

בס"ד

ירחון

# האוצר

תשרי התשפ"ג

גיליון ע'

## חברי המערכת

הרב משה בוטון      הרב רועי הכהן זק

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

הרב אריאל דוד      הרב הראל דביר

עיצוב שער: י. אליהו 054-8479974

להרשמה לקבלת הירחון,  
לשליחת מאמרים והערות ולכל ענייני המערכת  
יש לפנות לכתובת הדוא"ל:

**[HaOtzar5777@gmail.com](mailto:HaOtzar5777@gmail.com)**

# מפתח האוצר

בשער האוצר א

## = אוצר הגנזים =

חידושי מסכת יומא [ח"ב] ז  
הגאון רבי אהרן כהן זצ"ל

בדעת הרמב"ם בדין מצוה הבאה בעבירה יא  
הגאון רבי נחום פרצוביץ זצ"ל

תשובות מרן הגר"ח זצ"ל בדיני סוכה וד' מינים יד  
הרב מ. ש. עקיבא כהן

פסול שאול ביו"ט שני של גלויות כט  
הגאון רבי אברהם גנחובסקי זצ"ל

בדין פרוזבול לא  
הגאון רבי יצחק אדלר זצ"ל

## = אוצר הזמנים =

### שנת שמיטה

בנים שמופקדת עבורם קיצבת ביטו"ל, האם צריכים לעשות פרוזבול מ  
רבי אברהם צבי כהן

כתב פרוזבול שלא בב"ד חשוב [מאמר תגובה] מט  
הרב ישראל אליהו

ריסוק פירות שביעית עד שאין צורתן ניכרת נא  
הרב עמנואל מולקנדוב - הרב יוסף עובדיה

ייצוא אתרוגי שביעית לחו"ל נז  
הרב אלחנן סבתו

# מפתח האוצר

## ימים הנוראים

- סימנים רעים בראש השנה הרב יובל קורסיה  
עו
- האם בימים טובים צריך לומר י"ג מדות ככתוב בשער הכוונות הרב יוגב שרון נחייסי  
פב
- בדין טלטול מוקצה לצורך תקיעת שופר וקיום מצוה דאורייתא הרב חיים משה דרורי  
פט
- בעניין הנחיצות וההיתר של הוידי בתקיעות הרב עובדיה יוסף  
צט
- מהות החודשים תשרי וניסן ועבודת ראש השנה הרב אלעזר כהן  
קמז
- שיר על דיני ומנהגי ראש השנה בקצרה הרב אליעזר טויק  
קנו
- שיעור אכילה ושתיה ביום כיפור - הוכחות לשיעור רביעית וביצה ומשקל לשון של פרה הרב עידוא אלבה  
קנט
- ברכת שעשה לי כל צרכי בתשעה באב ויום הכיפורים הרב עמנואל מולקנדוב  
קצה
- הערות וקושיות: מכשול בחזרת הש"ץ בימים הנוראים - הגבהת הקול של חלק מהציבור במקום שאמורים  
לשתוק ריא

## חג הסוכות

- שם שמים חל על הסוכה רבי יעקב דוד אילן  
ריד
- צא מדירת קבע ושב בדירת עראי הרב עמיחי כנרתי  
רכח
- סוכה ישנה הרב ישורון ורנר  
רלד

# מפתח האוצר

פסול אתרוג הירוק \_\_\_\_\_ רמז  
הרב איתן וקסלר

בגדר פסול חזונית שבאתרוג \_\_\_\_\_ רסא  
הרב בנימין יצחק הלוי

עשיית מצוות בחינם - ד' מינים בכסף ופחות מהודרים או ד' מינים מהודרים בחינם והמסתעף ... רסח  
הרב יוסף אביטבול

מצות הקהל או מצות שמחת בית השואבה הי מינייהו קדים \_\_\_\_\_ רעד  
הרב שלמה זלמן כהן

## = אוצר אורח חיים =

החלפת בגד הטלית מבלי לפרום ולקשור מחדש את החוטים \_\_\_\_\_ שעא  
הרב הראל דביר

בדין הלבשת ציצית פסולה לילד קטן \_\_\_\_\_ שעד  
הרב יוסף חיים כהן

בדין קרבן מוסף שבת והמסתעף לדין תפילת מוסף שבת \_\_\_\_\_ שצז  
הרב יהושע אדלר

## = אוצר יורה דעה =

בדין ראשית הגז במוקדשין וביסוד דין ראשית הגז \_\_\_\_\_ תג  
רבי איתמר גרבז

בעניין 'כמי שהורמו' בתרו"מ ובפט"ח, בבא מיד כהן ובעכו"ם \_\_\_\_\_ תיג  
הרב שמואל משולמי

האם מותר להשתתף בחתונה של מחלל שבת בפרהסיא או מי שאינו מאמין בתורה \_\_\_\_\_ תכא  
הרב משה מרדכי אייכנשטיין

## מפתח האוצר

### = אוצר חושן משפט =

- אכילת קרטיב ברחוב ..... תכו  
הרב אלחנן פרינץ
- פינוי חפצי שוכר שמסרב לפנותם ..... תלה  
הרב ניר אביב
- דיני שומר במוצא אבידה ..... תמב  
הרב איתי יוסף וידר
- פיצוי על ירידת הערך (שומת הפחת) כעיקרון מנחה בתשלומי נזיקין ..... תג  
הרב בכור דזורייב (ידיד)
- מהו הבור המחייב בנזיקין? ..... תנח  
הרב ארו אדלר
- בעניין עונשי התורה ..... תסד  
הרב רפאל סויד

### = אוצר אבן העזר =

- בירור שיטת הריש"א בדין נאמנות האשה להתיר עצמה לבעלה בספק זנות ..... תפג  
הרב אלימלך וינברג

### = אוצר התולדות =

- הספד על מרן ראש הישיבה חכם שלום כהן זצוק"ל ..... תקח  
רבי זמיר כהן

### = אוצר הספרים =

- 'להתאים את הנידון אל סעיף ההלכה המכוון עליו': סקירה על שו"ת שאגת כהן ח"ב לרב אריה כץ שליט"א .....  
הרב הראל דביר

# מפתח האוצר

הערות הקוראים	תקיט
תשובות מרן הגר"ח קניבסקי זצ"ל בדיני ימים נוראים	תקיט
פרוזבול שנכתב ע"י ב"ד רגיל	תקב
בעניין לימוד תורה בחזרת הש"ץ	תקבא





## בשער האוצר

יִשְׁתַּבַּח הַבּוֹרָא וְיִתְהַלֵּל הַיּוֹצֵר אֲשֶׁר נָתַן לָנוּ תּוֹרַתוֹ תּוֹרַת אֱמֶת, בְּהַגְלוֹת נִגְלוֹת אֹר יִקְרוּת, יִרְחוֹן "הַאֲוֵצֵר" גִּילְיוֹן ע' – עֶרֶב שְׁנַת הַתִּשְׁפ"ג, הַאֲוֵצֵר בְּתוֹכּוֹ חִידוּשֵׁי תּוֹרָה יִקְרִים בְּכָל מִקְצוּעוֹת הַתּוֹרָה, שְׁנַתְּחַבְּרוּ בִּיָּדֵי אֹמֶן, ע"י חֹבְשֵׁי בֵּית הַמִּדְרָשׁ וְתוֹפְשֵׁי הַתּוֹרָה דִּי בְּכָל אֶתֶר וְאֶתֶר.



חֹתֶם הַמִּקְרָא קוֹדֵשׁ שֶׁל רֹאשׁ הַשָּׁנָה הוּא אֱמֶת. כְּמוֹ שְׁאֵנוּ אֹמְרִים בְּחִתִּימַת בְּרַכַּת קְדוּשַׁת הַיּוֹם שֶׁל ר"ה, "וְטַהֵר לָבֵנוּ לְעַבְדְּךָ בְּאֵמֶת כִּי אֵתָהּ אֱלֹקִים אֱמֶת וְדִבְרְךָ אֱמֶת וְקִיִּים לְעַד".

וּבַמִּדְרָשׁ (בְּרַאשִׁית רַבָּה ח, ה): "אָמַר רַבִּי סִימוֹן: בְּשַׁעֲהָ שֶׁבָּא הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא לְבְרוּא אֶת אָדָם הָרֹאשׁוֹן נַעֲשׂוּ מִלֵּאכֵי הַשֶּׁרֶת כִּיתִים וְחִבּוּרוֹת חִבּוּרוֹת, מֵהֶם אֹמְרִים: אֵל יִיבְרָא, וּמֵהֶם אֹמְרִים: יִיבְרָא. זֶהוּ שְׁנֵאמַר (תְּהִלִּים פֶּה): 'חֲסֵד וָאֱמֶת נִפְגְּשׁוּ צְדָק וְשָׁלוֹם נִשְׁקוּ' חֲסֵד אֹמַר: 'יִיבְרָא שֶׁהוּא גּוֹמֵל חֲסִדִּים'. וָאֱמֶת אֹמַר: 'אֵל יִיבְרָא, שְׁכּוֹל שְׁקָרִים'. צְדָק אֹמַר: 'יִיבְרָא, שֶׁהוּא עוֹשֶׂה צְדָקוֹת'. שָׁלוֹם אֹמַר: 'אֵל יִיבְרָא, שְׁכּוֹל קִטְטָה'. מֵה עֹשֶׂה הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא? נָטַל אֱמֶת וְהִשְׁלִיכוֹ לָאָרֶץ, זֶהוּ שְׁנֵאמַר (דִּנְיָאֵל ח): 'וְתִשְׁלַךְ אֱמֶת אֶרֶץ' אָמְרוּ מִלֵּאכֵי הַשֶּׁרֶת לִפְנֵי הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא: רִיבּוֹן הָעוֹלָמִים, מֵה אֵתָהּ מִבְּזָה תִּכְסִּיס שְׁלֹךְ? תַּעֲלֶה אֱמֶת מִן הָאָרֶץ. זֶהוּ שְׁנֵאמַר (תְּהִלִּים פֶּה): 'אֱמֶת מֵאָרֶץ תִּצְמַח'".

הַמִּדְרָשׁ מֵתֹאֵר שְׁאִין מִצִּיאוֹת בֵּה יִיבְרָא הָאָדָם אִם הוּא נָדוֹן עַפ"י הָאֱמֶת כִּשְׁהִיא בְּשָׁמִים, כִּי גַם אִם יֵשׁ מָקוֹם לֹמַר שְׁאָדָם הוּא גּוֹמֵל חֲסִדִּים וְעוֹשֶׂה צְדָקוֹת, עַכ"פּ גַּם כּוֹלֵ שְׁקָרִים וְקִטְטוֹת. וְהַתְּשׁוּבָה הַיְחִידָה שֶׁל הַקֶּב"ה הִיטָה לְהַשְׁלִיךְ מִשְׁמִים אֶת הָאֱמֶת לָאָרֶץ (אִז לֹא תִקְטָרַג יוֹתֵר מִידַת הָאֱמֶת וְתִתְּאֲפֶשֶׁר בְּרִיאַת הָאָדָם), אֲבָל מִכּוּוֹן שֶׁהָאֱמֶת הִיא הָאֵהוּבָה מִכָּל וְהִיא תִּכְסִּיסוֹ שֶׁל הַקֶּב"ה, הִלָּא אֵין אִפְשָׁרוֹת שֶׁלֹּא תִהְיֶה כֹּאֵן לָאֱמֶת מָקוֹם בְּעוֹלָם וּבְבְרִיאַת הָאָדָם, וּבִהְכָּרַח יֵשׁ לָנוּ לְדַבֵּר עַל הָאֱמֶת מִנְקוּדָה חֲדָשָׁה, כְּמוֹהַ כְּצוּמַחַת מֵתוֹךְ הָאָרֶץ. אֱמֶת כּוֹזֵאת - אֵינָהּ אֱמֶת שֶׁלֹּא מוֹכֵנָה לְהַשְׁלִים עִם מִצִּיאוֹתוֹ שֶׁל הָאָדָם, הִיא אֵינָהּ הָאֱמֶת שֶׁבְּשָׁמִים, הִיא אֱמֶת שְׁצוּמַחַת מֵתוֹךְ הָאָרֶץ, מֵתוֹךְ הַהִתְמוּדְדוֹת עִם הַחוֹמְרִיּוֹת, עִם עוֹלָם הַשְּׁקָר. רַק בְּמִבְט כּוֹזֵה עַל הָאֱמֶת, אִפְשָׁר לְבָנוֹת עוֹלָם - לְבְרוּא אָדָם.

הָאֱמֶת הַזֹּאת, אֵינָהּ אֱמֶת אַחֶרֶת. אֱמֶת לְעוֹלָם הִיא אֱמֶת. אֵלֹא שֶׁהָאֱמֶת הַזֹּאת הִיא הָאֱמֶת שֶׁל הָאָדָם, הִיא מֵה שְׁמִסֵּר ה' לָאָדָם, אֵת הַיְכּוֹלֶת לְשַׁפּוֹט אֶת עַצְמוֹ עַפ"י צוּ מִצְּפוֹנוֹ. כְּכֹל שְׁאָדָם שׁוֹפֵט עַצְמוֹ לִפִּי הָאֱמֶת שֶׁלּוֹ עַל עַצְמוֹ, כְּכֹל שֶׁמִּתְגַּבֵּרֶת תְּבִיעֶתוֹ מִעַצְמוֹ

למעשים יותר מזוככים, כך האמת שלו צומחת ועולה, וכך הוא זוכה בדין. כביכול לו ניתנה האמת והדין, הוא זה שצריך לשקול את מעשיו, וככל שהוא עושה זאת באופן כן וישר יותר, כך הוא מתעלה ומצמיח, ויוצא זכאי בדינו.

אמת שר"ה יום בריאת האדם, הוא סמל ליום הדין - יום האמת, שהוא נורא ואיום, שהרי מי יזכה ויצדק לפניו בדין, הלא מלאכי השרת לא זכו בעיניו, ואיך יצדקו לפניו קרוצי גושיו במשפט. אולם כל זה מבחינת האמת השמימית, כפי שעלתה לפניו בתחילה, האמת בה נשפטים מלאכי השרת, אבל אנו לא באים אל המשפט עם האמת הזאת, אלא עם האמת לאחר שהשליך אותה ה' לארץ. את האמת הזאת אנו מצמחים מהארץ, מלמטה למעלה. לפי האמת הזאת, בה אדם שופט את עצמו, בה הוא נשפט כנגדו מלמעלה, האמת הזאת מכיוון שהיא מסורה בדינו, היא גם היכולת שלנו למתק את הדינים. וזה דווקא ע"י הרצון שלנו לאמת מוחלטת, ככל שזה בא מצידנו, כך אנו זוכים בה.

רבים תמהו על שילוב מידת האמת בי"ג מידות של רחמים, הלא לכאורה מידת האמת מידת דין היא ולא מידת רחמים. לאור הדברים יש לפרש, שאכן מידת האמת שבשמים, אותה השליך ה' משמים ארצה, אכן אינה אלא מידת הדין בטהרתה. אולם, מידת האמת כמו שהיא צומחת מהארץ, הלא אין מידת רחמים גדולה ממנה. אם לאדם ניתנה מידת האמת, להצמיח אותה מתוך עצמו, כפי כוחותיו, יש כאן כבר בחינה של מיתוק הדין. זו מידת האמת שזוכרה בי"ג מידות של רחמים לאחר חטא העגל, כשמשה בעצמו פסל את הלוחות השניות, והצמיח את אותה האמת מהארץ. זו מידת האמת שע"י יחקרו עם ישראל בכל דור ודור אחר נשמתם ויזככו אותה, עד שתזהיר באור האורות של האמת.

זה מה שאנו אומרים בברכת קדושת היום דר"ה "וטהר לבנו לעבדך באמת, כי אתה אלוקים אמת ודברך אמת וקיים לעד" מתחילה טהר לבנו לעבדך באמת, ורק אח"כ, "כי אתה אלוקים אמת". האמת מתחילה באדם ששואף למעלה, מתוך אותה שאיפה לאמת, ורק אח"כ אנו באים לזכות בדין גם מלמעלה, שנה אחרי שנה.



עיקר בקשת האמת כמו שהיא בשרשה, הוא בתורה שבע"פ, ליגעים לטרוח בה להבין סודה ולהעמידה על נקודת האמת, שכאמור הוא חותם היום של המקרא קודש של ראש השנה.

זכינו להעמיד במה זו של ירחון האוצר לכל ת"ח מבקשי האמת, הלנים בעומקה של הלכה, די בכל אתר ואתר, מהם באו דברי התורה גם בגליון גדוש וחגיגי זה - גליון

השבעים, בעיקר בענייני דיומא של ירח האיתנים בכלל, ובעניינים הנוגעים למוצאי שביעית בפרט, ואף בשאר עניינים כללים, כמו שתחזנה עיניכם מישרים. וכאן נצא בברכת שנה טובה לכל המסייעים, העורכים המסורים והכותבים, המעיינים והמגיבים, שתהיה לכולם שנה טובה ופורייה, ויזכו לשפע טוב גשמי ורוחני, ויכתבו לטובה בספרן של צדיקים גמורים, אבי"ר.





# אוצר הגנזים

חידושי מסכת יומא [ח"ב] ♦ בדעת הרמב"ם בדין מצוה הבאה בעבירה ♦  
תשובות מרן הגר"ח זצ"ל בדיני סוכה וד' מינים ♦ פסול שאול ביו"ט שני  
של גלויות ♦ בדין פרוזבול



הגאון רבי אהרן כהן זצ"ל

מראשי ישיבת כנסת ישראל – חברון, בעל בית אהרן

## חידושי מסכת יומא [ח"ב]\*

### א.

יומא ז ע"ב [גמ': "תנאי היא. דתנאי: ציץ, בין שישנו על מצחו בין שאינו על מצחו - מרצה, דברי רבי שמעון. רבי יהודה אומר: עודהו על מצחו - מרצה, אין עודהו על מצחו - אינו מרצה. אמר לו רבי שמעון: כהן גדול ביום הכפורים יוכיח, שאין עודהו על מצחו ומרצה. אמר לו רבי יהודה: הנח לכהן גדול ביום הכפורים, שטומאה הותרה לו בציבור. מכלל דרבי שמעון סבר - טומאה דחוייה היא בציבור וכו'"].

[ובתוס'] ד"ה מכלל דר"ש סבר טומאה דחוייה היא בצבור - לא ידענא מאי ראייה מייתי ר"ש מיוה"כ, דאפי' כשאינו על מצחו דמרצה, דלמא לעולם אינו על מצחו אין מרצה, ויוה"כ היינו טעמא דכיון דאי אפשר להיות על מצחו ולרצויי דחיא טומאה כיון דקרנן צבור הוא, דאתא בטומאה, מידי דהוה אטומאת גברא דלא מרצי ציץ עלה ודחיא טומאה. וי"ל דה"ק ר"ש [וכו'].

ותורף דבריהם דהא דבעינן לרצויי ציץ גם בטומאת ציבור אע"ג דהודחה בציבור, היינו דווקא היכי דיש ציץ, אבל היכי דאין ציץ אז דווקא היכי דאפשר בקרבן אחר אז לא הודחה בלא ציץ, אבל היכי דלא אפשר באחר אז הודחה גם בלא ציץ.

ודבריהם צ"ב, דאם דין הדיחוי הוא גם בלא ציץ, א"כ מאי מגרע מה שיש ציץ. ואפשר לומר דגם זה הוי כמו אפשר באחר, כיון דאפשר לדחות ע"י רצויי ציץ. אך אכתי קשה הא גם ע"י רצויי ציץ בעינן דיחוי, דהא הציץ אינו מרצה לכתחילה ביחיד [ראה פסחים עח, א ברש"י]. וכיון דסוף סוף אנו צריכים לדין דיחוי, ודין דיחוי הוא גם בלא ציץ, ואמאי בעינן גם רצויי ציץ. אמנם אפשר לומר דכל מאי דאפשר לתקוניה מתקנינן מ"מ זה דוחק.

עוד קשה על דבריהם מסוגיא דפסחים [דף ע"ז ודף ע"ח] (ועיין בגבורה ארי) דמשמע שם דאי אין הציץ מרצה על העולין, אפילו אז לא הודחה בציבור, ואמאי הא הוי כמו דאין ציץ, וצ"ע.



\* מכתי"ק. מתוך מחברת חידושים על מסכת יומא. חידו"ת אלו המתפרסמים לראשונה במסגרת ירחון האוצר נמסרו לאבינו מורינו הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל במפעל ספר הזכרון עדות ליוסף [להורדה] לזכרו של הקדוש יוסף דב ב"ר חיים ויסמן הי"ד, והיו הדברים לעילוי נשמתם. בספר הזכרון הובאו חידושים נוספים מרבינו זצ"ל. מחדושי רבינו עמ"ס יומא (ח"א) הובאו בירחון האוצר (ס"ד) כמו כן הדרן לסיום הש"ס שדרש רבינו נדפס בקונטרס יאר יצחק (ח"ב). התודה והברכה להרב משה אהרן שליט"א על סיועו בעריכה. דוד לוי.

## ב.

והנה הא דבעינן לריצוי ציץ הוא דווקא בטומאת בשר, אבל בטומאת גברי לא בעינן כלל לריצוי ציץ עיין ברש"י ובתו[ס']. אך מדברי הר"מ משמע דגם בטומאת גברי בעינן לריצוי ציץ, דהנה הר"מ כתב (בפ"ד מהל' ביאת מקדש ה' ט"ו) ז"ל: "ומפני מה מחזירין על הטהור מבית אב אחר, מפני שהטומאה לא הותרה בציבור אלא באיסורה עומדת, ודחוייה היא עתה מפני הדחק, ואין דוחין כל דבר הנדחה אלא במקום שאי אפשר ומפני זה צריכה ציץ לרצות עליה". וקשה עליו הא ... [מסוגיא ד]מנחות דכ"ה [ע"א] משמע דאין הציץ מרצה אלא עוון הקדשים ולא עוון מקדישין.



## ג.

ואפשר בזה לומר דהנה בטומאת הגוף יש שני עניינים האחד מה שהותר הטמא לעבור על איסור טומאה. והשני הוא בזה שהקרבת מרצה אע"ג דהקרבת לא נקרב כהלכתו, משום דטמא מחלל עבודה [ובחים ריש פ"ב, וברש"י שם כב, ב]. ולפי זה באיסור טומאה דהוי עוון גברי הודחה בציבור גם בלא ציץ, אבל הריצוי של הקרבן לא הוי בלא ציץ, וריצוי זה הוי שפיר עוון קדשים כיון דהוי ריצוי בהקרבתו.

אך אכתי יקשה מהא דאיכא שם במנחות כ"ה [ע"א] דשמאל הוי עוון מקדישים, אע"ג דדין שמאל אינו איסור כלל, רק הוי חסרון בהקרבתו ואפ"ה מקרי עוון מקדישים, משום דסיבת הפסול הוי מחמת הגברי. וגם נראה דהא דטמא מחלל עבודה הוא מחמת האיסור של הטמא, ובלא האיסור אין כלל דין חילול, דהא לא כתיב בקרא דבעינן טהור, רק דדרשינן ולא יחללו. ונמצא דאין החסרון משום דבעינן טהור להכשר הקרבן, רק דהחילול הוי מחמת שהוא מחלל את הקרבן, א"כ היכי דהתורה התירה את הטמא לעבוד כלל חילול.

[אמנם בחילול של זרות יש סברא לומר דהא דהקרבת מחולל הוא משום דבעינן כהן ודרשא דזר מחלל אינו רק גילוי, דשינה הכתוב לעכב, וחקרנו [ב]זה במקום אחר. אך יש להוכיח זה מדברי הגמ' בזבחים דכ"ב [ע"ב] דאיתא שם כל בן נכר לא יקרב, והקשה הש"מ תיפוק ליה דהוי זר ותירץ דעכו"ם לא הוי זר". ואי הוי נימא דדין כהן מעכב אמאי כשר העכו"ם הא לא הוי כהן, אבל אי נימא דדין הפסול הוא משום דהזר מחלל יש מקום לומר דעכו"ם אינו מחלל מחמת זרות כיון דאינו אסור. וגם שם זר לא שייך בעכו"ם].



## ד.

לכן נראה לומר בדעת הר"מ דהא דבעינן לריצוי ציץ אין הדין: 'דדין צבור עם הציץ' עושים את הדיחוי, ובלא ציץ לא הודחה כלל, דבאמת הודחה גם בלא ציץ רק דבעינן ריצוי של ציץ

(א). ז"ל השטמ"ק: "וי"ל דפסול זרות לא שייך אלא מבני ישראל".



על הדחיה כיון דבקושי הותרה. ומשו"ה הריצוי הוי על הקרבן לא על הגברי דעוון מקדישים הודחה מחמת שהוי בציבור והריצוי הוי אחר הדיחוי בזה שהקרבן נעשה ע"י דחיה וכן משמע מלשונו בה' י"ד.



## ה.

עוד בסוגיא זו קשה על דברי הר"מ במה שלא הביא [דין] היה מקריב מנחת העומר ונטמאת, דמביא אחרת תחתיה. ובגמרא מנחות דף [עא, א] תלי להא מחלוקת בדין דאם לא קצר כשר, וכיון דהר"מ פסק דכשר בקצר בלילה, א"כ גם הכא אמאי אינו מביא אחרת תחתיה. עוד קשה שם דברי הר"מ דסתרי אהדדי, דבגמ' משמע שם דאי סבירא דאם כשר ביום, אז אינו דוחה את השבת, משום דאפשר לעשותן קודם השבת. וכיוון שפסק בקצר ביום כשר, אמאי פסק דדוחה את השבת.



## ו.

ונראה דהנה יש לחקור (דהא) [בהא] דנקצר ביום כשר אם הוא מחמת דגם ביום הוי קצירה מעלייתא ודין דלילה אינו אלא לכתחילה, אבל בדיעבד קיים שפיר מצות קצירה. או דאפשר דהא דכשר דנקצר ביום אינו משום דהוי קצירה, רק משום דלא גרע מהבא מן העומרים דכשר בדיעבד.

ובזה יתיישבו דברי הר"מ. דהנה לכאורה קשה דאמאי קאמרינן דאי סבירא לן דנקצר בלילה פסול אינו מביא אחרת תחתיה, הא בדיעבד יכול להביא גם מן הישן, ואמאי אינו מביא מן הישן. אך באמת לא קשה מידי, דהנה הא באמת הודחה הטומאה בציבור, רק כיון דאפשר באחר מביאים אחר. א"כ כיון דלכתחילה הוי מצות הבאת העומר מן החדש דהיינו ראשית קצירך, לכן הדין דראשית קצירך לא אפשר באחר. והדין הזה הוי בהבאת העומרין, והא דלרבי דס"ל דנקצר ביום כשר מביא אחרת תחתיה. הוא משום דלרבי ס"ל דבדיעבד קיים שפיר מצות קצירה מקרי ראשית קצירך, ולכן אפשר לקצור ביום ולהביא.

ומעתה אפשר לומר דהא דקאמר בגמרא דלרבי אינו דוחה, היינו משום דלדידיה ע"כ דסבירא ליה דקיים גם מצות ראשית קצירך, וא"כ שפיר לא דחי שבת משום דקצירת העומר בעצמה אינו דוחה את השבת, רק הבאת העומר דוחה את השבת והבאת העומר יכל לקיים גם בקצירה קודם השבת. אבל הר"מ פסק כרבי דנקצר ביום הוי ראשית קצירך, דהא דפסק דכשר הוא משום דלא גרע מהבא מן העומרים ומשו"ה פסק לפי דדוחה שבת משום דגם הלכתחילה של הבאת עומר ג"כ דוחה שבת, וכיון דהבאת העומר המצוה הוא מן קצירת יום משו"ה לא אפשר לקיים מצות ראשית קצירך בנקצר קודם השבת. ולפי זה בנטמאה מנחת העומר לא יביא אחרת תחתיה. ומ"מ קשה אמאי לא הביא הדין הזה.



ז.

ויש לעורר על דברינו דהנה התוס' [סו, א ד"ה זכר] דימו דין ספירת העומר אם ספר (בלילה) [ביום] דקיים בדיעבד, לדין זה דנקצר ביום כשר ומשמע מדבריהם דקיים גם מצות הקצירה, והנה הר"מ [אולי מהר"ם מרוטנבורג]<sup>י</sup> פסק דאם ספר ביום יצא. ולפי דברינו בנקצר ביום אינו מקיים כלל מצות קצירה. אך אפשר לומר דהר"מ יחלוק על דברי התוס' בזה וס"ל דדין תמימות אינו אלא על הקצירה ולא על הספירה, רק לכתחילה מצוה להקדים ולספור בלילה אבל המצוה נוהגת גם ביום ולא דמי לקצירה דהמצוה אינו אלא על יום הראשון, אבל בספירה המצוה על כל היום. ע"כ.



(ב). לא ברור מי זה הר"מ אך ראה בתשובות והנהגות שטרנבוך (כרך ג' סימן קמו) שמביא רעיון זה של ספירה וקצירה בדעת הבה"ג. וציינו בזה לאנציקלופדיה תלמודית (ערך ספירת העומר) שהובא פלוגתא בזה.

הגאון רבי נחום פרעוביץ זצ"ל

ראש ישיבת מיר

## בדעת הרמב"ם בדין מצוה הבאה בעבירה\*

כתב הרמב"ם פ"ה מאיסורי מזבח ה"ז וז"ל: הגונב או הגוזל והקריב קרבן פסול והקב"ה שונאו, שנא' שונא גזל בעולה, ואין צריך לומר שאינו מתקבל, ואם נתיאשו הבעלים הקרבן כשר וכו', ומפני תקנת המזבח אמרו שהחטאת הגזולה אם נודעה לרבים אינה מכפרת אף על פי שנתיאשו הבעלים, כדי שלא יאמרו מזבח אוכל גזילות וכן העולה, עכ"ל.

ומבואר מדברי הרמב"ם שמעיקר הדין אם נתיאשו הבעלים הקרבן כשר, אלא שאם נודעה לרבים אינה מכפרת מדרבנן משום תקנת המזבח שלא יאמרו מזבח אוכל גזילות. ויעויין בחי' רבינו חיים הלוי שם שביאר בדעת הרמב"ם, שהא דהקרבן כשר כשלא נודע הוא משום אוקמיה רבנן ברשותיה, וע"פ דברי הרמב"ם בפרק י"ח ממעשה הקרבנות הי"ד שכתב כן לעניין שחוטי חוץ, יעו"ש היטב בדברי הגר"ח.

וקצת קשה לי, דבעיקר הדין שהקרבן כשר לא כתב הרמב"ם משום אוקמיה ברשותיה, ורק בדין חיוב שחוטי חוץ כתב הר"מ משום אוקמיה ברשותיה.

ונראה לי, דהרי בהלכות איסורי מזבח כתב הרמב"ם מדיני איסור מזבח, ולא מדיני אינו שלו, ולכן כתב הר"מ מדין שונא גזל בעולה, ולא הזכיר מדין אינו שלו קודם יאוש. וע"ז כתב דפסול הקרבן מדין שונא גזל בעולה כ"ש שאינו מתקבל, ואם נתיאשו הבעלים הקרבן כשר ולא הזכיר מתי נתיאשו. וכנראה דאם אך בעת ההקרבה כבר נתיאשו הבעלים כשר הקרבן, ולא הוזכר כלל מדין יאוש ושינוי רשות, ועיי' בחידושי הגר"ח.

רק נראה דלענין דיני איסורי מזבח דיש דין של שונא גזל בעולה, כל זה כשההקרבה עצמה בכלל דין גזלה, כמו קודם יאוש דעצם ההקרבה הו"ל גזלה. משא"כ לאחר יאוש אף אם יאוש לא קני, אבל מעשיו שלאחר יאוש אינם בכלל גזלה, דכיון שאחר יכול לקחתם לאחר יאוש לכתחלה [כמ"ש בתוס' ב"ק דע"ט] רק משום הגזול אסור לקחתם, ה"ה גזול עצמו ג"כ אין במעשיו שלאחר יאוש משום גזלה, רק מדין אתא לידיה באיסורא לכן חיוב ההשבה מונע שלא יקנה, אבל גזלה מיהא אין כאן\*. ולכן אם אך לאחר יאוש הקרבן כשר ואין בו משום דין שונא גזל בעולה.

אמנם כל זה מדין שונא גזל בעולה, אבל מדין אינו שלו היאך חל ההקדש, והרי גזול אינו יכול להקדיש, וע"ז אוקמיה רבנן ברשותיה, אם אך יהיה אח"כ יאוש, כמו שכתב הרמב"ם בהל' מעשה הקרבנות לענין שחוטי חוץ.

\* ממחברת כת"י רבינו, בתוספת עריכה קלה ע"י נכדו הרב מאיר שולביץ שליט"א, תשו"ח חן לו.

(א). כאן במחברת רבינו יש סוגריים [ול"ק דחיוב טו"מ לאחר יאוש ג"כ, דלענין דין שנה בחטא גם מה שאינו בכלל זה]. אולי כוונתו בזה, דלכאורה לאחר יאוש אם אין במעשיו גזילה, מדוע טבח ומכר משלם דו"ה, הרי זה שלו, ועל זה כתב שהחומר דדו"ה הוא בגלל שנה בחטא, א"כ תו לא אכפ"ל שאין במעשיו גניבה.

רק הרי ק"ק, דקודם יאוש אין צריך לדין שונא גזל בעולה, דהרי אין זה קרבן כלל, ומה שייך בזה דין שונא גזל בעולה.

ולולי דמיסתינא אמינא דע"י טביחה דהו"ל שינוי יקנה אותה, ויתכן דבבת אחת יוכל ההקדש לחול ג"כ, ואולי גם דקונה למפרע, רק דאם ע"י שינוי קונה אותה הרי שפיר מיתקרי גזל בעולה. אמנם בב"ק דף ס"ו ע"ב לא משמע הכי, דמייתי ראי' מ'ולא הגזול' דיאוש אינו קונה, דקודם יאוש פשוט דלא אמרינן דע"י שינוי קני לה בבת אחת.

ובסוכה דף ל' ע"א דמייתי מהא דמצוה הבאה בעבירה, ופי' התוס' (בד"ה הא קניה) דהרי קני משום שינוי רשות ושינוי השם, רק דהוי מצוה הבאה בעבירה, ואי הוה קני יאוש גרידא ל"ח מצוה הבאה בעבירה. והנה לפי פשוטו לפי מש"כ לעיל דברמב"ם פ"ה מאיסור"מ לא הוזכר מדין אוקמיה ברשותיה, אלא כוונת הרמב"ם לומר שדין שונא גזל בעולה אינו בלאחר יאוש, הרי סתירה לזה מדברי הגמ' בסוכה הנ"ל דגם לאחר יאוש איכא הך דינא.

והנה יש לעיין בשי' הרמב"ם בדין מצוה הבאה בעבירה, דהרמב"ם בפרק ח' מלולב ה"ט כתב שגזול כשר ביו"ט שני, ובמ"מ פירש דגם במקדש דהו"ל מדאורייתא כשר גזול. ולפ"ז הרי יהי' מוכח דלא ס"ל להרמב"ם מצוה הבאה בעבירה גם בדאורייתא [דלפירושו התוס' רק בדרבנן כשר מצוה הבאה בעבירה].

וקשה טובא, דבפרק ו' מהל' חמץ ומצה ה"ז כתב שאין אדם יוצא ידי חובתו במצה האסורה, כגון איסורי אכילה וגזילה. ומדכלינהו בחדא לאיסורי אכילה וגזילה, חזינן דאין זה מדין אין איסור חל על איסור כר' שמעון [כמו שכתב הלח"מ], אלא מדין מצוה הבאה בעבירה, וכ"כ במ"מ שם. וכן נראה מוכח, שהרי הרמב"ם כתב: זה הכלל וכו', וכל שאין מברכין עליו ברכת המזון אין יוצא בה ידי חובתו, עכ"ל. ובפרק א' מהל' ברכות כתב הרמב"ם שגם על טבל דרבנן אין מברכין. הרי שאי"ז מדין אחאע"א, שהרי על דרבנן שפיר חייל איסור חמץ, אלא רק משום מצוה הבאה בעבירה. וכ"כ רש"י בפסחים (דף ל"ה ב' ד"ה דמאי) לחד פירושא.

ובפרק א' מהלכות שופר ה"ג, כתב הר"מ, שופר הגזול שתקע בו יצא, שאין המצוה אלא בשמיעת הקול אף על פי שלא נגע בו ולא הגביהו השומע, ואין בקול דין גזל, עכ"ל. ואח"כ כתב ששופר של עולה אם תקע יצא דמצות לאו ליהנות ניתנו, הרי שבלאו הכי לא יצא, ובעל כרחך משום מצוה הבאה בעבירה, וקשה טובא מהא דגזול כשר ביו"ט שני.

וברמב"ם פ"ה מאיסורי מזבח ה"ט, כתב 'אין מביאין מנחות ונסכים לא מן הטבל ולא מן החדש קודם לעומר ולא מן המדומע ואין צ"ל מערלה וכלאי הכרם מפני שהיא מצוה הבאה בעבירה שהקב"ה שונאה'. נקט להדיא את הדין דמצוה הבאה בעבירה.

ויתכן לומר, דהרמב"ם ס"ל דפלוגתא דאמוראי לענין יו"ט שני בגזול, תלויה בעיקר היסוד דמצוה הבאה בעבירה, דלשי' שמואל דמכשיר ביום שני, ס"ל דכל הדין של מצוה הבאה בעבירה הוא רק באופן שעצם מעשה המצוה הוא מעשה עברה. וזהו שהביא המ"מ [בהלכות חמץ ומצה שם] מהירושלמי 'אין עברה מצוה'. אבל ר' יוחנן ס"ל מקרא דגזול דומיא דפסח, דאף שבא ע"י עברה גם כן הו"ל מצוה הבאה בעבירה, ובזה פליג שמואל ומפרש דרק קודם יאוש, אבל הדין

מצוה הבאה בעבירה הרי כתיב בדין שונא גזל בעולה, רק דאיירי רק קודם יאוש דעצם ההקרבה הו"ל גזלה.

ולפי זה נראה, דרק ביום א' דצריך לכם, מיקרי דעצם הלכם הוא מהמצוה של לולב, וא"כ הלכם אף לאחר יאוש הו"ל עברה. אבל היכא דא"צ לכם אי"ז עבירה, כיון דעצם הנטילה אינה מעשה של גזלה, רק דבא ע"י גזלה, ותלוי בפלוגתא דשמואל ור"י בגדר של מצוה הבאה בעבירה. ויתכן דבשופר אם אך הוה צריך הגבהה מיקרי השתמשות מה שתוקע בשופר ושפיר הו"ל גזלה, רק כיון דא"צ הגבהה אין השתמשותו שייך להשופר רק לקול, ובקול אין דין גזל.

ובאמת ברמב"ם לא הובאה דרשא דקרבנו ולא הגזול, ואם יש דין של ולא הגזול, הרי לבד הדין של כי יקדיש את ביתו דזהו דין ביכולת ההקדש, הרי בדין קרבנו ולא הגזול, זהו דין בדיני הכשר הקרבן שצריך שיהא קרבנו, ולכאור' הו"ל כגדר של לכם דצריך שיפסל ממילא גם אחר יאוש, ודו"ק.



הרב מ. ש. עקיבא כהן

בני ברק

## תשובות מרן הגר"ח זצ"ל בדיני סוכה וד' מינים\*

### סוכה

#### סכך

א. במשנ"ב כתב דסכך פסול ד"ט שמונח באלכסון ותופס באויר סוכה פחות מד"ט אינו פוסל, ובריטב"א בסוכה כתב דמאן דמכשיר קנים המונחים מהקרקע לכותל בשיפוע צריך שיהיו י"ז טפחים י' למחיצה וז' לגג ואף לדידן בהרחיק טפח מהכותל הוה אהל ע"י לבוד (שאינו שיפוע) וצריך עוד ו' לגג וי' למחיצה. וצ"ב, דזה משופע ותופס בסוכה פחות מז' טפחים ולמה מהני רק ז' לגג.

תשובה: מיירי כשיש ברוחב ד"ט.

ב. בהא דהפורס סדין תחת סכך לנוי כשר תוך ד"ט לסכך דבטל לסכך ולא ביותר מד"ט, מה הדין בקישוטי זמנינו שמתחילים תוך ד"ט לסכך ונמשכים (עם לבוד בתוך הקישוט) לאחרי ד"ט.

תשובה: אם מתחיל תוך ד' כשר.

ג. כשסדין הסוכה מתרומם ע"י הרוח על גבי היושבים בסוכה ויש תחת המטה טפח עד הארץ להחשיבו אהל ע"י כך אף בשיפוע (שעה"צ תרכו, ח) - האם זה נחשב שאינם בסוכה.

תשובה: אין קפידא.

ד. כתב המשנ"ב תרכו, ו בכילה שאין ראשה טפח דאינו מותר רק כשסדינים מגיעים לארץ, דאם יש אויר הפסק בינם לארץ טפח אסור, דע"י לבוד האויר כמחיצה וכילה נהיה גג. וצ"ע, אמאי כשיש לבוד בצד המחיצה לארץ בלי אויר לא אמרינן שזה מחיצה והעליון גג (כבלבוד בגג בתוך ג' אף בלא אויר).

תשובה: אולי כשיש ג'.

ה. במשנ"ב תרכו, טו כתב דנוי רחוק ד"ט מהסכך יש לחוש שמא יעשה נוי הרבה עד שיהיה בהן שיעור רוחב ד"ט וישב תחתיו, משמע דדוקא תחתיו נפסל ולא כל הסוכה כדרך כל סכך פסול ד"ט, ומשום שזה רחוק ד"ט מהסכך ואינו ביחד עם הסכך, האם זה נכון.

תשובה: מיירי שאין יכולה לפסול, (א.ה. מרן זיע"א לא הסכים, וכוונתו דמה שאין כל הסוכה נפסלת מיירי שיש חוץ מהד"ט הכשר מחיצות בכל צד וכדו', דבזה אף בכל סכך פסול אין הסוכה נפסלת).

ו. המשנ"ב כתב דאף שבקנים יש בית קיבול הם כשרים לסכך דאין עשויין לקבל. מעשה במי שהיו מילבי"ן בסכך שלו וריסס כל הקנים מבחוץ וכיון שפיחד שיצאו מילבי"ן מבפנים צוה

\* להלכה ולא למעשה. ראה עוד תשובות בענייני הימים נוראים בגיליון הקודם.

למלאות את הפתח בצמר גפן. האם זה נחשב לעשוי למלאות בצמר גפן ומקבל טומאה ופסול או שזה רק לסתום ולא לקבלת הצמר גפן וכשר.

**תשובה:** לא מסתבר שזה עשוי לקבל.

ז. הקורה שאין רחבה טפח ועליה מעמידים את הסכך, האם היא עצמה סכך פסול כי אין ניתנת לשם צל אלא לתפיסת הסכך.

**תשובה:** אם היא כשרה יכוין לשם סכך ג"כ.

ח. מש"כ המשנ"ב תרלב, ז, בסכך פסול ד"ט שנכנס לסוכה רק ג"ט לא ישב תחתיו (והחזו"א חולק) - האם זה גם כשנכנס בסוכה פחות מג"ט, כי גם בזה יש את סברת השעה"צ שגוף הסכך הוא פסול וד"ט.

**תשובה:** יתכן שלא.

ט. במש"כ המשנ"ב תרלב, ז שלא לישב תחת סכך פסול ד"ט שנכנס לאויר סוכה רק ג"ט, מה הדין במה ששכיח במרפסת בקומה א' ולשכן בקומה ב' יש בחלון עציץ ג"ט מעל הסוכה, האם אמרינן שהעציץ מצטרף עם כל הדירה של קומה ב' והוא סכך פסול ד"ט או שנמדד לעצמו.

**תשובה:** לא מצטרף.

י. אמאי אין בסכך העשוי ממחצלת חסרון של מעמיד בדבר שאין מסככין בו, דהרי אין מסככין בחבל והחבל תופס את כל קני המחצלת [וגרע מסולם שעל הסכך].

**תשובה:** פסולו לסכך לד' הרמב"ם והשו"ע מדרבנן (עי' מ"ב סי' תרכ"ט סקי"ג ובשעה"צ) וכל שפסולו מדרבנן מותר להעמיד בו (בה"ל ר"ס תר"ל ד"ה כל).



## דפנות

יא. בהא דסוכה ז"ט שתלה בה סדין לנוי ומיעטה פסול - מה הדין אם תולה בה סדין רחוק מעט מהדופן ובקל אפשר לקרבו לכותל. האם זה ממעט לפי מצבו שכעת, או שכיון שכשיקרב לכותל יהיה שיעור זה כשר [ובגבוה י' הוצין ממעטין אף שבקל מגביהן].

**תשובה:** מסתבר שכשר.

יא. כשיש במרפסת החדר רק ו' טפחים לסוכה, ותקרת החדר גדולה מאד ולא משלימה את שיעור הסוכה, האם יהני לתת צורת הפתח תחת התקרה באופן שרק טפח יישאר בסוכה ויוכל להשלים הסוכה לו' טפחים.

**תשובה:** כמדומה שפסקו דלא מהני.

יב. מי שיש לו ג' דפנות כשרות בסוכה, והרביעית היא דופן עקומה - האם ממילא גם היא דופן לסוכה או שרק כשאין כשרה ללא דופן עקומה אמרינן דופן עקומה, אך בכה"ג שהיא בלא"ה כשרה לא אמרינן דופן עקומה (א.ה. נפק"מ לדין מוקצה בדופן ד' ובדין הכנסת כלי מאוס שם).

**תשובה בע"פ:** אם יש ד"ט סכך פסול אין הרביעית נחשבת לדופן בכה"ג כיון של"צ אותה לסוכה.

יג. המשנ"ב שטו. ו אסר עשיית מחיצה בסדין שתפוס למעלה ולמטה ובצדדין אף שבאמצעו הוא נע ונד דגם זה קבע, וצ"ע דבציור זה גופא פסל המשנ"ב תרל, מח דפנות סוכה מטעם שלא נחשב שקבועים.

**תשובה: שם י"ל דהולך ובא למטה** (א.ה. ולפ"ז סוכות זמנינו הנקראות סוכה לנצח, שיש מסגרת ברזל והמחיצה תפוסה מד' כיוונים ורק באמצעה נעה ונדה, כשר).

יד. מרן (שליט"א) [זיע"א] הורה שהנמצא לפני המתפלל ועומד אחר בינו לבין המתפלל וחוצץ ביניהם אין בזה דין מחיצה להתיר לישב ולפסוע, וצ"ב מאי שנא מסוכה, דאדם העומד יש בו דין מחיצה.

**תשובה: רק כשמצטרף עם אחרים** (א.ה. לרוחב ד"ט).



### תעשה ולא מן העשוי

טו. סוכה עם ה' טפחים סכך, כשהניחוהו ליד יותר מג"ט סכך פסול דהדין דהיא פסולה ואין הפסול משלים את השיעור, אם כעת ימעט מהפסול וישיאר פחות מג"ט או ייתן דופן תחת הפסול כדי שזה יסיים את הסוכה ונמצא שיש בה פחות מג"ט פסול, שדינו שמצטרף להשלים את השיעור, האם זה כשר (כסוכה גבוהה כ' אמה ומיעטה) או שזה בכלל תולמה"ע, דאי"ז דירה כלל פחות מז"ט (וגרע מגבוהה כ' אמה שזה דירה עם פסול).

**תשובה: כשר.**

טז. סיכך על ב' דפנות ואח"כ הוסיף את השלישית - האם זה כסיכך קודם הדפנות דהוה תולמה"ע (או שזו סוכה עם פסול צדדי, דכשרה).

**תשובה: עי' שו"ה תרל"ה דין ג' (א.ה. ע"ש בסופו שצריך שיהיו ג' דפנות בתחילה ועשעה"צ תרלו, ז דכשר וכו"ה במשנ"ב תרמא, ג. ודוחק לומר דמירי בסיכך על ג' דפנות ואח"כ נפלה דופן אחת. ובהבנת דברי מרן יעויין בתשובה הבאה. ועוד יל"ע בסוכה גמורה עם ג' מחיצות שנתן מחיצה גמורה באמצעה וחילקה לב' סוכות דאף שנעשית בהכשר גמור, מ"מ כעת יש סוכה עם דפנות חדשות ובה לא היו ג' דפנות בשעת הסיכוך, כי הדופן ג' הראשונה התבטלה והגיעה דופן אחרת שכלל לא היתה קרובה לסוכה בשעת הסיכוך). **שוב כתב תשובה: לכאור' פסול.****

טז. סוכה שיש לה ג' דפנות מערב דרום צפון וסיכך רק בחציה, באופן שרק צפון ומערב הם דפנותיה, דהסיכוך רחוק מהדרום, ולא חשב להמשיך לסכך, ואח"כ בא אחר והמשיך לסכך עד הדופן שבדרום, ובכך נעשית בעלת ג' דפנות, האם הוה תולמה"ע משום שזה כמסכך על ב' דפנות בלבד ואח"כ הוסיף את השלישית. ובשלמא כשחושב בתחילה לסכך הכל, הוה הכל מעשה ארוך, וכבר בתחילה ייחד ג' דפנות לסוכה. אך בכה"ג בתחילה בנה בפסול, והשני שהוסיף סכך וממילא הכשיר את מעשה הראשון הוה תולמה"ע.



**תשובה בע"פ:** זה ודאי כשר כיון שאין פסול בסכך.

יז. סיכך ע"ג דפנות ואח"כ נפלו הדפנות והשיבן - האם צריך לנענע את הסכך משום תולמה"ע.

**תשובה:** כמדומה שא"צ, (א.ה. ובנפסלה רק דופן אחת יש ראייה שכשר משו"ע תרל, יב).

יח. במשנ"ב כתב דסגי לסכך ע"ג דפנות גבוהות טפח ואח"כ לחקוק למטה עד י' טפחים ואין בזה משום תולמה"ע - האם זה גם במחיצות טפח תלויות גבוה הרבה מעל הקרקע ואח"כ בונה תחתן דופן י"ט.

**תשובה:** צ"ע (א.ה. שכיח כשכל הדופן היא דלת והיא היתה פתוחה ויש בין המשקוף לתקרה חלק מהדופן, ולכא' זה בכלל דברי הרמ"א סו"ס תרל"ה שעסק באופן רגיל ולא בגדיש ע"ש).

יט. כשצריך לנענע את הסכך משום תולמה"ע כמה השיעור שצריך להגביהו.

**תשובה:** כל שהוא.

כ. כשצריך לנענע הסכך משום תולמה"ע - האם מהני להגביה את הקנים בצד ימין קצת ואח"כ בצד שמאל קצת, דיוצא שתמיד זה לא הוגבה לגמרי דהיה מונח בצד השני.

**תשובה:** משמע דלא מהני עי' שו"ה סי' תרכ"ו דין ה'.

כא. כשצריך לנענע את הסכך משום תולמה"ע - האם חייב להגביה דוקא או אף להזיזו משהו במקומו.

**תשובה:** משמע שיגביה קצת.



### הוקצה למצוותו

כב. נוי סוכה שהוקצה לז' האם מותר ליטלו ולקובעו בסוכה אחרת.

**תשובה:** כמדומה שיש מחמירין (א.ה. ענינו דלא הוקצה רק לאיסור הסתפקות אלא גם מלהורידו מהסוכה, ערמ"א תרלח, ב דאף להוריד מפני גשם צריך תנאי, וא"כ י"ל שהוקצה לסוכה זו בלבד).

כג. לט"ז (שעה"צ תרלח, ל) נוי סוכה מוקצה רק לשימוש שיבטל קדושתו ולא לשימוש בעוד שהוא מונח וימשיך הנוי להישאר. וצ"ב, דבסוגיא שבת דף כב. דימו זאת לנר חנוכה שאסור בהרצאת מעות בלבד.

**תשובה:** שזה נעשה לנוי ול"ש לאוסרו (א.ה. שו"ר במשנ"ב שם סק"ד שדברי הט"ז גם בגוף הסוכה, ואולי סוכה נועדה לדירורין והנאות בזמן שקיימת, ומשא"כ נ"ח).

כד. הניח קישוטים מחוץ לסוכה כדי לייפות את הכניסה אליה, האם הם הוקצו.

**תשובה בע"פ:** כן כיון שזה לצורך הסוכה.

כה. האם מחט שתלו על ידה קישוט בסוכה גם הוקצתה כל ז' מלהורידה לשימוש.

**תשובה:** יתכן.

כו. בביצה דף ל': פירש"י דלא מהני תנאי שאינו בודל מהסוכה, כיון שיש איסור סותר. משא"כ בנוי סוכה, דיכול ליטלן ביה"ש, האם נוי שתלוי ע"י מחט בגוונא שהמחט מוקצה מחמת גופו ואי אפשר להורידו ביה"ש לא יהני ביה תנאי.

תשובה: יתכן. אח"כ כתב תשובה: אולי.

### ליל יו"ט

כו. האם נשים מברכות שהחיינו במ"ע שהזמ"ג ככנטילת לולב.

תשובה בע"פ: המנהג לברך.

כח. אם בליל יו"ט דסוכות לא כיוונה בשהחיינו שבהדלקת נרות על מצות סוכה - האם תצא בסוכה בשהחיינו בקידוש.

תשובה בע"פ: זה לא הפסק.

כט. אשה הדליקה נרות בליל יו"ט ובירכה שהחיינו עליהם מחוץ לסוכה ואח"כ בטעות לא כיוונה לצי"ח שהחיינו בקידוש, כמו בכל יו"ט שמכוונת לא לצי"ח שהחיינו לאחר שכבר בירכה בנרות, האם צריכה לברך שוב שהחיינו על מצות סוכה כי בנרות זה רק על היום.

תשובה בע"פ: לא תברך במיוחד ובלא"ה אינה מחוייבת בכך ואף שמברכת בכל מ"ע שהזמ"ג מ"מ כאן לא תברך שהחיינו. אח"כ כתב תשובה: של הנרות הולך גם על מצות סוכה, (א.ה. דוה מצות החג ואף שהמברך שהחיינו בבית בגשם מברך שוב על הסוכה כשפוסק הגשם שם בתחילה לא היה שייך בזמן הגשם מצות סוכה. עוד הוסיף לי בהזדמנות, דוה משום שהמצוה נוהגת בכל משך זמן החג, ואינו כשופר שמקיימים רק למחרת בבוקר כמה רגעים, ועשעה"צ תרסב, ד).

ל. מסקנת הביה"ל תרמ"א דכשבירך זמן בעשיית סוכה אין מברך על יו"ט דסוכות זמן, כספק הפמ"ג, כיון שמהות היום הוא סוכה, ודנו באשה שלא בירכה שהחיינו בר"ה בנרות, ובעלה התכוין שלא להוציאה בשהחיינו דקידוש כי חשב שהיא בירכה בנרות ונזכרה רק במנחה. האם תברך שהחיינו על היום אחר ששמעה שהחיינו בשופר שהוא מהות היום.

תשובה: צ"ע. שוב כתב תשובה: אולי.

לא. במשנ"ב כתב דהמברך שהחיינו ומצא שהיה הגג סגור לא יברך שוב, דיצי"ח בזה כמי שמברך בשעת בניה, האם זה רק כשפעם היה פתוח והיתה כאן סוכה או אפי' כשסייך תחת הגג ולא פתח אותו, דמעולם לא הייתה כאן סוכה (למקילין דאי"ז תולמה"ע).

תשובה: אולי.

לב. האם ראוי לא לדבר באמצע כזית ראשון בליל סוכות [דאין שם ברכת המצוות].

תשובה: אולי לכתחילה כדי שלא יפסיק ויסיח דעתו.

### ברכת לישיב בסוכה

לג. הכרעת המשנ"ב דהשווה בסוכה אם בסוף יאכל ידחה הברכה לאכילה ואם לאו יברך רק על השהייה, מה הדין אם בסוכה זו הוא לא יאכל ואח"כ ילך לסוכת ביתו בלי היסח הדעת ושם יאכל. האם זה כשיביא ארוכה שידחה הברכה לאכילה או יברך בסוכה הראשונה שבה הוא רק שוהה.

**תשובה:** תלוי במחלוקת אם הליכה היא הפסק.

לה. השעה"צ תרלט, צא כתב שהיוצא מהסוכה רק למנחה וחזור ואוכל יברך שוב לישיב בסוכה על הפסק השהייה בצירוף האכילה, האם זה דוקא באכילת המוציא או גם במזונות.

**תשובה:** גם במזונות. והוסיף בע"פ: אצלנו המנהג כהגר"א שהברכה על השהייה ולא על האכילה וממילא כשיצא רק למנחה אי"ז הפסק ולא מברכים שוב אף כשמברך המוציא כי אין האכילה מצטרפת לחיוב כי אין מברכין עליה.

לה. למשנ"ב (דלא כהגר"א) היוצא מהסוכה למנחה בלבד ואח"כ אוכל, מברך שוב ברכת לישיב בצירוף הפסק מעט עם האכילה החדשה, מה הדין כששב ממנחה לסוכה ולא אוכל מיד אלא אחר שעה, האם אחר שעה יברך באכילה דאז יש צירוף אכילה עם המנחה, או שכיון שאין הצירוף בבת אחת גרע, דכבר נפסק בתחילה כששב ממנחה לסוכה דאין כאן הפסק כלל ולא שייך להצטרף לאכילה.

**תשובה:** לכאוי' יברך, (א.ה. כן מוכח ממשנ"ב מז, כח ברעק"א).

לו. האם בהבדלה אומרים ברכת לישיב בסוכה על הכוס קודם השתיה.

**תשובה:** מנהגנו כהגר"א שאומרים הברכה גם בלא אכילה כלל ובלבד שהי' הפסק גדול. (א.ה. ומרן זיע"א מברך מיד כשנכנס לסוכה קודם ההבדלה. ושמעתי שזה ע"פ מה שפסק החזו"א שמעריב בצירוף ויתן לך הוה הפסק גדול, וכן בכל פעם מברך לפני האכילה כשנכנס לסוכה לשהייה ארוכה. וכששהה אצל מרן הגר"ש זיע"א בחוה"מ שנת תשע"ב לא בירך עד שקיבל תה ובירך לישיב בין ברכת שהכל לשתיה. וכנראה לא ראה בכך שהייה ארוכה בכדי לברך, ורק ע"י הכיבוד ששתה נחשב הביקור לארוך. ומתחדש בזה שאי"ז הפסק לברך לישיב בין ברכת שהכל לשתיה, על אף ששתיית תה לא מחייבת בסוכה. ולפ"ז להנהגים ע"פ המשנ"ב אין חשש לברך בהבדלה לישיב על הכוס לאחר ברכת בפה"ג כשבדעתם מיד לאכול מזונות, כדרך שעושים בקידוש, וכן נוהג אאמו"ר שליט"א).

לז. לדעת המשנ"ב שמברך לישיב על פת הבאה בכיסנין בצירוף השהייה, האם זה גם על תבשיל מדגן.

**תשובה:** לא מסתבר.

לח. יען כי אסור ביה"כ בסוכה למה היוצא לביה"כ אי"ז היסח הדעת, כדמצינו בתפילין שכשחלץ ונכנס לביה"כ זה היסח הדעת ומברך שוב.

**תשובה:** אם זמנו ליכנס מיד אינו הפסק דתשבו כעין תדורו.

לט. כשיצא בגשמים כי אי אפשר לקיים מצות סוכה, ובזמן מעט פסק הגשם - האם זה הפסק לברכת לישיב.

**תשובה:** י"א שאם היה הפסק מועט אף אם כיסה הגג א"צ לחזור ולברך.

## שתיה בסעודה

מ. בשעה"צ תרלט, כט כתב דמי ששותה באמצע הסעודה צריך סוכה, דאף ששתיה לא מחייבת סוכה, מ"מ כשהיא בתוך הסעודה היא חשובה, מה הדין בפירות האם הם נחשבים בתוך הסעודה, דהרי צריכים ברכה לפנייהם ומאידך נפטרים בברכה אחרונה בברהמ"ז, האם צריך לאוכלם באמצע הסעודה דוקא בסוכה.

**תשובה בע"פ:** הם בכלל הסעודה ויותר חמורים כי עוד מברכים עליהם בפה"ע.

מא. כשבאמצע סעודתו יש מעט לחם בפיו שלא בלעו (ולא רק בין השיניים אלא בעין) האם אסור לבולעו חוץ לסוכה, כדאסר השעה"צ שתיה תוך הסעודה חוץ לסוכה, או שמעט לחם בפיו אין בו שיעור חשוב.

**תשובה: יתכן שמותר** (א.ה. לכאור' הטעם דבפה זה כבטל, וכמו שאי"צ לברך אחר ברהמ"ז כשבולע שיריים בפיו, אך לא מטעם כל שהוא וכדמבואר בתשובה הבאה).

מב. השעה"צ אסר שתיית מים באמצע סעודה מחוץ לסוכה, האם זה דוקא מים בשיעור חשוב או אף כל שהוא.

**תשובה: כמו חצי שיעור.**

מג. בנ"ל, האוכל מפרי שלא נגמר מלאכתו לתרומה, רק אכילת עראי באמצע הסעודה, האם יחשב לקבע לחייב בתרומה.

**תשובה: לא שמענו** (א.ה. אחד רצה לטעון שע"פ השעה"צ אשה שאכלה חוץ לסוכה ובאמצע הסעודה שותה בסוכה מברכת לישב על השתיה כי זו קביעות, ושמעתי שמרן זיע"א עונה לו שאין לך אלא חידושו לחומרא ולא לקולא, וכאן הבין שאף לחומרא לא אמרינן כן בכל דין. אמנם לענין מי שהתחיל באיסור לאכול אחר שהגיע זמן ק"ש של ערבית דחייב לפסוק, השיב לי שע"פ השעה"צ אסור לו לשתות מעט לפני ברהמ"ז).



## ישיבת סוכה

מה. שמעתי שנשאל במש"כ המשנ"ב תרמ. כז. שהשולחן יהיה בסוכה תוך כדי שדן המ"ב בזמן השינה<sup>א</sup>.

**תשובה בע"פ:** אי"צ שיהיה השולחן בסוכה בשעת השינה דאינו עסוק אז באכילה ואף החפץ חיים קיפל השולחן כשהלכו לישון והמשנ"ב שם עבר משינה לאכילה והנידון רק באכילה (א.ה. לכאור' יש לחלק בין שולחן העומד חוץ לסוכה עם מאכלים לבין קיפול השולחן, שכלל אין לו להיכן לימשך). מה. האם מותר להרדים בנו קטן מחוץ לסוכה באופן ששוכב על ידו, אף שיש חשש שגם האב ירדם שם, דאף כל השנה הולך למיטת בנו להרדימו ואף ילך לכך לבית אחר, וכעין היתר דהולכי דרכים.

(א). המשנ"ב שם לא כתב מפורש שדן על חיוב הכנסת השולחן לסוכה בשעת השינה אלא בתוך כדי שדן בעניני ודיני שינה בסוכה כתב שיש חיוב להכניס את השולחן לסוכה ולכך השואל הבין שקאי על שעת שינה ומרן זיע"א דחה שהמשנ"ב כבר עבר לענין אחר ולא מחייב שולחן בסוכה אלא בשעת אכילה ולא בשעת שינה.

**תשובה: יש לזיזהר** (א.ה. ומרן הגר"ח ק"צ זצ"ל אמר לי נכון).

מו. הזדמן לאכול פרי באופן שראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית, ויל"ע אם נחשב שאכל בסוכה, דלכא' בזה לא גזרו שלא מקיים בכך מצוה, כי מדינא מותר לימשך ולאוכלו בבית.

**תשובה: מדרבנן לא עשה מצוה.**

מו. מי שיש לו סוכה בחצר האם אסור לכבדה בשבת אטו שאר חצרות שאין מרוצפות, או שמותר כי כל סוכה מרוצפת.

**תשובה: אין כל סוכה מרוצפת** (א.ה. משמע שלו יצוייר יהיו כל (וה"ה רוב) הסוכות מרוצפות ידונו בזה דין סוכה ולא דין חצר).



### כבוד הסוכה

מח. האם אפשר להניח כלים מאוסים תחת השולחן בסוכה כשהוא גבוה י' טפחים כיון שאי"ז אויר סוכה.

**תשובה: אין ראוי.**

מט. שמעתי שנשאל אם מותר לתת כלי מאוס תחת דופן עקומה בסוכה.

**תשובה בע"פ: זה נידון וצריך להחמיר.**

נ. השעה"צ חושש מלברך לישב בשעה שיש כלים מאוסים בסוכה, ויל"ע אם זה דוקא כשהם עזובים שם, אך אם חברו בדיוק סיים את מנתו והצלחת עוד לפניו, כדרך רגילה, אי"ז מאוס ויברך או לא שנא.

**תשובה: יברך.**



### מצטער

נא. המקפיד לא לשתות חוץ לסוכה וכעת הוא צמא ואינו במקום סוכה, האם יצמא כמה שעות עד שתהיה לו סוכה, או שזה חילול המועד דמצטער בצמאון והוה הדיוט (כמש"כ הביה"ל בדין מצטער) וישתה בלא סוכה.

**תשובה: אינו חילול המועד.**

נב. הנוהג לא לשתות חוץ לסוכה ואף כשאין לו סוכה ממתין זמן רב עד שיגיע לסוכה, האם יש ענין שכשירוד גשם הוא ימתין עד שיפסוק הגשם (כשנראה שיפסיק לסוף שעתיים) ולא ישתה.

**תשובה: א"צ.**

נג. כשירדו גשמים ושכב בביתו כתוב שאי"צ לשוב לסוכה עד שיעור בעלוה"ש, והבנתי דהרגיל לקום דרך משל בשעה 7 אצלו עלוה"ש כאמצע הלילה ויכול להמשיך לישן עד 7, האם נכון.

**תשובה: נכון.**

נד. כששכב בביתו בגשם האם חייב לשוב לסוכה שבמרפסת ביתו, דא"ז כ"כ טורח.

**תשובה:** אין חייב.

נה. האם בכל קושי וטורח בדרך לסוכה יש פטור מצטער כמי ששכב בביתו בגשם דפטור מלטרוח לקום ללכת לסוכה.

**תשובה:** לפי הענין.

נו. כשיש גשם דשייך ליתן סדין תוך ד"ט לסכך (לשיטה שכשר) להגן, העירו דאם מחזיק מטריה בידו זה ממש עראי ול"צ דוקא תוך ד"ט לסכך, האם זה נכון.

**תשובה:** יתכן.

נז. כשיצא בגשמים כי אי אפשר לקיים מצות סוכה ובזמן מעט פסק הגשם האם זה הפסק לברכת לישב.

**תשובה:** י"א שאם היה הפסק מועט אף אם כיסה הגג א"צ לחזור ולברך.



### דיני יו"ט וחזה"מ

נח. האם רבותינו החזו"א והסטייפלר (א.ה. אברהם ויעקב) עשו משהו ביום האושפיזין שלהם.

**תשובה בע"פ:** לי לא ידוע מכלום, וכשאמרתי אז הם לא עשו, הפטיר: לי לא ידוע.

נט. האם בל' יום קודם החג חייבים ללמוד גם הלכות יו"ט שנוהגות הרבה פעמים בשנה או רק את דיני אותו החג.

**תשובה:** הכל.

ס. האם הלכות חג בחג ענינו שידעו מה צריך לעשות בחג, או שעצם הדרישה בעניני המועד זה מכבוד המועד.

**תשובה:** כל עניני היום (א.ה. ואף שכבר אין בהם נפק"מ לשנה זו, וכפי שהשיב לי דבחוה"מ פסח מהני לדרוש בהלכות ליל הסדר).

סא. מקובל שאף המקדש ביו"ט על יין שותה יין נוסף לשם מצות שמחה. וצ"ב, דכבר שמח ביין שבקידוש ושלמי שמחה נתרבו בגמ' בחגיגה בכל מיני שמחות ואי"צ מן החולין.

**תשובה:** להראות שמחה (א.ה. ובאמת אינו מדינא, ומ"מ לתוס' חגיגה דף ז: אין יוצאין בדבר שאין שייך לחג לגמרי).

סב. לחזו"א שמסופק שחייב שמחה הוא גם ביום וגם בלילה, האם למעשה ראוי לשתות יין בחג גם ביום וגם בלילה.

**תשובה:** וטוב לב משתה תמיד.

סג. הבאים לכותל המערבי בחג זכר לראיה האם מקיימים ענין זה כשבאים בלילה שאי"ז זמן ראיה.

**תשובה:** יתכן שלא.

סד. מצא אבידה בחוה"מ האם יכתוב פתק הכרזה בחוה"מ שמא המאבד ילך אחר החג מכאן ולא יראה את הפתק.

**תשובה:** לכא' יכול.

סה. לחזו"א ציור של תורה טעון גניזה, ועפ"ז התרתי לבני לצייר בחוה"מ ציורים של החומש כדהותר לכתוב ד"ת, האם נכון.

**תשובה:** אינו דבר האבוד ואסור (א.ה. דרך ד"ת שיצטרך לכותבם פעם אחרת הוה אבוד, אך יל"ע בילד שלא ילמד כעת באופן אחר אם ניצול הזמן הוה דבר האבד. אמנם ודאי שהמצוה ליתן את הזמן במועד לקיום מצוות המועד).



## ארבעת המינים

### דיני לולב

סו. שכיח שתימות הלולב מסתיימת בעוקץ ארוך מאד (אין כוונתי על הקורא). האם דין קטום הוא בנקטם העוקץ הארוך, או רק העוקץ שנמצא תמיד מעט בכל עלה או העלה ממש, דהיינו מה שירוק.

**תשובה:** לכא' יש להחמיר.

סז. תיומת שמחוברת לגמרי למעלה ולמטה אך נפרדה באמצעה - האם זה כדין נחלקה התימות.

**תשובה:** לא. (א.ה. ע' ביכורי יעקב סק"ה, וע' גמ' מו"ק דף כב: ומשנ"ב י. כה., וכן הורה לי מרן זיע"א לענין קריעה בבגד שאם טפח הקריעה אינו מפולש עד שפת הבגד אין בו דין נקב ואינו קריעה).

סח. במשנ"ב תרמה, טו, כט כתב דלולב עם שתי תיומות כשנקטמה אחת כשר ובנחלקה אחת פסול, האם בנחלק יהני לקוטמה ולהכשירה.

**תשובה:** עי' חזו"א או"ח סי' קמ"ה סק"ז.

סט. לולב עם קוצים בשדרה שפסל השו"ע - האם זה גם במקצת, כי זה סוג אחר, או רק ברובו.

**תשובה:** אולי.



### דיני הדס

ע. שכיח שבד ההדס בעליונו נהפך לירוק ורך כעלה ואינו עץ, האם בקטימתו הוה קטום או שזה כנשירת עלין בעלמא.

**תשובה:** צ"ע. אח"כ כתב: לכא' פסול. (א.ה. וראיתי מי שהחמיר שלא להחשיב שם לשיעור ג' טפחים).

עא. בהא דבהדס כשיש עלין ברוב אורכו כשר מדין רובו ככולו, האם זה רק כשהיה פעם בכולו דאמרינן דהרוב כהכל שהיה, או אפילו שמתחילת ברייתו גדלו עלין רק ברובו.

**תשובה:** אפילו מתחילה.

עב. בדין הנ"ל, האם יש לדקדק שיהיה רוב במקום אחד, או שמהני גם ג' גודלים והפסק ואח"כ עוד ד' גודלים נוספים.

**תשובה:** אין נפק"מ. (א.ה. עביה"ל תרמו, ה סוד"ה ולעיכובא).

עג. האם הדס נמדד מתחילת תחתית הבד או רק מקן העלין התחתונים.

**תשובה בע"פ:** יעויין בשונה הלכות תרמו, ב-ה. ולמעשה זה שאלה.

עד. בשו"ע תרמו, ב פשוט דהממעט ענבי הדס ביו"ט כשר. וצ"ב, דהרי נדחה בתחילת היום ובמשנ"ב תקפו, יח חשש לכך בשופר ע"ז שנתבטל ביו"ט.

**תשובה:** אולי כיון שאפשר למעטן לא נדחה (ולא דמי לע"ז שאין ביד ישראל לבטלו). (א.ה. היינו דבהדס אף שאסור מ"מ זה בידו).

עה. האם אסור להחזיר הד' מינים למים ביו"ט, כשנראה שע"ז ראש ההדס הסגור יפתח, כדין פרח שיפתח.

**תשובה:** יתכן, ואפשר דלצורך מותר כדין פס"ר דלא ניח"ל.

עו. במשנ"ב תרמו, לג כתב שיש להוריד את הענפים היוצאים בהדסים בתוך השיעור דהם מפסיקים את השיעור, האם זה רק בענפים או גם בעלין הקטנים המצויין מעט בהדסים ובערבות בין קן לקן.

**תשובה:** רק בענפים.



### דיני ערבה

עח. האם גם בהושענות בהו"ר יש להקפיד לקטום את הענפים הקטנים היוצאים באמצע שיעור הערבה, כמש"כ המשנ"ב בסוף הלכות הדס.

**תשובה:** עי' שו"ה סי' תרס"ד דין י"ז. (וע' תשובה הבאה).

עט. בנ"ל, למשנ"ב שענף היוצא בין קני הדס יקטמנו מטעם שמפסיק בדין הדס המשולש, ולכאוי' זה לא שייך בערבה שאין בה דין של שילוש או של זוג, האם מ"מ יש ענין לקטום ענפים היוצאים גם בערבה.

**תשובה:** למה לקטום. (א.ה. ולא אמרינן דהבד התחתון מסתיים היכן שמתחיל הבד העליון והן בתחתון והן בעליון אין שיעור).

פ. כתב המשנ"ב תרמו, יא שכיון שערבות מצויות ראוי להקפיד להחליפן אפילו בנשירת מקצת עלין, האם כוונתו אפילו בנשר עלה אחד או שני עלין או רק במיעוט הניכר.

**תשובה:** טוב להדר. (א.ה. ולכאוי' היינו רק בשיעור ערבה, אך במקום שמתחת לשיעור אי"צ להדר, ולא משכח"ל שיחזיק וינענע ולא יפול עלה במקום אחיזתו).

פא. האם למעשה יש להגביה את ראש הערבה הכפופה מחשש שאי"ז כך גדילתו.

**תשובה:** עי' שונה הלכות תרמ"ז דין ו' בשם החזו"א.



פב. החזו"א זיע"א חושש בערבה מקופלת בראשה דאי"ז דרך גדילתה. וצ"ב, דמצינו שערבות שבמזבח היה ראשם מקופל עד גג המזבח, ובכל מצוה בעינן דרך גדילתו כדי לפינן מעצי שיטים עומדים – וערבות המזבח הם הלמ"מ ולא רק מנהג הנביאים (כערבות דהו"ר), והרי יש שיטה שאף עקום שאינו הפוך לא נחשב לדרך גדילתו.

תשובה: שם נתקפל מחמת כובדו.

פג. בדברי החזו"א הנ"ל.

אמר לי בע"פ: החזו"א מביא בזה של"ה שהובא בבאה"ט, אך כשרואים בשל"ה בפנים מיירי שם כשקשר חבילה שלימה ובתוכם היו חלק הפוכים ממש, אלא שמ"מ כיון שיצא מפי החזו"א יש להחמיר בזה, והוסיף שעושה כן בשעת הברכה בלבד. עוד אמר שלא מהני לזה שיש שיעור ערבה שאינו מקופל בכדי לומר שיש כשיעור כדרך גדילתו והראש ההפוך כמאן דליתא ואי"ז קטום כי במציאות הראש מחובר (א.ה. וכעין הסברא הנזכרת בביה"ל יא, ג ד"ה ונעשו ששה עשר), דודאי הראש חלק מהערבה ובעינן גם בו דרך גדילתו. (א.ה. כשעיינתי בשל"ה הבנתי דמיירי שם הן בצירור שהביא החזו"א והן בצירור שהביא מרן זיע"א).

פד. בחזו"א הנ"ל, צ"ע דבלולב עגול כמגל הכשירו כשזה לכיוון שדרתו, על אף שוודאי דכשיאחזו הוא יהיה מקופל לצד ולמשנ"ב תרנא. טז. גם כשנוטלים ראשיהם מן הצד אי"ז דרך גדילתו על אף שאי"ז לגמרי הפוך, ומוכח דכשחציו מתעקם לצד כשר, כי האדם בפעולתו אחזו ישר.

תשובה: שם כפוף קצת וכאן יורד למטה.

פה. בחזו"א הנ"ל, לכאור' לשיטות במשנ"ב תרמה, ג דנפרצו עליו זה שתלויות למטה וגם אין עולין עם הלולב מוכח דלא כהחזו"א, דאם כדבריו אי"ז מדין נפרצו עליו אלא מדין דרך גידולו.

תשובה: אפשר לזקוף. (א.ה. היינו דלדין דרך גידולו יוכל להגביהו בידו, ורק מדין נפרצו זה פסול בכל גווני).

פו. במשנ"ב תרמו, כו החמיר ביבש וראשו כמוש ביום א' והיקל בזה בחוה"מ שזה ספק דרבנן, ומשמע מסתימת דבריו שבחוה"מ יברך. וצ"ב, דספק ברכה לקולא ואיך יברך בחוה"מ.

תשובה: כיון שספק דרבנן להקל וכשר יכול לברך. (א.ה. וצ"ע דכאן המשנ"ב כתב כן לכתחילה ובסימן תפו, א כתב כן רק באדם חלוש, ועמשנ"ב סו"ס תרל"א).

פז. בערבה בהו"ר שזה רק מנהג הנביאים האם מותר לאכול לפנ"ז (אחר שנטל לולב).

תשובה: אולי אין ראוי.

פח. ברמ"א כתב דאת הערבות בהו"ר ינענע ויחבוט, מי שחבט מיד ושכח לנענע האם יחזור ויקח אחרים.

תשובה: ינענע עם החבוטין. (א.ה. אף שנפסלה הערבה מ"מ עיקר המצוה היא החבטה ויקיים נענוע בפסולים, ואף השעה"צ תרסד, יב דן בחבטה, וצ"ע. וכנראה הבין מרן זיע"א שהשאלה נשאלה בגוונא שלא נקטמו בחבטה ורק נשרו רוב עליה, דהיא כשרה להושענות).



### דיני אתרוג

פט. אתרוג שלא יצהיב לעולם אלא אם יניחוהו בין התפוחים, האם דינו כסופו להצהיב.

**תשובה:** לכאור' כשר.

צ. בשעה"צ תרמח, סא כתב דאתרוג כבוש בדבש קרוש אינו כמבושל. ולכאור' הוא מפני דרך הטמון בתוך מים ממש הוה כמבושל, ולא כשזה נוגע במשקה קרוש אף שיש רטיבות כל שהיא כמצוי בדבש – מה הדין במקרה דידן כשנוגע בדפנותיו, האם הוה כמבושל משום דדרך שזה לח, אמנם אי"ז כשרייה במים ודמיא לדבש קרוש.

**תשובה:** אינו כבוש.

צא. מה הדין בהרכיב ענף לימון בעץ אתרוג, וגדל בעץ האתרוג ולא בענף הלימון.

**תשובה:** לא טוב.

צב. הרמ"א תרמח, יג התיר בלעטלך מפני שאינם גבוהים, ועוד מפני שהם מראה אתרוג ואפילו גבוהים, ובמשנ"ב כתב דגבוהים יקח רק בשעת הדחק. ויש לדון באין גבוהים אך הם על החוטם, דאז לכאור' צריך גם לטעם ב' של הרמ"א כיון שזה לבן ולבן פוסל בחוטם בכל שהוא הניכר אף כשאינו בולט (דאי"ז מדין חזוית אלא מדין שינוי מראה), וכדי להתיר צריך לומר שזה מראה אתרוג, ועל טעם זה פסק המשנ"ב דזה רק בשעת הדחק, מה למעשה.

**תשובה:** בשעת הדחק.

צג. הרמ"א תרמח, יג הבין בביאור א' שאין בלעטל מראה אתרוג, ועכ"ז התיר כי אינו גבוה כחזוית, ומבואר שאף שינוי מראה כשר כשאינו גבוה – האם גם מראה שחור שאינו גבוה כשר.

**תשובה:** צ"ע.

צד. הבנתי ממרן (שליט"א) [זיע"א] (בתשובה הקודמת) דמראה שחור בחוטם האתרוג שאין גבוה אי"ז שינוי מראה, האם נכון.

**תשובה:** נכון. (א.ה. צ"ע מתשובה דלעיל).

צה. בלעטל שחור באתרוג, האם דינו כמראה שחור, או שכיון שאי"ז בגוף האתרוג אי"ז חסרון.

**תשובה:** יתכן שיש להחמיר.

צו. שמעתי שדעת מרן (שליט"א) [זיע"א] דנקודה חומה בחוטם האתרוג כשרה לכתחילה ואי"ז שינוי מראה, האם זה נכון.

**תשובה:** אינה (א.ה. היינו דעתי) כלל, ותלוי לפי המראה. שוב כתב: תלוי אם הוא שינוי מראה. (א.ה. לכאור' כוונתו לחלק בגודל ובחוזק הנקודה, לפי הענין שהאתרוג מאבד את הדרו).

צז. ברכת שהחיינו במצות אתרוג האם פוטרת מברכת שהחיינו באכילת אתרוג.

**תשובה:** כמדומה שי"א כן. (א.ה. עמשנ"ב הלכות שהחיינו שבכל גוונא אין מברכין על אכילת אתרוג שהחיינו, כיון שדר באילנו כל השנה ואינו מתחדש משנה לשנה).



## דיני ד' מינים

צח. מי שבירך על ד' מינים שאינם שלו ביו"ט א' - האם זו ברכה לבטלה או שיש מצוה דרבנן כבחוה"מ.

**תשובה בע"פ:** מסתמא לא תיקנו ביום א' מצוה בשאול וזה ברכה לבטלה וצריך לברך שוב.

צט. בנ"ל, מה הדין כשנתן לאשתו את הד' מינים ביו"ט א' ושכח להקנות לה.

**תשובה בע"פ:** מסתמא כוונתו להקנות בכדי שתצא י"ח כדין וה"ה חברו. (א.ה. ע' הכרעת המשנ"ב תרנח, ט, ולכאז' כששכח שיש דין לכם אין במציאות דעת להקנות, אף שאם היה נזכר ודאי היה מקנה, וכל הנ"ל רק כשיודעים הקונה והמקנה שצריך לכם ושכחו לפרש כן).

ק. האם נשים מברכות שהחיינו במצות עשה שהזמ"ג כבנטילת לולב.

**תשובה בע"פ:** המנהג לברך.

קא. נטל לולב ביום א' ולא קנאו ובירך שהחיינו, ואח"כ חזר וקנאו, האם יברך שוב שהחיינו או שנפטר בתחילה, דומיא דבונה סוכה שפוטר מברכה בשעת המצוה.

**תשובה:** יתכן שפוטר.

קב. כששאל לחכם על לולב מסויים ואסרו, האם יש דין חכם שאסר על כל הלולים שיהיה בהם את אותה השאלה, ואף בשנים הבאות, או שיוכל לשאול שאלה זו בלולב אחר לחכם המתיר.

**תשובה:** זה רק על הלולב.

קג. ד' מינים שנענע בהם גדול בר חיובא והוקצו האם מותר לתתם לקטן הפחות מגיל חינוך לנענע בהם, שאצלו זה משחק בעלמא.

**תשובה:** מותר שמתחנך קצת.

קד. מצוי פשוטי עם המוכרים ד' מינים, האם צריך לחשוש שגזלום ובפרט לברכה.

**תשובה:** יש לברר.

קה. בנ"ל, מה הדין כשאי אפשר לברר.

**תשובה:** בזמנינו יש לחוש.

קו. בסימן תרמ"ט הכשיר המשנ"ב בדיעבד אף אם קצץ הישראל בעצמו משדה גוי ולא יחשוש לגזול, מה הדין בזה לענין ברכה (דהמשנ"ב דן בדיעבד לענין ברכה רק כשהיה וודאי יאוש ושינוי רשות ולא בכה"ג).

**תשובה:** אולי.

קז. כתב המשנ"ב תרנא, נו דאם נטל לולב ונמצאה הערכה פסולה אם יש לו ערכה אחרת יטלם כולם ויברך רק על ערכה, ואם לאו יברך אף על הלולב לכשתהיה לו אחרת. ויש לדון כשאין לו אחרת אך נמצא בביתו אחיו וידידו, שבקל יתן לו, האם זה נחשב מצוי.

**תשובה:** צ"ע. (א.ה. ושוב הסתפק כן בכמה פעמים נוספות ששאלתי שוב).

קח. האם צריך למעשה לחשוש לשיטות שלולב כל ז' בכותל ובירושלים הוא מדאורייתא ולחזור וליטול שוב כשנוסע לכותל המערבי.  
תשובה: רוב פוסקים חולקים.



### שמחת תורה

קט. בשמחת תורה שחוזרים על הקריאה כמה פעמים האם יוכלו לעלות שני אחים בזה אחר זה, באופן שאחד בסוף הקריאה הראשונה והשני יתחיל שוב וזאת הברכה דזה קריאה אחרת.  
תשובה: לא.

קי. בשו"ע סוף הל' סוכה מבואר דהיושב למחרת החג בסוכה צריך לפוסלה כדי שלא יראה שמוסיף על המצוה. וצ"ב, אמאי מצה מותר לאכול אחר פסח אפי' בלא חמץ ולא נאמר בכך שצריך היכר.

תשובה: סוכה נראה כמוסיף (א.ה. מרן זיע"א ביאר בספר הליכות חיים שמשא"כ מצה, שלפעמים אוכלים באמצע השנה).



הגאון רבי אברהם גנחובסקי זצ"ל

מראשי ישיבת כוכב מיעקב, מח"ס בר אלמוגים ועוד

## פסול שאול ביו"ט שני של גלויות\*

בס"ד אור ליום ג' ו' תשרי תשמ"ח

לכבוד מרן הגאון הגדול מדברנא דאומתי רבי מרדכי סאוויצקי שליט"א באסטאן.  
אחר דרישת שלו' גאונו הגדול, כותב מכתב זה ה' תחת צל קורת הדר"ג לפני כשנה, בהיותי בעירו, וזה עתה נזכרתי בדברי התורה אשר נתבשמתי מהם, ובתוך הדברים ה' המדובר ע"ד ד' מינים ביו"ט שני של גלויות, וכמדומה שהדר"ג נטה לומר ששאול יהא פסול ביום טוב שני של גלויות, ובהיות כי בדרך למודי מצאתי ראי' לזה, חשבתי לכתוב זאת והנני מזרז מכתבי בבחינת דבר בעתו.

דבביאור הלכה שבמשנה ברורה סי' תרמ"ט סעיף ה' אייתי כן בשם אליהו רבה ופרי מגדים והביא שכ"כ בברכ"י וכן משמע מדברי הרמ"א וברבינו ירוחם וכל בו, וראיתי בבכורי יעקב להערוך לנר סי' תרמ"ט ס"ק ל"ג דייק לה נמי מלשון הרא"ש, ומסקנת הבכורי יעקב: "ולכן יש ליהזר אחר שכל הפוסקים הללו כתבו בפ' ששאול פסול בשני, ולא ראיתי לאחד מפוסקים ראשונים ואחרונים שחולק עליהם, וגם הסברא מסכמת עם זה כיון דפסקין דכל פסולי ראשון אין מברכין עליהן בשני, כיון ששני ספק ראשון מאי שנא פסול שאול משאר פסולים". עכ"ל.

ולענ"ד נראה ראי' לכל זה ששאול פסול ביו"ט שני, מדברי הירושלמי בסוכה פרק לולב וערבה [הובא בבכורי יעקב להערוך לנר סי' תרנ"ח ס"ק י"ח] רב הונא יהיב אתרוגא מתנה לברי' א"ל אין יומא טובא דין הרי הוא לך מתנה ואין למחר, הרי הוא לך מתנה, עכ"ל. ומשמע דהוצרך להתנות גם לענין שיצא ביום טוב שני. אודה להדר"ג אם ישים עין פקחא על הערתי זו, אע"פ שאין בזה נ"מ לדינא דבלא"ה פסקו כל הפוסקים דשאול פסול ביום טוב שני, ורק בחול המועד כשר, אך הנידון הוא אם מ"מ איכא ראי' לזה מהירושלמי.

והנני מסיים מכתבי, ולא אימנע מלהוסיף כי מאד התענגתי בספר הנפלא של החתן, הנדפס מחדש כעת על מסכת בבא מציעא, ובא לפי כדבש למתוק בדבריו הנפלאים.

ואצא בזה בקידה חמש מאה,

אברהם גנחובסקי

\* מכתב בכת"י רבינו. המכתב מוען להגאון רבי מרדכי סאוויצקי זצ"ל אב"ד בוסטון בעל בריכת ירושלים ועוד, מתפרסם באדיבות בני משפחת סאוויצקי הרוממה, ברכת ייש"כ לידידי הרב יוסף סאוויצקי שליט"א על מסירת המכתב. ראה עוד מאמר מהרב זצ"ל בענייני סוכה וד' מינים, אשתקד בגיליון נז.

פרסום המאמר לע"נ אמו"ר הרב יצחק נתן לוי ז"ל עורך ספר הזכרון עדות ליוסף [להורדה] לזכרו של הקדוש יוסף דב ב"ר חיים ויסמן, ת.נ.צ.ב.ה. דוד לוי.

בהיות ואינני זוכר עוד מה אמר הדר"ג עוד בענין זה של פסולי אתרוג ביום טוב שני, אשמח מאד אם לא יהא לטרחא לפני הדר"ג לזכות אותי בשאר הדברים שנאמרו אז ע"י הדר"ג.



הגאון רבי יצחק אדלר זצ"ל  
רב ביהמ"ד אהבת חסד ב"ב, בעל ארח יצחק

## בדין פרוזבול\*

מביא מחלוקת השו"ע והרמ"א אם כותבין פרוזבול בכל ב"ד או דצריך ב"ד  
חשוב דוקא

א. בשו"ע סי' ס"ז סעי' י"ח כתב פרוזבול אינו משמט ואינו נכתב אלא בב"ד חשוב דהינו שלשה בקיאים בדין ובדין פרוזבול ויודעים ענין שמיטה והמחוס רבים עליהם באותה העיר, והרמ"א כתב וי"א דכותבין פרוזבול בכל ב"ד ונ"ל דיש להקל בזמן הזה.



מביא טעם לזה ברמב"ם דבעי' ב"ד חשוב שראוי להפקיע ממון

וכן דעת הרמב"ם כדעת המחבר בפ"ט משמיטה ויובל הל' י"ז דכתב אין כותבין פרוזבול אלא בב"ד חכמים גדולים ביותר כבית דינו של ר' אמי ור' אסי שהן ראויין להפקיע ממון בני אדם אבל שאר בתי דינים אין כותבין, וכ' שם הכס"מ בשם הר"ן ומ"מ ב"ד כרבי אמי ור' אסי לאו דוקא אלא ה"ה לכל ב"ד חשוב שבדור, וכ"כ בתוס' שר"ת כתב פרוזבול מטעם זה וכ"כ הרא"ש בתשובה, ועיי"ש שכתב שהרמב"ם כתב שהם ראויים להפקיע ממון וכיון שכל ב"ד חשוב שבדור ראוי להפקיע ממון ממילא משמע דכל ב"ד חשוב יכול לכתוב פרוזבול.



מביא מחלוקת רש"י ותוס' אי טעמא דרבא דהפקר ב"ד הפקר קאי אתקנת  
פרוזבול בזמן דנהגא שמיטה דאורייתא או דקאי רק אעיקר תקנת שמיטה בזה"ז  
שאינו אלא מדרבנן

והנה בגמ' גיטין דף ל"ו הקשו על תקנת פרוזבול שתיקן הלל ומי איכא מידי דמדאורייתא משמטא שביעית והתקין הלל דלא משמט ואמר אביי בשביעית בזמן הזה ורבי הוא דשמיטה בזמן הזה שבטלה קדושת הארץ הוי דרבנן, וכתב רש"י דגם בזמן שאין היובל נוהג לא נהג שמיטה מדאורייתא והלל היה בזמן בית שני דלא נהג יובל, ורבא תי' דהפקר ב"ד הפקר ופרש"י דרבא מתרץ דגם לרבנן דשמיטה בזמן הזה דאורייתא מ"מ מהני פרוזבול מדין הפקר ב"ד הפקר, ותוס' שם (ד"ה מי איכא מידי) פירשו דרבא לא קאי רק על תקנת שמיטה בכלל {א.ה.} היינו אעיקר הא דתקנו חכמים שמיטה בזה"ז להשמיט חובות דמדאורייתא לא משמטא אבל אם שמיטה דאורייתא לא היה להלל לעקור שביעית שהוא דאורייתא ולתקן פרוזבול.

\* נאמר בביהמ"ד אהבת חסד, ריש חודש אלול שנות השמיטה תשס"א ותשס"ח. נערך ע"י בנו הרה"ג יהושע אדלר. ראה עוד מאמרים מהרב זצ"ל בגיליון נט, נה ולח ובגיליון מח בתוספת קיום לדמותו.

## מביא שנחלקו בזה עוד הרמב"ם והראב"ד ומקשה לפי"ז מ"ט בעי' להרמב"ם ב"ד חשוב לפרוזבול

והנה הרמב"ם פ"ט משמיטה ויובל הל' ט"ז כתב ואין הפרוזבול מועיל אלא בשמיטת כספים בזמן הזה שהוא מדברי סופרים אבל שמיטה של תורה אין הפרוזבול מועיל בה, והראב"ד השיג שם דזה תי' אביי אבל רבא פליג ואמר הפקר ב"ד הפקר הלכך נוהג בכל זמן, וזה מחלוקת רש"י ותוס' הנ"ל, ומעתה קשה לדעת הרמב"ם דכתב דמהני רק לרבי ואינו מדין הפקר ב"ד הפקר מדוע א"כ הצריך ב"ד חשוב שיכול להפקיע ממון הרי אינו מדין הפקר ב"ד הפקר.

ובאמת בגמ' דף ל"ו ע"ב מבואר דאמר שמואל לא כתבין פרוזבול אלא בבי דינא דסורא או בי דינא דנהרדעא, ועיין בתשו' כתב סופר חו"מ סי' ט' שכתב דשמואל ס"ל שמיטה בזה"ז דאורייתא ולכן הצריך ב"ד חשוב שיכול להפקיע ממון ולהלכה דשמיטה דרבנן לא צריך ב"ד חשוב, אבל בדברי הרמב"ם קשה דנראה מדבריו דדוקא אם שמיטה דרבנן מהני פרוזבול ואם של תורה לא מהני א"כ מה צריך ב"ד חשוב.

ותי' דצ"ל דתקנו שמיטה בזה"ז כל שאפשר שיהיה כעין דאורייתא, וצ"ל דרבנן תיקנו שמיטת כספים ותיקנו דבמקום ב"ד חשוב שיכול להפקיע ממון יעשו פרוזבול ואז לא ישמט וא"כ אפי' דלא צריך להפקר ב"ד הפקר צריך לב"ד חשוב כדי שלא ישמט ע"י עשית פרוזבול. ואפשר לומר דאמרו שיחול דין שמיטת כספים גם במקום שעושים פרוזבול וע"י עשית הפרוזבול ב"ד מפקיע דין שמיטה מדין הפקר ב"ד הפקר, והיכא דשמיטה דאורייתא לא אמרו כן אך בשמיטה דרבנן אמרו הפקר ב"ד הפקר. ועיין דרך אמונה מש"כ בשם ס' התרומה.



## דן היאך הדין במלוה מבני אשכנז ולוה מבני ספרד

ויש לדון אם המלוה הוא מבני אשכנז שנוהג כרמ"א ועשה פרוזבול בפני ג' שאינם ב"ד והלוה הוא מבני ספרד וטוען הלוה שאין המלוה רשאי לתבוע חובו כיון דלדעת השו"ע צריך לעשות פרוזבול בב"ד, וצ"ע אי אזלינן בתר המלוה או דהלוה יכול לומר קים לי כדעת השו"ע והרמב"ם, ואפשר דלשי' רוב הראשונים דהחוב נפקע מאליו דהוי אפקעתא דמלכא א"כ שפיר יכול הלוה לטעון דלדעת המחבר לא חשיב פרוזבול ונפקע החוב, אבל לדעת היראים סי' רע"ח והובא בשער המשפט סי' ס"ז דהמלוה צריך לשמט את החוב ואינו נשמט מאליו והמלוה מצווה לשמט ואם אינו רוצה יכופו אותו על המצוה א"כ לדעת המלוה שהוא נוהג כהרמ"א ועשה פרוזבול כדין א"כ אינו חייב לשמט וכיון דלא נפקע החוב מעצמו חייב הלוה לשלם חובו.



א. א.ה. ויש לדון עוד באופן ההפוך - דהמלוה מבני ספרד והלוה מבני אשכנז ועשה המלוה שלא כדין השו"ע ועשה הפרוזבול שלא כבב"ד, מי נימא דיכול הלוה לטעון למלוה דלפי דינך אין כאן פרוזבול ונשמט החוב ואין בידך לגבותו, או נימא דטוען המלוה ללוה הרי לפי דינך כהרמ"א הרי כאן פרוזבול ולא נשמט החוב ועומד בעינו. אכן כ"ז אי הוי אפקעתא דמלכא, אבל להיראים דהמלוה מצווה לשמט וכופין אותו לשמט ה"נ יכפוהו לשמט כפי דינו כהשו"ע שלא חשוב פרוזבול בשלא נעשה בב"ד, וצ"ע.



**מביא ב' הלישני בגמ' בדין מלוה את חברו לעשר שנים אי שביעית משמטתו ומה דפסק בזה הרא"ש לקולא וביאור הב"י דאע"פ דבממון אזלי' לקולא לנתבע שאני שמיטה דעיקרו איסור**

ב. בגמ' מכות דף ג' ע"ב אמר ר' יהודה אמר שמואל המלוה את חברו לעשר שנים שביעית משמטתו ואע"ג דהשתא לא קרינן ב' לא יגוש סוף אתי לידי לא יגוש איכא דאמרי א"ר יהודה אמר שמואל המלוה את חברו לעשר שנים אין שביעית משמטתו ואע"ג דאתי לידי לא יגוש השתא מיהא לא קרינן ביה לא יגוש. והרא"ש פסק כלישנא בתרא דפשטא דמתני' מסייעא ללישנא בתרא ועוד דשביעית בזה"ז דרבנן ואזלינן לקולא, ותמה הב"י חו"מ סי' ס"ז דהא בספיקא דממונא נקטינן קולא לנתבע והכא הוי איפכא קולא לתובע דאינו משמט ויכול לגבות חובו, ות' הב"י דשמיטה הוי איסור ומקילין שלא תנהוג כיון דהוי מדרבנן בזה"ז, ונהי דהוי נפק"מ לענין ממון והוי חומרא לנתבע מ"מ כיון דעיקר הדין הוי דינא דאיסורא נקטינן לקולא.



### מבאר דברי הב"י

ודברי הב"י צ"ב דסו"ס לענין הממון הוי חומרא לנתבע ומ"ל דלענין האיסור נקטינן לקולא, ותמה בזה בשו"ת מהרי"ט ח"ב סי' מ' ובמשנה ראשונה פ"י שביעית מ"א, ונראה לבאר דברי הב"י דהשמטת הממון והפקעת החוב הוא כתולדה מדין האיסור והמצוה וכיון דלענין דין האיסור אמרי' ספיקא דרבנן לקולא ואינו מצווה לשמט תו לא פקע החוב, וצריך לבאר דהב"י ס"ל דבמקום ספק לא תקנו רבנן את תקנתם וזה הביאור בספק רבנן לקולא, אלא דהיה קשה לב"י דבממון אמרי' תמיד דהולכין לקולא לנתבע וא"כ אדרבא נימא לקולא דיחול שמיטה מספק כדי להקל על הנתבע, וע"ז תי' הב"י כיון דשמיטה עיקרא הוא איסורא ממילא צ"ל קולא במצות שמיטה והדין דל"צ להשמיט החוב ולא נפקע החוב וממילא מחויב הלוי לפרוע חובו בתורת ודאי.

{אכן יש להסתפק מה דקיי"ל ספק דרבנן לקולא אם הכונה שבמקום ספיקא לא תיקנו רבנן כלל או דילמא דהאיסור ישנו אלא דאיהו אינו מוזהר מלהכניס עצמו לבית הספק ואי נימא כצד האחרון הרי מספק נשמט החוב כדחזינן גבי יתומים ואי נימא דבמקום ספק לא תיקנו ל"ל למימר משום דעיקר שביעית הוי איסורא תיפוק ליה דלא תיקנו במקום ספק וי"ל דלעולם ס"ל דלא תיקנו במקום ספק והיה ק"ל דמה שלא תיקנו משום דספק דרבנן לקולא אבל הכא הוי חומרא לנתבע וא"כ יש לתקן כדי להקל על הנתבע ולזה כתב הב"י כיון דשביעית עיקרא איסורא מ"מ מקילין שלא חייב להשמיט ויכול לתובע חובו}.



## דן אי לאו דלא יגוש תולדה מהפקעת החוב או דהלאו דלא יגוש גורם הפקעת החוב ומבאר דבזה נחלקו ב' הלישני בגמ' בדין המלוה לעשר שנים

והנה נאמר דשמיטה מפקיעה את החוב ויש איסור לא יגוש ויש לדון אם הפקעת החוב אוסרת בלא יגוש או איפכא דהאיסור לא יגוש הוא הגורם להפקעה, והיה אפ"ל דבזה פליגי ב' הלשונות בגמ' במלוה לעשר שנים אם נשמט החוב או לא דשביעית אינה משמטת אלא בסופה שנאמר מקץ שבע שנים וי"ל דבזמן ששייך לא יגוש חל הפקעה ואם הלא יגוש גורם את הפקעה הרי במלוה לעשר שנים שעדין ל"ש לא יגוש ל"ש שיחול הפקעה ואח"כ ל"ש שיחול הפקעה אחרי שעבר השמיטה {א.ה. וזהו סברת הלישנא בתרא} ולישנא קמא ס"ל דהפקעה חל על החוב בסוף השמיטה ואח"כ יש ע"ז לא יגוש וכמש"כ רש"י שם לא יגוש בזמנו את רעהו כי קרא שמיטה קודם לכן ובזה יש תנאי דצריך חוב שיבוא לידי יגוש וסגי דיביא לידי נגישה לאחר השמיטה.



## מביא מהרא"ש דלא תליין הנך ב' דינים זב"ז כלל ומבאר אופ"א במחלוקת ב' הלשונות

אמנם ברא"ש חזינן דענין הפקעת החוב והאיסור לא יגוש לא שייכים זב"ז, דהרא"ש כתב בגיטין פ"ד סי' כ' דכל שנת השמיטה איכא לאו דלא יגוש אע"פ שאינו משמט אלא בסופו וחזינן דיש לאו ועדין לא מופקע החוב, ולפי"ז צ"ל דהמחלוקת בין ב' הלשונות במלוה לעשר שנים אם צריך דבזמן הפקעה יהיה כבר בכלל חוב ששייך בו לא יגוש או דסגי דיתקיים תנאי דלא יגוש אחר זמן הפקעת החוב.



## מביא עוד דנחלקו האחרונים אי הפקעת החוב תלוי באיסור ונ"מ בחוב של חש"ו

ובמש"כ דהפקעת החוב אינו תלוי באיסור מבואר כן במנ"ח מצוה תע"ז ב' דגם מעות של חש"ו אע"פ שאינם בני מצוות נפקע החוב דהוא אפקעתא דמלכא, ובהוצאה חדשה הביא מתשו' מהרשד"ם דנסתפק בזה דהא לאו בני מעבד מצוה נינהו, וכ"כ בפשיטות בתומים סי' ס"ז סעי' כ"ה דחוב של קטנים אינו נשמט יעו"ש במה שפירש דברי הגמ' בגיטין (דף ל"ז ע"א) דאמרי' יתומים אי"צ פרוזבול דר"ג ובית דינו אביהן של יתומין דמזה היה נראה דחל שמיטה על מעות של קטנים, ופירש בתומים דאיירי שגדלו ומ"מ ל"צ פרוזבול דקודם כבר הוי כנמסר לב"ד בעוד שהיו קטנים וב"ד אביהן של יתומים.

ויעוין בחינוך מצו' תע"ז שכתב דעובר ע"ז ותבע את חברו על חוב שעברה שנה שביעית בזמן הבית ביטל עשה מלבד שעבר על לאו דלא יגוש ובזה"ז עביד איסור דרבנן, וברמב"ם פ"ט משמיטה ה"א כתב מצות עשה להשמיט המלוה בשביעית והתובע חוב שעברה עליו שביעית עבר על ל"ת שנ' לא יגוש, ומשמע דעל העשה אינו עובר, ויש מפרשים דהל"ת כולל יותר

מהעשה דאפי' לתבוע אסור משא"כ העשה אינו עובר רק בגבית החוב (עיין ס' המפתח שם), ובמנ"ח כתב דעובר גם על גזל אם תובע בחוב.



### בדין סתם הלואה ל' יום ומביא מחלוקת בהלוהו ל' יום קודם מוצאי שביעית אי שביעית משמטתו

ג. בגמ' מכות שם תנא המלוה את חברו סתם אינו רשאי לתובעו פחות מל' יום וכו' מנא הא מילתא דאמור רבנן המלוה את חברו סתם אינו רשאי לתובעו פחות מל' יום א"ל דכתיב קרבה שנת השבע שנת השמיטה וכו' יש לך שמטה אחרת שהיא כזו ואיזו הוא המלוה את חברו סתם שאינו רשאי לתובעו פחות משלושים יום. ועיין רש"י שכתב דסמך זה לכאן דנ"מ לענין שאם הלוהו פחות מל' יום קודם מוצאי שביעית אין שביעית משמטתו לאיכא דאמרי דמלוה לעשר שנים אינה משמטת.

ובב"ח חו"מ סי' ס"ז סעי' י"ג כתב דבסתם הלואה שביעית משמטת אפי' קודם שהגיע ל' יום, וכן דעת התומים וקצוה"ח שם סק"ד והביאו דכן מוכח בירושלמי פ"י משביעית ה"א, והאור זרוע ע"ז פ"א סי' קכ"ז והר"ן בשבת קמ"ח ס"ל דאין שביעית משמטת סתם הלואה כיון דאינו יכול לתבוע תוך ל' יום.



### מבאר הנידון בזה בהקדם חקירה בדין סתם הלואה ל' יום

וביאור המחלוקת דהנה דין זה דמבואר בגמ' דסתם הלואה ל' יום יש לעיין אי הוי משום אומדנא בעלמא דע"ד כן הלוה או דלמא דינא קתני דאסור לתובעו כל ל' יום, ואפשר דהתורה הפקיעה זכות תביעה של המלוה כל ל' יום אבל מ"מ מהני תפיסת המלוה כל ל' יום, וכ"כ התומים והביאו הגרעק"א בחו"מ סי' ע"ג דמהני תפיסה תוך ל' יום, ובמנ"ח מצו' תע"ז כתב דאצלי הוא דבר חדש דמהני תפיסה תוך ל' יום ולא ראיתי חילוק זה מ"ל קובע זמן בפירוש או סתם הלואה דהוי ל' יום.

ומצינו כעין זה ברמב"ם פ"ט משמיטה הל' ט' שכתב התנה עמו שלא יתבענו שביעית משמטת, וכתב שם בכס"מ דמקורו מירושלמי וטעם לזה כתב בשם הר"י קורקוס שאע"פ שאינו יכול לנגוש אותו כיון דהחוב מוטל עליו והוא חייב לפרוע בכל עת לצאת ידי שמים וגם אם יתפוס המלוה יכול ליקח בחובו קרי ביה לא יגוש ולא דמי לקובע זמן שאין עליו שום חיוב תוך הזמן.

וכמו"כ לענין סתם הלואה תלוי בספק הנ"ל דאם הטעם דסתם הלואה ל' יום משום אומדנא דאדעתא דהכי הלוה א"כ חשיב כקובע זמן לל' יום ואינו משמט כמו מלוה לעשר שנים, אבל אם אינו אומדנא אלא איסור לתבוע והפקעת זכות תביעה הוי כמלוה ע"מ שלא לתובעו דאינו רשאי לתובעו ומ"מ הוי חוב גם בתוך הזמן ומהני תפיסה, וכ"כ התומים דמהני תפיסה בסתם הלואה, ולפי"ז מובן שי' הב"ח דסתם הלואה שביעית משמטת.

### מביא הוכחת הגרי"ז ברמב"ם דדין סתם הלואה ל' יום אינו משום אומדנא

וכן הוכיח מרן רי"ז הלוי (הלכות מלו"ל) מדברי הרמב"ם דיסוד דין סתם הלואה ל' יום אינו מטעם אומדנא אלא דין תורה וזכות שזיכתה תורה ללוה על המלוה שלא יתבענו ואיסורא הוי כשמיטה דברמב"ם פי"ג ממלוה ה"ה כ' המלוה את חברו וקבע לו זמן פרעון וכו' וסתם מלוה ל' יום וכו' ואם התנה שיתבע בכל זמן שירצה יש לו לתבעו ביומו שתנאי ממון הוא עכ"ל והשתא אי נימא דמטעם אומדנא אתינן עלה א"כ כשהתנה בפירוש שיפרענו מיד ל"ש אומדנא זאת ול"ל לטעמא דתנאי ממון הוא אלא ודאי מוכרח דדינא הוא שזיכתא תורה ללוה על המלוה שאינו יכול לתובעו והיכא שהתנה אחרת מהני התנאי דתנאי ממון הוא כמש"כ הרמב"ם, ואמנם עדין היה אפ"ל דהגזה"כ שיהיה דינו ככל מלוה לזמן, אבל הגרי"ז נקט בדעת הרמב"ם דהוי זכות שלא לתובעו וכן נראה מדברי הב"ח דלכן ס"ל דמשמט.



### מביא מהראשונים בשבת דגדר סתם הלואה ל' יום מטעם אומדנא

אולם מדברי הראשונים בשבת קמ"ח דדימו שאלת כלים אי אית בי' דינא דסתמא ל' יום ודאי התם הוי אומדנא דרק בהלואה שייך לומר דכל שהמלוה אינו יכול לתובעו הלואה משתמש בשלו אבל בשאלת כלים דהחפץ של המשאיל איך יוכל השואל להשתמש יותר מה שזיכה לו המשאיל. וכיותר מפורש בחי' הר"ן בשבת, דהנה הב"ח הביא ראיה לדבריו ממש"כ הרמב"ם והוא מתני' בשביעית שכ' שחט את הפרה וחילקה ע"ד שהיום ר"ה של מוצאי שביעית ונתעבר אלול ונמצא אותו יום סוף שביעית אבדו הדמים שהרי עברה שביעית על החוב, ובודאי דלסברתו {דהרמב"ם} דהוי חוב וזמנה ל' יום כדין סתם הלואה ואפ"ה חזינן דאין לו דין הלואה לזמן ומשמט וחזינן דסתם הלואה ל' יום משמט [עכת"ד הב"ח]<sup>2</sup>, וזה הטעם דסתם הלואה לא אמרי' חזקה אינו פורע תוך זמנו דגם תוך ל' זמנו הוא כמבואר בסמ"ע סי' ע"ג וש"ך וביאור הגר"א.

ונפק"מ להלואה שמלוים תוך ל' יום לר"ה דל"צ פרוזבול נוסף לאלו שסוברים אינו משמט, אכן אפי' לסוברים דאינו משמט מ"מ הא מהני תנאי שיתבע בכל עת שירצה וא"כ היכא דאיירי דהוי סתם הלואה שאפשר לגבות לאלתר משמט.

ועדין יש לדון אם המלוה נמצא בארץ אחרת שזמן סוף היום מתאחר ממקום שהלואה נמצא אם נשמט החוב כיון דאצל הלואה הוי סוף היום או אזלינן בתר המלוה.<sup>3</sup>



ב. א.ה. כוונת אאמו"ר זללה"ה דהר"ן הוכיח מסוגיא זו כדעת רש"י דסתם שאלה אינה ל' יום, דלא כר"ת, דאל"כ אמאי משמט, והרי דסובר דסתם הלואה משמט, וכן כתב בדבר אברהם ח"א סי' ל"ב ד'.

ג. א.ה. הנה אם יסוד דין שמיטה הוא באיסור, כמו שכתב הב"י בדעת הרמב"ם, א"כ לכאורה תליא במקום המלוה, כיון דדין איסור ידידיה הוא ועליה חיילא, אך אם יסודו באפקעתא דמלכא, כמש"כ אחרונים דלהכי נהגא גם בחוב דחש"ו, א"כ לכאורה הוא זכות דהלואה ותליא במקום ידידיה, וצ"ע.

### דן עוד במלוה לעשר שנים מ"ש ממתנה ע"מ שלא תשמטני אתה בשביעית

ד. ובמה שהבאנו בתחלה ב' לשונות אם מלוה לעשר שנים משמט, הנה מבואר בגמ' מכות דהאומר לחברו ע"מ שלא תשמטני שביעית משמטת אבל האומר ע"מ שלא תשמטני אתה בשביעית שזה תנאי על הגברא שישלם לו אין שביעית משמטת, והטעם הוסיף הרמב"ם בפ"ט ה"י שכל תנאי שבממון תנאו קיים ונמצא חייב עצמו בממון שלא חייבתו התורה שהוא חייב. והנה בקצוה"ח הק' דכל מלוה לעשר שנים הוי כע"מ שלא תשמטני שביעית שהרי הוא קובע זמן שלאחר השמיטה וכוונתו שלא ישמט וא"כ למה משמט ללישנא קמא<sup>1</sup>, ול"ב אמרי' טעמא דלא קרינן ביה לא יגוש ועיי"ש מה שתי'. ובקה"י מכות סי' ד' תי' ע"פ מה דמבואר ברמב"ם דהוי התחיבות חדשה, ולכא' קשה דגם התחיבות זאת שביעית תשמטו<sup>2</sup> וצ"ל דדעת הרמב"ם דרך הלואה נשמטת והתחיבות אחרת לא נשמטת אבל מ"מ גם הקפת חנות אם זקפו במלוה נשמטת דנהיה חוב חדש והוי הלואה דמלוה לו את החוב מחדש, וזמנית מיושבת קושית הקצוה"ח דכל מלוה לעשר שנים כיון דקבע זמן הוי כזקפו במלוה ומ"מ צריך לשמט, ותלוי בב' הלשונות כמבואר במכות.



ד. א.ה. יעוי' שם דיסוד קושיתו ע"פ המבואר ברמ"א סע"ט בשם המהרי"ק דלאו דוקא תנאי מפורש, דה"ה אם כתב בשטר לשון פקדון שהוא גילוי דעת שאינו רוצה שישמטנו שביעית כפקדון שאין שביעית משמטתו. אך יל"ע בקושיתו, דאי מדינא במלוה ל' שנים שביעית משמטתו איזה גילוי דעת יש בזה שאינו רוצה ששביעית תשמטנו, וכי משום שקבע זמן לפרעונו? הא בכל הלואה קובע זמן לפרעונו, אכן הביאור הוא דקבע זמן פרעונו אחר השביעית הרי בהדיא גילה רצונו שלא ישמט בשביעית, משא"כ בקבע זמנו קודם שביעית, דאף שודאי שרוצה בפרעונו קודם השביעית אבל לא גלי בדעתו שאם לבסוף יעבור עליו שביעית שלא ישמט. אמנם בפשוטו כ"ז בזכור ויודע מהשביעית שתבוא לסוף כך וכך השנים, אבל בלא"ה לכאורה אין כאן גילוי דעת ועשית תנאי על השביעית שלא תשמטנו. ושו"ר כעיי"ז במנח"ח מצו' תע"ז בסבור שהוא ר"ה של מוצאי שביעית ולבסוף נתעברה שנה, יעוי"ש שתי' בזה את קושית הקצוה"ח. והנה הקצוה"ח תי' ע"פ דברי התוס', דכל היכא דודאי עקר לדין התורה לא אהני תנאו, ואהכי מלוה ל' שנים דודאי עקר שביעית לא אהני תנאו. ויל"ד בגונא שמלוה לחבירו לזמן שאחר שביעית, אבל מתנה שאם יודקק למעוטי קודם לכן יודיענו ויפרענו, א"כ כה"ג לאו ודאי עקר לשביעית, ויהני תנאו אף למ"ד מלוה ל' שנים שביעית משמטת.

ה. א.ה. יל"ע בקושיא, דלכאורה התחיבות זו החדשה חלה עליו לכשנשמט חוב הראשון ע"י השביעית, והרי השביעית משמטת רגע אחרון וא"כ התחיבות זו חלה אחר השביעית ולמה תשמט ע"י השביעית. אכן באמת ע"כ חלה התחיבות זו משעה ראשונה, דאל"כ הוי כחלות לאחר ל' יום דלא חייל דכלתה קנינו. וצ"ת בגדר הדבר, שהרי נתחייב באותו זמן ב' תשלומין. וצ"ל דהוא ע"ד תנאי שאם ישמט חוב ראשון מכח ההלואה יחול חוב אחר, ואהכי קשיא לן דאף חוב זה ישמט ודו"ק.

# אוצר הזמנים

שנת שמיטה: בנים שמופקדת עבודם קיצבת ביטו"ל, האם צריכים לעשות פרוזבול ♦  
כתב פרוזבול שלא בב"ד חשוב [מאמר תגובה] ♦ ריסוק פירות שביעית עד שאין צורתן  
ניכרת ♦ ייצוא אתרוגי שביעית לחו"ל

ימים הנוראים: סימנים רעים בראש השנה ♦ האם בימים טובים צריך לומר י"ג מדות  
ככתוב בשער הכוונות ♦ בדין טלטול מוקצה לצורך תקיעת שופר וקיום מצוה  
דאורייתא ♦ בעניין הנחיצות וההיתר של הוידוי בתקיעות ♦ מהות החודשים תשרי וניסן  
ועבודת ראש השנה ♦ שיר על דיני ומנהגי ראש השנה בקצרה ♦ שיעור אכילה  
ושתייה ביום כיפור – הוכחות לשיעור רביעית וביצה ומשקל לשון של פרה ♦ ברכת  
שעשה לי כל צרכי בתשעה באב ויום הכיפורים

חג הסוכות: שם שמים חל על הסוכה ♦ צא מדירת קבע ושב בדירת עראי ♦ סוכה  
ישנה ♦ פסול אתרוג הירוק ♦ בגדר פסול חזזית שבאתרוג ♦ עשיית מצוות בחינם – ד'  
מינים בכסף ופחות מהודרים או ד' מינים מהודרים בחינם והמסתעף ♦ מצות הקהל או  
מצות שמחת בית השואבה הי מיניהו קדים



רבי אברהם עבי הכהן

גאב"ד הוראה כהלכה

ורב קהל חסידים שיכון ה'

בני ברק

## בנים שמופקדת עבורם קיצבת ביטו"ל, האם צריכים לעשות פרוזבול

לאור המציאות כיום בארץ ישראל, שביטוח לאומי מפקיד קיצבת ילדים לכל ילד, בבנק או בקרן השקעה, ובהוראת השלטונות, אי אפשר למשוך סכום זה, עד שהילד מגיע לגיל שמונה עשרה, אבל הוריו יכולים להחליט על הקרן שבה יופקד הכסף עד זמן זה, וגם להורות להעביר את הכסף מקרן אחת לאחרת, יש לדון האם הילדים שמופקד עבורם סכום כזה, צריכים לעשות פרוזבול, כדי שיוכלו לגבות את הכסף בהגיע העת.



### זכיית הקטן כשדעת אחרת מקנה

איתא בגמ' (סוכה מ"ו ע"ב): "אמר רבי זירא, לא ליקני איניש הושענא לינוקא ביומא טבא קמא. מאי טעמא, דינוקא מקנא קני, אקנויי לא מקני, ואשתכח דקא נפיק בלולב שאינו שלו".

עוד איתא בגמ' (גיטין ס"ד ע"ב): "אמר רב יהודה אמר רבי אסי, צרור וזורקו אגוז ונוטלו, זוכה לעצמו ואין זוכה לאחרים. חפץ ומחזירו לאחר שעה, זוכה בין לעצמו ובין לאחרים. כי אמריתיה קמיה דשמואל, אמר לי, דא ודא אחת היא. מאי דא ודא אחת היא. אמר רב חסדא, אחד זה ואחד זה זוכה לעצמו ואין זוכה לאחרים... מתיב רב אויא, מערימין על מעשר שני. כיצד, אומר אדם לבנו ובתו הגדולים לעבדו ושפחתו העברים, הא לכם מעות הללו ופדו בהן מעשר שני זה (ואוכלו בלא חומש). האי שפחה היכי דמי, אי דאתיא ב' שערות, מאי בעיא גביה. אלא לאו דלא אתיא ב' שערות. הכא במאי עסקינן, במעשר בזמן הזה דרבנן".

וכתב הריטב"א (גיטין שם): "זכיה דאמרינן הכא דאית ליה לקטן, איכא מאן דאמר, מדאורייתא היא, מדאקשינן מההיא דמעשר, ואיכא מאן דאמר, דקטן לית ליה זכיה אלא

א). וכתבו התוס' (שם): "דינוקא מקנא קני אקנויי לא מקני - לא דמי לבר שטיא דפרק ארבעה אחין (יבמות ל"א ע"א), דאמרינן כשהוא שוטה זבן כשהוא שוטה זבין, דשוטה גרע ולא קני מקני". וכ"כ הסמ"ע (ח"מ סי' רמ"ג ס"ק כ"ט), על מש"כ בשו"ע (שם סעי' ט"ז): "השוטה אינו זוכה, לא לעצמו ולא לאחרים" - "פירוש, אפילו כשאחרים מקנים לו. דדוקא בקטן ובחרש דמעשיהן קיימין במטלטלין, וכמש"כ הטור והמחבר בסימן רל"ה [טור סעיף א' וי"ט ומחבר סעיף א' וי"ז], הוא דזוכין לעצמן כשאחרים מקנין אותן, משא"כ בשוטה. ולא כעיר שושן שכתב, דגם שוטה זוכה לעצמו כשאחרים מקנין אותו. והרמב"ם (פ"ד מזכיה ה"ז) והטור [סעיף כ"א] והמגיד משנה [שם] והב"י [שם], בהדיא לא כתבו כן, עי"ש".



מדרבנן. ואע"ג דמקשינן מההיא דמעשר, [כיון] דאיהו לא אמר בהדיא אי אית ליה זכיה דאורייתא או דרבנן, לא א"ל ולטעמך, ולבסוף דאיתרצה, לא קשיא מידי, וכן דעת רבינו נר"ו".  
וכ"פ בשו"ע (ח"מ סי' רמ"ג סעי' ט"ו): "קטן שנותנים לו צרור וזורקן, אגוז ונוטלו, זוכה לעצמו. ואינו זוכה לאחרים. פחות מזה, לא לעצמו ולא לאחרים".



## **זכיית האב מקטנים, ומגדולים הסמוכים על שולחנו**

### **מקור הדין**

שנינו במשנה (בב"מ י"ב ע"א): "מציאת בנו ובתו הקטנים... הרי אלו שלו. מציאת בנו ובתו הגדולים... הרי אלו שלהן".

ובגמ': "אמר שמואל, מפני מה אמרו מציאת קטן לאביו (פירש"י: בשלמא בתו ואשתו, טעמא מפרש להו במקומן בכתובות, אלא בנו טעמא מאי), שבשעה שמוצאה מריצה אצל אביו ואינו מאחר בידו (פירש"י: הלכך, כשמגביה, לצורך אביו הגביהה)... ופליגא דרבי חייא בר אבא. דאמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן, לא גדול גדול ממש, ולא קטן קטן ממש, אלא גדול וסמוך על שולחן אביו, זהו קטן, קטן ואינו סמוך על שולחן אביו, זהו גדול".

פירש"י: "ופליגא דשמואל, דפירש טעמא דמתניתין משום דלית ליה זכייה, אדר' חייא בר אבא, דאמר אף גדול שיש לו זכייה, אם סמוך הוא על שולחן אביו, מציאתו לאביו משום איבה, אבל אינו סמוך על שולחן אביו, אפילו הוא קטן, מציאתו שלו".

וכתבו התוס': "מפרש ר"ת, כי היכי דפליגי הכא, פליגי נמי גבי עירוב. דתנן בפרק חלון (עירובין ע"ט ע"ב) - ומזכה להם על ידי בנו ובתו. ולשמואל דאמר הכא קטן ממש, התם נמי גבי עירוב אינו זוכה, דידו כיד אביו. כיון דמציאתו לאביו, הוא הדין כל זכיותיו לאביו".

ופסק בשו"ע (ח"מ סי' ע"ד סעי' ב') כרבי יוחנן: "מציאת בנו ובתו הסמוכים על שולחנו, אף על פי שהם גדולים... הרי אלו שלו... אבל מציאת בנו שאינו סמוך על שולחנו, אף על פי שהוא קטן... אינה שלו".



### **במתנה**

כתב בשו"ת הרשב"א (ח"ג סי' קמ"ג): "הבת שמעשה ידיה לאביה, והאשה שמעשה ידיה לבעלה, אין מציאתן להם מן הדין, אלא מן התקנה. בת, משום איבה, ואשה, כדי שלא תבריח משל בעלה, ותאמר מציאה מצאתי. ומתנה שנתנו לה אחרים, הרי היא לעצמה, ולא לאב". ולכאורה לפ"ז הוא הדין מתנה שנתנו לקטן, הרי היא שלו ולא של אביו.

אבל הרמב"ן (בב"מ י"ב ע"ב) כתב: "אומר ר"ת ז"ל, כיון דקי"ל כר' יוחנן [שגדול הסמוך על שולחן אביו נחשב קטן], הא דתנן בעירובין - ומזכה להם ע"י בנו ובתו הגדולים וכו' אבל לא ע"י בנו ובתו הקטנים, לא קטן קטן ממש, אלא גדול וסמוך על שולחן אביו, קטן הוא, ואינו

זוכה לאחרים, שידו כיד אביו. וכן בכל מקום שאמרו בו כיוצא בזו, כי ההיא דתנן במסכת מעשר שני (פ"ד) - מערימין על מעשר שני. כיצד, אומר אדם לבנו ולבתו הגדולים וכו' אבל לא יאמר כן לבנו ולבתו הקטנים מפני שידם כידו, ומייתי לה בפ' התקבל (גיטין ס"ה ע"א), התם נמי לאו דוקא, אלא גדול וסמוך על שלחן אביו קטן הוא. ואין הדבר נראה כן, דהכא משום איבה תקינו ליה רבנן, והתם ליכא משום איבה, כיון שאביו נותן לו, אע"פ שהוא נותן לו לזכות בה לאחרים. הא למה זה דומה, לנותן מתנה לאשתו שיש לה יד... בנו גדול, כיון שיש לו יד, יכול לזכות לאחרים. לא יהא אלא מתנה דקא יהיב ליה אחר, מי תקינו ליה רבנן לאב. הכא נמי זכי אפילו לאחרים... ומיהו בקטן ודאי כיון דאין זכייה לקטן... גבי אב, כיון דתקינו רבנן דתיהוי של אביו בסמוך על שלחנו, אינו זוכה לאחרים אפילו ברשותו, שהרי אין לו יד אלא מדרבנן, ואתיא דרבנן ועקרה דרבנן לגמרי, דלא תקון ליה זכייה במקום אב, אלא לצורך האב". משמע מדבריו, שקטן שנתנו לו מתנה, הרי היא של אביו, כי אין לו יד לזכות בה לעצמו.

וכ"כ הנמוק"י (שם ו' ע"א בנ"ד): "איכא מ"ד, דכי היכי דאמרינן במציאה שהיא של אביו, כן הדין אם נתנו אחרים מתנה לבן, שתהיה לאביו".

ע"פ זה פסק הרמ"א (חו"מ סי' ע"ר סעי' ב'): "אם נתנו מתנה לקטן הסמוך על שלחן אביו הרי היא של אביו, אבל לא בבנו הגדול".

והנה לפי מה שנשמע מדברי הרמב"ן, שאין לקטן יד לזכות במה שנותנים לו, מסתבר שלא יקנה הקטן, אפילו אם יקנו לו על מנת שאין לאביו רשות במתנה. והש"ך (שם ס"ק ה') ציין על דברי הרמ"א, שכן הוא בחידושי הריטב"א בשם הרמב"ן. אבל הסמ"ע (שם ס"ק ח') כתב: "אבל לא בבנו הגדול. דאיכא למימר הנותן הקפיד להיות דוקא של הבן, משא"כ בנתן לבנו הקטן, דמסתמא אינו משומר בידו זולת דעת אביו השומרו, ונתנו לקטן אדעתא דאבוה". ולפ"ז אם מקנים לקטן בפירוש, קנה הקטן. וכ"כ במחנה אפרים (הלכות זכיה ומתנה סי' ב').

### מנערה

שנינו במשנה (כתובות מ"ו ע"ב): "האב זכאי בבתו בקידושיה, בכסף בשטר ובביאה. זכאי במציאתה ובמעשה ידיה ובהפרת נדריה, ומקבל את גיטה".

ובגמ': "בכסף מנלן, אמר רב יהודה, אמר קרא (שמות כ"א) - ויצאה חנם אין כסף, אין כסף לאדון זה, ויש כסף לאדון אחר, ומנו אביה. ואימא לדידה. השתא אביה מקבל קידושיה, דכתיב (דברים כ"ב) - את בתי נתתי לאיש הזה, איהי שקלא כספא. ואימא הני מילי קטנה דלית לה יד, אבל נערה דאית לה יד, איהי תקדש נפשה ואיהי תשקול כספא. אמר קרא (במדבר ל') - בנעוריה בית אביה, כל שבח נעורים לאביה... שטר וביאה מנא לן, אמר קרא (דברים כ"ד) - והיתה לאיש

ב). וצ"ע, איך מתיישבים דברי הרמב"ן, הנמוק"י והרמ"א, עם דברי הגמ' (סוכה מ"ו ע"ב): "לא ליקני איניש לזליבא לינוקא ביומא טבא קמא. מאי טעמא, דינוקא מקנא קני, אקנויי לא מקני, ואשתכח דקא נפיק בלולב שאינו שלו". וכי מיירי רק ביתום, אתמהא. ובפרט שבמ"ב תרנ"ח ס"ק כ"ח מוכח להדיא דמיירי שיש לו אב, עיי"ש.. ושור"ר שכבר הקשה כן במחנה אפרים הל' זכיה ומתנה ס"ס ב', עיי"ש.

אחר, איתקוש הוויות להדדי... זכאי במציאתה, משום איבה (פירש"י: דכיון דאינו חייב במזונותיה, אי אמרת מציאתה שלה, איכא איבה ולא זיין לה תו)? במעשה ידיה מנלן, דאמר רב הונא אמר רב, מנין שמעשה הבת לאב, שנאמר (שמות כ"א) - וכי ימכור איש את בתו לאמה, מה אמה מעשה ידיה לרבה, אף בת מעשה ידיה לאביה. ואימא הני מילי קטנה דמצי מזבן לה, אבל נערה דלא מצי מזבן לה, מעשה ידיה דידה הוו. מסתברא דאביה הוו, דאי ס"ד מעשה ידיה לאו דאביה, אלא הא דזכי ליה רחמנא לאב למימסרה לחופה, היכי מצי מסר לה, הא קמבטל לה ממעשה ידיה. פריך רב אחא, אימא דיהיב לה שכר פקעתה, אי נמי דמסר לה בליליא, אי נמי דמסר לה בשבתות וימים טובים. אלא קטנה לא צריכא קרא. השתא זבונא מזבין לה, מעשה ידיה מיבעי, [אלא] כי איצטריך קרא לנערה". וכ"פ בשו"ע (אבהע"ז סי' ל"ז סעי' א').

וכתב בשו"ת הרשב"א (ח"ג סי' קמ"ג): "הבת שמעשה ידיה לאביה, והאשה שמעשה ידיה לבעלה, אין מציאתן להם מן הדין, אלא מן התקנה. בת, משום איבה, ואשה, כדי שלא תבריח משל בעלה, ותאמר מציאה מצאתי. ומתנה שנתנו לה אחרים, הרי היא לעצמה, ולא לאב".

וכן מצדד בחלקת מחוקק (סי' ל"ז ס"ק א'): "אם נתנו לה מתנה, יש להסתפק אם דומה לכסף קידושין, או דוקא קידושין לאביה, משום דאי בעי מסר לה למנוול, אבל כל שזיכו לה אחרים מתנה, אין לאביה כלום, ולא דמי למציאה, מידי דהוי אאשה, שג"כ במתנה הקרן לעצמה, רק שהבעל אוכל פירות, כמש"כ הרא"ש פ"ק דקדושין בשם הירושלמי, ואע"פ שמציאת האשה לבעלה".

אבל הבית שמואל (שם ס"ק א') כתב: "קידושיה לאביה, ילפינן מקרא - ויצאה חנם. ובמציאה אמרינן הטעם - אי בעי מסר אותה למנוול. ומשמע קידושיה לאביה, כל מה שמקדש אותה, אע"ג בפרוטה יכול לקדש, והמותר הוי מתנה, מכל מקום זוכה אביה. יש למילף מזה, מי שנותן מתנה לבתולה, זוכה אביה". וכן משמע בתוס' פר"ש דף מ"ו שכתב - אין למילף מציאה דשייך לאביה מן כסף קידושין, משום מציאה מטריח את עצמה להגביה. א"כ מתנה שפיר יש למילף".

וכתב הקצות החושן (סי' קע"ז ס"ק ו'): "נראה שלא היה תשובה זו [תשובת הרשב"א הנ"ל] לפני חלקת מחוקק ובית שמואל... הרי מבואר בתשובה הנזכרת, דאין לאב זכיה במתנת הבת כלל" (ועי' באבני מילואים שם שהביא עוד ראיה מדברי המרדכי, שאב אינו זוכה במתנה שנתנו לבתו).

אבל במקום אחר (סי' ע"ד ס"ק א') הוסיף הקצה"ח: "ולוי נראה דזוכה במתנתה, מהא דכתב בשו"ע או"ח סימן שס"ו סעיף י' [א.ה. לדעת היש אומרים בשו"ע שם], שאינו מזכה עירוב ע"י בנו ובתו הסמוכים על שולחנו אפילו הם גדולים, ולא על ידי בתו אפילו אינה סמוכה על

ג). לכאורה טעם זה נצרך רק בנערה. אבל בקטנה, לא עדיפא מקטן, דאמר שמואל (בב"מ י"ב ע"א) שמציאתו של אביו, מפני שכשמוצאה מריצה אצל אביו.

ד). וצ"ע, שדברים אלו סותרים לדבריו בתשובות המיוחסות לרמב"ן סי' ק"ה, שפסק שאפילו מעשה ידיו של בן שייכים לאב משום איבה, וא"כ כל שכן מתנה. בזה נראה מזה דס"ל להיפך, דמתנה עדיפא ממעשה ידיו מאיזה טעם, ודלא כסברת הראב"ד ור"ב אשכנזי המובאת להלן שם. ואולי הטעם הוא דאמדינן את דעת הנותן, שרצונו לתת לבן ולא לאב, וצ"ע.

ה). ועי' בנתיביה"מ ביאורים סי' ע"ד ס"ק א' שדחה ראייה זו.

שולחנו, כל זמן שלא בגרה, עד שתבגור. הא יד בתו לענין מתנה כיד אחר, אלא ודאי זוכה במתנתה עד שתבגור".

ובנתיבות המשפט (שם ס"ק א') השיג עליו: "תמוהין דבריו, דודאי למאן דס"ל דאינו יכול לזכות ע"י בנו ובתו הגדולים הסמוכין, והיא דעת התוס' בב"מ דף י"ב [ע"ב] בד"ה רבי יוחנן אמר, דאף בבנו כל זכיותיו לאביו ומשום איבה, ולפ"ז ממילא כמו שבבנו הסמוך זכיותיו לאביו, משום דאיכא איבה דמזונות, ממילא הוא הדין בבתו נערה, אפילו אינה סמוכה, דליכא בה משום איבה דמזונות, מכל מקום הא איכא איבה דקדושין, מטעם שיכול למסרה למוכה שחין, כמבואר בפוסקים. וספיקא דידהו הוא אפילו לדעת הנמוקי יוסף [ב"מ ו' ע"א מדפי הרי"ף, והיא הדעה הראשונה בשו"ע בעירובין שם] דלא תיקנו משום איבה, ויכולין לזכות העירוב ע"י בנו ובתו הגדולים, מכל מקום י"ל דבבתו נערה מדאורייתא מתנתה לאביה, משום דדמי לקדושין, עי"ש בדבריהם.

ולהיפך יש להוכיח, דאינו זוכה במתנתה מדעה הראשונה [בנמוק"י שם], שהיא דעת הרמב"ן [ב"מ שם], דס"ל דיכול לזכות ע"י בנו ובתו הגדולים אפילו סמוכין, מטעם דלא תיקנו מציאתה רק משום איבה, וכשהוא מזכה על ידם, מאי איבה איכא, עי"ש. ואי נימא דבתו נערה מדאורייתא מתנתה לאביה, א"כ אינו יכול לזכות ע"י בתו נערה, ובשו"ע כללא כ"ל, דע"י בתו הגדולה יכול לזכות, משמע אפילו ע"י נערה".

לפי כל הנ"ל, יש לחלק בין קיצבה שקיבלו בנים גדולים הסמוכים על שולחן אביהם לאחר שגדלו כבר, וכן בנות מעל גיל שנים עשרה, שהכסף שייך להם, ובין קיצבה שקיבלו קטנים, שאף שהביטוח הלאומי נותן אותה עבורם, נחלקו הפוסקים אם נקנה הכסף להם או לאביהם.



## שמיטת כספים בכסף של קטן

ולעצם הדין, אם כסף השייך לקטן נשמט, וצריך לעשות עליו פרוזבול, במנחת חינוך (שם) כתב, לפי דברי הראשונים ששביעית היא אפקעתא דמלכא: "אם יש לחש"ו מעות, כגון בירושה או בשכר פעולה, והלוו לאחד ועבר שמיטה, אע"פ שאינם בני מצוות, מ"מ נחלט החוב, כי הוא אפקעתא דמלכא".

אבל התומים (סי' ס"ז ס"ק כ"ה) כתב: "יתומים קטנים... הא אינם בכלל מצוות ואינם חייבים בשמיטת כספים כלל, וקטן אוכל נבלות אין ב"ד מצווים להפרישו, ומכל שכן לדעת הרשב"א (ה"ד במג"א סי' שמ"ג) דאיסור דרבנן אפילו למספי ליה בידים שרי, ושביעית דרבנן". ונראית כוונתו, שאפילו אם ננקוט ששביעית היא אפקעתא דמלכא, לא הפקיעה התורה את החוב אלא ממלוה שחייב במצוות, ולא מקטן (ואולי יש לתלות את מחלוקתם במה שדנו האחרונים אם קטן אינו מצווה במצוות כלל, או שמצווה אלא שאנוס הוא, עי' בפמ"ג בפתחה כוללת ובחלקת יואב סי' א' ובקהלות יעקב יבמות סי' ל"א, ואכמ"ל).

אמנם פשטות דברי השו"ע (שם סעי' כ"ח) משמע, שרק יתומים קטנים אינם צריכים לעשות פרוזבול, מכח הסברא שחידש רמי בר חמא (גיטין ל"ו ע"א), ששטרותהם נחשבים כמסורים לבי"ד, משום שבי"ד אביהם של יתומים, ומשמע דבלא זה היה חובם נשמת, אף דלאו בני מצוה נינהו (ועי' מש"כ בשעורי רבי שמואל שם, ליישב קושיית התומים, דהרי לאו בני מצוה נינהו).

ומכל מקום נראה פשוט, שהאב יכול לעשות פרוזבול עבור בניו הקטנים, לפי מה שכתב הריטב"א בשם רבו (חי' הריטב"א החדשים בב"מ צ"ב ע"ב): "דאבי הקטנים הסמוכים על שלחנו, דינו בממונם, כדין יתומים שסמכו אצל בעל הבית (עי' במשנה גיטין נ"ב ע"א), כלומר שיש לו דין אפוטרופוס על בניו הקטנים הסמוכים על שולחנו.

מעתה ממה נפשך, אם הקיצבה שייכת לקטנים עצמם, לדעת התומים אין הם צריכים לעשות פרוזבול, כיון שאינם בכלל מצוות, ואינם חייבם בשמיטת כספים. ואפילו אם צריכים לעשות פרוזבול, אביהם יעשה הפרוזבול גם עבורם, וכל שכן שאם הקיצבה שייכת לאביהם, די בפרוזבול שעושה אביהם עבור עצמו.



### **האם הקיצבה המופקדת בבנק או בקרן השקעה נחשבת להלוואה**

היות וכל כסף המושקע בבנק בהיתר, מושקע על פי היתר עיסקא, ובדרך כלל יש לבנקים הית"ע שחציו מילוה וחציו פקדון [ולא הית"ע שכולו פקדון], הרי שהכסף בחשבון הבנק הינו מחצה מילוה ומחצה פקדון, ואם כן חצי מהכסף שבחשבון אמור להשמט ללא פרוזבול.

לעומת זאת, הכסף בקרן השקעה נחשב לפקדון, היות והקרן אינה אחראית להפסדים שיגרמו לכסף כתוצאה מההשקעה, ואם כן לכאורה כסף המושקע בקרן השקעה, אינו נשמת. למרות זאת יש מקום לחשש שהכסף ישמט, כיון שבדרך כלל חלק מפעילות הקרנות הוא גם להשקיע את הכסף שבקופת הקרן, ע"י הלוואות בריבית, והקרן פועלת כשלוחם של המפקידים, להלוות את הכסף ללווים. בקרנות הכשרות - שיש להן הית"ע, הלוואות אלו הן למעשה מחצה מילוה ומחצה פקדון, כמו בכל הית"ע, ואם כן לחצי מהכסום המושקע בהלוואות אלו יש דין הלוואה.



### **האם הקיצבה נחשבת להלוואה שהגיע זמן הפירעון**

בגמ' (מכות ג' ע"א) איתא: "אמר רב יהודה אמר שמואל, המלוה את חבירו לעשר שנים, שביעית משמטתו. ואע"ג דהשתא לא קרינן ביה - לא יגוש, סוף אתי לידי לא יגוש (פירש"י: ואע"ג דהשתא בשביעית לא קרינא ביה לא יגוש, שהרי אם בא לנגשו בלא שביעית, נמי אינו יכול, לא אמרינן, כיון דלא קרינן ביה לא יגוש, לא קרינן ביה שמוט, דסוף אתי לידי לא יגוש. והכי משתמע ביה קרא, לא יגוש בזמנו את רעהו כי קרא שמטה קודם לכן)... איכא דאמרי, א"ר יהודה אמר שמואל, המלוה את חבירו לעשר שנים, אין שביעית משמטתו. ואע"ג דאתי לידי לא יגוש, השתא מיהא לא קרינן ביה לא

יגוש". ופסק הרמב"ם (שם ה"ט) כאיכא דאמר, ששביעית אינה משמטת אלא הלואה שהגיע זמן פרעונה לפני זמן השמיטה.

לפ"ז היה לכאורה מקום לדון את הקיצבה, כהלוואה שלא הגיע זמן הפירעון, כיון שאין אפשרות לגבות את הכסף לפני שהילד יגיע לגיל שמונה עשרה, וממילא אין ההלוואה נשמטת. אבל לענ"ד הדברים אינם נכונים, ודי בזה שיש להורים זכות להעביר את הכסף מקרן אחת לאחרת, כדי להחשיב את ההלוואה לבנק כ"ניתנה להתבע", שהרי ההורים יכולים לחייב את הבנק לפרוע מיד את ההלוואה, ולהעביר את הכסף לבנק או קופה אחרת. ומה שהחוק מחייב אותם להפקיד את הכסף בקרן אחרת, ולא לקחתו אליהם, אינו מגרע את כחם לנגוש את הקרן שברשותה נמצא הכסף כעת.

ולכן נראה להלכה ולמעשה, שגדולים הסמוכים על שולחן אביהם, וכן נערה מעל גיל שתים עשרה, שיש על שמם קיצבת ביטוח לאומי, צריכים לעשות פרוזבול, כדי שיוכלו בהגיעם לגיל שמונה עשרה לגבות את הכסף מהקרן שבה הוא נמצא, אבל קטנים אינם צריכים לעשות פרוזבול בעצמם, ודי בפרוזבול שעושה אביהם, ויכלול גם אותם בנוסח הפרוזבול שעושה.



## פרוזבול על ידי שליח

וכיון שקשה לחייב את כל בני ובנות הנעורים לבוא לפני ביי"ד, ובפרט שלבני עדות המזרח צריכים ביי"ד מומחים, כדעת השו"ע (חו"מ סי' ס"ז סעי' י"ח), יש לדון אם די שימנו את אביהם שליח לעשות פרוזבול עבורם.

בספר ערך לחם (למהריק"ש שם) כתב על לשון השו"ע - מוסרני לכם הדיינים וכו': "מהכא משמע דפרוזבול ליתיה ע"י שליח, שיאמר לדיינים פלוני מוסר לכם חובותיו, שאין כאן מסירה גמורה אלא מסירת מילי, כמו שכתב הר"ן בתשובה (סי' ע"ז), ומילי לא ממסרין לשליח".

וכ"כ הגאון ר' בצלאל הכהן מוילנא בספר ראשית בכורים (דנ"ו ע"ג, הו"ד בשו"ת יביע אומר ח"ב חו"מ סי' ה'), דעדיף טפי כשיכתוב המלוה את הפרוזבול וימסרנו לב"ד, יותר ממה שנהגו לשלוח הדברים הללו ע"י שליח המלוה, ואין המלוה עצמו בא לב"ד (כי באמת קשה הדבר שכל מלוה יצטרך לבא בעצמו לב"ד, כי אין לך אדם שאין לו שום חוב אצל שום אדם בשטר או בע"פ). ואינו מוסר דבר ביד השליח כלל רק מילי בעלמא. ולכאורה איכא בהא עיקולי ופשורי אליבא דהלכתא בדין מילי אי ממסרין לשליח. כדאיתא בגטין (כ"ט ע"ב). ואכמ"ל". אמנם בשו"ת יביע אומר (שם) האריך להקל בזה, בצירוף כמה שיטות דלא שייך בכה"ג מילי, ואם כן בשעת הדחק אפשר לנהוג כן.



## פרוזבול שלא בפני בי"ד

אמנם נראה עדיף מזה, שיאמר לשני עדים כשרים, שמוסר את חובו לבית דין פלוני, והעדים יכתבו לו על פתק: "בפנינו עדים חתומים מטה, אמר פלוני בן פלוני, מוסר אני לבית דין פלוני ופלוני ופלוני שבעיר פלוני, שכל חוב שיש לי שאגבנו כל זמן שארצה".

דהנה המרדכי (גיטין רמז ש"פ) כתב: "ועל שהקשה ה"ר יחיאל, אם ב"ד גדולי הדור רחוקים ממנו, [שאז בודאי] אמר שקר הוא, למה יהא נאמן לומר - 'פרוזבול היה לי ואבד'. נראה לי דלאו ברוחקא וקורבא תליא מלתא, דהא גרסינן עלה בירושלמי דשביעית - 'דרכי חזקיה בשם רבי ירמיה, אפילו נתונים ברומי', פירוש, הדיינים. כלומר, יכול לומר - 'מוסרני לפלוני ופלוני הדיינים שבמקום פלוני', אפילו רחוקין ממנו הרבה. אף על פי שאינם בפניו, שפיר דמי". והו"ד ברמ"א (שם סעי' כ'), וכך פירש בפירוש משנה ראשונה (שביעית פ"י מ"ד) את נוסח הפרוזבול שבמשנה: "מוסר אני לכם איש פלוני ופלוני הדיינים שבמקום פלוני", שהכוונה היא להשמיע חידוש זה.

אמנם התומים (שם אורים ס"ק מ') כתב: "דין זה צריך לעיון, כי לא נראה כן מכל הפוסקים דנסתפקו אי בעינן ב"ד מומחים. וכי אלמן ישראל שלא יהיה ח"ו בכל תפוצות ישראל מומחים. והרי יכול לומר - 'מוסרני לכם'. וכן דעת ר' יחיאל במרדכי, דאין מועיל כי אם בפני ב"ד, והמרדכי חולק עליו מדברי ירושלמי דקאמר - 'אפילו נתונים ברומי'. ובאמת מדברי הר"ן בפרק השולח (שם י"ח ע"ב בנ"ד) נראה דמפרש, דאפילו נתונים שטרות ברומי ואמר מוסרני לכם, והא אין שטרותיו בידו, מכל מקום מועיל. וכן באמת לשון נתונים יותר מסתבר דקאי על השטרות. ולכן דין זה צריך לעיון".

אבל דבריו תמוהים מאד, ואדרבא, מדברי הגר"א נראה להדיא, שגם דעת ר"י אברצלוני וספר התרומות כן, ושכן פסק גם בשו"ע. דהנה בספר התרומות (שער מ"ה סי' יז) כתב בשם הר"י אלברצלוני (ספר השטרות השטר המ"ח): "ענין שטר פרוזבול כך הוא - 'הולך המלוה אצל שלשה עדים, ויש אומרים אפילו לשנים, ואומר - הוו עלי סהדי וחזו דאנא מסרנא פרוזבול קמי שלשה דיינים, דאינון פלוני ופלוני ופלוני הדיינים שבמקום פלוני. ודי לו אם יחתמו אותם עדים באותו פרוזבול, שהם ראו כי בפניהם מסרו בפני הדיינים, ואף על פי שאין הדיינים חותמין בו". והו"ד בב"י (שם) ובשו"ע (שם סעי' כ"א). ובביאור הגר"א (שם ס"ק ל"ט) כתב על התיבות - "שבמקום פלוני": "מירושלמי הנ"ל בסעיף שקדם". ואם כן לדבריו גם ר"י אברצלוני וספר התרומות והשו"ע פסקו כן.

וכן פסק החיי אדם בספר שערי צדק (סי' כ"א סעי' ו'): "הכתיבה אינו מעכב. ולא עוד, אלא אפילו אם דר בכפר יחידי ואין שם בית דין, יכול המלוה לומר שלא בפניהם, אני מוסר שטרות לבית דין פלוני שבעיר פלוני. ונראה לי שיאמר כן בפני עדים, והם יכתבו בזה הלשון - 'בפנינו עדים חתומים מטה, אמר פלוני בן פלוני, מוסר אני לבית דין פלוני ופלוני ופלוני שבעיר פלוני,

שכל חוב שיש לי שאגבנו כל זמן שארצה, באנו על החתום, עיר פלוני, יום פלוני, נאום פלוני".



ו). והוסיף: "ובדיעבד גם זה אינו מעכב, אלא יאמר בפני עדים, או בינו לבין עצמו". ועי' באמרי יעקב בביאורים שם ובאמרי יעקב חו"מ סי' י"ב סעי' ל"ה בביאורים ד"ה לקבץ, שכתב שאין להקל לומר בינו לבין עצמו, והוכיח כן גם מדברי שו"ת חת"ס חו"מ סי' קי"ג ששמע להדיא כן, ואכמ"ל.



הרב ישראל אליהו

תל ציון

## כתב פרוזובול שלא בב"ד חשוב [מאמר תגובה]\*

תגובה על דברי הרב אליעזר בוטון, ירחון האוצר ס"ט.

הרב הכותב הביא את דברי הגרע"י בחזו"ע (פרוזובול עמ' מ"ט) שכתב שבדיעבד אם נעשה הפרוזובול שלא ע"י ב"ד חשוב, אין לפוסלו, אף לבני ספרד. והיינו משום שרבו הפוסקים להכשיר פרוזובול בכל ב"ד. ואין הלכה יכול לטעון קים לי כמ"ד דבעינן ב"ד חשוב, שכבר הסביר הב"י (ס' ס"ז על ס"י) דחשיב כאיסורא ולא כממונא, ובכה"ג אין טוענין קים לי כמיעוט הפוסקים, אלא הולכים אחר רוה"פ. עכת"ד החזו"ע. והקשה הרב הכותב, דמה בכך שרבו הפוסקים המקילים, והא דעת מרן השו"ע כהמחמירים בזה. ותירץ שמה שהשו"ע הכריע להחמיר שצריך ב"ד חשוב, אינו אלא לכתחילה, אבל בדיעבד גם בב"ד שאינו חשוב מהני, והראיה מדברי הב"י לגבי המלוה את חבירו לעשר שנים, שפסק כלישנא בתרא (במכות ג'): משום דחשיב ספק איסור ולא ספק ממון, וספק איסור בדרבנן לקולא. ע"כ.

והדברים תמוהים, שהרי סוף סוף אין לנו שו"ע מפורש שבדיעבד מהני. אמנם אפשר לומר בדעתו שבדיעבד מהני, אך אפשר לומר גם שבדיעבד לא מהני. ובמקום שאין שו"ע להדיא, אפשר לטעון קים לי. [ומכאן תשובה מוצאת למה שכתב בשו"ת הראש"ל (ח"ב חו"מ ס"ז), שמרן הש"ע לא התייחס בהדיא לדין בדיעבד, ומאוד יתכן שגם מרן הש"ע יסכים לדינא עם רוב הראשונים, עכ"פ בדיעבד דמהני, כך שאין זה נגד מרן להדיא. ע"כ. ומה בכך, הלא גם אין שו"ע להדיא דמהני, ובכה"ג טוענין קים לי].

ומה שטען החזו"ע שבכה"ג אין טוענין קים לי, וכדברי הב"י, שהקשה הב"י על דברי הרא"ש שכתב דמשום דשביעית בזה"ז דרבנן על כן אזלינן לקולא, דהלא אדרבא יש לילך לקולא לנתבע. וביאר הב"י שכוונת הרא"ש שכיון ששמיטה עיקרה היא איסור, על כן אף שיש בה נפק"מ לענין ממון, מ"מ הולכים אחר עיקר הדבר שהוא איסור, ולקולא. ע"כ. ולמד מזה שהוא הדין בנידו"ד שיש לילך אחר רוה"פ. ע"כ. יש להעיר שהב"י כתב יסוד זה רק בדעת הרא"ש. ומה שפסק בשו"ע (ס' ס"ז ס"י) כלישנא בתרא, שהמלוה את חבירו לעשר שנים אין שביעית משמטתו, אין מוכרח כלל שטעמו הוא משום טעמו של הרא"ש. שהרי נאמרו בראשונים כמה וכמה טעמים בזה. דעת ר"ת (מכות דף ג': תוד"ה איכא) שהלכה כלישנא בתרא כיון שפשט המשנה מסייעא ליה. ודעת הרא"ש כלישנא בתרא מתרי טעמי. חדא כטעמו של ר"ת שהמשנה מסייעא ליה. ועוד, דשביעית בזה"ז דרבנן ואזלינן לקולא. ודעת הרמב"ן שהלכה כלישנא בתרא מתלתא טעמי, חדא דתמיד הלכה כלישנא בתרא, ועוד דפשט המשנה אתיא הכי, ועוד כטעמו של הרא"ש דשביעית בזה"ז דרבנן ואזלינן לקולא. וסיים הב"י שכיון שדעת הרמב"ם והרא"ש

\* הערת המערכת: ראה עוד בהערות הקוראים.

והרמב"ן והתרומות ור"ת כלישנא בתרא, כן יש לפסוק. וכ"פ בשו"ע (סי' ס"ז ס"י) דאין שביעית משמטתו. אולם אין מוכרח כלל שפסק את טעמו השני של הרא"ש, אלא פסק ככל הנך קמאי וככל הנך טעמי שהלכה כלישנא בתרא.

ובפרט שיסודו של הרא"ש אינו מוסכם, דהנה הרי"ף השמיט האי דינא. ומביא הב"י (סי' ס"ז על ס"י) את רבינו ירוחם שכתב בדעת הרי"ף, דס"ל לדינא כלישנא קמא ששביעית משמטתו, ומשום שהוא איסור. והקשה הב"י דאדרבא משום שהוא איסור יש לילך לקולא. ועל כן ביאר הב"י שטעמו של הרי"ף שפסק כלישנא קמא, משום שאף שעיקרו איסור מ"מ כיון שיש נפק"מ לענין ממון, יש לילך בממון לקולא, ולכן פסק הרי"ף לקולא לנתבע, ששביעית משמטתו. ע"כ.

וא"כ מה שפסק השו"ע לגבי המלוה את חבירו לעשר שנים, שאין שביעית משמטתו, הוא מחמת שכן דעת רוב השיטות, כל חד לשיטתיה. ולא מוכרח כלל דהיינו משום יסודו של הרא"ש לחודיה. וממילא אין להוכיח משם לגבי מי שעשה פרוזובול שלא בב"ד חשוב, שיסבור השו"ע את יסודו של הרא"ש.

ועל כן נראה שיש להורות לבני ספרד, שאם לא עשה פרוזובול בב"ד חשוב, שנשמט החוב, עכ"פ מדין קים ל. וכן דעת המבי"ט (ח"ב סי' פ"א וסי' רכ"ה). וכן משמעות הארץ חיים (חור"מ סי' ס"ז סי"ח), והאור לציון (שביעית, פ"ז ה"ג בהערה). וכ"פ בהליכות שמיטה (פי"ב סי' ב').



הרב עמנואל מולקנדוב - הרב יוסף עובדיה

## ריסוק פירות שביעית עד שאין צורתן ניכרת

### מכתב הרב עמנואל מולקנדוב

בגליון אלול תשפ"ב כתב הרב יוסף עובדיה לתמוה על האור לציון שבהלכות ברכות פסק שפירות שהתרכסו עד שאין צורתן ניכרת ברכתם שהכל - דלאו במילתייהו קיימי, ולפ"ז לגבי שביעית לכאורה אין להתיר לרסקם. אולם בהלכות שביעית פסק שמותר לרסק פירות אפילו שאין צורתן ניכרת. והקשה, דאם הוא סובר שמעיקר הדין לאו במילתייהו קיימי וברכתם שהכל והוא מיקל לרסק אותם ה"ז רשע, ואם הוא סובר שמעיקר הדין במילתייהו קיימי ומותר לרסקם והוא מחמיר לברך עליהם שהכל, ה"ז ככסיל בחשך הולך דהוי תרתי דסתרי עי"ש.

אולם נראה שדברי האור לציון נכונים, שהרי כתב שם מילתא בטעמא, שמעיקר הדין קי"ל כדעת השו"ע ובמילתייהו קיימי, ומותר לרסקם בשביעית, אלא שלגבי ברכות קי"ל סב"ל אפילו כנגד מרן השו"ע. וכיון שכן, אין הוא יכול לברך את ברכת הפרי הראויה והוא חייב לברך שהכל, וכיון ש'ההלכה' מחייבת אותו לברך שהכל אין זה 'רשע' ולא 'כסיל', דאין הוא מיקל או מחמיר בברכה 'ברצונו' אלא לפי מה שחייבתו ההלכה. וגם אין לומר שמשום שהוא מברך שהכל לא ירסק, דהא סב"ל לא אומר לאדם לא לאכול אלא לאכול בלי ברכה. וכמו אדם שמסופק אם בירך, שהדין הוא שאוכל ללא ברכה ולא אומרים לו לא לאכול [לפי דעת רוב הפוסקים] וה"ה כאן - עיקר ההלכה זה שמותר לרסק כדעת השו"ע, אלא שלא יכול לברך אלא שהכל. ואין בזה שום איסור, לא של כסיל ולא של רשע.

ולחדד הדברים אוסיף שהמעין בספרי תורת הקדמונים ח"א סוף סי' י' בענין תרי חומרי או קולי דסתרי אהדדי, יראה שנחלקו הרמב"ן והר"ן עם תוס' והרא"ש ורוב הראשונים מתי יש בעיה של תרי חומרי או קולי דסתרי אהדדי. לדעת הרמב"ן והר"ן אף במחלוקת שקולה שאין בה הכרעה, ויש בה ספיקא דאוריתא לחומרא - אמרינן שיעשה כצד אחד, בין לקולא ובין לחומרא. אולם לדעת התוס' וסיעתם בכה"ג צריך להחמיר כב' הדעות, ואין בזה משום הכסיל בחושך הולך. ורק כשעיקר ההלכה היא כצד אחד, והדעה השניה היא רק חומרא בעלמא, בזה אמרינן שאם הוא מחמיר חומרא הסותרת את הצד השני הוי כסיל עי"ש. והרב שמואל יפה אשכנזי [בעל הפירוש יפה תאר על המדרשים, בן דורו של הב"י] בתשובתו על מועד שנת השמיטה שנדפסה בקובץ מוריה תש"מ עמ' כ"ה והלאה האריך להוכיח ממקומות רבים בתלמוד ובפוסקים כדעת התוס' וסיעתם עי"ש. וכך נקטו הפוסקים האחרונים באו"ח סי' תצ"ג עי"ש.

ולפ"ז כיון שלגבי ריסוק פירות יש כללים סותרים זה את זה, שמצד אחד קי"ל כמרן השו"ע ובפרט בשביעית דרבנן, ומצד שני קי"ל סב"ל אפילו כנגד מרן - אין בזה ענין של כסיל או רשע, לפי דעת התוס' ורוב הראשונים ורוב האחרונים שנקטו כך וכנ"ל.

ובפרט לפי מה שהארכתי בספרי תורת הקדמונים ח"א סי' ל"ח שדעת רוב הראשונים בסוגיא טרימא היא כדעת רש"י וסיעתו, ולא כמו שחשבו האחרונים שדעת רש"י היא המיעוט, עיש"ב, שלפ"ז ודאי שא"א לפסוק לברך את ברכת הפרי אלא שהכל. ומאידך לגבי שביעית אפשר להקל, כיון שאין זה רוב מוחלט, משום שיש כמה ראשונים שיש להסתפק בדבריהם שאולי כן סבירא להו דבמילתיה קאי, ואז הוי מחלוקת שקולה וספיקא דרבנן לקולא, ובפרט שכך דעת השו"ע. וגם בזה המחמיר לנקוט כדעת רוב הראשונים לגמרי, דהיינו לברך שהכל ולא לרסק בשביעית תע"ב. אולם מעיקר הדין שרי לרסק בשביעית, כדין ספיקא דרבנן לקולא, ומברכים שהכל מדין סב"ל.

ואף אם אפשר לדון ולשמוע כיוונים אחרים בזה – מ"מ 'השגה' ו'הערה' על דברי האור לציון אין כאן, אלא לכל היותר אפשר לשמוע ב' צדדים בזה. אולם ודאי שאין 'קושיא' על דבריו מהדין של ב' חומרי או קולי, משום שהחילוק בין המקרים הוא ברור וכפי שכתבתי.



### תשובת הרב יוסף עובדיה [ותגובות הרב מולקנדוב בהערות]

מה שהזכיר הרב עמנואל את תשובת הרב שמואל יפה אשכנזי, שהאריך להוכיח מכמה מקומות בתלמוד ובפוסקים כדעת התוס', כבר הערתי שאין מקשים על ראשונים מן התלמוד, דמה נדע ולא ידעו הם, כל רז לא אניס להו, ואין לנו אלא רק לנסות ליישב את שיטתם, ונכתוב כאן קצת מן הישועים.

מה שהקשה בתשובה הנ"ל מתקנת ר' אבהו לחשוש לכל סוגי התרועה. י"ל דתקנה שאני, שהרי תקנה היא חידוש דין נגד כללי הפסיקה. וכשהיה צורך גדול לתקן תקנות, עשו זאת חז"ל אע"פ שאינו תואם לכללי הפסיקה. וטעמו של רבי אבהו הוא כדי להשוות המנהגות ולהחזיר כל המקומות למנהג אחד שלא תהא מחלוקת ביניהם, אבל ללא תקנתו של ר' אבהו, אסור היה לעשות כן. ולפי זה, אדרבה מכאן ראייה שאין להחמיר אפילו בספק שקול, שאם תאמר שמן הדין צריך להחמיר, למה צריך תקנה?

ומה שהביא בתשובה הנ"ל ראייה מכמה ראשונים בענין 'אומר אמרו לסופר' שפסלו בתרויהו. מ"מ הרי"ף והרמב"ם והשו"ע (סימן קל סעיף יח), הכשירו בחתם עד וסופר, ומכאן הבאנו ראייה

א. ידועים דברי הרמב"ן גופיה בהקדמתו למלחמות שאין ראיות חלוטות אלא נשים כל מאדנו ודיינו מכל מחלוקת בהרחיק אחת מן הדעות בסברות מכריעות ונדחוק עליה השמועות עי"ש. וגם כאן אפשר לדחוק את השמועות לדעת הרמב"ן וסיעתו, אבל פשט הסוגיות זה כדעת תוס' ורוב הראשונים.

ב. היכן נשמע שמתקנים תקנה להיות 'כסיל'? היה לו לתקן שיעשו כאחד מהם, בין לקולא ובין לחומרא.

ג. הדבר פשוט, שללא התקנה כל אחד היה אומר אני הצודק ואין לי ספק בכך, ואין כאן מחלוקת ואיני משנה את מנהגי [וכמו שעושים היום האשכנזים והספרדים במחלוקותיהם השונות], ותיקן ר' אבהו שכולם יעשו ככולם, אבל אם היה בזה בעיה של כסיל לא היה מתקן כן. וא"כ קמה וגם ניצבה ראיתו של מהר"ש יפה אשכנזי כדעת התוס'.

ד. לא זכיתי להבין, הרי השו"ע פסק להדיא לא כדעת הרי"ף והרמב"ם, וז"ל יש לזוהר שלא לחתום הסופר לעד, מפני שיש פוסלין ע"כ. ועי"ש במפרשים שזהו כדעת סה"ת והרא"ש וסיעתם שחששו לחומרי דמר ודמר, וא"כ זו ראייה ברורה שהשו"ע ס"ל כדעת תוס' וסיעתם.

שדעתם דלא כהתוספות. ולפי מה התברר אצלי, אע"ג שהרבה אחרונים נמשכו אחרי המג"א, מ"מ רוב הראשונים לא הסכימו לדעת בעלי התוספות". וכן נראית דעת רש"י בכתובות (נו.) שכתב דלא אמרינן אלו ואלו דברי א"ח, היכא דנחלקו מה אמר הרב, ומטעם זה היה רבי עקיבא רשאי להחמיר באתרוג, שהרי הסתפק בדעת בית הלל.

ומה שכתב שלדעתו דעת רוב הראשונים בסוגיא דטרימא היא כדעת רש"י וסיעתו, א"כ יש כאן דעת נוטה (אע"ג שכתב שיש להסתפק בדעת כמה מן הראשונים), ואסור לו לרסק פירות שביעית אף לדעת התוספות, שאף באיסורי דרבנן אין לעשות חומרי דתרי היכא דסתרי אהדי כדמוכח מכמה מקומות.

ומה שכתב שהשגה על דברי האור לציון אין כאן, זה אינו. שהרי ודאי אין הרב אול"צ חולק על מה שכתב החיד"א שהעושה כדעת מרן השו"ע אין מזניחין אותו, והטעם הוא שמרן השו"ע הוא אילן גדול שאפשר לסמוך עליו, ומ"מ לענין ברכות אנו מחמירין. ומוכח מזה שאין זו אלא חומרא'. שאם תאמר ש"ההלכה מחייבת" אותו לברך שהכל, למה אין מזניחין אותו. ומ"מ דעת נוטה ודאי שיש כאן, כמו שכתב הרמ"א "אם בירך בפה"ע יצא, כי כן נראה עיקר", ולכן אף לדעת בעלי התוספות, אין לעשות תרתי דסתרי, וכל מה שהחמירו בזה הוא רק בחו"ל שאין שם פירות שביעית.

התורה נתנה למשה מ"ט פנים טהור ומ"ט פנים טמא וההכרעה תלויה בחכמי הדור ואפילו אם לא יכוונו יפה אל האמת, וכל שלא הכריעו בדבר אלו ואלו דברי א"ח (רבינו יחיאל). והטעם שאין עושים כחומרי דבי תרי דסתרי אהדי, הוא שלא ירבו המחלוקות ותעשה תורתנו כשתי תורות חו"ש. וכתב בספר מסילת ישרים (פרק כ) על מעשה דר' טרפון "וסוף סוף נגמר שהלכה כבית הלל לעולם, הנה קיומה של תורה שגמר דין זה ישאר בכל תוקף לעד ולעולמי עולמים ולא יחלש בשום פנים שלא תעשה תורה חס ושלום כשני תורות, ועל כן לדעת המשנה הזאת יותר חסידות הוא להחזיק בבית הלל אפילו לקולא מלהחמיר בבית שמאי".

אלא מאי אית לך למימר, דבדורות אלו אין לנו כח להכריע במחלוקות. אין זו טענה, שהרי זה רצון התורה שתהיה הכרעה, ולפחות היכא שהדעות סותרות זו את זו, כדי שלא תעשה תורה חו"ש כשני תורות, וזה יותר חסידות.



(ה). אינו נכון, וכפי שכתבתי בספרי סוף סי' י' עי"ש.

(ו). זה לא קשור לענין ההנהגה כלפינו אם מותר וצריך להחמיר כשניהם או לא. זה שזה לא דא"ח זה ענין אחד. אבל בפועל כיון שאנו לא יודעים מי הוא הדא"ח יש לנו לעשות כשניהם, ופשוט.

(ז). זו 'חומרא' שחכמי הדורות 'חייבו' לנהוג כן, ואינו כמו חומרת ר"ת בצאת השבת או בתפילין ששם השאירוהו בגדר 'חומרא בעלמא', אלא כאן ראו חכמי הדורות 'לחייב' להורות סב"ל. אלא שא"א להזניח מי שעושה כדעת מרן, אע"פ שאין להורות כן, וכיון שאין זו 'חומרא בעלמא' אלא 'חובה גמורה' להורות נגד מרן, וכך פשטה ההוראה אין בזה משום כסיל.

### תשובת הרב יוסף עובדיה [ותגובות הרב מולקנדוב בהערות]

מה שכתב "שהרי השו"ע פסק להדיא לא כדעת הרי"ף והרמב"ם, אלא כדעת סה"ת".

וז"ל השו"ע "יש לזהר שלא לחתום הסופר לעד, מפני שיש פוסלין". מבואר שאין בזה אלא זהירות לכתחלה אבל בדיעבד או שעת הדחק כשר, וכן דקדק הגאון בעל שדי חמד בסי' כ"ו ראות א'. והרי רבינו שמואל יפה ז"ל בתשובתו הנ"ל, ביאר שחומרי דמר וחומרי דמר היינו לפסול בשניהם", ומרן השו"ע אינו פוסל, רק סובר שלכתחילה לא כדאי להכנס למחלוקת זו, ולא מקרי חומרי דמר ודמר אלא כשפוסל בשניהם.

וכן ראוי להזהר מי שהוא ירא שמים בכל מקום דסתרי אהדדי שלא להיכנס למחלוקת, אלא ימצא דרך עוקפת, אבל אין זו הלכה מחייבת, אלא למי שרוצה להיות ירא שמים. כמו שפסק השו"ע לגבי פת סופגנין "וירא שמים יצא ידי שניהם, ולא יאכל אלא ע"י שיברך על לחם אחר תחלה". ואין בזה חומרי דמר ודמר, שאם הייתה ההלכה להחמיר כשניהם, היה צריך לברך בהמ"ז על אכילת פת סופגנין. ולענין ריסוק פירות הכי נמי מי שרוצה להיות ירא שמים, ימצא דרך עוקפת, שלא ירסק פירות שביעית אף שדרכם בכך, וגם לא יאכל פירות מרוסקים אלא אחר שיברך על דבר אחר שהכל, וגם יקח פרי ויברך עליו ברכתו. וכמו שכתב בשו"ע "ירא שמים לא ישתה אלא בתוך הסעודה, או יאכל פרי מז' מינים וגם ישתה מים, כדי שיצטרך לברך ברכה אחת מעין שלש ובורא נפשות". ומ"מ אין זה חיוב, ורשאי כל אחד לבחור לו או כשיטת התה"ד או כשיטת השו"ע, וינהג כשיטה זו בין לחומרא ובין לקולא כדי שלא יהיה רשע ולא כסיל.

[וכל שעושה מעשה או שנמנע מלעשותו, ובין אם יעשהו או לא יעשהו מותר לשתי הדעות, נחשב דרך עוקפת. שלענין פת סופגנין, הרי מותר לאוכלה לכל הדעות בין בסעודה ובין לאחריה. אבל אם נזהר במוצ"ש שלא לעשות מלאכה עד זמן ר"ת, אין זה דרך עוקפת, שהרי אי אפשר לומר בזה שבין אם יעשה מלאכה ובין אם לא יעשה מלאכה ניצל מן המחלוקת].

וגם לגבי סב"ל אין לעשות חומרי דבי תרי דסתרי אהדדי, שהרי פסק בשו"ע "לחמניות וכו' ואם קבע סעודתו עליהם, מברך המוציא וברכת המזון, ואי אכיל להו בתוך הסעודה שלא מחמת הסעודה, טעונים ברכה לפנייהם", וכתב המג"א "וא"כ כל מיני פת הנזכרים בס"ז טעונים ברכה תוך הסעודה כשאוכלין לקינוח וכ"כ תר"י". ובבית יוסף כתב בשם השיבולי הלקט "על כובא דארעא ולחמניות ופת הבאה בכסנין וכו' הביאו לו אלו לקינוח סעודה מברך עליהם בורא מיני מזונות", ולא העיר על זה הב"י כלום, מבואר שמסכים לזה הב"י ואין חילוק בין לחמניות לבין פת הבאה בכסנין, וכדברי המג"א<sup>5</sup>. וביאר מרן החיד"א בשו"ת טוב עין (סי' יח אות נב) שדבר

(ח). יש ראשונים שפוסלים בשניהם מחמת ספק. השו"ע לא 'פסל' לגמרי שהרי הרי"ף והרמב"ם מכשירים, אולם חשש לפוסלים לכתחלה.

חומרי דמר ודמר זה אפילו לא לחוש לכתחלה, וראיה משדרה וגולגולת, שמי שנמנע ולא אוכל גם את חומרי ב"ש וגם את חומרי ב"ה הוי כסיל. ואין חילוק בין אם רוצה להיות ירא שמים או שעושה דרך זהירות בעלמא.

(ט). אין שום הכרח. הב"י דיבר על עצם הדין של פת הבאה בכסנין שמברך ועל זה העתיק את דברי השו"ע, אבל לא מיירי בפרטי הדינים מה נקרא פה"ב. ואכמ"ל.

שהוא מחלוקת אם הוא כסנין, דכיון דתדיר חשיב להו כסנין ואוכלם ומברך עליהם בורא מיני מזונות כבר החשיבם כסנין, ואיך עתה ליחוש למ"ד שהוא פת ולא יברך ואין לילך לקולא דהו תרתי דסתן עכ"ד.

ולפי זה מוכח שלדעת מרן השו"ע אף בספק שקול לא עבדינן כחומרי דבי תרי דסתרי אהדדי, דלא כהתוספות, ואפילו בברכות. ומה שפסקו האחרונים שלא לברך על פת כסנין בסוף הסעודה משום דס"ל כדעת התוספות שבספק שקול יש להחמיר כשני הצדדים. וסיים הרב חיד"א "שמעתי מפום רבנן דכן נהגו גדולי הדור שלפני דורנו שלא לאכלם בתוך הסעודה וכן נהגנו", וזו דרך עוקפת למי שהוא ירא שמים, כמו שביארתי קודם.

ונבאר מה שלא הבין הרב עמנואל כוונתי לענין אלו ואלו דברי א"ח:

הרי אמרו חז"ל על מחלוקת ב"ש וב"ה אלו ואלו דברי א"ח, ומטעם זה אמרו חז"ל שרשאי כל אחד לבחור לעשות כצד זה או כצד זה אפילו להקל בדאורייתא אע"ג שהוא ספק כמאן הלכתא. שכל עוד לא נפסקה הלכה כאחד מהם, שניהם "אמת", שהתורה נתנה מ"ט פנים. וכל זה דוקא כשיש מחלוקת איך ההלכה, אבל אם המחלוקת היא מה אמר הרב, בזה לא אומרים אלו ואלו דא"ח, שהרי אחד מהם משקר, כמו שביארו רש"י והריטב"א בכתובות. ולכן בזה צריך להחמיר כשניהם, שאי אפשר לומר בזה אלו ואלו דא"ח. וכך ביאר המאירי, דסלקא דעתין היה שרבי עקיבא חשש גם לדעת ב"ש וגם לדעת ב"ה, ותירצה הגמרא, שרבי עקיבא הסתפק מה אמרו ב"ה, שבזה לא שייך לומר אלו ואלו דא"ח שהרי אחד מהצדדים הוא שקר, וחייב להחמיר כשניהם. ופירוש זה כפתור ופרח, וממילא אי אפשר לומר שישוּב הסוגיות לשיטה זו הוא דוחק.

ואע"ג שיש לכל אחד נטית הלב לפרש את הסוגיות אחרת, מ"מ אין לנו לצרף את דעתנו כדי להכריע במחלוקת הראשונים ממה שנראה לנו מפשט הסוגיות (אלא רק למי שמחשיב את עצמו כאחד מהראשונים, או מגדולי האחרונים, לך תאמר למאירי או לרמב"ן, פרושכם דחוק. ועוד, שראשונים אלו ראו את דברי התוספות, ואעפ"כ חלקו עליהם, והתוספות לא ראו דברי הראשונים החולקים).

ולענין אם פירות מרוסקים חשיבי במלתייהו קיימי, המחלוקת היא בסברא ושייך בזה לומר אלו ואלו דא"ח, כל עוד לא הוכרעה הלכה בזה, ולא שייך לומר בזה מה שכתב הרב עמנואל שאנו לא יודעים מי הוא הדברי א"ח.

וז"ל הרא"ש בפסקיו לשבת (פ"ב סימן כג): "וכתב ה"ר יונה ז"ל דזו אינה ראייה דהא דקי"ל הלכה כרבה היינו היכא דפליגי בסברות דנפשייהו משום דאמרי' בהוריות דרב יוסף סיני ורבה עוקר הרים, אבל הכא מפי השמועה הם חלוקים ותרוייהו אמרו מפי רב יהודה, אלא עבדינן לחומרא, לענין שבת עבדינן כרבה דמשתשקע החמה לא מדליקין שרגא, וענין יחיד שקבל עליו תענית דבין השמשות שלו מותר ולא בין השמשות עד הכסיף התחתון כרב יוסף", עכ"ל הרא"ש. ולפי מה שבארנו מתורץ מה שהקשה קרבן נתנאל על רבינו יונה עיי"ש.

ומה שכתב שבסב"ל 'חובה גמורה' להורות נגד מרן, איני יודע מנין לו שזו חובה גמורה. ואני לא מצאתי מי שיחלוק על מרן החיד"א במה שכתב שמי שרוצה לנהוג כדעת השו"ע אין

(י). כבר כתבתי שאין כזה דבר דרך עוקפת להיות כסיל. האחרונים הנ"ל ס"ל שאין בזה משום כסיל, וכדעת התוס'.

מוחין בידו", ובודאי שטעות היא לחשוב שזו חובה גמורה. ועל מה שאומרים סב"ל נגד מרן אנו בושים, אלא שאתם מגלגלין עלינו שחובה גמורה היא? אלא ודאי שאין זו אלא הנהגה של מורי ההוראה, שלכתחילה להורות שלא לברך. וז"ל קונטרס הליכות עולם (שיעורי רבי ב"צ אבא שאול עמ' טז) "אחד מכללי הפסיקה בגמ' הוא דעביד כמר עביד ודעביד כמר עביד ולכן לא חייב לחזור מטעם ספק וכו' לכן בכל מחלוקת האחרונים ודאי ראוי שלא יחזור, אבל כיון שמרן דעתו לחזור כל מי שעושה כמו מרן אין מוחין בידו".



יא. החיד"א עצמו סבירא ליה ש'חובה גמורה' להורות סב"ל. מה שכתב שאין מוחין בידו, זה לא אומר ש'מותר' להורות כן. אלא ההוראה היא ברורה סב"ל, אלא שא"א למחות ביד העושה כמרן.



## הרב אלחנן סבתו

נושא ונותן בישיבת 'נתיבות יוסף' מצפה ירחו

## ייצוא אתרוגי שביעית לחו"ל

## מקור האיסור להוציא פירות שביעית לחו"ל

דין פשוט הוא במשנה שאין מוציאים פירות שביעית לחו"ל, וכך מפורש במסכת שביעית (פ"ו מ"ה): "אין מוציאים שמן שרפה ופירות שביעית מהארץ לחו"ל, א"ר שמעון שמעתי בפירוש שמוציאים לסוריא ואין מוציאים לחוץ לארץ".

וכן הוא בתורת כהנים\* (בהר פרשתא א אות ט): "אשר בארץ - מה שבארץ אוכלים, לא מה שהוציא עקילס לעבדיה לפונטוס" [שנער]. א"ר שמעון שמעתי בפירוש שמוציאים לסוריא ואין מוציאים לחוצה לארץ".

עבר או שגג והוציא והגיע זמן הביעור [כ"פ רש"י וראב"ד], איכא פלוגתא דתנאי בתוספתא דשביעית (פ"ה ה"א) המובאת בגמרת פסחים (נב:) בתוספת דיון: "תנו רבנן: פירות שיצאו מארץ ישראל לחוצה לארץ - מתבערין בכל מקום שהן [דברי רבי]. רבי שמעון בן אלעזר אומר: יחזרו למקומן ויתבערו, משום שנאמר בארץ, - הא אפיקתיה! - קרי ביה בארץ, בארץ, - אי נמי: מאשר בארץ".



## מהות האיסור

יש להבחין בין האיסור המופיע במשנה לבין מה שמופיע בתורת כהנים. שכן בניגוד למשמעות הפשוטה שבמשנה שהאיסור הוא על עצם הוצאת הפירות לחו"ל, בתורת כהנים משמעות האיסור היא על אכילת הפירות בחו"ל. שכן מקור האיסור המופיע בתורת כהנים הוא המקרא: "אשר בארץ, תהיה כל תבואתה לאכול" - "מה שבארץ אוכלים ולא...", משמע

א). וכן מבואר בפסיקתא זוטרתא (לקח טוב ויקרא פרשת בהר דף ע:): "אשר בארץ. מה שבארץ אתה אוכל ולא שתוציא חוץ לארץ". וכן הוא בילקוט שמעוני (פרשת בהר רמז תרנט). וע"י נוסחה זו נדחה דיוקו של הרידב"ו (במשמרת להבית דף יח. הע' כז). וגם פירושו של רבנו הלל והקרוב אהרון לא יבא בדקדוק ע"ש.

ב). דיוק ההלכה הוא מהמילים "לך ולעבדך ולאמתך... אשר בארץ, תהיה כל תבואתה לאכול". כלומר דווקא עבדיך שבארץ יאכלו מתבואת השביעית, ולא עבדים שבארץ אחרת. ולאו דוקא עבדים דה"ה הישראל עצמו, דהא כתיב נמי בהאי קרא "לך".

ג). הר"ש פ"י דהוא מקום בסוריא, ובזה כיוון לבאר דר' שמעון דפליג, אהאי פליג. והעתיקוהו הרבה אחרונים. אלא שהרש"ס כתב בשם תרגום ירושלמי לתורה (בראשית יד) שפונטוס הוא תרגום של מלכות אלסר. ואנא חזיתי לתרגום המיוחס ליונתן שם (פס' א, ט) שאת 'אלסר' תרגם 'תלסר'. ואך את 'אמרפל מלך שנער' תרגם 'אמרפל מלכא דפונטוס'. וכן תרגם גם בבראשית פ"י פס' י. וע"ע לקמיה הע' כט.

ד). בדרך כלל כשהגמרא מדקדקת בלימוד מהפסוק, ש"מ שהוא לימוד גמור מדא"ו ולא אסמכתא. כפי שכתבו התוס' בסוטה לב: ד"ה ורבי, וסוכה ט. ד"ה מנין. וכן כתב היד מלאכי (בכללי התלמוד כלל תלא).

בבירור שעיקר האיסור אינו בעצם הוצאת הפירות לחו"ל, כי אם אכילת הפירות בחו"ל היא האסורה. אלא דממילא שמעת מינה דאין להוציא את הפירות לחו"ל, דהא הם נאסרים שם באכילה (ועל דיוק זה קאי ר"ש ומתיר את ההוצאה לסוריא, ר"ל שמותר גם לאוכלם שם). וכ"כ הראב"ד להדיא בביאורו לתורת כהנים<sup>1</sup> שהפירות נאסרים באכילה בעודם בחו"ל אך רשאי להחזירן לארץ ולאוכלם שם (לקמן אעתיק את לשונו). וכ"כ רש"ס בביאורו לירו' (פ"ו ה"ד). וכ"כ הגר"א בביאורו לתורת כהנים: "דבחול"ל אסור לאכול פירות שביעית שהוציא מא"י". (ובספר ציץ הקדש סי' טו אות ד דייק כן גם מתירוי ריב"א המובא בתוס' (פסחים נב:) דעיקר האיסור הוא באכילת הפירות בחו"ל. וצ"ע).

אך בביאור המיוחס להר"ש בתורת כהנים ביאר אף את האמור בתורת כהנים לומר דהיינו איסור הוצאה ולא הזכיר את איסור האכילה. וכן משמע מביאור רבינו הלל ב"ר אליקים והרב קרבן אהרן.



### טעם האיסור

מפשט המדרש בתורת כהנים עולה כי גזירת הכתוב היא - "בארצך", וא"צ טעם. וכ"מ מפירוש רבינו הלל ב"ר אליקים והרב קרבן אהרן.

אמנם הראב"ד (בתורת כהנים הנ"ל) פירש וז"ל: "פי' שאם יצאו פירות שביעית לחו"ל אסורים באכילה, ונראה לי כי הטעם כדי שלא יתחלפו בפירות חו"ל<sup>2</sup> ונמצאו פירות שביעית יוצאים

ה). ועי' באגרות משה (או"ח ח"ה סי' מב) שכתב: ולהרמב"ם פ"ה משמיטה ה"ג שפוסק דאין מוציאין פירות שביעית לחו"ל, לא אסרם באכילה מחמת שעברו על איסור כשהוציאום, דהא לא כתב זה. וגם הראב"ד לא השיג לכתוב שאם הוציא אסורין באכילה, משמע שחזר בו מפירושו בבאורו על תורת כהנים בהר פרשתא א' ה"ט דאסורין באכילה בחו"ל מאיזה גזירה. ואף אם לא חזר בו הוא רק דעת יחיד, והוא גם לשיטתו רק באיסור דרבנן שודאי יש להורות ככל הראשונים שלא נאסר לאכילה אף בחו"ל עכ"ל. ואחרי בקשת המחילה מכת"רו דבריו ז"ל קשים לי מאוד. חדא, כיצד הסיק שהראב"ד חזר בו מחמת שלא השיג, הא לא כתב הרמב"ם שמותרים הפירות, והו"ל להסיק לאידך גיסא, שהראב"ד הבין שאף הרמב"ם סובר שהפירות אסורים. והיאך הוא דוחה את המפורש מפני הסתם. ועוד דאפי' היה הרמב"ם כותב במפורש שמותרים הפירות באכילה, והראב"ד לא היה משיגו, לא הוה לן למימר שחזר בו, כמש"כ הברכי יוסף (או"ח סי' קפח אות ה) וז"ל: טעה ולא הזכיר של שבת אומר ברוך אתה ה' אמ"ה וכו'. הטור כתב משם הראב"ד דאומרה בלא שם ומלכות. וראיתי להרב שיירי כנה"ג שכתב וז"ל: "לא ראינו שכתב הראב"ד זלה"ה כן בשום מקום לא בהשגות הרמב"ם ולא בהשגות המאור, ואם הטור מצא כן בתשובותיו או בחידושי למה בהשגותיו פ"ב דברכות לא השיג וכו'. י"ל או שהראב"ד אינו חולק על זה או שלא הבין בהרמב"ם וכו', והנכון שהראב"ד חזר בו", עכ"ל שכנה"ג בקיצור וכו'. והנראה בזה, דכיון דבדבר זה הרי"ף ובה"ג ס"ל דלא כהראב"ד, לא השיג על הרמב"ם, כיון דכמה גדולים סברי כוותיה. ואף דזמנין דמשכחת דמשיג גם באופן זה, מ"מ אין מזה ראייה דחזר הראב"ד, או להקשות עליו אמאי לא השיג, דכגון זו דאיכא מרבואתא קמאי דסברי כוותיה זמנין דלא משיג. עכ"ל הברכי. (כבר ציין בזה הגרי"ח סופר בספרו כנסת חיים עמוד ט עשרות רבות של מקומות דפליג על הרמב"ם ולא השיגו במשנה תורה). ומש"כ האג"מ עוד שהוא דעת יחיד, אף זה אינו מחזור כי אף הרש"ס והגר"א ס"ל כוותיה. ושאר הראשונים לא מצאנו מי מהם שיכתוב להדיא שהפירות מותרין, עד שנוכל לומר ש"כל הראשונים" פליגי עליה. וצע"ג.

ו). היינו טעם לאיסור האכילה ולא לאיסור ההוצאה. וכ"מ ברש"ס (פ"ו ה"ד) שהעתיק את טעם הראב"ד, ואח"כ כתב בטעם ר' שמעון שמתיר להוציא לסוריא: "כיון דנהגא בה שביעית דלא ענבד וכו' מצי למיכלינהו שם דלא יפשע שלא נהג בהם קדושת שביעית". אלמא באכילה תליא מילתא. וראיתי בשו"ת מחזה אברהם (שטיינברג סי' קמו) שכתב להיפך

לחוליקח. ועוד אני אומר כי אע"פ שהן אסורין באכילה, אינן מתבערין עד שיגיע זמן הביעור, ואם רצה להחזירם לארץ ולאוכלם שם רשאי. אבל אם הגיע שם זמן הביעור בהא פליגי תנאי אם יבער אותם שם, או צריך להחזירם לארץ ולבערם. ופלוגתיהו בפסחים (נב:). וזה הביעור - או שריפה או קבורה הוא".

והר"ש בביאורו לתורת כהנים כתב מתחילה דפלוגתא דת"ק ור"ש אי שרי להוציא לסוריא תליא במח' אם כיבוש יחיד שמיה כיבוש'. ואח"כ כתב הטעם כמש"כ הראב"ד, כדי שלא יתחלפו בפירות חו"ל ויהא נוהג בהם כמו פירות חולין".

שעיקר האיסור הוא ההוצאה, וקנסו באכילה את מי שמוציא משום שהוציא במזיד, ולפיכך אחרים מותרים לאוכלו אף בחו"ל. ובמחכ"ת לא ידענא מאי קאמר.

ז. מתוך טעם זה מוכח כי לדעת הראב"ד הפירות הגדלים בסוריא ואפי' הגדלים בכזיב ומשם והלאה [מקום שכבשו עולי מצרים ולא עולי בבל, שנחשבים חו"ל לענין איסור הוצאת פ"ש כדלקמן "הגדרת חו"ל"], אין בהם קדושת שביעית. ולפיכך יש מקום להאי חששא. והרי זה כשיטת הרש"ס (פ"ו ה"א ד"ה נאכל), וכן העלה המהר"ט בתשובה (ח"א סי' מז) ושכן נהגו רבותינו הקדמונים שבירושלים, וכן כתב הגר"א בשנות אליהו (פ"ו משנה א). אך מי שסובר שיש קדושת שביעית בפירות אלו לא יוכל לסבור טעם זה (ועי' מה שנדחק מאוד בזה בבה"ל שבדרך אמונה).

ח. וחשש זה קיים גם לאידך גיסא, דהיינו פירות חו"ל שנכנסו לארץ, שפסק בהם הרמב"ם (שמיטה פ"ו ה"ה) שלא יהיו נמכרים במדה או במשקל או במנין, אלא כפירות הארץ - אכסרה, ואם היו ניכרין שהם מחו"ל מותר (ומקורו בתוספתא פ"ד ה"ח והובאה בירושלמי פ"ח ה"ג). וטעם שני האיסורים זהה, והוא למנוע חילול וזלזול בפירות שביעית. אלא שפירות חו"ל שנכנסו לארץ יש לנהוג בהם קדושה, ופירות א"י שיצאו לחו"ל נאסרים באכילה. (ועי' בספר כפתור ופרח בשלהי פרק מז, שאף הוא כך שני איסורים אלו יחדיו). אמנם לפי"ז נראה שאין להקל היכא שרוב השוק הוא מפירות חו"ל, דאדרבה החשש שיחללו קדושת פירות שביעית הוא גדול יותר. ולא הובנו לי דברי החזו"א שהיקל בזה להחשיבם כניכרים (בס' יד ס"ק יב). וגם דברי מרן הרב קוק שהקל בזה מטעם שאין פירות שביעית מצויים ואין לגזור רובא אטו מיעוטא (ע"ע בקונ' אחרון סי' כ לגבי פירות נכרים) לא זכיתי להבינם, דאחר שגזירה זו כבר נגזרה מימות עולם לית לן סמכות להחזירה. ולא גרע מנטיילת ידיים לחולין, שכל איש ישראל מחויב בה אע"ג שאינו כהן ואין בביתו תרומה גזרו רובא אטו מיעוטא. ואף בזה", דליכא כלל אכילת תרומה מפני הטומאה, אעפ"כ לא בטלה תקנה זו כדי שיהיו רגילים בני ישראל כשיבנה בהמ"ק ב"ב לאכול בטהרה. ה"נ בגזירה זו, על אף שנתבטל הישוב לא בטלה התקנה. וזו רק דוגמא לאחת מיני רבות וצ"ע). גם מש"כ החזו"א להקל היכא שניכרים רק לבקי ורגיל ולא לרוב בני העיר, אין לזה ביאור לפי קוצר דעת. (ועוד נראה לכא' שמלבד איסור מכירה בדקדוק בפירות חו"ל שבארץ, יש לנהוג בהם גם קדושת שביעית, בהם ובדמיהן וכן אסורים בסחורה, שהרי זהו טעם איסור המכירה בדקדוק, כמבואר ברמב"ם ובירושלמי (פ"ח ה"ג וברש"ס שם, ובפ"י המשנה להרא"ש) מלבד ביעור שא"צ, כדמוכח במב"ט ח"א סי' כא ואינו מוכרח וצ"ע). ומאידך מתוך השוואת האיסורים נראה שיש ללמוד להקל בהוצאת פירות שביעית לחו"ל היכא שניכרים שהם מא"י, ומותר בזה אף לאוכלם בחו"ל (לפי טעם הראב"ד בלבד).

ט. ועי' בשו"ת באהלה של תורה (שביעית סי' ח אות יב) שכתב כי בזה"ז שאף בא"י יש לחשוש שלא ישמרו על קדושתם של פירות שביעית, אין מקום לאסור להוציאם לחו"ל. ואין זה מובן לפענ"ד, שכן היה לו לומר שאף בא"י יש לנהוג בהם משנה זהירות, ולא למילף ממקלקלתא לקלקל עוד ולהוציא לחו"ל. ומי שאכל שום וכו'.

י. טעם זה לכא' קשה, שכן המחלוקת איננה רק לגבי הוצאה לסוריא, כי אם לכל מקום שכבשו עולי מצרים ולא עולי בבל, כדלקמן "הגדרת חו"ל". ולא שייכא הא מילתא לכיבוש יחיד. וצ"ע.

יא. ולפי"ז אף הר"ש מכת הסוכרים שאין קדושת שביעית בפירות אותם המקומות, וכדלעיל הע' ז. וכ"כ בדעת הר"ש אחרונים רבים, הלא המה פאה"ש (סי' כג בית ישראל אות כה) משנת ר"ב (הוב"ד במשנת יוסף ח"ב עמ' קט), תורת הארץ (ח"ב פ"ב ס"ק לט), ספר השמיטה (עמ' מז הע' 1) ומעדני ארץ (סי' ח אות ה).

והר"ר שלמה סירילאו (פ"ו ה"ד) העתיק את פירוש הראב"ד. אך קודם לכן כתב טעם משל עצמו: "ומשמע בתורת כהנים דאם הוציאן דלא מצי למכלינהו, וכו' ונראה הטעם משום דמקרו קדש, דייני בהו דינא דיוצא בקדש" כן נ"ל. והראב"ד ז"ל כתב וכו'".

אמנם הר"ש בביאורו למס' שביעית ביאר שכל האיסור להוציא משום הצורך לבערם בארץ. וכתב שאף לרבי דס"ל דשרי לבער בחו"ל הנ"מ בדיעבד, אך לכתחילה אין להוציא. וכ"כ בפי' הרא"ש" והרע"ב שם. אך הם כתבו להדיא שאפי' קודם הביעור אסור להוציא, וכ"ש אחר שהגיע זמן הביעור ולא ביערם, שטעונים שריפה דווקא בארץ ולא יציאם לחו"ל. דייקא נמי דקתני להו דומיא דשמן שריפה".

לפי טעם זה האחרון יש שדקדקו שאין איסור להוציא פירות שאין בהם חובת ביעור<sup>ט</sup>, וכן פירות שכבר התקיימה בהם חובת הביעור<sup>ט</sup>, וכן בפירות מועטים או רגישים לקלקול - כך

יב). ותמה עליו הגרש"ז ז"ל במנחת שלמה (פ"ו מ"ה) עד להפליא דא"כ אסורים באכילה לעולם, דהיינו אף אם יוחזרו לארץ, שכן הדין בקדשים שיצאו חוץ למחיצתן. והניחו בצע"ג. ולא השגיח הרב ז"ל שאח"כ (בביאור הגמ' בד"ה מביאן לארץ) ביאר רש"ס כוונתו שמדמהו לקדש דמעשר שני, ולא לקדשי מזבח. ובוזה הדין פשוט שמע"ש שיצא חוץ למחיצתו נאסר באכילה, וכשחזרו יחזור להיתרו (חולין סח:).

יג). וז"ל הר"ש (שביעית פ"ו משנה ה): "שמן שרפה - שמן תרומה שנטמא ולשריפה עומד כדאמר בפ' במה מדליקין (דף כג ב) ואשאר שנים קאי, דבעי שריפתו בארץ, ומעלה בעלמא משום דאשכחן גבי קדשים דשריפתן במקומן. וכן פירות שביעית בעינן ביעור בארץ. וסתמא כר"ש בן אלעזר, דתניא פירות שביעית שיצאו מחו"ל לארץ מתבערין במקום שהן דברי רבי, ר"ש בן אלעזר אומר מביאן בארץ ומבערן שנה' (ויקרא כה) בארץ תהיה כל תבואתה לאכול. ודבר תימה למאן דפסק בפ' מקום שנהגו (דף נב:) [דאין] הלכה כר' שמעון בן אלעזר היכי שביק מתני', ושמא לכתחלה אפילו [רבי מודה] לר' שמעון בן אלעזר דאין מוציאין אפילו קודם הביעור. ורב ספרא דאפיק גרבא דחמרא בשביעית מא"י לחוצה לארץ שוגג היה. וברוב ספרים גרסי' רב ספרא נפק מא"י לחוצה לארץ הוה בהדיה גרבא דחמרא דשביעית, משמע דלאו אדעתיה".

וככל החזיון הזה כתב גם הרא"ש שם וז"ל: "וכן פירות שביעית צריכין ביעור בארץ. וסתמא כר"ש בן אלעזר דתניא בתוספתא ומייתי לה בפרק מקום שנהגו פירות שביעית שיצאו מהארץ לחוצה לארץ מבערן במקומן דברי [רבי] ר"ש בן אלעזר אומר מביאן בארץ ומבערן שנאמר בארץ תהיה כל תבואתה לאכול, [ותימה] דבפרק מקום שנהגו פסיק [דלית] הלכתא כר"ש בן אלעזר ושביק מתני' דהכא גבי רב ספרא דאפיק גריוא דחמרא, ושמא לכתחילה אפילו [רבי מודה] לר"ש בר' אלעזר (מודה) דאין מוציאין קודם הביעור, ורב ספרא בשוגג הוא דאפיק".

יד). ודלא כהרב תפארת ישראל, שכתב בהלכתא גבירתא דהאיסור להוציא אינו אלא אחר שהגיע זמן הביעור. ובאמת שאפשר כי אף הוא לא כתב כן אלא על דרך הרבותא, שכן לשונו: "אין מוציאין אפי' תרומה שכבר נטמאה או פירות שביעית לאחר זמן הביעור מא"י לחו"ל וכו'". וי"ל דהאי 'אפילו' קאי אתרווייהו. וכן יש לבאר את דעת פאת השלחן (בית ישראל כד, נו) שכתב "וכן פירות שביעית איירי בכה"ג לאחר הביעור דלדעת רבינו והראב"ד לשריפה עומד", שכוונתו אף לאחר הביעור. שהרי לא כתב זאת אלא כדי לבאר מאי רבותא באיסור פירות שביעית על פני איסור הוצאת סתם פירות א"י. אומנם בשבת הארץ (כנראה) דייק מדבריו (לפי המצינים שם) שאין רבותא אחרת, ולכן קודם זמן ביעור יהיה דינם כמו איסור הוצאת שאר פירות א"י של כל השנים. וממילא ע"פ האופנים שהתירו האחרונים שם - יהיה מותר אף בשביעית. ולכא"ו אינו מוכרח, ד"ל חדא מתרי ותלת טעמי נקט.

טו). ומטעם זה היקל הרידב"ז (בית רידב"ז פ"ה אות יח) להוציא אתרוגים לחו"ל, כסבור שאין להם ביעור. ואח"כ חזר בו במקצת (משמרת להבית עמ' כב. בהערה אות ל). והגרש"ז במנח"ש (פ"ו מ"ה) תפס עליו, דודאי אית להו ביעור. וגם מדברי הרב המג"ן בשו"ת גדולת מרדכי סי' ט סוד"ה אמור מעתה, מוכח שלא כדבריו.

וכאן המקום להעיר כי אע"פ שבאוצר בי"ד אין דין ביעור, כדמוכח מדברי הרמב"ן (ריש פ' בהר), מ"מ אין לסמוך על זה להוציא פירות אוצר בי"ד לחו"ל. שהרי רק בזמן שהפירות ברשות בי"ד בזמן הביעור הוא דאין בהם דין ביעור, אך מי

שבוודאי יאכלו "עד הביעור (והחזו"א אסר בזה, סי' יג ס"ק ג). אבל אין להתיר להוציא ע"מ להחזיר".

וכן לאידך גיסא, אם יש בפירות חובת ביעור ואין בהם קדושת שביעית, "לדעת הר"ש יאסר להוציאם לחו"ל ולדעת שא"ר שרי.

ומ"מ מדברי הרמב"ם (שמיטה פ"ה הלכה יג) נראה בבירור שאין הטעם בדברי הר"ש, אלא האיסור נובע משום קדושת שביעית שיש בפירות, שכן פסק דין זה בפרק ה העוסק בשימושים המותרים והאסורים בפירוש שביעית. וכן מדסמך לאיסור זה את איסור האכלת גוי ושכיר (באותה ההלכה), ואילו דין ביעור פירות שביעית לא כתבו כאן כי אם בפ"ז (הי"ב).

וכן מתבאר שהיא דעת המב"ט, דמחד גיסא סבר שאין דין ביעור (למ"ד ביעור היינו הפקר) בפירות נכרים שבא"י (אף לשיטתו שיש בהם קדושת שביעית), כשיטת ר"ש הזקן" משום דאמר אתינא מכח גברא דלא מצית לאשתעווי דינא בהדיה (שו"ת המב"ט ח"א סס"ז כא, סי' שלו, ח"ג סי' מה), ומאידך אסר להוציאן לחו"ל (בסי' מה), ע"כ דלית ליה טעמא דהר"ש.

וכ"נ דעת הרדב"ז (בביאורו לרמב"ם פ"ד הל' כט) שכתב שאין פירות הגוי טעונים ביעור אע"פ שיש בהם קדושה<sup>כ</sup>, ואפי' אם נאמר דשביעית בזה"ז מדאו'. ומשמע שסמך ג"כ על סברא זו (כ"כ

שקנאם או קיבלם מב"ד קודם הביעור, פשוט שצריך לבערם כשמגיע זמן הביעור. שהרי הטעם שאין ב"ד צריכים לבער [להפקיר] הוא מפני שגם בידם נחשבים הפירות הפקר, משא"כ כשהם נמסרו כבר להיות בבעלות פרטית. ואע"פ שדין זה פשוט, יש השוגים בכך.

טז. בזה חזר בו הרידב"ז למעשה, וכתב (משמרת להבית עמ' כג הע' יט): "ואחרי שראיתי שגדולי הדור אין מתירין להוציא לחו"ל פירות שביעית אפי' לאחר הביעור אך מדוחק, וא"כ אף שאצלי הוא פשוט שמותר, מ"מ כפנא ראשי לגדולי דורינו שליט"א וכו". ואח"כ חזר שוב על סברתו להקל עכ"פ כששביעית דרבנן. והן אמת שלדעת הרא"ש (פ"ט מ"ו) משמע שאחר הביעור (ההפקר) פקעה קדושת שביעית.

יז. ודלא כפי שהציע בציץ הקדש [בהו"א] שישלחו האתרוגים לחו"ל ע"מ להחזירן לארץ לאחר שישתמשו בהן למצותן. שהרי לדעת ר' שמעון בן אלעזר פשיטא שיחזיר את הפירות שיישארו לו ע"מ לבערן בארץ, ואעפ"כ היה פשוט לו לר"ש תחילה שמתני' שאסרה להוציא פ"ש לחול אולא כוותיה, אלמא אפי' כשידוע שיצטרך להחזיר הפירות לארץ אסור להוציאן. אמנם באמת לבסוף חזר בו הרב מהצעתו זו, ואסר.

יח. כגון פירות שישית שנתערב בהם 'משהו' מפירות שביעית מין במינו, שלדעת הריבמ"ץ [פ"ז מ"ח] אין בהם קדושת שביעית דהא ליכא תערובת בכדי נתינת טעם, אך חייבין בביעור. (וצ"ע אם זו כוונת הר"ש והרא"ש שם גם כן). ואגב הזכרת דין זה, יש להעיר בדברי הריבמ"ץ שם, שכתב שכיון שאין קדושת שביעית בתערובת משהו, הרי שעד שלא הגיע שעת הביעור מותר לבשלו אפי' עם התרומה וכו', והוא לפלא, שהרי בפ"ח מ"ז פירש הריבמ"ץ גופיה טעם האיסור לבשל ירק של שביעית בשמן של תרומה, ע"מ שלא יביא את התרומה לידי פסול דביעור כאשר יגיע זמן הביעור של הירק של שביעית. אלמא תלי איסור בישול בתרומה בביעור ולא בקדושת הפרי, וממילא הכא היה לו לאסור דהא מחייבי בביעור. וצ"ע.

יט. הוא ר' שמשון מפלייזא, וקנו של הר"ש משאנץ, שחי בזמן ר"ת. והובאה שיטתו זו גם ברש"ם בפרק ו (הל' א), והזכירה שוב בסוף פרק ט לסמוך עליה למעשה. מיהו הואיל וס"ל לרש"ם דאיכא תרי ביעורין - תחילה הפקר ולבסוף איבוד, לא יכול היה לסמוך על סברת הר"ש הזקן אלא בומן ביעור דהיתרא [הפקר] ולא כשהגיע ביעור דאיסורא [איבוד]. והכרם ציון (פי"ט גידולי ציון ג) לא נחת לחילוק זה.

כ. ומה מאוד יש לתמוה על שו"ת באהלה של תורה (שביעית סי' ח אות יד, יט) שכתב בשם המב"ט להתיר להוציא פירות שגדלו ברשות נכרים. וזהו בניגוד גמור לדברי המב"ט.

הגרשז"א בחוברת קול תורה). וכן היא דעת מהרימ"ט בתשובה (ח"א סי' מג) שהסכים לאביו [המבי"ט] שאין ביעור [אך לא הסכים להיתר סחורה] ומ"מ כתב ששאר כל דיני שביעית עליהם, ולא הוציא מכללם את איסור הוצאה לחו"ל.

וכן היא דעת הרב המג"ן (בשו"ת גדולת מרדכי סי' ט ד"ה אמור מעתה) שאחר שכתב לסמוך על הוראתו של מרן הקדוש שאין בפירות גוי דיני שביעית, כתב: "וממילא רווחא שיכולין להוציא מא"י לסוריא ולחו"ל וכו'. ומורי שיח' הוה מצי למילף לה במה שנהגו הרבנים הא' הזקנים קמאי וקמאי זלה"ה להוציא אתרוגים מעה"ק צפת ת"ו לעירנו ולאדם צובא ולא הוה מאן דחש לה, וממילא הא דידן פשוטה לאחריה וכו'". ואי הוה שרי להוציא היכא דלית ליה ביעור (כמש"כ שם בד"ה שוב ראיתי, ע"פ ר"ש הזקן, דאף להמחמירין לנהוג קדושת שביעית ליכא ביעור) אין רווח כלל במה שנפסוק כמרן הקדוש. וגם אין שמץ הוכחה מהמנהג למשלוח אתרוגים מצפת לחו"ל.

נמצאת למד מדברי גדולי האחרונים הנ"ל שאין לסמוך על דברי הר"ש להתיר להוציא לחו"ל מה שלא שייך בו ביעור. ודלא כפי שחפצו אחרוני הדורות שלאחריהם להסתמך על משענת זו להקל.

טעם נוסף אפשר שיש כאן, והוא מפני טומאת חו"ל<sup>כ</sup>. שהרי אסור לגרום טומאה לפירות שביעית כפי ששינו בתוספתא (פ"ו ה"ו) וכן פסק הרמב"ם (שמיטה ה, ז) שאין סכין שמן של שביעית בידיים טמאות. וטעמא כתב המנחת בכורים משום שמטמא אותו ומפסידו מלאכול לטהורים<sup>כ</sup>. אלא שלטעם זה יש להקל בזה<sup>ז</sup> שכולנו טמאים.

והנה פסק הרמב"ם (פרק ז הלכה יב): "ופירות הארץ שיצאו לחוצה לארץ מתבערים במקומן, ולא יעבירם ממקום למקום".

ומקורו בירושלמי (פ"ו ה"ה). וקמ"ל דאע"ג דא"צ להחזירם לארץ ע"מ לבערן, מ"מ לא יעבירם עוד למקום אחר בחו"ל<sup>כ</sup>, ולכא' היינו משום שנחשב כהוצאה חדשה לחו"ל (חזו"א יג, ד). אך לפי"ז קשה על טעם הר"ש והרא"ש, דהא משמע לפירושו שאין טעם האיסור להוציא לחו"ל משום שלכתחילה היה ראוי לבער בארץ. מפני שהשתא שהן בחו"ל בטל טעם זה, ואעפ"כ נשאר איסור הוצאה במקומו. ואף לטעם הראב"ד קשה, דהא השתא נמי חיישינן דלמא יוחלפו בפירות חולין של חו"ל, ומהי חומרתו של מקום אחר בחו"ל. וכן לטעם הרש"ס אינו

כא). ויש להעיר כי למעשה הרדב"ז הורה בתשובה (חלק ו סי' ב"א רכא) שאין לנהוג דיני שביעית בפירות גויים שבא"י בין להקל ובין להחמיר. וכן העיר הרב ברכ"י (ביו"ד סי' שלא אות י).

כב). וכן משמע קצת מביאור הרש"ס סוף הפיגם, שכתב בסברת השואל מהו להוציא פירות שביעית לאשקלון, דהיינו משום שאוירה טהור. ומ"מ לא ירדתי לסוף דעתו, הרי גם מכזיב ועד אמנה אוירה טהור, והדרא קושייתו לדוכתא מאי קסבר השואל. ע"ש וצ"ע.

כג). אמנם לפי"ז צ"ע בתירוצם הראשון של התוס' בפסחים נב: דשרי להוציא לחו"ל מעט פ"ש לסחורה. ובדרך אמונה (פ"ה ז בבה"ל) תירץ דמיירו שבכה"ג שהם כבר טמאים. ודוחק.

כד). ולפיכך פשוט שאם רוצה להחמיר ולהחזירן לארץ ע"מ לבערן שם - מותר הדבר ותבא עליו ברכה. וכ"מ ברש"י (פסחים דף נב:) שפירש בדעת ת"ק: ולא מטרחינן ליה להחזירן לארץ לבערן שם. וכ"כ רש"ס (סוף פ"ו ד"ה מתבערין). אלמא אם רוצה לטרוח ראשי. וכ"פ מרן בשבת הארץ, ודלא כמנחת בכורים (פ"ה ה"א).

מובן, הואיל והקודש כבר בחו"ל אמאי אסור להוציאו עוד. לפיכך צריך ביאור אחר לדעת הרמב"ם.

אמנם הרש"ס הוציא לאור תעלומה, ופירש (בשלהי פרק ו) דין "ובלבד שלא יעבירם ממקום למקום" באופן אחר, דלא הקילו לבערן במקומן בחו"ל אלא כשאין בדעתו להזיזן ממקומן, אך אם דעתו הייתה להזיזן ממקום למקום לכו"ע צריך להחזירן לארץ ע"כ. משמע שאין איסור על העברתם ממקום למקום בחו"ל קודם הביעור. (וגם מהר"א פולדא ופני משה בירו' וריב"ג בפי' התוספתא ה, א פירשו דמיירי אחר זמן הביעור). אמנם קשה לפרש כן בלשון הרמב"ם, מפני שכתב בלשון אחרת: "ולא יעבירם וכו'".

### תוקף האיסור

פשטות לשון התורה כהנים מורה כי תוקף האיסור הוא מן התורה. שכן הוא נדרש מהמקרא "בארצך... לאכול"<sup>1</sup>. וכן משמע דעת רבנו הלל ב"ר אליקים<sup>2</sup>. וכן ביאר בספר שלום ירושלים (שביעית פ"ו מ"ה). וכ"נ דעת מהרי"ל דיסקין (ציץ הקדש ח"א סי' טו) וכן סוגיין דעלמא (לשון המנחת שלמה).

אכן מכך שכתב הראב"ד טעם לאיסור משמע שהוא איסור מדרבנן. וקרא אסמכתא בעלמא [כך למדו כמה מהאחרונים, אך עי' לעיל סוף הע' כה שאין זה מוכרח].

וכן דעת הרידב"ז שהוא מדאו' (בית רידב"ז פ"ה יח). וכן דעת הרב שטיינברג מבראד (הובאה במשמרת להבית שם דף כב). אמנם כתב הרידב"ז שלדעת הראב"ד הוא מדרבנן. ודעת החזו"א (יג, ג) ומרן הרב קוק (שבת הארץ סי' לב) דהוא מעלה בעלמא (כפי שכתב הר"ש גבי הוצאת שמן שריפה)<sup>3</sup>.

כה). וכן מצאנו בפלוגתא דרשב"א ורבנן אי אחר שהוציא צריך לבער הפירות באר"י או שרי לבערן במקומן מדכתיב "בארצך". ובפסחים מוכח שהיא דרשה גמורה, דהא מקשינן עלה "והא אפיקתיה" ומתצינן. (עי' לעיל הע' ד וכ"כ החזו"א סי' יג, ג דהיא דרשה גמורה) ופירש ר' דוד בונפיד וכן הוא בריטב"א (בפסחים נב:), דהיינו סיעתא למ"ד שהביעור הוא הפקר, דאיכא למימר דהקפידה תורה ליהנות לבני הארץ. ומדלא חשו לתת טעם לדין שהוא דאו', מוכח שאין בנתינת טעם לדין הוכחה לכך שהוא דין דרבנן. וכן מפורסם פירוש הרמב"ם באיסור קציצת אילנות בשביעית משהתחילו להוציא פירותיהן (שביעית פ"ד מ"י): "מפני שהוא גזול בני אדם, לפי שה' נתן פירותיהם לכל אדם", אע"פ שבגמ' (פסחים נב:) איתא להדיא שהוא איסור תורה משום לאכלה ולא להפסד, וכ"כ גם הרמב"ם (פ"ה הי"ז), הרי שנתן טעם לדין תורה.

כו). וכן הבין בדרך אמונה פ"ז הל' יב בה"ל ד"ה ולא יעבירם.

כז). וראיתי בספר השמיטה של הרב י. צ. רימון שליט"א שהגאון הנצי"ב בשו"ת משיב דבר (ח"ב סי' נו) סובר שתוקפו מדאו'. ואיני רואה זכר לזה בדברי הנצי"ב ז"ל, שלא כתב אלא דאין קניין לגוי להפקיע משום שקדושת שביעית בזה"ז מדאו', ולפיכך יש לנהוג בפירות גויים קדושת שביעית ואסורים בסחורה ובהוצאה לחו"ל. אך לא מיירי בעצם האיסור של הוצאה לחו"ל אם הוא מדאו' או מדרבנן.

## הגדרת חוץ לארץ

במשנה בשביעית ובתורת כהנים מופיעה מחלוקתו של ר"ש על ת"ק להתיר להוציא לסוריא, מכלל שת"ק אסר אף לסוריא. ופסק הרמב"ם כת"ק (פרק ה הי"ג): "פירות שביעית אין מוציאין אותן מהארץ לחוצה לארץ ואפילו לסוריא".

ולא לסוריא בלבד אסרו אלא אפי' למה שכבשו עולי מצרים ולא עולי בבל אסור". שכן איתא בירושלמי (פרק ו): "הוון בעיין מימר לא פליגינ", אשכח תני רבי יודה אמר עד גזיב רבי שמעון אומר עד אמנה' עכ"ל".

אלמא לר"י דקי"ל כוותיה' רק עד כזיב שכבשו עולי בבל שרי, וכזיב עצמה אסורה (כמש"כ הרמב"ם בהל' תרומות פ"א ה"ח, וכ"כ הרדב"ז בהל' שמיטה פ"ד הל' כו).

וכתב רש"ס דכזיב היינו מצד צפון א", ומצד דרום עד אשקלון ולא עד בכלל (שאף אשקלון נפלטה מכיבוש עולי בבל, כדאיתא ברמב"ם תרומות א הל' ה, ז, ט). ושכן מוכח מהירו' (סוף פרק הפיגם): "רבי מנא שאל לרבי חזקיה מהו מייכלא בפוניין לאשקלון אמר ליה אסור".

ואף מן הסברא מוכרע הדבר שאין להוציא פירות שביעית אף למקומות שכבשו עולי מצרים, שכן בין להר"ש [בפ' המשנה] והרא"ש שטעם איסור ההוצאה הוא משום חובת הביעור בארץ, ובין להראב"ד [והר"ש בתו"כ] שהטעם הוא משום שלא יוחלפו בפירות חו"ל שאין בהם קדושה. הרי שאף בהוצאה למקום שלא כבשו עולי בבל (על אף שכבשו עולי מצרים) יש לחוש לכך. שכן פשט דעת הר"ש והרא"ש (בפ"ו מ"א) שאין קדושת שביעית בפירות הגדלים במקומות שכבשו עולי מצרים בלבד". וכן שיטת הרש"ס (פ"ו ה"א ד"ה נאכל), וכן העלה המהרי"ט בתשובה

כח). ונוראות נפלאתי על החזו"א שכל רז לא אניס ליה, שכתב: "ולהוציאן מן כזיב ועד הנהר ועד אמנום לא נתבאר, וכיון דנחלקו בסוריא משמע דמכזיב ולהלן מותר וכו'" (שביעית סי' יג אות ג). ואולי ביאר הירושלמי הנ"ל כפי' המהר"א פולדא ע"ש. ואומנם צ"ע כיצד פי' את הירושלמי סוף פרק הפיגם. וצע"ג. וכן מצאתי שתמה על זה בדרך אמונה (פ"ה הי"ג בבה"ל) ואעפ"כ בפירושו דרך אמונה סתם להקל כוותיה דהחזו"א. ונשגב זה מבינתי. ומה שאין לתרץ הוא שיותר השגיח החזו"א בסתימת הרמב"ם (שלא כתב אלא "אפי' לסוריא" ולא אסר את כזיב) מאשר בפ' הירו', שהרי כמה וכמה סתומות של הרמב"ם להקל כתב להחמיר בהם, ולמפורסמות א"צ ראייה. רק נביא אחת מהנה והיא באיסור האכלת מאכל בהמה לאדם, שאסר החזו"א (יד, י) ולא כפי שסתם הרמב"ם דאין מאכילין מאכל אדם לבהמה (פ"ה ה"ה) אך לא אסר להיפך, אלמא הוא מתיר בזה, וכפי שדייק בהגהות מהרי"ד לסיפרא.

כט). הרש"ס ביאר דהיו חכמי ביהמ"ד סבורין שר"ש ות"ק אינם חולקים שמותר להוציא לסוריא, אלא ר"ש מאי דשמיע ליה קאמר. וכן ביארו הגר"א והפני משה. ועי' במלאכת שלמה שביאר שסברו שרק על סוריא חלקו, אך להוציא לארץ שנכבשה בעליית מצריים אך לא כבשוה עולי בבל הכל מודים שמותר. וקמ"ל דפליגי. ומשמע שת"ק דמתני' היינו ר' יהודה ע"כ. ונראה כי מה שהיה פשוט לו להרב מלאכת שלמה שחלקו על סוריא הוא מפני לשון הספרא "ולא מה שהוציא עקילס לעבדיו לפונטוס" (וסתם ספרא ר' יהודה) ופונטוס היינו מקום בסוריא כפי שפ' הר"ש שם, אלמא פשיטא שר' יהודה פליג אדר' שמעון ואסר להוציא לסוריא. אך אין להעיר מכאן על הביאור של הרש"ס והגר"א, יען כי כבר כתב הרש"ס שפונטוס אינה אלא אלסר [או שנער, וכדלעיל הע' ג]. ודוק.

ל). ואע"ג דר"ש במתני' התיר אף לסוריא, כתב הפני משה דתרי תנאי אליבא דר"ש.

לא). שכן הכלל בעלמא דקי"ל כר' יהודה כנגד ר"ש (עירובין מו:). וכן משמע שת"ק דמתני' הוא ר' יהודה, כמש"כ הרש"ס והמלאכת שלמה להדיא, וא"כ כבר פסקו הפוסקים כת"ק.

לב). ומה שהסתפק בזה המשנה למלך (פ"ד הכ"ו) אם לדעתם ז"ל שאר קדושת שביעית חלה על פירות מקומות אלו (ורק ביעור ליכא בהו), וציין לפירושם ז"ל במס' ידיים (פ"ד מ"ג). כל מדקדק יבחין שכוונתם שם לומר שעמון ומואב שנכבשו



(ח"א סי' מז) ושכן נהגו רבותינו הקדמונים שבירושלים, וכן כתב הגר"א בשנות אליהו (פ"ו משנה א). וכן דין ביעור אינו נוהג בפירות מקומות הללו לדעת הר"י בן מ"צ, הר"ש והרא"ש (שם), וכ"ד הרמב"ן (בפ' בהר), ורבינו הלל (בספרי בסוף פ' עקב), וכ"כ הר"ן (פסחים נב:).  
וכ"פ בתורת הארץ (פ"ח סא) כי אין להוציא אף למקומות שכבשו עולי מצרים. וכן עיקר.



## סייגי האיסור

### לסחורה

איתא בתלמוד בבלי פסחים (דף נב:): "רב ספרא נפק מארץ ישראל לחוצה לארץ, הוה בהדיה גרבא דחמרא דשביעית. לוו בהדיה רב הונא בריה דרב איקא ורב כהנא. אמר להו: איכא דשמיע ליה מיניה דרבי אבהו הלכה כרבי שמעון בן אלעזר או לא? - אמר ליה רב כהנא; הכי אמר רבי אבהו: הלכה כרבי שמעון בן אלעזר. אמר ליה רב הונא בריה דרב איקא הכי אמר רבי אבהו: אין הלכה כרבי שמעון בן אלעזר".

וכתבו התוס' (שם ד"ה רב ספרא) שני טעמים למעשהו של רב ספרא: "רב ספרא אפיק גרבא דחמרא מא"י לח"ל - הקשה ריב"א דתנן בפ"ו דשביעית (משנה ה) אין מוציאין שמן שריפה ופירות שביעית מן הארץ לחו"ל ותירץ דהתם מיירי לאכילה ורב ספרא אפיק לסחורה דיש סחורה שמוותרת. אי נמי בשוגג הוציאו".

ולכאורה טעם החילוק של ריב"א דלסחורה מותר להוציא, משום שמקור האיסור מיירי באכילה, הלכך כל שאינו לאכילה שריף<sup>1</sup>. ולפי"ו אע"ג שלהוציא לצורך סחורה אי אפשר להתיר יותר מכדי מזונותיו<sup>2</sup> (ג' סעודות לדעת הכס"מ [שמיטה ו, א] או מעט יותר לדעת פאת השולחן [ריש פ"ו]

<sup>1</sup> ע"י עולי מצרים גם נכבשו ע"י עולי בבל (כפי שבאמת גם המל"מ ביאר בדעתם ז"ל, וכן ביאר המנחת שלמה (פ"ו מ"א) ע"ש ואכמ"ל). אך לעולם ליכא קדושת שביעית במקום שכבשו עולי מצרים מכל וכל.

<sup>2</sup> לג. ואע"ג דכל המוכר לסחורה אינו מוכר אלא ע"מ שיאכלוהו, וא"כ הדר למיהוי הוצאה לצורך אכילה, מ"מ לא מיתסר. ומכאן ראיה לסברת מרן הב"י בהל' טבילת כלים (סי' קכ סע' ח) דכלי סעודה שנקנו מגוי לשם סחורה פטורים מטבילה, (ואם שאל ישראל כלי כזה מחנוני ישראל לצורך סעודה א"צ להטבילו), ודימה דין זה לקונה סכין לצורך חיתוך קלפים שפטורה מטבילה. אלמא אע"ג שהכלי שימושו וודאי לאכילה, הואיל ועומד כעת לשם סחורה, אין שם כלי סעודה עליו. וה"נ אין שם מאכל על פרי העומד לסחורה. וע"ע בב"מ פח: "עשר תעשר ואכלת" ולא מוכר, דמדאו' הגומר פירותיו למוכרן לאכילת אחרים פטור מדאו' מלהפריש תרו"מ (רמב"ם מעשר ב, א).

<sup>3</sup> לד. ובאמת שזהו תמוה להעמיד ש"גרבא דחמרא" שהוציא רב ספרא היינו מעט כל כך, שהרי פרש"י בפסחים לו: דהיינו איפה של יין (מנח"ש פ"ו מ"ה). אמנם יש אופנים נוספים שמותר למכור אפי' כמות מרובה, כמש"כ התוספות בר"ה כב. וז"ל: "וי"ל בדבר המלקט ע"מ לאכול והותר מותר למכור וכו' ואפשר דלוקח ע"מ לאכול לא חשיב סחורה אא"כ לוקח בזול ע"מ למכור ביוקר שקונה להרויח" וכ"כ עוד בתוספות סוכה לט. וז"ל: "לא חשיב סחורה אלא כי ההיא דמסכת שביעית פ"ו (מ"ג) לא יהא לוקח ירקות שדה ומוכר בשוק אבל הוא לוקט ובנו מוכר על ידו לקח לעצמו והותר מותר למכור. פ' כשמוכר בשוק הוא הלוקט עצמו אסור, [דללקט] לאכלה אמר רחמנא ולא ללקט לסחורה דהיינו למכור, אבל הוא לוקט ובנו מוכר על ידו דלא חשיב סחורה כיון שהוא לא ליקטם".

והחזו"א (סי' כו בסדר שביעית אות ו'). מ"מ לגבי הוצאת אתרוגים יש מקום להתיר אפי' כמות מרובה, דהא כוונת המוציאים לשם מצווה"ל ולא לסחורה ולא לאכילה"ל.

ובחזו"א (סי' יג אות ד) כתב להגיה מדעתו הרחבה דט"ס בתוס' ויש להחליף הגירסא "דהתם מיירי לסחורה וכו', ורב ספרא אפיק לאכילה", דאין סברא שמותר להוציא לסחורה ויהיו הלוקחים מותרין לאוכלו, והוא עצמו אסור ליה להוציא לצורך מזונו בדרך עכ"ל. ולפי"ז לסחורה אין להוציא אפי' מעט המותר בסחורה, ורק לצורך אכילתו מותר להוציא. [והוסיף שלתירוץ בתרא אף לצורך אכילתו אסור, והר"ש הסכים לתירוץ בתרא].

ודבריו ז"ל צ"ע. חדא, הרי הגירסא שלפנינו מופיעה אף בתוס' שאנן ובתוס' רבינו פרץ ובתוס' הרא"ש, וקשה לומר שיש להגיה בכל המקומות [אע"ג שמצאנו הגהות כה"ג באחרונים]. ועוד, שלפי הגהתו ז"ל לא מובן מהו טעם ההיתר, הרי האיסור הנ"ל נאמר בעיקרו לגבי אכילה ולא לגבי סחורה. ובנוסף הרי מה שהתורת כהנים שולל הוא מה שהוציא עקילס לעבדיו לפנטוס, והתם לאו מכירה הוי, ואעפ"כ אסור. וצע"ג.

ומרן הגר"א קוק (בקנו' אחרון לשבת הארץ אות כג) ביאר ויישב את הגי' שלפנינו בטוט"ד, דלא גזור חזו"ל על הוצאה לחו"ל לצורך סחורה, הואיל וכבר אסורה הסחורה מדאו'. ואע"ג דאיכא גוונים שמותרת, מ"מ לא ראו לגזור היכא שהעיקר אסור"ל. והביא ראיה לדבר מהש"ך (סי' פז ס"ק ג).

ולאור דבריו אלו אין היתר כלל להוציא לצורך מצווה, רק לסחורה דאסירה מדאו' בלאו הכי שרי להוציא ולאכול באופנים שמותרת הסחורה"ל. אך לשאר דברים לא.

לה). וצריך שתהא כוונתם לשם מצווה בלבד ולא ע"מ להרוויח ממון, דאל"ה הרי זה אסור מדין סחורה. ולא דמי לתגרי מצווה העוסקין במלאכת שמים שנחשבים עוסקי מצווה ופטורים מן המצווה אף כשכוונתם גם להרוויח ממון, כפי שכתבו האחרונים (עי' מג"א בס"ק לח ס"ק ח ובבה"ל ד"ה הם ותגריהם). דהכא כל כוונת רוח מתורגמת למעשה ע"י גביית כסף נוסף.

לו). אומנם הא מלתא תליא לכאו' באשלי רברבי בדין הפרשת תרו"מ מאתרוגים שנגמרו לשם מצווה - לדעת המהרשד"ם (י"ד סי' קצב) הם פטורים מדאו', ד"עשר תעשר... ואכלת" אמר רחמנא, דהיינו שגומר פירותיו לאוכלו לעצמו ולא הגומר למוכרו (רמב"ם מעשר ב, א), וס"ל למהרשד"ם דה"ה דהגומרן למצווה פטור. והמהר"ם בן חביב בכפות תמרים פליג עליה, ומייתי ראיה מדקי"ל גבי ערלה בירו' הנוטע לשם מצווה חייב בערלה, ואע"ג דכתב ונטעתם כל עץ מאכל. וכ"פ השו"ע י"ד סי' רצד סע' כד: הנוטע לצורך מצווה, כגון לצורך לולב או אתרוג, חייב. נמצא דהדמיון בין מצווה לסחורה תליא בהאי פלוגתא. ועי' בחזו"ע סוכות עמ' רמט - רנ באסופת דברי רבותינו בעלי אסופות בזה. ואיני מאריך בזה, דהא בלאו הכי לא קי"ל כתירוץ זה של התוס' וכדלקמן.

לז). ופשוט שאין דבריו ז"ל אמורים אלא למ"ד איסור הוצאה לחו"ל מדרבנן הוא, דאילו למ"ד שהוא מדאו' א"א לבאר כן.

לח). ולמד הרב ז"ל מכאן להתיר להוציא פירות שביעית על ידי סחורה בהבלעה, כגון להבליע דמי יין בקנקנים, א"נ שהמחיר יוקח רק בעד המכשירים והטורח [ובצירוף שאין הליקט עצמו מוכר]. שכ"כ התוס' להתיר סחורה בהבלעה (סוכה לט). ד"ה וליתבי, וכן כתב הר"ש (פרק ז מ"ג) ביתר ביאור, וז"ל: כשהו' חברים מלקטין בשותפות וא' מהן מוכר הכל - אסור. אבל אם ליקט לעצמו וחברו ליקט לעצמו ומכר אותן ב' חלקים בבית אחת מותר, דהוי כעין הבלעה, כדאמר מבליע דמי אתרוג בלולב (סוכה דף לט). אע"ג דמיירי התם לענין דמי פירות שביעית לע"ה, הכא נמי לענין סחורה הוי כמבליע שלו בשל חברו. עכ"ל. אומנם הדמיון של התוס' והר"ש צ"ע, דבשלמא באיסור מסירת דמי פ"ש לע"ה, י"ל דהיכא שאין הכסף עבור פירות שביעית אין המעות חליפי הפירות, הלכך אין הקדושה עוברת אליהן. אך באיסור סחורה,

ולענ"ד יש מקום גם לבאר את כוונת התוס', שהסחורה שהתירו - איננה מיועדת לאכילה בחו"ל, אלא על מנת שהלקוחות יאכלוה בארץ. כפי שגם כיום יש הנוסעים לאילת על מנת לרכוש מוצרים ולשוב לארץ (מפני שע"י כך פטורים ממס). רצוני לומר שייתכנו סיבות מדיניות ושלטוניות שונות שיוצרות מציאות שבה יש עדיפות למכור בחו"ל, למרות שהלקוחות יחזרו לאכול בארץ.

יהיה הביאור בתוס' איך שיהיה, מ"מ כבר תירצו התוס' בתירוץ בתרא דבשוגג הוציא, ולפי"ז אין היתר לכתחילה להוציא בשום צד. והר"ש והרא"ש העתיקו רק את תירוץ זה שבשוגג הוציא, וכתבו שכן משמע מהלשון "הוה בהדיה גרבא דחמרא" דמשמע דלאו אדעתיה. ולא התירו לכתחילה להוציא באיזה אופן. וכן הרמב"ם לא חילק בדבר. וכן הכריע בספר פאת השלחן לדחות את תירוץ קמא<sup>ט</sup>.



הרי אף סחורה שאינה משתלמת בממון אלא בטובת הנאה אסירה. כפי שכתב הר"ש עצמו (שם) ע"פ הירושלמי וז"ל: וצביעה בשכר - כסחורה, וכתב 'לאכלה' ולא לסחורה. אפי' לצבוע בטובת הנאה אוסר בירושלמי משום סחורה עכ"ל. ולפי"ז מה מקום יש להתיר למכור פירות שביעית בהבלעה, כאשר ברור ש"המתנה" של פירות שביעית היא בעבור טובת ההנאה שמקבל המוכר מהתשלום המופקע על שאר הסחורה המותרת. הרי זו בעצמה סחורה האסורה! וכמו כן, עצם הצביעה בשכר עצמה הלא אינה אסורה אלא מחמת שמסתחר בצבע הקדוש בקדו"ש, והלא הוא נמכר בהבלעה בשכר טרחת הצביעה המותרת. ואעפ"כ אסירה. (וכן תמה המנח"ש שם). וע"ע בשפת אמת (סוכה לט. ד"ה וליתבי ליה) שמחלק להדיא בין הבלעה של פירותיו שלו בשל פירות חברו לבין הבלעה של פ"ש בסחורה המותרת. וז"ל: ונ"ל דהיכא דאיכא איסור סחורה - אפי' בהבלעה אסור, דסוף סוף נותן דמים בעבור פירות שביעית, ומ"ש התוס' בשם הירושלמי במבליע שלו בשל אחרים דמותר, היינו דשל אחרים אינו בכלל סחורה, אבל להבליע בסחורה המותרת י"ל דאסור עכ"ל. וכן כתב החת"ס (שם) בביאור הסוגיא, וז"ל: וצ"ל דהוה סד"א דמכירת האתרוג גופיה סחורה היא ואיסור דאו', ע"כ צריך לקחו במתנה, אך מדאמר רב הונא מותר להערים ולהבליע דמי אתרוג, ואי הוה איסור סחורה דאורייתא, לא הוה שרינן להערים בדאורייתא, אע"כ אין בזה משום איסור סחורה, ומטעם שכ' תוס' שאין איסור סחורה אלא שלוקח וחוזר ומוכר וכו' עכ"ל. מוכח דהיכא שיש איסור סחורה כגון שהוא הלוקט עצמו, אסור להערים ולסחור בהבלעה כה"ג בפרי אחר שמותר בסחורה. אמנם יש להעיר ע"ד וז"ל, כי הר"ש כתב להדיא לדמות הבלעת תבואה שלו בשל חברו להבלעת אתרוג בלולב. וכן כתב הרש"ם להתיר להבליע בסחורה המותרת, ופירש כן את התוספתא (פ"ה הט"ו): "החנוני שהיה מבשל ירקות [הקדושים בקדו"ש] בשביעית, לא יהא מחשב שכרו על דמי שביעית, אבל מחשב הוא על היין ועל השמן [שאין קדושים] ועל האבטלה". וכתב הרש"ם על זה: "ומבליע דמי הירקות בהדיהו". וכן כתב הפני משה שם.

ודע, כי בגמ' בבכורות (לא): גרסינן להדיא שהבלעת האתרוג בלולב אינה אלא באופן 'דלא מוכחא מילתא' [ולפיכך סבר אב"י שם שאין לדמותה למכירת בשר בהמת מעשר אגב עורה]. ופרש"י: משום דדמיו קלים ואינו ניכר שהבליעם בלולב, אבל הכא אפילו דבהבלעה נמי מוכחא מילתא דמוכר הבשר, דהדבר ידוע שאין עור נמכר כולי האי בדמים יקרים עכ"ל. אך מסקנת הגמ' אליבא דרבא, שאפשר להבליע אף בכה"ג שההבלעה ניכרת [וצ"ע בכוונת הרמב"ם שכתב לגבי הבלעה בעצמות דוקא אם הם יקרים]. אומנם היינו דוקא כשאיסור המכירה הוא מדרבנן, ואילו הכא סחורה בפ"ש היא איסור דאו'. אומנם בזה"ו היא מדרבנן. ועיי'.

(לט). זאת ועוד אחרת, מה שכתבו האחרונים שיש להקל בנידון דידן בספק, לפי תירוץ הראשון של התוספות, הא נמי לא מכרעא, שהיא מחלוקת בדברי האחרונים אם הלכה כתירוץ הראשון שכותבים התוספות בכל מקום, או הלכה כתירוץ השני, וכמו שכתב בספר יד מלאכי (בכללי התוספות אות כד), שהמשפטי שמואל (סימן קכ) כתב שיש לפסוק כתירוץ הראשון. וכן כתב בשו"ת מהר"י קולון (שרש עב), ומהר"י הלוי (סימן א'). ואילו הגאון מהר"א נחום בספר חזון נחום (על קדשים דף קצט) כתב שתירוץ השני עיקר יתד היא שלא תימוט. וכן כתב בספר מטה אשר (דף קג). ע"ש. וכן הסכים בספר נר מצוה חלק ב' (סימן רנח). וראה עוד בשו"ת צפית בדבש (סימן מב דף קיב ע"ג). ובשו"ת ערוגת הבושם (חלק

### כמות מועטת / איכות ירודה

בירושלמי סוף פרק הפיגם איתא: "רבי מנא שאל לרבי חזקיה מהו מייבלא בפוניין לאשקלון אמר ליה אסור".

ופירש הפני משה: "פוניין מלת לעז היא באגרוף שבידו, ומשום דאשקלון חו"ל היא וכו' ואנן תנן אין מוציאין פירות שביעית מהארץ לחו"ל ושאל ר' מנא מהו להוביל מעט מעט במלא אגרוף לאשקלון וא"ל אסור".

ולפי פירוש זה קשה ביאורו של הגרי"מ חרל"פ בתוס' דעניין הוצאה לחו"ל הוא כענין סחורה, ומשום הכי לא עדיף מסחורה, ולדבר מועט דהותרה סחורה הותרה נמי הוצאה. [כ"כ בציץ הקדש. וכן פירש באהלה של תורה (סי' ח אות ו). והדברים קשים גם מצד עצמם, שהרי גרבא דחמרא שהוציא רב ספרא, אינה כמות מועטת, ועי' לעיל הע' לד. וגם במנחת שלמה (עמ' ס) כתב שאין דבריו נראין].

והרש"ס גרס "כפוניין" ופירש: "להוליך לאשקלון כפניות דשביעית וכו'" דהיינו תמרים קודם בישולן שאינם ראויים כ"כ לאדם.



### למצווה

בספר ציץ הקדש (סי' טו אות ה) הסתפק אולי משום מצוה יהא מותר. אך הרב המג"ן בשו"ת גדולת מרדכי (סי' ט ד"ה אמור מעתה), כתב דאין להתיר להוציא פירות שביעית לחו"ל אף לצורך מצווה. כגון לנטילת אתרוג בסוכות.



### הוצאת פירות של שאר שנים לחו"ל

גם בשנה רגילה שאינה שנת שמיטה נאסר להוציא פירות לחו"ל, וכך לשון הגמ' (בבא בתרא דף צ:): "ת"ר: אין מוציאין פירות מא"י דברים שיש בהן חיי נפש, כגון יינות שמנים וסלתות, ר' יהודה בן בתירא מתיר ביין, מפני שממעט את התפלה. וכשם שאין מוציאין מארץ לחו"ל, כך אין מוציאין מארץ ישראל לסוריא. ורבי מתיר מהיפרכיא להיפרכיא".

וכן נפסק בשו"ע (חו"מ סי' רלא סע' כו): "אין מוציאין פירות שיש בהן חיי נפש מארץ ישראל לחוצה לארץ או לסוריא, ולא מרשות מלך זה לרשות מלך אחר בא"י".

אמנם בזה פשיטא שאין הפירות נאסרים באכילה בחו"ל, דאל"ה לא היו טעונים ברכה, וכפי שפסק השו"ע: "אכל דבר איסור, אע"פ שאינו אסור אלא מדרבנן (אפי' שאין איסורו בעצם, אלא משום שהוא אסור על עצמו דבר זה - מ"ב) אין מברכין עליו לא בתחילה ולא בסוף" (סי' קצו סע' א),

אורח חיים סימן ז). ע"ש

והרב החבי"ב (בספר דינא דחיי ח"ב דף נו) כתב דכל מקום שקושית התוספות היא לפי ההלכה מביאה הרא"ש בפסקיו, וכשאנו מביאה ש"מ דס"ל דאינה להלכה. (ואין זה עניין לגד"ה, דהא לאו בפסקי הרא"ש עסקינן, עכ"פ רושם מיהא איכא).

ואנן הא קי"ל דמברכים על פירות א"י שהובאו לחו"ל, שכן פסק השו"ע: "בברכה אחת מעין שלש של פירות דחוצה לארץ חותם על הארץ ועל הפירות; ובארץ ישראל חותם על הארץ ועל פירותיה; ואם בחו"ל אוכל מפירות הארץ", חותם ג"כ על פירותיה" (שו"ע סי' רח סע' י).

ואפי' להוציאם לכתחילה מסתבר שמותר, שהרי אתרוגים אין בהם חיי נפש ודמו לתבלין (שהברייתא הקודמת שם, העוסקת באצירת פירות, הגדירה שאינם בכלל 'חיי נפש'). ואע"פ שיש עוד מה לפלפל בזה, הרי זה למותר, שהכא וודאי טעמא משום חיי נפש יושבי הארץ, ובוזה"ז יחיו יושביה יותר אם ימכרו את הפירות לחו"ל.



## אתרוג של מצווה

### היתר אכילה - הנאה

שנינו בסוכה (פ"ג מ"ה): "אתרוג של ערלה פסול וכו', של מע"ש בירושלים לא יטול ואם נטל כשר".

ופליגי אמוראי בגמ' (לה.) אימתי יש לפסול אתרוג אף בדיעבד, ומסקא הגמ' דכו"ע מודים דבעינן היתר אכילה ע"מ להכשירו. ופרש"י בד"ה לפי שאין בה היתר אכילה: "ורחמנא אמר: לכם - הראוי לכם בכל דרכי הנאתו". כלומר לדעת רש"י "אכילה" המוזכרת כאן - אכילה ממש היא<sup>מ</sup>. אך הרמב"ן (בהשגות להל' לולב של הראב"ד, וכו"ה במלחמות דף טו) כתב: "היתר אכילה שהזכירו כאן בגמרא היינו איסור הנאה<sup>מ</sup>, כדאמרין כן בעלמא (פסחים כא:) מניין לחמץ בפסח שאסור בהנאה, שנא' לא יאכל חמץ - לא יהא בו היתר אכילה<sup>מ</sup>". וכ"כ הר"ן בשמו (ברי"ף יד. דיבור ראשון). ולפי דבריהם ז"ל אם האתרוג אינו אסור אלא באכילה - כשר הוא למצווה<sup>מ</sup>.

מ. אכן מה שהעתיק בב"י לשון תר"י (לב. ד"ה ולא) כך היא: "וכשמביאין פירות לחוצה לארץ מארץ ישראל על הספק אין צריך לשנות המטבע של חוץ לארץ". אך לפנינו בתר"י איתא: "וכשמביאים פירות חו"ל לארץ ישראל", ונחלשה הראיה. אבל באמת שהרשב"א (מד. ד"ה ולענין) כתב: "ומסתברא שאפילו בחוצה לארץ אי אכיל פירות הבאים מן הארץ מברך על הארץ ועל פירותיה". ועפ"ז פסק השו"ע. וקמה הראיה וגם ניצבה.

מא. וכ"מ מהמשך הסוגיא, שכתב רש"י בקס"ד של הגמרא: "ומאן דבעי דין ממון לא בעי היתר אכילה, ומכשיר אתרוג של טבל, שאסור באכילה ומותר בהנאה". וכן בסוף הסוגיא בד"ה ומאן דאמר. ע"ש.

מב. ולפי דבריהם מוכח שמעשר שני אסור בהנאה בגבולין, שהרי לא הכשירוהו אלא מטעם שיכול לפדותו. ואילו הראב"ד באיסור משהו שלו (פרק ב ד"ה והשביעי) כתב להדיא שמעשר מותר בהנאה (עכ"פ הנאה שאינה של כילוי כמו בטבל). וע"ע שאגת אריה סי' צו.

מג. דפרש"י שם: מדקרינא לא יאכל - משמע לא יהא בו היתר המביא לידי שום אכילה, וסתם הנאות לידי אכילה הם באות, שלוקח בדמים דבר מאכל.

מד. וכ"מ מכך שלא פסל הר"ן אתרוג של טבל אלא מפני חלקו של כהן דהוי כאתרוג של שותפין, ולא מחמת שטבל אסור באכילה. [ואע"ג שאסור בהנאה של כילוי, לא אסיר בשאר ההנאות - תוס' שבת כו. ד"ה אין]. והרמב"ן הכשיר אתרוג של טבל להדיא. אך שא"ר פסלוהו, הלא המה הרמב"ם (פ"ח ה"ב) והרשב"א (ח"ד סי' רב) וכן הכל בו (סי' עב) וכ"כ הרא"ה (סוכה לה:). אך הריטב"א (לד: ד"ה של דמאי) הכשיר.

אמנם רוב הפוסקים אחזו בשיטת רש"י, ומהם רבינו ישעיה הראשון בפסקיו (סוכה לה: לגבי ערלת חו"ל) והרשב"א (ח"ד סי' רב) והרא"ה (סוכה לד: לגבי אתרוג טבל דשרי בהנאה שאינה של כילוי) והכל בו (סי' עב) וכן פסק הרמב"ם (לולב פ"ח ה"ט) דדי בכך שאסור באכילה ע"מ לפוסלו. וכן פסק השו"ע (סימן תרמט סע' ה): "והפיסול שהוא משום עבודה זרה, או מפני שאותו אתרוג אסור באכילה וכו' בין ביו"ט ראשון בין בשאר ימים פסול". (וכן דקדק המ"ב ס"ק מה).



### היתר אכילה במקומו

ופרש"י (דף לד:): "ואם נטל כשר - שהרי יש בה היתר אכילה, אבל חוץ לירושלים לא, דלכם כתיב, הראוי לכם" ע"כ. ואע"ג שאפשר להעלותו ולאוכלו בירושלים מ"מ השתא לא מיקרי לכם".

וכ"מ דעת הרמב"ם בפירושו למשנה (סוכה פ"ג) וז"ל: "ולפיכך לא הותר לכתחילה לטול של תרומה טהורה ושל מעשר שני שמא יכשיר אותה לטומאה. ומה שייחד בירושלים, לפי שאין מעשר שני ראוי לאכילה אלא בירושלים, וחוץ לירושלים יפדה". (וכ"פ ר"ע מברטנורא). וכך ביאר רבנו מנוח בדברי הרמב"ם בחיבורו". וכן דעת הר"י מלוניל. וכ"מ מדברי הרשב"א" והרא"ש".

מה). וע"ע ברש"י בדף לה: שפירש היתר אכילה שיש בתרומה טהורה, שהוא היתר אכילה לכהן, "וישראל נמי נפיק בה אם לקחה מכהן, הואיל ויכול להאכילה לבן בתו כהן, אבל פדיון אין לה להיות ניתנת לאכילת ישראל, והאומר כן רשע הוא" עכ"ל. ומוכח מכאן שאילו היה לה פדיון, שפיר דמי נחשבת שיש בה היתר אכילה, וע"ע מאי שנא ממע"ש דלא אמרינן הכי (עי' מש"כ בזה בכפות תמרים, ובשער המלך פ"ה מהל' לולב). ועי' בר"ן שכתב שאין יוצא באתרוג של תרומה טהורה אלא אם נוטלו כהן שהוא שלו. ופליג על רש"י הנ"ל, וס"ל דבעינן שיהא האתרוג ראוי לנוטל עצמו, ולא מהני לזה מה שראוי לחבירו. (ובזה מוכן מדוע ביארה הגמ' (לה): שהטעם שיוצא בשל דמאי הוא "כיון דאי בעי מפקר להו לנכסיה, והוי עני וחזי ליה", ולא אמרה משום שחזי לעני חבירו. ומ"מ רש"י יתיר דעני הוא אינו אדם מוגדר כמו כהן, אלא זהו מצב כלכלי של כל אדם, הלכך ליכא למימר מגו דחזי לחבריה חזי ליה). ועוד פליג הר"ן על רש"י, דס"ל להר"ן דאף אילו היה ראוי לפדותו לא היה מהני ליה, כדלקמן הע' מט.

מו). וביאור זה מוכרח הוא בדעת הרמב"ם, דמלבד משמעות דבריו בפיה"מ הנ"ל, הרי כתב בהל' ביכורים (פרק ו הלכה ד) דעיסה של מע"ש בירושלים חייבת בחלה. והכס"מ הקשה שהרי פסק (פ"ג ממעשר שני הי"ד) כר"מ דמעשר שני ממון גבוה הוא, ותיירץ בשם הר"י קורקוס דס"ל להרמב"ם כמ"ד דהיתר אכילה דוקא בעינן ולא דין ממון. ואי חוץ לירושלים נמי נחשב שיש לו היתר אכילה, קשה טובא, הכיחד פטר עיסה של מע"ש חוץ לירושלים! ותו לא מידי. וכן הוכיח הערוך לגר (סוכה לה:).

מו). הרשב"א בתשובה (ח"ד סי' רב) הקשה על סברת אי בעי מתשיל עלה כדי להתיר לצאת בתרומה טמאה, ובין קושיותיו כתב: "ושל מעשר שני נמי, למה לא יצא, והא אי בעי מתשיל עליה, ולכם קרינא ביה". ותמוה הוא מהיכא מייתי לה שלא יצא במעשר שני, וע"כ כוונתו ז"ל למע"ש בגבולין, דעד כאן לא תני יצא אלא בירושלים אך בגבולין לא. אך אין דיוק זה מוכרח שכן שמא כוונתו למע"ש בירושלים לשיטת ר"מ דממון גבוה הוא, ולמ"ד דין ממון בעינן, דביארה הגמ' (לה): שלדעתו לא יצא. אמנם יש להביא ראיה מהרשב"א בקידושין (נג: ד"ה מעשר) דס"ל להדיא שאין במע"ש היתר אכילה בגבולין ולאוי לכם מיקרי. וכדלקמן הע' נב כדברי התוס' שם.

מח). בתוספותיו לקידושין נג: כתב דמעשר שני בגבולין אין לו היתר אכילה. וכמסקנת התוס' שם, וסותר למש"כ בסוכה לה.

אך הר"ן על הרי"ף (סוכה דף יז.) כתב: "והוא הדין נמי חוץ לירושלים דאם נטל כשר דהא ראוי לאכילה הוא בירושלים". אלא לרבנא תני ליה דאפילו בירושלים לכתחילה לא".

וכ"כ המאירי (דף לד.): "הא חוץ לירושלים לא יצא, שהרי אין לו היתר אכילה ולא הנאה עד שיפדה. כך כתבו קצת מפרשים, שאם לא כן מה טעם הוזכרה במשנתנו במעשר בירושלים. ועיקר הדברים שאף חוץ לירושלים כך, הואיל וראוי לאכילה בירושלים או שיכול לפדותה הואיל ולא נכנס לירושלים עדיין. ולא הזכירו בירושלים אלא להודיע שאף בירושלים לכתחילה לא".

וכן השיגו על פרש"י עוד כמה ראשונים, והכשירו בדיעבד אף חוץ לירושלים. אלא שחלקו מהטעם השני שהזכיר המאירי, היינו מפני שיכול לפדותו. ולא מהטעם שיכול להעלותו. ומשמע דבעינן עכ"פ שיוכל לאכלו באותו המקום שבו הוא נמצא, ולא סגי בכך שיכול להעלותו לירושלים.

שכן כתב הרמב"ן (בהשגותיו להלכות לולב לראב"ד): "שאני אומר כל שהוא שלו ויש היתר לאיסורו לכם קרינא ביה וכו' וכן אתרוג של מעשר שני בגבולין מפני שעשוי לפדותו לכם הוא". וכן הוא בריטב"א (דף לד.): "של מעשר שני בירושלים לא יטול ואם נטל כשר. פי' כרבנן דסברי מע"ש ממון הדיוט הוא, ואע"פ שכיון שנכנס לירושלים אינו רשאי לפדותו, לכם קרינא ביה ויוצא בו אפילו ביום ראשון. וכל שכן קודם שנכנס לירושלים שיכול לפדותו שנוטלו ויוצא בו לכתחילה".

וע"ע בתוספות (דף לה. ד"ה לפי) שכתבו: "איכא בינייהו מעשר שני ואליבא דרבי מאיר. והוא מצי למימר נמי מעשר שני בגבולין ואליבא דכולי עלמא, כדמוכח בסוף חלק (סנהדרין דף קיב): שהוא ממון גבוה". ע"כ. משמע דס"ל שיש בו היתר אכילה בכל מקום. אלא שלא מבואר אם מטעם פדייה או מטעם שיכול להעלותו לירושלים. ומסתבר דהיינו מפני שיכול להעלותו, דאילו משום שיכול לפדותו אף דין ממון יש בו". וכו"ע יודו דיצא. ומ"מ במקומות אחרים סתרו תוס' דבריהם כאן וכתבו להיפך, שאין למעשר שני היתר אכילה בגבולין וממון הדיוט הוא".

מט. ולא כתב משום שראוי לפדותו, דהא ס"ל דמחוסר מעשה הוא. כשם שכתב לחלוק על הרמב"ן שהתיר לצאת באתרוג של טבל מטעם שיכול לסלק את הכהן והלוי באתרוג דעלמא שיפריש על זה. וכתב עליו הר"ן (ברי"ף סוכה יז. ד"ה של דמאי): אבל טבל כיון דאסור ביה עד שיפריש עליו ממקום אחר, כשהוא נטלו לצאת בו א"א לומר דליהוי ידידה. ע"כ.

ג. ודבריו ז"ל תמוהים מאוד, דהא פשיטא דקודם פדיון אסור להפסידו או להכשירו ומה בכך דיש לו פדיון, כל עוד שלא פדאו קודם יו"ט ודאי לא יטול וצ"ג. וכן תמה בשפת אמת שם. ונראה להגיה "ויוצא בו לכו"ע" [והוחלף למעתיק ב- לכת], ור"ל דאף לר' מאיר יוצא בו בדיעבד, דהואיל וראוי לפדותו חשיב ממון הדיוט. ונמצאת סברת הריטב"א הפוכה מהתוס' (לה. ד"ה לפי), שכתבו שמחוץ לירושלים לכו"ע הוי ממון גבוה. ועי"ש בהערה 52.

נא. מה שאין כן אם הטעם הוא מפני שיכול להעלותו, היינו שמחוסר קריבה לאו כמחוסר מעשה דמי, אך לית ביה דין ממון, כפי שכתב החת"ס ד"ה וענין. ומש"כ מהרש"ל בזה לא הבנתי, דס"ל שכוונת התוס' לומר שיש לה היתר אכילה ע"י פדיון, ומאידך דין ממון ליכא שהרי סוף סוף ממון גבוה הוא לכו"ע ואסור לקדש בו עכ"ל. ואיני מבין דבריו ז"ל, דהרי ע"י פדיון מותר גם לקדש בו, ואם לענין לקדש אינו ראוי השתא כמות שהוא, אף לאכילה אינו מותר. וצ"ע.

נב. עי' בקידושין ג: תוד"ה איהו שכתבו: וקשה מפרק חלק (סנהדרין דף קיב): דמשמע התם דגבולין כ"ע לא פליגי

## אתרוג של שביעית שיצא לחו"ל

נמצא שלעניין אתרוגי שביעית שיצאו לחו"ל, דאין להם פדיון להיאכל במקומם, ורק אם יוחזרו לא"י יחזרו להיות, לדעת רש"י והרמב"ם ור"י מלוניל והרשב"א והתוס' והרא"ש ורבנו מנוח והרע"ב אף בדיעבד לא יצא בהן דבעינן היתר אכילה ממש במקומו". אמנם דעת הרמב"ן והריטב"א דשרי משום שלא אסירי בהנאה (ובזה לא נפסק כוותיה, ומצד מה שהכשירו משום שיכול לפדות, לא שייך ד"ז בשביעית), וכן הר"ן והמאירי פליגי ושרו מפני שיכול להעלותו, אלא שיחידאי נינהו. (ולכא' ביו"ט ראשון אף הר"ן והמאירי יודו דאסירי, דהא אי אפשר להביאן לא"י, ולא חזו [שפת אמת]. וצ"ע). וכבר פסק הרמב"ם את הדבר להחמיר וכוותיה יש להורות.

ומאידך, בחוה"מ רבים סוברים שא"צ שיהיה היתר אכילה, דלא נאמר "לכם" אלא ביום הראשון. וכ"כ בעל המאור והרמב"ן (ועפ"ז כתב בציץ הקדש סי' טו אות ה להקל בחוה"מ), אך דעת הרמב"ם לפסול כל שבעה, וכ"כ המ"מ בשם הגאונים וכך פסק השו"ע (סי' תרמט): "והפסול שהוא משום עבודה זרה, או מפני שאותו אתרוג אסור באכילה, או מפני שאינם מינם, או שהם חסרים השיעור, בין ביו"ט ראשון בין בשאר ימים, פסול". עכ"ל.

וכל זה אליבא דהראב"ד (והתוס') ורש"ס והגר"א שפירות שביעית אסורים באכילה בחו"ל לפיכך אי אפשר לצאת בהם י"ח אף בדיעבד". אך לו ימצא מי שמתיר באכילה, ליכא חששא לדידיה אם הוצאו בדיעבד. אלא שלא מצאנו מי מהראשונים שהתיר להדיא<sup>1</sup>.

דמזון גבוה גבי עיסת מעשר שני וכו' וי"ל דאע"ג דלר' יהודה ממון הדיוט הוא אפי' בגבולין, מ"מ קאמר רב חסדא דלאו עיסה היא להתחייב בחלה הואיל ואין ראוייה שם לאכול עכ"ל. והשלימו דבריהם בבכורות (ט: תוד"ה ותנן), שהוסיפו: וכן עיר הנדחת לאו שללה הוא כדאמר התם בהשוכר את הפועלים (ב"מ ז. נמי פטר ר"י מחסימה מעשר חוץ לחומה לאו משום דחשיב ממון גבוה חוץ לחומה אלא משום דבעינן דישוי הראוי לו כדמעטינן הקדש ממעילה עכ"ל. וכ"כ בב"מ שם תוד"ה כאן. (והרב עצמות יוסף בקידושין תמה ע"ד התוס' שם, ולא זכר שר מהתוס' בבכורות הנ"ל).

נג). ודבר חידוש ראיתי באגרות משה (או"ח ח"ה סימן מב) שכתב דאף לרש"י (ד"ה ואם נטל כשר) דנחשב אין בו היתר אכילה, מסתבר שהוא רק במע"ש שעדיין לא היה בהיתר אכילה עד שיבוא לירושלים ויאכל שם. ולא בפירות שביעית שהם בהיתר אכילה מעיקרם בארץ ישראל, דלא נסתלק מהן שם היתר לאכילה בזה שאסרום במקום זה, כיון שלא נאסרו לגמרי עכ"ל. ולא זכיתי להבין דבריו ז"ל, הרי אף מעשר שני היה איזה זמן שהיה בהיתר אכילה מעיקרו, דהיינו קודם שנגמרה מלאכתו וראה פני הבית, שמותר באכילת עראי, ואעפ"כ אחר שנקרא עליו שם מע"ש נאסר. וצ"ע. ג. כמו כן יש להוכיח מסברת הריטב"א שכתב דאתרוג של מע"ש חוץ לירושלים יוצא בו אף לר"מ משום שיש בו דין ממון, דהא ראוי לפדותו, ואעפ"כ משנכנס לירושלים נאסר, מפני שכבר אי אפשר לפדותו כאן. ולא אמרינן דהואיל ומעיקרו היה בהיתר דין ממון, הלכך מותר אף בירושלים [ואין לחלק דהתם משנכנס לירושלים קלטוהו מחיצות ושוב א"א לפדותו, משא"כ בפירות שביעית, דאף אחר שיצאו לחו"ל לא נאסרו לגמרי כי יש להם היתר אם יחזרו לא"י. דהא אף במע"ש בירושלים אית ליה היתר בפדיון אם נטמא (רמב"ם הל' מע"ש ג, ג. והאי דאמר "אם נטמא" אינו בכלל "הואיל", שהרי בידו לעשותו כמש"כ רש"י בפסחים לח. ד"ה או דלמא חד הואיל)], ומדין ממון נשמע לדין היתר אכילה, דהא תרווייהו מ"לכם" נפקי. הלכך נלענ"ד דאע"פ שהיה זמן שהיה בו דין "לכם" והיה מותר, הואיל ונאסר – נאסר ולא חשיב "לכם". וכדברי האג"מ הנ"ל כתב גם המנחת שלמה (שביעית פ"ו מ"ה) דהואיל וכשיוחזרו לארץ מותרים באכילה, שפיר חשיב יש לו היתר אכילה. והוסיף: "ולא דמי למע"ש שהוא ממון גבוה, ולכן כל זמן שלא הגיע ל'שולחן גבוה' דהיינו לירושלים ששם הוא זוכה בו לאכילה אכתי אינו שלו וכו'". ולא ידענא מה אכפת לן מכך שהוא ממון גבוה ואכתי אינו שלו, הרי טענה זו פוסלת רק למאן דבעי דין ממון, ואילו אנן אזלינן השתא לעניין היתר אכילה בלבד. וגם מש"כ שהוא ממון גבוה היינו רק לר"מ ולא לרבנן (ואע"ג דבגבולין עסקינן, כדלעיל הע' נב). ועוד יש לתמוה, וכי אם הכניס את המע"ש לירושלים ועבר וחזר והוציאו, כלום השתא יהיה מותר לרש"י? וצ"ע.



ודע, כי פסול אתרוג שביעית שיצא לחו"ל חמיר טפי מפסול אתרוג של מע"ש חוץ לירושלים, דהתם לכו"ע כל עיקר איסורו אינו אלא מדרבנן, כדין תרו"מ דשאר פירות שאינם אלא מדרבנן (תוס' הרא"ש לה"ג), משא"כ בשל שביעית שעיקר איסורו מדאורייתא למאן דס"ל דהאי "בארצן" דרשה גמורה היא.



נד. הגר"א יודלביץ זצ"ל בהערה (כרם ציון פט"ו גדולי ציון ס"ק ג) כותב שמותר להוציא פירות הקדושים בקדושת שביעית כיון שפקידי הדואר נכרים ואמירה לנכרי באיסור דרבנן הוי שבות דשבות, ולצורך מצות ארבעת המינים של אחינו ב"י יש להתיר. בצירוף הסברא שנטעו לצורך מצוה. וגם בתשובת הגר"ל ד (שהובאה בציץ הקדש טו) התיר ע"י נכרים.

ולפי מה שהעלינו שהפירות נאסרים, א"כ אף אם נתגבר על בעיית ההוצאה, אסור לצאת בו י"ח שהרי אסור באכילה לדעת הראב"ד וכו'. ואף לטעם הרש"ס אין לחלק ולומר שרק במוציא ישראל קנסוהו ולא במוציא גוי. שהרי כמעט שני שאסור באכילה חוץ לירושלים בכל אופן. וגם מש"כ הגר"א שהוא איסור דרבנן, אינו מוסכם, כדלעיל.

נה. והנה כתב הרידב"ז (פ"ה אות יח) לדחות את דברי הראב"ד, ושתי ראיות לו 'עצומות כברזל' אשר 'אין להשיב עליהם' המוכיחות שמותר לאכול פירות שביעית שיצאו לחו"ל. ובטרם אבא העיר בדב"ק אודיע נאמנה כי נר לרגלי דברי מרן הב"י בהקדמתו, שכתב: "וראיתי שאם באנו לומר שנכריע דין בין הפוסקים בטענות וראיות תלמודיות, הנה התוס' וחדושי הרמב"ן ורשב"א וחר"ן מלאים טענות וראיות לכל אחד מהדעות, ומי זה אשר יערב לבו לגשת להוסיף טענות וראיות, ואיזהו אשר ימלאהו לבו להכניס ראשו בין ההרים להכריע ביניהם ע"פ טענות וראיות לסתור מה שבידו הם או להכריע במה שלא הכריעו הם". וק"ו לדחות את דברי הראב"ד שהוא רב מובהק (כלשון הרשב"א במשמרת הבית ב"ז ש"ד) ורבתינו הרמב"ן והרשב"א פעמים שתמהו על דבריו ולבסוף קבלו דבריו במנוד ראש והכנעה שכבר הורה זקן (רמב"ן נדה לט. רשב"א ברכות כד:). וכתב היד מלאכי (בכללי הפוסקים) וז"ל: במחלוקת שבין הרמב"ם והראב"ד קרוב הדבר שאין כאן ספק שיש לנו ודאי לעשות כהראב"ד ז"ל שהוא רב וגדול כ"ש לחומרא, כ"כ הכנה"ג (באו"ח סימן קס) בשם רשד"ם, וכתב על זה הוא ז"ל, וז"ל: אמר המאסף כשהראב"ד מחמיר מודינא רב ז"ל דודאי יש לנו לעשות כדברי הראב"ד ז"ל, אבל כשהראב"ד מקיל והרמב"ם ז"ל מחמיר מי יקל ראשו להקל נגד הרמב"ם ז"ל בלתי ראייה נכוחה או טעם נכון עכ"ד. והרדב"ז (ח"ב קובץ ג' סי' רס"ז מלשונות הרמב"ם) כתב: דהראב"ד אילן גדול הוא ואין צריך סמיכה ובקי בכל התלמוד בבלי וירושלמי ספרא וספרי ותוספתא ובכמה מקומות כתב הרמב"ן עליו שהוא רב גדול ע"ש. [כמו כן עי' באבקת רוכל ס"ס כד שכתב על המבי"ט: ומעתה יש לתמוה שעלה על דעתו לחייב בביעור פירות שדה גוי שזרעה גוי, אפי' אם היו כמה ראיות, מאחר שרבינו שמשון מורה להתיר וכו'. עכ"ל. וזה אפי' כשמורה להחמיר, כ"ש שיש לתמוה על הרידב"ז שלא מחמיר אלא מקל, להתיר דבר שהורה בו חכם לאיסור].

וראיות הרידב"ז: חדא ממשנה (שביעית פרק ט מ"ט): מי שהיו לו פירות שביעית שנפלו לו בירושה או שנתנו לו במתנה רבי אליעזר אומר ינתנו לאוכליהן וחכ"א אין החוטא נשכר וכו' ולחד פירושא בירושלמי מתניין מיייר בפירות עבירה. ופי' המהרי"ט אלגזי, והרש"ס ומלאכת שלמה [ג.ב. ל"מ במלא"ש מיד] כגון פירות של שביעית שהוציאם לחו"ל. ואם איתא שאסורים באכילה היאך לר"א ינתנו לאוכליהן. ומכאן כתב להוכיח כי לדעת הרש"ס והמהרי"ט וודאי אין הפירות שיצאו לחו"ל נאסרים באכילה. ודין גרמא ליה שלא הכיר דברי הרש"ס במקורם, ולו היה יודעם היה רואה שס"ל להדיא כדברי הראב"ד שהפירות נאסרים. ולפיכך גם יש לדחות הוכחה זו בנקל, וצריך לבאר שינתנו לאוכליהן ע"מ לאוכלן בארץ. ומילתא דפשיטא היא. ובודאי אין בזה כדי לדחות דברי הראב"ד ז"ל.

ועוד הוכיח מהא דתנן (שביעית פ"ה מ"ג): היוצר מוכר חמש כדי שמן וחמשה עשר כדי יין שכן דרכו להביא מן ההפקר. ואם הביא יותר מכאן מותר, ומוכר לגויים בארץ ולישראל בחוצה לארץ. ופירש הר"ש: ולישראל בחו"ל - ולא חיישנן שמא יוליכם בארץ, וביירושלמי אמרינן אפי' מן הקנוי בארץ, משמע שרוצה לומר אע"פ שכונס בו יין ושמן שהביא מארץ

## העולה לדינא

אין לשלוח אתרוגי שביעית לחו"ל ולכל מקום שאינו בכלל כיבוש עולי בבל. עברו והוציאו (בין ע"י ישראל ובין ע"י נכרים) - נאסרו באכילה שם, ואין לברך עליהם, והנוטלן שם לא יצא ידי חובתו.

פירות הנושרין מתשובה זו, שאין לתושבי אשקלון ואילך לצד דרום ולתושבי כזיב ולהלן לצפון לקנות מתבואת "אוצר הארץ" כשהוא אוצר בי"ד [אא"כ יודעים שהיבול הוא מהערבה

ישראל עכ"ל. וכ"כ הרא"ש: ולישראל בחוצה לארץ - ולא חיישינן שמא יוליכם לארץ, ובירושלמי משמע דאפילו אם כונס לתוכן מן היין ושמן שהביא מארץ ישראל, דלא החמירו בו חכמים כ"כ. (ואבוה דכולהו הוא הריבמ"ץ שפי" את הירושלמי כן).

וכתב הרידב"ז בראשית דבריו שההיתר שבחו"ל הוא למכור יותר מט"ו כדים, אחרת ליכא שום חידוש, שהרי אפי' בארץ מותר למכור ט"ו כדים (וכיוון זה לדברי הריבמ"ץ שכתב כן להדיא, וכ"כ הרש"ס אלא שפי" את הירו' באופן אחר וכדלקמן). ואח"כ כתב דאם איתא שהיין והשמן שיצאו לחו"ל נאסרו באכילה, מאי רבותא שמותר למכור לו יותר מט"ו כדים, הלא אין שום מעלה ביותר או בפחות אחר שכבר אסורים באכילה. ולענ"ד לא נראה לפרש דמייירי שאפי' אם וודאי הביא יין ושמן מהארץ, דאם כן מצינו חוטא נשכר, דהרי אפי' בארץ אין למכור לו יותר מט"ו כדים, וכי מאחר שהוסיף להרשיע והוציא היין והשמן לחו"ל לישתרי ליה טפי? אלא בוודאי כוונתם ז"ל דאי הווה חיישינן לפירות שביעית בידו, אפי' כד אחד ליתסר, אלא דלא חיישינן כ"כ להחמיר ולפיכך אפי' טובא שרי. וכן מוכח מפירוש הרע"ב שכתב על האי בבא: "ולא חיישינן שמא יכניס לתוכן יין ושמן של שביעית שהביא מארץ ישראל" וכו' עכ"ל. וכוונתו דאי וודאי הביא מא"י - אסור למכור אפי' כד אחד. וכן העלה בעל התוס' חדשים בכוונת הרע"ב.

ועוד, דהא כיון דשרי לאוכלן אם מחזירין לא"י לא חשיבי פירות איסור אי לאו דלקחן מן השמור. הלכך ה"א דשרי רק ט"ו וקמ"ל דשרי אף יותר. וזה אמת.

וכל זה אינו נצרך אלא לפי הריבמ"ץ הר"ש והרא"ש, אך לפי הרמב"ם והגר"א ליכא לאוכחי מידי, וז"ל הרמב"ם: תקון משנה זו מוכר לגויים בארץ יותר מכן, ולישראל בחוצה לארץ. ולא נחוש שמא ימכרם הגוי לישראל, או יקנה ישראל בחוצה לארץ וילך לארץ ישראל, לפי שהכלל אצלינו אחזקי אסורא לא מחזקינן. עכ"ל. משמע שלא מייירי כלל בשהוציא יין ושמן מא"י. וכן מביאור הגר"א שכתב דמייירי שהקונה מא"י, וקמ"ל דלא חיישינן שיביאם לא"י. וגם הרש"ס הפליא על הר"ש טובא וז"ל: פי' רבינו שמשון אע"פ שכונס בו יין ושמן שהביא מן הארץ. ואינו נכון בעיני, דהא אסור להוציא פירות שביעית מן הארץ לחו"ל, וא"כ רשע גמור הוא שעבר על דברי חכמים וא"כ גם יעבור לאצור פירות שביעית ולעבור זמן הביעור. ונראה בעיני לפרש ואפי' שהכדים שמוכר לו בחו"ל הם קנויים בארץ ומעפר הארץ הם, והו"א שמא יכנס ישראל החשוד לא"י ואי שרינן למכור לו בלי שיעור בחו"ל שמא ימכור לו נמי בארץ קמ"ל וכו' וע"ש. והרב מלאכת שלמה צדיק עתק את דבריו ז"ל.

ועוד כתב רידב"ז לתמוה לדעת מאן דשרי לבער פירות שביעית שיצאו לחו"ל במקומן, והכי קי"ל, דבשלמא להראב"ד שהביעור הוא בשריפה ואיבוד ניחא למימר שישרפם בחו"ל. אלא למ"ד שהביעור הוא הפקר, הלא לא מהני הפקרו מידי דהרי אסורים באכילה. וגם זה יש לדחות, דעכ"פ יטלום הזוכים בהם מן ההפקר לאוכלם בא"י. ובאמת כן כתב הרא"מ איינן להעיר על הרידב"ז מתחילה בהע' המובאת בעמ' עא. אלא אח"כ בדף צג. היה נראה לו דוחק לפרש כן. ועוד יש לבאר ע"פ שיטת הרא"ש (פ"ט מ"ז), שאחר הביעור (ההפקר) פקעה קדושת שביעית מהפירות, וממילא מתאפשר לאוכלם בחו"ל (והחזו"א כתב שכך גם שיטת הר"ש. ע"י שביעית יג, ה, ולא נתחווירו לי דבריו ז"ל).

וכתב עוד הרידב"ז דאפי' לרש"י והרמב"ם שהביעור הוא בשריפה, אך ס"ל שבתחילה יחלק לכל א' מזון ג'ס, ואת הנותר ישרוף, גם א"א לומר שאסורין באכילה. ולא ידענא מי הגיד לו שאף כשמבער בחו"ל כן הוא דינו, דדלמא התם ישרוף מיד בלא חלוקת ג'ס תחילה, הואיל וא"א באכילה.

הדרומית או מחו"ל]. וכן יש להזהיר המטיילים לצפון ולדרום להיזהר אם יש בכליהם צידה ממין זה.



ומה שכתב הרידב"ז דרך להראב"ד דס"ל שהביעור הוא שריפה ואיבוד הפירות שייך לומר שנאסרו הפירות באכילה. הנה דברי הגר"א עומדים כתרים בפניו, דהא מחד גיסא ס"ל דביעור היינו הפקר (שנות אליהו פ"ט מ"ח), ומאידך הסכים לכך שהפירות נאסרים כדברי הראב"ד. וע"כ יפרש כדאמרן. (ולכאור' דברי הגר"א הללו אישתמיט מהגאון המנח"ש (פ"ו מ"ה) בעת שכתב שהגר"א ס"ל בביעור כראב"ד דהיינו שריפה. והוא תמוה ביותר).

מסקנת שקו"ט זו כי על אף שאחרונים רבים העתיקו את דברי הרידב"ז, הרי שלא השגיחו מי עומד לפניהם, לפיכך אחרי המחילה, קשה לסמוך על דבריהם להקל בדבר.

(נו). וזו כוונת התוס' שלפנינו (לה. ד"ה לפי) שכתבו בסוף הדיבור במוסגר: "ומאן דמכשיר היינו אליבא דרבנן", וזהו לפי התיקון שהגיה רש"ל. אך הנוסחה המקורית היא: "ומאן דפסיל היינו מדרבנן". וע"ע מהרש"א ומהר"ם. וא"צ לכל הדחקים שנדחקו הכל בזה, כי ע"פ תוס' הרא"ש הוא מובן מעצמו. והקושיה שהקשו מחלה של עיסת מע"ש מעיקרא ליתא, דהתם וודאי מדאורי' הוא שהרי דגן היא.

הרב יובל קורסיה

כולל אוהל אברהם, אופקים

## סימנים רעים בראש השנה

ידוע מנהג ישראל לאכול בראש השנה מיני פירות לסימן טוב. ודבר זה נזכר בגמרא (הוריות יב). ויש לדון באיפכא, האם יש דברים שאם יאכלם יהיו לסימן רע, או שמא אסור לומר כן.

הנה הראשון שכתב זאת הוא בתשובות הגאונים (מוסאפיה ס"ח) וז"ל: "בערב ר"ה לוקחין בשר או ראשים ומבשלין אותו בטיסני (שכותש חיטים עד שנחלקים לארבעה חלקים. גמ' מועד קטן דף יג: ורש"י ביצה יד) או בדבר של מתיקה ואין מבשלין בישול שיש בו חומץ. ואומרים כך נאכל מיני מתיקה כל השנה. ובשר שמן כדי שתהא שנה כלה מתוקה וערבה ולא יהיה בה דבר רע ודבר צרה". עכ"ל. הרי להדיא שאין אסור לאכול דבר חמוץ ואם יאכלנו יהיה לו שנה לא טובה חלילה, אלא יש להימנע ממאכלים חמוצים כדי שיאכל דברים מתוקים שהם לסימן טוב.

וכן הוא בשבלי הלקט (סדר ראש השנה סימן רפג), שכתב: "בערב ראש השנה לוקחין בשר שמן או ראשי של צאן ומבשלין אותה בטיסני או בדבר של מתיקה ואין מבשלין בישול שיש בו חומץ כל עיקר ואומרים נאכל מתיקה ובישול שמן כדי שתהא כל השנה מתוקה וטובה ועריבה עלינו ולא יהיה דבר רע".

והאבודרהם (סדר ר"ה) אחר שביאר את כל הסימנים כתב שאין מבשלים בחומץ. אך לא ביאר יותר מזה. וכן החיד"א בספר מורה באצבע (אות רנד) כתב: "יש מי שנהג שלא לאכול בר"ה שום דבר חמוץ אפילו לימונס". ע"ש. וכ"ה בספרו טוב עין (ס' יח אות צא) שאחר שכתב את דבריו שבמורה באצבע הוסיף: "ועתה ראיתי בתשובות הגאונים כ"י סימן קי"ד שכתב שבר"ה עושים דבר של מתיקה ואין מבשלין בישול שיש בו חומץ עכ"ל הא למדת דמנהג זה קדום מזמן הגאונים". ע"כ. והביאו הגר"ח פלאג'י במועד לכל חי (ס' יח, כג).

וכ"כ בקצרה במגן אברהם (תחילת סימן תקפג). והסביר הפמ"ג שיש נמנעים לבשל מיני חומץ בארש"ט וכדומה מהאי טעמא שתתחדש שנה מתוקה. ע"ש. כלומר שאין זה סימן שאם יאכל תתחדש שנה לא טובה חלילה, אלא נמנעים מחמוץ כדי לאכול מתוק שתהיה שנה מתוקה. וכ"כ באליה רבה (תקפג אות ב). והחיי אדם (ח"ב כלל קלט סעיף ו) כתב: "ואין אוכלין דברים המבושלין בחומץ. ואוכלין בשר שמן וכל מיני מתיקה, כדכתיב [נחמיה ח' י'] לכו אכלו משמנים כו', והכל לסימן טוב. ולכן פשיטא שיוזהר מאוד שלא יכעוס בימים האלו, מלבד גודל האיסור, כדי שיהיה לסימן טוב, רק יהיה שמח לבו ונכון לבו ובטוח בה' עם התשובה ומעשים טובים". עכ"ל. והמשנ"ב (סק"ה) הטיב להגדיר העניין וז"ל: "שנה מתוקה - וע"כ יש נמנעים לבשל בר"ה מיני חומץ בארש"ט וכדומה וע"כ האוכלים דגים לסימנא שיפרו וירבו כדגים אין מבשלין אותן בחומץ. והנה כל אלו הענינים עושין הכל לסימן טוב ולכן פשיטא שיוזהר מאד שלא יכעוס בימים האלו מלבד גודל האיסור כדי שיהיה לסימן טוב רק יהיה שמח לבו ובטוח בד' עם התשובה ומעש"ט". עכ"ל.

### מקור הדברים מהגמרא

הגמרא בהוריות (דף יב) כתבה כמה דברים שיכול אדם לעשות כדי לדעת את עתידו. והאחרון הוא כשרוצה לדעת אם לצאת לדרך או לא. יעמוד בבית חשוך, אי חזי בבואה דבבואה, אם יראה את הצל של הצל שלו, לידע דהדר ואתי לביטא. ולא מילתא היא. דלמא חלשה דעתיה מיתרע מזליה. ביאר רש"י שלפעמים גם אם לא יראה בבואה דבבואה יחזור, ואם לא יראה יחלש דעתו וירע מזלו ולא יחזור. ועל זה אמר אב"י - השתא דאמרת סימנא מילתא היא, לעולם יהא אדם רגיל למיכל בריש שתא - קרא ורוביא כרתי וסילקא ותמרי. (ע' במהרש"א, באר שבע ושער יוסף בשם הרמ"ה על מה קאי אב"י).

כתב המהרש"א (אגדות ד"ה יהא רגיל) דכל אותם הסימנים הם לטובה. אבל לרעה אין בהם שום הוראה דלרעה הוי אסור משום ניחוש. עכ"ל. וכוונתו למה שכתב לעיל (ד"ה מאן) שהנהגת העולם שהטוב בא מה' יתברך אך הרע אינו יורד מן השמים אבל עונו של אדם הוא מסלק מדת טובו ית' ב"ה מעצמו כמ"ש כי עונותיכם הבדילו ביני לביניכם. ולזה הטוב הבא ממנו ית' ב"ה בהחלט. אבל הרע אינו בא בהחלט כי אפשר שישתנה. ולזה הנותן לעצמו סימן בדבר מה לטובה אין זה ניחוש אלא סימן טוב שיבא לו ממנו ית' ב"ה. אבל הנותן לעצמו סימן בדבר מה בהפך זה ולרע לו הרי זה ניחוש שתולה שיבא הדבר בהחלט ואינו כן דברחמי שמיא אפשר שישתנה. וכל הני דנקט בהך ברייתא דפ"ד מיתות (סנהדרין סה:) דהוי ניחוש כגון פתי נפלה מפי וכו' הן ניחוש לרעה לו. עכת"ד ע"ש בכל דבריו הנפלאים. יוצא מדבריו ז"ל, שאין איסור ניחוש בסימן טוב שה' יתברך יביא לו את הדבר הטוב. אך אם עושה סימן לדבר רע והאדם בוטח בזה הסימן שיהיה לו רע בגלל אותו סימן, הוי ניחוש שהתורה אסרה, דמי יודע שזה ודאי יקרה. דאפשר שישתנה ע"י תשובה ומעשים טובים.

אמנם הגאון קרן אורה (שם) חלק על דבריו והוכיח מכמה מקומות בש"ס שאף סימן לטובה הוי ניחוש. אלא הטעם שמותר כאן כתב: ונראה דלעשות לו סימן לדבר מותר, ואינו בכלל ניחוש. ושורש כל דבר זה הוא ממשחת מלכים על המעיין [הוריות שם אין מושחין את המלכים אלא על המעיין כדי שתמשך מלכותם]. דילפינן מינה דסימנא מלתא היא. וכה"ג נמי סימן הנר והתרנגולת [כמבואר בגמ' שם] הוא דבר שאין בו ניחוש, אלא סימן בעלמא מעין הדבר. כי הדלקת הנר הוא סימן מעין חיות האדם על האדמה, כמ"ש (ש"א ג', ג') ונר אלהים טרם יכבה כו' וכן גידול התרנגולת הוא סימן להצלחת העסק, ומ"מ דברי המהרש"א ז"ל נכונים דלרע ח"ו אין לחוש לשום סימן, וכמו שאמרו ז"ל (סוכה ל"ט ע"א) על ליקוי המאורות מאותות השמים אל תחתו. עכת"ד ע"ש.

אכן רבינו המאירי ביאר דמה שאמרו בגמרא לאו מילתא היא, קאי על כל הסימנים המובאים בגמ' שם. וכיון שיש איסור משום ניחוש, אין ראוי לבטוח על אלו ההבלים ועשייתם אסורה. אלא כל מה שאמרו הוא רק בדרך סימן לעורר בו לבבו להנהגה טובה והוא שאמרו ליתן על שלחנו בליל ראש השנה. וכדי שלא ליכשל בהם לעשות דרך נחש תקנו לומר עליהם דברים המעוררים לתשובה והוא שאומרים בקרא יקראו זכיותינו וכו'. וידוע שכל זה אינו אלא הערה שאין הדבר תלוי באמירה לבד רק בתשובה ומעשים טובים אבל הדברים שנעשים בדרך

נחש חלילה אין פקפוק באיסורם. עכת"ד. ולפי זה אין הבדל בין סימן לטוב או סימן לרע, הכל בכלל האיסור.



### בביאור איסור ניחוש

בגמרא חולין (צה): איתא: "כל נחש שאינו כאליעזר עבד אברהם (על מציאת אישה ליצחק אבינו) וכיונתן בן שאול (שמואל א פרק יד שעשה ניסיון אם להילחם בפלישתים) אינו נחש". וביאר רש"י שאינו סומך עליו ממש. וכן ביארו התוס' שאליעזר ויונתן לא סמכו על הניחוש ממש לכן היה להם מותר.

הרמב"ם (ע"ז פרק יא, ד) פסק: "אין מנחשין כעובדי ע"ז שנאמר לא תנחשו, כיצד הוא הנחש כגון אלו שאומרים הואיל ונפלה פתי מפי או נפל מקלי מידי איני הולך למקום פלוני היום שאם אלך אין חפציי נעשים, הואיל ועבר שועל מימיני איני יוצא מפתח ביתי היום שאם אצא יפגעני אדם רמאי, וכן אלו ששומעים צפצוף העוף ואומרים יהיה כך ולא יהיה כך, טוב לעשות דבר פלוני ורע לעשות דבר פלוני, וכן אלו שאומרים שחוט תרנגול זה שקרא ערבית, שחוט תרנגולת זו שקראה כמו תרנגול, וכן המשים סימנים לעצמו אם יארע לי כך וכך אעשה דבר פלוני ואם לא יארע לי לא אעשה, כאליעזר עבד אברהם, וכן כל כיוצא בדברים האלו הכל אסור וכל העושה מעשה מפני דבר מדברים אלו לוקה". ע"כ. אמנם הראב"ד חלק עליו בחריפות, שחלילה שצדיקים כאלה חטאו בניחוש, אלא שמה שעשו אליעזר ויונתן היה מותר גמור, ומה שאמרו בגמרא אינו ניחוש הכוונה שאינו ראוי לסמוך עליו. ע"ש.

אכן הר"ן בחידושי תמה על הראב"ד, שמפורש בגמ' שלאיסור קאמר. אך בכל זאת צריך ביאור איך עשו כן אליעזר ויונתן. לכן כתב הר"ן יסוד גדול באיסור ניחוש. שהנחש שאסרה תורה הוא התולה את דבריו בסימן שאין הסברא נותנת שיהא בהם גורם תועלת לדבר או נזק, כגון פתו נפל מידו וצבי הפסיק לו בדרך כדאיתא בפ' ד' מיתות, שאלו וכיוצא בהם הם מדרכי האמורי. אבל הלוקח סימנים בדבר שהסברא נודעת שהן מורין תועלת הדבר או נזקו אין זה נחש, שכל עסקי העולם כך הם. שהרי האומר שאם ירדו גשמים לא אצא לדרך ואם לאו אצא לדרך אין זה נחש אלא מנהגו של עולם. ואליעזר עבד אברהם ויונתן בן שאול וכיוצא מזה תלו מעשיהם. וכו' וכי מייתנין לה בגמרא לענין איסור הכי קאמרינן שכל נחש שהוא מן הדברים שאסרה תורה שאין הסברא מכרעת בהן כל שאינו סומך על מעשיו ממש כמו שעשו אלו השנים בדבר מותר אינו נחש ואינו אסור, אף על פי שהוא מדרכי הנחשים האסורים. עכ"ל. ויוצא מדבריו, שכל דבר שאין בו סברא נכונה שניחוש זה יועיל או יזיק, אסור מן התורה. אך דבר שיש בו סברא שיועיל או יזיק אין בו איסור של ניחוש, אלא זהו מנהגו של עולם.

א"כ דעת לנבון נקל, שאם אדם נמנע מלאכול דבר מסויים בראש השנה משום שחושב בדעתו שיקרה לו דבר רע או שיגזור עליו ה' יתברך גזירה רעה ח"ו, והוא מאמין ובוטח בזה, עובר על איסור תורה של לא תנחשו (ומה גם שאין שום היגיון לומר שאם יש לאדם תורה ומצוות ומעשים טובים לרוב, ומלא ככמה וכמה רימונים, ייענש משום שאכל מאכל חמוץ. מחשבה זו הבל היא והבל יפצה פי

האומר כן. וחלילה לחשוב שה' יתברך מתנהג עם בראיו בניו אהוביו בעין רעה ובמידה משונה שכזו. וזה ברור לכל בר דעת). אך אם אינו מאמין בזה ממש אין בו איסור.

וכאמור, כל רבותינו הפוסקים לא כתבו שיש איסור לאכול דבר חמוץ או חריף, מפני שיש בזה איזה חשש דבר רע. אלא רק כתבו שנוהגים לא לאכול חמוץ כדי לאכול מאכלים מתוקים, שבהם יש סימן טוב לשנה טובה ומתוקה.



### אכילת אגוז

בספר מנהגים דבי מהר"ם מרוטנבורג (סדר תקיעת שופר) איתא שאמר שיש נוהגים שלא לאכול שומין ובצולים וכן כה"ג שטעמן מר. גם לא לאכול אגוזים בר"ה. מפני שמשמעת קול ומעידה על בעלה' וכתב (חבוק ב, יא) וכפס מעץ יעננה (צ"ע מה כוונתו ואולי התכוון למש"כ המהרי"ל דלקמן). ועוד א"גו"ז בגימטריא חט"א. עכ"ל.

והמהרי"ל במנהגים (הלכות שופר) כתוב שמהרי"ל הזהיר שלא להקיא (כנראה להשתעל) בשעת התקיעה למען ישמעו את הקול שלם ולא יפסיק כמלא נימא. ואיכא בזה דעות אם תחילת הקול עיקר או סופה. ע"כ כל דבר המביא לידי כיחה וניעה אסור לאכול בר"ה, ומטעם זה יש נוהגין מלאכול אגוזים בר"ה קודם התקיעה, משום דמרבין ליחות. עכ"ל.

אמנם בספר תשב"ץ קטן (סימן קיח) כתב שמהר"ם אינו נוהר מלאכול שומים ובצלים ולא אגוזים ולא שום דבר. וכדברים האלו כתבו בארחות חיים (ח"א סדר ר"ה אות ה) ובכלבו (ס' סד). וכנראה שאף שכתב שיש נוהגים שלא לאכול, אך אינו מנהג כלל ישראל, ולכן הוא אינו היה נמנע מלאכלם.

ובדרכי משה (תקפג סק"א) אחר שהעתיק את לשון הכל בו כתב: "ולא כמקצת שנוהרים לאכול אגוזים בראש השנה ואומרים דאגוז בגימטריא חטא". ע"ש. אך בהגהותיו לשו"ע פסק הרמ"א (תקפג סעיף ב): "יש מדקדקים שלא לאכול אגוזים, שאגוז בגימטריא חטא, ועוד שהן מרבין כיחה וניעה ומבטלים התפלה (מהרי"ל)". ע"ש. ותמוה, שבדרכ"מ שלל דעה זו ואיך כתב בספר המפה שיש מדקדקים בזה.

והלבוש שם תיקן מעט את הדבר והסביר שמה שיש מדקדקים שלא לאכול אגוזים, מפני שהם מרבין בפיו כיח וניע וגורמים לבטל התפלה, וסימן לדבר אגוז בגימטריא חטא, כלומר שלא יאכל חטא בראש השנה יום שנידון על חטא. עכ"ל.

ובהגה' חתם סופר על הש"ע שם איתא וז"ל: "נ"ב, ולפענ"ד הטעם דאמרו חז"ל [שיר השירים רבה פרשה ו אות יז] אל גנת אגוז [שם, יא], למה נמשלו ישראל לאגוז, מה אגוז אף על פי שמתגלגל במקום טנופת אין תוכו נמאס, אף ישראל אף על פי שמתגלגלים באומות העולם אין תוכן נמאס, ע"ש. וכיון שרומז על גליות, לא מסמנא מלתא לאכול בראש השנה. ועוד, אף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם, ראשי תיבות אגוז אף גם זאת". עכ"ל. ועל אף מה שכתבנו לעיל בביאור איסור לא תנחשו, אפשר לומר דס"ל שכאן אינו עושה איזו ניחוש, אלא מבחינה רוחנית יש באכילת אגוז השפעה לא טובה על האדם. ויל"ע.

אך על הטעם שכתב שאגוז גימטריא חטא, צ"ע מה בכך. ועוד יותר קשה, שאגוז גימטריא טוב (17) וחטא עולה למספר 18. שאלות אלו שאלן מרן החיד"א בספרו ברית עולם על ספר חסידים (ס' תתשנ"ג) אחר שכתב ספר חסידים שעץ האגוז מוזיקין שרויים עליו. פירש החיד"א שאפשר לרמוז שאגוז בגימטריא ח"ט, ושתי אותיות אלו מבואר בזהר בכמה דוכתי שהן מהסט"א, ולכך שרויים המוזיקים שם. והוסיף שבוה ניהא מש"כ הרמ"א (שם) שיש מדקדקים שלא לאכול אגוז בר"ה שהוא גימטריא חטא. ובילדותי לא הייתי מבין כי אגוז בגימטריא טוב, ועם הכולל גימטריא חטא, ולמה נבא חשבון עם הכולל שהוא גימטריא חטא, ולא נאמר בפשיטות שהוא גימטריא טוב. ואחר שנים נתיישב לי כי אותיות ח"ט מהסט"א וב' אותיות אלו ח"ט גימטריא אגוז. ועתה בראותי דברי רבינו נתיישב יותר דשם שורין המוזיקין והכל מתוקן. עכ"ל.

גם בשו"ת התעוררות תשובה (סוף ח"ד הערות על הש"ע ס' תקפג) כתב שאגוז גימטריא חט בלי א', עיין שם מה שהסביר בזה. וכן בספר דעת תורה (ס"ס תקפג) הביא מהג"ה ברש"י על ישעיה (פרק י"א פסוק א') שכתב: אמר המעתיק בימי חורפי הקשיתי לשאול לכמה גאונים על שכתב הרמ"א בהג"ה בהל' ר"ה שאגוז בגימטריא ח"ט והלא הוא גם גימטריא טו"ב, ותרצתי עפ"י הזהר מה שהקשה ר"א את אביו רשב"י על שאחז"ל ולא קם נביא בישראל אבל באו"ה קם ומנו בלעם וכו', והשיב לו מפסוק גם את זה לעומת זה וכו', שאפי' יש קדושה בטומאה אסור ללמוד אותה שנאמר ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל. ויובן אף שאגוז גימט' טו"ב הואיל ויש בה קליפה גימט' ח"ט אין אוכלין אותה בר"ה, ונענעו לי ראשיהם הגאונים ההם עכ"ד.

ובחשוקי חמד (נדרים יא ד"ה עוד יש) פירש ע"פ מש"כ הפקודת אלעזר, שכמו שמקפידים בימים נוראים לומר זוכרנו לחיים בשוא תחת הל', ולא בפתח שלא ישמע לא חיים חלילה, וכתב המשנ"ב (תקפב ס"ק טז) שבימים אלו שהם ימי דין צריך לדקדק ולפרט היטב תפלתו אבל בשאר ימות השנה אנו אומרים והעמידנו מלכנו לחיים בפת"ח תחת הלמ"ד ואין אנו חוששין לפי שאחר כונת הלב הן הדברים. ואם כן יש לומר שאף לענין האגוז יש לחשוש יותר בר"ה שלא ישתמש בשום צורה שהיא האפשרות של חט"א. ע"ש.



### ענבים בראש השנה

הגר"א בספר מעשה רב (סימן רי) אמר שאין לאכול ענבים בר"ה, והטעם ע"פ הסוד. ובספר מטה אפרים (ס' תר) כתב לגבי ברכת פרי חדש בראש השנה, שיש להזהר שהפרי יהי נגמר בישולה. ובמדינות אלו אין ענבים מצויים ומביאים ממקומות אחרים ועל הרוב הם בוסר. אין ליקח מהם שיש בהם ספק ברכות שאין ידוע אם הגיע לפול הלבן. וגם שהם חמוצים ואין לאכול דברים חמוצים בר"ה. וגם כי מה שלא נגמר פריו אינו סימן טוב וכמו שאמרו לענין נובלות ולכן יש לזהר ליקח מה שנגמר פריו וטוב למאכל.

וביאר בספר אמרי שמואל (המובא במעשה רב החדש) שדברי הגר"א הם ע"פ מה שכתוב בזהר שעץ הדעת היה ענבים. ואדם הראשון נולד בר"ה ואכל באותו היום מעץ הדעת. הלכך אין



לאכול ענבים באותו היום כדי לתקן החטא של אדם הראשון. ע"ש. ובתוספת מעשה רב ציין לגמרא בברכות (דף נו:): הרואה ענבים בחלום, לבנות בין בזמן בין שלא בזמן יפות, שחורות בזמן יפות, שלא בזמן לא יפות. לפי זה יוצא שרק ענבים שחורות יש קפידא (והוסיף באמרי שמואל שמבואר בוזהר פרשת תרומה דף קמד ע"א, שהרואה בחלום אם הם לבנים הם טובים. ואם הם שחורים, בזמן פירוש בגמר פרי, הם טובים. שלא בזמן צריכים רחמים. ע"ש).

וכן ראיתי בספר שופר בציון (עמ' קמא) שפירש כך את דברי הגר"א, שכן אמר לו אביו הגאון המקובל ר' סלמן מוצפי זצ"ל. והוסיף שיש נוהגים שלא לאכול כל פרי שחור, מלבד תמרים שהוזכרו בתלמוד. אך אין צריך להקפיד בזה רק מי שאבותיו הקפידו.

וצ"ע, מה בכך לאכול דבר שחור. ולפי כל מה שכתבנו לעיל בס"ד אין לחוש לשום סימן רע כאלה וכיוצא בהם. מלבד מה שהביאו (במילואים שבמעשה רב) בשם החזו"א שפקפק בשמועה זו בשם הגר"א. עוד י"ל דהגר"א לא התכוון שמאכילת כל דבר שחור יגרם רע לעם ישראל חלילה. אלא הקפידא היתה על ענבים שחורות בלבד (לפי הטעמים דלעיל) ותו לא. ולהדיא כתב בספר תניא רבתי (סימן עב) שאוכלין בלילי ראש השנה דבש ותאנים וענבים וכל מיני מתיקה. ובספר לקט יושר (עמוד קכט ענין ה) כתב שבעל התרומת הדשן לא רצה לאכול ענבים קודם ר"ה. משמע כדי לברך עליו שהחיינו בר"ה. ובמחזור ויטרי (סימן שכג) כתב שבפרוונצא אוכלין ענבים לבנים ותאנים לבנים וראש כבש. כל דבר חדש וקל וטוב לסימן טוב לכל ישראל. עכ"ל. וכן באשל אברהם מבוטשאשט (ס' רב) ובליקוטי מהרי"ח (סדר ברכת הנהנין) כתבו שהמנהג אצלם ליקח ענבים לברכת שהחיינו בליל ראש השנה. ע"ש

וה' הטוב יאיר עינינו בתורה ויחדש עלינו שנה טובה ומבורכת.



הרב יוגב שרון נחייסי

מח"ס פתחי עמוס

## האם בימים טובים צריך לומר י"ג מדות ככתוב בשער הכוונות

### א.

כתוב 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 ותן שאלתי לי ולבני ביתי לעשות רצונך בלבל שלם ומלטנו מיצר הרע ומפגע רע ותן חלקנו בתורתך וזכנו ללמוד תורה וחכמה לעשות מע"ש בעיניך וללכת בדרכים ישרים לפניך וקדשנו בקדושתך כדי שנוכה לחיים טובים הארוכים ולחיי העוה"ב ושמרנו ממעשים רעים ומיצר הרע ומכל שעות רעות המתרגשות לבוא בעולם והבוטח בה' חסד יסובבנהו אמן כן יהי רצון, ויחזור התפלה ג"פ ואחר כך יקרא ג"פ ואני תפלתי לך ה' עת רצון וכו', וכן יעשה במוסף ביום ב ביוצר' עכ"ל.

ובהגה ח כתב מהרש"ו: 'גם זה מצאתי מכתבת ידי אבי מורי ז"ל, ואמרתי לכותבו במקום הזה כי כאן מקומו'. ומהרח"ו מביא (בהגה 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 בכתבת ידי מורי ז"ל עניין זה (וזה מה שכתוב בשער הכוונות לעיל) יום שבועות יקרא שלשה פעמים י"ג מדות, ואחר כך יאמר תפלה זו, רבונו של עולם וכו' ' עכ"ל.

ובדרושי יום הכיפורים (דף ק ע"א בהגת אות י) כתב וז"ל: 'אמר שמואל לבל יהיה החיבור הזה חסר מכל, כתבתי לפניך גם ליקוטים אחרים השייכים ביום הכיפורים וז"ל מורי ז"ל 'מצאתי בספר מחזור של מורי ז"ל כמנהג אשכנזים כתוב בחוץ קום תפלת אלול ועשרת ימי תשובה יום צום ישאל האדם חיים וכפרה, ויעמוד בשעת הוצאת ספר תורה ויקרא שלשה פעמים י"ג מדות, ואחר כך רבונו של עולם וכו', וכן כתב, יום צום ישאל אדם חיים וכפרה וכו' גם זה כתוב סמוך לו תיכף אלו השמות ואלו שצריך להזכירם'. ועל זה העיר שם הרח"ו ז"ל: 'ואני חקרתי לידע מיכן מוצא השמות האלו וידעתי 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 בסיפא של דבריו שהסתפק שמש"כ האר"י ז"ל בתחילת ימיו, שלענ"ד נראה דבריו קאי על השמות שהם הסתפק המהרח"ו שכתב 'ואני חיים חקרתי לידע מהיכן מוצא השמות האלו', שעל כך פתח את חקירתו, וכן ראיתי שכתב הדברי שלום עפג'ין (סדר תפלת שחרית של פסח סימן תפח עמוד תל).

ולעומת זאת, בוא וראה לשער הכוונות (דרוש הושענא רבא דף קג) וז"ל: 'מנהג ליל הו"ר והנה לקמן בע"ה נבאר ענין החותם הנעשה בליל זו ולכן צריך להיות נעור כל הליל' הזה יען כי בו נדונים כל הנבראים כנו"ל וזה הסדר שתעש', הנה בחצי הליל' הא' תקרא ספר ואלה דברים כולו ע"ס פרשת וזאת הברכה וזה הספר נקרא משנה תורה כנודע ואם תשלים קריאתו קודם שיהי' חצי הלילה תעסוק בתורה ובסתרי קבלה אם תרצה ולא בדבר אחר ועיקר הדין הוא נידון בחצי הא' של הלילה כמ"ש לקמן ב"ה ולכן אחר חצות לילה הוא שיוצאים לראות צל שלהם בלבנ' כי כבר נגמר הדין וזהו הטעם אותם שנוהגים לומר סליחות בליל הו"ר אחר חצות קרוב לאשמורת הבוקר, אמנם אסור לומר ויעבור וי"ג מדות או סליחות אשר הם כיוצא בזה אלא יאמר רחמנא אדכר לן קיימיה אלהינו שבשמים כו' דעניי לעניי, ה' הוא האלהים וכו', ה' מלך כו' עשה למען שמך וכיוצא באלו יוכל לומר גם ביום הו"ר בתפילת שחרית יאמר ע"ד הנז' חוץ מן י"ג מדות של ויעבור וכיוצא בו' כו'. עכ"ל

רואים מדברי רבנו האר"י ז"ל, שבלי ל' הושענא רבא וכן בעיצומו של יום, אין אומרים י"ג של ויעבור. ויודע אני את מיעוט ערכי וקוצר שכלי ובפרט שאין לי יד ורגל בתורת הקבלה, אבל תורה היא, שיש לעיין מה שכתב רבנו המהרח"ו זצ"ל, י"ג מדות של ויעבור, דהיינו שאומרים ויעבור וכו' וגם י"ג מדות ושזו הבעיה, אבל אם יאמר רק י"ג מדות לא של ויעבור שפיר דמי.



## ב.

ועוד ראיתי שלמד מהכא ספר מעשה ניסים כצו"רי (ח"ג במערכת שלוש עשרה מדות) וכתב להקשות ממ"ש רבנו מהרח"ו בשם האריז"ל, דאין לומר בהושענא רבה י"ג מדות, וא"כ מכ"ש הוא דאין לומר ביום טוב י"ג מדות\*.

וראיתי שכבר עמד הקושיא בשו"ת מחקרי ארץ (ח"ד או"ח סימן פ), וכתב ליישב על פי השמן ששון בדרושי חג הסוכות (דף קג ע"ד אות י), וז"ל: 'ונראה הטעם פשוט להיות ויעבור ע"ב רי"ו כנזכר לעיל בדרוש ב' דויעבור וסוף דרוש ז שם, והוא הדין ואין ראוי לעורר הדינים עתה, וכבר נתמתקו כל הדינים ברי"ו של העמידה דראש השנה כנו"ל דרוש ו מדרושי ראש השנה יעש"ב, ועוד ויעבור הוא עיבור אין עתה העיבור, ועוד ויעבור הוא סוד בקיעת יסוד דאימא והורדת הטיפה והתחלקותם לג' בחינות כנזכר לעיל דרוש א דויעבור וכו', ואין כל זה שייך עתה בעת הזאת, ועתה אנו עסקינו לעשות בחינת החותם של המלכות רחל ולזה כתב שהוא אסור' עכ"ל.

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 וזולתי ליל יום הכפורים ועניין 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 (ח"ב סימן יא הערה ב).

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 ויעבור 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 ויעבור 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 ויעבור, ור"ל דכיון שאין לומר ויעבור א"כ גם אין להזכיר הי"ג מדות שרגילים לאומרם אחר ויעבור, לפי שכאשר אומר י"ג מדות עם ויעבור הכוונה בזה למתק ע"ב רי"ו שהם אותיות ויעבור שהם בחינת דינים, אבל אם מזכיר רק הי"ג מדות בעצם בלא אמירת ויעבור אין חשש לפי שאז אינו מזכיר ענין הדינים רק מעורר הרחמים הפשוטים, וזה פשוט וברור בס"ד עכ"ל.

וכן ראיתי לרב יהודה ברכה שליט"א בספרו ברכת יהודה (ח"ה או"ח סימן מב) שהביא מספר חמדת ימים (סוכות פרק ו) וז"ל: 'השמר לך, ולא תמרה את אשר האר"י זלה"ה הזהיר מאד לבטלי 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, ונמא קרח מכאן ומכאן' ע"ש.

ולפי מה שלמדנו דברי השמן ששון, מבוארים כפתור ופרח דברי חמדת ימים, שכתב 'שלא תעשה העיקר שפל, והגבוה השפל' דהיינו משום שי"ג מדות הן מצד הדין, ובחג סוכות בהושענא כבר נמתקו הדינים, ולכן 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 להמהרש"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 מהרי"א זלה"ה במחזור שלו כמנהג של אשכנזים, ואמרת 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 רז"ל עכ"ל.

(ב). ואין לי את הספר ואף פעם לא קראתי בו.

רואים שהתקשה מהרש"ו שראה שהמהרח"ו כתב שבמחזור של רבנו האר"י מובא שיש לומר י"ג מדות ביום הכיפורים וכן בחג השבועות, ואיך יאמר זאת. ומדוקדק מדבריו כדברי הישב 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 בש"ע (או"ח סימן תקפה סעיף ב), ועיין שם מה שהקשה הרב שליט"א.

ולענ"ד נראה לדקדק מדבריו, שאדרבא הכא לא כתב רבנו המהרש"ו שלא לומר הי"ג מדות, אלא חיפש טעם להעמיד המנהג כדברי רבינו האר"י ז"ל, 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.

ועוד, מה שכתב מדברי המהרש"ו לגבי אמירת הסליחות בליל הושענא רבא שכתב: '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.

ועוד ראיתי לאגרות הרמ"ז (סימן 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 א"ח ס"ס תקסה וכו', וגם אם צריך להתחיל פסוק ויעבור ה' וגו', או אם די לומר הי"ג מדות בלבד' עכת"ד השאלה. והוסיף ואומר לך את מה שכתב המגיה (שם מס' 1): 'אותם התפילות המיוחדות לאומרן ביום טוב, הנמצאות לגורי האר"י זלה"ה (הם בספר שערי ציון) שכתוב לאמרן בעת הוצאת ספר תורה, וכן במוסף וכן ביום ב' ביוצר ובמנחה דיום הכפורים, ובכלן 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: 'האופן יקר הי"ג מדות, הנכון 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 י"ט

כלל, כי אז הכוונה בבחי' עליונות והוא סוד אמירתן ג"פ, ואין בנו כח אפילו ברבים לאמרם דרך תחנה אלא בדרך שבח ע"ד שאומרים י"ג מדות של מי אל כמון, ומינה דעיקר אמירתן הוא כקורא בתורה, ודוקא ביום טוב הראשונים אז מאירה עצמיות בחי' אותו המועד עכ"ל.

וראים מדברי הרמ"ז זצ"ל שכן צריך לומר י"ג מדות בימים טובים, אבל משום שהימים טובים שונים הם 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 כמון, ומשום שאנו אומרים זאת בדרך שבח עיקר אמירתן הוא כקורא בתורה.

וראיתי שהביא הראשל"צ הרב יצחק יוסף שליט"א באגרות הראשון לציון (סימן תקס) את דברי הרמ"ז בסידורו מחזור מועדי ה' (דף ז, 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, והגבה השפל, והיו לאותות ולמ"ו עדי"ם, התפילין בשבתות ובמועדים, זה אל זה דומה בדומה וכו', אבל בשבתות ובמועדים, מעלים ולא מורדים, והרוצה ליטול בכוחו והודו את אשר לא תשיג ידו, מקלקל והוא ולא מתוקן, ונמצא קרח מכאן ומכאן עכ"ל.

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

ולוא דמסתפינא יש לומר שכל מה שכתב במחזור (הנ"ל), הוא שלא לומר 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 גדולה שראיתי לרב עבדיאל ישראלי שליט"א בקובץ ביכורי בנימין שהעמיד על כך ויישב כדברינו תיל"ת. ועוד אומר את אשר על ליבי כדי שירוח לי, שנראה מלשון קדשו דבריו בנויים על דברי החמדת ימים, כשקורא 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, מקלקל הוא ולא מותקן, ונמצא קרח מכאן ומכאן. ואם הנחתי היא נכונה מה שכתבנו הכא ליישב דברי הרמ"ז נאמר גם בדברי החמדת ימים שהתכוון שלא לומר פסוק ויעבור וי"ג מדות יחד לאו הכי שפיר דמי, וצריך עוד עיון בדבר.

ואתה הקורא אם תחשוב שדחיתי דבריו, וכבר למדנו מרן רה"י הגרי"ח סופר שליט"א בספרו דברי יעקב חיים (ח"א סימן ב) שחובה עלינו ליישב דברי פוסק שסותר עצמו כמו שכתב בנשמת אדם (כלל לו סימן ו): 'אף שהוא דוחק גדול, יש לומר כן, כדי לתרץ דברי הכסף משנה שלא יהיה טועה וסותר דבריו ח"ו. וכ"כ בשו"ת בנין עולם (י"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 (סימן 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 זכותו באגרותיו כת"י כי מקום השנות וכו' ועיין שם שהעתיק את כל דברי הרמ"ז, ורואים שלא הזכיר את דברי המרש"ו כלל, שמע מינה שלא סבירא ליה, ודו"ק.

ולעומת זאת תראה לספרו מורה אצבע (סימן ז אות ריד) 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) שהרי עיין בדבריו וראה שכתב כמודפס בתפלת ישרים, שהתם כתוב גם אמירת י"ג מדות, שמע מינה שקיצר בדבריו.

ובדעתו של מרן גאון עוזנו רבנו יוסף חיים ראיתי שבספר תקון תפלה אינו מזכיר לא את הי"ג מדות ולא את התפילה. וראיתי בספר אמרי הלוי (סימן יח) שהביא מהרב יוסף זליכה זצ"ל בספרו תפארת יוסף (סימן ככו) שכתב שמצא לסידור כפור תמים ליום הכיפורים שיצא בשנת התרסח, שנה אחת קודם שנפטר מרן הרי"ח הטוב זצ"ל, לרב הראשי של העיר בגדאד הגאון רבי עזרא דנגור זצ"ל, שכידוע היה מוציא סידורים ומחזורים מתוקנים 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 להרה"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 יג), 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 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 (קלד סעיף ב אות י). וכן כתב הראשל"צ הרב יצחק יוסף שליט"א באגרות הראשון לציון (סימן 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 מנצור שליט"א ראש ישיבת שובי נפשי, ואמר לו שאף הוא כתב תשובה ארוכה להוכיח שלא כדברי הרב וישב הים [שכתב שאין לומר י"ג מידות], 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 סימן 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. שמותר וצריך לומר י"ג מדות בלי פסוק ויעבור ואח"כ התפילה שתיקן לנו רבנו האר"י ז"ל.





הרב חיים משה דרורי

כולל פוניבז'

## בדין טלטול מוקצה לצורך תקיעת שופר וקיום מצוה דאורייתא

### א.

#### במח' הפוסקים בהיתר תקיעה בשופר הנעשה ע"י גוי ביו"ט

בשו"ע הלכות ראש השנה (סימן תקפו סעי' כב) פוסק ד"אם אינו יהודי הביא שופר מחוץ לתחום, תוקעין בו, וה"ה אם עשה אינו יהודי שופר ביו"ט, מותר לתקוע בו".

ותמה המג"א בס"ק כה, דהנה כשהגוי מביא את השופר מחוץ לתחום אין חסרון בגוף השופר וא"ש מה שמותר לתקוע בו, אבל כשהגוי עשה את השופר ביו"ט הו"ל נולד, כמבואר בסי' תקא מגמ' שבת כט. דגוי שחקק קב בבקעת הו"ל נולד ואסור ביו"ט למאי דקיי"ל בשו"ע שם דנולד אסור ביו"ט, וא"כ היכי שרי לתקוע בו.

ולכן מבאר המג"א, דהכא מיירי כשעשה גוי שופר מקרן שלו, דלא הוי נולד כיון שגמרו בידי אדם, וכפי שביאר בסי' רנב (ס"ק טו) דכל שהחפץ של הגוי ואין מי שמעכב מאתו לעשות בו כרצונו, וגם אין לו איסור לעשות את הדבר, אין זה חשוב נולד, ואילו בגמ' בשבת כ"ט מיירי שחקקה בבקעת ישראל.

וכן כתב המג"א גם בהל' לולב (סי' תרנה) וזה לשונו: "כתב הרשב"א סי' רצו' ערבה שנתלשה ביו"ט שני אסור לטלטלה אפי' אין לו אחרת לצאת בה, דמוקצה היא, דשבות אפי' במקום מצוה אסור ולעיתים אפי' במקום כרת... ונ"ל דאפי' ביו"ט ראשון אסור לטלטלה כמ"ש ססי' תקפו". והיינו, דהרשב"א דן לגבי יו"ט שני שאין כאן מצוה דאורייתא, ועל זה מוסיף המג"א, דנראה שה"ה ביו"ט ראשון שהוא דאורייתא אין היתר לטלטל מוקצה לצורך קיום המצוה, ומציין למש"כ בהל' שופר הנ"ל. וע' גם בשע"ת (סי' תרמו) שכתב כן בשם שו"ת פנ"י מכת".

אמנם הגר"א בביאורו בשו"ע שם כתב: "דמוקצה מותר במצוה פסחים מ"ח א' יכול לא יביא כו", והיינו דיש כאן היתר לטלטל את המוקצה משום דרק עי"ז יוכל לקיים המצוה, והוכיח דשרי בכה"ג מהגמ' בפסחים מח, וכדלהלן.



א). ויש לבאר ביסוד ההיתר בזה, ד"לא העמידו" חכמים דבריהם במקום מצוה דאורייתא, ויש אחרונים שדנים בכמה מקומות להתיר מצד דיני "דחיה" דכשם שעשה דוחה ל"ת כן יהיה בכח העשה דאורייתא כח דחיה על הדין מוקצה. וע' להלן אות ה ובהערה ז ויא מה שהבאתי עוד בזה. וכן בעיקר הגדון שם לגבי טלטול חמץ מוקצה בפסח כדי לקיים מצות ביעור, יש אחרונים שהעמידו את הגדון כלפי דין דחיה, ודוק.

## ב.

### במקור הדין של השו"ע בזה במרדכי ובהוכחת המג"א

והנה מקור דברי השו"ע הוא מדברי המרדכי בפרק לולב הגזול (סי' תשמז) כפי שהביא בב"י (סעי' כב).<sup>2</sup> וזה לשון המרדכי שם: "כשחל הושענא רבה להיות ביום אחד בשבת וקצצו גויים ערבה בשבת והביאו כשרה ולא אמרינן מצוה הבאה בעבירה היא דהא תנן אם מיטען כשר ומיירי אפילו במזיד מדתנן עבר וליקטן ופירש ריב"א דמתקן גמור הוא מה שנתקנו למצוה ואיסורא דאורייתא הוי ולא מיפסיל משום מצוה הבאה בעבירה והוא הדין אם עשה עכו"ם שופר ביום טוב מותר לתקוע". וביאר שם בטעם ההיתר בזה: "כיון שהוא דבר מצוה כדאמרי' פרק אלו עוברין [דף מח] אין מביאין נסכים מן הטבל יכול לא יביא מן המוקצה אמרת מה טבל מיוחד שאיסור גופו גורם לו יצא מוקצה שאין איסור גופו גורם לו אלא איסור דבר אחר".

ובדברי המרדכי מבואר להדיא בטעם ההיתר כביאור הגר"א ודלא כהמג"א, והמג"א עצמו נדחק בדעת המרדכי וכתב דאפשר שהוא סובר דנולד שרי ביו"ט, וממילא בדעת השו"ע שאוסר נולד ביו"ט א"א לפרש כן.<sup>3</sup>

והמג"א מוכיח דלא שרינן מוקצה לצורך מצוה: "דלא עדיף מאלו מונחים עליו אבנים". וכוונתו לכאן' למתני' פרק ד דר"ה (לב:), דתנן התם שופר של ראש השנה אין מעבירין עליו את התחום ואין מפקחין עליו את הגל וכו', והיינו איסור טלטול של האבנים שהוא מדרבנן כמבואר ברש"י שם (ד"ה השתא).<sup>4</sup> וחזי' דאין היתר לטלטל את האבנים כדי להגיע אל השופר.

עוד מצאנו דלא התירו לטלטל מוקצה עבור קיום מצוה, בגמ' סוכה (מג:): דאמרי' התם: "פעם אחת חל שביעי של ערבה להיות בשבת והביאו מורביות של ערבה מערב שבת והניחום בעזרה, והכירו בהן בייתוסין ונטלום וכבשום תחת אבנים למחר הכירו בהן עמי הארץ ושמטום מתחת האבנים והביאום הכהנים וזקפום בצידי המזבח". ופרש"י: "תחת האבנים. ויודעים הם בחכמים שלא יטלטלו למחר האבנים", ומוכח דאסור לטלטל את האבנים אף שזה לצורך מצוה.



(ב). הב"י בתחילת דבריו כתב: "ואם הגוי הביאו מחוץ לתחום כתב הרוקח (סי' רב עמ' צד) דאין תוקעין בו אבל הגהות אשירי כתבו בפרק בתרא דראש השנה (סי' ו) דמותר לצאת בו דלאו מוקצה הוא דהא חזי לישאל אחר דהבא לישאל זה מותר לישאל אחר (ביצה כה). וכיון דשרי לטלטולי אפילו לאותו ישראל שרי לצאת בו דלא מצינו דאסרו חכמים הבאת חוץ לתחום אלא או אכילה או הנאה ומצות לאו ליהנות ניתנו וגם אין שייך לגזור שמא יאמר לגוי להביא לו כדי לצאת בו דלא שייך שיעשה מצוה הבאה בעבירה ולכך שרי לכולי עלמא וכן כתב רבינו בסימן תרנ"ה בשם הרשב"א וכן כתב המרדכי". ובמרדכי שם לשונו כפי הכתוב למעלה, וממילא מה שמצוין בבאר הגולה על השו"ע שם מההגהו' אשר"י הוא רק כלפי תחילת ההלכה – במביא מחוץ לתחום.

ג). ודבריו צ"ב, דא"כ מה מביא מהגמ' בפסחים. ובעיקר דברי הגמ' בפסחים יבואר בס"ד בהמשך אות ד.

ד). אמנם הרשב"א שם מביא בשם הרי"צ גיאיות דנקט דאיידי בייחס למלאכה דאורייתא וכן מבואר גם ברבנו חננאל שם, אך הרשב"א עצמו חולק ומעמיד כרש"י ע"ש.

## ג.

### חילוק האחרונים בין היכא שמטלטל המוקצה כשמתעסק בגוף המצוה ובין היכא שמתעסק בהכשר המצוה

וביישוב הראיות כבר כתב הנשמת אדם בהל' שבת (כלל ס"ז ס"ק ז) לחלק בין היכא שתוך כדי טלטול המוקצה היהודי מקיים את המצוה, כשופר ולולב שמחזיק אותם לתקוע וליטול הד' מינים, ובין היכא שטלטול המצוה הוא ב"הכשר מצוה", כטלטול האבנים כדי להגיע אל השופר, שעדיין אינו מתעסק כלל במצוה, אלא רק עי"ז יוכל להגיע אל השופר.

וכתב שם עפ"ז דאם ירדו גשמים על סוכתו ופסקו ועדיין מטפטף, ורוצה לנער את הסכך כדי שיפלו המים שעליהם ויוכל לישב בסוכתו ולאכול, דזה נחשב מכשירי מצוה ואסור. וחילוק זה כתב גם השער המלך בהל' יו"ט (פ"ב הי"ח), וכן הביא בכף החיים (בסי' שח אות רלד) משו"ת ספר יהושע (סי' יח, בסוף התשו' ד"ה ומאי שכתב), וע' להלן אות ה בדברי הכס"מ בשם רבנו מנוח שגם מבואר כיסוד זה".

## ד.

### בהוכחת המרדכי מנסכים

ומעתה יש לחשב לאידך גיסא, לגבי הוכחת המרדכי שציין הגר"א מהגמ' בפסחים מח. דמבואר שם דאם אין נסכים שרי להביאם מן המוקצה, הרי דשרי טלטול מוקצה במקום מצוה דאורייתא, ודלא כהמג"א.

ונראה דהנה בעיקר דברי הגמ' שם קשה, הרי אין שבות במקדש ומה שייך לדון מצד איסור מוקצה, אלא דיש לומר הנסכין הללו אינם דוקא במקדש, ויתכן שהם נמצאים בירושלים ורוצים להביאם לצורך המקדש, ובוה אין שייך האי דינא'. ומעתה יש לדון בביאור דעת המג"א, דמ"מ בכה"ג שזה לצורך המקדש קיל טפי ושפיר יתירו חכמים לאיסור הטלטול, ואינו ראייה לשאר מצוות'.

(ה). וע' עוד בקה"י ביצה סי' ו שכתב על דרך זה לחלק בין טלטול עפר מוקצה לצורך כיסוי הדם דשרי (ע' אות ו בזה) לבין פיקוח הגל עבור השופר דאסור (אך אינו מיישב את הקושיא לגבי תקיעה בשופר של מוקצה).

(ו). כן מצאתי ביד מלאכי אות א כלל פב - אין שבות במקדש: "היינו דווקא בתוך המקדש אבל חוץ למקדש לא דחינן שבות אף שהוא לצורך הבאת הקרבן למקדש כגון הרכבת הפסח וכן מחמר כיון שהוא חוץ למקדש, מקראי קדש מהרב חיים אבולעפיא דף קל"א ב' ובסוף עץ החיים שלו דף ה'. והסברא מוכחת כן, דהרי יסוד האי דינא דאין שבות במקדש הוא משום שהכהנים זריזין הן, כדכתב הכס"מ בסוף הל' בית הבחירה, וכן רבנו יהונתן על הרי"ף בפרק בתרא דעירובין על מתני' דנגר הנגרר (קב.). וזה לא שייך במה שהוא בחוץ והוא "לצורך המקדש", דבחוץ לא התעסקו דווקא הכהנים.

(ז). והנה גם לענין הגמ' בסוכה מ"ג גבי האבנים שהניחו על הערבות יש להקשות כן, דהרי אין שבות במקדש ומה שייך איסור טלטול מוקצה התם. וכבר עמד ע"ז המהרש"א שם וציין לתוס' מנחות צז שכתבו דיש שבותין שאסרו במקדש. ויל"ע עוד, דאולי בשבותין של "הכשר מצוה" לא התירו אף במקדש, ועיין.

## ה.

### בדין טלטול חמץ בעבור קיום מצות ההשבתה

עוד מצאנו בהאי מילתא בשו"ע הלכות פסח (סימן תמו סעי' א) שכתב: "המוצא חמץ בביתו, אם הוא בחול המועד יוציאנו ויבערנו מיד. ואם הוא יום טוב, יכפה עליו כלי עד הלילה ואז יבערנו". ובביאור האי דינא כתב הרמ"א: "לפי שלא יוכל לטלטלו ביום טוב (ריב"ש)".

וכתב המג"א בס"ק ב דאפילו היכא שלא בטלו להחמץ וכגון בנתחמץ ביו"ט שעובר על בל יראה דאורייתא ומוקצה הוי דרבנן לא התירו לטלטל החמץ משום כך, וכדאשכחנא הכי גבי שופר שלא התירו לפקח עליו את הגל". אמנם קשה, הרי עובר באיסור של בל יראה בכל רגע, וכי מפני איסור דרבנן שרינן ליה להשהותו ולעבור באיסור דאורייתא. והביא את הכסף משנה בפ"ג מהל' חמץ הל' ח שתי' דחכמים עשו חיזוק לדבריהם. ועוד, דאילו לעבור על איסור מוקצה צריך קום עשה, ולעבור על בל יראה בשב ואל תעשה הוא, ורצונו היה לבערו אלא שחכמים אסרוהו אינו עובר עליו, דלא אמרה תורה בל יראה ובל ימצא אלא כשברשותו היה לבערו ואינו מבערו אבל אם הוא אנוס לא, וזה אנוס הוא. ובשם רבנו מנחם תירץ, דלא שרינן לטלטלו משום דבעידנא דמטלטל ליה לא מקיים מצות תשביתו<sup>ח</sup>.

והנה הכס"מ דן כלפי חלק ה"איסור" של בל יראה, אמנם עדיין יש לדון מצד עצם קיום המצוה של תשביתו, דכיוון שיש לפנינו מצוה דאורייתא של השבתת החמץ, מ"ט זה לא יתיר לו לטלטל את המוקצה<sup>ה</sup>. והנה לדברי המג"א שלא הותר איסור מוקצה לצורך קיום מצוה דאורייתא א"ש, דזה גופא כלול בתירוץ של הכס"מ דחכמים עשו חיזוק לדבריהם. ומכיוון שהוא אנוס ואין כאן איסור בכל רגע ורגע שוב לא נתיר לו לטלטל עבור קיום המצוה. אך לדברי הגר"א עדיין צ"ב, דנהי דאין כאן לאו מחמת האנוס, מ"מ הרי היה ראוי להתיר לו את הטלטול עבור קיום ה"תשביתו"<sup>א</sup>.

ח. בעיקר מה שצריך להגיע למצב של טלטול ולא סגי לשרוף במקומו - דהרי כלפי השריפה יש מתוך, ע' במפרשים על התוס' בכתובות ז. שהביאו את המג"א בס"ק ג בשם המהר"ם מלובלין. וע' בית מאיר או"ח סי' שמו מה שדן דעצם השריפה חשיב טלטול. וע' גם במשנ"ב סי' תקא ס"ק כג ושעה"צ שם ס"ק לא שכתב סברא זו בשם המג"א עפ"י דהרשב"א בשבת כט. ולדבריו הו"ל בעידנא ודלא כרבנו מנחם שמוכא להלן, ודוק.

ט. ומבואר בדבריו שלמד בגדרי ההיתר מדין דחיה כפשוטו, ולא מצד שלא העמידו דבריהם במקום איסור, ולכן דן שאין כאן בעידנא. ויש להתבונן בדבריו מה יסבור לגבי טלטול השופר אי חשוב בעידינה או לא, דלכא' הכל שווה, דבשופר הוא נוטל לציאתו, ואף שבשעת הנטילה עדיין הוא לא מקיים את המצוה, אך מ"מ הכל עשיה אחת. וגם בחמץ הוא נוטל להשליכו לאש, וזה מעשה א'. ואם לגבי שריפת החמץ לא החשיב את זה כבעידינה ה"ה לגבי שופר. אך יתכן דבשריפה אינו נעמד כמעשה אחד ארוך, דיש את פעולת הנטילה ורק לאחר שהוא מניח בתוך האש יש את פעולת מצות השריפה.

י. דהרי כל שבעה יש את הקיום מצות עשה דתשביתו, כדביאר הנובי" מהדו"ת (או"ח סי' ס-סא). וע"ש שהשואל נושא ונותן עמו דקיום ה"תשביתו" הוא רק בערב פסח ואח"כ יש רק לאו דבל יראה, והוא מוכיח מהא שיש ברכה תוך שבעה, דאיכא קיום מצוה עש"ה. וע' גם מנ"ח (מצוה ט אות ב) דהסכמת האחרונים דיש קיום מצוה בכל שבעה.

יא. ולענין אם יוכל ליישב כתיורצו של רבנו מנחם, הרי זה תלוי במש"כ לדון בהערה ח אם בתקיעת שופר חשוב בעדינה או לא. ועכ"פ אם אינו בעדינה, על כרחיך דהמדרכי והגר"א לא אולו ביסוד ההיתר מדין "דחיה" אלא משום ש"לא העמידו" חכמים דבריהם וכו', ע' בהערה שם.

ואפשר ליישב, דשאני מצות השבתת החמץ, דיכול לקיימה אף לאחר השבת ואין במניעתו "ביטול" להמצוה. ועל כן יתכן דבכה"ג מודה הגר"א דאין להתיר את טלטול המוקצה לצורך קיום המצוה. דבשלמא אי נימא דגדר ההיתר הוא מצד דין דחיה, אין לחלק בין אם אפשר לו לקיים המצוה אח"כ או לא, דסוף סוף עכשיו יש לפניו מצוה, וזה דוחה את איסור המוקצה. אך למשמעות הפוסקים שלא העמידו גדרי "דחיה" אלא דחכמים "לא העמידו דבריהם" במקום מצוה דאורייתא<sup>2</sup>, שפיר יש לחלק כן, דכל מה שלא העמידו הוא כנגד הפסד המצוה דאורייתא, אבל אם יוכל לקיימה אח"כ, אין לדחות לאיסור המוקצה כדי שיוכל לקיים כבר עכשיו את המצוה.



# 1.

## קושיית השער המלך בסתירת הפוסקים גבי כיסוי הדם בעפר מוקצה

והנה בשער המלך הל' יו"ט האריך בהאי מילתא, והקשה סתירה עצומה בדברי הפוסקים (וציינו הגרע"א בגליון השו"ע ס' תרנה). דנתבאר לן בדעת המג"א, דלא שרינן איסור מוקצה עבור קיום המצוה דאורייתא וכ"כ הפר"ח בס' תקפו (ס"ק כב) דאין להתיר איסור מוקצה עבור תקיעת שופר. וקשה, דלגבי כיסוי הדם ביו"ט אמרי' בריש מסכת ביצה דלא ישחוט אלא אם יש לו עפר מוכן מבעוד יום, ובגמ' שם ת. אמרי' דאפר כירה שהוסק מערב יו"ט שרי לכסות בו, אבל אם הוסק ביו"ט הו"ל נולד ואסור לכסות בו. ובתוס' שם (ד"ה אמר) וברא"ש (ס' י) הביאו את דברי הירושלמי דכל זה בשלא שחט, דאז לא שרינן ליה לשחוט היכא דאין לו אפר שהוסק מערב יו"ט, אבל היכא ששחט כבר התירו לו לכסות באפר אע"ג שהוסק ביו"ט, שלא לעקור את מצות כיסוי הדם<sup>3</sup>, ונפסק הירושלמי להלכה בשו"ע ס' תצח סעי' טו. והמג"א שם ס"ק ל מסכים עם האי פסק בפשיטות, וכן הפר"ח על סעי' טו מביא דהרמב"ם ס"ל לאסור בכה"ג ומכריע כהירושלמי דשרי. וצ"ע, מה בין תקיעת שופר ונטילת ערבה, דלא שרינן עבורייהו לאיסור מוקצה, לכיסוי הדם, דשרינן איסור מוקצה בשבילו. וביותר צ"ע, דהרי איפכא מסתברא, דבכיסוי הדם יוכל לקיים לאחר יו"ט את המצוה, דהרי בדרך כלל נשאר רושם של דם, ולכן יש לנו לאסור, ומשא"כ בלולב וערבה, דיפסיד לגמרי את קיום המצוה, יש לנו להתיר.

וכתב השער המלך, דלמעשה יש להקשות כן כבר בדברי הרשב"א, דהרשב"א בעבודת הקודש (הביאו הפר"ח בס' תצח ס"ק יד) פוסק להתיר לכסות את הדם באפר מוקצה כדי שלא לבטל מצות כיסוי. וביותר חזי' בתשו' סי' עא שהוא פוסק גבי חמץ שלא ביטלו דשרי לטלטלו כדי

(ב). ע' מש"כ בהערה הראשונה, וכן מבואר נמי בדברי השער המלך הנזכר להלן אות ו שכתב כהסכרא שנתבאר כאן לחלק בין אם יוכל לקיים אח"כ את המצוה ובין אם יפסיד לגמרי את המצוה. וזה מובן רק אם לא אתינן מדין "דחיה".

(ג). וע' שם ברא"ש, שהעיר דהא בגמ' מבואר דכל מה שב"ה שרו בשחט הוא רק כשיש לו דקר נעוץ, וכתב דבלא דקר נעוץ לא "משום דאיכא תרתי איסורי חדא דאינו מוכן ועוד דקא עביד גומא", ומשא"כ בחדא איסורא דרבנן שרי.

לשורפו ביו"ט". אולם בתשו' רצו פוסק לגבי ערבה שתלשה הגוי ביו"ט דאסור ליטול אותה בשביל קיום המצוה. ומאי שנא.

## ז.

### תירוץ השעה"מ, ובגדרי מצות כיסוי הדם

וכתב השעה"מ בדעת הרשב"א צ"ל דכל מה שהוא אוסר נטילת ערבה של מוקצה איירי רק כלפי מה שנשאל שם על יו"ט שני, שאינו אלא מדרבנן, דכלפי זה נוקט דלא דחי' איסור מוקצה עבור קיום המצוה. אבל ביו"ט ראשון, ודאי שיודה הרשב"א דשרי ליטול ערבה של מוקצה לצורך קיום המצוה [ועש"ה שביאר את המשך לשון הרשב"א שם, שכתב דאין חילוק בין יו"ט ראשון ליו"ט שני, דאיירי רק כלפי דבריו שם על ביצה שנולדה ביו"ט, אבל בערבה שזה נדון של קיום מצוה מודה לחלק בזה. וכן מבואר גם בדברי המג"א (הנ"ל אות א) שהביא את דברי הרשב"א על ערבה ביו"ט שני, וכתב ד"נראה לי" שאפילו ביו"ט ראשון אסור לטלטל<sup>10</sup>].

אמנם בדעת המג"א והפ"ח עדיין צ"ע, מ"ט התירו לשיטתם לכסות את הדם באפר מוקצה. וכתב השעה"מ דצריך לדחוק דס"ל דגבי כסוי שאני שאם אנו אומרים שלא יכסה נמצא שבטל מצות כסוי בידים משעה ששחטו ולא מיקרי שב ואל תעשה. אלא שציין דמדברי התוס' פ"ק דביצה (ח: ד"ה תני רבי זירא) לא משמע הכי, שכתבו שם דכיסוי הדם חשוב שוא"ת.

ובדרך נוספת ראיתי מבארים עפ"י יסוד האחרונים דכיסוי הדם חשוב מדיני השחיטה והוי סיום וגמר דהשחיטה. ע' אבי עזרי פ"ד מהל' שחיטה שהעמיד לייסד כן, וביאר דמשו"ה אם אין לו עפר מזומן אסרי' עליה לשחוט ולא אמרי' כבבגד ד' כנפות שנקרעו חוטי הציצית בשבת להמרדכי דשרי ליה ללבוש ואח"כ יכול להמשיך ללבוש דהוא אנוס, דכאן הכל עשיה אחת ע"ש. ממילא י"ל דזו גם סברא לענין נדון דידן, שאם כבר שחט נתיר לו לסיים את העשיה ולכסות, וצ"ע.

(יד). אך כלפי זה כתב השעה"מ די"ל דשאני חמץ, דאיכא לאו דבל יראה דאליים טפי.

(טו). וע' בכורי יעקב סוס"י תרנה שתמה על המג"א, דהרי הרשב"א ממשך בדבריו להדיא דה"ב ביו"ט ראשון. ולמשנ"ת א"ש, כפי שביאר היטב השער המלך.

(טז). אמנם צ"ע בזה מדברי החת"ס בשו"ת או"ח סימן פב, כשדן בהשבת אבידת מוקצה בשבת (ויבואר בהרחבה להלן מאות ט ואילך), שהביא את תשובת הרשב"א ח"ד סי' קד (ומובא בשו"ע סי' ש"ו סעיף י"ב) דמותר להכריז על אבידה בשבת אפילו הוא דבר האסור בטלטול, משום דהוי חפצי שמים. וכתב להוכיח, דאי אמרת בשלמא דאסור להחזירה בשבת, א"כ הו"ל הדבור דבור של חול ואסור בשבת אי לאו משום דהו"ל חפצי שמים, אבל אי ס"ד דמותר להחזירה בשבת והו"ל מידי דדחי שבת, פשיטא דהדיבור מותר. וחזי' דלא כדברי השער המלך בדעת הרשב"א.

אמנם יש לדחות הוכחה זו, דנפק"מ באופן שהאבידה משומרת בביתו ויכול להחזירה לאחר השבת, שבזה אין היתר לטלטל את המוקצה (כמש"כ באות ה ועוד). וא"כ הו"א דאף לא נתיר לו להכריז עליה בשבת אלא יטרח לאחר השבת, קמ"ל דאין איסור כלל בהחזרה, דזה חשוב חפצי שמים.

## ח.

## נדון שילוח הקן ע"י טלטול היונה

עוד מצאנו בהאי ענינא את דברי החת"ס (או"ח סי' ק) לגבי שילוח הקן בשבת, שכתב דלדעת הרמב"ם שצריך לעשות עשיה בגופה של האם, אסור לשלח בשבת, דהרי יש בזה איסור טלטול מוקצה. ואף שעיי' מקיים את המצוה דאורייתא של שילוח הקן אין זה מתיר איסור מוקצה. וציין לדברי המג"א גבי תקיעת שופר הנ"ל.

ולכא' לדעת הגר"א יש להתיר בזה, דהרי זה טלטול לצורך מצוה. אמנם לפמשנ"ת בסוף אות ה לייסד דאף הגר"א מודה דהיכא שיוכל לקיים אח"כ את המצוה מבלי שיעבור על איסור מוקצה לא שרינן ליה לעבור על איסור מוקצה בשביל קיום המצוה, א"כ גם כאן הרי אפשר לשלח את הקן גם לאחר השבת.



## ט.

## נדון השבת אבידת מוקצה בשבת

ונדון גדול מצאנו לדון בזה עוד, לגבי דין השבת אבידה, האם המוצא אבידה שהיא מוקצה יכול לקחתה כדי להשיבה לבעליה (באופן שאין לו דרך אחרת להצניע שתשמר עד לאחר השבת) או לא". והנה הביאור הלכה בסי' רסו סעי' יג (ד"ה אסור) הסתפק בזה, וציין לדברי הגר"א בסי' תקפו סעי' כב. והיינו בדברי הגר"א מבואר דשרי איסור מוקצה לצורך קיום מצוה דאורייתא, וא"כ ה"ה כאן יש להתיר טלטול אבידה שהיא מוקצה לצורך השבתה.

אלא דהפלא מבואר, דהרי המשנ"ב בסי' תקפו (ס"ק פח) מכריע בדעת השו"ע שהתיר לתקוע בשופר שעשאו גוי, דהיינו דווקא באופן שהגוי עשה את השופר מקרן שהיא שלו, שאז אינו חשוב מוקצה, וכדברי המג"א, ודלא כהגר"א שמתיר אפי' עשה השופר מקרן של ישראל. ואיך כאן סותם להתיר עפ"י דברי הגר"א.

ועל דרך זה יש להקשות גם מדברי המשנ"ב בסי' תצח ס"ק עט, שכתב לגבי כיסוי הדם באפר שהוא מוקצה, דאם שחט שרי לכסות כיוון דשרו רבנן מוקצה בדיעבד שלא לבטל מצות כיסוי. וחזי' דס"ל כהגר"א (אם לא שנדחוק בזה כמו שנתבאר בדעת המג"א והפר"ח).

וכמו כן יש להקשות מדברי המשנ"ב בסי' תרנה (ס"ק ג), שפוסק לגבי ערבה שנתלשה ביו"ט דאסור ליטול אותה לקיום המצוה, משום דשבות אסרו אפי' במקום מצוה. וצ"ע".



(יז). ועיין בספר יד המלך (פי"א מגזילה ואבידה הי"ט) שדן בזה - אי מחויב להחזיר אבידה שהיא מוקצה או חוץ לתחום כיוון דאיכא עשה. וע"ש לדון להתיר אפי' במקום לאו גמור, מפני דהעשה דהשבת אבידה דוחה, ומסיק לאסור מטעם שיתבאר להלן.

(יח). שו"ר בשש"כ (פרק כא ס"ק ח) שהאריך בנדון דידן (ורוב הסתירות שהקשה נתיישבו בדברינו) ותמה כן על הביאור הלכה. וע"ש שהביא עוד מס' תקכו ס"ק יב לגבי מת שהמשנ"ב לא מתיר לטלטלו לצורך מצות הקבורה. אמנם לכא'.

י.

**סברא חדשה לדון בהיתר השבת אבידה מוקצה לכו"ע**

אלא שהיה נראה לומר סברא חדשה, ולייסד דאף להמג"א וסיעתו השבת אבידה וכדו' שאנן, ויהיה מותר להשיב אבידת מוקצה בשבת. ובהקדם, דהנה נתבאר לן (כאות ג) מהחיי אדם והשעה"מ דיש חילוק בין היכא שתוך כדי טלטול המוקצה מקיים את המצוה, כשופר ולולב שהוא מחזיק אותם לתקוע וליטול את ד' המינים, ובין היכא שטלטול המצוה הוא ב"הכשר מצוה", כטלטול האבנים כדי להגיע אל השופר, שעדיין אינו מתעסק כלל במצוה, אלא רק עי"ז יוכל להגיע אל השופר. ונראה דיש לחלק בזה עוד, בין היכא שנוטל את החפץ כדי לקיים בו מצוה, לבין היכא שבגוף הטלטול יש כבר את קיום המצוה. דלגבי תקיעת שופר כשמגביהו לתקוע בו עדיין אינו נחשב כתחילת המצוה, ואם תזדמן לו באותו רגע שמגביה את השופר מצוה אחרת יתכן שלא יהיה בזה פטור של עוסק במצוה (ודוק בזה כלפי הכשר מצוה). משא"כ בהשבת אבידה, שמשעה שמגביהו להשיבו הרי נחשב לעוסק במצוה" ונפטור כדין שומר אבידה, דבין רבה ובין רב יוסף מודו דחשוב עוסק במצוה וכל פלוגתייהו היא רק האם להחשיבו כש"ש משום כך. וממילא י"ל דבכה"ג שבגוף הטלטול יש את גוף קיום המצוה אף המג"א יודה דשרי ליה לטלטל בשביל קיום המצוה, ואם רק מתעסק במצוה אך אינו עושה את גוף המצוה, בזה דווקא מחמרי' שלא יטלטל עבור קיום המצוה".

ולפי"ז ה"ה גבי שילוח הקן יש להתיר מצד איסור טלטול המוקצה, דהרי מה שמגביה את האם ומשלחה הוא "גוף מעשה המצוה" וממילא זה יהיה עדיף מתקיעת שופר.

מבואר במשנ"ב דמתיר, אילולי הטעם שבין כה צריכים שם לגוי, ועכ"פ יש לחלק בין נידון דידן לבין קבורת המת, שיש בזה גם ענין ניוול המת, ועיין.

יט). וביותר מצאנו את דעת הרמב"ם בפ"א מגזילה ואבידה והר"ן בב"מ ל. דס"ל שמשעה שראה את המציאה חל עליו מצות עשה דהשב תשיבם, ע' באבן האזל שם, ואכמ"ל.

כ). שוב העירוני (הר"ש שפיצר שליט"א) דהאי מילתא תליא במח' הראשונים בב"מ ל. דהרמב"ן ועוד הקשו התם על מאי דאמרי' דדייני' להתיר לכהן להכנס לבית הקברות להחזיר אבידה מדין עשה דוחה לא תעשה, הרי אין זה בעידניה, דבשעה שנכנס ונטמא הוא עדיין לא מקיים את המצוה, אלא רק בשעה שמחזיר לבעלים. ותירץ הר"ן דשפיר הוי בעידניה, דמשעה שמתעסק באבידה הוי קיום העשה, ואף שהשלמת המצוה היא בשעה שמחזיר, מ"מ כבר בעת ההתעסקות באבידה הו"ל התחלת קיום המצוה. והנמו"י שם הביאו, וכתב ע"ז דהרב יהוסף ביאר בדעת החולקים דס"ל שקיום המצוה הוא רק במה שמשיב את האבידה לבעלים, וההתעסקות בהשבה הוי רק מכשירי מצוה כקציצת הלולב מן העץ. וע' עוד ברמב"ם פ"א מגזילה הי"ח שהביא לדין הגמ' שם גבי כהן בבית הקברות שאינו משיב משום דיש כאן ל"ת ועשה. וכתב ע"ז הרה"מ"ג דהיה יכול לבאר גם משום דלא הוי בעידניה. וכתב ביד המלך דהרמב"ם לשיטתו (וכפי שהובא לעיל בהערה) דחייב ההשבה חל עליו משעה שרואה את האבידה, וממילא משעה זו יש אצלו את קיום המצוה והוי בעידניה, וכדברי הר"ן (ובעיקר שיטת הרמב"ן והרשב"א שלא תירצו כדברי הר"ן, יל"ד אם אכן ס"ל כסברת הרב יהוסף שהביא הנמו"י, או דס"ל דאף אי חשוב תחילת קיום המצוה, מ"מ מכיוון שצריך עוד פעולות להשלמת המצוה ליכא דין דחיה דעדל"ת בשלב זה, ודוק).

עוד העירוני (הרב מאנטל שליט"א) דמה שהבאתי להוכיח דיש לו פטור של עוסק במצוה כבר דנו האחרונים דיתכן דפטור עוסק במצוה נאמר אף באופן שמתעסק במכשירי מצוה, ודוק.



אמנם לכאורה יש לדחות יסוד זה, דהרי לגבי נטילת ערבה כיוון שהגביה להערבה הוי "גוף מעשה המצוה", וכדאמרי' בפסחים ז': דמשו"ה מברכים "על" נטילת לולב, דבעידנא דאגבהה נפק ביה, ואעפ"כ כתב המג"א דאין ליטול ערבה של מוקצה עבור קיום המצוה. וחזי' דאין לחלק בזה, ובכל אופן אין להתיר לשיטתו איסור מוקצה עבור קיום המצוה דאורייתא.

אכן נראה דכל האי דינא דערבה איירי באופן שהוא בא ליטול את הערבה להניחה באיגוד עם הלולב וכו' ולקיים את המצוה, דבכה"ג ודאי אינו רוצה לצאת בהגבהה, ואילו כל דברי הגמ' בפסחים דיש קיום מצוה משעת הגבהה איירי באופן שבא ליטול כדי לצאת בו ידי חובתו, וכלשון הגמ' "נטלו לצאת בו". ומשו"ה אוסרים הפוסקים ליטול את הערבה, דהרי בזמן שמגביה לא מקיים שום מצוה והוי רק הכנה והכשר להמצוה<sup>12</sup>, ואה"נ דאם אין לו ערבה יש לו עצה להגביה את הערבה על מנת לצאת ידי חובתו בהגבהה, דאז הוי קיום מצוה בעצם ההגבהה, וצ"ע למעשה.



## יא.

### בד' האחרונים לאסור בהשבת אבידת מוקצה לכו"ע דהוי מצוה דממונא

החת"ס (או"ח סי' פב) כתב טעם חדש דלכו"ע אין להתיר טלטול מוקצה עבור השבת אבידה, דהרי אמרי' בגמ' בב"מ ל'. דכהן שמצא אבידה בבית הקברות פשיטא דלא יחזיר, דלא דחינן איסורא מקמי ממונא. וכפי שביארו שם הרמב"ן ועוד ראשונים, דעד כמה שלבעל הממון היה אסור לעבור בשביל הצלת ממונו, אף אחרים אינם מחויבים לעבור בשבילו<sup>13</sup>. וממילא ה"ה הכא אין להתיר איסור טלטול מוקצה עבור מצות השבת אבידה.

והחת"ס הוסיף שם טעם, דלא מסתבר דבחול יהיה הדין דאבידתו קודמת לאבידת חברו, ובשבת יהיה להיפך שאבידת חברו קודמת לאבידתו. אמנם אין זה "הכרח", דהרי מה שבשבת זה קודם לשלול הוא ממניעה צדדית, ודוק. מ"מ העירו לי טענה עצומה, דאם יהיה מותר להשיב אבידת מוקצה, כל פעם שנאבד לו חפץ מוקצה ומצאו בשבת, שיאמר לחבירו דהוא מנוע מלקחתו וממילא זה יאבד לו עד סוף השבת, ויהיה מותר לחבירו לקחת ולהשיב, דהרי גם כשהבעלים יודע היכן החפץ, כל שאינו יכול לקחתו הרי זה נכלל במצות השבת אבידה ונכנהר השוטף שדהו. וע"כ דאין חיוב השבה כלל, בכה"ג דהוי מוקצה.

אלא דיש לדון בדברי החת"ס, דהרי בגמ' שם יש כמה גירסאות בראשונים, כדכתב הרמב"ן. ויש שלא גרסו כלל לדברי הגמ' מי דחינן איסורא וכו', וכן הוא ברי"ף וברמב"ם (פי"א מגזילה ואבידה הי"ח) שהביאו רק תי' הראשון בגמ' שם. ומשמע דלא ס"ל להאי טענה.

כא). וע' בשע"ת בסי' תרנה שהעמיד להדיא את הנדון דערבה בבא ליקח את הערבה על מנת לאוגדה בלולב, וכלפי זה אסרי' התם.

כב). והנה ברמב"ן מבואר סברא דהמאבד מחוייב למחול כדי שהלה לא יעבור, וממילא אין עליו כבר מעכשיו חיוב השבה. אך בריטב"א שם מבוארת סברא אחרת, דעשה דממונא שיכול למיעקריה לא אלים למדחי להאיסור.

וביד המלך (הל' גז"א פ"א הל' יט) גם העמיד את טעם הדין שלא תדחה השבת אבידה לאיסור טלטול מוקצה מהאי טעמא דאיסורא מקמי ממונא לא דחינן, והאריך לדון להרי"ף והרמב"ם דלא גרסי לה, וייסד דלא פליגי על הך סברא אלא שלמעשה אי"צ לסברא זו, עש"ה. וע"ע במלבושי יו"ט (אהע"ז סי' כב) שדן דהרמב"ם לא ס"ל הך סברא<sup>2</sup>, ועיין.



## יב.

### האם יצטרך לשבת ליד האבידה כל השבת

ויש לדון לגבי השבת אבידה, דאף אי נימא שאינו חייב לטלטל את המוקצה, אך אולי יצטרך לשבת ליד האבידה כל השבת בכדי שלא ייקחווה. וכתבו הפוסקים סברא דעד כמה שאינו מחויב עכשיו להשיב אין כאן לא תוכל להתעלם ואינו מחויב בכך.

אמנם עד כמה דלפי הגר"א יש היתר לטלטל את המוקצה, נמצא דאם יבא לחוש ולא לטלטל הרי הוא עלול להיכשל באיסור דאורייתא של לא תוכל להתעלם לפי הגר"א. ועד כמה שיש צד בהלכה למעשה לחוש להגר"א, וכמבואר בביאור הלכה, נמצא שאם מניח את האבידה עובר באיסור לאו. וודאי שיצטרך להישאר ליד האבידה כל השבת ולשומרה שם (ויש להאריך עוד בפרט זה בעזהש"י).

[ע"ע הקה"י בביצה סי' ו בענין "אי מותר לטלטל מוקצה לצורך קיום מצוה דאורייתא" שנגע במקצת מן הדברים וכפי שהוזכר לעיל].



כג). וע' ברמב"ן שם שמדמה לגמ' כתובות מ. "אי אמרה לא בעינא מי איכא לעשה כלל", ושם הגמ' נשארה בטעם זה, ודוק.

הרב עובדיה יוסף

בן הגר"י יוסף זצ"ל

## בעניין הנחיצות וההיתר של הוידי בתקיעות

הנה קי"ל הלכה ברורה היא שזהר נגד הפוסקים הלכה כדברי הזהר, כמש"כ הרדב"ז ופסקו מג"א בסי' כה, וכן העלה מו"ז בכמה מקומות, עי' יב"א ח"ג (סי' ג) ועוד. והוא על פי דברי הבית יוסף באו"ח סי' קמא שאין להשמיע קולו בקריאה בתורה על פי דברי הזהר [ולא שייך בזה לומר לא דרשינן טעמא דקרא היפך שיטת ר"ש, וכמו שכתב בילקו"י החדש על ימים נוראים, שא"כ יאמר כן גם על שאר מקומות שבזהר, וכדברי הרמ"א שאין לפסוק כזהר נגד הפוסקים, וק"ל. וחידוש יש בב"י סי' קעג שמחמיר לכתחילה בבשר אחר חלב כמש"כ בזה"ק היפך מהמשנה בחולין, וצ"ל שאף שהוא לא לדינא אבל יש להחמיר].



### א.

#### בביאור דברי הזהר שצריך להתוודות בראש השנה ולהאר"י הוא בתקיעות

והנה ענין זה להתוודות בראש השנה יש בו סתירה בזה"ק כמש"כ בשעה"כ, וז"ל: האמנם בענין הוידי ביום ר"ה נמצאו בס"ה מאמרים חלוקים כי ממאמ' א' נראה דאסור לפרשא חטאוי בהאי יומא ובמ"א נראה להיפך. ומוז"ל היה נוהג להתוודות על חטאיו בלחש שלא ישמעו הדברים לאזניו והיה אומר כי המאמר הא' שבס"ה לא אסר אלא בקו"ר ולא בלחש. ואמנם אפילו בלחש לא היה נוהג להתוודות אלא בעת תקיעת שופר דמיושב לפי שאז מתערבב השטן ואינו משגי' לקטרג ואז דברי הוידי עולים למע' בהתחברות קול השופר העול' למע', עכ"ה. וכן בפרי עץ חיים (בשער השופר פרק ה), וז"ל: בענין הוידי של ר"ה, הנזכר בזה"ק פנחס ח"ג דרל"א, דבעי בר נש לפרש חטאוי, ובמ"א אמר להיפך, היה אומר מורי ז"ל, ונהג להתוודות בין שפתי, שלא ישמעו דבריו, ואמר, כי מקום הזהר שאוסר אינו אוסר אלא בקול רם, והמקום המתיר, הוא בלחש דווקא, ואפילו בלחש לא היה מתיר אלא בעת תקיעת שופר דמיושב, (ס"א והוידי יהיה מעומד). עכ"ד.

והנה ז"ל הזהר כרך ג (במדבר, פרשת פנחס דף רלא עמוד א): בההוא יומא של ראש השנה דקיימין שבעין קתדראין למידן דינא לעלמא כמה אינן מארי תריסין קטיגורין דקיימי לעילא אלן מיימינין לזכו ואלין משמאלין לחובה לאדכרא חובין דעלמא חובין דכל חד וחד ועל דא אצטריך לב"ג לפרשא חובוי כל חד וחד כמה דאיהו בגין דמאן דמפרש חטאוי לא אתמסר דיניה אלא בידא דמלכא קודשא בריך הוא בלחודוי ומאן דדאין ליה קודשא בריך הוא איהו לטב ועל דא בעא דוד מלכא (ואמר) שפטני אלהים אנת ולא אחרא וכן שלמה אמר לעשות משפט עבדו הוא ולא אחרא וכל בי דינא בדילין ממנו, ועל דא אצטריך לון לפרשא חובין דכל שייפא

ושייפא וכל מה דעביד בפרט הדא הוא דכתיב (תהלים לב) חטאתי אודיעך וגו', לבתר ואתה נשאת עון חטאתי סלה, מנלן ממש דכתיב (שמות לב) אנא חטא העם הזה וגו', בישראל כתיב (שמואל א יב) חטאנו כי עזבנו את יי', דאי תימא האי ביחיד אבל בצבור לא, הא כתיב קרא דא, ואי תימא הא בצבור אבל שליחא דלהון לא הא כתיב (שמות לב) וישב משה אל יי' וגו', וכתיב (שם) ויעשו להם וגו' מ"ט מאן דמפרש חוביה בי דינא בדילין מיניה בגין דב"נ קריב לגרמיה ולא אתדן על פומיה ותו לא שביק למקטרגא לאולפא עליה חובא מומא דבר נש יקדים ויימא ולא יהיב דוכתא לאחרא למימא, כדן קודשא בריך הוא מחיל ליה הדא הוא דכתיב (משלי כח) ומודה ועוזב ירוחם, ביומי דר"ה מתקנין בי דינא כורסייא למלכא למידן כל עלמא וישראל עאלין בקדמיתא בדינא קמיה דליפוש רחמי (ס"א קמי דליפוש רוגזא), ע"כ.

והנה בהדיא שיש להתוודות בר"ה, ונאמנים עלינו דברי האר"י שלא נאמר אלא בתקיעות עצמם ולא בזמן אחר שאז אסור להתוודות. ומה שאמר בלחש הוא מדויק היטב בדברי הזה"ק פ' תצוה קפו ע"א שלא להתוודות שישמעו אחר, ודוק. ומעתה היות והזהר אומר בהדיא שיש להתוודות בתקיעות, הרי הוא יכריע במחלוקת הפוסקים, בין אם תקיעה אחרת מפסיקה וממילא לא יצא י"ח בתשר"ת, ובין האם הוא משום תקנה או משום ספק כדלקמן בארוכה, ולפ"ז לכאורה יש בו מקום לומר שיש בו הפסק, שבהדיא בזהר שמותר להתוודות בתקיעות. אמנם כשרואים בלשון של השער הכוונות ופע"ח רואים שלא אמר האר"י לישב את הסתירה אלא כאן בקול כאן בלחש בלי להשמיע, וגם זה לא הרשה אלא בתקיעות, אבל לא אמר בהדיא בהסבר הזהר שהוא רק בתקיעות ודוק. על אף שיוצא כן מדבריו, וממילא אין דבר ברור בזה לומר שהזהר מתיר להתוודות בתקיעות. ודוק. אמנם למעשה נראה שאחר שהזהר אומר להתוודות, וע"כ הוא רק בשעת התקיעות, גם לפי הפשט אין אפשרות להתוודות כלל בר"ה [וכן יש לדייק שכן דעת הרמ"א מהא שאסור לאכול אגוז שהוא גמטריא חטא, כ"ש שלא להתוודות], ממילא יוצא שהזהר סובר שיש להתוודות בתקיעות, ועל כן הוי זהר נגד פוסקים.

ונראה שטעם החילוק הוא כמש"כ בתיקוני זהר (דף כה ע"א) ועוד לענין התפלה, שאם משמיע לאוזנו אז המלאכים מביאים את התפלה משא"כ כשלא משמיע לאוזנו שהוא לא ע"י המלאכים. וע' בשושנת העמקים (בדרוש לבית הכנסת). ולכן קיל יותר הוידי בזמן הזה, שהמקטרגים לא שומעים. אך לפ"ז מהו זמן התקיעות שהשטן מתערבב. ויתכן לומר קצת, שבאמת השטן יתכן שמשגיח בדיבור לא בקול אבל שאר מקטרגים לא, ובזה מתערבב השטן בשעת התקיעות. לכן צריך שיהיה גם לא ישמיע לאוזנו וגם בשעת התקיעות. ודוק. ולא באנו אלא לזכות ולהבין את הדברים בס"ד.

אמנם ראיתי להרב באר יצחק (סופר, סי' יב אות ב) שכתב שהכוונה במחשבה הוא דיבור בלי להשמיע לאוזניו, שאין בו הברת קול כלל ונחשב כמחשבה, וכמש"כ במנהגי בית אל (אות עו), והוידי הוא במחשבה ונדנוד שפתים בלי השמעת קול, ע"כ. והדברים תמוהים לאומרם, ואין הכוונה אלא כמו בתפלה, לדבר בלי להשמיע בשפתיו, ולא בלי הברת קול כלל. וכן ראיתי שהעלה בדברי שלום עפ"ן שיש לאפוקי מדיעה זו.

עוד כתב שם בבאר יצחק להאריך שם שבאמת להאר"י והרש"ש יש להתוודות רק אחר כל הל' קולות, שהוא ר"ע טרומטין ולא לפני כן [וסידר את סדר הוידי כיר"א ולא כסידורים הנדפסים], ע"ש. ולא ככל הסידורים שנדפסו ולא כיר"א, וכל מי שאמר שצריך בין הסדרים החל בזה רק השל"ה, ואחריו כולם החיד"א וכו', ע"ש. והנה יל"ע בזה טובא, אמנם פשט הדברים הוא כדברי כל המקובלים פה אחד ביארו לנו כן את דברי האר"י ואין לחלוק על זה כלל. וקשה מאוד לומר שבשעת התקיעות הם אחר התקיעות, ודי לנו בזה שאין להתוודות ממש בשעה שתוקעים כפשט הלשון, וכמו שכתב להעיר במחצית השקל ר"ס תקפד שמלשון האר"י משמע בשעת התקיעות עצמם, וזה אי אפשר ועל כן אמרו אחרי כן בין הסדרים, וכמש"כ גם הרב הלל באמרי שפר שם. וכן ראיתי בקונטרס הליכות עולם תשנח שהוא שיעור של הגרב"צ אבא שאול זצ"ל שאמר שאף שהאר"י אמר בשעת התקיעות משמע ממש בשעה שתוקעים, מ"מ לא כן הבין הרש"ש ונאמנים עלינו דבריו שהכוונה בין התקיעות הוא, ע"כ. עוד לכאורה חשבתי לומר בזה שאם יעשו לא בין הסדרים אלא אחר הל' יש לחוש שלא נחשב בין התקיעות לענין זה שצריך שהשטן לא ישמע, וליתא כי תקנו גם להתוודות בחזרה ג"כ, ודוק.

ובפסקי מהרי"ץ ח"ו בבארות משה סי' רמב שהטעם לבין הסדרים הוא שאז א"ש לשיטת רה"ג, ועוד שאז בדרך כלל שוהים, משא"כ באמצע שלא שוהים, וכן משמע קצת מהבא"ח והחיד"א במורה באצבע, ע"ש.

אך ראיתי למו"ז הגדול בשו"ת יביע אומר חלק ח (אורח חיים סימן מט), שהקשה ע"ז שלכאורה לא מצאנו חילוק בין כשמבטא בשפתיו בלחש ולא משמיע לאוזנו, לבין מתודה בקול רם, שבכל אופן נחשב לדיבור בדיעבד מיהא. משא"כ בהרהור דקי"ל דלאו כדיבור דמי. ע"ש. הנה לדבריו נשארו דברי זוה"ק בסתירה, ומה נאמר על כך, ונאמנים עלינו דברי האר"י בזה, ובהדיא באורכה בזה"ק שיתודה בדיבור בר"ה באורכה [ולא כמו שכתב בילקו"י החדש על ימים נוראים שקאי קודם ר"ה כל חדש אלול]. עוד כתב שם ביב"א ח"א (סי' לו בסופו), לומר שלכל הפחות יהרהרו את הודוי בלבם, ולא יבטאו בשפתותיהם, שהרי גם בהרהור הלב מהני לצאת י"ח הודוי, כשמביא קרבן חטאת, ומקיים מ"ש והתודה וכו'. וכמ"ש מהר"ח פלאג'י בשו"ת לב חיים ח"א (סי' י), והשיג על הגאון מהר"י מאיו בספר שרשי הים שכתב שהודוי הוא מ"ע בפה, ולא מהני בלב. ע"ש. וכ"כ עוד בשו"ת לב חיים ח"ג (סי' קול), והביא ראיה לזה ממדרש שוחר טוב (סי' מה), רחש לבי דבר טוב, שכיון שרחש לבם בתשובה קבלם. ע"ש. וע' להגר"י ענגיל בגליוני הש"ס (קדושין מט:) שהביא מ"ש מהר"י (סי' קצא) שעיקר תשובה בפה, דכתיב והתודה וכו'. ותמה עליו מהגמ' (קדושין מט:) על מנת שאני צדיק חיישינן שמא הרהר תשובה בלב. ע"ש. ועיין במנחת חינוך (ר"ס סוד), שהעיר ג"כ מהגמ' הנ"ל שעל ידי הרהור תשובה בלב נחשב לצדיק, ומ"מ מצות וידוי בפה. וע"ש. ועל כל פנים כאן שאי אפשר להפסיק בפה, דיו בהרהור הלב. (וכ"כ באהלי יעקב שם). עכ"ל.

ולענ"ד הביאור בדברי זוה"ק והאר"י הוא שמאחר שהזהר מיירי באדם שחוזר בתשובה, אבל לא מזכיר את הוידי בפה מלא יש מקום למקטרגים לבוא ולקטרג עליו, כמו שכתב בהדיא בזה"ק פרשת אמור בתחילתו, ורק בזה שמתודה אין להם לבוא, א"כ מה מקום לומר שמהני רק

תשובה, ודוק. ולמעשה יפה סיים מדברי המנח"ח שאע"פ שהחזרה בתשובה הוא בלב, מ"מ יש מצוה להתוודות. וע' בתניא אגה"ת פ"א שמצות התשובה הוא עזיבת החטא לבד וכמש"כ בשו"ע הלכות עדות סי' לד, והוידי הוא מתנאי התשובה, שהוא גם חרטה, וע' באורכה בדברי האדמו"ר הרמ"מ זיע"א שם (ולא כמנחת חינוך שס"ל שאין מצוה של תשובה אלא יש רק מצוה להתוודות, אלא המצוה לחזור בתשובה וכמו שמוכח מהכתרת של ההלכות של הרמב"ם, וכן דייק הרב יוסף סלובייצקי מארה"ב. אמנם מצינו בבית אלקים למבי"ט בזה שיטה מיוחדת, שהוידי הוא סיום התשובה, וע' בהוצאת משך חכמה בסוף הספר באריכות מזה). ולכן אין מקום כלל לדברים הללו ויש להבין ולישב את הזהר וע"ע כדברי רבינו האר"י [וע' בדרך מצותיך לאדמו"ר הצ"צ במצות וידי ותשובה שביאר את הצורך בתשובה וידי שהיא למחוק את גוף המזיק ג"כ, ולכן צריך מצוה בעקירת שפתיו הוי מעשה ע"ש]. וע"ע בחמ"י (כדף יט ע"ד), שצריך וידי ולא סגי בתשובה בלב לענין הזהר דידן. ע"ש. וברור שכן היא עכ"פ דעת האר"י. וע"ע מה שאסף בזה איש טהור הרב בן סניור בקובץ אמרי שפר על ימים נוראים דף עג והלאה. ואכמ"ל.

ומו"א כתב לצדד בזה הרבה שמא הרהור כדיבור דמי, ושמא כשהוא אנוס הרהור כ"ד, וע' יב"א ח"ד סי' ג. וסיכם שכתב והקבלה (ויקרא ה, ה), שאף שתשובה אפשר בלב, אבל וידי חייב בפה, וכמו בוידי מעשר או על הקרבן, ועוד ציין בזה, ע"ש.

וראיתי שדנו בזה לענין וידי מעשר, שדעת הרמב"ם והשו"ע בסו"ס שלא שמועיל וידי מעשר בשומע כעונה, וכמש"כ שם הש"ך, ולא כמש"כ להסתפק בזה במנחת חינוך, ולא כאמרי יושר גרינמן זרעים (ע' קמו), וכמש"כ הגר"ש דבליצקי באיגרתא חדא (ס"ק נא). והסתפק שם באמרי יושר אם מועיל במחשבה. מאחר וראינו לענין המתודה לפני מותו במסכת שמחות דרבי חייה (פרק א הלכה ב), שמא בזכות שאתה מתודה אתה חיה. ואם היה יכול להתוודות בפיו מתודה בפיו, ואם לאו מתודה בלב, אחד המתודה בפיו, ואחד המתודה בלב, ובלבד שיהא לבו מכוון ודעתו מיושבת. ע"כ. אך התם הוא לא בשביל מצוות וידי אלא בשביל חזרה בתשובה. ודוק.

## ב.

### האם התקיעות מכח ספק וצריך את כל הל' תקיעות

והנה נודע בשערים המחלוקת הגדולה האם התקיעות הן מכח ספק או לאו, ומרן בשו"ע לכאורה בסימן תקצ הביא באריכות הלשון שהוא מכח ספק וכדברי הרמב"ם והסמ"ג, והתוספות משם ר"ת. אמנם הנה מצינו שכתב הרא"ש (בפ"ד דר"ה סי' י) בשם רב האי גאון בתשובה: אל תחשבו כי בימי ר' אבהו נפל ספק בדבר זה, שהרי משניות קדומות, אחת אומרת ג' יבבות, ואחת אומרת ג' שברים, ואמר אביי דבהא פליגי אי גנוחי גנח או ילולי יליל. וכן היה הדבר מימים קדמונים מנהג לכל ישראל, מהם עושים תרועה יבבות קלות, ומהן עושים שברים, אלו ואלו יוצאים י"ח, כי שברים כבדים תרועה הן, ויבבות קלות תרועה הן, והיה הדבר נראה כחלוקה, אף על פי שאינה חלוקה. ומ"ש אביי בהא פליגי, לאו פלוגתא היא שיהיו מטעין אלו את אלו, אלא מר כי אתריה ומר כי אתריה, וכ"ע מודו דשברים ויבבות תרועה הן, ור' אבהו

תיקן שיהיו כל ישראל עושים מעשה אחד ולא יהא ביניהם דבר של הדיוטות נראה כחלוקה. ע"כ. וכ"כ הר"ן בשם רה"ג. ורבינו חננאל (ר"ה לד) כתב: נהגו לתקוע במלכיות תשר"ת, ובכרונות תר"ת, ובשופרות תש"ת. להודיע שהכל אחד הן, והכל יצאו י"ח כבר (בתקיעות דמיושב). ולא נשאר ספק בדבר. ע"כ. ונראה מזה דקאי בשטת רה"ג רבו. ולכן כתב שהכל אחד הן. והא"ז (סי' רסט) כ' ע"ד הר"ח הללו בזה"ל: ולא הבנתי מהו אחד הן. ע"כ. ולפמש"כ אתי שפיר. וע' בתשו' רב שרידא גאון בשע"ת (סי' שנב) שכן היה ג"כ המנהג בימיו. וכן מתבאר בתשו' תמים דעים (סי' קיט), בתשו' רב האי גאון. ועש"ב. וכ"ד הרז"ה בהמאור שהביא את דברי הר"ף שנתן טעם למנהג הלז משום טורח צבור, וכתב שאינו מספיק כל הצורך, ולכן הביא את דברי רה"ג הנ"ל, וקלסיה שדבריו מתוקים מדבש ונופת צופים. ע"ש. ומוכח שגם הוא ז"ל ר"ל, שע"פ דברי רה"ג נתיישב המנהג כהוגן. (וע' להרמב"ן במלחמות שם מ"ש בזה). וכ"כ במגדל עוז שמצא להר"צ בן גיאת שמפרשה בהל' ר"ה מתשובות רש"ג ורה"ג שכל דבריהם דברי קבלה וכו', דתקנתא דר' אבהו לאו מדידיה תקין לה, אלא עיקר הדבר כך היה מימות נביאים הראשונים וכו'. והוא דרך נכון מאד. וגם ע"ד האמת יש בו סוד נסתר. ע"ש. וכ"ד שיטת ריב"ב. ובב"י סי' תקצ הביא תשו' הריטב"א ששלשתן אמת ואדם יוצא בכל א' מהם. ע"ש. והב"ד ביב"א ח"א סי' לו וח"ג סי' לד, וכתב שמדברי הרא"ש אין ראיה שסיים לא"ה מעט, ולא כמש"כ הב"ח שכן דעת הרא"ש. ע"ש. (וע' לקמן \* מזה), והנה רואים שיש כאן רוב גדול של ראשונים שסוברים שהוא מכח תקנה, ולא מכח ספק, וממילא לשיטתם כבר בתשר"ת יוצאים י"ח. ובכה"ג ודאי שיהיה מותר להתוודות בין התקיעות.

אך מה נעשה ביום שידובר בנו, שמרן העתיק את לשון הש"ס והרמב"ם שהוא מכח ספק. ויש לומר כמה הסברים בדעת מרן בזה - א. נראה בפשיטות לומר בזה והוא שהיות ומרן לא ראה שכל דברי הגאונים בזה שהוא מכח תקנה, ובכה"ג אמרינן שדעת מרן לחזור בו, ובפרט מן הפרט שכן דעת הרב ר"ח שדרך הרמב"ם ללכת אחריו, כנודע מדברי המגיד מישירים למרן הבית יוסף, והב"ד בהערות על הטור שירת דבורה יו"ד סי' קצח\*, וכן תשובות תמים דעים לא היה תח"י מרן. ממילא אם היה רואה שכל משנת הגאונים פה אחד לומר שהוא מכח תקנה היה מסכים לדבריהם.

ב. כל זה אי נימא שמרן פסק כרמב"ם, אך העיר יפה הרב נאמ"ן באו"ת (תשמ ע' נא ובאורכה יותר בשנת תשעג כסלו סי' לב אות ד), שמרן נקט לשון הגמרא ומה שתפרש בגמרא תפרש במרן, ולא נכנס כלל לפלוגתא זו. ובב"י לא דייק כלום אם דעת הטור כדעת הרמב"ם בזה שהוא מכח ספק ולא תקנה, ונזהר מרן לא להביא לשון הרמב"ם לפי אורך השנים ורוב הצרות וכו', ע"ש בדבריו. ויש לדקדק קצת בדברי הבית יוסף בזה, שנראה שממה שסיים בלשון אבל הרמב"ם והסמ"ג חולקים, ונודע שהכלל שהסיום בלשון "אבל" הוא עיקר, כנודע, אמנם בסימן תקצב סיים עם דברי הר"ן לישב את המנהג לתקוע בעמידה רק תשר"ת ולזכרונות תש"ת עם דברי רב האי, ע"ש. ודוק. ומלבד כל זה הנה ראיתי באומרים שבדעת מרן לא אומרים שלשון אבל הוא בא

(א). וע' בפתיחת ר"ח עמ"ס ברכות להג"ר מצגר והשתא א"ש דברי הב"י בס' קע"ב ובכס"מ פ"ח מה' ברכות ה' יב לדחוק דברי הרמב"ם כר"ח ודוק.

לומר הלכה, ועמש"כ בברכ"י או"ח בקו"א סי' שכג סק"ב. ובהערות המו"ל שם הערה א. אך ע' ביב"א ח"ו חאה"ע (ס' ח' אות ו'). שקי"ל כאבל וכן העלה בשיירי כנה"ג סי' שכ אות ג. וע' בספר גליונות מהרש"ם בכללי הפוסקים אות ה שהביא מהבית יוסף חו"מ סי' רה שקי"ל כאבל, ע"ש. אך לאידך ע' באלשיב הכהן חלק א סימן כ עמוד קפו שאין זה מוסכם בבית יוסף אבל כן בשו"ע, ע"ש.

ג. ובפרט מן הפרט, שהאמת היא שמרן לא דיבר כלל על וידוי בתקיעות, רק אמר שהוא מכח ספק, ובכה"ג של ודוי יש צדדים לומר שיודה שאפשר להתוודות אפילו שהוא מכח ספק, וכדלקמן. וממילא אי אפשר לומר שכן דעת מרן, ודוק. והוא כלל גדול ונודע בשערים המצויינים בהלכה, שכל מקום שמרן לא מדבר בו בהדיא לא חשיב שכן דעת מרן. ודוק. ומרן בשו"ע ובב"י לא דיבר בזה כלל על דברי הזה"ק במאי קא מיירי, ואחר ישוב האר"י היכן ראינו שמרן חולק על זה.



## ג.

אך הנה מו"ז ביב"א שם כתב שאין ראייה מדברי זה"ק לדין, כי נראה שיש כאן מחלוקת עם הבבלי, שהזה"ק לשיטתו שס"ל שכולהו אמת, ולא כבבלי שאמרו שהוא מכח ספק, לכן לשיטת הזה"ק א"ש הכל שאפשר להתוודות בתקיעות, משא"כ לשיטת הבבלי, ע"ש. הנה מלבד מה שנתבאר לקמן בזה שאין מחלוקת בין הזהר לבבלי, אבל נראה יותר מזה שזוה"ק שמצריך שכולם אמת וגם אי נימא שהוא ספק ודאי, א"ש שצריך לשתי הדיעות את כל התקיעות. משא"כ לרב האי והגאונים שסגי בסדר אחד היא שיטה אחרת ולא נראית כשיטת הזה"ק. ויל"ע. [וגם חשבתי לומר שהרי כל הריוח של הוידוי בתקיעות שהוא באמצע, אבל אי נימא שכבר סיים את התקיעות, מה מקום לזה שמתוודה לומר שהוא באמצע. ויש לדחות שהרי גם מתוודים באמצע התקיעות בחזרה, ושם לכאורה יצא י"ח כבר במיושב. אבל הוא מחלוקת בפ"ע, שי"א שצריך לכוין לצאת במעומד וכדלקמן, ועל כן חזרנו שהכל צריך ולכן אפשר להתוודות באין מפריע].

וז"ל הזהר כרך ג (במדבר, פרשת פנחס דף רלא ע"ב): תנן ומשפט עמו ישראל דבר יום ביומו, יום ביומו מאי הוא אלא הני תרי יומין דר"ה אמאי תרי יומין בגין דאינון תרי בי דינא דמתחברין כחדא, דינא עלאה, דאיהו קשיא בדינא תתאה דאיהו רפיא ותריוויהו משתכחי, ועל דא לא ידעי הני בבלי רזא דיבבא ויללותא ולא ידעי דתריוויהו אצטריכו, יללותא דאיהו דינא תקיפא, תלת תבירין דאיהו דינא רפיא, גנוחי גנח רפיא אינון לא ידעי ועבדין תריוויהו ואנון ידעינן ועבדינן תריוויהו (ס"א ועל דא רזא דיבבא ויללה ותריוויהו אצטריכו הני בבלי אינון לא ידעי ועבדין תריוויהו) וכלא נפקין לארח קשוט, ע"כ. הנה לפי זה מה יאמר רה"ג והראב"ד בזה, שהנה בזה"ק בהדיא שהבבלים ס"ל משום ספק, וע"כ לומר כדלקמן שבבבלי היינו ע"ה שבהם,

וראיתי להרב נאמן מוזו שכתב באור תורה תשרי התש"מ (ע' נא בעהרה), וע"ע בהגהות הרב נאמן באור"ת שם ע' סד, דהני בבלי הם פשוטי העם העולים מבבל לא"י שחשבו כפשוטו משום ספק. ע"ש. וכיו"ב בשבת ט: "הני חברין" בבבלי וכו' ע"ש וכשהזהר כותב לחכמי התלמוד אומר



והא אוקמוה, ולא קורא להם בבלאי, שהוא כינוי גנאי לטפשים ועמי ארצות כמו בביצה טו. דאכלי נהמא בנהמא, וכן הא שקמים לפני ס"ת ולא לפני חכם. וכן כאן אין הכוונה לתלמוד בבלי, אלא הכוונה לטפשים, אבל גם הבבלי מודה שהכל תקנה ואמת. ודוק. ע"ש. וכעת אינו תח"י, אך יש להעיר מוזח"א רכ"ה. ארשב"י אי "הני" בבלאי טפשאי כו' יודעין שבחא דרב המנונא. (וע' כחו דרשב"י סה:; וע' קידושין כט: משתבח ליה רב חסדא לר"ה בדרכ המנונא דאדם גדול הוא וכו' ע"ש. ובמסכת ברכות (דף מא עמוד ב), רב חסדא ורב המנונא הוו יתבי בסעודתא, אייתו לקמיהו תמרי ורמוני, שקל רב המנונא בריך אתמרי ברישא. אמר ליה רב חסדא: לא סבירא ליה מר להא דאמר רב יוסף ואיתימא רבי יצחק: כל המוקדם בפסוק זה קודם לברכה? - אמר ליה: זה שני לארץ, וזה חמישי לארץ - אמר ליה: מאן יהיב לן נגרי דפרזלא ונשמעינן. ע"כ. משמע דבבלאי הוי אמוראים (כן משמע מפסחים לד: ע"ש) וי"ל, ודו"ק. והוכחתו באור"ת משבת לא מוכרחת ודו"ק.

והרי כמה מקומות שהם חכמי הש"ס, במסכת שבת דף ס ע"ב: אמר רבי חייא: אי לאו דקרו לי בבלאי שרי איסורי, שרינא ביה טובא. וכמה? ובמסכת שבת דף קה ע"ב: אמר רבי יוחנן: כל המתעצל בהספדו של חכם - אינו מאריך ימים, מדה כנגד מדה, שנאמר (ישעיהו כו) בסאסאה בשלחה תריבנה. איתיביה רבי חייא בר אבא לרבי יוחנן: (שופטים ב) ויעבדו העם את ה' כל ימי יהושע וכל ימי הזקנים אשר האריכו ימים אחרי יהושע! - אמר לו: בבלאי, ימים - האריכו, שנים - לא האריכו. אלא מעתה (דברים יא) למען ירבו ימיכם וימי בניכם ימים ולא שנים? - ברכה שאני. ובמסכת עירובין דף פ ע"א: דאמר רב יהודה אמר רב: מעשה בכלתו של רבי אושעיא שהלכה לבית המרחץ וחשכה לה, ועירבה לה חמותה. ובא מעשה לפני רבי חייא ואסר. אמר לו רבי ישמעאל ברבי יוסי: בבלאי! כל כך אתה מחמיר בעירובין? ובמסכת פסחים דף לד ע"ב: כי סליק רבין אמרה לשמעתיא קמיה דרבי ירמיה, ואמר: בבלאי טפשאי, משום דיתבי בארעא דחשוכא אמריתון שמעתתא דמחשכו! לא שמיע לכו הא דרבי שמעון בן לקיש משמיה דרבי אושעיא, כו' ובפסחים דף פט ע"ב: אמר עולא, ואיתימא רבי אושעיא: אפשר ידעי חברין בבלאי טעמא דהאי מלתא: זה הפריש טלה לפסחו וזה הפריש מעות לפסחו, היאך הקדש חל על הקדש, [ובמסכת ראש השנה דף כ ע"א: כי אתא עולא אמר: עברוה לאלול. אמר עולא: ידעי חברין בבלאי מאי טיבותא עבדינן בהדיהו! מאי טיבותא? עולא אמר: משום ירקיא, רבי אחא בר חנינא אמר: משום מתיא. מאי בינייהו? - איכא בינייהו יום הכפורים שחל להיות אחר השבת]. ובמסכת יומא דף נו ע"א: נתערבו לו דמים בדמים, אמר רבא: נותן אחת למעלה ושבע למטה, ועולה לו לכאן ולכאן. אמרוה קמיה דרבי ירמיה. אמר: בבלאי טפשאי! משום דדיירי בארעא דחשוכא אמרי שמעתא דמחשכן! ובמסכת כתובות דף עה ע"א: אמר אביי: וחד מינייהו עדיף כתרי מינן. אמר רבא: וחד מינן כי סליק להתם - עדיף כתרי מינייהו, דהא רבי ירמיה דכי הוה הכא, לא הוה ידע מאי קאמרי רבנן, כי סליק להתם, קרי לן בבלאי טפשאי. ובמסכת זבחים דף ס ע"ב: כי סליק רבין אמרה לשמעתיא קמיה דרבי ירמיה, אמר: בבלאי טפשאי, אמטול דיתבי בארעא דחשוכא אמרי שמעתא דמחשכא! לא שמיע להו הא דתניא. ובמסכת מנחות דף נב ע"א: בעי רבי יוחנן: שלימה שחרית ושלימה בין הערבים, או דילמא שלימה שחרית ובטילה בין

הערבים? אמר רבא, ת"ש: שמיני בחביתים; ואם איתא דבטילה בין הערבים, הא זמנין דלא משכח ליה שמיני בחביתים, ה"ד? דמת כ"ג ולא מינו אחר תחתיו. אמרוה רבנן קמיה דרבי ירמיה, אמר: בבלאי טפשא, משום דיתבו באתרא דחשוכא אמרי שמעתא דמחשכן, אלא דקתני: שביעי בסלת, תשיעי ביין, ה"נ דלא בטלי? ובמסכת חולין דף מה ע"א: אמרוה קמיה דרבי יוחנן משמיה דרבי יונתן הכי, אמר להו: ידעין חברין בבלאי לפרושי כי האי טעמא? ובמסכת בכורות דף כה ע"ב: כי סליק רבין אמרה לשמעתא קמיה דרבי ירמיה, אמר: בבלאי טפשא, משום דיתבי בארעא דחשוכא אמרי שמעתא דמחשכן, לא שמיע להו הא דאמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן, ע"ש. וכן ראיתי בס"ד שלמד בספר הישר (תשובות ס' מח סו"ס ו) לר"ת. וע' מר קשישא הכא (ע' קיב).

אמנם מצינו בזה"ק בכמה מקומות שהוא לשון גנאי בעלמא. בכרך א (בראשית, פרשת ויחי דף רכה עמוד א): אמר רבי שמעון אי הני בבלאי טפשא, ינדעון מלין דרוי דחכמתא על מה קאים עלמא וסמכוני על מה קא מתרגשן כד ישתכח בדוחקא ינדעון שבחא דרב (המנוגא) ייבא סבא כד אשתכח בינייהו ולא הוו ידעי שבחיה והא אשכחנא מלוי מתקשרן במלוי דשלמה ע"ש. ובזוהר כרך ג (במדבר, פרשת פנחס דף רנט ע"א): באחד לחדש נראו ראשי ההרים [עמוד א] והמים היו הלוך וחסור אלין קרבנין דאזלין ומתמעטין וכמה דאינון מתמעטין הכי נמי אתמעט טובא דלהון, אר"ש אלעזר ת"ח מיומא תניינא שריאו מייא לאתחזאה כיון דשריאו מים מיומא תליתאה איהי שרת עלייהו ואינון מים לא הוו ידעי בבלאי (ס"א בכלא), אמאי רשימין הכא דהא טובא דישראל לא הוי באתר דמעוטא אלא באתר דרבוויא ע"ש. ובה א"ש דברי הרב נאמן"ן שבאמת בדברי הש"ס מצינו בבלאי שקאי על החכמים, וגם לא על החכמים וע' בשבת לה: רשב"ג אומר המה נעשה לבבליים ששובתים מתוך מריעים, ומעשה אבותיהם בידיהם, ע"ש. והוא לא נראה כינוי לחכמים, אבל בדברי הזהר יותר מצינו שהוא לשון גנאי לעמי ארצות ודוק.

והנה ביב"א ח"א אות יד הביא שבס' יקרא דשכבי (דרוש כג דף נד ע"ב), שהזוה"ק כיון על רבי אבהו שבגמ' (ר"ה לד.) וע"ע שם בסוף הספר (דף רכ ע"ד). ע"ש. אך מלבד הנזכר לקמן (באות ה) שקאי על תש"ת תר"ת, עוד לא נראה לומר הכי וכנ"ל.



## ד.

והנה בתחילה חשבתי לומר על פי מש"כ בשלחן הטהור מקומרנא בסימן לד בביאור תפילין דר"ת שבתחילה היו מניחים כל אחד לבחינתו, שמשא שהוא מוחין דאבא היה מניח רק ר"ת, וישראל שהם מוחין דאימא רק רש"י, ורק בזמן הרא"ש שהחל קטנות המוחין החל להניח שניהם בבת אחת, כי כדי להמשיך צריך את שניהם ביחד. ולזה בתחילה היו תוקעים רק תשר"ת ואז היה מספיק להם, אבל לדורות שלנו צריך כל אחד גם בנפרד [אמנם ודאי שאין הכרח מהלשון שאמר בימים האלו, אלא רק לענין שבזמן הזה אין זיווג ולא הכוונה בזמן הזה ולא בזמן שעבר, ופשוט]. וכעין זה כתב בשער הכוונות לענין ק"ש של קרבנות, שבדורות הקודמים לא היו צריכים לזה, רק בזמן הזה דוקא, ע"ש. ולאחר מיכן ראיתי באמרי בינה לבא"ח (בקונטרס

חקרי לב סי' ה), שכתב כה"ג, ע"ש. וע' באות חיים ושלום סי' לד מש"כ לבאר בזה, וע"ע בזכות יצחק ח"ב ליח"ס (ר"ס טז).

ולאחר זמן ראיתי בספר אמנות חכמים בסופו פרק ל כתב הרב אביעד באזילה, דור אחר הרמ"ז ז"ל (והב"ד במכתם לדוד פארו חאו"ח סי' ד לענין תפילין דר"ת), שמלבד טעם הפשוט לעורר בתשובה, נמצא בו טעם אחר מקובל בין החכמים נשגב מאוד, דאל"כ למה נצטוו דוקא תשע תקיעות, ולמה שופר של פרה פסול, וכי שאר שופרות אינם מעוררים לתשובה, אלא משה מסיני ידע את החילוק של תרועה ושברים ומה כוונה יש בכל דבר, ולא גילוהו להמון העם והיו מנהגים כמש"כ רב האי גאון לכאן ולכאן, עד שבא רבי אבהו ותיקנם לכולם, ולא רצה לפרסם טעם הנעלם ואמר מפני שמסופק, אמנם אין זה הטעם האמיתי ואין הפשט של הסוגיא מסכים לו כמש"כ הרמ"ע בסי' קז. וכוונתו שדחוק מאוד תירוץ התוספות שם שמפני חשש שיתבלבלו תוקעים שוב תקיעה, וכן הר"ן כתב שהדברים דחוקים למה לא תוקעים למלכויות כל הסדר וכו', ודוחק משום טירחא דציבורא וכו', והם הם דברי הגאונים שבשו"ת תומת ישרים סימן קיט וקיצורה הביא הר"ן.

וכעין שמצינו בתפילין שע"כ משה מסיני הוריד עוד תפילין, דאל"כ איך יש מחלוקת איך להניח את הפרשיות וכו', ואיך אפשר שמסורת כה"ג תשתבש כל כך, אלא משה הוריד מסיני עוד תפילין לצנועים שיניחום, ובזמן המקדש הניחו אחד. והראיה שכה"ג היה לו ציץ והיה מקום להניח עוד תפילין ולא היה לו שני תפילין. ורק אחר החרבן הוצרך לשניהם ביחד, כיון שאין יחוד לגמרי למעלה ובתפילין אחד אין אפשרות להמשכה. וכן בתקיעות בשברים לבד או תרועה לבד היה גורר אחריי את חבירו משא"כ אחר החרבן, ולא כהרב בנימין הכהן דס"ל שתמיד הניחו שנים ביחד.

ולכן לדינא יש לכוין בתפילין שלא שניהם אמת שלא יהיה בל תוסיף וכן לענין של התקיעות אם חושב שצריך ממש את הכל יש בו בל תוסיף. וא"ש מה שרב האי פירש את הסוגיא באופן אחד עם ההויות, והרמב"ם כתב שפתחו תפיליו והיו אחרים, כי היו לו שני זוגות.

וכן בשני ימים טובים של ר"ה שבזמן המקדש לא היה צריך לו משא"כ בזמן החרבן. ולכן אומר הזהר שיש בו דינא קשיא ורפיא. ודוק.

וסיים שאלמלא תשובת רב האי הייתי אומר שהשתבשו הדורות בידיעת התרועה והשברים ובא ר' אבהו שידע גם את הסוד ותיקן הכל והסתיר הטעם ואמר רק מפני הספק. ועלו דברי ר' אבהו כפשוטם כמש"כ הרמב"ם ע"ש. עכת"ד הרב אמנות חכמים. [וכעין זה ע' בשער הכוונות בדרושי הציצית דרוש ד על ענין התכלת שהוא כה"ג לחלק מזמן המקדש לזה"ו ולכן אין תכלת עתה, ע"ש באורכה. וע"ע בדרושי ק"ש (דרוש ג על ק"ש דקרבנות), שאף שמי שמתפלל ותיקין כבזמן חז"ל א"צ לקרות ק"ש דקרבנות, וז"ל: האמנם אני ראיתי למוז"ל שאפי' כשהיה מתפלל כמנהג הותיקין ולומר ק"ש קודם הנץ החמה אפ"ה היה אומר ק"ש ב"פ. והטעם הוא לפי שגם לזה צריך תנאי אחר והוא שאותם שמתפללין תפלת הותיקין וקורין ק"ש עם הנץ החמה צריך שיהיו חסידים גמורים שתועיל כונתם ומחשבתם לקיים אותם המוחים שלאחר חצות לילה

שיחזורו מעצמן: והנה אין כל אדם ראוי לכך בזמנינו זה ולכן אפי' המתפללים תפלת הותיקין צריך שיקראו ק"ש ב"פ בתפלת השחר. עכ"ה. ועוד שם בדרוש ו שכונת התפלות הם לחבר ולזווג זו"ן ובזמן שהיה ב"ה קיים היו המוחין שלהם תדירין ולא היו מסתלקין, אבל אחר החורבן המוחין באים לפרקי' וחוזרין ומסתלקין מהם וזהו הטעם שנקרא זו"ן נופלים ואובדים וזהו סוד תפלותינו כדי להחזיר בהם המוחין שנסתלקו מהם. ע"כ. הרי שהוא יסוד מוסד על כללות התורה אצל רבינו האר"י.

ובשו"ת יביע אומר חלק ג (אורח חיים סימן לב אות ד), הב"ד האמונת חכמים, וכתב: ומבואר שמפרשים דברי הזוה"ק שאמר דכלהו אצטריכו דהיינו מדרבנן. ולכן יש בזה בל תוסיף אלא שכבר העירותי ע"ז בס' יביע אומר שם, שמבואר בזהוהר עצמו שאין זו דרכם של רבותינו חכמי התלמוד בבלי. וקצת י"ל כמ"ש האמונת חכמים שם, דר' אבהו עצמו ידע שכצ"ל ע"ד האמת, ולא גילה טעמו ואמר שהוא מטעם ספק. ע"ש. ומש"ה לא קאמר הזוהר מידי על חכמי א"י כר' אבהו, אלא דלא ידעי הני בבלאי רזא דיבבא ויללה וכו'. אבל ר' אבהו מידע ידע. וכעין מ"ש בע"ז (לה) במערבא לא מגלו טעמא כו'. וע' בס' בן איש חי ש"ב (פר' בלק אות א). ועכ"פ אנן בדידן איבעי לן למיזל בתר הש"ס דידן, ומכ"ש להחמיר. עכ"ה.

והנה בעיקר הדבר אם יש בו בל תוסיף כתבו התוספות בר"ה (טז ודף כז), שאין בל תוסיף בקיום מצוה פעמים רבות, וע' מש"כ בזה הרב יח"ס בזכות יצחק ח"ב (סימן טז). שכן גם בספק מצוה י"ל שאין בו בל תוסיף וכו' וש"נ, ע"ש. וע"ע באו"ת (שנת תשעג כסלו סי' לב אות ד), שהוסיף להטעים שהרי רבי יוחנן רבו של ר' אבהו, ור' יוחנן אמר תקע תשע תקיעות ביום יצא, ויראה מה רבו נהג ומה מקום לשיבוש הדורות וכו' וע"כ כרה"ג, ע"ש.

והנה כבר הבאנו לעיל שאין הכוונה בבלאי לחכמי הש"ס, וכאן מתיישב אפילו אם קאי על הש"ס, ומש"כ שהוי כהא דע"ז ל"ה, הנה כעין זה כתב בחידושי חת"ס ריש פרשת אמור עה"פ אמור ואמרת ובמד"ר אמרות ה' אמרות טהורות, שבפרשת אמור מוזכרים החגים בקצרה וביתר פירוט ולכן אמר לשון וידבר, משא"כ בפרשת פנחס שהוא באריכות ובטעם אמר ויאמר שהוא כולל פרטי הדבר, כי בתחילה לא אמר להם פרטי הדבר רק לאחר שהתיישב על לבם לעשותו אמר את הטעם, ע"ש. אמנם ראיתי בעין התכלת לגאון מרדו"ן כשרצה לישב את דברי האר"י בשער הכוונות שכתב שאחר החורבן אין ענין לתכלת עד שיבא גואל צדק, הנה כתב שלא נאמר דבר זה שאין מגלים טעמו של גזירה רק במקום שאמרו שהוא בע"ז שם, משא"כ לשאר ענינים שלא נאמר אי אפשר לאומרו [על אף שעל מצוה דאורייתא בלא"ה קשה לומר כה"ג]. אמנם הביא ביב"א מדברי הבא"ח בפרשת בלק אות א כמה חמורים דברי חכמים לפי קבלה יותר מאיסורי תורה, והעלימו חכמים דבריהם בדברים פשוטים בלא לגלות את הסוד לכל העם. וע"ע במש"כ הרב חיד"א כה"ג לענין ברכת מעין שבע (בסימן תקפב סק"ג), בלשונו החדה והצחה ע"ש. הרי שזו הסתכלות כללית על תורת הסוד, שמה שרואים בש"ס הוא כלפי חוץ והטעם האמיתי נגנז וסתום.

אמנם הביא שם בעין התכלת (בהקדמה דף 10, וע"ע בסוף הספר בדף 266 והלאה), לחלוק על זה בתוקף ושיש ללכת אחר הפשט על אף שהקבלה נראה שאומרת אחרת. והביא מדברי הרח"ו,

במאמר פסיעותיו של אברהם אבינו שבסוף חסד לאברהם אזולאי ונדפס מחדש אצל אהבת שלום (דף יב אות מה), שמה שעשה זמרי הוא לא כדעת ההמון שרצה לעשות זנות, שהרי הוא שלומיאל בן צורישדי כדאיתא בסנהדרין (פב:). אלא סוד שמעון הוא שם עון, כי שם העון שהוא הסט"א נאחז והנה דינה שרשה מן הגבורה דינא קשיא לכן לקחה שמעון ולהיות כי עדיין לא נטהרה ומה גם אחרי אשר נבעלה לכנעני הוא הנחש אשר עליו נאמר בראשית ט' ארור כנען כנודע ולכן יצא ממנה שאול בן הכנענית כמו שאמרו רז"ל בב"ר שם, והוא עצמו שלומיאל בן צורישדי והוא עצמו זמרי בן סלוא ומכח אותה הזוהמה נדבק בכזבי ובאולי כי גם כזבי היא שיורי הקליפה אשר לדינה אמו של שאול והיתה בת זוגו זולתי שאכלה פגה ועדיין לא היתה ראויה ולכן הוא נקרא שלומיאל בן צורישדי והיא כזבי בת צור אך צור אביו של שלומיאל הוא שמעון אשר צורי הוא שדי השודד כל הקליפות ומכניעם ולא כצור דסטרא אחרא אביה דכזבי, עכ"ד. אלא שבאמת ואחר כל זה הפשט לא יופשט והתחייב מיתה, ולא אזלינן בתר סודן של דברים אלא לפי פשטותם, ע"ש. ויש לדחות שבאמת אכלה פגה למעשה הרי שיש כאן איסור, וגם אצל דינה יש בו איסור למרות כל הענין שבו. וע' בדברי האוה"ח הקדוש ר"פ כי תצא כנודע.

וע' בעשרה מאמרות לרמ"ע מפאנו (מערכת כ אות ב) שזמרי היה בן דינה קודם שהתחתנה עם שמעון, ובליקוטים אות ו כתב שהוא היה גלגול של עשירי, ע"ש. הרי שאם שהיה בן דינה היה גם עשירי, והתחייב מיתה, הרי שאין הדברים פשוטים שלפי הקבלה לא היה צריך ליהרג, ודוק.

זאת ועוד, ע' בניצוצי זהר ח"ג (רלא: ד). משם עין תכלת (דף קפא), דלא פליגי על הש"ס דילן דתרי יומא דר"ה משום ספיקא אלא משום דבאמת תרווייהו איצטריכו הסתירו חכמי הש"ס ואמרו רק טעם הספק, וכן לענין תרועה ושברים, ע"ש. הנה הוא בעצמו כתב שדרך חכמים להעלים דעתם וכו' תסתראי ניהו. ודוק. ועמש"כ הרמ"ע מפאנו סו"ס קז שקאי על תשר"ת, רק כתב דמסוגיא דשמעתא משמע לן דר' אבהו מספיקא נחית להו, וכל משכיל יקשה על ההיא סוגיא מן המפורסמות, מה שלא ישקוט השכל בה, אלא עם המתבאר בזהר דכלהו תקיעתא צריכי מדרבנן למצוה מן המובחר, ולא בשביל ספק. וכבר ביארנו אותה סוגיא בדרך ישירה שמסכמת אל האמת. עכ"ל. וע' בספר כוחו דרשב"י מערכה ג אות ז (סה:).

וראיתי במאמרו של הרה"ג יעקב הלל באמרי שפר על ימים נוראים שכתב להסתפק ולומר שאם התלמוד מספקא ליה, וכמו שר' אבהו תיקן מחמת ספק, ולזה"ק פשיטא ליה שהכל אמת, האם בכה"ג גם הלכה כתלמוד נגד הזהר, ע"ש. ובמח"ר לא צדקו דבריו בזה, כי אי נימא שר' אבהו מספקא ליה, לא הפירוש שיש לו ספק אם צריך את כל הסדרים, שזה ודאי לא צריך, אלא מספקא ליה מה התרועה וכו', אבל ודאי לאפוקי מהדיעה שהכל אמת, ודוק. [ומש"כ שם

(ב). פינחס, דע שיצחק נתגלגל בפינחס, ועשו נתגלגל בזמרי, ולפי שהיה ליצחק שהוא דין להרוג את עשו, ולא די שלא הרג אותו אלא שהיה אוהב אותו על כי ציד בפיו, ונראה לרשעים שאין דין למעלה, ואחר שנתגלגל בזמרי לא רצה לתקן את עצמו וחזר לסורו, סבב הקב"ה שיתגשם יצחק בגוף פעם שנית, כדי להנקם מעשו ולהראות שיש דין למעלה, ובא פינחס להרוג אותו, והנה גם כן הרע שבעשו מה שהיה יכול להתקן נתגלגל בחמורו של רבי פינחס בן יאיר. עכ"ד.

הרב הלל שכל המאה קולות צריכי לזהר והאר", לא ראה דברי הרב סמיכת חכמים שיש בזה בל תוסיף גמור גם למקובלים, והוא רק מדרבנן ולא דאורייתא].



## ה.

ויש קצת מקום בראש לומר, שלפי מש"כ בשער הכוונות בדרוש י משם התלמיד ר' יעקב ארזין שתיקן לכוין שבתקיעה יש ט' טרומטין, גם בתשר"ת, וחזר על זה כמה פעמים (ועל אף שכתב מהרש"ו שיש בו טעויות, מ"מ הרש"ש התקין כן). לפ"ז יוצא שלא אתינא לספק שמא צריך את שניהם גם שברים וגם תרועה, אלא הוא תקנה, ולכן אין צריך שיהיה כנגד ב' הכוחות ביחד. והוא כשיטת הראב"ד שהיה מקובל ג"כ כמש"כ בהקדמת ע"ח עליו. וממילא סגי בט' טרומטין. ובאמת שנראה שמרן מחמיר בזה וצריך את שתיהן, ותקיעה צריך ח"י טרומטין, ולכן מרן לשיטתו מחמיר שלא יפסיק בקול אחר. משא"כ האר"י לשיטתו, שס"ל שהם שני דברים ויוצאים בהם מהתורה, ולכן סגי בט' טרומטין (וגם נושמים בינתיים כנודע) ואין קול אחר מפסיק מהתורה. וא"ש שבאמת מן הדין א"צ י"ח טרומטין, וסגי בט' טרומטין, וא"ש שיוצאים בו י"ח. וצ"ע ההפסק שעושים. וע' בשו"ת תפארת יוסף זליכה (סימן קכד), שהביא שהאר"י סובר כשיטת הראב"ד שסגי בט' טרומטין, כמש"כ בספר ברית כהונת עולם מקוריץ (תלמידו של המגיד ממזריטש, במאמר אילו של יצחק פרק סא ע' פ), ועוד ע"ש.

אמנם אעיקרא, הנה ראיתי זה חדש שלא ראיתי מי שהעיר מזה, והוא שכתוב בשער הכוונות (דרוש ט בסופו): ואח"כ זכרתי כי שמעתי ממורי ז"ל כי שבריא הם דינא קשיא והם בלאה ותרוע' דינא רפיא והיא ברחל וכונתני היא להמשיך מוחין לשתייה' ולכן בתחי' אנו עושים סימן תשרת הכולל שברים ותרועה כנגד לאה ורחל ואנו תוקעים תשר"ת ג"פ א' באצילות וא' בבריא וא' באצילות ואח"כ מפני הספק אנו עושים תחלה תש"ת לפי שאין לנו עתה בימים האלו המשכת המוחין אלא בלאה כי עמה הוא הזווג בימים אלו כנ"ל ואחר כך אנו עושים תר"ת מספק אולי כיון שתכלית הכונה אינה אלא לצורך רחל שתיכונן ותיתקן בימים אלו כדי שתהיה ראויה לח' חג עצרת'. עכ"ה. הרי משמע שתשר"ת אינו מחמת ספק, ורק תש"ת ותר"ת הוא מחמת ספק. ובכת"י של מהרח"ו שנדפס באהבת שלום הנקרא שער התפלה, בסופו, איתא בכת"י מהרח"ו על הספק כמו שאמרו חז"ל, ומתח קו על זה ומחקו, הרי שמשמע שלא רק שאמרו כן בש"ס והוא סותר לזהר שהכל אמת, אלא כן הוא גם להאר"י שיש בו ספק, אבל בתשר"ת משמע שאין בו ספק.

והנה בזה מתוק מדבש ביאר שמש"כ בזהר ששתיהן אמת, קאי על שברים ותרועה שבתשר"ת, ורק על זה נאמר שניהם אמת ולא כבבלאי, אבל לא קאי על תר"ת ותש"ת שבזה

ג). ובפרי עץ חיים פרק ג כתב וז"ל: וכונתני להמשיך מוחין אלו להם, ולכן אנו עושים תחלה תשר"ת, כנגד שתיהן. והיותו ג"פ תשר"ת, כבר אמרנו, שהוא א' באצילות, וא' בבריא, וא' להחזירם באצילות. ואח"כ, מספק אנו עושים תש"ת, כי אין לנו עתה המשכה אלא ללאה (ס"א וג"כ ג"פ תש"ת ע"ד הנ"ל, באצילות ובבריא ובאצילות) ואולי אין כל הכוונה אלא לרחל, שהוא סוף הכוונה, לכן עושים תר"ת. (ס"א וג"כ ג"פ תר"ת ע"ד הנ"ל). עכ"ה.

עדיין יש ספק, וא"ש דברי שעה"כ. והספק הוא האם צריך גם את הכל, שהוא כוונה כללית ואח"כ פרטית, או שסגי רק באחד מהם, תש"ת או תר"ת אבל תשר"ת ודאי שצריך, או מועיל ודאי עכ"פ. ודוק. ולדברי שעה"כ א"ש טובא ונכון. אמנם ראיתי בשלחן הטהור (ס' לד) שכתב דבשכח ולא תקע תש"ת וכדו' חוזר לתקוע בברכה. מפני דכולם אמת. ע"ש ודבריו תמוהים וחדוש גדול. ולפ"ז מה שאמר הזהר תרווהו צריכי, הנה לא קאי על תש"ת ותר"ת, אלא על תשר"ת שודאי צריך את שניהם, אבל מה שכל אחד בנפרד הוא מכח ספק. והשתא דאתינא להכי א"ש שאפשר שיתוודה אחר תשר"ת.

ובאמת הגרי"ש אלישיב ביב"א חלק ג (סי' לב אות א) שמהתורה יוצא בתשר"ת וכל מה שקול אחר מפסיק הוא מדרבנן, משם הקרית ספר, אלא שאפשר שהוא גם מה"ת ע"ש. ולפ"ז א"ש טובא, שתשר"ת הוא לא מכח ספק רק התר"ת והתש"ת הוא מהספק, ומש"כ הרמ"ע מפאנו סו"ס קז שמש"כ תרוויהו צריכי הוא מדרבנן ולא מן התורה, ע"ש. הוא היפך ממהרח"ו שספק הוא מדרבנן, ותרווייהו קאי על תשר"ת וכנ"ל. וע' ביב"א שם אות ד. ונודע שאין לסמוך אלא על דברי מהרח"ו יותר מכל תלמידי רבינו האר"י.

ואחר הדברים והאמת האלו שהתשר"ת הוא לא מכח ספק, א"ש הכל שאין מחלוקת בזה, וממילא צדקו דברי הזהר וגם דברי הרמב"ם ושאר ראשונים שהוא מכח ספק. שקאי על תר"ת ותש"ת דוקא, וממילא חלה המצוה בתשר"ת, ודוק.

והשתא א"ש מה שאמר הגר"א שהביא במעשה רב שאין מקום שסותר הבבלי לזהר, וכן כתב בערוה"ש בסוף סימן כה, וכן הוא משם אדה"ז וכ"כ בדרך מצוותיך בכמה מקומות, ולהנ"ל הוא דרך לקשרם וליחדם. [אף שלמעשה ס"ל כאן הגר"א שאין להתוודות כלל, כמש"כ במעשה רב, כי אין הוא סומך על כל כתבי האר"י כנודע כמש"כ במקו"א, ובאמת היו בידו רק פרי עץ חיים והרגיש בסתירת האומר, שלא כמו שיש בשער הכוונות כנודע]. וע' לקמן אותיות יז. יח.



## ו.

מו"ז ביב"א מפקפק בדברי הגרי"ש אלישיב, שהיות וכוונתו לצאת מספק של התקיעות מדרבנן עכ"פ, ממילא יש כאן כוונה נגדית, שמתכוין לא לצאת י"ח בתקיעות הראשונות של התשר"ת. ובזה כתב (בסימן לב אות ג) שנ"ל ליישב את דברי הרשב"א בחדושו לר"ה (לד), אהא דפרכינן בגמ' ודילמא גנוחי הוא וקא מפסקא תרועה בין שברים לתקיעה. (ומשני דהדר עביד תש"ת) והקשה דכי מפסקא מאי הוי, הא קי"ל שמע ט' תקיעות בט' שעות ביום יצא. (והוה ס"ד דהרשב"א שאף קול שופר אחר אינו מפסיק) ותירץ דדילמא היינו דוקא בדיעבד, הא לכתחילה אינו רשאי להפסיק. ע"כ. והקשה ע"ז הגרי"ש אלישיב, דא"כ מאי משני דהדר עביד תש"ת, והלא כבר יצא י"ח בדיעבד מיהא לאחר שעבר והפסיק בינתים. ע"כ. ולפמש"כ לעיל י"ל דאף בכה"ג אמרינן דהו"ל כאילו התנה בהדיא שאם הדין הוא לתקוע תש"ת (או תר"ת) אינו יוצא י"ח בתשר"ת, כדי לקיים את המצוה כתקנתה, וכאילו לב ב"ד מתנה ע"ז, וא"צ כוונה מיוחדת מצד כל אחד ששומע התקיעות. עכ"ד. הנה נודע בשערים שלהיפוך יש ללמוד שממה שהרשב"א לא

ישב הכי משמע שלא אמרינן דהו"ל כאילו התנה שאינו יוצא בתשר"ת ודוק. ואין דרך הציבור לחשוב מחשבות שלא יוצא במשהו אלא מכוונים לצאת בהכל. ודוק. זאת ועוד, הנה העיר כבר במילואים ביב"א שם שקושית הגרי"ש מעיקרא ליתא, ומאי דפשיט"ל להגרי"ש אלישיב שליט"א דמילתא דמהני בדיעבד, אין נ"מ לחזור ולעשות באופן שיועיל לכתחלה, הנה ראיתי בלח"מ (פ"ה מעייה"כ סוף ה"א) דפשיט"ל דמהני. וכן מוכח מדין כורך בליל פסח דבדיעבד גם להלל כבר יי"ח מקודם, וכמש"כ בשו"ת חזון עובדיה (סי' מא). וע"ע לעיל ביב"א שם (סי' כח אות יח). וע"ע בשו"ת ארץ צבי פרומר (סי' מ). ודו"ק. עכ"ד. הרי אף שבדיעבד יצא חוזר ועושהו לכתחילה, וממילא אין כאן קושיא כלל. ואין כאן שום ריח לכוונה נגדית. ודוק.

ועוד כתב הגרי"ש אלישיב ביב"א חלק ג (סי' לג אות א): ומ"ש להעיר מד' הגרע"א והחת"ס וכו', הנה לפי דעת הרבה מגדולי האחרונים, שקטן שהגיע לחינוך יכול להוציא בקידוש היום לגדול, אם הגדול התפלל ערבית הואיל ויי"ח קידוש מה"ת בתפלה. וכן מי שמסופק אם קידש אינו מחוייב לקדש מכיון שיי"ח מה"ת בתפלתו. הרי דנקטי להלכה ולמעשה דמה"ת יי"ח קידוש בתפלה. ובעיקר הדברים נראה שאין טע"ז יכול לשמש נימוק לאלה שנוהגים או הרוצים לנהוג ע"פ האר"י והשל"ה והמג"א להתודות בין הסדרים, שלפי מנהגם הרי בדעתם לכוין ולצאת יי"ח מה"ת בתשר"ת. עכ"ד. וכן הביא מו"א משם מעדני דניאל (תקפה ס"ק יא), שדחה את דברי יב"א שבקידוש יש כוונה נגדית ואינו יוצא יי"ח מה"ת כלל, משא"כ כאן הרי תקיעות הראשונות הן ספק דאורייתא, ואף אחד מהשומעים לא מתכוין כוונה נגדית ומדוע נאסור את הוידוי. ע"ש.

## ז.

זאת ועוד, אפילו אי נימא כדברי מו"ז ביב"א שיש כאן כוונה נגדית, הנה באנו לכאורה למחלוקת הגדולה האם יוצאים בתקיעות דמעומד מהתורה, ולדעת מו"ז נראה שיוצאים יי"ח מדאורייתא בתקיעות דמיושב ולא במעומד, וע' יב"א שם באות ז, ובחזו"ע ס"ק ז, וממילא לכאורה ה"ה כאן, שמדאורייתא יצא סוף כל סוף בתשר"ת ול"א כוונה נגדית, ויותר מזה, מאחר שכאן הוא להיפוך יוצא יי"ח מדאורייתא ומוסיף דרבנן. והוא יותר קל מזה, שרק מוסיף עוד חיובים מדרבנן, ולמה יכוין לא לצאת יי"ח דאורייתא, ונראה שיוצא.

ואין לומר שלשיטות החולקים דס"ל שהיות ורבנן תיקנו את התקיעות דמיושב לא יוצא בו יי"ח מדאורייתא [וכן נראה לענ"ד בס"ד כדלקמן], וה"ה בנ"ד לכאורה שלא יוצא בתשר"ת מן התורה, אבל לא נראה כן, כי באמת אין כאן כוונה נגדית לא לצאת במיושב, אלא יוצאים דרבנן ושוב יוצאים מה"ת. ולא חששו להפסק כלל היות וחלה המצוה על הדרבנן, וה"ה בנ"ד בתשר"ת שיוצא יי"ח להיפוך מהתורה ומוסיף דרבנן, ואין כאן מקום לכוונות נגדיות. ועוד, דקאימנא על תקנתא קדמאה ולא כל אחד יבוא ויכריע מדעתו לומר מה עיקר. וכן הביא שם הגרי"ש אלישיב בסימן לג. ובפרט למתוודים בתקיעות שמכוונים לצאת.

והאמת היא שנראה לענ"ד ברור שלהלכה לא יוצאים יי"ח מהתורה בשלשים תקיעות הראשונות, והוא מפני שאנו יושבים בהן ואם יוצאים בזה יי"ח היינו צריכים לעמוד, וכמו



שהעיר בתשובות הרדב"ז, ח"א (סי' כה), שהתקיעות דמעומד עיקר, והתקיעות דמיושב הן לערבב השטן. וכ"כ השה"ל, וכן כתבו התוס' פסחים (קטו), וע"ע בספר הרוקח (סוף סי' רב). אמנם כתב בחזו"ע שאין הדבר מוסכם, שלפי מ"ש הרי"ף שהיה מנהגם בתקיעות דמעומד שתוקעים פעם אחת תשר"ת למלכיות ותש"ת לזכרונות, ותר"ת לשופרות. ונתן טעם לדבר שכיון שכבר יצאו ידי חובת התקיעות (בשלשים קולות דמיושב), שאין הברכות מעכבות התקיעות, די להם לתקוע הקולות פעם אחת שלא להטריח את הצבור. וכ"כ הרמב"ם (פ"ג מהל' שופר הל' יב). וכן מוכח בתוס' (ר"ה לג:). על כרחך דתקיעות דמיושב עיקר שבהן יוצאים ידי חובה, וכמו שתיקן ר' אבהו (בר"ה לד.). וכ"כ רבינו ישעיה הראשון בפסקיו (ר"ה לד.). וסיים, משום דתקיעות דמיושב הן העיקר. וכ"כ הריטב"א ר"ה (טז:). וכ"כ בהדיא ראבי"ה (סי' תקמד) דתקיעות דמיושב עיקר. וכן משמע במאירי (ר"ה טז:). ע"ש. ואף לפי מנהגינו שאנו תוקעים על סדר ברכות שלשים קולות, מ"מ התקיעות דמיושב שאנו מברכים עליהן עובר לעשייתן, בהן אנו מכוונים יותר לצאת י"ח, שעל התקיעות דמעומד שתוקעים לכל ברכה תשר"ת תש"ת תר"ת יש לפקפק, שיש הפסק בתש"ת ותר"ת בין התשר"ת דמלכיות לתשר"ת דזכרונות ולשופרות, וכמ"ש בעל העיטור (דף קא ע"א), ובע"כ דמשום שכבר יצאנו י"ח בתקיעות דמיושב, ואין התקיעות דמעומד אלא לערבב השטן, עכ"ד חזו"ע.

והנה לפי דבריו שיוצאים י"ח בתקיעות של מיושב, נשאלת השאלה איך יושבים, וכמו שתמה הרדב"ז, והלא צריך לעמוד. ובספר שבולי הלקט (סדר ראש השנה סימן רפט), כתב וז"ל: ואחי ר' בנימין זצ"ל כתב דממילא מסתברא שצריך התוקע לתקוע בעמידה כיון שהיום הוא יום דין ותקיעת השופר היא המלמדת סגוריא עלינו לזכר עקדת יצחק לכך ראוי לעמוד המליץ לפני הדיין דהא קי"ל בעל דינן בעמידה ואם תאמר א"כ גם הצבור דינם לעמוד עם המליץ בעמידה שהרי הן בעלי דינן הנידונין לפני הדיין מסתברא כיון דעתידין לעמוד בתקיעות שעל סדר הברכות שהן עיקר המצוה ותקיעות אלו אינו אלא לערבב את השטן כאשר נפרש לפנינו לפיכך אין מטריחין את הצבור לעמוד בתקיעות אלו. עכ"ד. והב"ד בעה"ש בשיירי ערה"ש, וכתב ע"ד וע"כ בתקיעות דמעומד צריכים כל הקהל לעמוד. ודוק. זאת ועוד, הנה אין הדברים ברורים כן, וכמו שראיתי שכתב בזה הרב בן סניור באמרי שפר על ימים נוראים שנראה שכדעת מי שאומר שהעיקר הוא תקיעות דמעומד הם הרבה ראשונים, וכ"ד רש"י ר"ה שם שכתב לערבב את השטן בתקיעות דמיושב [כן ביאר דבריו הרוקח סוף אות ר"ב], תוד"ה מתקיף פסחים קט"ו ריטב"א ר"ה ט"ו ר"ן בחידושו ר"ה ט"ז שיבולי הלקט סי' ש"א הטור בסימן תקפ"ה וכן פירש אף בדעת תוס' בר"ה טז. וכן משמע לשון הרמב"ם פ"ג דשופר, דז"ל הציבור חייבין לשמוע התקיעות על סדר הברכות וכו', ומשמע שהוא חובה ואינו רק לערבב את השטן, שאין דרכו לכתוב חובה רק אם יש מצוה ולא משום איזה ענין, ולפ"ז נראה דעל סדר הברכות הן עיקר התקיעות. וכן משמע בפשיטות מדעת הב"י בסי' תקפה סעיף ג, שכתב: אמר רבי יצחק למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין וחוזרין ותוקעין וכו'. בפרק קמא דראש השנה (טז). ומשום דלכאורה משמע דאתקיעות דמעומד מתמה למה הן צריכות כיון שכבר תקעו מיושב ואי אפשר לפרש כן שהרי עיקר התקיעות על סדר הברכות הן לכך פירש רבינו דאתקיעות דמיושב מתמה

למה הן צריכות כיון שסופן לתקוע על סדר הברכות והן תקיעות של עיקר וכך פירש הר"ן (ג. ד"ה למה) גם כן. עכ"ד. הרי בהדיא שבפשיטות כתב שהעיקר הן על סדר התפלה. עכ"ד באמרי שפר.

והנה מה שהביא מהריטב"א ליתא ולהיפוך שם וכו"ל, אמנם הראיה מהר"ן הנה בחידושי הר"ן בר"ה טז כתב כן, שהעיקר הוא התקיעות של הברכות, ע"ש. וכ"ה בדבריו על הרי"ף בדף ג ע"א. אך מדבריו על הרי"ף לענין הפסק משמע להיפוך, כדלקמן. ולכן יש לדחות שמתמה על התקנה שתיקנו חכמים לתקוע בברכות, וממילא למה צריך גם ל' תקיעות קודם לזה. ולמעשה אה"נ שיוצאים י"ח בל' הראשונות. או שבאמת דעת הטור שיוצא במעומד כפשט דבריו, ולכן פירש ב"י דעתו, אבל לא שכן עיקר לדינא, ובפרט לא בדעת הר"ן. וההכרח קצת לפרש כן הוא ממש"כ ע"ד הרי"ף (סוף ר"ה): שאלו מקמי ריש מתיבתא, המברך ביום ר"ה לשמוע קול שופר, ותקע, והפסיק בשיחה, מהו, האם צריך לברך על תקיעות דמעומד. והשיב, שגוערים בזה ששח, כדתניא שח בין תפלין של יד לשל ראש, עבירה היא בידו וחוזר עליה מעורכי המלחמה, וה"ה למי ששח בין התקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד. אלא שאינו חוזר ומברך שמצוה אחת היא. ע"כ. והר"ן שם כתב: דברי הרי"ף בשם הריש מתיבתא תמוהים, וכבר השיג עליו הרז"ה בעל המאור, וכתב, שאין אנו זקוקים בזה לגערה ולנזיפה, דשאני תפלין דבעינן הויה אחת לתרוייהו, ואם הפליג להסיח דעתו עבירה היא בידו, משא"כ כאן. והוסיף הר"ן, שהואיל וכאן אינו גורם ברכה, למה יהא אסור להשיח, הרי לא שמענו בשום מקום שהמברך על מצוה והתחיל בה שלא יהא רשאי לדבר עד שיגמרנה. אטו מי שבירך והתחיל לבדוק חמצו, כלום אסור לו לדבר עד שיגמור ביעורו. א"כ בא ונאמר שאף המברך המוציא יהא אסור לו לדבר עד שיגמור סעודתו, והא ודאי ליתא. ולפיכך אין הנידון דומה לראיה כלל. ומכל מקום הואיל ונפק מפומיה דריש מתיבתא, ראוי שלא לדבר ביניהם שלא לצורך. ע"כ. הרי בהדיא שהר"ן לומד שאין תקיעות דמעומד עיקר. ובאמת הט"ז בסי' תרצב למד שא"ש אי נימא תקיעות דמעומד עיקר ולא כר"ן, וכן הוא פשט הרי"ף, וכ"ד האור זרוע ח"ב (סי' רעג), והרא"ש בפסקיו העתיקו את לשון הרי"ף כהוייתו. וכ"כ הטור שהשח גוערים בו. וכ"כ רבינו ירוחם (דף מט סע"ב) שאסור להשיח בין תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד. ע"ש, אמנם אף לדברי הרי"ף הללו אין ראיה שהוא סובר שהעיקר תקיעות דמיושב, שהרי הרמב"ן במלחמותיו כתב לישב את דעת הרי"ף שאפילו שהעיקר הוא הל' קולות אין להפסיק לכתחילה, ע"ש. כך כתב לדחות הגר"מ אליהו באור ישראל (אבוחצירה שנת תשנא), ונדפס במאמר מרדכי אליהו חלק ג (סימן כא). וכן כתב בדעת הרמב"ם, ודייק להיפוך מפ"ג הלכה יב שרק מדרבנן הוא על סדר הברכות, אך הביא שנראה דעת הרא"ש (בפרק ד סי' יד), לענין תקיעות וברכות מעכבות בהסבר רש"י, שהעיקר בתפלה הוא, וכן דעת הרדב"ז והראיה ממה שיושבים ולא עומדים כנ"ל וע' כה"ח תרצב ס"ק יג, ולדינא כתב שעל כן יש לכתחילה לתקוע לכוין להוציא י"ח דאורייתא בשביל חולים ונשים שלא נשארים לתקיעות דמעומד, ע"ש. ומלבד זה, בחזו"ע אות יג כתב שאחר שמצינו דעת רס"ג שחוזר ומברך אפילו חלה המצוה, על כן חש הגאון לכתחילה לזה שלא להפסיק, ע"ש. ורבינו ישעיה מטרנאני בפסקיו לר"ה, כתב, ומותר להשיח בין תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד, שאין התקיעות

דמעומד אלא כדי לשומעם על סדר ברכות, ומ"מ כבר יצא ידי חובתו בתקיעות דמיושב. וע"ע להרב המגיד (פ"ג הל' יא) שכתב שכדברי הריש מתיבתא כתבו רב סעדיה ורבינו האי. וסיים: ורבינו יצחק בן גיאת כתב [בספר מאה שערים עמוד מב], בשם קצת גאונים, שאף הקהל חייבים להזהר שלא להשיח, כי הברכה היא "לשמוע" קול שופר. ע"ש. ואין נראה כן מדברי רבינו. ויש מן האחרונים שכתבו, שאפילו התוקע אינו צריך להזהר שלא ישיח, והנכון שהתוקע צריך להמנע מלהשיח, אבל הצבור אם לא נמנעו אין גוערים בהם. ע"כ. ובשו"ת הרדב"ז ח"ד (סי' כה) הביא את לשון הרב המגיד הנ"ל, וכתב ע"ז: ומ"מ רואה אני שילמדו את העם בנחת שלא ישיחו ביניהם, כיון שהברכה היא גם על השומעים. ע"ש. וכן פסק מרן הש"ע (סי' תקצב ס"ג): לא ישיח לא התוקע ולא הצבור בין תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד. וכתב הרמ"א בהגה, ומיהו בענין התפלות והתקיעות לא הוי הפסק. ולכן התיר בחזו"ע שם לברך אשר יצר בין התקיעות, ע"ש. והנה אי נימא דדעת הרי"ף הוא כרס"ג כמש"כ המ"מ, הוא קשה מאוד, כי לרס"ג צריך לחזור ולברך ולא כ"כ הרי"ף משמו, וצ"ע.

היוצא מכל זה שנראה יותר מרוב ראשונים שס"ל שהעיקר הוא תקיעות הראשונות, אך היות ויושבים ולא עומדים על כן נראה קצת יותר שתקיעות דמעומד עיקר. אך יש לדחות, שאף שצריך לעמוד מ"מ אינו אלא מדרבנן ואסמכתא בעלמא הוא, ויוצאים י"ח אפילו כשיושבים, ודוק. ויש להעיר עוד מדברי מרן שכתב בס' תקצ ס"ד שצריך בתקיעות הראשונות לא לנשום משא"כ בתקיעות השניות. והנה מה שלא נושמים היא חומרא, ומרן מחמיר אותה בתקיעות הראשונות, משמע קצת שתקיעות הראשונות עיקר. וצריך לומר שהיות והוא מברך על זה, וכדי שלא יהיה הפסק חייב לעשותו כמו שצריך לחומרא, שהוא בנשימה אחת. משא"כ ענין לעמוד, שהוא לא לצאת י"ח ממש, לא. ודוק. ולהיפוך כנ"ל ראה שצריך לא לעשות הפסק לתקיעות דמעומד, שמעומד עיקר, וכנ"ל שאפשר שהוא לחומרא.

והנה אי נימא שהתקיעות דמעומד עיקר, ודאי שאין לחוש להפסק בוידי שיש בראשונות שהוא רק לבלבל את השטן, וכן ראיתי בפשיטות שכתב הרב בן סניור באמרי שפר על ימים נוראים (ע' עא).

## ח.

אך כתב הגרי"ש אלישיב שם: אלא שלכאורה היה מקום לדון שאף לפ"ד הקרי"ס דמדרבנן לא י"ח אם הפסיק בקול אחר, אין הדבר תלוי בדעתו וכוונתו אלא דרבנן הפקיעו ממנו קיום המצוה מה"ת. וכמ"ש התוס' (סוכה ג) בהא דגזרו ביושב ראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך הבית, שמא ימשך אחר שלחנו, ה"ז לא קיים מצות סוכה, כלומר מדאורייתא לא קיים. וע' תר"י פ"ק דברכות. אמנם מלבד דפליגי קדמאי בהא, ולדעת הר"ן והריטב"א רק מדרבנן לא יצא. וע' תוס' ברכות (יא) ובתוס' פסחים (קכ:). הנה לפמ"ש הערוך לנר סוכה שם להסביר דברי התוס', אין זה ענין לנ"ד. וגם נראה פשוט דדוקא באופן שקיום המצוה הוא בניגוד להסידור שתיקנו חז"ל, הפקיעו ממנו את קיום המצוה מה"ת, משא"כ בנ"ד, שנוהג כמצווה עליו מפי חז"ל ובהתאם

לתקנתם, בזה אין לנו לומר שחז"ל שללו ממנו את קיום המצוה מה"ת. ועקרו ממנו את המצוה למפרע.

ומש"כ הגריש"א דדרבנן לא עוקר דאורייתא ויליף מסוכה ג'. אין לחלק דהתם שאני, דנגרר אחר השולחן ומבטל לגמרי מצות סוכה, משא"כ גבי שופר ברה"ר דיצא, וכן בנ"ד. שהרי ראינו בברכות יא. שלא משמע הכי, דגבי ק"ש בשכבך ובקומך כב"ש אמרינן לא יצא ומדמה לסוכה. והרי הכא לא יבטל דאורייתא. וע' תוס'. אך בתוס' הרא"ש שם כתב דיבא עי"ז היכא שא"א להטות שלא יקרא. ואולי למסילת ישרים דעשו גדר וסייג בזה שאמרו שלא יהא כב"ש הלכה עד שחייב מיתה. אז עקרו לגמרי את הדאורייתא לכך. וכן בשופר ולולב דלא יוצא. משא"כ בנ"ד תשר"ת דיצא. ובמהר"ץ חיות סוטה כד. מעוברת חבירו ומניקת חבירו לא שותות ולא נוטלות כתובה. לכאורה נראה דתליא בפלוגתא דר"מ ור"י (סוכה כג.). בעושה סוכה ע"ג בהמה, דלר"י כיון דאינה ראויה מדרבנן, סוכה שאינה ראויה לשבעה מקרי פסולה. אולם לר"מ, כיון דס"ל שמה שהוא מדאורייתא מחזי חזי ורק דרבנן גזרו, מקרי ראויה לשבעה, א"כ ה"נ מדוע אינה שותת כאן, הא כל עיקר איסור מעוברת ומניקת אינה רק דרבנן, ומדאורייתא ראוי לקיימה וצ"ע עכ"ל. ולריטב"א שם קשה יותר, דכתב דהא דפסולה לר"י הוא משום שכך הדין מן התורה לפסול כל סוכה שאינה ראויה לשבעה מאיזה צד וענין שיהיה, והרי היא פסולה מן התורה. ע"ש. משא"כ בנ"ד. והרגיש מזה בערול"נ סוכה ג. ע"ד התוס'. וכתב דהוי לתוס' סוכה קטנה כדירה סרוחה ולכן לא מהני, וקשה מסוטה. אך י"ל גם בסוטה כריטב"א, דמהתורה בעי אשתו הראויה ובאיזה אופן שלא ראוייה לו לא מהני וצ"ת. וע' בברכת שמעון מועדים ח"ב (ע' כז והלאה), דמחלוקת רע"א (בדור"ח חגיגה) דבשופר יצא, ופליג ע"ד החלקת יואב, והב"ד הגר"ח ואבני נזר דלא נעקרה. ושם בדף לא: הביא חילוק דבסוכה שחייב לעשות גזרו שלא יעשה קטן ושלא יצא, משא"כ בשאר מצוות דגזרו לא לעשותם או להוסיף עליהם כה"ג לא עקרו לגמרי, ובנ"ד יצא י"ח (וע"ע ידבר שלום ולפא ח"א סימן ט אות ט ובהשמטה). וע"ע מה שציין בה' בדיקת חמץ בסופו. ועתה ראיתי דחילק הגריש"א דשאני הכא דעביד כרבותינו דודאי יצא ולא הפקיעו את הדאורייתא, ודוק. וכ"כ ביב"א ח"א סי' טו אות ב ובלוית חן (ע' כב), שיוצאים י"ח בקידוש בדברים בתפלה מעיקר הדין, ולא כמש"כ כאן להחמיר בזה. וע"ע בפרמ"ג פתיחה סוף ה' ק"ש יראים יראה ואהבה יג סוף יז, וע' רע"א על המשניות פ"א סוף משנה ג באורכה שו"ת זכר יהוסף ס' סז.

## ט.

והנה דעת רוב הראשונים שתקיעה אחרת בין התקיעות מפריעה, וממילא לא יוצאים לגמרי י"ח בתשר"ת הראשון. ואף שיש לדון בזה בדעת מרן טובא, שכתב בב"י משם הרב המגיד לאסור כדעת הרמב"ן, והר"ן בפרק בתרא דראש השנה (י: ד"ה מתקיף) גבי הא דאתקין רבי אבהו כתב גם כן את סברת הרמב"ן. ונראה מדבריו שרבינו תם והרשב"א חולקין על הרמב"ן. ואף על פי כן כתב ומכל מקום יש לחוש ולהחמיר כדברי הרמב"ן ז"ל עד כאן. ולהעיר שבדרשות

הרמב"ן על ר"ה כותב שאע"פ שיש ספק מה האמת אין הוא ספק גמור, כי מעיקר הדין תר"ת כיון שזהו המשנה, ולא כברייא, ולחומרא חוששים לתש"ת, עוד מוסיף ואומר שתשר"ת הוא ממש לרוחא דמילתא]. והנה הגרי"ש אלישיב ביב"א חלק ג סי' לב אות ה כתב שנראה מהבית יוסף שדעתו להקל בזה מעיקר הדין, רק יש לחוש ולהחמיר. והנה העיר ביב"א שבאמת דעת הרשב"א להחמיר כדברי הרמב"ן, ודברי הר"ן הם משם הרשב"א לחוש ולהחמיר, וכן כתב באורחות חיים משם הרשב"א להחמיר וכ"ד רוב ככל הראשונים בזה. ומש"כ הרשב"א בלשון להחמיר כתב ביב"א ח"ג (סי' כ אות ו) שלשון להחמיר הוא מן הדין, ע"ש. הנה כאן כתב לחוש להחמיר, קצת משמע שהוא חששא ולא דינא ממש. ומלבד זה ע' בזרע אמת ח"ג (ס' ט"ו לקראת סופו דף כד ע"ג), שלהחמיר הוא לא מן הדין, ע"ש. אך מדברי הבית יוסף בסי' תקצ שהביא את דברי הר"ן שהביא משם הרשב"א שהביא ראייה מתוספתא להיתר, סיים ומ"מ יש לחוש ולהחמיר כדברי הרמב"ן, משמע שזו רק חומרא. אמנם סיים בב"י שם לאסור מהרא"ש וראב"ה ועוד, וכתב והכי נקטינן, משמע שאוסר מן הדין. איך שיהיה, אין דבר ברור בב"י.

ובשלחן ערוך סימן תקצ ס"ז וס"ח החמיר בזה, ובש"ע סימן תקפח ס"ב כתב: שמע ט' תקיעות בט' שעות ביום יצא כו'. וי"א דדוקא כשלא הפסיק ביניהם בקול שופר שאינו ראוי באותה בבא. ע"כ. ויש שתי אפשרויות לפרש את השו"ע, או כמש"כ בבאה"ל סי' תקפח ד"ה וי"א שבסימן תקצ מיירי לתוקע, ובסי' תקפח שהיקל קאי על השומעים, ע"ש. הרי שלפי זה לשומעים קיל, שאפשר להתוודות, משא"כ לתוקע עצמו. או שמרן לא קאי כסתם אלא כי"א, ובסתם העתיק את דברי הגמרא, וכדעת הרב בית דוד ובעה"ש (סי' עא) שכ"ה דעת הלחם חמודות (רפ"ג דברכות). ובפרט בנ"ד דמרן עצמו פסק להדיא כן בב"י ובש"ע (סי' תקצ). וע"ע בשד"ח כללי הפוסקים (סי' יג אות יא). ושם (אות ט). ע"ש. וכן ראיתי להמאמר מרדכי (סי' תקצב סק"ב). ע"ש. אמנם נודע שערך השלחן פליג על הבית דוד בזה. והיא מחלוקת גדולה מה הדין כשיש יש אומרים אחר הסתם, אבל מהסתם משמע היפך הי"א, ע' טה"ב ח"א ע' שעח (ומש"כ בילקוי בסי' שב לענין טוחן אחר טוחן בכסס בגד שיש בו טיט, וכתב שם שדעת טה"ב להקל בזה בדרבנן, וליתא כלל ועיקר, וגם שם מחמיר בזה מו"ז לכתחילה, וע' בויען דוד שם, ובמש"ש), ובתורת המועדים פורים סי' ה הערה כח לענין מש"כ מרן בסימן תרצ סעיף יד שהלכה כי"א וכ"כ ב"ח סי' רסח ומאמר סי' רסח ס"ק ג וחק"ל חאו"ח סי' נד דף פח ע"א, ופתה"ד סי' קכח ס"ק כח. ובספר לב מבין על הרמב"ם (פ"ב ה"ז) כתב שפשוט לו שמרן סתם להיפך ולהתיר, ושכן נראה מדברי הרמב"ם, וכ"ד השו"ג בדעתו ולא כמש"כ במעשה רוקח להחמיר. ובמאירי לומד שאין מדקדקין באותיותיה קאי על כתיבתה, ולא על הקריאה כלל, וא"ש טובא, ע"ש.

וע' ווי העמודים שבסוף עמודי שש בבא מציעא (סי' א על ריבית), שהעיר בהערה בארוכה לישב בזה את דברי המקובלים שמתוודים בין התקיעות, וכן שקטן מוציא י"ח בחנוכה, ולא כהליכות עולם, ויש להתיישב בזה.

והגרי"ש אלישיב ביב"א ח"ג (סימן לג אות ה) ובקובץ תשובות חלק א, כתב שהיות ויש מחלוקת בב"י יש לנקוט כסתם, ולא לומר שהעתיק את דברי הגמרא, ולכן הבאה"ל נדחק לישבו, ע"ש. וע' ביב"א חלק ח (חיו"ד סי' טז אות ב), שכתב להחמיר כי"א ולא כסתם מטעם הנ"ל.

וז"ל מרן ביו"ד (סימן קצ סעיף ח): אם אין בכתם במקום אחד שיעור כגרים ועוד, אף על פי שיש שם טפין הרבה סמוכים זה לזה, עד שאם נצרפם יחד יש בהם יותר מכגרים טהורה, שאנו תולים כל טפה וטפה בכנה, עד שיהא שם כגרים ועוד במקום אחד. ויש אומרים דהני מילי כשנמצאו על חלוקה, אבל אם נמצאו על בשרה מצטרפים לכגרים ועוד. ע"כ. ושאלו הגרי"ש אלישיב ע"ז, ע"ש. ולהנ"ל מובן שדעת הגרי"ש תהיה לפסוק כסתם, היות ובב"י הביא מחלוקת בזה. וע' בפתח הדביר סי' שב אות ג בסופו מה שציין בזה בפלוגתא של הב"ד עם ערה"ש מזה. והב"ד גם ביחוד חלק ב סי' מ.

[אמנם מצינו לענין מחלוקת בב"י ובשו"ע הביא את הדין רק משם יש אומרים, מה דינו ויש להוכיח מדברי הבאה"ל בסי' שיא סעיף ג שאם מרן מביא בשו"ע י"א, ויש פלוגתא בבית יוסף יש להחמיר ולא לפסוק כדברי הי"א. כי למה לא הביא דבריו בסתם, ע"ש. וביב"א חלק ח בדין של כלי שמלאכתו לאיסור אגב ככר או תינוק שמרן הב"ד משם י"א ופסק כן, וע' יחוד"ד חלק ב סי' סח, שנקט שי"א הוא לדינא, ע"ש. וברב פעלים בדין המקוואות פשוט לו כן, וכן העלה בשד"ח בכללי הפוסקים וכן הוא בט"ז (יו"ד סי' צו ס"ק ג), אך יש למצוא ביב"א שלא סבר כן כמו לענין המקוואות בחלק ח וצ"ע. ורבים האחרונים שלמדו בדעת השו"ע בסו"ס תרעז שי"א שאסור להוסיף על השמן שנותר וליה לא ס"ל, או שחזר בו, ובמקומו בס"ד ישבנו שכן דעת מרן לכתחילה בהפסד מועט, ולהנ"ל לא פשוט כלל ועיקר. והנה הגרי"ש אלישיב שהולך אחר המשנ"ב, ב"א בלא סתם כשיש מחלוקת לא קי"ל הכי, כ"ש כשיש סתם כנגד, וא"ש לשיטתו עכ"פ].

עוד נראה לומר שהרי ר"ת הביא לראיה שתשר"ת סגי לכו"ע ואין קול אחר מפסיק ביניהם, הוא מהא שאמר ר' יוחנן תקע תשע תקיעות בתשע שעות ביום יצא, וכמש"כ משמו הרא"ש (פרק ד סימן י). הרי שפשוט לו שקול אחר לא מפריע מלשון ר' יוחנן. ומעתה ששו"ע מעתיק דבריו משמע שס"ל שאין קול אחר מפסיק. ודוק.



והנה עוד כתב ביב"א שם שרוב ככל הראשונים ס"ל שהפסק בתקיעה אחרת הוא לא מהני, ע"ש. ולפי זה יש לדון שאפילו אין נימא דהוי סתם וי"א, מ"מ כיון שרוב ראשונים ס"ל הכי, קי"ל שבכה"ג הלכה כ"א, וכמש"כ בחזון עובדיה על פסח בדיני תענית בכורות (ס"ק נח ע' רטו), שאם חל ערב פסח בשבת מקדימים את התענית ליום חמישי ולא כמש"כ ב"א בתרא שלא לצום בכלל, ודוק. ודבר גדול דיבר. ויותר מכך, ביב"א חלק א חיו"ד סי' יט אות ט י כתב שאם יש סתם וי"א והרבים הם הי"א יש לפסוק כ"א, נגד הסתם ובפרט שב' עמודי הוראה יחד עמהם. ע"ש. וכ"כ בט"ה"ב ח"א ע' שעז ע"ש ואפילו בדברנן. וכ"כ ביב"א חלק י (חיו"ד סי' כו). ובזה א"ש מש"כ בשו"ע אדה"ז להחמיר בסימן תנו בסופו כשיטת י"א נגד הסתם ודוק. וכן הוא בספר גדלות משה להרב יח"ס לענין תענית בכורות בע"פ שחל בשבת, ע"ש.

אך יש להעיר שהמשנ"ב בבאה"ל סותר את עצמו, בסימן תקצ ד"ה כמתעסק שלא לשם תקיעה וכו' שצריך לזוהר במקום שבתי כנסיות תכופין זה אצל זה שלא יתקעו בבהכ"נ אחת עד שיגמרו באחרת, דאל"כ לא ישמעו על הסדר דאף שאין מתכוין לשמוע לשם מצוה ואין ברצונו כלל לשמוע, מ"מ לדעת המחבר אפילו שמע כמתעסק הפסיד התקיעות ששמע [ח"א]. עכ"ד. הרי שאף בשמיעה לומד בדעת השו"ע שהוא לא מועיל.

וע"ע בסי' תרמט סעיף יב בבאה"ל ד"ה ויש מי שאומר, האם הסתם פליג היכא שלא ברור, שדעת הגר"א שפליג, ומצדד שלא פליג, ע"ש.

אמנם לענ"ד יפה ענה לו הגרי"ש אלישיב למו"ז ביב"א שאין כן דעת רוב הראשונים, שהרי רבים סוברים דמן הדין יי"ח והתקיעות הן מכח תקנה ולא ספק וממילא אפילו קול אחר בינתיים לא מפריע, ה"ה רש"ג ורה"ג ור"ח וראב"ד והרו"ה. ויש להוסיף מ"ש במגדל עוז שמצא להרי"צ בן גיאת שמפרשה בהל' ר"ה מתשובות רש"ג ורה"ג שכל דבריהם ד"ק וכו', דתקנתא דר' אבהו לאו מדידיה תקין לה, אלא עיקר הדבר כך היה מימות נביאים הראשונים וכו'. והוא דרך נכון מאד. וגם ע"ד האמת יש בו סוד נסתר. ע"ש. וכ"ד שיטת ריב"ב. ובב"י סי' תקצ הביא את תשו' הריטב"א ששלשתן אמת ואדם יוצא בכל א' מהם. וע' בב"ח שם שכ' שהרא"ש ס"ל כרה"ג ממה שהביאו בסתם בלי חולק. וע' בתשו' מהרשד"ם (חיו"ד סי' קנ) שכ', ונ"ל ג"כ קו' זו גם בתקיעת שופר שהתקין ר' אבהו וכו', מ"מ להיות שהדבר בלתי נאות שנראה שהמצוה הכוללת לכל ישראל יהיה חילוק ביניהם וכו'. ומבואר דס"ל דתקנת ר' אבהו לאו מטעם ספק קאתי עליה. והלום ראיתי עוד בס' כנף רננה בשם יד דוד שכ' לפרש ד' הרמב"ם כד' רה"ג. ובב"א השיב שלא נהירא דברי היד דוד בדעת הרמב"ם וכן בב"י לא הבין כן, וכן לא נהירא דברי הב"ח, ע"ש. ומ"מ עדיין שאר הראשונים נשארו, ככה שאין כאן רוב מוחץ שנימא שהלכה כ"א.

הרי שיש לנו ספק שמא דעת מרן להקל בזה, ובפרט לשומעים כמש"כ בבאה"ל.

ויש לדון ולחקור האם פלוגתא זו אם תקיעה אחרת מפריעה קשורה לדברי רב האי, הלא הריטב"א הב"ד רב האי, וכמש"כ גם בב"י, ולאידך ס"ל שקול אחר מפסיק ביניהם אסור, כמש"כ בחידושו. והרגיש מזה הגרי"ש אלישיב ביב"א שם סי' לג. הרי שאף אי נימא שתקיעה אחרת חשיבא להפסק, מ"מ א"ש כשיטת רב האי. ודוק. הרי שיש לנו להפריד מחלוקת זו אם תקיעה אחרת מפריעה לדין של רב האי ולא לקחת מזה לזה.

והנה כתב בשולחן ערוך (סימן תקצב) מחזיר שליח צבור התפלה, ותוקעין על סדר הברכות למלכיות תשר"ת פעם אחת, ולזכרונות תשר"ת, ולשופרות תר"ת; ועכשיו נוהגים לתקוע למלכיות תשר"ת שלשה פעמים, ולזכרונות תשר"ת שלשה פעמים, ולשופרות תר"ת שלשה פעמים. ע"כ. ובב"י הב"ד הר"ן שהתקשה בזה מה הרויחו בכה"ג, וישב שלפי רב האי גאון א"ש שהוא רק מתקנה, ולר"ת צריך לתקוע תמיד תשר"ת, ע"ש. הרי בהדיא שנהגו כדברי רה"ג, וכן העיר הרב נאמן באו"ת (שם, ובארוכה יותר בשנת תשעג כסלו סי' לב אות ד), שבאמת השל"ה הב"ד בכה"ח שם אות ה תמה על השו"ע שנוהגים לתקוע ג"פ תשר"ת וכו', שאין טעם וריח למנהג זה כי בזה לא סרו כל הספיקות ועל כן אין להשגיח במנהג זה כלל, ע"ש. וכוונתו דבשלמא למנהג ראשון שתוקעים למלכיות פ"א וכו' י"ל משום טורח ציבור נהגו כן, כיון שכבר שמעו כל

התקיעות דמיושב, אבל לפי המנהג שעושים תשר"ת ג"פ א"כ הרי הזמן שוה לכולם וא"כ אדרבא עדיף לעשות כל פעם תשר"ת תר"ת תש"ת, ומאי טורח ציבור שייכא הכא. ואין לנו שום תירוץ לזה אלא רק ע"פ שיטת רב האי גאון שכל הסימנים כשרים לכתחילה ואין כאן ספק כלל. ברם אי קשיא הא קשיא, שכתב הרמב"ם שבדין היה שיתקעו על כל ברכה כל בבא מהן שלש פעמים כדרך שתקעו כשהן יושבים, אלא כיון שיצאו ידי ספק בתקיעות שמיושב אין מטריחין את הציבור ותוקעים פ"א מכל סדר. ולכאורה לרמב"ם מה יושיענו ג"פ מכל אחד ולא תשר"ת תשר"ת ותש"ת. וע"כ שהרמב"ם הלך בעקבות הרי"ף וכתב שלא להטריח את הציבור. אמנם לגופו של ענין פליג הרי"ף וס"ל כרה"ג שסגי במנהג, ולא חש הרמב"ם לזה כיון שלמעשה היו תוקעים תשר"ת פ"א וכו' ומפני טורח ציבור, לכן לא דקדק במנהג הראשון ודפח"ח. ומה שביב"א חלק א סי' לו אות יז דחה שהרי למעשה אנחנו נוהגים להחמיר לתקוע תשר"ת תש"ת ותר"ת לכל סדר, וכן דעת הערוך והאר"י, וממילא אין ראייה, ע"ש. הנה עכ"פ ודאי שאנו מחמירים הוא טוב מאוד, אבל איך תובן שיטת השו"ע, בזה לא ישב כלל, וע"כ כרה"ג מעיקר הדין, ודוק.

וביב"א ח"ג (סי' לד אות ג) כתב שהרא"ש שהעלה שעמד בקושיא מדוע תוקעין תשר"ת למלכיות ותש"ת לזכרונות ותר"ת לשופרות שהם סותרים זא"ו וכו'. ולשיטת רה"ג הא ודאי דלק"מ. וכמבואר להדיא בחי' הרשב"א והר"ן שם. משמע שלא ברור שס"ל כרה"ג, ע"ש. הנה יש לדחות בקל, שלא מפני שלא ישב כר"ן לתלות זה בדברי רב האי לא ס"ל כרב האי. אלא הביא את דברי ר"ת להסביר שיש כאן תקיעות דאורייתא על סדר הברכות ולא הטריחו את הציבור, שהרי אפילו לרב האי גאון הלא תיקנו ל' תקיעות משם ע"ה, א"כ שגם בתקיעות דמעומד שיעשו באופן שיש לו ל' תקיעות, ועל זה קאמר שהוא כד"ת ולא הטריחו, ודוק. ובאמת שס"ל כגאון, שקשה מאוד לומר שחוזר בו ממה שהביא את דברי הגאון. זאת ועוד, עד שאנו דנים על הרא"ש, הנה בב"י סתם כדברי הר"ן בזה שהוא אתי כשיטת הרא"ש דוקא. ודוק. ובמשנ"ב דרשו הביאו שאמר הגרי"ש אלישיב שכשצריך לתקוע בבתי חולים סגי בתשר"ת ג"פ.

הגר"מ מאזוז (בבית נאמן 81 נצבים תשעז) הוכיח עוד שאין דעת מרן כרמב"ם בזה. והוא שכתב רמב"ם (פ"ג מהלכות שופר ה"א): כמה תקיעות חייב אדם לשמוע בראש השנה? תשע תקיעות. לפי שנאמר תרועה ביובל ובראש השנה שלש פעמים, כל תרועה פשוטה לפניה ופשוטה לאחריה. ומפי השמועה למדו שכל תרועות של החודש השביעי אחד הם, בין בראש השנה בין ביום הכיפור של יובל, תשע תקיעות תוקעים בכל אחד משניהם. תקיעה תרועה תקיעה, תקיעה תרועה תקיעה, תקיעה תרועה תקיעה. את ההלכה הזאת מרן העתיק מלה במלה (בסימן תק"צ ס"א). והנה הרמב"ם ממשיך בהלכה ב': תרועה זו האמורה בתורה, נסתפק לנו בה ספק לפי אורך השנים ורוב הגלות, ואין אנו יודעים היאך היא, אם היא היללה שמיללים האנשים ביניהם או האנחה וכו'. כאן מרן (שם ס"ב) קיצר וכתב: תרועה זו האמורה בתורה נסתפק לנו אם היא שברים או תרועה וכו', ודילג שנים עשרה מלים מהרמב"ם: "בה ספק לפי אורך השנים ורוב



הגלות ואין אנו יודעים היאך היא". למה דילג את כל המלים האלה? סימן שהוא נוטה לדעת רב האי גאון.

עוד דיבר בזה בבית נאמן 179: כמו שכתבתי בשו"ת בית נאמן (ח"א חאו"ח סימן ל"ו). ויש לי גם הוכחה מהגמרא לדעה הזאת. כתוב בגמרא (ראש השנה ל"ד ע"א) שרבי אבהו תיקן בקיסרי לתקוע תשר"ת תש"ת תר"ת, וזה מחמת ספק אם התרועה גנוחי גנח או ילולי יליל או שניהם יחד. והרי על כרחנו זה לא ספק אמיתי, כי רבי אבהו היה תלמידו של רבי יוחנן (הוכיחו את זה), ורבי יוחנן אמר "שמע תשע תקיעות בתשע שעות ביום יצא" (שם ע"ב), והרי אם צריך לתקוע תשר"ת תש"ת תר"ת שלוש פעמים זה שלושים תקיעות. אלא ודאי שרבי יוחנן ידע אם התרועה האמיתית גנוחי גנח או ילולי יליל וכו'. וא"כ למה אתה רבי אבהו עושה תקנה לעשות את כולם? תשאל את רבי יוחנן רבך והוא יגיד לך איך לעשות בזה. אלא מוכרח כמו שאמר רב האי שהיו קהילות שונות וכל אחת תוקעת אחרת, ורבי אבהו רצה לאחד את כולם שיעשו את הכל. אבל למעשה יוצאים ידי חובה בכולם, גם בתשר"ת בלבד גם בתש"ת בלבד וגם בתר"ת בלבד. וגם המשנה ברורה מוכח מדבריו שהוא סובר ככה, וכמו שכתבתי בגליון של בית נאמן. עכ"ל.



## יא.

עוד טען הגרי"ש אלישיב שאף להחולקים וס"ל דהפסק קול אחר פוסל בתקיעה, ומהם גם הריטב"א בחידושו. הרי הוא ז"ל עצמו כתב בחי' (סוף ר"ה): הילכך כל שהתחיל לתקוע תקיעה אחת רשאי לשוח, ומיהו אם שח בין ברכה לתקיעה חוזר ומברך. וכן אם נתקלקל סימן הראשון בענין שלא עלה למנין כלל ויש לו לחזור התקיעות כולם מתחילתן חוזר ומברך. אלמא דאם תקע אפי' קול אחד, כבר התחיל במצוה מקרי. ומשום שאחר תקנת ר"א לתקוע את כולם הרי הוא מחוייב מצד תקחז"ל בכולן, ואין כאן הפסק בין ברכה למצוה. ולכן ההפסקה בוידי בין סדר לסדר שהוא צורך תפלה י"ל דלכ"ע לא הוי הפסק. וענה לו יב"א על זה שנראה להדחק שמיידי רק בתר"ת האחרון, ע"ש. והנה כתב בשו"ת בית דוד (סי' טז), שהעיר עוד מדברי הרשב"א בחידושו לר"ה [בכת"י], שכתב לתרץ את דברי הרמב"ן, שהחמיר שלא יפסיק בתקיעות, שכל שתוקע באמצע לשם מצוה בקול שאינו ראוי לאותה בבא, חשיבא לאפסוקי, משום דמינה מחריב בה כו'. [וכמ"ש ג"כ כיו"ב הר"ן אמתני' (ר"ה לג): תקע בראשונה והמשיך בשניה כשתים אין בידו אלא אחת. וע"ש בשם הרמב"ן. ודו"ק]. ע"ש. והב"ד ביב"א חלק ג (סי' לב אות ו). הרי בהדיא שלא החמיר אלא רק במה שבמינה מחריב בה שהוא ממין התקיעה, אבל דיבורים דעלמא לא, וא"ש דברי הריטב"א ג"כ. והוא עדיף מאשר להדחק בדברי הריטב"א בזה. וכן כתב הרב משה לוי בשו"ת תפלה למשה \*\*\*\* שנראה שדברי הריטב"א בפשיטות הם שלא קאי על תקיעה אחרונה, ע"ש. והנה אף אי לא נימא הכי ולא יצא מידי ספק מצטרף לס"ס, ובזה לא דיבר מרן, שהרי מרן החמיר רק במינה מחריב בה ודוק.

והנה כתב הרא"ש מסכת ראש השנה פרק ד סימן יב: וכל שכן האי שסח בין תקיעות שמיושב לתקיעות שמעומד אלא שאינו חוזר ומברך דמצוה אחת היא וראיה שהרי ההלל

שמברכין קודם קריאתו ואעפ"כ סח בין פרק לפרק לא הוצרך לברך ע"כ. ור"י גיאות ז"ל כתב ולא עוד אלא אפי' הקהל צריכין ליזהר שלא להסיח שאין זה מברך לתקוע אלא לשמוע בקול שופר וראבי"ה כתב אף על פי שהגאון לא הזכיר אלא בין תקיעות שמיושב לתקיעות שמעומד נ"ל שהוא הדין סח בין התקיעות שמיושב שאינו חוזר ומברך. עכ"ד. הנה על מה קאי ראבי"ה? ולדברי מו"ז ביב"א קאי רק אם שמע את כל התשר"ת ג"פ הלא"ה חוזר ומברך, והוא מחודש לומר כן מאוד מאוד. ודוק. ואין לומר שראבי"ה ס"ל כדעת גאון שהוא רק מנהג, שהרי כתב במגילה (סי' תקסו) שלדעתו אין יוצאים בתשר"ת ג"פ, וחולק על ר"ת שיוצאים, ע"ש. והנה מה שמביא משם ראבי"ה ליתא כלל התם בסי' תקמה. וכן במגילה סי' תקסו, וצ"ע.

ובאמת כתב ברוקח (המשך הלכות ברכות סימן שסו): היסח הדעת בברכות, סח אחר הברכות מרבינו תם, כלל זה בידך כל מצוה שבירך עליה והפסיק וסח בנתיים ולא סגי ליה אם לא יגמרנה כגון קריאת מגילה וקריאת שמע וכיוצא בהן בירך על תקיעת שופר ותקע קשר"ק וסח בין קשר"ק לקשר"ק או בין קשר"ק לקר"ק או לאחר תקיעה ראשונה אין צריך לברך פעם שנייה דהא לא סגי ליה שלא יגמור התקיעות כולן ולא אסח דעתיה מברכה ראשונה וכן אם סח בין התקיעות אין צריך לחזור ולברך אבל סח בין שחיטה לשחיטה חייב לחזור ולברך לפני שחיטה שנייה מאחר שהסיח דעתו ממנה. עכ"ד. הרי בהדיא שלשיטת ר"ת בתקיעה אחת נחשב לחלה הברכה.



## יב.

### ראיה שאפילו אם לא יוצא בתשר"ת נחשב שחלה המצוה ואין כאן הפסק

והנה באור לציון ח"א (סימן לט) כתב שמצינו בהדיא בדברי התוספות במסכת פסחים (דף קטו ע"א), ברישיה ד"ה מתקיף וז"ל: אף על גב דעיקר מצות מרור לא נפיק אלא בטיבול שני אחר מצה מועלת הברכה שבירך בטיבול ראשון לטיבול שני מאחר שאכל ממנו "מעט" בטיבול ראשון מידי דהוה אברכת שופר דמברך אתקיעות דשיבה ומועלת ברכה לתקיעות שבעמידה שהם עיקר ונעשית על סדר ברכות. ע"כ. וכ"פ בש"ע (סי' תעה ס"ב): אם אין לו ירקות לטיבול ראשון אלא מרור, יברך עליו בטיבול ראשון בורא פרי האדמה ועל אכילת מרור, ובטיבול השני יטבלנו בחרוסת ויאכלנו בלי ברכה. ומבואר בתוס' (פסחים קטו א) שבטיבול א' א"צ לאכול כזית, ורק בטיבול שני יאכל כזית, וכיון שאכל ממנו מעט אין ההגדה והמצה הפסק. וה"ה לנ"ד שכבר התחיל בתקיעה ראשונה של תשר"ת, תועיל להחשב כמתחיל במצות התקיעות, וממילא אין הוידי נחשב הפסק. ואפי' את"ל שכיון שהמשיך בתשר"ת הרי קלקל את התקיעה הראשונה, מ"מ הפשוטה שאחריה שבסוף סדר תשר"ת תועיל להחשב כמתחיל במצוה דתהוי כפשוטה שלפניה של סדר תש"ת. ולכן אע"פ שעדיין לא יצא י"ח אין לחוש להפסק, כדין מרור הנ"ל, ואע"פ שיש פוסקים דס"ל שבטיבול א' צריך לאכול כזית (וכמ"ש הערך השלחן סי' תעה סק"ט. שכן דעת הרמב"ן והרשב"ץ שטיבול א' עיקר. ע"ש). אפשר שהאר"י ס"ל כהתוס'. עכת"ד.

וכ"כ ראייה זו הגרי"ש אלישיב ביב"א חלק ד סי' לג. ובילקו"י מועדים תשסד בקונטרס שבסוף הספר (סימן יד), ובילקו"י הנד"מ על ימים נוראים האריך לנסות לדחות ראייה יפה זו, שאף שכ"כ בחכמת שלמה שם שציין למ"ש בחידו' לסוכה, שדי בכל שהוא, ואין צריך כזית. גם בשלחן ערוך הגאון רבי זלמן (סעיף כב) כתב, דמי שאין לו ירקות לאכול בטיבול קודם אמירת הגדה וכו', יברך עליהם על אכילת מרור כשמטבילים בחומץ או במי מלח קודם אמירת ההגדה, ואין צריך לאכול מהם כזית, ואחר כך אחר שאכל הכזית של אכילת מצה יטבול כזית מרור בחרוסת וכו'. ע"כ. וכן כתב במשנה ברורה (ס"ק כו). מ"מ יש לתמוה על זה, דאי נימא שכוונת התוס' שאוכל מעט פחות מכזית, אם כן היאך דימו התוס' דין זה לתקיעות דמיושב, הרי בתקיעות דמיושב סוף סוף יוצא ידי חובה מן התורה, שהרי תקע שלשים קולות, ושפיר שייכת הברכה אשר קדשנו במצותיו וצונו לשמוע קול שופר, אבל כשאוכל מרור בתחלה [במקום כרפס], אם לא יאכל כזית בכדי אכילת פרס הרי לא יצא ידי חובה, ואיך יברך וצונו על אכילת מרור. ועל כל פנים לא דמי לתקיעות דמיושב. ועל כרחינו לומר דמה שכתבו התוס' מעט, לאו דוקא פחות מכזית, אלא די שיאכל כזית בלבד. ע"ש. והנה דבריו תמוהים טובא, לחלוק נגד כל האחרונים ולומר שהתוספות מיירי בשיש בו כזית ולכאורה כבר יצא י"ח מרור בתחילה. והוא כבר דעת הרמב"ן וסיעתייהו שאין כן דעת מרן כלל, וכמש"כ כה"ח שם, וממילא מה יעזור שיאכל כזית. ולומר שס"ל שתקיעות דמיושב יוצאים בו י"ח היא גופא דבריהם שלא יוצאים י"ח כלל בשלשים תקיעות הללו, וכמש"כ גם בחזו"ע ס"ק ז שדעת התוספות שלא יוצאים י"ח בשלשים התקיעות אלא רק במעומד, ודוק.

ומש"כ בפשיטות בחזו"ע פסח חלק ב שבכה"ג יאכל כזית בתחילה, בלא שום מקור לדין זה, הנה היא גופא דבריו תמוהים ומדוע יעשה כן ומה ירויח בזה, ודוק. הן אמת שיש ראשונים שלמדו שצריך שיהיה כזית, וכן העלו במשנ"ב איש מצליח בסי' תעה, שאף שפשט השו"ע שסתם משמע שאין צריך כזית, יש להחמיר לאכול כזית, ע"ש. והרווחנו שעכ"פ דעת מרן והתוספות הכי, ויש סמכות לרבינו האר"י לסמוך על זה. הרי שדברי האור לציון ראייה חזקה ביותר לנ"ד ובמפורש התוספות מדמים זאת לדין של התקיעות.

[ומש"כ בשו"ת חזו"ע ח"ב (ע' תרצו), מהשאג"א שחצי שיעור כשם שאסור מן התורה, כך במ"ע אסור לעשותו בחציו, ועל כן ממילא כשאוכל פחות מכזית מהני, ע"ש. הנה מלבד שדחה שם חזו"ע, שקאי שם אליבא דר"ל שח"ש מותר ואין חזי לאצטרופי. זאת ועוד, ע' בחזו"ע שם עמ' תקו שהעלה לדינא לא כשאג"א, ואין ח"ש במ"ע כלל. וע' מש"כ בזה בשו"ת עטרת פז חלק ראשון כרך ב (חי"ד, הערות סימן יב הערה א), וע"ע מש"כ בתורת חכם ידיד ס' יז דף כז ע"א. [ואי נימא כדברי השאג"א שיש לברך על ח"ש, ה"ה בנ"ד שחלה הברכה על חלק מהמצוה אף שלא יוצא בה י"ח, וכעין במרור שלא יוצא בלי כזית] ודוק.

ועוד נראה שלדינא אין ח"ש במ"ע כלל, והראיה לזה מדברי תו"י ביומא דף לט סוף עמוד א תוספות ישנים מסכת יומא (דף לט עמוד א), שמגיעו כפול הצנועין מושכין ידיהם. אומר רבי דדוקא מגיעו כפול אבל בכזית לא היו מושכין ידיהם כי דימו לקיים מצות אכילה אבל כאן לא היה מצות אכילה לגמרי כיון שאין שם אלא כפול ולא היו שביעין. וא"ת היכא דמגיעין [כפול

ושביעין] כדאמרינן בריש פסחים (דף ג ב) איך מיקיימא מצות אכילה, י"ל דלא בעי כזית לגמרי אלא כזית עדיף וחשיבא אכילה ולכולם לא היו יכולין לחלק בשוה. עכ"ד. הרי שיש כאן מצוות אכילת קדשים ואין בו ענין בח"ש. וראיה גדולה שאין ח"ש במ"ע. ודוק].

זאת ועוד, עד היכן גדולתו של רבינו האר"י לדברי החולקים, האם לא כדברי אחד האחרונים שלומד בדברי התוספות שאין צריך לאכול כזית וכן הוא האמת [ואפילו אי נימא שדעת מרן לא"ה (דבר שאינו נכון), הנה גם בזה מרן והאר"י הלכה כהאר"י, וכל השאלות שיש להסביר ולבאר יותר הם כשדברי האר"י נראים כאילו נגד הגמרא או נגד הראשונים, אבל דברי קבלה מכריעים בדברי הפוסקים ודאי, ומה בכך].

ויש עוד לומר בזה בדרך פלפול בדעת רבינו האר"י, שעל כרחק ס"ל שאוכל פחות מכזית מרור שהרי אם יאכל כזית, באנו בזה למחלוקת הגדולה שהביא בר"פ לדין אם אכל כזית אם חייב בברכה אחרונה לפני ברכת המזון, ורבינו האר"י בדיעה ברורה שחייב לומר ברכה אחרונה, הא לא"ה חשיב נהנה מהעולם הזה בלא ברכה, וכתב כן האר"י לענין שתיה. ולכאורה ה"ה בנ"ד, וכן פוסק מו"ז לענין אכילת ביצה בליל הסדר לברך שכן נהגו [והוא פלא, כיון שהוא כנודע פליג על רבינו האר"י בזה, והמנהג נראה שיסודו מהאר"י, אף שלטעם שלא מברך על הכרפס כי פוטר את המרור, הנה כאן אין טעם זה, אבל לטעם השני שאין ההגדה הפסק, הנה בנ"ד היות והוא דברים הבאים בתוך הסעודה אין לברך עליהם, אמנם ע' בברכת ה' חלק ג פרק

(ד). ומה שכתב להוכיח בשו"ת רב פעלים חלק ג (חאו"ח סימן לב), שיש ח"ש במ"ע, וז"ל: והנה לכאורה היה נ"ל להביא ראיה שיש דין חצי שיעור גם במ"ע מדין ספירת העומר שכתב הטור ז"ל בסי' תפט בשם בה"ג ז"ל שאם שכח לברך באחד הימים, שלא יברך עוד בימים שלאחריו, והיינו טעמא משום דבעינן תמימות שיהיה סופר כל הימים, דספירת כל הימים מצוה חדא היא, אך ר"י פליג וס"ל כל לילה מצוה בפ"ע, וידוע דאיכא דס"ל כבה"ג דספירת כל הימים מצוה חדא משום דכתיב תמימות תהיינה, ועכ"ז ס"ל דצריך למנות בשאר ימים בלא ברכה, אע"ג דלית להו האי סברה, דכל לילה מצוה חדא היא, ולפ"ז קשיא, כיון דאולי בתר קרא דתמימות תהיינה, א"כ לדרשה זו לא עביד מצוה שלימה, ולמה ליה למנות בשאר ימים בלא ברכה, אלא ודאי גם בעביד קצת מצוה יש בזה מצוה. ושוב דחיתי ראיה זו, דיל"א אע"ג למ"ד דאולי בתר תמימות תהיינה אולי לא פסיקא ליה דתמימות תהיינה בא ללמד שיתחיל מניינא מבערב אבל לא ללמד שיהיה מספר הלילות מעכב וא"ו, ולכן כיון דלא פסיקא ליה מלתא לכך ס"ל דימנה בשאר לילות בלא ברכה, דאולי כל לילה מצוה בפ"ע היא, וצריך לספור כל לילה, ויש בזה מ"ע שלימה. עכ"ד. ובמחז"ר דבריו תמוהים, שבאמת לא מהני בח"ש, ושאינו כאן שחיישינן למ"ד, שהוא רוה"פ, שספה"ע דרבנן וממילא לא בעינן תמימות, ועל כן צריך להמשיך לספור בלי ברכה (וגם לא נודעה דעת התוספות בכתובות האם ס"ל שבעינן תמימות כשיטת בה"ג, ובפשיטת ס"ל שא"צ תמימות הרי שאין לנו גם דעת בה"ג בזה שצריך תמימות), אבל באמת אין חשש בח"ש.

ומש"כ עוד בר"פ להוכיח מדין ספירת העומר הנו', דאם נאמר אין בחצי שיעור מצוה, קשה איך יתקנו ברכה על ספירת העומר בכל לילה, והלא יש לחוש שמא ישכח ולא יספור לילה ויום, ואז כל ברכתיו שבירך יהיו לבטלה. אלא ודאי איכא קצת מצוה בחצי שיעור, ולכך אין ברכתיו לבטלה, כיון דעשה קצת מצוה. ונהי דלכתחילה לא מברך על מקצת, הנה בדיעבד לא הוי ברכתיו לבטלה. וראיתי להתוספות בכתובות דף ע"ב בד"ה וספרה שכתבו לא תקנו על ספירת הזבה ברכה מפני שאם תראה תסתור, והוי מה שברך לבטלה. מיהו אמרתי דיש לחלק, דהתם שאני דהספירה היא בעבור הטבילה שתטבול אחר שתספור ואם ראתה אודה לה טבילה, לכן הוי ברכה לבטלה. אבל גבי העומר הספירה היא בשביל יו"ט, כי לכן כתבו הפוסקים טעם דאין מברכין שהחיינו על ספירת העומר, משום דהספירה היא לצורך יו"ט, ולכן סומכין בברכת שהחיינו מברכין על יו"ט, כנ"ו בהלכות ספירת העומר ע"ש. וכיון דסוף כל סוף עושין יו"ט, מהנייה הספירה במקצת, ולהכי לא הוי ברכתיו לבטלה. עכ"ד. הנה נודע ההסברים שלכו"ע אינו מצוה אחת וכל יום מצוה בפ"ע ומה שבעינן תמימות כי אין כאן ספירה כשחסר יום, וכמש"כ באור לציון ח"א ומקורו מתרוה"ד ס" ל. ואכמ"ל].

י סעיף עה בארוכה שתמיד יש לברך]. וממילא ע"כ רבינו האר"י בדעה שהוא פחות מכזית, כי אם יאכל כזית צריך לברך נפשות, ואז תהיה לו בעיה עם האדמה של המרור. וא"ש הראיה שאיירי בפחות מכזית ואינו נחשב להפסק בברכת על אכילת מרור, וה"ה בתחילת התקיעות שהן מועילות. וזה בנוסף לעוד צירופים בכל זה, שהוא נחשב מענין התקיעות כמש"כ הרמב"ם. ועוד, ש"א שבתשר"ת יוצא הכל. ולישב את דברי רבינו האר"י, ויותר מכך הם דברי הוזה"ק, בכל זה הוא א"ש מאוד מאוד. ולמעשה היות ומרן פסק אפילו שאין כזית, מה מקום להחמיר יותר מזה, ובצירוף דעת האר"י עמו.

אך דחה ביב"א חלק ח (סי' מט), שהתם אפילו פחות מכזית חל חלק מהמצוה, משא"כ בנ"ד שלא חל בכלל חמיר טובא, ע"ש. אמנם במח"ר הדברים לכאורה מוקשים לומר כן, מאחר שלא יצא בפחות מכזית והוצרך לאכול שוב כזית, ממילא לא מהני וכתקיעות שחוזר ותוקע, ולהיפוך י"ל שלענין דאורייתא עכ"פ יצא בתקיעה ראשונה, ודוק. ולפחות מידי ספיקא לא נפקא לצרפו לס"ס כנ"ל.

ובהערות על הליכות עולם של הגרב"צ א"ש (הערה 50), העירו שמה הטעם שלא יוצא י"ח מרור באכילתו הראשונה, שהנה לטעם של מצ"כ שלא כיון לצאת י"ח, וכ"כ לדינא ערוה"ש שם, ממילא נחשב שלא חלה המצוה כלל, ועמש"כ בארוכה באגודת איזוב (סימן ו) מזה. אבל לטעם שכתב שכתב הפר"ח (סי' תעג סק"ו), שמשום שבעינן על מצות ומרורים יאכלוהו (אך לא משמע כן מהר"ן שכתב שיוצא י"ח בטיבול הראשון, ע"ש), ממילא י"ל שחשיב שחלה המצוה וי"ל. ולבסוף כתבו שאין הפסק בתפלות, ע"ש. אמנם זה לא נהירא לומר שהתפלות הן לא הפסק, כיון שכל זה אחר הל' תקיעות, ולפני כן אין ראייה לומר כן, ופשוט. וע' ביב"א ח"א בסי' לו לקראת סופו.

עוד כתבו בהערות שם, שיש חילוק בין מה שכתב באול"צ למה שאמר בע"פ וכ"ה בגליון המשנ"ב שלו. והוא, שבאול"צ כתב שנחשב שחלה המצוה במקצת לענין זה, והוא מטעם שהתקיעה של התשר"ת יתכוין שתשאר לתר"ת, שהב"י כתב שבתנאי מהני, וכן בנ"ד מי שמתודה הוי כתנאי, ע"ש. [וביב"א ח"ח סי' מט אות ב כתב שכיון שלא מתנה בפירוש לא שמענו, ע"ש]. אבל בע"פ אמר שע"כ חשיב ההגדה וכל המצוות כענינו שאין בו הפסק, ובה מיושב מה שהקשה בשעה"צ סי' תעה ס"ק כו מדוע להלל הזקן אומרים זכר למקדש, הלא הוי הפסק, והוא כיון שהוא מהענין, ע"ש. אמנם העירו שם שהרי להלל הוא לא חל כלל ולמה יפסיק, וכאן במרור עכ"פ החל במצוה, כביאור השני שכתב לבאר באול"צ. ע"ש.

והנה יש להבין מדוע להחשיב אותו מהענין, אחר שאפשר בלא"ה, והביאור הוא שלענין מרור חייבים להיות ב' טיבולים ולכן הוצרך בהפסק, וכמש"כ בפר"ח שם, וה"ה בנ"ד, אחר שיש הכרח בוידי ממילא חשיב כענין ולכתחילה שרי, ודוק היטב. וכדלקמן באות הבא משם הרב מגן בעדי ודוק.

ומצאתי סמך בס"ד לאור לציון ממש"כ באליה רבה סימן תרכד, וז"ל: ואין להביא ראייה ולומר דתשר"ת דשיבה דאו תרועה או שברים הוי הפסק בין ברכה לתקיעה, דשם הכי תקנו חכמים מספיקא ואם כן שייך ברכת וצוננו, ועוד דתקיעה ודאי הוי התחלה, וכל שמתחילין

במצוה קי"ל דליכא הפסק כל כך כמו בקריאת התורה סי' ק"מ, אבל בבשמים כשמברך במקום שלא צריך הוי התחלה תיכף אחר ברכת בורא פרי הגפן והוי לבטלה, עכ"ד.

ואעיקרא בדברי התוספות ראיתי בחזון איש אורח חיים (מסכת פסחים סימן קכד דף קטו א תוד"ה מתקף) - מידי דהוי אברכת שופר, צ"ע בשלמא בתקיעות איכא מיהא מצוה דרבנן בתקיעות דמיושב ושפיר מברך אתקיעות דמיושב ומוציא בברכתו גם תקיעות דמעומד אבל הכא אין בטבול ראשון שום מצוה במרור אפי' מדרבנן אלא שאוכל מרור מפני שאין לו שאר ירקי ולא שייך לברוכי עלי' כלל, ולולא דבריהם י"ל דר"ח סבר מצות אין צריכות כוונה והא דאמר לאחר שמלא כרסו ממנו לשון גוזמא נקט וכוונתו שכבר יצא מצות מרור לפי"ז למאי דפסק הלכתא כר"ח נקטינן דמצות אין צריכין כוונה, ובעיקר דבריהם דבתקיעות דמיושב אינו יוצא עיקר המצוה אלא במעומד לא משמע כן בתוספות בר"ה לג: ד"ה שעור, שלא הצריכו לעשות את כל ספיקא דר' אבהו בתקיעות דמעומד. עכ"ד.

ובשו"ת דברי יציב (חלק אורח חיים סימן ריד אות ד) כתב: ולענ"ד אפשר דהתוס' התם ס"ל דאצ"כ ושפיר יי"ח הדאורייתא בתקיעות דמיושב ודו"ק. איך שיהיה זה מחלוקת התוספות אם העיקר תקיעות דמיושב, [וע' ביב"א ח"א סי' לו לקראת סופו מזה, ומנהגינו לעשות את כל הספיקות וא"ש, ולהר"ן א"ש כדברי רב האי גאון ולא הטריחו את הציבור, ע"ש.]. ובלב שלם (בפ"א מה' מגילה סוף הלכה ג) העיר, שכה"ג כתבו התוספות בדף קכ בד"ה באחרונה אין בראשונה לא, שיוצאים עיקר המצוה של אכילת מצה באפיקומן, והב"ד בשו"ע שאם אין לו אלא מצה שמורה משעת קצירה ישאירנו לאפיקומן. אמנם לכאורה הוא ראייה לסתור, והוא שפסק מרן בסי' תפב שלא יברך על אכילת מצה רק באחרונה, ולכאורה מה השתנה מדין המרור, וצריך לחלק ולומר שיש הפרש בין מרור שאוכלו פחות מכזית. שנחשב שחלה המצוה, משא"כ למי שמצריך שיהיה מצה שמורה על כן אי אפשר לצאת כלל ממצה שאינה שמורה ועל כן לא חשיב שחלה הברכה עליו, ואכמ"ל. אמנם ראיתי בשו"ת אגודת אוזב (חלק אורח חיים סימן ו), שכתב ע"ד התוספות שלכאורה אין הדמיון עולה יפה דהתם שתייהן מצות הן, דהא אין הברכה מעכבות התקיעות אלא שזה עיקר וזה טפל משא"כ הכא בטיבול קמא שאינו מכויין לצאת בו ידי מרור ואין בו מצוה כלל האין יברך עליו וציונו על אכילת מרור (והוא כתמיהת החזו"א) ובהכרח לומר דס"ל להתוס' כדעת הרא"ש שהביא הטור בסי' תפ"ד שכתב דטיבול קמא כיון שתקנת חכמים הוא אפילו ברכת פרי האדמה דיליה חשוב כברכת המצוה (ומה שתמה הב"ח שם ע"ז, עיין פר"ח שמיישב בטוב) ע"כ.

וא"כ, שגם הטיבול קמא מצוה דרבנן הוא, כשאוכל מרור בטיבול קמא דמי ממש לתקיעת מיושב ומעומד, דהא טיבול קמא נמי מצוה דרבנן הוא ושייך ביה וציונו, וגם מרור בזה"ז דטיבול שני אינו אלא דרבנן, אלא שהוא עיקר המצוה והראשון טפל לו, משו"ה מועילה הברכה שבירך בטיבול ראשון על אכילת מרור גם לטיבול השני כשאוכל כזית ממנו כמו גבי שופר. אבל כשאינו אוכל כזית לא יוכל לברך על אכילת מרור, דהא אכילה בכזית היא, ואינה עולה הברכה לאכילה זו כלל, וכמי שלא אכל כלל דמי, ולא דמי לתקיעות. וכן משמע קצת מדברי הרא"ש סי' כה שכתב דטיבול קמא לא בעי כזית הואיל ואין מזכירין עליו אכילה, משמע הא כשמברך

על אכילה צריך כזית. ע"כ. ולדבריו איירי התוספות כשאוכל כזית, והוא היפך פשט הדברים ולכן החזו"א לא נחת כלל לתירוץ זה, ואולי אפ"ל כדבריו, שהיות וחל על מצות כרפס מהני גם למרור. ולא נהירא כלל, מאחר דמינה מחריב בה, ובפרט שמה למרור כשחל רק על כרפס, ודוק. וע"ע מש"כ בזה דודי, הרב דוד יוסף, באו"ת תשנא סי' קס. ולדברינו א"ש.

וראיתי בס"ד ביב"א חלק ז (חיו"ד סימן כג), שהאריך לפסוק כדברי הזבחי צדק וסיעתו שם שאם ענה לקדיש וקדושה קודם שעשה את המצוה חוזר, ולא דומה לדין של תפילין שאם ענה בין תש"י לתש"ר שלא חוזר, כי שם חלה המצוה משא"כ אם לא חלה המצוה, ע"ש באריכות. ולכאורה דבריו א"ש רק לשיטת האור לציון שכאן. והוא, שהרי תפילין של ראש כלפי תש"י הוא לא נחשב כלל לתפילין, והוא מצוה בפ"ע וצריך לברך עליו. וכשהפסיק ולא הניח עדיין של ראש לא נחשב שהחל במצוה של ראש. וע"כ שהיות ויש לברכה על מה לחול, על של יד, נחשב שהיא חלה גם על של ראש למרות שהיא באמת לא חלה עליו, כי הוא מצוה בפ"ע. ודוק היטב. ולמעשה גם בהליכות עולם חלק א (פרשת אמור הלכה ב) העלה להקל בזה שלא יברך שוב. אמנם העיקר בזה הוא מש"כ בשו"ת יביע אומר חלק ט (סי' פב), שנחלקו הראשונים בזה ולדעת הרא"ש חוזר, והב"ד בבאה"ל סימן כה, משא"כ לשיטת המאירי בספרו מגן אבות (ע' טז), ע"ש. והב"ד בילקו"י (הלכות תפילין סעיף נח). והנה במאירי מדבר על אמן שעונה על ברכת עצמו שבדיעבד אינו הפסק כיון שהוא מהענין כמו גביל לתוריה, אף שאין לעשות כן והוא בור [וכן העתיק בחזו"ע פורים ע' ע]. אמנם מהראיה מהגמרא במסכת ברכות דף יב. שנקיט שיכרא ובירך על דעת שיכרא וסיים שהכל נהיה בדברו בורא פרי הגפן שיצא, שאף שהוסיף מילים שאינן בברכה שהוא בורא פרי הגפן מועיל כיון שהוא שבח לבורא עולם, נחשב מענין הברכה, ע"ש. הנה היא שיטה בפ"ע לענין פתח בשיכרא, שסובר שסיים בחמרא פירושו גם בחמרא ולא רק בחמרא, ולא כרמב"ם שביאר שהולכים אחר מה שכיון בשם ה', וד' שיטות בדבר שם, ע' בברכת ה' ועוד, ע"ש. ובאמת לשיטתו היא ראייה גדולה, ודוחק לומר שהוא רק לענות אחר אמן של עצמו משא"כ אחר אמן של אחרים. אמנם הוא עצמו לא הביא שיטה זו כלל ועיקר בברכות דף יב. והוא פלא.

ואין לטעות וללמוד כן מדברי הרמב"ם שם, כי באמת אין להוכיח מהתם כלל, כיון שהוא נוסח ברכה והעיקר הוא כוונת ה' אף שטעה ואמר הגפן הוא נוסח ברכה, משא"כ אם יענה סתם אמן לא. ודוק היטב. ולמעשה מעיקר הדין לא יצא, ודברי המאירי מחודשים מאוד. וכן מה שכתב בעל העיטור בהלכות שחיטה (דף מז עמוד א) דהא חזינן בברכת המילה שאומר אחריה או"א קיים את הילד וכו' ומבקשים רחמים על התינוק, ולא הוי הפסקה. ואיכא למימר דדוקא שיחת חולין היא הפסקה, משום שעבירה היא בידו, כדאמרינן ביומא (י"ט ע"ב) השח שיחת חולין עובר בעשה, אבל מצוה לא היא הפסקה. ע"כ. וקצת נראה שלא דוקא הוא, אלא דוקא כשהוא מעין הענין, כמו במילה שהביא שם, ודוק.



## יג.

### למה לעשות גביל לתוריה לכתחילה

אך עדיין קשה הלא מדרבנן לא יצא ומדוע יתוודה, ומה שיש כאן טענת גביל לתוריה, הנה בלא חלה המצוה הוא דיעבד, כמש"כ הרמ"א בהלכות פסח, ואם חלה המצוה הוא לכתחילה, וכאן לדאורייתא חל. אמנם הנה כתב בשולחן ערוך (סימן תקצב בסעיף ג): ואין צריך לומר שלא ישיחו בין ברכה לתקיעות, אם לא בענין התקיעות. ע"כ. והתקשה המגן אברהם (סימן תקצב ס"ק ה): צ"ע דבסי' קס"ז ס"ו פסק דלכתחלה לא יפסיק כלל ואפשר דהכא מיירי שצריך לשוח כגון שאומר להביא שופר וכיוצא בו, ע"כ. וראיתי במגן בעדי (מועטי) שישב יפה, שבסי' קסז מיירי שאפשר לאומרו קודם האכילה לכן איננו לכתחילה, אבל דבר שאי אפשר לאומרו רק אחר התקיעות בזה ודאי שמותר אפילו לכתחילה, ע"ש. וא"ש מנהג הפשוט אצל האשכנזים שמקריאים לחזנים תקיעה וכו', כדי שלא יתבלבל. וא"ש גם הוידי, שאי אפשר בזמן אחר לדברי הזה"ק. ודוק". וע"ע בב"י סי' רלו שהב"ד הרשב"א בתשובה ח"א סימן רצג שהעלה שמותר לומר לש"צ בין קדיש לתפלה דערבית ואומר ר"ח אין מוחין בידו שאין זה הפסק כיון שהוא צורך תפלה והרי זה כטול ברוך. ומוסיף עוד שתפלת ערבית רשות, וכ"פ בשו"ע בסי' רלו, וע' בכה"ח שהב"ח הביא משם רש"ל להחמיר אפילו בערבית וכו' ע"ש. ובשחרית לכו"ע יש להחמיר.

ולענ"ד שלכן אמר האר"י שכל דברי הזהר הם רק בשעת התקיעות, כי ענין התקיעות דמיושב הם לבלבל את השטן, ולהשקיט את המקטרג. ומעתה בזה שאנו מתוודים מבלבלים את השטן, כמו שמאריך הזהר שם, שזה ענין הוידי להשקיט את המקטרג. לכן אפילו אי נימא כדברי הלב חיים הנ"ל שאפשר לומר וידי במחשבה מדין תשובה, אבל להשקיט המקטרג ודאי שלא. וענין התקיעות בגמרא הוא ג"כ להשקיט את המקטרג ולבלבל את השטן, ולכן צריך להתוודות בדיבור דוקא. ודוק

והנה עוד כתב ביב"א חלק א בהשמטות לחוש למ"ד שאף באמצע המצווה אם מפסיק צריך לברך שוב, ועכ"פ אינו לכתחילה עכ"פ, ע"ש. הנה יש להוכיח שדעת מרן שהוא לכתחילה, ממש"כ בהלכות מגילה סי' תרצ סעיף יג: וכן אם היה דורשה, שקורא פסוק במגילה שלימה ודורשו, אם כיון לכו לצאת י"ח, יצא; ולא יפסיק בה בענינים אחרים, כשדורשה, שאסור להפסיק בה בענינים אחרים. ע"כ. הנה משמע שאם הוא דורש הוא מותר לכתחילה, אך יש קצת לעיין על הלשון יצא אם הוא דיעבד'.

ה. וע' בשו"ת מכתב לחזקיהו (דף כו) באריכות לענין של גביל לתוריה שהוא לא לכתחילה, פירוש לא להפסיק לכתחילה, ולכאורה לא כבית מנוחה שהתיר אם נדר לא לאכול קודם שנדר ושכח ובירך שהתיר ללמוד, אך חזינן בסי' תקצב, לענין שופר שאם לא מצליחים לתקוע מותר למצוא אחר. אמנם במכתל"ח דף כו: שיש לומר שכל זה כשהוא מענין המצוה, אבל אם הוא איסור צדדי שמפריע, בזה לא דוחים איסור מפני חבירו, אבל כיון שאם יטעם עובר על דאורייתא של כל יחל יש לומר לטעום, כמש"כ בבית מנוחה,

וע"ע ע' שד"ח מע' ה באס"ד אות יד וש"נ שו"ת פלא יועץ ח"ב (ס' ח), ובשולחן לחם הפנים (ס' רצו). ע"ע בשו"ת שבסוף תבואות שור.



אך עיין באגרות משה חאו"ח ח"א (ס' קצב), שכתב שמיידי כשלא בירך דאל"כ מאי אם כיון ליבו יצא, אין לך כוונה גדולה מזה שבירך. משא"כ אם בירך חמיר ולא יפסיק אפילו מהענין. ולמעשה שב ואל תעשה עדיף לא להפסיק לכתחילה מן הענין, ולא כלבש שכתב שיאמר שם רשעים ירקב כשאומרים המן. ואף שבמשנ"ב בשעה"צ סי' תרצ ס"ק מג ונו פסק שאפשר להפסיק לכתחילה, שוא"ת עדיף.

וכן מצינו בק"ש שאין להפסיק לכתחילה לדרוש, כמש"כ רבינו יונה בברכות יד שכיון שהתחיל בשבחו של מקום אין לו להפסיק בשיחה בטילה, ע"ש. והנה לק"ש יש לומר למש"כ מרן בסי' סא שצריך רמ"ח תיבות לכן חמיר יותר, וע' באור לציון ח"ב שכל דבר משנה ומפריע ברמ"ח תיבות ואפילו אם חוזר על מילה אחת פעמיים, ע"ש.

ובאמת בסימן תלב סעיף א כתב: ויזהר שלא ידבר בין הברכה לתחלת הבדיקה. וטוב שלא ידבר בדברים אחרים עד שיגמור כל הבדיקה, כדי שישים אל לבו לבדוק בכל המקומות שמכניסים בו חמץ. עכ"ד. הרי שמהענין מותר לדבר לכתחילה. ויש לומר עוד שכל מש"כ מרן להתיר בסי' תלב להפסיק באותו ענין לכתחילה הוא רק לענין בדיקת חמץ שענינו לבדוק הדק היטב, ודבר זה צריך בירור ושאלה אצל בני הבית, וכמש"כ בשלחן שלמה הלכות בדיקת חמץ שישאל ויחקור היכן ניקו ומה עשו, וכו'. משא"כ בעלמא להתיר להפסיק לכתחילה מנלן, ושב ואל תעשה עדיף.

וע' בשעה"צ בס' תרצ ס"ק מג שכתב שאין הוכחה מכאן שבשאר מקומות מותר לכתחילה לדבר מענין הקריאה, היות וכאן הוא פרסומי ניסא וזהו ענינו וקיל, ע"ש. ולפ"ז א"ש האגרות משה מצד אחר, שבאמת בשאר מצוות אמרינן שיש להחמיר לא לדבר אפילו כשהוא מענין.

ורק למש"כ הרב מגן בעדי שהיכא דא"א בלא"ה קיל טובא.

ואף שיש עוד טעמים לשופר, הנה הטעם של תשובה הוא חלק מהטעמים וחשיב גביל לתוריה. ומה שדחה יב"א שם באות יג דהרמב"ם כתב דהוי גזה"כ ורק רמז יש בה שזוהו על התשובה, הנה בספר המאמרים של הרבי הרי"ץ מליובאוויטש (קונטרסים ח"א ע' רכד בסופו) כתב לבאר את הרמב"ם, וז"ל וזהו אע"פ דתקיעות שופר בר"ה הוא גזה"כ ואין שייך בו ענין הטעמים לפי דגזירה היא למעלה מטעם והשגה ומ"מ יש בו רמז דרמז - הוא מה שמורה על עצם ענינו דהנה דבר שא"א לבא בגילוי בדבור הוא בא ברמז, דהשכל שהוא בא בהלבשה גמורה. הוא בא בגילוי בדיבור דזהו"ע הדיבור שמלביש את השכל בכמה לבושים וביאורים עד שבא בהשגה גמורה, ועד"מ הרב שלומד עם תלמידו הגדול ומבאר לו דבר ההלכה או הסוגיא שלומד עימו וכאשר לומד ענין זה עם תלמיד קטן ה"ה מבאר לו בהלבשה יותר שיהיה מושג לפי ערכו והיינו שמלביש את השכל בעוד אותיות. וכן הוא בכל גילוי שכל שבא בהלבשה באותיות המלבישים את ההשכלה. דכ"ז הוא בהתפשטות השכל, אבל העצם הרי אי אפשר שיבא בהתלבשות וה"ה

(1). יוצא אדם. משמע בדיעבד, מג"א ס' תסא ס"ק ז לגבי מצה שרויה. ובשו"ת בנין ציון (ס' כט) פליג ע"ד. והקשה מפסחים לח. אילו דברים שאדם יוצא בהם י"ח בפסח, ובאילו ודאי לכתחילה קאמר. ולמג"א צריך לחלק בין לשון יוצאין סתמא לבין לשון אדם יוצא י"ח דמשמע טפי לכתחילה. וע"כ טוב לחוש למג"א ועדיף לפורר מלהשרות ע"ש. וע' חזו"ע ח"א (ס' כה, דף שעג ד"ה ואעיקרא).

בא ברמז דוקא ולכן הנה הרמז מורה על עצם ענינו, וזהו רמז יש בו כו' עכ"ל. וע"ע בסוף ספר טהרה. וע' תו"א נח (ט סע"ב) ודו"ק. א"כ לפ"ז הוי וידי מענינו. אבל איהו גופיה בסה"מ תשב ברישיה (אות ב) כתב דרמז יש בו הוא דבין מצות שכליות או חוקיות. יש טעמים לצרף בהם את הבריות. אף שאינם עיקר הטעם. ע' רש"י ריש שיר השירים עה"פ ישקני מנשיקות פיהו. וע' בשו"ת יחו"ד ח"ד ס' לו בהערה, אך הכל יבוא על מקומו בשלום דכתב בספר המאמרים מלוקט ח"ג ע' רסח ובהערה מס' 44 וש"נ, דהרמב"ם הביא ענין התשובה שבתק"ש בה' תשובה ולא בה' שופר כי ענין התשובה למעלה מענין של מצות שופר. וזהו הרמז ע"ש. א"כ לפי ביאורו עדיין י"ל דאסור להתודות. ויל"ע. וע' ביב"א ח"ג ע' קעט שיש רמז שהוא דין מהתורה. ועי' על יחוד בסנהדרין כא רע"ב וע"ע בדף מו ע"ב על ענין של קבורה.

עוד העירני חכם אחד, שמה שאומר הרמב"ם רמז יש בו אין כוונתו בודאי לרמז בעלמא, אלא שנרמז דבר זה בתורה שהוא לשון תרועה שהוא ענין התשובה וההתעוררות.

והנה הפסוק בתהילים אומר תקעו בחדש שופר בכסא ליום חגיגו כי חק לישראל הוא משפט לאלקי יעקב, ע"כ. והוא שבעצם התקיעת שופר הוא חק לישראל, אבל ברוחניות הספירות הוא משפט וזהו סוד הנסירה הידוע, ולכן לאלקי יעקב שהוא ברוחניות והספירות הוא משפט. שיש בו טעם. ונכון ביותר בס"ד.

ונראה לענ"ד בס"ד שגזירת הכתוב היא כמו שגילה רבינו האר"י בכל ענין הנסירה של ר"ה שהוא עבודת התקיעות. אמנם ידועים דברי הרש"ש בדרוש שלו לתשובה ונדפס בסידור נהר שלום לפני התקיעות ליום א' (דף לט), וכן בפלא יועץ מערכת ר"ה, ושם כתב שלא נעשה שום נסירה בלי התשובה של עם ישראל והדבר תלוי זה בזה, ע"ש. וכן משמע מדברי הרב מהר"ם די לוזאנו במחברת הקדש (דף ככו ע"ב, ודייקו מהזהר פרשת אמור דף צט ע"ב ודף ק), וכ"כ הרמ"ז בח"ג (דף צט), והב"ד בבאר יצחק (סופר, סי' יב). ובווה"ק הוא מפורש כמה פעמים - בדף צט עמוד ב וז"ל: וכד אתער האי שופר ובני נשא תייבין מחטאיהון, וכו'. ועוד כתוב שם בדף ק עמוד ב - רבי יהודה אמר כתיב זכרון תרועה, זכרון עבדינן לכוונא לבא ורעותא וכו'. ורבי אלעזר בדף צח עמוד א - ובמה נהיר כולה בתיובתא ובקל שופרא וכו'.

הנה בהדיא שאף שהטעם הוא אחר שהוא נסירה, אבל היות ובלי תשובה אין באפשרות לעשותו א"ש מה שנחשב לגביל לתוריה שלא יועיל כלל בלי תשובה. וממילא אף לטעם של גזירת הכתוב מותר להתודות וחשיב גביל לתוריה והוא דבר נכון ביותר בס"ד. רק לטעם של זכרונות לא א"ש. אמנם יש לפקפק - וכי לטעם של זכרונות הם זה לבדו, והלא גזירת הכתוב הוא וכו' וכו"ל. ועוד, שהפסוק צווח ואומר היתקע שופר בעיר ועם לא יחרדו, ואי נימא שהוא רק ענין לזכרונות מה טעם בפסוק זה, וע"כ שהוא בתוספת ולא שהוא עיקר הטעם וא"ש. ודוק. ולאחר מיכן ראיתי להרב הלל במאמרו שנדפס בקובץ אמרי שפר (על ר"ה ויוה"כ, וכמדומני נדפס בוישב הים ח"ג ואינו תח"י), שכך כתב לבאר שהוי מהענין וגביל לתוריה מדברי הרש"ש. והוסיף שביסוד ושורש העבודה שער האיתון איתא כדברי הרש"ש באריכות שיש היכל שקוראים לו שופר ועולם זה הוא סוד התשובה, וכו', ע"ש. ומקור דבריו ממשנת חסידים (ר"ה פ"ו מ"ה).

והנה ראיתי שכתב הגרשז"א בשש"כ פרק מח הערה יד והב"ד במשנ"ב הוצאת דרשו, שלא כל דבר נחשב לגביל לתוריה, ואם ביקש שיביאו לו סידור לברכת המזון נחשב להפסק, ולאידך כתב שם בפרק מז בהערה רטו שאם חשב שהוא נצרך לו ולמעשה היה טעות נחשב לגביל לתוריה דמהני, ע"ש. הנה אחר דברים החמורים בזה שיש חובה להתוודות, ממילא לא הוי דבר של בעלמא ומה בכך, ודוק.

[וע' ביב"א חלק א שם סימן לו אות יז שדן על אמירת ויהי נועם לתוך השופר היכא שהשופר לא תוקע שכתבו בחמד משה משם הקדמונים שיש לומר פסוק זה והשטן יצא ויוכלו לתקוע, שאסור לעשות הפסק שכזה אפילו בין הסדרים, אא"כ בלא"ה יש הפסק גדול מאוד שהולכים לחפש שופר אחר, שבזה ודאי שעדיף לומר ויהי נועם, ע"ש. והנה צריך לומר שאמירת ויהי נועם ודאי עוזרת, שאם לאו הכי הוי תרופה וקמיע שלא מומחה שאי אפשר להשתמש בו, וכדאיתא ברמ"א ביו"ד סו"ס קנה, והב"ד במג"א ומשנ"ב ר"ס שכח ס"ק ה. ודוק. ולענ"ד שאינו מומחה לומר שהשטן נכנס כאן ולומר שהיה נועם יעזור ודאי, ואין המחלה ברורה עד שנאמר שהרפואה ודאית, ודוק. אמנם אם הוי רק איסור דרבנן כתב מהרי"ל דיסקין בקו"א סי' ה אות לח שבזה אף לצורך רפואה שאינה ידועה מותר, ע"ש. וע' ביב"א חלק ח (סי' לז), באריכות אך נודע הפקפוק אודות הקו"א הנ"ל כמש"כ בנו וע' יב"א חלק ז סימן נח. וכאן תלוי בפלוגתא אם ברכה לבטלה דרבנן, שכן הוא לרוב ראשונים מלבד דעת הרמב"ם, כנודע. ובחזו"ע לא הביא מזה כלום, רק כתב לא להפסיק לומר ויהי נועם, אבל אם יש הפסק בלא"ה לא דיבר].

והנה ראיתי במפרשי הרמב"ם שכתבו שהרי בפסוק איתא כי חק לישראל הוא משפט לאלקי יעקב, הרי שבתקיעת שופר יש בו גם חק וגם משפט, ומצד המשפט זהו רמז יש בו, פירושו שזה הטעם, אבל מצד החק לכן אמר רמז. ובהלכות פאה כתב שאף הטעמים של המשפט הם סתומים ויש טעמים יותר גבוהים, וה' ידע והכיר את מקומה, ע"ש. [ובאמת מלכויות ותשובה הוא דבר אחד כמש"כ במקום אחר, וגם דברי המקובלים מסתדרים כמש"כ החיי אדם שהוא לקרוא לה' שידון אותנו, וע' כה"ג ביערות דבש דרוש ו והמשכת גבורות ממותקות, ועמש"כ בדרושים בס"ד].

## יד.

ובברכת יצחק (ברכה) עמ' רכו כתב שיש לומר שתקיעה של תשר"ת עולה לתר"ת בכוונה תחילה, ועוד שסתם מרן בסימן תקפח ס"ב שבשומע אפילו הפסיק בקול אחר בינתיים יצא, ורק תוקע לא יצא. כ"כ בבאה"ל ד"ה וי"א. מימלא לשומע מהני תשר"ת לכו"ע. ודוק. ובצירוף שמא תשר"ת הוא העיקר ושמא הוא תקנה ולא ספק.

ועוד הביא הרב ברכת יצחק לצרף מש"כ בסי' קסז בדברי הרוקח שאם אצל התוקע אין הפסק אז גם לשומע אין הפסק, ועוד ע"ש. ודפח"ח. ושם חלק עליו ב"י שלא מועיל היות והשומע הפסיק הפסיד תקיעתו. ובכה"ח ס"ק נט הביא דברי מהר"ם ריקנאטי סימן עד שגם ס"ל

כרוקח, וכ"כ הריטב"א בפסחים ז' ובברכות מב: ובהלכות ברכות פרק ב' סי' י' ופרק ג' סי' יח והראב"ה ברכות סי' קיב, ובדרכי משה הביא כן משם האו"ז סי' קמד. אך בבאה"ל שם ד"ה אבל אחר כך, דחה שאין ראייה מהאו"ז וריקנאטי שמייירי שא"צ שיאכל מאותו לחם אלא אפשר מפת אחרת. ואף בדברי הרוקח כתב בנימוקי הגרי"ב שאין דעתו כן ולא כרמ"א. ולדינא סב"ל. עיין בהלכה ברורה שם ח"ח ע' שנו ובהליכות עולם ח"א פרשת אמור אות ה' ע' שמו. ולא ככה"ח שכתב שאין כאן בעיה של סב"ל כיון שלא בירך. ועיין גם ביב"א ח"ח סי' כד אות ה' שבעונה אמן כאילו מברך לענין ברכה לבטלה. ע"ש וי"ל ע"ד.

אמנם אחר המחשבה יש לפקפק בזה, והוא שלא כתב הרוקח אלא בכה"ג שאם אצל המברך כבר טעם ואין אצלו הפסק, משא"כ בנ"ד שלאומרים שהוא עדיין לא החל במצוה ולא מהני אף לרוקח ודוק. וכן יש להשיג גם על מש"כ באור לציון ח"ג פרק יח הלכה ג, שכתב לישב את מנהג העולם שהנשים עונות אמן אחר ברכת לישב בסוכה וכן אם ברכו שהחיינו בקידוש, והוא ע"פ דברי הרוקח שהיות ולמקדש אינו הפסק ה"ה לשומעים והאריך להסביר הדברים, ע"ש. ולהנ"ל ליתא, ולא אמר הרוקח אלא היכא שכבר חלה הברכה, הא לא"ה גם הרוקח לא התירו ודוק.

והנה היכא שהש"ץ מתוודה ולא הקהל (כספק מנהג חב"ד כדלקמן), הנה בזה כתב כה"ח שם שודאי שיוצאים י"ח היות והם לא הפסיקו, ע"ש. וכן העלה בסי' תלב ס"ק טוב. אמנם אף שכ"כ בפרמ"ג והב"ד משנ"ב בסי' ריג ס"ק טו, הנה האריך בסי' קסז בבאה"ל ד"ה אבל אחר כך, לחלוק עליו שליטא ויותר גרוע הוא ולכו"ע לא יצא, כיון שהפסיק המברך גם הם לא יצאו י"ח לכו"ע, ע"ש. אמנם אין זה ענין לבדיקת חמץ שהביא כה"ח וכן לנ"ד, מאחר דהוי ברכת המצוות, ובוזה אפשר שש"ץ יברך עבור הציבור ואינו צריך לצאת לעצמו י"ח ואף שיצא מוציא. וממילא אם הפסיק א"ש טובא שמהני, כיון שסוף סוף השומעים לא הפסיקו כלל, ואף אם לש"ץ לא מהני כלל לציבור מהני. ואין כאן גם חששא של ברכה לבטלה כלל כיון שאפשר שיברך לקהל, ובפרט בשופר כדאיתא בסי' תקפה בב"י וברמ"א שם, ולא דמי כלל לברכת הנהנין, ודוק. ורק אם כל הציבור מתודים, בזה יש חששא של ברכה לבטלה. וכ"ש אם רק השומעים מתודים, שאין כאן אלא חששא בעלמא של הפסק. ודוק.



## טו.

### לצרף כמה ספיקות בזה

והנה יש כאן לכאורה ס"ס להתיר, שמא הלכה כדברי רה"ג וסיעתו שכבר יצא י"ח לגמרי בתקיעת התשר"ת, ואת"ל הלכה כהרמב"ם שצריך לשמוע עדיין תש"ת ותר"ת מספק, שמא יצא י"ח כבר בתשר"ת, וא"כ ממילא מותר להפסיק. והנה כתב לדחות ביב"א ח"א סי' לו אות ו' שהוי משם אחד ולא מוסיף ולא מהני, ועוד, ע"ש. אך מש"כ בשו"ת יביע אומר חלק ג' חאו"ח סימן לד' אות ג' שלא עבדינן ס"ס נגד מרן, כמש"כ בשו"ת רב פעלים ח"ב (חיו"ד סי' ז') שכתב

שאע"פ שהגאון מהרי"ט אלגאזי בס' שמחת יו"ט (סי' יא), והגאון חקרי לב (ביו"ד סי' א), ס"ל שאין לעשות ס"ס נגד סברת מרן, אנו נוהגים לעשות ס"ס כשאחד מהספיקות הוא נגד מרן, אבל כששני הספיקות נגד מרן לא עבדינן ס"ס. וזה פשוט וברור. עכת"ד. וא"כ ה"נ ששני הספיקות נגד דעת מרן לא חזי לאצטרופי לס"ס. ע"ש. והדברים מתמיהים, ונודע שלדינא קי"ל שעבדינן ס"ס נגד מרן, וכמש"כ ביחוד בדין הסופגניות בבישולי גויים, בחלק ה סי' נד ועוד. כ"כ הגרב"צ אבא שאול זצ"ל במאמר שהובא בספר זכרון יהודה (עמ' ס), משם מורינו הגאון רבי עזרא עטיה, ע"ש. וע"ע מה שציין ביב"א ח"ח (סי' כט אות ז). אך ראיתי ברב ברכות (מערכת ש הראשון דף קנו), שכתב שאין לעשות ס"ס כשאחד מהספיקות נגד מרן משם החק"ל, וכן העלה לדינא שם לא לעשות ס"ס בכה"ג.

ובהערות יב"א חלק י בהערות שעל ר"פ חיו"ד שם כתב ע"ד, שלדינא מהני לעשות ס"ס, וכן העלה גדול הדור האחרון מהרש"א אלפנדארי בשו"ת מהרש"א (חיו"ד סי' א דף עג ע"ד). (וע"ע בשו"ת יביע אומר חלק ט (חיו"ד סי' ו אות ד) וע"ע ביב"א ח"ג (סי' כח סוף אות יז) דלא פשוט הדבר), וע"ע בדברי הרהמ"ח בשו"ת רב פעלים ח"ד (חיו"ד סוף סי' ה), שכתב שלפי ההסבר שכתב הגר"ד חזון בשו"ת נדיב לב ח"ב (חומ"ס סי' סג), יוצא שאף אם שני הספיקות נגד מרן כל שהם בענינים חלוקים עבדינן בהו ס"ס להתיר. אבל בנ"ד אין אנו צריכים לזה. ע"ש. וכבר העיר עוד בהערות על ר"פ ח"א חיו"ד סי' יד, ושם הביא עוד וכן העלה בשו"ת חקרי לב (ח"א מיו"ד סי' קכו) דעבדינן ס"ס נגד מרן. ע"ש. וכן הביא הגרי"צ אבולעפייא בשו"ת פני יצחק ח"א (חיו"ד סי' ט דף לט ע"ד) מהחקרי לב, דשפיר עבדינן ס"ס אף נגד מרן. ע"ש.

והפלא שבאור לציון חלק ב ע' יב כתב להחמיר בדין הסופגניות היות ומרן החמיר בזה מתורת ודאי ולא מתורת ספק והביא בב"י רק דעת המחמירים, וכן בדין היה שיקל בזה היות וספיקא דרבנן לקולא, וע"כ שהוא מתורת ודאי ואין לעשות ס"ס, ע"ש. וע' בהערות על אור לציון שביב"א חלק ט (סי' קו אות ו), מש"כ ע"ד. ולהנ"ל מודה שבעלמא עבדינן ס"ס נגד מרן. ולאחר מיכן ראיתי שבשו"ת תפלה למשה חלק ד (חאו"ח סי' מח), שהעיר שהלא ביחוד ח"ה (סי' נד), העלה שעבדינן ס"ס נגד מרן בשני הפסקים, ע"ש. וכנראה שחזר בו ממש"כ ביב"א הנ"ל, וממילא יש להורות שאפשר להתודות בתקיעות ופלא מה שממשיך להורות לאסור. וצריך להדחק ולומר שהיות ולרמב"ם קול אחר הוא הפסק, יש לחוש שמרן לא יצא נגד הרמב"ם שקול אחר מפסיק ביניהם, ע"ש. אך למה שמצדד בבאה"ל שהשומעים קיל, הנה סגי לצרפו לס"ס בכדי להתירו. ובעוד צירופים שיש בזה כדלקמן (אות טז בסופו).

### טז.

וכן מש"כ מו"ז ביב"א שהוא משם אחד, הנה יש לעיין בו טובא, אחר שהיות ובספק הראשון אין בו צד איסור כלל בזה אמרינן משם אחד. וכמש"כ ביב"א ח"ד (סי' מג אות ו), ועוד לענין ספה"ע בביה"ש דהוי ס"ס שמא יום ושמא כר"ת וודאי יום, ושמא העיקר כר' יוסי דהוי יום, ובכה"ג כתב מו"ז ביביע אומר עבדינן ס"ס משם אחד כיון שהספק הראשון אין בו צד איסור

והספק השני מיפה את הראשון, הוי כשני שמות. וכ"כ ביב"א ח"ו (חיו"ד ס' כג סוף אות ד) וח"ז (חיו"ד ס' א אות ג וסו"ס כד), מחכמת אדם. וכה"ג כתב באגרות משה ח"ד (חאו"ח ס' סב) והב"ד בטהרת הבית ח"ב (ע' תקנג) דבס"ס מוסיף עבדינן ס"ס משם אחד, כמש"כ תרוה"ד והש"ך (ביו"ד ס' קי. כללי ס"ס. אות יב) והוכיחו מהתוס' ע"ז (לח סע"ב). וביב"א ח"ו חיו"ד ס' כג ובהשמטות האריך יפה בזה, נגד דברי באה"ל ס' שלא, וכתב שלא ראה דברי הרדב"ז בפנים שלא כתבו וכתב כמה נימוקים שאין בו משום שם אחד. והוסיף יותר על זה בח"ז חיו"ד סו"ס כד, והוא ששמא יום מתיר את הכל, והוי ס"ס שמוסיף שמועיל. ועוד, שכתב כרתי ופילתי שאם יש נפק"מ בין הספיקות אמרינן שעושים ס"ס, וכאן יש נפק"מ אם אשם תלוי או ודאי, כ"כ בשו"ת ר' עזריאל. ועוד, שבדאורייתא עבדינן משם אחד. וכל זה מלבד שהרמב"ם פליג וס"ל דעבדינן ס"ס משם אחד. ובבאה"ל עצמו כתב בסי' שצג ד"ה אבל אם עירב, שעבדינן ס"ס שמא כר' יהודה שמא כר' יוסי, ובס' תטו ד"ה ואם עירב וד"ה נאכל דעבדינן ס"ס שמא הלכה כר' יהודה ושמא הלכה כר' יוסי, ומדוע לא קאמר דהוי ס"ס משם אחד וצ"ע. וע"ע ביב"א ח"י חיו"ד ס' טו עמ' רכה שחזר ע"ד שאין בזה חששא דשם אחד. והנה ביב"א חלק ד ס' מג אות ו הביא שהמנחת כהן ס"ל שספק ביה"ש ל"מ כיון דשם אחד הוא, והוסיף שכן נראית דעת הב"ח ומג"א שכתבו שספק חשיכה אין מעשרין את הודאי, שאם הוא ספק ביה"ש אסור, כיון שהוא שם אחד, ע"ש. הנה באמת הב"ח ומג"א לא נימקו מדוע, והאחרונים כתבו משום שהוא ספק של מעשה מתי היה (ול"ק מה שבשו"ת הב"ח התיר לענין הפסק בטהרה בביה"ש ומדין ספיקא דרבנן לקולא, ול"ד). ורק באה"ל הוסיף חששא של שם אחד. אך באור לציון (חיו"ד ס' י), כתב שצריך לעזור ס"ס בביה"ש אולי יום הוא ואולי כר' יוסי ולא הוי שם אחד, כיון שספק אחד הוא במעשה ואחד במחלוקת תנאים, שעבדינן כה"ג ס"ס ולא הוי שם אחד, וה"ה בנ"ה. שספק אחד הוא שמא כרה"ג ומהני, ושמא יצא מכח ספק של התשר"ת. והוי אחד בפלוגתא ואחד במעשה. ודוק.

וכן מצינו שכתב בפתחי תשובה (סימן קפח ס"ק ט): כתב בתשובת בי"ע ס' קכז דאשה שראתה קרטין ונאבדו בלא בדיקה אם נימוחו דמותר מטעם ס"ס ספק אם הוא אדום או לא ואם תמצא לומר שהוא אדום שמא לא היה נמוח ואע"ג שהאשה אומרת שראתה מקודם שהיה אדום מ"מ כיון שיש מראה אדום שהוא טהור אלא שאין אנו בקיאים חשיב ספיקא כו' ע"ש ועי' בס"ט שחלק על זה דלא חשיב ס"ס דהוי הכל משם אחד אם דם נדה היא או לא ע"ש עוד ועי' בתשו' בגדי כהונה חלק יו"ד ס' ה' [ובתשו' ח"ס ס' קנט, וקעו]. עכ"ד. ובשו"ת שמחת כהן חלק יו"ד ח"ב (סימן נט), כתב דאע"ג דהוי משם אחד מ"מ אחד מתיר יותר מחבירו, דכי אמרינן מעלמא אתא הדם בעצמו טהור אבל כי אמרינן מן המקור הדם עצמו טמא אע"ג דהאשה טהורה כדקי"ל דהמקור מקומו טמא. וכהאי גוונא כתב הרב סדרי טהרה גופיה בסוף סימן ק"ץ בד"ה ובשו"ת עבודת הגרשוני וכו' להתיר בנדונו שמצאה האשה קרטין דקין ויש לתלות שהם מן הצדדין, דהוי ספק ספיקא שמא מן הצדדים ושמא מן המקור ואת"ל מן המקור שמא דם טהור הוא. דלא הוי ספק ספיקא משם אחד דהראשון מתיר יותר מחבירו, דאם הוא מן הצדדין אז הדם עצמו טהור, משא"כ אי נימא מן המקור אפילו דם טהור הוא, מ"מ הדם עצמו טמא הוא דקי"ל מקור מקומו טמא וכו' ע"ש. עכ"ד וע"ש. וע' בטה"ב ח"א (ע' תכה) בכה"ג. וה"ה בנ"ה. וע"ע ביב"א

חלק י חלק או"ח סימן נב. ועוד יש אפשרות לעשות ס"ס שמא יצא כרה"ג, ושמא יצא בתשר"ת, ובכה"ג הוי מוסיף כיון שהסיפא רק שמא יצא מספק והצד הראשון מוסיף שיצא לגמרי, ואי נימא שא"צ מתהפך א"ש. ודוק.

ועוד יש לומר בזה שכיון שכל דין של הפסק הוא דרבנן ולא דאורייתא, אף שהמצוה דאורייתא, ובאיסור דרבנן רבים ס"ל שעבדינן ס"ס משם אחד. ואכמ"ל.

והנה בשו"ת יביע אומר חלק א (חלק אורח חיים סימן לו אות יד בהערה), כתב שיש כאן ספק ספיקא להחמיר, שמא הלכה כדברי הגמרא שלנו שבין סדר לסדר אסור להפסיק, מטעם ספק, ואת"ל כדברי הזה"ק שבין סדר לסדר נחשב כאילו באמצע המצוה, שמא הלכה כמ"ש בעל העיטור (הל' חמץ דק"כ ע"ד) בשם רב סעדיה גאון, שהמפסיק באמצע בדיקת חמץ חייב לחזור ולברך. וכ"כ המרדכי (בפ"ק דפסחים סי' תקלו) בשם הגאונים. וכ"כ בשבולי הלקט (סי' רו). ובחי' מהר"ם חלאוה (פסחים ז). וכ"כ רבינו אשר בר חיים בס' הפרדס כת"י, הובא בשו"ת ברכה (סי' רס"ג סק"ה), שאם שח באמצע המצוה חוזר ומברך. ע"ש. ודפח"ח. וכה"ג כתב בחזו"ע (הערה כא עמ' מה) שרבים סבירא ליה שאפילו שהחל לבדוק אם דיבר חוזר ומברך, מאחר שלא יצא י"ח הבדיקה עד שיסיים כל בדיקתו ויעשה ביטול. הנה כתבו התוספות ישנים (ביומא דף ע. ד"ה משום ברכה שא"צ): מכאן יש ללמוד דהשו"ח הרבה בהמות או עופות ביחד אסור להסיח בין שחיטת עוף לחבירו כדי לחזור ולברך כיון שיכול לצאת בברכה ראשונה. עכ"ה. וביו"ד סי' יט כתב מרן להלכה שאם דיבר יכסה את הדם וחוזר ומברך שוב, וי"א שלא יברך, ע"ש. והוא לכאורה כנגד השו"ע כאן, שכתב רק טוב שלא יסיח, משמע שאפשר מעיקר הדין להסיח ולדבר. וכן הביא כאן בחזו"ע שהרבה ראשונים החמירו שאפילו שחלה המצוה יש בו איסור הפסק. אמנם יש לחלק הרבה בכל זה, והוא ששאני שתי מצוות, שאז אמרו הראשונים שצריך לחזור ולברך, משא"כ בנ"ה, שהוא מצוה אחת, בזה לא אמרינן שצריך לחזור ולברך כיון שחלה המצוה במקצתה, ופשוט וברור. ולאחר מיכן ראיתי שכן השיג בחזו"ע ע"ד מהר"ח או"ז בזה.

וזה לשון המרדכי (פרק קמא דפסחים סימן תקלו): כתוב בתשובת הגאונים, מאן דבדיק לא לשתעי עד דכלי לבדיקותיה, ואי משתעי צריך למהדר ולברוכי, וכן אמר אדונינו הגאון. ע"כ. וכ"כ בעל העיטור (דף קי ריש ע"ד) בשם רב סעדיה גאון, שצריך לחזור ולברך. וכ"כ בשבולי הלקט (סימן רו) בשם רב סעדיה גאון. וכ"כ מהר"ם חלאוה (בחי' לפסחים ז). עכ"ה. אמנם לענ"ד שאין כן דעת הגאון ויש כאן טעות בדבריו, וז"ל תשובות הגאונים שערי תשובה (סימן פז): וממה ששאלתם יותר על ענין ברכת ביעור לפני בדיקה כך הוא וירושא מאבות היא שלא ישיח עד שיגמור, ובדין הוא שלא יעשה כן כדי שלא יבא לידי הסח הדעת, כי כשהוא נמנע מן השיחה לבו מוכן למעשה ודעתו מוכנת לבדיקה, ומי שלא עשה כן לא יצא ידי חובתו וכך עמא דבר, ע"כ. וכך כתב רב סעדיה ז"ל וזהו לשון דבריו מאן דברך ובדיק חמץ לא לשתעי עד דכלי כל בדיקותיה ומבטל [ואמר כל חמירא וגו', ואפי' אמר לו בכל לשון יצא], ואם שח בין ברכה לביטול חוזר ומברך. רבי דוסא בנו ז"ל אמר עיקר דבר זה ידוע כי המברך לעשות מצוה ולאכול לחם צריך לכיון את לבו בברכה ולעשות המצוה אשר ברך עליה סמוך לברכתו בטרם ידבר דבר חול ולא יפסיק בין עשיית המצוה והברכה בשיחת חולין דכן אמר רב טול ברוך טול ברוך א"צ

לברך וכו', על כן צריך הבדק לברך ולהתחיל בבדיקה סמוך לברכה ואם שח שיחת חולין קודם התעסקו בבדיקה צריך לחזור ולברך. ושומר אדונינו גאון אבינו גאון ז"ל דלא לישתעי עד דכליא בדיקותיה כי הבדק צריך כונה למצוה ולהיות אימת המצוה עליו וליתן דעתו עליה מבי תחיל עד שיגמור דמצוה מן המובחר דלא לישתעי עד משלם בדיקותיה. נמצינו מכל דבריו למדין כי השח בין ברכה לבדיקה חוזר ומברך ואם התחיל לבדוק ושח אינו צריך לחזור ולברך אבל מצוה מן המובחר שלא יתעסק בדבר שיחה עד שתכלה בדיקתו וכן אנו עושין. עכ"ד. הנה לא מחלק בין סברת רב האי לרב סעדיה גאון ולשניהם אין לברך שוב. ומעתה מה שהעתיק העיטור את דברי רב סעדיה גאון שלא לדבר וצריך לברך, לא מדובר אלא כשהוא בין הברכה לבדיקה, אבל לא שעד סיום הבדיקה צריך לברך. ורק בברכ"י אות ד כתב: ובספר שבלי הלקט (סי' רו) כתב מי שבירך על ביעור חמץ אין להפסיק ולשוח עד שיבטל. עכ"ד. הרי שאין לדבר ממש עד הביטול. ואה"נ שכן הוא וכ"פ מרן, אבל כל זה לא שנימא שאפילו בדיעבד אם דיבר שיברך. אמנם לשון הר"ן במסכת פסחים (דף ד ע"א): ומיהו רבינו האי גאון ז"ל אמר ירושה לנו מאבותינו שלא ישיח עד שיגמור כדי שלא יסיח דעתו כי כשהוא נמנע מן השיחה לבו מוכן למעשה ומי שלא עשה כן לא יצא ידי חובתו עכ"ל. משמע לא יצא בכלל. ואולי הכוונה כתיקונו. כמו שפירש ר' דוסא את כוונת אביו רבינו סעדיה.

אמור מעתה שאין באמת דיעה שכזו שאם שח באמצע המצוה צריך לחזור, וודאי שעכ"פ אינו ספק שקול. וכנגד זה יש לנו ס"ס רבים להקל, כנ"ל - שמא חשיב גביל לתוריה שמא יוצא בתשר"ת ושמא נחשב חלה המצוה וכו'. ואין צורך לכל האריכות הגדולה והיפה של מו"ז ביב"א, שעשה רק ס"ס שמא יוצא כדברי רב האי גאון ושמא יוצא בתשר"ת, שהוא משם אחד ולא מוסיף ע"ש. אלא כאן יש ס"ס רבים נוספים.

זאת ועוד, אפילו לדברי מו"ז שיש כאן ס"ס להחמיר, הנה באנו לכאורה לדין שאם יש ס"ס להקל וס"ס להחמיר, בזה על כן אם הוא בדברנו יש להקל, משא"כ בדאורייתא, וכמש"כ יחוד"ד ח"א ? וביב"א חלק ט (חיד"ד סימן לו), משם שו"ת בן אברהם (ס"ס ל), שיש להקל בזה, ע"ש. ובטהרת הבית ח"ב (ע' שצ), כה"ג שאם בדין כתמים דרבנן יש ס"ס לכאן ולכאן יש להקל, ע"ש. אמנם היא מחלוקת אחרונים גדולה מאוד, כשיש אפשרות לעשות שני ס"ס, לחומרא או לקולא, עבדינן בדאורייתא לחומרא, ובדברנו לקולא. כ"כ בשו"ת שמחת כהן הנד"מ (חאו"ח סי' עט), משם הרב בן אברהם אבוקרא (בסי' ל). אולם בשו"ת פני יצחק אבולעפייה חלק ה (חאו"ח סי' ב דף ז ע"ג), הביא משם טהרת המים (מערכת ס אות כה וז), ובשיורי טהרה (שם אות לד לה), שהביא משם הרב מקור ברוך בסי' יד שאפילו בדברנו אזלינן לחומרא, וע"ע בכפי אהרן ח"א בדיני הס"ס. ואכמ"ל. וע' בשו"ת שואל ונשאל ח"ה (חיד"ד סי' פה פו) שהביא שבדברנו לקולא, כמש"כ מהר"י בסיס באבני צדק א"ח סי' תסז והב"ד בהלכה למשה ח"א מערכת ס אות יד. ע"ש. ובקול אליהו טופיק ח"א (סי' לד), לענין ספירת העומר בבין השמשות במוצאי היום, כתב שיש להחמיר בזה וכמש"כ בר"פ חלק ב דף עו ע"א, ובזבחי צדק ח"ב ע' רסח, ע"ש. ולא כיב"א חלק ד סי' מג, ע"ש. [ועוד כתב בזה בקול אליהו חלק ב] אך על דברי החזו"א בזה מצוה לישב, ממש"כ על סי' תרמח לענין חסר פחות מאיסר בחוטם האתרוג, מדברי החזו"א (ס"ק ה), שאם יש ס"ס להקל



בניקב נקב שאינו מפולש או נקלף וספק חסר, שמא חסר פוסל רק אם יש בו חסרון של עד כאיסר והב"ד בשו"ע בסעיף ב בשם י"א, ושמא אינו חסר. ואף אם הוא בחוטמו יש לכאורה להחמיר מס"ס שמא העיקר כרמב"ן והר"ן והריטב"א שפוסלים בכל שהוא בפיטם, ושמא הוא חסר, ומיהו כיון דספק אחד יש בו ס"ס להכשיר אינו מצטרף לס"ס, ומ"מ ראוי להחמיר בספיקו, עכ"ד. הנה חידוש גדול השמיענו, שכשיש ס"ס להחמיר ועל ספק אחד אפשר לפורכו מס"ס אין להחמיר בס"ס שכזה. ומ"מ סיים שראוי להחמיר, וה"ה בשאר כל הספיקות שהביא שם. ויל"ע.

על כל פנים, כאן שיש יותר ס"ס להקל לכו"ע יש להקל בזה. והוא א. שמא כרה"ג ורוב ראשונים בזה שסוברים שהוא מחמת תקנה ולא ספק. ולדעת הרב נאמ"ן היא דעת מרן והרמב"ם. ב, שמא אין תקיעה אחרת מפריעה (למו"ז הוא נגד דעת מרן משא"כ לבאה"ל), ושמא לשומעים קיל כמש"כ באה"ל בדעת מרן. ג. שמא כריטב"א שרק תקיעה מפריעה ולא דיבור. ד. שמא התשר"ת לכו"ע מהני לדאורייתא כקרית ספר ורמ"ע מפאנו, וכ"נ דעת זוה"ק. ה. היות ויוצאים י"ח מהתקיעות רק בעמידה ויש בו הפסק לדאורייתא, ממילא כל ההפסק כאן הוא רק לדרבנן, וקיל. ו. שמא חשיב חלה המצוה, כמש"כ התוספות בפסחים קטו. וכן נראה דעת מרן, וכמש"כ באור לציון. ז. היות וגביל לתוריה מהני אף לגזירת הכתוב. ח. שמא כרוקח שאם התוקע לא הפסיק מהני (וזה יש לדחות, אלא אי נימא שחלה המצוה כדלעיל אות יד). ט. שמא הלכה כזהר במקום מחלוקת פוסקים. ומאחר שיש כאן שלשה ספיקות בדעת מרן ממש, בכל זה ודאי שמועילים הספיקות והצירופים בזה לכתחילה ממש.

## יז.

### החיוב לפסוק כזהר

כל זה כתבנו להסביר בדרך הפשט לומר שאפשר להתוודות בתקיעות, אך אפילו אי לא נימא הכי, הנה מצד הכללים, מלבד כל מש"כ לעיל שהוא זהר שיש לפסוק כמותו, הנה כיון שיש מחלוקת בפשט אם אפשר להתוודות או לאו, שתלוי בשיטות של רב האי גאון והחולקים, ממילא בכה"ג שיש מחלוקת קי"ל שהקבלה תכריע, כמש"כ הרדב"ז והב"ד במג"א סי' כה ס"ק כ כנודע. אמור מעתה דבר נפלא דיתיישבו דברי המג"א דסתרי אהדדי. דבס' תקפ"ד ס"ק ב' כתב דיש להתוודות בין התקיעות כמנהג. והקשה מו"ז ביב"א ח"א (חאו"ח ס' לו אות טו) הרי לגמרא דידן א"צ להתוודות, וכתב בסימן כה ס"ק כ המג"א דעיקר כגמרא נגד הזהר. ע"ש. אך הישוב הוא בתרתי - א, מיירי על זהר ולא על האר"י, שידע גם את התלמוד וכתב בעצמו שיש בזה ספק כנ"ל. ב, שמאחר שלדעת רה"ג שרי להתוודות. א"כ הוי מחלוקת הפוסקים והקבלה תכריע. אך עיין בשו"ת שארית יוסף ח"א (חיו"ד ס' ח' ע' קב') דהעלה דכל מה דקבלה מכרעת במקום מחלוקת פוסקים, כ"ז כשהקבלה לא חולקת בשום צד על דברי הגמ'. אבל כשחולק בצד אחד ליכא למימר דקבלה תכריע בפלוגתא ע"ש. ויל"ע. ובמשנ"ב סי' תקצב בשעה"צ ס"ק טו כתב שמקום שנוהגים כמג"א אין למחות בידם, על אף שהביא לדינא את דברי דרך החיים להחמיר בזה. ע"ש.

והנה ביב"א חלק ח סימן מט תמה על האור לציון שמדוע מחפש הסברים לדעת האר"י, שהוא הלך אחר הזהר אבל לדידן ודאי שאין הלכה כן, ואין צורך להדחק ולהסביר את דברי רבינו האר"י, ע"ש. והדברים לענ"ד מפליאים האם האר"י לא מחוייב לדברי התלמוד כמש"כ הוא בעצמו בכמה מקומות, ואיך יתכן לומר שהולך אחר הזהר נגד התלמוד. איך יפה כוחו בזה. וכי יכול לפסוק עתה נגד מה שכללי פסיקת הגמרא אומרים, כל עוד שלא בא משיח צדקנו ותהיה הלכה כבית שמאי. והדברים ארוכים, והארכתי בקונטרס בפ"ע. וודאי שיש לנסות לישב את דעת רבינו האר"י איך הבין לפי הפשט, שאת זה לא טרח להסביר ולומר.

רק זה אמת שראיתי כמה פעמים כה"ג שיש מחלוקת בפוסקים ומו"ז אומר שהוא זהר נגד פוסקים. ובקצרת האומר - הנה ביב"א חלק ב בסוף חלק או"ח כתב לענין של קדושה האם יש בו מ"ע שיש בו מחלוקת ראשונים, ואחר שלפי הזהר יש בו מ"ע מדוע פסק לא לכיין לצאת בו י"ח מ"ע, וכן לענין ברכה קודם נט"י של הבוקר, שלווה"ק אסור ובפשט יש מחלוקת האם הברכות כסדרן או לא, ועוד שלרבינו יונה עתה חמור ואסור, וע' בארוכה ביב"א חלק ד ברישיה ובמקו"א הארכתי בזה. ונראה שהדרך של מו"ז היא שהיות וכמה ראשונים למדו כן בפשט בגמרא חשיב גמרא נגד זהר, על אף שיש ראשונים שלא למדו כן, ודוק. אמנם הדבר תמוה מאוד בעיני, היות ובסה"כ יש כאן ראשונים שלומדים אחרת ודאי שהזהר יכריע. ובלאו הכי אין כאן שום גמרא.



## יח.

### האם יש להתחשב בדעת הגר"א במקצת

ומה שדעת הגר"א בזה להחמיר ולא להתוודות בין התקיעות. הנה כבר שיטת הגר"א נגד האר"י מאחר שאחזו שיש בו שיבושים, וכמש"כ הגאון ר"ז באגרתו שנדפסה בס' בית רבי, והובאה בס' אגרות בעל התניא הנד"מ (עמוד צו), וז"ל: וידוע לנו בבירור גמור שהגאון החסיד (הגר"א) נ"י, אינו מאמין בקבלת האר"י ז"ל בכללה, שהיא כולה מפי אליהו ז"ל, רק מעט מזער מפי אליהו ז"ל, והשאר מחכמתו הגדולה, ואין חיוב להאמין בה וכו', וגם הכתבים נשתבשו מאוד וכו'. אך סיים הרי כל מי שאינו מאמין בדבר לא אדון הוא בדבר זה לדון ולהכריע. רק המכריעים יהיו גדולי ישראל המפורסמים באמונת באר"י בכללה היא כולה מפי אליהו ז"ל, ושכן שיטת חכמי הספרדים, ע"ש. וע' ביב"א בחלק א סי' ג אות ח שהביא דברי הגר"א והעלה שאנן הספרדים קבלנו שכל דברי האר"י הם מאליהו הנביא, ובלא שיבושים, ע"ש. וע' בספר הזכרונות להר"י"ץ פרק עו בסופו, שיתכן ויש בו טעויות, וכן ראיתי שכתב בשיחות הר"ן לרבי נחמן מברסלב שכתב שהוא טעות בדברי רבינו האר"י בשער הגלגולים שכתב שהרמב"ם לא ידע קבלה, ותלמיד טועה הכניסו שם [אך ראיתי מעירים (הרב ירמיה כהן מצפת בעל אשקן מיינ), שהציטוט משם רבינו האר"י הוא לא נכון שם ויש הרבה פקפוקים בספר זה שבהוצאות אחרות השמיטום, ע"ש]. והנה נודע שלא הגיע ספרים של שער הכוונות לחו"ל כלל והיה רק בא"י, ורק זה כמאה שנה רק שהגיע אליהם, ובאמת יש בפרי עץ חיים שהגיע אליהם דברים

מעורבבים עם החברים וכו', אבל בספר שער הכוונות הוא ודאי נכון ובלא פקפוק, וכמש"כ החיד"א שהעיקר כשער הכוונות נגד פע"ח. וכיום ב"ה יש בידינו את הכת"י של מהרש"ו של כל השמונה שערים חלקם אצל אהבת שלום כמדומני אחד או שנים, והשאר בספריית חב"ד. וגם יש בידינו את כת"י הרח"ו שממנו העתיק הרש"ו בדיוק נפלא, רק הוסיף משפטי קישור, והדפיסו באהבת שלום שער התפלה שהוא כת"י של שער הכוונות עם מחיקות של הרח"ו, וכן יש בידינו כת"י של רח"ו של הע"ח, וכו'. ככה שהכל נכון וקבלת הספרדים נכונה ביותר ומדויקת ביותר בדברי רבינו האר"י.

ואה"נ הרגיש הגר"א בפע"ח שהיה תח"י בבעיות שבו לכן לא עשה כדברי האר"י. ובאמת לולא דמסתפינא קאמינא שאם היה יודע מה שיש בידינו מקבלת האר"י לא היה חולק עליו כלל. ועיין מה שכתב בהקדמה של הגר"ח וואלוז'ין לפירוש הגר"א על ספרא דצניעותא שהגר"א מאוד מאוד העריך את האר"י והיה מדבר בשבחו, ורק לענין דינא לא פוסק כמותו מפני שיבושי התלמידים שנכנסו בדברי האר"י וכמו שהזהיר בעצמו, ע"ש. הרי שלא חולק על האר"י אלא בטענה שיש שם שבושים והשתרבבו העתקות התלמידים, ודוק. והנה ברוב חכמתו הגדולה של הגר"א הבין וראה שבאמת יש בעיה קשה בדברי האר"י, היות והיה לו את הספר פרי עץ חיים, והוא אסיפה מכל דברי האר"י מכל התלמידים כולם, ויש שם דברים שאינם נכונים, ולכן אמר שאין לנו אפשרות לעשות כדבריו. אבל אנחנו שזכינו כנ"ל אין מקום לספיקות וחששות.

אין שיהיה, אפילו אם נאמר שהגר"א חלק על האר"י ולדעתו אין לקבל דבריו, הנה אנחנו הספרדים לאורך כל הדרך חולקים על דבר זה וקבלנו הוראות האר"י בשלימותם בלא לפקפק בהם, ועמש"כ בשו"ת יביע אומר חלק ח (חלק אורח חיים סימן לב אות א בהערה), שבביאורי הגר"א כתב והעיקר כמ"ש רש"ל ושל"ה לבצוע שניהם, וכדברי רה"ג והרשב"א דהיינו אכולא שירותא, דלפי' רש"י קשה מאד דמאי מחזי כרעבתנותא וכו'. ע"כ. (וכ"ה במעשה רב אות קכב - קכג). ובאמת שרב האי גאון והרשב"א כתבו שהבוצע אחת ג"כ שפיר דמי. וכ"כ הר"ח ואו"י. וכבר תירץ לנכון הרשב"ץ מ"ש בגמ' מחזי כרעבתנותא, ע"פ מסכת דרך ארץ. וע' בהגהות מהרש"ם בארחות חיים (סי' רעד סק"ב) שהביא מ"ש בספר שערי רחמים בשם הגר"א שפסק לבצוע משתיהן, ושכן הוא כוונת הזוהר ברע"מ פרשת עקב. ושם בספר ד"ש עה"ת פר' תרומה כתב בשם הגר"א שהאר"י ז"ל לא ידע כוונת הזוהר לאמיתו. וסיים ע"ז: ואני מצאתי ברע"מ (פר' פינחס דף רמה ע"א) ובתיקוני הזוהר (תיקון מז) שמפורש כדעת האר"י. ע"כ. (ומ"ש בשם ספר ד"ש, ע' מ"ש מרן החיד"א בשו"ת חיים שאל סי' א בד"ה ותמיהני עלי, שתמה על הגאון יעב"ץ שכתב כיו"ב על רבינו האר"י. אך ע' במש"כ בשו"ת יביע אומר ח"א סי' ג אות ז וח', בשם הגר"א, ודו"ק). עכ"ד. הרי שאנחנו עושים כהאר"י ובוצעים דוקא מעליונה. ולא כהבנת ב"י בזה"ק.

וכן בתפילין דר"ת איתא בשאלתות שבסוף ספר מעשה רב (אות ו): בענין תפילין דר"ת, אמר (הגר"ח מוואלוז'ין) שדרך האר"י ז"ל לפרש הזוהר בחריפות, ודרך רבו הגר"א ז"ל לפרש ע"ד פשט המאמר. עכ"ל. ואילו היתה נוסחתם כדברי החיד"א, הרי שפתי ברור מיללו כדברי האר"י, וא"כ איזה חריפות שייך בזה. ובתוספת מעשה רב (אות יח) כתב שצוה הגר"א לישא תפילין כל היום

ושל רש"י ז"ל דוקא, ושאל אותו הגר"ח בשלמא מר אינו מניח תפלין דר"ת כדי שלא לבטל אף רגע א' מתפלין, ושל רש"י עיקר, אבל אני שבלא"ה מבטל כמה שעות מתפלין מה בכך וכו', והשיבו א"כ תצטרך להניח (ס"ד), כ"ד זוגות לצאת כל הדעות וכו', א"ל הגר"ח הרי נמצא בוהר על תפלין דר"ת שהן של עוה"ב, והשיבו דפשוט הזוהר אינו כן, ומי שמהדר אחר עוה"ב יניח. ומיום שמעו דא"ח מפיו הק' פסק להניח. עכ"ד. ואנחנו קבלנו להניח ר"ת היפך הגר"א וכמש"כ ביב"א חלק א סי' ג. ועוד מצינו שהגר"א חולק על האר"י ובג' מצות בפסח (ע' חזו"ע ח"א ס' כה' ע' שעא) ותמה ע"ד מנחת אליעזר ח"ג (ס' כב). וע"ע ביב"א חלק ו סי' ח אות ב. איך שיהיה לאורך כל הדרך הגר"א לא הולך עם האר"י ואנחנו הולכים עם האר"י. ודוק.

וכן כתב מו"ז מאמר נפלא בזה בה' אב תשל"ב ונדפס ביד המאיר מנחם אב תשעו, וז"ל: הגר"א לא פסק כהאר"י ביהא שמיה רבא, ואמר שצריך לומר רק עד עלמיה, ולא עד דאמירן בעלמא, וכן לא בירך הנותן ליעף כח' (כמש"כ בתוספות למעשה רב תרנו אות ב בשם הרב יעקב כהנא), ומי שנעור כל הלילה לא יברך ברכות התורה (מעשה רב אות יב), ואילו האר"י כתב שיש לברך גם ברכות התורה (עיין שער הכונות דף א ע"ג). והגר"א לא אמר בערבית של שבת בסוף ברכות קריאת שמע "ושמרו" כדי לסמוך גאולה לתפילה (מעשה רב אות סז), ובשער הכונות (דף ס- ע"ד) כתב לאומרו וכו'. ע"ש. והגר"א קידש בליל שבת מיושב (מעשה רב אות קכא), והאר"י כתב שצריך לקדש מעומד (שער הכונות דף ע ע"ד). ונוסח הגר"א בקידוש ליל שבת "כי בנו בחרת" כמו שכתב בבאורי הגר"א (סימן רעא סעיף י), והאר"י כתב שהוא טעות גמור (שער הכונות דף עא ע"ב). ועוד להגר"א שתי מצות בליל פסח (מעשה רב אות קצא), ולהאר"י שלש (שער הכונות דף פג ע"ב). הגר"א לא הניח תפלין דרבינו תם, והאר"י כתב להניחם יחד (עיין יביע אומר חלק א סימן ג באורך). עכ"ד. ויש להוסיף גם על שהחינו בשבתות בין המיצרים שלהאר"י בשער הכונות אין לברך, משא"כ לגר"א וכ"פ משנ"ב בסימן תקנא סעיף יז.

ומכאן יש להעיר על מש"כ בשו"ת משנ"ה חלק טו (סי' לה), שהגר"א חלק על האר"י לענין תפלת שמונה עשרה שצריך להשמיע לאוזנו, ע"ש. וערביך ערבה צריך ומה זו ראייה. רק נודע שהוא גם בדברי האר"י מחלוקת, שמהר"י סרוק ס"ל שצריך להשמיע ולא כמהר"ח. ועיין מש"כ מו"ז בילקו"י ח"א מזה ואכמ"ל.



## יט.

ומש"כ בחזו"ע בהלכה למעלה דורשי רשומות אמרו: "הסכת ושמע" ישראל, נוטריקון, הלל, ספר תורה, כהנים (ברכת כהנים), תפלה, וידוי, שופר, מגילה, עומר, שבכל אלו אסור להפסיק בדיבור. (מטה משה סי' תתי, בשם רב סעדיה גאון. וברכי יוסף סי' תקצב סק"ב בשם רס"ג בכת"י). ע"כ. הנה בברכת כהנים למשל מותר בין הדבקים, וה"ה בנ"ד, הרי שאין ראייה מזה לאסור. ועוד, שלא מיירי בוידי אלא בהפסקים אחרים. ודוק.

(ז). הערת הרב רועי הכהן זק: עיניין בסידור אזור אליהו שהביאו כו"כ ראיות שאינו כן, ושהגר"א כן בירך.

## כ.

## בבירור מנהג חב"ד בזה

וראיתי בהמלך במסיבו ח"א (ע' רלד משנת תשכט), לאדמו"ר מליובאוויטש שאמר דמפורש בשיחת הריי"ץ בליקוטי דיבורים (ע' 102) ובספר השיחות (תשד ע' 41-42). שהוא במחשבה [וע' בלקו"ש (חלק ט ע' 435) שאין ענין של מצות התשובה בר"ה, דאל"כ לא היו מבטלים מ"ע מהתורה בשביל זה שלא יקטרג השטן, וגם אין קרבנות של תשובה וכפרה, אלא ענין התשובה בר"ה הוא בכדי שתתקבל ההכתרה, ולכן אין ענינה בודיים ולא לתקן את החסר, וגם מה שמתוודה בלחש בתקיעות הוא ענין הגעגועים, כמש"כ הריי"ץ בלקו"ד (ע' 102). עכ"ד]. ואף שבסידור אדה"ז מובא הוידי, אין להתוודות אלא בהרהור. וזה שייך רק להש"צ דדמי לכה"ג דצריך וידוי בפה במלה אחת ע"ש. אמנם בשנת תשל"א שמובא בחלק ב (ע' קעד), אמר שמהסידור משמע שכולם צריכים להתוודות אמנם לא ראה נוהגים כן, ואולי ישנם אחרים שנוהגים כן, וודאי הכוונה בדיבור וכמו שמשמע מהריי"ץ שם, ע"ש. והוא משנה אחרונה שיש להתוודות, ומשמע שאף כל הציבור צריכים ואין כאן דבר ברור שרק ש"ץ יתוודה. הנה באמת הנוסח בשער הכוונות שנהג מורי להתוודות, ואם היה ש"צ א"ש שהוא נהג ולא אחרים השומעים. אך הלשון היה אומר ונוהג שבפע"ח משמע שגם לאחרים אמר כן.

ובאוצר מנהגי חב"ד של הרב מונדשיין (סי' רצא), כתב שנראה לו שהעיקר כשנת תשכט שרק בהרהור יתודה, כיון שכך מפורש בלקו"ד. הנה הדברים תמוהים לומר כן, כי בליקוטי דיבורים חוזר ואומר שהיתוודה בלחש הוא ענין געגועים, א"כ לא מיירי בהרהור, ובתשכט יש קושי מיניה וביה, והוא שאם באמת הוא רק בלחש מה ענין שדוקא ש"צ שיתודה כן ולא אחרים, הלא ענין התשובה הוא ענין לכולם בודאי, וכמו שמאריך שם בלקו"ד ממילא מה מקום לומר בלחש רק לש"ץ, ולחלק ולומר שהוא רק על תשובה ולא על וידוי הוא רחוק מאוד מהשכל. מה לי תשובה מה לי וידוי. ודוק. והנראה יותר דברים של שנת תשל"א שהוא בדיבור ולא במחשבה, וספק אם הוא לכל הציבור או רק לש"ץ, והוא נראה הנכון יותר לענ"ד. ועוד דבר תמוה משנת תשכט, והוא שאין להתוודות רק במילה אחת, ובהדיא בשל"ה לא"ה ובתוספת ע"ד האר"י וכ"כ גם היעב"ץ בסידורו, ובסידור עץ חיים כתב עברתי על מ"ע ומל"ת והוא כחמדת ימים, וע' בבארות משה סי' רמד.

ולהעיר ממש"כ בסידור יעב"ץ (אות מו), שמשמע שהתוקע עצמו לא מתודה רק הקהל, ולכן יושב התוקע בשעת הוידי. ע"ש. הרי הפוך ממנהג חב"ד. ולאידך כתוב בספר מחזור בית דין דף קכג ע"ב אות יב שלא אמרו להתוודות אלא בציבור, והוא פלא.



## כא.

אך יש לתמוה על המנהג בשנים האחרונות, וכן הנהיג מו"א זצ"ל, לעמוד בשעת הברכות ולמה אין בזה הפסק בזה שיושבים לאחר מיכן. ובאמת בבא"ח כתב שמנהגם לשבת בברכות,

אבל בהלכות פורים כתב שמנהגם לעמוד בברכת המגילה. והדבר צריך ישוב, שלהיפוך היה צריך להיות, שבברכת השופר שמצוותו בעמידה בזה לפחות יעמוד, ובחזו"ע בהלכות פורים כתב שמנהגם לשבת, והיום המנהג בחלק מהמקומות לעמוד. ולכאורה אם עומדים, גם בכל התקיעות יש לעמוד או עכ"פ בחלקן, ומנהג האשכנזים לעמוד תמיד. ושמעתי שהגר"מ אליהו אמר שיושבים בכדי להתרכז, ממילא הוא כמו לצורך ומהענין, ובאמת החמיר שבקידוש יטעם מעט קודם שישב. כמו שאמר בשידור בשאלות ותשובות שברדיו קול האמת.

והנה בפע"ח כתב בסוגריים שיתודה מעומד, וכן הוא בשו"ע בסימן תרו סעיף ג, וז"ל: צריך להתודות מעומד; ואפילו כי שמע ליה מש"צ והוא התודה כבר, צריך לעמוד. ע"כ. ובשיירי כנה"ג הגה"ט אות ג פקפק בזה, שאם כבר התודה ורק שומע מש"צ א"צ לעמוד, ולא אמרו אלא רק ביה"כ שיש חיוב לתודות אז חייב גם לעמוד, משא"כ בשאר השנה, וכן אמר הרב אליה עובדיה, ע"ש. וכן פקפק בזה מדעתו בתוספות יוה"כ (יומא פז עמוד ב). וע"ע בשו"ע בסימן קלד ואומרים (טור): והוא רחום, ואומרים אותו בקול רם; ואם לא אמרו מעומד, עובר על התקנה ונקרא פורץ גדר. ע"כ. הרי שכל ודוי צריך מעומד. אמנם ראיתי ביפה ללב ח"ב סי' תרו אות ז שהרב זכרנו לחיים פלאג'י בח"ב דף י ע"א שכתב שהמנהג בקושטא לקום כל הקהל באמירת נוסח וידוי שבבקשת לך אלי והוא מנהג נכון ע"פ ספר הרב פר"ח ז"ל סימן זה [וכ"כ בחדש לאלפים סי' קלא ס"ד] אך במגדלים וגאליפול לא ראיתי נוהגים כן ולא ידעתי למה, ועש"ב, וגם בפה אומיר אין נוהגים לקום כ"א הש"צ לבד וכתב אאמו"ר במועד לכל חי סימן יט אות ד דמי שירצה להחמיר לעמוד בין היושבים שלא נהגו לקום מיחזי כיוהרא, ויע"ש מש"ב. עכ"ד. ובזכרנו לחיים שם ציין למהר"ם בן חביב בתוספות יוה"כ דף לד ע"ב, ותמה על הנוהגים לא לעמוד, שהרי אף לדעת הרמב"ם ז"ל שלא הזכיר וידוי מעומד עכ"פ כשלא התודה כבר גם לדעתו חייב לעמוד כמו שיראה המעיין בדברי הרב פר"ח ס"ק ג. עכ"ד. והנה כתב מהר"ם בן חביב תוספת יום הכיפורים (מסכת יומא דף פז עמוד ב): אמנם פה ירושלים תוב"ב נוהגים שקודם שיתפללו ערבית אומרים כל הקהל בקשתי לך אל תשוקתי שיש בה וידוי לצאת י"ח הרמב"ן, וסיים שמלבד שהוא נגד הבית יוסף שכותב שלא נהגו כרמב"ן עוד נראה שהוא רק אחר ערבית וכו', ע"ש.

ובארחות ציון להגר"צ מוצפי לחול ח"ב (ע' רסה), הביא שדעת האר"י בשער הכוונות דף נה ע"א שצריך להתודות מעומד כנודע, וכ"כ בפע"ח שער ק"ש שעל המיטה פ"ח ופ"ט ובשער השופר פ"ה, וכ"ה במשנת חסידים (מסכת השכיבה פ"ו).

וז"ל החיד"א בברכי יוסף (אורח חיים סימן קלא אות ז): צריך להתודות ולעמוד בכל הוידוים ארוכים כשמתדיין ועומדין הקהל. הרב הגדול בדורו מהר"ם נ' חביב בעל גט פשוט בתשובותיו כ"י סי' ז. ע"כ. ובהערות על ברכי יוסף (הערה יג) העיר שכ"כ בקשר גדול סי' י"ט אות ו' וז"ל: צריך להתודות מעומד, ואף אם הוא התודה כבר ושמע לש"ץ שמתודה צריך לעמוד ולהתודות. וגם למי שנוהג כהאר"י ז"ל שלא להתודות כי אם פעם אחת, צריך לעמוד בודוים ארוכים שמתדיין הקהל. וראה בשו"ב אות ה כה"ג. ע"ש. הנה מש"כ שהאר"י אמר לא להתודות פעמיים, הנה כ"כ בשער הכוונות (דרושי עלינו לשבח ונוסח התפלה דרוש א): גם לא ירבה בוידיים

פעמים הרבה כי אדרבה הכופל ודויו הוא ככלב שב על קיאו ע"ד מ"ש רז"ל עבירות שהתודה עליהם ביוה"כ הזה כו' ע"כ. והאם כוונתו שבחזרת הש"צ לא יתודה עם הציבור לא שמענו. ובכה"ח סופר סי' תרו כתב שמנהגינו לומר את כל הוידיים יחד עם הש"צ, ודוק. ונראה שאין כוונת החיד"א לימים נוראים שהוא בסדר התפלה לחזרת הש"צ, ודוק. ויש לתמוה על מש"כ באור לציון ח"ב ר"ס ט שאם מתפלל עם האשכנזים, משום לא תגודדו יאמר וידי בשיבה, והוא תמוה. וצ"ע.

ולאחר מיכן ראיתי בספר במחקרי ארץ להרב משה רחמים שעיו שליט"א חלק א (סימן פג), שלא נהגו לעמוד בוידיי שבתקיעות, אף שראה בכתי קדמון מיוחס לתלמידי האר"י שיש לעמוד. ונראה שלא עומדים משום שהוי מפרסם החטא ברבים. עכ"ד.



## כב.

### האם יש אופנים שמזכירים חטא בראש השנה

והנה יש לתמוה טובא על הפיוטים שואף כמו עבד וכו' שיש שם חטאים וכו' מדוע הדבר מותר להזכיר חטאים בר"ה. ובאמת המקובלים נמנעים מכל זה. וע"ע בתוספות בביצה טז סוע"א שבאמת יש קרבן ר"ח בר"ה רק לא מזכירים אותו מפורש בתפילה היות ולא מוזכר בכתוב אלא מלבד עולת החדש ולא הזכיר חטאת כלל. אמנם דעת ר"ת שמזכירים בתפלה ממש מלבד עולת החדש. ע"ש. וע"ע לעיל בב"י סי' תקפב. ונראה בס"ד שמשמיטים אותו מפני שלא אומרים חטא בר"ה. ועל כן כתוב בפסוק רק מלבד עולת החדש, ולא מוזכר כלל בר"ה ענין של חטא. ויל"ע על התשליך שיסדו הרב חיד"א איך מזכירים שם חטאים, ואולי כיון שזהו כל ענינו של התשליך קיל. וצ"ע.

וע' במג"א (סימן תקפד ס"ק ב): כתב הרב"י בשם כל בו שלא לומר א"מ חטאנו לפניך שא"א וידיי בר"ה וכ"כ הזהר אבל לומר פסוקים שיש בהן הזכרת חטא אין קפידא כיון שאינו דרך וידיי (כ"ה סי' רל"ח) ובשל"ה כתב דשלא בשעת התפל' או כשמפרש חטאיו שרי ולכן נכון להתודות בשע' התקיעות בלחש בין סדר לסדר ובפ"י המחזור ראיתי שמפרש א"מ חטאנו לפניך כלומר אבותינו חטאו שעבדו ע"א ואנו אין לנו מלך אלא אתה לכן עשה עמנו למען שמך ע"כ ובזה נתישב מנהגינו שאומרים אותו בר"ה. ע"כ.

הענין שלא להזכיר חטא בר"ה המוזכר בזה פרשת אמור, ולכאורה איך תיקן האר"י לומר מזמור ממעמקים, ויש לומר שקאי בכללות ולא על עצמו. אמנם נראה שאמירת פסוקים אין בה בעיה לכן אפשר לקרות תהלים בראש השנה.

ומה נעשה עם מוסף שמובא שם מפני חטאינו גלינו, ומה נעשה עם הפיוטים שיש שם רוב מעלי וכו'. ועל הכל, נוסח של החיד"א בתשליך שנוהגים בו גם חלק מאחינו האשכנזים, בהעלותינו על לבבנו רוב קיצורינו בעבודת השי"ת וכו', איך מזכירים עונות. וצע"ג. ולאחר מיכן ראיתי שהתקשה בזה הרב נאמ"ן בהגהותיו על הבן איש חי פרשת נצבים. והראוני

בתיכלאל של התימנים (עמ' יח) שכתב על הפיוט שואף כמו עבד שיש שם ענין של חטאים, שדברי פעולת צדיק ח"ג (ס' רעה), שיצא לחלק שלא אומר שהוא חטא אלא יכפר בעד חטאתכם, אבל לא בתורת וידוי. וחלק עליו הרב דוד משראקי שם, שמה יאמר על סיום הפיוט שמדבר על עונות שלו. צועקים על חטאתם ולעונם יבכיו. ויש ששינו את הנוסח ואמרו בלשון אחר, ע"כ. אמנם בסידור עבודת השם הנחוזה בסוגריים,

אמנם ראיתי בחמדת ימים (דף מו ע"ב), שכתב ורבים יחממו ללמוד שלא להזכיר עון וחטא בר"ה ועפ"ז הגיהו בקצת פיוטים של ר"ה שמוזכר בהם עון וחטא שלא לאומרם, ושגו ברואה, דלא עדיף ר"ה משבת שאין אומרים ודוי ולא נאסר להזכיר חטא ועון, ולא אמרו שלא להזכיר אלא שלא לומר בנוסח וידוי כמו חטאתי עויתי וכו' ומחול וסלח, ואף שאם להיות ר"ה יומא דדינא וחמיר טפי מסיבה שלא לעורר עלינו עוררים, נחמיר בדבר שיש להם זמן קבוע, אבל דברים שאין להם זמן קבוע כמו שאנו אומרים בזמירות יה"ר שתמחול לנו את כל חטאתינו וכו' וכיוצא אין בזה קפדה אם יאמרו אותו בשבת ויו"ט ור"ה. עכ"ה. הנה החל על לישב את הפיוטים, ולבסוף סיכם שאת הנוסח הקבוע תמיד יש לומר, ולפ"ז את הפיוטים אין לומר. וצ"ע. ובהגהות מהרש"ו על שער הכוונות הביא משם מהר"י צמח שיש לומר יהי רצון של הקרבנות בשבת אף שנאמר שם שתמחול וכו', ע"ש. אמנם בר"ה עדיף להמנע.

ולענ"ד מה שאומרים בסימנים שלוקח תמר יתמו אויבינו ושונאינו היה צריך לומר יתמו עוונותינו, וכדאיתא בברכות בפרק הרואה דף נז. שהרואה תמרים בחלום יתמו עוונותיו, רק היות ואין מזכירים עוונות, על כן אומרים יתמו אויבנו ושונאינו, ולרמוז לאויב שהוא השטן, ודוק.

ומצאתי בס"ד ראייה גדולה לזה מדברי המאירי בהוריות דף י': שכתב, תקנו לומר עליהם דברים המעוררים לתשובה והוא שאומרים בקרא יקראו זכיותינו וברוביא ירבו צדקותינו ובכרת יכרתו שונאינו ר"ל שונאי הנפש והם העונות ובסלקא יסתלקו עונינו ובתמרי יתמו חטאינו וכיוצא באלו ורוביא פרשוה גדולי הרבנים תלתן ואנו מפרשים בו קטנית הנקרא פיישו"ל וידוע שכל זה אינו אלא הערה שאין הדבר תלוי באמירה לבד רק בתשובה ומעשים טובים. עכ"ה. וכן הוא בחיבור לתשובה שלו ח"ב (ע' 266).

ובהמלך במסיבו (ח"ב ע' קעה), כתב שבסידור אדה"ז ביה"ר אחר התקיעות איתא לכפר על כל חטאותינו והלא אין מזכירין ענין חטא, וענה כי הוא אחר התקיעות אין לחוש כבר לזה. ע"ש. אך לפ"ז במוסף היה צריך להזכיר וכו"ל, ודוק. ואזיל לשיטתו שיש חילוק לענין אכילה,

דעת הבא"ח בלשון חכמים ח"א ס' יג שבחזרה רק בהרהור, אך בסידורים שלנו הוא בדיבור. כתב הרב וישב הים שלא כתבו האחרונים לא לומר ודוי רק לא לומר יה"ר והם דרך החיים ומשנ"ב, ורק רע"א והגר"א כתבו לא להתוודות, ובאהלי יעקב יצחקי התקשה ונשאר בצ"ע. ע"ש. ודפח"ח. וכן כתב בנטעי גבריאל פרק ס, וע' בזכרון יהודה א"ש דף מב ע"ב שלא לומר יה"ר עד סיום הל' תקיעות. וכן ראיתי שהעלה בדברי שלום עפג"ן שאין לומר בדעת האר"י כלל שהוא במחשבה, אלא מיירי בדיבור בלי להשמיע, ושאל לומר יה"ר באמצע התקיעות וכן



איתא בפסקים ותקנות לרע"א, ע"ש. ותקנת הנוסח של היה"ר אחר התקיעות הוא ממש"כ במשנת חסידים, ובסידור בעל התניא הוא נגד זה. ובחכמת שלמה תקפד כתב לענין הוידוי בין התקיעות שרק בלחש שלא שומע באוזן. ויל"ע.

וגם על אהלי יעקב יצחקי הנה כתב העיר הרב באר יצחק (סופר, סי' יב אות ב), שבמחזור אהלי יעקב (דף קכג ע"א), כתב שדברי האר"י להתוודות בין הסדרים א"ש רק כרב האי גאון, משא"כ לחולקים יתודה רק במחשבה ולמעשה לאחר מיכן הביא את הוידוי וכתב ויתודה בלחש, הרי בהדיא שסובר להתוודות, ע"ש.

ולאידיך האחרונים שהב"ד האר"י, השל"ה במסכת ר"ה מג"א סי' תקפד ומט"י עייאש ואדה"ז בשו"ע שלו, והיעב"ץ בסידורו אות מו, ובשלמי חגיגה והחיד"א במורה באצבע (אות רס), ובמועד לכל חי פלאגי סימן יד אות י ובא"ח וכה"ח ובזכר דוד מאמר שלישי מצות שופר.

מו"א וצ"ל כתב, שיסוד מחלוקת יב"א ונאמ"ן אם אומרים סב"ל נגד האר"י, ע"ש. אמנם למש"כ בס"ד שיש אדם אחד שלא מתוודה וסגי ואין כאן חשש ברכה לבטלה.

עוד כתב מו"א שביב"א בהערה השלישית כתב שיש כאן ס"ס להיפוך שמא כרמב"ם שצריך את כל התקיעות ושמא גם בבדיקת חמץ אסור לעשות הפסק וחזור ומברך כמש"כ כמה ראשונים אך מרן היקל בזה. ועוד שהכל חדא ספיקא הוא והוא שם אחד דשמא יצא י"ח, וכ"ש ביום השני דרבנן שלא עבדינן ס"ס, ור"פ לשיטתו שס"ל שברכה שא"צ דרבנן, משא"כ ביום הראשון עבדינן ס"ס בדאורייתא.

ולחיד"א ביעיר אוזן שבעשרת ימי תשובה אין להקל בדברים שיש בהם ס"ס, ה"ה בנ"ד, וכן הוכיח יב"א ח"א ממה שמרן בסי' תקצז ס"א ס"ל שאסור לצום בר"ה וגם ביו"ט שני שהוא דרבנן משמע שיש להחמיר.

ולמעשה גדול כח ההכרעה של האר"י א. לומר שאין כאן חיוב ברכה שוב וכמרן בסי' תלב, ב. וכן כרב האי גאון שיוצאים בתשר"ת, ג. או שבלא"ה אין כאן הפסק וחלה הברכה כמו במרור, וכו'. ואין למעט כל כך את כח האר"י.

יש לעיין לדברי זה"ק שהכל אמת א"כ צריך גם את שאר התקיעות וגם את תש"ת וגם את תר"ת, א"כ לכאורה הוי הפסק.

ועוד אי נימא שבתשר"ת יצא ידי תקיעות, א"כ לא מתוודה בשעת התקיעות. אבל הם אמרו שצריך את כל התקיעות והם אמרו שמתוודה בתקיעות דמיושב והטעם של גביל לתוריה הוא עיקר, וע' בתוספות מנחות דף לו. שמה שמברכים יקנה"ז הוא מדין גביל לתוריה, ע"ש.

והגר"מ אליהו בקול צופיך אמר שהיות ושיטת ר"ת שאמר תשר"ת יצא, ומה שיש הפסק תקיעה סגי לן ופסקו הרמ"א בסי' תקצב, ובצירוף שהוא תקנה כרה"ג, ועוד כיון שלזהר כולוהו אמת בצירוף כל זה יצא.

אחר הדברים האלה ראיתי מש"כ בשו"ת שמן אפרסמון (אליסין) ח"ב סי' יג שאם תקע תש"ת ולא בירך שיחזור ויברך שוב כיון שלפי הפשט לא יצא עדיין מכח ספק, ושמא לפי קבלה צריך

הכל ולכן יחזור ויברך, ויש כאן ס"ס בדאורייתא, ע"ש. אמנם להנ"ל לדינא ממש יצא בתשע קולות, וקשה מאוד לבוא ולחדש שאפשר לברך.



הרב אלאור כהן

ישיבת תורת החיים, יד בנימין

## מהות החודשים תשרי וניסן ועבודת ראש השנה

### הקדמה

במאמר זה נבחן תחילה שתי מחלוקות של רבי אליעזר ורבי יהושע הקשורות לגאולה העתידה. השוואת המחלוקת תפתח לנו פתח לעמוד על הבדלי מהות החודשים תשרי וניסן. לאחר שנבסס את הבדל זה בעוד ועוד מקורות, ננסה לבחון מה ניתן ללמוד מכך על עבודת החגים בכלל, ועל עבודת ראש השנה בפרט.

במהלך המאמר, בכוונה אציג את הבדלי המהות בין החודשים ה"ל בזווית שונות במקצת בכל פעם. הטעם לכך הוא מפני שלענ"ד המהות הפנימית היא מעט יותר מופשטת מכל הגדרה שאוכל להגדיר. לפיכך, בעזרת זווית ראייה שונות על הבדל זה, אולי אצליח לצייר בעיני הקורא, ציור הקרוב יותר להגדרה אותה אני מעוניין להגדיר.

זהו המקום לציין שאנסה להימנע ככל הניתן מלהתנסח במונחים קבליים, מפני שבסוגיות כגון זו, קוצר הידיעה והכרת המושגים לעומקם עלול לבלבל. לדוגמה: כאשר מדברים על בני זוג, מקובל לומר שהבעל הוא 'חסד' והאשה 'גבורה'. אך כאשר מתבוננים ביחס שלהם אל ילדיהם עלולים למצוא מציאות הפוכה. אמנם יש לתרץ, אך גם יש ללמוד מכאן עיקרון חשוב, שבשביל להתעסק במונחים קבליים, יש להכיר אותם באמת ולא בשטחיות. גם במאמר זה, יש פיתוי גדול להשתמש במושגים "חסד" ו"גבורה" וכד' (ואולי גם אני אחטא בכך קצת), אך שימוש זה עלול לעורר קושיות בעיני הקורא. לפיכך אבקש מהקורא לנסות להבין את הדברים בפני עצמם, ולא למהר לשייך את הדברים אל המושגים הקבליים המתאימים להם.

עלי לציין עוד שהדברים לקמן, כדרכה של תורה, הם קצה הקרחון של הסוגיה. הקורא יוכל למצוא מקורות נוספים שלא הבאתי כאן או שכלל אינני מכיר, והנכון המוסיף מדעתו, יוכל אף להרחיב את האמור לחגים או נושאים נוספים שלא עסקתי בהם במאמר זה. ועל כגון זה נאמר "תן לחכם ויחכם עוד".



### מחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע

בגמרא בסנהדרין מובאת מחלוקת מפורסמת על הגאולה העתידה (סנהדרין צז:):

אמר רב: כלו כל הקיצין, ואין הדבר תלוי אלא בתשובה ומעשים טובים. ושמואל אמר: דיו לאבל שיעמוד באבלו. כתנאי: רבי אליעזר אומר: אם ישראל עושין תשובה – נגאלין, ואם לאו – אין נגאלין. אמר ליה רבי יהושע: אם אין עושין תשובה אין נגאלין? אלא,

הקדוש ברוך הוא מעמיד להן מלך שגזרותיו קשות כהמן, וישראל עושין תשובה ומחזירין למוטב.

לדעת רבי אליעזר ורב, רק כאשר עמ"י יעשו תשובה ויהיו ראויים – הם יגאלו, ואם לא – לא יגאלו. לעומתם, רבי יהושע ושמואל סוברים שיש קץ סופי שבו ודאי תהיה הגאולה (ע"י מלך שגזרותיו קשות).



### מחלוקת נוספת של רבי אליעזר ורבי יהושע

יש מחלוקת נוספת שבה חולקים רבי אליעזר ורבי יהושע על הגאולה העתידית (ר"ה י:–יא.):

תניא: רבי אליעזר אומר: בתשרי נברא העולם, בתשרי נולדו אבות, בתשרי מתו אבות, בפסח נולד יצחק, בראש השנה נפקדה שרה רחל וחנה, בראש השנה יצא יוסף מבית האסורין בראש השנה בטלה עבודה מאבותינו במצרים, בניסן נגאלו, בתשרי עתידין ליגאל.

רבי יהושע אומר: בניסן נברא העולם, בניסן נולדו אבות, בניסן מתו אבות, בפסח נולד יצחק, בראש השנה נפקדה שרה רחל וחנה, בראש השנה יצא יוסף מבית האסורין, בראש השנה בטלה עבודה מאבותינו במצרים, בניסן נגאלו, בניסן עתידין ליגאל.

לדעת רבי אליעזר הגאולה העתידית תהיה בתשרי, ואילו לדעת רבי יהושע היא תהיה בניסן.



### היחס בין המחלוקות

כבר במבט ראשוני, ניתן לזהות שלדעת רבי אליעזר, המתנה את הגאולה בתשובה, הגאולה תתקיים בחודש התשובה – תשרי. גם רבי יהושע אזיל לטעמיה, שהרי גם גאולת מצרים (שהיתה בניסן) לא היתה ע"י תשובה, אלא ע"י 'מלך שגזרותיו קשות'. כך לדעתו, גם בגאולה העתידית שתהיה ע"י 'מלך שגזרותיו קשות' – היא תהיה בניסן.

על פי דרכנו למדנו, שלדעת רבי יהושע, הגאולה יכולה להיות גם בניסן. וגם אם ישראל נמצאים במ"ט שערי טומאה, הקב"ה יכול לעשות להם נס ולגאול אותם ב"חיפזון". לדעת רבי אליעזר, ישראל נגאלים רק אם הם בדרגה הרוחנית הראויה. הגאולה העתידית תבוא בזכות ולא בחסד.

בגמרא דר"ה דלעיל, מובאים נושאים נוספים, שבחלקם מסכימים רבי אליעזר ורבי יהושע, ובחלקם הם חולקים, כאשר בכל המחלוקות רבי אליעזר אומר 'תשרי' ורבי יהושע אומר 'ניסן'. הנושאים הנוספים בהם הם חולקים הם: בריאת העולם ולידת ופטירת האבות. נבחן את מחלוקות אלו וננסה לבסס ולדייק את היחס בין תשרי וניסן.

א). גם המן עצמו, גרם לעורר את ישראל לתשובה בחודש ניסן (1). שהרי הוא הפיל את הפור ב"ג ניסן, בו ביום חזר ישראל בתשובה, ולאחר שלושת ימי התענית נתלה המן, ובעצם התחילה גאולת פורים.

### זמן לידת האבות

יש לעמוד על כך, שכאשר הם נחלקים על לידת האבות, הם נחלקים רק על לידת אברהם ויעקב, כמפורש בדברי שניהם ש"בפסח נולד יצחק". ויש לעמוד על החילוק בין לידת יצחק ללידת שאר האבות:

התכונה הבולטת ביותר הקשורה ללידת האבות היא שאצל כולם היתה עקרות, מפני שהקב"ה התאוה לתפילתם (יבמות סד). אך כאשר מתבוננים בלידתו של יצחק רואים שהיא היתה קשה מכולם: לא רק שאמו היתה עקרה כשאר האמהות, היא היתה גם איילונית (שם סד), והיא ואברהם היו שניהם טומטומין (שם סד). וכן אנו יודעים שגם ע"פ מזלו של אברהם הוא לא היה ראוי לבן (שבת קנז) – מה שלא נאמר בשאר האבות.

גם בפשטי הפסוקים נראה שיש פער בין לידת יצחק לשאר האבות: אברהם עוסק בנושא הלידה ומתפלל על כך יותר משאר האבות, הגיל של אברהם ושרה בזמן הלידה גדול משמעותית מגיל שאר האבות בזמן הלידה (בפרט של שרה ביחס לשאר האמהות). נושא ה'אמונה' סובב סביב לידתו של יצחק: אברהם מאמין ואמונתו נחשבת לו "צדקה" ושרה אינה מאמינה מרוב פליאה ותמיהה. ולבסוף, אברהם ושרה הם היחידים שהיו צריכים לשנות את שמם ע"מ לזכות לפרי בטן (היחיד מלבדם שקיבל שם נוסף הוא יעקב, שזכה לשם "ישראל" בעקבות ההתמודדות עם שרו של עשיו, לאחר שכבר היו לו אחד עשר ילדים...).

ולאחר שכבר נעשה הנס הגדול של לידת יצחק, המציאות כולה היתה מעל הטבע (ב"מ פז): "אחר שנתבלה הבשר ורבו הקמטין, נתעדן הבשר ונתפשטו הקמטין, וחזר היופי למקומו". וראה שם ניסים נוספים שנעשו להם בלידת יצחק.

יוצא אם כן, שלידת יצחק שנעשתה בצורה ניסית ומעל הטבע ממש – אין חולק על כך שהיא היתה בניסן, חודש הניסים. לעומ"ז, בלידת שאר האבות שהנס היה 'קטן' והוא נצרך רק מפני שהקב"ה מתאוה לתפילתם, נחלקו בכך התנאים:

לדעת רבי יהושע, הואיל וסו"ס אבותינו היו עקרים, בכל הלידות היה נס ולא רק בלידת יצחק. ממילא לידת כולם היתה בניסן. לעומתו, רבי אליעזר סובר שאין להשוות בין לידת יצחק לשאר הלידות. בעוד לידת יצחק יצאה מגדר הטבע, שאר הלידות היו סה"כ טבעיות והגיוניות (לפחות דרגתם של האבות), וממילא לידות אלו היו בתשרי.



### זמן בריאת העולם

לגבי מחלוקתם בזמן בריאת העולם יש התייחסות של התוספות (ר"ה כז. ד"ה כמאן מצלינן):  
... אומר ר"ת: ד"אלו ואלו דברי א-להים חיים", ואיכא למימר דבתשרי עלה במחשבה לבראות ולא נברא עד ניסן...

ומרחיב בכך הציץ אליעזר בשם האריז"ל (יח, לז):

...ועד"ז מבאר האר"י הקדוש ז"ל, דמה שאנו אומרים בר"ה "היום הרת עולם", ונחלקו רז"ל אם בתשרי נברא העולם אם בניסן, "אלו ואלו דברי אלקים חיים", כי יש עיבור ויש לידה, ומר אומר חדא ומר אומר חדא ולא פליגי; כי בתשרי היה העיבור ובניסן הי' הלידה וכו' והוא שאמר כאן "היום הרת עולם" לשון הריון, ולא אמר נברא העולם, כי בתשרי היה הריון וכו'.

ובדבריהם מבואר שניסן הוא זמן הבריאה בפועל – זמן הלידה (בריאה ובר (בן) הם במקורם מאותו שורש), ואילו תשרי הוא זמן העיבור – "היום הרת עולם", שבו לא ניכר העובר והוא רק "עלה במחשבה".



### מהות תשרי וניסן ע"פ האמור עד כאן

תפיסת תשרי כזמן העיבור וניסן כזמן הלידה מתחברים לאמור לעיל. שהרי בזמן העיבור אין שינוי פתאומי. השינוי בזמן העיבור ובכל זמן ההיריון הוא שינוי איטי והדרגתי. לעומת זאת, בזמן הלידה נעשית 'קפיצה', שבה פתאום יש תינוק באויר העולם (אמנם השינוי הוא טבעי ואנו רגילים אליו, אך ברמת החויה, זמן הלידה הוא הזמן המשמעותי ביותר בתהליך, והוא זה שמגדיר בפועל את המציאות מ"אין" תינוק ל"יש" תינוק).

על מנת לחדד את הדברים נתבונן בשמות החודשים. חודש ניסן רומז לנו כאמור על הנס, שבו יש שינוי פתאומי של המציאות. 'ניסן' רומז גם על הנס-דגל, המורם מעל המציאות.

לעומ"ז תשרי רומז על השראת השכינה הרגילה השורה במציאות הטבעית. גם אותיות 'תשרי' רומזות על הדרגתיות של ת' ש' ואז ר'. פרי החג שבסוכות גם הם מצביעים על הדרגתיות כידוע.



### ראיות נוספות לחלוקה זו ממחלוקות רבי אליעזר ורבי יהושע

המעייין יוכל לראות שחלוקה זו שוזרת את מחלוקתם בנקודות נוספות, ואביא כאן בקצרה: כראיה לדבריו שבניסן נברא העולם, מביא רבי יהושע את הפסוק "ותוצא הארץ דשא עשב... ועץ עושה פרי". העולם נברא בחודש בו פתאום הארץ מוציאה דשאים והאילנות מוציאים את פירותיהם (ניסן גם מלשון 'ניצן'). רבי אליעזר מבסס את דבריו מהפסוק "תדשא הארץ

(ב). ובדומה לו סדר תשר"ת (גם ע"פ הראשונים שקראו לו סדר קשר"ק, ואכמ"ל).

את הסדר וההדרגתיות אלו ניתן לראות גם בתקיעות עצמן: שהרי אנו מתחילים עם התקיעה הפשוטה. לאחריה השברים, שהם תקיעה שבורה, ולאחר מכן התרועה, שהיא מעין שברים שבורים. סדר זה של תקיעה פשוטה לפניה ולאחריה, מצביע על סדרו של העולם, שנמצא במצב פשוט 'לפני ואחרי', שהרי קודם שברא את העולם היה ה' וישמו אחד (כמובא בספרי המקובלים. ראה למשל בתחילת האילן הקדוש לרמח"ל) ולבסוף "ביום ההוא יהיה ה' וישמו אחד". ובין הפשוטה לפניה ואחריה מופיע עולם השבירה. עולם התיקון.

(ג). ולפיכך הוא קשור גם לניץ החמה, שמופיע כביכול בפתע.

דשא עשב... עץ פרי". העולם נברא לדבריו, בחודש בו העולם כבר מלא בדשאים ופירות. גם במחלוקת זו, רבי יהושע מתייחס להתחלתה של מציאות חדשה בה העולם מתכסה לפתע במרבדי דשא והאילנות מתמלאים בפירות. ורבי אליעזר מתייחס למציאות שכבר קיימת זה זמן, בה הארץ כבר מלאה דשאים והאילנות כבר מלאים פירות<sup>ד</sup>.

גם בשאלה כיצד כל אחד מתייחס לראיתו של השני ניתן לזהות את אותו עיקרון. לדעת רבי אליעזר, הפסוק "עץ עושה פרי" מדבר על טבעו של עולם שנטבע לדורות. ולדעת רבי יהושע, הפסוק "עץ פרי" מעיד על כך שכל מעשה בראשית נבראו 'בקומתן'. התרנגולת ולא הביצה<sup>ה</sup>.

מחלוקת נוספת שהגמרא מקשרת למחלוקת זו, היא המחלוקת על תאריך המבול (ר"ה יא:--יב:). לדעת רבי יהושע, המבול החל ב"ז באייר, שהוא לא זמן גשמים, אך "מתוך ששינו מעשיהן, שינה הקב"ה עליהם מעשה בראשית". לעומתו, רבי אליעזר סובר שהמבול הגיע בזמן הגשמים, ב"ז מרחשוון. כלומר, גם עונשם של דור המבול בא בעיתו ובזמנו, ולא כנס ושינוי סדרי הטבע<sup>ו</sup>.



### בדיקת חלוקה זו בדוגמאות נוספות

מלבד מחלוקות רבי אליעזר ורבי יהושע, ניתן לראות את היחס בין תשרי לניסן בדוגמאות רבות נוספות. כאשר עולה מדברי הגמרא (ר"ה ח.) ש'לשטורות' מונים גם מתשרי וגם מניסן, הגמרא תמחה על כך, ועונה למלכי ישראל (שהם מעל המזל) מונים מניסן ולמלכי אומות העולם מונים מתשרי. ישראל מונהגים בנס (שם הוי"ה), והגוים מונהגים בטבע (שם א-להים).

ניתן להשוות עוד בין חנוכה המשכן שאותו נצטוו לבנות באופן לא צפוי, שהיתה בניסן, לבין בניין בית המקדש, שהיה רק שיכלול ופיתוח של המשכן, שהיתה בתשרי.

ככלל, ניתן להבחין שהלכות הקשורות לתשרי הן הלכות הקשורות להמשכויות משנה לשנה. לדוגמה: שמיטין, יובלות, נטיעה וירקות המנויים במשנה בריש ר"ה. והלכות הקשורות לניסן קשורות לדברים המתאפסים ומתחילים מהתחלה בניסן. לדוגמה: בפסח מתחילים להשתמש בתבואה חדשה (ויש לבער חמץ דאשתקד), מסיימים את כספי הלשכה במקדש ומתחילים להשתמש בכספי התרומה החדשים. וכן על זו הדרך.

ד. יש לעמוד על כך שדברי הגמרא הללו מחזקים בצורה מפליאה את דברי התוס'. שהרי כאמור רבי אליעזר מביא ראיה מדיבורו של הקב"ה ("עלה במחשבה להיבראות"), ורבי יהושע מביא ראיה מהפסוק המדבר על הבריאה בפועל. אמור מעתה: בתשרי עלה במחשבה להיבראות, ובניסן נברא בפועל.

ה. שוב: רבי אליעזר מצביע על הטבע והחוקיות שבבריאה, ואילו רבי יהושע עוסק בקפיצה שאירעה בבריאה. ה"יש מאין".

ו. ודאי שהוא מודה שהיה במבול שינוי מסדרי הטבע, אך שינוי זה היה קטן ביחס לשיטת רבי יהושע.

יש לציין שהבחינת מביאה גם בדברי רבי אליעזר את המילים "מתוך ששינו מעשיהם שינה הקב"ה עליהם...", אך הגמרא מעמידה זאת בנושאים אחרים ולא במזל היום וזמן הגשמים.

### סיכום ביניים

המורם מהאמור עד כאן הוא שתשרי הוא חודש הרומז לחוקיות ולטבע, לסדרי ההנהגה הפשוטים ללא היציאה מן הכלל. לעומת זאת, ניסן רומז לנס, ליציאה מן הכלל, לקפיצה אל מציאות על טבעית. ראינו שבחינה זו של ניסן באה לידי ביטוי גם מבחינה טבעית בהתחדשות של הדשאים והאילנות, וגם מבחינה רוחנית של יציאה מצרים.

שתי בחינות אלה יכולות להצביע לנו על שתי בחינות של גאולה המופיעה בדברי הנביאים. יש פסוקים המצביעים על גאולה פתאומית: "פתאום יבוא אל היכלו האדון", אך יש פסוקים המדברים על גאולה איטית והדרגתית: "כי לא בחיפזון תצאו". נבואות מהסגנון הראשון (כחזון העצמות) אנו נפגוש בהפטרות השונות של פסח (כולל יו"ט דגלויות), ומהסגנון השני הסוכות (כמלחמת גוג ומגוג).<sup>1</sup>



### חודש ושנה

צורה נוספת של הסתכלות על היחס בין תשרי לניסן היא היחס בין שנה לחודש. כידוע שלחודשים אנו מונים מניסן, ולשנים מתשרי. החודש מסמל את ההתחדשות שבניסן, ואילו השנה קשורה להמשך והשניות שבתשרי. זהו אינו משחק מילים: החודש מתאפיין בהתחדשות של הלבנה, ואנו מונים את החודשים בכל פעם מחדש (כאשר נקודת ההתחלה של הספירה היא ניסן). לעומ"ז, השנה מתאפיינת בהמשכיות. ספירת השנים אף פעם אינה מתאפסת או קופצת למספר אחר: ה'תשפ"ב, ה'תשפ"ג, ה'תשפ"ד וכו'. מה גם שמהלכה של השמש (בתקופת השנה) הוא איטי והדרגתי, ואין בו כלל שינוי פתאומי.

לפיכך, בתוך גלגל השנה, החודש המסמל את ההתחדשות ואת ההתחלה הפתאומית, הוא חודש ניסן. והחודש המסמל את ההדרגתיות הוא חודש תשרי.



### שמש וירח

השמש, היא מקור האור. היא משפיעה את אורה בשווה כל הזמן, ואין בה השתנות. לעומתה, הירח בהשתנות תמידית, גדל וקטן ואף נעלם ומתחדש. הירח כידוע מסמל את הנוקבא, הקשורה גם היא לתכונות הרגש, ההשתנות וההתחדשות. ואילו השמש קשורה לתכונות השכל (הזכר), שבו האמת היא מוחלטת ללא שינויים.

השמש תייצג גם את המוחלטות, את חוקי הטבע הקיימים היום, בדיוק כמו אתמול וכמו שיהיה מחר. לעומתה, הלבנה תייצג את המבט הסובייקטיבי על המציאות, את ההתערבות ושינוי הטבע למען עם ישראל (נס), את כנסת ישראל.<sup>2</sup>

1. לא שכל הפטרות החגים הם ע"פ הכלל שכתבת, שהרי יש הפטרות שאנו קוראים מפני שהחג מוזכר בהם. אלא שאם מוזכר נבואה לעת"ל, היא תהיה ע"פ כלל זה.

2. "דוד מלך ישראל חי וקיים".



### פסח – לבנה חזקה ושמש חלשה

עתה נעמוד על כך שחגי ישראל העיקריים (סוכות ופסח), הם דווקא באמצע חודש. ביום זה, הבחינה של אותו חודש מאירה באור החזק ביותר (ירח מלא).

ממילא, באמצע חודש ניסן, הבחינה של החודש נמצאת במלוא תוקפה. ומהי בחינת החודש? כאמור, הירח. כלומר, ט"ו בניסן הוא היום בו השמש (הנהגת הטבע והחוקיות) נמצאת בנקודה החלשה שלה (שהרי ניסן הוא החודש הרחוק ביותר מתשרי), ואילו הירח נמצא בנקודה הכי חזקה שלו: גם מפני שמדובר בחודש ניסן, וגם מפני שמדובר באמצע החודש ובירח מלא.

ביום זה, הנהגת הטבע נמצאת כביכול בחולשה, ואילו ההשגחה על עמ"י (הלבנה) נמצאת בתוקפה. יום זה הוא יום המסוגל לניסים מעל הטבע ללא תלות בזכותם של ישראל'.



### ראש השנה – לבנה חלשה ושמש חזקה

הבחינה האמורה בט"ו בניסן, מתהפכת בא' תשרי. שהרי תשרי הוא החודש של החמה (והרחוק ביותר מניסן - הלבנה), ובנוסף, ביום א' בחודש, הלבנה בשיא חסרונה וחולשתה (ר"ה הוא החג היחיד שחל בר"ח, כידוע").

משמעות הדבר היא שהחוק ומידת הדין נמצאים במלא תוקפם, ואילו כנס"י/ המציאות כולה, נמצאים בשיא חסרונם. ממילא מתעצמת ביום זה ההשוואה בין המציאות כפי שהיא בפועל לבין איך שהיא אמורה להיראות (איך ש"עלה במחשבה"). בין העליות והירידות שלה, לבין מידת הדין האיתנה, ולכן: "העולם נדון בו להתקיים או לאו".

מבחינה זו, ניתן לראות זאת כאילו העולם חוזר לנקודת ההתחלה שלו – בריאת העולם, ושם עולה שוב השאלה: האם לברוא או לא לברוא?



ט). כידוע, לשבועות אין תאריך מהתורה – הוא צריך להיות חמישים יום לאחר הפסח. ממילא, התאריך יכול להשתנות כאשר עיבור החודשים נקבע ע"פ עדים.

י). כאשר אנו מדברים על 'זכויות', אנחנו מדברים על חוקים וכללים. בניסן מתגלה במלא הדרו הכלל 'זכויותי את אשר אחון ורחמתי את אשר ארחם'. חן ורחמים מעבר לכללים, רק בגלל אהבת ה' אלינו.

כעין זה אמרו (נדה ע'): שהפסוק "לא ישא פנים" מדבר לאחר גמר דין (שזה בחינת חודש הדין, חודש תשרי), ואילו "ישא ה' פניו אליך" הוא לפני גמר הדין (שזה בחינה של ניסן).

יא). יש לציין שבכל ר"ח יש בחינה מסוימת של חולשה של כנסת ישראל. מפני כך בכל פעם כאשר הלבנה מתחדשת אנו אומרים "דוד מלך ישראל חי וקיים", ואף אומרים "כשם שאני... כך לא יוכלו כל אויבי לנגע בי לרעה". כלומר, בזמן מיעוט הלבנה היה פתח למקטרגים (הרוחניים והגשמיים) לבוא ולהילחם בישראל, ועכשיו כאשר כנסת ישראל מתחזקת, הם אינם יכולים לה.

### עבודת ראש השנה – המלכה

הדברים האמורים, מבארים מדוע למרות שמדובר ביום דין, אין כלל עיסוק בתשובה וכדומה ביום זה – הנושא היחיד בר"ה הוא המלכה ה'. שהרי בא' תשרי, אין לנו (כנס"/הבריאה) כלל מציאות (שהרי הלבנה בחסרונה), הנושא הוא רק המשפיע – הקב"ה<sup>2</sup>.

אלא שיש עבודה נוספת מלבד "מלכויות", והיא "זכרונות". בר"ה, למרות כל חסרונותינו, אנו מזכירים את הזמנים הטובים, את המצוות, ע"מ שיעלה זכרוננו לפני הקב"ה אפילו ביום זה, והוא יכריע את הדין לטובתנו<sup>3</sup>.

ביום זה, בו קיום כל הבריאה כולה, וכל פרט ופרט תלוי ועומד בכף המאזנים, ומצפה לגמר הדין, מעט לפני אחד הרגעים המשמעותיים ביותר בראש השנה – תקיעת השופר, אנו מתפללים וזועקים: "אל נא יהי עולם בלי ירח!"<sup>4</sup>.



### סוכות – שמש חזקה ולבנה חזקה

לאחר יום הדין – לאחר שהוכרע הדין שיש למציאות זכות קיום, הולכת הלבנה וגדלה, עד כי גדלה מאוד. וביום ט"ו בחודש, היום שבו הלבנה בשיא תפארתה, אך גם השמש במלוא עוזה, מגיעים החתן והכלה ליום המשמעותי ביותר שלהם – יום החתונה. ביום זה, ובשבעת ימי המשתה, הם יושבים בחופתם – הסוכה, וחוגגים את החיבור בניהם. את הניצחון ביום הדין<sup>5</sup>.



יב). מה שאין כן בחודש אלול ובשאר עשרת ימי תשובה, בהם אנו משתדלים להתחזק בסליחות ובקיום מצוות. שהרי כל עוד הלבנה קיימת, גם אם היא מאוד מועטת, אנו משתדלים להרבות את אורה ולהעצים את גודלה. אך כאשר היא איננה קיימת כלל, אין אליה כל התייחסות, ואין משמעות מיוחדת להעצמתה

זהו המקום לעמוד על מהות התשובה של ימי הדין. התשובה כיום נתפסת כאמירת סליחה נקודתית בימי הסליחות (ואולי אפילו עם תחינה מרובה), ובלא מילים, גם חזרה לשיגרה לאחר הימים הנוראים. אך יש ללמוד מכך שחודש התשובה הוא דווקא בתשרי ולא בניסן. התשובה היא אינה קפיצה מהירה אל מקום גבוה, כמו בניסן, אלא תנועת התקדמות הדרגתית שאמורה להישמר ולהישאר. לפיכך שייך יותר שהאדם יתקדם במעט, התקדמות המשתמרת, ולא יקפוץ אל דרגות גבוהות מדי שעליהן הוא לא יצליח לשמור לאחר חודש תשרי.

יג). כאשר מסתכלים על ראש השנה מהבחינה של 'זכרונות', מובן יותר מדוע יש צורך (פנימי) בראש השנה יומיים. כאשר ראש השנה הוא רק יום אחד, עם ישראל (והמציאות כולה) נכנסים לדין בנקודת השפל הכי גדולה שלהם. כאשר ראש השנה מורחב ביום נוסף (משקולים הלכתיים של ספק עיבור החודש (ספק שלכאורה היה קיים כבר בימי יהושע)), אזי הדין נעשה גם ביום בו מתברר שיש לכנסת ישראל קיום, ממילא גדולים יותר סיכוייה לזכות בדין. לפיכך נקרא היום הראשון "דינא קשיא" והיום השני נקרא "דינא רפיא".

יד). משפט זה אמנם מתייחס ליציאת אבינו, אך הקשר לנידון דין אינו מקרי. גם ליצחק אבינו אין קיום עצמי, והוא לא היה ראוי לבוא לעולם אלמלא זכויותיו של אברהם אבינו (לפיכך הוא נולד בפסח, וכדלעיל בהרחבה). דברים אלו קשורים לנתון המובא בספרי המקובלים, שיצחק הוא מנוקבא. כ"כ, ביום זה דר"ה, הועלתה כשאלה זכות קיומו במציאות בניסיון העקדה, ממש כפי שזכות העולם כולו עולה לשאלה באותו יום ממש.

טו). אודה ולא אבוש, שלא זכיתי למצוא קשר בין מהלך זה האמור בכל המאמר כאן, לבין יום הכיפורים – דבר המתבקש ביותר לענ"ד. אפשרות אחת היא שאכן אין קשר! ישנו מהלך שמתחיל בר"ה ומסתיים בסוכות, וישנו מהלך אחר

שמתחיל בר"ח אלול ומסתיים ביום הכיפורים. שני מהלכים אלה, מתחברים ויוצרים את עשרת ימי תשובה, אך הם מהלכים שונים. אך אפשרות שניה היא שיש קשר ויש עוד לנסות ולעמוד עליו.

אציין רק שכאשר ניסיתי לחשוב על הקשר ליום הכיפורים, ניסיתי לחשוב בדרך ההפוכה: באיזה תאריך אני הייתי שם את יום הכיפורים, לאחר שידוע לי כל המהלך של מאמר זה (ובהנחה שיש צורך בצום). התשובה הראשונה שעולה היא ראש השנה עצמו. כי ביום זה יש מיעוט וביטול של המציאות, המתאים לפעולת התענית. אך כאמור לעיל, ראש השנה הוא אינו זמן של סליחות וממילא גם לא יום תענית. הנושא הוא הקב"ה וההמלכה ולא המציאות וחטאיה (שהרי אין ירח כלל). ממילא שתי תשובות הבאות שעולות (הקורא מוזמן לחשוב על כך לפני המשך הקריאה) הן: יום לאחר ר"ה ויום לפניו. ימים אלו הם הימים הקרובים ביותר לראש השנה, אך בשונה ממנו – יש בהם ירח. כלומר יש התייחסות למציאות, ובנוסף, המציאות מופיעה בקטגוריה. היא דורשת תיקון וכפרה, וממילא היא בזמן הראוי ביותר לתענית. כאשר חשבתי על כך, נזכרתי שאכן שתי תאריכים אלו הם זמני תענית: מוצאי ר"ה הוא צום גדליה (צום גדליה מסמל את נפילתה של המלכות דוקא בשלב בו היא אמורה לבנות את עצמה בחזרה, ואכמ"ל) וערב ר"ה גם הוא זמן תענית (ראה או"ח תקפ"א).

הרב אליעזר טויק

## שיר על דיני ומנהגי ראש השנה בקצרה

[בחלק מהשורות הוזכרו מנהגים שאינם נהוגים בכל העדות]

ויתפללו תפלת יום זכרון כהלכתה  
אם בפתע פתאום עיניו יזילו דמעות  
ידע שבא דינו לפני א-ל דעות<sup>ז</sup>  
באמירת מזמור לה' הארץ ומלואה  
שהוא שיר יום תחלת בריאה<sup>ח</sup>  
תפתח קהילתי דלתי ארונה  
ותבקש מא-ל חי ימציא מזונה<sup>ט</sup>  
יברכו איש לרעהו תהי שנת רצון  
ויחזרו לביתם בשמחה ועלצון  
יכנסו למעונם בשולחנות ערוכים  
ויקדשו על גביע ענבים דרוכים<sup>י</sup>  
כציווי סופר ותרשתא יאכלו משמנים<sup>יא</sup>  
ובתוך הסעודה יביאו סימנים<sup>יב</sup>

כב. שער הכוונות (דף ז ע"א): "ואמר כי האדם הנופלת עליו בכיה רבה מאיליו בימים האלו בתפלה הוא הוראה שנידון באותה שעה למעלה".

כג. הוא שיר של יום ליום ראשון כי ביום ראשון התחילה הבריאה ולכן שייך לומר בו "לה' הארץ ומלואה... כי הוא על ימים יסדה" - ראה גמרא ראש השנה (דף לא, ע"א).

כד. הכוונה בארבעת המשפטים האלו לאמירת מזמור 'לה' הארץ ומלואה' כשארון הקודש פתוח (מה שמכונה 'פתיחת ההיכל של פרנסה').

כה. יין, שעשוי מענבים שדרכו עליהם.

כו. הכוונה כאן לסעודת ליל ראש השנה. ראה נחמיה (פרק ח, פסוקים ט-י) וברש"י (שם), שעזרא הסופר ונחמיה הוא התרשתא ציוו לעם לאכול משמנים (אוכל שמן וטעים) ביום ראש השנה.

כז. יש כמה דעות מתי נכון לאכול את הסימנים, הבאתי

תפלת מנחה בצאת שנה  
יתפללו עדתי ברוב כוונה  
כי הכל הולך אחר חיתום מעשה<sup>יג</sup>  
כמלאכה ל"ח במלאכות לא תעשה"<sup>יד</sup>  
יחלו אמונים עצירת און ואנינה<sup>טו</sup>  
והמשכת ברכה בראשית השנה<sup>טז</sup>  
יקבלו תוספת כבשאר מועדין<sup>טז</sup>  
אך לא יקדימו מאד עת ישיבה לדין<sup>יז</sup>  
יקראו קריאת שמע בברכתה

טז. ע"י בן איש חי (שנה ראשונה, פרשת ניצבים, סוף אות ב).

יז. מכה בפטיש, שהיא גמר מלאכת הכלי (רש"י, שבת, דף עג, ע"א, ד"ה מכה בפטיש), נמנית אחת לפני האחרונה במשנה במסכת שבת (פרק ז, משנה ב) שבה מנויות לט מלאכות.

יח. הכוונה למשפט "תכלה שנה וקללותיה" שאומרים בפיוט "אחות קטנה". "און ואנינה" הם לשון צער. לגבי 'און' - ראה בספר דברים (פרק כו, פסוק יד). לגבי 'אנינה' - ראה רש"י (ישעיה, פרק ג, פסוק כו). צמד המילים "און ואנינה" נזכרים יחד בתחילת הקדמת רבי חיים ויטאל לשער ההקדמות (נדפסה בתחילת ספר עץ חיים).

יט. הכוונה למשפט "תחל שנה וברכותיה" שאומרים בפיוט "אחות קטנה".

כ. קבלת תוספת יום טוב כדין כל יום טוב ושבת (ראה יומא פא:).

כא. בשו"ת מהרי"ל (סימן לג) נראה שנכון לא לקבל תוספת בראש השנה, כי הוא יום דין, ולא נכון להביא על עצמו את הדין מוקדם יותר. מכל מקום, נראה שכוונתו שלא לקבל מוקדם מאד, אבל את התוספת המינימלית צריך לקבל, כדין כל יום טוב, כדברי הגמרא ביומא (דף פא, ע"ב).

ושלושתן נצרכות<sup>ל</sup> ואין בהן טועה<sup>ל</sup>  
 ויש הסוברים מספק לעשותם  
 ואף גם זאת נגרמת מצרת גלותם<sup>ל</sup>  
 יאמרו תשע ברכות בתפלה לא-ל רמ"ח  
 ויתקעו על כל ברכה מאמצעיות בשופרם<sup>ל</sup>  
 בסיום התפלה ישלימו הקולות  
 למאה, או מאה ואחד התקיעות עולות<sup>ל</sup>  
 יפסעו לביתם בגיל ושמחה  
 ישתו ממתקים וירחיקו אנחה<sup>ל</sup>  
 בעלות המנחה יעיתירו לקונם  
 ויצאו למקום מים להשליך עוונם  
 יום שני יעשו כיום שקדם  
 שלא ידעו סנהדרין עת בוא עדם<sup>ל</sup>

ינהג האדם מנהגות ערוכות<sup>ל</sup>  
 ואיש לפי מהללו ירבה בברכות<sup>ל</sup>  
 יברכו ברכת מזון כדינה  
 ויעסקו בעניין היום עד בא עת השינה<sup>ל</sup>  
 ישכימו טרם יאור עולם  
 כדי ששנה זו לא יישן מזלם<sup>ל</sup>  
 יתפללו באימה תפלת שחרית  
 ויקראו פרשת פקידה וברית<sup>ל</sup>  
 ישמעו קהלי קול תרועת מלך עולם<sup>ל</sup>  
 ויצאו ידי חובת השיטות כולם<sup>ל</sup>  
 בשלוש מיני מעשה תרועה

לה. ראה זוהר (פרשת פנחס, דף רלא, ע"ב), שהובא בכף החיים (סימן תקצ, ס"ק ו).

לו). ע"פ זוהר הנ"ל, וכן דעת רב האי גאון, כפי הובא ברא"ש (מסכת ראש השנה, פרק ד, סימן י). יש לציין, שבשונה ממה שכתב הוזהר ששלשתן נצרכות ממש כדי לפעול את פעולת השופר, רב האי גאון כתב שאף אחת מהן אינה טעות אלא כל אחת בפני עצמה מספיקה, ואנו עושים את שלושת השיטות כדי שיהיה מנהג אחיד בעם ישראל.

לוז). רמב"ם (הלכות שופר, פרק ג, הלכות ב-ג) אומר, שלפי אורך השנים ורוב הגלות נוצר ספק מהי התרועה שעליה צוותה התורה, ועושים את שלושת השיטות כדי להיות בטוחים שעשינו את התרועה הנכונה.

לח). תשע הברכות בתפילת מוסף.

לט). בחזרת תפילת מוסף כולם תוקעים בסוף שלוש הברכות האמצעיות. בחלק מהעדות תוקעים אף בלחש.

מ). תלוי במנהגי אשכנזים וספרדים, ראה שו"ע ורמ"א (סימן תקצו). יש להעיר, שמנהג תימן לעשות רק 40 קולות בסך הכל. בטעם המנהגים השונים, ראה תוספות (ראש השנה, דף לג, ע"ב).

מא). נחמיה (פרק ח, פסוקים ט-י): "... אל תתאבלו ואל תבכו...אכלו משמנים ושתו ממתקים..."

מב). הסיבה לשני ימי ראש השנה היא בגלל אי הידיעה

כאן את הדעה שנכון לאכול אותם בתוך הסעודה.

כח). חלק מה'סימנים' מוזכרים בגמרא ובפוסקים, ועליהם נוספו בכל עדה כמנהגה דברים נוספים.

כט). כלומר, כל אחד יכול להוסיף כפי רצונו עוד 'סימנים' ולברך עליהם את עם ישראל.

ל). ודאי שאין לבטל זמן לריק בלילה זה (וראה מורה באצבע סימן ט אות רנה), ולכאורה טוב לעסוק בעניין היום, כמ"ש במסכת מגילה (דף ד, ע"א): "משה תיקן להם לישראל שיהו שואלין ודורשין בענינו של יום הלכות פסח בפסח הלכות עצרת בעצרת והלכות חג בחג". בסוגיית הגמרא (שם) נראה, שהוא הדין שאר המועדים, ומה שדיברו שם דווקא על פורים, הוא משום שהייתה הווא אמינא לא לעשות כן. אבל בלי הווא אמינא זה, היינו לומדים מתקנת משה גם על פורים, וק"ו על ראש השנה שהוא יו"ט דאורייתא.

לא). ראה בפוסקים בשם הירושלמי: "מאן דמיך בריש שתא דמיך מזליה". וראה מורה באצבע (אות רנו) ובביאור עמודי הוראה (שם, בס"ק ה).

לב). בקריאת התורה ליום א' של ראש השנה, נזכרת פקידת שרה אמנו, ונזכרת גם הברית בין אברהם לאבימלך ופיכל.

לג). על פי הפסוק "ה' א-לוהיו עמו ותרועת מלך בו".

לד). תשר"ת תש"ת תר"ת.

ואף בארצם יחזרו מעשה יום שעבר  
כמנהג שבישראל נקבע וגבר<sup>22</sup>  
ובמקום הקריאה על אמנו שנפקדה  
יקראו בתורה בפרשת העקדה  
אבינו מלכנו יחדש ימינו  
ימתיק שנתנו וירבה טובתנו



מתי יבואו העדים על מולד תשרי. ראה רמב"ם (הלכות קידוש החודש, פרק ה, הלכות ז-ח).  
מג). נחלקו הראשונים האם יום טוב שני של ראש השנה נוהג גם בארץ ישראל, וכיום המנהג כדעה שהוא כן נוהג. ראה  
בית יוסף ושלחן ערוך (או"ח, סימן תרא, סעיף ב).

הרב עידוא אלבה

## שיעור אכילה ושתייה ביום כיפור – הוכחות לשיעור רביעית וביצה ומשקל לשון של פרה

### א.

#### שיעור האכילה ביום כיפור ככותבת הגסה

נאמר בויקרא פרק כג, כט: "כִּי כָל־הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר לֹא־תִעָנֶה בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה וְנִכְרְתָה מִעַמִּיהָ", הגמרא ביומא פ ע"א מבארת שאף ששיעורי אכילה בעלמא הם כזית, הכא שינה הכתוב במשמעו – במה שכתוב "לא תענה", ולכן שינו בשיעוריה ותלו אותו בשיעור יישוב הדעת.

ובמשנה יומא פרק ח משנה ב: "האוכל ככותבת הגסה כמזה וכגרעינתה, והשותה מלא לוגמיו חייב". ובגמרא (עט ע"א – פ ע"א) מובאת מחלוקת האם כותבת הגסה שאמרו יתירה מכביצה או פחותה מכביצה. רב יהודה סבר שהיא יתרה מכביצה, אך רב זביד הכריע שהיא "פחותה מכביצה". מעצם הדיון מוכח שביצה וככותבת הם שיעורים קבועים שאינם משתנים בכל דור. ולכן לא אומרים נצא ונבדוק בימינו האם היא יתירה מביצה או לא, אלא שיעור ביצה ידוע, ומוכיחים מבריות מה היחס אצל התנאים בין כותבת לביצה, ולא חוששים שאולי שיעור כותבת או ביצה משתנה לפי כותבת או ביצה שלנו.

רב יהודה לא הביא ראיה לסברתו. לענ"ד דבר זה מוכיח שהוא דן בזה מסבר כי לא היתה מסורת ברורה על גודל הכותבת. נראה שבבבל היו כותבות גדולות בערך כביצה, ולכן רב יהודה דחיבא ליה ארץ ישראל מניח שמסתמא בארץ ישראל הן היו יותר גדולות, ולכן אפשר לאכול ביום כיפור עד כביצה. אלא שרב זביד הוכיח לו מהמשנה שהיא פחות מכביצה, ומאחר שגם הוא לא מביא מסורת, משמע שעדיין לא ידוע לו בכמה היא פחותה מביצה, כי לא היתה בזה מסורת.

הרמב"ם (שביתת עשור פרק ב הלכה א) כתב "שהיא פחות מכביצה במעט". לכאורה אפשר לומר שהרמב"ם לומד שהוא הפחתה מועטת מלשון רב זביד "פחות מ", כפי שפירש הרמב"ם על המשנה בשבת פרק ט משנה ז "זרעוני גינה פחות מכגרוגרת", שהרמב"ם כתב: "המוציא מאחד מאלו קרוב לגרוגרת הרי זה חייב". משמע שבעלמא "פחות מ" פירושו "קרוב ל". אך יש לדחות, שהתם המשנה יודעת כמה שיעור זרעוני גינה, לכן שפיר יש לפרש מתוך סתימת הדברים שכוונתה מעט פחות. אך כאן רב זביד רק מוכיח שלמשנה היה ברור שהיא פחות מכביצה, והמשנה לא השתמשה בלשון פחות מכביצה. רב זביד אלא אומר את דבריו כנגד חכם שאומר שהיא חצי ביצה ולכן נראה שהוא אומר זאת רק לאפוקי מרב יהודה, ולא התכוון לומר ממש קרוב לביצה כי הוא עצמו אינו יודע בכמה היא פחות. לכן עדיין צריך בירור מנין לרמב"ם שהיא פחות מעט מביצה?

הר"ן (ג ע"א בדפי הרי"ף ד"ה מתני) כתב שכיון שאיכא מאן דאמר שהיא יתירה מביצה, יש לנו לומר שההפרש בין פחות מכביצה לביצה הוא "הפחות שבשיעורים". אלא שלפי האמור יש מקום לפקפק, שעכ"פ מעיקרא היה בזה ספק שלא הוכרע לפי גודל הכותבות שהכירו בבבל, אלא מדיוק מהמשנה שלא מלמד בכמה היא פחות מביצה, לכן משמע שלרב זביד יש עדיין ספק בכמה הוא פחות מכביצה. ומכל מקום למעשה כתב הר"ן "כל שהאכילוהו שני שלישי ביצה בינונית אין כאן איסור כרת ומלקות". כלומר שלמעשה הוא היקל רק באכילת שני שלישי ביצה, שרק בזה אנו מניחים שודאי שהוא פחות מככותבת. וכך פסק השו"ע בסי' תריח, ז. ואף שהמג"א ס"ק ו והמ"ב סק"ח כתבו שהוא לאו דוקא  $\frac{2}{3}$ , ויוכל לאכול גם יותר אם עכ"פ יהיה פחות מקרוב לביצה, כפי שמשמע מתחילת דברי הר"ן. הרי הר"ן בעצמו כתב את השיעור של  $\frac{2}{3}$ , ונראה שכיון שאין ידוע בכמה פחות, שיער לחומרה שלא יאכל יותר מ-  $\frac{2}{3}$  ביצה. אלא שעדיין לא ברור ההכרח ש $\frac{2}{3}$  ביצה הם פחות מככותבת, לכאורה כל מה שמוכח מהמשנה הוא שהיא יותר מכזית ופחות מביצה.

א). מצינו בראשונים עוד שני שיעורים לשיעור האכילה ביום כיפור, שהם קטנים ממה שעולה מהרמב"ם והשו"ע. החינוך במצוה שיג כתב: "ושיעור כותבת הוא יותר מגרוגרת ופחות מכביצה, ופחות משלש זיתים גם כן, ששלש זיתים הן כביצה (כצ"ל שלש זיתים על פי כת"י בהוצאת מוסד הרב קוק). כלל הענין כבר דקדק מי שהוא בקי ושקל בפלס, שאין במשקל י"ב ארגינץ ועוד שיעור ככותבת, ודינו כחצי שיעור". אפשר לברר את המשקל שכתב על פי הרמב"ן בהל' בכורות פ"ח שתרגם את משקלי חז"ל לארגינץ לפי גרעיני חרוב שלפי מסורת הגאונים 24 מהם הוי"ן דינר, "וכל תמניא מנייהו הוי"ן כמתקיל ארגינץ", דהיינו שהשווה בין משקל גרעין חרוב שהיה מקובל בספרד המוסלמית לשימינית ארגינץ, ובספרד המוסלמית לפי החוקרים היה דינר שהוא 4.66 ובו 21.5 גרעיני חרוב שהוא 0.2167 גרם, ונמצא שארגינץ הוא 1.73 גרם, לכן יוצא מדברי החינוך שיש לחוש שמשקל 21 גרם הוא ככותבת (הכוונה למשקל מים שכנגד המאכל כמו שכותב הרמב"ם).

ונראה ששיעור יותר מגרוגרת נלמד מהגמרא בשבת צא שם נקטו שהשיעור שקטן יותר מגרוגרת הוא כזית, וזוהו יש ללמוד שכותבת יותר מגרוגרת, והמסוגיא ביומא מבואר שכותבת פחות מכביצה, ומה שאמר ששלש זיתים הוא כביצה, נראה שהוא מתוך ההערכת המציאות של חכמי ספרד כפי שביארתי במאמר על כזית (ירחון האוצר נא). אם נניח שכוונתו לפי השיעור במציאות לביצה בלי קליפה שהוא 43.2 סמ"ק, יוצא שכזית 14.4 סמ"ק, וא"כ השיעור שהוא אומר הוא בערך כזית וחצי, והיינו יותר מגרוגרת ופחות מב' זיתים (ולא כפי שכתבתי במאמר בירחון האוצר שיש להגיה בדבריו, שעתה נראה לי שאין הכרח להגיה).

שיעור אחר נמצא באורחות חיים חלק א הלכות יום הכפורים: "ואשקלה רביעית דהיא ביצה ומחצה, לפי מה שכתב הר"ם ז"ל ד' סלעים ודינר (17 דינר. אך הרמב"ם בהל' עירובין כתב שרביעית היא 17.5 דינר), ומשקל ד' סלעים מ"ח ארגינץ, והדינר ג' ארגינץ (דינר ג' ארגינץ הוא מהרמב"ן בהל' בכורות), נמצא ב' חלקים ארגינץ (כלומר  $\frac{2}{3}$  של ביצה וחצי) הם לד' ארגינץ, ומשקל זה הוא משקל ביצה שהיא יתרה מכותבת, הלכך יש להחזיר בפשיטות עד כדי י"ד ארגינץ".

הרמב"ם כתב שמשקל מים ברביעית הוא כ- 17.5 דינר, ולמה הוא כותב 17 דינר? נראה שהוא משום שבמסקנת ההלכה הוא בא לחשב ביצה בלי הקליפה. מכל מקום עולה מדבריו ביצה בשיעור גדול של ל"ד ארגינץ (58.8 גרם), אך שיעור זה לא מיוסד על בדיקת המציאות אלא הוא נובע מזה שמשקלי הרמב"ן נעשו לפי משקל חרוב גדול. ועכ"פ למעשה הוא מתיר רק 14 ארגינץ שהן 24.2 גרם, ושיעורו קטן מהשיעור בשו"ע. בדברי החינוך והאור"ח רואים את העיקרון שמפשט הסוגיא ביומא אין הוכחה שכותבת יתרה מחצי ביצה.

סביר להניח שהחישוב של האור"ח לביצה הוא היסוד גם לשמועה שהביא הכפתור ופרח פט"ז בשם הרמב"ן שרביעית היא נ"א ארגינץ, חישוב זה תואם לרביעית של 17 דינר לפי דברי הרמב"ן על הארגינץ, ויתכן שהשיעור הזה נאמר כסגנון האור"ח, דהיינו שאמר שביצה וחצי של הרמב"ם הם נ"א ארגינץ כדי שישער מזה כמה היא ביצה בלא קליפה.



עכ"פ בדיון אם ככותבת פחות מכביצה או יתרה מכביצה, משמע שמדובר על ביצה ללא קליפה, כי לא חילקו בגמרא בין ביצה זו לביצה שנאמרה בהמשך, ובהמשך מדובר על ביצה בטומאת אוכלים, שנאמר עליה "אין בית הבליעה מחזיק יותר מביצת תרנגולת" ולא נאמר מכביצת תרנגולת, והיינו ששיעורה ביצה ממש בלי קליפה, וכפי שאמרו חכמים בעירובין פג ע"א, וכן הוכיח הנו"ב מדברי רש"י ביומא שמדובר בביצה בלא קליפה.<sup>2</sup>

ומעתה נוכל לקבוע את השיעור האמור בשו"ע לפי מה שהוכחתי משיעורי האיטלקי שביצה היא 48 סמ"ק (ראה מאמר שכתבתי בירחון האוצר סח). בלי קליפה היא 43.2 סמ"ק, ושני שליש ביצה שיותר לאכול הוא 28.8 סמ"ק, כך שלמעשה ההוראה לחולה היא שלא יחזק את כוחו ביותר מ- 28 סמ"ק כמנין כ"ח.<sup>3</sup>

אלא שעדיין לא התברר מנין הפשיטות להתיר  $\frac{2}{3}$  ביצה, ונראה לענ"ד שכן עולה מהשוואת הסוגיה ביומא לסוגיה בכריתות, כפי שנבאר להלן.



ב. הנו"ב (מהדו"ק או"ח סי' לח ד"ה והנה) כתב להוכיח שהוא בלי קליפה מדרצו למפשט הבעיא ממה דאמרו בית שמאי שאור בכזית וחמץ בכותבת, ואמרו "ואי ס"ד ככותבת יותר מכביצה, מכדי בית שמאי אשיעורא דנפיש מזכית קפיד נימא כביצה, ואי נמי כי הדדי נינהו ניתני כביצה". והנה כביצה השגור במשנה לענין טומאת אוכלים היינו בלי קליפתה, וכמ"ש חכמים, על כן יותר לענין טומאת אוכלין". והנה כביצה השגור במשנה לענין טומאת אוכלים היינו בלי קליפתה, וכמ"ש חכמים, על כן משמע שהביצה שעליה מדובר בסוגיה זו היא בלי קליפה. אלא שפירוש רש"י לכשעצמו אינו מוכח שהיה אפשר לפרש "נימא כביצה" משום שבה משערים בעלמא שיעורי נפח, והוא עם קליפה.

ובשו"ת בית שערים (או"ח סימן עח) דקדק ממה שאמרו יתירה מכביצה בכ"ף הדמיון ולמה לא אמר יתירה מביצה. אלא דאי הוי אמר יתירה מביצה הייתי אומר שהוא יותר מביצה בקליפתו לכן שיכל לשונו לומר שהוא רק יותר מדברי' שמשערי' בכביצה וכל המשוערי' כביצה היינו בלא קליפתה. וגם על זה יש להשיב שאולי ביצה בקליפתה נמי נחשבת דבר שמשערים בו. וראה לקמן חיוזק להבנת הנו"ב מהסוגיה בעירובין.

ג. וכפי שנוכח לקמן גם מסוגית הירושלמי בתרומות, על יסוד משקל הדינר שעבר במסורת המוכחת כנכונה מממצאי החוקרים על הזוז בבבל בזמן הגמרא.

ד. קליפת הביצה ובעות האויר שתחתיה היא עשרה אחוז מהביצה. הרב בניש במדות ושיעורי תורה עמ' רלט.

ה. הגר"ח נאה (שיעורי תורה עמ' קפט) כתב ששיעור  $\frac{2}{3}$  ביצה בלי קליפה לחומרה הוא 30 גרם, אך במיני מאכל שכבדים מהמים יש להחמיר ולשערם לפי 30 סמ"ק כיון שבאוכלים אלו הוא פחות מ-30 גרם, אך בשיעורי ציון (סי' יז הערה 122) חזר בו וכתב שכיון שכל השיעור של 30 סמ"ק הוא חומרה (כי לדעתו לפי הרמב"ם  $\frac{2}{3}$  ביצה גדול יותר מ-30 סמ"ק), על כן אפשר לשער גם אוכלים כבדים במשקל של 30 גרם. אך לענ"ד השיעור של ביצה בלי קליפה הוא 28.8 סמ"ק, ואינו בגדר חומרה כי ביצה בלי קליפה היא 43.2 סמ"ק, ויש פירות יבשים שכבדים ממים פי 1.5, ולכן אין להקל בזה. וכ"כ גיסי הרב משה הררי (מקראי קדש יום הכיפורים פרק ו הערה ט ופרק ט הערה קיג) בשם הרה"ג מרדכי אליהו, שיש לחשב לפי מידת הנפח במה שיכול לשער (אלא שבמצוות אכילת מצה, לדעתו, כיון שאיננו יודעים לשער מהו חלל ניכר משערים לחומרה לפי משקל). וראה שו"ת קול אליהו טופיק סי' ל שגם דעת הבא"ח לשער לפי נפח, ויישב את הקושי בדברי הבא"ח על שיעור החלה תשע"ח דרהם, שהכוונה לתשע"ח דרהם של מים, שבקמח משתנה משקלם לפי סוג הקמח.

מכל מקום, כיון שיתכן שביצה היא 47.5 סמ"ק, כתבתי למעשה 28 סמ"ק.

## ב.

### השוואת סוגיות הגמרא בכריתות וביומא

במשנה המובאת בכריתות דף יג ע"ב איתא: "יש אוכל אכילה אחת וחייבין עליה ארבעה חטאות ואשם אחד: טמא שאכל חלב, והיה נותר מן המוקדשין ביום הכיפורים". ובגמרא יד ע"ב:

"ונתני: ה' חטאות, ונוקמה כגון דאכל כזית פיגול?... בכזית אחד קמיירי, בשני זיתים לא קא מיירי. ולא? והקתני: יום הכפורים, וביום הכיפורים כותבת דמחייב, וכותבת אית ביה שני זיתים! א"ר זירא: כגון שאכל כוליא בחלבה. רב פפא אמר: כגון דמלייה בתמרי.

רב אדא בר אחא מתני: ה' חטאות, ומתריץ לה כגון דאכל כזית פיגול, ולא משני כהני שינויי דקא משנינן. ונתני: שש חטאות, ונוקמה כגון דאכל כזית דם? בחדא אכילה קא מיירי, בשתי אכילות לא קא מיירי, ושיערו חכמים דאין בית הבליעה מחזיק יותר משני זיתים".

וכתב רש"י: "כזית אחד - חלב דאיסור קמיירי, בשני זיתי חלב לא קמיירי. כותבת אית בה ב' זיתים - דכך בית הבליעה מחזיק. כגון שאכל כוליא בחלבה - דאאכילת חלב מחייב שלש חטאות ואשם, וגורם נמי להשלמת אכילת כותבת, וזית של כוליא משלים לכותבת, הילכך לא תנא פגול דבשני זיתי חלב לא קמיירי, ואי תימא לוקים כגון שהעלה זית של כוליא אמזבח דהוה חלב פיגול, ולכוליא נותר, א"כ לא מהני נותר אזית דחלב, ואנן בעינן דליהוי חד אכולהו, דאכילה קתני דהיינו כזית. (כלומר, פירוש המשנה שיש אוכל כזית אחד הוא שאותו זית בלבד גורם את כל חיובי הד' חטאות ואשם, ואם יש עוד כזית של איסור אחד בכוליא, הרי שלא אותו זית הראשון הוא הגורם של האיסור הנוסף). רב פפא אמר - להכי לא תנא פיגול, דלא מיירי בשני זיתי חלב ודקא קשיא לך כותבת, כגון דמלייה לחלב בתמרי והשלימו לככותבת".

וצריך להבין מדוע כתב רש"י על מה שכותבת אית בה שני זיתים, דכך בית הבליעה מחזיק, הרי לכאורה ענין שיעור בית הבליעה שייך רק לתירוצו של רב אדא, והיה לו לכותבו רק על דבריו?

וביאר הרב עמרם בלום (שו"ת בית שערים או"ח סי' שב) שיש כאן דיון מה פירוש המשנה "אוכל אכילה אחת", דיש לזה שתי הבנות - או "בחדא אכילה קמיירי" כלומר שהוא אוכל מה שנבלע בפעם אחת, או "בכזית אחד קמיירי", דהיינו שהוא אוכל שיעור של אכילה האמורה בתורה, שהוא כזית. כששאלו שהלא יש אפשרות לכזית נוסף, הגמרא הבינה שהכוונה היא שהוא אוכל מה שנבלע בפעם אחת, ולכן הקשו שכיון שאפשר לבלוע בפעם אחת שני זיתי חלב, יש למנות כזית של איסור פיגול אבל הגמרא דוחה שבכזית אחד קמיירי, ולפי זה הכוונה במשנה ב"אוכל אכילה אחת" היא שהוא אוכל אכילה שיש בה כזית, שהוא שיעור אכילה באיסורי התורה. ומקשה הגמרא, שכיון שמדובר במשנה על מי שעובר על אכילה ביום כיפור, בהכרח מדובר באוכל שיעור כותבת שאית בה שני זיתים. ובזה הגמרא רוצה לומר שיש לחזור להבנה שבמילים "אוכל אכילה אחת" לא התכונו לאוכל שיעור אכילה בעלמא, שהוא כזית, אלא כפי שהבינה בתחילה, דכוונת המשנה שהוא אוכל דבר הנאכל בפעם אחת, כי כך בית הבליעה

מחזיק, ולכן כותב על זה רש"י דרך בית הבליעה מחזיק. ורב זירא ור"פ מיישבים את השיטה של הדוחה, שהכוונה היא לאוכל שיעור אכילה של כזית אחד, כל אחד בדרכו, אך רב אדא חוזר להבנה הראשונית שמדובר באוכל הנבלע בפעם אחת.

ברור מהגמרא שהיה ידוע לה מסברה של אמדן דעת שבכותבת גסה יש לפחות ב' כזיתים, אך יש לדון האם כוונת הגמרא שכותבת היא בדיוק שני כזיתים, או שהגמרא לא באה לומר שכותבת היא בדיוק ב' זיתים, אלא שעכ"פ היא יותר משני זיתים.

ונראה להוכיח שלדעת הרמב"ם כותבת אינה בדיוק שני כזיתים כי מהרמב"ם עולה שכזית הוא פחות משליש ביצה כפי שכתב המג"א בס"י תפו, ואם כותבת שני כזיתים היה לרמב"ם לנקוט על פי גמרא זו שאין לאכול ביום כיפור שני כזיתים, ולא כפי שכתב הרמב"ם שאין לאכול רק "מעט פחות מכביצה", שמתפרש כהיתר לאכול  $2/3$  ביצה או יותר, וגם השו"ע שכתב בסימן תפו רק י"א שכזית הוא חצי ביצה, ולא הכריע מה גודל כזית, ואף נקט כדברי הרמב"ם בהלכות עירובין שמהם למדו שכזית הוא פחות משליש ביצה, היה צריך לחוש לזה שאפשר שכותבת היא שני כזיתים שהם פחות מ- $2/3$  ביצה?

אך צריך להבין מנין ההכרח לומר שהיא יותר משני זיתים? נראה לבאר את הדבר על יסוד מה שנראה, שלגמרא יש ספק רק לגבי גודל כותבת, אבל אין לה ספק מה גודל כביצה ומה גודל כזית. בענין גודל הביצה דבר זה עולה מעצם דיוני הגמרא ביומא על השוואת ככותבת לביצה, משמע שאם נדע אם היא פחות מביצה או יותר מביצה נדע כיצד לשערה כי שיעור כביצה ידוע. ובשו"ת נודע ביהודה (מהדורא קמא - אורח חיים סימן לח) הביא ראיה שכולם ידעו מהו שיעור רביעית, מדאמר בעירובין (דף כט ע"א) "אמר רב מערבין בשתי רביעית של יין", ובדאי על רביעית של תורה כיון, ולא על רביעית ציפורי, דהרי יפלא למה אמר רב מערבין בשתי רביעית של יין, וכי לא ידע לחשוב שב' רביעית הוא חצי לוג והוי ליה לומר מערבין ביין חצי לוג, ולמה חלקו לב' רביעית, אלא ודאי שמדת הרביעית היה מפורסם לכל אדם לפי שהיה צריך לכל דבר. עכ"ד. ומעתה נאמר שאם כולם ידעו מהי רביעית, ודאי חכמי הגמרא ידעו גם מהי ביצה, שהלא היחס ביניהן נובע מחישוב מדות הנפח שנאמרו בביצים, ולא מצינו בגמרא בזה ספקות או מחלוקות.

וכן לגבי גודל כזית, מקביעת הגמרא בכריתות שבכותבת יש שני כזיתים, משמע שגודל הכזית ידוע, ומשמע שמתוך הערכה מציאותית היה פשוט לאמוראים שהם סתמא דגמרא שבכותבת הגסה יש את אותם שני כזיתים שכמותם ידועה. ואם כן השאלה צריכה לחול על רב זביד בעצמו, מדוע הוא לא הוסיף הוראה למעשה שלא יאכל שני כזיתים? על כן משמע שהיה

1. מהו גודל כזית ביארתי במאמר בירחון האוצר נא שמסוגית הגמרא בברכות לט ע"א "מי סברת כזית גדול" משמע שהיה ידוע לאמוראים שהכזית הוא הגדול שביניהם. וכך הבין הרוקח המובא בב"י או"ח סי' קצו שמהגמרא הווי מוכח שהועבר במסורת שכזית האגורי הוא הכזית הגדול מהזיתים המצויים ביננו. ולפי מה שנקטתי שביצה היא 48 סמ"ק אנו יכולים לדעת כמה הוא, על פי ביאור הגר"א על יסוד דברי הוזהר לדרשה שהם מדקדקים על עצמם עד כזית ועד כביצה, שבוה מתבאר היחס בין שני השיעורים, דהכוונה בדרשה זו היא שישאל מקפידים לחלק את האוכל בצורה שיוכלו לזמן בעשרה כשיש י' כזיתות, או עכ"פ בשלושה כשאין י' כזיתות אבל יש ג' ביצים. ונמצא שכזית הוא  $3/10$  ביצה בלי קליפה, ועל כן אם ביצה היא 48 סמ"ק, בלי קליפה היא 43.2 סמ"ק, ויוצא שכזית הוא 13 סמ"ק.

ברור לרב זביד שכותבת אינו שיעור מצומצם של שני זיתים, אלא יותר משני כזיתים בצורה משמעותית, ולכן הוא אינו צריך להזהיר על אכילת שני כזיתים. ומעתה מובן גם מדוע נוקט הרמב"ם שכותבת היא מעט פחות מכביצה. הוא יודע שהיא רק מעט פחות מכביצה מזה שמשתיקת רב זביד עולה שיש בה יותר מ-2 זיתים, וכן שפיר פסק השו"ע שמותר לאכול גם 2/3 ביצה, ולא חשש שמא בקביעת הגמרא שבכותבת שהיא שני זיתים יש שיעור קטן משני שליש ביצה, כי ברור מהוראת רב זביד שהיא יותר משני זיתים.

נמצא שמההיתר של הפוסקים לאכול 2/3 ביצה מוכח שהם סוברים שכזית של הרמב"ם הוא בערך 13 סמ"ק, ולא פחות כיון שאם הוא פחות אין להתיר 2/3 ביצה.

ועוד יש ללמוד מהסוגיה בכריתות שעכ"פ כותבת היא פחות מג' כזיתים כיון שלפי רב אדא בכריתות הסובר שמדובר במי שאוכל ככותבת חלב "באכילה אחת", אמרו שאין ביכולתו לאכול באכילה אחת ג' כזיתים'. ולפי זה לכאורה קשה למה רב זביד לא הוסיף שעכ"פ היא פחות מג' כזיתים. היה לו להשמיענו שהיא פחות מג' כזיתים כדי שלא יבואו להקל לאכול ג' זיתים אם גם הם פחות מכביצה.

אלא שנראה לדקדק מסוגית הגמרא ביומא ע"ב שרב זביד כולל בדבריו קביעה שכותבת אינה רק כלשהוא פחות מכביצה, כי רב זביד הוכיח שכותבת פחות מביצה מהא דשיעור שביעה לרבי יהודה הוא כביצה: "ואי סלקא דעתך כותבת הגסה שאמרו יתירה מכביצה - השתא כביצה שבועי משבעא, דעתא לא מיתבא?". והקשה הערוך לנר (כריתות יד ע"א), מנין לרב זביד שכותבת הוא פחות מכביצה, הרי י"ל דביצה וכותבת שווים זה לזה, דלכך אמר רבי יהודה 'ושבעת' זו שיעור כביצה כאסמכתא, משום שיש בו שביעה קצת דמיתבא דעתיה. ומנא לך שכותבת היא פחות מכביצה ולא שוה לה?

ונראה שרב זביד אומר שכיון שרבי יהודה קרי לביצה שיעור שביעה, ואילו ביו"כ השיעור שנאמר בהללמ"ס הוא שיעור ישוב הדעת, ולא שיעור שקרוי שביעה משמע שהם שני שיעורים שונים. ומזה גופה יש ללמוד שהוא אינו הבדל מצומצם, כי לא מסתבר שיש הגדרה שונה

ז. כבר עמדו הראשונים על מה שביומא אמרו שבית הבליעה מחזיק כביצה, דהיינו 43.2 סמ"ק, בעוד שמהסוגיה בכריתות עולה שבית הבליעה אינו מחזיק ג' זיתים. ויש ראשונים שהבינו שהשיעורים של כל האוכלים שווים לענין החזקת בית הבליעה, וזה שחרש דעת הי"א שביא השו"ע בסי' תפו שכזית הוא חצי ביצה, אך לפי דרכינו ששיעור כזית 13 סמ"ק אין השיעורים שווים שהרי ג' כזיתים הם 39 סמ"ק, ואילו כביצה היא 43.2 סמ"ק. וכתבו תוספות יומא (פ ע"א ד"ה ושיעורו) בשם ר"ת לחלק לגבי יכולת הבליעה בין סוגי המאכל, וכן נראה במציאות שאכן יש חילוק בין ביצה לאוכלים אחרים של האיסורים שחייבים עליהם, שהם חלב ודם קרוש, שכיון שהם אינם רכים כביצה, ולכן בהם בית הבליעה אינו מחזיק 39 סמ"ק. וכתבי ששיעור הכזית בדם הוא בדם קרוש, שכן בדם במצב נוזלי לא יקרא אוכל (גם יש ראשונים שכתבו ששיעורו ברביעית כמשקה), אך מדובר לאחר שלועס אותו. ובגמרא בכריתות לא אמרו אין בית הבליעה מחזיק יותר מב' זיתים דוקא כשהאיסור השלישי הוא דם (שזה איסור הכרת הנוסף שיכול להימצא), ומשמע שכ"ה המציאות גם אם היו אלו ג' כזיתות של חלב, ומשום שהחלב והדם יכולים להיות באותו מצב אחרי הלעיסה, אלא שעכ"פ ביצה היא אוכל שמחליק יותר מסתם אוכל לעוס. ובתו"י בכריתות כתבו "אין בית הבליעה מחזיק יותר מב' זיתים. פירוש כדרך אכילה", ויש לפרשם בדרכו של ר"ת, שקשה להם שהרי אמרו ביומא שהוא מחזיק כביצה, וכאן בכריתות נאמר שיעור אחר. ותירצו שבכריתות מדובר בדרך אכילה של האוכלים ששייכים באיסור כרת, מה שאין כן ביצה שמחליקה בקלות שאין לה שייכות לאיסורי כרת.

בהבדל של כלשהוא. ומעתה מובן למה לא הוזקק לומר שהיא פחות מג' כזיתים, כי זה כבר כלול בעצם הלימוד מהמשנה שהכותבת הוא פחות בצורה משמעותית משיעור שביעה, שמשמע מזה שהיא גם פחות מג' כזיתים.

ונמצא ששיעור כותבת הוא בין שיעור שהוא יותר משני זיתים שהוא  $\frac{2}{3}$  ביצה, לכלשהוא פחות מג' כזיתים שהוא מעט פחות מכביצה. ונפק"מ בצמצום הספק לפחות מג' כזיתים למי שקשה לו לאכול רק פחות 28 סמ"ק כל 9 דקות, שנאמר לו לפחות תאכל פחות 35 סמ"ק, דגם בשיעור כזה יתכן שלא תאכל ככותבת מפני שיתכן שהיא רק כלשהוא פחות מג' כזיתות, ובאדם כזה נוכל גם לומר שיסתפק באכילה בהפרש של פחות 6 דקות שהוא זמן אכילת 3 ביצים (ולא 9 דקות כאכילת 4 ביצים), אבל אין נפק"מ אם הוא אוכל בתוך 6 דקות 40 או 50 סמ"ק כי בזה ובזה יש חיוב כרת".



## ג.

### כביצה בענין שיעור אכילה הוא כביצה בלי קליפה

לעיל הבאנו את דברי הנו"ב שכתב שביצה שאליה השוו את הכותבת היא בלי קליפה, אך יש שחלקו עליו, כמובא במשנה ברורה תריב, ב. ונראה לענ"ד שיש להוכיח כדברי הנו"ב מגוף הסוגיה בעירובין, בענין הכיכר שעליה נאמרו שיעורי חז"ל: בה, ובחציה (שיעור סעודה), ובחצי חציה (שיעור פסול גויה).

בסוגיה שם מבואר שכיכר זו לפי ריב"ב היא 6 ביצים, ולפי רבי שמעון היא 8 ביצים<sup>ח</sup>, ואמרו במשנה: "תנא: וחצי חצי חציה (כלומר שמינית- ביצה אחת) לטמא טומאת אוכלין. ותנא דידן, מאי טעמא לא תני טומאת אוכלין? - משום דלא שוו שיעוריהו להדדי. דתניא: כמה שיעור חצי פרס - שתי ביצים חסר קימעה, דברי רבי יהודה. רבי יוסי אומר: שתי ביצים שוחקות. שיעור רבי שתי ביצים ועוד. כמה ועוד? אחד מעשרים בכביצה. ואילו גבי טומאת אוכלין תניא: רבי נתן ורבי דוסא אמרו: כביצה שאמרו - כמזה וכקליפתה, וחכמים אומרים: כמזה בלא קליפתה".

ופירש רבינו חננאל: "ואקשינן ותא דידן מ"ט לא תני: וחצי [חצי] חציה לטמא טומאת אוכלין, ופריק משום דלא שוו שיעוריהו להדדי, דאילו שיעור חציה בבית המנוגע, וחצי חציה

(ח). וכעין זה כתב במאמר מרדכי (פרק מה הל' ד) שיאכל עד 30 גרם, ואם לא מספיק לו 35 גרם.

(ט). במאמר "משך כדי אכילת פרס" (אמונת עיתך גליון 132 עמ' 153) הוכחתי שהכוונה לנפח החיטים ממנה נאפתה הכיכר, ולמעשה אחרי תוספת המים לעיסה והאפיה הוא כמשקל 8 ביצים מהפת. כיון שנפח זה יוצא כפת במשקל מובנת לשון המשנה (נגעים פי"ג מ"ט) 'כדי אכילת פרס, פת חטיין ולא פת שעורים', דאפשר לשער את המידה לפי הפת על פי משקלה, ומובנת הקושיה מדוע לא אמר גם חצי חצי חציה, טומאת אוכלים היא נפח האוכל כביצה, ואינה מחושבת לפי נפח החיטה כמו הכיכר, מכל מקום למעשה במשקל הוא בערך אותו שיעור, ולכן אם זה וזה נמדדים בכביצה עם קליפה היה לו לשנות גם חצי חצי חציה. וראה עוד במאמר שם שלפי בחינת המציאות שיעור אכילת פרס ביום כיפור הוא 9 דקות.

לפסול את הגויה שוין, ואלו בטומאת אוכלין ר' נתן ור' דוסא אמרו כביצה שאמרו כמוה ובקליפתה, וחכ"א כמוה בלא קליפתה, והלכתא בפלוגתא לא קמיירי". וכוונתו, שמה שאמרו דלא שוו שיעוריהו הוא לגבי טומאת אוכלים שיש בה מחלוקת אם לשער בלי קליפה או עם קליפה, אבל בכל השיעורים האחרים שנאמרו בכיכר זו משערים עם קליפה. וכן נראה מלשון הגמרא שזה הקושיה, כיון שאמרו בתחילה "ואילו גבי טומאת אוכלים תניא", משמע שהקושיה היא רק מהמחלוקת בטומאת אוכלים אם משערים אותה עם או בלי קליפה.

וצריך להבין למה מידות נפח אחרות משערים בביצה עם קליפה, ואילו בטומאת אוכלים לפי חכמים משערים בלי קליפה. אמנם לומדים את שיעור כביצה מהפסוק "האוכל אשר יאכל", ואוכלים ביצה בלי קליפה, וכן דייקתי לעיל ממה שכתוב בגמרא שהיא "ביצה" ולא כביצה, אך לכאורה אפשר גם לפרש בפסוק שהכוונה ששיעור חשוב של כביצה עם קליפה, הוא זה שיאכל בבת אחת, ומה הביא את חכמים לנקוט שהיא בלי קליפה?

וגם צריך להבין מדוע הגמרא מביאה את מחלוקת רבי יהודה ורבי יוסי והשיעור של רבי לפני שהיא מגיעה לענין טומאת אוכלים, הרי לכאורה זה ענין בפני עצמו איך לשער ביצה בימינו, ואינו קשור למחלוקת בענין טומאת אוכלים?

לכן נראה שכוונת הגמרא לומר שההבדל בין ביצה שנאמרת כמידה למדוד בה מידות נפח, שהיא הביצה האמורה בדינים של הכיכר, לבין ביצה שנאמרה כאחד משיעורי ההלכה בשיעור 'אוכל' חשוב, נובע מהענין שעליו נאמרה המידה ולא רק דין יחודי בטומאת אוכלים. כשחכמים מדברים על ביצה כאמצעי למדידת נפח היא עם קליפה, מפני שכך נוח יותר למדוד, שהרי נפח נמדד על ידי הפלת המים שהם בנפח הביצה כפי שהיא, ובאופן זה מודדים ביצה בקליפתה, שכן לפעמים הבישול והקילוף מחסרים מהביצה. ואת זה הגמרא לומדת מהבאת דברי רבי יהודה, רבי יוסי ורבי, שהם שיערו ביצה בימיהם, ולא כתוב שעוש משהו מיוחד, משמע שיערו כפי שרגילים לשער ביצה בתוך מים והוא ביצה בקליפתה. ואילו ביצה לענין שיעורי הלכה היא הביצה הנאכלת, כלומר שבשיעור כזה יש חשיבות למאכל, וכיון שהמאכל הוא בלי קליפה, שיעור זה הוא בלי קליפה. ומעתה, כיון שהסוגיא ביומא שדנה על כותבת דנה ביחס בינה לביצה לענין שיעור הלכתי של אכילה ביום כיפור, ומשוה את זה לאכילה בסוכה או אכילה

(י). פירוש רבינו חננאל הוא כמשמעות הגמרא בכל מקום, ששיעור טומאת אוכלים הוא כביצה, ומשמע שאין בזה מחלוקת. וכן נקטו הרמב"ם והריטב"א. אך רש"י (וכ"ד תוספות) פירש שריב"ב חולק בעצם שיעור ביצה לטומאת אוכלים, ולדעתו היא 3/4 ביצה. וגם נקט שהקושיה היא גם מהשיעורים השונים לגבי שני ביצים ועוד, או פחות משני ביצים. וראיתו ממה שהקדימו לזה את הענין של שני ביצים שוחקות (ולקמן אבאר למעלה מדוע נאמרה הקדמה זו לשיטת ר"ח).

רע"א בגליון הש"ס הקשה לפי דרך ר"ח והרמב"ם למה הגמרא לא אומרת שהברייתא לא שונה חצי חצי חצי משום שלריב"ב ביצה דטומאת אוכלים אינה חצי חצי חצי של הכיכר שלו שהיא 6 ביצים? תירוץ לשאלה זו מצאתי בדמשק אליעזר על ביאור הגר"א באור"ח סי' תפו שתירץ קושיה זו על פי דברי הגר"א שם, שמוכיח ממה ששנו כאן את דברי ר"ש בסוף המשנה, ולא כמו שמצינו בכלים פי"ז את דברי ר"ש בענין זה בתחילת המשנה, וכפי שצריך להיות בהיות בר הפלוגתא של רבי יהודה שדיבר לפניו, שמה משמע לגמרא שכל ענין החציה, וחצי חצי בעירובין נאמר להשמיענו שכך דעת רבי שמעון, ועל כן מובן שלא יכלו לומר שהברייתא היא כריב"ב.

לצורך זימון, מוכח מהסוגיה עצמה שמדובר בלי קליפה, וכן הוא בכל מקום שבו מדובר על המידה של ביצה כאוכל חשוב".



## ד.

### שיעור מלא לוגמיו - רביעית

איתא בירושלמי מסכת יומא פרק ח ה"ב:

"מתני'. האוכל ביה"כ ככותבת הגסה כמוה וכגרעינתה והשותה מלא לוגמיו חייב. כל האוכלין מצטרפין לככותבת, וכל המשקין מצטרפין לכמלוא לוגמיו. אכל ושתה אין מצטרפין: גמ'... תני מלא לוגמיו. מה ופליגי? - מלוא לוגמיו שהוא ניתן ללוגמא אחת. תני משם בית שמאי: מלוא לוגמיו - ברביעית. ר' חייא בר אדא בעי קומי ר' מנא ולמה לא תנינתה מקולי ב"ש ומחומרי ב"ה? א"ל מפני לוגמו של בן אבטיח שהיה מחזיק יותר מרביעית".

(יא). הבאנו לעיל את דברי הנו"ב שמדובר בביצה בלא קליפה. הנו"ב נשא ונתן בזה עם בעל חידושי הרו"ה (תשובה כא) שהשיג על הנו"ב על יסוד הקושיה - איך אמר רב יהודה שככותבת יתרה מביצה, הרי במשנה בכריתות מדובר על אכילה כאחת של ככותבת, ומבואר שביט הבליעה מחזיק כותבת, וביומא אמרו שהוא מחזיק רק כביצה, ולדברי רב יהודה ביצה הוא פחות מכותבת? לכן נראה לו שר"נ וחכמים נחלקו האם בית הבליעה מחזיק כביצה עם קליפה, ולדעת ר"נ הוא מחזיק ביצה עם קליפה, ורב יהודה ורב זביד הם כשיטת ר"נ, ולמעשה כלל לא נחלקו. רב יהודה אמר שככותבת יתירה מביצה בלא קליפה, ורב זביד אמר שככותבת חסרה מביצה בקליפתה. ולכן לא קשה על רב יהודה מהמשנה בכריתות האומרת שביט הבליעה מחזיק ככותבת, לפי שהוא סובר שביט הבליעה מחזיק ביצה עם קליפתה, ולשיטתו זה ככותבת.

ובבבבין ציון החדשות סי' ל כתב שמסתמא גם לענין חיוב סוכה הוא כביצה עם קליפתה, וציון לדבריו בערוך לנר שבגלל הקושי על הסוגיה ביומא, למה לא אמרה שכביצה שהוא שיעור שביעה הוא גופה שיעור יישוב הדעת, ודברי רש"י שככותבת אית בה ב' זיתים כי זה מה שמחזיק בית הבליעה, נראה לו שהסוגיה בכריתות חולקת על הסוגיה ביומא, וסוברת שאין להוכיח מהמשנה בברכות שככותבת היא פחות מכביצה, דבאמת י"ל שככותבת היא שיעור של ביצה. ולכן היא השיעור שמחזיק בית הבליעה. והמ"ב בס' תריב ב ציון להשגה זו של הבבבין ציון על הנו"ב, ובשעה"צ ציון שגם חידושי הרו"ה מפקפק עליו מאוד.

אך נראה שאין לנקוט כדברי חידושי הרו"ה, כי מהסוגיה ביומא משמע שרב יהודה ורב זביד פליגי, וגם תמוה לומר שהסוגיה היא כר"נ ולא כחכמים מבלי שהגמרא תאמר זאת. ועל דברי הערוך לנר יש להקשות, דלפי דרכו נשאת קושיה על הסוגיה ביומא, ובודאי הייתה לגמרא תשובה לשאלתו, ואדרבה גם אם נאמר שהסוגיה בכריתות חולקת, העיקר צ"ל כסוגיה בדוכתא שהיא ביומא (כ"כ הגר"ח נאה בשיעורי תורה עמ' קלה).

ולענ"ד, יש ללמוד את יסוד הענין מהסוגיה בעירובין כדבראית למעלה, ומה שלא הקשו מהמשנה בכריתות על רב יהודה שאמר שככותבת יתרה מכביצה, הוא משום שלא מבואר להדיא במשנה דכריתות שככותבת נאכלת בבת אחת, ורב יהודה יכול לפרשה כדברי רב זירא ורב פפא שמדובר במתחייב על אכילת כזית אחד בלבד. וראה בשו"ת בית שערים שדן על הסוגיה בשבועות ובשבת שבה הביאו את המשנה בכריתות, ומוכיח שבמקומות אלו נוקטת הגמרא כפירוש שאכילה אחת היינו כזית, וכ"פ רש"י בסוגיות אלו.

(ב). הירושלמי גורס במשנה "מצטרפין לכמלוא לוגמיו", נמצא שכבר במשנה עצמה ביארו שמלא לוגמיו היינו כמלא לוגמיו, ולכן שואל הירושלמי האם נאמר שהברייא שאומרת מלא לוגמיו, בלא לפרש שהוא כמלא לוגמיו, חולקת. והתשובה היא שכיון שהוא מעביר את מלא לוגמיו ללוגמא אחת ונראה לאנשים כמלא לוגמיו, קרי לה מלא לוגמיו.

ובסוגיה המקבילה בבבלי (דף פ ע"א) איתא: "השותה מלא לוגמיו. אמר רב יהודה אמר שמואל: לא מלא לוגמיו ממש, אלא כל שאילו יסלקנו לצד אחד ויראה כמלא לוגמיו. - והא אנן תנן מלא לוגמיו! - אימא: כמלא לוגמיו. מיתבי: כמה ישתה ויהא חייב? בית שמאי אומרים: רביעית, ובית הלל אומרים: מלא לוגמיו. רבי יהודה אומר משום רבי אליעזר: כמלא לוגמיו, רבי יהודה בן בתירא אומר: כדי גמיעה! - מי עדיפא ממתניתין, דאוקימנא כדי שיראה - הכי נמי - כדי שיראה. אי הכי היינו רבי אליעזר! - איכא בינייהו מלא לוגמיו דחוק. מתקיף לה רב הושעיא: אם כן הוה ליה מקולי בית שמאי ומחומרי בית הלל! - אמר ליה: כי אתשיל - בעוג מלך הבשן אתשיל, דהוה ליה בית שמאי לחומרא".

הראשונים דנו בענין שיעור מלא לוגמיו בלא לציין לדברי הירושלמי. התוספות (בסוגין ד"ה הכי נמי), הרא"ש והר"ן (בפסחים פ"י) כתבו שהוא יותר מרביעית, והוכיחו זאת ממה שהגמרא בימא מקשה דבית הלל לחומרא רק אחרי שהיא מסיקה שהכונה היא לכמלא לוגמיו. משמע שאם הוא מלא לוגמיו ממש לא קשה שבית הלל לחומרא, כי באדם בינוני הוא יותר מרביעית.

אך רב עמרם גאון ורב צמח גאון (מובאים בספר העיתים קמא) ושבולי הלקט (סי' עד) נקטו שמלא לוגמיו של אדם בינוני הוא שיעור רביעית, ולדעתם בקידוש יש לשתות מלא לוגמיו שהוא רביעית. גם הרמב"ם עירובין כט, ז כתב שהמקדש צריך שיטעם מלא לוגמיו, ולא כתב כמלא לוגמיו. ונראה לענ"ד שעל ראית התוספות יש להשיב בפשטות, שלא מקשה בתחילה דהו"ל בית הלל לחומרא, כיון שי"ל שבית הלל אינם לחומרא, אלא נחלקו האם יש שיעור קבוע או שכל אחד משער בדידה. ורק לאחר שהסיקו שעכ"פ הוא שיעור ניכר פחות מרביעית באדם בינוני, הקשו שא"כ בית שמאי אזלי לקולא, כי ברוב בני אדם שיעורם יותר גדול משיעור בית הלל".

ולענ"ד פשט לשון הירושלמי כדברי רב עמרם ורב צמח, דהא קאמר שרביעית היא פירוש של בית שמאי ל'מלא לוגמיו'. משמע ששיעור "מלא לוגמיו" נאמר במסורת מהללמ"ס, כדברי הגמרא (יומא דף פ עמוד א) "שיעורין של עונשין הלכה למשה מסיני", שהוא השיעור שמיישב דעת אדם, אלא שנחלקו כיצד לפרשו. בית שמאי אמרו ששייך לשון מלא לוגמיו על שיעור קבוע רביעית, כי מלא לוגמיו של אדם בינוני הוא רביעית. ובית הלל מסכימים שהוא שיעור מלא לוגמיו של בינוני, אך אמרו שכוונת ההללמ"ס היא כמלא לוגמיו, וזה שיעור אחר שמשנתה מאדם לאדם.

ולפי דרך זו תובן גם דעת רבי יהודה בן בתירה שנקט שהשיעור "כדי גמיעה", וקשה, איך זה מתחבר לשיעור מלא לוגמיו שנאמר בהללמ"ס? דרך העולם שאם מילא את פיו מים ככל יכולתו אינו שותה אותם כולם בבת אחת אלא בגמיעה עוד גמיעה, ובכל לגימה מרוקן מה שנמצא באחד הצדדים שבפיו, ונראה שריב"ב מפרש שמלא לוגמיו הוא השיעור שאדם שותה ובולע לאחר שמילא את פיו מלא לוגמיו והוא מה שהביא תוספות מסכת שבת דף עו ע"ב מהרב

(ג). בהערות הגרי"ש אלישיב כתב דאף שבהמשך הגמרא מבינה שמלא לוגמיו משערים כל אחד בדידה, התוספות מבינים שבס"ד סברו שלשון מלא לוגמיו הוא שיעור קבוע. וא"כ אי מלוא לוגמיו היינו רביעית במה פליגי ב"ש וב"ה. אך יש להשיב בפשטות כפי שכתב הגרי"ש בהמשך, דהגאונים סוברים שכבר מתחילה הגמרא מבינה שלבית הלל משערים כל חד בדידה.



פור"ת: "כדי גמיעה - פי' הר"ר פור"ת מלא לוגמא". ותוספות תמהים עליו שלא משמע כן ביומא, אך לפי האמור י"ל שכוונתו ללוגמא האחת שלוגם מתוך הפה המלא בשתי לוגמיו.



## ה.

### ראיה מהפסוק "אשר ישתה" שמלא לוגמיו הוא רביעית

נאמר בויקרא פרק יא פסוק לד: "מִכֹּל הָאֲכָל אֲשֶׁר יֹאכַל אֲשֶׁר יִבּוֹא עָלָיו מִיָּמָּה וּמִשְׁקָה אֲשֶׁר יִשְׁתֶּה בְּכָל כְּלִי יִטְמָא".

ובספרא שמיני (פרשה ז תחילת פרק ט): "אוכל יטמא מלמד שהוא מטמא בכל שהוא יכול יטמא לאחרים בכל שהוא תלמוד לומר אשר יאכל, הא אינו מטמא אלא בכביצה".

רש"י (פסחים לג ע"ב) דן על הא ששיעור אוכל בטומאה הוא בכביצה, ושיעור משקה רביעית: "אין מטמא אחרים אלא אוכל כביצה ומשקה ברביעית, והכי תניא בתורת כהנים: מכל האוכל - מלמד שמטמא בכל שהוא, יכול יטמא לאחרים בכל שהוא - תלמוד לומר אשר יאכל - אוכל הנאכל בבת אחת, והיינו כביצה, כדאמרינן בפרק יום הכפורים (יומא פ, א): אין בית הבליעה מחזקת יותר מביצת תרנגולת".

משמע ממה שכתב בתחילה "ומשקה ברביעית" שגם במשקין יש דרשה ממה שנאמר "וכל משקה אשר ישתה", שמה ששותה בבת אחת הוא רביעית, ובפירוש שתייה בבת אחת במשקין היא מה שמכניס לפיו בבת אחת.

ונראה שגם לגבי אוכל יש משמעות למה שמכניס לפה בבת אחת, שכן בסוכה כז ע"א איתא אומר אביי שהשיעור שאינו חייב בסוכה כי הוא אכילת ארעי הוא "כדטעים בר רב ועייל לכלה", ובר בי רב אוכל כביצה, לכן כשהוא אוכל כביצה ולא יותר אינו חייב בסוכה. ומשמע שכדטעים בר בי רב פירושו שיעור המקסימום שמכניס בפעם אחת לפיו, כשאינו רוצה להשתהות, ולאפוקי מרב יוסף שמתיר גם שיעור הנאכל בפעמים שלוש. וכמבואר ברש"י סוכה דף כז ע"א: "כדטעים בר בי רב ועייל לכלה - בבוקר, כשהולכין לבית המדרש, ודואג שמא ימשכו השמועות, וטועם מלא פיו ושותה". אמנם מהגמרא עצמה עדיין אין הוכחה לקשר דבר זה לפסוק "מכל האוכל אשר יאכל". אך ברש"י דף כז ע"א כתב "ואביי - דאמר כדטעים בר בי רב, דהיינו כביצה, דכביצה אוכל הנאכל בבליעה אחת הוא, כדאמרינן בפרק בתרא דיומא מכל האוכל אשר יאכל".

ואפשר שרש"י למד את הענין שבביצה הוא אוכל הנאכל בבת אחת במה שמכניסו לפיו בבת אחת מהשתיה, שבשתיה בבת אחת על כרחך פירושו הוא מילוי הפה בבת אחת, ולא כמה מחזיק בית הבליעה, כי אדם יכול לבלוע בבת אחת אף יותר מכל מה שיש בפיו ללא הפסקה, היות ואפשר גם לבלוע את משקה כשמחבר את הכוס או את הבקבוק לפיו. ולכן הענין של שתייה בבת אחת מתפרש על המקסימום שיכול להכניס לפיו. ובוה מתבאר הענין שבשבת יד ע"א איתא שגזרו טומאת פסול גויה באוכל אוכל טמא או משקה טמא. באוכל אוכל טמא

הגזירה שמא יטמא את המשקה דשדי לפומיה, ובשותה משקין טמאים שמא יטמא את האוכל דשדי לפומיה. ולכאורה איך יתכן שאדם שאוכל כביצה יכול להכניס לפיו עוד רביעית, אם הכמות המקסימלית שהוא יכול להכניס לפה היא רביעית? אלא שאף כשאנו מכניס לפה את הרביעית אדם שאוכל כביצה יכול לחבר לפיו מלא כוס שיש בה רביעית והמשקה נוגע באוכל. וכן ענין הגזירה על משקין טמאים שכשמחזיק בפיו רביעית, באותה שעה שהוא בולע הוא יכול להכניס לפיו ביצה שצדה הפנימי נוגע במשקה.

ומכל מקום לגבי אוכל שאותו לועסים, בעינן גם שיהיה נבלע בבת אחת, שהרי למדו מכאן על "בית הבליעה", ונראה שהסברה בזה לפי רש"י היא שבאמת אדם יכול להכניס לפיו יותר מכביצה, אך למעשה אינו עושה כך כי אין בזה תועלת, כיון שבית הבליעה אינו מחזיק יותר מכביצה, ולכן בענין אוכל השיעור שמכניס לפיו בבת אחת הוא מה שיכול לבלוע בבת אחת שהוא כביצה.

והרשב"ם בפסחים קח ע"ב כתב להדיא שכל חשיבות שיעור רביעית נלמד מדכתיב "אשר ישתה", וז"ל: "דבציר מרביעית לא חשיבא שתייה כדנפקא לן מכל משקה אשר ישתה".

ומבואר מזה שלפי רש"י ורשב"ם הפסוק "אשר ישתה" מלמד את שיעור רביעית, כי זה השיעור כשאדם ממלא את פיו ככל האפשר בפעם אחת.

ולכאורה יש להקשות על היקש זה, שבגמרא יומא דף פ ע"א איתא: "כל השיעורין כולן בכזית, חוץ מטומאת אוכלין, ששינה הכתוב במשמען ושינו חכמים בשיעורן. וראיה לדבר יום הכפורים. מאי שינה הכתוב במשמעו - מלא תענה, ומאי שינו חכמים בשיעוריה - ככותבת. ומאי ראה לדבר יום הכפורים? דאי מהתם - הוה אמינא: אורחא דקרא הוא".

ופירש רש"י: "אי מהתם - מדשינה הכתוב בטומאה - הוה אמינא: אין שם שינוי הכתוב, דאורחיה הוא למיכתב מכל האוכל אשר יאכל, כי היכי דכתיב גבי משקה אשר ישתה - קא משמע לן יום הכפורים, דהתם ודאי שינה הכתוב במשמעו ושינו חכמים בשיעורן, אמור מעתה את ששינו בטומאה - נמי משום טעמא דשינה הכתוב הוא, דאשר יאכל שינוי משמעו חשיב להו".

משמע לכאורה שרש"י נוקט ש"אשר ישתה" לא נאמר לדרשה אלא אורחא דקרא. אך נראה שכל זה הוא ביאור להו"א. ולאחר שנלמד מיום כיפור שהכתוב משנה את לשונו כדי להורות שיעור אחר, הכא נמי אנו למדים מ"אשר ישתה" את שיעור רביעית שהוא מה ששותה בבת אחת.

# 1.

## על פי בדיקת המציאות רביעית היא כ108 סמ"ק וביצה 48 סמ"ק

עתה נתבונן במציאות מהו השיעור המקסימלי של משקה שאדם יכול להכניס לפיו? בביאור הלכה (סי' רעא ד"ה של רביעית) כתב שבדק בכמה אנשים בינונים ומצא שהמקסימום שאדם יכול

להכניס לפיו בלא לבלוע הוא לכל היותר שתי ביצים בינוניות". גם הגר"ח נאה (שיעורי תורה עמ' קא) כתב שמלא לוגמיו של אדם בינוני הוא מעט יותר משיעור רביעית שלו שהוא 86 סמ"ק.

והרב זילבר בספר בירור הלכה (ח"ג סי' תריב ה עמ' שמט) כתב שבאדם בינוני, 'בממוצע' מלא לוגמיו הוא 109 סמ"ק, וביאר למה כתב 'בממוצע', שאצל כמה אנשים שהוא בדק ראה אותו שיעור, אלא שבתחילה כשאדם אינו מתאמץ כ"כ הוא יכול להכניס לפיו רק 96 סמ"ק, ואחרי אימון ומאמץ מרובה אותו אדם יוכל להכניס אפילו 122 סמ"ק, לכן השיעור הממוצע הוא 109 סמ"ק. ומשמע שנקט שהשיעור הוא 109 כי זה השיעור כשמתאמץ, אך אינו כ"כ מאומן.

אמנם בניסיונות שעשיתי הגעתי רק ל100 סמ"ק, ונראה לי שהשיעור של 122 סמ"ק בבינוני אינו כ"כ מציאותי, וכן משמע מהמשנה ברורה. אך נראה שגם אם מלא לוגמיו של בינוני הוא רק 96 סמ"ק, ורביעית היא 108 סמ"ק, יש מקום לפרש בירושלמי שבית שמאי נקטו רביעית, כי לא קבעו באופן מוחלט מהו בינוני, אלא שאנשים בינונים בענין זה הם בטווח של שתי רביעית. ושיעור רביעית לכשעצמו נקבע מטעם נוסף, שהוא רבע של מידה החשובה בתורה - לוג".

ומכל מקום נראה שהשיעור הזה בודאי אינו מתאים לשיטת החזו"א שרביעית היא 150 סמ"ק, וגם לא לשיטת המקטינים את הרביעית ל75-70 סמ"ק. שאם זהו שיעור רביעית לא מובן איך פירשו בית שמאי שמלא לוגמיו הוא רביעית, שזה נראה כשני מושגים שונים לגמרי.

והנה יש שתי שיטות ביחס בין רביעית הלוג לביצה:

א. הגאונים והרמב"ם סוברים שרביעית הלוג היא ביצה וחצי.

ב. ר"א הקליר סובר שרביעית הלוג היא 2.25 ביצה.

אם רביעית 108 סמ"ק, לשיטת הגאונים שלוג שלם הוא 6 ביצים, יוצא שביצה היא 72 סמ"ק, ואילו לשיטת הקליר שלוג שלם הוא 9 ביצים היא 48 סמ"ק. וכבר כתבתי בירחון האוצר מח שהשיעור שמדדו בכל הדורות היה בערך 48 סמ"ק, ואי"ה אבאר במאמר נוסף מה שמצאתי עוד בזה. ועכ"פ אין ספק שביצה של 72 סמ"ק גדולה מהממוצע, אפילו בימינו שהביצים גדלו. ועל כן, לפי הירושלמי שרביעית היא בערך 108 סמ"ק משמע כשיטת הקליר שביצה היא 48 סמ"ק.

יד). מחישוב המדידות עד ימי המשנה ברורה ראיתי שהביצים הבינוניות היו כ-48 סמ"ק, ולא יותר מ51 סמ"ק. אך בדורו של המשנה ברורה ברוסיה ייבאו לרוסיה תרנגולים מארצות מרוחקות ממין גדול יותר כפי שכתב ערוה"ש ביו"ד סי' שכד, ונראה שלכן מצינו בדורו הערכות לביצים מעט גדולות יותר. הרב יעקב יצחק מסאבין, שדבריו נדפסו בספר בשנת תרנ"ו, העריך שביצה בינונית היא 4.5 לוט (הובאו דבריו בספר בית שאול פלדמן, והגר"ח"נ הביא את דבריו בספר שיעור מקוה עמ' קלט). נראה שכונתו לוט רוסיה פולין שהיה 12.8 גרם, נמצא שמשקל ביצה 57.5 גרם, ונפחה 54.3 סמ"ק. אם המשנה ברורה מדבר באותו סוג ביצים, כוונתו שמלא לוגמיו של אדם בינוני הוא לכל היותר 108 סמ"ק.

טו). אף לפי דרך רש"י והרשב"ם שהדבר נסמך למה שכתוב בפסוק "אשר ישתה", אפשר לומר שכיון שהפסוק מסיים "אשר ישתה בכל כלי" משמע שהוא בא להוסיף את השיעור שיש בכלי, שהוא יתר מעט על מה ששותה במלא פיו, כיון שאין גודשים כוס עד הסוף. אך דרשה זו אני אומר רק כפרפראות.

אמנם אם רביעית היא 96 סמ"ק נוכל לומר כשיטת הגאונים שלוג הוא 6 ביצים ורביעית היא ביצה וחצי, שא"כ ביצה היא 62 סמ"ק, וזה כבר יכול להיות שיעור ביצה במציאות. אך עכ"פ גם שיעור זה לא מסתבר, כי אינו תואם למה שמדדו ביצה בכל הדורות כ48 סמ"ק.



## ז.

### שיעור כמלא לוגמיו

בירושלמי אמרו ששיעור מלא לוגמיו האמור בברייתא הוא "מלא לוגמיו שהוא ניתן ללוגמא אחת". וכן אמרו "לוגמו של בן אבטיח" ולא "לוגמיו", משמע שהוא שיעור לוגמא אחת בלבד מהשתי לוגמיו. אך בבבלי הלשון היא "כל שאילו יסלקנו לצד אחד ויראה כמלא לוגמיו". "לוגמיו" בלשון רבים. ולכאורה זו מחלוקת בין התלמודים, אך אי אפשר לומר כך שכן גם הירושלמי גורס במשנה "כמלא לוגמיו" בלשון רבים. ואם כן צריך ביאור למה נקרא שיעור זה גם "לוגמא" בלשון יחיד, וגם "לוגמיו" בלשון רבים.

ועוד יש לדקדק בפירוש המשנה לרמב"ם פרק ח משנה א שכתב: "ומלוא לגמיו, הוא שישנה שיעור שאם יחזירנו לצד אחד בפיו, יבלוט אותו הצד וייראה". הרמב"ם השמיט מה שכתוב בגמרא "יראה כמלא לוגמיו". וצריך להבין למה השמיטו.

ונראה לענ"ד שהלשון "יראה כמלא לוגמיו", יכולה ממש ראשון להתפרש כאמירה ששתי המידות קרובות, כמו שככותבת קרוב לביצה. אך הפירוש האמיתי הוא, שלא באו במילים אלו אלא לבאר למה הוא נקרא בלשון המשנה "מלא לוגמיו", כאשר הוא לפי האמת הוא ראוי להקרא רק לוגמא אחת, דהיינו החצי של מלא לוגמיו. ובזה מובן מדוע הרמב"ם השמיט לשון זו, וכתב רק שיראה הלחי בולט, כי הוא מפרש כדברינו שהכונה היא שבגלל ניפוח הלחי נראה לאנשים כאילו בפיו יש מלא לוגמיו, שניפוח הלחי יוצר רושם של אדם שמחזיק הרבה מים, וכדי שלא יטעו ויפרשו כפירוש הראשון השמיט את סיום המשפט "שיראה כמלא לוגמיו". ומכל מקום, בהלכה הביא הרמב"ם את לשון הגמרא "יראה כמלא לוגמיו", כי דרכו להביא בהלכה את לשון הגמרא, ובסופו של דבר זה אותו שיעור.

והענין יובן יותר לאחר בחינת המציאות. בבחינת המציאות נראה שכדי שהמים יהיו אך ורק בצד אחד של הפה אי אפשר להחזיק בפה יותר מ15-25 סמ"ק. ביותר מזה אי אפשר לשלוט על העברת המים מצד אחד לשני בתחתית הפה. כדי למנוע את העברת המים יש לשים את הלשון צמודה לשפה, וזה עצמו גורם למיעוט כמות המים שנמצאת רק בצד אחד. ועל כן לכאורה ממה שכתוב בירושלמי שהוא לוגמא אחת היינו יכולים להסיק למלא את הפה באופן שיהיו מים אך ורק בצד אחד של הפה, דהיינו רק כ25 סמ"ק. אך א"כ זהו השיעור של רבי יהודה בן בתירה, ומדקדוק לשונות חז"ל גם בירושלמי ובבבלי משמע שלא מדובר על מילוי ישיר של לוגמא בצד אחד, אלא נאמר בירושלמי להעביר את המלא לוגמיו לאותה לוגמא. כאשר

אדם ממלא את פיו ככל יכולתו, הוא אינו יכול כלל לסלק את המים לצד אחד<sup>טז</sup>. גם אם הוא שותה מעט מהמים שהכניס לפיו והוא כבר יכול להזיז מעט את המים בפיו, עדיין הוא אינו יכול להעביר את המים שיהיו עיקרן רק בצד אחד עד שישתה חצי מהמים, ואז האדם יכול לומר שהוא מרגיש שרק צד אחד מלא, כי המים הנמצאים בצד השני הם רק בתחתית הפה, ועיקר המים הם בצד אחד. אחרי העברה כזו הוא נקרא בירושלמי לוגמא אחת, שהוא כחצי של שני הלוגמות. ובמצב כזה הלחי המנופח נראה לאנשים כאילו יש בו את הכמות המקסימלית של מלא לוגמיו, ולכן זה גם השיעור הנקרא בבבלי "יראה כמלא לוגמיו".

ומעתה י"ל שמה שכתב הר"ן שאיננו יודעים מהו שיעור כמלא לוגמיו באדם בינוני, הוא אויל לשיטתיה שנקט שמלא לוגמיו של בינוני הוא יותר מרביעית, וממילא לא ידוע מה היחס בין כמלא לוגמיו לרביעית. אך לפי מה שהראיתי מהירושלמי שמלא לוגמיו של בינוני הוא רביעית או קצת פחות, יש לנו לומר את השיעור יותר בצמצום, שכמו כן כמלא לוגמיו, שהוא לוגמא אחת, נחשב החצי משיעור זה, דהיינו חצי של רביעית, או קצת פחות מחצי של רביעית.

אכן יש שהבינו את הדברים אחרת. יש שכתבו שהוא הרבה יותר מחצי וקרוב ממש לרביעית. אך גם בלא לדייק מהירושלמי כפי שכתבת, כבר העיר עליהם הרב זילבר בבירורי הלכה קמא (ח"ג תריב א) שלא יתכן שיעור גדול קרוב לרביעית, שכן מהגמרא משמע שהוא שיעור ניכר מאוד פחות מרביעית, שאמרו שרק אצל עוג מלך הבשן כמלא לוגמיו הוא יותר מרביעית, ולא אמרו שאצל סתם אדם גדול הוא יותר מרביעית. גם בירושלמי דברו על בן בטיח, שהיה אדם גדול באופן חריג מאוד (כדמוכח מאגרופו שהוא כראש כל אדם), וכן מוכח מכמה דקדוקי לשון הכלולים בדברינו למעלה".

טז. כפי שכתב הגר"ח נאה (שיעורי ציון סי' טו) וכן באבני צדק ענף כא וציין ש"כ הגאון חידושי מהרי"ן, ולא כפי שכתב החזו"א (או"ח סי' לו או ט"ז) להוכיח שהביצים שלנו שהם כ-50 סמ"ק קטנות משל חז"ל שכן "כאשר ממלא כל פיו עדיין יכל לסלק את המין לצד אחד (ועל כרחק ששיעור מלא לוגמיו הוא יותר מזה)... למדנו גם מזה שביצים שלנו קטנות (מהביצים של חז"ל), דביצה ומחצה שלנו (שאמור להיות שיעור רביעית אם הביצים לא התקטנו) הוא פחות ממלא לוגמיו שלנו הרבה (בעוד שבחז"ל ביצה וחצי – רביעית הוא רק מעט יותר ממלא לוגמיו), דב' ביצים עדיין יכל לסלק לצד אחד (וזה מוכיח שגם ב' ביצים שלנו הוא פחות ממלא לוגמיו כיון שבמלא לוגמיו אינו יכול לסלק לצד אחר)". במציאות נראה שאדם בינוני אינו יכול לסלק לצד אחד שיעור של ב' ביצים של 50 סמ"ק.

יז. הגר"ח (שיעורי עמ' רא) הקשה דאם הכוונה היא שרק צד אחד מלא, היה למשנה לכתוב רק השותה מלא לוגמא, וגם הלשון ויראה כמלא לוגמיו לא מובנת, דמלא כתב ויראה כמלא לוגמא משמע ששתי הצדדים בולטים. ועוד, שמהלשון כמלא לוגמיו בכא"ף הדמיון משמע שהוא בדומה למלא בשני צדדים, ולא שרק צד אחד בולט. ואיך כאשר המים אך ורק בצד אחד יראה כאלו שני הצדדים מלאים. גם לא מובנת לשון הגמרא על בית הלל שמה שאמרו מלא לוגמיו אינו ממש מלא לוגמיו אלא "כדי שיראה", משמע שאינו מלא ממש אלא שיראה, ואינו מובן מה נראה. ולכן כתב הגר"ח ש"מלא לוגמא אחת היא בערך רק שליש ממלא לוגמיו, כי גם אמצע הפה מחזיק מים, והפה מחזיק שליש בצד אחד שליש באמצע ושלש בצד השני. אך "יראה כמלא לוגמיו" פירושו שהצד המלא משפיע גם על הצד השני שיראה כמלא, ואם כן בסופו של דבר הוא קרוב למלא לוגמיו ממש. וכעין זה כתב הגר"י גריידימן (בחידושי למועד יומא סי' ט, הובא במדות ושעורי תורה עמ' רעא) שכשהאדם ממלא שתי לוגמיו בשתי רגילה, נראה הוא כמלא לוגמיו, דאף שמסלק את המים לצד אחד עדיין נראה גם הצד השני מנופח.

ולענ"ד דקדוקי הלשון שכתב הגר"ח נכונים, אך הם מביאים למסקנה שונה ממה שהוא כתב לדקדק מהם. דהיינו שאמנם כשמפחית ממלא פיו רק מעט, אפשר אולי לומר שהצד השני מלא מים, אבל הוא לא מנופח כי אין כל צורך

ומאידך גיסא, רבי אהרון הכהן באורחות חיים (חלק א הלכות יום הכפורים אות יג) כתב "ויש להחזיר כדי מה שמחזיק חצי ביצה". ולכאורה כתב שיעור שהוא לשיטתו כשליש משיעור רביעית, משום שסבר שיש למלא אך ורק צד אחד של הפה. אך כפי שדקדקנו לא משמע כך ממה שבגמרא מדובר בדוקא על העברת המים משני לוגמיו, ולא על מילוי צד אחד של הפה מלכתחילה, ואין זו דרך שאר הראשונים. ועכ"פ גם לדבריו השיעור אינו כ"כ קטן כיון שהוא נוקט בשיעור ביצה גדול כפי שכתבתי בהערה שבתחילת מאמר זה, ויוצא מדבריו שהוא כ- 30 סמ"ק".

והמשנה ברורה (בביה"ל סי' רעא) כתב כדברינו לשער על ידי זה שהוא ממלא את פיו ככל שיוכל, וכמלא לוגמיו הוא חציו, אלא שהוא סבר שזה שיעור שונה מהשיעור של תוספות והרא"ש, שכמותם פסק השו"ע בסימן קצ, ג ובסימן רעא, יג, דהם אמרו שכמלא לוגמיו הוא פחות מ"רובא דכסא" שזה רוב רביעית. והבנתו נכונה לפי מה שמקובל בפוסקים שרביעית היא ביצה וחצי, אך לפי דרכינו על פי הקליר זה וזה אותו שיעור, כי שיעור רביעית שלנו הוא 108 סמ"ק, ופחות מרובא דכסא הוא פחות מ 54 סמ"ק.

ובספר החינוך במצוה שיג כתב: "וכן מה שאמרו ששיעור השתייה היא מלוא לוגמיו של אדם שהוא כביצה, שכבר שיערו כי ביצה מחזיק מלוא לוגמיו של אדם, ובפחות מכאן אין בו איסור כרת אלא דינו כחצי שיעור".

לנפחו, ואינו נראה מלא. ואם כוונת חז"ל לומר שהמים נראים בפועל גם מצד השני, הרי שהאמת היא שאחרי קצת מים שבלע הם כבר לא נראים מבחוץ בצד השני, וגם לא תתיישב לשון הירושלמי שאומר רק שמעביר את המים למלא לוגמא. לכן נראה שמה שאומר הבבלי שיראה כמלא לוגמיו הוא רק מצד מה שנראה לאנשים בגלל ניפוח הלחי, שהלחי המנופח נראה למתבונן מבחוץ כחלל גדול שיש בו מים כמו הכמות הכי גדולה שאדם יכול להכניס לפיו, והצד השני של הפה נראה כמרוקן. ומעתה מובן שפיר לשון הירושלמי, וכן מובן מה שהרמב"ם בפירושו המשנה השמיט מה שכתוב בגמרא "ויראה כמלא לוגמיו", כדי שלא יטעו בלשון זו להצריך ראיית מים ממש בצד השני.

אמנם המהרש"ם (מובא באורחות חיים תריב ובשדי חמד ח"ט ג, ז) כתב שיש להוכיח שהוא ממש קרוב לרביעית ממה שכתב הרמב"ם בשבת על פחות מכגורגרת שהוא קרוב לגורגרת. אך הרב זילבר (בבירורי הלכה תליתאה הנ"ל) דחה, שבחז"ל לא נאמרה כלל הלשון שכמלא לוגמיו הוא פחות מרביעית, ואין ממה לדקדק כך.

יח. בספר אהל מועד הל' יום כיפור (דרך ד נתיב א) כתב שיעורים אלו בשם הרא"ה, וכוונתו לרבי אהרון הכהן בעל האורחות חיים שכתב בדיוק את השיעורים האלו (הערתי זאת לפי שראיתי מי שהשתבש בזה).

יט. הרב זילבר כתב בשם בעל האגרות משה שלא ישתה יותר מ 15 סמ"ק. ונראה שהוא שיער במילוי מתחילה של לוגמא אחת בלבד. זו גם הסיבה שכתב הגרש"ק בספר החיים סי' תריב (והובא בשדי חמד ח"ט יום כיפור ג, ז) שכנראה השתנו הטבעים, כי אנו רואים שמלא לוגמיו הוא שיעור קטן מאוד, "דמלא לוגמיו מצד אחד באדם בינוני לא יעלה אפילו כשיעור ביצה אחת שלנו, אם כן כל שכן דלא הוי כשני ביצים". וכוונתו לומר שמאחר שמלא צד אחד הוא פחות מכביצה, לא יתכן שבמלא שני לוגמיו נגיע אפילו לרביעית, שהיא התוכן הפנימי של שני ביצים בלא קליפה לדברי המהרי"ל בסדר ההגדה (שמשוה מילוי שני כביצה לביצה וחצי עם קליפה), וכל שכן שלא נגיע בכפל של מלא לוגמא אחת למלא שני לוגמיו, שהוא יותר מרביעית. ובעל כרחך שהאנשים קטנו יותר מהביצים, ולכן אין להקל שישתה חצי משיעור רביעית שהוא שני ביצים בלא קליפה.

אך לפי מה שביארתי אין צורך לומר שהשתנו הטבעים, כי לא מדובר באופן שיש מים רק בצד אחד של הפה, אלא מדובר ממש בחצי ממלא לוגמיו.

ונראה שנקט לשון מלא לוגמיו כבמשנה, אך כוונתו ל'כמלא לוגמיו', והגיעו לזה על ידי הערכת מה שמכיל ניפוח של צד אחד של הפה הנראה כביצה, והוא הפירוש ל"נראה כמלא לוגמיו", ופירוש הדבר שיש לשתות פחות מ-48 סמ"ק. ומכל מקום, גם לפי החינוך, מי שידע שמלא לוגמיו הוא פחות מ-96 סמ"ק יזהר לשתות עוד פחות מ-48 סמ"ק?

הגר"ח נאה (שיעורי ציון עמ' עא) הסיק למעשה לשער חצי ממה שיוכל להכניס לפיו כפי שכתב המשנה ברורה. והוא שיערו לחומרה 42 סמ"ק. הרב זילבר (בכרורי הלכה תליתאה סי' תריב) כתב שמקובל לשער 40 סמ"ק. והרב מרדכי אליהו (מאמר מרדכי פרק מה הל' יג-יד) החמיר וכתב שכמלא לוגמיו בדרך כלל יותר מ-30 סמ"ק, ובשעת הדחק ישתה 40 גרם. ונראה שיש לנהוג כך לחומרה, אבל מהדין אצל רוב האנשים שיש להם יכולת להכניס לפה כ-100 סמ"ק אפשר גם לנהוג כדעת החינוך ולשתות פחות מ-48 סמ"ק בבינוני, וסימנך 48 = מ"ח.



## ח.

### ראיה מהגמרא בעירובין מא שכמלא לוגמיו של בינוני הוא כביצה

יש לחזק את דברי החינוך שכמלא לוגמיו באדם בינוני הוא כביצה מהברייתות בעירובין מא ע"ב: "תניא... חל להיות תשעה באב בערב שבת מביאין לו כביצה ואוכל, כדי שלא יכנס לשבת כשהוא מעונה. תניא, אמר רבי יהודה: פעם אחת היינו יושבין לפני רבי עקיבא, ותשעה באב שחל להיות בערב שבת היה, והביאו לו ביצה מגולגלת וגמעה בלא מלח. ולא שהיה תאב לה, אלא להראות לתלמידים הלכה". ויש לשאול על הברייתא הראשונה - הרי לכולי עלמא שיעור יישוב הדעת הוא ככותבת, ואם כן היה צריך לומר שכדי שלא יהיה מעונה יאכל ככותבת, ולמה אמרו שמביא כביצה? אלא נראה שאמרו שמביאים לו אוכל כביצה, אף שהוא מעט יותר מככותבת, משום שכאן אין סיבה לצמצם ולדקדק בזה כ"כ כמו ביום כיפור, ואין בעיה בתוספת מועטה. ולכן אמרו בזה את השיעור בעלמא לענינים אחרים של כביצה שבזה ודאי תתישב דעתו. ומה שאמרו בברייתא השניה שלרבי עקיבא הביאו "ביצה מגולגלת וגמעא", הוא לומר שכמו כן אפשר ליישב את הדעת בשתייה, משום שבשתייה די בכמלא לוגמיו שתתישב דעתו, ובביצה היה שיעור של מלא לוגמיו של רבי עקיבא. וכיון שלא אמרו שרבי עקיבא היה חריג בגודלו משמע שהשיעור בזה שזה שיעור לבינוני.

ולכאורה אכתי קשה, למה לא הביאו מהברייתא הראשונה ראיה לסתור את דברי רב יהודה ביומא עט הסובר שכביצה הוא פחות מכותבת, שהלא הברייתא הזו אומרת שכביצה הוי הפסקת העינוי, ולא כדבריו ששיעור ישוב הדעת הוא רק ביותר מכביצה?

כ). הרב זילבר (שם) כתב שלפי התוספות כמלא לוגמיו הוא היינו הך עם "רובא דכסא" - רוב כלשהוא יותר מחצי הכוס, ואילו לפי הרא"ש שיעור זה כלול בדרך כלל ברובא דכסא, ואפשר שהוא פחות מזה הרבה. אך לענ"ד שניהם אומרים דבר אחד, דכוונת התוספות באומרם שהוא רובא דכסא ששיעור זה כלול ברובא דכסא, ולכן כששותה רובא דכסא יצא ידי חובת טעימת כמלא לוגמיו. התוספות אומרים שהיינו הך, כי לא נראה להם שהוא הבדל משמעותי, אבל אין להם הוכחה שהוא לא הרבה פחות, ואפשר שגם הרא"ש שמסתבר שהוא קרוב.

וי"ל שעדיפא מינה מביא ראייה נגד רב יהודה ממשנה, ועיקר הכוונה לומר שמה שלומדים מהמשנה מכריע את מה שהיה נראה לרב יהודה כהערכה מהמציאות, כי אף שהוא העריך את הכותבת הגסה יותר מכביצה, בימי חז"ל זה לא היה כך. ועוד י"ל שלא הקשו מזה על רבי יהודה משום שהוא יכול היה לדחוק שבבריתא הראשונה נמי הכוונה לשתית כביצה כמו שעשה ר"ע, דמצינו לשון אכילה על שתייה<sup>כא</sup>.



## ט.

### לכתחילה נכון לטעום בקידוש רביעית

מכל האמור עולה נפק"מ גדולה לענין טעימת מכוס של ברכה. לשון הגמרא בעירובין ע"ב "מלא לוגמיו" ולא "כמלא לוגמיו", וציינתי לעיל את דברי רב עמרם גאון ורב צמח גאון ששיעור מלא לוגמיו הוא רביעית, אלא שהראשונים הקשו שדבריהם נסתרים מהגמרא ביומא פ"א ע"א שמלא לוגמיו באדם בינוני הוא יותר מרביעית, ואיך אמרו שהוא רביעית? ולענ"ד נראה מהירושלמי כדבריהם שמלא לוגמיו ממש באדם בינוני הוא אכן רביעית, או מעט פחות, ואין סיבה לומר שהבבלי חולק על הירושלמי, ומיושבת שפיר קושית הראשונים על דברי הגאונים כפי שביארתי לעיל. אלא שמכל מקום מסברה נראה שכיון שמלא לוגמיו משמעותו לבית הלל שהוא שיעור אישי שמשנתה, אין לומר בו שיעור קבוע, שא"כ היה לחכמים לומר להדיא רביעית. ואולי גם הגאונים רב עמרם ורב צמח לא התכונו לומר דווקא ברביעית אלא מלא לוגמיו, כפי שכותב הרמב"ם, ורק השמיעו לנו שרביעית היא מלא לוגמיו של אדם בינוני. אלא שאכתי אפשר לפקפק מסברה, ששיעור מלא לוגמיו לכשעצמו חסר משמעות, ולמה יצרכו חכמים מלא לוגמיו ולא קבעו שיעור קבוע, או שיעור של יישוב הדעת. ובכל אופן אין ראייה ששיעור זה הוא כמלא לוגמיו, ולכן יש להדר לשתות מלא לוגמיו שהוא רביעית או קרוב לה.



## י.

### שיעור רביעית לפי ההשוואה בין ציר דגים ל"משקל עשרה" בלשון של פרה.

במסכת תרומות פרק י הלכה ה איתא: "מתני': דג טמא שכבשו עם דג טהור, כל גרב שהוא סאתים, אם יש בו משקל עשרה זוז [מלאכת שלמה: בכל הספרים המדויקים עשרה זין. וכן כתב הראב"ד בפירוש לתו"כ ספרא שמיני פרשה ג סוף פרק ד פסוק ט ששם מובאת משנה זו] ביהודה, שהן חמש סלעים בגליל, דג טמא צירו אסור... גמרא: כל גרב שמחזיק סאתים. כמה

כא). הגר"ח (שיעורי תורה עמ' קלה) כתב שכיון שביצה של רב יהודה היא בלי קליפה, רב יהודה יוכל לפרש שמה שאמרו בברייתא כביצה להפסקת העינוי היינו כביצה בקליפתה, שהיא לשיטתו ככותבת. אך לענ"ד אכתי קשה שהיה לו לומר ככותבת שהוא השיעור שנאמר ביישוב הדעת, ועוד שלענ"ד מסתימת דברי חז"ל נראה שבסתמא כל היכא שכתוב כביצה היינו בלי קליפה, אלא נראה שבאמת גם ברייתא זו קשה על רב יהודה, אלא שיש ליישב את הברייתא לדעת רב יהודה קצת בדוחק כדביארתי.



סאתה עבדא עשרים וארבע לוגין, וכמה לוגא עביד תרתין ליטרין, וכמה ליטרא עבדא מאה זינין, נמצא כל זין וזין אחת מתשע מאות וששים".

ופירוש החשבון: סאתיים = 48 (לוג) \* 2 (ליטרה) \* 100 (זין) = 9600.  $9600 / 10 = 960$ .

והנה לכאורה משמע שלוג מכיל ציר דגים במשקל של 200 זוז. דבר זה תמוה מאוד כי מקובל בהלכה שזוז של הגמרא שוקל לפחות 4.25 גרם, וכיון שמקובל גם לומר שלוג הוא 6 ביצים, יוצא שביצה שוקלת 141.6 גרם, ולא מובן איך יתכן משקל גדול כ"כ לביצה?

ונראה שכדי לעמוד על הענין יש להשוות בין סוגיה זו לדברי הראשונים בסוגיה הדנה במשקל ג' לשונות צמר שהוזכרו בתורה ובמשנה. בענין פרה אדומה נאמר "ולקח הכהן עץ ארז ואזוב ושני תולעת והשליך אל תוך שרפת הפרה". בענין שעיר המשתלח, למדנו במשנה ביומא "קשר לשון של זהורית בראש שעיר המשתלח". ובענין מצורע נאמר "ולקח למטהר שתי צפרים חיות טהורות ועץ ארז ושני תולעת ואזוב".

ואיתא בבבלי יומא (מא ע"א - ע"ב):

"כי אתא רב דימי אמר רבי יוחנן: שלש לשונות שמעתי, אחת של פרה, ואחת של שעיר המשתלח, ואחת של מצורע. אחת משקל עשרה זוז, ואחת משקל שני סלעים, ואחת משקל שקל, ואין לי לפרש.

כי אתא רבין פירשה משמיה דרבי יונתן: של פרה - משקל עשרה זוז, ושל שעיר המשתלח - משקל שני סלעים, ושל מצורע - משקל שקל.

אמר רבי יוחנן: פליגי בה רבי שמעון בן חלפתא ורבנן בפרה; חד אמר: משקל עשרה, וחד אמר: משקל שקל. וסימניך: אחד המרבה ואחד הממעיט.

אמר ליה רבי ירמיה מדיפתי לרבינא: לא בפרה פליגי, אלא בשעיר המשתלח פליגי. והוא יומא נח נפשיה דרביא בר קיסי, ואנחו בה סימנא: רביא [בר] קיסי מכפר כשעיר המשתלח".

ובירושלמי (שקלים פ"ד ה"ב ויומא פ"ד ה"ב):

"ר' שמואל בר נחמן בשם ר' יונתן: ג' לשונות הן, של שעיר בסלע, ושל מצורע בשקל, ושל פרה בב' סלעים.

א"ר בא בר זבדא בשם ר"ש בן חלפתא של פרה בב' סלעים ומחצה, אית דמפקין לישנא ביי' זוזין".

וכתב רבינו חננאל (יומא דף מב ע"א):

"כי אתא רב דימי א"ר יונתן (יתכן שצריך לגרוס יוחנן כמו אצלנו בגמרא) ג' לשונות של זהורית שמעתי, והוא שכתוב בתורה ושני תולעת של פרה אחת, ושל שעיר המשתלח אחת, ושל מצורע אחת... אחת משקלה עשרה זוז, ואחת משקלה ב' סלעים. ואחד משקלה שקל, ואין לי לפרש.

מצאנו בתלמוד א"י כי עשרה זוזין הן ב' סלעים ומחצה, וכך כתוב [שם] ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן ג' לשונות הן, של שעיר בסלע, של מצורע בשקל, של פרה בב' סלעים. ר' חונייא דבית חיוורן ר' אבא בר זבדא בש"ר שמעון בן חלפתא של פרה בב' סלעין ומחצה, ואית דמפקין

לה לישנא בעשרה זוזין. חלוקת ר' שמעון בן חלפתא ודב' בתלמ' א"י היא [דהיינו: חלוקת ר"ש בן חלפתא ודבריו בתלמוד א"י היא. כלומר ששם היא מתפרשת]. ותנן בסוף כריתות המפריש ב' סלעים כו' עד לקח בהן ב' אילים לחולין, אחד יפה ב' סלעים, ואחד יפה עשרה זין, היפה ב' סלעים יקרב לאשמי והשני למעילתו כו'. ופרשוה בגמ' דהאי עשרה זין, אינון ב' סלעים וחומשיהן, והן ב' סלעים וחצי סלע דהוא חומשא מלבר".

ועוד כתב ר"ח בעירובין דף פב ע"ב: "שיעור סאה ו' קבין שהן כ"ד רטיל". וכתב שם בסוף הסוגיה "וראינו לרבתינו הגאונים זצ"ל פירוש זולתי זה הפירוש אבל זהו קבלה ומסורה בידינו שדבריו בזה דברי קבלה".

כידוע לפי בה"ג ורב האי גאון (תשובות הרכבי עג) משקל הדינר זהב המתקאל הערבי זהה למשקל דינר שבגמרא. ר"ח השווה את הלוג למשקל ריטל שבימיהם, שהיה כמשקל 100 דינר זהב ערבי, וכן מבואר בר"ף בעירובין (בנוסחה הראשונה, המובאת בספר העיתים סי' עה ובכפתור ופרח פט"ז), ונראה מלשון הר"ף שהוא מביא את דברי ר"ח.

והנה ההשוואה בין משקל ליטרא למנה, שהוא מאה דינר עולה גם מהגמרא בסנהדרין (ע"א "תרמיטר - חצי מנה", ובירושלמי סנהדרין ח, ב "טרטימר - חצי ליטרא") והגמרא בבכורות (ג עמוד א, "ליטרין", כתב רש"י מנין), אך מה שהלוג מושווה לריטל, לכאורה אין לו מקור אם לא נקשר את זה לדברי לירושלמי בתרומות, אך לפום ריהטא אינו מובן כי שם כתוב שהלוג הוא שני ליטרה? ועוד, שאם לפי ר"ח לוג הוא מאה דינר, איך אמר שרביעית היא כ"ה סלעים, היה צריך לומר כ"ה דינרים?

ועוד מצינו בתוספות סוטה ה ע"א בשם ר"ח שרביעית דם היא כ"ה סלעים.

וצריך להבין מנין לקח משקל זה, ובאיזה סלעים הוא מדבר. האם זה תואם לדבריו בעירובין?

ונראה שיש לעיין בדברי רבינו חננאל במסכת יומא, מדוע הוצרך להוכיח שעשרה זוזין הם שני סלעים ומחצה, הרי בכל מקום בש"ס עשרה זוז הם שני סלעים וחצי? ומדוע הוא מביא ראיה מגמרא דכריתות שמדברת על זין, כאשר בכל הש"ס מדובר על זוז, וכמו לשון רבי יונתן בתחילה "עשרה זוז". וגם בציטוט מהירושלמי של ר"ח מדובר על עשרה זוזין, ולא על עשרה זין? וא"כ מדוע הוא נזקק להביא ראיה ממקום שבו מדובר על זין, כשהדברים ידועים בכל זוז? מסגנון הדברים בר"ח נראה שהוא בא לבאר דבר סתום בבבלי, שהיה מקום לפרשו באופן אחר ממה שהוא מפרש בלא דברי הירושלמי ביומא, וצריך להבין איזה פירוש אחר היינו מפרשים כאן?

על כן נראה שר"ח גרס בבבלי "אמר רבי יוחנן: פליגי בה רבי שמעון בן חלפתא ורבנן בפרה; חד אמר: משקל עשרה זין, וחד אמר: משקל שקל", ויש להקדים (בנוסח או בפירוש) ברבנו חננאל את המילים "חלוקת ר"ש בן חלפתא ודב' בתלמוד א"י היא", והיינו שהוא בא לבאר את דברי ר"ש בן חלפתא או רבנן בענין "משקל עשרה זין". וגם בירושלמי הוא מבין ש"משקל

עשרה זווין" שאמר ר"ש בן מנסיא הוא עשרה זין ולא בעשרה זון, כי פתח בשנים וחצי סלעים עם אות ס, וסיים בעשרה זווין עם אות נ, משמע שמדובר בזין ולא בזון.

לכן היה מקום לומר שכוונת ר"ש בן חלפתא למשקל "עשרה זין" שמובא בתרומות פ"י, וברור לר"ח שעשרה זין דתרומות אינם עשרה זון, אלא חצי מעשרה זון דעלמא, כפי שעולה מדבריו בעירובין וכפי שנבאר להלן, והו"א זו בא ר"ח לאפוקי. ואף שאמרו "אחד המרבה ואחד הממעיט", דמשמע לכאורה שמשקל העשרה הוא הגדול שבשיעורים, בעוד שלפי ההו"א שמדובר במשקל עשרה זין דתרומות הוא שיעור קטן מהלשון של שני סלעים, היה מקום לפרש שהכוונה אחד המרבה ואחד הממעיט בין שני השיעורים שהוא אומר בלבד. ועל כן מלשון זו לכשעצמה אין הכרח שהמשקל עשרה הוא עשרה זון שכבד שבכל ג' השיעורים.

ומבאר רבינו חננאל שעכ"פ אי אפשר לומר שבלשון של פרה מדובר בעשרה זין האמורים בתרומות, כי לא משמע כך מהירושלמי, שאחרי דברי רבי בא בר זבדא שהמשקל הוא שנים וחצי סלעים כתוב "אית דמפקין לישנא עשרה זווין", משמע שהאית דמפקין לישנא משווים את שיעורם לשני סלעים וחצי. ובאו רק לומר בלשון אחרת כדי שההבדל בין מי שאמר בפרה שני סלעים, למי שאומר שנים ומחצה יהיה ברור יותר בלשון. ולפיכך נראה שמה שנשאר סתום בבבלי במחלוקת רבי שמעון בן חלפתא ורבנן, התפרש בתלמוד א"י, שרב בא בר זבדא תלמידו של רבי יוחנן פירש שלפי ר"ש בן חלפתא משקל עשרה זין הכא הוא שנים וחצי סלעים דעלמא. וכן מביא ראיה שמצינו גם עשרה זין (ולא רק זון) שהם שנים וחצי סלעים בכריתות, ולפיכך אין להתפלא אם משקל עשרה הכא שונה מעשרה זין דפרה.

ועכ"פ למדנו מדברי ר"ח ש"זין של יהודה" המובא בתרומות פ"י, אינו סתם זון.

ובאיזה זין מדובר בתרומות לפי ר"ח? דבר זה יש ללמוד ממה שכתב בעירובין ובסוטה, שכן בעירובין כתב שלוג הוא ריטל, שהוא מאה זון כפי שכתוב ברי"ף, והקשינו שהלא מהירושלמי תרומות משמע שלוג הוא 2 ריטל - 200 זון?

אלא שיש לדקדק שהלא המשנה מדברת על זין של יהודה, ולמה הירושלמי מתעלם מהמילים "של יהודה". ולכן מסתבר לומר שזה כלול במה שאמר הירושלמי שליטרה היא שני לוג, כלומר שר"ח מפרש שבעלמא ליטרה היא לוג, וליטרה היא כמו הליטרה של הגאונים בזמנו שהיתה משקל מאה יחידות כמו מנה, אלא שכאן מדובר במשקל של יהודה, וליטרה מאה זין של יהודה היא חצי לוג, ואינה לוג אחד כמו ליטרה בעלמא. והפירוש הזה הכרחי כפי שהערנו בתחילה, שבלא זה עצם החשבון קשה שכן עולה ממנו שיעור ביצה משונה מאוד, כי לפי מסורת הגאונים זון - דינר הוא בערך 4.25 גרם, ולפי חישוב מדויק נראה שהוא 4.32 גרם<sup>2</sup>, יוצא שכל ביצה 144 גרם. ועל כן רבינו חננאל מוכרח לבאר שזין דהכא קטן יותר מזון דעלמא, כדי להבהיר את הירושלמי בהתאמה למסורת משקל הדינר.

(כב). כפי שביארתי בירחון האוצר סח עמ' רטז. אציין ששם כתבתי שבר כוכבא השתמש במטבע בתקן של דרכמה יונית משקלה 4.32, ועתה ראיתי שמשקל המטבע של בר כוכבא הוא כמו בתקן הצורי שקטן יותר, אך עכ"פ המשקל הזה מוכח ממטבעות הפרסים, שבזמן הגמרא השתמשו בהם כזון.

אלא שעדיין יש להבין שבזה מרויח ר"ח רק שהביצה אינה בגודל בלתי אפשרי של 144 גרם, אך עדיין היא אינה מתאימה למציאות אלא גדולה מדאי. וא"כ אין הכרח למה שכתב רבינו חננאל שבעלמא ליטרה היא לוג, שהרי אפשר גם לומר שהשיעור של זין יהודה הוא רבע זין, וביצה היא 36 סמ"ק, ואם משום שהשיעור אינו תואם לביצה שאנו מכירים, הרי גם השיעור 72 סמ"ק אינו תואם לביצה שאנו מכירים?

אלא שי"ל שעכ"פ אין אפשרות זו עדיפות על פני המסורת של ר"ח, והוא נוקט כמסורת שהעדיפה להניח שהביצה הקדמונית גדולה משלנו מאשר לומר שהביצה הקדמונית קטנה כ"כ. ועוד נראה שיש גם יותר הגיון בקביעה שזין של יהודה הוא חצי מזוז בעלמא, שכן בתורה יש "שקל", שנקרא אצל חכמים סלע, והשקל בדברי חכמים במסכת שקלים הוא חצי סלע, וכן הוא השקל המוזכר בלשון של מצורע. ומסתבר לומר שכשם שבעלמא חצי סלע, שהוא השיעור של מחצית השקל, נקרא בלשון חכמים שקל, ביהודה היו קוראים לו סלע, משום ששם הוא היה המטבע העיקרי – "מחצית השקל" ששקלו לבית המקדש. ועל כן רבע מהסלע "מחצית השקל" הוא זין של יהודה. ואילו בגליל עיקר השימוש שלהם היה בדינרים, לכן הם קראו לדינרים סלע. ומובן בזה שמפני שהזוז ביהודה היה שונה מהזוז הרגיל בדברי חכמים הוצרכו להשוותו לסלעי גליל, שהיו יותר מוכרים אצל רוב העם שהיה בגליל. והיה ידוע שבגליל היחס למשקל דעלמא הוא אחד לארבע, דהיינו שהסלע של הגליל הוא הדינר דעלמא, וכוונת המשנה ללמד את מי שאינו יודע בזמנם מהו זין של יהודה כי הוא גר בגליל דע לך שעשרה זין הם חמש סלעים בגליל, ומההשוואה הזו ידעו שזין של יהודה הוא חצי זון. וזין יהודה הוא מה שנקרא בגמרא קידושין יא ע"ב סלע מדינה שהוא חצי זון - שמינית של סלע דעלמא.

ומעתה מובן שהדברים שפירשנו בדעת ר"ח עולים בקנה אחד עם דברי התוספות בשם ר"ח שרביעית היא כ"ה סלעים, ששם נקט כלשון המשנה בתרומות שהיא המשנה שעוסקת בהשוואת שיעור נפח למשקל וכשהיא מדברת על סלעים, המשנה מדברת על סלעי גליל, ונמצא שכוונתו היא כפי שכתב שם רע"א במסורת הש"ס, שרביעית היא 25 דינר בעלמא, וכפי שעולה גם מפירושו לעירובין<sup>12</sup>.

ובכל החישוב הזה נקט ר"ח שמשקל הציר הוא כמשקל המים, אף שמשקל כל נפח משתנה לפי החומר שנמצא באותו נפח. אך הבנת ר"ח הכרחית כיון שהגמרא לא הודיעה לנו מה היחס בין ציר למשקל מים או חומר אחר, וכל ציר יש משקל אחר לפי כמות המלח, ואיך הגמרא סותמת בענין זה? על כן מוכרחים לומר שהכוונה כאן היא לציר כמשקל מים שבהם היו רגילים לשער משקל. והטעם שלא חילקו בין ציר למים י"ל שהוא משום שההבדל בין ציר למים אינו כ"כ משמעותי כי בציר יש גם מלח, שהוא דבר כבד ממים, וגם שמן, שהוא קל ממים. ועוד י"ל שאף אם יש הבדל לא רצו להיכנס להבדלים שמשתנים מציר לציר, אלא אמרו לפי משקל מים, וכל אחד ישווה את הציר שלו למים כדי לדעת כיצד לשער. ועוד י"ל שמכיוון שהשיעור הוא מדרבנן לא חייבים לדקדק בשינויי הכובד של המאכל<sup>13</sup>.

כג). ובערוך ערך רבע א. הביא את דברי ר"ח אלא שבמקום סלעים כתב "כספים", ואפשר שכוונתו לדרהם, כשיטתו לשער לפי שיעור רב הילאי.

המסקנה העולה שלשיטת ר"ח ביצה היא 72 סמ"ק. ונראה שמה שהדגיש ר"ח בדבריו בעירובין שדבריו דברי קבלה, הוא משום שבאמת שיעור ביצה 72 סמ"ק לא מתאים כ"כ למציאות, וכפי שרואים מהשיעור של רב הילאי. ולכן רבינו ניסים גאון לא פירש כך, וכן הרי"ף בלישנא בתרא עזב את פירוש ר"ח, והלך לפי הביצה שאנו רואים, שהיא כ-48 סמ"ק. לכן אומר ר"ח שעכ"פ כך קיבלנו בפירוש הגמרא, ועל כרחך צריך לומר שהביצה הקדמונית היתה גדולה. ולפי מה שהראינו לעיל אמנם פירוש של ר"ח לא מתאים כ"כ למציאות בענין ביצה אך הוא מתאים למציאות בענין מלא לוגמיו, שכן לפי הירושלמי מלא לוגמיו של אדם בינוני הוא רביעית, וזה בערך 108 סמ"ק, וי"ל שלרבנו חננאל מסתבר שהאדם לא השתנה, אך הביצים יכולים להשתנות.

אך כפי שכתבנו בענין מלא לוגמיו הקושי שעמד בפני ר"ח מהמציאות של הביצה, שמצריכו להדגיש שפירוש הוא בקבלה, מתיישב הפלא ופלא על פי שיטת ר"א הקליר, שלוג הוא תשע ביצים, כי אם נבאר את הירושלמי כפי שביאר ר"ח, ועל יסוד הקבלה שדינר של הגמרא הוא דינר של הגאונים, לשיטת הקליר יוצא שביצה היא כביצה הטבעית 48 סמ"ק, וכפי ששערו ביצה במשך כל הדורות.

## יא.

### ההכרח לקבל את מסורת הגאונים על משקל הדינר

אם נרצה להישאר בהבנת הגאונים ש6 ביצים הוא לוג, בלא לומר שהביצה השתנתה, נוכל לעשות זאת רק אם נשלול את מסורת הגאונים בענין משקל הדינר, ונאמר כדעת הסוברים שדינר הוא 3.5 – 3.6 גרם (על יסוד דברי רש"י שהסלע הוא חצי אונקית קולניה, בערך 14.2 גרם). לפי זה נוכל לומר כעין ביאור של ר"ח שלוג הוא מנה, אך ננקוט שליטרה היא 360 סמ"ק, וביצה 60 סמ"ק. אך מלבד שגם זו ביצה גודלה מדאי, נראה שלמרות שהיו ראשונים שסברו שהדינר הוא כ-3.5 גרם בארצות אשכנז, למעשה אין לנקוט כך, כי היסוד לסברה זו הוא מדברי רש"י שכתב בכמה מקומות על משקל השקל של התורה שהוא חצי אוקיה, ומשקל דינר שנים וחצי פשוטים, אך רש"י בעצמו מזכיר את מסורת הגאונים בפירושו לעבודה זרה (יא ע"א): "הסלע ד' דינרים, והדינר הוא משקל זהוב קושטנטינ"ה". גם ברש"י בבא קמא (לו ע"ב) איתא: "כסף צורי - הסלע ד' דינר, והדינר משקלו זהב, וכן קורין בקושטנטינ"א לזהב דינר". בקושטא עצמה לא קראו לזהב דינר, אלא שכוונת רש"י למסורת הגאונים שדינר של הגמרא הוא דינר זהוב, שהיה זהה גם לזהוב קושטא, שהיה בדרך כלל כמו הדינר הערבי.

ואמנם כיום יש בידנו הוכחה ברורה מהמציאות למסורת הגאונים שכן איתא בגמרא בכורות נ ע"א: "רב אשי שדר ליה שבסר זווי לרב אחא בריה דרבינא בפדיון הבן, שלח ליה: לישדר לי מר תלתא יתירתא דאיכא עלוייהו! שלח ליה: לשדר לי מר תלתא אחרינא דאוסיופ עלוייהו!".

(כד). כ"כ החזו"א בקונטרס השיעורים אות יד.

מבואר שרב אשי שלח בתחילה 17 מטבעות זון, כשכוונתו היתה ליתן 16.66 זון, ורב אחא אמר לו שלאחר התוספת השיעור של פדיון הבן הוא 20 ממטבעת זון. ואם לא היה להם מטבע של זון ממטבעות המקום מדוע רב אשי שלח 17 וציפה לעודף? על כן מתבאר מזה שבימי הגמרא היו מטבעות כסף שווים לזון של תורה. והנה באתר coinweek מוצגים המטבעות שנהגו בזמן אמוראי בבל עד הכיבוש המוסלמי, וכתבו שמשנת 230 למניינם היה בפרס מטבע 'דרהמה' עשויה מכסף טהור (97 אחוז) שמשקלה היה יציב בדיוק 4.28 גרם. וזו ראייה עצומה למסורת הגאונים<sup>22</sup>.



## יב.

### דברי הרמב"ם בענין המשנה בתרומות ומשקל לשון הפרה

בפירוש המשנה לרמב"ם מסכת תרומות פרק י משנה ח כתב: "תנא קמא סובר שאם היה כלי הכבשין מחזיק סאתים, והיה כולו דג טהור, ובו דג טמא משקל עשרה זיין מזווי ארץ יהודה, שהם חמשה סלעים בגליל, הרי צירו אסור, ואם היה פחות מזה הרי זה מותר, וביארו בתלמוד שזה אחד מתשע מאות וששים, וזה נתברר אחרי שביארו שהלוג שני רוטלים, והרוטל מאה זין, שהם חמשים סלעים... וכבר ביארנו בסוף פאה שיעור הסאה והרביעית ומשקל הסלע".

ממה שהרמב"ם מוסיף את "שהם חמשים סלעים" שזה לא כתוב בגמרא, ולא כותב כאן סלעי גליל, נראה שלדעת הרמב"ם כעין מה שפירשתי בדעת ר"ח שמשקל החמישים סלעים בא לבאר את משקל זין ארץ יהודה שאינם זוזים רגילים, אלא שלפי ר"ח גם סלעי גליל אינם סלע בעלמא אלא שהיו מוכרים יותר מהן, בעוד שלדעת הרמב"ם המשקל בסלעים מבאר מה הן המאה זין כי מדובר בסלעים ידועים בדברי חכמים, וכפי שסיים שמשקל הסלע בואר במסכת פאה.

ובהלכות עירובין פרק א הלכה יב כתב: "ליטרא האמורה בכל מקום מלא שתי רביעיות, ועוכלא חצי רביעית, ומנה האמור בכל מקום מאה דינר, והדינר שש מעין, והמעז משקל שש עשרה שעורות, והסלע ארבעה דינרין, והרביעית מחזקת מן המים או מן היין משקל שבעה עשר דינרין וחצי דינר בקירוב, נמצאת הליטרא משקל חמשה ושלשים דינר, והעוכלא משקל תשעה דינרין פחות רביע".

אין ספק שדברי הרמב"ם בהל' עירובין שליטרא היא כשתי רביעית הם על פי הירושלמי פ"י בתרומות (כפי שכתב בפירוש למשנה שהלוג שני רוטלים, וא"כ חצי לוג שהוא שתי רביעיות הוא ליטרה), אך יש קושי בפירוט המשקל שכתב בדינרים, שהרי בזה הוא נוקט לפי חישוב המציאות במשקלים שעשה בהתאם למשקל הדינר 96 גרעיני שעורה, שעלה לו שרביעית מיין או מים היא 17.5 דינר בקירוב, וליטרה 35 דינר, בעוד שבפירוש המשנה כתב כפי שעולה מהירושלמי שמאה זין

(כה). השקל שעליו מדבר הרמב"ם ידוע כיום מה שכתוב עליו שהוא מימי המרד שלפני החורבן. ועל כן אין ממנו כל ראייה, שאז היו מטבעות צור ולא היה להם אמצעים לייצור מטבעות במשקל אחר מהתקן של צורי.

יהודה הם חמישים סלעים, והוא כותב סלעים בסתמא, וא"כ משמע שהם 200 דינר. וא"כ איך הבין הרמב"ם מה שכתוב בירושלמי שליטרא היא משקל 200 דינר. הלא הרמב"ם כותב שהוא מצא במדידותיו שהיא משקל 35 דינר, בעוד שלפי הירושלמי ליטרא שוקלת פי 5.7 ממה שהיא אמורה לשקול לפי בדיקת המציאות?

על כן נלענ"ד שהרמב"ם מפרש שסלעי הגליל הם סלעי מדינה, שאף שאינו סלע של תורה עכ"פ בדברי חכמים הוא הנקרא סלע סתם. ואף שלא כתב כך להדיא, הוא סומך על מה שידוע שסלעים בדברי חכמים הם סלעי מדינה שהם שמינית סלע דעלמא, וכפי שכתב בפירושו לבכורות פ"ח משנה ח: "ושל דבריהם כגון כתובת אשה והקנסות כסף מדינה, כלומר שיהא אותו השעור מן המעות ממטבע ירושלם שהיו שמינית, כלומר השמינית כסף ושבע שמינית נחשת".

וכ"פ בהלכה לגבי סלעים של חכמים (רמב"ם הלכות חובל ומזיק פרק ג הלכה י): "כל אלו הסלעים הם מכסף ארץ ישראל באותו הזמן, שהיה בכל סלע חצי דינר כסף ושלשה דינרין ומחצה נחשת, לפיכך מי שנתחייב בהכאות אלו לשלם מאה סלע הרי זה משלם שנים עשר סלע ומחצה כסף נקי (ולא מתחשבים בתוספת של הנחושת)".

נראה מדבריו שכשאומרים משקל סלע במדינה מתכוונים רק כנגד הכסף שבסלע מדינה, והוא היה במשקל שמינית מסלע צורי.

וכ"פ הרמב"ם בהלכות אישות פרק י הלכה ח לגב דינר של כתובה: "דינרים אלו לא תקנו אותם מן הכסף הטהור אלא ממטבע שהיה באותן הימים שהיה שבעה חלקים נחשת וחלק אחד כסף עד שיהיה בסלע חצי זוז כסף, ונמצאו מאתים דינרים של בתולה חמשה ועשרים דינר של כסף ומאה של בעולה שנים עשר דינר ומחצה, ומשקל כל דינר שש ותשעים שעורות כמו שביארנו בתחלת עירובין, והדינר הוא הנקרא זוז בכל מקום בין שהיה מן הכסף הטהור בין שהיה ממטבע אותן הימים".

וכ"פ הרמב"ם הלכות אישות פרק יג הלכה א לגבי זוז של שווי בגדים: "כמה הכסות שהוא חייב ליתן לה, בגדים של חמשים זוז משנה לשנה ממטבע אותן הימים שנמצאו החמשים ששה דינרין ורביע דינר כסף".

והמעין בשורש ההלכות האלו יראה שכל ההלכות מיוסדות על משניות שבהם נאמר דינרים -זוזים או סלעים בסתמא, ולא נאמר במשנה עצמה שמדובר בכסף מדינה. ובכל זאת הרמב"ם בפירוש המשניות לא רואה צורך לבאר בכל המקומות האלו שמדובר על כסף מדינה, וצ"ל שהוא סמך על מה שידוע, וכתב בפירושו לבכורות שבדברי חכמים סתם סלעים הם סלע מדינה, ועל כן אין כל קושי לומר שכך היה הבנתו לגבי נידון המשנה בתרומות.

ומה שאמר הרמב"ם שהוא ביאר שיעור הסאה והרביעית ומשקל הסלע בסוף פאה, הוא כעין מה שכתב בהלכות אישות על משקל הדינר, שביאר את המשקל בהלכות עירובין, ששם ברור שאינו מתכוון לומר שמשקל "דינר" דהכא בואר להדיא בהל' עירובין, שהרי בהלכות אישות מדובר בדינר מדינה. וכמו כן כוונתו בפירוש משנה דתרומות, שהפנה לדבריו בסוף פאה, אף

שסלע גליל לא בואר להדיא בסוף פאה, אלא ששם בואר המשקל של הסלע דעלמא, שכן אמר בפ"ח משנה ז' שסלע הוא ד' דינר. ובמשנה ה' כתב שמעה שהיא ששית דינר הוא 16 גרגרי שעורים. וכוונתו לומר שמשם למדנו את יסוד יחסי המשקולות בין זוז לסלע, שהם נכונים גם בכסף מדינה, כפי שהם נכונים במטבעות. ועכ"פ בתרומות משמע שמדובר ב"כסף ארץ ישראל" שהוא כסף מדינה, מעצם הענין שהוזכר סלע הגליל.

ומעתה לפי ההנחה שסלע גליל הוא סלע מדינה - חצי דינר, יוצא שליטרה שהיא חמישים חצאי דינר דעלמא היא 25 דינר דעלמא.

אלא שאכתי קשה שהמשקל עדיין לא מתאים לדברי הרמב"ם בהל' עירובין, שכותב שלפי מדידתו ליטרה היא 35 דינר ביין ובמים, ולא 25 דינר. וגם קשה ממה שהבאתי לעיל שמהגמרא בסנהדרין משמע שליטרה היא משקל 100 זוז של תורה.

וי"ל שלפי הרמב"ם ליטרה דהכא אינה ליטרה של משקל שהיה 100 זוז, אלא היא מידת נפח של שני לוג, והגמרא אומרת שביהודה היו מחשבים את תכולת הליטרה כמאה זין, וכיון שלא פירטו כנגד איזה חומר הוסכם לשער משקל זה, הרמב"ם לא נכנס לדון בזה, אך הוא יכול לפרש שביהודה היו אומרים את משקלי הנפח לפי קמח שמשקלו בערך 0.71 ממשקל המים. לפי הבנה זו פירוש הגמרא הוא שכשהליטרה מלאה קמח חיטה משקלה מאה זין, והוא 0.71 ממשקל המים. ואף שציר דגים כבד מקמח, כבר ביארנו שיתכן שכיון שכל השיעור הוא מדרבנן לא דקדקו לחשב לפי משקל הציר, או שהכוונה לומר את היחס העקרוני של פי 960 ובפועל כל אחד יחשב לפי משקל הציר שיש לו.

וכיצד מפרש הרמב"ם את משקל לשון הפרה?

כתב הרמב"ם בפירוש המשנה (פרה פ"ג מ"ט): "וכבר ביאר התלמוד כי השני תולעת הזה שמשליך בה משקל עשרה זין, לא פחות מכך, וכבר בארנו בעשיירי תרומות שהשיעור הזה הוא חמש סלעים. וכבר בארנו משקל הסלע בתחלת קדושין".

וכ"פ בהל' פרה אדומה (פ"ג ה"ב): "וצמר צבוע בתולעת משקל חמש סלעים".

נראה שהרמב"ם מפרש כמו ההו"א שר"ח בא לדחות, דהיינו שלפי הרמב"ם "משקל עשרה (זין)" שכתוב בגמרא אינו עשרה זוז דעלמא, אלא הוא משקל העשרה זין של יהודה המוזכר בתרומות, שהם חמש סלעים דגליל, שהוא הסלע מדינה. ואף שהרמב"ם בפירושו למסכת פרה כתב שביאר את משקל הסלע בקידושין, ושם לא הוזכר סלע מדינה, הרי גם כאן יש לפרש כוונתו כפי שכתב בתרומות בהפניה למסכת פאה, שבקידושין הבהיר את המשקלים של שיעורי חז"ל בגרגרי שעורה. ואף שכאן לא ביאר שמדובר בסלע גליל שהוא סלע מדינה גם בהלכה, בניגוד למקומות האחרים שהבאנו לעיל, ששם עכ"פ בהלכה בואר שמדובר בסלע מדינה, י"ל שזה משום שאין גמרא מפורשת שכתבה שכאן מדובר בסלע מדינה, ודרך הרמב"ם בהלכה לנקוט כלשון הגמרא.

והרמב"ם פסק הלכה כדברי רבי יונתן שהפרה טעונה כובד, שכן נראה מכלליות הסוגיה, אך אין הכוונה שהיא הכבדה בין הלשונות, אלא כפי שאמרו בירושלמי בלשון אית דמפקי לישנא



עשרה זין, שהם 0.625 סלע של תורה. והוא יותר כבד מהשקל של מצורע שאינו אלא 0.5 סלע של תורה, וזהו שאמרו אחד המרבה ואחד הממעיט שעכ"פ שני השיעורים קרובים.

ונראה שגם לפי הרמב"ם האית דמפקי לישנא אומרים את המשקל שהוזכר ברישא של שנים וחצי סלעים, אך בניגוד לר"ח לדעתו הם באו דוקא להבהיר שלא מדובר ברישא על סלעים דעלמא, אלא לומר לך שהשנים וחצי סלעים נאמרו במשקלי יהודה, ובגליל הם חמישה סלעים. והרמב"ם נקט להלכה בפרה כשיטה זו שהיא מסקנת הירושלמי, כי אין בבבלי דברים ברורים לסתור מסקנה זו, היות והבבלי שמציג בתחילה מחלוקת בין ר"ש לרבנן מסיק שהמחלוקת היא בענין לשון השעיר, ואין בו מסקנה ברורה. וכתב הרמב"ם "פירש התלמוד" כי גם הירושלמי קרוי אצלו סתם תלמוד.



## יג.

### חמש סלעים שתי ביהודה שהן עשר סלעים בגליל

בכתובות (פ"ה מ"ט) איתא לגבי המלאכה שאשה חייבת לעשות להרווחת הבית וכדי לא להתבטל: "מה [כמה צמר] היא עושה לו? משקל חמש סלעים שתי ביהודה שהן עשר סלעים בגליל, או משקל עשר סלעים ערב ביהודה שהן עשרים סלעים בגליל".

שיעור זה מוזכר גם בחולין (פי"א מ"ב) כשיעור של נתינה לכהן מראשית הגז, מפני שאפשר לעשות ממנו בגד קטן, וכפי שאמרו שם: "וראשית הגז אינו נוהג אלא ברחלות, ואינו נוהג אלא במרובה. וכמה הוא מרובה... רבי דוסא בן הרכינס אומר חמש רחלות גוזזות מנה מנה ופרס חייבות בראשית הגז. וחכמים אומרים חמש רחלות גוזזות כל שהן. וכמה נותנין לו [לכהן] משקל חמש סלעים ביהודה שהן עשר סלעים בגליל מלובן ולא צואי כדי לעשות ממנו בגד קטן, שנאמר תתן לו - שיהא בו כדי מתנה".

יש להבחין כאן בין שני שיעורים שונים. האחד הוא שיעור הצמר שמחייב את האדם בעת הגיזה לתת לכהן, שהוא חמש רחלות גוזזות מנה וסלע בעלמא, והשני הוא שיעור של כמות הנתינה לכהן שנאמר בסלע של יהודה וגליל, והוא השיעור כדי שיהא אפשר לעשות ממנו בגד קטן. ויתכן שכיון שבסלעים בעלמא אינו שיעור עגול נקט את השיעור בסלעי יהודה וגליל.

ובמשנה לא התפרש מהו השיעור של חכמים, אך בגמרא חולין דף קלז ע"ב כתוב על השיעור שלהם: "שמואל אמר: ששים, ונותן סלע אחת לכהן. רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן: שש. לכהן - חמשה, ואחד - לו".

שמואל אומר לגבי שיעור הנתינה "ונותן סלע אחת לכהן", ולא כמשמעות המשנה חמישה סלעי יהודה, ואין ספק שהסלעים שלו אינם סלעים דעלמא, אלא כמו הסלעים המחייבים בנתינה. אך רבי יוחנן אומר "שש. לכהן חמשה, ואחד לו", כשפירט את המשקלים פתח במה שנותן לכהן, ולא אמר "סלע אחד לו, וחמישה לכהן", וי"ל שרבי יוחנן לא אמר 'סלע', משום שהסלע הזה אינו כמו הסלע של שמואל, דרבי יוחנן באומרו חמש קאי על החמש סלעים של

המשנה שמפורש בה שהם סלעי יהודה, ואינם הסלעים הרגילים, ועל בסיס המשקל הזה שבמשנה הוא אומר לכהן חמשה, ואחד - לר".

ובפירוש המשנה לרמב"ם כתב: "ואמרו כל שהן יש לו שיעור, והוא משקל ששים סלעים. וכבר בארנו בתחלת קדושין כי משקל הסלע עשרים וארבע מעין מן המעין אשר משקל כל מעה שש עשרה גרגרי שעורים. והלכה כחכמים".

הרמב"ם פוסק כשמואל, כי אמור בגמרא שכך גם דעת רב. וכאן פירש הרמב"ם להדיא את המשקל בגרגרי שעורה, כי הוא קאי על שיעור חכמים שנאמרו בסלע בעלמא, וסלע זה הוא 384 גרגרי שעורים.

אמנם גם לדעת שמואל יש משמעות לשיעור חמש סלעי יהודה, דאמרו שם בגמרא: "תנן: וכמה נותן לו - משקל חמש סלעים ביהודה, שהן עשר סלעים בגליל... רב ושמואל דאמרי תרוייהו: בישראל שיש לו גזיון הרבה עסקינן, ומבקש ליתן לכהן, ואמרי' ליה, כל חד וחד לא תבצר ליה מחמשת סלעים". ולכאורה יש להקשות לשיטת ר"ח והרמב"ם למה כאן כתוב "מחמשת סלעים", ולא כתוב כמו במשנה שמדובר ב"סלעי יהודה", ששונים מסלע בעלמא? אך כבר פירשנו לעיל על דברי רבי יוחנן, שאין צורך לומר סלעי יהודה כאשר ברור שהדברים מוסבים על מה שכתוב במשנה סלע יהודה.

ועוד אמרו בדף קלח ע"א: "וכמה נותן לו כו'. תנא: לא שילבנו ויתננו לו, אלא שילבנו כהן ויעמוד על חמש סלעים: כדי לעשות בגד קטן: מנהני מילי? אמר ר' יהושע בן לוי: אמר קרא לעמוד לשרת - דבר שהוא ראוי לשירות, מאי ניהו - אבנט". גם כאן לא הזכיר סלעי יהודה מאותו טעם, כי ברור שהוא קאי על המשנה.

ועל פי זה כתב הרמב"ם (ביכורים פרק י הלכה טז): "מי שהיו לו גזיות רבות של ראשית הגז ורוצה לחלק לכהנים, לא יתן לכל אחד ואחד פחות ממשקל חמש סלעים מלובן כדי בגד קטן, לא שילבנו ואח"כ יתן לו, אלא יתן לו מצמר הגיזה כשהוא צוא, כדי שיהיה בו אחר הליבון חמש סלעים או יותר, שנאמר תתן לו שיהיה בו כדי מתנה המועלת".

גם כאן נראה שהרמב"ם בהלכה אינו מזכיר סלעי יהודה אף שכוונתו אליהם, שהרי הם הסלעים שעליהם מדברת הגמרא בענין הזה, כי דרכו של הרמב"ם להביא את לשון הגמרא שלא הזכירה אלא סלעים.

הרמב"ם אינו מביא מה שאמר ריב"ל שהוא שיעור עשיית אבנט, כי בירושלמי (יומא ז, ג) אמר ר' לוי שאורך האבנט ל"ב אמה, וכ"פ הרמב"ם בהלכות כלי המקדש (ח, יט), ובודאי אפילו אם מדובר בסלע בעלמא, כמות של 100 גרם אינה מספיקה לאבנט של ל"ב אמה, אלא שמהגמרא כאן מוכח שלא מדובר על אבנט של ל"ב אמה כי הגמרא אומרת שהוא הקטן שבבגדי כהונה ואינו מעיל כי תפשת מרובה לא תפשת. ועל כרחך שאין זה לעיכובא אבנט של ל"ב אמה, וכפי שמתבאר גם בתוספות מסכת ערכין דף טו ע"ב ד"ה אבנט "ואיתא נמי במדרש

(כו). רש"י בסוגית הגמרא בחולין נוקט שסלע יהודה הוא סלע של התורה, ומכאן הסיקו אחרונים את ההשוואה בין סלע יהודה לסלע דעלמא. הרמב"ם אינו נוקט כך, ולענ"ד דקדוק הלשון בגמרא מסייע לרמב"ם, וזו גם הבנת ר"ח אף שלא השתווה עם הרמב"ם במהות סלעי יהודה.

שהיה הכהן מקיפו סביבו ב' פעמים כנגד לב של אדם", והיקף פעמיים אינו ל"ב אמה. אלא שהעיקר הוא שיוכל לעשות עכ"פ בגד קטן כלשון המשנה, ובגד קטן בעלמא סגי גם בצמר במשקל חמש סלעים של יהודה<sup>17</sup>.

ויש להוכיח ששיעור זה אינו שיעור לעשיית האבנט ל"ב אמה גם ממה שבכתובות איתא שיעור זה כחיוב של אשה לעשות לבעלה, ושם אין כל קשר לצרכיו של כהן.



## יד.

### פירושים אחרים

כמה פירושים נאמרו על הירושלמי, ושוברן בצידם:

א. הרב יאיר בכרך בשו"ת חוט השני (סימן צז) כתב שיש לחקור במשנה זו ובכל מקום שנזכר סלעים וזוזי יהודה וגליל אם הם סלעי ודינרי צורי או מדדינה שהוא חלק השמיני. ועוד יש לדעת אם נסמוך על משקל דירושלמי הנ"ל או נאמר במשקל זה קאי דוקא על משקל דגים כבושים במלח, "ואף על גב דדגים גופיהו משתנים במשקלם, מ"מ י"ל דחז"ל השוו מדותם בדגים דשכיחו ובינוני' במשקל".

וכתב שאפשר ליישב את הירושלמי עם המציאות למרות ששיעורו גדול מדאי, לפי רש"י שכתב בעירובין דף ל ע"א שליטרא היא לוג, ואפשר שהוא על פי קבלה שהיה בידו מה שכתבו התוספות בפ"ק דסוטה דף ה' ע"א בשם ר"ח דרביעית הלוג הוא כ"ה סלעים, דאף דשם בדם מיירי, מ"מ הרי אנן קיימין מירושלמי ולהשוות המשקולות של דברים שונים כי קרובים הם. וא"כ כ"ה סלעים הם סלעי מדינה והם סלעי גליל. נמצא הלוג מאה סלעי גליל שהם חמשים סלעי יהודה שהם ב' מאות דינרי יהודה מכון לדברי רש"י, אבל הרמב"ם דתפס ליטראות דבירושלמי צ"ע, דאף אם נאמר דדינרי דרמב"ם דינרי צורי, וזוזי דירושלמי ודמשנה הם כפל מדינר מדינה כי דינר דגליל הוא דינר מדינה, מ"מ ה"ל לרמב"ם למימר ליטרא כ"ה דינר?

אך לענ"ד ביאורו לא מתיישב עם המציאות גם לפי רש"י, שכן אף לפי משקל סלע 17.28 גרם, יוצא שסלע מדינה 2.16 גרם, ורביעית שהיא ביצה וחצי היא רק 54 סמ"ק. וזה שיעור קטן מדאי. וכל שכן אם נאמר שמשקל סלע 14.4 כפי שרוצים לומר בדעת רש"י. אלא שיסוד דברי רש"י הם אכן הקבלה שבידי ר"ח, ור"ח גופו מתכוון לומר שלוג הוא 100 דינר ורביעית 25 דינר, ומה שאמר שהיא כ"ה סלעים היא בלשון המשנה, והכוונה לסלעי גליל, שהם דינר. גם מה שאמר שי"ל שחז"ל השוו מידותיהם במשקל הדגים קשה, כיון שעכ"פ משקל הציר תלוי גם באחוז המלח וזה משתנה מציר לציר.

כז. וכן כתבו בספר יברך ישראל (על זבחים י"ח) ובתפארת ישראל על המשנה בחולין יא אות טז דמסוגיא זו מוכח דאין שיעור מה"ת לאבנט. והוא דלא כפי שכתב בספר מילי דמרדכי להגרמ"ל זק"ש (ח"ב ע' שמח) שהוכיח מכאן שאין צורך בשלשה מיני צמר, אלא במין אחד בלבד, משום שאחרת לא יתכן שצמר שמשקלו מאה גרמים בלבד, יספיק לאבנט שארכו שלשים ושתיים אמה ורחבו כשלש אצבעות. ולענ"ד גם למין אחד לא יספיק, והעיקר הוא שאינו לעיכובא.

ב. הרב משה עמרמי בספר נתיבים במי הים (ח"ג בקונטרס נבכ"ים אות כו, כז) הביא את הגרסה בתוספתא (תרומות ט, א) לפי נוסח הדפוס "עשרה זוז ביהודה שהן עשרה סלעים בגליל", וכתב שמזה נראה שהיתה גרסה אחרת במשנה, וי"ל שהגרסה של הרמב"ם במשנה היתה "חמשה זוז ביהודה שהן עשרה בגליל", והזוים שביהודה הם הסתם דינרים שבכל מקום, ושבגליל הן מחצה כנגדם. ועל שבגליל אמר הירושלמי שהליטרא ק' דינרים מאלו. ונמצא שהליטרא חמשים דינרים של יהודה, שהם חמישים דינרים דעלמא. ועוד יפרש הרמב"ם דהסאתים במדה צפורית וממילא הליטרא ג"כ ציפורית, ונמצא שהליטרא המדברית היא בערך 35 דינרים כדברי הרמב"ם בהל' עירובין.

אך בתוספתא ליברמן (על פי כתי" וינא) כתב "עשרה זוז ביהודה שהן חמישה סלעים בגליל" כנוסח המשנה לפנינו, וגם מפירוש הרמב"ם במשנה ודבריו להלכה בהל' פרה אדומה מוכח שגרס במשנה כמו הנוסח שלנו במשנה. ועצם הפירוש תמוה, שא"כ סלעי גליל משונים וזווי יהודה ידועים, בעוד שהמשנה משמע להיפך, שסלעי גליל הם המבהירים את הזוים ביהודה.

ג. החזו"א בקונטרס השיעורים (אות יד) כתב ש"ל שלוג של הירושלמי היה גדול כי היו אצבעות גדולות יותר משלנו, ושיעורי הנפח משתנים לפי שיעור האצבעות. ותמה על דבריו הגר"ח נאה ששיעור הנפח לא נאמר באצבעות אלא כסימן. וגם כבר כתב הגר"ח נ"ש שלא יתכן שיעור גדול כ"כ ללוג, כדמוכח מסוגיות הגמרא על שמן המשחה, ועל חופניו של הכהן גדול, ומהפסוק ביחזקאל<sup>כ</sup>.

ד. הגר"ח נאה (שיעורי תורה עמ' קב. שיעורי ציון) כתב די"ל שזוז דיהודה הוא חצי דרהם, או כזוז ספרדי 3/4 דרהם, והיינו חצי זוז בעלמא-טרפעיק, והמדות של המשנה צפוריות, והכל במשקל דגים שהוא כבד בערך 10 אחוז, ונמצא שלירושלמי לוג מדברי הוא בערך 140 זוזי ספרד, וצפורי 200 זוזי ספרד.

(כח). הגר"ח נאה (שיעורי תורה עמ' קיב, וספר שיעורי מקוה 'עמודי עולם' הערות על קונטרס השיעורים, הערה 42) הקשה על החזו"א מהגמרא בהוריות יא ע"ב לגבי שמן המשחה שאמר רבי יוסי "והלא לסוך את העקרים אינו סיפק", דהיינו שהכמות של י"ב לוג - הין אינה מספיקה לסוך את העיקרים שמהם נעשה שמן המשחה. וקשה, שמשקל הסממנים בתורה 1750 שקל, ולפני הייסוף של יחזקאל הם 5833 דינרים. ואם לוג הוא 200 דינר, 2400 דינר מספיקים בהחלט כדי לסוך בו, שהרי הם כמעט 40 אחוז?

ועוד הקשה מברייטא דפיטום הקטורת שלפי החזו"א יוצא שהאצבעות עבות 33 מ"מ, ובברייטא אמרו שכמות הקטורת כל שנה היא 368 מנים שמהם שלשה מנים יתרים שמהם חופן הכהן גדול ידיו ביום כיפור, ומה שנשאר מגיע אחת לשישים או לשבעים שנה לחצי מהכמות הזו. והרי "מלא חופניו" של אדם שעובי האגודל אצלו 33 מ"מ אמור להכיל כשני מנים מתוך השלש מנים היתרים, וא"כ נשאר בכל שנה רק מנה, ובששים שנה הם 60 מנה, ולא כפי שעלה מהברייטא שמשתיירים 182 מנה?

ועוד הקשה מהפסוק ביחזקאל (פרק ד, יא) ומים במשורה תשתה ששית ההין מעת עד־עת תשתה: ואם לוג הוא 200 דינר - 864 סמ"ק, ששית ההין הוא 1728 סמ"ק, וקשה לומר ששיעור כזה יקרא מים במשורה.

אך לפי דרכינו השיעורים מתאימים, ששיעור לוג הוא 100 דינר, חצי ממה שנוקט החזו"א והין שמן הוא 20 אחוז מהעיקרים, ועל כן בקושי יספיק לסוך בו, וחופניו של אדם ביננו רק כחצי מנה, לכן אחת לששים שנה משתייר בערך 182 מנה מהקטורת, 864 סמ"ק הם כמות שתיה מועטת ליום במקום שאינו מאוורר כמו בימינו.

ולעיל הוכחתי שאכן ר"ח מפרש שזו יהודה הוא חצי זוז בעלמא, אך כדי להשלים את ההתאמה לנפח ביצה שהוא כ-50 סמ"ק, לא די להעמיד שמדובר בלוג ציפורי, שהיחס בינו ללוג מדברי הוא פי 1.44 ולא 1.5. גם אי אפשר לומר בדעת הרמב"ם שהוא לוג וסאה ציפורי כיון שכתב שביאר את הסאה והרביעית במסכת פאה, ושם לא הוזכר ציפורי, ואין ברמב"ם אמירה כללית לגבי מידות ציפורי כמו לגבי הסלע שסתם סלע דדבריהם הוא סלע מדינה. ונראה שאין לתלות את ההבדל במשקל ציר הדגים שכן הירושלמי לא פירט את היחס בין מאכל למאכל, ובין ציר לציר, וכפי שתמה בזה במעדני יום טוב מסכת ברכות פרק ג: "ולא שקלו בדברים ידועים לומר שהדבר הזה קל או כבד במשקלו יותר מזה, וצריך לי עיון טובא".

ה. יש עוד אחרונים<sup>12</sup> שכתבו שהמשנה מדברת במידות ציפוריות. אך אם נוקטים לפי המסורת של משקל הדינר 4.25 גרם, וביצה בערך 50 סמ"ק, לא די בזה כדי להבהיר את הירושלמי.

ו. הרב ויס (מומש"ת עמ' רצב) כתב שכדי להתאים את המידות אפשר לומר שמדובר על מידות סאה ולוג של ציר הדגים בציפורי, שהיו גדולות מהמידות של סאה ולג לקמח. והביא ראיה לזה מהירושלמי בפסחים (פרק י הלכה א) "אמר רבי חנינה" "לוג דאורייתא תומנתא עתיקתא דמורייסא דציפורין", שהוא מפרש שהכוונה היא שהלוג דאורייתא הוא שמינית הקב של ציר הדגים, ולא כמו לוג בעלמא שהוא רבע הקב. אך לענ"ד לא מסתבר שמדובר במידות סאה ולוג שאינה סאה ולוג דעלמא מבלי שהגמרא תאמר זאת. ועל הראיה שהביא מהירושלמי בפסחים בענין התמניתא יש להשיב לפי מה שביארתי ברחון האוצר (סח עמ' רח) על ידי השוואת דברי הירושלמי לדברי הבבלי, שצ"ל ששם מדובר על השוואת מידות באמצעות מידת רומאית שהיא 8 לוג, והיא הקונגיוס. וראה עוד שהביא שם במומש"ת מפרשים שהבינו שהסאה ולוג המדוברים כאן הם משקלים ולא מידות נפח, והדוחק מבואר.

ז. הרב עזריאל אריאל (אמונת עיתן 113) במאמר 'משקל שני התולעת בפרה אדומה' כתב שלפי הרמב"ם אין הבדל בין סלעי יהודה לסלעי גליל (ומה שכתוב שחמש יהודה הם עשר בגליל הוא מפני שטיב הצמר ביהודה משובח יותר<sup>13</sup>), וגם במשקל לשון הפרה חמש סלעים, וגם בסלעי הגליל במשנה דתרומות כוונת הרמב"ם שהם סלע של תורה שהוא ארבע דינרים, אלא שהזין דיהודה אינו זוז אלא שני דינרים דעלמא, ועל כן העשרה זין של לשון הפרה, הם חמש סלעים, ולא שנים וחצי סלעים כבעלמא.

אך דבריו לא מתיישבים עם המציאות בענין גודל הביצה, שהרי אליבא דהרב עזריאל בשיטת הרמב"ם ליטרה שהיא 3 ביצים היא חמישים סלע - 200 דינר, כלומר כל ביצה 66.6 דינר, וכן חזינן שהרמב"ם כתב לפי המציאות א שליטרא היא רק 35 דינר, וביצה 11.6 דינר.

ובדברינו כאן מיושבים הקשיים שהעלה שם על שיטת הרמב"ם, דלפי ההנחה שלו שהרמב"ם משוה בין סלעי יהודה לסלעי גליל, הוא מקשה למה נאמרה המילה "גליל", אך לפי דרכינו

כט). בדרכי הוראה בדף לא ע"ב (פרכי המדות והשיעורים, אות ה', השתוות מדה לעומת שקל) העלה את האפשרות שמדובר במדות צפוריות, וכן נקט הגריי"ק בשיעורין של תורה ריש סי' ח שמדובר במידות צפוריות, וכתב להתאים את המידה למשקל הביצה שלו 100 גרם, אך זה לא מיישב את הירושלמי לפי הגודל האמיתי של הביצה.

ל). אף שהביא שם שכן פירוש חכמי תימן לפי הרב קאפח, לענ"ד קשה לפרש כך "של חמש שהן עשר".

מובן שהרמב"ם לא מושה ביניהם, והמילה 'גליל' באה להבהיר שלא מדובר בסלעים דעלמא אלא בסלע מדינה.

וכן הקשה על מה שלדעתו הרמב"ם מפרש שזין של המשנה בתרומות, ושל הלשון של פרה הוא שני דינרים, והרי בפירוש הרמב"ם לסוגיא בכריתות הוא מודה לפירוש רבינו חננאל שזין הוא זוז - דינר. ולפי דרכינו אין הכי נמי, שם מדובר על זין שהוא זוז בין לפי הרמב"ם ובין לפי ר"ח, אך כאן בתרומות מדובר על זין אחר. ולכן הודגש בתרומות שמדובר על זין של יהודה, שלפי הרמב"ם הוא רבע זוז בעלמא, ולפי רבינו חננאל הוא חצי זוז דעלמא.

ח. לכאורה אפשר לפרש שהזין של יהודה הוא שליש זוז, או שהזין הוא דינר רומאי של 3.5 גרם, ובכך להתאימו ללוג שהוא שש ביצים (הוא כעין שכתב הגר"ח שמשקל הזוז בירושלמי הוא אולי חצי דרהם, או משקל אחר שיתאים לפי מה שמעריכים את הביצה).

אך נראה שאין אפשרות לומר כל משקל שנרצה על משקל הזוז ביהודה, משום שלפי זה לא יובן מה הצורך ומה התועלת בהשוואת זוזי יהודה לשל גליל, דאינו דומה למה שאמרו במשנה על הצמר, ששם צריכים לומר הוראה לכל מקום כמה לתת לכהן לפי הסלעים שהוא מכיר. אך כאן נראה שהענין הוא דוגמא של כמות נפח של ציר דג טמא שמתבטלת ב960, ובשביל מה צריך לומר מהו משקל זה בגליל אם לא כדי להבהיר מהו הזין שעליו אנחנו מדברים? על כן משמע שזוזי גליל ידועים יותר מאשר זוזי יהודה, וזו הסיבה שהרמב"ם בפירוש המשנה הוסיף ביאור בסלעי גליל שלא כתוב בגמרא.

ומעתה, אם נאמר שהכוונה בזין של יהודה לדינר רומאי, נראה שלא יתכן שאמרו את סלעי הגליל להבהיר את משקלו, כי דינר כזה יקרא בשמו דינר רומאי. וכן קשה אם נאמר שזין יהודה הוא שליש זוז, מה מבהירה המשנה בהשוואה לסלעי גליל, וכי מוכר מאיזה מקום שסלע הגליל הוא 2/3 של סלע בעלמא? על כרחך שסלעי גליל ידועים ומבהירים משום שהם משקל ידוע, דהיינו או שהם זוז דעלמא (כפירוש ר"ח) או שהם סלע מדינה (כפירוש הרמב"ם).

## טו.

### מסקנת הביאור לפי ר"ח ולפי הרמב"ם

נמצא שלפי ר"ח "זין של יהודה" הוא חצי זוז, והוא "סלע מדינה", ו"סלע גליל" הוא זוז.

ולפי הרמב"ם "זין של יהודה" הוא רבע זוז, "סלע יהודה הוא זוז", ו"סלע גליל" הוא "סלע מדינה" לא.

לא. אכן הערוך (ערך ליטר) כתב על דברי הירושלמי בתרומות שזין הוא זוז, ומשמע שהוא מפרש שזהו סתם זוז שבכל מקום. וכן רש"י בחולין ורבי אליהו מנחם מלונדריש המובא בפירוש ריב"א על התורה פ' משפטים משוים סלעים של יהודה לסלע דעלמא. ומדבריהם יוצא שיעור קב 1200 דינר - 5184 גרם, וארבע קבין 20.7 קילו. שיעור ארבע קבין מובא רמ"א באו"ח סי' מא שכתב שאסור לשאת על ראשו ארבע קבין כשלוש תפלין. וכתב המעדני יו"ט בברכות פ"ג שעל פי הירושלמי בתרומות הוא כ"ה ליטראות פרג (חישובו הוא לפי ההנחה שמשקל לויט הוא כמשקל סלע. לויט הוא 17.54 גרם, והוא חצי אונקיה. אונקיה בפראג היא 35 גרם, ובכל ליטרה 24 אונקיות, ויוצא שכ"ה ליטראות הם 21

מה שאומרת הגמרא "כמה לוגא עביד תרתין ליטרין, וכמה ליטרא עבדא מאה זינגין", לפי ר"ח פירוש שציר בנפח לוג שוקל 200 זין של יהודה, שהם 100 דינר דעלמא, ואילו לפי הרמב"ם ציר בנפח לוג שוקל 200 זין של יהודה, שהם 50 דינר דעלמא. והוא משום שבמשקל הגמרא היה משוער לפי ליטרא מלאה קמח, ורק לפי משקל לוג של מים או יין אומר הרמב"ם שהוא 70 דינר.

ויש עדיפות לפירוש רבינו חננאל שזין של יהודה הוא סלע מדינה, כי הוא מתיישב גם לפי הגרסה לפנינו שסתמו ואמרו "משקל עשרה", דבסתמא זו התכוונו למשקל המטבע הרגילה בכל מקום שהוא וזו - דינר, בעוד שפירוש הרמב"ם לא מתיישב עם הגרסה שלפנינו כי קשה לומר שמשקל עשרה בסתמא הוא עשרה זין של יהודה. ועוד קשה גם לפי גרסת הרמב"ם שכתוב בגמרא עשרה זין, שלפי הרמב"ם צ"ל ששני סלעים וחצי שבירושלמי שנאמרו בסתמא הם שנים וחצי סלעים של יהודה, ולא מצינו שסלע יהודה נקראים בסתמא סלעים אלא כאשר הגמרא קאי על משנה שנאמר בה הלשון סלעי יהודה.

ואפשר שהרמב"ם לא קיבל את פירוש ר"ח למשנה בתרומות, משום שלפי זה יצאה ביצה גדולה של 72 סמ"ק, ולרמב"ם לא מסתבר שזה גודל הביצה (וכעין מה שהרי"ף בנוסחא בתרא העדיף ללכת לפי ביצה במציאות). אלא שלפי הרמב"ם יש דוחק גדול אחר, שלשיטתו הגמרא אומרת שמה שיש בליטרא שוקל 25 דינר, בעוד שבמציאות משקל מים בנפח זה הוא 35 דינר. ומה שהעמדנו שמשקל הגמרא נאמר על ליטרא מלאה קמח, ואחר בדיקת היחס בין קמח לציר ילמד אדם לשער בציר (או שאינו חייב לדקדק בזה) הוא דוחק מאחר שהדבר לא פורש, וראינו אצל הגאונים שלא חישבו כך.

ונראה שקבלת ר"ח נכונה, אלא שבלוג יש תשע ביצים, ולכן השיעורים מתיישבים עם המציאות.



### לסיכום:

- א. יש שתי ראיות מהירושלמי שרביעית = 108 סמ"ק.
- א. מההשוואה של הירושלמי בין מלא לוגמיו של בינוני לרביעית, עולה שהיא כ- 108 סמ"ק.
- ב. ממשקל ציר הדגים עולה שלוג שוקל 2 ליטרה של יהודה - 100 דינר = 432 גרם.
- ב. התאמת המשקלים בין הירושלמי למציאות מביאה למסקנה שבלוג יש תשע ביצים וממילא

קילו), והמג"א והמ"ב הביאו את דבריו. אך לפי האמור לפי הירושלמי משקל קב בדינרים הוא רק 1152 גרם, וארבע קבין 4.6 קילו. ואפשר שגם המ"ב לא היקל בזה אלא לענין משוי שלדעת הרמב"ם והשו"ע אין נפק"מ במשקל, ואם הוא כובע שדרך ליתן בראשו בכל משקל שרי, ולכן החמיר רק במשקל הגדול. ומכל מקום לכאורה קב היא מידת נפח והדין הזה נאמר במידת נפח, לכן היה נראה שלפי הרמ"א יש להחמיר בכובע שנפחו 4.6 ליטר, אך כיון שיסוד הענין הוא שהארבע קבין רוצצות את התפילין, מסתבר שכוונת חז"ל למשא שהוא כבד כמו ארבע קבין מים, והנפק"מ שבכובע ברזל שמשקלו מעל 5 קילו, יש להחמיר אף שנפח של כובע כזה מברזל הוא רק 680 סמ"ק.

- שיעור ביצה 48 סמ"ק, שהוא גודל הביצה ששערו במשך כל הדורות.
- ג. שיעור אכילה ככותבת הגסה הוא פחות מכביצה, דהיינו שיש לאכול רק עד 28 סמ"ק.
- ד. שיעור שתייה כמלא לוגמיו באדם בינוני שיכול להחזיק בפיו 96 סמ"ק - 48 סמ"ק.
- ה. מי שאינו יכול להחזיק בפיו 96 סמ"ק יכול לשתות עד חצי ממה שהוא יכול להחזיק.
- ו. הרב מרדכי אליהו שיער לחומרה 30 סמ"ק, שבכל אדם שיעור זה הוא פחות מהחיוב.
- ז. שיעור מלא לוגמיו באדם בינוני הוא 90 עד 110 סמ"ק, והוא 'רביעית' או קרוב לה.
- ח. זין של יהודה הוא חצי זוז - סלע מדינה - שמינית סלע בעלמא - 2.16 גרם.
- ט. סלע של גליל הוא דינר בעלמא - 4.32 גרם.
- י. סלע של יהודה הוא מחצית השקל - 8.64 גרם.
- יא. סתם סלע הוא 17.28 גרם כסף.
- יב. נכון להחמיר בטעימת כוס של ברכה לשתות רביעית - 108 סמ"ק.



סיכום ג' ראיות מהירושלמי לכך שלוג הוא תשע ביצים כשיטת הקליר ולא ששה:

הראיות מבוססות על נפח הלוג. אם אנו מוכיחים שלוג הוא 432 סמ"ק, ממילא חייבים לומר שהוא תשע ביצים כדי להתאימו למציאות שביצה היא בערך 48 סמ"ק. לענין זה אין נפק"מ אם היא תהיה 45 או 50, כי בכל מקרה אם אני מוכיח שלוג הוא בערך 430 סמ"ק לא ניתן ליישב את הדבר עם ההנחה שיש שש ביצים בלוג.

**הראיה הראשונה** היא ממה שהירושלמי ביומא אומר שמה שבית שמאי אמרו ביום כיפור שיעור חיוב כרת רביעית הוא פירוש של בית שמאי לשיעור "מלא לוגמיו". אם רביעית היא 70 סמ"ק לא יתכן שרביעית תהיה פירוש למלא לוגמיו, כי אדם בינוני מכניס לפיו לפחות 90 סמ"ק. אמנם לא ברור שאנשים בינוניים ממלאים את פיהם ב108 סמ"ק, אך בהחלט יש אנשים בינוניים שיכולים לעשות זאת, כפי שמעיד הרב זילבר בספר בירור הלכה וכפי שמשמע מהמשנה ברורה, וחייב להיות שרביעית היא בתוך הטווח שאנשים בינוניים יכולים למלא את פיהם.

**הראיה השנייה** היא ממה שהירושלמי בתרומות אומר שלוג הוא משקל שני ליטרות וכל ליטרה מאה זין. לפי מסורת הגאונים זוז דינר הוא כ- 4.25 גרם ( 4.32 גרם לשיטתי), ולכאורה לפי זה יוצא שלוג שוקל 864 גרם, וביצה 144 סמ"ק, ואיך יתכן ביצים כאלו?

על כן מוכרחים לומר שהירושלמי קאי על המשנה שמדברת על זין של יהודה, והירושלמי מבין שהוא חצי זוז בעלמא, דהיינו שזין הוא רבע ממחצית השקל שהיא היתה הסלע של יהודה. ולפי זה מובן שלוג שוקל 432 גרם, בדיוק כמו הלוג לפי ר"א הקליר בהנחה שביצה היא כ48 סמ"ק.

מלבד זה יש ראיה שלישית שהובאה בגליון סח ממה שאמר רבי אבין בירושלמי פסחים (וכן שקלים ושבת) ששיעור ארבע כוסות דהיינו לוג הוא טיטרטון ורביע, והפירוש המוכרח לענ"ד הוא



שהכוונה לטיטרטון (שהוא רביע קסטס- 144 סמ"ק) ועוד קוטילא הקרויה רביע כי היא מקבילה לרבע הקב. ובצירוף שניהם לפי התקן התואם את משקלי המטבעות של חז"ל ואת הקונגיוס של אספיסיאנוס שלפיו קוטילה היא 288 סמ"ק, יוצא שיעור הלוג 432 סמ"ק והשיעור של רביעית 108 סמ"ק. ושוב ההתאמה לביצה של 48 סמ"ק יכולה להיות רק לפי הקליר.



### הצעה מעשית:

אפשר לומר את המידות בכוס חד פעמית שיש בה 180 סמ"ק. לגבי קידוש, אם המשקה אינו עד שיא הגודש, לכתחילה נכון לשתות רביעית כדברי הגאונים, ומשמעות הרמב"ם, דהיינו, מעט מעל  $\frac{3}{4}$  כוס, ואם היא כוס גדושה ישתה עד חציה, וזה גם שיעור לברכה אחרונה. ושיעור הטעימה מהיין כמלא לוגמיו באדם בינוני שיוצאים בו ידי חובה לדעת השו"ע, הוא כביצה - 48 סמ"ק - כשליש הכוס מתחתית הכוס. והוא גם השיעור שדי לחולה לשתות פחות ממנו מדינא ביום כיפור, אלא שהרב אליהו החמיר ביום כיפור לא לשתות יותר מ30 סמ"ק, שהוא בערך עד 2 ס"מ מתחתית הכוס, וכן כתב שכשצריך לשתות כדור לרפואה עם מים ישתה עם מים בפחות משיעור זה.

ולגבי אוכל, יש לאכול פחות משיעור נפח שגובהו 2 ס"מ מהכוס הנ"ל, אך אין ודאות בשיעור, ולכן למי שזה לא מספיק יוסיף ס"מ נוסף, והכל בין בשתייה ובין באכילה נאמר כשעושה הפסקה של לפחות 9 דקות<sup>1</sup>.



לב). כדי להקל על מי שאין לו אמצעים לשער נפח, כתב הגר"מ אליהו (מאמר מרדכי פרק מה, יג) שמה שהוא נוקט כמלא לוגמיו לא להוסיף על 30 סמ"ק הוא 2 ס"מ בגובה הכוס.

בדקתי את הדבר בשני מיני כוסות. וראיתי שמה שכתב הגר"מ אליהו הוא בכוס חד פעמית שיש בה קוים מתחתית הכוס כל 3 מ"מ עד ס"מ לפני שפת הכוס. כתוב בתחתית כוס זו שהכוס מכילה 180 סמ"ק. בכוס כזו 13 סמ"ק (שיעור כזית לשיטתי) הוא כמעט הקו הרביעי, 30 סמ"ק (שיעור כמלא לוגמיו לחומרה) הוא הקו השביעי. 48 סמ"ק (כביצה עם קליפה - כמלא לוגמיו בינוני) הוא הקו האחד עשר. ורביעית 108 סמ"ק הוא כמעט הקו העשרים, שהוא מעט יותר מ $\frac{3}{4}$  הכוס. כיון שהכוס מתרחבת מלמעלה כאשר הכיוון הפוך, דהיינו ששותים מכוס גדושה שיעור רביעית, יש לשתות עד הקו 14 שהוא מעט מעל החצי.

בדקתי כוס נוספת שלא כתוב תחתיה את המידה והקוים הם מהתחתית עד סופה, וגם היא 180 סמ"ק, 30 סמ"ק הוא 6.5 קוים. 48 סמ"ק 10.5 קוים, 108 סמ"ק 18 קוים. בכוס כזו כששותים כוס גדושה שיעור רביעית הוא עד הקו ה13, שהוא בערך חציה.

ויש עוד כוסות של 180 סמ"ק שאין בהן קוים, וכוסות חד פעמיות מנייר שבדרך כלל גדולות יותר, כל כוס לגופה.

הרב עמנואל מולקנדוב

פתח תקוה

## ברכת שעשה לי כל צרכי בתשעה באב ויום הכיפורים

הנה בשביל לברר דין זה, יש לברר קודם לזה את עיקר דין ברכות השחר כשלא נתחייב בהם, את דעות הראשונים בזה, וסיבת הדבר שבדורות האחרונים המנהג בכל עדות ישראל לברך אותם גם כשלא נתחייב בכולם, ואז נוכל לדון מה הדין בברכת שעשה לי כל צרכי בת"ב ויוה"כ.



### הראשונים דסבירא להו שמברכים רק אם עשו המעשה שעליו מברכים

ידועים דברי הרמב"ם בהלכות תפלה פ"ז ה"ז שכל ברכה מ"ח ברכות השחר שלא נתחייב בה אינו מברך אותה. ובה"ט כתב: "נהגו העם ברוב ערינו לברך ברכות אלו זו אחר זו בבית הכנסת בין נתחייבו בהן בין לא נתחייבו בהן וטעות הוא ואין ראוי לעשות כן ולא יברך ברכה אלא אם כן נתחייב בה" ע"כ. והחזקה החזיק אחריו בנו ר"א בתשובה (סי' פ"ג) לקהלת תימן, שנהגו לומר את כל הברכות על הסדר בבית הכנסת, וכתב להם שגם במצרים וברוב המקומות עושים כן, אלא שהוא ביטל מנהג זה וכדעת אביו ע"ש.

ובאמת שכן מתבאר גם מדברי בה"ג שהעתיק את דברי הגמ' כצורתם, ונראה מדבריו בדוקא הוא. וכן מתבאר יותר מדברי הרס"ג בסידורו, שבעמ' פ"ח הביא את ברכות השחר כמובא בגמ' כשעושה כך מברך וכו', ולא הביא שם את ברכת הנותן לשכוי. ובעמ' צ"ג כשמנה את ברכות 'השמיעה' [כגון דיין האמת על 'שמועות' רעות] כתב שהשומע קול התרנגול בבוקר אומר בא"ה שנתן לשכוי בינה ע"ש. ומבואר מדבריו להדיא שברכת הנותן לשכוי אינה קשורה לברכות השחר באופן סתמי, אלא הרי היא ככל ברכות השמיעה. וזה להדיא דס"ל כרמב"ם שלא מברכים ברכה זו מי שלא התחייב בה, וכ"ש שאר ברכות השחר".

והנה מצאנו לכמה ראשונים שכתבו שדעת הגאונים דלא כרמב"ם, אלא שמברכים אף אם לא עשה את הפעולות הנ"ל. כ"כ המכתם בברכות (דף ס' ע"ב) [וממנו הוא באר"ח דין מאה ברכות אות ה' בסתמא], וז"ל: "ורב נטרונאי ורב עמרם ושאר גאונים הנהיגו לסדר את כלן ולברך 'אפילו לא עשה המעשה' שלא על עצמו בלבד הוא מברך אלא על כל העולם הוא מברך את השי"ת שעשה אלו הטובות והחסדים תמיד לכל" ע"כ. וכ"כ הרמ"ך בהגהותיו לרמב"ם שם: "לא כן פירשו הגאונים. ודעת הגאונים לברך בכל ענין משום שמזכיר מעשה בראשית ומשבח

א). ומה שכתב ר"א בן הרמב"ם בתשובה הנ"ל שהרס"ג לא סובר כמותו ע"ש, צ"ל או שלא ראה הסידור בעצמו, וכפי שכתב ש'נמסר' בשם הרס"ג [והרב אהרן גבאי אמר לי שדוחק לומר כן, שהרי במצרים סידור זה היה נפוץ מאוד בזמנו, הרבה יותר מהתלמוד בבלי ושאר ספרים]. או שכונתו על מה שמברכים על הסדר בבית הכנסת ולא בשעת המעשה ממש, שבוה באמת הרס"ג חולק על הרמב"ם.

הקב"ה על כל הטובות שעושה לעולם ברוב רחמיו וחסדיו" ע"כ. וע"ע בשו"ת התשב"ץ (ה"ב סי' קפ"ו) מה שכתב בשם הגאונים.

אולם דבריהם צ"ע, דמה שכתבו רב נטרונאי ורב עמרם זה על ענין סידור הברכות בבית הכנסת ולא בבית כשעושה את הפעולות ממש, אולם לא דיברו על מי שלא נתחייב בברכה שגם הוא יכול לברך בבית הכנסת. וז"ל רב נטרונאי המובא בסדר רב עמרם: "לברך כל אחת ואחת בשעתה אי אפשר מפני טנופת הידים שהן עסקניות ועשויות לשמש, אלא כשנוער אדם משנתו רוחץ פניו ידיו ורגליו כהוגן לקיים הכון לקראת וכו', ומתחיל לברך ענט"י, אשר יצר וכו'" עי"ש. הרי שדיבר רק על 'זמן' הברכה, ולא על 'הברכה' אם לא התחייב בה'. וכן מתבאר יותר מדברי הרס"ג בסידורו עמ' פ"ט, שגם הוא כתב כדברי רב נטרונאי גאון, וז"ל: "ורוב חברינו אומרים אותן ביחד בכל בוקר אחרי צאתם מבית הכסא ואין מחלקין אותן" ע"כ. והרי הוא ז"ל ס"ל שברכת השכוי לא מברכים אם לא 'שמע', וכמו שהבאנו לעיל, וע"כ שאין קשר בין הדברים, ודוק היטב.

ומצאנו חברים רבים לדעת הרמב"ם. כן מתבאר מדברי ספר האורה (סי' י') שכתב: "אם השכים לצאת לדרך ועדיין לא הגיע זמן קריאת הגבר מברך כולו שאר ברכות בר מברכת הנותן לשכוי בינה דלא מברך עד שישמע קול התרגול" עי"ש. וכן מבואר בסידור [המיוחס לר' שלמה מגרמייזא (סי' ה')] שכתב כששומע מברך וכשלוש מברך וכו' עי"ש"ב. וכן מתבאר מדברי הרוקח בסידורו עי"ש. וכן העתיק בספר עץ חיים מלונדריש בסדר התפילות את דברי הרמב"ם, לא רק כמעתיק את לשונו כבעלמא, אלא מבואר מדבריו שהעתיק אותם להלכה שכן סבירא ליה עי"ש. וכן הגמ"י על הרמב"ם הביא את דברי התוס' [דלקמן] שכתבו שברכת הנותן לשכוי מברכים אף שלא שמע, וכתב: "ולשון התלמוד להדיא כדברי המחבר" ע"כ, ונראה שמסכים לרמב"ם גם לענין הנותן לשכוי. וכ"ד הראב"ד שהובא ברא"ה בברכות ס' ע"ב [וממנו הוא באר"ח הנ"ל], וז"ל: "וכתב הראב"ד דברכות אלו אין מברכין אותן אלא בשעשה מעשה זה אבל אם לא שמע קול התרגול אינו מברך הנותן לשכוי בינה, ואם הלך יחף אינו מברך שעשה לי כל צרכי לא רחץ ידיו אינו מברך על נטילת ידים, אבל שלא עשני גוי ועבד ואשה לעולם הוא מברך" ע"כ.

וכך נראה שהיה המנהג הרווח בספרד וכפי שנראה מדברי ר' משה די ליאון בספרו משכיות הכסף, שכתב בזה"ל: "רוב בני אדם חושבים ואומרים שאם לא שמע קול תרגול ומברך שהיא ברכה לבטלה וכן שאר הברכות כי הברכות צריך לברך בעונתן ובשעת הצורך. לא כן הדבר כי חייב אדם לברך לקונו תמיד על נפלאותיו ומעשה ידיו. ואע"פ שאינו צריך ואינו עונתה של ברכה" עי"ש. הרי שהעיד שרוב בנ"א בזמנו ובמקומו סברו כדעת הרמב"ם [אלא שהוא חלק עליהם]. וכ"ה באמת בסידור ספרדי כת"י קדום מהמאה הי"ד-ט"ו (בהמ"ל 4674) בתיקון תשעה באב, וז"ל: "ובשחרית לא יברך על נטילת ידים. יתחיל אשר יצר את האדם, ולא יאמר שעשה לי כל צרכי, ולא המעביר חבלי שינה מעיני" ע"כ. וחזינן שכך היה המנהג הקדום בספרד, שלא מברכים ברכה שלא התחייבו בה. וכ"ה בסידור ספרדי דפוס משנת ר"נ (כת"י בהמ"ל 225) בתפלת

שחרית ליום הכיפורים וז"ל: "אין אומרין ברכת נט"י לפי שאסור בנטילה, ולא שעשה לי כל צרכי" וכו' ע"כ.

וכ"נ מפשט דברי הוזהר בכמה דוכתו, וכפי שכתב הרמד"ל בספרו שתי ידות; בדף ק"א ע"ב הביא את דברי הוזהר בפרשת ויקהל דף קצ"ה ע"ב דאיתא שם: "אדהכי קרא גברא בריכו ברכתא" וכו', וכתב שמכאן ראייה שצריך לברך כל אחת בשעתה וכדעת הרמב"ם עי"ש. וכ"כ עוד לעיל מיניה בדף צ"ח ע"א, שהביא את דברי הוזהר בהקדמת פרשת בראשית דף י' ע"ב שכתב: "כד בר נש קאים בצפרא אית ליה לברכא למאריה בשעתא דפקח עיניו וכו' ומברכי על קריאת תרנגולא כד קרי' וכו'", וכתב דש"מ כדברי הרמב"ם שצריך לברך ברכות השחר כ"א בזמנה עי"ש. וכ"כ בספר כתם פז בהקדמת הוזהר שם, וז"ל: "והיו מברכים הברכות כל אחת בזמנה. כששומעים קריאת הגבר היו מברכים הנותן לשכוי בינה, וכן כלם, מתיר אסורים, מלביש ערומים וזולתם" ע"כ.

וכ"ה בסידור זכר צדיק כת"י [משנת ר"ל לערך] שכתוב שם: "בא"י אמ"ה מלביש ערומים - כשלוש בגדיו וכו' בשאר הברכות" עי"ש. וכ"ה במחזור ארם צובה רפ"ז שלפני כל ברכה מברכות השחר כתוב כשעושה כך יברך כך וכו' עי"ש. וכ"ה בסידור נוסח פרס הקדום [מהדורת טל] עי"ש.

וכ"נ דעת הרא"ה בברכות שם, אע"פ שכתב שם מיד לאחר מכן שנהגו לסדר את כולם בבהכ"נ ולא בשעת העשיה עי"ש. וזה ג"כ כחילוק שמתבאר מדברי הרס"ג שאין קשר בין הדברים. וכ"ד ר' מנחם בפירושו לרמב"ם שכתב שמנהג העולם לברך את הברכות לאחר הנטילה ועשיית הצרכים ושטיפת הפה וכו' [ודלא כרמב"ם שמברכים בשעת העשיה], וסיים: "מ"מ צריך כל ירא אלהים להזהר מכל מה שכתב הרב שלא יעשה ברכה לבטלה ולא יברך ברכה מהם אלא אם כן נתחייב בה" וכו' עי"ש. וכן ספר הבתים (שערי תפלה שער י' ס"ב) העתיק את דברי הרמב"ם הנ"ל, וכתב: "ויראה לי שאם לא בירך ברכות אלו בשעת עשייתן מברך אותן כסדר, כיון שנתחייב בהן, מפני שזה כמצות שעשייתן קיימת, שאם לא ברך מברך עליהן אחר כך, כגון שלא ברך כשנכנס לסכה שמברך אחר כך לישב בסכה, ואם לא בירך כשלבש ציצית שמברך בעודנו עליו, וכן הדין באלו הברכות. יש מן הגדולים שכתב מי שלא שמע קול התרנגול מברך כשיראה האורה, מפני שברכה זו על הנאת האורה נתקנה והרי נהנה. ולא נתברר לי" ע"כ. הרי שגם הוא ס"ל כדעת הרמב"ם שאפילו על התרנגול לא מברך אם לא שמע, אולם ס"ל שאפשר לברך לאחר מכן ולא צריך בשעת העשיה ממש. וכן מתבאר מדברי ספר המנהיג (עמוד ל"ג במהדורת מוה"ק) שהביא את דברי הרמב"ם שאין לברך אם לא נתחייב בה וכתב שגם בט"ב

ב). והמגיה בספר שלמי ציבור דף מ"ז ע"א כתב לדחות ראייה זו, דמשום שלא היו יודעים שהגיע חצות כי אם ע"י קריאת הגבר, לכן חיכו לקריאתו, אבל לא שמברכים בשעת שמיעת התרנגול עי"ש, ודוחק.

ג). כ"ה גירסת הקדמונים, ומהם הכתם פז, הרמ"ק באור יקר, יש שכר, הרמד"ל ועוד. ולפנינו "ומברכי על קריאתה", דהיינו קריאת התורה.

ד). ובמסכת סוכה דף ל"ט ע"א בכללי הברכות כתב הרא"ה שיש מן החכמים שאמרו שאע"פ שלא שמע קול התרנגול וכו' מברך עי"ש, אולם נראה שדעתו כמו שסתם במסכת ברכות שהעתיק את דברי הראב"ד.

אדם צריך לנקיות פניו ידיו ורגליו ולכן מברך על נקיות ידים והמעביר שינה [ודלא כרמב"ם בפרט זה], והביא שם את דברי רב נטרונאי שמברכים את הברכות בבהכ"נ, עיש"ב. ומבואר שמסכים עם הרמב"ם בעצם הענין שמה שלא התחייב לא מברך, אלא שחולק עליו בפרטים לענין הברכות הנ"ל בת"ב ויוה"כ. וכן מתבאר מדברי ר' יוסף קמחי בספרו מזוקק שבעתים כת"י (פרס קלאג 70), שכתב על דברי הרמב"ם בזה"ל: "ורבים מהגדולים כגון רב שמואל ורב עמרם ז"ל חולקין עליו בזה, וכן נ"ל כי מנהגן של ישראל תורה היא ומברך ברכות אלו 'על הסדר' מפני שהוא מחסד נפלאות המקום ב"ה שהוא מלביש ערומים ומתיר אסורים וכן השאר, ולזה לא נהגו לאמרם 'בשעת מעשה' מפני שעדיין אינן ידיו נקיות" ע"כ, הרי שגם הוא חלק עליו הרמב"ם לענין שלא צריך 'בשעת' מעשה, אבל 'מעשה' מיהא צריך. וכ"ד הריא"ז בפ"ט ה"ג כחילוק הנ"ל, וז"ל: "ונהגו לומר כל אילו הברכות ביחד לאחר שרוחץ ידיו ופניו, וכל ברכה שלא נתחייב בה אינו מברך אותה" וכו' עי"ש.

דעת ר"י בעל התוס' (בדף ס' ע"ב) שברכת הנותן לשכוי שנתקנה על הנאת האורה מברכים אפילו שלא שמע קול תרנגול, אבל אם אינו נהנה, כגון שהוא שוכב על מטתו, לא יברך לא זו ולא מלביש ערומים ולא ברכות כיוצא בהן כיון שלא נהנה עי"ש. וכ"כ תר"י בשם רבני צרפת. וכ"פ הרא"ש בברכות [ועי' לקמן בסתירת דבריו ממסכת יומא]. וכ"כ ר"א מלונדריש בפירושו לברכות (עמ' קכ"ז), שהעתיק את דברי הרמב"ם, וכתב שר' יהודה פירש שהנותן לשכוי מברכים גם אם לא שמע וכו', ולאחר מכן כתב שהמנהג שמברכים ברכות אלו לאחר נטילת ידים עי"ש. וכ"ד הצרור החיים [תלמיד הרשב"א] וז"ל: "והרמב"ם ז"ל נקט להו כסדר האמור בגמ' דעל כל דבר ודבר יאמר ברכתו, ולא מצינו עיקר לדבר זה אלא אם היו ידיו שמורות בבתי ידים. אבל הסכמת המפרשים ז"ל דלאו דוקא בהאי סדר אלא כמו שנוהגין עתה העולם לברך כולם כאחד. ומה שאמר בגמ' כי שמע קול תרנגולא ה"ה כי לא שמע שלא נתקנה ברכה זו אלא על הנאת האורה" וכו' עי"ש. ומבואר ששאר הדברים לא מברך, וכדעת התוס'.

**המרדכי** (רמז רט"ו) והאגודה הביאו את מחלוקת התוס' והרמב"ם לגבי הנותן לשכוי ולא הכריעו.

**הטור** הרחיב את דברי התוס' הנ"ל וכתב שכל הברכות שהן על סדור העולם והנהגתו כגון אלהי נשמה והנותן לשכוי ורוקע הארץ על המים והמכין מצעדי גבר אין לחסר מהם, וכל הברכות שהן להנאת האדם אינו מברך אא"כ נהנה עי"ש.

ומבואר מכל הני רבוותא שפשוט להם שכל הברכות, מלבד הנותן לשכוי בינה, לא מברכים אם לא עשה את הפעולה האמורה, אע"פ דס"ל שמברכים את כולם בבית הכנסת או לאחר נטילת ידים, ורק לגבי הנותן לשכוי בינה נחלקו.



### הראשונים דסבירא להו שהברכות הן על מנהגו של עולם

אולם חכמי קטלונאי, ובראשם הר"י אלברצלונג, חידשו מדנפשייהו שכל הברכות הן על מנהגו של עולם, ואף אם לא עשה את המעשה מברך את כל הברכות, ונמשכו אחריהם בתחלה

רק חלק מחכמי פרובנס, עד שלבסוף התפשט מנהג זה, וכפי שנבאר בס"ד.

כתב השטמ"ק בברכות (דף ס' ע"ב): "אבל הרב ר' יהודה הנשיא אלברצלוני ז"ל כתב דלעולם מברך כל אלו הברכות דעל סדר מעשה בראשית ועל מנהגן של בני אדם נתקנו" ע"כ. וכ"כ בשמו הרשב"א בתשובה (ח"א סי' קנ"ג) ור' מנוח (בפירושו לרמב"ם פ"ז ה"ט). והלשון במילואה נמצאת בספר האשכול (ח"א עמ' 10) [בסתם, כדרכו, אולם הדבר ברור שהוא מדברי הר"י אלברצלוני, והמגיה לא עמד בזה] שהביא שאיכא מקצת מן החכמים דמדקדקי שכל ברכה שלא התחייב בה לא מברך, וכתב: "ואנן לעניות דעתין לא חזי לן הכי, דהני ברכות מחדוש מעשה בראשית [נינהו] בכל יום, וצריך אדם לאודוויי ולשבוחי קמי הקדוש ברוך הוא על כך, אף על פי שזה לא פשט ולא לבש ולא שמע קל תרנגולא ולא סיים מסאני חובה על ישראל לברכן בעונתן ובעת החדוש ובעת פרוד היום מן הלילה" ע"כ.

וכמה מחכמי פרובנס כתבו שהמנהג שמברכים גם אם לא עשו את המעשים [כנראה עפ"י דברי האשכול הנ"ל], ומהם המכתם שהעתקנו לעיל שכתב כן בשם הגאונים, וכבר כתבנו שאין כן דעת הגאונים, אולם נראה מדבריו שכך היה המנהג ותלה זאת בגאונים. וכן המאירי שם כתב שנהגו עכשיו לברכן על הסדר בשחרית הן שבא לידו אותו דבר שמברך עליו הן שלא בא לידו ע"ש. וכ"ה בתשובת אחד מחכמי פרובנס שנדפסה ב"שו"ת הגאונים עם תשובות ופסקים מחכמי פרובינצא" (הורביץ, תשנ"ה, סי' תשנ"ג) ע"ש. וכן מתבאר מדברי הרמ"ך שהעתקנו לעיל. וכ"ד העיטור בהלכות יוה"כ (דף ק"ו ע"ג) שכתב: "ולאו דוקא כי סיים מסאני כי היכא דכי לא שמע קול תרנגולא מברך כיון שבידו היא" ע"ש.

וכ"כ הרמב"ן בפסחים (דף ז' ע"ב): "ועוד נ"ל שסדר ברכות הללו של שחרית ברכות שבח הן על נוהג העולם ואפי' לא שמע שכוי מברך עליו וכן בכולן, וכן נהגו ומנהג ישראל תורה היא" ע"כ. וכ"כ שאר תלמידיו חכמי קטלונא - ר' דוד, מהר"ם חלאוה, הריטב"א [ובתענית ל' ע"א], הר"ן והנימוק"י בפסחים שם, ספר הפרדס (שער ט'), ספר השולחן (הלכות תפלה שער ה'), אהל מועד (שער הברכות דרך ב' נתיב ו'), התשב"ץ (ח"ב סי' קפ"ו ועוד). וכ"ד ר' משה די ליאון בספרו משכיות הכסף שהעתקנו לעיל ע"ש.

ויש ראשונים שהביאו את המחלוקת ולא הכריעו. המאורות הביא את דברי הרמב"ם, וכתב: "ויש רבים מחכמי הארץ הזאת שנוהגין לאמרן בכל יום על הסדר, ונותנין טעם לדבר דכיון דברכות אלו הם עיקר צורך רוב בני העולם, ראוי לברך עליהם בכל יום, וצריך עיון" ע"כ. וכן האבודרהם הביא את דברי הרמב"ם ואת דברי הר"י אלברצלוני ואת דברי הרא"ש ולא הכריע ע"ש.



### מנהג הספרדים בדורו של מרן הב"י ואחריו

הנה השו"ע בס"ב פסק לגבי 'זמן' הברכה, שלא כדעת הרמב"ם אלא כמנהג שנהגו כל ישראל שמברכים אותן יחד לאחר הנטילה או בבית הכנסת. אולם בס"ח לענין אם לא נתחייב בחלק מהברכות פסק כדעת הרמב"ם שלא יברך, ולא כתב שהמנהג לברך אותן גם אם לא

התחייב. וכן מתבאר מדברי מהר"ם נוגרין<sup>1</sup> בהגהותיו לספר היראה [שנדפסו בשעת שע"ב] שהעתיק את דברי הטור שמחלק בין סוגי הברכות, וגם את דבריו לענין שהמנהג לברך בבית הכנסת ולא על סדר המעשים ע"ש, ומבואר מדבריו שלא היה מנהג לברך את כל הברכות אם לא נתחייב בהן. גם מהר"א אזולאי<sup>2</sup> בהגהותיו ללבוש העתיק את דברי השו"ע. וכן מהריק"ש בספרו ערך לחם לא הגיה כלום על השו"ע. וכן הרמד"ל בספרו שתי ידות במקומות שהבאנו לעיל ס"ל כדעת הרמב"ם ע"ש. וכן מהר"ם בן חביב בשו"ת קול גדול (סי' מ"ב) פשיטא ליה למעשה כדעת השו"ע שרק אם שמע קול התרנגול מברך ע"ש. וכ"ד מהר"י שבאבו בשו"ת שערי ישועה (שער א' סי' ב') בפשיטות כדעת מרן ע"ש. ואם היה מנהג פשוט שמברכים גם אם לא התחייב לא היו פוסקים כנגדו, ועכ"פ היו צריכים לכתוב שיש מנהג והם פוסקים נגד המנהג וכדומה. ומבואר מכל הני שלא היה מנהג פשוט בזה.

גם מדברי רבינו האר"י בתחלת שער הכונות נראה כן, דאע"פ שהוא פסק שכן יש לברך את כל הברכות אף אם לא נתחייב בהם, מ"מ לא הזכיר שכן המנהג אלא כתב את דעתו, אולם מיד לאחר מכן כתב: "גם בענין הי"ח ברכות הנז' אשר נהגו העולם לסדרם בבית הכנסת וכל העם משיבין אחריהם אמרנו וכו' ע"ש. הרי שלגבי פרט זה כתב שכן נהגו העולם, וכפי שבאמת העידו כולם, וכך פסק השו"ע כמנהג העולם ולא כרמב"ם, אבל לגבי הענין של נתחייב או לא, לא העיד על המנהג שנהגו לברך.

מאידך, הרדב"ז<sup>3</sup> בתשובה (ח"א סי' מ"ה) כתב בתוך הדברים שאין נוסח הברכות אלא שבח הבורא י"ת שאין אנו מברכין לקדש אשה או לישא אשה, ועל זה אנו סומכין לברך הנותן לשכוי בינה וכיוצא בה אף על פי שלא שמע קול תרנגול ע"ש. וכ"כ עוד בח"ה סי' קנ"ו, וז"ל: "וקרוב אני לומר שאפי' ברך את ברכות ק"ש בלא ק"ש אינם ברכה לבטלה שהרי על מנהגו של עולם הוא מברך, וכיוצא בזו אמרו על הברכות של שחרית לקיים מנהגנו שלא כדעת הרמב"ם שכתב שהן ברכות לבטלה" ע"ש. ובשו"ת המבי"ט (חלק א' סימן ק"פ) כתב בתוך הדברים בזה"ל: "ברכות אלו מתחייב כל אדם לברכם בבקר לדעת הפוסקים שאנחנו נוהגים על פיהם בזה שאומרים שאפי' לא שמע קול תרנגול יאמר הנותן לשכוי בינה וכן שאר הברכות ואפילו שישן לבוש יאמר מלביש ערומים וכן כולם על דרך מנהג העולם הוא מברך אותם ביחד" ע"ש. וכן מהר"י צייאח<sup>4</sup> [שהיה רב לעדת המוסתערבים בדמשק ולאחר מכן בירושלים בדורו של הב"י] בתשובה המובאת בשו"ת אבקת רוכל סי' נ"ד כתב בתוך הדברים: "ואף אם יהיה הרמב"ם ז"ל רב בגלילות הללו היינו בדבר שנהגו כמותו אך לא במה שלא נהגו כמותו כמו שלא נהגו בגלילותינו במולייתא כמותו 'ובסדור הברכות בבקר בבית הכנסת' וכו', וברכת שעשה לי כל צרכי וענט"י בט"ב וביה"ק, 'ובכל יום מלביש ערומים והם לנים בלבושיהם' ע"ש.

וליישב את הסתירה בעדויות המנהגים, גם בדורו של הב"י וגם בדורות הראשונים, נראה שביום יום כמעט כל האנשים בזמנם היו עושים את כל הפעולות ומברכים את כל הברכות, ולא היה מצוי כ"כ שאדם לא יעשה את כולם, ולכן לא היה בזה 'מנהג פשוט', שהרי בזמנם התרנגולים היו מצויים בכל בית או רחוב, וכולם היו שומעים את קריאתם בבוקר. וכן לרוב

(ה). בן דורו של הב"י, עיין אודותיו במבוא לספרו 'ראש אשמורות', מהדורת מכון משנת רבי אהרן.

האנשים היו נעלי עור, שזה מה שהיה מצוי פעם, שלא היו נעליים סינטטיות או גומי וכדומה. וכן אע"פ שלא היו ישנים ערומים, מ"מ כבר כתב הפר"ח בסי' מ"ו שלא דוקא שישן ערום, אלא אפילו שישן עם חלוקו כיון שלובש מלבוש העליון שעליו מברך ברכה זו 'לכולי עלמא' ע"כ. וכן האריך המעשה רוקח על הרמב"ם בפ"ז ה"ד עי"ש, והרי רוב האנשים ישנים עם חלוק וכדומה. וא"כ בד"כ רובא דרובא דאינשי, שעליהם שייך לומר 'מנהג פשוט', לא נכללים בכלל המחלוקת הנ"ל, אלא מברכים לכו"ע. ורק מיעוט אנשים נצרכו לענין זה, ויתכן שחלקם בירכו מחמת ההרגל, שהורגלו לברך את כל הברכות כסדר בבת אחת, ולא שמו לב שביום זה לא נעלו נעלי עור או שלא שמעו קול התרנגול וכדומה, ומזה נוצר 'מנהג' מסוים. אולם אינו מנהג פשוט ומוסכם ואינו מנהג ותיקין שהסכימו עליו כל חכמי הדורות, ואדרבה חלקם הגדול נקטו לא כך, ואף לא ראו להעיד שיש 'מנהג' כזה, כיון שאינו חשוב מנהג לדידם.

ולפי האמור עד כה, נראה שאם היינו באים לדון לפי כללי ההלכה, ודאי שהיינו צריכים לחוש לפסק השו"ע ולא לברך אם לא נתחייב בברכות, שהרי כן דעת הרמב"ם והרא"ש ורוב הראשונים, ולא היה בזה מנהג ברור שנהגו שלא כדעת השו"ע, לא לפני השו"ע ולא לאחריו, וכפי שמוכח מדברי האחרונים שהיו אחרי השו"ע שחלקם פסקו כדעתו ולא כתבו שהמנהג שלא כמותו. אלא שהמנהג התקבל לברך את כל הברכות 'עפ"י דברי רבינו האר"י' שהזכרנו לעיל שכך דעתו, וכפי שכתבו רבים מהאחרונים שאנו מברכים עפ"י רבינו האר"י, ומהם הברכ"י (סי' מ"ו אות י"ב), שו"ת קול אליהו (ח"א סי' מ'), זכור ליצחק [הררי] (סי' ט"ו) [ונתפשט המנהג פה אר"ץ עפ"י סברת רבני אשכנז והנגררים אחריהם 'ועפ"י כתבי רבינו האר"י ז"ל' עי"ש], מנחת אהרן (כלל ה' אות ט'), חסד לאלפים (אות ד'), מזמור לאסף [שנודך], ועוד רבים מהאחרונים. והגם שיש אחרונים שכתבו שפשט המנהג לברך, ולא כתבו שהוא משום דברי רבינו האר"י, מ"מ אין זה סותר את דברי האחרונים הנ"ל, משום שהם רק העידו על המנהג ולא כתבו מדוע, ובאו האחרונים הנ"ל וגילו את טעם המנהג. ובאמת שלולי זאת לא היה מתפשט המנהג לפי כללי ההלכה, וכפי שהארכנו בזה.



### ברכות התורה למי שלא ישן בלילה

ונראה לחזק את הראיה שבברכות השחר קבעו גדולי הדורות הספרדים את המנהג לפי דברי רבינו האר"י בין לברך ובין שלא לברך מענין ברכות התורה למי שלא ישן, שנחלקו בזה האחרונים בסי' מ"ז סי"ב בביאור דברי השו"ע שם, וגם מה ההכרעה למעשה. והאריך בזה בשו"ת יבי"א (ח"ה ס"ו) ובשו"ת יחו"ד (ח"ג סי' לג'). והמעין היטב שם יראה שלפי הפשט הוה לן לחוש לסכ"ל בזה, מאחר שבדעת השו"ע יש מחלוקת בכונתו, דאמנם רוב האחרונים ס"ל בדעתו שיברך, אולם המג"א ס"ל בדעתו שלא יברך. ויש להוסיף שכ"כ ספר שלחן מלכים [בויאנו] בדעת השו"ע, וז"ל: "סעיף יב בסוף משמע דאם לא ישן בלילה אינו מברך ביום. ונ"ל דמברך כיון שלא היה בדעתו שלא לישן כל הלילה. ומצאתי כתוב איני יודע למי מקדושים וז"ל ראיתי נוהגים על פי הרב שאומרים כל הברכות עם ברכת התורה אפילו שלא ישן כל הלילה" ע"כ.



הרי שפירש בדעת מרן השו"ע שאינו מברך, וגם הוא שחלק, זה רק אם לא היה בדעתו שלא לישן, אבל אם מראש ידע שלא ישן כל הלילה אינו מברך בבוקר. וכ"פ מהר"י כולי במעם לועז (בראשית א, כ"ח) וז"ל: "וכבר הארכנו בפרק א' כי אם לא ישן כל הלילה אינו יכול לומר את ג' ברכות התורה וצריך למצוא אדם שישן וישמע הברכות מפיו ויתכוין לצאת יד"ח, והטעם הוא לפי שאנו מצווים להגות בתורה בלי הפסק בין ביום ובין בלילה ולכן די בברכה אחת שאומרים עי"ש. ובשו"ת זה כתב ידי למהר"י דיין (בביאורו לסי' מ"ז) הביא תחלה את ביאורו של המג"א בדעת השו"ע שאם היה נעור לא יברך, ותמה על זה כפי שתמחו הרבה אחרונים, אולם לבסוף כתב שהרב רבי אהרן אשכנזי הבא בשליחות לפה אר"ץ תירץ את דקדוק המג"א וביארו עי"ש, ונראה שמסכים לזה למעשה. וזה מלבד דעת הפר"ח למעשה שלא יברך, וכ"ד הגר"א בביאורו שם ועוד אחרונים וכפי שפסק המ"ב שם.

וא"כ לפי הפשט ודאי שלא היה ניתן לברך ברכה זו, מאחר שאין שום עדות על מנהג קדום שנהגו לברך בכה"ג, וקי"ל סב"ל אפילו כנגד מרן ואפילו במיעוט פוסקים, כ"ש בנ"ד שיש מחלוקת בדעת מרן ויש פוסקים חשובים כהנ"ל דס"ל שאין לברך למעשה. ואכן כך נהגו במרוקו וכפי שהובא בספר מגן אבות [לבהר] בסי' מ"ז עי"ש. וכן האריכו בשו"ת דברות יעקב [דהאן] (ח"א סי' י"ג), והרב דניאל אדר בירחון האוצר אלול תש"פ גליון מ"ד (מעמ' קל"ד והלאה), שלפי הפשט אין לברך ברכה זו אם לא ישן עי"ש.

אלא שאנו נוהגים לברך ברכה זו, והטעם הוא אך ורק עפ"י רבינו האר"י, וכפי שהבאנו לעיל מספר שלחן מלכים שכתב כן להדיא ש'נוהגים ע"פ הרב' עי"ש, וכ"כ שאר האחרונים שהובאו ביחוד שם. והמעייין בדבריו שם היטב יראה שגם הוא ס"ל כן, שהסיבה שאנו נוהגים כן זה עפ"י רבינו האר"י והרש"ש עי"ש. וכ"כ יותר להדיא בקול סיני שבט תשל"א (הערה 23), וז"ל: "והגם שהמ"ב העלה דסב"ל וכו' מ"מ אנן בדידן נהגינן כדעת רבני המקובלים, ובמקום מנהג לא אמרינן סב"ל" עי"ש.

וא"כ חזינן גם מדין זה שהאחרונים הנהיגו לברך בקום ועשה בעניני ברכות השחר כדעת האר"י בדברים שנחלקו בהם הפוסקים.



## ההבדל בין ברכת מגביה שפלים שאין אנו מברכים אותה, לברכת הנותן ליעף כח שמברכים

ונראה לחזק את הראיה שבברכות השחר קבעו גדולי הדורות הספרדים את המנהג לפי דברי רבינו האר"י, בין לברך ובין שלא לברך, עפ"י ההבדל שבין ברכת מגביה שפלים לברכת הנותן ליעף כח;

1. ואם כי בספרו יבי"א הנ"ל נראה שמעיקר הדין פסק כדעת רוב האחרונים בדעת השו"ע גם לפי הפשט, והמקובלים זה רק לתוספת חיזוק הפסק עי"ש, מ"מ זוהי משנה ראשונה שלו [יבי"א ח"ה נדפס בשנת תשכ"ט], אולם לאחר מכן בשנת תשל"א בקול סיני, וכן ביחוד שנדפס לאחר שנת תשל"ז חזר בו ונקט כפשט הדברים שמנהגו הוא עפ"י דברי רבינו האר"י וכנ"ל. ולפי מה שהוספנו בזה עוד אחרונים בדעת מרן השו"ע וגם למעשה שלא לברך עפ"י הפשט, בודאי שלא

הנה הב"י בסי' מ"ו ס"ז-ח' דן לגבי ברכות הנותן ליעף כח ומגביה שפלים שנזכרו בקצת סידורים וראשונים, וכתב שאין לאומרם מחמת שלא נזכרו בגמ' וגם בגדולי הראשונים, וכן פסק בשו"ע שם. ומאידך, אנו נוהגים לברך ברכת הנותן ליעף כח, אולם ברכת מגביה שפלים אין מברכים, וכמעט נשכח קיומה של ברכה זו.

והנה המעיין בשרש ברכות אלו, ימצא שברכת מגביה שפלים יש לה בסיס חזק בדברי הקדמונים יותר מברכת הנותן ליעף כח, וכפי שהאריך יפה במקור והשתלשלות ברכות אלו משה חלמיש באסופות ח"א מעמ' ש"ס [ברכת הנותן ליעף כח] וח"ב מעמ' קצ"א [ברכת מגביה שפלים]. ושם בירר לנכון שברכת מגביה שפלים נזכרת בדברי הגאונים ורבים מהראשונים והסידורים, וגם בספרד ברכה זו היתה נהוגה יותר מאשר הנותן ליעף כח. אולם ברכת הנותן ליעף כח מקורה בסידורי אשכנז, וכפי שכתב הטור, וגם לא בכולם אלא במעט מהם, וגם בשאר ארצות רובם לא אמרוה, עי"ש במאמרו. והב"י דחה את ב' ברכות אלו. וא"כ אם באנו לפסוק שלא כדבריו בזה, היה נכון לברך ברכת מגביה שפלים יותר מברכת הנותן ליעף כח, אולם חזינן דלאו הכי.

והביאור בזה ברור, וכפי שכתבו כל האחרונים הספרדים, שברכת הנותן ליעף כח אנו מברכים אך ורק משום שרבינו האר"י כתב [בדרושי ברכות השחר] שנכון לומר ברכה זו אע"פ שיש מוחין מלאומרה, ונתן טעם בסוד עי"ש. ולכן הנהיגו לאומרה בדורות המאוחרים נגד דברי השו"ע, אע"פ שלגבי מגביה שפלים קיבלו את דברי השו"ע. וא"כ חזינן גם מהא שדברי רבינו האר"י התקבלו בעניני ברכות השחר להכריע במחלוקות הפוסקים, גם לברך בקום ועשה נגד דברי השו"ע'.



היה מקום לברך עפ"י הפשט וכו"ל. וע"ע לקמן שגם לענין ברכת הנותן ליעף כח מצינו חזרה זו בדבריו, שבשו"ת יבי"א ח"ב סי' כ"ה [נדפס בשנת תשט"ז] נקט שברכה זו אנו מברכים עפ"י הפשט ולא בהכרח עפ"י הקבלה, אולם בשנת תשל"ב כתב להדיא שמברכים ברכה זו עפ"י רבינו האר"י.

ז. ידידי הרב אהרן גבאי במאמרו על ברכת מעין שבע בליל פסח שחל בשבת, בקובץ מנורה בדרום ניסן תשפ"א, עמ' ע"א והלאה, רוח אחרת עמו, וסבירא ליה שהסיבה שהספרדים קיבלו את דברי רבינו האר"י בענין זה [ובשאר ענינים] זה רק בצירוף המנהג שנהגו בדורו לומר ברכה זו, אלא שהשו"ע ביטלה. וכך הסכימו רוב חכמי הדורות שלאחריו במשך כ 150 שנה לפחות, אלא שלאחר מכן החזירו ברכה זו 'למנהג הקדום', בצירוף דברי האר"י ובצירוף מקצת סידורים שעדיין הדפיסו ברכה זו עי"ש ב.

אולם אין דבריו נראים לי בזה, משום שהמעייין בדברי הפוסקים, שהם הם שהחזירו ברכה זו למקומה, יראה שהחזירה אך ורק משום דברי רבינו האר"י, ולא ידעו כלל מכל הסידורים הספרדים הקדומים [בשנות ר"נ-ש"ל] שגרסו ברכה זו. ולכן אין לומר שהחזירה משום 'המנהג הקדום ורבינו האר"י' יחד, אלא אך ורק משום רבינו האר"י, הגם שלא ידעו שכך היה המנהג הקדום;

כן מפורש בדברי מהר"י כולי בספרו מעם לועז בראשית א, כ"ח שכתב בזה"ל המקובלים תיקנו לומר ברכה אחרת והיא בא"י אמ"ה הנותן ליעף כח בגלל הסוד שהוא גלוי להם. אבל היו הרבה חכמים שלא רצו לומר ברכה זו ולכן לא רציתי להכלילה בברכות הנ"ל. אעפ"כ אם יש אדם שרוצה לברך ברכה זו אין גוערים בו כי יש לו כתפים רחבות להיסמך עליהם. אבל אם אדם מוסיף ברכות אחרות על הברכות שכתבנו יש לגעור בו ולהוכיח אותו שהרי בודאי אין לנו רשות להוסיף ברכות מדעתנו על אלו שתיקנו לנו חז"ל ומי שאומר כן עונו גדול ע"כ.

### דיון בדברי מרן הגרע"י זצ"ל בביאור מנהגנו שמברכים ברכת הנותן ליעף כח

והנה בשו"ת יבי"א (ח"ב סי' כ"ה) בתשובתו הרמתה לענין ברכת מעין שבע בליל פסח שחל בשבת, האריך שאומרים סב"ל כנגד רבינו האר"י, ובאותיות י"ב-י"ג דן בענין ברכת הנותן ליעף כח שאנו מברכים בקום ועשה עפ"י דברי רבינו האר"י כנגד מרן, וכתב שם טעמים אחרים למה נהגו לברך, ושאלין זה עפ"י דברי האר"י, אולם דבריו צע"ג, וכפי שנבאר.

תחלה כתב שאינו מוכרח לומר שנהגו כן עפ"ד האר"י ז"ל דוקא, שהרי גם אחינו האשכנזים כולם מברכים אותה, אף על פי שרבים מהם אינם הולכים אחר תורת הסוד שגילה רבינו האר"י ז"ל. וצ"ל דס"ל שמכיון שהובאה ברכה זו בראשונים, הלא הם הסמ"ג (עשין כז) בברכות הודאה, ובמחזור ויטרי, ובהרד"א, והטור, וכ"פ הרמ"א ז"ל בהגה - ע"כ לומר חדא מתרת, או שכן היתה הגירסא בגמרא לפני הקדמונים, וכמ"ש הב"ח (סי' מו), או שכ"ה תקנת הגאונים, וכמ"ש הגאון מליבאוויטש בשו"ת צמח צדק (סי' ג אות ט). וכתב שם דשפיר אזלינן בכה"ג בתר מנהגא לברך. וכמ"ש בסוכה (לח) מקום שנהגו לברך (אחרי ההלל) מברך. ע"ש. וה"נ הכא נהגו לברך. עכ"ל. וכ"כ הגאון מבוטשאטש באשל אברהם (סי' תכב), שברכה שהונהגה אין בה חשש ברכה לבטלה, וכמ"ש במגילה (כא) מקום שנהגו לברך (אחרי המגילה) מברך. ולזה נתפשט המנהג לברך בכל יום הנותן ליעף כח. וכ"ה דעת האר"י. ע"ש. וכ"ה"ג כתב בשו"ת תה"ד (סי' לד), דסב"ל במקום מנהג לא אמרינן. וכ"כ האחרונים. וע"ע בט"ז (סי' מו סק"ז), שכתב, שכל שנתפשט המנהג לברך אינה ברכה לבטלה, שאפשר שהיה לגאונים שתיקנוה (לברכה זו) סמך מן הש"ס. וכו'. ע"ש. ולזה הסכים בס' שמן המאור (סי' רכה). ע"ש.

אולם, צ"ע מה הקשר בין מנהג הספרדים למנהג האשכנזים, הרי ברכה זו מקורה באשכנז, וכך נהגו רבים מהם וכפי שהביא הטור שיש ברכה זו בסידורי אשכנז, וגם הרמ"א פסק כן למעשה ושכך המנהג פשוט, וא"כ ודאי שהם יברכוהו. ואע"פ שגם אצלם יש שפקפקו בברכה זו, כמו האגור והמהרש"ל - מ"מ הם קבלו את דברי הטור והרמ"א. אולם הספרדים, למה שיעזבו את דברי השו"ע המפורשים שכתב שאף הנוהגים כן אין דבריהם נראים, ולכן אף שהיה כזה מנהג - מרן השו"ע כתב שיש לבטלו וצריכים לשמוע לו, ולא שייך לבוא בזה מדין מנהג קודם

---

וכן מבואר בסידור תפלת ישרים אמסטרדם תקל"ט, שהוא הבסיס לסידור תפלת ישרים ליורנו תק"ס שכתוב כך: בליקוטי האר"י ז"ל כתוב שהיה אומר ברכה זו בכל בוקר הגם שלא כתובה בתלמוד ע"כ. וכן גם בסידור תפלת ישרים הנ"ל שעליו ערך החיד"א את הגהותיו הידועות לסידור.

ואכן, כך כתב החיד"א בספרו טוב עין סי' ז', וז"ל ומטעם זה נתפשט בכמה קהלות לומר ברכת הנותן ליעף כח אעפ"י שהיא ברכה כולה מחודשת ומרן בש"ע נדחה קרי לה, דמאחר דרבינו האר"י זצ"ל כתב שיש לאומרה ופירש סודה כן ראוי לעשות ע"ש. ונראה שמקור דברי החיד"א, שברכה זו מברכים עפ"י דברי רבינו האר"י, הוא מהסידורים הנ"ל.

ומה שהביא הרב אהרן גבאי ראייה לדבריו מענין ברכות השחר כשלא התחייב בהם, שגם בזה נקטו כדעת רבינו האר"י משום שכך היה המנהג הקדום - לפי מה שביארנו במאמר זה, אינו נכון, משום שלגבי פרט זה לא היה מנהג פשוט לברך כשלא נתחייב. וא"כ אדרבה מכאן יש ראייה שלפחות בענין ברכות השחר קיבלו את דברי רבינו האר"י גם ללא מנהג קדום.

וגם מענין ברכות התורה למי שלא ישן מוכח כן, ששם לא היה מנהג קדום ואעפ"כ הנהיגו לברך כדעת האר"י, וכפי שהארכנו.

מרן, דהא מרן ס"ל שאין למנהג על מה לסמוך. ומה שכתב שכנראה כך היתה הגירסא בגמ' לקדמונים – גם אם נאמר שכך היתה ל'חלק' מהקדמונים חכמי אשכנז, הרי לרוב החכמים לא היתה גירסא כזו, והדרינן לכללא דסב"ל. ומה שכתב שזו תקנת הגאונים – אה"נ זו תקנת 'חלק' מחכמי אשכנז שלבסוף התקבלה במחוזותם, אבל גאוני בבל וחכמי ספרד ושאר ארצות לא 'תיקנו' כן, ולא היתה ברכה זו מצויה כ"כ אצלם אלא בדורות מאוחרים. וע"ז גופא כתב השו"ע שאין זו נחשבת תקנה ומנהג ויש לבטלו. וא"כ השו"ע חולק על ההנחה של האחרונים האשכנזים שכתבו שבכה"ג אזלינן בתר מנהגא, וסבירא ליה שאין זה חשוב מנהג שאפשר לברך עליו, ואנו קיבלנו הוראות מרן השו"ע. אז מה שייך להסתמך על האחרונים הנ"ל שחלקו על השו"ע וקיימו את פסק הרמ"א אצלם בטענות אלו.

ושוב הביא היב"א את דברי האורח נאמן (סי' מו ס"ק כג), שכתב שעל דברי האר"י לבד לא היה מקום לסמוך לברך הנותן ליעף כח, דהא לא בשמים היא. אלא בצירוף שמרן עצמו חזר בו מזה. ע"ש.

אולם גם בזה דבריו צע"ג, שלא ראה במקורם של דברים בכנה"ג עצמו, שהרי הארח נאמן העתיק את דברי הכנה"ג מהמג"א, וכפי שציין בעצמו, והמג"א העתיק את דברי הכנה"ג בקצרה, ולכן חשב הארח נאמן שהטעם שחזר הב"י זה לפי הפשט ולא לפי הקבלה. אולם בכנה"ג עצמו מפורש לא כך, וז"ל: "וזה כמו שלש שנים בא פה תירי"א ת"ח מארץ הצבי והעיד ששמע שרבינו המחבר ז"ל חזר בו בסוף ימיו והיה אומרה בהזכרת שם ומלכות על פי הקבלה, ועל פי עדות זו נהגו קצת לברכה בשם מלכות" וכו' עי"ש. הרי שמרן חזר בו משום הקבלה, והיא קבלת האר"י, דהא הרמ"ק לא ס"ל ברכה זו כמבואר בספרו תפלה למשה, ורק רבינו האר"י ס"ל כן. וא"כ זו ראייה ברורה שמרן עצמו ס"ל לברך כדעת האר"י, אם נכונה שמועה זו ואם אנו מברכים על פי זה.

עוד כתב שם היב"א שהואיל ובכל מחלוקת המנהג מכריע ולא חיישינן לסב"ל כנ"ל, למה יגרע כאן שאף האר"י תומך בדעת הפוסקים דס"ל לברך אותה ע"כ. אולם, שאני כאן, שלא היה בזה מנהג ברור לאומרה, וכפי שמוכח גם מדברי הרד"א שכתב ש"ש מברכים ברכה זו, וגם הב"י לא כתב שכך המנהג לברך, אלא כתב בשו"ע ש"ש נוהגים לברך ברכה זו. ועוד, דהא חזינן בסידור תפלה למשה של הרמ"ק שאינה לברכה זו, וכן ליתא בספר היכל הקדש. וגם המגיה הנודע ר' מאיר בנבנשתי, בספרו אות אמת בסופו, קיבל את דברי הב"י וכתב למחוק ברכה זו מהסידור, והגהתו התקבלה וכפי שהדפיסו בסידור ונציה שס"א ללא ברכה זו, וגם ברוב הסידורים משם והלאה הושמטה ברכה זו. וגם מדברי הכנה"ג מבואר שרק מחדש התחילו לנהוג לברך עפ"י העדות שהב"י חזר בו, אבל עד זמנו לא היה מנהג לברך, כיון שקיבלו את דברי השו"ע. וגם השו"ג בסי' מ"ו כתב שבחו"ל לא נוהגים לברך ברכה זו, ורק בירושלים נוהגים לברכה עפ"י דברי רבינו האר"י עי"ש. וא"כ מבואר שרק עפ"י דברי רבינו האר"י התחילו לברך מחדש כנגד דברי השו"ע. ועוד, שכיון שמרן השו"ע התייחס לברכה זו וכתב לבטלה, לא שייך לדון כאן מנהג כנגד מרן, שהרי מרן עצמו סובר שמנהג זה מנהג טעות הוא ויש לבטלו, ואם ממשיכים את המנהג זה אומר שלא שומעים למרן שסובר שאין להמשיך את המנהג.

וא"כ הדבר פשוט וברור, גם עפ"י דברי הפוסקים עצמם, וגם עפ"י המציאות שאנו לא מברכים ברכת מגביה שפלים, אף שיש לה מקורות איתנים יותר מברכת הנותן ליעף כח, שהטעם שהאחרונים חידשו את ברכת הנותן ליעף כח, זה אך ורק משום דברי רבינו האר"י. וסבירא להו שגדול כוחו של רבינו האר"י להכריע במחלוקות כעין אלו, גם לברך בקום ועשה, וכ"ש לבטל ברכות אחרות כמו מגביה שפלים.

וכן כתב להדיא מרן הגרע"י זצ"ל גופיה במאמר שכתב בשנת תשל"ב במלאת 400 שנה לפטירת רבינו האר"י, ונדפס בירחון יתד המאיר אב תשע"ו (גליון 172) וז"ל: "ברכות השחר שלא נתחייב בהם וכו' שלדעת מרן השו"ע אין לברך אותם בשו"מ, אולם מנהגינו כדעת האר"י וכו', וכמבואר בפר"ח ובברכ"י שכן המנהג וכו'. וכן ברכת הנותן ליעף כח שמרן השו"ע שולל אמירתה והאר"י כתב לאומרה, וכתב החיד"א בברכ"י שכן פשט המנהג עפ"י דברי האר"י וכו'. והנה אמת ששם יש מי שהעיד שגם מרן חזר בו בסוף ימיו והסכים לאומרה, אולם הכנה"ג שהביא דבר זה גער במברכים אותה על סמך עדות זו וכו' (ועי' יבי"א ח"ב סי' כ"ה). ועל כרחק שמה שנתפשט המנהג הוא עפ"י האר"י וכו' עי"ש ב. הרי להדיא שלאחר שכתב את היבי"א הנ"ל הדר הוא לכל חסידיו ונקט כפשט הדברים שאנו מברכים ברכת הנותן ליעף כח אך ורק עפ"י דברי רבינו האר"י.

ואע"פ שברכה זו לא מוזכרת בתלמוד, צריך לומר דס"ל לרבינו האר"י כדעת רש"י בספר הפרדס (עמ' ש"ט) שכתב שברכות השחרית הן יותר מעשרים לפי שבנ"א הוסיפו לברך על כל צורך וצורך להם, ומן הדין לא היו ראויים אלא תמני סרי, ואין לחוש אם הוסיפו, שלא נאמר אלא שלא לפחות אבל להוסיף יש לו רשות ולברך על כל חביב לו ע"כ. ואע"פ שיש חולקים על זה וס"ל שאין להוסיף על האמור בתלמוד, רבינו האר"י ס"ל שהעיקר כרש"י בזה, ובוזה נקטינן כותיה. אולם מה שלא ראה טעם בסוד להוסיף, כמו ברכת מגביה שפלים, לא הוסיפו, שבוזה חששו לחולקים דס"ל שאין להוסיף.



### ברכת שעשה לי כל צרכי בת"ב ויוה"כ

ומעתה נבוא לדון בענין ברכת שעשה לי כל צרכי בת"ב ויוה"כ.

הראשונים תלו דין זה בדין ברכת שעשה לי כל צרכי בכל יום למי שלא נעל מנעל.

בעל העיטור (דף ק"ו ע"ג) כתב בזה"ל: "ואיכא מ"ד דאינו מברך ענט"י ביוה"כ ובט"ב, ואינו מברך שעשה לי כל צרכי מפני שאסור בנעילת הסנדל. ומסתברא כיון דבידו וברשותו הם לעולם כגון מפני סכנת עקרב מותר ויכול לברך כסדר כל השנה כולה. ול"ד כי סיים מסאני כי היכא דכי לא שמע קול תרנגולא מברך כיון שבידו היא" ע"כ. והעתיקוהו שה"ל (סי' רס"ט ושי"ט), הרא"ש (בסוף מסכת יומא), הר"ן (בתחלת מסכת יומא) והאבודרהם (בדיני תפלת יוה"כ). וכ"כ הריטב"א

ח. אלא שמדבריו נראה שלא ראה את דברי העיטור במקורם אלא את מה שכתב הרא"ש בשמו, וחשב שמה שכתב הרא"ש 'ומסתברא וכו' הם דברי עצמו, ולכן כתב ורוב המפרשים הסכימו שמברך, וכ"כ הרא"ש ז"ל דכיון דבידו וברשותו הם לעולם כגון מפני סכנת עקרב מותר יכול לברך כסדר כל השנה כולה עי"ש. אולם אין זה נכון, דאין אלו דברי

(בסוף מסכת תענית) שחייב לברך שעשה לי כל צרכי ביוה"כ שהברכות הן ברכות השבח לפי שנוהגים באדם על הרוב ואע"פ שלא שמע קול תרנגול מברך וכו' עי"ש. וכ"כ הנימוק"י (שם). וכ"כ המאירי (בסוף ברכות) שיש מי שאומר שאין מברכים בט"ב ויוה"כ שעשה לי כל צרכי לפי שאין שם מנעל וכו' ויש מי שאומר שברכות אלו על סדר מעשה בראשית נתקנו ואע"פ שלא בא לידו דבר שעליו נתקנו מברך על כולן והוא שנהגו עכשיו לברך על הסדר בשחרית הן שבא לידו אותו דבר שמברך הן שלא בא לידו עי"ש. וכ"כ רי"ו שרוב הפוסקים הסכימו שמברך.

והפוסקים הנ"ל הם לשיטתם, דסבירא להו שבכל יום מברכים על מנהגו של עולם, וה"ה ביוה"כ, מלבד הרא"ש והנמשכים אחריו [הרי"ו, הטור והאבודרהם] שסותרים משנתם, דבברכות של כל יום כתבו במפורש שאם לא נהנה לא מברך, וכאן העתיקו את דברי בעל העיטור, ונלאו המפרשים ליישב הדברים. עי' מה שכתב הדרישה בסי' תרי"ג, אולם דבריו דחוקים ואינם נראים כלל בלשון הרא"ש בברכות והטור בסי' מ"ו. ובספר תוספת יוה"כ למהרמב"ח (יומא דף ע"ז ע"ב) תירץ דמה שכתב הרא"ש הוא מדברי בעל העיטור [וליה לא סבירא ליה] עי"ש. אולם יקשה על הטור שכן העתיק את הדברים בסתמא בסי' תרי"ג, וכן על האבודרהם [שכפי שכתבנו בהערה לא ראה את מקור דברי העיטור].

ולדעת הרמב"ם והסוברים כמותו שלא מברכים אם לא עשה המעשה – גם ביוה"כ לא מברכים.

הנה הרמב"ם בפ"ז מהלכות תפלה ה"ח כתב: "הלך יחף אינו מברך שעשה לי כל צרכי", ולא כתב להדיא על יוה"כ. אולם בהלכות שביית עשור (פ"ג ה"ז) כתב שמותר לצאת בסנדל של שעם וכו' וכורך אדם בגד על רגליו ויוצא בו שהרי קושי הארץ מגיע לרגליו 'ומרגיש שהוא יחף' עי"ש, ומבואר להדיא שסיבת ההיתר בהליכה בסנדל של שעם וכדומה היא מפני שמרגיש שהוא יחף, וכמו שהארכתי בספרי תורת הקדמונים (ח"א סי' צ"ד) בדעת הרמב"ם ודעימיה. וא"כ ודאי שא"א לברך שעשה לי כל צרכי אם הולך בסנדל כזה דעדיין שם יחף עליו. וכ"כ הראשונים בדעתו ובדעת ההולכים בסברתו.

ר' מנוח בפירושו שם כתב: "מ"מ צריך כל ירא ה' להזהר מכל מ"ש הרב שלא יעשה ברכה לבטלה ולא יברך ברכה מהם אא"כ נתחייב בה, הלכך בת"ב וביוה"כ שאין שם רחיצה ואין שם נעילת סנדל לא יברך וכו' ושעשה לי כל צרכי" עי"ש. וכ"כ רי"ו ואבודרהם שם בשם הרמב"ם שבת"ב ויוה"כ לא מברכים שעשה לי כל צרכי [אלא שהם לא סבירא להו כן וכנ"ל]. וכ"כ האגודה בפ"ט דברכות בשם הרמב"ם ולא הביא חולקים עי"ו, ונראה שדעתו כן היא. וכן הרשב"ץ בתשובה (ח"ב סי' קפ"ו) כתב כן בשם הרמב"ם [ועי' לקמן דעת הרשב"ץ בזה למעשה]. וכן המאירי בברכות שם כתב שי"א שאם לא נתחייב בברכה לא מברך עליה ולכן אין מברכים בת"ב ויוה"כ שעשה לי כל צרכי וי"א שעל מנהגו של עולם וכו', ומבואר שלדעת הרמב"ם לא יברך. וכ"כ הב"י בסי' תרי"ג בפשיטות בדעת הרמב"ם שלא יברך. וכ"כ מהר"ם אלאשקרי בפירושו לטור גאון יעקב [כת"י] בסי' תרי"ג שהרמב"ם לשיטתו דס"ל שלא מברכים הנותן

הרא"ש אלא הכל דברי בעל העיטור הם.

לשכוי אם לא שמע עי"ש. וכ"ה באמת בסידור ספרדי כת"י קדום ודפוס ספרדי משנת ר"נ שהעתקנו לעיל שכתבו שלא יברכו ברכה זו עי"ש.

וע"כ נראה פשוט שלדעת הרמב"ם אין מברך ביוה"כ אע"פ שנועל נעלי שעם ובד וכדומה, וכמו שכתבו כל הראשונים והב"י בדעתו.

אלא שהרשב"ץ שם יצא לידון בדבר חדש, וכתב על דברי הרמב"ם [שנקט שאינו מברך ביוה"כ] שלא נראו דבריו, שהרי אינו אסור אלא בסנדל של עור ואם רוצה לנעול סנדל של שעם הרשות בידו ועליו הוא מברך ע"כ. ומבואר בדבריו שאף אם נאמר שמברכים את הברכות רק אם נתחייב בהם מ"מ ביוה"כ אפשר לברך, דהא הולכים בנעלי שעם וכדומה והוי שפיר מנעל לענין ברכת שעשה לי כל צרכי. אולם, לדעת הרמב"ם בהלכות שביתת עשור שהזכרנו שכתב להדיא שהטעם שמותר לנעול סנדל של שעם הוא משום שמרגיש שהוא יחף, ודאי שאין מקום לדברי הרשב"ץ, שהרי עדיין שם יחף עליו. וכל מה שיש לדון זה לפי הרמב"ן ודעימיה, דס"ל שמותר ללכת גם עם סנדל של עץ שלא מרגיש קושי הארץ והוא מגין, וא"כ יתכן שאפשר לברך עליו שעשה לי כל צרכי.

אולם גם זה נראה שאינו, דהא בגמ' איתא כד סיים 'מסאני' מברך וכו', ומבואר שהברכה נתקנה על נעליים, ולדעת הרמב"ן ודעימיה הטעם שמותר לנעול סנדל של עץ הוא משום שאין קרוי מנעל אלא של עור, וכן כשאמרו שאסור לנעול את 'הסנדל' ביוה"כ הכונה לסנדל של עור דעליו יש שם סנדל ולא על משהו אחר. וא"כ לדעתם ג"כ א"א לברך עליו שעשה לי כל צרכי, וכמו שכתב בשו"ת בית דוד (סי' שכ"ט), וכפי שהאר"י לנכון מסברא דיליה גם המאמר בסי' מ"ו [ודלא כמהר"א חיון בהגהתו לספר שלמי ציבור (דף ג"א ע"ג) והר"ב קול אליהו (סי' מ') שהסכימו לרשב"ץ הנ"ל, בדעת הרמב"ם ודאי שאינו נכון, וגם בדעת שא"ר אין נראה כן]. וכמבואר להדיא מדברי כל הראשונים שהוצרכו לומר שמברכים בת"ב ויוה"כ משום מנהגו של עולם, אע"פ שהם פסקו שמותר לנעול נעלי עץ או שם כל אחד כדעתו, והרשב"ץ יחיד הוא בסברא זו, ואין נראה כמותו וכנ"ל.

ובסידורי איטליה [רומי רמ"ו ועוד, וגם בכתבי היד] בסדר שחרית של תשעה באב כתוב: "מברכין מאה ברכות כדרך שאר הימים. ויש אומרים שאין מברכין שעשית לי כל צרכי שהרי הולכין יחפין" ע"כ. וכנראה סיבת המחלוקת במקומם היא, משום ששה"ל העתיק את דברי העיטור, ומאידך הריא"ז ס"ל כרמב"ם, וכנ"ל.

וא"כ נמצא שהמחלוקת בענין שעשה לי כל צרכי ביוה"כ היא אותה המחלוקת האם ברכות השחר הן ברכות השבח על מנהגו של עולם או ברכות על מעשי האדם בפועל.

ולפ"ז, אנן דנקטינן כדעת הראשונים שמברכים על מנהגו של עולם, יש לנו לברך ברכת שעשה לי כל צרכי בת"ב ויוה"כ, וכפי שהעידו מהר"י צייאח בשו"ת אבקת רוכל (סי' נ"ד) שהבאנו לעיל שהמנהג שמברכים ברכה זו בת"ב ויוה"כ, והחמדת ימים (יוה"כ פרק ה') עי"ש. וכ"ה באמת בסידורי הספרדים דפוסי ונציה וליורנו, שמופיעה ברכה זו ללא שינוי.

אולם, רבינו האר"י בשעה"כ בתחלתו כתב דבר חדש שאע"פ שברכות השחר בעלמא הן על מנהגו של עולם ומברך אע"פ שלא נתחייב בהם מ"מ בת"ב ויוה"כ שכל העולם יחפים אין לברך ברכת שעשה לי כל צרכי, ולא פירש טעמו. ובספר דברי שלום (דף ס"ג) וכן בספר עוד יוסף חי (פרשת וישב) פירשו טעמו עפ"י הסוד באיסור לבישת המנעלים ביוה"כ, עפ"י המבואר בספר עולת תמיד בטעם איסור לבישת המנעלים של עור ביוה"כ, ולפ"ז גם מי שנועל נעלי גומי וכדומה אינו יכול לברך ברכה זו עי"ש.

ורוב גדולי וחכמי הדורות קיבלו בזה את דבריו של רבינו האר"י. מהר"י כולי בספרו מעם לועז (בראשית א, כ"ח) כתב בזה"ל [וציין מקורו מהנגיד ומצוה]: "כל הברכות האלו שאמרנו חובה לאומרם בכל יום ויום אע"פ שלא שמע את קול התרנגול ולא ישן בכלל כי נתקנו על סדרו של עולם, חוץ מברכת אשר יצר וענט"י שאין לאומרם אם לא נתחייב בהם. ובתשעה באב ויום כיפור אין לומר ברכת שעשה לי כל צרכי שהיא הברכה הט"ו והטעם מפני שאסור ביום זה בנעילת הסנדל" ע"כ. וכ"פ הגינת ורדים (כלל א' ס"ח), הבית דוד (ס' שכ"ט) [אע"פ שתמה על דברי האר"י, מ"מ סיים שלענין מעשה נראה שאין לברך דשוא"ת בברכות עדיף עי"ש]. החיד"א בקשר גודל (סימן ה' אות י"ט) וז"ל: "שעשה לי כל צרכי אין לברך בט"ב וביוה"כ אף שלובש מנעל של לבדים. והאבל מברך אף אם הולך יחף. כן נ"ל אחר שראיתי מ"ש הרב המגיה בש"צ (דף נ' עד דף נ"ג) יעש"ב. וכן המנהג להולכים אחר עקבות האר"י ז"ל" ע"כ. הרי שאע"פ שראה את אריכות דברי המגיה בש"צ שכתב שרק מי שעושה כל דבריו עפ"י הקבלה לא יברך עי"ש, מ"מ ס"ל לחיד"א שכו"ע לא יברכו, וסיים שכן 'המנהג' להולכים אחר עקבות האר"י, דהיינו שהם נוהגים כך מקדמת דנא, אבל לשאר העם יש 'להנהיג' ולפסוק כן מעתה. וכן נמשכו אחרי החיד"א גדולי הדורות, ומהם החסד לאלפים (בסי' מ"ו), הגר"ח פלאגי' בספריו כה"ח ומל"ח, הבא"ח, הכה"ח ועוד. וכ"פ במחזור הנחמד אהלי יעקב (דף ע' ע"א) [ודלא כמו שכתב בשמו בשו"ת יבי"א ח"ט סי' ח'] עי"ש. וכ"ה במחזור חוקת עולם עי"ש. וע"ע במה שהאריך הרה"ג יעקב חיים סופר שליט"א בספרו שובי השולמית (ח"א ס"ב) בדברי הפוסקים האחרונים הספרדים שפסקו כן, ושכך המנהג בדורות האחרונים.

ויש לחדד את מה שכתבנו לעיל, שכאן לא שייך לטעון שרק המיישרים אורחותם עפ"י רבינו האר"י בכל דבריהם לא יברכו, אבל שאר העם יברכו, שהרי הסיבה שאנו מברכים ביוה"כ עצמו את ברכת הנותן לשכוי בינה אע"פ שלא שמענו קול התרנגול זה עפ"י דברי רבינו האר"י, שהרי ללא דבריו היינו חוששים לפסק מרן השו"ע ולרמב"ם ולרוב הראשונים, וכפי שהארכנו לעיל. וא"כ לא שייך לתפוס החבל בשני ראשיו, אלא בברכות אלו עושים כדעת האר"י בכל דבריו.

ויש לציין שלא רק הספרדים, אלא גם גדולי הדורות בשאר עדות ישראל פסקו בזה כדעת האר"י, ומהם - הגר"א במעשה רב (אות ט') וז"ל: "ולכן ביום כיפור שאין אומרים ברכת שעשה לי כל צרכי וברכת המעביר שינה יאמר אותן בלילה תיכף כשנועל מנעליו" עי"ש, הרי שפשוט לו שאין אומרים ברכה זו ביוה"כ, אלא שהוא ז"ל ס"ל שמותר לומר ברכה זו גם בלילה, ולכן מברכה בלילה. אבל אנן לא קי"ל בזה כותיה, וא"כ לית לן לברך כלל ברכה זו. וכ"ד הגר"ז



## ברכת שעשה לי כל צרכי בתשעה באב ויום הכיפורים

בסידורו: "בתשעה באב וביום הכפורים אין אומרים ברכה זו [שעשה לי כל צרכי] ע"כ. וכ"ד מהרי"ץ בתכלאל עץ חיים שביזה"כ אין לברך ברכה זו וכדעת הרמב"ם ושכן המנהג עי"ש, אע"פ שביום יום סבירא להו שמברכים על מנהגו של עולם, וכפי שהאריך הרה"ג יצחק רצאבי בשו"ת עולת יצחק (ח"ג סי' י' מאות י"ג והלאה) עי"ש.

וכשתמצי לומר, דעת גדולי הפוסקים שאנו נשענים עליהם בד"כ שלא לברך ברכה זו בת"ב ויוה"כ, והם הרמב"ם, השו"ע, האר"י, החיד"א, וכן גדולי החכמים בשאר העדות, הגר"א, הגר"ז ומהרי"ץ, וזה מלבד עוד רבים מהפוסקים שפסקו כן. ולא נמצא שום הלכה שאנו פוסקים בקום ועשה לברך כנגד כל גדולי הפוסקים הנ"ל.

ומרן הגרע"י זצ"ל בשנותיו האחרונות הנהיג לברך ברכה זו, וכפי שפסק בספרו הליכות עולם (ח"א פרשת וישב), שו"ת יבי"א (ח"ט סי' ח'), וחזון עובדיה ימים נוראים (עמ' שכ"א) עי"ש. ולפי האמור בכל הנ"ל, הדברים צע"ג להורות לברך נגד כל הנהו רבוותא, ובפרט שבדורות האחרונים התקבלו דבריהם של החיד"א וההולכים אחריו, ופשט המנהג אצל הספרדים שלא מברכים ברכה זו כדעת האר"י ושאר הפוסקים הנ"ל. ובפרט שכך היה המנהג הקדום בספרד, וא"כ אם באנו להחזיר המנהג שהיה לפני זמנו של האר"י – אדרבה נחזיר אותו למה שהיה מקודם לזמן זה שלא אמרו ברכה זו. ומה שהביא מרן זצ"ל שם ממנהג האשכנזים שמברכים אינו ענין לדידן, דהם לא נוהגים כדעת האר"י כלל, אולם הספרדים נוהגים בפרט בעניני תפלה וברכות השחר כדעת האר"י, וכפי שהארכנו. ומה גם שגם אצל האשכנזים מצינו להגר"א והגר"ז שנקטו בזה כדעת האר"י, ודלא כמנהגם הקדום.

וע"כ נראה שהעיקר הוא לנקוט בשב ואל תעשה, ולא לברך ברכת שעשה לי כל צרכי בת"ב ויוה"כ.



הרב שלמה יאקב

## מכשול בחזרת הש"ץ בימים הנוראים – הגבהת הקול של חלק מהציבור במקום שאמורים לשתוק

במשך חודש ימים, כל חודש אלול, מכין את עצמו כלל ישראל לקראת הימים הנשגבים והנעלים, הימים הנוראים.

תפילות ראש השנה ותפילות יום הכיפורים הן עבודה בפני עצמה, עבודה שבלב, בהן הנפש היהודית מגיעה לפסגות עליונות, כל אחד לפי מעלתו הכנתו ודרגתו.

גם תפילת השליח ציבור, אשר לפעמים בשאר ימות השנה היא ברפיון, בימים הנוראים השליח ציבור מכוון ומטעים כל מילה ומילה ומשתפך כעבד לפני קונו. אבל אין שלימות לתפילת הציבור בלי שמיעת הציבור. זאת, על פי ההלכה, שאחר שתקנו חכמינו חזרת הש"ץ יש להאזין לשליח ציבור, וכפסק השולחן ערוך אורח חיים הלכות תפלה סימן קכד סעיף ד כשש"צ חוזר התפלה, הקהל יש להם לשתוק ולכוין לברכות שמברך החזן ולענות אמן.

יתר על כן, ידוע שסוד חזרת הש"ץ גדול ביותר, ובכף החיים (קכ"ב ס"ק ב) כתב אבל בימי רבנו האר"י ז"ל ניתנה רשות לגלות וגילה הסוד של החזרה שמעלתה יותר גדולה מן הלחש ושניהם חובה כמבואר בשער הכוונות וכו' ולכן האר"י ז"ל בחזרת הש"ץ היה עוצם עיניו ושומע ומתכוין לדברי הש"ץ וכו' עכ"ל. ובמעשה רב (הלכות פסוקי דזמרה וקריאת שמע ותפלה מג) לשמוע תפלת י"ח מפי הש"ץ ומתוך הסוד. ולענות אמן אחר כל ברכה. ובשם הגר"א שזה מה שאמרו חז"ל בברכות ל"ב ע"א אם רואה אדם שהתפלל ולא נענה יחזור ויתפלל, שהמכוון על חזרת הש"ץ, ששם מתקבלת התפילה יותר, וזה נאמר גם על אדם גדול במעלה ותפילת הלחש שלו עצומה ונשגבה, וגם אם השליח ציבור פחות הימנו בדרגתו וגם אם הוא ממעט מהמתפלל בכוונת התפילה.

ובפרט בחזרת הש"ץ של מוסף של ראש השנה יש רבים המחמירים מאוד לשמוע את חזרת הש"ץ מתחילתה עד סופה, שיהיו התקיעות על סדר הברכות כהלכתם, וכך נהג הגר"י [ויש המקפידים בעיקר על ברכת מלכויות זכרונות ושופרות].

ואכן מה נורא המראה לראות את עובדי השם שומעים ומאזינים מילה מילה לשליחם, שליח הציבור.

אך כגודל הזכות העצומה כך גודל המכשלה, ודווקא בימים הנוראים שזכות ומעלת התפילה וחזרת הש"ץ במעלה העליונה, יש רבים שמכשילים את הציבור בשגגה ומונעים אותם משמיעת חזרת הש"ץ, על ידי אמירת קטעים רבים בקול רם עד שהם מונעים מהרבים לשמוע את שליח הציבור. והנה יש מקומות בתפילה שהם ממש מעיקר החזרה, ויש מקומות שהם הוספות, אבל סוף דבר כל מה שהשמיעונו חכמינו שיש לש"ץ לאומרו קול רם ולציבור לשמוע, אין זכות להפריע את העם מלשמוע את החזרה כולה.

והנה כשנעקוב ונתחקה היאך יצא הדבר, ומפני מה יש קטעים שדווקא אותם יש כאלו שנמשכים לאומרים בקול רם, נראה שהכל מתחיל במקום שיש ניגון נחמד ומעורר, ואותם יחידים נמשכו להצטרף ולנגנו, וכל שנה התרבו המנגנים עד שכמעט ונעשה הדבר למנהג. לדוגמא המילים שמחה לארצך וששון לעירך שהחזנים מנגנים אותן בנעימה, רבים מהקהל מנגנים ואומרים אותן בטעות בקול רם. והדברים מוכחים מתוכם בקדושה בניגון אדיר אדירנו שחוזרים על מה שמתנגן, ובקטע ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד מתחילים ביום ההוא יהיה ונעצרים מחמת שם ה'. והנה מתבאר שכל חזרת הניגון בטעות יסודה.

ובאמת שנתבונן בציבור נראה שדווקא החכמים מדקדקי ההלכה ויושבי על מדין שותקים. ובאמת יש מקומות שהחזנים פיקחים, ואחר שרבים הפריעו לו בטעות ומנעו את הציבור מלשמוע תיבות אלו, החזן חוזר ואומר אותו קול רם. אך מאידך ישנם חזנים שאומרים אותו יחד עם המפריעים, ונמצא שהציבור שרצה לשמוע את הש"ץ נמנע משוב בעל כרחו. אמנם יש גם נקודת זכות בחזנים שאינם ממתינים, כי אינם רוצים לקבוע את המתנת הש"ץ כדבר נהוג ולהפוך הדבר שכביכול יש מסורת להמתין לקהל. והתקנה היחידה והראויה לכתחילה היא שהמפזמים ישתקו ויתנו לשליח ציבור להתפלל להשמיע את תפילתו כדת.

אלו המקומות בתפילה בהם מונעים רבים מהציבור לשמוע את הש"ץ ופירוט חומרתם:

א. ניגון מכלכל חיים בחדש, וכל הקטע כולו<sup>א</sup> [יש המצטרפים לשליח ציבור בקול רם ומונעים את הרבים משמוע את עיקר ברכת גבורות].

ב. ניגון בברכת מודים על חיינו המסורים בידך ועל נשמותינו הפקודות לך כל הקטע [נפוץ מאוד לאחרונה, ומונעים את הרבים משמוע את עיקר ברכת מודים].

ג. ניגון שמחה לארצך וששון לעירך [קטע זה בתפילה הוא מהוספת הגאונים, ומכל מקום אין ספק שראוי לשמעו כמו את יתר החזרה, וכמו שלא יעלה על הדעת שחזן יחליט ללחוש את כל הוספת הגאונים מ"ובכן תן פחדך" וכו'].<sup>א</sup>

ד. ניגון קדיש שקודם מוסף בחייכון וביומיכון ובחיי דכל בית ישראל וכל הקטע המתנגן [אין צריך לומר שהקדיש כולו צריך שישמע קול רם<sup>ב</sup>].

ה. ניגון חמול על מעשיך כולו [זו הוספה לתפילת הש"ץ, אבל היא חלק מהתפילה, ובוודאי שאין שהש"ץ רשאי לאומרה בלחש<sup>ג</sup>].

ו. ניגון עוד יזכור לנו אהבת איתן אדונינו, ובכן הנעקד ישבית מדיינינו [נפוץ במקומות שמתנגן עם החזן לומר קול רם את התיבות אדונינו, מדיינינו].

א. בקטע זה יש חסד שאין רבים המנגנים, כי עדיין יש רבים שלא סיימו את תפילתם.

ב. גם יש סירכא בעצם אמירת חלק מהקדיש, ועיין בשו"ת הרא"ש כלל ד סימן יט.

ג. וראה זה פלא במקומות שאין מנגנים "חמול", אלא "חמול" נאמר בחזנות, לא עלה על דעת איש מהקהל לאומרו יחד עם הש"ץ.

ד. גם אם נאמר שאלו שעברו והחלו לומר בקשת חמול כו' בסופו של דבר ביקשוה ביחידות, אבל נמצאים מפסידים את אלו שעושים כדת ושותקים, ולא יתכן להשאיר המצב שנמצא חוטא נשכר. גם כאן יש חזנים שמתקנים על ידי כך שחוזרים ואומרים שוב את הקטע בנעימה.

ז. ניגון ויאתיו כל לעבדך כל הקטע [גם כאן במקומות שלא נאמר בנגינה אלא בחזנות נאמר על ידי החזן בלבד, ובמקום שנאמר בנגינה אומרים אותו הרבה מהקהל, ויש שליחי ציבור שאומרים אותו עם הקהל וקולם אינו נשמע כלל, ויש המתקנים וחוזרים אחרי הקהל קול רם].

ח. ניגון וקרב פזורינו מבין הגוים כו', במקומות שמנגנים זאת, וזה ממש חלק מנוסח החזרה.

ט. יש תחינה לש"ץ בחזרת מוסף המתחילה היה נא עם פיפיות שלוחי עמך בית ישראל, ויש כאלו מהציבור שמצטרפים לתחינת הש"ץ, והגדילו המקומות שמתחילת הקטע שלא יכשלו בלשונם עד סוף", אומרים זאת קול רם כאילו זאת תפילתם'.

י. ניגון יש מקומות שמנגנים הללו אל בקדשו וכל המזמור, ורבים מצטרפים קול רם [והרי זה חלק מפסוקי השופרות].

יא. ניגון והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול וכו' [והרי זה חלק מפסוקי השופרות].

יב. כשמנגנים ותערב לפניך עתירתנו כעולה וכקרבן כו', יש שמסיימים בנעימה עם הש"ץ ותחזינה עינינו בשובך לציון ברחמים ומונעים מהקהל לשמוע עיקר חזרת הש"ץ.

גם לולא הבעיה שמפריעים לקהל לשמוע את שליח הציבור, כגון באופן שקולו של החזן עולה על אלו המזמרים והמנגנים, עדיין יש לדון לאסור, וכמו שכתב בטור אורח חיים הלכות תפלה סימן קכד והמזמרים עם החזן נראה כקלות ראש'. ועיין שם בב"ח אות ד, והביאוהו שאר פוסקים ובמשנה ברורה סימן קכד ס"ק ט"ז וכל שכן אותם המגביהים קולם ומזמרים עם הש"ץ דהוי כיוהרא ויש לגעור בהם דהוי כקלות ראש.



(ה). ולאחרונה יצא מחזור חדש שהנציח את הטעות וחילק הקטע שלא יכשלו בלשונם כו' בנפרד כאומרים זה החלק של הקהל, והרי המו"ל נכשל בהדפסתו.

(ו). ולו יהי שאכן זו תפילת הציבור, למה מצטרפים רק באמצעה של הבקשה.

(ז). ובלקט יושר חלק א (אורח חיים) עמוד כב ענין א: וזכרני שאמר כשחזן מנגן ביום טוב והיחידים מנגנים עמו אינם עושים כדין בל"א עז אישט דענוך ניכט רעכט.

רבי יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

## שם שמים חל על הסוכה

כתב הרמב"ם בהל' סוכה פ"ו הט"ו: עצי סוכה אסורין כל שמונת ימי החג בין עצי דפנות בין עצי סכך "אין נאותין מהן לדבר אחר" וכו'. ומקור הדברים בסוכה ט, א: "מנין לעצי סוכה שאסורין כל שבעה וכו' כשם שחל שם שמים על החגיגה כך חל שם שמים על הסוכה". ומבוארת שיטת הרמב"ם דהאסו"ה הוא גם על דפנות הסוכה. והרא"ש בפסקים בסוכה שם חולק וס"ל דדוקא הסכך אסור בהנאה, אבל עצי הדפנות מישרי שרו, דכל מאי דדרשינן מחג הסוכות הוא דווקא בסכך כדלקמן וכו'. ועי' בתוס' זבחים (לו: ד"ה אלא) שתמהו דמ"ש דלענין אסו"ה הדפנות אסורין, ולענין פסול סכך המקבל טומאה ודין תעשה ולא מן העשוי הוא דווקא על הסכך, ונשארו בתימא.

ובחי' הגר"ח מבריסק (כספרו שם) כתב בדעת הרמב"ם דרך דינים הנוגעים לפסולא והכשרא דסוכה, דהם בגוף החפצא של הסוכה, זה נאמר רק בסכך ולא בדפנות, משא"כ האסו"ה שהוא מחמת מצות סוכה, כיון דכלא דפנות לא מיתכשרא, ממילא גם הדפנות איכללו במצות סוכה, ולהכי הוא שפסק הר"מ דגם עצי הדפנות אסורין עכתו"ד. והיינו דהאסו"ה דסוכה הוא מחמת קיום המצוה דסוכה, וקיום המצוה הוא גם ע"י הדפנות. ומפי השמועה, הוסיף הגר"ח דגם קרקע הסוכה הוא בכלל קיום המצוה דנצרך לסוכה, וממילא אסו"ה דעצי סוכה יהיה גם על קרקע הסוכה. ועי' תוס' ר"ה כח: ד"ה ומנא דנו להקשות דבעשה דופן רביעי לסוכה כיון דסגי בג' דפנות יעבור בבל' תוסף, ותירצו דבעשה ד' דפנות טפי עדיף דהוי תשבו כעין תדורו. ומבואר בתוס' דהדפנות הם מעיקר מצות הסוכה, ושייך בל' תוסף מחמת עשיית הדופן הרביעי. וכן בראבי"ה בשלהי הל' מגילה כתב גבי נשים דמברכות במצוה שהזמן גרמא דל"ה יוהרא, תדע דהא ארבע דפנות שלמות לסוכה לא צריך לכ"ע ונהוג כ"ע בד' דפנות אע"ג דלא צריך, אלא כיון דכ"ע עבדי לא הוה משנה להיות חשיב יוהרא ע"כ. ולפ"ז יש להעיר דאמאי נקטו הפוסקים דגם לרמב"ם הדופן הרביעי מותר בהנאה [בגוונא דידעי' מהו הדופן הרביעי, ראה בהמשך דברינו להלן], והרי חזינן בתוס' דגם הדופן הרביעי בכלל מצות הסוכה, דהוי תשבו כעין תדורו. וצ"ל דמ"מ כיון דאינו מחוייב בעשייתו אינו נאסר בהנאה, וכדיבואר להלן.

והנה בלשון הרמב"ם מדוקדק שלא הזכיר ענין סוכה דהוי כהקדש, כלשון הגמ' דאסור בהנאה כחגיגה, ואף דאין דרכו של הר"מ להביא מקורות וטעמים, מ"מ הו"ל להזכיר דאסור כהקדש, וכפי שנקטו הר"ש משאנץ בתו"כ בפ' אמור, והרשב"א בביצה ל. ומוכח בר"מ דהוי אסו"ה מהל' סוכה ולא דהוי הקדש ממש, ורק ילפי' לאסור מחגיגה, וצ"ב גדר האסו"ה. ועוד יש כאן דקדוק גדול בלשון הר"מ שכתב דאין נאותין מהן לדבר אחר וכו', וכ"ה בשו"ע בריש סימן

תרלח. וצ"ע, דהא כבר הקדימו הרמב"ם והשו"ע דהסוכה אסורה בהנאה, ומה הוסיפו דאין נאותין מהם לדבר אחר.

והנה בעיקר דינא דרב ששת משום ר"ע דאמר בסוכה שם: "מנין לעצי סוכה שאסורין כל שבעה ת"ל חג הסוכות שבעת ימים לה' ותניא רבי יהודה בן בתירא אומר כשם שחל שם שמים על החגיגה כך חל שם שמים על הסוכה שנא' חג הסוכות שבעת ימים לה' מה חג לה' אף סוכה לה'". פרש"י (שם ד"ה על החגיגה) דההיקש לשלמי חגיגה דשם שמים חל עליהם לאוסרן עד לאחר הקטרת אימורין דזכו בהו בתר הכי משלחן גבוה דעבד הנוטל פרס. וצ"ע, דהרי אחר זריקה הותר. אכן בזה י"ל דרש"י לשיטתו בקדושין נג: ותמורה ח. דגם הקטרה הוי מתיר. אך מ"מ מה כוונת רש"י במש"כ דאחר הקטרה הוי כעבד וכו', ואטו ר"ל דההנאה מסוכה היא משלחן גבוה. ומדברי הרשב"א בביצה ל: שדן אם סוכה הוי קדוה"ג או קדו"ד, מבואר דהוי ילפו' דסוכה הוי כהקדש, וכדברי הר"ש משאנץ הנ"ל. אכן בשיטת רש"י והרמב"ם נראה דהאסו"ה דסוכה הוא מגדר הוקצה למצותו בדאורייתא, וכדיבואר.



### איסור ההנאה מסוכה הוא בגדר הוקצה למצותו

ברש"י סוכה לו: (ד"ה אסור להריח) כתב בהא דאסור להריח מהדס דהוקצה למצותו, וכתב רש"י דילפי' מסוכה דחל שם שמים על עצי סוכה ליאסר בהנאה כל שבעה הואיל והוקצו למצוה עכ"ל. ובכפוף"ת כתב דהוי דאורייתא. וצע"ג, דדוקא בסוכה אסורה בהנאה דיש בה את ההיקש לחגיגה, אבל בהדס הרי ליכא ילפוטא לחגיגה. ומשמע ברש"י דגם בסוכה האסו"ה הוא מחמת דהוקצה למצותו. וברש"י ביצה ל: (ד"ה לה') כתב דהאסו"ה בסוכה כל שבעה מקרא דלה' הוא הקדש עכ"ל. וצ"ל דההוקצה למצותו הוי לעשותו כהקדש דאסור בשימושי חול. ולמבואר ברש"י ניהא קושיית התוס' ט. ד"ה מנין שהקשו דמכ"ד מוכח דאסור מדין הוקצה למצותו, דאכן לרש"י גם האסו"ה דאורייתא דסוכה הוי מדין הוקצה למצותו [וי"ל כן נמי בדעת התוס', אלא דס"ל דבדאורייתא ל"ה מחמת הקצאה ידידה, ודין התורה לעשותו כהוקצה למצותו]. והא דילפי' מהאסו"ה דחגיגה היינו דאסורים מחמת דמיוחדין לגבוה, דכמו דבקדשים מלבד איסור מעילה, איכא אסו"ה מהקדש מחמת דמיוחדין לגבוה, ולהש"מ במנחות ד: בהשמטות אסו"ה דשלמים הוא מדין בל יחל [וגם לרש"י מנחות ד: (ד"ה לא נהנין) דבשלמים ליכא אסו"ה מהתורה, כתב הגרי"ז שם דהיינו האיסור מעילה דאינו מהתורה, אך לכ"ע איכא אסו"ה גם בקק"ל מצד בל יחל. ונתבאר בארוכה בהערותי על הש"מ מנחות שם (הוצאת מוה"ק). ושפיר שייך למילף אסור הנאה מהתורה בסוכה כמו בחגיגה]. והביאור הוא דבקדשים איכא אסו"ה נוסף מצד בל יחל, היינו דהוי כאוסרו בהנאה ע"י הקדשו ומשום דמיוחדו לגבוה. וילפי' מיניה דה"נ בסוכה מחמת יחודו למצוה הוקצה למצותו ואסור בהשתמשות חולין. ולהכי כתב רש"י האיסור דקודם הקטרה, דזהו לא מחמת הקדש אלא דאסור לאכול קודם הקטרה לגבוה, ולהכי הדגיש רש"י דהוי כעבד הנוטל כו', היינו דילפי' מיניה גם לסוכה דההנאה היא משל גבוה וכל הנאתו היא רק לצורך מצות סוכה. ומה"ט י"ל לרש"י דהאסו"ה בסוכה הוא שלא יהנה משימוש שהעצים

עומדים לכך אלא הוקצו לסוכה, אבל אם יהנה מהעצים לדבר שאינם עומדים לכך ליכא איסורא, דלענין זה ליכא הקצאה. וכדאמר' בגמ' גבי הדס דילפי' מעצי סוכה דאסורין, דהיינו דווקא דאסור להריח ממנו, ומשום דמקצוהו ממה שעומד שיהיה למצותו. וכן מבואר בדברי הדרכי משה בסימן תרלח שכתב דאסור בהנאה ליקח מהעצים קיסמים וכו'. וצ"ב מאי אשמועי'. ונראה דאתי לומר דדוקא הנאה שעצים עומדים לכך, זה נאסר מחמת דהך שימושים הוקצו לסוכה.

ובזה מבוארת הגמ' סוכה לו: דבאתרוג דהוי לאכילה ואינו עומד לריח להכי במריח בו שרי, דאינו מבטל את ההקצאה, משא"כ בהדס דלריחיה קאי. והריטב"א לו. כתב דהדס הנמצא בסכך הסוכה מותר להריח ממנו כיון דלסכך אפשר בעצים בעלמא. וכוונת הריטב"א היא דההקצאה היא מה שצריך לסוכה, וכיון דהוי מעשה עץ בעלמא לא שייך לאסור ריחו, דאסורו הוא רק בתורת סכך כעצים בעלמא, ולא שייך לענין ריחו דלא הוקצה לכך. משא"כ בהדס לד' מינים, דהוקצה לכך, אסור בריחו.

ונראה דהאסור"ה בסוכה הוא דווקא אם ע"י ההנאה סותר לדין הסוכה, אבל בהנאה שאינה סותרת למצות הסוכה הכי נמי מותר. ודבר זה מפורש בט"ז, דהנה בשו"ע בריש סימן תרלח הביא הרמ"א בשם הגהות אשר"י דהסוכה אסורה בהנאה רק מזמן שכבר ישב בסוכה [ויל"ע אם בעי' ישיבה בסוכה דוקא בגוונא דמקיים בכך מצוות סוכה, הא לאו הכי אינו נאסר בישיבתו], והקשה הט"ז בסק"ג דהרי סוכה אסורה בהנאה כמו חגיגה, וא"כ צ"ל דאסורה משעה שהסוכה קיימת כמו בקדשים דהזמנה מילתא, ואם אמר הר"ז לקרבן אסורה משעת ההקדש, ואמאי בעינן שישב בסוכה בכדי שתאסר. ותי' הט"ז דודאי אין לומר שכל הדינים שיש בחגיגה יהיו בסוכה, אלא דבזה שוה סוכה לחגיגה דלא תיטול ממנו להנאתך שום דבר לבטל ממנה קדושה שלה וכו'. ומפורש בט"ז דאיסור ההנאה מסוכה הוא דווקא ליטול הנאה שמבטלת קדושתה, וכמש"כ. ודברי הט"ז הובאו במשנה ברורה. וע"ע במג"א שם שכתב דבסוכה הזמנה לאו מלתא דהוי תשמישי מצוה, וצ"ב דהא הוי כהקדש. וע"כ כמש"כ, דל"ה הקדש בחפצא אלא כתשמישי מצוה שהוקצו למצוותן, ולהכי היינו דווקא במבטל מצותן. וד"ז מפורש בתוס' שבת כב. ד"ה סוכה דשאני סוכה דבמסתפק איכא ביטול מצוה, וכן בתורא"ש שם כתב שיש ביטול מצוה במסתפק בעצי סוכה. וע"ע בהערותי על תורא"ש סוכה (הוצאת מוה"ק, ט, א הערה 141) מש"נ בזה.

והנה העונג יו"ט (בסימן מט) הקשה בהא דנשים יושבות בסוכה אף דלא נצטוו [ולכמה ראשונים לית להו אף קיום מצוה, ובראב"ן (בסימן פז) מבואר דנשים יושבות בסוכה מחמת חיוב הבעל דליהוי כתשבו כעין תדורו עי"ש], וכן הקשה ביושב בסוכה בשעה שירדו בה גשמים, והא נהנה מהסוכה, וכיון דל"ל מצוה הא איכא אסור"ה, עי"ש בארוכה. ונראה לפי המבואר ברש"י דגדר האסור"ה בסוכה הוא מדין הוקצה למצותו, וע"י ההקצאה למצות סוכה נאסרו שאר שימושי העצים. מעתה נראה לומר יותר דגם האיסור ליהנות מהסוכה הוא דוקא בהנאה שאינה שייכת לסוכה, אבל בנשים היושבות בסוכה, אף אם נימא דאין להן קיום מצוה, וכן בסוכה שירדו בה גשמים, או בחולה היושב בסוכה, אף אם אין להם קיום מצוה, מ"מ כיון דמשתמש בסוכה שימוש של סוכה והיא תשבו כעין תדורו, שפיר מותר לו לישב בסוכה אף בלי קיום מצוה.

דלענין לדור בסוכה ל"ש הקצאה, דהרי הסוכה עשויה לדירה, ורק לענין הנאה חיצונית נאסר משום הקצאה. ועי' בפרמ"ג שם שהוכיח מהגמ' סוכה י': דיכול להניח בגד על הסוכה לייבשה, וכתב דהוי כעין תדורו מה שהניח לייבשה. וכוונתו להוכיח כט"ז דהאיסור הוא רק במבטל מצוותה, אבל שימוש שאינו סותר למצות סוכה לא נאסר. ולדברינו ניחא יותר, דודאי כל שימושי סוכה דהוי כבית שרי, דנהנה מהסוכה עצמה. וראיה מוכחת לזה נראה מדין סוכה ע"ג סוכה דהעליונה כשרה, והרי משתמש בסכך התחתון, דיושב עליה ונהנה ממנה, ואיך שרי, ואיכא גוונא דשתי הסוכות כשרות ואז סכך התחתונה נאסר בהנאה, וע"כ דכל היכא דההנאה היא לצורך מצות סוכה שרי.

ונראה דיסוד זה מפורש בר"מ ובשו"ע הנ"ל שכתב דהסכך והדפנות אסורין בהנאה "ואין נאותין מהן לדבר אחר", היינו דהדגשת הר"מ היא דדוקא לדבר אחר אין נאותין מהסוכה, אבל הנאת סוכה עצמה שרי אף בגוונא דל"ל קיום מצות סוכה. ובוזה ניחא שפיר מש"כ רש"י הנ"ל דילפי' הדס מסוכה דאסור משום שהוקצה למצותה, היינו דגם בסוכה גדר האיסור הוא משום שהוקצה למצותו ושייך ללמוד מיניה גם להדס.

ולפ"ז נראה דלהכי הר"מ לשיטתו ס"ל דהאסור"ה הוא גם בדפנות הסוכה, דכיון דגדר האיסור הוא לבטל מצוותה, איכא איסור לבטל מצותה גם בדפנות, כיון דקיום המצוה הוא גם ע"י הדפנות, וכדברי הגר"ח הנ"ל. ומדוייק כן בלשון הר"מ שכתב קודם איסור הדפנות ואח"כ הסכך, והיינו דבתרוייהו חד טעמא הוא דמבטל קיום מצוותה [ונראה דלענין דופן עקומה להנך ראשונים דהסכך הפסול מתעקם ונעשה דופן, דמ"מ לא יאסר בהנאה מדין דופן סוכה, כיון דל"ה דופן ממש, ודינו כדופן רק כדי למנוע את הפסק הסכך מהדופן. וכ"נ בריטב"א סוכה יז. וא"כ לא שייך לאוסרו בהנאה מדין דופן, כל שאינו דופן ממש].

ולפי המבואר נראה דאין גדר אסור"ה דעצי סוכה כאסור"ה בעלמא, עד שנבוא לדון דאינו ממונו מחמת דאסור בהנאה, אלא גדר אסורו הוא רק כפי מה שהוקצה למצות סוכה. ומעתה יש להעיר טובא עמש"כ בשו"ת חת"ס (או"ח סימן קפד) [התשובה נכתבה בחול המועד סוכות תקנ"ח לפ"ק, כמצויין שם] בנידון אם מותר ליטול את האתרוג התלוי לנוי סוכה למצות אתרוג. והשיב דמצות לאו ליהנות ניתנו, ועוד דאין כאן בזוי מצוה. עוד כתב דכיון דמותר לצאת בו, ממילא מותר נמי לבעל האתרוג ליקח את המעות מחיר האתרוג וכו'. ובשער המשפט בסופו בשו"ת נחלת אבות (סימן ג) כתב דאינו יוצא באתרוג התלוי לנוי סוכה, דל"ה לכם עי"ש. והבאתי את דבריהם בספרי משא יד ח"א בפ' אמור. ולפי המבואר בודאי לא שייך לדון הכא מדין מצות לאו ליהנות ניתנו, דאסור"ה דעצי סוכה אינו לקיחת ההנאה, דבוזה אמרי' דלקיחה למצוה ל"ח לקיחת הנאה, אלא דכל שינוי מהקצאת המצוה אסור, א"כ ה"נ למצוה אחרת [ואולי י"ל דכיון דמצות לאו להנ"נ לא חשיב שנוי מההקצאה, כיון דשימוש למצוה לא חשיב שינוי אחר]. אך מה שדן השער משפט שם דל"ה לכם, זה ודאי אינו, כיון דאינו מגדר אסור"ה כלל, ופשיטא דהסוכה הוי ממונו ומיקרי לכם. ומה דאינו יכול לאכול את האתרוג מצד דהוקצה למצות סוכה, פשיטא דאינו מגרע בשם "פרי" הדר, אלא היכא דהוי אסור"ה כערלה וכיוצא. וכע"ז תמה באמרי בינה



בהל' סוכה בסימן כא. וראה עוד באוצר בגליון כא (עמוד שי) במאמרי מילואים להערותי בתורא"ש סוכה הוצאת מוה"ק שהבאתי עוד מקורות בזה.

ומה"ט נראה לי להעיר עמש"כ הגאון מטברג זצ"ל בספר נר אהרן לדון דאינו יכול לסכך בסכך דאסו"ה כיון דלא יוכל להחיל על האסו"ה דין הקדש דסוכה וכו', דלדברינו דל"ה דין הקדש ממש אלא חלות הקצאה זה שייך גם באסו"ה, וכמו דבלי המיעוט היה כשר סוכה גזולה אף אם גזולה קודם עשייתה, ומבואר דיכול להחיל על הסוכה שיהא אסו"ה דאיתקצאי למצות סוכה [ובלא"ה יבואר להלן דאין האסו"ה דסוכה מעכב בעיקר מצוותה, ראה בהמשך הדברים עפ"י הרשב"א בביצה, וכן העיר על דבריו בס' הערות להגר"ש זצ"ל].

וביסוד דברינו יבואר מש"כ התוס' בסוגין דבסוכה שנפלה ליכא אסו"ה, והפנ"י כתב דהוי כקדשים שמתו, ועי' בשפ"א. ולכאורה קדשים שמתו עדיין אסורין בהנאה. אלא כוונת התוס' היא דהאסו"ה בסוכה הוא כ"ז שהיא מיוחדת למצות סוכה, וע"י זה שנהנה מבטל קדושתה. אבל בסוכה שנפלה שוב אינה מיוחדת למצוותה, ולא שייך הך אסו"ה שהוא מחמת יחודה ומצוותה של הסוכה. וביותר להמבואר לעיל דאין הפי' דסוכה הוי מאסו"ה, אלא דאם משתמש בה דבר המבטל מצוותה זה שנוי ביחוד הסוכה, א"כ ל"ש זה בסוכה שנפלה. ועי' ברמב"ן דחולק על התוס' וס"ל דגם בסוכה שנפלה אסורה, אכן כתב הטעם מסברא דחזי להקימה, והיינו דמשו"כ עדיין שייך בה דין הקצאה.

וראיתי שדנו בשו"ת יד יצחק (ח"ב סימן קב), ובשו"ת שרגא המאיר (ח"ד קיא סק"ה) בנידון שמצא סכך יותר מהודר, אחרי שכבר ישב בסוכה והוקצה למצותו, אם מותר להניח את הסכך המהודר בו, או דאסור כיון דמבטל בכך קדושת ש"ש מהסכך הקיים. ולכאורה תלוי לפי הנ"ל, דהכא כיון דרוצה להדר בסוכה לא שייך לומר דמבטל מצותו מהסכך הקיים.



### דין סוכה ישנה לב"ש

במתני' סוכה ט. ס"ל לבית שמאי דסוכה ישנה פסולה ובעי' לשמה בעשיית הסוכה וילפי' לה מקרא. וכתב הט"ז בסימן תרלו ס"א דהיינו דווקא בסכך, אבל בדפנות כשר גם בסוכה ישנה, והיינו דדין לשמה נאמר רק על הסכך, ככל הלכות הסוכה. אמנם בשפת אמת בסוגין העיר דלדברי הרמב"ם הנ"ל שכתב דעצי סוכה אסורין כל שמנת ימי החג בין עצי דפנות בין עצי סכך, א"כ נימא דדין סוכה ישנה פוסל גם בדפנות.

והנה לעיל הבאתי את דברי הגר"ח מבריסק שכתב בדעת הרמב"ם דרק דינים הנוגעים לפסולא והכשרא דסוכה, דהם בגוף החפצא של הסוכה, הוא נוגע רק בסכך ולא בדפנות, משא"כ האסו"ה, שהוא מחמת מצות סוכה, כיון דבלא דפנות לא מיתכשרא, ממילא גם הדפנות איכללו במצות סוכה, ולהכי הוא שפסק הר"מ דגם עצי הדפנות אסורין עכתו"ד. ולפי כל המבואר בדעת רש"י דהאסו"ה בסוכה הוא בגדר הוקצה למצותו דמייחדו למצות סוכה, שפיר מתבאר כוונת הגר"ח בדעת הרמב"ם דלהכי גם הדפנות אסורות בהנאה. והיינו דכיון דגם הדפנות נצרכות לקיום המצוה דסוכה, שוב הוי בכלל הקצאתו למצות סוכה, וכלשון הר"ן

בביצה דאף הדפנות בעי להכשר הסוכה. והרא"ש דחולק על הר"מ, ס"ל דבעי' לדפנות רק כהיכי תימצי שיחול על עצים שם סכך דהיינו דווקא במונח על דפנות.

ומצינו לענין פסול גזול בסוכה, דמבואר בסוגיא להלן לא. דגם בדפנות ובקרקע הסוכה יש פסול גזול, ותמהו הערל"נ והכפ"ת דמ"ש משאר פסולים. והכפ"ת כתב דכיון דעיקר פסול גזול הוא מחמת מהב"ע, להכי פוסל גם בדפנות. והיינו דפסול גזול הוא פסול בקיום המצוה, ובפרט להנך ראשונים דעיקר הפסול הוא מדין מהב"ע, להכי פוסל בכל מה דשייך לקיום מצות סוכה. ובשם הגר"ח מובא כע"ז דהחילוק הוא דכל פסולי סוכה שהם בעצם הסוכה נאמרו רק לגבי הסכך, אבל גזולה, דהוי פסול בקיום המצוה דהסוכה, זה פוסל בכל מה דשייך לקיום המצוה, ולכך פוסל גם בדפנות, וגם בקרקע הסוכה פוסל גזולה כדמוכח בסוכה לא. ומה"ט נקט בכתבי הגר"ח להרמב"ם גם קרקע הסוכה תיאסר בהנאה, דהיא נצרכת לקיום מצוות סוכה.

ולפ"ז י"ל בנידון לשמה שהעיר השפ"א, דלדעת הר"מ נימא דדין סוכה ישנה יפסול גם בדפנות, דאכן יש לחלק בזה דשאני האסור"ה דסוכה דהוא מחמת קיום המצוה דסוכה מחמת ההוקצה למצותו, להכי הוא דס"ל להר"מ דהדפנות אסורות בהנאה. ולהכי הוא גם בדפנות. משא"כ דין לשמה הוא מהלכות הסוכה ודיניה, ושייך זה רק על הסכך. ובאמת לשון הגר"ח שם בספרו בסו"ד "דלשם סוכה שעל הסיכוך בעינין גם דפנות". ולכאורה כוונתו כשפ"א, דבעי' לשם סוכה גם בדפנות [והיינו לבית שמאי דבעי' לשמה בסוכה, ולהלכה כב"ה היינו בדין סוכה ישנה דבעי' לחדש בה דבר].

אך נראה דזה תליא בדין סוכה לשמה דבעינן לב"ש, אם הוי דין לשמה בעיקר חלות דין סוכה, או דהוי דין לשמה בגדר כוונה במצות. דעי' ברש"י סוכה שם שכתב דהיינו "לשם מצות המלך", ובהמשך הסוגיא מקשי' בגמ' על ב"ה דמ"ש מציצית דבעי' לשמה ומשני דהתם גזו"כ הוא. הרי דלסלקא דעתך בעי' בציצית דין לשמה מסברא, וזהו דמקשי' דה"ל ליבעי' לשמה בסוכה. ומוכרח דהגמ' סברה דכל חפצא של מצוה בעי' לשמה בעשייתה מסברא, וכדכתב הרמב"ן במלחמות כאן. אך בתחילת הסוגיא מקשי' מ"ט דב"ש, הרי דבעי' קרא מיוחד בסוכה דבעי' לשמה, ומוכח לכאורה דהלשמה הוי מדיני עשיית סוכה ולא רק ככל תשמישי מצוה. ועי' בברכת שמואל (גיטין סימן י').

והנה במתני' קתני לישנא דסוכה ישנה, ולא קתני בהדיא דסוכה בעי' לשמה. והאחרונים נחלקו בסוכה שעשאה לשמה ושלא לשמה, ראה בשו"ע הרב בהל' סוכה דנקט דפסול, אך החזו"א כתב דפשוט דבעושה לשם חג ולשם דירה דמהני, כיון דעשאה לשם חג. עוד מבואר בכמה אחרונים בהא דסוכה שעשאה תוך ל' יום דמהני לכ"ע דהוא מדינא דסתמא לשמה. וכ"כ בחכמת שלמה בשו"ע שם ובמהר"ץ חיות בסוגין. ובסוגיא בריש זבחים לא הביאה הגמ' מתני' דידן כראיה לדין סתמא לשמה בקדשים ובגט, ועמד בזה בחכמת שלמה בשו"ע שם.

ונראה מוכרח דגם לב"ש דין לשמה הוא לייחודה למצוה סוכה דלא ליהוי כבית, ולא הוי לגמרי כדין לשמה בקדשים ודין לשמה בתפילין, דהוי חלות בדבר. משא"כ בלשמה בסוכה הוי מגזוה"כ לשם חג ולשם מצות סוכה, אבל אין בה חלות בדבר. ולב"ה ליכא דין לשמה בסוכה, אלא דבעי' שיהא לשם צל וכדכתב רש"י לעיל ח, ב גבי פנימית. וכן מפורש בריטב"א לפנינו,

שכתב בתו"ד דרך בתשמישי קדושה כתפילין וס"מ הוי כלשמה בקדשים, משא"כ בתשמישי מצוה כסוכה, ומפורש כדברינו. וראה עוד בזה מש"נ בספרי משא יד ח"ד בפ' אמור.

ולפ"ז נראה דאם לב"ש הוי עניינא דלשמה הרי דיני סוכה נאמרו רק על הסכך וא"כ דין סוכה ישנה פוסל רק בסכך, אבל אם הוי עניינא דלשם מצות סוכה או מצות המלך, בזה י"ל דכיון דקיום המצוה הוא גם בדפנות, יפסול גם בדפנות סוכה ישנה, כשם שהאסו"ה דסוכה נאמר גם בדפנות לש"י הרמב"ם, וכדברי השפ"א הנ"ל.



### אם איסור ההנאה מהסוכה הוא רק שיעור הנצרך למצות סוכה

והנה ש"י הר"ת דהאסו"ה בדפנות הסוכה הוא דווקא כפי ההכרח למצות סוכה, כב' דפנות וג' טפח, או כסוכה בשיעור זע"ז. והערל"נ הקשה דניבעי לדין ברירה לקבוע מהו הדופן הנצרכת וכו'. ונראה הבאור בר"ת דאף דהדפנות אסורים בהנאה, אמנם ס"ל לר"ת דהאסו"ה הוא על הג' דפנות, אבל על יותר מכך ליכא אסו"ה, דאם נהנה ל"ה סתירה למצות סוכה, כיון דאינו בהכרח שיהיה בסוכה ד' דפנות. וההוקצה למצותו הוא דווקא עד כמה שבהכרח הוא לקיום מצות סוכה, וכר"ן ביצה שם דאף הדפנות הוצרכו להכשר הסוכה. וא"כ הוא רק עד כמה דבהכרח בעי לדפנות, ועל זה איכא להקצאה. ולכן הדופן הרביעי אינו נאסר, אף אם יש בה יותר תשובו כעין תדורו, כמו שהבאתי לעיל מהתוס' בר"ה והראב"ה. ובר"ן בביצה שם משמע דמיירי דקודם עשה כדי הכשר סוכה ואח"כ הוסיף, דההוספה לא נאסרת, וכ"כ בדבריו בביאור הלכה בריש סימן תרלח. ומשמע דבעשה כל הדפנות יחד ליכא לדינו של הר"ת, ומשום דאז הוי הכל חפצא דסוכה ואף בעשה יותר מכשיעור. ולהכי כתב הר"ן דמיירי בהוסיף אח"כ דאינו מצטרף לחפצא דסוכה. אך בש"ר נראה דבכל גווני שרי לר"ת, ובהגהות אנשי שם בביצה שם הו"ד בביאורו"ל כתב כן גם בדברי הר"ן (אלא שכתב דבעשה בב"א מ"מ אסור מדרבנן, ע"ש).

והב"י הקשה בסתירת הר"ת, דהרי איהו ס"ל דדפנות מותרות בהנאה והאסו"ה דסוכה קאי רק על הסכך, וא"כ איך חילק הר"ת על דופן רביעי וכו' [ונתכוין לקו' במהרש"א סוכה ט, א]. וכתב הב"י דהכוונה לענין יותר משיעור סכך דזע"ז וכו'. וזע"ג, דהרי אף דסוכה כשרה בז', מ"מ בעושה סוכה גדולה הרי בעי לכלל הסכך, וממילא הקצה את כל הסכך למצות סוכה, ואמאי לא יאסר בהנאה. והרי אם לא יהיה סכך כשר שם לא יכול לשבת במקום זה, והוי כמו ב' סוכות דודאי דכ"א נאסרה בהנאה, וכבר עמד בזה בשפ"א.

ונראה בישוב דברי הב"י המחודשים עפ"י יסוד דברינו דהאסו"ה הוא עד כמה דמבטל מהעצים מצות וקדושת סוכה, וכמבואר בט"ז. אכן הב"י בדעת ר"ת סובר באופן יותר מחודש, דהאסו"ה הוא רק עד כמה דע"י זה שיהנה יבטל הכשרה דסוכה, ולהכי ס"ל דכיון דשייך סוכה בשיעור ז"ט תו ממילא ליכא אסו"ה על סכך יותר מז'. ואף דעושה סוכה גדולה וא"כ הקצה את כל הסכך למצות סוכה, וצריך להיות דהכל יאסר בהנאה, דלט"ז הנז' הרי כיון דהאיסור הוא מחמת ההקצאה א"כ הכא הרי הקצה הרבה סכך. וצ"ל דהב"י ס"ל בדעת ר"ת דגם האסו"ה וההוקצה למצותו הוא עד כמה שנצרך לחפצא של מצות סוכה, ובסוכה גדולה הוי רק יותר

היכי תימצי למצוה, וזה לא נאסר בהנאה. דהאסו"ה הוא מחמת חלות שם שמים על הסוכה שחל על דירת סוכה, והאיסור הוא לבטל דירה שבה. וכל האיסור הוא רק אם ע"י הנאתו מבטל הכשרה דסוכה. ובוזה שפיר י"ל דתליא במה שבנה בתחילה שבעה דכבר ראויה לדירת סוכה והשאר הוי כטפל. והרי בהא דמכשירין פסל כתב הרא"ש דמיירי שבנה קודם ז"ט ואח"כ הוסיף עוד סכך, ומוכח דשם דירה של סוכה חל על מה שבנה בתחילה, וא"כ אפשר דההמשך נותר מכח טפחים אלו מדין פסל, והא דבעי' שהפסל יהא מסכך כשר היינו דאז הוי המשך הסוכה, ולכן נאסר רק ז"ט. [ואין להקשות דגם בהדס היכא דהוי יותר מכשיעור יהיה מותר להריח בו, דשאני בזה, דהכל הוא מין הדס של המצוה והוקצה למצותו].

ובעיקר דברי הר"ת הקשיתי בספרי משא יד ח"א בפ' אמור, דלכאורה גם הדופן הרביעי יאסר, דלא גרע מגוי סוכה דאסור בהנאה. דמה שביארנו דכיון דאינו הכרחי לסוכה להכי אין בזה איסור הנאה, דאינו סותר למצות סוכה, אמנם הרי גם נוי אינו הכרחי לסוכה, ומ"מ כיון דנמצא בסוכה אסור בהנאה, וא"כ גם הדופן הרביעי שיהיה אסור בהנאה. אכן נראה פשוט דשאני נוי, דהוא בכלל הסוכה עצמה, דמדין הסוכה הוא לעשות בה נוי [ול"ה רק בגדר הידור גרידא, אלא דזהו מהדין דתשבו כעין תדורו, וכמש"כ התרומת הדשן בסימן קצא, ומיושב בזה מה שהעיר בדבריו בגליוני הש"ס ואכ"מ]. משא"כ עשיית הדפנות אינה עבור נוי סוכה, אלא משום דפנות, וליכא הוקצה למצותו בזה. ולהכי ס"ל לר"ת דרק הדפנות ההכרחיים למצוה הם אסורים בהנאה, וכדפי'. ומוכרח כן גם לשיטת הרא"ש דס"ל דרק הסכך אסור בהנאה אבל הדפנות מותרין, ולכאורה אמאי גרע הדפנות מכל נוי סוכה דאסור. וע"כ דהדפנות לא שייכי לנוי סוכה, דרק מה שנוי לעיקר הסוכה נאסר בהנאה, וא"כ גם הנוי בכלל ההוקצה למצותו כסוכה עצמה ולהכי הנוי אסור בהנאה, דהנוי בסוכה הוי נוי לסוכה עצמה שהיא הסכך, ולא נחשב דהנוי הוא רק בדופן שבו נמצא הנוי, ולהכי הנוי בכלל הקצאת הסכך ליאסר בהנאה. אבל הדפנות נעשו בתורת דפנות ולא כנוי ולא הוקצה לנוי סוכה ולכך אינם נאסרים לדעת הרא"ש. ונמצא לדברינו דהדופן הרביעי אינו נאסר בהנאה מדין סוכה, והנוי דעליו ה"נ יאסר, דהוי נוי לכל הסוכה והוקצה למצות סוכה, וכ"נ במג"א בסימן תרלח ובט"ז שם (בסק"ב) עיי"ה. ובס' הישר לר"ת (הוצאת שלזינגר סימן קד) כתב דאף דתפילין אין צריכין שרטוט, אם שירטט לא פסל, כדאמרי' גבי דופן שלישית אפי' טפח וכ"ש אם יש ארבעה וכו'. ומשמע דדופן רביעית הוי הוספה בנוי דסוכה כשרטוט בתפילין. וכן בלשון הר"ן בביצה שם משמע לכאורה דהאסו"ה דדפנות הוי כדין נוי.



### אם האיסור הנאה מסוכה מעכב במצוות הסוכה

ויש לעיין אם האסו"ה דעצי סוכה וההוקצה למצותו, הוי מעכב בעיקר מצות סוכה, או דהוי דין נוסף דמחמת מצותו נאסר בהנאה, אבל שייך קיום מצות סוכה אף היכא דשרי בהנאה. וכבר דן בזה באב"נ (או"ח ח"ב בסימן תנט סק"ג ולהלן סקט"ו), והוכיח מהא דממעטי' סוכה גזולה והרי אינו יכול לייחדה לשום סוכה דהוי אינו שלו. וכן הוכיח מסוכת הפקר. והסיק דע"כ דאין

הקדשה לסוכה מעכב במצוות סוכה ויוצא ידי סוכה אף שאינו מתקדש עכתו"ד. אכן ברשב"א בביצה ל: כתב בתו"ד דבסוכת גנב"ך ה"נ לא יאסר בהנאה, כיון דליכא הקצאה כהקדש, ומבואר דהאסו"ה דסוכה חל ע"י יחודה למצות סוכה. ועכ"פ מבואר ברשב"א דהאסו"ה ל"ה מעכב בעיקר מצות סוכה.

אמנם דברי הרשב"א צ"ע, דהא גם בסוכך גנב"ך בעי' לחדש בה דבר, וכמש"כ הרדב"ז ח"ו סימן שני אלפים נו, דגם לב"ה בסוכת גנב"ך בעי' שיחדש בה דבר, וכן נקטו הפוסקים וכמובא במ"ב בשם אחרונים, וא"כ נימא דע"י שמחדש בה דבר יאסר בהנאה. ומוכרח כן מכל סוכה ישנה לב"ה, דע"כ אף דליכא עשייה חדשה נאסר בהנאה מחמת הלחדש בה דבר, וה"נ נימא בסוכך גנב"ך. ואם נאמר דהרשב"א ס"ל דלחדש בה דבר הוי רק דרבנן להיכר בעלמא, וזה לא יכול לאוסרו בהנאה, א"כ יאמר הרשב"א כן גם בסוכה ישנה דמותרת בהנאה כיון דליכא הקצאה והקדשה לסוכה. ומוכרח דבסוכה ישנה עדיף, כיון דמעיקרא בעשייתה היה כוונה לשם סוכה. ונראה דהרשב"א מביא את הראיה מסוכת גנב"ך שעשאה תוך ל' יום, דבזה א"צ לחדש בה דבר, ובזה כתב דאינה נאסרת בהנאה כיון דליכא הקצאה למצותו. ואכן יש לדון בסוכת גנב"ך תוך ל' יום לחג אם בעי' לחדש בה דבר, דכיון דהוי עשיית גוי לא שייך לומר סתמא לשמה, וכ"מ בט"ז בסימן תרל"ו, ועי' במ"ב (שם סק"ב וג). ובחזו"א נקט דגם בסוכת גנב"ך תוך ל' יום חשיב לשם חג, והיינו דהוי לשם חג לא מחמת דסתמא לשמה אלא דבמצאות חשיב לשם סוכה. וכ"נ ברדב"ז שם דסוכת גנב"ך שעשאה תוך ל' יום לחג א"צ לחדש בה דבר, וע"כ דל"ה מדין סתמא לשמה אלא דתוך ל' יום הוי סתמא לצרכי החג ולהכי גם בגנב"ך תוך ל' יום לא בעי לחדש בה דבר. ולפ"ז יש לישב את דברי הרשב"א דמיירי בסוכך גנב"ך תוך ל' יום, וכמש"נ.

ובשו"ת זכר יהוסף (סימן רכד) כתב דמהא דממעטי' סוכה גזולה, ותיפ"ל דאין אדם אוסר שאינו שלו, וא"כ לא יחול שם שמים על הסוכה [וכבר העיר כן האב"נ שהבאתי לעיל והוכיח דאסו"ה וש"ש בסוכה אינו מעכב במצות סוכה], וכתב דע"כ מיירי דגזול בחוה"מ, דכבר חל על הסוכה שם שמים. ולפ"ז כתב דאם אין עושין סוכה בחוה"מ מיותר קרא דלך למעט גזולה, והביא כן מתש' בר ליואי (עמוד כ), והעיר עליו דמגליה דאם לא חל שם שמים על הסוכה דמעכב הכשר הסוכה. ועי' בנזר הקודש להגר"מ רוזין זצ"ל בריש ערכין (עמוד 20) שדן בדבריו.

ובהמשך דברי הרשב"א מבואר דרך ההקצאה אוסרת ולא הישיבה בסוכה, ולכאורה לא אתי דברי המג"א הנ"ל, והפוסקים כתבו בדעת הרמ"א סימן תרל"ח דנאסר רק משעת ישיבה בסוכה, ובבה"ל כתב דאם לא ישב בה ביה"ש לא נתקדשה כל היום, ותמהו דא"כ בלא ישב ביה"ש לא תתקדש אח"כ. ויש שכתב דכשמניח כרים וכסתות הוי מעשה בסוכה דזה קביעת הדיורין. ועכ"פ הרשב"א יסבור דעיקר האיסור הוא ע"י ההקצאה אם אח"כ ישב בסוכה. ועי' בעונג יו"ט (סי' ה). ובדמשק אליעזר לנכד הגר"א (בסימן תרל"ח) חידש דהא דבעי ישיבה בסוכה להקצאה היינו דווקא לענין הדופן הרביעי, אבל לג' דפנות המחוייב לסוכה נאסר בהזמנה. ויש לדון על דבריו, דממנ"פ אם הדופן הרביעי כיון דאינו מחוייב אינו נאסר בהקצאה, אמאי יאסר מחמת הישיבה בסוכה.

### סוכה משנה לשנה צריך שנית לחדש בה דבר

והנה במ"ב בסימן תרלו (סק"ז) כתב דבסוכה משנה לשנה, כיון שעבר החג בטלה העשיה, וצריך שנית לחדש בה דבר, וסמך דבריו על המג"א (תרלח סק"ב), ובחיי אדם (כלל קמו סל"ט). ודברי המ"ב צ"ב, דלא שייכי כלל לדברי המג"א, דמיירי שם לענין איסור הנאה דעצי סוכה דתלוי בקיום המצוה, ותמה כן בעמק ברכה בדיני סוכה או"ט. אך מצאתי מפורש כמ"ב במושב זקנים לתוס' עה"ת (ויקרא כג, מב), וכן בפסקים לרבינו אביגדור שם וז"ל: "סוכה ישנה אפילו נעשית לשם מצוה אם לא נסתרה ולא חידש בה כלום אינו יוצא בה לשנה הבאה" עכ"ל. ומבואר בדבריו דס"ל דלחדש בה דבר מעכב במצות סוכה, וכמש"כ בשבלי הלקט (סימן שלו) ובס' הפרדס לרש"י (סימן קפח) ובעיטור בהל' סוכה, ודלא כריטב"א ור"ן ריש סוכה שכתב דאינו אלא לכתחילה, וכן פסק המ"ב בסימן תרלו (סק"ד). אך מפורש בדברי המושב זקנים כדברי המשנה ברורה דבכל שנה ושנה צריך לחדש בה דבר.

ונראה מוכרח בדברי המ"ב דעניינא דלחדש בה דבר ל"ה מעניינא דלשמה ושייך זה להקצאה דסוכה ולאוסרה בהנאה, וכמבואר ברשב"א ביצה הנ"ל, דאיסור ההנאה הוא ע"י שעושה לשם חג, אבל ל"ה מעניינא דלשמה, דאם הוי דין לשמה [כדמשמע לכאורה באו"ז בהל' תפילין (סימן תקלג)], שכתב דל"ה לחדש בה דבר הוי מעניינא דלשמה, דכל מצוה בעי עשייתה לשמה], בודאי לא פקע הלשמה גם בשנה הבאה. אלא דדין דלשמה לב"ש ודין לחדש בה דבר לב"ה הוי בגדר היחוד למצות סוכה. ולהכי כיון דבמשך השנה השתמש לצרכי חולין, שוב בעי לייחודה למקום מצות סוכה, ולהכי מדמים החיי אדם והמ"ב דבר זה לדברי המג"א דהאסור"ה דסוכה פוקע לאחר החג.

ויש לדון אם נאמר דהישיבה בסוכה היא המחילה ש"ש וההקצאה לסוכה וכדברי הט"ז, א"כ בנשים ועבדים שישבו בסוכה דאינו מצווה ועושה אפשר דלא חל ש"ש על הסוכה בישיבתם. ואפשר דזו כוונת המדרש שהביא הגר"א דאאע"ה קיים מצות סוכה, דהחידוש דאף דאינו חייב בסוכה מ"מ חלה על סוכתו חלות קדושת סוכה ע"י הקצאתו וישיבתו.



### סוכה גזולה ושאוולה

בגמ' סוכה דף ט. חג הסוכות תעשה לך למעוטי גזולה, וברש"י (ד"ה למעוטי) כתב דבעינן תעשה לך משלך, ובתוס' (שם ד"ה ההוא) הקשו דל"ל קרא לפסול סוכה גזולה תיפ"ל מדין מצוה הבאה בעבירה. והאחרונים האריכו כמה נ"מ בזה, וכגון בגוונא דלא שייך לפסול מדין מהב"ע, היכא דהוי גזילה באונס, ראה בחמד"ש. והשאג"א בסי' צט כתב דנ"מ בגזל מעכו"ם. ועי' בהגר"א (סי' תרמט ד"ה ויש) דהנ"מ לגבי אחרים, דדוקא לגבי הגזול שייך פסול דמהב"ע, אבל לגבי אחרים שלא גזלו ליכא טעמא דמהב"ע, אבל מקרא דפוסל סוכה גזולה, מדין גזולה פסול גם לגבי אחרים דהוי כסכך פסול.

והנה בהא דפוסל גזול גם בדפנות הסוכה, אף דכל פסולי סוכה כסכך המק"ט וכו' נאמרו רק לענין הסכך. וצ"ע, דמאי שנא דפסול גזול פוסל גם בדפנות. והבאתי לעיל דהכפוף"ת והבכורי

יעקב כתבו דשאני גזול דפסולו מצד מהב"ע, להכי שייך זה גם בדפנות דאית בהו קיום מצוה. ולכאורה לדבריהם יש לחדש דנ"מ דגזול בדפנות דיפסול רק לגבי הגזולן שעבר העבירה, ולא לגבי אחרים. משא"כ על הסכך, דאיכא לגזה"כ דפסול גזולה והוי פסול מדיני פסולי סוכה, א"כ פוסל גם לגבי אחרים.

וביאור הדבר, דבפסול גזולה איכא ב' טעמים לפסול, חדא מקרא דממעט גזולה, ועוד דפוסל מדין מהב"ע. ולפ"ז י"ל דכיון דקיום מצות סוכה הוא גם ע"י הדפנות וקרקע הסוכה. ומה"ט לשיטת הרמב"ם גם הדפנות וקרקע הסוכה אסורות בהנאה, וכמו שביאר הגר"ח ז"ל הנ"ל, וה"נ גזולה בסוכה פוסל גם בדפנות ובקרקע הסוכה מטעמא דמהב"ע דכל דשייכא למצוה פוסל בה. אלא דמ"מ י"ל דגזולה בקרקע ובדפנות יפסול רק לגבי הגזולן ולא לגבי אחרים, דכיון דפסולו רק משום מהב"ע, פוסל רק לגבי בעל העבירה, משא"כ בגזולה בסכך יפסול גם לגבי אחרים, וכדברי הגר"א הנ"ל. ונמצא חידוש לדינא, דהא דסוכה גזולה פסול גם לגבי אחרים היינו דווקא בסכך הגזול, דבזה הוי פסול בחפצא ופוסל רק בסכך ככל פסולי סוכה, ומה דפוסל גזול גם בדפנות ובקרקע הוא רק מדין מהב"ע, אך בזה יפסול רק לגבי הגזולן שעבר עבירה ולא לגבי אחרים.

ולפ"ז יש לדון דבסוכה שאולה לר"א בסוכה לא. דפוסל, אין פסולו אלא בסכך ככל פסולי סוכה, אבל אם הוי שאולה בדפנות או בקרקע הסוכה אינו פוסל, כל היכא דליכא עבירת גזילה בשאלה. ומצאתי כחידוש דברינו ביד אליהו להגר"א רגולר זצ"ל (בכתבים אות מ דף נג.) שכתב בתו"ד דפסול סוכה שאולה לר"א הוא דווקא בסכך ולא בדפנות, ומדמה ל' לדין סוכה הראויה לשבעה דפוסל רק בסכך ע"י בדבריו. וכן הסיק בזה אאמו"ר הגאון רבי מרדכי אילן זצ"ל ראב"ד ת"א בספרו תורת הקודש ח"ב במילואים, והוכיח בהא דקראי בנחמיה פ"ז כתיבי דעשו סוכות בירושלים. וקשה לר"א אם ס"ל דירושלים לא נתחלקה לשבטים, הא הוי סוכה שאולה, כיון דהמקום שייך לכל ישראל, ואיך יוכשר לסוכה. ומצאתי שעמדו בזה בהגהות הגרא"מ הורביץ בסוכה לא, וכן המלבי"ם בנחמיה שם ע"ש. והוכיח מכאן דפסול שאולה לר"א הוא רק בסכך ולא בדפנות וקרקע הסוכה, ודין שאולה בירושלים הוי רק ביחס לקרקע.

ונראה עוד להוכיח כן מהא דא"י בעירובין מד. דעושה אדם את חברו דופן לסוכה ומוקי לה התם מטעמא אחריני כר' אליעזר. ויקשה דהרי חבירו ל"ה ידי' ולכל היותר הוי כשאולה [ודוח"ל דמיירי בעושה עבדו הכנעני לדופן דאיהו בעלים עליו]. ואם נימא דאיכא פסול שאולה בדפנות ובעי לכם, איך יהני לר"א דחברו יהיה דופן לסוכה. וע"כ דעל הדפנות גם לר"א ליכא דין לכם, והיא ראייה נפלאה. ואכן בשו"ת בית יצחק או"ח הל' שבת סימן נח סוד"ה והנה העיר בעיקר הקו' דאיך מהני לר"א לעשות חברו דופן, הרי לר"א סוכה שאולה פסולה. ותי' שם דגם לר"א יוצא בסוכת השותפות וזה הוי כשותפות עיש"ה.



### האם יש מצווה בעשיית הסוכה

והנה מעיקר דברי ב"ש דבעי בסוכה עשייה לשמה, מוכרח דאיכא מצווה בעשיית הסוכה, ובסוכה שנעשתה מאליה פסולה. ואפשר דמחלוקת ב"ש וב"ה היא לכאורה בהך גופא אם איכא מצות בעשית סוכה, ושייך ביה דין לשמה. ואכן בכמה ראשונים משמע דבסוכה ליכא מצווה בעשייה, ומשום דקיי"ל כב"ה. וברמב"ם בהל' סוכה פ"ה ה"ט כתב: סוכה שנעשית כהלכתה מ"מ כשרה אע"פ שלא נעשית לשם מצוה, והוא שתהיה עשויה לצל כגון סוכת עכו"ם כו', אבל סוכה שנעשית מאליה פסולה לפי שלא נעשית לצל וכו'. ומבואר דהא דסוכה שנעשית מאליה פסולה, אין זה משום דבעי עשיה בסוכה ובמאליה פסולה, דה"נ בסוכה לא בעינן לעשייתה. וכשיטת הרמב"ם נראה גם בריטב"א דף ח: שכתב כלומר ולא מהעשוי מכבר שלא לשם צל וכו', היינו דעיקר העשייה הנאמרה בסוכה הוא שיהיה לשם צל. ולפ"ז נראה דאם משכח"ל דהרוח הביא את הסכך ע"ג הסוכה ובאותה שעה חשב בעל הסוכה שתהא לצל שפיר יהני, וכן הביא בס' הסוכה עמוד תמח בשם הגרשו"א זצ"ל. ועי' באב"נ או"ח סימן תעה שכתב דמהני שיעשה קטן את הסכך ובעה"ב יחשוב לצל, כיון דליכא דין עשיה אלא דרך דיהיה לצל, ומתאימים הדברים למש"נ בשיטת הרמב"ם.

אולם בשיטת רש"י מפורש בכמה דוכתי דגם בסוכה איכא האי הלכתא דבעי עשייה ובמאליה פסול. עי' רש"י יא. ד"ה אכשורי כגון החוטט בגדיש שהסיכוך היה מאליו וכו', הרי דלרש"י גם בסוכה איכא דין עשייה ובמאליה פסולה. ונשנו הדברים ברש"י בכ"ד בפירקין, ראה רש"י טז. ד"ה אלא דנעשה שם סכך מאליו, הרי דלרש"י גם בסוכה איכא דין עשייה ובמאליה פסולה. וברש"י יב. מבואר דלשם צל הוי סברא בעלמא שתהיה לשם סוכה עי"ש. ולכאורה מחלוקת רש"י והרמב"ם תלויה אם איכא מצווה בעשיית סוכה, דברש"י מכות ח. ד"ה השתא נמי מבואר דאיכא מצווה בעשיית הסוכה, וכמש"כ בטל תורה שם. וזהו כירושלמי דמברכין על עשיית הסוכה, ודלא כבבלי במנחות מב. ובתורת רפאל [לחתן הנצי"ב] או"ח סימן קיג כתב דהירושלמי שהביאו התוס' דצריך לחדש בה דבר אזיל לשיטתו דיש מצווה בעשייה. והרמב"ם השמיט הך ירושלמי לפי"מ דפוסק דאין מצווה בעשייה. ומעתה נראה דלרש"י לשיטתו דאיכא מצווה בעשייה שפיר בנעשית מאליה פסולה. אך להרמב"ם דאין דין בעשייה להכי בנעשה מאליו כשר זולת מטעם דבעי עשייה לשם צל. ובתוס' רי"ד ע"ז כז. מהדו' תליתאי מפורש דבסוכה ליכא דין עשייה ורק דבעי לשם צל. עי"ש שהקשה אמאי מילה בגוי כשרה ומאי שנא משחיטת הנכרי דהוי נבילה. ותי' דדוקא בשחיטה שכל חתיכת סימנים כשרה לאכילה שאם נחתכו עי' דריסה או חלדה או שהייה הוי פסולה הילכך שחיטת הנכרי נבילה כיון דלא שייך בהני דינים, אבל המילה בכל טצדקי שנחתכה ערלתו הוי כשרה, וכן סוכה נמי בכל טצדקי שהיא עשויה לצל היא כשרה הילכך היא כשרה אפילו בגוי וכו'. ומבואר בתוס' רי"ד להדיא כשיטת הרמב"ם, ובתוס' רי"ד הנוסח יותר דהעיקר שהסוכה "עשויה" לצל, כלומר התוצאה שהסוכה נחשבת עשויה לצל.

ונראה דבזה ניחא מה שהקשו התוס' בגיטין מה: ד"ה כל שישנו על שיטת ר"ת דאין אשה אוגדת לולב ועושה ציצית כיון דלא מיפקדה. והתוס' הקשו מסוכת גנב"ך דכשרה. אכן נראה



דשאני בציצית ובאגד בלולב, דאיכא דין עשייה, להכי שייך לפסול נשים, משא"כ בסוכה, יסבור ר"ת דאין דין עשייה כלל, להכי ל"ש לפסול נשים. [ועי' ברמ"א בסי' תרמט דלולב שאגדו גוי כשר, והמג"א בסק"ח כתב דמשמע דלכתחילה לא יאגדנו גוי, כמש"כ בסימן יד גבי ציצית בנשים, אכן לענין סוכה לא כתב הרמ"א להחמיר לכתחילה, ולדברינו נוחא].



### סוכה שנפסלה אין הנזיר נאסר בהנאה

והנה הבאתי לעיל דגם נזיר הסוכה נאסר להשתמש בה שימוש הסותר למצוות סוכה, כיון דהנזיר הוא בכלל מצות סוכה.

ובגמ' בסוכה י: מבואר דבסוכה של זע"ז אם הניח נזיר על הדופן היינו מהצד ממעטין משיעור הסוכה דהא מחמת הנזיר המונח על הדופן אינה מחזקת ראשו ורובו ושלחנו, ובמשנה ברורה בביאור הלכה בסימן תרלד ס"ג הביא את דברי הב"ח בסי' תרלט שכתב דאף דל"א כן לגבי כלים שהניח דודאי אינן ממעטין משיעור הסוכה, שם הטעם הוא כיון דיכול להוציאן והסוכה עצמה ראויה, אבל נזיר סוכה איתקצאי לכל שבעת ימי הסוכות ואי אפשר להוציאן, לכן הסוכה פסולה דאין בה שיעור סוכה דזע"ז.

וצ"ע דהרי בסוכה פסולה בודאי אין הנזיר נאסר מדין איתקצאי למצות סוכה, כיון דהסוכה פסולה, והרי בתוס' ט. (ד"ה מגין) כ' דסוכה שנפלה ואינה ראויה למצוותה אינה אסורה, וא"כ כיון דזע"ז הנזיר הסוכה פחותה משיעורה הרי היא סוכה פסולה, ושוב אין הנזיר נאסר, וממילא חוזר בה שיעור זע"ז והסוכה כשרה וחוזר חלילה והוי תרתי דסתרי.

ואחרי החיפוש מצאתי בשו"ת מהרש"ם (ח"א סוף סימן א) שהביא קושיא זו שהקשה לו האדר"ת רבה של מיר בליטא [אז], ונדחק מאוד ליישב קושיא זו.

ונראה ליישב עפי"ד הרמ"א שהבאתי לעיל שכ' דרך משעה שישב בסוכה נאסרת בהנאה, והבאתי דברשב"א בביצה ל: מבואר דנאסרת משעת ההקצאה, ויש שכ' דמשעת ההקצאה נאסרת בתנאי שיהא בה אח"כ ישיבת סוכה, ולפ"ז י"ל דכשנכנס בסוכה עדיין הוי זע"ז דעדיין אין הנזיר נאסר עד שישב בסוכה, וכיון דישוב הוי איתקצאי ורק אז נפסלת הסוכה, דדינו דמשעה שישב תיפסל הסוכה מכאן ולהבא מחמת שאין בה שיעור סוכה ועיב"ז.



### סוכה גזולה כשהנגזל מחל על הגזילה אם כשר למפרע

להמבואר לעיל בדין סוכה גזולה דבפסול גזולה איכא ב' טעמים לפסול, חדא מקרא דממעט בסוכה ט. דחג הסוכות תעשה לך למעוטי גזולה, ועוד דפוסל מדין מהב"ע, יש לדון היכא דהנגזל מחל לגזולן אחר עשיית הסוכה, אם יהיה כאן חסרון מדין תעשה ולא מהעשוי, שהרי בשעת עשיית הסוכה היה בפסול, וכיו"ב הסתפק במשנה ברורה בביאור הלכה בהל' ציצית סימן יא לגבי עשיית ציצית כשהיא גזולה ואח"כ מחל הנגזל אם יש כאן חסרון דתולמ"ה, ובמהרש"ם ח"ט סימן קסד כ' דבסוכה גזולה ומחל ליכא חסרון תולמ"ה כיון דכשירה לגבי הנגזל, וכוונתו

דסוכה גזולה ל"ה פסול בחפצא להחשיבו דל"ח עשיית סוכה, ובשם הגר"ח מבריסק מובא לתרץ את קו' הראשונים הנ"ל דל"ל לקרא דסוכה גזולה פסולה ותיפ"ל דהוי מהב"ע, דהנ"מ דהפסוק בא לומר דסוכה גזולה הוי פסול בחפצא דהסוכה ויהיה בזה חסרון דתולמ"ה. ובמנ"ח סוף מצוה שכה אות טו דן בסוכה ע"ג סוכה דאם העליונה סוכה פסולה אינו פוסל את התחתונה, מהו אם העליונה סוכה גזולה, דאפשר דגזולה הוי רק פסול בקיום המצוה ואינו נחשב סוכה פסולה בחפצא להכשיר בכך את הסוכה התחתונה.

ובגינת ורדים (כלל ו סי"ד) כ' לגבי ציצית מצמר שהיה בתוכה חוט כלאים, דאם הוציא אח"כ החוט ל"ה תולמ"ה, ואף דבעשייתה קודם שהוציא את החוט פשתן לא היה ראוי למצוה דאסור ללבושו, מ"מ דמי לסוכה שעליה הגג דלר"י הלבן ל"ה תולמ"ה כמובא ברמ"א בשו"ע בהל' סוכה סימן תרכו ס"ב, ויש לדון דבציצית גרע דבעי לשמה בעשייתה ואם אינו יוצא בציצית כזו לא חל עליה דין לשמה והוי פסול בעשייתה, וכיו"ב מבואר בנתיבות בהגהותיו במקור חיים בסופו על השו"ע או"ח סימן תרכו שכ' ע"ד הרמ"א שהביא את הר"י הלבן בסוכה תחת הגג ואח"כ הסיר את הגג דכשר, וז"ל ואף דבציצית אף כשהפסול בבגד הוי תולמ"ה, שאני התם דבעינן עשייה לשמה דדרשין לך לשם חובך, וכשהבגד היה פטור ל"ה עשייה לשם חוב, משא"כ גבי סוכה דלא בעינן לשם חוב רק לשם צל דהא סוכת גנב"ך כשרה להכי ל"ה חסרון מדין תולמ"ה עכ"ל.

ומצאתי ברע"א בשו"ע בהל' ציצית סימן י ס"ה בעין הגליון שהביא את דברי הגינת ורדים והעיר בדבריו דכה"ג שהיה בו חוט כלאים ל"ה פסול בבגד עצמו אלא ישנו איסור ללבושו ומהב"ע וזה לא מחשיבו לתולמ"ה עכ"ד, ולדברי הרע"א י"ל דבסוכה גזולה ומחל הנגזל לגזולן אחר עשיית הסוכה, דלא יהא כאן חסרון מדין תולמ"ה, והיינו כיון דגזולה ל"ה פסול בחפצא אלא מדין מהב"ע וכנ"ל.



הרב עמיחי כנרתי

## צא מדירת קבע ושב בדירת עראי

אחת מהמימרות הידועות לגבי מצוות סוכה היא: "צא מדירת קבע, ושב בדירת עראי". במאמר בעז"ה נעיין בטעמה ובמקורה, האם היא מוסכמת, ומה כלול הלכתית בכך. כן יש לברר מה כלול רעיונית בזה. ואע"פ שלא התפרש בחז"ל שזהו אחד מהטעמים והיסודות הרעיוניים של הסוכה, ואולי הוא רק דין והלכה בהלכות סוכה, אבל בספרים וסופרים מקובל להבין שיש בזה יסוד רעיוני חשוב שלמידה אותנו התורה במצוות הסוכה.



### מקורה וטעמה

בסוכה ב, א מובאים דברי רבא בטעם המשנה שכתבה פסול של סוכה למעלה מעשרים אמה: "בסוכות תשבו שבעת ימים" - אמרה תורה צא מדירת קבע ושב בדירת עראי. וביאר רש"י שם, דהיינו סוכה עראית של רק "שבעת ימים", ולא קבועה. וכ"כ רוב הראשונים שזה המקור. ובשיטת הריב"ב על הרי"ף שם באר באופן אחר, ש"תשבו" היינו עראי, שהרי לא כתוב תדורו. ובטעם הדבר מדוע צריך דירת עראי, אפשר לומר בכמה אופנים.

**אופן א',** והוא הידוע<sup>א</sup>, שהתורה באה ללמד ולחנך אותנו בזה ענין מוסרי, של הבנת מציאותינו העראית בעולם, ולשלול שיקוע בחומריות עוה"ז. ושייך הדבר ביחוד לחג הסוכות, שהוא זמן האסיף, וקיים חשש של "כוחי ועוצם ידי" והרגשת קביעות ושיקוע בעולם הזה.

כתב העקידת יצחק (פרשת אמור): "חג הסוכות אשר בו יעזבו האנשים כל ענייני הכסף אשר לכסף לכסף ואשר לזהב לזהב סחורות ורוב תבואות וכל מדי דאקרי נכסים, ויוצאין אל סוכה קטנה זו, אשר אין בה רק ארוחת יום ביומו ועל הרוב מטה ושלחן וכסא ומנורה. שהוא התעוררות נפלא שלא יתעסק האדם להרבות מאלו הקניינים, כי די בהכרחי לבד כל ימי היותו בפרוודור הזה שהיא דירת עראי, כמ"ש התנא (אבות פ"ד) העולם הזה דומה לפרוודור בפני העולם הבא וכו'. כי הנה המרבה בענייני העולם הזה ממעיט בקניינים האמתיים, והנה הוא באמת מרחיב בית האשפות ומסיג גבול הטרקלין".

וכתב הכלי יקר (ויקרא כג, מב): "כל האזרח בישראל ישבו בסוכות", נקט דוקא "אזרח" שהוא לשון תושב, לפי שבזמן אסיפת התבואה מן השדה כל אחד רוצה לילך מן השדה לתוך ביתו לישב בו ישיבה של קבע, וחששה התורה אולי על ידי ישיבת קבע ירום לבבו כי מצאה ידו

א. "צא" היינו מעיקר הסוכה שהוא הסכך, ואפשר כמובן להישאר באותן דפנות, כמבואר במשנה דף יז על "בית שנפחת, שאפשר לסכך על גביו. וגם מש"כ במדרש הידוע על טעם מצוות סוכה "שמה נתחייבנו גלות" וכו', אפשר לבאר על הסכך, או מצד שע"פ רוב מדובר על עשיית סוכה בנפרד מהבית.

ב. הובאו כאן מספר מקורות, אבל יש עוד הרבה ספרים שעוררו ליבנו במסר החשוב כל כך של "דירת עראי". ואכמ"ל.

כביר, וישמן ויבעט, על כן נאמר "כל האזרח" הרוצה להיות כתושב בעוה"ז ולא כגר, אליו ציוה ה' לצאת מדירת קבע לדירת ארעי כדי שיכיר בפחיתות ערכו שאינו בעוה"ז כי אם גר ולא תושב, ועל ידי זה לא יבטח בצל קורתו כי אם 'בצל שדי יתלונן', כמו שעשו ישראל בצאתם ממצרים שלא ישבו בבתים ספונים וחשובים כי אם בהיקף ז' עננים אשר כבוד ה' היה בתוכם, וזהו 'בצל שדי' ולא בצל קורות בתיים ארזים".

והמלבי"ם פרשת אמור כתב: "שהדורות הבאים בל ירים לבכם בעת האסיף שמלאו בתיים טוב, ויחשבו העולם הזה לבית חייהם ותכליתם, ידעו וישימו על לב כי בסוכות הושבתי את בני ישראל להעיר אוזן שעוה"ז מלון אורחים ודירת עראי, וכן יצאו מדירת קבע אל דירת עראי שזה רמז הסוכה כמו שכתבו חכמי לב".

וכתב בספר שערי תשובה לרבינו יונה, שער ב, שהוא יסוד כללי בחיים: "וכל אנשי לבב יחשבו העולם הזה כמו דירת עראי, ולא ישתמשו בו רק לעבודת הבורא יתברך, ויכינו בו צידה לנפשם".

וע"ע מה שהאריך זה בדברים יפים מרן הראי"ה זצ"ל, בספר "מאורות הראי"ה - ירח האיתנים" (מהד' תשנ"ה עמ' רפז ואילך, ומהד' תשפ"ב עמ' תלג ואילך).

וכעין זה אפשר לבאר באופן רעיוני את טעם "דירת עראי", שהדבר מסייע למצוות השמחה שיש בחג סוכות [יתרה משאר חגים]. והיינו שאי אפשר לשמוח באמת בעולם הזה עם כל הבעיות והקשיים, אא"כ מבינים שעולם הזה הוא "עראי". וראה היטב בספר דרכי מוסר (לרב יעקב ניימן זצ"ל, ר"י אור ישראל) עמ' רפג במאמר על סוכות, דברים נפלאים בשם הרב משה רוזנשטיין זצ"ל הי"ד, משגיח ישיבת לומז'ה, בטעם אמירת מגילת קהלת דוקא בחג סוכות, וכן מש"כ בספר מאורות הראי"ה שם על דבר זה.

ולפי הסבר זה, יוצא שיש כאן עוד טעם בפני עצמו למצוות סוכה "דירת עראי", מלבד עיקר הטעם זכר ליציאת מצרים, ענני כבוד או סוכות ממש. ובאמת בספר מאורות הראי"ה שם כתב על זה: "הטעם הנודע מהטעמים החיצוניים בענין סוכה", ונראה כוונתו בביטוי "מהטעמים החיצוניים" שאין זה עיקר הטעם של המצוה, אלא דבר מצטרף.

ובאופן ב' אפשר לומר בטעם הדבר, מש"כ בבית הבחירה למאירי שם: "נראה לו כמין בית, והיכר סוכה נפקע ממנו".

והיינו שצריך שיהיה ניכר לאדם שאינו בביתו, אלא מקיים מצוות סוכה. והוא כעין הדין "סוכה, ולא ביתו של כל ימות השנה", ראה היטב ברש"י יד, א ד"ה רבי מאיר.

ויתכן שהוא דין תורה שיהיה ניכר, כמבואר ברש"י ב, א ד"ה למען ידעו: "עשה סוכה שישבתה ניכרת לך, דכתיב ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתה, צייתי לישב".

ג. שהם בפשטות כדי לזכור חסדי השם עלינו בכך (בענני כבוד או בסוכות ממש), וכך מבואר בהרבה מפרשים. וראה בספר "הדר המועדים - ירח האיתנים" לרב איתן שנדורפי שליט"א, ירושלים תשע"ו, עמ' 363 ואילך. [ואמנם בכלי יקר (הובא חלק מדבריו למעלה) משמע קצת שזה גופא מה שצריך לזכור, שהיינו בענני כבוד ולא בבית קבע, וא"כ היינו הך, שזה הטעם העיקרי בסוכות, אבל עכ"פ גם אם נלמד כך בדעת הכלי יקר, אין זו הדעה הפשוטה והמקובלת].

ובאופן ג' אפשר לבאר, שענין "דירת עראי" קשור לטעם העיקרי של המצוה. והיינו שלמ"ד סוכות ממש הרי ודאי אותן סוכות עשו אותן עראי, מפני שהיו נודדים במדבר, וע"פ ה' יחנו וע"פ ה' יסעו, לסתור ולבנות. ולמ"ד ענני כבוד, אע"פ שאין זה כלל בהבנת שכלנו מה הם, מ"מ נקראים "עננים", וענן הוא בד"כ דבר עראי מאד, "וכענן כלה" (נתנה תוקף), כעת כאן ואח"כ זו או נעלם. ולכאורה ענני כבוד במציאות היו קבועים עם בני ישראל<sup>1</sup>. ואולי יחשבו העננים עראי מצד התזווה, כל פעם במקום אחר<sup>2</sup>. ואולי יתכן לבאר, שהכוונה היינו שהעננים האלו היו כל הזמן בבחינה של התחדשות, ראה היטב בסיפור עולת ראייה על סוכות מש"כ בהתחלה על סוכה וההתחדשות<sup>3</sup>.

ורבינו בחיי בספרו כד הקמח (סוכה) כתב שהעראי הוא עצם מציאות ישראל במדבר, בדרכם לארץ ישראל: "... ומפני שהיה דירתם במדבר דירת עראי ועתידין ליכנס בדירת קבע שהיא א"י ששם ביהמ"ק הנקרא בית עולמים, נצטוינו בתורה במצוה זו לצאת מבתינו שהם דירת קבע ולשבת בסוכה שהיא דירת עראי זכרון לדירת המדבר, וזהו שאמרו רז"ל צא מדירת קבע ושב בדירת עראי כלומר הוי זוכר דירתך במדבר שהיתה דירת עראי, והקב"ה הוציאך משם והושיבך בדירת קבע במבחר המקומות, ולפיכך אני מטריחך במצוה זו שתצא מביתך שהיא דירת קבע ותשב בסוכה שהיא דירת עראי, זכרון לזמן המדבר".



## האם יש חולקים על הגדרת הסוכה כדירת עראי

בסוכה דף ז, ב, אביי מציין שמונה דעות בתנאים שסוברים שסוכה היא דירת קבע: "אמר אביי: רבי, ורבי יאשיה, ורבי יהודה, ורבי שמעון, ורבי גמליאל, ובית שמאי, ורבי אליעזר, ואחרים, כולהו סבירא להו סוכה דירת קבע בעינן". ועיי"ש בתוס' שלא כולם ברשימה ממש באותה דעה, אבל בכל אופן בעיקרון שווה שלא צריך דירת עראי גמורה.

ומבואר כאן שהצורך ב"דירת עראי" אינו מוסכם כלל בחז"ל, אע"פ שלהלכה ברוב הדברים הנ"ל נפסק כשיטה של "דירת עראי". וגם זה מביא לומר ש"דירת עראי" אינו עיקר הטעם של הסוכה.

וראה לקמן, שגם לגבי דין סוכה "למעלה מעשרים" קושייתו של אביי נחשבת קושיה חזקה על הטעם של רבא.



(ד). כך מבואר גם במלבי"ם פרשת אמור: "... ובגמ' (דף יא) גרס בהיפך, שרא"א ענני כבוד ורע"א סוכות ממש, ולפ"ז י"ל שרא"א ורע"א אזלי לשיטתם דרא"א ס"ל סוכה דירת קבע ורע"א ס"ל דירת עראי כמש"ש (דף ז)".

(ה). אמנם בעירובין דף נה עמוד ב: "כיון דכתיב בהו על פי ה' יחנו ועל פי ה' יסעו כמאן דקביע להו דמי".

(ו). כל זה כאמור בדרך אפשר ואולי גם חידוש, ולא מצאתי ראיה גמורה שנחשבים הענני כבוד "עראי". ובחיפוש בפרויקט השו"ת ראיתי שבשו"ת להורות נתן (חלק טו סימן לה) כתב דרך אגב: "שישראל שהו במדבר ארבעים שנה שלא כדרך הטבע, שהרי דרו בסוכות עראיים בין למ"ד דסוכות ממש ובין למ"ד דענני כבוד שגם זהו בדרך נס". והינו שנס אינו דבר קבוע ומתמיד, וצריך כל הזמן לזכות בו מחדש.

### נפקא מינה להלכה

בסוכה ב, א מבואר בדעת רבא שמפני הטעם של "דירת עראי" פוסלת התורה סוכה למעלה מעשרים. ויש בגמ' שם טעמים נוספים מהאמוראים, ומפורש שם דף ב, ב שהם אינם באותה שיטה, אלא מחלוקת ביניהם ונפק"מ שונות.

ובתוס' שם כתבו שסכך ש"קבעו הנסרים במסמרים שלא ירדו גשמים בסוכה" פסול, "דנהי דלא חיישינן בדפנות אי עביד להו קבע, מ"מ בסככה שעיקר הסוכה על שם הסכך לא מיתכשרה עד דעביד לה עראי". ואכמ"ל בחידוש זה ובשיטות הראשונים.

גם גודל הסוכה "שבע על שבע טפחים" (ולא ארבע אמות על ארבע אמות) יוצא מזה שדי לנו בעראי, ושאר דינים שנזכרו בגמרא בדף ז, ב (הובאה לעיל) על מאן דאמר דירת עראי, לפחות בחלקם הדעה החולקת שם טעמה מפני דירת עראי.



### הבנת קושיית אביי על טעם רבא ודחייתו

"ורבא אמר: מהכא בסוכות תשבו שבעת ימים. אמרה תורה: כל שבעת הימים צא מדירת קבע ושב בדירת עראי. עד עשרים אמה אדם עושה דירתו דירת עראי, למעלה מעשרים אמה אין אדם עושה דירתו דירת עראי, אלא דירת קבע.

אמר ליה אביי: אלא מעתה, עשה מחיצות של ברזל וסיכך על גבן, הכי נמי דלא הוי סוכה? - אמר ליה, הכי קאמינא לך: עד עשרים אמה, דאדם עושה דירתו דירת עראי, כי עביד ליה דירת קבע נמי נפיק. למעלה מעשרים אמה, דאדם עושה דירתו דירת קבע, כי עביד ליה דירת עראי נמי לא נפיק".

ונקדים שקושיית אביי ודאי שחזקה היא, וצריך התבוננות טובה בתירוץ רבא, להבינו על בוריו. וכן מבואר בגמ' שם ב, ב שהאמוראים האחרים לא אמרו כרבא בטעם הדין של "פסול למעלה מעשרים", מפני "קושיה דאביי". ושם בתוס' (ד"ה כרבי זירא) מבואר שהיא קושיה חזקה גם אחרי התירוק, עיי"ש. ובתוס' דף ז, ב (ד"ה כולהו) מבואר שאביי לא קיבל את התירוק, עיי"ש. ונבוא להתבונן בתירוץ רבא, שהוא גם הנכון להלכה לרוב הדעות, ע"פ שיטות הראשונים השונות:

**כתב רש"י:** "עד עשרים אמה אדם עושה כו' - שפיר דמי, דודאי יש בכלל קבע עראי, והרי עשה כתורה, ועל כרחך לא הקפידה תורה על העראי אלא לשם שיעור, לתת לך שיעור בגובהה, שתהא יכולה לעמוד על ידי יתירות עראי".

ויל"ע טובא בדברי קדשו, מה הכוונה במה שכתב "יש בכלל קבע עראי", והרי יתכן להבין שיש ענין מיוחד שיהיה בדוקא "עראי", ואז עראי לא כלול בקבע. וראה מה שתמהו בזה בספר

ז. ראה שם ברי"ף, ריטב"א ור"ן.

'משמרת מועד' לרב קארפ שליט"א על מס' סוכה עמ' יא ובספר 'אהל תורה' לגר"י חדש שליט"א על מס' סוכה עמ' טז.

וצ"ל בדעת רש"י, שבאמת בד"כ אומרים "יש בכלל מאתיים מנה", אא"כ יש סיבה לעדיפות הקטן על הגדול, וכגון שלא נותנים צדקה לעשיר מצד "יש בכלל עשיר עני", שאדרבה מיעוט הכסף של העני גורם את הנתניה. ומבאר רש"י, שלגבי החומר של הדפנות, אין מסבא שום יתרון לחומר חלש על "מחיצות של ברזל" (ולא ס"ל לרש"י לומר כאן סברות רעיוניות על מעלת העראי, כגון דברי הכלי יקר שלעיל וכו'. וראה לקמן בסוף "סיכום"). אבל לגבי הגובה, אע"פ שודאי מצד הגובה קטן כלול בגדול ונמוך כלול בגובה, מ"מ מצאנו מעלה לנמוך, מצד "יכול לעמוד ע"י יתדות עראי" משא"כ בגובה. ולכן זה מה שלמדנו מהדרשה של "דירת עראי" להצריך גובה נמוך. ודוק.

**ובתוספות כתבו:** "כי עביד ליה דירת קבע שפיר דמי - דאע"ג דיש לפרש קרא בדירה שאינה ראויה אלא לשבעה למעוטי קבע, משמע ליה קרא דאתא לשיעורא לאורויי לך מדת גובהה, כלומר בסוכה שאפשר לעשות עראי".

ומשמע בתוס' שבאמת אין דין של "דירת עראי", וכל הדרשה רק לענין הגובה". ובדבר זה גם משמעות רש"י כך, שכתב שהפסוק בא להורות מידת גובהה.

אמנם יל"ע בזה מהמשך תוס' שיש הלכה של "דירת עראי" ממש לגבי הסכך, ואם כל הדרשה באה רק לגובה ואין בכלל צורך בדירת עראי, צ"ע להבין זאת.

ומש"כ תוס' "משמע ליה", לא פירשו איך משמע כך. ויתכן שכוונתם כר"ן על הרי"ף שם, שכתב לחלק בין הגובה לחומר של הבנין, שזה ניתן להגדיר בדיוק וזה לא:

"ומוכח בגמ' דלמטה מכ' אמה שהיא ראוי לדירת עראי אפילו עביד לה דירת קבע שפיר דמי. ונ"ל דמשום הכי משמע לן הכי, לפי שאי אפשר לומר שהתורה תצוה מה שאי אפשר לעמוד עליו, דבאיזה דבר נשער אם הבנין ראוי לשבעה בלבד או ליותר מכן. משום הכי משמע לן דבישעור שאפשר שיעשה בו דירת עראי תליא מילתא".

ובפני יהושע באר שהחילוק הוא בין הסכך לדפנות<sup>ח</sup>: "ונראה דהיינו מדכתיב בסוכות תשבו היינו סכך, אלמא דעיקר קפידא דקרא בדירת עראי היינו על הסכך, שיעשה הסכך בענין שלא יצטרך לעשות הדפנות בנין קבע, ועל כרחך היינו בענין הגובה, כן נראה לי לפרש דברי התוס'".

ובחידושי הריטב"א כתב בזה שני פירושים, האם כוונת רבא שצריך אכן "דירת עראי", אלא שדי לנו ב"ראוי לכך" (בגלל הכלל "כל הראוי לבילה"), או שכוונת רבא כביאור תוס' לעיל, שיש רק הלכה בגובה הסוכה:

(ח). לשון האהל תורה עמ' יב: "דבאמת א"צ שתהא הסוכה דירת עראי, אלא הוא דין אחר, שנאמר שיעור בסוכה שלא תהא יותר מעשרים אמה, וכו', אין זה מדין דירת עראי אלא הוי רק גילוי מילתא על שיעור הסוכה".

(ט). וראה גם ברש"ש האם פסול "למעלה מעשרים" הוא בסכך או בדפנות.

"ורבא אהדר ליה דכל היכא דהוי שיעור דחזי לעראי בדרך בני אדם אין עראי מעכב ואפילו עשאה קבע כשרה, ואין לפוסלה אלא קבע וא"א לעשותה עראי והיינו למעלה מעשרים, וקאתי עלה מדרכי זירא דקאמר כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו וכל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו, והכא נמי למטה מעשרים שראוי לעראי אין עראי מעכב ואפילו קבע כשרה, למעלה מעשרים שאינו ראוי לעראי עראי מעכב והרי א"א לעשותה עראי, וזה לפי דעתם שכתבנו למעלה, דאי לא כי עביד לה עראי מיהת למעלה מעשרים ליתכשר דבמקום שהבילה מעכבת נכשרת היא בבילה.

ולא נהירא, חדא דכל היכא דמיייתי תלמודא מידי מדר' זירא בהדיא קאמר כדר' זירא, ותו דאפילו תימא דאביי לא אודי בפירוקא דרבא משום דלית ליה דר' זירא הוה ליה לר' זירא גופיה לאודויי ביה והיכי אמרינן בסמוך כולהו כרבא לא אמרי משום קושיא דאביי דהא פרקיה רבא לההיא קושיא אליבא דר' זירא".

והנכון, דאביי סבר דאם איתא דקרא אתא לאשמועינן דבעינן סוכת עראי הוה לן למקד דלא תהוי לעולם אלא עראי, ורבא תריץ ליה דליכא במשמעותא דקרא שתהא הסוכה עראי מדלא כתיב הכי בהדיא, אלא שרמזו הכתוב שיהא שיעורה ראוי לבנין עראי על דרך העולם וכל שראויה להיות עראי אף על פי שהיא קבע כשרה וכל שאין שיעורה ראוי לבנין עראי אפילו עשאה עראי פסולה, וזו שיטת רש"י ז"ל".

## סיכום

אחד מהדברים שנאמרו במצוות סוכה הוא שהיא צריכה להיות "דירת עראי". לא התפרש בחז"ל שזהו אחד מהטעמים והיסודות הרעיוניים של הסוכה, ואולי הוא דין והלכה בלבד, אבל בספרים וסופרים מקובל להבין שיש בזה יסוד רעיוני חשוב שלמידה אותנו התורה במצוות הסוכה.

דין זה אינו מוסכם בתנאים, ואביי מנה שמונה דעות שחולקות על זה, אבל הוא להלכה. בדין סוכה למעלה מעשרים אמה שפסולה, רבא סובר שגם שם הטעם הוא מחמת "דירת עראי", אבל הפסול הוא רק בגובה, ומחיצות של ברזל כשרות. הראשונים דנו איך לבאר את החילוק בזה, ויש מקום לדון בסברות הענין.

(י). ואכמ"ל האם לפי זה לכתחילה יותר טוב מחיצות עראי, כמו שלכתחילה צריך בילה, ואכ"מ.

(יא). ובמשמרת מועד שם עמ' יב תמה עוד, שודאי לא בכל דבר אמרינן את הכלל של רבי זירא "כל הראוי", ובד"כ צריך את הדבר בפועל ממש, עיי"ש.



הרב ישורון ורנר

ר"מ בישיבת תורת החיים, יד בנימין

## סוכה ישנה

לנדון של סוכה ישנה יש כמה השלכות לימינו, לדוגמא, בחצרות בתים רבים, יש פרגולות העשויות להגן מפני החמה, והן מסוככות בנסרים ארוכים הקבועים למקומם, ורוחבם פחות מארבעה טפחים, ויש רווחים קטנים בין אותם נסרים\*. כמו כן, באתרי טיול ונופש רבים, קיימות סוכות במשך השנה עם סכך דקלים וכדומה, לשימוש של צל עבור הנופשים. על כאלו ועוד, משליכה הלכתית הסוגיה של סוכה ישנה, ובזה החילי בע"ה.



### מפשטות הסוגיה נראה שסוכה ישנה כשרה למרות שלא נעשתה לשם חג

איתא במשנה (סוכה ט ע"א): "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". ומדויק בפשטות מהמשנה שסוכה שנעשתה פחות מל' יום לכולי עלמא כשרה. והנה, בסיפא של המשנה דאם עשאה לשם חג אפ' מתחילת השנה כשרה, היה מקום להסתפק במה נחלקו ב"ה וב"ש. דלאפשרות אחת היה מקום לומר שהסיפא היא אליבא דבית הלל, דהיינו שכל מה שהתירו בסוכה ישנה הוא דווקא כשעשאה לשם חג. ולפ"ז בית שמאי החמירו בסוכה ישנה אפ' אם עשאה לשם חג, ובפחות מל' יום לכו"ע כשרה מאחר שבסתמא נעשתה לשם חג. אלא דבלשון המשנה קשה מאד לומר כן, דהלא תיבת "אבל" באה לאפוקי מחומרא שקדמה לה, ואם נאמר שמשפט זה הוא אליבא דב"ש שפיר, שכל מה שהחמירו בסוכה ישנה הוא כשלא נעשתה לשם חג, אבל אם הסיפא מוסבת אליבא דב"ה, הלא הם כבר הקלו בסוכה ישנה. ומלבד זאת, בגמ' (שם) מבוארת מחלוקת ב"ה וב"ש מדרשת הפסוקים, ומפורש בהדיא שחלקו האם בעינן שסוכה תיעשה לשמה או לא, ולפיכך, ההבנה הפשוטה במשנה היא, שכל מה שאסרו ב"ש בסוכה ישנה הוא כשהיא לא נעשתה לשם חג, אבל אם נעשתה לשם חג מותרת אפ' אם נעשתה קודם ל' יום, ומה שמתירים ב"ש בתוך ל' יום הוא מפני שסתמא שנעשית לשם חג<sup>2</sup>. ולפ"ז בית

(א). אמנם בנדון של פרגולה, יש לדון מעוד כמה הביטים, כגון "תעשה ולא מן העשוי", וכן דין "מעמיד" בגלל קיבוע הנסרים במסמרים, אך בסוגייה זו נעסוק רק בהקשר של סוכה ישנה.

(ב). ועיין ברש"י (ד"ה ב"ש פוסלין), שביאר שהוא מפני דשואלין בהלכות החג קודם לחג ל' יום, סתם העושה סוכה, לשם חג הוא עושה. ונראה שכוונתו דאף אם לא כיון כלל שיהיה לשם חג, כל עוד שלא כיוון לצד ההפוך שלא יהיה לשם חג, המעשה עצמו משובח לחג, מעצם זה שסתם מעשה כזה בתקופה זו מתייחס לחג הסוכות, דאת העקרון של סתמא לשמה קאי מצאנו בכמה מקומות. ועיין בזה בגמ' (זבחים ב ע"ב) ובתוס' (גיטין כג, מנחות מב ע"א ד"ה ואל) ובשבולי הלקט (סי' יז) ובפרישה (או"ח סי' ס) ובטל חיים (ברכות עמ' שיג, שבת ח"ב עמ' נט). וכן שמעתי בשיעור על דין "לשמה" מפי הגאון ר' אשר וייס שליט"א, ושאלתינו בעניין זה והסכים עימי.

הלל התיירו ביותר מל' יום גם כאשר לא נעשתה הסוכה לשם חג. וכן פירש רש"י (בד"ה סוכה ישנה, ובד"ה וב"ה מכשירין, ובד"ה כשרה עיי"ש) שהסיפא נאמרה אליבא דב"ש.

והעולה לכאורה מפשט דברי המשנה והגמ' בבבלי שסוכה ישנה כשרה אף כשלא נעשתה לשם חג. ולעיל מינה (ח ע"ב) מבואר בגמ' שסוכת גנב"ך ורקב"ש (גויים, נשים, בהמה, כותים, רועים קייצים בורגנין, שומרי פירות) כשרה "והוא שעשאה לצל", דאז למרות שלא נעשתה לשם חג, מאחר שעל כל פנים נעשתה לצל, כשרה. ופירש"י (שם בד"ה אמר רב חסדא) : "האי כהלכתה דקאמר - הוא שמסוככת יפה, דמוכחא מלתא שעשייתה הראשונה לצל היתה ולא לצניעות בעלמא, דאף על גב דסוכה לשם חג לא בעינן - לשם סוכה בעינן, ולצל הוא דמיקריא סוכה, שסוככת מן החורב". ודין זה נפסק להלכה ברמב"ם (פ"ה הל' ט) ובטוש"ע (ס' תרל"ה סע' א). ולכאורה הסוגייה דסוכה ישנה עולה בקנה אחד עם הסוגייה דסוכת גנב"ך ורקב"ש, דסוכות אלו כשרות על אף שלא נעשו לשם מצוות סוכה.



### בירושלמי מובא שסוכה ישנה צריכה שיחדשו בה דבר על מנת להכשירה

אלא דמהירושלמי (פ"א ה"ב) יתכן להסביר את הסיפא אליבא דב"ה: "סוכה הישנה בית שמאי פוסלין ובית הלל מכשירין, תני צריך לחדש בה דבר. חברייא אמרי טפח (אפ' במקום אחד ולא בהכרח לכל אורך הסוכה), רבי יוסה אומר כל שהוא, מאן דאמר כל שהוא ובלבד על פני כולה (שכשחדש בה דבר לאורך כל הסוכה הרוחב יכול להיות כל שהוא ולא דווקא טפח). אף במצה כן, מזה הישנה תפלוגתא דבית שמאי ודבית הלל, אמר רבי יוסה דברי הכל היא מכיון שלא עשאה לשם פסח דבר בריא שלא דיקדק בה. סוכת הרועים סוכת היוצרים כשירה, סוכת הכותים עשויה כהלכתה כשירה שלא כהלכתה פסולה. העושה סוכה לעצמו מהו אומר ברוך אקב"ו לעשות סוכה". ומבואר בדברי הירושלמי שצריך לחדש דבר בסוכה ישנה שלא נעשתה לשם חג. ובמסכת שמחות (פ"ו הל' כג) איתא: "סוכה ישנה, בית שמאי פוסלין, ובית הלל מכשירין, עד שיחדש בה דבר...". ומכך ניתן ללמוד שדברי הירושלמי בצורך לחדש בה דבר מוסבים אליבא דב"ה. ולפ"ו ניתן להסביר את הסיפא של המשנה "אבל אם עשאה לשם חג, אפילו מתחילת השנה - כשרה" גם אליבא דבית הלל.

ג. והן אמת שהגר"א בגרסתו על מסכת שמחות גרס "עד שיחדש בה דבר" לאחר דברי ב"ש ומחק משפט זה לאחר דברי ב"ה, אולם בכל כתבי היד המצויים לפנינו הנוסחה היא כמו שהבאנו למעלה. ונראה שהגר"א גרס כן מסברא, ושמא גרס כן בכדי ליישב את הבבלי יחדיו עם הירושלמי, או בגלל הכרח לשוני, שכן תיבת "עד" מתייחסת למי שפוסל ולא למי שמכשיר. אלא דאין זה מוכרח כלל ועיקר, מאחר שתיבה זו יכולה להתייחס גם למכשיר, וכמו שמצאנו בפס' (יונה ד,ב): "הָלוֹא-יָהּ דְּכָרִי עַד-הָיוֹתִי עַל-אֲדָמָתִי" שמשמעותו הברורה היא בהיותי על אדמתי. ובהקשר הברייתא כוונת ב"ה היא שהסוכה כשרה כאשר/בהיותו מחדש בה דבר (וע"ע בפירוש דעת זקנים מבעלי התוספות על בראשית פרק מט בביאור הפס' "עד כי יבוא שילח"). וכן הוא בלשון חכמים, וכגון בברכות (ל ע"א) בדין תפילת הדרך: "עד כמה? - אמר רבי יעקב אמר רב חסדא: עד פרסה" ובפירוש רש"י השני (שם ד"ה עד) הביא שלדעת בה"ג, הפירוש הוא, עד כמה יבקש לילך שיהא צריך להתפלל - עד פרסה (וכן גם אנו נוהגים להלכה), וברור לדעתו שהחוב מתחיל מפרסה ולא עד הפרסה. וכן מצאנו בדין זימון (שם, מה ע"א): "עד כמה מזמנין? עד כוית; רבי יהודה אומר: עד כביצה". והלא אדרבא, עד שיעור זה אין מזמנין, ופשט שהכוונה היא לאידך גיסא, מהו השיעור שממנו מתחייבים בזימון. וכן הוא במחלוקת

ואכן התוס' (ד"ה סוכה ישנה) והרא"ש (בפ"ב סי' יג). הביאו את דברי הירושלמי, ובתוס' (בד"ה ואם עשאה) ביארו לאור זאת את הסיפא של המשנה גם אליבא דבית הלל, שכשנעשתה לשמה אין צריך לחדש בה דבר, ובשונה מסתם סוכה ישנה שצריך לחדש בה דבר על מנת להכשירה". וכתבו התוס' עוד שניתן להסביר את הסיפא של המשנה גם כשיטת ב"ש וכהבנת רש"י, אלא שהתקשו לפ"ז מדוע שהמשנה תרחיב במשפט שאינו אליבא דבית הלל, ותירצו שגם אם נאמר שמשפט זה בא לבאר את דברי ב"ש, אין בכך בעיה מאחר שעל ידי פירוש דבריהם מבוארת יותר מחלוקתם עם בית הלל, דלולא משפט זה היינו עלולים לחשוב שכשלא עשאה לשם חג, בית הלל מודים לב"ש שפסולה. ומעתה כשמשפט זה מפורש אליבא דב"ש, מוכרח לדייק שאם ב"ש מתירים בסוכה ישנה כשנעשתה לשם חג, הרי שב"ה התירו אף כשלא נעשתה לשם חג. אולם הריטב"א (סוכה ב ע"א) כתב שדרך המשנה והגמ' לדון אף בדברי ב"ש למרות שלא נפסקו להלכה. ולפי שיטתו אין כל קושי בכך שהמשנה הוסיפה משפט לבאר את דברי ב"ש.



### הרי"ף והרמב"ם השמיטו את דין הירושלמי ונראה שדחו אותו מההלכה

הרי"ף (דף ד ע"א-ע"ב) הביא את דין סוכה ישנה בפשיטות כפי שמובא בבבלי ולא הזכיר שצריך לחדש בה דבר". וגם הרמב"ם (פ"ה ה"ט) הכשיר בעלמא כל סוכה שנעשתה לשם צל, שכתב וז"ל: "סוכה שנעשית כהלכתה מכל מקום כשרה אף על פי שלא נעשית לשם מצוה, והוא שתהיה עשויה לצל כגון סוכת גוים וסוכת בהמה וכל כיוצא בהן...". וברמב"ם דין סוכה ישנה הושמט כליל, הרי שהוא לא ראה בו דין בפני עצמו מעבר לאותו עקרון של סוכת גנב"ך ורקב"ש, דהעיקר שנעשתה הסוכה לצל, ופשוט שלא חש לדברי הירושלמי להזיק שיחדש בה

האמוראים (יבמות דף פ ע"ב) גבי סימני סריס: "איתמר: סימני סריס - רב הונא אמר: עד שיהיו כולם" ופשוט שכוונתו היא שהסריס מוגדר הלכתית כסריס בתנאי שיהיו בו כל הסימנים, ואדרבא עד אז אינו מוגדר כסריס (ובירושלמי גיטין ז, ב, כתוב בהדיא גבי אותו נדון "והוא שיהיו כולם"). ובהצטרף לכך שבנוסחאות כתבי היד הצורך לחדש דבר מופיע לאחר דברי ב"ה, נראה יותר לייחס את הצורך בחידוש הדבר לב"ה, וממילא כך גם להבין את הירושלמי.

ד. ואף לולא זאת ברור הדבר שהתוס' הבינו שדברי הירושלמי אודות חידוש דבר בסוכה מתייחסים לדברי ב"ה, שהלא אם היו נוקטים תוס' שדברי הירושלמי מוסבים על דברי ב"ש, לא היה להם להביא את הירושלמי, כפי שהם בעצמם נקטו שהגמ' בעצמה נוקטת דהיא דפליגי תנאי אליבא דב"ש, ולא נפקא מינה מידי בפלוגתא אליבא דבית הלל. ויש להקשות על כך מדוע דנים בטעמם של ב"ש, ובשלמא דלעניין משנתינו ניתן להבין איך הבנת דברי ב"ש משליכה על הבנת דברי ב"ה, אבל בעניין מחלוקת חברייא ור' יוסי אין כל השלכה לעצם הבנת ב"ה, ובהכרח שתוס' לשיטתם נקטו שדברי הירושלמי מוסבים ביחס לדברי ב"ה ודו"ק.

ה. ואין לומר דזאת משום שהרי"ף מתייחס רק לגמ' שלנו, דהלא עשרות פעמים מובאים ברי"ף דברי הירושלמי כאשר הוא נוקט אותם להלכה, ולפיכך יש לראות בהשמטה זו דחיית דברי הירושלמי מההלכה. ויש להעיר שהרי"ף גרס את הפס' שבנוסחאות שלנו הגמ' דחתה, ויתכן שהיתה לפני גירסה אחרת, או שהיו שתי גרסאות לפניו והעדיף את הגירסה האחרת משום שהיה קשה לו כיצד למדו מ"חג הסוכות תעשה", והיה לו דחוק הלימוד של רש"י "סרס המקרא ודורשהו" שהוא נדיר מאד. אלא שלפי דבריו יוצא שעצי סוכה אסורים כל שבעה רק אליבא דב"ה, ויוצא שב"ה החמירו יותר מב"ש. ואכן, בדברי הר"ח (שהיה רבו של הרי"ף) {כידוע, שכבר הביאו החוקרים ראיות לכך שקשה לומר שהוא היה רבו} גם מבואר שעצי סוכה אסורים כל שבעה רק לב"ה, אך לאידך גיסא הר"ח גרס את הלימוד של ב"ה וב"ש לפי גירסת הגמ' שלפנינו, וצ"ב.

דבר. וגם בפסקי הרי"ד (ט ע"א) הביא את דין סוכה ישנה ופסק בפשיטות כבית הלל ולא הזכיר שצריך לחדש בה דבר. ונראה דיש לצרף גם את רש"י לסיעה זו. ואולם יש להעיר ששמעתי מהרה"ג משה מרדכי אייכנשטיין שליט"א ששמע בעצמו מהגרי"ש אלישיב זצ"ל שיש לחלק בין דין סוכה לשמה שאחר שנעשתה מראש לשם סוכה, החלות הזו יכולה להתבטל, מה שאין כן בסוכת גנב"ך היא כשרה מצד זה שנעשתה לצל, ולכן אין צורך לחדש בה דבר. ועל יסוד החילוק הזה ביאר הרב אייכנשטיין במאמר נפרד כמה חילוקים והסברים נפלאים בדין תעשה ולא מן העשוי ואכמ"ל (עי' ירחון האוצר גליון ח). מ"מ השמטת הרמב"ם לדין סוכה לשמה מורה בבירור דלשיטתו הירושלמי נדחה מההלכה.



### הרדב"ז כתב שני טעמים להשמטת הרי"ף והרמב"ם וטעמו הראשון מרווח טפי

וכתב הרדב"ז (ש"ת ח"ו סי' ב אלפים נז) להסביר את השמטת הרי"ף והרמב"ם בזה"ל: "משמע לי שהריא"ף והרמב"ם וכל הפוסקים שהשמיטו זה הירושלמי ס"ל דלא סמכינן עליה כיון שלא הביאו אותו בגמ' דילן ונקטינן מתני' כפשטה דסוכה ישנה כיון שנעשית לצל אפילו שלא יחדש בה דבר כשרה לכתחלה כפשטייהו דהנך דרקב"ש וגנב"ך. א"נ דהך ירושלמי אליבא דב"ש הוא ולא קי"ל הכי ומשום הכי לא כתבוהו...". ומבוארים בדבריו שני טעמים להשמטת הרי"ף והרמב"ם. חדא שאם אכן הבבלי היה נוקט כהירושלמי היה לו להביא בפירוש דין זה ולהזכירו בדין סוכה ישנה ובדין סוכת גנב"ך ורקב"ש. ומכך שלא הזכיר דין זה בהכרח שלא קיבל דין זה להלכה, והלכתא כבבלי. (וכהסבר זה כתב גם רבינו חיים בן עטר בספרו אור לציון עמ' נב ע"ש). ועוד, שיתכן שאף הירושלמי עצמו נקט דבריו רק אליבא דבית שמאי. ולפ"ז האמוראים הציעו מהו התיקון שב"ש מזיקים על מנת להכשיר סוכה ישנה. ולפי הבנה זו גם הירושלמי הבין שב"ה הכשירו באופן גורף אף ללא שיחדש בה דבר, וכלל אין מחלוקת בין הבבלי לירושלמי. אלא דלכאורה קשה להעמיד כך, אחר שבמסכת שמחות דלעיל איתא בהדיא שהצורך לחדש בה דבר הוא אליבא דב"ה. גם בשפת אמת (סוכה ט ע"א) כתב להוכיח שהירושלמי נקט כבית שמאי, שכתב, וז"ל: "אכן עיקר נראה דלב"ש קאי ולכן השמיטו הרמב"ם וראיה לזה דאי לאו הכי מאי מסופק הירושלמי במצה ישנה הא לא שייך שם חידוש וגם לב"ה פסולה...". והיינו שלא יתכן לומר שב"ה הכשירו מצה ישנה כמו שמובא בירושלמי אם אכן הם נקטו שחובה לחדש בה דבר, מאחר שלא ניתן לחדש בה דבר. ולכן האמירה בירושלמי שב"ה הכשירו מצה ישנה מבוססת על ההנחה שב"ש פוסלים בכל אופן מאחר שלא ניתן לחדש בה דבר, וב"ה הכשירו במצה ישנה כשם שהכשירו בסוכה ישנה. אלא דלכאורה אין הכרח בראייה זו, דשמא ב"ה נקטו שיש צורך לחדש בה דבר מדרבנן היכן שניתן, וכגון בסוכה, אבל במצה ישנה, שאין יכולת לחדש בה דבר,

(1). אלא דלפי הסבר זה לכאורה קשה מדוע שקלו וטרו אמוראי אליבא דבית שמאי, בדבריהם התוס' לעיל ראינו שדרך לדון בדברי ב"ש רק כאשר יש נפק"מ להבנת דברי ב"ה, וכאן לכאורה אין נפק"מ להבנתם. הן אמת שכפי שהובא לעיל בהערה, הריטב"א (סוכה ב ע"א) כתב: "ואף על גב דלית הלכתא כבית שמאי מכיון דאדכר מילתא דידהו מפרש טעמיהו". ומבואר בדבריו שנקט בפשיטות שדרך הש"ס לדון גם בדברי ב"ש אגב שהובאו דבריהם, ולא הצריך כמו התוס' שיהיה בהבאת דברי ב"ש הבנה ברורה יותר בדברי ב"ה, ולפי זה גם הסברו השני של הרדב"ז אתי שפיר.

העמידו דבריהם על עיקר הדין. ומשום כך נראה דההסבר הראשון שברדב"ז מרווח יותר, דהרמב"ם והרי"ף נקטו שהבבלי והירושלמי חלוקים, ומשכך הכריעו כבבלי.



### הסבר החתם סופר להשמטת הרמב"ם

ובחתם סופר (סוכה לא ע"א בד"ה ע"ל) כתב לבאר את נקודת המחלוקת שבין הבבלי לירושלמי ואת השמטת הרמב"ם, וז"ל: "ונראה לי דסבירא ליה דירושלמי מדאורייתא קאמר וס"ל בין לב"ש ובין לב"ה דרשינן לשם חובך אלא בסברא פליגי לב"ש צריך כולו לשם חובך ולב"ה סגי בטפח על טפח וכיון דלש"ס דילן איצטריך לב"ה לך למעוטי גזולה" לית לן כהירושלמי לחדש טע"ט אפי' למצוה בעלמא". ומבואר בדבריו שרק לפי הבבלי נחלקו ב"ש וב"ה בפסוק "חג הסוכות תעשה לך" שב"ש למדו "לך לשם חובך", וב"ה למדו "למעוטי גזולה", אבל לפי הירושלמי גם ב"ה הסכימו עם ב"ש בדרשת הפסוקים, ורק נחלקו כמה צריך לחדש בסוכה. ומאחר שיש מחלוקת בין הבבלי לירושלמי הכריע הרמב"ם כבבלי. אולם, לפי פירוש זה יש לשאול מדוע אם כן נחלקו ב"ש וב"ה במצה ישנה, אחר ששניהם מודים שצריך שתיעשה לשמה. ולא ניתן לפרש שבמצה כולי עלמא מודו שאין חובה מדאורייתא, ולב"ש יש איסור מדרבנן וב"ה לא גזור, דפירוש זה לא מתיישב עם הלשון: "וכן במצה", שהלא אין כאן כלל אותה מחלוקת, דבסוכה ככולי עלמא יש דין לשמה, ובמצה נחלקו האם יש דין לשמה מדרבנן. ובהכרח לכאורה שהחת"ס הבין שב"ה וב"ש נקטו שיש דין לשמה גם במצה מדאורייתא (דיתכן שלמדו ג"ש ט"ו ט"ז מסוכה, כפי שפירש הפני יהושע, או מטעם אחר). ולפ"ז כוונת הירושלמי באומרו "וכן במצה" היא שגם במצה ב"ש נוקטים שלא יועיל חידוש דבר, וב"ה מכשירים ע"י חידוש דבר, וכגון שיכניס אותה לתנור שוב פעם לזמן מועט וכיו"ב. אולם לכאורה, אין הכרח שהרמב"ם הבין כך את הירושלמי, ושמא הבין בפשטות שגם לירושלמי ב"ה הצריכו חידוש דבר רק מדרבנן ולמצווה מן המובחר, והבבלי לא הצריך זאת, ופסקו הרמב"ם והרי"ף כבבלי.



### אפשרות להסביר בדברי הירושלמי שנאמרו רק לעניין המצווה שבעשיית סוכה

אפשרות נוספת אולי להסביר בהבנת הרמב"ם והרי"ף שהם חיברו בין המ"ד בברייתא (סוכה מו ע"א) שהעושה סוכה לעצמו מברך, ובין הנדון של סוכה ישנה שביירושלמי, והבינו שהנדון בירושלמי קאי על ברכה בעשיית סוכה ישנה, שצריך לחדש בה דבר על מנת לברך על עשייתה. ולפ"ז בנדון של סוכה ישנה שלא נעשתה לשם חג, אף הירושלמי יקל אף אם לא יחדש בה דבר וכדין סוכת גנב"ך ורקב"ש. וכן ראיתי בשבולי הלקט (שם) ובתניא רבתי (הלכות סוכה) שהביאו סברה זו בשם "יש מפרשים" אלא דבסוף דברי שבולי הלקט בזה הוסיף ד"שינוי דחוק הוא"

ז. והאיר את עייני הרה"ג משה מרדכי אייכנשטיין שכבר חילקו בין סוכה למצה, שלא שייך שיתבטל לשמה מהמצה, אם נעשתה לשם מצה בלבד, משא"כ סוכה לאחר מצותה, או קודם שלושים יום, לא נחשב כסוכת חג.

ח. והעיר לי ידידי ורעי ר' יוסף חיים אמסלם הי"ו, דלכאורה גם החת"ס מבין שהירושלמי אוסר סוכה גזולה, אך לא מדרשת תיבת "לך", אלא משום מצווה הבאה בעבירה.

יעויי"ש. גם הלום ראיתי דברים שכתב מו"ר הרב שמואל טל שליט"א (סיכום שיעור כללי שמסר בישיבת תורת החיים בשנת תשס"ד) להסביר אפשרות כזו באופן דומה אך קצת שונה, והיא, שדין חידוש דבר הוא דין בעשיית הסוכה (אף ללא קשר לברכה), שלפי הירושלמי יש בה מצווה בשונה מהבבלי, ואינו קשור לדין סוכה ישנה. וז"ל: "ולפיכך נראה שלשיטת הרמב"ם וסיעתו יש לבאר את הירושלמי... שדין חידוש דבר בסוכה הוא דין אחר שאינו תלוי בדין לשמה. דמבואר בהמשך הירושלמי שיש מצווה לעשות סוכה... ולפי זה מובן שאפילו אם מכשירי סוכה ישנה, סוף סוף הרי חסרה בה המצוה של הכנת הסוכה ועשייתה. ומשום כך הצריכו בירושלמי לחדש בה דבר. ומצד בית הלל אין כאן התפשרות בגדרי לשמה וסוכה ישנה, אלא יש כאן קיום של דין אחר לגמרי, שהוא הכנת ועשיית הסוכה. ולכן המשנה יכולה להשאיר כפשוטה, ולא צריך לומר שבית הלל באמת גם פוסלים, אלא שהם מאפשרים לחדש בה דבר ובכך להכשירה. ולכן גם בית שמאי לא נחלקו עם בית הלל בגדרי החידוש שצריך לעשות. דבית שמאי סבורים שהסוכה פסולה לגמרי בפסול חפצא, וצריך להכשיר אותה כמו שמכשירים כל סוכה שהיא פסולה לגמרי. ואילו בית הלל סבורים שהסוכה כשרה לגמרי, ואין שום פסול בחפצא שלה. אלא שחל חיוב על הגברא לחדש בה דבר כדי לקיים את מצות העשייה שלה, ורק על החיוב המסוים הזה שייך לומר גדרים כאלה ואחרים שבהם החיוב מתקיים. ולכן במצה, שלא מצינו מציאות כזאת של חשיבות הכנת המצה, וכל מה שמצינו הוא רק מצוה לאוכלה, שפיר נשארת מחלוקת בית שמאי ובית הלל במקומה ויוצאים ידי חובה לבית הלל, אע"פ שאי אפשר לחדש בה דבר".



### הגאונים והעיתור פסקו שכשלא חידש בה דבר פסולה

אולם, בשבולי הלקט (סימן שלו) הביא שלדעת רב יהודאי גאון אם לא חידש בה דבר פסולה וזה דין לעיכובא, ובתניא רבתי (הלכות סוכה) הביא שכן גם דעת רב נטרונאי. גם בספר העיתור (ח"ב הלכות סוכה דף פה ע"ב) כתב כן, וז"ל: "וי"ל דלב"ה איצטריך דאפילו ב"ה מודו דאם עשאה סתם מתחלת השנה פסולה ומחלוקת בשעשאה מל' יום ואילך כל' איזה סוכה ישנה כשעשאה קודם לחג ל' יום ולא קתני שעשאו ל' יום קודם החג אלא מתחלת ל' יום ואילך עשאה בסתם ואם היא סוכה ישנה צריך לחדש בה דבר ואם לא חדש בה דבר פסולה". ומבואר בדבריו שהוא נקט שעצם המושג סוכה ישנה מדבר על סוכה שלא נעשתה לשם חג אלא נעשתה בסתם, ובה לב"ה יש חילוק בין קודם ל' יום לתוך ל' יום, שקודם ל' יום בכדי להכשירה צריך לחדש בה דבר ואם לא היא פסולה, ובתוך ל' יום אין צריך לחדש בה דבר כי מן הסתם נעשתה לשם חג. אבל אם נעשתה לשם חג, אפילו קודם ל' יום כשרה ואינה מוגדרת כלל סוכה ישנה, ולכן לא צריך לחדש בה דבר. ובדבר זה אף ב"ש מסכימים, ולא נחלקו ב"ש וב"ה אלא בסוכה שנעשתה בסתם בתוך ל' יום, שב"ש פוסלים וב"ה מכשירים. וזו כוונת המשנה "ואיזו היא סוכה ישנה", איזו היא סוכה ישנה שעליה נחלקו ב"ש וב"ה, כי יש סוכה שעליה לא נחלקו והסכימו שהיא פסולה. ונראה שהעיתור מבין זאת גם בבבלי, כי רק לאחר פירוש זה הוא מביא את דברי הירושלמי. ולפ"ז הוא מבין שלמרות שב"ה לא נוקטים מדאורייתא שיש צורך שהסוכה תיעשה

לשם חג (וכפי שמוכח בדרשות הפסוקים בבבלי) מדרבנן הצריכו שיחדש בה דבר. ויש להוכיח שנקט שדבר זה לב"ה הוא רק מדרבנן, שהרי בסמוך לזאת נימק את הפטור בסוכת גנב"ך ורקב"ש בהאי לישנא: "ואף על גב דלא בעי' לשם חג לשם צל בעינן". הרי שפסק להדיא דלא בעינן סוכה לשם חג. ולפ"ז יש לומר שהעיסור נקט שהכשר סוכת גנב"ך ורקב"ש הוא דווקא בתוך ל' יום, שהלא ההבנה הזו במשנה אליבא דשיטתיה לא תלויה כלל בדין חידוש, דבר המופיע בירושלמי, אלא זו הבנה בסיסית שלו בקריאת המשנה, שלשיטתו גם הבבלי נוקט כך, למרות שאינו מצריך בהכרח חידוש דבר.



### הר"ן והמאירי נקטו את הירושלמי רק למצווה מן המובחר ולכן לשיטתם אין סתירה בין הסוגיות

ובאמת שכתב הר"ן (על הרי"ף דף א בד"ה כל שעשאה) שדברי הירושלמי נאמרו רק למצווה מן המובחר, וז"ל: "אבל ליכא למימר דהכי קאמר איזו היא סוכה ישנה דמכשרי ב"ה כל שעשאה קודם לחג ל' יום כלומר שעשאה בתוך ל' ששואלין ודורשין בהלכות החג אבל מקמי הכי אפילו לב"ה פסולה דאינהו נמי בעו סוכה לשם החג דהא ליתא דכיון דמכשרי בה סוכת גנב"ך ורקב"ש כדאיתא בגמ', אלמא לא בעו סוכה לשם החג כלל ומשום הכי קתני דאם עשאה לשם החג אפילו מתחלת השנה כשרה לומר דמשום דסוכה ישנה אינה לשם חג פסלי ב"ש וממילא דב"ה לא בעו סוכה לשם חג כלל, מיהו גרסינן בירושלמי תני צריך לחדש בה דבר חבריא אמרי טפח ר' יוסי אומר כל שהוא כלומר דאע"ג דסוכה ישנה מכשרי ב"ה למצווה מן המובחר צריך לחדש בה דבר". הרי שהר"ן מוכיח מדין סוכת גנב"ך ורקב"ש שמעיקר הדין לב"ה אין צורך שסוכה תיעשה לשם חג, והוא מחבר את אותה סברא שבסוכת גנב"ך ורקב"ש לסברא דסוכה ישנה. והוא ראה בדברי הירושלמי מצווה מן המובחר בעלמא, שאינה סותרת כלל לעיקר הדין. וכן כתב המאירי (סוכה ט ע"א) בהדיא: "אלא שבתלמוד המערב אמרו צריך לחדש בה דבר... ואף באלו נראה לי שלא נאמר אלא לכתחלה ודרך הדור מצווה אבל לצורך עקר מצווה לא, שאם כן לא נשמט התנא שלא להזכירה במשנתנו ובסוכת רקב"ש וגנב"ך שלא הצרכנו שום חידוש בגמרא שלנו". ומבואר בדבריו, שאם לא נאמר שדין הירושלמי הוא למצווה מן המובחר, אזי מעבר לסתירה שבין דין זה לדין סוכת גנב"ך ורקב"ש, היה לו לתנא להזכיר דין זה במשנה בפירוש, ומאחר שלא הזכיר דין זה, על כרחינו שדין חידוש דבר הוא למצווה מן המובחר בלבד.



### כדברי הר"ן והמאירי נקטו עוד כמה מרבתינו הראשונים

ראשונים נוספים נקטו שדברי הירושלמי הם למצווה מן המובחר בלבד ואינם לעיכובא. כן הוא בשבולי הלקט (שם) שהביא לדבריו כמה ראיות, וז"ל: "ובגמרא דידן בפרק לולב וערבה אמרינן תנו רבנן העושה סוכה לעצמו אומר ברוך שהחיינו נכנס לישב בה אמר בא"י אמ"ה אקב"ו לישב בסוכה היתה עשויה ועומדת אם יכול לחדש בה דבר מברך מיד פירוש שהחיינו

ואם לא לכשיכנס לישב בה מברך שתים הא למדת שאפי' בלא חידוש כשרה. וכן בית הלל דמכשרי לעיל בסוכה הישנה בלא חידוש קא מכשרי דאיתימא דצריך לחדש אמאי קרי לה ישנה. וגם משתי סוכות של יוצרים יש להוכיח כן...מיהו יש לומר דמצוה מן המובחר לחדש בה דבר ואם לא חידש כשרה...". וכן כתבו הריטב"א (ב ע"א בד"ה סוכה ישנה) ורבינו ירוחם (נתיב ח חלק א).



### **יש סיעה בראשונים שהביאה בסתמות את הירושלמי ולא פירשה אם נפסק לעיכובא**

איברא דרבים מהראשונים הביאו את דברי הירושלמי, ומשמע שנקטו כך להלכה. דכן הוא בראבי"ה (סימן תריב), ובאור זרוע חלק ב' (סימן רפו), וכן הוא בהגהות מיימוניות (פרק ה' אות כ'), ובמרדכי (רמז תשלג)<sup>ט</sup> ועוד, וכתבו רובם שדברי הירושלמי מוסבים אליבא דבית הלל. ונראה שבאו לומר בזה שיש לפסוק את דברי הירושלמי להלכה. אלא שלא פירשו אם כוונתם שאם לא חידש בה דבר פסולה (כשיטת הגאונים), או שכתבו כן להידור מצווה (כמו שכתבו הר"ן ודעימיה). וכלל הראשונים הללו פסקו להלכה גם את דין סוכת גנב"ך ורקב"ש.



### **בב"י נקט שהתוס' והרא"ש פסקו את דברי הירושלמי לעיכובא והכריע כך להלכה בשו"ע**

ובב"י (סי' תרל"ו ס"א) הביא את דברי התוס' והרא"ש ולאחר מכן כתב בזה"ל: "ומדברי כולם משמע דהא דמצריך בירושלמי לחדש בה דבר לעיכובא הוא אבל הר"ן כתב דלא לעכב אמרו כן אלא למצוה מן המובחר". הרי שהוא הבין שהתוס' והרא"ש נקטו את דברי הירושלמי לעיכובא, וכדעת הגאונים. ומדבריו משמע שהוא סובר כן גם בדעת סיעת הראשונים שהובאה לעיל שהביאה את דבריה בסתמות. וכן פסק להלכה בשו"ע (שם). גם מלשון הטור (שם) נראה שהבין שדין הירושלמי הוא לעיכובא, ומסתמא שנקט כך גם בהבנת אביו הרא"ש, שכתב: "סוכה ישנה שנעשית מקודם לחג ל' יום כשירה ובלבד שיחדש בה דבר עתה בגופה לשם חג אפי' בטפח על טפחיים סגי אם הוא במקום אחד ואם החידוש על פני כולה סגי אפילו בכל דהוא ואם עשאה לשם חג אפילו מתחלת השנה כשירה בלא חידוש". ויתכן שהסיבה שנקטו כך בהבנת הרא"ש היא מפני שהרא"ש הביא את הירושלמי בשם בעל העיטור דלעיל, ובדבריו מפורש להדיא שהצריך חידוש דבר בסוכה לעיכובא.



ט. שהיו תלמידי המהר"ם, שהוא עצמו היה תלמיד האו"ז.



### המגן אברהם חלק על הב"י בהבנת התוס' והרא"ש

אולם, כתב המג"א (שם ס"ק א) לחלוק על הבנת הב"י בדברי הרא"ש והתוס', וז"ל: "בלבד שיחדש - היינו למצוה מן המוכרח וכן משמע בגמרא דידן שלא הזכיר חידוש וכן גבי סוכת גנב"ך ורקב"ש, ונראה לי שזהו דעת כל הפוסקים, דלא כב"י". הרי שגם התוס' והרא"ש וכן כל שאר הראשונים שהביאו את הירושלמי בסתמא, נקטו שהוא למצוה מן המוכרח ולא לעיכובא. ונראה שהמג"א הוכרח לומר כך כדי שלא תיווצר סתירה בין דין סוכת גנב"ך ורקב"ש לדין סוכה ישנה. אולם יש להעיר דעכ"פ הגאונים ודאי נקטו שדין זה לעיכובא, כפי שהובאו דבריהם לעיל.



### מדקדוק בדברי התוס' לכאורה נראה שלא הוכרע להם בהכרח כדברי הירושלמי לעיכובא

אלא דלגופו של עניין, נראה שהתוס' לא נקטו בהכרח כדברי הירושלמי. וזאת, משום שהם נקטו שיש אפשרות לפרש את הסיפא במשנתינו כפירוש לדעת ב"ש, ואם מסבירים כאפשרות זו הרי שאין הלכה כירושלמי. מאחר שלפי אפשרות זו יוצא בהכרח שב"ה מכשירין, אף כשלא נעשתה לשם חג ואף ללא שיחדש בה דבר, דלא ייתכן לומר שאם היא נעשתה לשם חג, גם ב"ה וגם ב"ש מודים שאין צריך לחדש בה דבר. דאם כן, הסיפא לא באה כדעת ב"ש בלבד אלא אף כדעת ב"ה, ולא היה להם לתוס' להסביר מדוע אין בעיה בכך שדנים בדעת ב"ש. ובהכרח שלפי אפשרות זו צריך להסביר שלב"ש אם נעשתה לשם חג כשרה ואין צריך לחדש בה דבר, ולב"ה אף אם לא נעשתה לשם חג כשרה ואין צריך לחדש בה דבר ודלא כהירושלמי. ושמא הב"י נקט שדברי התוס' נאמרו לעיכובא מאחר שלשונם יותר נוטה להבנה זו, ונראה שרק העירו דאף אם תימצא לומר שהסיפא כב"ש אין בכך קושי מצד עצמו.



### גם בפני יהושע ובברכי יוסף הבינו בדעת התוס' שלא נקטו בהכרח כדברי הירושלמי

ואחרי כתבי, ראיתי בפני יהושע (ט ע"א) שעל אף שנקט למעשה שיש לחדש דבר בסוכה ישנה, הבין בדעת התוס' שלא נקטו בהכרח כדברי הירושלמי, והוכיח זאת ג"כ מלשון התוס', וז"ל: "נראה שהוצרכו לכך משום דלא פסיקא להו כל כך דסוגיא דשמעתין ס"ל הא דצריך לחדש והיינו כדפרישית בסמוך דאפשר דהירושלמי לשיטתו דבסברא פליגי משא"כ לתלמודא דידן דבקרא פליגי. ועוד נראה דלא פסיקא להו הא מלתא גופא דאפשר דלמ"ד צריך לחדש בה דבר היינו אפילו אם עשאה לשם חג מתחלת השנה אפ"ה צריך לחדש בה דבר סמוך ליום שלשים שחל עליו חיוב עשיית הסוכה". ומבואר בדבריו שהתוס' לא נקטו בהכרח כירושלמי. וכן כתב הרב חיד"א בברכי יוסף (סימן תרלו) שהתוס' הסתפקו האם ההלכה כדברי הירושלמי והאם הוא לעיכובא, וז"ל: "דהרי התוס' נראין מסתפקים בזה, שכתבו וז"ל, אפילו לבית הלל נפקא

מניה שאין צריך לחדש בה דבר, ואפי' לא נפקא מינה אלא לבית שמאי, יש לו לתנא לפרש, וכו' הרי דלא החליטו הדבר וכתבו ואפי' לא נפקא מינה וכו'. ומאחר שכן אפשר לפרש דהיינו ספיקיהו אי דברי הירושלמי (פ"א ה"ב) לעיכובא, או למצוה מן המובחר".



### לכאורה פסק הגאונים והשו"ע קשה מדין סוכת גנב"ך ורקב"ש

והנה, לדעת הנוקטים שהבבלי חלק על הירושלמי, מובן מה שפסקו בדין סוכה ישנה ובדין סוכת גנב"ך ורקב"ש שכשרה. וכן לסוברים שהירושלמי הוא למצווה מן המוכרח אתי שפיר, דאין סתירה בין הירושלמי ובין הבבלי בעיקר הדין. אולם, לדעת הגאונים והב"י לכאורה קשה מדוע דין סוכה ישנה חמיר טפי מדין סוכת גנב"ך ורקב"ש וכדלעיל<sup>1</sup>.



### לדעת הב"ח הראשונים שפסקו כירושלמי מחמירים גם בדין סוכת גנב"ך ורקב"ש

ומכורח הקושי הזה הסיק הב"ח (סימן תרלה) להחמיר אף בסוכת גנב"ך ורקב"ש, וז"ל: "איכא למידק לפי הירושלמי (פ"א ה"ב) גבי סוכה ישנה דצריך לחדש בה דבר עתה בגופה לשם חג וכמו שכתבו מקצת מחברים אם כן ודאי כל שכן בסוכת גנב"ך ורקב"ש דצריך לחדש בה דבר בגופה". ומבואר בדבריו דאין הכי נמי דלמ"ד שיש לחוש לירושלמי בסוכה ישנה, כך יש לחוש ולחדש דבר בכל סוכת גנב"ך ורקב"ש, וכ"כ הט"ז (סי' תרלו סק"ג) והמשנ"ב (סי' תרלו סק"ד). אלא דלכאורה קצת קשה מדוע הגמ' השמיטה דין זה, וביותר קשה מדוע לא הזכירו הראשונים סיוג משמעותי שכזה, בפרט שדינים אלו מובאים בסמוך זה לזה, ובפרט לשיטת הב"י, שהלא כנזכר לעיל הוא פסק כך גם בשו"ע, אחר שכשפסק את דין סוכת גנב"ך ורקב"ש לא הצריך שיחדש בה דבר.



### לדעת האליה רבה דין סוכת גנב"ך הוא תנאי בסוכה שלא קשור לדין סוכה ישנה

ובאליה רבה (סימן תרלו סק"ב) כתב על טענת המג"א מדין סוכת גנב"ך ורקב"ש, ויישב את הקושי הנ"ל בזה"ל: "ומה שהקשה מדלא נקט בסוכת גנב"ך ורקב"ש דצריך חידוש לא קשה מיד, ולענ"ד דלא מיירי התם מדין סוכה ישנה רק מסוכת גנב"ך ואפילו נעשה תוך ל', ולענין דין ישנה לא עדיף משאר סוכות, וכן משמע בכלבו [סי' ע"א, לו ע"ג] דגנב"ך צריך חידוש". ומבואר בדבריו, שדין סוכת גנב"ך ורקב"ש התמקד בחיוב שהסוכה תיעשה לצל, ולא התמקד בכך שסוכה אינה חייבת להיעשות לשמה, ולכן לא הוסיפו בה בה דין שקשור למצוות סוכה לשמה. ומשום כך גם דין סוכה העשויה לצל לא מובא בדין סוכה ישנה, כי בדין סוכה ישנה המיקוד הוא בצורך שהסוכה תיעשה לשמה, למרות שברור שאם הסוכה הישנה לא נעשתה לצל היא פסולה. וכן נראה מדברי הכלבו שציין להם, וז"ל (שם): "סוכה שנעשית כהלכתה מ"מ

(י). ומוכח שהגאונים נקטו להלכה את דין סוכת גנב"ך ורקב"ש, דהא הבה"ג (סימן יד ע"מ קצד) פסק כן, וספר זה כידוע ייחסו הסמ"ג לרב יהודאי גאון.

כשרה ואף על פי שלא נעשית לשם מצוה, ירושלמי וצריך שיחדש בה דבר לשם מצוה, בגמרא מפרש אמאי לא בעינן בסוכה עשויה לשמה כמו בציצית שהרי גם בסוכה כתוב תעשה לך (דברים טז, יג) כמו שכתוב בציצית (שם כב, יב) גדילים תעשה לך, אבל בעינן שתהיה עשויה לצל כגון סוכת גוים וסוכת בהמה וכיוצא בהן, אבל סוכה שנעשית מאליה פסולה לפי שלא נעשית לצל". הרי שהכלבו עירב לחלוטין את דין חידוש דבר וגם את דין צל בין בסוכה גנב"ך ורקב"ש ובין בסוכה ישנה. ולפ"ז מבואר בטוב טעם ודעת מדוע הראשונים שנקטו את הירושלמי הביאו בסתמות את דין גנב"ך ורקב"ש ולא כתבו בו דין חידוש דבר".



### יש לדון האם הסוברים שצריך לחדש דבר בסוכה ישנה נוקטים זאת מדאורייתא או מדרבנן

והנה, הראשונים שנקטו את דברי הירושלמי למצווה מן המובחר, סוברים מיניה וביה שהדבר נצרך לכל היותר מדרבנן. אלא דאף לגאונים ולב"י שנקטו את הירושלמי לעיכובא, אם נקטו שהירושלמי נקט שחידוש דבר אסור מדאורייתא, בהכרח שנקטו שהבבלי חלק על הירושלמי בדרשות הפסוקים של בית הלל, למרות שבירושלמי לא מובאים כלל פסוקים, ולמרות זאת פסקו כהירושלמי, וקשה לומר כן. ובאמת הב"ח (סי' תרלה בד"ה ואיכא למידק) כתב להדיא שגם לסוברים שדין חידוש דבר נפסק לעיכובא, האיסור הוא מדרבנן בלבד, וז"ל: "הילכך דוקא

יא). ושם ניתן ליישב את דברי הראשונים על יסוד הבנה מחודשת בירושלמי. דהנה לכאורה יש להתקשות בדברי הירושלמי עצמו, דלאחר שהביאה הגמ' את הצורך לחדש דבר בסוכה ישנה, המשיכה בהאי לישנא: "סוכת הרועים סוכת היוצרים כשירה, סוכת הכותים עשויה כהילכתה כשירה שלא כהילכתה פסולה". וראשית דבר, לא ברור לכאורה מה החילוק בין סוכת הרועים לסוכת הכותים, דהלא בבבלי בשניהם נאמר שאם עשויה כהלכתה, והיינו שנעשתה לצל היא כשרה, ואילו בירושלמי מחלק, שסוכת רועים כשרה בכל אופן, וסוכת כותים כשרה רק אם עשויה כהלכתה. ועוד, לא ברור מדוע בסוכת רועים ובסוכת כותים לא מצריך הירושלמי שיחדש בה דבר כמו שהצריך בסוכה ישנה. ובשלמא אם מבינים שהירושלמי כתב שצריך לחדש דבר אליבא דב"ש מובן שסוכת רועים הובאה אליבא דב"ה ולכן לא צריך לחדש בה דבר, אבל אם מבינים שהצורך לחדש בה דבר נאמר בשיטת בית הלל מה הסברא לחלק? ואולי ניתן לתרץ שהבבלי והירושלמי נחלקו בהבנת המושג "סוכה ישנה", דהבבלי נקט שסתמא דסוכה ישנה הוא לשם צל וכדין סוכת גנב"ך ורקב"ש ובה נחלקו ב"ש וב"ה, ובאמת ב"ש יחמירו גם בסוכת גנב"ך ורקב"ש, וב"ה מתירים בשניהם. אבל הירושלמי נקט שלסוכת רועים יש יותר עדיפות על פני סוכה ישנה, דבירושלמי הבינו שסתם סוכה ישנה אינה בהכרח לשם צל, ויתכן שהיא לשם צניעות. ולכן אם לא שידוע שהיא נעשתה לשם חג, יש לחוש שנעשתה לשם צניעות ולכן חובה לחדש בה דבר כדי שתהיה לשם סוכה, אבל בסוכת רועים יותר נראה שסתמא לצל ולכן אין צורך לחדש בה דבר. ובדין סוכת כותים נראה שהירושלמי השווה זאת לדין סוכה ישנה, שאם עשאה לשם צל כשרה ואם לשם צניעות פסולה, ומה שלא כתב בה שצריך לחדש בה דבר הוא מפני שהיא שייכת לכותי ולא לישראל, ולכן כתב בסתמא שהיא פסולה. מה שאין כן בסוכה ישנה שהיא של ישראל, שאז אם לא נעשתה לשם צל, צריך לחדש בה דבר ואז מכשירה, ואם נעשתה לשם צל, וכ"ש לשם מצווה, אין צריך לחדש בה דבר. ואם נאמר כן, הרי שבדין גנב"ך ורקב"ש גם הירושלמי מודה שאין צורך לחדש דבר, ולפיכך הגאונים שרצו לחוש לשיטת הירושלמי בחידוש דבר בסוכה ישנה נקטו שאין צריך לחדש דבר בסוכת גנב"ך ורקב"ש, דדין זה מוסכם הן על הבבלי והן על הירושלמי. הן אמת שתירוצן זה מחודש ויש בו גם דוחק מסויים, מצד זה שעל פיו הבבלי והירושלמי הבינו באופן שונה את עצם המושג "סוכה ישנה", וגם מפני שלפ"ז יוצא חילוק בין דין גנב"ך לרקב"ש, שבסוכת רועים (השייכת לדין רקב"ש) אין צריך לחדש בה דבר כי סתמא לצל, וסוכת כותים (השייכת לדין גנב"ך) פסולה, אם לא ברור שנעשתה לשם חג, והגאונים והב"י לא חילקו ונראה שפסקו בזה כבבלי. ולכן דוחק לתרץ כן, ונראה יותר כהסבר האליה רבה.

בסוכה ישנה העשויה לצל דכשרה דבר תורה אלא דרבנן אחמרו לחדש בה דבר בחידוש כל שהוא דמינכר לשם חג סגיא...". ונראה לכאורה שדבר זה מוסכם לכולי עלמא<sup>2</sup>. ולפי זה גם לסיעת הראשונים שהביאה את הירושלמי בסתמות, בין אם נקטו למצווה מן המובחר ובין אם נקטו לעיכובא נקטו זאת מדרבנן בלבד. וכן משמע מהאור זרוע שנמנה על סיעה זו, שכתב (ה"א - הלכות תפילין סימן תקלד) שנפסקה ההלכה כדרשת ב"ה בבבלי, וז"ל: "דגבי ציצית דבעי טויה לשמה שאני ציצית דדרשינן פ"ק דסוכה גדילים תעשה לך לשום חובך. וכ"ת בתפילין נמי כתי' והי' לך לאות הא אצטריך כדרשי' בהקומץ רבה לך לאות ולא לאחרים ותרתי לא דרשי' כדמשמע התם בסוכה גבי חג הסוכות תעשה לך דלא דרשינן לך לשם חובך משום דאצטריך למעוטי גזולה...". הרי שנקט שדברי ב"ה בבבלי נפסקו להלכה, ולכן נראה שדברי הירושלמי הינם לכל היותר תקנה דרבנן, ולא חיוב מדאורייתא. ובשו"ת יחוה דעת (ח"ו סי' מא) הביא מקורות נוספים באחרונים לכך, ושם הוכיח במישור גם מהש"ס ראייה לדבר, עי"ש.



### אחרונים רבים פסקו שיש להצריך חידוש דבר בסוכה ישנה רק למצווה מן המובחר

איברא דמלבד דברי המג"א שהובאו לעיל להכריע כר"ן וסיעתו, כך פסקו עוד אחרונים רבים, ביניהם הרב חיי אדם (חלק ב-ג כלל קמו סי' לט) שכתב, וז"ל: "סוכה העומדת משנה לשנה, כשרה, כיון שנעשה פעם אחת לצל. ומכל מקום כיון שעבר החג, הרי בטלה העשיה. ואף על גב דמדינא אין צריך שיעשה לשם סוכה כדאיתא בסימן הקודם, מכל מקום מצוה מן המובחר שיחדש דבר מה בסכך לשם סוכה. ואפילו בטפח על טפח סגי או שילך החידוש על פני כולה". וכן העלה המשנה ברורה (סי' תרלו סק"ד). וכן פסק הגרע"י זצ"ל בשו"ת יחוה דעת (שם עמ' רכט) והניף ידו בשנית בחזו"ע (סוכות עמ' סב).



### לכאורה יש להקל בספק דרבנן

והנה לאור מה שהתבאר, לדעת כמה מהראשונים הירושלמי נדחה מההלכה לחלוטין, ועוד סיעה בראשונים נוקטת שחידוש דבר הוא למצווה מן המובחר בלבד, וגם אלו המצריכים לעיכובא נראה שנוקטים כן רק מדרבנן. והמנהג בזה אינו ברור, דהלא כמה מן האחרונים הורו בזה נגד השו"ע להצריך חידוש דבר רק למצווה מן המובחר. ולאור זאת נראה דאכן ניתן לסמוך על דבריהם להצריך חידוש דבר רק לכתחילה. וכן ראיתי למו"ר הרב טל שליט"א (שם) שהעלה כן, וכתב בזה"ל: "ולפי זה יוצא שגם בדעת המצריכים חידוש דבר לעיכובא, מסתבר שהחיוב הוא רק מדרבנן. ואף אם אין הכרח כזה, מכל מקום מידי ספק בדעתם לא יצאנו. ולפי זה יש

(יב). ואף לדברי החת"ס (הו"ד לעיל) שנקט שהירושלמי הבין שב"ה הסכימו בדרשת הפסוקים לב"ש ודלא כהבבלי, הלא הוא השתמש בנימוק זה בכדי להסביר מדוע אכן השמיטו הרי"ף והרמב"ם דין זה מההלכה וכדלעיל. ונראה דלשיטתו הפוסקים שהביאו את הירושלמי הבינו בהכרח שהירושלמי לא חלק על הבבלי בדרשת הפסוקים, ודבריו הם למצווה או מן המובחר או מדרבנן.

לנו ספק בדבר שיש בו ספק אם הוא מדאורייתא או מדרבנן. וכבר התבאר במקום אחר שבמקרה כזה אפשר להקל. והרי זה כדעה המקובלת באחרונים שלהלכה יש להחמיר רק לכתחילה ולמצוה מן המובחר. והיה אפשר אפילו להתיר לכתחילה שלא לעשות חידוש דבר. אלא שאם יש לו אפשרות לחדש דבר צריך להשתדל להחמיר ולחדש. ועל כל פנים נראה ודאי שבדיעבד אין זה מעכב".



הרב איתן וקסלר

ישיבת תורת החיים, יד בנימין

## פסול אתרוג הירוק\*

### פרק א' - היחס בין אתרוג הירוק, אתרוג הבוסר ואתרוג קטן

#### המקור לפסולי ירוק קטן ובוסר באתרוג

במשנה (סוכה לד:) מובאים כל פסולי אתרוג, וביניהם פסולי מראה באתרוג, וז"ל: "אתרוג הכושי פסול. והירוק ככרתי, רבי מאיר מכשיר ורבי יהודה פוסל. שיעור אתרוג הקטן ר"מ אומר כאגוז ר' יהודה אומר כביצה" ע"כ.

והגמ' לעיל מיניה (לא:), מנסה להוכיח שגם לשיטת ר' יהודה בעינין 'הדר' בארבעת המינים, וז"ל: "ולא בעי הדר? והא אנן תנן: הירוק ככרתי, רבי מאיר מכשיר, ורבי יהודה פוסל. לאו משום דבעי הדר? - לא, משום דלא גמר פירא. תא שמע: שיעור אתרוג קטן, רבי מאיר אומר: כאגוז, רבי יהודה אומר: כביצה. לאו משום דבעי הדר? - לא, משום דלא גמר פירא" ע"כ. ומבואר בגמ' שהטעם שר' יהודה פוסל אתרוג ירוק ככרתי אינו משום דבעינן הדר, אלא משום שעוד לא נגמר הפרי, וזהו גם הטעם באתרוג קטן מכביצה.

ומצינו עוד בגמ' (לו:) פסול של אתרוג בוסר, וז"ל: "אתרוג הבוסר, רבי עקיבא פוסל וחכמים מכשירין" ע"כ. והנה צריך להבין את היחס שבין שלושת הפסולים הללו, משום שלכא' אתרוג בוסר זהו אתרוג שאינו בשל, ואם כן זהו בדיוק אותו פסול של אתרוג ירוק, או אתרוג קטן. בראשונים יש כמה גישות מהו היחס בין פסולים אלו.



#### פירוש רש"י לאתרוג הבוסר

והנה רש"י (לו:) מפרש מהו אתרוג בוסר, וז"ל: "הבוסר - קטן כפול הלבן. ר' עקיבא - דאמר דעד גמר בישוליה לא הוי אתרוג פרי וכו'" ע"כ, ומבואר בדבריו שהמחלוקת בין ר"ע לחכמים היא על גודל האתרוג, שאתרוג בוסר היינו אתרוג קטן כשיעור פול הלבן. וזה ע"פ הגמ' בפסחים (פסחים נג.) שבוסר הוא כשיעור פול הלבן. וכרש"י הסבירו גם הסמ"ג (מד), והסמ"ק (קצג), והאור זרוע (ח"ב הל' סוכה סי' שט). והסביר האו"ז שאתרוג הבוסר הוא אתרוג שעוד עתיד לגדול, ואילו המחלוקת של ר"מ ור"י בגודל אתרוג מדובר באתרוג שלא עתיד לגדול יותר\*.

\* אחר שסיימתי את כתיבת המאמר הראוני שכבר כתבו בזה הרב עמנואל מולקננדוב והרב יוסף יונה, והתפרסמו מאמריהם באוצר גיליון מה, ובהרבה ממה שכתבתי כיונתי לדעתם. ובכל זאת ראיתי עניין לפרסם גם כן את מאמרי, כיון שהתחדשו בו כמה עניינים, בעיקר ביחס בין פסולי ירוק בוסר וקטן, ובפסול אתרוג ירוק בהיר, וכפי שיבואר לקמן.

א). להסבר זה עדיין איננו יודעים את היחס בין פסולים אלו ובין אתרוג הירוק. אמנם אפשר לומר בזה כהסבר הרי"ד (לקמן) שאתרוג ירוק פסול משום שעדיין לא התמתק.

אולם כמה מהראשונים (תוס' לא: ד"ה שיעור, ר' אברהם מן ההר לו, מאירי שם ד"ה היה לבן, רי"ד שם) הקשו על דבריהם שמה ששינינו בפסחים שבוסר הוא שיעור פול הלבן זהו דווקא לגבי ענבים וזיתים, שהם פירות קטנים, אבל אתרוג, שהוא יותר גדול, אין שיעור זה קובע האם הוא בוסר או לא.



### פירוש הרי"ד שאתרוג הירוק הוא אתרוג הבוסר

וכתב הרי"ד (לו: וז"ל: "והנכון בעיני דמאי דתנן במתניתין והירוק ככרתן ר' מאיר מכשיר ור' יהודה פוסל, הוא אתרוג הבוסר, ואתי ר' יהודה כר' עקיבה ור' מאיר כחכמים, ובאתרוג קטן נמי דפליגי במתני' דאמ' ר' מאיר כאגוז ור' יהודה כביצה [זה] אינו בוסר שלא נגמר הפרי, אלא שעדיין עתיד להתגדל ולהתעבות יותר, ושתי חלוקותיהן הביא בגמ' בריש פרקין, ובשתייהן פירש התלמוד לר' יהודה משום דלא גמר פירא, וזהו פירושו הירוק ככרתן אף על פי שגדל ונתעבה כל צורכו (ו)עדיין לא נתמתק והוא בוסר ועתיד לעמוד באילן [כדי שיגמר הפרי ויתמתק. ואתרוג קטן נתמתק כבר אלא שעדיין עתיד לעמוד באילן] כדי שיגדל ויתעבה יותר, והיינו דלא גמר פירא, שלא נגמר בישולו" ע"כ. ומבואר בדברי הרי"ד שיש שני פרמטרים לגמר פרי - הראשון, שנתמתק הפרי, וירוק ככרתי הוא אתרוג שלא התמתק, השני, שיתעבה ויגדל כמו פרי, שזהו החיסרון של אתרוג קטן. ובשני פרמטרים אלו חלוקים ר"מ ור' יהודה, שר' מאיר אומר לגבי מתיקות הפרי שאינה מעכבת כלל ולכן הוא מתיר ירוק ככרת, ואילו לגבי הגודל, סובר שכבר מגודל של אגוז יש שם פרי עליו, ור' יהודה אומר ששני אלו פוסלים משום שאינו נקרא פרי. ומבואר בדבריו שמחלוקת ר"ע וחכמים היא מחלוקת ר"מ ור"י.

וכן גם דעת הראב"ן (סוכה ד"ה אתרוג הגזול) שכתב: "אתרוג הבוסר ר' מאיר מכשיר ור' יהודה פוסל. שיעור אתרוג קטן, ר' מאיר אומר כאגוז ור' יהודה אומר כביצה" ע"כ. והנה ממה שלא הזכיר כלל פסול ירוק והביא את מחלוקת אתרוג הבוסר בשם ר"מ ור"י (אע"פ שבגמ' נחלקו בה ר"ע ורבנן), משמע שהוא סובר כהרי"ד שאתרוג הירוק הוא אתרוג הבוסר.

וכן משמע מדברי היראים (סי' תכב) שמביא את מחלוקת ר"ע וחכמים לגבי אתרוג הבוסר, ולא מזכיר בדבריו כלל פסול ירוק, ומשמע שהוא סבר כהרי"ד שמחלוקת ר"ע וחכמים היא מחלוקת ר"מ ור"י. וציין שם שפסול אתרוג הבוסר הוא משום הדר.

וכן נראה גם בדעת עיטור (הל' לולב דף פח טור ג) שכתב: "אתרוג הבוסר כשר", ולא הזכיר כלל פסול אתרוג הירוק, ונראה לכאן' שגם הוא סבר כהרי"ד, אלא שלדעתו אתרוג הירוק כשר.<sup>2</sup>



(ב). אפשר משום דהלכה כחכמים לגבי ר' עקיבא.

### שיטת הרא"ש שר"מ ור"י הם רבנן החולקים על ר"ע

וכתב הרא"ש (סוכה פ"ג סי' כד): "שיעור אתרוג קטן ר"מ אומר כאגוז, רבי יהודה אומר כביצה... ורבנן דמכשרי בבוטר מודו בפחות מכביצה דפסול, דבוטר הוא יותר מכביצה וסופו ליגמר וחשיב כפירי" ע"כ. ומבואר בדבריו שרבנן שמכשירים בוטר פוסלים באתרוג קטן וכו' יהודה, והטעם שאפילו שמכשירים בוטר פוסלים בפחות מכביצה, משום שבוטר סופו ליגמר וליעשות פרי, אבל אתרוג קטן מכביצה – לא<sup>א</sup>.

וכן כתב הרא"ה (סוכה לו:): שמחלוקת ר"מ ור"י לגבי אתרוג קטן היא אליבא דרבנן החולקים על ר"ע, וז"ל: "שיעור אתרוג קטן, ר' מאיר אומר כאגוז, ר' יהודה אומר כביצה. פי' כולו סבירא להו כרבנן דאתרוג הבוטר כשר" ע"כ.

וכך גם משמע מדברי המאירי (לו:): שכתב: "אתרוג שהוא גדול לפעמים הוא בכביצה והוא עדיין בוטר ופסול לדעת ר' עקיבא ויש פוסקים פסקו כמותו, ומ"מ גדולי המחברים מכשירים כחכמים אחר שיש בו שיעור וכן נראה ומדין יחיד ורבים הלכה כרבים" ע"כ. ומשמע מדבריו שמחלוקת ר"ע וחכמים היא על אתרוג הגדול מכביצה, ורבנן הם כר"מ ור"י, ואילו ר"ע חולק ואומר שגם אתרוג הגדול מכביצה פסול אם הוא בוטר. וכך גם כתב מהרי"ק (שו"ת סי' סב) בשם ההשלמה.



### לשיטתו לא ברור כיצד ניתן לזהות אתרוג שהוא בוטר

והנה לשיטת הרא"ש לא ברור כיצד ניתן לזהות אתרוג שהוא בוטר, משום שיש פסול אחר ששייך לצבע, ופסול נוסף ששייך לגודל, ומה סימן הזיהוי של אתרוג בוטר. וראיתי שכך שאל גם הכפות תמרים (לא: ד"ה 'תוס' ד"ה שיעור), וכתב עוד שהרי כל האתרוגים שהם בוטר הם ירוקים ככרתי, ואם כן תמיד אתרוג בוטר יהיה פסול בגלל ירקותו. והוא מתרץ שלדעת הרא"ש וסיעתו ניתן להסביר שאתרוג בוטר הוא אתרוג ירוק שחוזר למראה אתרוג, ואילו אתרוג ירוק ככרתי שפסול, הוא אתרוג שלעולם יישאר בצבעו.

אולם לענ"ד תירוץ דחוק הוא, משום שגם הרא"ש וסיעתו, כאשר כתבו שאתרוג ירוק החוזר למראה אתרוג – כשר, לא הזכירו כלל שזהו אתרוג הבוטר ששייך למחלוקת ר"ע וחכמים. וגם התוס' וגם הרא"ש הביאו זאת לאחר שפירטו את דיני אתרוג הירוק. ודוחק לומר שבסוף דבריהם חזרו לדבר על פסול אחר.



ג. ועיין בתוס' (לא: ד"ה שיעור) שכתבו שאף ר"ע, שפוסל אתרוג בוטר אפילו ביותר גדול מכזית וכביצה, זה דווקא משום שעוד עתיד לגדול יותר, אבל באתרוג שלא עתיד לגדול יותר גם הוא יכשיר מכזית וכביצה, משום שזה נחשב גמר גידולו.



## סיכום

לסיכום, יש שלוש שיטות כיצד להבין את היחס בין שלושת הפסולים 'בוסר' 'קטן' ו'ירוק ככרתי'. שיטה ראשונה (רש"י וסיעתו) – גם מחלוקת ר"ע ורבנן וגם מחלוקת ר"מ ור"י הן בגודל האתרוג. שיטה שנייה (הרי"ד וסיעתו) – מחלוקת ר"ע ורבנן היא מחלוקת ר"מ ור"י לגבי אתרוג הירוק ככרתי, והיא מחלוקת נפרדת ממחלוקתם לגבי גודל האתרוג. שיטה שלישית (שיטת הרא"ש וסיעתו) – שמחלוקת ר"ע ורבנן היא על אתרוג גדול שהוא בוסר, שר"ע פוסל בכל מקרה, ונחלקו ר"מ ור"י מאיזה גודל רבנן מכשירים.



## פרק ב' - הכשר אתרוג הירוק ככרתי שעתיד לשנות את צבעו

## דברי התוס' באתרוג שהצהיב בעודו תלוש

כתבו התוס' (סוכה לא: ד"ה הירוק): "אתרוג עיקרו דומה לשעוה, ואותם אתרוגים הבאים לפנינו ירוקים ככרתי כשרים אפילו לר' יהודה כשחוזרים למראה שאר אתרוגים, אפילו בתלוש לאחר ששהו בכלי זמן מרובה, דודאי גמר פריים" ע"כ.

והנה נראה לכאור' כוונת התוס' היא שדווקא כאשר האתרוג הירוק ככרתי כבר שינה את צבעו אז יהיה מותר ליטלו בחג. ולפי זה, החידוש בדברי התוס' הוא שגם אם בעת קטיפת האתרוג מן העץ הוא היה ירוק ככרתי, כיון שבעת קיום המצוה האתרוג הוא כבר חזר למראה הכשר, אז בודאי הוא נחשב בשל ואין בו בעיה.



## אין זה מוכרח בדעת הרא"ש ורבנו ירוחם שמכשירים אתרוג שעתיד להצהיב

## בעודו ירוק

אמנם הרא"ש (סוכה פ"ג סי' כא, וכן הוא בתוס' רא"ש שם) כתב: "הירוק ככרתי שדומה לעשבים כתבו התוספות דאתרוג שהוא ירוק ככרתי וכשמשנה אותו חוזר למראה אתרוג נראה שהוא כשר, דאי לאו דנגמר פרי לא היה חוזר למראה אתרוג בתלוש" ע"כ. ונראה לכאור' שהרא"ש הבין בדעת התוס' שמכשירים את האתרוג גם בעודו ירוק, משום שכשמשנה אותו יחזור למראה אתרוג, ואם לא היה נגמר פרי בשעת קטיפתו לא היה משתנה מראהו לאחר מכן. וכן כתב רבנו ירוחם (תא"ו נ"ח ח"ג נט:): כהרא"ש בשם התוס'.

אמנם נראה שאין זה מוכרח, וגם בדברי הרא"ש ורבנו ירוחם אפשר להסביר כמו שהסברנו לעיל בדברי התוס', משום שאפשר דכוונתם היא שהייתה הו"א לומר שכיון שבירידתו מהעץ

(ד. ובחזו"א (הל' לולב סי' קמח, ג) כתב בהבנת התוס', שכאשר אתרוג מצהיב מתגלה למפרע שהוא לא היה בצבע ירוק ככרתי, אלא ירוק בהיר יותר. אולם לענ"ד אין זה מובן, משום שאם כך לעולם לא נדע מהו ירוק ככרתי, ורק לאחר החג נוכל לדעת למפרע האם אתרוג זה היה ירוק ככרתי או שלא. ועוד, שהתוס' (סוכה לא: ד"ה הירוק) כתבו במפורש על אתרוג הירוק ככרתי שצבעו משתנה וז"ל "ואותם אתרוגים הבאים לפנינו ירוקים ככרתי כשרים אפילו לר' יהודה כשחוזרים למראה שאר אתרוגים" ע"כ, וכך גם משמע מלשון מהרי"ל (ראה לקמן).

היה האתרוג ירוק ככרתי, אף שכעת הוא שינה את מראהו בכל זאת הוא פסול, כיון שאין זו הבשלה אמיתית של הפרי אלא רק מראה חיצוני, וכמו התוס'. וסברא זאת דוחים הרא"ש ורבנו ירוחם באמרם שאם לא היה נגמר פריו כעת לא היה הפרי משנה את מראיתו.

ונראה שיש עדיפות לומר כך בדעתם, כיון שלכאור' קשה מאוד לומר שאתרוג הנקטף מהעץ בעודו ירוק נחשב פרי רק משום שיצהיב בעתיד, שהרי כך הם כל פירות הדר, שבתחילה הם ירוקים ורק אח"כ מצהיבים, ואת תהליך ההצהבה [הבחינה] הם יכולים לעבור על העץ, והם יכולים לעבור גם אחר קטיפתם. וכמו שברור לכולם שתפוז או לימון ירוק אינם ראויים לאכילה, ולא נחשבים בשלים, כמו כן קשה לומר שכאשר חז"ל אמרו שאתרוג של 'נגמר פרי' פסול, היו מכשירים אתרוג ירוק רק משום שהוא עתיד להצהיב<sup>1</sup>. וז"ל הבית מאיר (סי' תרמח ד"ה הירוק): "ובודאי מסתבר דלא מכשרו אלא אחר החזרה דאילו בעודו ירוק מי הנביא היודע שיחזור למראה אתרוג" ע"כ, וכן הסכים בדעת תורה (שם ד"ה ובמה שנחלק) לבית מאיר בהבנת התוס' וסיעתם. וכן הבין הב"ח (סי' תרמח אות יב) שגם התוס' והרא"ש הכשירו את האתרוג רק לאחר שהחליף את צבעו, וראה דבריו לקמן.



### בפסקי התוס' כתוב להדיא להכשיר בזה, וכן משמע באגודה ובטור

ובפסקי התוס' (פ"ג אות עח) כתבו: "אתרוגין הנראין ודומין כעשב כשרין כי יחזרו למראיהן" ע"כ, ומבואר להדיא שהאתרוג כשר גם בזמן ירקותו, כיון שעתיד לחזור למראהו. וכן משמע מדברי האגודה (סוכה פ"ג לא): שכתבו: "ואפילו אותם הבאים לפנינו במראה גרונ"א כשרים אפילו לר' יהודה דהא חוזרים למראה שעוה" ע"כ, ומשמע שכיון שהם חוזרים למראה שעוה, כשרים אף בעודם ירוקים<sup>2</sup>. וכן נראה בדברי הטור (סו"ס תרמח): "הירוק שדומה לעשבי השדה פסול, אבל אם הוא ירוק וכשמששים אותו חוזר למראה אתרוג כשר" ע"כ, וממה שכפל ואמר 'אבל אם הוא ירוק' נראה שדעתו להכשיר את האתרוג אפילו בעודו ירוק<sup>3</sup>.



### קושיית המשכנות יעקב

והנה במשכנות יעקב (סי' קנו) הבין גם בדברי התוס' והרא"ש שמכשירים את האתרוג גם בעודו ירוק כיון שהוא עתיד לשנות את צבעו, והקשה עליהם שאם כל הסיבה שירוק פסול זה

ה). וראה לקמן מה שהקשה בזה עוד המשכנות יעקב.

1. יש שרצו לומר כך גם בדברי מהרי"ל (הל' אתרוג אות טז), וז"ל "מהר"י סג"ל היה פוסל לקנות האתרוגים הירוקים כלם ככרתי שקורין גרינא, דשמא ישאר באותה צבע ואתרוג הירוק ככרתי פסול. רק אם במקצת התחיל להיות מוריקא ככרום שקורין געלפליכט התיירה" ע"כ. והיה מקום לומר בדברי מהרי"ל שחשש לכך שהצבע לא ישתנה לאחר זמן, ומשמע שאם ידוע שהצבע עתיד להשתנות, האתרוג כשר גם עכשיו בעודו ירוק. אלא שלענ"ד משמע יותר מדבריו שהוא חשש שהאתרוג יישאר באותו צבע בשעת קיום המצוה, ומשום כך אסר לקנות אתרוגים ירוקים, ולאחר מכן ראיתי שכן כתב הביכורי יעקב (ס"ק מ"ט) בהבנת המהרי"ל.

2. וכן ראיתי שדייק הנחלת צבי (סכ"א) בדעת הטור.

שמא לא ימשיך להבשיל, יוצא שפסול אתרוג הירוק הוא רק משום ספק, ואילו במשנה משמע שר' יהודה פוסל באופן גורף, וכמו אתרוג הכושי והמנומר ושאר פסולים המוזכרים בסמוך. ועוד יותר קשה ע"פ מה שכותב שם המשכנ"י בהמשך דבריו, שענינו ראות שרוב האתרוגים חוזרים למראה אתרוג, ומדוע ר"י אמר בסתמא שירוק פסול.

ונראה לענ"ד לחזק את קושייתו ממה ששנינו בגמ' (לא): לגבי פסולי אתרוג הירוק ואתרוג הקטן שפסולים משום דלא גמר פרי, ומסתבר מאוד שכמו שבאתרוג קטן זהו כלל גורף שכל אתרוג קטן פסול משום שהוא לא פרי, כך גם אתרוג הירוק ככרתי הוא מוגדר כאינו פרי ולכן פסול. וקשה לכאור' להעמיד דין זה על הספק.



### דעת השו"ע והאחרונים

ובלשון הזו כתב השו"ע (סי' תרמח סכ"א): "הירוק שדומה לעשבי השדה – פסול, אלא אם כן חוזר למראה אתרוג כשר כשמשנה אותו" ע"כ. והנה מלשון השו"ע משמע יותר להכשיר אף בעודו ירוק, וכמו שכתוב בפסקי התוס'. אלא שנראה שאין זה מוכרח ולעולם אפשר לפרש אחרת, שכוונתו להכשיר רק לאחר שחזר למראה אתרוג, וכפי שכתבתי לעיל בדברי הרא"ש. וכן כתב העולת שבת (סק"ד) בדעת השו"ע שכוונתו להכשיר רק לאחר שהתחיל להצהיב".

אמנם הט"ז (סקי"ח) ועוד אחרונים, הבינו בדעת השו"ע שכשר אפילו בעודו ירוק, כיון שעתידי להצהיב. והט"ז כתב להוכיח כדבריו שאם באו התוס' להכשיר אתרוג לאחר שהצהיב מה הרבותא בזה, ומדוע הייתה הו"א לפסול".



### ישנם אתרוגים ירוקים שלא יצהיבו לעולם

בספר 'האתרוג מסורת מחקר ומעשה' (עמ' 39) כותב הרב יצחק מאיר ליברמן, שיש חילוק בין א"י לחו"ל, שבשוק כאן בארץ נפוצים יותר האתרוגים הירוקים, ומסביר זאת: "הסיבה לשימוש באתרוגים ירוקים בארץ היא שהם מצויים כאן יותר בחודש תשרי, מכיון שהפרדסנים משתדלים לשווק לחו"ל כמה שיותר אתרוגים עד ראש השנה, ולשווק המקומי משווקים אתרוגים מקטיף מאוחר יותר כשהם עדיין ירוקים". ועוד הוא מסביר שם למה אתרוגים מקטיף יותר מאוחר עודם ירוקים, ולא רק זה, אלא שגם חלקם לא יצהיבו לעולם, וז"ל: "אתרוג מקטיף מאוחר

(ח). ואולי יש לנסות להבין כך משום דבריו בב"י, שבב"י התקשה בלשון הטור, וז"ל "ולשון רבינו אינו מדוקדק שכתב אבל אם הוא ירוק דמשמע דעד השתא לאו בירוק עסיק ואתי, אלא כך היה לו לכתוב והא דפסול היינו בשאפילו כשמשנה אותו אינו חוזר למראה אתרוג אבל אם כשמשנה אותו חוזר למראה אתרוג כשר" ע"כ. ולכאור' לא מובן מה התקשה הב"י בדברי הטור, דלכאור' כוונתו להכשיר אתרוג הירוק שעתידי להצהיב גם בעודו ירוק, ומשום כך כתב הטור בפירוש שמדובר שהאתרוג ירוק (כ"כ הנחלת צבי סכ"א, הט"ז סקי"ח ועוד אחרונים בהבנת הטור). וממה שהתקשה הב"י בדברי הטור ולא הבין בפשטות כפי שביארנו, נראה שהיה פשוט לו שאין אפשרות להכשיר אתרוג בעודו ירוק אף אם הוא עומד להצהיב, ולכן לא הבין מדוע הוצרך הטור להזכיר שוב שהאתרוג ירוק. ובכל זאת אין זה מוכרח כלל.

ט). וראה לעיל מה שכתבנו בזה, שמסתבר מאוד לומר שכיון שבקטיפתו מהעץ הוא היה ירוק ממילא גם לא נגמר פריו עדיין, ורק לאחר זמן ששינה מראהו אז נגמר פריו.

יותר, אינו שווה על העץ הרבה זמן, הוא עסיסי ואינו מוצק כמו האתרוגים מקטיפה קודם, שבדרך כלל הספיקו לשהות על העץ כ-70-80 יום. לכן, אם אין מכניסים אותו לתהליך הבחלה,<sup>1</sup> די שכיח שהאתרוג לא יצהיב מעצמו אפילו לאחר זמן רב "ע"כ".

וכך ניסיתי בעצמי, שבשנת התשפ"א הורדתי בעצמי מהעץ אתרוג בצבע ירוק כהה בגודל סטנדרטי, אשר רבים כמותו מצויים בשוק לפני חג הסוכות, והנחתי אותו יחד עם תפוחים, ואע"פ ששינה מעט את צבעו ליותר בהיר, לא הפך לצהוב גם לאחר שעבר זמן רב. לעומת זאת אתרוגים אחרים (שהיו בצבע ירוק יותר בהיר) שהנחתי הבשילו כולם.

ולפי זה נראה לכאורה שיש מקום לחוש שבאתרוגים הירוקים המצויים בזמנינו בשוק שלא הפכו להיות צהובים מעצמם, ולכן אפילו לשיטת המקילים (פסקי התוס', האגודה, הטור, הט"ז וסיעתם) יהיו אסורים לברכה בחג<sup>2</sup>, כל עוד שלא יצהיבו מעט. וכן דעת רוב האחרונים שלא להקל באתרוג ירוק כל שלא התחיל להצהיב, וז"ל המשנ"ב (ס"ק סה): "ומכל מקום הסכימו האחרונים דאין לסמוך על זה למעשה, ואין לקנות אתרוגים אלא אם כן התחיל במקצת לשוב למראה אתרוג".



### הצהבה ע"י תפוחים ואתרוג שלא היה מצהיב ע"י עצמו

בספר מועדים וזמנים (להגר"מ שטרנבוך, ח"ו סי' סא) כתב להחמיר באתרוג שאף אם יעמוד זמן רב לא יצהיב מעצמו, שגם אם יצהיבו אותו ע"י תפוחים יהיה פסול, וז"ל "והערתי בזה דבר חדש, ומ"מ למעשה נבון אני עוד במציאות אם כמ"ש, דנראה שיש אתרוג ירוק ויישאר כן ולא יועיל ריבוי הזמן ולא תפוחים שלעולם יישאר ירוק וזה פסול לכו"ע, ויש אתרוג שלאחרי זמן ישתנה למראה אתרוג רק בנתיים ירוק, ומצד עצמו ברור שישתנה למראה כשר לאחר זמן, רק אם רצונו שיקדים להשתנות למראה אתרוג מטמינו בתפוחים, ואז כשירוק תלוי במחלוקת האחרונים (ב"ח ושו"ע). אבל חוששני יש עוד סוג אתרוגים, שמעצמו לא יגיע למראה אתרוג לעולם, וברית תפוחים מוציא כוחו וחוזר למראה אתרוג לאחר זמן, אבל אלולא מעשה בני אדם בתלוש והטמינו, לעולם לא יגיע למראה אתרוג ופסול לכו"ע, שרק בהטמנה בתפוחים פעל שמשנתנה והולך מראיתו לאתרוג" ע"כ. ומתבאר בדבריו שהוא חושש שיש אתרוגים אשר בפני עצמם לא יבשילו ויגיעו למראה אתרוג, אבל אם ישימו אותם בתפוחים יהפכו לצהובים, ודעתו לפסול אתרוגים אלו אף אם הצהיבו ע"י תפוחים.

י. תהליך ההבחלה הוא תהליך שעוברים פירות ההדר בזמן הבשלתם, אולם כאשר קוטפים אותם לפני הבשלתם, עוברים הפירות תהליך זה בצורה כימית בעיקר ע"י גז האתילן, תהליך זה גורם בין השאר להחלפת צבע הפירות מירוק לצהוב. (שם עמ' 214-215).

יא. ומעין זה גם כתב בספר מועדים וזמנים (להגר"מ שטרנבוך שליט"א, ח"ו סי' סא ד"ה ויש להוסיף), וראה עוד לקמן. יב. ובכל זה יש להעיר על מה שכתב בספר אשרי האיש (ח"ג עמ' ריב) בשם הגרי"ש אלישיב שהיום אין פסול אתרוג הירוק כיון שכל האתרוגים הירוקים שראינו אם ישימו אותם בין תפוחים יצהיבו. ולענ"ד קשה לומר כן במציאות וכפי שכתבתי למעלה.

והוא מוכיח זאת ממה דקיי"ל (עירובין כח:) כמאן דאמר שכפניות [תמרים רעות שלא בשלו כל צרכן, ואפשר להכשירם לאכילה ע"י בישול] פטורות ממעשר, ואע"פ שיכול למתקן ע"י האור, ולעומת זאת בב"מ (פט.) מובא ש'תוחלני' אלו תמרים שכאשר מורידים אותם מהעץ הם רעים ואינם בשלים, ואחר כך מניחים אותם בכלי שבו הם מתחממים ומתבשלים, ובשלב זה הם מתחייבים במעשר (ע"פ רש"י שם ד"ה בתוחלני). וכותב שם (הגר"מ שטרנבוך), שגם כפניות וגם תוחלני לא נגמר בישולם בעודם על העץ, אלא שהכפניות לעולם לא יבשילו אלא ע"י בישול, ואילו בפני עצמם לא יבשילו לעולם, ולכן לעולם לא יתחייבו במעשר. לעומת זאת, ה'תוחלני' מבשילות בפני עצמן גם בלי בישול, ולכן לאחר שלב זה הן ככל פרי ומתחייבות במעשר. ואותו דין יהיה לאתרוג, שאם יכול להבשיל בפני עצמו, תועיל לו הבשלה ע"י תפוחים, ואם אינו יכול להבשיל בפני עצמו לא תועיל לו הבשלה ע"י תפוחים.

אמנם לענ"ד לא מובן מדוע השווה הרה"ג הנ"ל את נתינת האתרוג בתפוחים לבישול הכפניות, ואולי ניתן להשוות זאת לחימום ה'תוחלני', משום שכאשר נותנים את האתרוג בין תפוחים אין זו פעולה חיצונית, כיון שהאתרוג מוציא כוחות הטמונים בו וע"י כך גורם להבשלתו המהירה. אמנם בלא פעולה זו לא היה מבשיל, אבל עדיין אין זה כבישול, שהוא פעולה חיצונית לגמרי". ועוד, שבמציאות רוב האתרוגים עוברים תהליך הבחלה ע"י הפרדסנים, שעושים זאת ע"י גז מיוחד", ועל פי דברי הגר"מ שטרנבוך היה מקום לפוסלם מחשש שלא היו מצהיבים מעצמם.

לפיכך נראה לענ"ד שאין להחמיר בזה, וגם אתרוג שלא יצהיב מעצמו כשר אם הצהיב ע"י תפוחים, וכן כתב לדינא הגרי"ש אלישיב (תורת ד' מינים סי' כה ס"ד והע' ד'). ומצאתי לכמה מאחרוני זמננו שסתמו וכתבו שאפשר להצהיב אתרוג בתפוחים בלי חשש, כך כתב הגר"מ גרוס שליט"א (קול מהיכל, גיליון תשרי התשס"ז. וכן בתל תלפיות סב, תשס"ז), וכן נהג למעשה הגרש"ז אויערבאך (הליכות שלמה פ"י ארחות הלכה הע' 90), וכן כתב בחזון עובדיה (עמ' רנו), וכן כתב בנו הגר"י בילקוט יוסף (סי' תרמח אות לב).



## סיכום

לעיל הבאנו את דברי התוס' שמכשירים אתרוג שמצהיב בעודו תלוש, וכתבנו שנראה שכוונתם להכשירו רק לאחר שהצהיב. ובדברי הרא"ש ורבנו ירוחם משמע יותר מלשונם להתיר אפילו בעודו ירוק כיון שעתיד להצהיב, ובכל זאת התבאר שאין זה מוכרח בדבריהם, ואפשר שגם לדעתם כשר רק לאחר שהצהיב, ושכך מסתבר יותר לומר, וכן הבינו כמה אחרונים

(יג). הבחלת האתרוג נעשית בעיקר ע"י הורמון שנקרא 'אתילין', הורמון זה נמצא באתרוג, וגורם לו להבשיל, אמנם כדי שיבשיל יותר מהר, מניחים אותו יחד עם תפוחים, משום שתפוחים מפרישים כמויות גדולות של הורמון 'אתילין', וכן משתמשים המגדלים גם בגז אתילין על מנת להבחיל את האתרוגים ("האתרוג מסורת ומחקר ומעשה" עמ' 216-214). ולפי זה נראה שאין הבדל האם האתרוג מבחיל לבד או שתהליך זה נעשה ע"י גורמים נוספים.

(יד). ספר "האתרוג מסורת ומחקר ומעשה", עמ' 214-216, 222.

(טו). וראיתי גם כן בספר ארחות רבנו (ח"ג עמ' סד אות מג) ששאל בזה את הסטייפלר, והשיב לו שכשר.

בדבריהם. ובפסקי התוס' ובאגודה הדברים מפורשים יותר להתיר אפילו בעודו ירוק, וכן הבין המשכנ"י בדעת התוס' והרא"ש, והקשה על דבריהם שאם כן פסול אתרוג הירוק הוא רק משום הספק ובגמ' לא משמע כן. הט"ז ורוב האחרונים נקטו בדעת השו"ע שכשר גם בעודו ירוק, לעומת זאת העולת שבת הבין בדעתו להכשיר רק לאחר שהצהיב.

ולענ"ד קשה לסמוך למעשה על דברי המקילים באתרוג ירוק שעתיד להצהיב. ראשית, סתימת רוב הראשונים (רמב"ם, סמ"ג, סמ"ק ועוד רבים) לפסול כל אתרוג ירוק בלי חילוק אם עתיד להבשיל. שנית, אין הכרח להבין כך בדברי הרא"ש ורבנו ירוחם וכל שכן בדברי התוס', וכן יש אחרונים שלא הבינו כך בדבריהם. וביאתי לעיל באריכות מדוע לענ"ד קשה לומר על אתרוג ש'נגמר פרי' רק משום שעתיד להצהיב, ולכאו' יש להשוות לשאר הפירות שמבשילים בתלוש. וכן הבאתי לעיל מה שהקשה על כך במשכנ"י. משום כל הנ"ל נלענ"ד שאין להקל בזה למעשה<sup>טז</sup>.

עוד התבאר שיש קושי נוסף לסמוך על דברי המקילים בירוק שעתיד להצהיב, כל שלא התחיל להצהיב, משום שבשוק מצויים אתרוגים ירוקים שלא עתידים להצהיב. אפשר להצהיב את האתרוג ע"י תפוחים, ואפילו אם האתרוג לא היה מצהיב מעצמו.



## פרק ג' - מהו צבע ירוק ככרתי

### אתרוג לפני הבשלתו הוא בצבע ירוק

הבאנו לעיל את דברי הגמ' שאמרה שהטעם שירוק ככרתי פסול הוא 'משום דלא גמר פירא'. והנה, דבר ידוע הוא שכל אתרוג בעת גדילתו על העץ מתחיל את דרכו בצבע ירוק כהה מאוד, וככל שהוא מבשיל יותר הוא הופך להיות יותר בהיר, עד שמקבל את צבעו הצהוב, ושבשלב כלשהו מתחיל להירקב ולהסיר את העוקץ והפיטם. ולפי זה נראה שאתרוג הירוק ככרתי שפסול לר' יהודה הוא אתרוג בצבע ירוק. אלא שעדיין צריך לברר האם יש הבדל בין ירוק בהיר לירוק כהה.



### הבנת האחרונים בדעת השו"ע שמכשיר לכתחילה אתרוג בצבע ירוק בהיר

וכתב מרן בשו"ע (סי' תרמח סכ"א): "הירוק שדומה לעשבי השדה - פסול" ע"כ. ובמשנה ברורה (ס"ק טז) כתב: "משום שבזה ניכר שלא נגמר הפרי עדיין, ומשמע דאם לא היה ירוק כ"כ כשר, דמסתמא נגמר פרי"ו ע"כ, ונראה לכאו' מדברי המשנ"ב (ממה שכתב 'ירוק כל כך') שהבין שכוונת השו"ע לצבע ירוק כהה, שדווקא הוא פסול, ושדעת השו"ע להכשיר אתרוג ירוק בהיר.

וכך כתב בפירוש הפרי מגדים (אשל אברהם ס"ק כג) בדעת השו"ע, וז"ל: "והמחבר שכתב כשמשנהין אותו, דוקא בירוק ככרתי כעשבי השדה בעינן דוקא כך, הא דיהה מעט מעשבי השדה

טז. חוץ מכל הנ"ל אפשר לצרף את החשש לב"ח ושיטתו הפוסלים ירוק משום הדר, וראה מה שכתבתי בזה לקמן.

כשר כך, שסתמא נגמר פרי"ו ע"כ. וכן כתב בכף החיים (אות קכב). ואם כן יוצא שלדבריהם דווקא ירוק כהה פסול, אבל כשהאתרוג מתחיל להתבהר הוא כשר גם לדעת ר' יהודה.



### מדברי הראשונים משמע שאין לחלק בין ירוק ככרתי לירוק בהיר

אמנם לענ"ד נראה שבסברא יש קושי לחלק בדברי חז"ל בין מיני הירוק, הרי חז"ל פסלו אתרוג הירוק מפני שעוד לא נגמר הפרי, ואם כן, מה מקום יש לחלק בין צבעי הירוק, הרי לכאור' רק כאשר אתרוג נהיה צהוב הוא בשל, וכמו לימון ותפוז וכננה ועוד פירות, ואם כן מה לי ירוק כהה ומה לי ירוק בהיר. וכן מבואר בגמ' בחולין (מז:): שירוק ככרתי הוא ירוק שלנו (green), בניגוד לצהוב שנקרא גם הוא ירוק בלשון חז"ל, משום ששם בגמ' מובא בתחילה שריאה ירוקה כשרה, ולאחר מכן אומרת הגמ' שריאה ירוקה הדומה לכשות ולביצה היא טריפה, ושואלת הגמ' אם כן מהו הירוק שאמרו לעיל שכשרה, ועונה – ירוק ככרתי. ומזה משמע שירוק ככרתי הוא ניגוד לירוק הדומה לצהוב (כביצה). וכן השווה הרמב"ן (חולין מז:): בין ירוק שהוזכר לגבי ריאה לבין אתרוג הירוק, וז"ל: "והרי הירוק ככרתי שכשר בריאה ופסול באתרוג" ע"כ. וכן כתבו התוס' (שם מז:): "ומיהו נראה דמכח זה אין להכשיר שאר אתרוגים הירוקים דלא נקט ככרתן למעוטי שאר עניני ירקות" ע"כ, ומשמע מדבריהם שלמדו מהגמ' הנ"ל לפסול כל ירוק באתרוג, משום שכרתי לא בא למעט ירוק אחר אלא למעט צהוב כביצה.

והדבר מוכח ביותר מדברי הרא"ש (נדה פ"ב ס' ד), וז"ל: "פירש ר"י דמכאן משמע דירוק סתם הוא צבע הדומה לחלמון של ביצה או לזהב הנוטה למראה אדמומית, וכן משמע בפרק אלו טריפות... ובפרק לולב הגזול (לד:): גמי אמרינן ירוק ככרתי מכלל דסתם ירוק לא הוי ככרתי" ע"כ. וכן מבואר בראשונים נוספים (ר"ן שבועות ג: בדפי הרי"ף, הגהות אשרי חולין פ"ג ס' יט, כן ברשב"א נדה יט, טור יו"ד ס' קפח) שמנגידים בין ירוק ככרתי לירוק כזהב. וכן כתב המאירי (לד:): "וצריך שיהא הירקרקות צהוב נוטה לצבע חלמוני מעט והוא הנקרא גורו"ק" ע"כ, ומשמע שצריך לקחת דווקא אתרוג צהוב הנוטה לצבע החלמון.



### נראה בדעת השו"ע שהחילוק הוא בין ירוק ככרתי-עשבים לבין צהוב

ויותר מזה, נראה שגם השו"ע בהל' נדה (יו"ד ס' קפח ס"א) מנגיד בין ירוק ככרתי וכעשבים לבין ירוק כשעוה וכזהב, וז"ל: "ואין טהור אלא מראה לבן, וכן מראה ירוק, אפילו כמראה השעוה או הזהב, וכ"ש הירוק ככרתי או כעשבים" ע"כ. אמנם אין זה מוכרח משום שאפשר לומר בדעתו שרק נתן את הדוג' לירוק הכי כהה שגם הוא טהור, ובאמת יש עוד גוונים באמצע אשר הם כשרים באתרוג. אולם ממה שהגמ' וכל הראשונים שהבאתי וכן השו"ע עצמו לא הביאו שום צבע ביניים אלא רק עשו השוואה בין ירוק כזהב ושעוה לבין ירוק ככרתי, וירוק

כעשבים כללו יחד עם ירוק ככרתי, לכן נראה לכאור' שאלו הם שני מיני הירוק המוזכרים בחז"ל, וכל שלא נכלל בזה נכלל בחברו. וא"כ גם דעת השו"ע לאסור כל ירוק ולהתיר רק צהוב".



### צבע האתרוג על פי הוזהר הקדוש

מובא בזוהר הקדוש (תיקונים כא): "ואם היא [=האתרוג] ירוקא היא משובחת יתיר, כדיוקנא דהות אסתרי ירקרקת" ע"כ, ויש מקום להבין מדברי הוזהר שצריך ליטול דווקא אתרוג ירוק, וזה אף יותר משובח מנטילת אתרוג צהוב.

אלא שבמקום אחר (שמות קמח). מובא: "ושמא דיליה איקרי זהב ירקרק, ורזא דא אוקמוה חברייא. אסתרי ירקרקת היתה, גוון אתרוג. וכלא חד" ע"כ, ומשמע שהכוונה לירוק כמו זהב". ואם כן אין זה חולק על דין אתרוג הירוק, והוזהר הקדוש משבח אתרוג שדומה לזהב, שזה צהוב, ולפי זה הדברים מיושבים. וכן כתב הרה"ק מקאזניץ (אור ישראל על תיקוני זוהר, נו:): שכוונת הוזהר לצהוב ולא לירוק".



### פרק ד' - פסול הדר באתרוג הירוק

#### דעת הב"ח והמשכנ"י שאתרוג פסול משום הדר והחילוק ביניהם

והנה הב"ח (סי' תרמח אות יב), אחר שהביא דברי התוס' והרא"ש כתב: "ונראה דדוקא כשחזר כולו למראה אתרוג אבל אם לא חזר כולו דינו כחזוית ליפסל ברובו במקום אחד וכו'. והרבה טועים בזה שמברכין על אתרוג ירוק כשנשתנה מקצתו למראה אתרוג וטעמם דהא חזינן שנגמר פרי, ולי נראה דירוק פסול גם כן מפני שאינו הדר, כדקא סלקא דעתך בגמרא מעיקרא דירוק אינו הדר, אלא משום דרבי יהודה לא בעי הדר מהדרין אטעמא אחרינא משום דלא גמר פרי, אבל למאי דקיימא לן דבעינן הדר ירוק פסול משום דאינו הדר אפילו גמר פרי, והילכך דינו

(יז). ועוד, שגם אם נאמר שאכן דעת השו"ע להתיר ירוק שבהיר מעשבים, לא מובן לענ"ד כיצד ניתן להורות בזה למעשה ולהכשיר אתרוג בצבע ירוק בהיר, הרי אפשר למצוא עשבים כמעט בכל גווני הירוק והצהוב, וגם שרוב העשבים משתנה צבעם במהלך הזמן מירוק לצהוב, ואותו עשב שהיום הוא ירוק כהה בעוד שבועיים יכול להיות צהוב או לפחות ירוק בהיר, וזה תלוי גם ברמת החום והשמש, ובכמות ההשקיה. ואם כן כיצד נוכל למדוד על פי זה איזה אתרוג כשר ואיזה פסול.

יח). ידוע שחז"ל קראו גם לצהוב ירוק (חולין מז: ועוד), ועיין בתוס' (סוכה לא: ד"ה הירוק ככרתי) ששם מביא כל האפשרויות שיכולות להיכלל בצבע ירוק.

יט). ובכף החיים (סופר, סי' תרמח, אות קכא) ביאר שכוונת הוזהר שמדובר על אתרוג שהתחיל להוריק, או כשידוע שאחר כך חוזר למראה אתרוג. משום שלא נאמר שהוזהר חולק על דברי הפוסקים. אמנם לענ"ד עדיין אין זה ברור, משום שבדברי הפוסקים ודאי מתבאר שעדיף צהוב מאשר ירוק, לפי פירושו הוזהר משבח את האתרוג הירוק, אם כן דברי הוזהר עדיין עומדים כנגד דברי הפוסקים.

ובחזו"א (סי' קמח אות ג) הוכיח ממה שכתב הוזהר משובח על אתרוג צהוב, שגם ירוק כשר אלא שאינו משובח. אולם לענ"ד, עדיין ניתן לומר שברור שירוק לגמרי פסול, אלא שגם אתרוג שרק מקצתו צהוב הוא כשר, והוזהר משבח שיהיה האתרוג צהוב לגמרי, אבל לא הייתה כוונתו להתיר אתרוג ירוק כנגד דברי המשנה.



כחזוית ושינוי מראות ויבש דפסול משום דבעינן הדר" ע"כ. ומבואר בדברי הב"ח שהוא הבין בדעת התוס' והרא"ש שלא הכשירו אתרוג הירוק אלא רק אחר שהצהיב, והב"ח מחדש שלא מספיק שהתחיל להצהיב אלא בעינן כולו צהוב, כיון שלדעתו אתרוג הירוק פסול לא רק משום דלא גמר פירא אלא גם משום הדר.

והטעם שאתרוג ירוק פסול גם משום הדר לדעת הב"ח, הוא משום שהוא הבין בגמ' (לא:): שרצתה להביא ראיה מאתרוג הירוק שגם לדעת ר' יהודה צריך הדר באתרוג, וכדי לדחות את הראיה חיפשה הגמ' טעם אחר לפסילת אתרוג הירוק. אולם לדינא שנקטינן שצריך הדר, ירוק פסול גם משום הדר וכמו חזוית ושאר פסולי מראות. ולדעת הב"ח שאתרוג ירוק פסול משום הדר, הרי שהוא יהיה כמו שאר מראות הפסולים שפוסלים במנומר, לפיכך צריך שהאתרוג יהיה צהוב כולו, וכן כתב הב"ח בפירושו. וכדברי הב"ח כתב גם הגר"ח מוואלוז'ין (חוט המשולש ח"א סי' כג).

ובמשכנות יעקב (סי' קנו) האריך להוכיח בדברי הב"ח שאתרוג ירוק פסול משום הדר, אלא שמבואר בדבריו שלדעתו אתרוג ירוק פסול רק משום הדר, משום דפסקינן כר' יהודה ולא מטעמיה, שמסביר שם שר' יהודה אזיל לשיטת ר"ע שאתרוג הבוסר פסול, לפיכך אמרה הגמ' בדעתו שירוק פסול משום דלא גמר פרי, אבל אנן קי"ל כרבנן שמכשירים בוסר והוא הדין לירוק משום גמר פרי, אלא שפסול משום שאינו הדר. וכ"כ הקרית ספר בדעת הרמב"ם (הל' שופר וסוכה ולולב פ"ח) שירוק ככרתי פסול משום הדר.



### דעת המאירי הר"ן והריטב"א לפסול אתרוג ירוק משום הדר

והנה מצינו כבר בראשונים שיש הפוסלים אתרוג ירוק משום הדר, שכתב המאירי (סוכה לד:): "ירוק ככרתי ר' מאיר מכשיר ור' יהודה פוסל והלכה כדבריו שאין זה הדר" ע"כ. וזה משמע יותר כהמשכנ"ן, שהלכה כר' יהודה, אבל מהטעם שאין זה הדר<sup>כא</sup>.

וכך נראה גם מדברי הר"ן והריטב"א בשם הראב"ד<sup>כב</sup> בדין מנומר, וז"ל הריטב"א (לה:): "מיהו כתב הראב"ד ז"ל דדוקא שהם גונים הפוסלים באתרוג כגון לבן וכושי וירוק ככרתי אבל מנומר מגונים שכולו מאותו גוון כשר" ע"כ. ובדומה לזה כתב הר"ן (יו: בדפי הרי"ף). ומשמע מכך שירוק ככרתי הוא ככל שאר פסולי מראות הפוסלים משום הדר, שאם לא כן מדוע פסול משום מנומר<sup>כג</sup>.

כ. וצ"ב, משום שלגבי פסול אתרוג הבוסר כתב המאירי (לו:): שהטעם הוא משום שלא נגמר פרי, והרי בגמ' שנינו להיפך, שלגבי אתרוג הירוק הגמ' (לא:): אמרה במפורש שהטעם הוא לא הדר אלא גמר הפרי, ואילו לגבי אתרוג הבוסר אביי אמר שהטעם הוא משום הדר.

כא. והר"י מלונגיל (על הרי"ף יז:): כתב, וז"ל "הירוק ככרתי וכו'. פליגי אי הוי הדר או לא" ע"כ, אלא שלאחר מכן כתב: "ויש אומרים בגמרא דפליגי בירוק דכיון דלא גמר פירא אי הוי כשר או לא" ע"כ, וצ"ע מה הוא סובר למעשה.

כב. אמנם הראב"ד שלפנינו (הל' לולב לראב"ד ד"ה והא דתנן) לא מנה את אתרוג הירוק יחד עם הצבעים הפסולים במנומר, וכך גם במה שציטט הרא"ש (פ"ג סי' יז) בשם הראב"ד, ואם כן אפשר לומר שהוסיפו זה מדעתם.

כג. כפי שכתב רש"י (סוכה לג: ד"ה מנומר ופסול) שפסול מנומר הוא משום דבעינן הדר.

**כמה מהראשונים כתבו להדיא את הטעם דלא גמר פירא, וכן נראה מסתימת רוב**

### **הראשונים**

אמנם כמה מהראשונים כתבו להדיא שפסול אתרוג הירוק הוא משום דלא גמר פירא, כ"כ הרי"ד (הו"ד לעיל), שבלי הלקט (סדר חג הסוכות ס' שסא), המהרי"ל (הל' אתרוג אות טז), וכן משמע מדברי רבנו ירוחם (נ"ח ח"ג דף נט טור ד) והאורחות חיים (ח"א הל' לולב). וכן נראה פשוט יותר בדברי רוב הראשונים שסתמו דבריהם, כיון שבגמ' נכתב בפירוש הטעם דלא גמר פירא, ובפשטות לא הוזכר הטעם של הדר. וכן הסכמת רוב האחרונים (משנ"ב ס"ק סה, ט"ז ס"ק יח, אליה רבה ס"ק ל, נחלת צבי, מגן אברהם סק"ג, חזו"א ס' קמח, אבני נזר או"ח תפב, וכן כתב בשדי חמד מע' ל' כלל קמ"א אות ס"ד שכן המנהג היה בירושלים, ועוד) דלא כהב"ח.

ולענין הלכה נראה שאין צורך להחמיר לשיטת הב"ח וסיעתו, כיון שפשטות הגמ' לפסול רק משום דלא גמר פירא, וכן כתבו כמה מהראשונים בפירוש, ועוד שכן יש לומר בפשטות מסתימת רוב הראשונים. ועוד, שגם הריטב"א והר"ן שכתבו כן בשם הראב"ד הרי שבראב"ד עצמו לא מופיע כן, וכך גם במה שהביא הרא"ש בשמו. וכן פסקו רוב האחרונים להקל בזה, וכן המנהג פשוט למעשה.

### **מסקנה**

נראה לענ"ד ע"פ מה שביארנו, שאין לסמוך על דעת הפוסקים ולברך על אתרוג ירוק שעתיד להצהיב. ואין שום חילוק בין ירוק כהה לירוק בהיר, והצבע הכשר באתרוג הוא צהוב כגון החלמון והזהב.

ולענ"ד נראה שאין להקל באתרוג שהתחיל להצהיב משום שצריך 'גמר פירא', שפירושו סיום ההבשלה ולא ההתחלה. ולכאור' מה שהקלו האחרונים בהתחיל להצהיב זה משום שצרפו בזה את שיטת הרא"ש לגבי אתרוג שעתיד להצהיב, ורק החמירו שיתחיל להצהיב כדי להיות בטוחים שאתרוג זה באמת עתיד להצהיב, אלא שכפי שהתבאר לעיל נראה שקשה לסמוך על כך למעשה. וכתב בספר מועדים וזמנים (להגר"מ שטרנבוך שליט"א, ח"ו ס' סא) שהגר"ח מבריסק וכן בנו הגרי"ז היו מקפידים ליטול דווקא אתרוג שכולו צהוב<sup>כד</sup>. וכן דעת הגרש"ז אויערבאך זצ"ל (הליכות שלמה פ"י אות כג, ובהערה שם) לקחת לכתחילה אתרוג שכולו צהוב<sup>כה</sup>. וראה בזה עוד בארחות רבנו (ח"ג עמ' סא אות לח) שבשנת התשמ"ג אמר הסטייפלר למי שהביא לו אתרוגים, שרוצה שיבחר מביניהם אתרוג שכולו צהוב בלי ירקות כללי<sup>כו</sup>.

כד). מדבריו שם משמע שהיו עושים כן משום דעת הפוסקים שירוק פסול משום הדר.

כה). ובארחות הלכה שם מובא שהגרש"ז לא היה מדקדק שלא יהא בו גוון ירוק כלל, אלא רק שיהא עיקרו צהוב.

כו). ואף שהביא שם קודם לכן שבשנים שקדמו לכן היה נוטל גם אתרוג ירוק בהיר, על כל פנים רואים שבסוף ימיו הקפיד בזה יותר.

אמנם יש להסתפק בזה האם כבר כאשר רוב ניכר של הפרי הצהיב אפשר לומר שנגמר פריו, או שצריך לחכות שיצהיב כולו ממש, והלב נוטה להקל בקצת ירוק וכמו שאנו מוצאים בשאר פירות (מנגו, קלמטינה, לימון ועוד), שגם אם נשאר בהם מעט ירוק פעמים רבות אפשר לומר שהפרי כבר בשל.

אמנם יש מקום להחמיר אפילו במעט ירוק ולחשוש לפוסקים הסוברים שירוק פסול משום הדר, וכבר התבאר שיש מקור לדבריהם בראשונים.

ניתן להצהיב את האתרוג ע"י נתינתו בין תפוחים, ואפילו אם לא היה מצהיב בפני עצמו.



הרב בנימין יצחק הלוי

פתח תקוה

## בגדר פסול חזוית שבאתרוג

## א.

איתא במשנה (סוכה לד:): "עלתה חזוית על רובו... פסול, עלתה חזוית על מיעוטו... כשר". והנה חזוית הוא תרגום של המילה ילפת, כמש"כ אונקלוס עה"פ (ויקרא כא כ) או גרב או ילפת - או גרבן או חזון. וילפת פירושו שחין, וכמש"כ רש"י דגרב וילפת מיני שחין הם. וצ"ל לפ"ז שחזוית שבאתרוג היא כעין לקות של רקבון באתרוג, וכן נראה מדברי הראשונים. שכ"ד רבינו יהודה בר נתן זצ"ל (הביאו האו"ז ח"ב הלכות סוכה סי' שט) שנשתנה האתרוג מחמת "לקויה". וכ"כ המגיד משנה (הל' לולב פרק ח) כעין "גרב" הנעשה באתרוג כדמתרגמינן או ילפת או חזון. וכ"כ בחידושי הרא"ה (סוכה דף לה:): כמין "גרב". וכ"כ רבינו יהונתן מלוניל על הרי"ף (סוכה נלפי דפי הרי"ף) משניות דף יז. זה "החולי" על רוב האתרוג פסול. וכ"כ בספר מנהגים דבי מהר"ם (סדר ד' מינים) עלתה חזוית פירש הקונטרס כמין אבעבועות דקות או שנשתנה האתרוג מחמת "לקויה".

## ב.

והנה רש"י כאן במשנה פירש: חזוית, כמין אבעבועות דקות\*. וכ"כ הראב"ה (ח"ב הל' לולב סי' תרעד) והסמ"ג (עשין סי' מד) והגהות רבינו פרץ על הסמ"ק (מצוה קצג) והר"ן (יז. מדפי הרי"ף), ורבי אברהם מן ההר (סוכה לה:), והרוקח (הלכות סוכות סי' רכ). ורבינו מנוח (פרק ח) והאהל מועד (סוכה ולולב דרך ה). ונראה שמקורו של רש"י ממש"כ בספר שמות (פ"ט, ט) לשחין פרח אבעבועת\*. ומ"מ נראה שגם לפי רש"י בעינן שתהיה לקות בבועה, אך סתם בליטה שבאתרוג כצורת בועה והיא חלק מבשר האתרוג י"ל שאינו פוסל, דלא גרע מאתרוג התיום שכשר. וכן נראה ממש"כ בספר אהל מועד (סוכה ולולב דרך ה) וז"ל: וכן אם היה עליו חזוית פי' כמין ילפת דמתרגמינן חזון ומפרש רש"י דהיינו כמו אבעבועות. עכ"ל.

(א). וכן הוא בשאר ספרי דבי רש"י: סידור רש"י (סי' רצ) פי' חזוית כמין אבעבועות דקות, חיינ"א בלע"ז. מחזור ויטרי (סימן שסט).

(ב). וכתב שם רש"י כתרוממו לשחין סגי אבעבועין, שעל ידו צומחין בהן בועות. וכ"כ רשב"ם (שמות ט, ט) פורח - מגדל אבעבועות מלאות מורסא וליחלוח. וכן הוא בתרגום ירושלמי ובתרגום המיוחס ליונתן "שלבוקין".

## ג.

אלא שמשמע מדברי רש"י דפסול חזוית הוא דוקא כאשר החזוית בולטת מעל פני האתרוג כעין אבעבועות. וכן ראיתי שכתב הרא"ש (סוכה פרק ג) עלתה חזוית פרש"י כמין אבעבועות והוא שיש בהן ממש שמקומו ניכר במשמוש שהוא גבוה משאר האתרוג. וכ"כ מהרי"ל (מנהגים הל' אתרוג) חזוית שפוסל הוא כעין אבעבועות דיש בהן ממש שמקומן ניכר במשמוש היד שהוא "גבוה" מן האתרוג. וכ"כ במנהגי מהר"ש מנוישטט (סימן רעו) וז"ל: ועל אתרוג שעלתה עליו חזוית, ואמר לי מהר"ש שאין אנו אוסרין אלא א"כ יש עליו נפיחה קב "גבוה" ולכן ומראיהו כמין בועא שעליה גלד. וכ"כ התפארת ישראל וז"ל: כעין שחין בולט.

אולם מדברי הראשונים הנ"ל (באות ב) שלא כתבו אבעבועות נראה שפסול חזוית הוא כל שיש בו לקות, אע"פ שאינו גבוה. וכן נראה ג"כ מסתמות לשון הרמב"ם (פ"ח ה"ו) שכתב עלת חזוית עליו אם בשנים ושלשה מקומות פסול. וכ"נ מסתמות דברי הרי"ף שכתב עלתה חזוית פסול.

## ד.

מיהו צ"ע מדוע רש"י פירש אבעבועות ולא הסתפק לומר לקותא. וראיתי למהר"ם ן' חביב בספרו כפות תמרים מסכת סוכה (פרק ג) שכתב דלשון "עלתה" משמעותו כמש"כ הטור דחזוית הוא אבעבוע דיש בו ממש, שמקומו ניכר במשמוש שהוא גבוה משאר האתרוג. ולפ"ד אפשר לומר דגם רש"י יודה שלענין דינא גם אם החזוית אינה גבוהה מגוף האתרוג נמי פסול, וכל מה שכתב אבעבועות הוא כדי שיתישב עם לשון המשנה שאמרה "עלתה", אך לא שזה תנאי בפסול, וכמש"כ שאר הראשונים. וקצת ראיה לזה יש להביא ממש"כ המהרל"ב (ס' מה, והביאו השדי חמד בכללי הפוסקים כללי רש"י) וז"ל: ועתה אבאר ע"פ הקדמה אחת ואומר שרש"י ז"ל הוא מפרש וא"כ הוא משתדל לפרש ולבאר הסוגיא שלפניו כפי הפשט ואע"פ שמצד הכרח הדין או סוגיא אחרת בתלמוד הפי' שהוא מפרש אינו כן, עם כל זה אם הפי' שהוא מפרש הוא הנראה כפי הפשט באותה הברייתא אינו חושש לפרש כי אם כפי הפירוש הנראה מוכרח מלשון הברייתא עצמה. עכ"ל.

ולפ"ז י"ל שגם רש"י יסבור דה"ה בלקות שאינה בולטת נמי פסול, וכמש"כ שאר הראשונים הנ"ל. וקצת ראיה יש להביא ממש"כ האו"ז ח"ב (הלכות סוכה ס' שט) וז"ל: עלתה חזוית על רובו פסול פי' כמין אבעבועות דקות ולשון אחר פי' רבי' יהודה בר נתן וצ"ל לקויה שנשתנה האתרוג מחמת לקויה. עכ"ל. ומדכתב לשון אחר משמע שהוא עוד פירוש לחזוית אך אינו חולק על הדעה הראשונה, דעת רש"י. וכן נראה מספר מנהגים דבי מהר"ם (סדר ד' מינים) שכתב וז"ל: עלתה חזוית פירש הקונטרס כמין אבעבועות דקות או שנשתנה האתרוג מחמת לקויה.

## ה.

ובשו"ע סי' תרמח (סעיף יג) כתב חזוית הוא כמו אבעבועות, ויש בו ממש שמקומו ניכר במישוש שהוא גבוה מאתרוג. עכ"ל. ומבואר שהוא סובר כדעת הרא"ש דאם אינו גבוה מן האתרוג אינו פוסל. אולם לאור האמור לעיל י"ל שמכיון שיש חולקים דלא בעינן גבוה, וכן נראה מסתמות לשון הרי"ף והרמב"ם, ויש לומר כן אף בדעת רש"י, שהוא מקור דברי הרא"ש. נמצא א"כ שודאי יש מקום לחוש לחומרא בענין זה. אף שבב"י הביא את דעת הרא"ש ובסו"ד הביא גם את דעת המגיד משנה, מ"מ לא הביאו כשיטה החולקת כפי שיראה המעיין. וגם לא הביא את שאר הפוסקים הנ"ל שסוברים כהרב המגיד, ויתכן שאם היה עומד בכלל הא דאמרן יתכן שהיה חוזר בו. ובוה יש לציין למש"כ בשו"ת שמחת יו"ט (סי' ג דף ט ע"ג והביאו בחזו"ע ימים נוראים בדין יולדת שמונה מעת לעת) וז"ל: דמה שאנו תופסים עיקר דברי מרן לענין הלכה הוא בדבר שנודע לנו בבירור שעמד מרן בעיקר הדין ודעתו דעת עליון הכריח לפסוק כן, אבל בדבר שלא הוברר לנו אם עמד מרן בעיקר הדין... וכל כה"ג אינו מן הראוי לפסוק בפשיטו' כדעת מרן מאחר שלא נודע לנו שעמד בעיקר ס' זאת. עכ"ל.



## ו.

והנה לפעמים מצוי באתרוגים שיש להם כמין בליטה שנראית כבועה אך אינה לקות, וגם היא ממראה האתרוג. ונראה שכשר כיון שאינו לקות. ויש להוסיף בזה מש"כ הראב"ד (סי' רל): כי החזוית אינו מראה האתרוג. עכ"ל. ומשמע שאם היא ממראה אתרוג אינה פוסלת. וכן כתב בלקט יושר ח"א (עמ' קמו) וז"ל: וגם קבלתי ממורי דודי הקדוש ז"ל שהיה מורה כדברי האש"י שאין לפסול חזוית, אא"כ ניכר במשוש שהוא גבוה מן האתרוג ושאינו ממראה האתרוג. עכ"ל.



## בדין שינוי מראה שנעשה באתרוג ע"י העלים (בלטל"ך)

## ז.

והנה לענין שינוי מראה שנעשה באתרוג עי"ז שפוצעים אותו העלים והקוצים של העץ ואח"כ עולה עליהם גלד, יש שכתבו שזה כשר כי פסול חזוית הוא דוקא שניכר במשמוש היד (וכמש"כ הרא"ש הנ"ל). וכ"כ מהרי"ל<sup>2</sup> (מנהגים, הל' אתרוג אות טז). ובשו"ת המב"ט ח"ג (סי' מט) כתב להתיר מתרי טעמי - משום שאינו לקות מגוף האתרוג אלא מצד העקיצה, ועוד שאינו גבוה

ג. וז"ל: אבל פעמים רבות נמצאים באתרוג כתמים (חברבורות) לבנים והן שוין לגוף האתרוג או שקועים ממנו [לא גבוהין ולא עמוקין מגופו] אינן פוסלין כי הם באו במה ששכב האתרוג על עלי האילן או על ענפיו. וכן לשון סימני אשר"י, חזוית שפוסל הוא כעין אבעבועות דיש בהן ממש שמקומן ניכר במישמוש היד שהוא גבוה מן האתרוג, אפילו במקום אחד פסול כל ז' ימים שאינו הידור. עכ"ל.

וניכר במשמוש<sup>7</sup>. וכ"כ בלקט יושר (ח"א עמוד קמו ענין ג) שהמנהג להקל שזה נעשה במחובר וגם משום שאינו גבוה<sup>8</sup>. וכן נראית דעת אורחות חיים (ח"א הל' לולב) להקל וז"ל: מיהו לפירוש הרב שפירש חזיו אבעבועות דקות אם כן אין זה מעין גרב שיש באתרוגין שלנו.

אולם בברכי יוסף (סי' תרמח), אחר שהביא את דברי המבי"ט, כתב ויש להחמיר, דכתב באגודה (סוכה פ"ג) דבמקום ששוכב על קוצים גדל חזוית<sup>9</sup>, והביאו אליה רבה (אות טז). גם בשו"ת פעולת צדיק (ח"ב סי' פו) כתב שענין החזוית הוא שעולה על האתרוג כמין קליפה אדומה ואינה דבוקה בחזק כ"כ עד שאם ירצה אדם להסירה מקלפה מעט מעט בצפרנו או בסכין בנחת מעל גוף האתרוג... כך קבלנו מרבנותינו ענין פירושה כמה שנים. אלא שאח"כ הביא שמדברי רש"י והשו"ע שפסק כוותיה משמע דבעינן שיהיה גבוה וא"כ הני גוונא שהזכיר לעיל לא חשיב חזוית. ועיין בתרומת הדשן (סימן צט) שכתב וז"ל: אפס אין להכשיר מטעם זה, אותם חזוין שקורין פלא"ט מא"ל, שבאים מן העלים ובאילן, משום דשכיחים ורגילים לבא באתרוגים.... ואין לחלק בזה משום דמתחילת ברייתו כך היה, דאינו מהודר מעיקרו נמי לאו הדר מיקרי וק"ל. אמנם העולם נוהגים בפשיטות להכשיר אותו פלא"ט מא"ל, ואפי' שהן מורגשים במשמוש יד. ואפשר דסמכינן אהא דכתב אשירי חזוית דפסול היינו חברבורות שמורגשים במשמוש היד. וכתב אח"כ בשם הראב"ד, דחזוית איכא [נראה שצ"ל אינה] ממראה האתרוג כשר. והני פלא"ט מא"ל שכיחי ורגילי, חשיבי מראה האתרוג, ולא מיקרי אינו הדור משום כך וצ"ע.



## ח.

והנה מש"כ הפוסקים להתיר משום שאינו גבוה מגוף האתרוג, כבר כתבנו לעיל שאין זה מוסכם. ונמצא א"כ שלפי האוסרים אף באינו גבוה יהיה פסול. אולם מאידך גיסא קשה לפסול מדין חזוית, משום שאין זו לקות באתרוג אלא גלד.

מיהו יש לדון בזה מצד שינוי מראה, כדאיתא בגמ' (לה) תא שמע: אתרוג תפוח, סרוח, כבוש, שלוק, כושי, לבן, ומנומר, פסול. ולעיל מינה איתא (לה): אמר רבא האי אתרוגא דאגלד

ד. וז"ל: וזה שאנחנו קוראים חזוית אינו מרעותא של האתרוג אלא מן הקוצים ברקני' שבאילן האתרוג שעוקצין בו ובאותה העקיצה כשהוי גדל באילן משתנ' מקו' העקיצה ונעשה מקומה כמו אדום וקורין אותו חזוית ואינו אלא מצד העקיצה לא מצד ריעותא שבאתרוג שנקר' חזוית כמו גרב שבאד' דמתרגמינן חזון שהוא מרעותא שיש באד' תוך גופו וממנה פורח לחוץ אותו גרב שהוא חזוית ואפילו בחזוית עצמה שהוא כעין גרב אינו פסול בכל דהו אלא כשהיא כל דהו שיש בו ממשות שמקומו ניכר במשמוש כמו שכתוב באורח חיים סימן תר"מ וכתב הרא"ש שמקומו ניכר במשמוש שהוא גבוה משאר האתרוג וזה שקורין חזוית באתרוגין שלנו רוב אותם שיש בהם כל שהו אינו ניכר מקומן במשמוש ואינו גבוה משאר האתרוג אינן פסולי<sup>10</sup>.

ה. וז"ל: ועל חזוית של אתרוג אנן נוהגין להכשיר כל אותן שקו' פלט מייל ודארין לוכיר, הואיל ובמחבר בא להם... אמנם מנהגא הכי הוא. וגם קבלתי ממורי דודי הקדוש ז"ל שהיה מורה כדברי האש"י שאין לפסול חזוית, אא"כ ניכר במשויש שהוא גבוה מן האתרוג ושאינו ממראה האתרוג.

ו. אולם השערי תשובה כתב לדחות את דברי הברכי יוסף, די"ל שהאגודה איירי באופן שגדל חזוית מחמת ששוכב על קוצים ודרך גידולו שבמקום שהוא נעשה גבוה מהאתרוג ונעשה חזוית מעצמות גידול האתרוג ופסול. אך לענ"ד הוא דוחק לומר כן בדעת האגודה, דיותר נראה דכוננו על גלד שנעשה מן העלים והקוצים.

כאהינא סומקא, כשרה, והא אנן תנן נקלף פסול, לא קשיא, הא בכולה הא במקצתה. ופרש"י בכולה כשר, במקצתה פסול דמנומר הוא. וכ"כ הרא"ש (פ"ג סי' כב): כושי ולבן אם הם במקום אחד ברובו של אתרוג כמו חזוית ואם הוא בשנים ושלשה מקומות היינו מנומר. וכן פסק בשו"ע (סי' תרמח סעי' טו טז).

ונחלקו הראשונים אם מנומר פסול דוקא במראה פסול או אף במראה כשר נמי פסול. דהראב"ד (סי' רל) סובר דדוקא במראה פסול הוי מנומר, והב"י כתב בדעת הטור שאף במראה כשר הוי מנומר. וכן נראית סתמות לשון הרמב"ם (הל' לולב פ"ח ה"ח) שכתב: "שחור, לבן, מנומר, ירוק ככרתי, פסול", ומדסתם ולא באר דדוקא מראה פסול פוסל במנומר, משמע שאף במראה כשר פוסל במנומר. וכן הביאו מחלוקת זו הר"ן (יו: מדפי הרי"ף) והריטב"א (לה:): והרא"ש (פ"ג סי' יז).

ולפי זה מאי שנא גלדי העלים מכל שינוי מראה שפוסל. ומש"כ לעיל בשם התה"ד (סי' צט) דהני פלא"ט מא"ל שכיחי ורגילי, חשיבי מראה האתרוג, ע"כ. הלא עינינו ראות שפעמים הם בצבע לבן ממש, ובכה"ג יהיה פסול. ומה גם שסברא זו קשה, דהא לעיל כתב שפסול הדר שבא מעיקרו נמי פסול, וא"כ מאי שנא שינוי מראה. ונראה שמשום כן לא רצה התה"ד להקל בזה למעשה, אלא שבא ללמד זכות על המנהג שנהגו קולא בזה. ולכן סיים אחר סברתו הנ"ל בצריך עיון, להורות שלא ברירא ליה האי סברא.



## ט.

והנה אף שהרמ"א (תרמח סעי' יג) כתב להכשיר בהסתמך על דברי המהרי"ל והתה"ד הנ"ל. מ"מ כל זה היה נכון באשכנז שלא היו מצויים ביניהם אתרוגים, ולכן נהגו להקל כמה שיותר כדי לקיים את המצוה. לא כן בתימן, שהיו מצויים אתרוגים, היו מחמירים בזה כמו שכתב בשו"ת פעולת צדיק הנ"ל. וא"כ ק"ו היום בימינו, שיש שפע גדול של פרדסי אתרוגים המטופלים באופן נפלא, ואכשור דרי בענין זה עשר ידות מבעבר, למה לנו לסמוך על קולא זו. והראני ידידי הרב ששון בטט הי"ו בשו"ת יביע אומר (ח"ט סי' צב) שכתב שהגאון החסיד רבי צדקא חוצין היה מורה ובא להחמיר בזה, אך כתב שלפי דעתו יש להקל ע"פ דברי הרמ"א בשם תרומת הדשן. ולענ"ד נראה כמש"כ.

ומצאתי און לי בדברי הפמ"ג (סי' תרמח א"א ס"ק כד) שכתב וז"ל: בלא"ט פלע"ק אדום וכדומה וכעין חזוית וגרב וגבוהים, בתרומת הדשן (סימן צ"ט) פקפק בזה. וגם אם אין גבוה משאר האתרוג, מכל מקום מראה פסולה הוה, אם לא שנאמר דיש להם מראה כשירה, וצ"ע. ואני לא קבלתי בזה. ואשרי מי שיוכל ליקח אתרוג נאה הדר ונקי מכל. גם להורות הוראה באתרוג כמו שכתב הים של שלמה בחולין (סוף הקדמה שניה) המורים מרובים והיודעים מועטים, ובפרט שאין גדילין בארצותינו, וצ"ע טובא בהם. עכ"ל.

גם החיי אדם (כלל קנא ס"ח) נטה להחמיר בזה מחמת ספיקו של התה"ד, וז"ל: וחזוית הוא כמו אבעבועות וניכר במשמוש היד שהוא גבוה משאר האתרוג. אבל אותן שרגילין להיות הרבה



ומצוי ברוב אתרוגים או מה שנעשה עקום ואדום, כשר, דחשבינן למראה אתרוג. אך כבר כתב היש"ש המורים מרובים והידועים מועטים, וגם התה"ד הניח דין זה בצריך עיון. ולכן הירא לדבר ה', ישתדל לקנות אתרוג בלא חזוית ובהרת.

ושו"ר בדגול מרבבה (על המג"א ס"ק כ) שכתב שלפי הדעה הראשונה שהביא הרמ"א להכשיר מטעם שאינו גבוה א"כ באופן ששונה מראהו יש לאסור מצד שינוי מראה, ורק לטעם השני שהביא בשם תה"ד דהוי מראה אתרוג יש להכשיר אף בגבוה.

ונסיים בדברי תשובת הר"ן המפורסמים שהביא בשו"ת הריב"ש (סי' שצ והביאו הב"י בסי' תרצ) וז"ל: שאפי' בעסקי העולם כל משכיל בוחר לנפשו הדרך היותר בטוח והמשומר מכל נזק ומכשול, ואפילו באפשר רחוק. ועל אחת כמה וכמה שיש לנו לעשות כן בדרכי התורה והמצות שהן כבשוננו של עולם. ואיך נניח הדרך אשר דרכו בה רבותינו הקדושים ז"ל, ונכניס עצמנו במקום צר ובמשעול הכרמים שלא מדוחק כלל. אלו היה דבר שתהא השעה צריכה לו על כל פנים החרשתי. אבל להניח את הודאי ולתפוס את הספק בענייני המצות איננו ראוי בשום פנים לקהל קדוש מכובד כמוהו.

**בסיכום:** חזוית שפוסל באתרוג היא לקות שבאתרוג (ולדעת הראב"ד בעינן שישתנה מראהו). ולהלכה נראה שיש להחמיר אף אם אינו גבוה מעל פני האתרוג. ושינוי מראה הנעשה ע"י העלים (בלטל"ך) נראה ג"כ שיש להחמיר בזה לכתחילה מדין שינוי מראה, וכמש"כ התרומת הדשן, החיד"א בשם האגודה, הפמ"ג והחיי אדם, וכן היה המנהג הקדום בתימן.



## בדין מראה אדום וחום



בגמ' סוכה (לה:) איתא אמר רבא האי אתרוגא דאגליד כאהינא סומקא, כשרה. והא אנן תנן נקלף פסול, לא קשיא, הא בכולה, הא במקצתה. ופרש"י דאגליד: נקלף. כאהינא סומקא: תמרה אדומה, ואף זה לאחר שנקלף נהפך לאדמומית כדרך כל הנקלפים בפירות. בכולה: כשר. במקצתה: פסול דהוי כמנומר. וכונתו לומר שמכיון שנשתנה מראיתו הוי שינוי מראה ופוסל מדין מנומר.

אולם ר"ח פירש דבכולה פסול, אבל נקלף מקצתו ונשתייר מקצתו כשר. וכ"פ הרמב"ם (הל' לולב פ"ח ה"ז) וז"ל: נקלף החיצון שלו שאינו מחסרו אלא ישאר ירוק כמות שהיא ברייתו אם נקלף כולו פסול ואם נשאר ממנו כל שהוא כשר. כתב בפירוש רבי אברהם מן ההר (סוכה לו.) לבאר דבריו וז"ל: כעין התמרה האדומה הנושרת קליפתה העליונה, והיא דקה כל כך שנשאר אדום כמו שהיה כשר. עכ"ל. ויוצא לפ"ד שאין הפסול מחמת שינוי מראה אלא מדין קילוף דמדין שינוי מראה ודאי פסול. ונמצא א"כ שבין לרש"י ובין לר"ח והרמב"ם יש לפסול מראה אדום באתרוג.

ועיין בשו"ת פני אריה (סי' ה) שכתב להכשיר אתרוג אדום כדם ונימק דבריו דהאי עיקר דין הדר באתרוג הוא גזירת הכתוב אלא שמסרן הכתוב לחכמים לקבוע מה נקרא הדר וכמש"כ הר"ן. והנה חכמים קבעו שכל דבר שאינו דרך גדילתו ואין רגילים בו פוסל מדין הדר, ולכן פסלו את האתרוג הכושי במקומות שאין רגילים בהם, משא"כ בבל שרגילים בהם כשר, וא"כ ה"ה נמי בנדו"ד מכיון שאתרוגים אדומים אלו מצויים בינינו הו"ל מראה אתרוג וכשר. עכת"ה. ולפ"ד יוצא שמראה אדום וה"ה חום [כגון של משמוש הידיים] הו"ל שינוי מראה, דהא צבע אתרוג המצוי בינינו הוא צהוב.



## נקודות שחורות למטה סמוך לעוקץ או על העוקץ עצמו

### יא.

כתב באשל אברהם [בוטשאטש] (סימן תרמח) וז"ל: על העוקץ אין חשש בחזוית או מראה... ואולי גם בתחתית האתרוג סמוך לחבורו לאילן, כל שטח שלמטה לא שייך בו חזוית או מראה לפסול גם ביום ראשון, והקפידא רק במקום סיבוב בהיקף מלמטה למעלה. וביותר, ע"י שכתבו הפוסקים [מג"א ס"ק יח וז"ל: דוקא כשנראה להדיא לרוב בני אדם (מבי"ט ח"ג מ"ט)] דהחשש רק בנראה להדיא. כן י"ל מסברא היטב.



## גדר גודל השינוי מראה שפוסל

### יב.

כתב בשו"ת המבי"ט (ח"ג סימן מט) וז"ל: אבל באתרוגים שלנו שרוב אלו שאנו קוראים חזוית אינם נראים לעין מחמת דקותם וצריך להסתכל בהם הרבה כדי שיהיה נרגש בראיה שאדם אחד רואה האתרוג כלו הדר בלי שום רושם ואדם אחר שיש לו ראיה זכה יותר רואהו אינו נקרא זה כל שהו, והדר נקרא למי שהוא בידו כי מראית עיניו עד ידו אינו נראה אלא כשמסתכל בו הרבה וכל שכן אחרים שרואים אותו אפילו הם אצלו שאינם מרגישים בו כי אם בהסתכלות טוב ונקרא הדר. עכ"ל והביאוהו הא"ר (סי' תרמח ס"ק כד) והפמ"ג (א"א ס"ק יח).



הרב יוסף אביטבול

מח"ס שערי יוסף ושא"ס

בני ברק

## עשיית מצוות בחינם – ד' מינים בכסף ופחות מהודרים או ד' מינים מהודרים בחינם והמסתעף

ראיתי לחכם אחד שליט"א שכתב לדון במי שקיבל אתרוג במתנה ומוצא לקנות אתרוג מהודר הימנו, אם נימא דיש לו להחליף האתרוג שקיבל ולהוסיף עד שליש, או דכל הא דאמרו עד שליש היינו דוקא בהיכא שקנה את האתרוג, אך כל שקיבלו במתנה תו ל"ש גביה הא [והאי ספיקא הוי למעשה עפימ"ש המ"ב סי' תרנ"ו סק"ה משמ"י דהגר"א זצ"ל]. תו יש לדון בגוונא דקנה אתרוג בחמשה זוזים, אך מחירו האמיתי של האתרוג הוא עשרים זוזים [אלא שהוא מצאו באיזה דרך שתהיה] ושוב מוצא אתרוג מהודר הימנו, היאך משערין בהא לשיעורא דעד שליש. מי נימא דניזיל בהא בתר מאי דשילם בפועל, ואם כן נמדד זה לפי חמשה זוזים, או דנימא דאזלינן בהא בתר שווי האמיתי של האתרוג, ואם כן נמדד זה לפי עשרים זוז, וצ"ע. ויש בספיקות אלו נ"מ למעשה בכמה גווני, ולא מצינו בפוסקים שידברו מזה. ע"כ חקירתו.

### א.

ביסוד דין הידור עד שליש במצוה, איתא בגמ' בב"ק דף ט' ע"א בהידור מצוה עד שליש, ובביאור הידור מצוה עד שליש מצינו כמה ביאורים: א. ר"ח פירש שאם נזדמן לו לולב בסכום מסויים ולולב אחר מהודר יותר, עליו להוסיף שליש בדמיו ולקחת לולב נאה. וכן נראה מפירש"י ומהירושלמי בפאה פ"א, ב. בתוס' בב"ק שם ביארו שאם מצא אתרוג כאגוז כמו ששיעורו חכמים ואחד גדול ממנו שליש יקנהו, ג. הרא"ש (פ"א סימן ז') כתב שהשליש הוא בדמים יעו"ש. ובשו"ע סימן תרנ"ו ס"א כתב: "אם קנה אתרוג שראוי לצאת בו בצמצום כגון שהוא כביצה מצמצת ואח"כ מצא גדול ממנו מצוה להוסיף עד שליש מלגו בדמי הראשון כדי להחליפו ביותר נאה, ויש מי שאומר שאם מוצא שני אתרוגים לקנות והאחד הדר מחבריו יקח ההדר אם אין מיקרים אותו יותר משליש מלגו בדמי חברו". ומדברי השו"ע דנקט ליה בשם יש מי שאומר משמע שאינו לדינא אלא לחומרא בעלמא, ויעו"ש עוד במשנ"ב, ובמה שהארכתי בדין הידור מצוה עד שליש בדעת הרמב"ם בספר דברי יוסף עמ"ס בב"ק באריכות יעו"ש.

### ב.

וגם יש לדון שיש מקום לומר שיקנה אתרוג חדש, וגם שהוא מהודר, מחמת שאין לעשות מצוות חינם.

הנה בעיקר האיסור לקיים מצוות בחינם, איתא בזה"ק ריש פרשת תרומה שמצוות שעושים בלא תשלום הן הולכות לסט"א, וז"ל: "האי מאן דבעי לאשתדלא במצוה ולאשתדלא ביה בקודשא בריך הוא אצטריך דלא ישתדל ביה בריקנייא ובמגנא אלא אצטריך ליה לבר נש לאשתדלא ביה כדקא יאות כפום חיליה וכו', ואי תימא הא כתיב (ישעיה נה א) לכו שברו ואכלו ולכו שברו בלא כסף ובלא מחיר יין וחלב דהא איהו במגנא ואיהו אשתדלותא דוקב"ה אלא אשתדלותא דאורייתא כל מאן דבעי זכי בה, אשתדלא דקודשא בריך הוא למנדע ליה כל מאן דבעי זכי ביה בלא אגר כלל אבל אשתדלותא דקודשא בריך הוא דקיימא בעובדא אסיר לנטלא ליה למגנא וברינקנייא ובגין דלא זכי בההוא עובדא כלל לאמשכא עליה רוחא דקודשא אלא באגר שלים" עכ"ה. ונראה מדברי הזה"ק דאין ע"ז שם מצוה.

ובספר אגרא דפרקא לבני יששכר (אות קצט) כתב דמה הלכתא גברותא איכא למשמע מדברי הזה"ק, חדא דאשתדולא דאורייתא ואשתדלותא למינדע לקודשא בריך הוא יכול למצוה אפילו בחינם ואין צריך להוציא מעות ע"ז בדוקא אבל השתדלות של מעשה המצוות צריך דוקא שיוציא ע"ז מעות ואינו דומה המניח תפילין וטלית שאולין למניח תפילין שלו, ולכן נראה שלא יברך על טלית שאולה. וכתב שעוד נראה מהזה"ק שאם יודמנו לפניו ב' מצוות, מצוה אחת שיצטרך להוציא מעות ואחת בחינם, ישתדל באותה שיוציא מעות. והוסיף שם עוד שתתבונן בדבר מה שתראה ע"פ הרוב אנשים שאינם מושלמים והם שקועים במדות רעות אשר הם חשודים לעבור על כל התורה משתדלים לעשות המצוות בחינם כגון למול את הבן ושיעלו לתורה תחילה וכמה קטטות ומריבות עושים עבור זה כשתראה כזאת תדע אשר הם כדים מלאים קיטמא כי אם רצונם וחשקם למצוה הלא כל הארץ לפניהם לקיים מצות בוראם בצדקה וגמילות חסד וכיוצא.

ועוד כתב שנראה מהזה"ק שאם ירצה האדם לפעול ע"י מעשה המצוות להעביר ממנו מדות רעות, כגון כעס וגאווה ותאוה שמורגל בה וקנאה ושנאה, שכל המידות הרעות באים לו מחמת שהשרה על עצמו הרוח מסאבא, וכשרוצה להעביר ממנו הרוח מסאבא אזי כשיקנה איזה מצוה יתן כל מה שיבקש ממנו בפעם הראשונה, ועוד שיכין את המעות ויאמר זה אני מכין למצוה פלונית יעו"ש עוד.

ובעיקר הדברים שאין לעשות מצוות בחינם וכדברי הזה"ק, בספר טעמי המצוות (פרשת ראה) הביא מהאריז"ל כשהיה קונה דבר מצוה היה נותן למוכרם בכל מה ששאלו ממנו בפעם הראשונה ולא היה מסרב ונושא ונותן במחיר.

ובשו"ת באר משה (ח"ה סימן ה') כתב להביא את דברי הפוסקים שכתבו כן, וכתב לציין לדברי הגמ' ביומא דף נא ע"ב לגבי הפר של יום הכיפורים אחיו הכהנים אי לאו דקנו בגויה היכי מכפר להו הרי שאם לא שלמו לא מהני. ויעו"ש עוד שציין לדברי הט"ז או"ח סימן שסט סק"ב וג' שאדם מעדיף לעשות מצוות בשכר ולא בחינם יעו"ש.

וכה"ג מצינו בשו"ע או"ח סימן נג סכ"ב שכתב שעדיף לקחת שליח ציבור בשכר מאשר לקחת בחינם יעו"ש. אמנם התם הוא מטעם אחר.

וכן כתב בספר חרדים (בהקדמה למצוות אות ד') י"ז תנאים לקיום המצוות בשלמות שבקיום מצוות אסור לקחת אותם בחינם. וכן כתב בחיי אדם (כלל סח אות טז) וז"ל: "לא יעשה מצוה בחינם אלא יקנה אותה בשכר שלם כמו שכתוב (שמואל ב' כד כה) ויאמר המלך וכו' ולא אעלה לה' אלוקי עולות חינם" עכ"ד.

וכן ראה בשו"ת קרית חנה דוד (ח"ב בחידושים וליקוטים אות ח') שכתב שלא יצטער האדם על כמה מצוות אשר הוא טורח בהונו בגופו וממונו עד שיגיע לידו המובחר ביותר כגון מצות אתרוג ולולב ומיניו וכיוצא כי יקרה היא מפנינים וכל המוסיף מוסיפין לו שכר שהרי אין בזה שליטה לסטרא אחרא והכל דיליה הוא לעושה המצוה עכ"ד.

ובספר מועד לכל חי (סימן כג אות מג) כתב להביא מש"כ בספר נוהג כצאן יוסף (דף עט ע"ב) שלפי הוזה"ק סדר תרומה הוא שלא לברך על האתרוג שלוקחו בחינם דהקליפות יונקים מאותן המצוות הבאות בחינם עכ"ד. אמנם הוא חידוש גדול שלא יכול לברך על האתרוג.

ובשו"ת רביד הזהב (ח"ב חאו"ח סימן נא) כתב להקשות ע"ד, שהרי חזינן לרבנן קשישאי שהיו מקבלים במתנה אתרוגים כשרים ומהודרים והיו מברכים עליהם כראוי. וכתב שלענ"ד נראה לומר שלכתחילה מצוה גדולה היא עד מאוד לקיים מצוות בממונו הוא ושכרו אינו כשל הקונה אתרוג בממונו אבל לעיכבוא קאמר. וכתב שכן כתב בספר טהרת המים (בשירי טהרה מערכת מ' אות צו) בשם הרב יוסף אברהם (דף לה ע"ב) שהבא לעשות מצוה בחינם כגון שנתנו לו במתנה אינו מקבל שכר מאותה מצוה שמקיים ע"ש.

וכתב ששוב ראה להשדי חמד (חלק ה' מערכת מ' כלל קצח), שכתב להביא את דברי הגר"ח פלאג'י, וכתב עליה דמצד הסברא נראה שלא נאמרו דברים אלו לעכב ולבטל את המצוה או הברכה מפני זה אלא שכן ראוי לעשות להראות חבתו בתורה ובמצוות בגופו ובממונו ע"ש. וכתב שם עוד ברביד הזהב דהרי לכאורה גמרא ערוכה היא בסוכה דף מא ע"ב אין אדם יוצא ידי חובתו ביו"ט הראשון של חג בלולבו של חבירו אלא א"כ נתנו לו במתנה, ומעשה דרבן גמליאל עם שלשלת הרועים התנאים הגדולים יוכיח, שכולם יצאו יד"ח באתרוג של רבן גמליאל, וכמ"ש בשו"ע סימן תרנ"ח ס"ג שאם נתנה לו במתנה יצא ידי חובתו, ויעו"ש עוד.

ובביאור הלכה (סו"ס תרנו"ו בד"ה ועיין לקמן) כתב שמצוה לקנות משלו, וז"ל: "פרוש דשם איתא שמצוה לכל אחד לקנות אתרוג לעצמו, וכתב המג"א אם אין בידו אלא ה' סלעים וצריך לפדות בנו ולקח אתרוג יקנה אתרוג שזו מצוה עוברת וזו מצוה שאינה עוברת יעו"ש עוד בהיכא שיש לו ליטול לולב של אחר אף שמצוה לקנות משלו מ"מ פדיון הבן קודם, כן כתב בשם הביכורי יעקב".



## ג.

ולעניין לקיחת ד' מינים ששילם עליהם ממון אבל הם פחות מהודרים ממה שיש לו בחינם.

ראה בחוות יאיר (סו"ס רלב), שכתב שנכון להזהר ליקח מממונו יין לקידוש וד' כוסות וקמח למצה וכל כה"ג אפילו שקיבל בחינם יותר יפה, מ"מ טפי הידור ודקדוק מצוה הוי אם קונה

הדבר מכיסו דלא מסיטרא דחינם ואף שמסתברא מילתא יש לנו עוד ראיה מהזוהר עכ"ד. ומבואר מדבריו דאם לאדם יש אתרוג מהודר, אבל הוא בחינם, לאו מהודר הוא. ולכאורה מבואר מדבריו החוות יאיר דהוא מדינא. אולם במחצית השקל (סימן קלב ס"ב ד"ה מי שיאמר) כתב בשם ספרי המוסר שמצוה שהיא בחינם אינם חשובה כ"כ. ונראה דהוא לאו מדינא אלא מספרי המוסר, כאילו מוסר והלכה לאו חדא הוא. אמנם מה שנראה ברור שאינו רק ענין קבלי בעלמא אלא הוא דין.

ובעיקר דברי החוות יאיר, בקיצור שו"ע (סימן קלו ס"י) כתב שמי שאין לו כל הד' המינים מובחרים טוב לו יותר לצאת בשל חבירו עכ"ד. וכן מבואר בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ב סימן שטו) וז"ל: "שאלה: יש לו משלו אתרוג כשר בלי פקפוק ויכול לקבל מאחר במתנה ע"מ להחזיר אתרוג נאה ומהודר, על איזה עדיף לברך". והשיב בזה"ל: "מצוה להדר באתרוג נאה שנאמר "זה אלי ואנוהו" ובגמרא ב"ק (ט, ב) איתא שמחוייבין להוסיף עד שליש המצוה מלבר או מלגיו" ע"ש.

ולפי זה תמהני, שלכאורה כל אחד חייב לחפש בבית הכנסת את האתרוג הכי נאה ולבקש ממנו במתנה ע"מ להחזיר שיקיים המצוה באתרוג הכי נאה כמצותה.

ונראה שבד' מינים מצות התורה לקיימם ב"לכם", ואף שיוצאין במתנה ע"מ להחזיר וחשיב לכם, מ"מ יש הידור שתהא "לכם" בלא תנאי, ויוצאין במתנה ע"מ להחזיר כשאין לו כסף או בספינה כמעשה דר"ג, שמקיים כה"ג את המצוה אף שאין ה"לכם" בהידור. אבל מצוה מן המובחר שתהא שלו לגמרי, וכשם שמצוה להדר באתרוג נאה כך מצוה להדר ב"לכם", והיינו שיהיה שלו ממש ולא לזמן לבד. ולכן הרמב"ם פ"ח דלולב (ה"י) מביא במתנה ע"מ להחזיר ש"יצא" בו, אבל לא פירש שיוצאין בו לכתחילה, וכן בש"ע תרנ"ח (סעיף ד') שיוצאין אם נתנו לו, אבל הידור מצוה בשלו.

אמנם אלו הנוהגין גם לכתחילה על אתרוג של הרב, שפיר קעבדי דטעמם הוא שחזקתו שהוא מדקדק בכל דקדוקי הלכה, ובשל עצמם אין סומכין לומר דבודאי הוא כשר. אבל מדינא נראה שאם יש לו אתרוג כשר בלי ספק אבל לא כ"כ מהודר ואפשר להשיג נאה בשל אחר, יברך בשלו, דמה שזהו שלו זהו גופא הידורו.

וביאור הדבר נראה, דלכם במצוה זו הוא חלק בקיום המצוה, ובמתנה ע"מ להחזיר אף דהוא שלו למצותו, הלוא אינו שלו לגמרי לאכלו, ולכן לא מהודר לקיים בו מצות אתרוג, ולכן משובח בגופו עדיף משובח במראה וכמבואר בירושלמי ריש פ"ו דיומא. ולכן שפיר העלינו ליקח שלו אם אין ספק בכשרותו ולא מכוער, אף שיש אחר מהודר שיכול להשיג במתנה ע"מ להחזיר. (ואף שלכאורה אין חיוב לבקש מאחרים לקיים מ"ע. וכמבואר בירושלמי ריש פ"א דאין לו פטור, ורק בפירסומי ניסא חייבין לחזור על הפתחים. אמנם היינו לחזור על הפתחים ממש, מפני שדבר מבוזה לשאול על הפתחים לא חייבו למ"ע, אבל לבקש במתנה ע"מ להחזיר אינו דבר מבוזה, ולא חשיב נצרך לבריות, וחייב לבקש כשאין לו אתרוג). עכ"ד.

וכדבריו כן נראה באליה רבה (ס"ו תרנ"ח) שכתב בשם קיצור השל"ה שיש ליוהר עד למאוד שלא ליטול מחבירו ביום הראשון אפילו אם הוא מתנה ע"מ להחזיר. ומשמע שהוא חסרון בלכם, אמנם בא"ר דחה דבריו וכתב שאי"ז חסרון בלכם יעו"ש בכ"ד.

ובשו"ת משנה שכיר (חאו"ח סימן קפא) כתב להביא מח' הקיצור שו"ע וחיי אדם. וכתב שם שכל הטעם של החיי אדם הוא משום שאנשים לא בקיאים להקנות, ומאידך יש הידור של לכם. וסיים עוד שאמרו נחא ליה לאיניש למעבד מצוה בממוניה, וגם כאן נוח לו לעשות מצוה בממונו מליקח בחינם ויעו"ש עוד.

אמנם מצאתי בשו"ת חכם צבי (סו"ס מה) שכתב שמי שיש בידו אתרוג שאינו מהודר ואח"כ הגיע אליו בחינם אתרוג מהודר צריך לברך על היפה ועל המהודר ויוצא בו ידי חובתו אפילו אם כבר לקח בידו את האתרוג שאינו מהודר לברך עליו עכ"ד. ולפי"ז מוכח מדבריו שאפילו היכא שהוא בחינם כיון שהאתרוג יותר מהודר יש מעלה לקחתו, אבל משם יש לומר שאין ראייה אם מדובר שלקח את האתרוג בחינם או בכסף ועיין. אמנם יש לעיין בעיקר דבריו שיכול להניח את האתרוג שאינו מהודר בידיו, הרי קימ"ל דאין מעבירין על המצוות, ויש להאריך עוד בזה בפנ"ע.

ובשו"ת בתורה לשמה (סימן נ') כתב הבא"ח בזה"ל: והלכתא אחריתי אגב אורחאי אמינא לכו כי ע"פ דברי זוה"ק הנז' שהפליג בשבח המצוה שאדם קונה בממון, עד שאמר בדרך ההפלגה בזה"ל אבל אשתדלותא דקב"ה דקיימא בעובדא אסיר לנטלא ליה למגנא ובריקנייא וכו' הנה מזה יש לנו ללמוד ענין אחר שאם האדם קנה אתרוג כשר קודם יום טוב כדי ליטול אותו ביום טוב ואח"ך שלחו לו במתנה חלוטה אתרוג אחר מעיר אחרת ונעשה אצלו שנים לא יברך הוא אלא על אתרוג שקנה בדמים ואף על פי שאתרוג הב' שבא לו במתנה הוא הדור יותר ומשובח מאד, וארו"ל הדור מצוה עד שלישי. עכ"ז יתרון זה שיש באתרוג שקנה בדמים הוא עדיף טפי ויברך עליו אך מאחר שאתרוג הב' הוא הדור הרבה יטלנו אחריו ויעשה בו נענועים, ועכ"ז הנענועים של ההלל והקפות יעשה באותו שקנה בדמים. וכל זה לדידיה, אבל לאחרים שרוצה ליתן להם במתנה ע"מ להחזיר ודאי אותו ההדור עדיף. עכ"ד. ומדברי הבא"ח מוכח דהטעם שהוא מצוה בחינם.

אמנם בילקו"י (ארבעת המינים תש"פ עמ' תצט) כתב להוסיף בזה עוד טעם, שהוא משום חיבת המצוה, שחביב לו מה ששילם עליו ממיטב כספו ומרגיש שמחה יותר. ולפי"ז כתב שאם האתרוג השני מהודר יותר מאוד, שלבבו חומד עליו, רשאי לעשות כן.

אמנם יש להעיר מדברי הבא"ח שלא הביא טעם זה, ולפי"ז סו"ס יש לומר שיטול את האתרוג ששילם עליו. ומיהו ראיתי אח"כ בהמשך דברי הילקו"י שהביא שמרן הגר"ש אלישיב מיאן לקבל מגבירים גדולים אתרוגים מהודרים מאוד שקנו לכבדו בממון רב וביקש לשלם ואמר שמעדיף לקיים מצות ולקחתם לכם בהידור רב. והקשה הרי סו"ס הרי הוי שלו לכל דבר. וכתב ששמא י"ל שסו"ס על מה ששילם מתקיים בפשוטו ולקחתם לכם, אבל זה חידוש. ומ"מ ציין בזה למש"כ בספר כפות תמרים (סוכה דף מא ע"ב) שמהפסוק ולקחתם לכם נראה שהוא לשון קנייה דהיינו מקח, וכתב שבע"כ טעמו של הגריש"א הוא משום חביבות, וזה לא נראה.

ואיתא במשנה בסוכה דף מא ע"ב שרבן גמליאל קנה אתרוג באלף זוז. ועיין עוד בספר ראשית חכמה בפרק המצוות שער חמישי אות ב' במש"כ לבאר בזה.

ואולי יש לבאר שמה שאסור לקחת את ד' המינים בחינם, הוא משום שיש אנשים שסומכים על אתרוגי הקהל, וכמ"ש בפלא יועץ (ערך סוכה) וז"ל: ועוד יש מצות הנלוות ונעשות בחג הסוכות כגון נטילת לולב ועשיית הנענועין בשעת ברכה ובהלל והקפת התיבה באמירת הושענות עם ד' מינים שבידו והם דברים העומדים ברומו של עולם ובני אדם מזלזלין בהם שיש מקומות שאף מי שהשיגה ידו ליטול לולב לעצמו אינו נוטל רק סומך על לולב הקהל, ואף מי שנוטל לולב אינו עושה נענועים שסוברים שאין זה אלא מנהג חכמים וחסידים ולא ידעו שזו עיקר מצוה דהא תנן סוכה מב: קטן היודע לנענע אביו לוקח לו לולב ותנן נמי היכן מנענעים בהודו ואנא וכו' יעו"ש עוד.

ועוד יש לדון מהו בהפקר, האם הוא בכלל חינם או לא. וכן מה הדין באתרוג של שנת השביעית, שהרי יש מעליותא לקחת אתרוג של שנת השביעית, כמו שאמרו חז"ל "הואיל ואיתעביד בה מצוה חדא ליתעביד בה מצוה אחרית", ולכן יש מעלה לקחת אתרוג של שביעית. ומקור האי דינא במה שאמרו חז"ל איתא בגמ' בברכות דף לט ע"ב: רב אמר ורב אסי כי הוה מרתמי להו ריפתא דעירובא מברכין עליה המוציא לחם מן הארץ אמרי הואיל ואתעביד ביה מצוה חדא נעביד בה מצוה אחרית ע"כ. וכע"ז איתא בגמ' בשבת דף קיז ע"ב: רבי אמר ורבי אסי כי מיקלע להו ריפתא דעירובא שרו עילויה אמרי הואיל ואיתעביד בה חדא מצוה ליתעביד בה מצוה אחריתא עכ"ד. וכן מבואר לגבי אתרוג מדברי הגר"י זילברשטין שליט"א בחשוקי חמד (עמ"ס ב"ק דף ט' ע"ב), שכתב לדון באחד שיש לו ב' אתרוגים אחד מהודר ויפה מחו"ל ואחד אתרוג פחות מהודר מאר", והסיק שיקח את היותר מהודר. אבל עכ"פ מוכח דהיכא שהאתרוג הוא משביעית יש בו מעליותא כנ"ל. ועוד בכל גדרי הדין הואיל וכו' ראה מה שהאריך בזה הגאון רבי יו"ט זינגר שליט"א בספר מעדני יו"ט (ח"ג סימן טו), ובקובץ מה טובו אוהליך יעקב חלק טז במאמרו של הגאון רבי יהודה שטזנר שליט"א. וראה עוד מה שהארכתי בזה עתה בקובץ באר התורה מס' קפט.



**ותבנא לדינא:** אדם שלוקח מחבירו אתרוג יותר מהודר, כגון אתרוג מרוקאי, לברך עליו - מנהג העולם לברך עליו, שהרי סו"ס אדם שמח בכזה אתרוג. ויש להוסיף דכ"ש שטוב לעשות כן אם אדם נוטל אתרוג ממרוקו שיש עליו מסורת ומברך עליו, ולא מברך על אתרוג שלא מבוררת המסורת שלו, ויכול להיות שהוא מורכב.

אולם כ"ז במקרה הנ"ל, אבל אם יש לו גם אתרוג ממרוקו לדוגמא ושילם עליו ממון הרבה, וחבירו יש לו אתרוג יותר מהודר, אבל שניהם מהודרים, עדיף ליטול את האתרוג שלו לפי דברי הזוה"ק. אולם לפי דברי הפשט נראה דהיכא שיש לו כבר אתרוג אבל רוצה אתרוג מהודר ביותר, יכול ליטול גם את של חבירו, אבל לדינא נראה דבכה"ג עדיף שלא יברך עליו, אלא רק יקח אותו רק אחרי שנטל את האתרוג שלו שבירך עליו קודם.





הרב שלמה זלמן כהן  
כולל עטרת שלמה מודיעין עילית

## מצות הקהל או מצות שמחת בית השואבה הי מינייהו קדים

א. מסתפק, במוצאי שנת השבע, מאי עבדינן ברישא, מצות הקהל או מצות שמחת בית השואבה \* ב. יבואו בקירבו כמה טעמים דמצות שמחת בית השואבה קודמת למצות הקהל \* ג. יבואו בקירבו כמה טעמים דמצות הקהל קודמת למצות שמחת בית השואבה \* ד. קושיא נפלאה בהאי מצוה, וכמה יישובים, ומסתעף לכמה ענינים במצות הקהל \* ה. מצות הקהל כשבן דוד בא במוצאי שביעית

### ענף א' - מסתפק, במוצאי שנת השבע, מאי עבדינן ברישא, מצות הקהל או מצות שמחת בית השואבה

תנן בסוטה (מא.) פרשת המלך כיצד, מוצאי יו"ט הראשון של חג, בשמיני במוצאי שביעית, עושין לו בימה של עץ בעזרה וכו'. וספיקא רבתי איכא לספוקי, דהנה במוצאי יו"ט הראשון של חג, איכא עוד מצוה שתחילת זמנה הוא במוצאי יו"ט, והיא מצות שמחת בית השואבה, וכדתנן בסוכה (נא.) מי שלא ראה שמחת בית השואבה לא ראה שמחה מימיו, במוצאי יו"ט הראשון של החג ירדו לעזרת נשים וכו'. ומעתה איכא לספוקי איזה מצוה עבדינן ברישא, האם מצות הקהל או דילמא מצות שמחת בית השואבה, וצ"ע. [ופלא, דלעת עתה לא אשכחנא דרבותינו עוררו בזה, דהוא ספיקא דשכיחא הלכה למעשה בכל עת שזוכים לקיים מצות הקהל].



### פרק א' - אימתי הוי זמן קיום מצות הקהל ביום או בלילה

#### א. הוכח יוכיח דמצות הקהל עבדינן בלילה ולא ביום

א. בראש ובראשונה בטרם כל שיח עלינו לברר, אימתי הוי זמן קיום מצות הקהל, האם ביום או כבר בלילה, דאי הוי ביום אזי אין כאן בית ספק, כיון דשמחת בית השואבה הוי בלילה והקהל הוי ביום. אך נראה להוכיח מכמה וכמה דוכת, דמצות הקהל היתה כבר בלילה. חדא, מפשטות לישנא דמתני' דתנן, מוצאי יו"ט הראשון של חג, ומשמע דהיינו כבר בלילה, ונהי דבתלמודין לא נתפרש זאת להדיא, מ"מ כן הוא ריהטא דלישנא.

אמנם יש לדון בהאי ראיא, דשפיר י"ל דמוצאי יו"ט הראשון קאי אף על היום, ולא דוקא על הלילה. וכיו"ב אשכחן בערכין יא ע"ב, דאיתא התם: אמרו כשחרב הבית בראשונה אותו היום תשעה באב היה, ומוצאי שבת היה, ומוצאי שביעית היתה, ומשמרתו של יהויריב היתה,

והיו כהנים ולוים עומדים על דוכנן ואומרים שירה וכו' (יל"ע היאך יתכן דאמרו שירה, הא כבר בח' אב נכנסו למקדש). והא מבואר בסוגיא דהתם בע"א, דשירת הלויים היתה ביום, וא"כ היאך קתני דמוצאי שבת היה, ובהכרח דאף יום ראשון איקרי מוצאי שבת. וברש"י שם כתב: מוצאי שבת - אחד בשבת, ובתענית כט. כתב המיוחס לרש"י: מוצאי שבת, ראשון בשבת. ועי' בשו"ת אהל משה צווייג ח"א סי' מז.

ובכתובות ד ע"ב איתא דאין נושאין במוצ"ש, וברמב"ם בפ"י מאישות הי"ד כתב: אבל אין נושאין נשים לא בערב שבת ולא באחד בשבת גזירה שמא יבוא לידי חילול שבת בתיקון הסעודה שהחתן טרוד בסעודתו. הרי דמאי דכתוב בגמ' מוצ"ש כתב הרמב"ם אחד בשבת. אולם המקנה בקונטרס אחרון בסי' סד סעיף ג כתב דנראה דאחד בשבת לאו דוקא, אלא שלא תינשא במוצ"ש דהא מקשה בדף ה' אלא מעתה יוה"כ שחל בשני לידחי ומשני הכא לית לי' רווחא ופירש"י דמיד בלילה עושין סעודה. ודוחק לומר דחשש לשינויי' קמא התם דלנפשי' לא טריד וכו' דמשמע דלא פליגי. ותו מדמקשה בריש מכילתין ותינשא בא' בשבת שאם הי' לו טענת בתולים וכו' ולא משני משום שמא ישחוט בן עוף משמע דאין איסור אלא במוצאי שבת דלית לי' רווחא. וכן משמע מההוא מעשה דברי' דרבינא בנדה דף ס"ו איעכב שבעה יומי דהיינו יום א' בשבת, וכמ"ש לעיל סי' ס"א בהג"ה. משמע דרבינא ורב חביבא עשו מעשה לעשות נישואין ביום א'.

וכן עי' בחי' הגרע"א לאו"ח סי' רצ"ט סעיף ו', שהרי קימ"ל שאם לא הבדיל במוצ"ש יכול להבדיל עד סוף יום ג' דעדיין נחשב אחר שבת, והביא הגרע"א מספר לשון חכמים דכל זאת בהבדלת מוצ"ש אבל בהבדלת יו"ט לא שייכא דין זה. וכתב הגרע"א דמ"מ כל היום הראשון שאחר יו"ט יכול להבדיל, שהרי יש סוברים שגם הבדלת שבת אין לה תשלומין עד יום ג' ומ"מ ביום ראשון אפשר להבדיל, ומשום שהיום הולך אחר הלילה וא"כ ה"ה גם בהבדלת יו"ט אף שלא שייכא בה תשלומין עד יום ג' אבל היום הראשון שאחר יו"ט עיקר זמן הבדלה הוא. ועיי"ש בהמשך דבריו, שהבדלה שעושים עד יום ג' הוא מגדר תשלומין אבל הבדלה ביום ראשון אינה מגדר תשלומין אלא עיקר זמנה הוא. ונמצא לפ"ז שכל יום ראשון חשיב כמוצאי שבת. וכן עי' ברמב"ם בפכ"ט משבת ה"ד דכתב 'מבדיל בליל מוצ"ש', ומוכח דכל היום נקרא מוצ"ש, אלא דלהבדיל צריך בליל מוצ"ש, דאל"כ מהו דכתב בליל מוצ"ש, לימא במוצ"ש.

והכי מוכח בירושלמי גיטין שילהי פ"ז ה"ח דאיתא התם: קונם יין שאני טועם במוצ"ש יעו"ש. ובחת"ס בגיטין עז. כתב: בירושלמי בעי למילף וכו', ונ"ל יש כאן ט"ס ואקדים לומר בלשון ירושלמי מוצ"ש ר"ל אחר שבת וערב שבת ר"ל לפני שבת ואם אמר קונם יין שאני טועם אחר שבת א"כ מוצ"ש היינו יום א' בשבת אסור שזה נקרא בודאי אחר שבת וערב שבת הבא מותר ביין דערב שבת בודאי לא נקרא אחר שבת שעבר והימים שבין יום א' בשבת ובין ערב שבת צריכא פירוש ספיקא אפילו יום ד' וה' ספיקא הוא אולי נקראין אחר שבת שעבר וכו', עכ"ד. ומוכח כן נמי במדרש (איכה רבה א, נא) אין מתענין במוצ"ש, והכונה היא ליום ראשון כמבואר בתענית כז ע"ב, וכן עי' בסנהדרין סו ע"א, ובתוספתא תענית פ"ג ה"ט ובסדר עולם פרק ל, ובנחלת יעקב עמ"ס סופרים פ"ז ה"ה ד"ה ובמוצאי שבת.

וכן יש להוכיח ממנחות צו ע"א: כיצד נכנס מערב שבת ושמן ומניחן לארכו של שולחן, ומוצאי שבת נכנס, מגביה ראשיה של חלה ומכניס קנה תחתיה, וחוזר ומגביה ראשיה של חלה ומכניס קנה תחתיה. והנה האי ומוצאי שבת נכנס היינו ביום ראשון, וכמש"כ בהבנת רש"י במלאכת שלמה במשניות במנחות פ"א מ"ו, ועי' בהגהות וציונים במהדורת עוז והדר שם. והכי מוכח ברמב"ם בפ"ה מתמידין ומוספין הי"א דכתב: לא סדור הקנים ולא נטילתן דוחה את השבת, אלא מערב שבת נכנס ושומטין ונותנן לאורך השולחן, ובאחד בשבת נכנס ומכניס את הקנים בין החלות. הרי דכתב הרמב"ם 'ובאחד בשבת', וזהו דקתני בגמ' במוצאי שבת, הרי דמוצאי שבת נקרא אחד בשבת. ברם לאו מילתא דפשיטא היא דכונת הרמב"ם ליום ראשון, עי' בליקוטי הלכות במנחות שם, ובמקדש דוד קדשים סי' כב אות ה', ובהר המוריה על הרמב"ם אות לו, ובהגהות על המהר"י קורקוס. ותו יל"ע אמאי דוקא בהל' תמידין ומוספין כתב הכי ולא בהל' חגיגה לענין הקהל, ושמא מבואר בזה דלענין הקהל הוא ממש מוצאי שבת בלילה.

ובזאת יומתק לן עוד מילי, דהנה ביום א' דסליחות אומרים הפזמון במוצאי מנוחה קדמון תחילה, וכשאומרים את הסליחות בלילה הלשון במוצאי מנוחה מתיישב היטב, אבל כשאומרים את הסליחות בבוקר יש שחוששים לומר במוצאי מנוחה, וסברי דצריך לשנות הגירסא ולומר במוצאי מנוחה 'קידמון' תחילה. אולם לפי כל הנתבאר שפיר איכא למימר אף בבוקר האי לישנא.

וע"ע בערוך השולחן בסי' תקפא סעי' ד', ובאלף למטה סי' תקפא, ובשו"ת בצל החכמה ח"ה סי' קכג אות ב', ובאשרי האיש או"ח ח"ג פרק יג אות יח, ובסליחות המפורש בהלכות סליחות סעי' יג, ובסליחות באר יעקב עמוד כג משמיה דהגרש"ז ברוידא זצוק"ל, ובשיח תפילה סי' ט' אות יא, ובספר ימי הרחמים פ"א. וכן עי' בהערות ביצחק יקרא על המשנ"ב בסי' ש סק"ב דכתב דמה"ט אפשר לאכול סעודת מלוה דמלכה כל היום ראשון, דכל היום ראשון מכלל מוצאי שבת, והוכיח נמי מהירושלמי בתענית פ"ד ה"ג יעוי"ש.

ב. אך אכתי איכא עוד כמה ראיות דמצות הקהל היתה בלילה, דהנה בתוס' בסוטה שם בד"ה כתב, ביארו דהא תרי קראי כתיבי, כתיב בבוא כל ישראל, וכתיב במועד, ואי הוה כתיב רק בבוא כל ישראל, הו"א דהוא באתחלתא דמועד, והוא ביום הראשון דחג הסוכות, ע"כ כתיב במועד לאחר זמנו, ואי הוה כתיב רק במועד, הו"א דהוא בתוך המועד ממש, לכך נאמר בבוא כל ישראל ולמעט יום שני. הרי דנמצא לפי"ז דנתמעט יום ראשון ונתמעט יום שני, ובהכרח שזמן ההקהל הוא בין יום הראשון ליום השני, והיינו בלילה במוצאי יו"ט ראשון של חג. ודחוק למימר דכונתם דלא ביום ב' היינו ב' דחווה"מ, דהא בריש דבריהם הגדירו את יו"ט, ביום ראשון, וא"כ יום ב' הוא א' דחווה"מ. ועי' מה שהעיר ע"ז הרש"ש, ובהערות למרן רבינו הגריש"א זללה"ה מש"כ ליישב בזה.

ותו נראה להוכיח הכי מלשונו המזוקק של הרמב"ם, דכתב בפ"ג מחגיגה ה"ג והילך לשונו: במוצאי יו"ט הראשון של חג הסוכות, שהוא תחילת ימי חולו של מועד וכו'. ולשונו צריך תבלין, דלכאורה מילתא דפשיטא היא, דמוצאי יו"ט הראשון הוא תחילת חוה"מ, ומאי אתא להוסיף בכך, ושמא אתא לאשמועינן דזמנה כבר בלילה שהוא תחילת ימי חוה"מ. ועי' בלשון

המאירי בסוכה נ. מי שלא ראה שמחת בית השואבה לא ראה שמחה מימיו וכו' והזכיר סדר הנהגתם והוא שבמוצאי יום טוב ראשון של חג שהוא תחלת חול המועד וכו', ושמחת בית השואבה בודאי התחילה בלילה ונקט האי לישנא. אך אכתי ברמב"ם יל"ע אי זו כונתו, דא"כ הו"ל למינקט בלשון קצרה יותר, - בליל מוצאי יו"ט הראשון של חג הסוכות, וצ"ע.

וכן איכא להוכיח מדתנן במגילה כ ע"ב כל היום כשר לקריאת מגילה ולקריאת הלל ולתקיעת שופר וכו', וקחשיב כמה דברים ומסיים זה הכלל דבר שמצותו ביום. ושם כא ע"א פריך זה הכלל לאתויי מאי, וקדחיק לאוקמי כר"י ובסידור בזיכין, ואמאי לא מוקי בקריאת הקהל דמצותה דוקא ביום. אלא מוכח דאף בלילה אפשר לקיים מצות הקהל. אך מינה ליכא ראייה דאיכא מצוה בדוקא לקרוא כבר בלילה אלא דאפשר לקיים בלילה. ותו, דאף לא מני לה ולא מרבי לה בכלל הדברים שמצוותן בלילה.

ובקריית ספר בפ"ג מחגיגה כתב: ואי כתב רחמנא בחג הסוכות הוה אמינא אפי' יום טוב אחרון כתב רחמנא בבוא כל ישראל מאימת דמתחיל מועד ומשום דבבוא כל ישראל משמע מהתחלה דמועד כדאמרינן איצטריך קרא דמועד דמשמע בתוך המועד ואהני בבוא כל ישראל דמשמע מתחלתה דקמ"ל דלא ביום ראשון ולא ביום שני ולא ביום שלישי של חול המועד אלא במוצאי יום טוב הראשון.

וכן נראה דמבואר בירושלמי בסוטה בפ"ז ה"ח, דמבואר התם דעבדינן בשעת מצות הקהל הבדלה, והא הבדלה עבדינן בלילה, וע"ע בעזה"י בהרחבה בדברי הירושלמי לקמן ענף ג' אות ג'. ובספר הנפלא 'יחלק שלל' פר' וילך הוכיח הכי מהתרגום המיוחס ליונתן שם דברים פל"א פ"י דכתב: ופקיד משה יתהון למימר בסוף שבע שנים באשוני שתא דשמיטתא בחגא דמטליא, והאי באשוני היינו לילה. אולם יל"ע, דהא בקרא כתיב במוצאי שנת השמיטה, ומאי שייכא בזה בליל שנת השמיטה. ותו יל"ע, דאישון אין תרגומו לילה, אלא דהוא נכתב בסמוך ללילה, עם לילה, דהא איכא אישון בת עין, אישון עינו. והתרגום של אישון הוא לשון עת ומועד, ועי' בשפתי חכמים בפר' האזינו פל"ב פ"י.

ובספר תפארת ציון בסוטה כתב מקור דהוי בלילה, דהא כתיב בבוא כל ישראל, ומשמע ביאתם הראשונה, ואי הוי רק ביום השני, אזי כבר הוי ביאה שניה, אך בלילה דמוצאי יו"ט, כל זמן שלא הגיע זמן ביאה שניה נקרא עדיין ביאה ראשונה, וכ"כ באור החמה. ויש להוסיף בזה מהתוס' ביבמות צח ע"א סוד"ה על עסקי, דזה היה באותו יום וחשיבה הכל נבואה אחת. ובישרש יעקב שם כתב דאולי היה בלילה שלאחריו, ומקרי באותו יום, וכל מאי שביום אחד נקרא אחת. ועוד יל"ע בזה מהא דתנן בכריתות פ"א מ"ו יעוי"ש.

ועוד יש להוכיח שהיה בלילה, דאי היה ביום, אימתי היה זמן ביום למצות הקהל, הא כל היום היה מלא וגדוש כבר. וכדאיאתא בסוכה נג ע"א: תנא אמר ריב"ח כשהיינו שמחים שמחת בית השואבה לא ראינו שינה בעינינו, כיצד שעה ראשונה תמיד של שחר משם לתפילה משם לקרבן מוסף משם וכו'. ושמא י"ל דמצות הקהל הייתה חלק מ'משם לבית המדרש', ואע"פ דהקהל לא היה בביהמ"ד, מ"מ הוא ענין דשייכא לביהמ"ד או משום שבשאר שנים היו אז בביהמ"ד.

ואגב אורחא, צ"ע אמאי בסוכה שם לא קתני בסדר היום על תפילת מעריב. ושמא י"ל דהא מריה דשמעתתא דסוגיין בסוכה ר' יהושע הוא, וסתם ר' יהושע זה ר' יהושע בן חנניה, עי' רש"י בב"מ יא. ד"ה נתון ליהושע, והא ר"י ס"ל בברכות כו ע"ב דתפילת ערבית רשות, ובתוס' בשבת ט ע"ב כתבו דאפילו בשביל מצוה שאינה עוברת שרי לבטל תפילת מעריב למ"ד דהוי רשות, וא"כ בעבור מצות ושמחתם לפני ד' ביטלו מצות מעריב. והא דלא אמרו על מצות ק"ש, הא איכא למימר דהגמ' מייתי רק דברים שכל הציבור עשו יחדיו, וק"ש אפשר דכל אחד קרא ביחידות. וכן יל"ע מסוגיין לשיטת ר"א בסוכה כו ע"א דבעינן לאכול בסוכות י"ד סעודות אחת ביום ואחת בלילה, ועי' בספר סוכה נאה.

ובשו"ת שיח יצחק או"ח סי' קט כתב דמה"ט אין ברכת שהחיינו על מצות הקהל, כיון דמצוה שזמנה בלילה ליכא ברכת שהחיינו, וכדאייתא בר"ן שילהי סוכה (כב ע"ב מדפי הרי"ף סוד"ה וכתבו) וז"ל: וצ"ע לפ"ז למה אין מברכין זמן על ספירת העומר, וראיתי מי שכתב שאם לא ספר בלילה לא יספר ביום, כדתנן כל הלילה כשר לספ"ה, משמע דהא ביום לא יצא, ומשו"ה לא אמרינן ביה זמן, עכ"ל. ובביאור דבריו איכא אריכות מופלגת, וכן קשיא מנרות חנוכה דמדליקין בלילה, ואכמ"ל. והשיח יצחק שנה משנתו בספרו דבק טוב ח"א סי' ה' ה' הנדפס בסמוך לשו"ת משנת שכיר. וכ"כ לבאר בספר רב חסד עניני ברכות אות לח עמוד צט. ויל"ע בזה דהא מאי דהקהל בלילה, אינה משום שזמנה בלילה, אלא מדין דסמוכה ליו"ט, ומעתה אם לא קראו בלילה, אזי כיון דעיקר זמנה נמשך גם אחרי ליל מוצאי יו"ט, וכמבואר לקמן ענף ב' אות ד' ד"ה ומטעמא, אזי מסתברא דיקראו ביום למחרת ולא ימתינו ללילה של יום הבא, וצ"ע.

ומהרש"ם בח"א סי' ריג כתב במכתבו להשיב לבעל השיח יצחק דליכא ברכת שהחיינו בהקהל ע"פ מש"כ בשו"ת הרשב"א דברכת שהחיינו איכא דוקא כשיש הנאת הגוף. וזה צ"ב טובא, דהא אין דין שתהיה הנאת הגוף דוקא, אלא שיהיה לגברא הנאה, ואף הכא איכא הנאה מת"ת. וכמש"כ במעשה רב מאדוננו הגר"א אות קעה דאיכא שהחיינו על שיר השירים וכו"ב. אך אפשר דמגילות שאני, דהן רק במועדים ולפיכך איכא שהחיינו, משא"כ קריאת התורה דהקהל, איכא קריאת התורה בכל שבוע. ועוד כתב שם המהרש"ם ליישב דהעיקר נ"ל דמצות קריאת הקהל מפורש בקרא דטעמא למען ישמעו ולמען ילמדו ליראה, א"כ אין זו תכלית המצוה ולא נגמרה עשייתה, לכן אין לברך שהחיינו, כמו בבדיקת חמץ, דכיון דלא נגמר המצוה אלא כשמבער אין לברך.

ויש שביארו דליכא שהחיינו על הקהל, ע"פ מש"כ האחרונים (עי' במהרש"ל בסוכה מו. ובשו"ת חת"ס או"ח קנו בדעת המג"א בסי' תרצב סק"ב בסופו) דמצוה שאין עליה ברכה לא מברכין שהחיינו. ואע"ג דבהקהל איכא שבע ברכות וכדהבאנו לקמן ענף ג', מ"מ הא ליכא ברכת המצוות אקב"ו על מצות הקהל. וע"ע בשו"ת רבי עקיבה יוסף שלזינגר או"ח סי' פא, ובנחל איתן למרן הגר"ח קניבסקי זללה"ה סי' טו ס"א סק"ד, ובספר הנפלא ברכת שהחיינו הכי איתמר סי' מ'. [ולשיטות דאיכא ברכת שהחיינו על מצוות הקהל, נמצא דבחודש אחד מברכין ברכת שהחיינו למעלה מעשרים פעמים, ונתבאר במקו"א].

ג. הקשה המהרי"ל דיסקין זללה"ה (נדפס באהלים בחי' למסכתא מגילה ה ע"א עמוד קב, וכן בקובץ העמק חלק נא) בהא דתנן בסוכה נג ע"ב דאין פוחתין מכ"א תקיעות במקדש ואין מוסיפין על מ"ח, וקשיא הא משכח"ל הא עוד תקיעה, בערב שבת שבתוך החג שחל בא' דחזה"מ סוכות במוצאי שנת השבע, דאיכא מצות תקיעה לפני מצות הקהל. ואף דהקהל זה לא כל שנה, מ"מ היו צריכים להקשות מזה כמו שהקשו בסוגיא שם נד ע"ב מפסח שחל להיות בשבת. אך אי נימא דמצות הקהל הייתה בלילה י"ל דלא חשבינן אלא תקיעות שביום. ואע"ג דאיכא תקיעות דשמחת בית השואבה, זה היה בזמן קריאת הגבר, ולשיטת המהרש"ל בסוכה נא ע"ב תוד"ה קרא גבר, זהו בעלות השחר.

ד. והכי כתבו להדיא שמצות הקהל הייתה בלילה, בשיירי קרבן על הירושלמי בסוטה פ"ז ה"ח דכתב בתו"ד: ונראה דס"ל שפרשת הקהל קרא בליל מוצאי יום טוב כדתנן במתני' וכו'. וכן בתפארת ישראל ביכין שם אות מח כתב: מוצאי יום טוב הראשון של חג, ר"ל ליל שקודם יום ב' דסוכות. וכ"כ במנחת קנאות, ובתפארת ציון, ובשו"ת עטרת משה או"ח ח"ב סי' רכה, ובספר קנין תורה בשמעתתא פרשת וילך בסי' א' אות יב וביאר דאי הוי ביום זה יפריע לעבודת הקרבנות, כשם שהקהל שחל במוצש"ק לא בנו הבימה לפני השבת יעו"י"ש.

ופרפרת נפלאה העירני ידי"נ הרה"ג ר' אליעזר לשינסקי שליט"א ד"בבוא כל ישראל לראות" גימטריא "בלילה בשעה שבני אדם שוכבים". ותו העיר דכיון דקיי"ל דזריזין מקדימין למצוות, א"כ ראוי לקיים את מצות הקהל כבר בלילה, אך אי זמנה רק ביום לא שייכא הכא האי דינא. ועוד גימטריא נפלאה יש לציין, ד'הקהל' גימטריא ק"ם, כמנין התיבות של כל פרשת הקהל מפסוק ז' עד פסוק יג. ועוד יש לציין, דמצות הקהל נמצאת בחינוך במצוה תרי"ב, שזה גימטריא ברי"ת, דהא הקהל הוי כמעמד הר סיני, וכורתים ברית בין עמ"י להקב"ה. וכן יש לציין דכמה פעמים כשמיירי בתורה על מעמד הר סיני, התורה כותבת 'ביום הקהל', בפר' עקב פ"ט פ"י, ובפ"י פ"ד, ובפר' שופטים פ"ח פט"ז.



## **ב. יבואו בקירבו כמה הערות והארות אי מצות הקהל עבדינן בלילה**

א. אלא דאכתי יש להעיר בזה כמה הערות אי מצות הקהל בלילה. חדא יל"ע, מדכתיב בנחמיה (ריש פ"ח) ויאספו כל העם כאיש אחד אל הרחוב אשר לפני שער המים ויאמרו לעזרא הסופר להביא את ספר תורת משה וגו' ויקרא בו לפני הרחוב אשר לפני שער המים מן האור עד מחצית היום נגד האנשים והנשים וגו'. הרי חזינן דעזרא קרא בתורה ביום, כדכתיב מן האור עד מחצית היום. ואמאי לא ילפינן מיניה למצות הקהל דמצותה ביום. ואע"ג דהאי קרא לאו לענין הקהל איירי, מ"מ הא חזינן כמה וכמה מילי דילפינן מהתם למצות הקהל, וכגון דבעינן בימת עץ וכמבואר בתוספתא סוטה פ"ז ה"ח, וע"ע ביומא סט ע"ב ובתוס' ישנים ותוס' הרא"ש שם, ובסוטה מא ע"א, ובמדרש לקח טוב פר' וילך, וברלב"ג בנחמיה שם. וי"ל דילפינן מהתם רק על צורת המצוה ולא על הזמן.

ב. ותו יל"ע, מדאיתא בירושלמי (מגילה פ"א ה"י, יומא פ"א ה"א, הוריות פ"ג סה"ב) וכי ר' טרפון אביהן של כל ישראל לא טעה בין תקיעת הקהל לתקיעת קרבן, דתני ובני אהרן הכהנים יתקעו בחצוצרות תמימים ולא בעלי מומין דברי ר"ע, א"ל ר"ט אקפח את בניי אם לא ראיתי את שמעון אחי אימא חיגר באחת מרגליו עומד בעזרה חצוצרתו בידו ותוקע, א"ל ר"ע שמא לא ראית אלא בשעת הקהל ואני אומר בשעת קרבן. והשתא בשלמא אי מצות הקהל הוי ביום, משו"ה טעה בין תקיעת הקהל לתקיעת קרבן, דתרוייהו ביום נינהו, אלא אי הקהל הוי בלילה, היאך החליף בין תקיעת הקהל לתקיעת קרבן.

ולכא למימר דכיון דבשמחת בית השואבה היו שם ארבע מנורות של זהב שהיו מדליקין עד שלא היה חצר בירושלים שאינה מאירה מאור בית השואבה וכדתנן בסוכה נא: א"כ אפשר להחליף בין תקיעות דהקהל לתקיעות דקרבן. דזה אינו, דפשיטא דאיכא חילוק גדול בין אור יום לאור של המנורות. ותו, דדוקא אי מצות שמחת בית השואבה קדמה למצות הקהל אזי איכא מנורות של שמחת בית השואבה, אבל אי מצות הקהל היתה ברישא, אזי מסתברא דאכתי לא הדליקו את כל המנורות שהיו מיוחדות לשמחת בית השואבה. אולם בילקו"ש בהעלותך רמז תשכה קתני שטעה בין תקיעות דקרבן לתקיעות דר"ה ויוה"כ ביובל, ולא קתני לענין הקהל, וכ"כ בספרי בהעלותך פסקא עה, אלא דאיכא שם שינוי נוסחאות יעוי"ש, ועי' בהר אפרים להגרא"ז גרבוז הוריות סי' כ'.

ועי"ל דלא קאמר דבאותו עת ומעמד החליף, אלא דלכתר כמה שנים בזכרוננו החליף, דהיה זכור שתקע וא"ל ר"ע דהיה בהקהל. ולכאורה אדרבה איכא להוכיח נמי איפכא, דקא"ל ר"ע בשעת הקהל, ולא בשעת קרבן, ומדקאמר 'בשעת' חזינן דשעות חלוקות הן.

ג. וכן יל"ע מלשונות רבוותא דאיכא קצת משמעות דמצות הקהל היה ביום. דבתוספתא (סוטה ו, טו) קתני: אותו היום כהנים עומדין בגדרים ובפרצות וחצוצרות של זהב בידיהם תוקעין ומריעין ותוקעין כל כהן שאין בידו חצוצרות אומ' דומה זה שאין כהן הוא שכר גדול היה ליושבי ירושלם שמשכירין חצוצרות בדינר זהב. ובהל' ט"ז: בו ביום ראה ר' טרפון חיגר עומד ומתריע בחצוצרות משם ראה חגר תוקע במקדש משם ר' נתן אמרו נתחייבו ישראל כלייה שחינפו לאגריפס המלך. ואי הוי מצות הקהל דוקא בלילה היה קתני אותו הלילה, בו בלילה. [וצ"ע במאי דאיתא בתוספתא דהיו חצוצרות של זהב, והא בקרא מבואר דהחצוצרות היו של כסף. ועי' בתוס' בע"ז מז ע"א ד"ה קרניה, ובשיטת הקדמונים מהתוס' ר' יהודה מפאריש, ובתפארי"י בסוכה פרק חליל מ"ה ביכין אות לב, ובשו"ת קדושת יו"ט סוגיות סי' לח, לט, ובחזון יחזקאל בסוטה שם].

ובמאירי כתב: והקריאה היתה ביום שני של סוכות וכו' מוצאי יו"ט הראשון של חג ר"ל יום שני של סוכות שהוא ראשון לחול המועד וכו'. ועי' לעיל א, ג מאי דהובא מהמאירי בסוכה, וצ"ע. וברמב"ם בפהמ"ש כתב: והקריאה היתה ביום שני מסוכות. ולשון החינוך מצוה תריב, במוצאי שנת השמיטה בחג הסוכות ביום שני וכו'. וכלשונות הללו איתא כבר בספרי פרשת שופטים: וכתב לו את משנה התורה הזאת על ספר, שאין קוראין ביום הקהל אלא משנה תורה.

איברא דמכל הלין לשונות אין הכרח דכונתם במש"כ יום, דהיינו יום ולא לילה, אלא כונתם יום מלשון זמן, דהיה זמנו ביום השני ולא ביום הראשון ביו"ט, ולעולם יתכן שהיה בלילה.

ד. ועוד יל"ע, דהא במצות הקהל איכא מצוה להביא נמי את הטף, ובלילה קשה לקיים מצות הקהל משום שינת הטף כשתנומה על עפעפיהם, דהטף נמים את שנתם בלילה. ואע"פ דאינם צריכים לשמוע את הקריאה, מ"מ זה קשה להביאם כך. אך אכתי אפשר לקיים מצות הקהל סמוך ונראה למוצאי יו"ט דאז אכתי אינם אפופים בשינה, ומצו נמי לישון ביום, וכיו"ב בפסחים קט. תניא: אמרו עליו על רבי עקיבא מימיו לא אמר הגיע עת לעמוד בבית המדרש חוץ מערבי פסחים וערב יום הכפורים, בערב פסח בשביל תינוקות כדי שלא ישנו, ופרש"י כדי שישנו התינוקות ביום ולא בלילה בשעת הגדה.

אלא דהכא דהולכים לישון ביו"ט צריך להיזהר שלא יאמר שישנים בשביל המוצאי יו"ט דהוי מכין מיו"ט לחוה"מ. אולם י"א דכיון דהוי לדבר מצוה שרי, וכמש"כ בשו"ת אור לציון ח"ג בהערות לפרק יח דכתב: וכיון שנעורים בליל חג השבועות, רגילות היא לישן בערב חג השבועות כדי להשאר נעורים בלילה. ונראה שאע"פ שאין לו לאדם לומר אשן בשבת כדי שאעשה מלאכתי במוצאי שבת, מפני שמראה שמה שישן ונח בשבת, הוא בשביל החול, אלא צריך לומר אנוח כי שבת היום, וכמ"ש המג"א בסימן ר"צ, והוא מדברי ספר חסידים סימן רס"ו, מ"מ אם חל שבועות במוצאי שבת, נראה שיכול לומר שישן בשביל להיות ער בליל שבועות, כיון שהוא לצורך מצוה, ואין הלימוד דבר חול האסור בשבת, עכ"ד.

ברם יש לציין בזה דבערוך השולחן סי' רצ כתב להדיא דאף כדי ללמוד אסור, דכתב: ואם רגיל בשינת צהרים אל יבטלנו דעונג הוא לו ושינה בשבת תענוג ואסור לומר אישן כדי לעשות מלאכה בערב ואפילו כדי ללמוד בערב דזהו כמכין משבת לחול אלא יישן כדי לנוח בשבת. וע"ע בבאר משה ח"ו סי' קה, ובאז נדברו ח"ד סי' מו אות ב', ובבאר לחי ח"א פרק נד.

ה. ומרן החסיד הגר"ש דבילצקי זצוק"ל העירני דאם יעשו מצות הקהל בלילה אזי הוי סכנה לטף משום החושך. אך אמר דאי הקדימו את שמחת בית השואבה, אזי הא תנן בסוכה נא. דהיו שם ארבעה מנורות של זהב שהיו מדליקין עד שלא היה חצר בירושלים שאינה מאירה מאור בית השואבה, ושוב ליכא סכנה, וע"ע לקמן בסוף ענף ב'.

והגרי"פ פערלא (בסה"מ ח"ג פרשה י ד"ה והעם) כתב: ומאי דכתיב בקרא והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו, איכא למימר דהיינו כל ימי חייו ביום הקהל, ומה שדרשו בספרי ימי חייו הימים, כל ימי חייו הלילות, היינו להכשיר גם הלילה לקריאה זו וכו', דהא גם בפרשת הקהל עצמה כתיב כלשון זה ממש למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ד' וגו' עכ"ל. אך י"ל דלא כתב דמצוה בלילה אלא להכשיר גם בלילה, דבדיעבד אפשר אף בלילה. אולם הרי בדאורייתא ליכא חילוק בין לכתחילה לבדיעבד, עי' בתוס' גיטין ג ע"ב ד"ה וכי לא, וא"כ כד גלי קרא דלילות כימים, לכתחילה הוא. ברם אכתי אפשר דכונתו לומר דאם לא קראו ביום יקראו בלילה שלאחריו.



ו. כתב הרמב"ם בפ"ז מהל' ס"ת ה"ג: לא היה לו ספר תורה קודם שימלוך צריך לכתוב לו אחר שמלך שני ספרי תורה, אחד מניחו בבית גנזיו, והשני יהיה עמו תמיד לא יסור מעמו אלא בלילה בלבד וכשיכנס לבית המרחץ או לבית הכסא או לישן על מטתו. הרי דבלילה המלך לא היה הולך עם הס"ת והעיר בספר מנחת צבי על החינוך במצוה תק"ג, שבלי הלפט עמוד קנח סוד"ה ולפי האי שיטה, דאי ההקהל היה בלילה היאך המלך קרא בס"ת שלו, ומהכי הוכיח דקריאת פרשת המלך לא קראו בס"ת של המלך.

אולם י"ל דכונת הרמב"ם דרך בלילה בשעת השינה לא היה עמו, אבל בלילה בודאי היה עמו, וכדדרשו כל ימי חייו לרבות הלילות, וכדהביא הרמב"ם בהלכות מלכים פ"ג ה"ה: המלך אסור לשתות דרך שכרות, שנאמר אל למלכים שתו יין, אלא יהיה עוסק בתורה ובצרכי ישראל ביום ובלילה, שנאמר והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו. ומקורו מהספרי שופטים פיסקא קס"א. ועי' בזה באור שמח בהל' ס"ת שם, וישועות מלכו בסופו בהגהות מעט צרי שם, ובספר ברית יעקב, ליפשיץ, יו"ד סי' סו, ובבן ידיד על הרמב"ם, ובספר עובר אורח להגאדר"ת אות ט' משימה דהגאון רבי אליהו ברוך קמאי ממיר זצוק"ל.

ז. ויל"ע עוד מהא דדרשו חז"ל (פרקי דר"א פמ"ו ובתנחומא כי תשא אות לו) הפסוק ויהי שם עם ד' ארבעים יום וארבעים לילה, מנין היה משה יודע אימתי יום, אלא כשהקב"ה היה מלמדו תורה שבכתב היה יודע שהוא יום, וכשהיה מלמדו על פה משנה ותלמוד היה יודע שהוא לילה. ומהכא כתבו שאין ללמוד מקרא בלילה, יעויין בפוסקים או"ח סי' רלח. וא"כ היאך איכא למימר דמצות קריאת התורה דהקהל היתה בלילה.

אך לק"מ, דפשיטא דליכא איסורא לקרוא התורה בלילה. אך אכתי הא כיון דראוי לא לקרוא בלילה היאך תיקנו כך לכתחילה. ברם להשיטות דהמצוה בלילה זו לא תקנה אלא מעיקר הדין, א"כ נמי לא קשיא דהא זהו הדין דקורין בלילה. ועוד יש להוסיף בזה דכבר כתבו דבליל שבת ויו"ט וחזה"מ אפשר אף לכתחילה, וכן חזינו דבליל שמחת תורה יש קוראין בתורה, וכ"כ בשו"ת לבושי מרדכי מהדו"ת או"ח סי' קפו. ואשכחן במלבי"ם בארצות החיים (סי' א' בהמאיר לארץ סקל"ו) דהוכיח הכי מיומא יח ע"ב דבליל יוהכ"פ אם הכה"ג לא היה רגיל לקרות בעצמו, היו מקרין לפניו באיוב ובעזרא ובדברי הימים. ויל"ע דיוהכ"פ שאני, דכולו יום של רחמים, ועי' בחמדת ימים בענין יוהכ"פ דף עה דכתב דביוהכ"פ שרי ללמוד במקרא כיון דלילה כיום יאיר. ועוד הוכיח המלבי"ם מדתנן בשבת יא. לא יקרא לאור הנר, אבל החזן רואה היכן התינוקות קוראין, וכן שנינו התם יג. דרשב"ג אומר התשב"ר היו מסדרין פרשיות וקורין לאור הנר. ויל"ע, דהא התם מיירי בתינוקות, ושמא הם תינוקות דלא הגיעו ללימוד תורה שבע"פ ולפיכך שרי ללמדם תורה שבכתב בלילה. אמנם, מהתם לא אשכחן על חזה"מ, ויש שנהגו בליל הושענא רבה לקרוא בתורה. ועוד יש להוסיף מהספרי פרשת שופטים לענין הס"ת של המלך, ימי חייו, הימים, כל ימי חייו, הלילות. ועוי"ל דבשו"ת אבני צדק יו"ד סי' קב כתב דבציבור אפשר לכתחילה לקרוא בלילה, וכ"כ באשל אברהם מבוטשאטש באו"ח סי' רלח.

א"נ י"ל ד"א דלאחר חצות שרי ללמוד מקרא (עי' במורה באצבע סי' ו', ובשו"ת יצחק ירנן ח"א סי' כו, ובשו"ת ישכיל עבדי ח"ד בקונטרס אחרון או"ח סי' ב', ובליקוטי מהרי"ח בקביעת עיתים לתורה, ובמנהג ישראל

תורה יו"ד סי' רמט אות י', ומאידך עי' בשו"ת רב פעלים ח"ב או"ח סי' ב'). ואי נימא דעבדינן הקהל לאחר שמחת בית השואבה א"כ שמא כבר היו לאחר חצות, אלא דקשה להשאיר את הטף עד לאחר חצות לילה. והרה"ג ר' אליעזר מאיר קאליש שליט"א העיר דהא מצות הקהל הוי כמעמד הר סיני, ועי' ברמב"ם בפ"ג מחגיגה ה"ו דכתב: וגרים שאינן מכירין חייבין להכין לבם ולהקשיב אזנם לשמוע באימה ויראה וגילה ברעדה כיום שניתנה בו בסיני וכו', ויראה עצמו כאילו עתה נצטוו בה ומפי הגבורה שומעה, שהמלך שליח הוא להשמיע דברי האל. וא"כ הא בליל שבועות איתא בזה"ק דעד חצות ילמדו תורה שבכתב ולאחר חצות תורה שבע"פ, והובא בהרחבה בספר דיני הניעור כל הלילה בפ"א סעי' י הערה כח.

אולם מדברי המשנ"ב בסי' רפה סק"ט יש לדקדק לא לקרוא אפילו בליל שבת, דכתב: ולתתחלה מהנכון אם לא קרא שנים מקרא ואחד תרגום בע"ש להשכים בשבת בבקר ולקרא השמו"ת קודם הליכתו לבהכ"נ, עכ"ל. ואמאי לא כתב שיקרא בליל שבת, ודחוק לומר דאף ליל שבת נכלל בער"ש וזהו דכתב אם לא קרא בע"ש. ברם י"ל דהמשנ"ב לא כתב לקרוא בליל שבת, כיון דאין לקרוא לאור הנר, ולא הטריחוהו להעמיד שומר לזמן ארוך בשביל זה, וגם לנדד שינה מעיניו בליל שבת, ורק כתב דישיכים ויקרא דאז איכא אור היום. וגם דכתב הרמ"א בסי' רפא דמאחרין לביהכנ"ס בשבת בשחרית, ושפיר מצי לקום מעט מוקדם ולקרות בשופי. א"נ דפשטות דברי המשנ"ב דעיקר זמן שמו"ת הוא ביום ו' ולא בליל שב"ק.

ועוד יש להוסיף בזה, דחידוש איכא ברוקח עה"ת בפר' הקהל דכתב דהמלך צריך לפרש את הקריאה כדי שהעם יבינו זאת, ודריש לה מדכתיב תקרא "את" התורה הזאת, לרבות שיפרש להם שיבינו. ובכה"ג שרי לקרוא מקרא בלילה וכדהובא ביסוד ושו"ר העבודה ש"ו פ"ב. וכן יש להוכיח הכי משבת יג: וחגיגה יג. שהעלו לו ג' מאות גרבי שמן וישב בעלייה ודרשו, והא מדהיה גרבי שמן מוכח דהיה בלילה, והא ליכא מקרא בלילה, אלא שהיה מפרשה ושרי. וכ"כ בבית פנחס ופתחא זוטא בחגיגה שם, ובשו"ת אבני צדק יו"ד סי' קב, ובשו"ת לבושי מרדכי או"ח מהדו"ת סי' קז.

ובעצם האי עניינא, ע"ע בפמ"ג סי' רלח במשב"ז סק"ב, והובא נמי בשעה"צ, דכתב דאדרבה ראוי אף בלילה לשלש לימודו כביום במקרא ומשנה וגמרא, ובברכ"י שם העיר דוכי משנה ותלמוד נמי נלמד דוקא בלילה ולא ביום. וע"ע מש"כ החיד"א בעוד כמה דוכתי בספריו, בשו"ת חיים שאל ח"ב סי' כה, ובכרך לאדן סי' ה' אות ז', ובפתח עיניים ברכות ג ע"ב ד"ה ובעינן, ובמורה באצבע סי' ו', וביוסף אומץ סי' נד, ובמחזיק ברכה קונטרס אחרון סי' קנו, ובספרו עבודת הקודש בסי' ח' אות קיז, וכדהוכיח בשו"ת שבט הקהתי ח"ו סי' קמא אות ג'. וע"ע בספרי השו"ת - מהרש"ם ח"א סי' קנח, וביין הטוב סי' נד, ובויהי יעקב סי' ט', ובדברי ישראל ח"א סי' קלא, ובלבושי מרדכי תניינא או"ח קז, קפו, יש מאין ח"א סי' א', ים הגדול סי' ח', ובבצל החכמה ח"ד סמ"ד, ובדברי יצי"ב יו"ד קלו, ובציץ אליעזר ח"ח סי' ב', ובמשנה הלכות מהדו"ת ח"א סי' רנז, ובוישב הים ח"א סי' ו', ובמבשרת ציון ח"א סי' ל.

ודבר מחודש כתב בשפתי כהן עה"ת דמצות עשה ביום ולא תעשה בלילה, דכתב בפר' משפטים (שמות כד, יח) ויהי משה בהר ארבעים יום וארבעים לילה, סתם יום לילו עמו אם כן

יאמר ארבעים יום, וארבעים לילה למה, אלא התורה היא תורה שבכתב ותורה שבעל פה, עשה ולא תעשה, טהור וטמא, מותר ואסור, כשר ופסול, כל אחד יש לו תחום וגבול, תורה שבכתב ומצוות עשה וטהור ומותר וכשר היה לומד ביום, ותורה שבעל פה ולא תעשה וטמא ואסור ופסול היה לומד בלילה.

ובשו"ת שיח יצחק סי' קטז בסופו: אגב במה שהגיד לי הה"צ מו"ה א"י איגרא, נכד מרנא הק' רבנו משולם זי"ע, שהגיד לו הגה"ק משינאווע זי"ע, שהסופר אל יכתוב ס"ת בלילה, הי' נלענ"ד הטעם פשוט, באשר קיי"ל בסי' לב סעי' כ"א, וכן בה' ס"ת סי' רעד סעי' ב', שהסופר צריך לקרות כל תיבה טרם יכתבנה, מקור מגמ' ב"ב טו ע"א, והרי הבאה"ט באו"ח בסי' רלח ס"ק ב', הביא מהאר"י שאין לקרות מקרא בלילה, והה"צ הגיד טעם משמא דהגה"ק הנ"ל אשר אינני זוכר כעת. אולם בשו"ת לבושי מרדכי או"ח מהדו"ת קז היקל בזה יעוי"ש.

ובמקו"א כתבתי לדון מאי עבדינן בבין השמשות, האם ילמד משנה או מקרא, דבשלמא הקב"ה לא שייכא אצלו בין השמשות, וביום למד מקרא ובלילה משנה, אלא אנן מאי עבדינן. ושמא איכא למימר, דבבין השמשות אפשר ללמוד גם מקרא וגם משנה, דעיקר הקפידה הוא שביום לא ילמד משנה, ובלילה לא ילמד מקרא, ואין דין שביום ילמד משנה, אלא שלא ילמד מקרא. וא"כ בין השמשות שזה לא יום ודאי ולא לילה ודאי, שפיר מצי ללמוד תרוייהו. וכיו"ב אשכחן בשו"ת משיב דבר דאפשר להניח תפילין בין השמשות, דאין דין להניח ביום, אלא יש דין לא להניח בלילה, ובין השמשות לאו לילה הוא. ופשיטא דכל דכרינו לפלפולא דהכל סודות התורה.

ומרגניתא טבא איכא בספר חמדת ימים בפרק על שבת קדש פרק יח כתב בתוך דבריו: כללו של דבר שיש לאיש התמים לאחוזו דרך ראשונים בקריאת המזמורים אחר סעודה ג' מיד, ולא יאחר עד אחר שקיעת החמה, לאשר ולקיים דברי הרב ז"ל שמיאן בקריאתן בעת ההיא. ואף בזה היה מערער מורי ז"ל כי לא נאמרו כל השיעורין הללו רק לבאים בסוד ה', ואת פועל ה' לו יביטו ויודעי בינה לעתים. אך לא למחות ביד יתר העם שקורין בהן אף אחר השקיעה, כי אחר שאינם בקיאים בגופה של תורה ויבינו במקרא בלבד, מי זה יערב אל לבו לאמר להם לא תהגו באלה, כי אין השעה צריכה לכך. ובשו"ת מי יהודה או"ח סי' כב כתב דאף להאריז"ל דוקא בלילה אין ללמוד מקרא אבל בבין השמשות שרי. ועי' בשו"ת ויקרא אברהם בקונטרס מקום שנהגו אות ב', ובשו"ת בצל החכמה ח"ד סי' מד, ובשו"ת עולת יצחק ח"ב סי' רפג, ובשבט הקהתי ח"ו סי' קמא אות ד', ובספר עטרת פז על תהילים דף קמד, ועי' בברכות ד ע"ב אדם בא מן השדה בערב, אם רגיל לקרות קורא וכו'.



### ג. יבואו בו השיטות דסברי דמצות הקהל עבדינן ביום ולא בלילה

איברא דאכתי אף לאחר כל הדברים האלה, חזינן דאיכא מרבתינו האחרונים דנקטו דמצות הקהל היתה ביום, ולשיטתם באמת אין כאן בית ספק. ברש"ש בסוטה שם כתב דלא מסתברא דהיה קורא בלילה, אך לא נימק מאי טעמא לא מסתברא. ובספר תורת הקנאות דן שיהיה ביום

משום התקיעות שתקעו לפני ההקהל, דהא בקרבן העדה על הירושלמי יליף לה מקרא דוביום שמחתכם (ופלא, דהאי קרא קאי בתקיעות דקרבן ולא דהקהל, ועי' באג"מ ח"ח קדשים סי' סה אות ח'). וכן אשכחנא בערוך השולחן העתיד הלכות חגיגה סי' ר' סעי' ו דכתב כיצד הוא קורא, תוקעין בבוקר בחצוצרות בכל ירושלים כדי להקביל את העם, ומביאין בימה גדולה וכו', וכן נקטו שהיה ביום. הגאדר"ת בקונטרסו זכר למקדש פ"ג ה"ב, והגרימ"ט בספרו עיה"ק והמקדש ח"ד פט"ו.

ברם לכאורה דבריהם צ"ע, דהא נתבאר לעיל דבתוס' מבואר להדיא דמצות הקהל היתה בלילה. ובספר אור החמה להגר"ז קרויזר זצוק"ל בסוטה שם ביקש לשלוח יד בגירסת התוס' וכתב דלולא דמסתפינא היה שייך להגיה דאינו אלא ביום ב' ולא ביום ג', וצ"ע.



## פרק ב' - מוכיח דאף במוצאי שביעית עבדינן במוצאי יו"ט שמחת בית

### השואבה

ולכא למימר, דבאמת במוצאי שנת השבע לא עשו שמחת בית השואבה במוצאי יו"ט ראשון של חג, דמילתא דפשיטא היא דעשו. ולרווחא דמילתא אכתוב נמי ראייה ממשנה, דתנן בריש החליל (נ.) החליל חמשה וששה זהו החליל של בית השואבה שאינו דוחה לא את השבת ולא את יום טוב. ופרש"י, הלכך חל י"ט להיות בשבת פשו להו ששה חולו של מועד נמצא חליל ששה, חל יו"ט בחול הו להו תרי יומי שבת ויו"ט דלא דחי להו פשו להו חמשה.

והשתא אי נימא דבהאי שתא לא היה שמחת בית השואבה, נמצא דפעמים החליל ארבעה, והוא במוצאי יו"ט הראשון של חג במוצאי שנת השבע, והוא מלבד שבת ויו"ט, ואמאי לא תנן החליל ארבעה חמשה וששה, אלא מוכח דאף בהאי שתא נתקיימה שמחת בית השואבה. וקצת יש לדחוק, דכיון דהוי פעם בשבע שנים לא תני לה, וכדאמרינן בערכין ט: והאיכא יומא דשעי ויומא דתלתין שני, כיון דליתיה בכל שתא לא קא חשיב, אע"ג דקחשיב ואם היתה שנה מעוברת וכו', וכן עי' בסוגיא בסוכה נד ע"ב לענין התקיעות, דליתיה בכל שנה ושנה לא קתני.

אך אכתי מסברא איכא למימר דקיימו גם את מצות שמחת בית השואבה, דהא אפשר לקיים שניהם, דאיכא זמן בלילה לתרוייהו. וא"כ יל"ע הי מינייהו קדים.



## פרק ג' - בגירסת הירושלמי דמצות הקהל היתה במוצאי יו"ט האחרון

### של חג

ובשלמא לשיטת הירושלמי אין כאן בית ספק, דבירושלמי פ"ז ה"ז הגירסא: פרשת המלך כיצד מוצאי יו"ט "האחרון" של חג בשמיני מוצאי שביעית וכו', הרי דמצות הקהל היתה במוצאי יו"ט האחרון, והיינו מוצאי יום השביעי דסוכות, וזהו פירושו של בשמיני, כלומר הלילה

ששייך לשמיני עצרת, ועיין בט"ז יו"ד סי' רכ סעיף ב, ובאו"ח סי' תרסח סק"א. ולפי"ד הא בשמי"ע ליכא שמחת בית השואבה.

ובשו"ת לבוש מרדכי להגרמ"מ אפשטיין זצוק"ל סי' ט הביא מהדברי משולם דביאר בזה דהירושלמי לשיטתו והבבלי לשיטתו, הירושלמי לשיטתו דס"ל דתקיעת שופר היא מלאכה גמורה, וכיון דהתירה התורה מלאכת שופר בשביל מצות הקהל, על יסוד זה התירו נמי בנין הבימה ביו"ט, ומשו"ה ס"ל לירושלמי דעבדינן הקהל ביו"ט דשמיני עצרת. אכן הבבלי ס"ל דתקיעת שופר היא חכמה ואינה מלאכה, וא"כ לא מצינו היתר לבנות הבימה, ומשו"ה ס"ל דעבדינן הקהל במוצאי יו"ט הראשון של חג. אולם הלבוש מרדכי פקפק בדבריו טובא, ומשו"ה הסיק דבע"כ צריך לגרוס בירושלמי כגירסת הבבלי, מוצאי יו"ט הראשון של חג.

אך ברש"י נמי אשכחן דנקט דהקהל היה במוצאי יו"ט האחרון של חג, דכתב במגילה ה ע"א ד"ה וחגיגה: וכן הקהל את העם שהיה בשנה ראשונה של שמיטה במוצאי יום טוב "האחרון" של חג וכו'. ברם אף ברש"י כתבו המפרשים דהוא ט"ס וצ"ל יו"ט הראשון. והכי הוא בקרבן העדה דהגיה הכי בירושלמי, וכתב: מתני' ה"ג במוצאי יו"ט הראשון, וכ"ה בבבלי גם בקרא כתיב בחג הסוכות. וכן עי' בפני משה. ובמשניות אלבק ירושלים תשי"ט בסוטה כתב דיתכן דהיה כתוב בירושלמי עתיק ביו"ט הא', והמכוון יו"ט הראשון, ובטעות פתחו ביו"ט האחרון. וכ"כ בעלי תמר בסוטה פ"ז ה"ז, דאולי יש לשער שהיה כתוב לפניהם יו"ט"ה בר"ת והעתיקו בטעות יום טוב האחרון. ועוד כתב שם במשניות אלבק דבר פלא, דקראו את פרשת המלך ב' פעמים במוצאי יו"ט הראשון, וביו"ט האחרון. ומשכח"ל עוד גוונא דיקראו פעמים, כגון דאיכא ב' מלכים, מלך ישראל ומלך יהודה, עי' בספר מקור ברוך לרבי ברוך פייתוסי זצוק"ל משנת תק"נ בפר' וישב דף נ ע"ב ד"ה נחזור לענין, ובזכר למקדש פ"א אות א', ובספר חבצלת השרון בפר' וילך פל"א פ"י עמוד א'יג.

ברם דברים מפורשים אשכחן בפסיקתא זוטרותא, לקח טוב, בפרשת וילך דאיתא התם: ותנן פרשת המלך כיצד יום טוב האחרון של חג בשמינית במוצאי שביעית עושים לו בימה של עץ בעזרה והוא יושב עליה וכו'. וכן אשכחן בפירוש אברבנאל בפרשת וילך בספק השישי דכתב, הספק השישי למה צוה יתברך שתהיה קריאת התורה מקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה בחג הסוכות וכו' ובאה בקבלתם ז"ל שבשמיני חג העצרת לא קודם לזה בשאר ימי החג, וצ"ע.



### פרק ד' - בדברי השיטות דשמחת בית השואבה היתה בשמיני עצרת

ודבר פלא איתא במנורת המאור, ולדבריו נמי אין כאן בית ספק, דכתב (גר ג כלל ד חלק ו פרק ח' סי' קנ) דשמחת בית השואבה היתה רק בשמיני עצרת, דעיי"ש בכל הפרק דקאי על שמיני עצרת, ועי' כתב דחסידי הראשונים היו מרבין בבית המקדש בשמחה ביום זה לשם שמים וכו' כדגרסינן בפרק החליל במשנה חסידים ואנשי מעשה היו מרקדים לפניהם באבוקות של אור וכו'.

וכו' תניא אמרו עליו על הלל הזקן כשהיה שמח בשמחת בית השואבה היה אומר וכו' וכו' עיי"ש שהביא את כל הסוגיא דשמחת בית השואבה.

והכי הוא בפייט בליל שמח"ת אחר ואמונה המתחיל בתיבות שמיני אמץ איתא: "שמיני קול שמע באהבה, רנת בית השואבה, ביום השמיני", הרי דהייתה שמחת בית השואבה בשמחת התורה. וכ"כ בספר המנהיג בהלכות סוכה סי' נד דקאי שם על שמיני עצרת וכתב: והיו עושין י"ט גדול בזמן הבית בשמחת בית השואבה וכו'. ובמטה משה עמוד התורה שער ב באיכות הלימוד כתב: וירצו כי אלו החכמים אשר היו שמחים בשמחת בית השואבה, והוא בשמיני עצרת אשר בו היה סיום התורה. ואמרו במדרש רות (פ"ב, ט) ושתית מאשר ישאבון הנערים, זו שמחת בית השואבה, ולמה נקראת בית השואבה, שהיו שואבין רוח הקודש, שנאמר (ישעיה יב, ג) ושאתם מים בששון ממעיני הישועה וכו'. וכ"כ בדרך אמונה הקדמון במאמר ב' שער ד', ובנוהג כצאן יוסף בדיני שמיני עצרת באות ג', ובספר יד יוסף בדרוש ד' לשמי"ע בדף רפה, ובספר חנוכת הבית עמ"ס מידות אות יח.

וברבינו בחיי בספר כד הקמח ערך עצרת כתב בתו"ד: שנינו במסכת סוכה (פ"ד דף מח) ההלל והשמחה שמונה וזו היא שמחת השואבה שהיו שמחין בה חכמי ישראל (פ"ה דף נא) חסידים ואנשי מעשה וראשי ישיבות היו מרקדין באבוקות של אור ואומרינן דברי תשבחות והללים היו מנגנים בכנורות ובכל כלי שיר. הרי דפירש דההלל והשמחה שמונה, היינו שמחת בית השואבה ולא ביאר דהיינו שלמי שמחה כפשטות הסוגיא בפסחים קט ע"א. אלא דאיהו ס"ל דבכל ימי הסוכות היו עושים שמחת בית השואבה ולא רק בשמי"ע. וכן יל"ע לדעת רבי יהודה בסוכה מח ע"ב דבלוג היה מנסך כל שמונה, אי היו עושים שמחת בית השואבה אף בשמיני עצרת.

ברם הני שיטות זהו ממש מדרש פליאה, דהא קיי"ל דניסוך המים כל שבעה ולר"י כל שמונה, אך ליכא מ"ד דס"ל דרק בשמונה. וכבר הפליאו בזה רבותינו, יעויין בערל"נ בביכורי יעקב בסי' תרמב סק"א, ובסי' תרסט סק"א, ובתוספת ביכורים שם, ובהגהות הגרי"פ פערלא על הביכור"י שם, ובבית דוד על המשניות סוכה פ"ד מ"ט, ובזכר למקדש להגאדר"ת, ובשו"ת שאילת שלמה סי' סו, ובנפוצות יהודה דרוש ל'. ובשם משמואל בשנת תרע"ג על שמיני עצרת ושמחת תורה כתב: בפייט מערבית רנת בית השואבה ביום השמיני. ואינו מובן דבשמיני לא הי' ניסוך המים. ואפי' לר' יהודה בסוכה מח: דבלוג היה מנסך כל שמונה, מ"מ שמחת בית השואבה לא היתה בשמיני שהוא יום טוב ואפילו בראשון לא היתה דוחה. ונראה שכל האורות מן העבודה של יום טוב כולן נקבצו באו בשמיני, ובו האור של סוכה, לולב, ערבה וניסוך המים שבמעשה היה בסוכות, ובשמ"ע האור מופשט בלי שום כלי עשיי, עכ"ל, וכן עי' מש"כ בשנת תרפ"א על יום שמי"ע ד"ה בזה"ק. ועי' בשו"ת חוות יאיר בסימן האחרון, סי' רלח דכתב בתו"ד: ושמחת בית השואבה בליל ש"ע. וכן עי' מש"כ בשו"ת שואל ומשיב מהדו"ג ח"א סי' קכ בסופו ממש, וכן מ"ש דהפייטן שם כתב שלא כהלכה דקי"ל כחכמים דר"י דלא הי' נסוך בית השואבה בשמיני יפה כתב והפייטן כל מה שצריך לו לפייטו כתב אף שלא אליבא דהלכתא. וע"ע בקובץ מוריה שיצא לאור עולם אלול תשע"ה מעמוד מג ואילך.

איברא דאכתי יש מקום לספיקא דידן אף להני שיטות דשמחת בית השואבה היתה רק בשמח"ת, לפי הגירסא בירושלמי וברש"י דהקהל היה ביו"ט האחרון של חג, וכן יעויין במשניות כת"י קמבריג, ובשפ"א ריש תענית. אך אכתי קשיא, דהמנוח"מ גופיה כתב לעיל מיניה דהקהל הוא בחג הסוכות ולא בשמי"ע, דהוכיח שקורין קהלת בסוכות ולא כהנוהגים לקרותו בשמי"ע, מדשלמה המלך ע"ה קראו בהקהל בחג, וא"כ לדידיה ליכא לאיסתפוקי. ועי' בשפת אמת בפר' וילך משנת תרמ"ב דיתכן לומר כי שלמה המלך ע"ה חיבר ספר קהלת ע"ש מצות הקהל שהיא בסוכות. וכשראה שיתבטל בהמ"ק ומצות הקהל שנתחדש אז הארת התורה בכל שמיטה. הניח זה הכח בספר קהלת שחיבר על ימי הסוכות. ועי' בספר המנהיג הלכות סוכה אות נז, ואני מצאתי טעם יפה, כי שלמה ע"ה בחג אמרו בהקהל כמו שכתוב במועד שנת השמטה בחג הסוכות בבוא כל ישראל לראות וכו', והא אומרו בחג בהקהל להוכיח את ישראל על כן יתכן לומר בחג. והובא באבודרהם בסדר תפילות הפסח, ובארחות חיים דין שמיני עצרת, ובא"ר בסי' תרס"ג סק"ה.

וככל החזיון הזה יל"ע לדעת ר"ע בתענית ג ע"א, דמבואר בדבריו שם דלא היה ניסוך המים אלא רק בשישי ובשביעי של סוכות, יעויין היטב בכל הסוגיא וברש"י שם בד"ה אלא ר' יהושע, וא"כ לכאורה אף שמחת בית השואבה לא הייתה אלא בשישי ובשביעי.

ועוד דבר חידוש איכא בזה, די"א דלעתיד לבוא חג הסוכות יהיה בחודש אלול, ולפ"ז נמי לא שייכא האי ספיקא. דהנה בילקוט שמעוני בשילהי פרשת פינחס איתא: אמר רבי לוי בכול חדש וחדש שבקיין בקש הקב"ה ליתן לישראל מועד, בניסן נתן להם פסח, באייר נתן להם פסח קטן, בסיון נתן להם עצרת, בתמוז היה בדעתו ליתן להם מועד גדול ועשו העגל ובטל תמוז ואב ואלול, ובא תשרי ופרע להם ראש השנה ויום הכפורים והחג וכו'. ובספר זרע ברך שלישי להגאון רבי ברכיה ברך ב"ר אליקים געציל זצ"ל בפרשת וירא, האלע תע"ד, כתב דאמנם בימי האבות הקדושים, שהיו משמרים מועדים וימים טובים, היה חג הסוכות בחודש אלול, וכן יהיה לעתיד לבוא שיחזור להיות כמקדם יעוי"ש באריכות. וכן עי' בספר הקדמון קנה חכמה מח ע"ב בריש הדרוש לסוכות, דכתב שזהו שאמר בפרשת משפטים חג האסיף בצאת השנה, כי הוא נאמר קודם חטא העגל, שהיה אז ראוי להיות סוכות בחודש אלול שהוא סוף שנה, ובפרשת כי תשא כתיב וחג האסיף תקופת השנה, ופירש רש"י שהוא בתחילת השנה, כי נאמר אחר חטא העגל, שאז נכללו כל המועדים בחודש תשרי.

עוד מרגניתא טבא איכא על מצות הקהל לעת"ל, דהנה בחי' החתם סופר החדשים עמ"ס סוטה מ ע"ב ד"ה ועתה הדרינן לכללין, עמוד קכ, כתב דלעתיד לבוא דהביהמ"ק יהיה בתפארתו ולא יהיה דוחק בעזרה, ויוכלו להעמיד שם הבימה בשופי מאתמול, אזי מצות הקהל תהיה ביו"ט ראשון לדעת רש"י, משא"כ לתוס' אזי גם לעתיד לבוא לא יהיה ביו"ט ראשון. ולפ"ז נמי ליכא ספיקא דידן, מה קודם הקהל או שמחת בית השואבה, דמצות הקהל כבר יהיה ביו"ט ראשון, ויתבאר עוד בסמוך בזה.



## ענף ב' - יבואו בקירכו כמה טעמים דמצות שמחת בית השואבה קודמת למצות הקהל

### א. שמחת בית השואבה תדירה היא

א. מריש הוה אמינא דשמחת בית השואבה קודמת, כיון דתדירה היא, דהיא נוהגת בכל שנה ושנה, וכן בכל לילה ולילה בחוה"מ (וכן כל הלילה), משא"כ הקהל הוי פעם בשבע שנים, ופעמים רק פעם בשמונה שנים משום שנת היובל, וכמבואר בטורי אבן ר"ה ט ע"א ובמנח"ח מצוה תריב. וקיי"ל בזבחים (פט.) דכל התדיר מחבירו קודם את חבירו, וא"כ מה"ט היה נראה דשמחת בית השואבה קודמת למצות הקהל.

ב. אולם יש לדון, דהכא לא שייכא להקדים מדינא דתדיר קודם, כיון דאיכא דסברי דכל הדין של תדיר קודם הני מילי בשתי מצוות משם אחד, וכגון שני קרבנות, שתי תפילות, נר שבת ונר חנוכה, שתי קריאות בס"ת וכיו"ב, אבל בב' מצוות נפרדות ליכא דינא דתדיר קודם. והכי מבואר בתוס' ביומא לג. ד"ה אפילו הכי, דכתבו תימה לי לימא טעמא משום דתדיר ושאינו תדיר תדיר קודם וסידור גזירין הוא תדיר טפי שהוא פעמים בכל יום ודישון מזבח הפנימי אינו אלא פעם אחת ויש לומר דלא גמרינן ממלבד עולת הבוקר אשר לעולת התמיד דתדיר קודם אלא היכא דתרוייהו שוו דזו וזו מתנה דומיא דתמידין ומוספין אבל כל כי האי גוונא דחד הוי עבודת מתנה וחד עבודת סילוק לא.

וכן עי' בתשובות והנהגות ח"ד בסופו בליקוטים מהגר"ח אות קכו דכתב דהגר"ח הסכים שפדיון הבן ומעריב לא שייך להנידון של תדיר ואינו תדיר, ונראה לכאורה שהוא הדין בברכת הלבנה ומעריב, ומיהו אומרים בשם השאגת אריה והגר"ח מוולוז'ין זצ"ל שאין לומר קידוש לבנה בשום אופן כשעומד להתפלל מעריב, וחייב להקדים את מעריב כיון דתדיר קודם, ויש לחלק ששם שניהם מענין תפילות ובקשות [לכאורה צ"ל ברכות], אבל פדיון הבן הוא סוג אחר של מצוה ולא דנין בזה תדיר ואינו תדיר, וכעין זה מפורש בתוס' ביומא דלא שייך תדיר ואינו תדיר רק בשניהם מתנות כמו תמידין ומוספין, אבל כשחד עבודת מתנה וחד עבודת סילוק לא אמרינן ע"ש, והוא הדין כאן בשני סוגי מצוות כמו פדיון הבן ומעריב לא אמרינן, אבל במעריב וקידוש לבנה שניהם תפילות [לכאורה צ"ל ברכות] ויש להקדים את התדיר. וכיו"ב כתב במועדים וזמנים ח"ח בליקוטי הערות לח"ב סי' קטז דליכא דינא להקדים תפילה לנטילת לולב משום דתפילה תדירה היא כיון דתרי מצוות נפרדות נינהו, חדא אמירה וחדא נטילה. וא"כ הכא דב' מצוות חלוקות הם, שמחת בית השואבה והקהל, בכה"ג ליכא דינא להקדים שמחת בית השואבה משום דהוי תדיר טפי.

ברם לאו מילתא דפשיטא היא, ואיכא הרבה מרבתינו דסברי דאף בתרי מצוות נפרדות איכא דינא דתדיר קודם, וכדחזינן דדנו מדיני דתדיר קודם לענין הבדלה ונ"ח, מעריב ונ"ח, מעריב ובדיקת חמץ, ספירת העומר וקידוש, מגילה ומילה ועוד טובא. ומאי דהוכיחו הכי מהתוס' ביומא, כבר דחה זאת בשו"ת בנין ציון החדשות בסי' קנו, דכתב דליכא ראייה מהתוס', דמה שחילקו התוס' בין עבודת מתנה לעבודת סילוק הוא ע"פ סוגיא דיומא דף כד דילפינן



מעבודת מתנה דדוקא על עבודת מתנה זר חייב מיתה ולא על עבודת סילוק. ואף דפליגי שם רב ולוי, מכ"מ לפי המבואר שם לא פליגי אלא לענין עבודת סילוק בחוץ אבל לענין עבודת סילוק בפנים, דהיינו דישון מזבח הפנימי, אפילו לוי מודה דאין זר חייב עליה מיתה, כמו שפשט שם אבעית רבא ע"ש. וכיון דחזינן דעבודת סילוק דדישון מזבח הפנימי קיל מעבודת מתנה, לכן כתבו התוס' דאין למילף ליתן לדישון קדימה משום דתדיר (יל"ע, דאדרבה סידור גזירין תדיר), דסברא דתדיר לא הראנו הכתוב אלא בתמידין ומוספין דתרווייהו עבודת מתנה הן דחשובין אבל לא לענין עבודת סילוק דדישון דקיל דאין זר חייב מיתה עליו. וא"כ לא שייך זה אלא לענין עבודה אבל לענין שתי מצות היאך נחלק בין מצות הבדלה למצות נר חנוכה, מאיזה טעם תגרע מצות הבדלה מנר חנוכה. ועוד, הכי בשביל שבאה להבדיל בין שבת לחול תדמה לעבודת סילוק, הלא בדבר המבדיל לא שייך לא סוף ולא התחלה. ומה גם דכבר נסתלק שבת ע"י הבדלה שבתפלה, דאל"כ פשיטא שאין להדליק בלא הבדלה. ולכן אין לגרוע מצות הבדלה משאר מצוה.

ובמהרש"ם בח"ב סי' עז כתב דמה שהקשה ע"ד הט"ז או"ח סי' תרפ"א שהעלה להקדים הבדלה לנ"ח משום דתדיר קודם וע"ז הקשה מדברי תוס' ביומא שכתבו דל"א תדיר קודם רק היכא דתרווייהו שוים דומיא דתמידים ומוספים אבל היכא דחד הוי עבודת מתנה וחד עבודת סילוק לא, א"כ ה"נ נ"ח דמי לעבודת מתנה והבדלה לעבודת סילוק. כבר נשאלתי בזה מרב א' והשבתי דהתוס' כתבו רק היכא דהתדיר הוי עבודת מתנה ושאינו תדיר הוי עבודת סילוק, דבזה ל"ש כלל דתדיר קודם משום דמקודם צריכי' לעשות עבודת הסילוק לסלק העבודה הקודמת ואח"כ לעשות עבודת המתנה, אבל כאן הוי להיפוך דהבדלה הוי עבודת סילוק לכך צריך לעשות הסילוק מקודם דהיינו ההבדלה. רק דהי' מקום לומר דאפוקי שבתא עדיף לאחר, לכן הוכיח הט"ז דמעלת תדיר עדיף. וע"ע במחזה אברהם או"ח סי' מד, ובמשנה שכיר סי' א' אות ד'.

ג. ומעוד טעמא יש לדון אי שייכא הכא להקדים את שמחת בית השואבה משום דהוי תדיר, דהנה חידוש עצום אשכחן בשו"ת מור ואהלות לרבי אליהו פוסק, אב"ד דלבו, דכתב (אוהל ברכות אות א' ואוהל מנורה הטהורה אות ח') דכל מעלת תדיר היינו דוקא במצוה דאינה נדחית אפילו פעם אחת, אבל מצוה דנדחית פעם אחת תו לא מיקרי תדיר. ומשו"ה כתב לענין נ"ח והבדלה הי מינייהו קדים, דבט"ז או"ח סי' תרפ"א הוכיח משבעה טעמים דהבדלה קדים, וחד מטעמיו הוא דהבדלה הוי תדיר, אך כתב דכיון דפעמים דהבדלה נדחית ממוצ"ש, כגון כשחל במוצ"ש ט' באב, או יוכ"פ בזמן הבית, תו לא מיקרי דהבדלה תדיר, ושוב אפשר להקדים נ"ח להבדלה.

ולפי"ז היה נראה דכיון דשמחת בית השואבה אינה תדירה דבר יום ביומו, דאינה נוהגת בשבת ויו"ט וכדתנן בסוכה נ ע"א החליל חמשה וששה, לית לה מעלת תדיר, דדוקא מצוה דנוהגת בתדירות אית לה מעלת תדיר, כגון ההיא דברכות כז ע"א היו לפניו שתי תפילות אחת של מנחה ואחת של מוסף מתפלל של מנחה ואח"כ מתפלל של מוסף, דמנחה הוי תדירה בכל יום ויום, וכן ק"ש, ועיי"ש נמי בדף כח ע"א וברש"י שם.

אך פשיטא דדבריו מחודשים מאוד, ומסתימת כל הפוסקים מוכח דלא נקטו כן. וגם, דהרי מילה חשיבא תדיר בזבחים צא ע"א לל"ב, והא פעמים נדחית לגמרי בשבת, כגון מילת יוצא דופן בשבת ומילה שלא בזמנה. וביותר דאף לשיטתו יש לדחות, דהכא לענין שמחת בית השואבה לא חשיב נדחה, דהא אף בשבת איכא האי מצוה, דהא כתיב ושמחתם לפני ד' שבעת ימים, ורק חליל לא היה אבל עיקר השמחה היה, וא"כ לא חשיב נדחית, דדוקא היכא נדחית מכל וכל לא חשיב תדיר. אולם הרי המור ואהלות כתב הכי לענין הבדלה בט"ב, והתם רק על הכוס ליכא ואעפ"כ חשיב ליה שנדחית לגמרי, וא"כ אף הכא החליל נדחית לגמרי. אלא דזה גם חידוש שחשיב שההבדלה נדחית לגמרי, דהא בעבר והבדיל מהני. ותו דאפשר דשמחת בית השואבה לא חשיב נדחית כיון דלא דוחים את מצותה לזמן אחר, אלא דבשבת ליכא כלל מצוה, ויל"ע.

[יל"ע להשיטות דסברי דהבדלה קודם לנ"ח משום דהוא תדיר, מה הדין כאשר הוא עושה הבדלה באור ליום שני, בהבדלת תשלומין, האם אף בכה"ג הבדלה קודם. ואיכא ראייה נפלאה מהמשנ"ב בסי' קב סקט"ז דבכה"ג ליכא מעלת תדיר, דכתב שם דכאשר אדם לא התפלל שחרית ומוסף, מתפלל מנחה ומוסף, ואח"כ שחרית, דמוסף זהו זמנו, ושחרית זה תשלומין, והפסיד עיקר זמנו. וא"כ אף הכא הוי ראייה אי הגדר בהבדלה בליל ב' דחשיב הבדלת תשלומין כתפילת תשלומין. ושמא יש לחלק דבתפילה חשיב שכבר עבר זמנה ועתה זה רק תשלומין, אך בהבדלה אותו חיוב שהיה במוצ"ש ממשיך עתה, ולא חשיב דעבר זמנה ועתה משלים].

ד. וכן יש לצרף בזה דאיכא דסברי דכל דין קדימה של תדיר מדאורייתא, היינו דוקא בקרבנות, דהא המקור של תדיר קודם ילפינן מעולת התמיד, אבל בשאר מצוות ליכא דינא דאורייתא להקדים את התדיר. יעויין בזה בב"י או"ח סי' כה, ובט"ז שם סק"א, ובלבוש שם יעויין"ש היטב, ובשו"ת מחנה ישראל להגרי"י ניימן בסוף הספר בשו"ת שאלה ב' בדף פו ע"ב. ונהי דפשיטא דמדרבנן איכא דינא דתדיר אף בשאר מילי, מ"מ נפק"מ כשאכא מצוה אחרת מדאורייתא, ותליא במאי דיבואר לקמן בעזה"י בענף ג' אות ב', וצ"ע.

ה. ועוד יש לציין בזה, דאיכא ראשונים דסברי דהיכא דיקדים את האיננו תדיר לפני התדיר, אזי הוי לעיכובא וצריך לחזור ולקיים את המצוה. וא"כ אי הכא באמת לשמחת בית השואבה איכא דין קדימה מחמת דהוי תדיר, אזי אי יקדימו את ההקהל לפני שמחת בית השואבה יצטרכו שוב לקרוא את ההקהל.

אולם י"ל דהא ההבנה בזה דהוי לעיכובא היא משום דס"ל דדינא דתדיר קודם אינו רק הלכה של קדימה, אלא זהו דין בצורת המצוות, דבעינן לקיימן רק באופן זה שקודם יעשה את התדיר ואח"כ את השאינו תדיר, ומשו"ה זה לעיכובא דחסר לו בצורת סדר קיום המצוה. וא"כ מסתברא לומר דכל מאי דס"ל דהוי לעיכובא, הני מילי בתרי מצוות שקשורות זה לזה, כקריאת התורה כשמוטל עליו לקרוא ב' פרשיות, אבל בגוונא שלכא שייכות בין מצוה למצוה אלא דבמקרה נזדמנו שתיהן לפונדק אחד, בכה"ג אינו לעיכובא. וא"כ הכא, דליכא שייכות בין הקהל לשמחת בית השואבה, אזי לכו"ע אינו לעיכובא. ואכתי צ"ע אי א"ש בכל המקרים שכתבו הכי.

והשיטות דסברי דהקדמת התדיר הוא לעיכובא, הכי הוא באבודרהם בהל' ברכות, וברא"ה בברכות כח ע"א, וברמ"א בשילהי סי' תרפד וכדביאר הט"ז שם סק"ד, ובלבוש בריש סי' קח, וכן ע"י היטב בסוגיא במנחות מט ע"ב, ובתוס' שם בסוף ד"ה תלמוד לומר. אך להילכתא לא קיי"ל הכי, וכדמוכח מכמה דוכתי, והכי הכריע רבינו המשנ"ב בסי' רפו סקי"א, דכתב שם דהא דתדיר קודם הוא רק למצוה ולכתחלה ולא לעיכובא בדיעבד.

ומאי דכתב שם הט"ז על מה דהאבודרהם הוכיח כשיטתו מהגמ', וכתב הט"ז בתו"ד: אבל הוא תמוה הפלא ופלא, שהגמרא שהוא מביא ליתא בשום דוכתא בתלמוד, ע"י בשו"ת בית אפרים או"ח ס"ס יח מאי דביאר מקורו, וכ"כ בקצרה בהגהות יד אפרים שם, וכן ע"י בספרו שערי אפרים שער ח בפתחי שערים אות מז, וע"ע בשו"ת נחלת בנימין סי' יח.



### ב. ידון להוכיח מהמשנה בסוכה דשמחת בית השואבה קודמת

ודמדומי ראייה דעשו שמחת בית השואבה תחילה, מהא תנן בסוכה (נא.) לענין שמחת בית השואבה, דבמוצאי יו"ט הראשון של חג ירדו לעזרת נשים ומתקנין שם תיקון גדול, ובסוגיא דהתם איתא שחלקה היתה בראשונה והקיפיה גוזזטרא והתקינו נשים יושבות מלמעלה ואנשים מלמטה. והנה מסתברא דאף למצות הקהל עשו תיקון זה. והשתא אי נימא דעשו קודם מצות הקהל ואח"כ שמחת בית השואבה, אזי אמאי לא תנן דעשו תיקון זה להקהל כדעשו לשמחת בית השואבה. אלא מוכח דשמחת בית השואבה היתה תחילה, וא"כ התיקון גדול כבר קאי ועומד משום השמחת בית השואבה ולא הוצרכו לעשותו משום ההקהל.

אך י"ל, דהא מצות הקהל ומצות שמחת בית השואבה לא היו באותו מקום, דחד היה בעזרת ישראל וחד היה בעזרת נשים, יעויין בהרחבה לקמן בענף ג' אות ו', וא"כ התיקון של שמחת בית השואבה לא מהני להקהל. ושמא המקום לנשים כן היה באותו מקום. ועוד י"ל דהזכירו את התיקון של שמחת בית השואבה משום דתדירה היא דנוהגת בכל שנה ושנה, ובשנה זו גופא נוהגת כל יום ויום, משא"כ מצות הקהל. א"נ דשמא למצות הקהל באמת לא עשו תיקון זה, כיון דדוקא בשמחת בית השואבה, דעסוקין בשמחה ויצה"ר שולט בהם, הוא דהוצרכו לתיקון וכמבואר בסוכה נב ע"א. א"נ י"ל דכיון דהעם נקהלים לשמוע דבר ד' למען ישמעו ויראו, א"כ ליכא חשש לתקלה ומכשול, וכפסחים יא ע"א איהו גופא מחזר עליו לשורפו מיכל קאכיל מיניה. א"נ דבמצות הקהל, כיון דהוא בפני המלך א"כ אימת המלך עליהם, וליכא כ"כ חשש לתקלות וכמבואר כיו"ב בנדה יג ע"א.

והשיבבי רבה ידידי יד"נ הרה"ג ר' יצחק גולדשטון שליט"א בעמח"ס אמרי יציב ביאר בזה עוד טעם נפלא, דדוקא בשמחת בית השואבה הוצרכו לזה, שכל עיקרה ראיית הת"ח וחסידים המרקדים משו"ה חששו לתערובת בהדחקם לראות, אבל הכא העיקר השמיעה, וגם יכולים לראות ממרחק ע"י עמידתו על הבמה. וכן יש להוכיח שלא עשו כן להקהל, מדפרכינן בגמ' שיעשו הקהל בשבת, ומשני דא"א לבנות הבימה, ולא משני דא"א לבנות הגוזזטרא, ודפח"ח.

ועוד יש לציין בזה, דלשיטות דסברי דמצות הקהל היה ביום וכדהובא לעיל בענף א', אזי פשיטא דהתיקון גדול כבר היה מוכן מאתמול משמחת בית השואבה.

ושו"מ בזה בספר מקרא מפורש להגאב"ד דקוטנא דכתב בפרשת וילך וז"ל לכאורה יש לעיין למה ל"מ בהקהל נמי התיקון גדול להבדיל בין אנשים לנשים כמו דמצינו בשמחת בית השואבה, וא"ל דהרי התיקון שהיה בבית השואבה אהני נמי בהקהל דהיה בזמן אחד, אבל סוכ"ס לא מצינו שהבדילו אז האנשים מן הנשים, דהרי אפילו בשעת הספד נמי בעי הבדלה ע"ש בש"ס סוכה נב., ואולי שע"ז קשה יהיה השמיעה וצ"ע. וקצת מבואר בדבריו דשמחת בית השואבה קודמת למצות הקהל.

ועוד מצאתי בזה דברים בתוך תשובה באג"מ, דכתב (או"ח ח"א סי' לט ד"ה אבל א"א) ואין להקשות מנלן מן התורה שיהיו כלל שם נשים, דהא בהקהל ודאי היו צריכין להיות שם אנשים ונשים, וא"כ צריכים היו לעשות הגזוטרט בשביל הקהל, וממילא מותרין גם בכל החג לעשות כן בשביל שמחת בית השואבה, אך י"ל דליכא הכרח דהקהל היה באותו מקום שהיתה השמחת בית השואבה, אלא דכשם שהותרה גזוטרט להקהל במקום שנעשה, כן יש להתיר במקום שעושים את השמחת בית השואבה. וע"ע בשו"ת דברי מלכיאל ח"ד סי' קב, ובשו"ת חיי עולם נטע חו"מ סי' פח אות ד'.

[ומש"כ שם האג"מ בתוך התשובה דדינא דהכל בכתב לא נאמר בהר הבית אלא בעזרת נשים, צע"ג מהמיוחס לרש"י בדברי הימים (א, כח, יט) דמבואר בדבריו דאף בהר הבית איכא האי דינא, דכתב שם בזה"ל: כל מלאכות התבנית, תבנית הבית חכמני והשכילני כמו תבנית אורח ורוחב וגובה והכל דרש שמואל מן התורה ברוח הקודש כמו ששנינו הר הבית היה חמש מאות אמה על חמש מאות אמה דרש אורח החצר מאה באמה ורוחב חמשים בחמשים חמשים פעמים חמשים הם כ"ה מאות נ"ל חתכם לחמש רצועות להיות חמש מאות על חמש מאות והוא מיוסד בסילוק קרובץ של שבת חנוכה המתחיל מנשה את אפרים ואפרים את מנשה והכל דרש שמואל ברוח הקודש ולמד לדוד כן, עכ"ל. וע"ע ברש"ש סנהדרין ב. ד"ה אין מוסיפין מש"כ בדברי המיוחס לרש"י בדה"י, וע"ע במקדש דוד בית הבחירה סי' א' סק"ג דנקט דאף בהר הבית איכא לדינא דהכל בכתב.

עוד יל"ע, דבספרי פר' כי תצא איתא עה"פ ועשית מעקה לגגך, פרט לכבש המזבח, ומבואר דלולי המיעוט היו בונים מעקה ע"ג המזבח, והא בעינן הכל בכתב מיד ד' עלי השכיל, ושמא קרא אשכחו ודרוש כדאשכחן בסוכה נא ע"ב. וגם שיתכן דרק היו מניחים על יד הכבש מצדדיו ולא חיברו לכבש ולריצפה. וביותר נראה דכיון דבקרא כתיב ועשית מעקה, אזי גם כבש בכלל, ולא בעינן עוד קרא בעשיית המקדש, ולפיכך בעינן מיעוט מיוחד. וגם נתחדש בזה דחשיב גג אע"פ דאין דירין תחתיו, דנהי דלאו דלא תשים דמים שייכא ביה, אבל מאי שייכא ביה גגך, וכי ראש ההר מיקרי גג והעושה בו מקיים מצות עשה דועשית מעקה, אך פשיטא דמרפסת שאין דירין תחתיה חייבת במעקה אף דלא חשיב גגך].

באזהרות לשבועות ב'אתה הנחלת' בסופו אות קפא, איתא "ראיה חגיגה ושמחה והקהל ותקון גדול", והאי תקון גדול, בפשוטו זהו על שמחת בית השואבה, דבזה אשכחן להדיא שעשו

תיקון גדול. וגם דאי קאי על מצות הקהל, אזי אמאי זה קתני רק לאחר הקהל ולא לפני, אלא דקאי על התיקון של שמחת בית השואבה. ולפ"ז יש מקום לדייק להוכיח לספיקא דעסקינן בה, דהא קתני הקהל והדר תיקון גדול, ומוכח דבראשית קיימו מצות הקהל והדר מצות שמחת בית השואבה אשר בו התקינו תיקון גדול. והאי מילתא שייכא יותר לענף ג' דהתם הבאנו הראיות שמצות הקהל קודם, אלא נכתב כאן אגב ענין דתיקון גדול דעסקינן בה. ברם יש לפקפק בזה, דהזכיר את המצוות דאורייתא תחילה ולבתר הכי את התקון גדול שהוא מדרבנן.



### ג. שמחת בית השואבה היא מדיני המקדש והקרבנות

ומעור טעמא נראה להקדים את שמחת בית השואבה למצות הקהל, דהא מצות הקהל אינה מדיני המקדש. וכמה ראיות לדבר. חדא, דהא במנ"ח (מצוה תריב סק"ג) כתב לצדד דליכא עיכוב שהקריאה תהיה דוקא בעזרה ואפשר אף במקום אחר בירושלים. והא דקתני בירושלמי (מגילה פ"א ה"ד) דאם חל יום דהקהל בשבת, אזי מאחרין ליום ראשון, משום דאין בונין את הבימה בשבת, ופריך דיבנו כבר מער"ש, ומשני שלא לדחוק את העזרה, ומוכח דיש דין שיהיה דוקא בביהמ"ק, כתב המנ"ח דלאו קושיא היא, כיון דלמעשה תיקנו שיהיה בביהמ"ק וממילא אחרו מטעם הבימה. והאלשיך בפר' וילך כתב דהטעם דעשו בעזרה, כיון דהתם היו ניסים שכל עם ישראל יכלו להכנס ולשמוע, ויובא בעזה"י לקמן בענף ד' אות ד'. ועיין בתוספתא דסוטה פ"ז ה"ח דלראב"י ההקהל היה בהר הבית ועיי"ש בחסדי דוד. וצריך לומר לפי"ז דהא דכתיב בבוא כל ישראל לראות את פני ד' אלוקיך במקום אשר יבחר וגו', לא קאי על המקום, אלא על הזמן. וכן יש להוכיח קצת מהרמב"ם בסה"מ עשה טז דכתב כל דיני הקהל ולא כתב שהיה בעזרה, וגם דהתם לא מיירי במצוות דשייכי למקדש. וביותר, דאף לא כתב דבעינן שיהיה בירושלים, דכתב כל פרטי הדינים אך לא כתב היכן יקרא. אך ב"ד החזקה כתב זאת בהל' חגיגה פ"ג ה"א. ורבינו בחיי דברים פרק לא כתב: והיה ההקהל במקום אשר יבחר, כי תחלת הבריאה משם, שנאמר (תהלים נ, ב) מציון מכלל יופי, מציון נשתכלל העולם, וזה מבואר. וע"ע בזכר למקדש פ"ד ה"א.

ועוד ראה דהקהל אינו מדיני המקדש, דהא בירושלמי שם משני עוד אמאי לא קיימו מצות הקהל בשבת, ומשני מפני התקיעה, דהא ביום ההקהל היו תוקעין בחצוצרות ואין תקיעה בשבת. והקשה באג"מ (יו"ד ח"ד סי' סה) דהא אין שבות במקדש, וא"כ שיהיה מותר לתקוע, דהא א"א לתקוע בשביל ההקהל מערב שבת. ותירץ דכיון דהקהל אינו צורך המקדש, משו"ה אין היתר שאין שבות במקדש, דהא הא דאין שבות במקדש היינו דוקא במילי דשייכא למקדש או קדשי, וכמבואר בטורי אבן בר"ה כט ע"ב ובנזר הקודש בשילהי תמיד, הרי מוכח כנתבאר.

אלא דעיקר דברי האג"מ צ"ע, דברמב"ם פ"ג דחגיגה ה"ד כתב דתוקעין בחצוצרות בכל ירושלים כדי להקהיל את העם, וכיון דאינו במקדש, א"כ אין כאן כלל היתר דאין שבות במקדש. ושמא י"ל דאם להרמב"ם כל ירושלים מיקרי מקדש, א"כ שמא אמרינן אין שבות

במקדש בכל ירושלים במילי דשייכי דוקא בירושלים מדין המקדש. עוד יל"ע דלעיל ענף א' אות ג' הבאנו מהירושלמי דהוי מלאכה גמורה, ומאי הקשה דאין שבות במקדש.

ובעצם התקיעה בשבת, לדינא דאינה מלאכה, יל"ע אי מאי דלא תקעו מפני התקיעה, היינו משום שמא יעבירו ד"א ברה"ר, לאחר שפרצו הגויים פרצות בירושלים וחשיבא רה"ר, ובפרט דהכא זה לא רק הכשר שמוציא הלולב לרה"ר בשביל להגיע לרבנו, אלא הכא צריך את החצוצרות ברה"ר גופא. והא יל"ע דכיון דהוי מצוה המוטלת על הציבור לא חששו שמא יעבירו וכעירובין דף ג רבים מדכרי אהדדי. וכמש"כ בשם הגר"א בפעולת שכיר סי' קעא לענין מגילת קהלת ושה"ש בשבת דלא חיישינן שמא יעבירו ברה"ר יעויי"ש.

א"נ יל"ע דהפרצות היה בזמן החורבן, דבי"ז בתמוז הובקעה העיר, ואז לא היה הקהל, ועי' בסוטה מא ע"א, ובתוס' ברה"ר כג ע"ב ובב"מ נג ע"ב. אך איכא ראיות דכבר בזמן הבית היו פרצות והיתה ירושלים רה"ר, דעי' בתוס' בפסחים סו ע"א ד"ה תוחב לו בצמרו: וא"ת והא בעי כלי שרת כדילפינן בפ' דם חטאת (זבחים דף צז:) ויקח את המאכלת ויש לומר שהקדישום השתא משמע בשמעתין דיש איסור רשות הרבים בירושלים וקשה דאמרינן בפ"ק דעירובין (דף ו:): ירושלים אלמלא דלתותיה ננעלות בלילה חייבין עלי' משום רשות הרבים ולא דוקא ננעלות אלא ראיות לנעול כדמסיק התם ותירץ ר"י דהכא לאחר שנפרצו בה פרצות וכי האי גוונא משני בפרק בתרא דעירובין (דף קא.) אמילתא אחרית. וע"ע בטורי אבן במגילה ה ע"א, ובהגהות ברוך טעם שם, ובספרו עטרת חכמים סי' יט, ובספר נר תמיד עמ"ס תמיד שיליה פ"א.

ועוד יש לדון להוכיח, דהרי הראב"ד בפ"ו מע"ז ה"י ובתמיד דף לא ע"א, הקשה היאך בנו בימת עץ בעזרה, הא עברו על לא תטע לך אשרה כל עץ, ואי הוי מדיני המקדש, אזי יתכן דשרי דזה חלק מהמקדש, אך באמת אדרבה, אי זה חלק מהמקדש זה יותר סיבה לאיסור, וגם דהא הראב"ד הקשה הכי גם על שמחת בית השואבה. וא"כ ממנפ"ש לא שייכא זאת, דהא זה מדיני המקדש לנתבאר\*.

משא"כ שמחת בית השואבה הוי מדיני המקדש והקרבנות, דשמחת בית השואבה היתה דוקא במקדש. ובפרט לראשונים דהשמחה משום ניסוך המים, וכן יעויין בתוס' בשבת (כא. ד"ה שמחת) דהקשו היכי שרי להדליק מבלאי מכנסי כהנים בשמחת בית השואבה והא לאו צורך קרבן, ותירצו דהואיל ולכבוד הקרבן היו עושין דכתיב ושאתם מים בששון צורך קרבן חשוב ליה.

ועיין בחידושי מרן הגרי"ז שיליה סוכה דכתב: והיינו משום דרש"י ס"ל דעיקר שמחת בית השואבה היא משום ניסוך המים, וכמבואר בדבריו במתני' שם, וע"כ אם היתה מדאורייתא היתה

א). ובדרך חכמה למרן הגר"ח קניבסקי זללה"ה בפ"א מבית הבחירה ה"ט כתב בתו"ד דשמא אף לכל ימי החג שרי, העיקר דלבתר הכי יפרקום. אלא דקשיא דהא בירושלמי במגילה פ"א איתא דהקהל שחל בשבת דוחין לראשון מפני הבימה שאסור שיהיה קבוע, וזה הרי רק יומיים ואח"כ יפרקום. וצ"ל דהתם זה יומיים לפני המצוה וזה אסור, יעויין היטב בדברי הדרך חכמה. ובעבודת דוד בסוטה מא ע"ב תירץ דשמחת בית השואבה הייתה בעזרת נשים והתם שרי לבנות. ועוד תירצו דשמחת בית השואבה כל יום פרקום ובלילה חזרו ובנו.

וע"ע ביראים השלם סי' שעו, ובכס"מ בפ"א מבית הבחירה ה"ט, ובבית דוד פ"א ממגילה מ"ג, ובכרם נטע בסוטה מא ע"ב, ובסדר משנה פ"ו מע"ז ה"י, ובמרכבת המשנה פ"ג מחגיגה ה"י, ובדברי מלכאל ח"ד סי' קב, ובשו"ת דובב מירשים ח"א סי' נב אות ג', ובשו"ת מנחת יצחק ח"ו סי' סג

בכלל צורך קרבן, ודחיא את השבת, כמו כל מכשירי קרבן וכו', דגם אם היה החליל מדבריהם מכלל צורך הקרבן של ניסוך המים וכו', והיתה נחשבת השמחה מכלל מצות של קרבן, שדינן שדוחין את השבת וכו', ובאמת אף אי השמחה משום שמחת הרגל, הא כתיב ושמחתם לפני ד'.

ומעתה יש לדון ולומר, דנהי דלמעשה תרוייהו הוו במקדש, אך מ"מ כיון דשמחת בית השואבה היא מדיני המקדש, אזי ראוי להקדים את המצוה שהוא מדיני המקום שנמצאים בו, ולא להתחיל במצות הקהל שאינה מדיני המקום, כאשר איכא קמן מצוה שמדיני המקדש לקיימה דוקא במקדש, ודומיא דחיובא דיומא עדיף וכדלהלן באות ד' ד"ה ומעתה. דכשם שחיוב של הזמן שנמצאים בו קודם, כך חיוב של המקום שנמצאים בו קודם, ודוגמא בעלמא ע"ד דרוש כעניי עירך קודמין, ובני ביתך קודמין.

ולכא להקשות דלפ"ז יהיה נ"ח קודם למעריב, כיון דמעריב אפשר בכל מקום, משא"כ בנ"ח צריך דוקא בבית, וא"כ המקום הזה מחייב בהדלקת נ"ח וממילא יצטרכו להדליק קודם נ"ח. וז"א דאף נ"ח אינו דין דוקא בבית הזה, ואי היה בבית אחר היה חייב שם. ועי' במשנת הגריש"א בזה, משא"כ בהקהל בעינן במקום המקדש בדוקא.

וייל"ע דלפ"ז אם יקיימו את מצות הקהל בירושלים ולא בעזרה, וכתבאר מהמג"ח, אזי יתכן דליכא דינא להקדים את שמחת בית השואבה, ובפרט דכבר רוב ישראל נמצאים בירושלים. משא"כ לשמחת בית השואבה צריך שיגיעו לביהמ"ק, אך שמא כיון דבדרך כלל מצות הקהל במקדש, ואז השמחת בית השואבה קודם, אז אף כאשר ההקהל בירושלים מ"מ שמחת בית השואבה קודם, דהא עכ"פ יכול לעשות כרצונו.

ובנוס"א י"ל בעיקר הדבר, דמצוה שהיא מדיני המקדש חשובה טפי להקדימה והוי מקודש טפי, אף שמצות הקהל היא לכל ישראל וכל ישראל היו צריכים להיות שם ומשא"כ במצות שמחת בית השואבה, מ"מ זו כבר סיבה להקדים, וצ"ע.

ברם פשיטא דדברי המג"ח מחודשים מאוד, ובפשטות נקטו דמצות הקהל היתה בעזרה, וכן מבואר מדברי הצ"ח דלא כמג"ח, דהנה באבן עזרא עה"פ הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגרך אשר בשעריך, דכתב "וגרך אולי יתיהד". פירוש שגרך היינו גר תושב, ולכאורה מבואר שגר תושב חייב במצות הקהל. ובצל"ח בסוכה כח: הפליא בזה טובא וכתב שם על תוד"ה לרבות בתו"ד, וחפשתי במפרשי התורה ולא מצאתי, רק זה מצאתי באבן עזרא שכתב שישמע ויתיהד, ע"ש, וא"כ הוא מפרש גר זה היינו גר תושב, שהוא גוי שקבל עליו שבע מצות, וכמו גר דכתיב בנבילה (דברים יד, כא) לגר אשר בשעריך תתננה.

ואני תמה, שזו תורה חדשה להטיל מצות הקהל על גר תושב, ועוד שהוא אפי' טעות לגמרי, ולא משכחת שיהיה גר תושב שם בשעת קריאת המלך, שהרי קריאתו הייתה בעזרת נשים כמפורש במסכת סוטה מא ע"ב, והרי משנה מפורשת בפרק קמא דכלים מ"ח החיל מקודש שאין נכרים נכנסים לשם וכו' עזרת נשים מקודשת ממנו וכו'. ומסתמא גם גר תושב בכלל שהרי גוי הוא, ואף שזה מדרבנן, מכל מקום אם הייתה מצוה מפורשת בתורה שיבא הגר תושב להקהל

לא היו חכמים גוזרים עליו שלא יבוא לעזרת נשים, או שלא היו עושים הבימה בעזרת נשים רק בהר הבית. ולכן אין דברי האבן עזרא נראים, עכ"ד הצ"ח.

ובטורי אבן בחגיגה ו. ד"ה כל כתב בתו"ד: והא קריאת הקהל הי' בהר הבית בע"כ כדאמ' בפ"ד דסוטה דף מ דשאני ראייה דגלי קרא בהדיא במקום אשר יבחר ה' ואין זה אלא עזרה, ועוד יראה את פני ה' והיינו עזרה שהשכינה שורה שם. והא נמי ל"ל איפכא שיהא הקהל בעזרה דווקא כמו ראי' מגז"ש זו, דבהא ל"ש למילף גז"ש דשאני ראייה דעיקר מצותו לראות פני ה', וזה א"א אלא בעזרה שהשכינה שורה שם. משא"כ הקהל, דמצותו משום למען ישמעו ולמען ילמדו א"צ עזרה דווקא, והא שהיה בהר הבית משום שהיה רחוב גדול ופנוי ומחזיק רוב עם. והא דתנן לעלות מירושלים להר הבית אע"ג דראיית פנים צריכה עזרה. י"ל משום דעיקר הקושי הוא לעלות להר הבית ומי שיכול לעלות לשם בוודאי יכול לעלות משם לעזרה לפיכך תולה החינוך בו וכו', עכ"ד. ולפ"ז יתכן דזה רק דין על המלך שיהיה שם, אבל שאר ישראל יכולים להיות גם בחוץ.



#### ד. שמחת בית השואבה כל יום ויום מצוה בפני עצמה היא ולית לה תשלומין

ומטעמא אחרינא נראה דשמחת בית השואבה קודמת, דהא מצות שמחת בית השואבה, כל יום ויום מצוה בפני עצמה היא. ובפרט להראשונים דהוי שמחה לקראת ניסוך המים. וא"כ כאשר יום אחד לא יקיימו את המצוה, אזי לא שייך להשלימה ביום שאח"כ, דביום הבא איכא חיוב חדש משום אותו היום. משא"כ מצות הקהל, נהי דלכתחילה מצותו במוצאי יו"ט ראשון של חג, מ"מ הא זמן מצותו הוא עד אמצע החג, וכמש"כ הטורי אבן מגילה ה ע"א ד"ה חגיגה (תנינא), או כמש"כ בפנים יפות וילך פל"א פ"י דכל החג הוא זמן מצותו, דהא בקרא כתיב, מקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה בחג הסוכות. וע"ע במג"ח במצוה תרי"ב, ובבכורי יעקב סי' תרסח סק"ג, ובבית דוד על המשניות מגילה פ"א מ"ג, ובספר פיתוח חותם, בירדוגו, במגילה ה ע"א, ובזכר למקדש פ"ג ה"ג.

ומעתה נראה, דכשעומדות לפנינו תרי מצות, מצוה אחת שזמנה היום, ואידך מצוה שאין זמנה דוקא היום, אזי מצוה שזמנה היום קודמת. ולא מיבעיא בגונא דאיכא למיחש שתעבור זמן המצוה, אלא אף בלא"ה איכא למימר, דמצוה שזמנה היום, אזי היום זוקק לקיימו קודם. משא"כ באידך מצוה שאין זמנה דוקא היום, אזי אין היא קודמת. ומשו"ה נראה דשמחת בית השואבה קודמת למצות הקהל.

וכע"ז אשכחן באחרונים, דהנה בש"ס אשכחן תרי מילי, פעמים אמרינן זריזין מקדימין למצות, ומשו"ה אמרו בפסחים ד ע"א תניא כל היום כולו כשר למילה אלא שזריזין מקדימין למצות שנאמר וישכם אברהם בבוקר, ופעמים אמרינן דשהויי מצוה לא משהינן, ומשו"ה אמרו ביבמות לט ע"א דאף דמצוה בגדול לייבם, מ"מ אין ממתינין לו עד שיבוא ממדה"י, דשהויי מצוה לא משהינן. וביארו האחרונים (עי' בברכת אברהם בפסחים ה. משמיה דמרנא הגרב"ד). דדין זריזין נאמר במצות שניתן בהם משך זמן לקיום המצוה כגון יום השמיני במילה, דאז איכא דין זריזין



להקדים לעשות את המצוה בתחילת הזמן שניתן, אבל מצד החפצא של המצוה אין ענין כלל לעשותו יותר מוקדם. ומאידך, הדין דשהויי מצוה לא משהינן נאמר בחיובים שלא ניתן בהם משך זמן, כגון מצות יבום ופז"ר ובנין ביהמ"ק, דשם אין זה מדין זריזין מקדימין בלבד, אלא דין בחפצא של המצוה שלא להשהותה. ועוד יש לדון בכל זה למ"ד דאף בניסוך המים איכא תשלומין, וע"ע לקמן בענף ג' אות א'.

אולם יש לציין בזה, די"א דאף למצות הקהל ליכא תשלומין לאחר מוצאי יו"ט ראשון של חג, יעויין במנ"ח במצוה תרי"ב דביאר הכי בדעת התוס' בסוטה, והכי הוא בפנים יפות בפר' וילך, וכ"כ בשו"ת עטרת חכמים בסי' יט.

ובחידושי החתם סופר החדשים בסוטה מא ע"א ד"ה כתב רחמנא, עמוד קכד, ביאר בדעת רש"י דבעינן הקהל בזמן שכל ישראל מקובצים ועומדים מחמת מצות ראייה, ורק ביו"ט ראשון ובמוצאי יו"ט ראשון דאכתי חייבים בלינה בירושלים איכא מצות ראייה. משא"כ אח"כ בימי חוה"מ, דכבר מצי לילך לבתיהם, אזי כבר לא חשיב בבוא כל ישראל לראות, ואף שנשארו שם, זהו לא משום מצות ראייה. ויתחדש לפי"ז דכשחל יו"ט ראשון דסוכות ביום שישי, דאז א' דחוה"מ חל בשבת, דליכא מצות עשה דאורייתא דמצות הקהל כאשר יקרא ביום ב' דחוה"מ. ומה יומתק לפי"ז דהתוס' דפליגי על רש"י, דהא ס"ל ביומא ג ע"א ובר"ה ה ע"א דמצות לינה היא בכל ימי החג, ורק לבתר כל ימי החוה"מ מצו לילך לבתיהם, וא"כ ליכא למימר דאתחלתא דמועד תליא בחיוב לינה, וא"כ מצות הקהל איכא אף ביום האחרון של החג.



### ה. מצות שמחת בית השואבה לית לה שיעור

ונראה מעוד טעמא להקדים שמחת בית השואבה, דהנה בשו"ת מהרש"ל סימן צו כתב: שאלה, מי שאכל דבר שחייב עליו ברכה אחרונה בורא נפשות רבות ושכח והלך להטיל מים ונזכר קודם שבא לברך על הקטנים אשר יצר איזה מהן קודם אם נאמר ברכת נפשות רבות קודם שהרי זמנה קודם או נימא מאחר שלא בירך נפשות רבות בזמנה א"כ מוטב לברך אשר יצר בזמנה ואח"כ לברך ברכת נפשות רבות.

תשובה, יראה שיקדים אשר יצר משום וכו', ועוד ברכת אשר יצר אין לה שיעור כמו שכתב הרא"ש דכל פעם שנפתחו נקביו צריך לברך וברכה אחרונה יש לה שיעור לפי דעת כל המחברים אלא שר"י היה מסתפק באיזה שיעור או בכזית או ברביעית וא"כ ברכה שאין לה שיעור קודמת במעלה וראויה להקדים הנראה בעיני כתבתי, עכ"ל. ובמג"א או"ח סי' קסה סק"ג הביא את דברי המהרש"ל, וכן במשנ"ב בסי' ז סק"ב, והובא לקמן בענף ג' אות א' ד"ה ובשו"ת מהרש"ל.

ולפי"ז נראה דגם לנידו"ד, הא לשמחת בית השואבה ליכא שיעור, משא"כ מצות הקהל צריך להקהל ולשמוע כל קריאת המלך ואית לה שיעור, ומשו"ה שמחת בית השואבה קודמת. אך פשיטא דיש לדחות את הדמיון להמהרש"ל מכמה טעמים.

ועוד יש לציין דמאי דנקטינן בפשיטות דלמצות הקהל איכא שיעור, בספר נזר התורה ח"ב סי' נט עמוד ריא כתב דיש להסתפק אם יצא ידי חובתו בהיותו רגע אחד בהקהל ושמע פסוק אחד, דאם הוי עיקר הדין שיהיה בהקהל א"כ קיים, אך אם עיקר הדין הוא השמיעה של כל הפרשה א"כ לא קיים, והדברים צ"ע טובא. ובדבר שאול בסוטה סי' סג אות ג' נקט דכל אחד מישראל ששמע מקצת מקריאת המלך כבר יצא עיקר המצוה.



### ו. עמ"י נצטוו במצות שמחת בית השואבה קודם מצות הקהל

בחכמת שלמה בשו"ע סי' תרכה כתב להסתפק בדין אם היו לפניו שתי עיירות, באחת יש סוכה ובאחת לולב, לאיזה עיר הולך, והסיק שם דהולך למקום שיש לולב, ובתוך דבריו נימק להוכיח הכי מן התורה, דהקדים מצות לולב למצות ישיבת סוכה לאשמועינן הכי. וכ"כ בספרו קהלת יעקב בדרוש לסוכות שנת תקצו. ושמא י"ל דלפי"ז אף בנידו"ה, כיון דשמחת בית השואבה כתיבא בתורה לפני הקהל, דילפינן לה להרמב"ם ודעימיה מושמחתם לפני השם, א"כ איכא למימר שהיא קודמת.

ברם יש לדחות זאת, דדוקא בלולב איכא ראייה מהא דאקדמיה בקרא, דהא לכאורה כיון שזמן קיום המצוה, קודם סוכה והדר לולב דמצות סוכה כבר בתחילת הלילה, א"כ אמאי התורה כתבה בהיפוך מסדר הראוי, לולב והדר סוכה, אלא לאשמועינן שזה עדיף. אבל הכא שאינו כן, וגם הפרשיות מרוחקות הן זו מזו, ליכא למילף מדאקדמיה דאין סדר למקרא בכה"ג, דאטו בכל התורה כולה נקדים כל מצוה שהיא קודמת לחברתה, ופשוט. ועי' בשו"ת ראב"ן בסי' ל"א, לענין אין מוקדם ומאוחר בתורה.

וראייה לזה, דהנה ידועה הפלוגתא בירושלמי שילהי מגילה, אדם שאין לו אפשרות לקנות תפילין ומזוזות הי מינייהו עדיף, ושמאל קאמר דמזוזות קודמת. והשתא הא בתורה פרשת תפילין קודמת למזוזות, וא"כ לפי החכמ"ש צ"ב היאך ס"ל לשמואל דמזוזות קודמת, אלא ש"מ כנתבאר, דהא בתפילין ומזוזות נמי אורח ארעא שאדם מתחייב בתפילין לפני שיש לו בית להתחייב במזוזות, ועוד יש לדחות זאת בפשיטות.

וצ"ע מאי דכתב החכמ"ש דלולב קודם בקרא לסוכה, והא בפסוק קודם מצות סוכה וכדכתיב בפרק כג פסוק לד, ואע"פ דבפסוק לט כתיב מצוות ארבעת המינים, והדר בפסוק מב מצוות סוכה, מ"מ הא כבר קדמה מצות סוכה בפסוק לד, וכן עי' בערל"נ בריש סוכה.

ולכך נראה באופ"א, דהנה בשו"ת בני לוי להגאון רבי ירוחם לוין זצוק"ל מוויילנא סי' א כתב שתפילין קודמין לציצית מפני שעל תפילין נצטוו בניי במדבר קודם שנצטוו על מצות

(ב). וצ"ע מאי דכתב בגליון הגרעק"א על השו"ע יו"ד סי' רפה בתו"ד, היינו דמכח זה הוי תפילין תדיר, דמזוזות הוא רק מצוי ולא תדיר. ומה"ט כתב בת' שאגת אריה דספירת העומר קודמת לבהמ"ז בחול דספירת העומר הוי תדיר לגבי בהמ"ז דאי בעי לא אכל ע"ש, עכ"ל. וקשיא היאך כתב הכי משמיה דהשאג"א, הא השאג"א גופיה כתב בסי' כב דספה"ע וברכת המזון דימות החול, הרשות בידו להקדים איזה מהם שירצה. ועי' באורח נאמן בסי' קסה סעי' א' סק"ה, וצ"ע.

ציצית, שנצטוו אחר מעשה המקושש, יעו"ש שהוכיח כן מתנא דבי אליהו פכ"ו. וא"כ שמחת בית השואבה נמי נצטוו קודם שנצטוו במצות הקהל<sup>1</sup>.

אמנם י"ל דהא הסברא בקדימה למצוה שקדמה ציוויה נראה דהיא משום דהוי יותר חיוב, דיותר יש על האדם לקיים מה שנצטווה בתחילה ווא"כ הא מצות הקהל הוי מצוה יותר חיובית ממצות שמחת בית השואבה, ולא יתכן דהאי דשמחת בית השואבה קדמה ציוויה היא סיבה להקדימה.

וביותר יש לדחות כל זאת, דמגלן דמצות שמחת בית השואבה נצטוו קודם שנצטוו במצות הקהל, תרוייהו נתנו בשוה בסיני, ולא דמי לתפילין וציצית. ועי' במקו"א מש"כ בענין מה שכתוב בפסוק הוא קודם והבאנו כעשרות מקומות בהאי עניינא.

ועוד יש לפקפק בהאי סברא, דדבר חידוש ראיתי מכת"י דהגאון האדר"ת (נדפס בקובץ מקבציאל חלק לו עמוד סא, ובקובץ עץ חיים ח"ד עמוד לג במדור שפתי ישנים) דבזמן בית ראשון לא הייתה כלל שמחת בית השואבה, דהטעם שעשו שמחה יתירה זהו להוציא מליבן של צדוקים דהכחישו ניסוך המים וזה היה רק מבית שני, וכיו"ב איתא בזכרון ירושלים פ"ב אות מז. ולפ"ז מצות הקהל היתה קודם מאות שנים.



### ז. כשהתחילו בשמחת בית השואבה קודם נמצא דיקיימו את המצוה יותר זמן.

א"נ י"ל עוד סברא דשמחת בית השואבה קודמת, דבינתיים עד שכל ישראל יתאספו למצות הקהל, אנשים נשים וטף, אף שיש שכבר הגיעו ביו"ט יעויין רש"י מגילה ה ע"א, וגם דעד שיגמרו לבנות או להביא את בימת העץ בשביל ההקהל, בינתיים התחילו לשמוח בשמחת בית השואבה. וצ"ל דאת התיקון דהגוזזטרא כבר עשו לפני יו"ט וכמש"כ הרמב"ם, והיא לא היתה דוחקת, דבעזרת ישראל איכא הדוחק, אך פשטות המשנה היא דעשו את התיקון רק במוצאי יו"ט. ברם איכא למימר דאף אי עשו את התיקון במוצאי יו"ט, אזי קודם עשו את התיקון, ומיד התחילו בשמחת בית השואבה, ואח"כ המשיכו בהכנת הבימה בשביל מצות הקהל.

וביותר איכא למימר דהא עי"ז דיתחילו בינתיים במצות שמחת בית השואבה נמצא דיקיימו יותר זמן את מצות שמחת בית השואבה. ועי' בשו"ת חוט המשולש בסוף הספר בסי' ה' דכתב דכל האיבעיא בזבחים תדיר ומקודש מאי קודם, היינו דליכא נפק"מ מאי יקדים קודם, דכל חד מהם יתקיים אותו משך זמן. אבל אי נקדים מצוה אחת אזי יתקיים יותר משך זמן, אזי ודאי יש להקדימו. ולפיכך בכה"ג בודאי יש להקדים את התדיר, דהא חזינן שהתורה צותה לקיימו תדיר טפי ממצוה אחרת. ולכך אף עתה, כיון שיתקיים משך זמן טפי מהמצוה השניה שאינה תדירה כ"כ, בודאי דיש להקדימו. ומשו"ה ביאר דצריך להתעטף בציצית לפני תפילין, ואע"ג דתפילין

(ג). ובהאי עניינא מאימתי נצטוו להניח תפילין יעויין סנהדרין צב ע"א, ילקו"ש ויקהל תט, דעת זקנים לבעלי התוס' שמות יד כט, רשב"א המיוחס לתורי"ד מנחות לד ע"א, פנ"י קידושין לו ע"ב, הכתב והקבלה שמות יג יא, סידור אוצר התפילות בהושענות להושע"ה, ובשו"ת בית יצחק יו"ד ח"ב קסב, או"ח סי' לו ד"ה ואתה אחי, וכן איכא בזה שמועה ממרן המהרי"ל דיסקין זללה"ה.

מקודשות טפי, מ"מ כיון דאחרי גמר לבישתן יהיו שניהם עליו, נמצא דמאי שיקדים תחילה יהיה עליו יותר זמן, ולפיכך ודאי יש להקדים את הציצית דהיא תדירה טפי. ועיי"ש עוד מאי דדן בזה ממנחות מט ע"א.



### ח. שמחת בית השואבה יותר שייכא דייקא לחג הסוכות

ומעוד טעמא יש לדון, דהנה בשיירי כנסת הגדולה על הטור או"ח סי' תרכב כתב לבאר מאי דפסק השו"ע דכאשר חל יוהכ"פ בשבת אומרים אבינו מלכנו ואח"כ צדקתך צדק. ואע"ג דצדקתך צדק תדיר טפי מא"מ, מ"מ ראוי להקדים את א"מ משום דיותר שייכות יש לו בעשרה ימים אלו מאשר צדקתך צדק. וכ"כ ביד מלאכי כללי הדינים כלל תקצח - תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם, לא אמרינן אלא כשהם שוים ואין יתרון לזה מזה אבל כשיש יתרון לשאינו תדיר שאינו תדיר קודם, שכנה"ג סי' תרכ"ב בהגהות הטור וכ"כ רבינו מנוח פ"ב מהלכות סוכה דף מ"ח ב' ועיין פרי האדמה דף מ' ד'. ויש ללמוד משם דתדיר דאותו זמן עדיף מתדיר דכל השנה ודוק ע"ש. וא"כ שמא אף הכא שמחת בית השואבה יותר שייכא דייקא לחג הסוכות, ובפרט למאן דס"ל דהוא מדין שמחת הרגל.

ברם בברכי יוסף בסי' תרמג סק"ב השיג עליו וכתב דיש להעיר ע"ז מדתנן בסוכה נה: הילך מצה הילך חמץ, הרי דמקדים את לחם הפנים לשתי הלחם, שהוא שייך טפי ליום הזה מלחם הפנים. ואי תימא דלחם הפנים שייך טפי לשבת, גם התם צדקתך שייך טפי לשבת. ולדעת התוס' דמוקמי לה כרב, דלחם הפנים חשיב טפי חובת היום, אף דהוי משבת שעברה, א"כ צדקתך נמי חובת היום ונוסף עוד דהוי תדיר, ודמי ללחם הפנים. וגם מדבריה בב"ח דאמר זמן וסוכה, משמע איפכא, דאף דסוכה שייכא טפי לחג מזמן, זמן דתדיר קדים. וכן עי' לעיל שם בברכי" בסי' תרכב מאי דהעיר עליו, ובעין זוכר מערכת ת' אות לה.



### ט. שמחת בית השואבה בין תמיד של בין הערבים לתמיד של שחר

בשפת אמת בסוכה נג. כתב: בגמ' משם לתפלת המנחה משם לתמיד של בין הערבים, צ"ע למה תפלת שחרית ומוסף התפללו אחר הקרבן ותפלת מנחה קודם הקרבן, ואפשר דרק בימי החג עשו כן לקרב שמחת בית השואבה לניסוך של קרבן התמיד שבין הערבים, עכ"ל השפ"א. הרי חזינן שיש ענין כמה שיותר להסמיך את שמחת בית השואבה לתמיד של בין הערביים. וא"כ אפילו שביו"ט לא היה אפשרי להסמיך כ"כ, אבל מכל מקום יש ענין להסמיך כמה שיותר, ולכן יש מקום לומר שקודם שמחו בשמחת בית השואבה ואח"כ קיימו מצות הקהל. אלא דיל"ע בדברי השפ"א דבבין הערבים לא היו מנסכים מים אלא יין ושמחת בית השואבה הוי לניסוך המים.



## י. כאשר התחילו בשמחת בית השואבה איכא אבוקות של אור וליכא סכנה לטף

ומרן הגאון החסיד הגר"ש דבילצקי זצוק"ל אמר לי דאם יעשו את מצות הקהל בלילה אזי הוי סכנה לטף משום החושך, אך אמר דאי הקדימו את שמחת בית השואבה, אזי הא תנן בסוכה נא. דהיו שם ארבעה מנורות של זהב שהיו מדליקין עד שלא היה חצר בירושלים שאינה מאירה מאור בית השואבה, ושוב ליכא סכנה, ולפיכך מסתברא דהקדימו את שמחת בית השואבה.

אך יל"ע ממשי"כ הערל"ג סוכה נב ע"ב ד"ה תנא גבוהה, דהרמב"ם השמיט כל ענין זה דהמנורות, דאפשר משום דדעתו כיון דלא יליף כן מקרא, אין זה רק מנהג בעלמא שהיו נוהגין כן בבית שני, ואין צריך שינהגו ג"כ לעתיד. ותו יל"ע, די"א דאור דשמחת בית השואבה היה שרי רק בשעת שמחת בית השואבה גופא, יעויין בתוס' בשבת כא. ד"ה שמחת: תימה היכי שרי להדליק והא לאו צורך קרבן הוא ואמר בפ"ב דקידושין בגדי כהונה שכלו מועלין בהן, ונראה לר"י דהואיל ולכבוד הקרבן היו עושין דכתיב ושאתם מים בששון, צורך קרבן חשוב ליה. ועוד יל"ע, דהא אפשר לעשות אור מחולין, וגם דלא מסתברא דתמיד היה שם חושך.

וכן דבריו תליא באיזה גיל הוי הטף דחייבים בהקהל, דחידוש עצום מבואר באחד מרבותינו מבעלי התוס', והוא בספר בכור שור, דטף דחייבים בהקהל היינו בגיל יד שנה, דכתב בזה"ל: טף קורא לפי הפשט בני י"ד ובני ט"ו שהם מבינים מה שאומרים להם דכיון שאינם בני עשרים טף קורא להם, ורבותינו פירשו שהקטנים אפילו בעריסה מביאין, וליתן שכר למביאין, עכ"ל. וכעיי"ז איתא בפסיקתא דברים (א, לט) דטף ר"ל כבן י"ד וי"ז, וא"כ בכה"ג ליכא סכנה, ועי' בזה בהרחבה לקמן בענף ד' אות ד'.



## ענף ג' - יבואו בקירבו כמה טעמים דמצות הקהל קודמת לשמחת בית

### השואבה

#### א. מצות הקהל ביסודה עיקר זמנה הוא כבר ביו"ט ראשון של חג

ועתה אכתוב בס"ד את הטעמים דנראה דמצות הקהל קודמת. חדא, ובהקדם דברי רש"י בסוטה מא ע"ב ד"ה מאימא, דביאר אמאי מצות הקהל במוצאי יו"ט הראשון של חג, ולא ביו"ט עצמו, וביאר שהוא מפני הבימה של עץ, שע"ג המלך היה קורא את התורה, ואין תיקון הבימה דוחה יו"ט. והא דלא עבדינן לה מערב יו"ט, שלא לדחוק את העזרה, דהא ביו"ט היו הכל מביאין קרבנותיהן והיו צריכין ריוח גדול והבימה היתה גדולה ורחבה והרי מקצרת את העזרה. ועיי"ש, דמקורו מהירושלמי (מגילה פ"א ה"ד) לענין יום הקהל דחל בשבת דמאחרין ליום ראשון, והא דלא עבדינן לה בשבת, מפני הבימה, ופריך ונעבדה מאתמול, ומשני שלא לדחוק את העזרה.

(ד). וע"ע בירושלמי עוד טעמים, מפני התקיעות או משום דכתיב לא תטע לך אשירה. וברש"י מגילה ה ע"א ד"ה וחיגיגה כתב משום הטף שא"א להביאם בשבת. אלא דצ"ע ממה נפשך, אי לא הגיעו לירושלים אזי אף לגדולים אסור משום תחומין, ואי כבר הגיעו לירושלים, אזי אמאי אסור לישא את הטף, הא בירושלים שרי לטלטל כעירובין ו ע"ב דדלתותיה

ומבואר בזה, דביסודו עיקר זמנה דמצות הקהל הוא כבר ביו"ט, אלא דמכמה טעמים א"א למעשה לקיימה ביו"ט, אבל ביסודו זמנה כבר ביו"ט, וכדמשמע לישנא דקרא דכתיב מקץ שבע שנים וגו' בבוא כל ישראל לראות וגו', משמע מאתחלתא דמועד ביום הראשון. אולם בתוס' בסוטה שם בד"ה כתב רחמנא, פליגי בזה גופא, וסברי דעיקר זמנה הוא במוצאי יו"ט יעו"ש, ועיין בזה בטו"א חגיגה ה ע"א ד"ה חגיגה, ובט"ז או"ח סי' תרסח סק"א.

וכמה נפק"מ איכא בינייהו: א. חדא, היכא דעברו וקראו ביו"ט הראשון של חג, אי יצאו חובת מצות הקהל, דלתוס' לא יצאו. ולרש"י מסתברא דיצאו, אלא א"כ נימא דהואי תקנה שלא לקרוא ביו"ט, ואז יתכן שלא יצאו, כתוס' בסוכה ג ע"א לא קיימת סוכה מימך, וכן הא דפסחים כל שלא אמר שלשה דברים אלו לא יצא יד"ח בפסח, ועי' בדבר שאול בסי' סג אות ה'.

ב. ועוד נפקותא נראה, האם מצות הקהל זה דוקא בלילה. דלתוס' דבבא כל ישראל זהו ממש אתחלתא דמועד, לפיכך הווקקו למימר דעיקר זמנה הוא במוצאי יו"ט, ולכך נראה מדבריהם דזמנה דוקא בלילה במוצאי יו"ט. משא"כ לרש"י דלא בעינן ממש אתחלתא דמועד, אזי יתכן דאפשר דמצות הקהל הוי ביום השני, כי היכי דלא למעט משמחת בית השואבה, ודוק.

ג. ומרגניתא טבא איכא בחי' החתם סופר החדשים עמ"ס סוטה מ ע"ב ד"ה ועתה הדרין לכלילן, עמוד קכ, דכתב דלעתיד לבוא דהביהמ"ק יהיה בתפארתו ולא יהיה דוחק בעזרה, ויוכלו להעמיד שם הבימה בשופי מאתמול, אזי מצות הקהל תהיה ביו"ט ראשון לדעת רש"י, משא"כ לתוס' אזי גם לעתיד לבוא לא יהיה ביו"ט ראשון. ולפי"ז נמי ליכא ספיקא דידן, מה קודם הקהל או שמחת בית השואבה, דמצות הקהל כבר תהיה ביו"ט ראשון.

ד. וכן איכא למימר עוד נפק"מ, דהנה מצוות הקהל תליא במצוות שמיטה, ומצוות שמיטה תליא ביובל, והא ביובל בעינן שיהיו כל יושביה עליה. ומעתה יל"ע מה הדין כאשר ביום א' דסוכות היו כל יושביה עליה, אבל ביום ב' כבר לא היו כל יושביה עליה, האם איכא למצוות הקהל, דאי עיקר המצוה הוא לא ביו"ט אלא ביום ראשון דחוה"מ, א"כ יתכן דבכה"ג לא תהיה מצוות הקהל, דהא בעינן דבעת קיום מצוות הקהל יהיה עת של קיום מצוות שמיטה. אבל אי המצוה היא כבר בתחילת הסוכות, אזי איכא למימר דכבר חלה על עם ישראל מצוות הקהל.

ה. ועוד נפק"מ, דהנה קיי"ל בריש חגיגה דסומא אינו במצות הקהל, ויל"ע לגבי סומא ביום הראשון ונתפתח ביום השני, אי עתה חייב, דלתוס' ודאי חייב, ולרש"י יתכן דפטור, כשם דאיתא בריש חגיגה לענין ראייה דלמ"ד דכולן תשלומין דראשון פטור מראייה. אולם באמת נראה ברור דאף לרש"י הוא חייב, כיון דביום השני זהו לא תשלומין דיום הראשון, אלא הוא מזמני המצוה, וכיון דעתה לאו סומא הוא - חייב.

נעולות בלילה. וצ"ל דמ"מ אית לירושלים דין כרמלית כרש"י בעירובין, ואיכא איסור הוצאה מדרבנן.

וטעם מחודש ראיתי בספר מזבח אבנים ח"ב סי' כא אות ג', דכתב דבשבת ויו"ט איכא למיחש שיעורא לתקן את הס"ת אם היא צריכה תיקון, דהא בהקהל בעינן ס"ת מסויים של המלך או של העזרה. ויל"ע קצת ממז"ק יח ע"ב דאף בחוה"מ אין מגיחין אות אחת אפילו בספר עזרא, ובחגיגה יח. מלאכות חוה"מ דאורייתא ומסרן הכתוב לחכמים, אך שבת ויו"ט חמיר טפי, א"נ דהוי צרכי רבים דשרי בחוה"מ, ועי' בקרב"ן במז"ק פ"ג אות ר'. וע"ע טעמים, בספר שער המצוות גאליקו סי' קעו, ובספר אורות המצוות מצוה תרי"ב, ובמרומי שדה להנצי"ב במגילה ה ע"א ד"ה במשנה, והקהל.

אולם יש לפלפל לפמשנ"ת לקמן דהקהל הוא מדיני ראייה, א"כ כיון דפטור מראיה פטור נמי מהקהל. ועוד יל"ע דמאן דפטור מראייה משום סומא פטור אף מהקהל, אך איהו דפטור מראיה לאו משום סומא, דהא השתא אינו סומא אלא משום דהיה פטור ביום הראשון. והלא אשה נמי פטורה בראיה בשני אף משום דהיתה פטורה בראשון, ומ"מ היא חייבת בהקהל. יעויין בזה בפסקי תוס' בחגיגה פ"ק אות יא, ובמהר"ם שיק על התרי"ג מצוות מצוה פח אות ב', ובחידושי רבי אליהו גוטמאכר בריש חגיגה, ובשו"ת דבר יהושע ח"ב סי' קו אות כז, ובספר מנחת צבי על החינוך מצוה תרי"ב בחלק שבלי הלקט.

ומעתה נראה, דכיון דמצות הקהל זמנה כבר מיו"ט ראשון, הרי היא קודמת לשמחת בית השואבה שזמנה רק ממצאי יו"ט, דליכא למימר דאף שמחת בית השואבה דהיום היא תשלומין לשמחת בית השואבה דיו"ט, דזה אינו, כיון דכל יום ויום מצוה בפנ"ע לקראת הניסוך המים שבאותו היום, ולא שייכא ביה כלל תשלומין.

אך מאידך גיסא י"ל דאדרבה, כיון דכבר עבר תחילת זמנה עבר קדימתה, ושוב עדיפא מצוה דעתה עיקר זמנה. ברם י"ל דלא מסתברא דהקהל חשיבא דעבר תחילת זמנה, דהא למעשה כך קבעו חז"ל את זמן עשיית המצוה, ולא דהגברא דחה את קיום המצוה. וזכר לדבר, כשם שצום גדליה לא חשיבא תשלומין לר"ה, דביסודו היו צריכים לצום בר"ה. איברא דמ"מ כיון דביסודו עיקר זמנה הוא כבר ביו"ט, אזי איכא למימר דמצות הקהל קודמת.

ויש לדון ולפלפל בזה מכמה סוגיות בש"ס ופוסקים, דבברכות כח ע"א ת"ר היו לפניו שתי תפילות אחת של מנחה ואחת של מוסף מתפלל של מנחה ואח"כ מתפלל של מוסף וכו', וכן שם בדף נא ע"ב. ובסוכה נו ע"א איתמר רב אמר סוכה ואח"כ זמן רבב"ח אמר זמן ואח"כ סוכה, רב אמר סוכה ואח"כ זמן חיובא דיומא עדיף וכו'. ובזבחים צ ע"ב שלמים של אמש וחטאת ואשם של היום וכו', אך עיי"ש ברש"י ותוס' והוא ענין אחר. וכן שם צא ע"א איבעיא להו תדיר ושאינו תדיר וקדים ושחט לשאינו תדיר מאי וכו'. ובתוספתא פ"י דזבחים כל התדיר מחבירו וכו' אבל הבא ראשון קרב ראשון וכו'. והרמב"ן באמונה והבטחון בפרק כא כתב: והשבת דוחה את התפילין שכבר התחילה השבת בשעה שאין מצות תפילין נוהגת, והיא בלילה, שאין מצותן בלילה אלא ביום. וכיון שהתחילה מצות השבת אין לדחותה מפני אחרת שאינה פיקוח נפש ולא גזרת הכתוב.

ובשו"ת מהרש"ל סימן צז כתב: שאלה, מי שאכל דבר שחייב עליו ברכה אחרונה בורא נפשות רבות ושכח והלך להטיל מים ונזכר קודם שבא לברך על הקטנים אשר יצר איזה מהן קודם אם נאמר ברכת נפשות רבות קודם שהרי זמנה קודם או נימא מאחר שלא בירך נפשות רבות בזמנה א"כ מוטב לברך אשר יצר בזמנה ואח"כ לברך ברכת נפשות רבות. תשובה, יראה שיקדים אשר יצר משום דקיי"ל בכל דוכת' תדיר ואינו תדיר קודם וברכת אשר יצר הוא תדיר מה שאין כן בברכה אחרונה שיכול להיות כמה ימים זולתו וכגון שלא אכל או שתה כי אם בתוך הסעודה ועוד ברכת אשר יצר אין לה שיעור כמו שכתב הרא"ש דכל פעם שנפתחו נקביו צריך לברך וברכה אחרונה יש לה שיעור לפי דעת כל המחברים אלא שר"י היה מסתפק באיזה שיעור או בכזית או ברביעית וא"כ ברכה שאין לה שיעור קודמת במעלה וראויה להקדים

הנראה בעיני כתבתי, עכ"ל. ובמשנ"ב בסי' ז סק"ב הביא את פסק המהרש"ל וכתב רק את הטעם דתדיר קודם. [ויל"ע ממאי דפסק הביה"ל בסי' רב ד"ה ברכה אחת, דמי שמחוייב ברכת מעין שלש ובורא נפשות, יברך מעין שלש קודם כיון דהיא חשובה, ואמאי הא בורא נפשות תדירה טפי ממעין שלש].

ובמור וקציעה סי' תרפא כתב דתו תמיהא לי טובא אמאן דסליק אדעתיה איפכא, דאדרבא איכא לאתמוהי, דלא אשכחן בשום דוכתא דכוותה, דלא דמי כלל לתדיר ושאינו תדיר דעלמא, דזהו דווקא כששניהן באין כאחד, והכא שאני דחייב הדלקה ודאי חייל קמי חיובא דהבדלה, שהרי מצותה משתקע החמה, וחייב דהבדלה לא שייך כלל בשקיעת החמה שהרי ע"כ צריך להוסיף מחול על הקודש (אע"ג דבשעת הדחק רשאי להקדים) וכל כמה דמאחר ליה עדיף, והכא כל מאי דמקדים ליה סמוך לשקיעת החמה, עדיף טפי בלי ספק, על כן אין שניהן חלין כאחת, שידחה האחד את חברו, אלא מי שחיובו בא קודם, לא הפסיד קדימתו, ולא דמי למי שאיחר בתפלת המוסף, דאיכא מ"ד דצריך להקדים של מנחה, היינו משום דהשתא רמי עליה חיובא, משא"כ בהבדלה דאכתי לא רמיא עליה האידנא, דהא מצי לאמתוני כמה דבעי, ושפיר עבד דלא ליחזי כטונא.

ובלבד שסי' תפט סע' ט כתב: ליל שבת ויו"ט מברכין וסופרין לאחר קידוש, דהא קידוש וספירה בהדדי חיילי בצאת הכוכבים, וקידוש שהוא תדיר הוא קודם, ועוד שהקידוש חל עליו אפילו קודם צאת הכוכבים וקודם בין השמשות, דמצוה להוסיף מחול על הקודש. ובאבני נזר או"ח סי' תצט כתב דנ"ח קודמת להבדלה כיון דהבדלה שייכא ליום שעבר משא"כ נ"ח. וכן דנו בפוסקים לענין מילה בזמנה ומילה שלב"ז ד"א דקודם ימול המילה שלא בזמנה כיון דנתחייב בה ראשון. יעויין בעצם הענין בשו"ת ברית אברהם סי' יד ויד אליהו סי' מא, והובא בגליון מהרש"א יו"ד סי' רס, ובדב"א ח"א סי' לג ובריש ח"ב.

ובאלף למטה במט"א סי' תרכה סעיף כב כתב דמה"ט סוכה קודמת ללולב, וכן לענין נר ביתו וקידוש היום יעויין נשמ"א ריש כלל סח ובשו"ת חסד לאברהם תנינא ריש או"ח ובדברי מלכיאל או"ח סי' יז. וכן יעויין בט"ז או"ח סי' קח סק", ובשו"ת הראנ"ח סי' עט, ושו"ת מהר"ם שיק או"ח סי' נ, ושו"ת גור אריה יהודא או"ח סי' לח, ובית אפרים או"ח סי' סב, ונחלת בנימין סי' יט, ובמהרי"א הלוי סי' קפב, ובתורה לשמה סי' סו, ובארצות החיים בריש סי' כה, ובערוך השולחן בסי' רכה סעי' ה, ובסי' קסה סעי' ב'.

וידי"נ הרה"ג ר' איתמר טעפ שליט"א, בעמח"ס הכי איתמר, העירני בטובו דיש מקום לומר דכל מאי דאשכחן חביבה מצוה בשעתה, היינו דוקא היכא דהתחיל המצוה, אזי עליו להשלימה מהאי דינא, אבל היכא דאכתי לא התחיל כלל את המצוה ואיכא לפניו תרי מצוות, כגון הכא הקהל ושמחת בית השואבה, ליכא דינא להקדים משום חביבה מצוה בשעתה. ויעויין בזה בהגה"ה במרדכי בביצה רמז תרנב לענין כסוי הדם ביו"ט, דהוא לבתר השחיטה שכבר נתעורר חיובו, דכתב שם: חביבות מצות בזמנם ודכוותה דייקנן הכא בירושלמי מנין שהמתחיל במצוה אומרים לו מרוק. וכן עי' בפסחים סח: שכבר נשחט הפסח ונתעורר חיוב הקטרת אמוריו, וכן התם קה: במי שיש לו רק כוס אחד לקידוש, שיקדש בלילה ולא ימתין ליום דחביבה מצוה



בשעתה וכבר נתעורר החיוב קידוש. ויל"ע דהא הכא נמי בבוא זמן שמחת בית השואבה נתעורר החיוב ואית ליה מעלה בזמנה.

אלא דיש לדון בעיקר האי טעמא דנתבאר, די"א דאף בשבת ויו"ט איכא דין שמחה, ורק חליל ליכא. והכי נראה להוכיח מהרבינו בחיי בספר כד הקמח ערך עצרת, דכתב בתו"ד: שנינו במסכת סוכה (מח.) ההלל והשמחה שמונה וזו היא שמחת השואבה שהיו שמחין בה חכמי ישראל (נא.) חסידים ואנשי מעשה וראשי ישיבות היו מרקדין באבוקות של אור ואומרין דברי תשבחות והללים היו מנגנים בכנורות ובכל כלי שיר, עכ"ל. הרי דפירש דההלל והשמחה שמונה, היינו שמחת בית השואבה, ולא ביאר דהיינו שלמי שמחה כפשטות הסוגיא בפסחים קט ע"א. הרי דס"ל דאיכא שמחת בית השואבה שמונה ימים, והיינו אף בשבת וביו"ט ראשון. וכן עי' בחזו"א באו"ח סי' קנ סקכ"ד דכתב דאף בשבת ויו"ט איכא דין שמחה, ורק חליל ליכא. וא"כ כבר התחילו ביו"ט את שמחת בית השואבה באופן המותר ורק חליל לא היה. [ברם איכא הרבה ראיות דלא הייתה ביו"ט ראשון, וכן לשון רש"י בסוכה נה. ד"ה אומרים הבו לה' וגו', כל המזמור על שם שהיום תחלת שמחת בית השואבה וכו', ובספר לב ים להגר"מ זילבר שליט"א בסופו האריך להוכיח דלא הייתה שמחה כלל יעוי"ש].

וכן יש לצרף בזה די"א דשמחת הלילה היא המשך משמחת היום, ולא הקדמה ליום העתיד לבוא. ובספר תשובות והנהגות ח"ה סימן קצט אות ד' כתב דבבית המקדש אחרי שהקריבו תמיד של בין הערבים התחיל שמחת בית השואבה וכל הלילה רקדו, ומי שלא ראה שמחה זאת לא ראה שמחה מימיו. ואני תמה, הלוא עיקר השמחה היא על ניסוך המים שנאמר ושאתם מים בששון, או כדמשמע מהרמב"ם שהשמחה היא מפני מצות לולב כל שבעה שנאמר בו ושמחתם לפני ה' אלקיכם (שהרמב"ם אינו מביא שמחת בית השואבה בדיני ניסוך המים, שכתבם בהל' תמידין ומוספין, אלא בהל' לולב), ואם כן למה שמחו שרו ורקדו בלילה לאחר תמיד של בין הערבים ולא ביום שהוא זמנה של מצות ניסוך המים או של מצות לולב. ונראה שביום באו רבים להר הבית ולעזרה, ולא היה אפשר אלא בשמחה מעט, והמשיכו השמחה ללילה שאז השמחה בשלימות, וכשממשיכים משמחת היום ללילה נחשב המשך שמחת היום, או נימא שכל הלילה שמחו שבזה הכינו עצמם שבשעת השאיבה ובשעת ניסוך המים דתמיד של שחר או בשעת מצות לולב יהיו בשמחה יתירה, ומבואר מכאן גודל ענין הכנה למצות ניסוך המים בחג שצריך ששון, או למצות לולב וכמ"ש, עכ"ד הנפלאים.

ובמעשה רקח בפ"ג מהל' חגיגה ה"ז כתב: אמנם הא דהקהל איירי בכולל בין בשבת בין בחול מאחרין אותו דאף שהתורה אמרה בחג הסוכות מ"מ לא הקפידה באיזה יום ולכך מאחרין אותה ויש סיוע לזה ממה שהקשו לר' יצחק שאמר מפני הבימה ויעשו אותה מאתמול ואי בשבת קאמר דהיינו יום ראשון של חול המועד היכי קאמר מאתמול הא יום טוב הוא אלא ודאי מוכרח דאיו"ט ראשון קאי וקאמר דלמה לא יקהילו ביום טוב אי משום הבימה יעשו אותה מערב יום טוב ונמצאו דברי מרן ז"ל מכוונים ועיקר טעם רבותינו ז"ל לאחר ליום ראשון של חול המועד מפני שמצאו כתוב במועד בחג הסוכות דמשמע בתוך המועד ולא קפיד איום ראשון וכמ"ש התוס' שם ובה נסתלקה ג"כ תמיהת החכם בעל צרור החיים ז"ל גם מה שהקשה עוד

דלמה הניח (מ"ש) רבינו מ"ש בירושלמי וכו' לא קשיא דרבינו העתיק הדין לפי האמת ולא חש לזה.



**ב. מרן רבינו הגר"ש אלישיב זללה"ה אמר דהקהל קודמת מפני שהיא מן התורה** וכשזכיתי בעזה"י להעלות האי ספיקא קמיה דמרן רבינו ריש"א דגלותא הגריש"א זללה"ה, אמר לי דמצות הקהל קודמת מפני שהיא מן התורה, משא"כ שמחת בית השואבה הוי מצוה מדרבנן, ומסתברא דמצוה דאורייתא קודמת למצוה דרבנן. ולא מיבעיא היכא דא"א לקיים שניהם, דאם יקיים את המצוה דרבנן תו לא יוכל לקיים את המצוה דאורייתא, דפשיטא דיקיים את המצוה דאורייתא, אלא אפילו כשאפשר לקיים שתיהן, מסתברא דעדיפא להקדים את המצוה דאורייתא ולבתר הכי את המצוה דרבנן.

### מצות שמחת בית השואבה איכא דאמרי דנמי מצוה דאורייתא היא

**א.** אמנם יל"ע בזה מכמה אנפין. חדא, דפלוגתא רבתי בראשונים הוא אם מצות שמחת בית השואבה הוי דאורייתא או דרבנן. אכן, דעת רש"י (סוכה מב ע"ב ד"ה החליל, נ ע"א ד"ה בית השואבה, שבת כא ע"א ד"ה שמחת) דשמחת בית השואבה הוי מצוה מדרבנן, דהמצוה היא משום ניסוך המים, וכ"כ המאירי ברפ"ד דסוכה והר"י מלוניל. אולם, מ"מ הא איכא ראשונים דסברי דהוי מצוה דאורייתא משום ושמחת בחגך, ואינו ענין לניסוך המים. ובראשם הרמב"ם דכתב (פ"ח מלוכלב הי"ב) אע"פ שכל המועדות מצוה לשמוח בהן, בחג הסוכות היתה במקדש יום שמחה יתירה, שנאמר ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים וכו', והיאך היתה שמחה זו, החליל מכה ומנגנין בכנור ובנבלים ובמצלותים וכו'. וכ"כ בפהמ"ש בסוכה ה ע"א, וכן בספה"מ מצוה נד. ובכל הלן הרמב"ם לא הזכיר כלל את ענין ניסוך המים.

וא"ש דהרמב"ם כתב זאת בהל' לולב ולא בפ"י מתמידין ומוספין, דשם הן הלכות ניסוך המים. וכן א"ש נמי דלא הזכיר דהלוויים היו מנגנין, כיון דלא בעינן דוקא לוויים, דהא אין זה שייך לעבודת ביהמ"ק. ומשו"ה השמיט מאי דתנן במתני' דעמדו על ט"ו מעלות, כיון דכו"ע כשרים וא"א להם לעמוד על המעלות.

וכדעת הרמב"ם כן דעת החינוך במצוה תפח, והתשב"ץ בזהר הרקיע עשין סי' כח, והמהרי"ל הל' סוכה עמוד קב. וכן יעויין בתרגום המיוחס ליונתן ב"ע עה"פ ושמחת בחגך דברים פט"ז פ"ד: ותיחדון בחדות חגיכון בשאובתא וחלילא אתון ובניכון ובנתיכון ואמהותיכון. וכן מבואר בדבריו דזהו חיוב נמי לבניו ובנותיו וכו'. וכן עי' באזהרות במוסף דיום א' דשבעות, ב'אתה הנחלת: שמחת בית השואבה לשמוח בחג סוכה ולולב וערבה ונסוך המים. הרי מבואר דניסוך המים ושמחת בית השואבה תרי מילי נינהו.

ובהאי ענינא ע"ע בחידושי מרן הגר"ז עמ"ס סוכה בסופו, ובעמק ברכה עניני שמחת בית השואבה א', ובחי' הגר"פ ח"ג מילואים סי' ה וכתב שם בתו"ד. איברא דעיקר דברי הרמב"ם ז"ל אלו נפלאים מאוד אצלי, ותמיהני מאוד לא על נושאי כליו בלבד אלא גם על כל האחרונים

ז"ל שלא נתעוררו כלל על דבריו הללו, דמלבד שלא הערו את מקורו אלא גם לא הרגישו בעיקר דבריו אלו שהם מתמיהים מאוד לכאורה.

ברם, אכתי לאחר כל זאת, מסתברא מאוד דמצות הקהל חשיבא חיובא דאורייתא טפי, דשמחת בית השואבה, אף אי נימא דהוי דאורייתא, מ"מ אינה מפורשת בתורה, וגם דאינה דאורייתא כל הלילה, וגם דאינה מצוה חיובית דוקא בצורה הזאת בחליל. משא"כ מצות הקהל הוי מצות עשה חיובית מפורשת בתורה.

וביבמות ז ע"ב תוד"ה ואמר עולא, כתבו התוס' וי"ל דלא ניחא שידחה ביאת כולו דכתיב בהדיא ואל המקדש לא תבא, אבל ביאה במקצת לא כתיב בהדיא אלא מהיקשא גמר לה. ובשו"ת דובב מ"ש ח"ג סי' פ"ב הוכיח מזה שיש נפק"מ בין אב לתולדה, דכתב שם בסוף התשובה: ומדי דברי זכור אזכור שנשאלתי זה כמה שנים מח"א בחולה שמותר לחלל שבת עבורו, והמלאכה שצריכין לעשות עבורו יכולין לעשות ע"י מלאכת אב מלאכה, או ע"י תולדה, אם צריכין להדר לעשות ע"י מלאכת תולדה או דלמא אחרי ששניהן אסורים מן התורה אין הפרש. והארכתי בזה ונשכח ממני מה שכתבתי. אולם ראייה אחת אזכור שהעירתי מתוס' יבמות דף ז ע"ב ד"ה ואמר עולא שכתבו דלא ניחא שידחה ביאת כולו דכתיב בהדיא כו' אבל ביאה במקצת לא כתיב בהדיא ע"ש, א"כ מוכח מדברי התוס' דמאי דכתיב מפורש בתורה אין לדחות היכא דאפשר לבחור במה שאינו מפורש בתורה. ואז העירני בני הק' הגדול בתורה מו"ה ישראל הי"ד סתירה לדברי מש"ס שבת קכח ע"ב דפריך תיפוק ליה משום סחיטה, ולפ"ד מאי פריך הש"ס הלא הוצאה היא אב מלאכה משא"כ סחיטה היא תולדה, ויש לעיין בזה. אלא דיל"ע בכ"ז אמאי קרי לאב מפורש בקרא יותר מתולדה, ותו אמאי בריש ב"ק ובשבת צו ע"ב לא קתני לה דאיכא בין אב לתולדה.

וכן עי' בפמ"ג בפתיחה להל' קריאת שמע דכתב: ומיהו יש לומר דביום מצות עשה לומר יציאת מצרים, אבל בלילה דאתא מריבויא "כל" ימי חיין להביא הלילות, וכבר ידוע דכל מילי הבאים מריבויים לא נכנס במנין מצות ואינם מצות עשה רק מצוה בעלמא מן התורה, ויציאת מצרים באותו הלילה מצות עשה הוה. שהפרש יש בין מצוה בעלמא מן התורה ובין מצות עשה, כמו שיראה הרואה במנחות סח א' בעומר יע"ש בתוספות ד"ה ובא ובדף ה ע"ב שם ד"ה האיר ובצאן קדשים, יע"ש. ובתוספות שבועות כג: ד"ה דמוקי שהשבעה חלה על חצי שיעור, דאין בו עשה רק מריבויא דכל חלב, ואעשה אין חל כו', ואפשר נמי אי יש לו לקיים מצוה בעלמא ועשה גמורה, דחי העשה גמורה למצוה בעלמא וכו' עכ"ל. וע"ע בדובב מ"ש ח"ד סי' שכ"א אות כ"ג.

ובקובץ שעורים בח"ב בדברי סופרים סי' א אות יט כתב דיותר מזה מצינו שאפילו הדברים הנלמדין במדות שהתורה נדרשת בהן שהן דאורייתא ממש, מ"מ הן קלין מדברים המפורשין בתורה. וד"ז מבואר בתוס' פ"ק דיבמות ד"ז שהקשו למ"ד ביאה במקצת שמה ביאה ומ"מ הותר למצורע להכניס ידיו לבהונות, א"כ יהא מותר לו גם לכנוס כולו. ותירצו וי"ל דלא ניחא שידחה ביאת כולו דכתיב בהדיא ואל המקדש לא תבוא אבל ביאה במקצת לא כתיב בהדיא אלא מהיקשא גמר לה עולא התם וכו' עכ"ל. וכן כתב הר"ן פ"ק דנדרים ד"ח דכל מידי דאתי

מדרשא אע"פ שהוא מן התורה כיון דליתיה מפורש בקרא בהדיא שבועה חלה עליו. ועוד הוא מפורש במשנה ריש פרק כל התדיר דפ"ט. וכל המקודש מחבירו קודם לחבירו חטאת קודמת לאשם מפני שדמה ניתן על ארבע קרנות ועל היסוד. ועיי"ש בתוי"ט פירושו דהא גם באשם צריך יסוד אלא שבחטאת היסוד מפורש בקרא ובאשם אינו מפורש בזה הויא חטאת מקודש לגבי אשם. וכן הוא בתוס' פ"ק דקידושין דט"ו ד"ה אמר קרא יגאלנו ומה מי שאינו נגאל באלה פי' דלא כתיב בקרא בהדיא שיגאל באלה נגאל בשש נמכר לגוי דכתיב בהדיא בקרא שנגאל באלה אינו דין שיגאל בשש וה"נ אמרינן בפרק השוכר את הפועלים.

וטעמו של דבר זה פשוט מסברא, דכיון שאנו רואין שהתורה האריכה בדבר זה יותר מחבירו מסתמא הוא חשוב יותר. ועיין בפירש"י פ' חיי שרה א"ר אחא יפה שיחתן של עבדי אבות לפני המקו' יותר מתורתן של בנים שהרי פרשתו של אליעזר עבד אברהם נכפלה שתי פעמים והרבה מגופי תורה לא ניתנו אלא ברמיזה. הרי שרז"ל העירונו בזה בדבר שהוא יותר חשוב לפני המקום בו האריכו הכתובים יותר וא"כ כל האיסורין של דבריהן שלא נאמרו כלל אפילו ברמיזה אלא שאנו יודעין מדברי חכמים שכך הוא רצונו ית"ש הן קלין עוד יותר מדברים הנלמדין בדרש בתורה שבע"פ, עכ"ה. וע"ע בשטמ"ק זבחים צט. אות ב', ובהגרעק"א לענין מתן ד' שנתערבו, ובמנ"ח מצוה כא, ובגליוני הש"ס בפסחים קכ. תוד"ה מפטירין, ובאהבת חסד פ"א הערה ז', ובמש"כ בשאלות עמ"ס יבמות.

### איכא דאמרי דליכא דינא להקדים מצוה דאורייתא לפני מצוה דרבנן

ב. ותו יל"ע בזה, דהא דעת הרבה מרבתינו האחרונים דס"ל דכשאיכא לפנינו מצוה דאורייתא ומצוה דרבנן, ליכא דין להקדים את הדאורייתא, כיון דמצוה דרבנן כלפי מצוה דאורייתא כדבר הרשות חשיבא, ואין דין קדימה בדבר מצוה לפני דבר הרשות. וא"כ אדרבה, דוקא אי שמחת בית השואבה הוי דרבנן, שפיר אפשר להקדימה למצות הקהל שהיא מדאורייתא.

וכן ס"ל להשאג"א סי' ב ד"ה ומה שכתב עוד, וסי' כב, ושילהי סי' כח [ובמעונות האריות איכא בזה סתירה, דהשאגת אריה סותר משנתו ממש"כ בטו"א מגילה ו ע"ב דמצוה קודמת לדבר הרשות ועיין בדברי מלכיאל או"ח סי' יג, וסי' טו]. וכ"כ בערל"נ סוכה נו ע"א בד"ה שהיין גורם, ובעמודי אור סי' לו, ובפרי יצחק ח"ב סי' א' ד"ה ועוד הנה הב"ח, ובספר הקובץ פכ"ט משבת ה', ובשו"ת משיב דבר ח"ב סי' מח ד"ה עוד שאל מע"כ, ובאו"ש פ"ו מסוכה ה"ב ד"ה וראיתי באחרונים, ובשד"ח ח"ה מער' תיו כלל מט דף קסו ע"ב בשם תשו' הרדב"ז החדשות רנא.

אך פשיטא דלאו מילתא דפשיטא היא, ורוב רבתינו האחרונים פליגי בזה וסברי דצריך להקדים את הדאורייתא, ומשו"ה כתב הרמ"ע מפאנו סי' יד דמקריבין לפני התפילה כסוכה נג ע"א כיון דדאורייתא קודמת. ויעויין כן בצל"ח ברכות ד ע"ב ד"ה ריב"ל, נא ע"ב, ובפנ"י ברכות נא ע"ב, ובשו"ת נוב"ק או"ח שילהי סי' מא ד"ה ואין לומר לענין קידוש לבנה וקריאת המגילה, ובפרי חדש או"ח סו, ובשו"ת הרדב"ז בח"ד סי' אלף רעט - רח, ובחת"ס פסחים קב ע"ב בשם השב יעקב, ובתורת חסד או"ח סי' מט סק"ב, ובאמרי אש או"ח נג, ובהגהות הגרעק"א ודעת תורה או"ח תפט סק"ט. ובפמ"ג בסי' תפט א"א סקט"ו, ובספרו תיבת גמא פ' וירא דן

אמאי עבדינן ברית מילה לאחר התפילה הא מילה דאורייתא. ובארצות החיים להמלבי"ם סי' כה סק"א ד"ה ויש להסתפק. ובמ"ב סי' תרעב סק"א כתב בשם השע"ת דכשיש לפניו ק"ש ונ"ח, ק"ש עדיף כיון דתדיר, וגם שהיא דאורייתא, ולפנינו בשע"ת ליתא לטעם שהוי דאורייתא, וכן בביה"ל סי' רב סי"א ד"ה הרבה.

ובאמת כבר מבואר הכי באחד מרבתינו הראשונים, בתוס' רבינו יהודה החסיד (הוא רבי יהודה שירליאון) בברכות נב. דכתב שם: וא"ת ומאי שנא גבי קידוש והבדלה שלעולם מברך על היין תחילה, ועל ברכהמ"ז לבסוף על היין, וי"ל וכו' וגם הוא שמחוייב מדאורייתא בברכהמ"ז וכו'. הרי דפשיטא ליה דאיכא קדימה למצוה דאורייתא.

ברם י"ל דשמא כל מאי דדיברו רבתינו מיירי כשנודמנו לאדם ב' מצוות, חדא דאורייתא וחדא דרבנן, אז אמרינן דליכא קדימה לדאורייתא. אבל כאשר רבנן מתקנים כוס של ברכהמ"ז, בודאי לא יתקנו תקנה להקדים את הדרבנן לדאורייתא, אלא את הדאורייתא תחילה. ולפיכך התם ברכהמ"ז והדר בורא פה"ג.

וע"ע בהאי עניינא במלא הרועים כללים ערך תדיר סי' ב', ובשו"ת גור אריה יהודה או"ח סי' נט, ובישוע"י או"ח ריש תרסא, ובמחזה אברהם או"ח קכו, ובעמק סוכות סוכה נו ע"א, ובהגהות רעק"א או"ח סי' ז ס"א, ובסי' רצט, ובנוב"ק או"ח סי' לט, ובשלום ירושלים ירושלמי ברכות פ"ח עמוד מב, ובחסד לאברהם תנינא או"ח סי' עט ד"ה ואמנם, ובחיבת הקודש זבחים צא ע"א ד"ה אטו, ובעמק ברכה ענייני קידוש והבדלה אות ו' יעושה, ובלבושי מרדכי או"ח סי' נו, ובשש"כ פנ"ח הערה קו, ובספר שלמי תודה להגר"צ פלמן צוק"ל סוכות סי' יא.

### איכא דאמרי דתדיר דרבנן קודם לאינו תדיר דאורייתא

ג. ותו יל"ע בזה, דאפילו לדעת רבתינו דכשיש לפניו מצוה דאורייתא ומצוה דרבנן צריך להקדים את הדאורייתא, מ"מ אכתי היכא דלמצוה דרבנן איכא מעלה דהוי תדיר, אזי י"א שתדיר דרבנן קודם לאינו תדיר דאורייתא. ומשו"ה איתא בשו"ת הרדב"י החדשות שם דמגילת אסתר קודמת לברית מילה. וכן משו"ה כתב בפמ"ג בסי' תפט א"א סקט"ו דקידוש היום, היכא דהתפלל כבר ערבית דהוי חיובו מדרבנן, קודם לספירת העומר אף די"א דהיא מן התורה. ומשו"ה נמי הראשונים בברכות בריש אלו דברים הקשו שכשמברכים ברהמ"ז על הכוס אמאי אין מקדימין את ברכת היין שהיא תדירה לברהמ"ז. יעו"ש בבעל המאורות והמכתם ומאירי והר"א אשבילי והודפס בשטמ"ק בשם הריטב"א, וכ"כ בספר חידושי רעק"א ליקוטים בברכות ב. ד: נא: מהספר וזאת ליהודה, וממאסף אהל תורה. וא"כ לפי"ז שוב איכא קדימה לשמחת בית השואבה דתדירה היא.

ברם אכתי יל"ע, דהא בפשטות מסתברא דמצוה דאורייתא חשיבא מקודש טפי ממצוה דרבנן, והיכא דאיכא תדיר או מקודש אזי בזבחים צ' ע"ב סלקא בתיקו הי מינייהו עדיף, וברמב"ם פ"ט מתמידין ומוספין ה"ב כתב דיקדים איזה מהם שירצה.

איברא, כבר נודע מש"כ הרע"ב בזבחים פ"י מ"ו דתדיר קודם [אולם בדפוסים קדמונים הגירסא: ונראה דתמיד קודם, ולא גרסו דתדיר קודם, ד"ר וד"ק וד"פ]. וכ"כ הט"ז באו"ח סי'

תרפא סק"א, וכן מבואר בדברי הירושלמי יעו"ש בט"ז ובפמ"ג ובהגהות רעק"א, וכן בתוס' רעק"א בנוזיר רפ"ז אות מא, ובערל"נ סוכה נו ע"א ד"ה שהיין, ובברכ"י או"ח סי' צ סק"ג, ובשאג"א סי' כח ד"ה ודע, ובארצוה"ח סי' כה סק"א בארץ יהודה סק"א ד"ה עוד הקשה בשאג"א.

אולם דבר חידוש כתב במגן גיבורים בסי' כה סק"א ד"ה ומעתה, דבאמת הרע"ב מודה להרמב"ם, ולא קאמר דתדיר קודם למקודש אלא בכגון דם עולת תמיד ודם חטאת, דבהכי הוא מיירי. ורק דם עולת תמיד קודם כיון דהוא תדיר בכל יום, ואית ליה חשיבות תדירות טפי. ובהכי ביאר אמאי ציצית קודמת לתפילין, הא תפילין מקודש טפי, אלא דלציצית איכא מעלה שזה כל יום ויום. ועי' בלשון רש"י בזבחים פט. ד"ה משום דתדירי, דתמיד בכל יום הילכך חשיב תדירתא ידידה, ועי' בצאן קדשים בזבחים צ ע"ב.

איברא, דשמא ליכא למימר דהקהל חשיב מקודש, דרק קדשים הקריבין ע"ג המזבח חשיבי מקודש אבל שאר מילי לא, ולכאורה הדברים פשוטים דלא אמרינן הכי. אבל ראיתי בשאגת אריה בסי' כח דהוצרך לאפוקי מהאי סברא ולכך אמרתי להעתיק כאן את דבריו, דכתב בד"ה ומהתימה: ולא תימא דלא שייך שם קדושה אלא בקדשים הקריבין ע"ג המזבח בקודש אבל לא בשאר דברים כגון תפילין דנימא דשם קדושה שבו גורם לו דין קדימה. דהא ליתא, שהרי הש"ס רצה למפשט התם לבעיין דתדיר ומקודש מהא דאר"י הלכה מתפלל אדם של מנחה ואחר כך של מוסף ש"מ דבשאר מצות שאינן של קדשים שייך נמי שם קדושה לענין דין קדימה, ועיי"ש עוד משכ"ב.

וביותר יש להוסיף בזה, דלאו מילתא דפשיטא היא דמצוה דאורייתא כלפי דרבנן חשיבא מקודש טפי, דיתכן דאף דרבנן חשיבא מקודש. ושוב נמצא דלשמחת בית השואבה איכא תרי מעלות - תדיר ומקודש. דבספר הקובץ פכ"ט משבת ה"ו כתב בתוכ"ד: וגם סברא זו דד"ת נקרא מקודש נגד דבר שהיא מדרבנן לא ברירא כ"ה, דודאי חביבין דברי סופרים יותר מיינה של תורה, וביותר לפי שכתב הרמב"ם בשרשיו שכל מה שתיקנו רבנן הוא מן התורה וכו'. וגם דמהראשונים דס"ל דתדיר דרבנן קודם לדאורייתא, מוכח דס"ל דלא אמרינן דדאורייתא עדיף משום דהוי מקודש טפי, אך י"ל דדילמא ס"ל דאע"ג דדאורייתא חשיב מקודש, מ"מ תדיר קודם למקודש, וכדחזינו לעיל בד"ה ברם.

### בגוונא דמצות הקהל הוי מצוה דרבנן אזי ליכא דין להקדים מצות הקהל

ד. עוד יש להעיר בזה, דלפי דברי הגריש"א זללה"ה נפקא דבר נפלא, דהנה בחזו"א שביעית סי' ג' סקט"ז כתב בתו"ד: נראה דאי שביעית בזמן בית שני דרבנן גם מצות הקהל דרבנן דאי אין שמיטה אין מוצאי שמיטה. ומעתה לדברי הגריש"א דהקהל קודם למצות שמחת בית השואבה כיון דהקהל הוי מצוה דאורייתא, אזי יתכן דבכה"ג דהוי דרבנן אזי ליכא דינא להקדים דוקא הקהל. ויש לדון דסו"ס אף דהקהל דרבנן אבל כיון דבזמנה כתיקונה הוי מצוה דאורייתא, אזי כיון דיסודו דאורייתא יתכן דבכל גוונא הוא קדים.

ונמצא דלפי כל המתבאר יש לדון בד' אנפין: א. מה הדין לשיטות ששמחת בית השואבה דאורייתא בזמן שמצות הקהל דאורייתא. ב. ומה הדין לשיטות ששמחת בית השואבה דרבנן בזמן שמצות הקהל דרבנן. ג. ומה הדין לשיטות ששמחת בית השואבה דאורייתא בזמן שמצות הקהל דרבנן. ד. ומה הדין לשיטות ששמחת בית השואבה דרבנן בזמן שמצות הקהל דאורייתא. ולקמן בענף ה' נרחיב בזה קצת בעזה"י.



### ג. מרן רבינו הגר"ח קניבסקי זללה"ה כתב שהקהל קודמת דהא בירושלמי קאמר שאז הבדילו

א. מרן רבינו הגר"ח קניבסקי זללה"ה כתב לי בזה: 'הקהל קודמת דהא בירושלמי קאמר שאז הבדילו'.

ושמא כונת דבריו, דהנה תנן בסוטה מא ע"א: פרשת המלך כיצד וכו' וקורא מתחילת אלה הדברים ועד שמע שמע והיה אם שמוע עשר תעשר וכי תכלה לעשר וכו' ברכות שכהן גדול מברך המלך מברך וכו'. ואיתא בירושלמי (פ"ז ה"ח) אמר רבי אבהו ולמה קורין עשר תעשר, כי תכלה לעשר, על ידי שיצאו ישראל משביעית לשמינית, שלא לשכח את המעשרות. רבי חגי בעא קומי רבי יוסי ואינו צריך להבדיל, אמר ליה כבר הבדיל מראש השנה.

ובפשטות כונת הירושלמי, דבתחילה ביארו טעמא דמילתא דקורין בהקהל פרשיות דמעשרות, דכיון דבכל שנת השמיטה לא קיימו מצות מעשרות, וכדי שלא לשכח את המעשרות, קרא לפנייהם את פרשיות המעשרות להזכירם שצריך לשוב ולעשר. והדר פריך דכשם דבמוצאי שבת ובמוצאי יו"ט עבדינן הבדלה, כן ניעבד הבדלה במוצאי שביעית, דהא איכא הבדלה בין קודש לחול, וקסברי דעבדינן את ההבדלה ביחד עם מצות הקהל. וא"כ אמאי תנן שברכות שכהן גדול מברך, המלך מברך, והיינו שבע ברכות, הא איכא עוד תרי ברכות דהבדלה שהמלך מברך בעבור ההבדלה לאחר קריאת הקהל. וע"ז משני שכבר הבדיל מראש השנה. יעויין בזה בפני משה וקרנן העדה ורידב"ז וטל תורה וגליוני הש"ס להגר"י ענגיל על הירושלמי שם עמוד עה.

ובשיירי קרבן תמה בזה טובא - דהרמב"ם לא הזכיר כלום הבדלה זו, ותו דמנין שיש הבדלה בשמיטה, ותו דפרשת הקהל לא היתה בשנת היובל יעויי"ש. ולכך ביאר דבאמת אין כונת הירושלמי דעבדינן הבדלה משום השביעית, אלא ההבדלה היא רק משום קדושת יו"ט דחג ראשון של סוכות. אלא דקשיא ליה לירושלמי אמאי קתני דהמלך בריך שבע ברכות לאחר ההקהל, הא איכא עוד תרי ברכות של ההבדלה דיו"ט, דקס"ד דהמלך עושה את ההבדלה סמוך להקהל, שהיא נמי בלילה. וע"ז משני הירושלמי דכבר הבדיל מראש, ולא גרס מראש השנה, והיינו שכבר הבדיל קודם שקרא את ההקהל, דהא היו צריכים לעשות הבימה שעמד עליה המלך.

ומעתה, אי נימא דקודם שמחו בשמחת בית השואבה והדר קיימו את מצות הקהל. נמצא דקס"ד דההבדלה נתאחרה מאוד, והא לא מסתברא, ואע"ג דאדרבה לענין הבדלה אמרינן

בפסחים קה ע"ב אפוקי יומא מאחרין ליה כי היכי דלא ליהוי עלן כטונא, מ"מ הכא שמתעסק בנתיים בשמחת בית השואבה, בכה"ג לא אמרין דאפוקי יומא עדיף.

וביותר נראה לבאר, דאי עבדינן שמחת בית השואבה והדר הקהל, נמצא דשמחת בית השואבה היתה לפני הבדלה, והא אין החליל דוחה את שבת ויו"ט, וכן התיקון גדול שעשו שם לשמחת בית השואבה מלאכה גמורה היא, ובפשוטו עשו את התיקון במוצאי יו"ט וכמתני' בסוכה שם, (ועי' ברמב"ם בפ"ח מלולב הי"ב) ולא מסתברא דעשו כל זאת לפני ההבדלה, אלא מוכח דהקהל קודם.

ועי' בהר"א אב"ד בספר האשכול עמוד כא, ובשו"ת תמים דעים סימן קעד דכתבו - ראיתי מי שמברך על הדלקת נרות חנוכה קודם שיבדיל, וטעות הוא שאין עסק בעולם קודם הבדלה במוצאי שבת, ואילו היה אפשר להבדיל קודם שידליקו הנר שמברכים עליו בורא מאורי האש, לא היינו מאחרים ההבדלה וכו', וההבדלה מצוה בהדלקת נרות חנוכה, והיא ראשונה לכל מעשיה ואין מעבירין על המצות וכו'. והכי הוא בתשובת הראב"י הנדפס מחדש בסי' רג, ועי' בט"ז בסי' תרפא.

ויש להמתיק זאת, דבשו"ת גור אריה יהודה או"ח סי' לח כתב דאף דבכל מוצ"ש שרי להדליק נרות לפני ההבדלה, מ"מ נ"ח יש לאסור, דכיון דמקיים מצוה בהדלקתו, הא גופא מחשיבו למלאכה חשובה, יעו"ש שהוכיח כן מסוגיות בש"ס. ומשו"ה כתב דהבדלה קודמת לנ"ח. ואדרבה מה"ט כתב דא"ש אמאי בביהכ"נ מדליקין נ"ח לפני ההבדלה, כיון דהתם ההדלקה הוי מנהגא בעלמא, וממילא לאו מלאכה חשובה היא ושרי.

ולפ"ז מבואר היטב אמאי אין לשמוח בשמחת בית השואבה לפני ההבדלה. אלא דכל זאת תליא אי ההבדלה רק מחמת השביעית או אף מחמת היו"ט.

ועוד נראה לבאר את כונת מרן זללה"ה, דכיון דחזינן בירושלמי דההבדלה על השביעית נעשית במצות הקהל, הרי דמצות הקהל מישך שייכא לשביעית, וא"כ ראוי להסמיכה כמה שיותר לשביעית, ולא להפסיק בשמחת בית השואבה. [איברא דכבר בקרא כתיב דמצות הקהל היא מקץ שנת השמיטה, אלא דתליא בביאור הקרא דכתיב מקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה, אי הוי סימן או סיבה].

ברם אכתי צ"ע, דהיאך כתב מרן הגר"ח דבירושלמי קאמר שאז הבדיל, הא בירושלמי דחו זאת, שכבר הבדילו מראש השנה, או לגירסת השיירי קרבן שכבר הבדילו מראש. ושמא כונתו להוכיח מההו"א, או דאף למסקנא הבדילו במעמד ההקהל, אבל לא עם הברכות בסוף ההקהל אלא בהתחלה לפני המצוה. ומדחזינן בירושלמי שההבדלה היתה בהקהל מוכח דהקהל לפני שמחת בית השואבה והיא יותר סמוכה למוצאי יו"ט, דאל"כ מנלן דעשו הבדלה לפני הקהל דילמא לפני שמחת בית השואבה.

ב. ובתורה שבע"פ אמר לי מרן זללה"ה דלפי דברי הירושלמי יש מקום לדון אליבא דהילכתא דבכל מוצאי שביעית ראוי לכוון בהבדלה של יו"ט גם על השמיטה, אך אמר דתליא אי גרסינן בירושלמי שהבדיל מראש השנה או שהבדיל מראש. והראני דמרן הקה"י בירושלמי שלו עשה



סוגריים על המילה "השנה", והיינו דלא גרס בירושלמי דכבר הבדיל מראש השנה, אלא הבדיל מראש. ונמצא לפ"ז דלא הבדיל על היו"ט בשעת ההקהל אלא לפני זה בביתו, וא"כ ליכא ראייה שצריך לכוון בברכת הבדלה במוצאי יו"ט גם על השמיטה. ולפ"ז אמר מרן זללה"ה דגם מכאן ראייה שאין צריך לכוון בברכת שהחיינו בר"ה בתחילת השמיטה על השמיטה, וצ"ע.

ובצפנת פענח החדשות ח"א במכתבים ואגרות מכתב ב' עמוד תכה, כתב לחתנו הג"ר אבא דוד גולדפיין זצוק"ל רב דמוסקבה בשילהי שנת השמיטה תרצ"א, בפרוס שנה השמינית תרצ"ב, וכבר נצרך להכין עצמי להבדיל בין שמיטה למוצאי כמבואר בירושלמי סוטה ספ"ו, ונזכה אי"ה להקהל בחג הסוכות, גדר קבלת התורה כמ"ש הרמב"ם, וניסוך המים השקה ששון אית בו צערא, מחמת דגם ב"נ יש להם השפעה כמבואר בסוכה נה וכו' עכ"ל.

וע"ע בהשמטות לצ"פ בהלכות שבת פכ"ט ה"א דכתב בתו"ד: ועי' בירושלמי סוטה ספ"ז דמוכח שם דגם על שמיטה צריך להבדיל בסוף שנה ומוכח דלא משום דתקנו הבדלה לכך אסור לעשות מלאכה רק דבלא הבדלה אסור לעשות, ועי' בספ"ק דחולין ע"ש. וזוה א"ש הך דכאן דף כ"ו ע"ב ע"ש בתוס' וברי"ף ועי' פסחים ד' ק"ו ע"א גבי טעם מבדיל דר"ל דזה לא מחמת הנוסח רק מחמת היתר מלאכה. וזוה נ"ל מה דקאמר כאן בגמ' טעה בזה וזוה מהו כו' ע"ש ברש"י. אך ר"ל כך אם היה הטעות בד"א בתפלה או בכוס שצריך לחזור אם צריך לומר עוד הפעם הבדלה אם זה הוה כמו נוסח תפלה או רק בשביל היתר. [כבר נודע דבירושלמי בסוטה אשכחן כמה וכמה חידושים מופלאים, באופן שונה מהירושלמי בשאר מסכתות].

ג. ובעצם דברי הירושלמי דביאר טעמא דמילתא דקורין בהקהל פרשיות דמעשרות, דכיון דבכל שנת השמיטה לא קיימו מצות מעשרות, וכדי שלא לשכח את המעשרות קרא לפנייהם פרשיות המעשרות, להזכירם שצריך לשוב ולעשר. ויל"ע להשיטות דסברי דליכא מצות ביכורים בשביעית (יעיין ברש"י יבמות עד. ד"ה ונוהגין, ובמנ"ח מצוה צא, ועוד), אמאי לא קראו נמי פרשת ביכורים.

וליכא למימר דפרשת ביכורים היא רק למי שיש שדה או כרם ולא לכל עם ישראל, משא"כ פרשת מעשרות שייכא לכל ישראל, ולכך המלך קרא רק מה ששייכא לכל עם ישראל. דהא אף במעשרות איכא פטור דלקוח, וגם דמדאורייתא לרוב הראשונים רק דגן תירוש ויצהר חייב במעשרות.

וי"ל דפרשת ביכורים נכללת במאי דהמלך קרא "וגם נתתיו", דדרשו חז"ל דגם' לרבות תרומה וביכורים, וכדהובא בפרש"י עה"ת שם, ובתוספתא בסוטה פ"ז ה"ט איתא דקורא בתחילה וכו' ודרשיות נדרשות בה. א"נ י"ל דעד זמן הביכורים כבר יצטרכו להזכיר שוב. א"נ דבמעשר חששו כיון שעברה שנה, וא"כ ביכורים דהוא בכל גוונא משנה לשנה ישכחו. וע"כ דכיון דמצוה נדירה וחביבה היא ועושים אותה בכנופיה מדכר דכירי. ותו דכיון דאית לזוה תחילת זמן מיוחד שנקרא ע"ש המצוה, זה גופא יהיה לזכרון.

אולם ביותר נלע"ד לומר, דדוקא מצות מעשרות, דבשאר שני שבוע מקיימים זאת במשך כל השנה דבר יום ביומו, אזי כיון דבמשך שנה שלימה היה את ההיכ"ת להפריש מעשרות, ומחמת

מצות שביעית לא הפרישו, אזי איכא למיחש דאף בשמינית ישכחו לעשר. משא"כ ביכורים, שזה רק תקופות תקופות בשנה, אף דאיכא את הקשר של גמי, ליכא למיחש דעתה שיגיע שוב התקופה של מצות ביכורים ישכחו להפריש בכורים.

ובעיקר האי ענינא דביכורים בשביעית, כבר נודע דברש"י עה"ת (שמות כג, יט) כתב חידוש עצום דפירות שביעית חייבים בבכורים, וכבר הפליאו בזה טובא דהא הכל הפקר. ויש לדון ליישב, דהנה חיוב ביכורים חל כבר מעת שבכרו, ואפילו שלא הגיעו לעונת המעשרות אלא הם פגין או בוסר, ומאידיך קדושת שביעית חלה רק בהגיעם לעונת המעשרות. עי' במלאכת שלמה שביעית פ"ד מ"ט ובמקד"ד בדין חנטה סי' א'. וא"כ מיושב הפלא ופלא, דמיירי דקרא שם מעת שביכרו ולא הופקע חיובו כשהגיע לעונת המעשרות וחלו עליו דיני השביעית. אולם אכתי קשיא לשיטות דפליגי ע"ז וס"ל איכא קדו"ש לפני זה, עי' בחזו"א שביעית בסי"ט סקכ"א, ובקה"י שביעית ג' ז' יא.

ועוד יש לדון לבאר דברי רש"י דאע"פ דהכל הפקר, מ"מ אכתי אית ליה שם בעלים, דכשם דאיכא בעלות משום זכויות ממון בחפץ, כן איכא בעלות משום החיובים ודיני המצות דאיכא לבעלים בחפץ. וכיון דבעל הקרקע מצווה בכל עת לשמוט את הקרקע, אזי אכתי אית ליה שם בעלים, ויעויין כע"ז בסוגיא בפסחים ו ע"ב. ולפיכך אף הכא שפיר איכא מצות ביכורים, וכן עי' ברדב"ז בשמיטה ויובל שילהי פ"ד.

וע"ע במשנה בביכורים פ"ב מ"ג, ובמאירי ובהגהות טל תורה להגר"מ אריק ביבמות שם, ובמזרחי ובגור אריה למהר"ל ובשפתי חכמים ברש"י עה"ת שם, ובתשב"ץ ח"ב סי' רמ"ז, וברבינו נתן אב הישיבה בארץ ישראל במסכת מעשר ראשון, ובאור החיים דברים כו, ב, ובמהר"ם שיק מצוה צא, ובמש"ח השלם שמות שם (מכת"ק) ובהערות יד לחכמה שם, ובחזו"א ערלה סי' י"א ס"ק י"ח, ובתורת הארץ פ"א אות כא, ובצי"א ח"ו סי' ל', ובדרך אמונה בפ"ב מבכורים ה"א בביה"ל, ובמש"כ בעזה"י בשאלות עמ"ס יבמות.



### ד. שמחת בית השואבה מצוותה כל הלילה עד ניסוך המים, ובהכרח דהקהל

#### קודמת

והטעם היותר נראה דמצות הקהל קודמת, דהא שמחת בית השואבה היתה כמעט כל הלילה עד שעת ניסוך המים. וא"כ אם יתחילו בשמחת בית השואבה, אזי נמצא שלא יקיימו כלל מצות הקהל, ובהכרח דהקדימו את מצות הקהל.

אך אכתי שמא פתחו בשמחת בית השואבה, ולאחר ששמחו קצת, קיימו מצות הקהל, ושוב חזרו לשמוח כל הלילה. ברם הא לא מסתברא, כיון דלדעת רש"י ודעימיה כל שמחת בית השואבה היא שמחה לקראת מעשה השאיבה וניסוך המים, ועד כמה שמפסיקין את השמחה באמצע בעבור קיום מצות הקהל, א"כ השמחה שבתחילה אינה לקראת ניסוך המים. ובשלמא לדעת הרמב"ם ודעימיה ששמחת בית השואבה לא הוי משום ניסוך המים אלא משום עצם שמחת החג א"ש, אלא לרש"י קשיא.

ושמא י"ל דאף לרש"י כבר הוקבע לזמן שמחה. ודוגמא בעלמא אשכחן כיו"ב ביו"ט דשמחת תורה, דשמחין לגומרה של תורה, והרי גומרין רק ביום, ואעפ"כ כבר שמחים בליל יו"ט, והא איכא הפסק דסעודה ושינה בינתיים, ורק למחרת גומרים את התורה, אלא דכבר הוקבע לזמן שמחה. וביותר י"ל דאף לרש"י דהשמחה היא לקראת ניסוך המים, מ"מ זה לא רק כהכשר מצוה, אלא כיון שאמרה תורה ושאתם מים בששון או ושמחתם, קים להו לחזו"ל דשיעור השמחה והששון הוא אחר השמחה של כל הלילה.

ובלא"ה דחיקא מילתא למימר דיתחילו בשמחת בית השואבה ואח"כ יפסיקו למצות הקהל, דאימתי יפסיקו, הא אין לזה שיעור וקצבה, ואיכא למיחש שמא ימשך, ואף כאשר יחפצו להפסיק, יאמרו מאי אולמיה האי מהאי, דהא השתא נמי איכא מצות שמחת בית השואבה, ועוסק במצוה פטור מן המצוה וכו'.

וגם דהרמב"ם (פ"ג מחגיגה ה"ה) כתב: חייבין להכין לבם ולהקשיב אזנם לשמוע באימה ויראה וגילה ורעדה כיום שניתנה בו בסיני, אפילו חכמים גדולים שיודעים כל התורה כולה חייבין לשמוע בכוונה גדולה יתירה וכו' שלא קבעה הכתוב אלא לחזק דת האמת ויראה עצמו כאילו עתה נצטווה בה ומפי הגבורה שומעה, שהמלך שליח הוא להשמיע דברי האל, עכ"ל. (הרמב"ם כאן כתב על התורה הקדושה 'דת האמת' וכן כתב בעוד כמה דוכתו, וכמדומה שלפני הרמב"ם לא אשכחן כוונת הגדרה על התורה הקדושה). וכ"ז לכאורה קשה לקיים לכל ישראל, האנשים נשים וטף, אי מצות הקהל היא לאחר שמחת בית השואבה, אף דשאבו רוח"ק ואיכא מורא מקדש.

ה. מצות הקהל נוהגת בכל ישראל, אנשים נשים וטף, ושוה בכל.

ומעורר טעמא נראה להקדים מצות הקהל, דהא מצות הקהל נוהגת בכל ישראל, אנשים נשים וטף, משא"כ שמחת בית השואבה נוהגת רק בחסידים ואנשי מעשה. וא"כ מצוה דכל ישראל מצווין עליה, והיא שוה בכל, הרי היא קודמת טפי.

וכמה ראיות לדבר: א. בצל"ח ברכות כו ע"א ד"ה ושל מוספין כתב דכשיש לפניו תפילת מנחה או מוסף, מנחה קודמת כיון דהיא שוה בכל, משא"כ מוסף נשים אינם חייבות.

ב. בשו"ת באר יצחק יו"ד סי' יט כתב דשרי למכור ס"ת בשביל פריעת בע"ח, כיון דכתיבת ס"ת נוהגת רק באנשים ולא בנשים, כרמב"ם בספ"ה מ מצוה יח, משא"כ פריעת בע"ח נוהגת אף בנשים. ועיי"ש עוד ובבאר יצחק או"ח סי' כ ענף ג' ובאוסף חידו"ת ממרן הגר"א קוטלר זצוק"ל סי' נא.

ג. בפמ"ג או"ח סי' קכח סק"ג במשב"ז דן השבת אבידה או ברכת כהנים הי מינייהו עדיף, דשמא השבת אבידה עדיף כיון דשוה בכל, וכן נפק"מ לנ"ח והבדלה, דהבדלה י"א שנשים לא מצוות כשו"ע או"ח סי' רצו משא"כ נ"ח.

ד. וכן נפקותא כשיו"ט סמוך לשבת ואין לו אלתא כוס יין אח, אזי יניח את הכוס לשבת, כיון דבשבת כולם חייבים בקידוש, משא"כ ביו"ט דעת הגרעק"א בשו"ת סי' א שנשים אינן מצוות. ומאידיך עיין היטב במ"ב סי' רעא סוף סק"ב דכתב: ודע דקידוש של יום טוב הוא

מדברנן ומ"מ יש לו כל דין קידוש של שבת ואם יום טוב חל בע"ש ואין לו אלא כוס אחד מניחו לשבת שהוא מן התורה וביו"ט יקדש על הפת.

וע"ע בהאי ענינא בסוגיא בכתובות ל ע"א, ובתוס' יבמות ה ע"א ד"ה ואכתי, ובריטב"א החדשים ב"מ ל ע"א, ומאידך בשו"ת רעק"א סי' ט' לענין מנחה או מוסף, ובנוב"ק או"ח סי' מא לענין קידוש לבנה או מגילת אסתר, ובספר הנפלא בר אלמוגים להגאון האדיר והנדיר ר' אברהם גנחובסקי זצוק"ל בסי' ד' עמוד פד, ובפירורים לפר' פינחס תשע"ז.

ובנוסח אחר י"ל, דכיון דהקהל איכא מצוה על כל ישראל משא"כ בשמחת בית השואבה, א"כ מיד במוצאי יו"ט הראשון של חג, עומדים לפנינו תרי מצות, מצוה אחת שכל ישראל חייבין בה, ומצוה אחת שרק חסידים ואנשי מעשה מקיימין אותה. וא"כ רוב ישראל במוצאי יו"ט איכא לפניו רק חיוב של מצות הקהל, ומשו"ה שמא עדיפא טפי. ועו"ל בנוס"א, דכיון דהקהל נוהגת באנשים נשים וטף, וגם דברוב עם הדרת מלך, א"כ שמא חשיבא מקודש טפי, אך כבר תליא באיבעיא תדיר או מקודש הי מינייהו עדיף. וכן יש להמתיק בזה, דבאברבנאל בפר' וילך כתב דהיה ראוי שכל ישראל יקראו את פרשת הקהל, אלא דא"א שכולם יקראו לכן המלך קורא, דהוא נפש כללית לעם, ולבו לב של כל העם כהרמב"ם בפ"ג ממלכים ה"ו, וכאשר הוא קורא חשיב שכולם קוראים. וזהו דתירגם יהונתן בפר' וילך, תיקרון ית אורייתא דהא קביל כל ישראל במשמעהו, תיקרון לשון רבים.

אלא דיל"ע, דנהי דשמחת בית השואבה היתה ע"י חסידים ואנשי מעשה, ולא ע"י עמי הארץ, דלא כל הרוצה ליטול את השם יבוא ויטול, מ"מ אינם מופקעים מזה, דאדרבה מי יתן והיה כל העם חסידים ואנשי מעשה. וא"כ שמא בכה"ג לא חשיבא דאינה שוה בכל, וי"ל דאך מ"מ סו"ס אכתי אינו כן, וגם דבלא"ה הא נשים וטף ודאי אינם כן.

אך באמת יש לדחות את כל זה, כיון דפשיטא דמצד עצם המצוה מוטל על כולם לקיימה, דהא כתיב ושמחתם לפני ד', אלא דחסידים ואנשי מעשה רוקדים בעצמם ושאר ישראל משתתפים בעצם המצוה ע"י שרואים ושומעים, א"כ שוב חשיבא כשוה בכל, דכולם מקיימים המצוה במאי דעומדים ורואים. ואדרבה, אם רק הרוקדים היו בעזרה באותה שעה, היה נחסר בזה כבוד השי"ת וכבוד המצוה. ועי' במשנ"ב בסי' תרצה סק"ט. ומשו"ה בעינן כמה שיותר יהיו צוותא למצוה ויתבוננו בשמחת הרוקדים.

ולכך י"ל בנוס"א, דהא בשמחת בית השואבה ליכא חיוב על כל אחד ואחד לילך למקדש, אלא הנמצא כבר במקדש מחוייב בכך. וכדאשכחן כיו"ב לענין ד' מינים, דבפשוטו אף המחמירים דבזמא"ז איכא חיוב בכל ירושלים כהרמב"ם והערל"ג וכו', מ"מ ליכא חיוב לילך לירושלים אלא הנמצא כבר בירושלים מחוייב בכך. משא"כ לענין הקהל דזהו מצוה דרמיא על כל אחד ואחד לילך ולשמוע, ואף כופין על מצות הקהל לאדם שאינו רוצה לילך למצות הקהל וכמש"כ בזכר למקדש פ"א ס"ב (ועי' תועפות ראם על היראים מצות תלג אות א'. ופלא דכתב שם דמי שלא הצליח לשמוע את הקריאה לא יצא יד"ח המצוה, ולהדיא ברמב"ם פ"ג מחגיגה ה"ו דיצא), א"כ יתכן דמשו"ה צריך לעשותה בתחילה.

ולכא למימר דמצות הקהל חשיב מצוה דמתן שכרה בצידה דכתיב למען ישמעו ולמדו ליראה את ד' אלוֹקֵיכֶם כל הימים אשר אתם חיים על האדמה וגו', וא"כ מצוה דמתן שכרה בצידה אין כופין עליה. דהא פשיטא דהאי מילתא לא שכר מצוה היא, אלא תוצאה מהשמיעה. ומסתברא דבאותה לילה כבר כולם היו בשמחת בית השואבה, כיון דהם כבר נמצאים במקום המקדש מחמת מצות הקהל.

### מצות הקהל בגרים ובכהנים

ובעצם האי ענינא דמצות הקהל נוהגת בכל ישראל, הנה לענין גר האם חייב בהקהל, עי' בלשון הרמב"ם בפ"ג מחגיגה דכתב: מצות עשה להקהיל כל ישראל אנשים ונשים וטף בכל מוצאי שמיטה בעלותם לרגל ולקרות באזניהם מן התורה פרשיות שהן מזרזות אותן במצות ומחזקות ידיהם בדת האמת, שנאמר מקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה בחג הסוכות בבוא כל ישראל לראות וגו' הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגרך אשר בשעריך וגו'.

והנה לא כתב בתחילת דבריו גרים, אלא אנשים נשים וטף והשמיט גרים. ומאידך יל"ע, דבהמשך דבריו הרמב"ם כתב נמי את הסיפא דקרא, וגרך אשר בקרבך. וצ"ב דהא הרמב"ם מיירי רק באנשים נשים וטף, ולא הזכיר ברישא גרים. אלא דגרים בכלל אנשים וגירות בכלל נשים כשאר כל המצוות. ואדרבה קרא קשיא מה הוצרך לפרש הכא גרים. ושמא קמ"ל דאף דאין מכירין, וכמש"כ הרמב"ם שם, וגרים שאינן מכירין חייבין להכין לבם ולהקשיב אזנם לשמוע באימה ויראה וגילה ברעדה כיום שניתנה בו בסיני.

ובאבן עזרא עה"פ הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגרך אשר בשעריך, כתב, "וגרך אולי יתיהד". פירוש שגרך היינו גר תושב. ולכאורה מבואר שגר תושב חייב במצות הקהל. ועי' באבן עזרא בשמות פ"כ פ"ח ולשיטתו אזיל. ועי' בצל"ח בסוכה כח ע"ב, והובאו דבריו לעיל ענף ב' אות ג', וכדברי האבה"ע מבואר בילקוט שמעוני משפטים רמז שנ"ה, ובמכילתא דרשב"י בפר' יתרו דהפסוק בפר' הקהל קאי על גר תושב עיי"ש. וכן עי' ברמב"ן שמות פ"כ פ"י שכתב דעל דרך הפשט כל מקום שנאמר גרך אשר בשעריך הכוונה לגר תושב עיי"ש, וכ"כ בתוס' בב"מ קיא ע"ב.

וע"ע בשו"ת שאילת יעבץ ח"ב סי' יז, וברש"ש על המדרש רבה שמות פי"ט סי' ד', ובלחם יהודה פ"ג מחגיגה ה"א, ובגבול בנימין דרוש מז, ובזית רענן בילקו"ש שם, ובמדרש אליעזר על המכילתא שם, ובמהרי"ל דיסקין זצ"ל בפר' וילך, וכן הביאו בהר צבי וילך, ובספר הכתב והקבלה שם, ובמקראי קודש על סוכות ח"ג סי' מ"ד, ובזכר למקדש פ"א אות ז', ובשערי זיו קדשים סי' כז, ובטעמא דקרא בפר' וילך, ובספר הזכרון איש תבונה במאמרו דהגר"ש קמנצקי שליט"א בעמוד תטו.

ולענין כהנים בודאי ובודאי דפשיטא דהם חייבים במצות הקהל, אך חידוש עצום כתב במעשה רוקח לרבי אלעזר רוקח באות ד' לבאר מאי דכתב בבעל הטורים בפר' הקהל בזה"ל: בבוא כל ישראל, מלא וי", כי ששה היו באים כהנים זקנים אנשים נשים וטף וגרך. וצ"ב מאי קמ"ל בזה. וביאר דס"ד דכהנים אינם חייבים בהקהל, דהא הקהל בשמיטה תליא רחמנא, והא

כהנים חשודים על השביעית כסנהדרין כו. וא"כ ס"ד שלא יהיו חייבים במצות הקהל קמ"ל. יעוי"ש בכל דבריו, וצ"ע.

וביותר א"ש לפמש"כ המש"ח בפר' וילך בטעם מצות הקהל, כי בשנת השמיטה היו פנויים מטרדת המלאכה בשדה, כן מן טרדת המסחר שנשמט כל משה ידו, והיו פנויים לעבודת השי"ת כל העם כקטן כגדול, והיו דברי תורה הנשמעים להם נכנסים לאזנם בעומק ההבנה. ועוד כי כל התורה היא נסיונות להבדיל מן החמדה והתאוה והקנאה אשר החומר יכביד על הנפש. ולכן אחרי שחרישה וקצירה נאסר להם שנה תמימה, הלא בכליון עינים יביטו על זמן ההיתר לצאת איש איש אל כרמו ואל שדהו, אז מצוה להם להיקהל ולשמוע דבר ה' בירושלים בעזרה, למען ידעון דרך ה' בעשותם מלאכת שדה וחרם, ובהטבעם במצולות החמדות החומריות, להמתין עוד מעט לשמוע דבר ה', והבן. ולכן פרט הגרים (פסוק יב), שאעפ"י שאין להם שדה וחרם, הם חייבים להקהל ככל ישראל, ובגר צדק הכתוב מדבר, עכ"ד המש"ח.

ויש ליתן תבלין בהא דהאי מילתא דכל ישראל חייבים בהקהל נרמז באות וי"ו, משום דהאות הזו רומזת על אחדות שכולם שוים, וכמש"כ באבן עזרא שמות ג, טו, יעוי"ש בהרחבה, וגם הכא כל ישראל שוים בהאי מצוה. והכי איכא לדייק בלישנא דקרא דכתיב 'בבוא כל ישראל', ואמאי כתיב 'כל' הא הו"א סגי אי הו"א כתיב 'בבוא ישראל' דהא רובו ככולו, ושמא קמ"ל דלא סגי ברוב ישראל אלא בעינן כולו ממש.

ובחובת הלבבות שער ג, שער עבודת האלוקים פ"ג כתב: והשלישי כי ההערה השכלית איננה כוללת כל המצווים מפני קוצר מחשבת קצתם ויתרון הכרת קצתם על קצתם, וההערה התוריה כוללת כל מי שהגיע לתנאי הצווי על דרך שוה, ואם הם חלוקים בהבנתם אותה, כמו שהקדמנו בסוף השער הראשון מן הספר הזה. ויש שיהיה האדם מקצר בקצת עניניו ומוסיף בקצתם, ומתחלפת הערת השכל בו בהתחלף הכרתו, וההערה התוריה אינה מתחלפת בעצמה, אבל צורתה צורה אחת לנער ולבחור ולישיש ולזקן ולמשכיל ולכסיל. ומתחלף המעשה שיהיה מחמתה בכל אשר זכרנו, כאשר ספרנו, כמ"ש הספר בכלילת ההערה התוריה לכל העם, הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגרך אשר בשעריך וגו' ואמר שם, תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל באזניהם.



## ו. הקהל קודמת משום דאין מעבירין על המצות, או משום דמעלין בקודש

ועוד טעמא נראה דהקהל קודמת, דהנה מקום קריאת פרשיות התורה דהקהל היה בעזרת נשים, וכמבואר בסוגיא בסוטה שם וברמב"ם בהל' חגיגה שם. ובתוספתא סוטה פ"ז ה"ח אשכחן פלוגתא בזה, דת"ק קאמר דבימה של עץ היו עושים לו בעזרה ויושב עליה, וראב"י אומר בהר הבית שנאמר ויקרא בו לפני הרחוב אשר לפני שער המים וכו'. מ"מ בין כך ובין כך לא היה בעזרת ישראל, אלא או בעזרת נשים או בהר הבית, דהא א"א לומר בעזרת ישראל, שהרי אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד, ומצינו בהקהל שאף מלכי בית חשמונאי היו יושבים וכמבואר בסוגיא התם בסוטה. ובספר פני יוסף יומא סי' סג כתב טעם מחודש, דכיון דהקריאה

לאו עבודה היא, וכמבואר ברמב"ם בפ"ג מעבודת יוהכ"פ ה"ט, א"כ מאי דלאו עבודה עדיף שלא יהיה בעזרה ממש.

וע"ע בהאי ענינא בירושלמי פ"ז ה"ז בסוטה, ובפ"א ה"א בע"ז, ובקרי"ס פ"ג דחגיגה ה"ג, ובדרשות מהרי"ט לבעל הצפנת פענח בפר' קרח דרוש שני, ובצל"ח בסוכה כח ע"ב, ובמראה הפנים פ"ה מפסחים ה", ובמרכבת המשנה פ"ב מחגיגה ה"א, ובערוך לנר בסוכה נא ע"א, ובעזרת ישראל חגיגה ב ע"א, ובשו"ת בית יצחק אבהע"ז ח"ב סי' קכה, ובשו"ת דברי מלכיאל ח"ד סי' קב, ובנשמת חיים על הסמ"ג עשין קסג, ובמנחת קנאות בסוטה מא ע"ב, ובחי' רבי משה מאימראן ביומא סט ע"ב, ובדרך חכמה למרן הגר"ח זללה"ה בפ"א מבית הבחירה ה"ט.

ומאידך, מקום שמחת בית השואבה, נהי דבפשטות היא היתה בעזרת נשים, מ"מ איכא דסברי דהיתה בעזרת ישראל, וכן היא גירסת ר"ח בסוכה נא ע"א היו יורדין לעזרת ישראל. והא דמבואר במדות פ"ב מ"ה דהיא היתה בעזרת נשים, דתנן התם: עזרת הנשים היתה אורך וכו' והקיפה כצוצרה שהנשים רואות מלמעלן וכו' וט"ו מעלות עולות מתוכה לעזרת ישראל וכו', אין הכרח מהתם דשמחת בית השואבה עצמה היתה בעזרת נשים, אלא שבעזרת נשים רק התכנסו לראות את שמחת בית השואבה, ולעולם אפשר דשמחת בית השואבה היתה בעזרת ישראל.

וכ"מ בלשון הרמב"ם בפהמ"ש במידות שם דכתב: וכבר נתבאר בסוף סוכה שבה היתה הכניסה לשמחה בימי החג ומועד שמא יתערבו הנשים בין האנשים, הקיפו אותה בשקופין אטומים ועשו בהם כמין מעלות כדי שיביטו מהן הנשים בשעת כניסת ישראל לשמחת בית השואבה שם. ומבואר דעזרת נשים היתה רק הכניסה ומשם ראו את החסידים ואנשי מעשה ששמחין, אך אפשר שהכונה שנכנסו לשם לשמוח בשמחת בית השואבה.

ועוד יש להוכיח הכי בדעת הרמב"ם, דהא ברמב"ם בפ"ה מבית הבחירה ה"ט נראה דבעזרת נשים היה בקביעות גזוטרא כדי שלא יהיו מעורבבין, דכתב שם: עזרת הנשים היתה מוקפת גזוטרא כדי שיהיו הנשים רואות מלמעלן והאנשים מלמטן כדי שלא יהיו מעורבבין. וא"כ צ"ע מאי נתחדש בתיקון גדול שעשו לשמחת בית השואבה. אלא דאיכא למימר דעתה הוסיפו אף לעזרת ישראל, חוץ מאותה הקבועה כל השנה כולה בעזרת נשים, והיתה גבוהה מעל החומה שבין עזרת ישראל לעזרת נשים.

ומעתה איכא למימר דכיון שכאשר המלך מגיע למקום המקדש, אזי הוא פוגע תחילה בעזרת נשים ואח"כ בעזרת ישראל, דהא מסתברא שהוא הגיע כדרך המלך משער ניקנור, וא"כ קודם צריך לעשות את המצוה שעושין בעזרת נשים ואח"כ את המצוה שעושין בעזרת ישראל. וכיון דאת מצות הקהל מקיימים בעזרת נשים, אזי צריך להקדימה, וכדקיי"ל (פסחים סד:; יומא לג. נח:): דאין מעבירין על המצות.

וקצת ראיה לזה מדאיתא ביומא ע ע"א גבי הרואה כהן גדול כשהוא קורא אינו רואה פר ושעיר הנשרפין, והרואה פר ושעיר הנשרפין אינו רואה לכה"ג כשהוא קורא, לא מפני שאינו רשאי אלא שהם רחוקים זה מזה וכו', ופריך פשיטא, ומשני מהו דתימא כדר"ל דאמר ר"ל אין

מעבירין על המצות, ומאי מצוה ברוב עם הדרת מלך קמ"ל, ופרש"י קמ"ל דלא מאחר שאינו עסוק בה. ומוכח דאם היה עסוק בה הוי בזה הכלל דאין מעבירין על המצות. אך פשיטא דאינו דומה לנידו"ד, דהתם הוא כבר עוסק במצות ברוב עם, אבל הכא הוא רק פוגע במקום שהוא עתיד לקיים בו את המצוה. וכן ע"ע ברש"י יומא לג ע"ב דאסור לאחר תפילין שבורע בשביל תפילין של ראש משום שאין מעבירין על המצות והוא פוגע בזרוע תחילה.

ומה"ט כתב בשו"ת שנות חיים (או"ח סי' קלא) שקריאת המגילה קודמת לקידוש הלבנה, כיון שקריאת המגילה הוי בביהכנ"ס ולקדש את הלבנה צריכין לצאת חוץ לביהכנ"ס, וא"כ אין מעבירין על המצות. וכיו"ב כתב הנצי"ב במשיב דבר ח"ב סימן מח: עוד שאל מע"כ הבדלה בביהכ"נ וקידוש לבנה איזה קודם אם שייך ליומר בזה אפוקי שבתא יש לאחר וכמו בספירה והבדלה, נראה ברור דכל החקירה בקדימה ואיחור אינו אלא באופן שאפשר לעשות בזה השעה שתי המצות משא"כ בהבדלה בביהכ"נ, דשם א"א לקדש הלבנה, כי אם לצאת ולקדש, והבדלה הגיע החובה בשעה שעומדים בביהכ"נ ודאי שהוי מצוה לא משהינן ומבדילין תחלה ואין מחמיצין את המצוה, וכדאי' בזבחים (דף צ"א) איבעיא להו תדיר ושאני תדיר וקדם ושחט לשא"ת ברישא מי אמרינן כיון דשחטי' מקריב ליה או דלמא יהיב לאחר וממרס בדמו עד דמקריב לתדיר כו', ומסקינן דגמרי לשאינו תדיר שמחויב ברגע זו בזריקה משא"כ התדיר שלא נתחייב עדיין, וה"נ קידוש לבנה לא נתחייבו עד שיצאו מביהכ"נ ויראו את הלבנה פשיטא דמבדילין תחלה.

ולכא למימר דכל מאי דאין מעבירין על המצות, ה"מ כשתרוייהו דאורייתא או כשתרוייהו דרבנן, אבל כשחדא דאורייתא וחדא דרבנן, אזי בכל גוונא דאורייתא קודמת, וא"כ כיון דהקהל הוי ודאי מצוה המפורשת בתורה, אין כאן לדון משום אין מעבירין על המצות, דממנפ"ש אפילו אי הוי איפכא והקדמת הקהל חשיבא העברה, מ"מ עבדינן ליה ברישא. זה אינו, דברש"י בפסחים קג ע"א ד"ה על המזון, מבואר לא כן, דהתם איתא דברה"מ קודמת להבדלה, ופרש"י, כיון דגמר סעודתו בהוא איחייב ברישא ואין מעבירים על המצות. והרי ברה"מ הוי דאורייתא והבדלה לרוב הפוסקים הוי דרבנן, ואעפ"כ כתב רש"י דהטעם דברה"מ קודמת משום דאין מעבירין על המצות. ועי' בזה בשו"ת דברי מלכאל או"ח סי' טו, ובשד"ח מער' א' אות מז ואות צב ד"ה ובמה.

אך אכתי יל"ע בזה, דנהי דצריך להקדים את ההקהל משום אין מעבירין על המצות, אך מאידך שמחת בית השואבה הוי תדירה טפי, וצריך לברר אי אף במקום תדיר אמרינן דאין מעבירין על המצות. ובאמת איכא בזה אריכות גדולה, ויעויין היטב בסוגיא בזבחים צא ע"א ובסוגיא ביומא לג ובתוס' שם ד"ה אין מעבירין. ובשאג"א שילהי סי' כח הוכיח מהנמוק"י דאין מעבירין עדיף על תדיר, וכ"כ בקרבן נתנאל במגילה כט ע"ב, ובהגרעק"א בזבחים ריש פ"ה, ובארצות החיים סי' כו באר"י סק"א, ובנתיב חיים על הרמ"א בסי' תרפד, ובדברי מלכאל ח"א סי' ח וסי' יז.

אולם איכא דסברי דהיכא דאיכא תדיר אזי הוא עדיף על אין מעבירין על המצות. במור וקציעה בסי' כה כתב: והלכה קבועה בכל מקום שתדיר ושאני תדיר קודם לעולם, אפילו



פגע ברישא בשאינו תדיר. תדע דהא אפילו בקדים ושחטיה לשאינו תדיר סליק אדעתין דיניחנו ויהא אחד ממרס בדמו ויקדים התדיר. שמע מינה מיהא דמשום אין מעבירין על המצות לית לן בה בכהאי גוונא. וכל שכן בפגיעה גרידא בלי שום מעשה. דוק בפרק כל התדיר ותראה שזה ברור שאין חוששין להעברה על אינו תדיר במקום תדיר, וא"כ לטעם הנז' ודאי הו"ל להקדים הציצית בכל אופן, וכל שכן לטעם הראשון דהו"ל ציצית מקודש נמי דפשיטא דלא הו"ל למיחש להעברה אלא לאקדומינהו לעולם, אולם עי' בפסק המשנ"ב דאם פגע בתפילין ברישא יקדים אע"פ שציצית תדיר.

וחידוש עצום איכא בשו"ת רדב"ז, דהנה בפשוטו הא דאין מעבירין על המצות הוא דינא דאורייתא, וילפינן לה מושמרתם את המצות, וכ"מ ברש"י ותוס' בזבחים נא ע"א ובמגילה ו ע"ב ובפסחים וביומא, יעויין בקה"י למהר"י אלגאזי סי' מא, ובחיי אדם כלל סח ועוד. אולם הרדב"ז ס"ל דכל הדין של אין מעבירין על המצות הוא דין דרבנן, ולפ"ז ודאי דתדיר שהוא דין דאורייתא יהיה קודם, דכתב הרדב"ז בח"א סי' תקכט: ומ"מ נ"ל בטעמו של דבר דמאן דשני סדרא עבר אדאורייתא דכתיב וקשרתם והיו לטוטפות והא דאין מעבירין על המצות מדרבנן היא ואסמכוה במכילתא מושמרתם את המצות קרי ביה את המצות שלא תמתין לה עד שתחמיץ ותתיישן. וכן עי' במאירי דכתב דהפסוק הוא רמז בעלמא. אך כל זה להשיטות שתדיר קודם מדאורייתא בכל המצות ולא רק בקרבנות, וכדוהבא לעיל ענף ב' אות א'.

וע"ע בעיקר האי עניינא אי אין מעבירין עדיף על תדיר, באבודרהם בהל' ברכות, וברמ"א בסי' תרכז, וברמ"א בשילהי סי' תרפד, ובט"ז שם סק"ד, ובשאג"א בסי' יז ובסי' כ', ובספרו טו"א מגילה ו ע"ב, ובחיי אדם כלל סח ה"א, ובברכ"י או"ח סי' כה אות ג', ובמגן גיבורים שם בשלה"ג סקי"א, ובשו"ת נחלת בנימין מסי' טו ואילך, ובחזו"א זבחים סי' טו אות ג', ובספר חדר הורתי להגר"א גנחובסקי זצוק"ל בסי' לז.

ובקרבן אורה בזבחים פט: כתב דהנה במתניתין תנן תרתי מילי, כל התדיר קודם וכל המקודש קודם, ואין דינן שוה לגמרי, דבתדיר דמתניתין מחוייב להקדים התדיר בכל גוונא, כגון אם הובא לעזרה קרבן מוסף ולא הובא עדיין קרבן התמיד לא יקריב המוסף תחילה, אלא חייב להקריב כסדר דמתניתין, ואלו בכל המקודש מחבירו אין קדימה זע"ז אלא כשבאו שניהם כאחת, אבל לא כשבאו זה אחר זה וכדאיתא בתוספתא קרבנות פ"י ה"ג פסקה הרמב"ם, וכל זה בשתי קרבנות שאין חיובן לבא כאחת, אבל חטאת ועולה הבאה עמו בזה מחויב להביא החטאת תחילה ולהקריבה, ואפילו הביא העולה תחילה לא יקריב אותה עד אחר החטאת, והיינו משום דמחוייב בשתייהן כאחת על דבר אחד מחוייב הוא להקדים המקודש כמו שאמרה תורה, והיינו טעמא בהני דתדירי, כיון דיום הוא שנתחייב בתמיד ומוסף ר"ח ור"ה החיוב הוא להקריב התדיר תחילה. הרי מבואר דס"ל דאיכא דין קדימה להתדיר אע"פ שאינו לפנינו, אלא דהקר"א לא כתב הכי אלא בתמידין ומוספין דשייכי אהדדי. ויעויין בפמ"ג (סי' כה בא"א סק"ב, ובסי' תרעט במשנ"ב סק"א) דכתב דאם התדיר אינו לפנינו אזי מצי להקדים את האיניו תדיר.

ועוד יל"ע, דבדברי מלכיאל שם סי' ט כתב דאין מעבירין על המצות הוא דוקא אם המצוה מוכנה לפנינו לעשותה אבל אם מחוסרת קצת תיקון והכנה לא שייך בה אין מעבירין על המצות,

והוכיח כן מכמה דוכתי. וכן הביא מהתו"י ביומא לג דלהכי לא קאמר הש"ס טעמא דב' גזירין קודם לדישון מזבח הפנימי משום אין מעבירין על המצוות, דהא עדיין צריך ליקח העצים ממקום שמונחין שם העצים ומחוסר הבאה, אלמא במחוסר הבאה לא שייכא א"מ עהמ"צ. וא"כ הכא אף דהמלך נכנס תחילה לעזרת נשים, מ"מ כיון דרק אחרי שהמלך מגיע או מוציאין את הס"ת ונותנין לו, א"כ כשהוא נכנס אין המצוה לפניו, וגם דאכתי לא הקהיל את העם. וע"ע בדברי מלכאל או"ח סי' ח דייסד י"ג כללים בדינא דאין מעבירין על המצוות.

וככל החזיון הזה איכא למימר בנוסח אחר, דהא ידוע דעזרת ישראל מקודשת טפי מעזרת נשים, וכדתנן בכלים פ"א מ"ח: עזרת ישראל מקודשת מעזרת הנשים שאין מחוסר כפורים נכנס לשם וחייבים עליה חטאת, ותני עלה בתוספתא ה"ח שחייבין על זדונה כרת. וכיון דקיי"ל במנחות צט ע"ב דמעלין בקודש ולא מורידין, א"כ מסתברא דקודם קיימו את מצות הקהל בעזרת נשים, ואח"כ עלו לעזרת ישראל וקיימו מצות את שמחת בית השואבה. דאי נימא דהתחילו בשמחת בית השואבה בעזרת ישראל ואח"כ מצות הקהל בעזר"נ, נמצא דעברו על שורת הדין דמעלין בקודש ולא מורידין. אך יש לפקפק בזה, דאין המצוה עצמה יותר מקודשת אלא רק מקום עשייתה מקודש יותר.



### ו. במצות הקהל איכא נמי מצוה בעצם ההתקהלות, וא"כ חשיבא דכבר התחילו

#### במצוה

עוד נראה, דהא במצות הקהל איכא תרי מצוות, חדא שמיעת קריאת התורה, ותו עצם ההתקהלות שכל עם ישראל נאספים למקום אחד. ובהכי מדוקדק היטב סדר הקרא, דהא כתיב: מקץ שבע שנים במעד שנת השמטה בחג הסוכות, בבוא כל ישראל לראות את פני ה' אלהיך במקום אשר יבחר תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל באזניהם, הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגרך אשר בשעריך למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה' אלהיכם ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת.

הרי דקודם צוה משה לקרוא את התורה באזני העם, ורק אח"כ צוה להקהיל את העם. ולכאורה איפכא הו"ל למימר, דקודם צריך להקהיל את העם, ואח"כ קוראים באזניהם. אלא קמ"ל דתרי חלקים איכא במצות ההקהל - חדא עצם ההתקהלות ישראל, ותו קריאת התורה באזניהם. ולפיכך התורה לא כתבה איפכא, לאשמועין דתרי ענינים נינהו ואין הקריאה רק תולדה מההתקהלות, אלא ההתקהלות מצוה בפני עצמה היא.

וכן יעויין ברמב"ם בריש פ"ג דחגיגה מצות עשה להקהיל כל ישראל וכו', ובספר המצוות טז, וכן בחינוך מצוה תריב, ועל כן נקראת מצות הקהל. וע"ע במוני המצוות, בה"ג במצות עשה קסב ופרשיות סה, וביראים השלם רסו קריאת המלך, ותלג מצות הקהל, וברס"ג ח"א מ"ע טז ובפרשה י'.

ומעתה איכא למימר שכיון שיש מצוה להקהל, אזי עצם זה שהגיעו לביהמ"ק חשיב שהתחילו במצות הקהל, ושוב אין להפסיק זאת ע"י שמחת בית השואבה, דהא כבר התחילו

במצות הקהל, והמתחיל במצוה אומרים לו גמור, ואין מעבירין על המצות, ומצוה הבאה לידך וכו'.

ובנוסח אחר איכא למימר, דבמצות הקהל חשיב דאיכא תרי מצוות, עצם ההתקהלות, ומצות הקריאה, ולפיכך יש להקדים הקהל, דאית בה תרי מצוות, מאשר שמחת בית השואבה דהוי חדא מצוה. ויל"ע אימתי היו מברכים את ברכת המצוות דהקהל, דבפשוטו קודם קריאת הפרשת ההקהל, אבל אי איכא מצוה בעצם האסיפה, א"כ שמא צריך כבר לברך אז.

וחידוש עצום איתא בחת"ס (דרשות שבת שובה תקצ"ג עמוד כו ד"ה ואמנם) וז"ל: דהנה יל"ד דקאמר בבוא כל ישראל הוא מיותר, ודרוש חז"ל פרק אלו נאמרים ידוע, ועוד אמרו הקהל, משמע שצריך המלך להקהילם, וכן איתא להדיא בירושלמי שצריך להקהילם בחצוצרות וכמש"כ רמב"ם סוף הל' חגיגה ע"ש, ומה צורך הלא בלא"ה נקבצים לראות פנים בעזרה. ויל"ד דכתב הר"ן במס' ר"ה (לג.) במתני' דהשומע מן המתעסק לא יצא אפי' למ"ד מצות אין צריכות כונה, מ"מ אם מתכוון לשום מצוה אחרת אינו יוצא ידי אותה מצוה, ומשו"ה המתעסק להתלמד עם התינוק דהוה מצות חינוך אינו יוצא י"ח שופר ע"ש, וא"כ הכא שבאו כולם למצות ראיית פנים, ממילא אינם י"ח מצות עשה של הקהל, ע"כ אמר הכתוב בבוא כל ישראל לראות, צריכים שילכו אח"כ לביתם, ושוב ההקהל ע"י חצוצרות לשם מצות הקהל, כנלע"ד נכון בעזה"י, עכ"ל הנפלא.

ודבריו צריכים תבלין, נהי דבעינן להקהל לשם הקהל ולא לשם מצוה אחרת, אבל אמאי באו לילך לביתם, ליסגי שיצאו מהר הבית. ותו דליסגי בנשתהו שם אחר שגמרו מצוה קמייתא בשיעור כדי לצאת ולהכנס, דייחשב ככניסה שנית, כבטמא במקדש וכבנוזיר בבית הקברות דעל ששעה כשיעור כניסה ויציאה חשיב כנכנס שוב. וצ"ל בדעת החת"ס דבמצות הקהל המצוה היא תחילת ההתקבצות יחד, וזה מיקרי להקהיל, והא אינו מתחדש מחדש ע"י שיהוי גרידא, אלא ע"י פיזור ופיזור בבתיים.

עכ"פ לפי כל דברי החת"ס נסתר הטעם להקדים, דכיון דבאו לשמחת בית השואבה לא נתקיימה בזה אתחלתא דמצות הקהל. ויל"ע אי דברי החת"ס קאי נמי על המלך, דהאם מצותו היא רק לקרוא פרשת הקהל, או דמ"מ מצותו נמי לשמוע את הקריאה, וא"כ גם הוא צריך לצאת ולחזור. וגם תליא בשאלה אי פרשת הקהל דוקא ע"י המלך ויבואר בסמוך בעזה"י.

והחיד"א בספרו חומת אנך פרשת וילך אות ב' הביא מכת"י דהרב הגדול מהר"ר וידאל צרפתי ז"ל דכתב: ציוה לקרות כריתת הברית מימים ימימה מקץ שבע שנים ביום הראשון לחוה"מ של סוכות וכו', והטעם שאז באים כל ישראל לראות ואנו צריכים להקהיל העם, א"כ נרויח חצי הטורח או כולו. והחיד"א אינו סותר לחת"ס, דאכתי הרויחו את הטורח, דסגי שייצאו מהר הבית או מהעזרה ויקהלו שוב, ועתה כבר לא בעינן להקהילם כאילו לא היו כאן כלל בסמוך. וגם דעיקר כונתו דנרויח את הטורח להקהיל את כל העם מכל ארץ ישראל.

וכעין דברי החת"ס איכא מהבן איש חי בספרו הוד יוסף סי' סא ובספרו מלאך הברית עמ' רז דחידש דכאשר אביו ואמו שולחין אותו כל אחד לענין אחר, אל יילך בפעם אחת, אלא יילך

למצות האב, ויחזור למקומו, ושוב יילך למצוות האם, דאין עושין מצוות חבילות חבילות. אולם עי' בהר צבי ביו"ד בסי' קצח דפליג בזה.

וכן יל"ע אי יכוין להדיא בשביל לקיים את ב' המצוות, דבכה"ג ליכא ריעותא דמתעסק, כמשנ"ב בסי' ס' סק"ט, ובפרט להמבואר לקמן אות ח' דהקהל מישך שייכא למצות ראייה, שמא לא בעינן לזאת, ולא דמי לדברי הר"ן דאיירי ב' מצוות נפרדות. אולם עי' בבית האוצר ח"ב עמוד ז', ובחכמת שלמה בגליון שו"ע סי' תרפז ס"ב דס"ל דא"א לכוון לב' מצוות יחד, וכן האריך הגרש"ק בספר החיים שם. ועי' מאי דהרחיב בזה בספר הנחמד להשכיל 'הנחמדים מזהב' להגרש"ז קנובליך שליט"א בח"ג סי' כ.



### ח. הוכיח יוכיח דמצות הקהל מישך שייכא למצות ראייה, ומשו"ה נראה דהקהל

#### קודמת

ונראה בזה עוד, ובהקדם דהנה בקרא כתיב: מקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה בחג הסוכות בבא כל ישראל לראות את פני ה'. וצ"ע אמאי קאמר קרא בבוא כל ישראל לראות, הא כבר נאמר בחג הסוכות. ובגמ' בסוטה משני דאתא לאשמועינן שמצות הקהל היא באתחלתא דמועד בבוא כל ישראל לראות, ולא ביו"ט האחרון. אך אכתי הדברים צריכים תבלין, אמאי נקט קרא דוקא מצות ראייה, הוי מצי למימר בבוא כל ישראל לחג הסוכות ולמינקט מצות לולב וכיו"ב, דהוה מאתחלתא דמועד, ואמאי נקטו דוקא מצות ראייה, ומוכח דאינו רק לילפותא בעלמא.

וכן קשיא בלישנא דהרמב"ם, דכתב בריש פ"ג דחגיגה: מצות עשה להקהיל כל ישראל אנשים ונשים וטף בכל מוצאי שמיטה בעלותם לרגל וכו', ואמאי הוצרך להוסיף בעלותם לרגל.

ותו קשיא, דהרמב"ם שם ה"ב כתב דכל הפטור מן הראיה פטור ממצות הקהל, והקשו המפרשים דמנ"ל להרמב"ם האי דינא, הא בש"ס חגיגה ג ע"א אשכחן רק שכל הפטור מהקהל פטור מראיה, ומנליה להרמב"ם שהגז"ש נתקבלה גם איפכא למילף הקהל מראיה. וכן לשון הרמב"ם בפהמ"ש בחגיגה שם: ואמר במצות הקהל למען ישמעו ולמען ילמדו, ולמדנו מזו הראיה שהיא בשנה השביעית לכל ראייה, שאינה חובה על השוטה לפי שאינו למד, ולא על חרש לפי שאינו שומע וכו', עכ"ל.

וביותר, דהא בראיה איכא דין שסומא פטור, ולהרמב"ם דילפינן הקהל מראיה נמצא דסומא צריך להיות פטור מהקהל. והוא חידוש, דהא בפשוטו סומא נמי יכול ליקהל.

ותו איכא לאקשווי, דהרמב"ם שם כתב שהקריאה והברכות כולם בלשון הקודש (צ"ע מאי דהקדים הקריאה לברכות, ועי' במעשה רקח), וכבר הקשה הכס"מ שאין מקור למש"כ הרמב"ם שהברכות בלשון ק. בשלמא הקריאה איתא כן במתני' בסוטה, וילפינן לה מדכתיב תקרא את התורה הזאת, אבל הברכות מנליה.

ותו צ"ב, דהרמב"ם בה"ז כתב שאם חל יום ראשון של חוה"מ סוכות בשבת, נדחה ליום שני מפני התקיעות והתחניות, ובראב"ד השיג שהעיקר הוא מפני הבימה, ובמהר"י קורקוס כתב שודאי דשייך ג"כ הטעם משום הבימה, אבל הטעם של התקיעות והתחניות הוא העיקר. וצ"ב מאי חשיבותא דתקיעות ותחניות עד שבעבור זאת דחינן למצות הקהל ליום השני.

ותו יל"ע, אמאי הרמב"ם כתב את הלכות הקהל בסדר קרבנות בהל' חגיגה וראיה, ואמאי לא מייתי לה בספר זמנים, דהיא מצוה הבאה מזמן לזמן, בהל' סוכה או שמיטה ויובל או כהלכות נפרדות לעצמם.

ואשר נראה בזה, דמצות הקהל מישך שייכא למצות ראיה, דכך הוא הדין של מצות הקהל, דכשעולה לרגל לראות את פני ה', אז יש גם מצות הקהל. ונאמר דין ראיה מסויים על הקהל, ואיכא קיום של ראיה במעמד ההקהל. ולפיכך התורה כותבת בבוא כל ישראל לראות את פני ה', דלא כתיב בזה רק שמצות הקהל היא בזמן עליה לרגל, אלא כתוב בזה הרבה יותר, שהקהל הוא כחלק מעליה לרגל. ולכך גם הרמב"ם הדגיש בעלותם לרגל, ולפיכך גם כתב את הלכות הקהל בסדר קרבנות בהל' חגיגה וראיה. וזהו גם המקור של הרמב"ם למילף איפכא, שכל הפטור מראיה פטור מהקהל, דכיון שפטור מעיקר מצות ראיה, הרי פטור נמי מהתוספת שהיא מצות הקהל.

וזה מדויק היטב בדברי הרמב"ם בפהמ"ש בחגיגה, דכתב: ואמר במצות הקהל למען ישמעו ולמען ילמדו, ולמדנו מזו הראיה שהיא בשנה השביעית לכל ראיה וכו'. וכן בחינוך במצוה תפט כתב בשרשי מצות ראיה ומזה היסוד של מצות ראיה נתייחדה לנו מצוה במועד שנת השמיטה בחג הסוכות להקהיל שם האנשים והנשים והטף הגרים. וכן יעויין ברמב"ם במורה נבוכים ח"ג פרק מו בסופו.

ובכתבי הגר"ז בערכין ב ע"ב תוד"ה הכל חייבין, כתב: בתוס' ד"ה הכל חייבין בראיה, חייבין בראית פני עזרה אבל בירושלמי אמרי עלה הדא דאיתא בקרבן אבל בראית פנים בעזרה אפילו טף חייבין דכתיב הקהל הנשים והטף ע"ש. וצ"ע איך שייך לחלק במצות ראיה עצמה בין ראית פנים לקרבן כיון דחדא מצוה היא. אמנם נראה דכיון דמה שקטן פטור מן הראיה הרי אין זה דין מסוים בראיה דהופקע קטן ממצות ראיה, רק דהוא מדין פטור מכל המצות. וכיון שכן, נהי דבחיובא דראיה הנאמר בפרשת ראיה לא נכלל קטן משום דהוא פטור מכל המצות, מ"מ נילף מצות ראיה מחודשת מהקהל, דכמו דאיכא מצוה על המביאים את הטף, כמו כן לענין ראיה. ובוה יובן מה שהקשו התוס' וכתבו דאינו אלא אסמכתא בעלמא, דודאי דלא דומיא דהקהל הוא דממעטין התם נשים מזכורך. וצ"ע מה שהקשו דנשים כיון דנתמעטו בהדיא מקרא דזכורך לא שייך למילפינהו מהקהל דליחייבו. ולפי מה שכתבנו ניחא, דכונת קושייתם כיון דילפינן מהקהל דין מצות ראיה מחודשת, א"כ נהי דנשים נתמעטו ממצות ראיה שנאמרה בפרשת ראיה מקרא דזכורך, אבל אכתי נילפינהו למצות ראיה המחודשת ודין ראיה המחודש, ודין זה הוא רק לראית פני עזרה כמו בהקהל ולא לקרבן, ונילף גם נשים למצות ראיה מחודשת זו דראית פנים לבד. וכן יעויין בשיעורי הגרמ"ד שם עמוד כו.

ובלכתך בדרך זו יתבאר לך מאי חשיבותא דהתקיעות והתחינות במצות הקהל עד שבעבור זאת דחינן את ההקהל כשחל בשבת, דהא אחד מעיקרי מצות העליה לרגל הוא התחינות והתפילות, וכדכתיב בנביא (זכריה יד, יז וראב"ע) והיה הגוי אשר לא יעלה לירושלים לחג הסוכות עליו לא יהיה הגשם, ומבואר שהוא זמן תפילה וכן הדרך להיראות לפני ה', ומשור"ה הקהל שהוא בכלל עליה לרגל יש בו דין תקיעות ותחינות. אולם הרי ביו"ט לא היה זאת ואיכא מצות ראייה. וכן עי' בבעל הטורים בפר' וילך שהובא לעיל דכתב בזה"ל: בבוא כל ישראל, מלא וי"ו, כי ששה היו באים כהנים זקנים אנשים נשים וטף וגרך, והא בבא כל ישראל איירי על מצות ראייה ועסקינן במצות הקהל, ועי' בדרשות שבט הלוי עמוד נג. ואין להקשות דהוי חבילות חבילות, ראייה והקהל, דתרווייהו ענינם חדא הוא, וכקידוש והבדלה בפסחים קב ע"ב. עי' בזה בזכר למקדש פ"ג אות ג', ובזכרון ירושלים פ"ה תוספת זכרון אות כג.

והשתא נהדר לספיקא דידן, שמחת בית השואבה והקהל הי מינייהו קדים. ונראה דכיון דבהקהל מתקיים גם מצות ראייה, א"כ להקהל נמי איכא מעלת תדיר, וגם דדינו כבר מיו"ט וכו', ומשור"ה איכא למימר דהקהל קדים.

ואשכחנא בשפת אמת חגיגה ג. דכתב: בגמ' גמר ראייה ראייה מהקהל, בספר טו"א הקשה דהא בגז"ש מופנה מצד אחד משיבין א"כ גם כאן יש להשיב מה לראיה שכן תדיר ע"ש, ול"נ דלא דמי לכלל גז"ש דהכא ראייה דהקהל נמי ראייה דמצות עליות רגלים היא ודוק.

אלא דיש לציין בזה דכיון דנקטינן דמצות הקהל עבדינן בלילה, א"כ נתחדש בזה דאף מצות ראייה אפשר לקיים בלילה. ובאמת עי' במנ"ח במצות תפט אות ב' ד"ה ונראה לדעת, דכתב בתו"ד: אך לדעת הטורי אבן דמצות ראיית פנים לחוד, א"כ יכול לקיים מצות ראיית פנים בלילה. והיכן כתוב בתורה יום, דוקא גבי קרבן ביום צוותו כתיב (ויקרא ז, לח), א"כ מקיים מצות עשה זו בלילה.

ובאמת בטו"א בחגיגה יז: ד"ה דכתיב ופנית בבוקר, כתב בתו"ד דמשמע ודאי דמצות ראיית פנים נוהג בלילות של י"ט כבימים, דהא לא נאמר בקרא ימים גבי מצות ראיית פנים, נהי דבקרבנות של חובות הרגל דאי אפשר להקריב בלילה דביום צוותו כתיב, אבל ראיית פנים נוהג נמי בליל י"ט בין בליל יום טוב ראשון בין בשאר לילות, והן הן דברי המנ"ח.

אולם בשפ"א ריש חגיגה הבין בדברי הטו"א שם שס"ל דאין מקיימין מצות ראייה בלילה. וכתב ע"ז אבל בעיקר הדין מאי דפשיט ליה ממצות ראייה היא ביום ולא בלילה, נסתפקתי בן, מדלא תני לה במתניתין דמגילה בהדי הנך דמצותן ביום ולא בלילה, וגם מנ"ל למעט לילה. ובסוף דבריו ציין השפ"א לחי' לקמן יז: ושם מפלפל בדברי הטו"א, וחוזר בו ופשיטא ליה לשפ"א דאין יוצאין בלילה.

וע"ע בשפ"א בר"ה ה. בד"ה ברש"י ד"ה ופנית בבוקר דכתב, יום שחייב לראות בעזרה וכ"כ התוס'. משמע מדבריהם דבלילה אין יוצאין חובת ראייה, ולדינא יש לפלפל בזה הרבה [ובטו"א בחגיגה יז: האריך בזה ע"ש] ומהגמ' אין ראייה, די"ל דופנית מיותר, ודרשינן בוקר שני כעין דדרשינן גבי נותר.

ובעיקר מאי דכתב מדלא תני לה דמתניתין במגילה בהדי הנך דמצותן ביום ולא בלילה, תנא ושייר בזה עוד טובא, וכדכתב מרן הגר"ח זללה"ה בקנין פירות עמ"ס עבדים סי' כה, ובנחל איתן בסי' ה' סעיף ד' סק"ו.

ועוד יש לציין בזה, דלפי כ"ז נפקא דהקהל הוא מדיני המקדש, ולעיל ענף ב' אות ב' כתבנו בדרך אחרת. וגם דיתכן לפי"ז דכשם ששמיני עצרת הוי תשלומין למצות ראייה דחג הסוכות, כן הוא תשלומין למצות הקהל. ותו דאף אי הקהל הוא ג"כ ראייה, מ"מ זהו דין ראייה אחר שאינו תדיר, ושמא שם ראייה חד הוא. ויש עוד כמה דברים דאין במצות הקהל מצות ראייה, וכגון דנשים פטורות ממצות ראייה וחייבות בהקהל, ועי' בזה מהגר"ח זוננפלד בספר מרא דארעא ישראל ח"ג עמוד שכא.



### ט. מצוה נדירה אית לה דין קדימה מחמת חביבותא

א"נ י"ל, דכיון דהקהל זו מצוה נדירה פעם בשבע שנים, ופעמים פעם בשמונה שנים משום שנת היובל וכמבואר בטו"א ר"ה ט ע"א, א"כ שמא יש קדימה למצוה נדירה משום חביבותה. ובשו"ת הרדב"ז ח"ב סי' תשנז כתב לענין מי שבא להדליק נר שבת וחנוכה אי זו מהם קודם, ובתו"ד כתב, ותו כיון דחביבא ליה משום פרסומי ניסא ראוי להקדימה.

אולם אדרבה בחז"ל חזינן דמאי דתדיר טפי קדים, ומאי דאתא מדרשא חביבה ליה ואקדמיה, זהו אינו כנגד תדיר, אך איכא למימר דדוקא כששתיהן תדירות רק שהאחת תדירה יותר מחבירתה אז יש לה מעלה תדיר, אבל כאשר חד תדיר וחד נדיר, ליכא מעלה לתדיר, ואדרבה חסרונה גורם מעלתה.

ובסוכה נו ע"א ס"ל לרב דסוכה קודם משום דחיובא דיומא עדיף. ולכאורה הכונה היא דברכת שהחיינו היה יכול לברך כבר בשעת עשייתה, וכסוכה מו. העושה סוכה לעצמו אומר ברוך שהחיינו וכו', ואילו הברכה על מצוות סוכה לא התחיל חיובה אלא עכשיו בתחלת החג, לכן חשובה היא יותר. והיינו חיובא דיומא עדיף, שהחיוב המתחיל ביום הזה עדיף. ואין זה ענין להא דפסחים סח: חביבה מצוה בשעתה, דהתם ר"ל דחביב למהר את המצוה בשעתה ולא לאחר, וכפירש"י שם, אבל הכא הכונה היא דמצוה שהיא חדשה אצלו חביבה טפי. ואף דרש"י פירש דהא דאמרו סוכה ואח"כ זמן היינו כשלא בירך בשעת עשייתה שהיתה עשויה ועומדת, ונמצא דגם חיוב ברכת הזמן מתחדש רק עכשיו, שהרי לא היה יכול לברך מקודם מכיון שסוכתו היתה עשויה ועומדת, מ"מ הרי עכ"פ איכא מציאות לברך זמן מקודם כשלא היתה סוכתו עשויה, משא"כ ברכת סוכה אין מציאות לברכה מקודם, ולכן חביבה טפי ומקדימין אותה. ברם אין הכרח דהא דחיובא דיומא עדיף, הוא מענין חביבות.



### י. כבוד המלכות דתהיה מצות הקהל ברישא

ועי"ל, דהא מצות קריאת התורה בהקהל היא ע"י המלך ומסתברא דכבוד המלכות דיהיה מצות הקהל ברישא, ולא שיאמרו לו שימתין עד שיפסיקו משמחת בית השואבה, אע"ג דמסתברא מאוד דהמלך נמי נמצא בשמחת בית השואבה, וכבר אמרו בר"ה טז ע"א לאו אורח ארעא למיתב מלכא אברא.

וכן יש להוסיף, דהנה במצות הקהל בעינן בימה, וי"א דהוא מדאורייתא (יעיין בט"ז בריש סי' תקסח, ובמים חיים להפרי חדש בחגיגה פ"ג ה"ז, ובחי' החת"ס החדשים בסוטה מא ע"א, ובזכר למקדש פ"ג אות ג'). ונשנו בזה כמה טעמים אמאי בעינן בימה, וי"א דזהו משום כבוד המלך, יעיין בבית דוד במגילה פ"ג מ"ג, ובשו"ת דובב מישרים ח"א סי' נב אות ג', ובאגרות משה ח"ח קדשים סי' סה אות ז'.

אך מאידך איתא בהוריות יג. לענין פדיון שבויים, חכם קודם למלך ישראל, חכם שמת אין לנו כיוצא בו, מלך ישראל שמת כל ישראל ראויים למלכות [ובחקרי לב או"ח ח"ב סי' קכ הקשה מכאן עמש"כ הרמב"ן עה"ת ויחי פמ"ט פ"י עה"פ לא יסור שבט מיהודה, דרך משבט יהודה אפשר שיהיו מלכים, כירושלמי]. וא"כ כיון דשמחת בית השואבה מצותה בגדולי ישראל, וכדהובא נמי ברמב"ם בפ"ח מלולב הי"ד, אית לן לאקדומי שמחת בית השואבה. ושמא דוקא לענין פדיון שבויים חכם קודם, דהא מאידך בר"ה טז ע"א חזינן דמלך קודם, ושמא לדון דינו שאני. ועי' בתוס' זבחים טז. ד"ה מיושב, דכבוד ת"ח עדיף ממלך, וכ"כ התוס' בשבועות ל ע"ב, ובתוס' בסוטה מא ע"ב ד"ה מצוה, כתבו דת"ח חייב בכבוד מלך.



### יא. ע"י מצות הקהל באים לשמור ולעשות את כל דברי התורה

בב"ח (או"ח ריש סי' כה) כתב: נראה דהא דמקדים להתעטף בציצית הוא לפי שציצית באים כדי לזכור כל המצוות אבל התפילין היא מצוה יחידית ומה שכולל כל המצוות הוא קודם בזמן וקודם במעלה, ועוד כי על ידי קיום מצות ציצית הוא נזכר לקיים מצות תפילין, עכ"ל.

ושמא לפי"ז איכא עוד טעמא להקדים הקהל, דהא בהקהל נמי כתיב, למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה' אלוהיכם ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת. ולכן אף נשים חייבות במצות הקהל וליכא פטור דהוי מצות עשה שהזמן גרמא, וכמש"כ בפירוש רבינו חיים פלטיאל בפר' וילך, ובמהר"ם שיק על המצוות מצוה תרי"ב.

וחידוש איכא ברוקח עה"ת בפר' הקהל דכתב דהמלך צריך לפרש את הקריאה כדי שהעם יבינו זאת, ודריש לה מדכתיב תקרא "את" התורה הזאת, לרבות שיפרש להם שבינו. ובתוספתא פ"ז ה"ט איתא דקורא בתחילה וכו' ודרשיות נדרשות בה. וברמב"ם בפ"ג מחגיגה כתב: וקורא הפרשיות, וכתב בקרית מלך למרן הגר"ח זללה"ה, נ"ב בתוספתא דסוטה פ"ז ה"ט א' שהוא גם דורש בהם. אולם במנחת ביכורים על התוספתא פירש באופן אחר יעוי"ש. ובדרשות מהר"י מינץ להגרש"י קצנלבוין זללה"ה בדרוש א' כתב שהמלך דורש גם מוסר ותוכחה.



וכן נראה במדרש פתרון תורה פרשת וילך, דאיתא התם: אמר לו הקב"ה, משה, לא כך כתבתי בתורתי על ידך שלוש פעמים בשנה יראה כל וגו'. עכשו כיון שאתה יושב בעבר הירדן, ואין את עולה לרגלים, ואין אתה עולה לארץ ישראל, מה יהיו ישראל אומרים, מה משה רבנו שנתן לנו את התורה וכל המצות שנצטוו על ידי ואינו עולה לרגל ואנו על אחת כמה וכמה. ולא עוד, אלא שכתבתי בתורה על ידך, מקץ שבע שנים תעשה שמטה, נמצאתה מבזה שעתו של יהושע לעיני כל ישראל כשהוא יושב ודורש בימי החג, כך אמר משה רבנו, מה יהיו ישראל אומרים, עד שאנו לומדים מן התלמיד נלך ונלמד מן הרב נמצאתה מבזה בית מדרשו של יהושע, ע"כ המדרש. והנה, מלישנא דיושב ודורש ואומר כך אמר משה, משמע דהייתה איזה תוספת דברים, ולא רק קריאה כצורתה. ותו, דאי נימא דהיה קריאה רגילה בלא תוספת, מאי נפק"מ אי שמעו ממושה או מיהושע.

ובספרי שופטים יז, יח דעת ת"ק דבהקהל המצווה לקרוא את כל התורה כולה. ועי' בביאור הגרי"פ לסהמ"צ ח"ג פרשה יו"ד דכתב בתו"ד: ומ"מ יש לצדד בזה בדרך אחרת וכמו שנבאר, והנה ז"ל הרב המאירי שם בסנהדרין כא ע"ב ובספרי פ' שופטים אמרו, משנה אין לי אלא משנה תורה כל התורה מנין, ת"ל את כל דברי התורה, א"כ למה נאמר משנה שעתיד להשתנות וכו', ויש גורסין שם שעתיד להשתנות, כלומר שהמלך היה משנן בפרשת הקהל, וכן נראה ממה שאמרו שם אחרים אומרים אין משננין אותו ביום הקהל אלא משנה תורה בלבד עכ"ל עיין שם. ולפי גירסתו זו ופירושו מבואר דלת"ק היה המלך קורא לפנייהם כל התורה כולה, ולא במשנה תורה בלבד, דמדקאמרי אחרים אין משננין אלא משנה תורה, מכלל דלת"ק איתרבי מקרא מדכתיב כל דברי התורה שצריך לשנן לעם כל התורה כולה. ומאי דכתיב וכתב לו את משנה התורה וגו', אינו אלא מלשון שינון, ולא בא הכתוב בזה אלא להודיע הצורך לכתיבת התורה זו, כדי שיהי' לו ספר מיוחד לשנן בו לעם את דברי התורה ביום הקהל, ולזה הוא שקראה משנה, אבל ודאי כל התורה היה כותב וקורא.

ולפ"ז מתניתין דסוטה מא ע"א דתנן שלא היה המלך קורא ביום הקהל אלא במשנה תורה בלבד, ע"כ לא אתיא אלא כאחרים, וכדפירש"י שם בהדיא עיין שם. ומתניתין דפ"ב דסנהדרין שם דמשמע דהמלך צריך שיכתוב לו ס"ת שלימה, ע"כ לא אתיא אלא כת"ק דאחרים, דכיון דס"ל דצריך שיקרא ביום הקהל כל התורה, ע"כ המצוה היא שיכתוב לו כל התורה כולה. אבל לאחרים דפליגי עלי' וס"ל שאין משננין ביום הקהל אלא במשנה תורה בלבד, וא"כ ס"ל דמאי דכתיב וכתב לו את משנה התורה וגו', היינו משנה תורה ממש כפשט' דקרא, א"כ אין המצוה שיכתוב לו אלא משנה תורה. וכבר עמדנו בזה שם דלפ"ז דברי הרמב"ם ז"ל סותרים זא"ז, דבריש הלכות ס"ת ופ"ג מהלכות מלכים פסק כסתם משנתנו דפ"ב דסנהדרין שם, ובפ"ג מהלכות חגיגה פסק כסתם משנה דסוטה שם שאין המלך קורא ביום הקהל אלא במשנה תורה עיין שם, ולפי מה שנתבאר היינו תרתי דסתרי אהדדי, עכ"ד הנפלאים.

ומרגינתא טבא לדרכו של הגרי"פ, בפ"י הר"ש בן היתום במו"ק יח ע"ב דכתב נמי דהמלך בהקהל קרא את כל משנה תורה. וברש"י בעירובין כז ע"א ד"ה הקהל כתב: במועד שנת

השמטה בחג הסוכות המלך עומד על בימה וקורא לפניהן מצות משנה תורה, וצ"ב דלישנא ד'מצות משנה תורה'.

ובאברבנאל בפר' וילך פרק לא כתב בתו"ד: וכבר ראיתי כתוב שבכל שנה ושנה היה הכהן גדול או הנביא או השופט וגדול הדור קורא בחג הסוכות חלק מן התורה ושהיה משלים ספר בראשית ואלה שמות ויקרא ובמדבר סיני בשש שנים ובשנה השביעית שנת השמיטה בחג היה קורא המלך ספר אלה הדברים שבכל שנה ושנה ברגל בחג קריאת התורה בסדר ובשנה ההיא השביעית היה המלך מסיים התורה באופן ההוא ושם נשאר המנהג בימינו שביים השמיני חג העצרת האחרון נקראים יום שמחת תורה שבו ביום אנו משלימים את התורה, עומד הגדול שבקהל ומסיים אותה והוא בעצמו קורא מבלי תורגמן פרשת וזאת הברכה לדמיון מעשה המלך בזמן האלהי ההוא.



### יב. במצות הקהל איכא מצוה להביא אף את הטף, ולפיכך עדיף להתחיל בהאי

#### מצוה, וגם איכא מעליותא דברוב עם אף מחמת הקטנים

ועוד איכא למימר דכיון שבהקהל המצוה גם על הטף, עדיף לקיים קודם את מצות הקהל, דקשה להשאירם בלילה עד לאחר שמחת בית השואבה. וכיו"ב אשכחן בפסח בליל הסדר בפסחים קט ע"א דראוי להזדרד כדי שלא ישנו התינוקות. ואף אי יפסיקו באמצע שמחת בית השואבה למצות הקהל.

וגם כאשר איכא הקהל קודם אזי זה יותר ברוב עם. ויש להוסיף בזה דאף משום הקטנים חשיב ברוב עם, דעי' בר"ה לב: דטעמא דמילתא דתוקעין בשופר בר"ה במוסף ולא בשחרית, מפני דברוב עם הדרת מלך, דבשחרית לא כל העם נמצאים בבית הכנסת. ובקרבן העדה (שם פ"ד ה"ח) ביאר דבר"ה הגדולים ודאי נמצאים בבית הכנסת כבר משחרית, ומה דיש ברוב עם הדרת מלך במוסף, הוא מפני שאז גם הקטנים בבית הכנסת, משא"כ בשחרית שאז הקטנים ישנים. וכן יעויין בזה בטו"א בר"ה שם בקו"א. וא"כ הא איכא דאמר דברוב עם גובר על תדיר, וא"כ אפילו אי שמחת בית השואבה תדירה יותר, מ"מ אפשר להקדים את הקהל.

ובזה מבואר נמי מאי דעבדינן זכר לנס, ואומרים שמע ישראל בקדושה, ואמאי דוקא בקדושה דמוסף ולא כבר בשחרית, אלא שיהיה זכר לנס גם לקטנים, יעויין בבית יוסף או"ח סי' תכג, ובדרכי משה או"ח סי' רפו אות א', ובשו"ת בית מרדכי ח"א סי' לד.

ובספר מועד לכל חי בסי' ה' אות יב כתב דאם נכנס במקום שמתפללים ומצא אותם שהם באים לספור את העומר, יספור עמהם משום כי ברוב עם הדרת מלך ואח"כ יתפלל מעריב וכו'. ואם לא הספיק להיות סופר עם הציבור צריך שיאמר ערבית תחילה ואח"כ לספור, דק"ש קודם לספירה כמ"ש בספר שאג"א סי' כב. והתם בשאג"א מבואר דטעמו משום דק"ש תדירה מספירת העומר, הרי דס"ל דכאשר כן מספיק לספור עם הציבור אזי עדיף ברוב עם מאשר תדיר.

אולם בתשובות והנהגות ח"א סי' שי כתב: אמנם אחד שאחר לתפילת מעריב, הגיע בזמן שהציבור סופרים את העומר, נראה שקודם יתפלל מעריב ואח"כ יספור תדיר ושאינו תדיר

תדיר קודם, ולא יקדים לספור לפני מעריב משום הספירה בציבור, שאין בכח הידור זה לדחות דין תדיר דאורייתא, אכן אם חושש שאחרי מעריב ישכח לברך אפשר שמותר להקדים ולספור עם הציבור, דחשיב שזהו זמנה אצלו שלא ישכח ואינו ראוי לדחות שמא יפסיד המצוה לגמרי, וע"ע מש"כ בזה בתשובות והנהגות ח"ב סי' רמ"ח.

ומרגניתא איתא בדרך החיים הל' ספה"ע אות ז' דכתב: מותר לספור אחר צאה"כ קודם תפילת ערבית אפילו במוצ"ש אם ירא שמא ישכח אח"כ לספור. ומבואר דאי ליכא האי חששא, כגון שיש לו מיד מנין מעריב אח"כ, אין לו היתר לספור קודם. ופלא שזה לא הובא בספרים על ספה"ע, יעויין במעם לועז פרשת אמור עמוד רעח, ובשו"ת מנח"י ח"ט סי' נו סק"ב, ובשערי ימי הפסח, ובקרא עלי מועד, ובספר מצות ספירת העומר סי' טו.



### יג. כיון דכתיב בקרא דמצות הקהל היא מקץ שנת השמיטה, א"כ ראוי להסמיכה כמה שיותר ולא להפסיק בשמחת בית השואבה

א"נ איכא למימר דכיון דכתיב בקרא דמצות הקהל היא מקץ שנת השמיטה, א"כ ראוי להסמיכה כמה שיותר ולא להפסיק בשמחת בית השואבה. וזהו אף להשיטות ד"מקץ" היינו תחילה, דמקץ היינו קצה, ואפשר לפרשו על ההתחלה, דהוא סופו מהקצה ההוא, ורצה לומר בתחילה השמיטה השניה. וברש"י בריש פר' מקץ כל לשון קץ סוף הוא, אולם בחי' ופי' מהרי"ק מקץ שם כתב בתו"ד: כי גם לפעמים הקץ הראשון מהענין יקרא קץ כי הוא סופו מהקצה ההוא, כמו מקץ שבע שנים תעשה שמיטה, כי לפי פשוטו ר"ל בהתחלת הז' שנים. וכן עי' במושב זקנים ובפירוש הרא"ם ובפירוש הרע"ב בפר' מקץ שם, וברמב"ן בפר' ראה ריש פרק טו באריכות, ובספר הבתים במצוה קל ובמצוה קפב, וכבר איתא כן בתוס' בקדושין לח ע"א ד"ה צא מהן.

והכי היא דעת האבן עזרא בכמה דוכתי: א. שמות פי"ב פ"ב כתב בתוך אריכות דבריו: ועוד, כי צוה השם לקרוא בתורה, במועד שנת השמיטה בחג הסוכות (דבר' לא, י) למען ישמעו ולמען ילמדו (שם שם, יב). ואם בתחלת שנת השמיטה תהיה מניסן, למה לא צוה לקרוא בתורה בחג המצות. והנה חצי שנה עמדו בטלים, וכתוב חג האסיף תקופת השנה (שמות לד, כב). ובמקום אחר הוא אומר וחג האסיף בצאת השנה (שמות כג, טז). ועוד נוכל ללמוד מדרך התורה גם מדרך התולדות, שאמר בתחלה לא תזרעו (ויק' כה, יא), ואח"כ ולא תקצרו (ויקרא כה, יא), כי הזריעה סמוכה לתשרי לא לניסן. ועוד, אם שמנו תחלת השמיטה ניסן, מי שזרע בשנה הששית לא יקצור בשנה השביעית, כי הקציר אחר ניסן הוא, וכבר נכנסה שנת השמיטה, גם לא יזרע בשנת השמיטה. והנה כי דברי חכמינו ז"ל הם נכונים וכו'.

ב. שמות פ"כ פ"ח דכתב: ראינו כי שנת השמיטה דומה לשבת, כי גם היא שביעית בשנים, וצוה השם שיקראו התורה בתחלת השנה נגד האנשים והנשים והטף, ואמר הטעם למען ישמעו ולמען ילמדו וגו' ושמרו. ג. שמות פכ"א פ"ב דכתב: שש שנים יעבוד ולא יותר, כמו שש שנים תזרע שדך. ובתחלת שנה השביעית למכירתו יצא חפשי אי זה שנה שתהיה. ואל תתמה על מקץ

שבע שנים הכתוב בירמיה, כי לכל דבר יש לו שני קצוות, והנה פעם ימצא קץ שהוא תחלה, ופעם שהוא בסוף. ד. דברים פ"ט פ"א דכתב: מקץ, סוף או תחלת ארבעים. והנה הראה כי ביום שנתנו הלוחות למשה נעשה העגל. ה. דברים פט"ו פ"א דכתב: וטעם מקץ שבע שנים תעשה שמטה, בתחלת השנה, כאשר פירשתי. והעד, הקהל את העם, ונדבקה זאת הפרשה בעבור שאמר כי מעשר עני הוא ולוי ולגר וליתום ולאלמנה, אמר וכן דבר השמטה. והטעם, כמו שמטה (מ"ב ט, לג), והניחוה ותפול. ו. דברים פל"א פ"י דכתב: מקץ שבע שנים, תחלת השנה. ז. במגילת אסתר פ"ב פ"ב דכתב: מקץ היות לה סוף, מקץ שבע שנים תחלה.

והכי הוא ברלב"ג ובאברבנאל בפר' וילך דמצות הקהל היא בשנת השמיטה גופא ולא במוצאי השמיטה, וכן בפירוש זה ינחמנו על המכילתא משפטים מסכתא דפיסחא פרשה בא פרשה א'.

ובחזקוני נמי כתב דמקץ שבע שנים הוא בתחילת השנה, ומאידך מפורש בהמשך דבריו שזמן ההקהל הוא בשנה השמינית. ובהכרח לומר דמה דכתב תחילת השנה היינו תחילת שנה שמינית. אך צ"ע, דהא כתיב 'מקץ שבע שנים'. ושמא הכוונה תחילת שבע שנים, אך באמת נראה דאין כוונת החזקוני ד'מקץ' הוא תחילה, אלא כוונתו רק לומר שמצות הקהל היא בתחילת השנה, וכמו שמפרש שהוא כדי שילמדו כל השנה. וראה לדבר, דהא בפר' ראה לעיל פט"ו פ"א על "מקץ שבע שנים תעשה שמיטה" פי' החזקוני בסוף שבע שנים. אך האב"ע שפי' שם ג"כ שהוא בתחילת השנה, וכ"כ שם לפני כן על תיבת 'מקצה' דהוא מלשון תחילה, א"כ ה"נ הוא תחילת השנה. ועי' בחזקוני שמות פ"ב פ"ב: ראש חדשים אבל לא לשנים לשמיטין וליובלין לנטיעה ולירקות. שנאמר מקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה בחג הסוכות ואם ניסן הוקבע להיות ראש השנה אמאי לא יצוה הקב"ה לקרות בתורה בחג המצות, ועוד מצינו חג האסיף תקופת השנה, וחג האסיף בצאת השנה, ללמדך שמשם מתחלת תחלת השנה.

אולם בפסיקתא זוטרתא, לקח טוב, בפרשת וילך כתב: ומקץ האמור כאן כלם סוף שבע שנים מלמד שאין השביעית משמטת אלא בסוף. וכן (בראשית מא) מקץ שנתים ימים וכן (שמואל ב' טו) ויהי מקץ ארבעים שנה ויאמר אבשלום אל המלך להוציא מלבן שאומר מקץ הוא תחלה שאין ממש בדבריהם.

וברבינו בחיי דברים פל"א פ"י כתב: מקץ שבע שנים במועד שנת השמטה בחג הסוכות. זו היא מצות הקהל, ופירוש "מקץ" מסוף, וכן כל לשון "קץ" האמור ענינו סוף, כלשון (בראשית ו, יג) "קץ כל בשר בא לפני", והכוונה בסוף השבע שנים, כלומר אחר שיעברו השבע שנים לגמרי, וזהו שמינית בחולו של מועד של חג הסוכות. אבל מה שכתוב במצות השמטה (דברים טו, א) "מקץ שבע שנים תעשה שמטה", פירוש מסוף שבע שנים, ויהיה הסוף הזה מכלל השבע, לא שיעברו השבע, וכן אמרו רז"ל (ערכין כח ב) שביעית אינה משמטת אלא בסוף, והוא שקיעת החמה של מוצאי שביעית, וא"כ הקץ שנאמר כאן והנאמר בשמטה הכל אחד, וזה וזה לשון סוף הוא, אלא שהקץ האמור כאן הוא חוץ למספר השבע, והאמור בשמטה הוא מכלל השבע.

ובספרי בפר' ראה פיסקא קיא איתא: מקץ שבע שנים, יכול מתחלת השנה או בסופה הרי את דן נאמר כאן קץ ונאמר להלן (דברים לא, י) קץ מה קץ האמור להלן בסופה ולא בתחלתה אף

קץ האמור כאן בסופה ולא בתחלתה. והנה הגר"א מחק את המילים 'או בסופה', והיה אפשר לפרש את הגירסא דהוי ס"ד דשמיטה נוהגת פעמיים גם בתחילה וגם בסוף, דהא מקץ הוא קצה ואיכא קצה בהתחלה ואיכא קצה בסוף, וקמ"ל דנוהג רק בסוף. וזהו דילפינן ממצוות הקהל דנוהג רק פעם אחת בסופה. ועיי"ש עוד בפ' רבינו הלל, ובספרי דבי רב, ובזית רענן למג"א, ובמלבי"ם, ובעמק הנצי"ב, ובזרע אברהם.

ובגידולי תרומה שער מה אות טו כתב דבפרק המקדיש בערכין כח ע"ב תניא נמצאת אתה אומר אחד יובל ואחד שביעית משמטין כאחד אלא שיוכל בתחלתו והשמיטה בסופה, דכתיב מקץ שבע שנים תעשה שמיטה וכו', נראה דמקרא דמקץ שבע שנים לחודיה מפקינן דשמיטה בסופה ממשמעות מלת מקץ בעצמה, וא"כ למאי אצטרכינן למילף מאידך מקץ מדמייתי הרמב"ם ז"ל ורבינו ז"ל, והוא בספרי, דאיתא התם בפ' ראה מקץ שבע שנים יכול מתחלת השנה או בסופה הרי אתה דן נאמר כאן קץ ונאמר הלן קץ מה קץ האמור להלן בסופה ולא בתחלתה אף קץ האמור כאן בסופה ולא בתחלתה וכו', והיכי תיסק אדעתין לומר דקץ הוא בתחלה, דאין משמעותו אלא סוף.

ונראה לי שהכונה כי היה עולה על הדעת שמלת מקץ חוזרת אל כללות השנים, ור"ל השנה שהיא סוף וקץ לשבע שנים דהיינו השנה השביעית שהיא אחרונה לאחרות, ובוזה היינו יכולים לומר שהיא משמטת בתחלת השנה או בסופה, כלומר דלא קפיד קרא לשום גבול פרטי בשנה עצמה, שמלת קץ כוללת כל אותה השנה מתחלתה לסופה, אבל לא נאמר מקץ על גבול הסוף של השנה עצמה בערך אל תחלתה, זה היינו יכולים לומר, אמנם אנו דנין שאינו כן ממה שגלה לנו באידך מקץ דע"כ אותו מקץ א"א שנאמר על כל השנה השביעית שהיא סוף וקץ לשנים הקודמות אלא בהכרח פירוש מקץ הוא לדייק סופה של השנה עצמה לאפוקי תחלתה, א"כ גם מקץ הנאמר כאן לא נאמר על כוללות השנה שיוכל להכנס בזה בין תחלתה בין סופה אלא קץ הוא לומר דוקא בסופה של שנה ולא בתחלתה, וכיון דאידך מקץ לא מייתי ליה בספרי אלא לגלות משמעות האי מקץ, מש"ה בערכין לא מייתי אלא האי קרא דלפי האמת כך הוא משמעותו, עכ"ל הגידולי תרומה.

והמבי"ט בקרית ספר בפ"ט משמיטה ויובל כתב: מצות סז, להשמיט המלוה בשביעית דכתיב שמוט כל בעל משה ידו, אין שמיטת כספים נוהגת מן התורה אלא בזמן שהיובל נוהג שיש שם שמיטת קרקע שישוּב הקרקע לבעליו בלא כסף דכתיב וזה דבר השמיטה שמוט כל בעל וגו' אחת שמיטת היובל שהיא שמיטת קרקע וא' שמיטת כספים הרי הוקשו שתי שמיטות ללמד שבזמן שאתה משמט קרקע אתה משמט כספי' ובזמן שאי אתה משמט קרקע שאין כל יושביה עליה דכתיב לכל יושביה אי אתה משמט כספים ואע"פ שהשמיטת כספים חובת הגוף היא ואינה תלויה בארץ ילפינן בהיקשא דלא נהגה השמיטת כספים בשביעית. ואין שביעית משמטת אלא בסופה דכתיב מקץ שבע שנים תעשה שמיטה וזה דבר השמיטה דמקץ שבע שנים משמע מסוף כדכתיב מקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה בחג הסוכות דכל הני סימנין הוא למילף שהוא בשמינית שהוא מוצאי שביעית בחג הסוכות וא"כ מה התם אחר שבע אף שמיטת כספים אחר שבע שהוא

כשתשקע החמה בליל ר"ה של מוצאי שביעית ואפילו הלוח בשביעית עצמה אינו משמט אלא בסופה כדילפינן.

ואשכחן במהרש"א בנדה דביאר את הסוגיא שם ע"פ השיטות דקץ היינו התחלה, דכתב שם בדף נח ע"ב בד"ה אין לך כל מטה ומטה הכא לא נקט סדין וכו', והא דשינה נמי הלשון דקאמר לדברי אין קץ ולדברי חברי אין סוף לדברי המפרש דיש קץ מלשון תחלה ניחא דקאמר לדברי אין קץ שאין שיעור בתחלת הכתם דאפי' כחדל אינו תולה ולדברי חברי אין סוף שאין שיעור בסוף ואע"ג דלרבנן אינו תולה אלא עד כתורמוס כדמסיק מ"מ קרי ליה אין סוף כיון דאפי' דביותר מבכגריס תולה אפילו בלא הרגשה.

ובתומים בסי' סז סק"ו כתב: וגם הרב אבן עזרא בפירושו לתורה (דברים טו א) מפרש מקץ שבע שנים היינו תחילת שבעה שנים, נראה דנתכוון לדברי הרא"ש, כי ח"ו לומר שהיה בו שמץ מינות לחלוק אקבלת חז"ל דס"ל סוף שמיטה משמט כמבואר במשנה דהשוחט פרה. רק נתכוון לדברי הרא"ש דמתחיל תיכף אפקעתא דמלכא ואינו יכול לתובעו ולא יגוש את רעהו, ולכן יש להחמיר ולעשות פרוזבול בסוף שנה שישית וירא שמים יוצא ידי כולם.

ועי' בטורי אבן בר"ה יב ע"ב: שנת השמיטה מאי עבידתיה. ק"ל הא האי שנת השמיטה לאו אחג הסוכות דבתרי' קאי אלא אמקץ ז' שנים דלקמן קאי ופירושי קמפר' האי מקץ ז' שנים דאמינ' לך היינו שנת השמיטה וכאלו כתיב מקץ ז"ש שנת השמיטה ביחד ותרוייהו אמקץ קאי כלומר מקץ ז"ש ומקץ שנת השמיטה דהיינו בחה"ס של ח' שהוא בתר ז"ש ושנת השמיטה וכו'. וכ"כ הגר"א בשנות אליהו בשביעית פ"י מ"ח דשנה שמינית היא עיקר השמיטה.



### יד. במצות הקהל נמי מקיים מצות שמחה וגם מצות תלמוד תורה

א"נ דאפשר לקיים שניהם, דבשעת מצות הקהל יהיה בשמחה, דהא משום ושמחתם לפני ד' אין דין דוקא בחליל, וגם דפקודי ד' ישרים משמחי לב, אך פשיטא דלא סגי דיהיה שמח בלימוד התורה בביתו וכך יקיים ושמחתם.

ויש לדון אי תליא ביסודו הידוע של החזו"א דא"א להגדיר דבר משום תרי מילי, וכגון לענין ז' מילין, מכה בפטיש ומבשל, תופר ובונה, צד והורג, מקרא מגילה ות"ת, לשה"ר וביטול תורה, ת"ת ושמחת יו"ט, מקרא ביכורים ות"ת.

[יעויין בחזו"א או"ח בסי' קלג, ושביעית סי' יח סק"א ב, ובכורות כא, ז, ומשמיה דחזו"א בשארית יעקב ח"א שבת סי' ט' סוסק"י, ובכרמי יהודה להגר"י שפירא זצוק"ל בשבת קב ע"ב תשובה לא, ובמש"כ מרן הגר"ח זלה"ה בכמה דוכתי, בשיח השדה בברכות יא, ובטעמא דקרא ריש אסתר, ובתשובות וכתבים סי' עה, ובתחילת הספר שם, ובאגרות וכתבים להגר"ח ק עמוד סו בספר הזיכרונות, ובמעשה איש ח"א עמוד פח, ובתשו' בקובץ צהר ח"ז עמוד קמו, ובספר הבהיר איגרת הפורים, ובשיעור מרן הגר"ח שמסר בט"ו חשון תשע"ב בביהכנ"ס חזו"א לדרמן. וע"ע במנהגי המהרי"ל בליקוטים אות ס', ובחת"ס יו"ד סי' צב לענין הנותן שמן בנר חייב משום מבעיר ולא גם מבשל, ובלב אריה בחולין קמא ע"א ד"ה עשה ול"ת לענין שילוח הקן כשאיכא

מצות שילוח ציפורי מצורע ואיכא לפניו רק קן ציפור, ובאור שמח בפ"א מת"ת ה"ב, ובשו"ת בצל החכמה ח"א ס"א ד"ה וכן יש, ובאמת ליעקב פר' כי תבוא לענין מקרא ביכורים ות"ת, ובקה"י בברכות סוף סי' יד, ובספר לב לדעת עמ"ס זבחים עמוד קיח, ובספר הנפלא אגן הסהר אות קב עמוד רז בד"ה והוסיף, ובשבות יצחק ח"ט פ"א הערה מא].

אולם כל זה לא שייכא לנידו"ד, דפשיטא דאף להחזו"א הלומד בסוכה מקיים תרי מצוות, דכל דבריו הם דוקא כשבאותה עשייה איכא תרי מילי, כדיבורו במגילה, וא"כ הכא מצות הקהל היא בשמיעתו והשמחה בליבו.

ואכתי איכא למימר בנוסח אחר קצת, דבמצות הקהל מקיים נמי מצות תלמוד תורה, ות"ת כנגד כולם. ואף דדחינן ת"ת מפני המצות, הכא מקיים תרוייהו, וא"כ למצות הקהל איכא מעלה דאיכא בזה תרי מצוות, דהיינו מצות הקהל ות"ת. ובנחל איתן סי' טו סעי' א' סק"ד עמוד רעא כתב דליכא ברכה מיוחדת למצות הקהל כיון שזה כלול בברכת התורה, דהקהל זה ת"ת. ולקמן הבאנו מהדברי יהונתן אי אבי אביו נמי חייב בהקהל, דתליא אי אבי אביו חייב ללמדו תורה. ובפמ"ג בפתיחה להלכות תפילין כתב: מ"ש האחרונים ציצית ותפילין איזהו קודם, ואני העני תמה, חדא דציצית וכו', ועוד תפילין ב' מצות עשין ראש ויד, וציצית קיי"ל חדא מצוה הוה ארבעתן, וברמב"ם ז"ל פרק רביעי מתפילין הל' כ"ו דעובר בשמונה עשין בראש ד' ויד ד' אכל פרשה.

אלא דיש לפלפל דאי בעינן למיעבד שמחת בית השואבה משום שהיא תדירה, אזי תליא במאי דחקרו דהאם איכא דינא דהתדיר יקדם, או שהאינו תדיר לא יקדם, ונפק"מ אי מצי למיעבד לתרוייהו בב"א, דאי איכא דינא דהתדיר יקדם, בכה"ג זה לא קדם. ובקובץ שעורים פסחים אות רה כתב בההיא דפסחים נח ע"ב ולהקריב תדיר ושאינו תדיר בבת אחת, הנה בתוס' ריש תמורה, הביאו מירושלמי, גבי מקדים תרומה לביכורים, דבמפריש שניהן בבת אחת ליכא לאו דלא תאחר, אבל עובר בעשה שהיה לו להקדים ראשון לשני, והרי קרא שמם בב"א ולא ליכא, כיון דלא הקדים שני לראשון, וה"נ כיון דמצוה להקדים תדיר, עובר בעשה אם מקריבן בב"א, ועיי"ש עוד בהמשך דבריו, ובמקדש דוד קדשים סי' ט.

אולם יש לחלק בין הקדמת קרבן תמיד לשאר מילי, דבתמיד איכא דינא שיהא קודם לשאר הקרבנות, וגם איכא דינא בכל הקרבנות שיוקדם להם הקרבן תמיד, ולפיכך איכא דינא להקדים דייקא. אך בשאר מצוות שעומדות לפניו הרי ליכא שייכות בעצם בין מצוה למצוה, ולהכי בהן עיקר הדין הוא שלא לאחר את התדיר, ואי יעשה אותן בבת אחת שפיר דמי. וע"ע בציונים לתורה לבעל האתון דאורייתא בהאי ענינא, וכן עי' מש"כ לעיל בענף ב' אות א'.



### טו. על מצות הקהל איכא כמה ברכות שהמלך מברך

ועוד העירוני די"ל דכיון דתנן בסוטה מא ע"א: פרשת המלך כיצד וכו' וקורא מתחילת אלה הדברים ועד שמע שמע והיה אם שמוע עשר תעשר וכי תכלה לעשר וכו' ברכות שכהן גדול מברך המלך מברך וכו', הרי דבמצות הקהל איכא כמה ברכות, ולפיכך זה קודם לשמחת בית

השואבה דבהאי מצוה ליכא ברכה. אך צריך מקור לזה, וביותר דקיי"ל דמערב קודם לקריאת המגילה כיון דהוא תדיר, והא על מצות מערב ליכא ברכה משא"כ על מקרא מגילה. וי"ל משום מצות ק"ש דאף שמברכים לפניו אין זה בגדר ברכת המצות כבעלמא.

ובגבורת ארי ביומא סח: הקשה אמאי במתני' בסוטה גבי קריאת המלך משמע דאין מברך אלא ברכות של כהן גדול בלבד ולא ברכת התורה שלפניה ועוד דהא לא קאמר שמברך לפני קריאתו והא קריאה זו חובת ציבור הוא והכל חייבים בשמיעתה מן התורה כדכתיב למען ישמעו ואמאי אינו מברך לפניו וכי גרע מקריאת ציבור בשבת ויום טוב ושאר ימי הקריאה דאין אלא תקנת נביאים ואפילו הכי מברך לפניו ואע"פ שבירך כבר חוזר ומברך. ותירצו דבקריאת התורה איכא חובה על הציבור לקרוא ולשמוע, משא"כ בהקהל המצוה היא על המלך לקרוא כמש"כ בחינוך מצוה תריב, ועל הציבור איכא רק מצוה לשמוע, ולפיכך אין ע"ז ברכה כקריאת התורה. יעויין בזה בהגרי"פ על הרס"ג ח"א עמוד קל, ובקרבן אורה בסוטה לג ע"א, ובעמק ברכה סי' א' ד"ה וזהו, ובמשנת חיים וילך, ובהערות על הגבו"א שם.



### טז. מצות הקהל מצוה בפני עצמה היא

ועוד נימוק איכא למימר, דמצות הקהל מצוה בפני עצמה היא, משא"כ שמחת בית השואבה אינה מצוה בפני עצמה אלא ביטוי למצוה הכללית דשמחת החג לרוב הראשונים, וגם זה כהקדמה למצות ניסוך המים.



### יז. הקהל הוי דאורייתא וגם הטף צריכים לישון

מרן הגאון רבי אביגדור נבנצל שליט"א כתב בזה, לענ"ד מצות הקהל קודמת דהיא דאורייתא, והיא מעין מעמד הר סיני, הנקרא בתורה יום הקהל, וגם הטף צריכים לישון. [ביאור נפלא כתב הגר"י הוטנר זצוק"ל בפתיחה לדרכי משה השלם על חו"מ במאי דכתב הרמב"ם בפ"ג מחגיגה ה"ג מהיכן הוא קורא מתחילת חומש אלה הדברים עד סוף פרשת שמע ומדלג לוהיה אם שמוע וגו' ומדלג לעשר תעשר וקורא מעשר תעשר על הסדר עד סוף ברכות וקללות עד מלבד הברית אשר כרת אתם בחורב ופוסק. וצ"ב מהו דסיים הרמב"ם 'ופוסק'. וביאר הגר"י הוטנר זצוק"ל דזהו בשביל שישאר הרושם של מעמד הר סיני שבו מסתיימת הקריאה. ועי' בשפת אמת בפרשת וילך משנת תרמ"ב: וצריכין לעמוד בהקהל כמו בהר סיני באימה ביראה ע"ש. וע"ע בספר הבתים מצוה קפב, ובבה"ג כת"י רומי הלכות תפילה].



### יח. הקהל קודם כדי שתהיה שמחה מיוחדת במקום האסיף

והגאון רבי אליעזר קונשטט שליט"א, מראשי ישיבת קול תורה ירושלים עיה"ק, אמר סברא דמצות הקהל קודמת, דהא בסוכות הוי זמן שמחתנו משום דהוי חג האסיף, והא במוצאי שמיטה



דליכא אסיף במה השמחה, אלא שמחו במצוה המיוחדת דהקהל, וא"כ אדרבה בעינן בראשית להקדים את מצות ההקהל כדי שיהיה טעם וסיבה לשמחה דלבתר הכי, דהקהל זה ההיכי תמצי לחג האסיף. וצ"ע דמאי נימא ביובל, ועי' באזנים לתורה בפר' וילך.

וכיו"ב העירוני ליישב דהנה בספר החינוך במצוה שכד כתב: לפי שימי החג הם ימי שמחה גדולה לישראל, כי הוא עת אסיפת התבואות ופירות האילן בבית, ואז ישמחו בני אדם שמחה רבה, ומפני כן נקרא חג האסיף, וצוה האל לעמו לעשות לפניו חג באותו העת, לזכותם להיות עיקר השמחה לשמו. ובהיות השמחה מושכת החומר הרבה ומשכחת ממנו יראת אלהים בעת ההיא, ציונו השם לקחת בין ידינו דברים המזכירים אותנו כי כל שמחת לבנו לשמו ולכבודו. והיה מרצונו להיות המזכיר מין המשמח, כמו שהעת עת שמחה, כי צדק כל אמרי פיו, וידוע מצד הטבע כי ארבעה המינין כולם משמחי לב רואיהם. ומעתה, הא בשנת השמיטה ליכא אסיפת התבואות וא"כ במה השמחה בסוכות, אלא השמחה בתורה שלמדו בכל השמיטה. וא"כ עתה בשביל לשמוח בשמחת בית השואבה, צריך שוב את לקיים מצוות הקהל דהיא שוב חזרת התורה וזהו כאסיפת התבואה, ואז יוכלו אח"כ לשמוח בשמחת בית השואבה. וא"כ לפי"ז ראוי קודם לקיים מצות הקהל.



### יט. מצות הקהל עדיפא דהא ממעטת ממצות שמחת בית השואבה

וידי"נ הגאון ר' שמואל גרוסברד שליט"א אמר בזה, דכיון דבהכרח מצות הקהל ממעטת מזמן מצות שמחת בית השואבה, א"כ חזינן אלימותו דמצות הקהל, וגם מדלא דחו את מצות הקהל ליום, ושוב מצות שמחת בית השואבה לא מציא להקדים משום דהוי תדיר. אולם יל"ע, דמהיכ"ת דחשיב שהקהל ממעט מזמן שמחת בית השואבה, הא חשיב דמעיקרא הזמן של שמחת בית השואבה הוא רק לבתר מצות הקהל, וכשם שלא נימא דק"ש ומעריב ממעטין מזמן השמחת בית השואבה. ונהי דאמת הוא דהזמן של שמחת בית השואבה מתמעט, אבל לא חשיב שהוא ממעט.



### כ. הקהל חשיב תדיר משמחת בית השואבה דהוא ז' ימים רצופים ופעם בשנה

וידי"נ הגאון ר' טוביה שפיגל שליט"א כתב בזה דיש לומר דרך פלפול, די"א שתדיר שנמשך בזמן אחד ותדיר שנמשך על פני כמה זמנים כמו ברכי נפשי ולדוד ד' אורי שכתב במטה אפרים בסי' תקפ"א שברכי נפשי קודם אע"פ שלדוד אומרים ק' פעמים וברכי נפשי רק י"ב פעמים, דמה שנמשך בכמה זמנים חשוב תדיר יותר, ועי' בשו"ת להורות נתן ח"א סי' כז שהביא ראיה לזה מסוכה נו ע"א.

ועוד יש להקדים בזה, דיש נידון שהסתפק הקה"י, הובא במשמר הלוי סוכה נו ע"א, אם ברכת החמה קודמת לברכת האילנות. והיה צד שברכת החמה הוי תדיר כיון שנוסח הברכה עושה מעשה בראשית תדיר.

ולפי"ז י"ל דהקהל חשיב תדיר משמחת בית השואבה, דשמחת בית השואבה היא ז' ימים רצופים ופעם בשנה, ואילו הקהל מלבד פעם בשבע שנים, הקריאה עצמה כל שנה בקריאת התורה, נמצא שלמעשה הוא יותר תדיר משמחת בית השואבה, אע"פ שהמצוה דהקהל רק פעם בז' שנים דומי' דברכת החמה. אלא דיל"ע דהא מדאורייתא ליכא מצות קריאה כל השנה ואין זה תדיר.



### כא. דברים מאירים בשו"ת משנת רבי אהרן

ושוב אשכחנא בזה דברים מאירים בשו"ת משנת רבי אהרן בסי' יג דכתב שם, בהערותו מדוע לא תקנו התקון בהקהל כמו בשמחת בית השואבה. ידוע דרך הרמב"ם שמביא רק מה שהוזכר בגמ', ובמתניתין ובגמ' פ"ה דסוכה דף נ"א ע"ב הוזכר רק לענין בית השואבה שהיא תדירה, ולא הוצרך להזכיר מה דמוכח מדמוי מילתא למילתא. ובאמת פשוט הדבר, דהא התקון גדול היו עושין במוצאי יום טוב הראשון של חג, וגם זמן הקהל הוא ביום ההוא, ובהכרח דנעשה התקון במוצאי יום טוב הראשון כמו בכל שנה.

ובזמן הקריאה דהקהל נ"ל שיש בזה מחלוקת הראשונים, דבתוס' סוטה דף מ"א ע"א ד"ה כתב, מפורש דקראו בלילה במוצאי יום טוב ראשון, ובפיה"מ להרמב"ם שם כתב דהיו קוראים ביום השני של החג, וברור דכוונתו כמו כל הקריאות שהם ביום, דהי' לו לפרש דקורין בלילה, ואף דבחבורו (פ"ג מהל' חגיגה הל"ג) כתב לשון המשנה במוצאי יום טוב הראשון, אין זו סתירה כלל דשפיר קאי על היום כמו שמפרש במשנה, וכן הוא בלשון החנוך (מצוה תרי"ב) דהקריאה היא ביום שני של יום טוב. וברש"ש בסוטה שם אומר מעצמו דקשה לומר דקראו בלילה. וא"כ הרי היה התקון גדול כמו בכל שנה תיכף במוצאי החג לשמחת בית השואבה דהיתה בלילה. ואף לשיטת התוס' נראה ברור דגם בחג הסוכות של מוצאי שביעית עשו שמחת בית השואבה במוצאי יום טוב, ומשנה מפורשת היא שם נ' ע"א, החליל חמשה וששה, אם חל יום טוב בשבת ששה, ואם בחול חמשה, דאינה דוחה שבת ויו"ט. ואם נאמר דבליל הקריאה דהקהל לא עשו השמחה, הרי החליל בשנה השמינית רק ארבעה, דחסר הלילה דמוצאי החג מלבד שבת ויו"ט, הרי מפורש דעשו השמחה גם בשמיני', ובהכרח דהי' התקון גדול והיה מספיק לשמחת בית השואבה ולמצות הקהל, (ובאמת משמע מזה כהרמב"ם, דלא מסתבר דעשו שניהם בלילה). והלשון (ברמב"ם שם הל"ד) מתקבצין סביביו, אינו מכריח שלא הי' שם תקון, והרי גם קודם התקון גדול לא היו בערבוביא ממש, דהיו אלו מבפנים ואלו מבחוץ היינו בעזרת נשים ובחיל, ובודאי בהקהל שנאספו כולם גם טף היו גם כן בב' המקומות, אלא שהיתה אפשרות לבוא לידי ערבוב אף שהי' מובדל החיל מעזרת נשים ב"ב מעלות כל אחת חצי אמה כמבואר במדות.

ואגב דאיירינן בהכי, אעיר בענין הנס של עומדים צפופים ומשתחוים רוחים, שנס גדול הוא גם מה שעומדים צפופים שהחזיק המקום למעלה מהאפשרות הטבעית רבואות פעמים, ונס בתוך נס שבשעת השתחויה שהיו מתוודים הי' ריוח של ד' אמות בין אחד לחברו. אבל הנס שהיה המקום מחזיקם הרי רואים אנו בעינינו ממש, דהיינו ממה שהיה חיוב על כל ישראל לעשות

פסח בין הערבים, והיו צריכים לעמוד על קרבנם, וכל רוחב עזרת ישראל הוא י"א אמות, וגם צריך מקום לפסחים עצמם ולעבודה, והי' כל הזמן רק מאחר בין הערבים, והלא המקדש נעשה שעכ"פ יוכל להתקיים חיוב התורה, ובכמה שנים נעשה הפסח מכל ישראל, ובזמן שלמה שהי' הכסף כאבנים איך נבנה באופן שרק איזה אנשים יוכלו להיכנס, וכן בזמן הראיה ובחיוב הקהל, הי' כל קהל ישראל בשטח קטן של עזרת נשים, ולפחות לא עמדו חוץ להחיל, דאל"ה גם טמא הי' מתחייב בהקהל כמו בראי', וברמב"ם (שם בהל"ב) מפורש דפטור, אבל ערל חייב. הרי דאינו תלוי במצות ראי' אלא בשביל שאינו ראוי לבוא לשם, ואף דמותר ליכנס להר הבית מלבד זבים וכו'. וכל הר הבית הי' ת"ק אמה על ת"ק אמה והכל נבנה עפ"י נביא, וכל אמה משם מבואר למה היתה משמשת, וברור בעליל דנבנה מתחילה להשראת השכינה בישראל, והכל יסודר בדרך נס גלוי ומבהיל, ואם לא יהיו ראויים לזה הרי יחרב המקדש, וזה מופת גלוי מאד לכל בר דעת, עכ"ל ר' אהרון, וע"ע באוסף חידו"ת סי' מ.



## ענף ד' - קושיא נפלאה בהאי מצוה, ויבואו בו כמה יישובים, ומסתעף

### לכמה ענינים במצות הקהל

בסוגיא בסוכה (כא.) ובזבחים (קיג.) מייתי את הסדר שהיו מגדלים את התינוקות בטהרה כדי שאח"כ יוכלו להביא מים בעבור פרה אדומה, ומייתי מדתנן בפרה פ"ג מ"ב: חצרות היו בירושלים בנויות ע"ג סלע ותחתיהם חלול מפני קבר התהום ומביאים נשים עוברות ויולדות שם ומגדלות שם את בניהן ומביאים שוורים ועל גביהן דלתות ותינוקות יושבין על גביהן וכוסות של אבן בידם הגיעו לשלוח ירדו ומלאום ועלו וישבו על גביהן.

ובר"ש בפרה שם הביא מהתוספתא בפרה פ"ג ה"ב, שמגדלות שם את בניהן עד שיהיו בני שבע שנים או שמנה ולא יותר שלא יראו קרי, וכן הובא זאת ברש"י ותוס' בסוכה ד"ה ומביאין נשים. ואיכא גירסאות דמגדלות שם בניהן עד שיהיו בני שמונה עשרה שנה, ועי' ברמב"ם בפה"ש ובחזו"א בפרה.

וקושיא נפלאה שמעתי להקשות בזה, דהיאך יתכן דהתינוקות לא יצאו משם עד דיהיו בני שבע או שמנה, או בני שמונה עשרה, הא אחת לשבע שנים איכא מצות הקהל, וצריך להוציאם בשביל האי מצוה, דהיא מדאורייתא אף לטף, וכדכתיב הקהל את העם האנשים והנשים והטף, וצ"ע.



ה). אגב אורחא, מדתנן התם 'ועל גביהן דלתות' מוכח דדלת אף שאינה עומדת שמיא דלת, ועי' בריטב"א ריש פ"ב דסוכה, ובנוב"י תניא יו"ד סי' קפד, ובשו"ת מנחת אלעזר ח"א סי' לו, וצ"ע מרש"י בשבת לב: ד"ה כמחתרת. וע"ע ב'הערות' ממרן הגריש"א זללה"ה בסוכה שם דהביא ביאור נפלא ששמע כד הוי טליא דהאי סוגיא זהו המקום היחיד דאשכחן דהצדוקים מחמירים. וצ"ע מדתנן בידים פ"ד מ"ו, אומרים צדוקין קובלין אנו עליכם פרושים שאתם מטהרים את הנצוק, הרי להדיא עוד דבר שהצדוקים מחמירים.

### א. מצות הקהל אפשר לקיים בכל ירושלים, ולא בעינן דוקא בעזרה

וי"ל ע"פ המבואר לעיל (ענף ב' אות ג') דמצות הקהל אינה מדיני המקדש, דהא במנ"ח במצוה תריב סק"ג כתב לצדד דליכא עיכוב שהקריאה תהיה דוקא בעזרה ואפשר אף במקום אחר בירושלים יעוי"ש, א"כ לפ"ז איכא למימר דבאמת לא היו צריכין להוציאם מהחצירות, כיון דמצות הקהל אפשר לקיים בכל ירושלים, ולא בעינן דוקא בעזרה. ואף אם למעשה המלך קרא בעזרה, אבל כיון שאין דין דוקא בעזרה, א"כ הציבור כולו לא צריך להיות דוקא בעזרה, וא"כ הני תינוקות היו שפיר במעמד המצות הקהל בירושלים סמוך ונראה חוץ לעזרה, ומשם שמעו את הקריאה. ועי' במשנה בפרה פ"ג מ"ג; באו להר הבית וירדו הר הבית והעזרות תחתיהם חלול מפני קבר התהום. וביותר, דכיון דמצות הקהל זה לכל ישראל, אנשים נשים וטף, הרי בהכרח דיהיו בכל המקומות הסמוכים למקדש, ולא כולם בתוך העזרה.



### ב. מאי דחצרות היו בירושלים הוא מעלה יתירה רק מזמן בית שני, ואז לא נהגו

#### מצות הקהל, וגם דלא היה בה מלך ממלכי יהודה

א. ועוד אפשר, דכיון דכל מאי דחצרות היו בירושלים וכו', הוא מעלה יתירה רק מזמן בית שני דהיו מטמאין את הכהן השורף את הפרה להוציא מלבן של צדוקים כי היכי דלא לזלולי בה. וא"כ הא בזמן בית שני, שאין היובל נוהג, אזי אין השמיטה נוהגת כרש"י בגיטין לו. וגם דאין בה מלך ממלכי יהודה וי"א דדוקא מלך מצי לקרוא בהקהל. וא"כ כבר לא נהגו מאז מצות הקהל, וממילא שפיר היו שם עד בני ח' שנים.

אך י"ל דהא תנן בסוטה מא. דאגריפס המלך עמד וקבל וקרא במצות הקהל, והא אגריפס המלך בזמן בית שני היה, ואעפ"כ חזינן דקיימו מצות הקהל. ושמא הוי רק מדרבנן, ומש"ה באמת הני קטנים לא הגיעו למצות הקהל, אך תמוה אמאי בשביל זה ביטלו מצוה דרבנן. ותו דנפק"מ לעתיד לבוא שינהג היובל, דבקרן אורה במנחות סד נסתפק דגם אז ינהגו כל התקנות של חז"ל שתיקנו מחמת הצדוקים. וא"כ אף האי תקנה שגידלו הילדים בטהרה בעבור הפרה אדומה תתקיים. ועי' במש"ח פר' בא פי"ב פכ"ב דמקצת גזירות וסייגים דרבנן יתבטלו, כגון סתם יינם וז' נקיים לנדה, וצ"ע.

אלא דיל"ע, דאכתי אפשר לאוקמי לדברי התוספתא בתחילת ימי בית שני עד בית חשמונאי, שעד אז לא היה מלך, וא"כ שמא אז לא קראו הקהל ושפיר היו שם כל הזמן בלא לצאת. ועוד יש לציין על מה שכתבנו להוכיח מאגריפס המלך, דיל"ע אי איכא להוכיח ממעשה דאגריפס, דהא מלך בזרוע, וכדאמרינן בסוגיא בסוטה שם דאגריפס המלך כשהגיע ללא תוכל לתת עליך איש נכרי זלגו עיניו דמעו (אגריפס מלך ישראל היה מזרעו של הורדוס וזלגו עיניו דמעו שהמקרא הזה פוסלו מן המלכות, רש"י), אמרו לו אל תתירא אגריפס אחינו אתה אחינו אתה (שאמו מישאל, רש"י). תנא משמיה דרבי נתן באותה שעה נתחייבו שונאי ישראל כלייה שהחניפו לו לאגריפס. ובתוספות שם תמהו על רש"י שכתב שאגריפס אמו היתה מישראל אלא דזילא מילתא למנותו למלך, דכיון שהיה ראוי למלכות מדין תורה איך יתכן שיתחייבו על חנופה מועטת כזאת עונש

גדול. ועל כן העלו דלענין מלכות אף אם היתה אמו מישראל פסול, וזו היתה החנופה שמלך בזרוע שלא כדין תורה והודו לו והחזיקו בכך, נהי שלא יוכלו למחות, היה להן לשתוק ולא להחזיקו, וזהו עונש החנופה בדבר עבירה שמחניף לחבירו מחמת יראתו מפניו ואינו חושש על יראת הקב"ה ועושה עין שלמעלה כאילו אינו רואה.

### אי בעינן דוקא מלך למצות הקהל

ב. ובעיקר הנידון אי בהקהל בעינן דוקא מלך, יש להקדים בזה מאי דכתב המנ"ח מצוה תריב אות ב': והנה מבואר בש"ס דהמלך היה קורא, ואיני יודע אם הלכה למשה מסיני כך היא דדוקא מלך ואם אין מלך בישראל אין מצוה כלל, א"כ עד שאול המלך ע"ה לא נתקיימה מצוה זו. ואפשר דל"ד מלך רק גדול שבדורו עליו היה המצוה אם לא הי' מלך, וכ"נ מצד הסברה. ובהמשך הדברים נרחיב בעזה"י בדברי המנ"ח.

והנה ברש"י בסוטה מא ע"א מדויק דהמלך קורא, דהא ביאר שם טעמא דמילתא דכל פרשה ופרשה שקוראין במעמד ההקהל, אבל פרשת המלך לא ביאר. ומהכי נראה דהמלך הוא הקורא זאת ולפיכך לא צריך לבאר זאת. וז"ל רש"י שם בד"ה ושמע: ע"י דילוג ומשם מדלג לעשר תעשר ומשם מדלג וקורא כי תכלה לעשר וברכות וקללות ומשם חוזר למפרע וקורא אשימה עלי מלך שמע קבלת מלכות שמים והיה אם שמוע קבלת עול מצות כדאמר בפ"ב דברכות דף יג וכן ברכות וקללות קבלת בריתות של תורה ומשמיע לרבים עשר תעשר כי תכלה לעשר מפני שהוא זמן אסיף ומתנות עניים והפרשת תרומות ומעשרות ואע"פ שפרשת המלך מפסקת בין עשר לכי תכלה קורא את אלה יחד שלא להפסיק במעשרות ואח"כ קורא פרשת המלך ואי משום דיש כאן דילוג בתורה בכדי שיפסיק התורגמן אין למלך תורגמן ואין מתרגמין אחריו. אולם דעת הרמב"ם דהקריאה היתה רצופה ולכך לא ביאר זאת, אבל לרש"י דחזרו במיוחד בשביל האי קריאה אמאי לא ביאר זאת. אלא דכיון דהמלך קורא את קריאת התורה דהקהל, לפיכך קוראים נמי האי פרשה. ואכתי צ"ע.

והכי נראה להוכיח מרש"י בב"ב יד ע"ב בד"ה ספר עזרה, דכתב: ספר שכתב משה ובו קורין בעזרה פרשת המלך בהקהל וכהן גדול ביה"כ. ויש להתבונן אמאי ביום הכפורים פירש מי קורא משא"כ בקריאת הקהל לא פירש להדיא שהמלך קורא. ומוכח דליכא קפידא שהמלך בדוקא יקרא. ושמוא רש"י בא לאפוקי מהקריאה שהיו הכהנים קורין לפניו כל הלילה, דזה לא היה מספר העזרה.

[ובספר זכר למקדש להגאון ר"ת בפ"א סוף אות א' ביקש לשלוח יד בגירסת הרש"י, ודבריו מופלאים, וכבר עמד בזה בתועפות ראם על היראים בח"ב סי' רסו אות א'. ובעצם דברי רש"י, נמצא לפי"ז דבר פלא, דהיו נכנסים במיוחד לקודש הקדשים חוץ מיום הכפורים וחוץ מצורך לתקן, והוא במצות הקהל בשביל להוציא את הס"ת. וצ"ע מדתנן בכלים פ"א מ"ט: קדש הקדשים מקודש מהם שאין נכנס לשם אלא כהן גדול ביום הכפורים בשעת העבודה. ועי' בתוס' ישנים בב"ב שם, ובראבי"ה סי' תתקצא אות יז, ובספר ערכי תנאים ואמוראים לרבינו יהודה ב"ר קלונימוס ערך רב יצחק בר רדיפם, ובעבודת ישראל רו ד"ה והנה, ובשושנים לדוד ביומא פ"ז מ"א, וביד דוד עירובין קה ע"א, ובצ"פ הל' תרומות עמ' סא ד"ה אך יש, ותנינא עמ' ס,

ובראשית ביכורים סי' י', ובחזו"א יו"ד קסז סק"ג ד"ה ומסקינן, בחו"מ בליקוטים לב"ב סי' כא, ובביאור מרן הגר"ח זללה"ה על ברייתא דמלאכת המשכן פ"ו דעת ד"ה כדי].

איתא בירושלמי ע"ז פ"א ה"א: א"ר יוסי בר יעקב במוצאי שמיטה מלך ירבעם על ישראל הה"ד מקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה בחג הסוכות בבוא כל ישראל לראות את פני ה' אלהיך במקום אשר יבחר תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל באזניהם. אמר אנא מיתבעי מיקרי קאים אנא ואינן אמרין מלכא דאתרא קדם. ואין מיקרי תיניין גנאי הוא לי ואין לא ניקרי ביזיון הוא לי. ואין מרפינון אזלון סלקין אינן שבקין יתי אזלין לון גבי רחבעם בן שלמה. וברד"ק מלכים א פרק יב פסוק כז כתב: ועוד בדבריהם במוצאי שמיטה מלך ירבעם אמר כתי' במועד מקץ שבע שני' וגו' תקרא את התורה הזאת, אם אני ארצה לקרוא יאמרו מלך העיר יקרא קודם, ואם אני אקרא שני גנאי הוא לי, ואם לא אקרא ביזיון הוא לי. ומבואר בהאי ירושלמי דאף למלך ישראל איכא דין מלך למצות הקהל, אלא דמלך יהודה קורא ראשון.

וברמב"ם פ"ג מחגיגה ה"ג כתב: והמלך הוא שיקרא באזניהם. וזכור למקדש פ"א אות א' דייק מהרמב"ם דלא היה חיוב שהמלך יקרא דייקא, אלא דכך הנהיגו. והנה הרמב"ם בספר המצוות עשה טז כתב: היא שצונו להקהיל את העם כלו בשני מסוכות בכל מוצאי שמיטה ולקרוא קצת פרשיות ממשנה תורה באזניהם וכו', ולא הזכיר כלל שהמלך יקרא. כ"כ בעל הכלי חמדה בספרו חמדת ישראל בקונטרס נר מצוה אות ד', וכן הביאו בכלי חמדה על סוכות סי' קנ עמוד תלח. אולם יש לפקפק בזה, דהא הרמב"ם בסה"מ בסוף דבריו כתב: וכבר התבארו משפטי מצוה זו כלומר איך יקרא ומי יקרא ואי זה דבר יקרא בשביעי ממסכת סוטה. הרי דכתב נמי 'מי יקרא', וציין למסכתא סוטה, הרי דרמזו בזה דהקריאה היא ע"י המלך.

וביראים מצוה רפ"ט כתב צוה הקב"ה שיקרא המלך ספר אלה הדברים בהקהל דכתיב בפ' נצבים ויצו משה וגו', ותנן בסוטה פרק אלו נאמרין בלשון הקודש פרשת המלך, ותנן המלך עומד ומקבל ויושב וקורא וכו', ומניין לנו שבמלך דבר הכתוב, זה מתורת קבלה למדנו דכתיב ביאשיהו וישלח המלך ויאספו אליו וגו' ויקרא באזניהם את כל דברי ספר הברית הנמצא בית ה' ע"כ. גם בסמ"ג מ"ע ר"ל כתב ומנין שזה שאמרה תורה תקרא את התורה שבמלך דיבר הכתוב, דבר זה מדברי נביאים למדנו שנאמר ביאשיהו וישלח המלך ויאספו אליו וכו'. ועי' מאי דכתב בעל התקנת עזרא על הרמב"ם פ"ג מחגיגה.

ובסידור רב סעדיה גאון (מהדורת ירושלים תש"א עמוד ר) איתא פיוט אוהרות לחג השבועות, ועל מצות הקהל כתב: 'רב מהיר יקרא ספר במועד שמיטת עדני'. הרי דלא כתב דהמלך קורא, אלא רב מהיר. אולם י"ל דזהו מחמת מליצת הפיוט. חדא, כדי שהשורה תתחיל במילה רב, ותו, שהמילה השניה תתחיל באות מ'. ויש להמתיק, דהתואר 'רב מהיר', הוא מלשון המקרא המכנה את עזרא הסופר 'סופר מהיר' (עזרא פ"ו פ"ו), ואתי שפיר הכא, משום דעזרא היה מנהיג העם וכמלך, וכן משום שעזרא קרא בתורה לעיני כל העם במעמד כמעמד הקהל וכדכתיב בנחמיה ח. וכן יש להוכיח דאף להרס"ג בעינן מלך, דהא בסידור רס"ג (שם עמוד קנז) כתב: 'ללמוד וללמד דת, והמלך יקראנה לעם בלהקים', הרי דכתב להדיא דהמלך יקראנה.

ובספר קדמוניות היהודים ליוסף בן מתתיהו ספר רביעי פ"ח כתב בתו"ד לענין מצות הקהל: 'יעמוד הכהן הגדול', ולא כתב מלך. ושמא מיירי בזמן דלא היה מלך כשר. [ועוד מרגניתא טבא איכא התם לענין עבדים, דכתב: במצות הקהל להוציא משמוע לא את הנשים ולא את הילדים ואף גם לא את העבדים. ורבותינו האריכו אי עבדים חייבים, עי' בפסקי תוס' בחגיגה פ"א אות יא, ובלח"ם בפ"ג מחגיגה ה"ב, ובשד"ח בפאת השדה מער' ב' סי' טז, ובשו"ת שואל ומשיב מהדו"ד ח"ג סי' מא ד"ה וע"ד הפלפול, ובגור אריה למהרא"ל צינץ בקדושין טז ע"א, ובמנ"ח במצוה תריב סק"ד ד"ה עבדים, ובשו"ת זכר יהוסף סי' רז, ובחי' הגרי"ז בערכין ב ע"ב, ובכתבי קה"י חגיגה סי' קפז, ובספר כבוד חכמים פ"ח אות ט].

ובקינות לת"ב קינה איכה אלי (קינה יא) מקונן על צדקת יאשיהו המלך ומותו: במועד שנת השמיטה בגע הקהל לאתות. וע"ע בספר החינוך מצוה תריב כתב: וכן המלך אם לא רצה לקרות בטלו עשה זה. וענשם גדול מאד, כי זאת המצוה עמוד חזק וכבוד גדול בדת. ובאסת"ר פ"א איתא דשלמה המלך עשה לכסאו שש מעלות, כנגד שש מצות למלך, ובפירוש יפה ענף כתב דמאי דלא עשה עוד מעלה כנגד מצות הקהל שהיא מוטלת על המלך, משום שאינה נוהגת בכל יום. ומוכח דמצות הקהל היא דוקא למלך. אולם י"ל דהא במדרש איתא שם נמי לא תכיר פנים ולא תקח שוחד, וזהו לאו דוקא למלך.

ובמאירי בסנהדרין כא ע"ב כתב: ויש גורסין שם שעתידיה להשתנן כלומר שהמלך היה משונן בפרשת הקהל וכן נראה ממה שסמכו שם אחרים אומרים אין משנין אותו ביום הקהל אלא משנה תורה בלבד, וע"ע במאירי מגילה ה ע"א. וברלב"ג בפר' וילך כתב: הכהן גדול או הנשיא שבישראל.

ובאברבנאל בפר' וילך פרק לא כתב: והנה צוה אותם שבמועד שנת השמיטה בחג הסוכות תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל לפי שכל ההשתדלות הזה היה למען הלמוד והידיעה בלבד ומאשר אמר שיקרא את התורה הזאת ידענו שהיתה המצו' מוטלת על כל ישראל לכן אמר לכהנים וללויים ולכל הזקנים תקרא בלשון נכת. וידוע שלא היה אפשר שיהיו כולם קוראים כי תרי קלי לא משתמעו אף כי קולות הרב' כל כך. גם כי הכתוב אמר נגד כל ישראל. מכלל שיהי' קורא אחד ויהי' נגד כל ישראל. ויתחייב מזה שיהי' הקורא אחד וראוי שיהי' הראש והגדול אשר בעם שהוא המלך. לפי שהמלך כמו שזכר המדיני הוא נפש כללית לעם ובהיותו הוא הקורא היה כל ישראל קורא, עכ"ל. ויל"ע אי בקריאת הקהל נמי אמרינן דתרי קלי לא משתמעו, הא מילי דחביבי הוא, וכמגילה והלל בר"ה כז ע"א.

ובאג"מ או"ח ח"א סי' לב ענף ג' כתב ומה שכתבת דבמנ"ח איתא שפרשת המלך בהקהל לאו דוקא שצריך לשמוע מהמלך אלא כל אחד יכול לקרא פרשה זו. הנה דבר זה אין לומר כלל דהמצוה היא רק שהמלך יקרא וכל העם ישמעו כשאפשר להם ואם אי אפשר לו לשמוע מחמת רבוי העם שמוכרח להיות מרחוק נמי מחוייב להיות שם כל זמן הקריאה ולכוין לבו להקריאה כדאיתא ברמב"ם ומשמע מלשון הרמב"ם שיוצא בזה שעיקר המצוה לכוין להכין לבם ולהקשיב אזנם להקריאה של המלך, וכיון שעשו זאת יצאו בין ששמעו בין שלא שמעו מצד הריחוק או משום שאין לו שמיעה טובה עיין בכ"מ. ולכן אין שייך שהמנ"ח יאמר מעצמו היפוך

הרמב"ם ולא יזכיר איזה ראייה לזה, וגם רק דרך רהיטת הלשון כמו שאין בזה חדוש כלל, וברור שכונתו בלשון קריאה הוא לשמיעת הקריאה ולא דק בלשוננו, עכ"ל האג"מ.

וצ"ע היכן כתב כזאת המנ"ח דאין צריך לשמוע מהמלך אלא כל אחד יכול לקרוא בעצמו. ומה שכתב המנ"ח זהו רק דאם אין מלך אזי גדול הדור יכול לקרוא, אבל לא שכל אחד יקרא בעצמו. ולחומר הקושיא שמא י"ל דהאג"מ לפי שעה לא ראה את דברי המנ"ח בספר, אלא רק סמך על מה שכתב לו השואל דהכי איתא במנ"ח, והכי משמע מלשון האג"מ. אך אכתי צ"ע, דהא השואל גברא רבה הוא למאוד, בעל הרבבות אפרים, וצ"ע. ופלא דאף בחלקת יואב מהדו"ת סי' א' הביא הכי משמיה דהמנ"ח, וצ"ע.

ובמשאת המלך בפר' וילך העיר על המנ"ח דיש להבין וכי יש תואר גדול הדור וא"כ יוכשר בידי כל אדם. ועי' בטעמא דקרא למרן הגר"ח קניבסקי זללה"ה בפר' וילך.

### האם למלך היה מתורגמן להקהל

ג. כתב רש"י בסוטה מא ע"א ד"ה ושמוע כתב: ע"י דילוג ומשם מדלג לעשר תעשר ומשם מדלג וקורא כי תכלה לעשר וברכות וקללות ומשם חוזר למפרע וקורא אשימה עלי מלך שמע קבלת מלכות שמים והיה אם שמוע קבלת עול מצות כדאמר בפ"ב דברכות דף יג וכן ברכות וקללות קבלת בריתות של תורה ומשמיע לרבים עשר תעשר כי תכלה לעשר מפני שהוא זמן אסיף ומתנות עניים והפרשת תרומות ומעשרות ואע"פ שפרשת המלך מפסקת בין עשר לכי תכלה קורא את אלה יחד שלא להפסיק במעשרות ואח"כ קורא פרשת המלך ואי משום דיש כאן דילוג בתורה בכדי שיפסיק התורגמן אין למלך תורגמן ואין מתרגמין אחריו. ובטעמא דמילתא דאין מתורגמן כתב במנחת סוטה למהר"א נ' מוסה זצ"ל דהוא משום אימת מלכות דמי יבא אחרי המלך לתרגם דבריו, וכן עי' בתורת הקנאות בסוטה שם.

ונוראות נפלאות, דהכא חזינן ברש"י להדיא דלא היה למלך מתורגמן. וצ"ע דבספר ויואל משה במאמרו ללשון הקודש בסי' נ בסופו, בעמוד אחרון של הספר, כתב בפשיטות דבמצות הקהל היה למלך מתורגמן, דכתב שם: ומה שאמרו בפרשת הקהל נשים באות לשמוע כדי שידעו לקיים מצות, אף שבודאי קריאת המלך שקרא אז במשנה תורה היה בלשון התורה"ק לשון הקודש, מ"מ כבר נודע כי היו מעמידין מתורגמן בכל קה"ת שבציבור לתרגם לפני ע"ה שאין יודעין בלה"ק, וככה היה בודאי בקריאת המלך שבפרשת הקהל, שהיו שם כל ישראל ביחד עם הנשים והטף, שהעמידו מתורגמן עבור אותם שאינם מבינים הלשון, או אפשר שהמלך בעצמו היה מתרגם אח"כ שיגיע לאזני כל ישראל מגדול עד קטן.

וכן אשכחן בנצי"ב בהעמק דבר פל"א פי"א דכתב: באזניהם, שיכנס באזניהם, היינו שיתרגמו ויבינו מה ששומעים. ושוב יצא עתה לאור עולם העמק דבר חדש, ואיכא שם כת"י מהנצי"ב, וכתב שם דבריו בנוסח אחר, ונראה שחזר בו מחמת האי טעמא, וזהו דלא כמו שהבינו המוציאים לאור שם.



### אי עד שאול המלך לא נתקיימה מצות הקהל

ד. המנ"ח מצוה תריב או"ב כתב: והנה מבואר בש"ס דהמלך היה קורא, ואיני יודע אם הלכה למושה מסיני כך היא דדוקא מלך ואם אין מלך בישראל אין מצוה כלל, א"כ עד שאול המלך ע"ה לא נתקיימה מצוה זו, ואפשר דל"ד מלך רק גדול שבדורו עליו היה המצוה אם לא הי' מלך וכ"נ מצד הסברא.

ואיכא להקשות על המנ"ח, דהיאך כתב דעד שאול המלך לא נתקיימה מצות הקהל, הא יהושע קרא את ההקהל, וכדכתיב בפר' וילך: 'תקרא את התורה', תקרא לשון יחיד דציוה זאת ליהושע וכמש"כ החזקוני ועוד, ויהושע מלך היה, ואיכא לכך כמה ראיות דיהושע היה מלך. ושמה י"ל דלא היה ממש מלך, ורק ניתן לו כח מלכות, אבל לאו מלך ממש, ומדויק הכי בחז"ל בכמה דוכת, והדברים ארוכים. ולשון המד"ר ב"ר צח, טו שהיתה המלכות שאולה בידו. ויעויין בירושלמי בסנהדרין פ"ב ה"ה, ובספרי זוטא פנחס כז, כא, ובמכילתא שילהי פר' בשלח, ובמד"ר ב"ר פרשה צח סי' טו, ובפרשה נט סי' ו', ובויקרא רבה כז, ז, ובבמדבר פי"ד סוף אות ה', ובאסת"ר פרשה ז' סי' יג, ובתנחומא אמור סי' ב', וברש"י ביומא עג ע"ב ד"ה הוא זה מלך, ובסוכה כז ע"ב, ובסנהדרין מט ע"א, ובסנהדרין סו ע"א ד"ה בנין אב, ובפר' וזאת הברכה פל"ג פי"ו, וברשב"ם בב"ב עה ע"א ד"ה אוי לה, וברמב"ם פ"א ממלכים ה"ג, וברמב"ם שם פ"ב ה"ה, ובפ"ג ה"ח, ובהל' סנהדרין פי"ח ה"ו, וברמב"ם בפירוש המשניות ביומא פ"ז מ"ה, ובדרשות הר"ן דרוש יא ד"ה ואל תקשה, וביד רמ"ה בסנהדרין טז ע"א, ובמים חיים להפרי חדש בהל' חגיגה פ"ג ה"ג, ובתוס' יו"ט בסוטה פ"ז מ"ח, ובכס"מ בפ"א ממלכים ה"ה, ובהורה גבר בהוריות יב ע"א, וברשמי שאלה שאילתות ב', ולבעל החקרי לב במערכי לב בדרוש מ' ודרוש מא, ובאמבואה דספרי שם אות לא, ובחידושים של המנ"ח על הרמב"ם בהל' מלכים פ"א ה"ג, ובמקנה בקדושין לב ע"ב, ובחמדת ישראל לבעל הכלי חמדה בקונטרס נר מצוה אות ד', ובשיח השדה בקונטרס בשער המלך בהקדמת הרמב"ם וליהושע שהוא תלמיד, ובמשמר הלוי יומא עט ע"ב, ובספר באר מרים בהל' מלכים.

והמבי"ט בקרית ספר פ"ג מחגיגה כתב והמלך הוא שיקרא באזניהם כדכתיב תקרא את התורה הזאת, ומשה מלך הוה, וכתיב ביאשיהו וישלח המלך ויאספו אליו וגו' ויקרא באזניהם את כל דברי ספר הברית וגו', ובעזרה היו קורין כדכתיב בבוא כל ישראל לראות דמשמע במקום שבאים לראות היינו בעזרה וכו' ע"ש. ולכאורה מאי דכתב ומשה מלך הוה צ"ל יהושע מלך הוה, דהא בהקהל נתחייבו רק כשנכנסו לאר"י, והכי הוא באמבואה דספרי פר' פינחס אות לא דהוי ט"ס בקרית ספר.

ובחזקוני בפר' וילך פל"א פי"א כתב: תקרא את התורה, ליהושע היה מצוה ולכך היה קורא אותה המלך. והכי הוא בדברי הנצי"ב בהעמק דבר (דברים לא, יא): תקרא, לשון יחיד, מובן שדבר ליהושע, ומזה למדנו שהיא מצות המלך, אמנם לא דוקא מלך ממש, אלא הגדול שבישראל, ובשעה שלא היתה מלוכה היה הגדול כהן גדול ומש"ה צוה גם לכהנים, אך בשעה שיש גדול מהם המצוה עליו כמו בימי יהושע.

והחיד"א בחומת אנך פרשת וילך אות ג' כתב: תקרא את התורה הזאת. רלב"ג קאמר דכ"ג קורא אם אין שם מלך והיינו תקרא דעם הכהנים ידבר. וכן התחיל ויצו אותם לאמר. אבל בתלמוד לא נזכר אלא מלך. ובמסכת סוטה קראוהו פ' המלך ויפרשו שחזור כינוי תקרא ליהושע שהיה מלך וכן התחיל ויקרא משה ליהושע. הרב הגדול מהר"ר וידאל הנזכר ז"ל. ומ"ש כי תקרא קאי ליהושע. כ"כ הרב תוספות יו"ט ז"ל. והסמ"ג בעשין סימן ר"ל כתב דמדברי קבלה למדנו דכתיב ביאשיהו ויקרא באזניהם את כל דברי הברית.

### מלך שהוא אילם או כבד פה

ה. מרן בעל השבט הלוי זלה"ה כתב בשבט קולמוסו בח"ח סי' רנא אות ג': אשר שאל אם אלם כשר להיות מלך שכן חייב בקרה"ת בהקהל. יראה לענ"ד עיקר הטעם דבע"מ אין ממנין מלך דלא גרע מסנהדרין דאז"ל יבמות ק"א וסנהדרין ל"ו דצריכים להיות מנוקים מכל מום גם מום הגוף, ולמדו מכולך יפה רעיתך ומום אין בך, וידוע דאין זה דרגא דפסול בעצם הוראת ב"ד אלא דרגא דפסול היות הם ראשי מנהיגים, ומכ"ש מלך בישראל דמלך ביפיו תחזינה עיניך, וכיון דהטעם משום יופי פשיטא דמכ"ש אלם שאין יכול לדבר כלל שהוא בגדר מום בסנהדרין ומלך, הגם שנימא דאינו בגדר מום בכהונה לעבודה, כאשר יש אריכות בזה במק"א. ומה שהשיב כב' השואל ע"ז דאולי גדר מלך ביפיו תחזינה עיניך שייך רק ביופי החיצון לא באלם לענ"ד אלמת ממש אין לך חסרון יופי של מנהיג גדול מזה. ומה שהעיר ממשה רבינו שהי' מלך, עיין רש"י דברים לג, ה, ורש"י ב"ב ע"ה ע"א, ובמ"ר שמות רבה מ"ח ועוד אעפ"י שהי' כבד פה מ"מ אין זה דומה לאלם לגמרי, ועוד למלך כמשה רבינו לא הי' תחליף ורעיא מהימנא נתמנה עפ"י ה' ממש, עכ"ד הנפלאים.

ויל"ע אמאי לא סגי דאחר יברך ויקרא ויוציא את המלך מדינא דשומע כעונה. ויש לדון לפי מאי דדנו רבותינו לענין ברכת כהנים אי מהני בשומע כעונה, דהכא כתיב דיקרא באזניהם. וכן עי' בספר זכר דבר למרן הגרד"ל שליט"א בסי' כ' בסופו בעמוד ק'. וכן י"ל, כדינא דכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתו. וכן יל"ע מהא דשמעון היה חגור בשתי רגליו, וכדהובא בסוטה י ע"א ששמעון חגור בשתי רגליו היה, שנאמר שפיץ עלי ארח, והא מינו אותו להיות שופט. וכן יל"ע כאשר היה מלך ולפני קריאת ההקהל נהיה אילם, אי בכה"ג כבר סגי דישמע מאחר וייצא מדין שומע כעונה, למאי דקיי"ל דאף באילם מהני שומע כעונה, עי' במרדכי בחולין.

אולם נראה דממנפ"ש, אי איכא דינא דרך המלך יקרא את פרשת הקהל, א"כ לא מהני בזה שומע כעונה שישמע, מאחר דלכאורה האחר אינו בר חיובא, ואי ליכא דינא דדוקא המלך יקרא, א"כ מה שכן הוא קורא זהו משום כבוד המלכות, והא ליכא כאשר זה ע"י שומע כעונה. ועוד יל"ע אי המלך לא נהיה אילם אלא צרוד, ושמא סגי דיקרא בלחש, דהא יתכן דליכא חובה דוקא שכולם ישמעו את קולו. ועי' בחכמת שלמה בהל' ר"ה סי' תקפט ס"א בענין שליחות במצות הקהל.

ובעיקר דברי השבה"ל יש לציין בזה לדברי הר"ן הנודעים בדרשותיו בדרוש השלישי דכתב בתו"ד ולזאת הסיבה נשלם משה בכל שלמות נביא, להאמין שענינו בכח אלהי, והוסר ממנו

בהשגחה גמורה הדיבור הצח, למען לא יחשב שהיות כלל בני ישראל וגדוליהם נמשכים אחריו, יהיה להמשכם אחר צחות דבריו, כמו שידוע שיאמר על מי שהוא צח הדיבור שימשיך לב ההמון אחריו, ושהשקר ממנו יחשב אמת. וזה הדבר כולו בהפך במי שהוא כבד פה, כי גם האמת ממנו לא יקובל כי אם בחוזק הגלות. ולזאת הסיבה היה כבד פה וכבד לשון בהשגחה גמורה, לא שיהיה דבר נופל במקרה. והוא מה שהשיבו השם יתברך למשה על מה שהתמיה ואמר (שמות ד י) לא איש דברים אנכי גם מתמול גם משלשום גם מאז דברך אל עבדך כי כבד פה וכבד לשון אנכי, ואמר (שם יא) מי שם פה לאדם או מי ישום אלם או חרש או פקח הלא אנכי ה', והיתה התשובה מספקת לשאלתו של משה.

אך יל"ע קצת דבנצי"ב בפרשת שמות חידש דכאשר משה רבינו העביר את דבר ד' הוא לא היה מגמגם, דשכינה מדברת מתוך גרונו וזה לא הוא, ועי' ברמב"ן עה"ת שם. וע"ע חידוש עצום באוה"ח הק' (שמות ד, יד) דאהרון נמי היה כבד פה. ובספר שיר מעון על החת"ס בריש דברים חידש דלפי דברי הר"ן הללו, לאחר הארבעים שנה שמשה רבינו לימד את עמ"י את כל התורה כולה אז משה נתרפא כראוי לו. ובספר חכמת התורה להגרש"ק זצ"ל בעמ' מ', כתב דלאחר מכת ארבה הוא נתרפא כבר, כיון דבזו המכה נצטוו למען תספר באזני בנך, ובשביל שיוכל לקיים האי מצוה נתרפא. וכבר איכא בזה דברים בפ"י רבינו אברהם בן הרמב"ם עה"ת בפר' וארא.

ובמד"ר בפר' דברים בראשו (א, א): הרי משה עד שלא זכה לתורה כתיב בו לא איש דברים אנכי, כיון שזכה לתורה נתרפא לשונו והתחיל לדבר דברים מגין ממה שקרינו בענין אלה הדברים אשר דבר משה. אלא דגם כל בעלי מומין שבישראל נתרפאו במתן תורה, ומה שחזרו למומן בעגל, איכא למימר דמשה רבינו לא חזר כי לא היה עמהם בחטא העגל. וכן עי' באגרא דפרקא אות קסו בהרחבה, ובספר ישמח משה בפר' שמות ד"ה ויאמר ד' אל משה במדין, וביחי ראובן מהגאון הצדיק ר' ראובן קרלנשטיין זצ"ל בריש פר' דברים.

וברבינו בחיי בפר' שמות פ"ד פ"ד כתב עה"פ ויחר אף ה' במשה: כל מקום שכתוב בהקב"ה חרון אף עושה רוע, וכאן עשה בו רוע, והוא מה שדרשו רז"ל שאבדה ממנו הכהונה, וזהו שאמר "הלא אהרן אחיך הלוי", כלומר מזומן תחתך לכהונה. ועוד דרשו בזה, שעשה רוע, שלא נתרפא לעולם, והיה אפשר שיעשה לו כבוד שירפאנו, כשם שעשה לו כבוד בקרון עור פניו, וזהו הרושם כשלא רפאהו, וכן דרשו "הלא אהרן אחיך הלוי ידעתי כי דבר ידבר הוא" ואתה לעולם לא תתרפא.

והשל"ה בפר' וארא תורה אור אות ו' הביא את דברי הר"ן וכתב על זה באות ז', אמנם מנגד לזה מה שכתוב (שמות יט, יט) 'משה ידבר והאלהים יענו בקול', כי תירוץ הר"ן הוא דבשביל מתן תורה נעשה ערל שפתים, ואדרבה הוא להיפך שערלות שפתיו נתרפא בשעת מתן תורה (וזה"ק ח"ב דף כה ע"ב), שמשה ידבר והאלהים יענו בקולו של משה. והנה היה פלא בדיבורו שנתפשט בקרב מחנה ישראל שהיה שלש פרסאות (שבת פח ב), והיה נשמע בבירור אף שהיו קולות וברקים וקול שופר חזק. וכבר אמרו פה שאמר 'לא איש דברים אנכי' (שמות ד, י) עתה 'משה ידבר'. נמצא דברי הר"ן אינן קיימין, עכ"ל השל"ה.

וביאור מחודש איכא בספר מלמד התלמידים לחד מקמאי בפר' וארא, דכתב: ואע"פ שהשם עושה נפלאות רבות וגדולות על ידו לא היה רצונו להסיר ממנו כבודות פה ולשון על דרך פלא כי היה רצון השם לפי יתרון מעלת משה רבינו על שאר השלמים מבני אדם שיחסרהו מעט מאלהים כדי להכיר אנושותו ולהזכיר ענותו. וזה רצה באמרו מי שם פה לאדם או מי ישום אלם כלומר מרצונו הוא זה שתהיה כבד פה.

ועוד ביאור מחודש בהאי דמשה היה כבד פה איכא ברשב"ם שמות פ"ד פ"א, דכתב עה"פ כי כבד פה וכבד לשון אנכי: איני בקי בלשון מצרים בחיתוך לשון, כי בקטנותי ברחתי משם ועתה אני בן שמונים, וכן מצינו ביחזקאל שמי שאינו בקי בלשון המלכות קרוי כן דכת' ויאמר אלי בן אדם לך בא אל בית ישראל ודברת בדבריי אליהם, כי לא אל עם עמקי שפה וכבדי לשון אתה שלוח אל בית ישראל, לא אל עמים רבים עמקי שפה וכבדי לשון אשר לא תשמע דבריהם וגו'. וכי איפשר נביא אשר ידעו השם פנים אל פנים וקיבל תורה מידו לידו היה מגמגם בלשונו, ואין דבר זה בדברי התנאים והאמוראים, ואין לחוש לספרים החיצונים. וכיו"ב איכא בחזקוני שם פסוק י'.

ודבר פלא הביא החיד"א בשם שער הגילגולים דאף לעתיד לבוא משה רבינו יהיה ערל שפתים, דכתב בספרו פני דוד בפר' דברים אות יב עה"פ הואיל משה באר את התורה הזאת, ובאחרית הימים בדורו של משיח יבא משה בגלגול וילמד תורה לישראל ויהיה ערל שפתים והמתורגמן שלו אז יהיה אליהו שהוא חי וקיים וז"ש אם ללצים כאשר יצטרך משה למתורגמן הנה אליהו חי הוא יליץ ויהיה מתורגמן שלו עכ"ל וזה רמז הואיל משה דאליהו יהיה מתורגמן למשה לבאר התורה.

והילך לשונו הטהור של רבי חיים וויטאל זי"ע בשעה"ג בהקדמה לח: פעם אחת הייתי יושב לפני מורי ז"ל אחר סעודת המנחה של שבת, והייתי מפציר בו, שיבאר לי בענין השגתי, ובענין שרש נפשי, ובתוך הדברים א"ל פסוק זה אם "ללצים" הוא "יליץ" ולענוים "יתן" חן, והפציתי בו שיבארו לי, והשיב לי, כי הנה ר"ת פסוק זה הוא, אליהו חי, והענין הוא, מ"ש ברע"מ, כי משה רבן של כל ישראל, והמתורגמן שלו הוא אהרן הכהן, כמ"ש והוא יהיה לך לפה, לפי שמושה היה כבד פה וכבד לשון, ולעתיד לבא בדורו של משיח, יבוא מרע"ה בגלגול, וילמד תורה לכל ישראל, וגם יהיה הוא ערל שפתים, והמתורגמן שלו יהיה אליהו הנביא ז"ל, שהוא חי וקיים, והוא פינחס בן אלעזר בן אהרן הכהן, אחיו של מרע"ה. וזש"ה, אם ללצים הוא יליץ ולענוים יתן חן, ר"ל אם ללצים, כי כשיצטרך מרע"ה מליץ ומתורגמן, הנה אליהו ז"ל שהוא חי יליץ, ויהיה מתורגמן שלו, ולא רצה לבאר לי יותר, איך לקשר ענין זה עם הויכוח הראשון שהיינו מוכחים יחד. וע"ע בהאי ענינא ברע"מ פרשת צו ג, כח, ובפירושו הגר"א על אסתר ע"ד הסוד פ"א פ"ח, ובשפתי חיים אמונה ח"ב עמוד שצב.

ובשו"ת חת"ס או"ח ח"א סי' יב כתב בתו"ד: ואגב אומר מאי דאמר בלשון גנאי לך ולמטלעתך, מלתא אגב אורחיה דבלאו הכי נמי איננו ראוי לנשיאות ולהיות ראש הסנהדרין דבעל מום פסול דיליף ל' במס' סנהדרין לו ע"ב מדכתיב כולך יפה רעיתי ומום אין בך ומאתך ילפינן מיוחס, ודברי תוס' שם שכ' דלמא מאתך נמי למעוטי בעל מום כדאיתא בסוטה י"ב ע"ב

עשיתו למרע"ה בעל מום, הנה לולי דבריהם הייתי אומר דש"ס דהתם אדסנהדרין סמך, דמ"ש רש"י שם דמשה היה לוי ונפסל בקול כבר תמה רמב"ן בתורה ועיין רא"ם פ' שמות דהרי בלא"ה היה בן שמנים שנה ולוי נפסל בשנים, ואע"כ נ"ל דסנהדרין נפסלין בכל מיני מומין בין הפוסלים בכהנים בין הפוסלים בלויים וכיון שמרע"ה היה ראש סנהדרין בודאי לא היה לו מום בקולו, ואע"ג דהיה ערל שפתים כבר כ' שאין זה מום מפני שע"י נס נעשה בו וליכא משחתם בהם מום במ אבל בקול היה נפסל. ועוד בעינן כבד פה עי' בספר הנפלא בחזקת יד במילואים מעמוד תשג.



### ג. חידוש עצום מהבכור שור דטף דחייבים בהקהל היינו מבני י"ד וט"ו

ועי"ל, ע"פ חידוש עצום דמבואר באחד מרבותינו מבעלי התוס', והוא בספר בכור שור, דטף דחייבים בהקהל היינו בגיל יד שנה, דכתב בזה"ל: טף קורא לפי הפשט בני י"ד ובני ט"ו שהם מבינים מה שאומרים להם דכיון שאינם בני עשרים טף קורא להם, ורבותינו פירשו שהקטנים אפילו בעריסה מביאין, וליתן שכר למביאין, עכ"ל. וכע"ז איתא בפסיקתא דברים (א. לט) דטף ר"ל כבן י"ד וי"ז.

אלא דיל"ע דא"כ אמאי חייבים רק מדין טף, תיפו"ל דגדולים ניהו וחייבים בפני עצמן. ודחוק לומר דמיירי דאכתי לא הביאו שערות וקטנים ניהו, ובפרט דכתב שם דכיון שאינם בני עשרים, והיינו לא רק בני י"ד ובני ט"ו. וכן יל"ע להגרסאות דמגדלות שם בניהן עד שיהיו בני שמונה עשר שנה. וגם צ"ב מאי שייכא הכא שאינם בני עשרים, הא מאי דאשכחן בני עשרים הוא לענין עונשין מבי"ד של מעלה, ומאי שייכא הכא לענין מצות הקהל. והא י"ל דבכמה דוכתי חזינן דאיכא חשיבות רק מגיל ישראל, וכגון מנין בני ישראל מגיל עשרים, וא"כ כל מי שפחות מגיל עשרים נקרא טף.

ועי' ברש"י מגילה ה ע"א ד"ה וחגיגה, דכתב דליכא מצות הקהל בשבת משום הטף שא"א להביאם בשבת, וזהו דלא כבכור שור. ברם הבכור שור גופיה כתב דרבותינו פירשו שהקטנים אפילו בעריסה מביאין, וליתן שכר למביאין. ובדעת הבכור שור גופיה י"ל דאתא למימר דלא נימא דטף בלשון התורה בכל מקום פירושו הוא תינוקות, דזה אינו, אלא משתנה לפי הענין, והכא לפי הפשט הוא מבני י"ד, אבל לעולם הוא כדלימדנו חז"ל בתורה שבע"פ שהם גם תינוקות.



### ד. טף דחייבים בהקהל הם קטני השנים הקרובים להתחנך.

א. אך באמת י"ל בדרך זו אף לולי החידוש דהבכור שור, דהא ברמב"ן בפרשת הקהל כתב וז"ל: כי אין הטף הזה יונקי שדים אבל הם קטני השנים הקרובים להתחנך וזה טעם ולמדו ליראה בעתיד וכו' יעוי"ש בכל דבריו. ובאברבנאל כתב דהקרא ובניהם אשר לא ידעו, קאי על הדורות הבאים, ועי' בפירוש רבינו מיוחס בפר' וילך פל"א פי"ב.

ולפי"ז מיושב שפיר, דהא שיעור השנים של הטף בשביל לחנכם למצות י"א דהוא יותר משמונה שנים, ובפרט למצות הקהל לשמוע את קריאת התורה, ואף דאינו מעכב שמיעת כל הקריאה כדהבאנו באות ה' ד"ה ולפי"ז, מ"מ חיוב חינוך איכא רק כשיכול לקיים את המצוה בשלימות. ויתכן גם שבפעם הראשונה שהייתה מצות הקהל היו בני ג' ואז לרוב השיטות אינם חייבים בהקהל, ואח"כ רק כשהיו בני י' יהיה שוב הקהל, ואז הם כבר שפיר יהיו בעזרה למצות הקהל, ודוק'.

### בשיעור הטף שחייבים במצות הקהל

ב. ובעיקר השיעור של טף החייבים במצות הקהל אכתוב בזה עוד קושיא עצומה. הנה במנ"ח מצוה תריב או"ד כתב: "וטף מפורש בתורה שחייבים, ולא נתבאר שיעור השנים של טף, נראה דתיכף שיצאו מכלל נפל או בנולד שרוב כלו חדשיו חייב במצוה זו".

וצ"ע טובא במאי דכתב דתיכף שיצאו מכלל נפל חייבים, ואמאי אינם חייבים אף קודם שיצאו מכלל נפל, הא מצות הקהל מצוה דאורייתא היא, וספיקא דאורייתא לחומרא. וא"כ אף דאכתי לא יצאו מכלל נפל חייבים. ואי משום דאיכא חשש סכנה, אזי בכל גיל דאיכא חשש סכנה אינם חייבים, ומהו השיעור שכתב משיצאו מכלל נפל.

וביותר קשיא, דבתוס' בחולין יב. ד"ה לרבי מאיר כתבו דבכל וולד איכא רוב דאינו נפל, ורק משום איזה גזירה שיתירו ערוה לשוק בלא חליצה לא אזלינן בתר רובא יעוי"ש. וא"כ היאך הכא פטרינן לתינוק שלא יצא מכלל נפל, ואדרבה כיון דאיכא רוב שאינו נפל, אזי אפילו למ"ד דספיקא דאורייתא לקולא מדאורייתא, מ"מ כשאכא רובא אזי אף מדאורייתא הוי לחומרא.

ותו, דהכא הוי ספק במצות עשה, ובהא איכא דסברי דלכו"ע ספיקא דאורייתא מדאורייתא לחומרא. יעויין בזה במהרי"ט בהלכות בכורות פ"ג מ' ובחור"ד סי' קי, ובבית אפרים אבהע"ז סי' ב', ובעונג יו"ט סי' עא, ובכת"ס או"ח סי' יד. ומאידך יעויין בפמ"ג בא"א סי' יז סק"ב, ובספרו תיבת גומא פר' וירא, ובפנ"י בכתובות ט ובהגרעק"א בכתובות יב ע"א, וצ"ע.

ושמא י"ל דכל היכא דהוא בכלל נפל אינו חשוב כ"כ בכלל הקהל את העם, וכדחזינן לענין ערכין וכיו"ב, ואינו נחשב בבוא כל ישראל. ועי' במש"ח תזריע (יב, ו) דכתב: ובמלאת ימי טהרה לכן או לבת, רמז בזה שכל שלא עברו שלושים יום באדם הרי זה בחזקת נפל, לכן אמר במלאת ימי טהרה שאז אינו בספק נפל, הרי הוא בן ובת, אבל בשעת הלידה אינו רק זכר שעדיין ספק נפל, ונפל אינו בן כמו ששינינו פ"ב דנזיר יעוי"ש, עכ"ל. א"נ י"ל דהא גופא כשם שחזינן לענין אבילות שפוטרינן משום הגזירה שיתירו ערוה לשוק בלא חליצה כתוס' בחולין שם, א"כ מהאי טעמא גופא פוטרינן אותו מהקהל, אף דהיא מצוה המפורשת בתורה, ואכתי צ"ע.

(ו). איכא ראשונים דסברי דכשם שלענין יוהכ"פ החיוב הוא כבן תשע כבן עשר, כן הוא לעוד כמה מצוות. יעויין רש"י ברכות טו ע"ב, ומגילה יט ע"ב ד"ה בד"א, ובערכין ב ע"ב ד"ה שהגיע, וברגמ"ה שם, ובתוד"ה שהגיע, ובערל"נ סוכה כח ע"ב תוד"ה כאן. ובטו"א מגילה שם נמי נקט דהחיוב מגיל תשע, וכ"כ בלקט יושר, ובמהרי"ט אלגאזי בשלמי חגיגה סי' ה אות י. ובר"ח במגילה שם כתב מגיל י"א, וכ"כ בר"ח בר"ה לג ע"ב לענין שופר, וכן בעיטור הל' שופר. ובאור זרוע ח"ב סי' מג כתב דמגיל יב, ואיכא דפליגי בזה, והדברים עתיקין.

וברביד הזהב הביא בשם הירושלמי שהך טף היינו קטני קטנים ע"ש, ולע"ע לא אשכחנא מקור הדברים בירושלמי וצ"ע. ובספר מזבח אבנים, ח"ב סי' כ"א ס"ק ז, הביא את עצם דברי המנ"ח ונשאר בתימא דאין מסתבר לומר כדבריו, אך לא נחית להאי דחייב המנ"ח דוקא שיצא מכלל נפל. ובגור אריה כתב דהאי טף איירי בקטן שיכול ללמוד, דאל"ה מאי שכר למביאים איכא. ובמאירי בחגיגה כתב דהחיוב של קטנים הוא כל שאין לחוש עליהם משום חולשת הדרך. ובהכתב והקבלה כתב: ובמגילה דף ה' אמרינן דבהקהל מאחרין אותו לאחר השבת שאסור לישא את הטף בשבת, הרי דטף דקרא בקטני קטנים הוא שצריכים לנושאם, ודלא כרמב"ן. ובשו"ת יהודה יעלה למהר"י אסאד בח"א יו"ד סי' א' בד"ה גם נ"ל כתב בתו"ד: וממצות הקהל האנשים וכו' דדרשי' אם אנשים באים ללמוד נשים באות לשמוע טף למה באים כדי ליתן שכר למביאיהם עיין ריש חגיגה שמעי' דטף ל"ל בהו באים לשמוע שאין בהם דעת לשמוע והיינו פחותים מבן ו' הם נקראים טף וכו'.

וע"ע מהרש"א חגיגה ג. ד"ה נשים באים, ובלחם שמים להיעב"ץ במגילה פ"א מ"ג, ובספר טירת כסף בפר' וילך דהוכיח מהילקו"ש בירמיה רמז רצה, ובמקור חיים להחיות יאיר באו"ח סי' קנא ס"ג.

ובזכר למקדש להגאון האדר"ת זצ"ל כתב: ובספר מנ"ח נסתפק אם יונקי שדים דוקא אי גם כשלא כלו להם חדשיהם כו'. ואני עני נפלאתי מאד איך יתכן להביא רבבות ילדים מכל המון ישראל מכל מקומות פוזריהם בעזרה, והם צועקים ובוכים והומים הן ואומנותיהם, ומי ישמור אותם מנקיותם, וביחוד במקום המקודש ובמעמד הקדוש והנפלא כזה בפני מלך וכל הגוי כולו, איך אפשר להשקיט סערת אלפים ורבבות עוללים ויונקים בכל משך קריאת הפרשיות עם הברכות, אם לא שהיה להם נס נגלה ונפלא על כל זה. ואם כי עין בעין זכינו לראות במקדש ה' בכל יום נסים ונפלאות, אבל כבר נודע מרבתינו שלא סמכה תוה"ק לכתחילה לצוות בדרך נס.

ובמאירי במגילה ה' ע"א כתב בתו"ד: ובתלמוד המערב באים עליה מטעם בימה של עץ שהיו עושין למלך בתוך העזרה כמו שהתבאר בתלמוד בסוטה מ"א ב' ואי אפשר לבנותה בשבת ואם יעשו מערב יום טוב היתה העזרה דחוקה להם שהרי עם כל רוחב שלה לא היתה מחזיקתן אלא בנס וכו' עכ"ל. ועי' בהגהות על הירושלמי בריש חגיגה לבעל החיים ושלום דכתב דלימדו היטב את הקטנים שלא יפריעו, וקטני קטנים באמת לא הביאו, וסתר משנתו למש"כ בספרו חיים ושלום בפר' וילך. וע"ע בפירוש פתיל תכלת על אזהרות ר"ש אבן גבירול למהר"י חגיז על מצוות עשה אות ה"ן, ובדרשות חת"ס ח"ג עמ' ב', ובדרשות המהר"ם שיק ח"א דרוש לו עמוד רלג, ובדרשות שבט הלוי ח"א שער י"א בסופו.

ויל"ע, דהא בלא"ה כל המעמד דהקהל הוי בדרך נס, דכל ישראל יכנסו לעזרה לשיטות דבעינן עזרה, וגם שכל ישראל ישמעו את קריאת המלך. ונראה דבאמת היה כמעמד הר סיני שכל הבריאה שקטה, וכשמו"ר פרשת יתרו פרשה כט א"ר אבהו בשם ר' יוחנן כשנתן הקב"ה את התורה צפור לא צווח עוף לא פרח שור לא געה אופנים לא עפו, שרפים לא אמרו קדוש קדוש, הים לא נזדעזע, הבריות לא דברו, אלא העולם שותק ומחריש ויצא הקול אנכי ה' אלהיך. וליכא למימר דהיה מתורגמן, דהא אין למלך תורגמן ואין מתרגמן אחריו וכדהביא

רש"י בסוטה שם. ובשפת אמת דברים פרשת וילך משנת תרמ"ב כתב כי בוודאי הי' סיוע משמים להמלך, כי מצד הטבע אין באפשרות להשמיע באזני כל קהל ישראל.

אך עי' בלחם משנה בפ"ג מחגיגה ה"ו דכתב: ומי שאינו יכול לשמוע מתכוין לקריאה זו וכו'. אם כוונת רבינו ז"ל לומר על החרש אפשר לומר דאע"ג דחרש אפי' באזנו אחת פטור מן הקהל דהא פטור מן הראייה וכל הפטור מן הראייה פטור מהקהל מ"מ קאמר דאם בא לשמוע מעצמו שיכוין לבו לקריאה אע"פ שאינו שומע. א"נ דהאי אינו יכול לשמוע לאו חרש הוא אלא שאין לו שמיעה טובה והוא כבד לשמוע, א"נ אפילו שהוא שומע יפה מקרוב עתה הוא במקום רחוק ובמקום שאינו יכול לשמוע. וע"ע במים חיים להפרי חדש ונדפס בספר הליקוטים ברמב"ם, ובהר המוריה על הרמב"ם שם.

ובהערות להגריש"א זללה"ה כתב לדייק מרש"י בסוטה מא ע"ב ד"ה שמע, דדין הקהל אינו כקריאת התורה, דליכא דין לשמוע את הקריאה אלא רק דין להשתתף במעמד. ברם לשון הרמב"ם בפ"ג מחגיגה ה"ו אפילו חכמים גדולים שיודעים כל התורה כולה חייבין לשמוע בכוונה גדולה יתרה. וכן בהלכה ג' כתב שהיו מביאין בימה גדולה של עץ כדי שישמעו קריאתו.

וכן יש בזה דיוק נפלא בתרגום אונקלוס, דהנה בכל התורה כאשר כתוב באזניהם אזי התרגום מתרגם 'קדמיהון' וכגון בהאי פרשה, פרשת וילך פל"א פסוק כח, ל, ומאידך בפרשת הקהל פירש 'ותשמעון'. ובהכרח הוא כן, דהא לעיל מיניה כבר כתיב תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל, ונגד היינו קדם כתרגומו, ולפיכך בהכרח דמאי דנתחדש הכא היינו שישמעו דייקא.

ובזה יומתק מאי דרש"י בהאי קרא דתקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל באזניהם, הביא דהמלך היה קורא על בימת עץ. וצ"ב מאי שייכא להאי קרא, אלא כיון דכתיב באזניהם והכא המכוון שישמעו, אזי לפיכך צריך לעשות בימת עץ, וכמש"כ הרמב"ם שזה בשביל שישמעו קריאתו'.

ועוד יל"ע על דברי האדר"ת, מדאשכחן ביזאל פ"ב פסוק טו אספו עם קדשו קהל קבצו זקנים אספו עוללים ויונקי שדים, ולכאורה מבואר בזה דהיונקי שדים צמו, אך עיי"ש ברד"ק דכתב: שיתענו גם הקטנים וכן יונקי שדים יתענו שלא ינקו ויהיו כלם באסיפה אחת ויבכו הקטנים ויונקי שדים לרעבונם והגדולים יכנעו לבכיתם וישובו והאל יתברך ברחמי ירחם לצעקת הקטנים.

ז. ומדכתיב בקרא 'נגד כל ישראל', הוכיח הגר"ח פיינשטיין שליט"א בפר' וילך פל"א פ"א דבעינן שיראו את המלך בשעה שהוא קורא את פרשת המלך. ועי' בחי' החת"ס החדשים בסוטה מא ע"א דבעינן דגובה הבימה יהיה ככה"ג שראשו ורובו מעל העם. ובזכר למקדש פ"ה אות ג' כתב דעשו כבש בשביל שיעלה על הבימה. ויל"ע מגליה דלא עשו מדרגות, דהא האיסור לעלות על מדרגות הוא רק על המזבח. ובספר תבנית היכל אות נ"א שכתב בשם היוסיפון מלחמות ו: כסא המלוכה אשר למלך היה נתון על עמוד שיש (בספר בנין אריאל לרבי יהושע כלבו מספר קע"א נאמר שכסא המלוכה היה עומד בלשכה עיי"ש) ובו ישבו המלכים לבית דוד כאשר יבאו אל המקדש בבית שני היה כסא הזה כמין מגדל גבוה עומד על שני עמודים אשר כל אחד מהם היה מעשרים אמה וקו י"ב אמה יסובב אותו וממעל לו היה מעשה רוקם זהב תכלת וארגמן ע"כ.



ומציאה רבתי איכא בתנא דב"א באליהו רבה ריש פ"כ: ואומר אספו עם קדשו קהל אספו זקנים אספו עוללים וגו' (יואל ב' ט"ז), אין זקנים אלא תלמידי חכמים, שנאמר אספה לי שבעים איש מזקני ישראל (במדבר י"א ט"ז), עוללים, אין עוללים אלא תינוקות של בית רבן, יונקי שדים (יואל שם), אין שדים אלא תורה, שנאמר למען תינקו ושבעתם משד תנחומיה וגו' (ישעיה ס"ו י"א).

וכן יל"ע במש"כ האדר"ת דמי ישמור אותם מנקיותם, הא קיי"ל דקטני קטנים דאכתי לא אוכלים דגן צואתם לא חשיב שאינם נקיים. וכנראה כונתו על קטנים שכבר אוכלים דגן.

ושו"מ בזה דברים באלשיך בתורת משה וילך פל"א פי"ג דכתב: עוד יתכן כיוון לאמר בבא כל ישראל לראות, והוא כי הנה שלשה דברים מצוה הוא יתברך. א. מציאות קריאת התורה. ב. היות במקום אשר יבחר ה' במקום שבאים להראות שהוא בעזרת בית המקדש. ג. שיקהילו גם אנשים ונשים וטף שכולל יודעים ובלתי יודעים אפילו טף שאין מבינים. על כן אחר אומרו הראשונה שהיא מציאות הקריאה באומרו תקרא את התורה הזאת, אמר מה שאמרתי שיהיה במקום אשר יבחר ה' שהוא בעזרה ולא בחוץ, הטעם הוא לשיהיה נגד כל ישראל באזניהם. והוא כי אילו חוץ לעזרת בית המקדש היו צריכים מקום רחב כמחנה ישראל שבמדבר שהיתה כמה מילין, ולא יהיו בפני המלך הקורא רק קצתם ולא ישמעו קולו כי אם הקרובים אליו, כי אך רחוק יהיה בין המלך ובין העם אשר בכל גבול מחניהם. על כן צוה יתברך יהיה בעזרה כי שם צוה ה' את הברכה שמועט החזיק את המרובה. באופן שכל ישראל ימצאו בפני המלך ולא קצתם וכלם ישמעו קולו ויכנסו דבריו באזניהם. וזהו אומרו תדע למה אמרתי במקום אשר יבחר, הלא הוא כדי שיהיה נגד כל ישראל, שיקרא הקורא נגד כל ישראל שיהיו כל ישראל נגדך לפניך ויכנסו כל דברי התורה אשר תקרא באזניהם, כי כלם ישמעו כי סמוכים וקרובים המה אליך.

וכיו"ב ע"י באלשיך בסוף פר' וילך דכתב על משה רבינו: עם היות בעת סילוקו שדרך אנשים שיחלש כחם מלהרים קולו, אמר כי משה עם היות שששים רבוא יחזיקו שנים עשר מילין, עם כל זה נשמע קולו ונכנס באזניהם. וזהו וידבר משה באזני כל קהל ישראל את דברי השירה הזאת עד תומם, ואין זה כי אם באשר ה' אתו, וכל אשר הוא עושה הוא יתברך היה העושה למען יאמינו, כי הוא יתברך המעיד בם את כל דברי השירה בעצם, אלא שהוא על ידי משה כי על כן משה ידבר והאלהים יעננו בקול. וא"כ לפי"ז מבואר היטב מאי דכתיב עד תומם, והיינו דמשה רבינו לא השמיע רק צעקה אחת שנשמעה לכל עמ", אלא השמיע את הכל עד תומם באוזני כל עם ישראל. וע"ע באלשיך ואתחנן פ"ה פי"ט.

ובאמת דאצל משה רבינו אשכחן כזאת בדוכתי טובא, וכגון ברש"י שמות (יט, יט) משה ידבר, כשהיה משה מדבר ומשמיע הדברות לישראל שהרי לא שמעו מפיו הגבורה אלא (שמות כ, ב) אנכי ולא יהיה לך והקב"ה מסייעו לתת בו כח להיות קולו מגביר ונשמע. וכן ע"י בירושלמי פסחים פ"ה ה"ה, ובמכילתא פר' בא פי"ד, ובפר' יתרו בחודש פ"ד, ובתנחומא פר' בא פ"ט, ובילקו"ש פר' שלח רמז תשמב, ובשיר השירים רמז תתקפו, ובמדרש לקח טוב פר' דברים, ובתנא דבי אליהו רבה פרק כט, ובמנחה בלולה בריש פר' דברים, ובילקוט ראובני שם הביא

כיו"ב בשם הפסיקתא, ובשבט מוסר בספרו ידו בכל שם אות תתקלט, וברבינו בחיי שמות יט, יט, ובשל"ה בפר' וארא בתורה אור, ובפנים יפות ריש דברים.

ורבינו הט"ז בפרושו עה"ת דברי דוד כתב דהנה איתא דהטף למה בא לתת שכר למביאיהם. מקשין העולם ממ"נ אם איירי בטף שהגיע לחינוך ויש להם תועלת במה ששומעים התורה למה תלה בשכר תיפוק ליה בשביל עצמם של הטף ואין בטף שאין להם עצמם תועלת בזה מה שכר שייך לאב במה שמביא זה הטף דהוה כאילו מביא חתיכות עצים או אבן. ונ"ל לתרץ דאיתא בב"ק אינו דומה מצווה ועושה לאין מצווה ועושה דהאינו מצווה אין לו שכר כמו מצווה ועושה, ע"ז מקשה בשלמא האנשים והנשים יש להם עונשים אם לא יבאו ממילא יש שכר כשיבאו משא"כ בטף אף שהגיעו לחינוך מ"מ אין להם שכר כמצווה ועושה ואין שייך שכר למקיים מצוה אא"כ יש עונש אם לא יקיים. ותירץ דקאי על המביאים אותם דבזה יש עונש אם לא יביאום ע"כ ג"כ יש שכר למביאיהם. וזה נראה נכון בס"ד, דמצוה של הקהל הטף הוא על המביאים אותם הן עונש הן שכר.

ובכלי יקר בהאי קרא כתב: הקהל את העם האנשים והנשים והטף. אמרו רז"ל (חגיגה ג.) אנשים באו ללמוד נשים לשמוע טף למה באים ליתן שכר למביאיהן. משמע מזה שמדבר בטף שלא הגיעו לחינוך דאל"כ לא הוצרכו לטעם ליתן שכר כו' וזה דוחק גדול כי זה דומה כאילו צוה שישאו עליהם משא מעצים ואבנים לבית ה' כדי ליתן שכר למביאיהם, ועיי"ש מאי דהאריך בזה. וע"ע בעצם האי ענינא דגיל הקטנים למצות הקהל בספר הנפלא באר לחי ח"ג, בפרשת וילך מעמוד תרגו. ועל מש"כ על הנביא יואל, עיי"ש בעמוד תרפג.

### נשים וטף, טף ונשים

ג. ואגב אורחא יש לציין בזה עוד ביאור נפלא, דבפרשת הקהל כתיב נשים וטף, ומאידך בפרשת ניצבים כתיב אתם ניצבים וגו' טף ונשים. וצ"ב אמאי הכא הקדימו נשים והתם הקדימו טף. ונראה דהקהל זהו ליתן שכר למביאין, וא"כ העיקר זה הנשים, משא"כ בנצבים, ולפיכך התם טף קודם, דזכר קודם לנקבה. ברם אכתי יל"ע מהרמב"ן בנצבים, דכתב דמה שהביאו את הטף זהו כעין מצות הקהל. ועוד יל"ע בהאי פירושא, דהא בהקהל החיוב הוא על האב ולא על האם, מ"מ כשאין אב האמא חייבת, וי"ל.

ובתורת משה לחת"ס (דברים לא, ב) כתב: במס' חגיגה דרש ראב"ע טף למה באים ליתן שכר למביאיהם ואמרו אין הדור יתום שראב"ע שרוי בתוכו ובמכלתא הלשון אשריך אברהם אבינו שראב"ע יצא ממיעיך כי אמרו חז"ל סקבא דשתא ריגלא בהקהל אנשים ונשים לדרשא ונכשלים בהסתכלות נשים ובפ' יו"ד יוחסין אית' הפסיקו ביניהם בחצבי ע"ש ובפ' נצבים כתיב כל איש ישראל טפכם נשיכם הפסיק בהטף בין איש ישראל לנשיהם אך ראב"ע שיער בנפשו ואמר אם אנשים באים ללמוד ונשים לשמוע א"כ בוודאי אין כאן שום חשש הרהור א"כ טף למה באים אלא ליתן שכר למביאיהם שמקטינים עצמם ואינם משערים בנפשם שיכלו לעמוד אבל באמת לא הי' צריכים והנה ראב"ע שיער בקדושת עצמו ואחז"ל בפסוק מה אתבונן על בתולה עפרא לפומי' דאיוב שהרי אאע"ה אפי' בדידי' לא איסתכל ע"ש והיינו אשריך אאע"ה שראב"ע יוצא

מחלצין ואין הדור יתום שיתום נאמר על דור שאינם ממלאים מקום אבותם אבל אם אוחזין מעשי אבותיהם שוב הוה כאילו האבות חיים וקיימים ואין הדור יתום.

ובחת"ס מכת"י דרשת כ"ז אלול (נדפס בקובץ מעיין הסופר ח"א עמוד יא, ובמוריה שטז - שיח כסליו תשס"ה עמוד יג) ביאר דבר' וילך הקדימה טפכם לנשיכם, אלא דנרמז להפסיק בין האנשים לנשים, אבל בפרשת הקהל לא כתיב טפכם להפסיק, דהיינו בביהמ"ק שהיה בקדושה יתירה ולא היה צריך הפסק. ויל"ע משמחת בית השואבה דהיה במקדש, וצ"ל דבשעת שמחה יש יותר לחוש לקלות ראש. וע"ע באזנים לתורה.

כתב האוה"ח הק' וילך ל"א פי"ב: שוב ראיתי מאמר חז"ל שאמרו (חגיגה ג ע"א) וזה לשונם הנשים לשמוע והאנשים ללמוד ע"כ, והם דברינו עצמם, ונתחכמו להקדים הנשים לאנשים כסדר שהקדים הכתוב למען ישמעו ואחר כך ולמען ילמדו כמו שכתבתי, עכ"ל. וצ"ע דלפנינו איתא בחגיגה 'אם אנשים באים ללמוד נשים באות לשמוע', ולא הקדימו הנשים לאנשים.

ובפנים יפות פר' וילך לא, יב כתב בתו"ד: ונראה הא דבריש נצבים מקדים טפכם לנשיכם והכא כתיב הנשים והטף, וזה ראייה למ"ש בספר המקנה דף ל"ד ע"ב בתוס' ד"ה אנא אמינא וכו' דכי היכא דחייבות הנשים בעצמן ה"נ מצוה עליהן להביא את הטף כמו על האנשים, והיינו דקאמר סתם ליתן שכר למביאייהם פירוש בין אנשים בין נשים, ואי הוי כתיב טף תחלה ה"א דנשים פטורות להביא הטף דנהי שהם עצמן חייבין אע"ג דהוי מ"ע שהזמן גרמא כדי לשמור את המצוה, אבל הבאת הטף הוי מ"ע שהז"ג, וי"ל דהטעם הוא כיון דעיקר מצוה ליתן שכר למביאייהם, א"כ כי היכא דאמר בקידושין שם גבי מזוזה דכתיב למען ירבו ימיכם גברא בעי חיי נשי לא בעי חיי, הכי נמי כיון דהטעם הוא ליתן שכר למביאייהם אטו גברא בעי שכר נשי לא בעי שכר, וכן איתא בסוטה דף כ ע"א פ' היה נוטל יש לה זכות תולה זכות דמקרינ ומתנין לבנייהו, פירש"י שמוליכות אותם לבית הרב והוא כענין הבאת הטף, וע"ע בשפתי צדיק בפר' נצבים אות יב".

והפייטן מצרפת ר' בנימין ב"ר שמואל כתב באזהרותיו (ונמצא בגניזה הקהירית ונדפס לאחרונה): 'והקהל טפים ואישים ונשים', ויסודו על הפסוק, 'הקהל את העם האנשים והנשים והטף'. אולם הפייטן הקדים מלת טף כדי להשתמש בסיום שים שבמלת ונשים. וכן שינה מטף בלשון יחיד לטפים לשון רבים, כדי להתאימה לסיום שבאישים ונשים.

### צורת העבודה במצרים בהבאת הטף כמצוות הקהל או כקרבנות

ד. וביאור נפלא מעניינא דהבאת הטף במצות הקהל שמעתי. הנה בפרשת בא, בתחילה לאחר מכת ארבה פרעה הסכים שעמ"י ילכו להקריב, אך התנה שהילדים ישארו במצרים ורק הגברים

(ח). ובהמשך דבריו כתב שם הפנים יפות, וכבר כתבנו בפתיחת ספר, קידושין אות כ, במ"ש על דראב"ע טף למה באין ליתן שכר למביאייהם, אשריך אבינו אברהם שראב"ע יצא מחלצין (חגיגה יד:) היינו משום שמצינו גבי אברהם וכו'. וצ"ע מאי שייכא הא להא, דההיא דטף למה באין 'רבי אלעזר בן עזריה' אמרה, וההיא דאשריך אברהם אבינו 'רבי אלעזר בן ערך' אמרה, ומאי שייכא הא להא, ותרוייהו הוו ר"ת 'ראב"ע'. אולם זה טעות המדפיסים שכתבו חגיגה יד ע"ב, וצ"ל במכילתא פר' בא פרשה טז, ובילקו"ש פר' בא רמז רטז, ובירמיה רמז רצה, ושם באמת הגירסא כמו שהביא הפנים יפות, וכ"כ הפנים יפות גופיה בפתיחה לספר המקנה באות כ.

והבהמות ייצאו, ומאידך לאחר מכת חושך הוא התנה הפוך בדיוק שהבהמות ישארו במצרים אבל הגברים והילדים ייצאו. וצ"ב מעיקרא מאי קסבר ולבסוף מאי קסבר, ואמאי דוקא כאשר הסכים שהילדים ייצאו אז לא הסכים שהבהמות ייצאו, וכאשר הסכים שהבהמות ייצאו לא הסכים שהילדים ייצאו, וצ"ע.

וי"ל שפרעה הסתפק האם צורת העבודה שהם רוצים לעבוד את השי"ת אי הוי כמצוות קרבנות רגילה, או כמצוות הקהל. בתחילה כאשר ראה שמשה חפץ בבהמות הבין שזו עבודה של קרבנות, וא"כ הבהמות ייצאו, אבל טף למה הם באים, הרי הטף אינם מקריבים קרבנות. אבל כאשר ראה אח"כ שמשה חפץ שגם הילדים ייצאו, הבין שזו עבודה כמצוות הקהל דאף הטף מגיעים, לפיכך הסכים שהילדים ייצאו אבל הבהמות לא, דבמצוות הקהל ליכא בהמות. ועל זה השיב לו משה רבינו 'ואנחנו לא נדע מה נעבוד את ד' עד בואנו שמה', דאנחנו ג"כ לא יודעים מה רצון השי"ת, האם כקרבנות או כקהל, ולפיכך אנחנו חפצים לקחת הכל, גם את הטף וגם את הבהמות, כדי שנהיה מוכנים לכל מה שהשי"ת יחפוץ. ובאמת בסופו של דבר שתי העבודות היו בהר סיני, דגם הקריבו שם קרבנות כמפורש בקראי בסוף פרשת משפטים, וגם דהוי כמצוות הקהל שכל עם ישראל היו במעמד הר סיני, ואדרבה מצות הקהל הוי כעין מעמד הר סיני.

ועי' בתומים בספרו תפארת יהונתן דכתב עה"פ כי חג לה' לנו (שמות י, ט): רצונו בזה שהוא חג להכיר יחוד ה' ותורתו ולזה צריכין כולם לילך אפילו הטף כמו במצות הקהל שאז היה המלך מפרסם תורתו והיה אפי' הטף חייב לבא כן יהיה זה כמו חג ה' בהקהל כי זה יהי' לנו לפרסם אלקותו ותורתו וא"כ צריכים כולם להיות במעמד.

ובש"ך עה"ת (שמות י, ח) כתב עה"פ ויאמר אליהם לכו עבדו: חזר לסורו ואמר לכו אתם עבדו ודאי בעבודתכם אתם תהיו עובדים על כולם ותוציאום ידי חובתם ותהיו שלוחיהם, מי ומי ההולכים עד שאדע כמה שלוחי ציבור צריכים, אמר לו משה אתה חושב שעבודתנו כמותכם שאומרים כמה בני אדם לכומר אחד להתפלל עליהם, ודאי בזה אנו אין אנו כן אלא בנערינו ובזקנינו, אפילו הזקנים אם אינם הולכים אין שליח ציבור מוציאם ידי חובתם, בבנינו ובבנותינו כמו שאמר (דברים לא, יב) הקהל האנשים והנשים והטף וגו', כדי לתת שכר למביאיהם, בצאננו ובבקרנו כי חג ה', זה חג השבועות הוא יום קבלת התורה, ואולי על זה רמז בבנינו על כל הנשמות של כל הדורות העתידין לבוא, ולזה לא נזכר בהם הליכה כלל ועיקר.

ובספר צפנת פענח להגרי"י הכהן כ"ץ זצוק"ל בפרשת בא האריך בזה, והסיק וכתב: והשיב משה גם אתה תתן בידינו זבחים וכו', והטעם, ואנחנו לא נדע מה נעבד דייקא, ר"ל דפירוש ויעבדוני שאמר השם יתברך, סובל ב' פירושים, ולא נדע לנו פירוש עבודה זו אי ר"ל לקרבן ראי' או לקבל התורה, ומאחר שלא נודע עד בואינו שמה צריך לילך עמנו זקננו ונערים טף ונשים וגם צאן ובקר לצאת כל ספק שלא יחסר המזג.



### ה. בשמיטה שאחרי היובל עשו הקהל אחרי שמונה שנים מהשמיטה הקודמת

ועו"ל, דהרי כתב המנ"ח במצוה תריב אות א', דכיון שקיי"ל ששנת היובל לא נחשבת כשנת השמיטה אלא מתחילים למנות שמיטה מהשנה שאחריה, וא"כ נפקא שבשמיטה שאחרי היובל עשו הקהל אחרי שמונה שנים מהשמיטה הקודמת.

ובזה מדוקדק אמאי כתיב בתורה הק' מקץ שבע שנים, במועד שנת השמיטה, דלא סגי לכתוב מקץ שבע שנים, דפעמים זה מקץ שמונה שנים, דהא בכל חמישים שנה מיתרמי מצות הקהל לבתר שמונה שנים. והא דבסוטה מא ע"א עבדינן צריכותא, משום דבעינן למימר אליבא דכו"ע, גם לר"י בערכין יב ע"ב דשנת היובל עולה בכלל השנים למנין השמיטה. וע"ע בהאי עניינא בטורי אבן בר"ה ט ע"א, ובמעשה חושב ערכין יב: ד"ה הא מנ, ובשיירי קרבן על הירושלמי בסוטה פ"ז ה"ח, ובשו"ת אהל משה, צוויג, ח"א סי' מה.

והא מבואר היטב, דהא כל מאי דקורין מעשר תעשר כדי להודיע על הפרשת תרו"מ אחר שהפסיקו בשנת השמיטה, והא ביובל נמי אין תרו"מ, ולכן קורין במוצאי היובל, ומוצאי יובל נמי נקרא מוצאי שמיטה, דהא גם ביובל שומטין. וכן לשון רש"י במגילה ה. ד"ה וחגיגה: וכן הקהל את העם שהיה בשנה ראשונה של שמיטה במוצאי יום טוב האחרון של חג. הרי דזהו דין בשנה ראשונה של שמיטה, ולא בשנה אחרונה של השמיטה שעברה. ובפירוש המשניות לרמב"ם בסוטה פ"ז מ"ו: בשמיני, אמרו שרוצה לומר בשמינית, כלומר השנה השמינית מן השמיטה, והיא תחלת השמיטה השניה בלי ספק.

ומעתה א"ש, דמש"כ התוספתא עד שבע שנים מיירי ששמו אותם שם מיד אחרי ההקהל, ומש"כ התוספתא עד שיהיו בני שמונה שנים, מיירי שילדום בתחילת היובל, וכשנהיו בני שמונה שנים בדיוק אז ההקהל השני וכמנ"ח. ומדוקדק היטב לשון התוספתא: מגדלין אותם שם עד שיהיו בני שבע או שמונה שנים.

אך קצת דחוק להעמיד את התוספתא במוצאי שביעית ומוצאי יובל. ותו, דבתוספתא כתוב שהטעם שלא גידלו אותם שם יותר מט' שנים כי בגיל זה כבר יש טומאת קרי, ולא משום שאז כבר חלה חובה לקחת אותם להקהל. וי"ל דהכוונה היא דאפילו אי איתרמי שלא יצאו להקהל מ"מ לא יקחוהו לפרה. ועי' בלשון הרמב"ם בריש פ"ג מחגיגה דכתב: מצות עשה להקהיל כל ישראל אנשים ונשים וטף בכל מוצאי שמיטה בעלותם לרגל. ויל"ע מהו דכתב הרמב"ם "בכל" מוצאי שמיטה, ואמאי לא כתב רק במוצאי שמיטה.

ודבר חידוש עצום ונורא כתב הגאון האדר"ת בהסכמה לספרו זכר למקדש (דהאדר"ת הוציא ספרו בהעלם שמו, והוא כתב הסכמה לספרו) דבמוצאי שביעית הסמוכה לשנת היובל, אפשר דלא קיימו כלל מצות הקהל, דהא תנן דהקריאה היא בשנה השמינית, והיינו השנה הראשונה למנין השמיטה במחזור הבא. ובעינן תרתי, שתהיה מוצאי שביעית, ותו דתהיה שנה ראשונה לשמיטה הבאה. וכיון דהיובל אינו עולה למנין השמיטה אליבא דחכמים, א"כ אין בו קריאת ההקהל כלל. אך במסקנת דבריו הניח זאת בצ"ע, דהא בתורה לא כתיב שמינית. ובשו"ת אהל משה

שציינו לעיל, הבין הכי מדברי השיירי קרבן שעל הירושלמי שבשנה זו אין כלל קריאת הקהל, אולם לא זכיתי לראות כך בשיירי קרבן.



### ו. מיירי דהיו יתומים מהאב, וא"כ אין מי שיתחייב בהבאתם

י"ל עוד דהנה לשון הגמ' כתוב שהיו מגדלות, ומשמע דקאי על האמהות, וא"כ איכא למימר דהיו יתומים מהאב, וכן עי' בכתובות קו ע"א ת"ר נשים המגדלות וכו'. וא"כ אין מי שיתחייב בהבאתם, ועי' מאי דהבאנו לעיל בסמוך באות ד' משמיה דהפנים יפות בד"ה ואגב אורחא.

אלא דאיכא שיטות שכאשר אין אב, אז האמא חייבת בחינוך כאב. יעויין בזה במאירי בנזיר כט ע"א דכתב: כשם שהאיש חייב לחנך את בנו במצות בזמן הראוי לפי ענין המצוה כמו שביארנו בראשון של חגיגה אף בביתו חייב לחנכה במה שראוי לה גם כן ועל הדרך שנאמרה בהדיא בתענית יום הכפורים בחנוך שעות שבהם וכן אם אין להם אב האם חייבת בכך וכו' עכ"ל.

וע"ע בזה בחקרי לב או"ח סי' ע', ובשד"ח מערכת ח' כלל נט, ובאמרי יושר ח"א סי' ג', ובכף החיים או"ח סי' שמג בעי' ט', ובשו"ת בצל החכמה ח"ג סי' ג' אות א', ובשבט הלוי ח"א סי' סז משמיה דהחת"ס בחי' סוגיות, וכן עי' בחת"ס עה"ת פרשת נצבים ואכמ"ל.

איברא דאכתי יש לפקפק בכל זה, דהכא הבאת הטף אינו מדין חינוך, וגם דמדכתיב מגדלות אינו בהכרח כלל דביתומים עסקינן, אלא דבדרך כלל האב עוסק בתורה או מביא לחם לטף והאם מגדלת את הילדים ומניקתם, וגם דיתכן דכל ישראל מחוייבים בהבאתם.

ותו דבטו"א בחגיגה ג. ד"ה כדי ליתן, הכריח דלא מיירי ביתומים, דהא חידש שם דרך מאן דאית ליה קרקע הוא חייב בהקהל, דהא כשם שבמצות ראיה אי לית ליה קרקע אינו חייב לעלות לירושלים לקיים מצות ראיה, כן הוא במצות הקהל. אלא דנתקשה דא"כ איזה טף כן חייבים בהקהל, דליכא למימר דמיירי ביתומים וירשו את קרקע אביהם, דהא אמרינן ליתן שכר למביאין, וזהו בפשטות על האב, ומוכח דאביהם קיים.



### ז. הביאום להר הבית ע"ג שוורים ודלתות, ובהר הבית כבר יכלו ללכת רגיל כי

#### מתחת להר הבית הכל היה חלול מחשש לקבר התהום

וי"ל דהנה כתב הרמב"ם בפ"ב מפרה ה"ז: כשמזין עליו בימי ההפרשה אין מזה עליו אלא אדם שלא נטמא במת מעולם שהמזה צריך שיהיה טהור, וא"ת יזה עליו איש שנטמא והוזה עליו, שמא זה שהוזה עליו לא היה טהור מטומאת מת, וכן הכלים שממלאין בהן ומקדשין להוות על הכהן השורף כולם כלי אבנים היו שאין מקבלין טומאה, וכל אלו הדברים מעלות יתירות הן שעשו בה, וכיצד ימצא איש שלא נטמא במת מעולם, חצירות היו בירושלים בנויות על גבי הסלע ותחתיהן חלול מפני קבר התהום, ומביאין היו נשים עוברות ויולדות שם ומגדלות שם את בניהם, וכשירצו להזות על הכהן השורף מביאין שוורים מפני שכרסיהן נפוחות ומניחים על

גביהן דלתות ויושבין התינוקות על גבי הדלתות כדי שיהיה האהל מבדיל בינם לבין הארץ מפני קבר התהום, וכוסות של אבן בידם והולכין לשילוח, הגיעו לשילוח יורדין שם וממלאין שאין לחוש שם מפני קבר התהום שאין דרך בני אדם לקבור בנהרות, ועולין ויושבין על גבי הדלתות והולכין עד שמגיעין להר הבית, הגיעו להר הבית יורדין ומהלכין על רגליהן מפני שכל הר הבית והעזרות תחתיהן היה חלול מפני קבר התהום, ומהלכין עד פתח העזרה, ובפתח העזרה היה קלל של אפר נוטלין האפר ונותנין במים שבכוסות ומזין על הכהן השורף, ומטבילין היו התינוקות שממלאין ומקדשין ומזין על השורף אע"פ שהן טהורין מטומאת המת שמא נטמאו בטומאה אחרת, עכ"ל.

ומעתה שפיר איכא למימר דהביאום להר הבית ע"ג שוורים ודלתות וכדומה, ובהר הבית כבר יכלו ללכת רגיל כי מתחת להר הבית הכל היה חלול מחשש לקבר התהום, אלא דלפ"ז היו צריכים השגחה גדולה שלא יגע בהם שום אדם בתוך כל עם ישראל שהיו שם, וכ"כ ליישב בשיעורי הגרמ"ד הלוי בזבחים קיג. ד"ה בגמ' ומגדלות.



#### ח. מצות הקהל זה מצוה כללית, ולהביא את המים היא מצוה מיוחדת רק להם,

##### ומצוה זו עדיפא על מצוה כללית

א"נ י"ל דמצות הקהל זה מצוה כללית, ולהביא את המים זה מצוה מיוחדת רק להם, דרק הם יכולים לקיים זאת. ומסתברא שזה עדיף, וכדחזינן כיו"ב בבן יהוידע בריש הש"ס, מאימתי קורין את שמע בערבית, משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן, וקשה היאך הכהנים גופיהו אוכלים אז, הא צריכים לקרוא ק"ש, אלא כיון שזה מצוה פרטית לכהנים, וק"ש זה על כל ישראל, אית ליה דין קדימה. ובזה מיושב באופן נפלא ביותר בהא דאיתא בנדרים לא ע"ב דמשה רבינו נסתפק אי ללכת למצרים או למול את בנו, וצ"ב אמאי הכריע לבסוף לילך למצרים, אלא דכיון שזה מצוה שמוטלת רק עליו ורק הוא יכול לקיימה, אזי אית ליה דין קדימה.

ברם יש לדחות זאת, דכל מאי דחזינן היינו מדיני קדימה אבל לא לבטל את המצוה, והכא ביטלו מצות הקהל, וגם דהוי רק משום מעלה יתירה, משא"כ מצות הקהל הוי דבר תורה, אע"פ דזה רק מצוה על אביהם לאביהם.



#### ט. מיירי בקטנים דלית להו קרקע ופטורים ממצות הקהל

בטו"א בחגיגה ג. ד"ה כדי ליתן, חידש דרק מאן דאית ליה קרקע הוא חייב בהקהל, דהא כשם שבמצות ראייה אי לית ליה קרקע אינו חייב לעלות לירושלים לקיים מצות ראייה, כן הוא במצות הקהל, אלא דנתקשה דא"כ איזה טף כן חייבים בהקהל, דליכא למימר דמיירי ביתומים שירשו את קרקע אביהם, דהא אמרינן ליתן שכר למביאין, וזהו בפשטות על האב, ומוכח

דאביהם קיים, עכ"פ נקט שם דכשלית להו קרקע אינם חייבים בהקהל ועיי"ש משכ"ב, וא"כ שפיר משכח"ל שלקחו קטנים שאין להם קרקע.

אולם כבר האריכו האחרונים (יעויין במרומי שדה ובשפ"א בריש חגיגה ב ע"א, ובמרכבת המשנה פ"ט מנדרים ה"כ, ובכלי חמדה ראה דף סא, ובאבני נזר או"ח סי' שלו ס"ק טז) דאיכא תרי דינים, לעלות לירושלים, וכאשר כבר נמצא בירושלים לקיים מצות ראייה, וכל מאי דפטור מראיה כשלית ליה קרקע, היינו דוקא דאינו חייב לעלות לירושלים, אבל כאשר הוא כבר בירושלים, אזי חייב בראיה, ומדוקדק מאוד לישנא דגמ' דאינו חייב לעלות לרגל, והיינו עלייה לירושלים לרגל. ולפ"ז הכא שהם כבר נמצאים בחצירות ירושלים אזי אפילו דלית להו קרקע הם חייבים בראיה. וע"ע בהאי ענינא בנוב"י תנינא או"ח סי' צד, ובשאלת יעבץ ח"א סי' צד, סי' קכו, ובמנ"ח מצוה תריב אות ה', ובשו"ת חת"ס או"ח קכד, ובמקנה קדושין לד ע"ב, ובמשנת יעבץ סי' מג אות ב', ובספר יצחק ירנן בריש הל' קרבן פסח פ"א ה"א, ובאגרות משה ח"ב סי' קיב.



### **י. במצות הקהל המצוה על אביו או אביו**

עוי"ל, דבהקהל אין המצוה על הקטן עצמו, אלא המצוה היא על אביו להביאו ואביו מתעסק בעליותו, דהמצוה היא על המביא ולא על המובא. משא"כ להביא את המים הטהורים זה הם עושים בעצמם דהקטן עצמו מתעסק במצוה, ולכן נראה שזה עדיף. וגם דיתכן דאית להו פטור דעוסק במצוה פטור מן המצוה, אלא די"ל דשמירת הטהרה זה מצוה על הבי"ד ומצות הקהל זה מצוה עליו, וא"כ בכה"ג לא אמרינן דעוסק במצוה דמוטל על הבי"ד יפטרו מהמצוה המוטלת עליו. אולם י"ל דאף הטהרה זו מצוה מוטלת עליו, רק הבי"ד הם הממונים על זה אבל זו חובת כל יחיד ויחיד, ומאידך גם בהקהל איכא דסברי דזהו חיוב שמוטל על הבי"ד, וכדאיתא בטו"א.

ובעיקר השיטות דהמצוה היא על האב ולא על הקטן, א"כ אם האב חרש הרי הוא פטור ממצות הקהל, וא"כ יל"ע האם בניו הקטנים שהם אינם חרשים אי חייבים במצות הקהל. דהא כיון דהוא פטור מלהביא עצמו, כ"ש שפטור מלהביא אחרים. אולם י"ל דאיכא תרי דינים, חדא להביא את עצמו, ותו להביא את הטף, וא"כ אפילו דפטור מלהביא את עצמו, מ"מ אכתי אית ליה מצוה להביא את בניו הקטנים. ויל"ע אמאי בקדושין כט ע"א בכל מצות הבן על האב, לא קתני נמי מצות הקהל.

ולענין אבי אביו אי חייב במצות הקהל לנכדו, איכא בזה דברים נפלאים ביותר בספר דברי יהונתן לבעל התורים בפרשת וילך אות קג דכתב שם: בש"ס דחגיגה דף ג ת"ר מעשה בר"י בן ברוקא כו' דרש הקהל את האנשים והנשים והטף בשלמא אנשים באים ללמוד נשים באות לשמוע טף למה באים וכו'. ומקשים העולם למה לא פריך בפשיטות טף למה באים ולמה הוצרך תבהאריך ולהקדים דאנשים באים ללמוד ונשים לשמוע. ונראה דהמהרש"א כתב וז"ל טף למה באים ויש לעיין בזה דהא כתיב בתר הכי באותו ענין ובניהם אשר לא ידעו ישמעו וילמדו וכו' הרי אף הקטנים אשר לא ידעו הם בכלל שמיעה ולמידה ונ"ל דהאי קרא קאי בקטנים שכבר הגיעו לחינוך והם בכלל שמיעה ולמידה וכדאמרינן קטן שהגיע לחינוך אביו מלמדו תורה וקרא



אשר לא ידעו היינו שאין יודעים לשמור ולעשות וכו' וא"כ הטף דהכא ע"כ לא איירי בהגיעו לחינוך דלא איצטריך לה קרא דהא מפורש בקרא בתר הכי ובניהם אשר לא ידעו וכו' א"ו דהטף איירי בקטנים שלא הגיעו לחינוך וה"א כיון דאביו אינו מחויב ללמוד עמו תורה ה"ה נמי דאינו מחויב בהקהל קמ"ל וכו' עיי"ש.

ואיתא בקידושין דף ל"א ולמדתם את בניכם ח"א בניכם ואפי' בני בניכם וח"א בניכם ולא בני בניכם. והנה למ"ד דבניכם אפי' ב"ב במשמע שפיר כ' המהרש"א דטף קאי על הקטנים שלא הגיעו לחינוך דאביו אינו מחויב ללמוד עמו תורה ואפ"ה מחויב בהקהל, דא"ל דטף קאי על הקטנים שהגיעו לחינוך. ז"א, דהא מפורש בקרא בתר הכי ובניהם אשר לא ידעו וכו'. וא"ל דילמא תרוייהו קאי על קטנים שהגיעו לחינוך רק חד קרא קאי על בן בנו, דמסתבר יותר שהם בני חינוך ז"א דהא. למ"ד בניכם אפי' ב"ב ל"צ קרא לבני בניו דהא ב"ב הרי הם כבנים לכל מילי ואפי' ללמוד עמהם תורה ולמה איצטריך לאשמעי' הכא, דמהכ"ת לחלק? א"ו צ"ל דחד קרא אתי לקטנים שלא הגיעו לחינוך כנ"ל וא"כ פריך הש"ס שפיר טף למה באים דהא אינם ראויים לא לשמוע ולא ללמוד.

אבל למ"ד בניכם ולא ב"ב, שפיר י"ל דטף אתי לקטנים שהגיעו לחינוך דראויים הם לשמוע וללמוד. וא"ל כנ"ל, דהא מפורש בקרא בתר הכי ובניהם וכו', ז"א די"ל חד קרא אתי לב"ב, דלא תימא הואיל ואין אבי אביו מחויב ללמוד עמהם תורה ה"ה נמי דלא מוטל עליו מצות הקהל לכך צריך קרא להורות דמחויב בהקהל ומסתבר יותר לרבויה מטף ב"ב הראויים לחינוך מבניו שלא הגיעו לחינוך. וא"כ לא פריך הש"ס מידי טף למה באים די"ל דקאי אקטנים שהגיעו לחינוך כנ"ל.

והשתא א"ש דבפשיטות ל"מ להקשות טף למה באים, די"ל דס"ל כמ"ד דנשים חייבות בת"ת כמו שהובא בירושלמי בשם בן עזאי עיי"ש וא"כ בניכם אתי להורות ולא ב"ב וא"כ י"ל דטף קאי לקטנים שהגיעו לחינוך וא"ל א"כ תרי קראי למ"ל. ז"א, די"ל דחד קאי על בניו וחד על ב"ב, וא"ל ב"ב למ"ל קרא דמ"ש מבניו. ז"א, דהשתא צריך קרא דלא תימא הואיל ואינו מחויב ללמוד עמהם תורה, ה"ה נמי דאין מוטלת עליו מצות הקהל, קמ"ל כנ"ל. אבל השתא דקאמר נשים באות לשמוע ולא ללמוד, וע"כ צ"ל דס"ל דבניהם אתי למעט ולא בנותיהם, א"כ י"ל דעם ב"ב מחויב ללמוד תורה, כדכתיב בקרא והודעת לבניך ולבני בניך. א"כ א"א לומר דטף קאי על ב"ב הראויים לחינוך, דלהא לא אצטריך דמ"ש מבניו. א"ו צ"ל דקאי על בנו קטן ממש שלא הגיע לחינוך, וא"כ אינו ראוי לא לשמוע ולא ללמוד, ומש"ה פריך שפיר טף למה באים, ודו"ק היטב.



### יא. עוד כמה יישובים בהאי קושיא

עוי"ל, דקיי"ל ביבמות צ ע"א דיש כח לחכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה. וא"כ הכא ביטלו להני קטנים מצות הקהל בשביל תקנה גדולה שיהיה מים טהורים שהוא לצורך גדול, ולהוציא מלבן של צדוקים. ובפרט לפמש"כ בטו"א בחגיגה ג. דהחויב להביא את

התינוקות להקהל זהו חיוב שמוטל על הבי"ד, לכך הכא שיש לבי"ד ענין גדול שהם לא יבואו פטרו את הקטן. וביותר שזו מצוה שא"א לעשותה ע"י גדולים, ועי' בקובץ הערות בסי' סט ס' לח.

יב. עוד תירצו, דהנה במאירי בחגיגה ב ע"א כתב, ונראה משם שפשוט הוא לענין הקהל שהאבות חייבים להעלות את הקטנים ונראין הדברים כשאין לחוש עליהם לחולשת הדרך וכמו שדרשו בחנה כמו שכתוב בה וחנוה לא עלתה משום דחיישא לחולשא דאורחא. הרי חזינן שבסיבה קלה כבר פוטרים את הקטן ממצות הקהל, וא"כ הכא איכא סיבה רבתי בשביל שיהיו מים לפרה אדומה. אך פשיטא דזה אינו, דאין הביאור דבסיבה קלה מבטלים המצוה, אלא דבטף כשאכא חולשא דאורחא או התורה לא חייבה כאלו טף דחשיב שאינם יכולים ללכת, וגם חולשא דאורחא לאו סיבה קלה היא, אבל לא לבטל את המצוה משום סיבה חיצונית.

יג. א"נ י"ל, דילדו שם את הילדים ונשארו שם רק קטנים בעלי מומין כאילמים וכיו"ב דפטורים מהקהל כשם שפטורים מראיה, או בטף שאינו יכול לעלות ברגליו, דאיכא שיטות דפטורין מהקהל.

וככל החזיון שנתבאר י"ל ע"ה האך הלויים השומרים בחמשה מקומות בשערי הר הבית, עזבו מצותם והלכו לשמוע הקהל. והא המבטל שמירתו עובר בל"ת וכמש"כ הרמב"ם בפ"ח מביה"ב ה"ג: ואם בטלו שמירה עברו בלא תעשה שנאמר ושמרו את משמרת הקדש, ולשון שמירה אזהרה היא הא למדת ששמירתו מצות עשה, וביטול שמירתו מצות לא תעשה. אך י"ל דכיון דהם עסקו במצוה דאורייתא דשמירת המקדש אזי לא היו יכולים לילך למצות הקהל, דעוסק במצוה פטור מן המצוה. א"נ י"ל דשמעו ממקום שמירתם, וכן יש לדון ליישב כנתבאר לענין התינוקות.



## ענף ה' - מצות הקהל כשבן דוד בא במוצאי שביעית

### א. מצות הקהל האידנא כשבן דוד בא במוצאי שביעית

ובחיתום הדברים לא אמנע מלרשום עוד איזה הערה במצות הקהל, ושייכא קצת לנידון דידן מאי עבדינן ברישא הקהל או שמחת בית השואבה. והוא, דאי נזכה ובמוצאי שביעית בן דוד בא ויבנה בית מקדשנו, האם נקיים בהאי שתא מצות הקהל, דהא קיי"ל בגיטין (לה) דשביעית בזה"ז דרבנן, וכיון דבקרא כתיב דהקהל הוא במועד שנת השמיטה, הרי דהכתוב מיתלא תליא למצות הקהל בשמיטה. ואף דנראה ברור דאין השמיטה מחייבת את מצות הקהל, מ"מ כיון דבקרא כתיב דמצות הקהל היא במועד שנת השמיטה, הרי כיון דמדאורייתא לא חשיבא מועד שנת השמיטה, אזי מדאורייתא נמי ליכא מצות הקהל. והיינו דיש לחקור במאי דכתיב "מקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה" אי הוי סימן או סיבה.

ויש לדון להוכיח דשפיר נזכה לקיים מצות הקהל, דהא תנן בסוטה (מא.) דאגריפס המלך עמד וקבל וקרא במצות הקהל, והא אגריפס המלך בזמן בית שני היה, ובזמן בית שני דעת רש"י

בגיטין שם דלא נהגו שמיטין מדאורייתא, הואיל ולא היה היובל נוהג, ואעפ"כ חזינן דקיימו מצות הקהל. ברם איכא למימר דלא הייתה מצות הקהל מדאורייתא, מ"מ עכ"פ חזינן דמדרבנן יש לקיים את מצות הקהל אף אי לא נהגו שמיטה מדאורייתא. אלא דכבר כתבנו לעיל בענף ד' אות ב' דיל"ע אי איכא להוכיח ממעשה דאגריפס דמלך בזרוע. וע"ע ביומא בערכין יג ע"א, וביומא סט ע"ב אלא דהתם לא היה בחג הסוכות.

ובמאירי בסוטה מא. כתב, קריאת המלך בפרשת הקהל שהוזכרה במשנה לא היתה עד שמנו שמיטין לאחר שבע שכבשו ושבע שחלקו שהרי נאמר בה שנת השמיטה. ועי' בטורי אבן בחגיגה ג ע"א בד"ה כדי ליתן כתב בתוך דבריו: ועוד שנת השמיטה אמור בפ' הקהל ואיכא למ"ד בפ"ד דגיטין דף לו דאין שמיטה נוהגת אלא בזמן שהיובל נוהג וכו'. והגאדר"ת בזכר למקדש באות זכרון ציין דכ"כ במאירי מגילה ה ע"א, ולע"ע לא אשכחנא כזאת במאירי שם. ועוד דבר חידוש כתב הגאדר"ת בהשמטות לזכר למקדש בסוף קונטרס כדבר בעתו באות ג': לכאורה אם לא קיימו מצות שמיטה נראה שאין חובת ההקהל, ואולי כשמקיימים מפני תקנת חכמים כבבית שני ממילא נקראת שנת השמיטה גם מן התורה.

ובחזו"א שביעית סי' ג' סקט"ז כתב בתו"ד: נראה דאי שביעית בזמן בית שני דרבנן גם מצות הקהל דרבנן דאי אין שמיטה אין מוצאי שמיטה, והביאו נמי בדרך אמונה בפ"י משמיטה סקנ"ה. ועוד חידוש עצום יתכן דמנו שנים בשביל מצות הקהל, כשם דאשכחן דמנו שנים בשביל מעשרות, דעי' בחזו"א דכתב (יו"ד תרו"מ סי' רא אות ו' ד"ה במש"כ, וכן בשביעית סי' ט' אות יח) אבל כשגלו ב"ג וב"ר ובטלה שמיטה ויובל מפני החטא אכתי תרומ"ע קיים ומנינן שמיטה לקבוע שנים ובשנת השלישית והששית מ"ע אע"ג דלא נהגא שמיטה, וכ"מ מהא דחזק חזקיהו המלך והזהיר על הפרשת תרומ"ע כדכתיב ד"ה ב' ל"א אע"ג דכבר גלו ב"ג וב"ר בשנת י"ב לאחזו כמש"כ רש"י מלכים ב, י"ז א'.

וכן יעויין בחידושי רבינו חיים הלוי בהל' שמיטה פ"י ה"ה עמוד מט ד"ה והנה בערכין, דכתב: וגם לרבי דס"ל דבזמן שאין כל יושביה עליה אין גם שביעית, מ"מ הרי איכא עוד כמה דברים שהם דין תורה התלויין במנין שנות השביעית, ונוהגין גם בזמן דליכא כל יושביה, וכגון תרומות ומעשרות דתלויין בשנות השביעית, וכמבואר ברש"י כתובות דף כ"ה עיין שם, ונהגו אז מדין תורה.

אלא דעתה ניתנה ראש ונשובה לנידון דידן מאי קדים הקהל או שמחת בית השואבה. ונראה דבכה"ג דהקהל יהיה דרבנן יתכן דקודם יקיימו את מצות שמחת בית השואבה ואח"כ את מצות הקהל. דהא נתבאר לעיל (ענף ג' אות ב') דדעת מרן הגריש"א זללה"ה דהקהל קודם למצות שמחת בית השואבה כיון דהקהל הוי מצוה דאורייתא. ולפ"ז בכה"ג דהוי דרבנן אזי יתכן דליכא דינא להקדים דוקא הקהל. ויש לדון דסו"ס אף דהקהל יהיה דרבנן, אבל כיון דבזמנה כתיקונה הוי מצוה דאורייתא, אזי כיון דיסודו דאורייתא יתכן דבכל גוונא הוא קדים, וצ"ע.

ועי"ל, דיתכן דבכה"ג בכלל לא נזכה לקיים מצות הקהל, דדוקא בזמן אגריפס המלך דהייתה תקנת שמיטה דרבנן, שייכא נמי הקהל דרבנן, אבל כשיבנה המקדש ויתקבצו הגלויות ויתחילו למנות מדאורייתא, אפשר דגם באמצע שנת השמיטה יתבטלו כל מצוות השמיטה, כי

בטל טעם התקנה זכר למה שהיה והיינו כדי שיקיימו כשיחזרו שמיטין דאורייתא. ולפ"ז אף תתבטל מצות הקהל דרבנן במוצאי שנת השמיטה, וכשם שי"א בספירת העומר דאם יבנה המקדש בזה"ז באמצע הספירה אזי יפסיקו לספור.

ומרגינתא טבא איכא בצפנת פענח החדשות ח"א במכתבים ואגרות מכתב ב' עמוד תכה (והבאנו זאת לעיל ענף ג' אות ג'), דכתב לחתנו הג"ר אבא דוד גולדפיין זצוק"ל רב דמוסקבה בשילהי שנת השמיטה תרצ"א, בפרוס שנה השמינית תרצ"ב: וכבר נצרך להכין עצמי להבדיל בין שמיטה למוצאי כמבואר בירושלמי סוטה ספ"ז, ונזכה אי"ה להקהל בחג הסוכות, גדר קבלת התורה כמ"ש הרמב"ם וכו' עכ"ל. ומבואר דהוא נקט דאי יבנה ביהמ"ק במוצאי שביעית אזי נזכה לקיים מצות הקהל, וצ"ע. וע"ע בספר שיח דבר מכתב נג עמוד רפט, ובספר משנת המועדים עניני סוכות עמוד קפד.

ונמצא דלפי כל המתבאר יש לדון בד' אנפין: א. מה הדין לשיטות ששמחת בית השואבה דאורייתא בזמן שמצות הקהל דאורייתא. ב. ומה הדין לשיטות ששמחת בית השואבה דרבנן בזמן שמצות הקהל דרבנן. ג. ומה הדין לשיטות ששמחת בית השואבה דאורייתא בזמן שמצות הקהל דרבנן. ד. ומה הדין לשיטות ששמחת בית השואבה דרבנן בזמן שמצות הקהל דאורייתא.



## ב. מצוות הקהל אי הוי במוצאי השמיטה או במוצאי השביעית, ומאי בינייהו

ועוד יש לדון בכל זה, דהנה ידוע מאי דכתב הכס"מ בדעת הרמב"ם בפ"ט משמיטה ויובל ה"ב דאיכא חילוק בין שמיטת כספים לשמיטת קרקע, ורק שמיטת כספים תליא ביובל, אבל שמיטת קרקע לא תליא ביובל, ולפיכך שמיטת קרקע בזמן הזה הוי דאורייתא. והילך לשון הכס"מ: אין שמיטת כספים נוהגת מן התורה וכו' עד כדי שלא תשתכח וכו'. בפרק השולח גיטין לו ורכבי ונראה מדברי רבינו שמפרש שמה שאמרו שם בזמן שאתה משמט קרקע אתה משמט כספים ליובל קרי משמט קרקע שהרי שדות חוזרות לבעלים וכמו שכתב בספ"י אבל שמיטת קרקע אף בזמן הזה נוהגת מן התורה. וכן איכא שיטות דסברי איפכא, דשמיטת קרקע דתליא בקדושת הארץ, אזי עתה דבטלה קדושת הארץ אזי ליכא שמיטת קרקע, משא"כ שמיטת כספים דלא תליא בקדושת הארץ אזי הוי דאורייתא. יעויין בסוגיא בגיטין לו ע"א בדעת רבנן וברש"י ותוס' שם ובשאר הראשונים שם.

ומעתה יש לחקור ולברר במצות הקהל אי תליא בשמיטת קרקע או בשמיטת כספים. ונראה להוכיח דתליא בשמיטת כספים, דהנה כד דייקנן במקראי קודש ניחזי בדבר פלא, דפעמים כתיב בתורה 'שביעית' ופעמים כתיב בתורה 'שמיטה'. ולכאורה נראה דכאשר התורה עוסקת בשמיטת קרקע כתיב שביעית, וכדכתיב בפר' בהר (כה, ד) ובשנה השביעית שבת שבתון יהיה לארץ שבת לה' שדך לא תזרע וכרמך לא תזמר וגו', וכאשר התורה עוסקת בשמיטת כספים כתיב שמיטה, וכדכתיב בפר' ראה (טו, א ב) מקץ שבע שנים תעשה שמטה. וזה דבר השמטה שמוט כל בעל משה ידו אשר ישה ברעהו לא יגש את רעהו ואת אחיו כי קרא שמטה לה', ויש עוד להרחיב בזה. ועי' בקרא בפר' משפטים פכ"ג פי"א, וברמב"ן בפר' ראה שם.

ולפ"ז הכא דכתיב 'שמיטה', וכמו שנאמר מקץ שבע שנים במעד שנת השמטה בחג הסכות, אזי הוי כשמיטת כספים, וא"כ לשיטות דהאידינא שמיטת כספים הוי דאורייתא, אזי יתכן דאיכא אף מצוות הקהל, וצ"ע.



### ג. זכר למקדש במצוות הקהל

קולמסין רבים נשתברו אמאי לא עבדינן האידנא זכר למקדש למצות הקהל. וכבר הורה מרן החזו"א זללה"ה בכת"ק על הכריכה של הקונטרס "זכר למצות הקהל" שיצא לאור בשנת תש"ה, ד'אסור לעשות כן, וכדהובא באגרות החזו"א ח"א רי, ועי' במכתבים ומאמרים תשמ"ח ח"ג עמוד עז.

ונראה בזה עוד סברא חדשה, דזכר למקדש שייכא במצוה שא"א לעשותה היום כמצוותה ולפיכך עבדינן זכר למקדש. אבל כאשר מקיימים היום את המצוה זכר למקדש, והיא ממש כצורתה וכתבניתה שעשו במקדש, זה כבר לא זכר למקדש אלא זה ממש כעשייתה במקדש, ולא שייכא בזה זכר למקדש, וממילא אין לעשות כן. וכיון דנתבאר ד"א דאין הקהל דין דוקא בביהמ"ק, יעויין לעיל ענף ג' אות ג', וכן נתבאר דאין דין קריאה דוקא ע"י מלך וכו', א"כ אדרבה זה הסיבה לא לקיימה. וכיו"ב אשכחן זכר למקדש בכורך, דבמקדש כרכו פסח מצה ומרור, והיום לית לן פסח ולכן עושים זכר, ומשו"ה נמי אין לאכול בשר צלי בליל פסח, דאם יאכלנו הוי כאוכל קדשים בחוץ, דאפילו שזה לא ממש דומיא דמקדש, מ"מ סו"ס זה אכילת בשר, ואף בקרבן פסח בתחילה לא בא אלא לאכילה וכדתנן בפסחים ע"ב. וא"כ סגי דעתה זה דומה בעיקר המצוה, ואי עתה יאכלנו הוי דומיא דמקדש. והנה האחרונים שדנו בהאי ענינא טרחו לדון אמאי לא עבדינן האידנא זכר למקדש למצות הקהל, הא מאי חסר לן בשביל לזכות לקיים האי מצוה. ולהנתבאר אדרבה דוקא מפני שזה ממש דומיא דמקדש, אין לעשות כן.

אך פשיטא דהדברים מחודשים, וצ"ע וליבון משאר דוכתי דאשכחן דעבדינן זכר למקדש, ואלו הן: א. לענין שני תבשילין בקערה בפסחים קיד ע"ב. ב. ולענין כורך בליל פסח בפסחים קטו ע"א ובראשונים שם וברמב"ם בהל' מצה פ"ח ה"ח. ג. ולענין אפיקומן בפסחים קיט ע"ב. ד. ולענין מתני' בריש פ"ד דר"ה דתוקעין בשופר בשבת במדינה ובתוס' יו"ט שם ע"פ תוס' ווהר"ן ובשיטת ריב"ב על הרי"ף ר"ה ריש פ"ד, ובצורר החיים על הרמב"ם פ"ב משופר ה"ו. ה. ולענין להיות ערים בליל יוהכ"פ ביומא יט ע"ב ובטור בסי' תריט. ו. ולענין לולב ניטל כל שבעה בסוכה מא ע"א. ז. ולענין נטילת ערבות בהושענא רבה בסוכה מד ע"א. ח. ולענין ספירת העומר במנחות סו ע"א. ט. ולענין בית הכנסת בתוספתא במגילה פ"ג ה"ד. י. ולענין צליית גדי מקולס לליל פסח בביצה כב ע"ב וברש"י ד"ה מקולס. יא. ולענין אמירת כל יום השיר שהלויים היו אומרים בבית המקדש עי' בשו"ע סי' קלב ובמשנ"ב סקט"ו. יב. ולענין הקפות בלולב וערבות ברמב"ם בפ"ז מלולב הכ"ג. יג. ולענין קריאת פרשת שקלים בחינוך מצוה קה ובמשנ"ב בסי' תרפה סק"א וסק"ב. יד. ולענין אמירת פיטום הקטורת בטור בסי' רלו. טו. ולענין להקיף ז' פעמים בהושענא רבה בשו"ע בריש סי' תרס. טז. ולענין להשתחוות כשיוצא מבית הכנסת

ברמ"א בסי' קלב סעי' ב' ובמשנ"ב סקי"ח. יז. ולענין מלח על השולחן בסעודה ברמ"א בסי' קסז סעי' ה'. יח. ולענין ג' מצות מצוה מעשרון בליל פסח ברמ"א בסי' תעה סעי' ז'. יט. ולענין הגבאי בביהכנ"ס מוכר בהושענא רבה ערבות ברמ"א בסי' תרסד סעי' ב'. כ. ולענין נרות חנוכה בבית הכנסת בצד דרום ברמ"א סי' תרעא סעי' ז' ובמשנ"ב סק"מ וסקמ"ב. כא. ולענין מחצית השקל ברמ"א סי' תרצד סעי' א'. כב. ולענין פיטום הקטורת בסידור ר' עמרם. כג. ולענין קריאת מגילת קהלת בשבת חוה"מ סוכות, וי"א שהוא זכר למצות הקהל, בספר המנהיג הל' סוכה ובאבודרהם בסדר תפילות הפסח ובאליהו רבה תרסג סק"ה ובשפ"א בפר' וילך תרמ"ב ובהאדר"ת בנפש דוד. כד. ולענין החלפת פתילות כל יום מימי החנוכה במאירי שבת כא ע"א ד"ה ולמדת ובכלבו סי' מד. כה. ולענין הלל בליל פסח בבית הכנסת במאירי בפסחים קיז ע"ב. כו. ולענין חתן תורה בשמחת תורה באברבנאל בדברים פל"א פ"ט. כז. ולענין לטבול בערב הרגל בחיי אדם בכלל עט. כח. ולענין ברכת החודש בשבת שלפני ר"ח וכן ברכתו בעמידה במג"א בסי' תיז ס"א ובמחצית השקל. כט. ולענין להפריד חוטי הציצית זה מזה במג"א בסי' ח' סק"י ובפמ"ג. ל. ולענין ג' פסיעות לאחר התפילה בטור ובט"ז סי' קכג סק"א. ויתכן דהכי הוא התפילות שהוא כנגד תמידין כברכות כו ע"ב. לא. ולענין קריאת הקרבנות דוקא בבית הכנסת בשערי תשובה סי' מח משמיה דהאור זרוע. לב. ולענין דבנפילת אפיים מסתירים פניהם זכר למקדש, דהיו עומדים צפופים ומשתחווים רווחים, דבין כל אחד ואחד היה ד' אמות כדי שלא ישמע וידוי חבריו ויתבייש ממנו, בהגהות מנהגים על סימן קלא. לג. ולענין דאם אין בתפילה כהנים אומר שליח ציבור אלוקינו ואלוקי אבותינו ברכנו בברכה המשולשת וכו', והוא זכר למקדש שהיו נושאים כפיהם בכל יום בספר מטעמים. לד. ולענין מנהג דהיולדת תבוא לביהכנ"ס של נשים אחר איזה זמן ואז בעלה מחויב לעלות לתורה ולעשות מי שברך ליולדת ולגדור צדקה, בספר מטעמים ערך יולדת אות ד. לה. ולענין הכריעה ביום הכפורים בלבוש סי' תרכא ס"ו ובחיי אדם כלל קמה סל"ה ובחכמת שלמה בסי' תקצב בראשו. לו. ולענין מזמור לתודה בכל יום זכר למקדש, ולפיכך בער"פ לא אמרינן דומיא דמקדש, בלבוש סי' נא ס"ה, ובאדר"ת, ובמקראי קודש פסח ח"ב כו. לו. ולענין אכילה באיסור חג בחת"ס בהגהות לשו"ע סי' תכט סעי' ב סק"ט. לח. ולענין איסור נטיעת אילנות סמוך לבית הכנסת בשו"ת משיב דבר ח"ב סי' יד בסופו בדעת השואל, ובשו"ת בנין ציון ח"א סי' ט. לט. ולענין חמשה עינויים ביוהכ"פ בשו"ת שואל ומשיב מהדורה רביעאה ח"ג סימן מ. מ. ולענין לויים נוטלים ידים לכהנים בערוך השולחן בסי' קכח סעי' טו. מא. ולענין שטיפת כלים במים קרים לאחר הגעלתן בערוך השולחן בסי' תנב בסופו. מב. ולענין מרור בליל פסח עי' בסוגיא בפסחים קטו ע"א וברי"ף כה ע"א ובשו"ע הגר"ז בסי' תעה סעיף טו. מג. ולענין תחנון בימי ההשלמה לאחר חג השבועות, וכן ערב פסח, ופסח שני וכיו"ב, בשו"ת דברי שאול לבעל השו"מ ביוסף דעת יו"ד ח"ב סי' תא ובאש"א בוטשאטש בסי' קלא סקי"ח על המג"א. מד. ולענין לטבול בערב שבת פרה במועד לכל חי בסי' לא סק"ב. מה. ולענין הסתכלות בברכת כהנים במשנ"ב בסי' קכח סקפ"ט. מו. ולענין מאכלי חלב ולחמים בשבועות במשנ"ב בסי' תצד סקי"ד. מז. ולענין נט"י לפני התפילה, ולפני ברכת כהנים, במשנ"ב בסי' קכח סקכ"א. מח. ולענין שמחת בית השואבה במשנ"ב בסי' תרסא סק"ב. (זכר למקדש משום דציון בעי דרישה כמש"כ בספר חנן אלוקים בתקנות איזמיר תקנה כה). מט. ולענין

לעשות פעמונים על הס"ת בספר שולחן הקריאה סימן א' סק"ה בשם המקראי קודש. נ. ולענין הנוהגים שקודם הקינות מדליקין נרות הרבה כביו"ט לזכרון שבבית שני בכו על בית ראשון שראו בכבודו וחורבנו ואח"כ עשו יום טוב כמש"כ בעזרא פרק י"א פי"ב בספר שולחן הקריאה סימן כד. נא. ולענין להדליק נר לפני ארון הקודש תמיד כל היום וכל הלילה, זכר למקדש למצות המנורה שהדליקו אבותינו בהיכל ד' תמיד בהגאדר"ת, ועי' בט"ז או"ח סי' קנד סקי"א שהוא לכבוד השכינה השורה בביהכנ"ס. נב. ולענין קריאת התורה בליל הושענא רבה באדר"ת בקונטרס זכר למקדש והוכיח זאת ע"פ האבודרהם. נג. ולענין קריאת פרשת פרה באדר"ת שם. וע"ע בהאי ענינא בזכר למקדש ח"ב להגאדר"ת, ובספר זכרון ירושלים להגר"א הורוויץ זצ"ל נו"נ להשל"ה הק', ובספר מנחת אשר מועדים סי' מד, "ואי אפשר לביהמ"ד שלא יהא בו דבר חדש בכל יום", לישנא דהירושלמי בתרי דוכתי, בחגיגה פ"א ה"א ובסוטה פ"ג ה"ד, ובתרוייהו מיירי לענין מצות הקהל.

ויה"ר שנזכה לקיים את מצות הקהל כהילכתא מדאורייתא במקום בית מקדשנו שיבנה במהרה בימינו, למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ד' אלוקיכם ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת.



החלפת בגד הטלית מבלי לפרום ולקשור מחדש את החוטים ♦ בדין הלבשת  
ציצית פסולה לילד קטן ♦ בדין קרבן מוסף שבת והמסתעף לדין תפילת מוסף  
שבת



אוצר אורח חיים

הרב הראל דביר

נריה

## החלפת בגד הטלית מבלי לפרום ולקשור מחדש את החוטים

### השאלה

יש לדון בשאלה, האם ניתן להחליף את בגד הטלית מבלי להחליף את החוטים, ואף מבלי לפרום אותם, דהיינו האם ניתן לנהוג באופן הבא: בשלב ראשון, לתפור טלית חדשה על הטלית הישנה, באופן שעל נקבי הטלית הישנה תופרים את נקבי הטלית החדשה, וחוטי הטלית עוברים דרך שתי הטליתות (מבחינה טכנית, יש צורך לחתוך בטלית החדשה חריץ כדי להעביר דרכו את החוטים מבלי לחותכם, ולאחר מכן לתפורו בחזרה). בשלב זה, נראה פשוט שאין כל פסול בטלית, משום שהטלית הישנה עודנה נמצאת בשלימותה. בשלב שני, לפרום את התפירה ולנתק את הטלית הישנה. השאלה היא האם חל בזה פסול של תעשה ולא מן העשוי.



### תעשה ולא מן העשוי בדבר שנעשה בהכשר – חילוק בין פסול חיצוני לפסול בגוף הדבר

נראה שאכן חל בזה הפסול, ואין לנהוג כן. ואף שבדבר שנעשה בהכשר, ואחר כך נפסל ושוב חזר והוכשר, יש מקום להכשיר ולא לדון זאת כתעשה ולא מן העשוי (ראו שו"ע או"ח תרכו, ב-ג), נידון דידן גרע טפי, שהסתלקה לגמרי הטלית הישנה ופנים חדשות באו לכאן בטלית החדשה, ובפנים אלו לא התקיימה קשירה. והרי זה כעין מה שכתב הישועות מלכו (על הרמב"ם הל' סת"ם ו, א) שכאשר התבטל גוף העשייה הראשונה, אין תועלת בכך שמעיקרא נעשה בהכשר, דכבר התבטלה הזיקה הנדרשת בין העשייה הראשונה ובין קיום המצווה הנוכחית. וזה לשונו:

והיכי שקבע מזוזה בביתו וסתר הגג והתקרה, אם צריך ליטול המזוזה ולקבוע מחדש משום תעשה ולא מן העשוי, הנה ראיתי להגאון מליסא בסידורו דרך החיים שכתב דלרבינו דפוסר ממזוזה בלית ליה דלת, אם נטל הדלת א"צ לחזור ולקבוע המזוזה משום תעשה ולא מן העשוי, כיון דתחילת העשיה היתה בהכשר, כמו גבי סוכה דאם כיסה בהכשר ואח"כ כיסה הגג לא מיפסל משום תעשה ולא מן העשוי.

ולדידי לא דמי כי אוכלא לדנא, דהתם כיון שאין החסרון בגוף הסוכה, ולא נשתנה אלא החסרון מצד אחר, הלכך לא בטל עשיה קמייתא דהוי בהכשר, וכשהסיר המונע עדיין עשיה הראשונה קיימת. מה שאין כן כאן, בהסיר הדלת, כיון דלרוב הפוסקים פטור כשאין לו דלת, דלא מקרי בית, אם כן החסרון בגוף הבית, וכבר בטל עשיה הראשונה

שהיתה המזוזה על גוף הבית. הגע בעצמך, הקובע מזוזה בביתו וסתר ג' כתלים או אפילו שניים, ונשאר הכותל הרביעי שהמזוזה בו, מסתברא וודאי דפנים חדשות באו לכאן, ומקרי תעשה ולא מן העשוי אם אחר כך בנה מחדש הכתלים, דהמזוזה לא היתה על בית זה החדש כשנקבע. ועיין או"ח סי' ט"ו בעשה ציצית על ד' כנפות ואחר כך עשה קרן אחת עגולה, דג' ציצית אחרות גם כן נפסלו, ואם עשה אחר כך כנף רביעי, צריך להתיר הג' ציצית. עיין במג"א ס"ק ד' שם, מה שכתב בשם הב"ח, וגם המג"א לא חלק אלא בתפרן. והכא נמי, בהסיר הדלת, בההיא שעתא לא היתה המזוזה על הבית, דבית בלא דלת להנך פוסקים לא מקרי בית. בפרט למה שכתבתי לעיל, אפילו בדעתו להיות כך, אם כן כשנעשה אחר כך בית, מיקרי תעשה ולא מן העשוי. ועיין שבת קי"ב, בסנדל שנפסק אחת מרצועותיו ותקנה (וחזק) [וחזר] ונפסק, דאמרינן פנים חדשות באו לכאן, כיון דכבר נתבטל. וכל שכן הכא, דלא מקרי בית והחסרון בגוף הבית.



### בנידוננו הבניין החדש קודם לסתירת הבניין הישן

והנה, נידוננו עדיף על נידון הישועות מלכו, שאצלנו לאורך כל הדרך היה בגד החייב בציצית, ולא הייתה הפסקה כבנידוננו. והרי זה דומה לא לבית שסתרו שלושה מכתליו ואחר כך בנאום מחדש, שצריך לעקור את מזוזתו ולקובעה מחדש, אלא לבית שקודם בנו סביבו כתלים חיצוניים, ורק לאחר השלמתם סתרו את הכתלים הישנים, שבזה הדבר קצת פחות ברור שאכן יש לדון זאת כפנים חדשות, ואין זה פשוט כפשטות הישועות מלכו.



### בעניינים שונים מצאנו שגם הקדמת הבניין החדש לסתירת הבניין הישן נחשבת ל'פנים חדשות'

אולם, נראה שהפסול דתעשה ולא מן העשוי שייך גם בנידון דידן, שעדיף קצת על נידון הישועות מלכו. וזאת משום שמבואר בגמרא בהקשרים אחרים, שגם כשבניית החלופה החדשה קדמה לסתירת המציאות הישנה, נחשב הדבר כפנים חדשות, ונראה שיש להסיק מזה גם לנידוננו. שהרי כך נאמר בגמרא (שבת קיב, ב):

תנן התם: כל כלי בעלי בתים, שיעורן כרמונים. בעי רבי חזקיה: ניקב כמוציא זית, וסתמו, וחזר וניקב כמוציא זית, וסתמו, עד שהשלימו למוציא רימון, מהו? אמר ליה רבי יוחנן: רבי, שנית לנו סנדל שנפסקה אחת מאזניו ותיקנה, טמא מדרס; נפסקה שניה ותיקנה, טהור מן המדרס אבל טמא מגע מדרס, ואמרינן לך: מאי שנא ראשונה – דהא קיימא שניה, שניה נמי מתקנה ראשונה! ואמרת לך עליה: פנים חדשות באו לכאן. הכא נמי, פנים חדשות באו לכאן. קרי עליה: לית דין בר אינש. איכא דאמרי: כגון דין בר אינש.

הרי מבואר שבשני הקשרים שונים, חל העיקרון שגם החלפת הפנים הישנות באופן מדורג ובאופן של הקדמת החלופה לסתירה, יוצר מציאות חדשה מבחינה הלכתית, 'פנים חדשות' – הן לעניין ביטול טומאה ישנה בכלי חרס (ופשוט שמכאן ולהבא הוא מקבל טומאה), הן לעניין ביטול טומאת מדרס מסנדל. ושני הדינים הובאו להלכה ברמב"ם (הל' כלים ו, ב; ז, יב).

במקום נוסף בגמרא (עירובין כד, ב) אף למדו מזה לעניין נוסף, של קרפף שלא הוקף לדירה, ונפרץ בהדרגה והוקף לדירה, שבסופו של דבר נחשב היקף זה כפני חדשות ולכן מותר לטלטל בו בשבת, יעו"ש. וכן פסקו הרמב"ם (הל' שבת טז, ה) והשו"ע (או"ח שנה, ב).

ומלבד שלושת הדינים, מבואר גם שלומדים מילתא מילתא. כלומר, דברי הגמרא מהווים מקור גם לעצם זה ששפיר יש להרחיב ולדמות דבר לדבר, ואף בתחומים הלכתיים שונים.



### המורם מהאמור לנידון דידן

נראה אפוא ששפיר יש ללמוד מדינים אלו גם לנידוננו, שהרי גם שלושת הדינים וגם נידוננו תלויים בשאלה העקרונית: האם הקדמת בניין החלופה החדשה לסתירת המציאות הישנה מועילה להחשיב זאת כאילו לא בוצעה החלפה, ולהשאיר את דיני המציאות הישנה בתוקפם: בשני המקרים של הגמרא בשבת – להשאיר טומאה ישנה על הכלי. בגמרא בעירובין – להחשיב את הקרפף כאינו מוקף לדירה. בנידוננו – להחשיב את הבגד כשייך למעשה קשירת החוטים, ולהכשירו ולא לומר שיש כאן 'מן העשוי'. והגמרא קובעת באופן שיטתי שכן בוצעה החלפה: הכלים נטהרו מטומאה ישנה, הקרפף נחשב למוקף לדירה ומותר לטלטל בו, ונראה אפוא שגם הבגד נחשב כחדש וכ'מן העשוי'.

**לסיכום:** מכיוון שבסופו של דבר לא יישאר הבגד המקורי, יש לראות את הבגד החדש כ'פנים חדשות' וכמנותק ממעשה הקשירה הראשוני, ולכן חל בזה הפסול של 'תעשה ולא מן העשוי', ולכן אין לנהוג כן.



הרב יוסף חיים כהן

ירושלים

## בדין הלבשת ציצית פסולה לילד קטן

**שאלה:** ציצית ילדים שנפסלה כגון שנחתך אחד מן החוטים מן הצד סמוך לכנף הבגד או שנחתך בקשרים שמעל החוליה הראשונה או שנחתך בכריכות שבחוליה הראשונה [שבכה"ג הציצית פסולה לכל הדעות], האם מותר להלבישה לילד קטן "שלא הגיע לחינוך", וכן האם מותר לחנכו לברך עליה ברכת הציצית?



### א.

בגמ' סוכה מב. קטן היודע להתעטף בציצית אביו לוקח לו טלית. ובספרי זוטא סוף פרשת שלח לך "דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם ועשו להם ציצית" להזהיר גדולים על קטנים מכאן אמרו תינוק היודע להתעטף בציצית אביו לוקח לו טלית. וברמב"ם (פרק ג מהל' ציצית הלכה ט) כתב: ומד"ס שכל קטן היודע להתעטף חייב בציצית כדי לחנכו במצות, וכ"פ מרן השו"ע (או"ח סימן יז סעיף ג).

וכתב הגאון ר' חיים פלאג' בשו"ת לב חיים (חלק א סימן קא) שקטן שהוא כבן שש כבן שבע שנים נקרא הגיע לחינוך לענין שאביו צריך לחנכו במצות ציצית, וכמ"ש בספר החינוך סוף פרשת שלח לך, וכ"כ הב"ח (סימן יז) בפירוש דברי הסמ"ק. ועי' בשו"ת שמן רוקח (חלק ג סימן כה) ובשו"ת ישכיל עבדי (חלק ח בהשמטות סימן כד עמוד קצ) ע"ש.

ובשו"ת לב חיים הנ"ל הביא את מ"ש בקיצור השל"ה (סוף הלכות ציצית) בשם מצת שימורים לרבי נתן שפירא: נער קטן שיוודע לדבר תיכף ילבישו אותו טלית קטן כי מכח זה יזכה בקטנותו לנשמה רמה ונשגבה ושורה עליו רוחא דקודשא והוא על פי הסוד ולא כמו הנוהגין שאין מלבישין הנער טלית קטן עד שהוא גדול קצת ועל ידי זה שורה עליו רוחא דמסאבא ומכסה את מוחו מלהבין בדברי תורה ולכלל הפחות לא ימתין יותר מלהיות הנער בן ג' שנים שילבישוהו טלית קטן הסימן כי האדם עץ השדה' כמו שהעץ הוא ג' שנים ערלים ע"כ. ועי' בא"ר (ס"ס יז) שכתב שנכון להלביש אחר גיל שלש שע"כ יזכה לנשמה גבוהה על שם הכתוב "כי האדם עץ השדה" ובנטיעת עץ נאמר "שלש שנים יהיה לכם ערלים לא יאכל ובשנה הרביעית יהיה כל פריו קדש הלולים לה". והובא ג"כ בשערי תשובה (סי' יז סק"ב). וכ"כ בשבט מוסר (פרק לא) שמשנעשה הקטן בן שלש שנים יעשה לו תכף טלית קטן ולא ימתין יותר.

והנה במרדכי בהלכות קטנות (אות תקמד) כתב וז"ל: אומר הרב שלמה מדרויש שאם נפסק לאיש חוט של טלית בשבת שאסור ללבושו עד שיתקן אותו שאם לובשו עובר בעשה שיש לו ארבע כנפות והשיב ר"י דליתיה כדמוכח בשמעתין דאף על גב דאיפסיק בכרמלית דרבנן שרי מפני כבוד הבריות דלא דחינן אלא לאו דלא תסור לכן נראה לר"י דמצות עשה בציצית אינו

אלא להטיל בו ציצית כשילבשנו ולא אמר הכתוב בלשון לא תלבש בגד שיש לו ארבע כנפות בלא ציצית דאז ודאי היה הדין עימו אלא מצות עשה גרידא להטיל בו ציצית ומכל מקום אין הטלית אסור ללבוש וגם אין עובר כיון שאין אתה יכול להטיל בו שהוא שבת ובחול ודאי עובר בכל שעה שלובשו דהטל בו ציצית וכו'. עד כאן [ועי' במג"א (סי' יג סק"ח) שגם בחול, אם הוא בעיר שאין בו ציצית דינו כמו שבת וכ"כ בחי' רע"א (על השו"ע סי' יא מג"א ס"ק יג). ויש חולקין בזה, כמ"ש בשו"ת הר צבי (ח"א סי' טז) ובמקראי קודש סוכות (ח"א עמ' קכט)].

ובתהלה לדוד (סימן כד) הביא סיוע לדברי המרדכי ממ"ש בתיקוני זוהר (תיקון י) שציצית ותפילין אינן כשור לעול וכחמור למשא ובשבת אתמר בהון "למען ינוח שורך וחמורך" ע"כ. ולכאורה אין הדבר כן, דבתפילין שפיר דשבת לאו זמן תפילין הוא אבל ציצית מאי איכא למימר, ולסברת המרדכי הנ"ל א"ש ע"ש.

## ב.

ובמחלוקת הנ"ל בין ר"י והר"ש מדרויש נראה שנחלקו האם בכל מצות עשה יש רק את המצוה החיובית, ובביטולה אינו אלא מבטל את העשה, או שבכל מצות עשה יש גם איסור עשה, ובביטולה מלבד זה שאינו מקיים העשה גם עובר על איסור. ולכן ההולך בבגד ארבע כנפות בלא ציצית מלבד ביטול העשה של ציצית עובר גם על איסור. ודעת ר"י נראה שאין איסור להלך בבגד בלי ציצית, אלא כשהולך בבגד של ארבע כנפות מוטל עליו לשים ציצית.

וי"ל לפי"ז שבקטן פחות מגיל חינוך שאין מצוה לחנכו להטיל ציצית בבגדיו, אלא יש בזה רק ענין לגשמה גבוהה וכדלעיל, אין איסור להלבישו בבגד של ארבע כנפות. ומצאנו כיוצ"ב בב"ח בסי' רסט שכתב דהא דאסור לתת לקטן לשתות לפני הקידוש בבית כנסת הוא רק בקטן שהגיע לחינוך "אבל בקטן שלא הגיע לחינוך לית ביה איסורא". והיינו מכיון שהוא לא שייך בחינוך קידוש, לכן לא שייך ביה איסור האכילה.

וכן יש ללמוד ג"כ ממ"ש המג"א (סימן תרמ ס"ק ג) שאסור לגדול להאכיל לקטן בידים מחוץ לסוכה יותר מכביצה פת ע"ש, וכ"פ האליה רבה (סימן שמג ס"ק ג) והחיי אדם (כלל קמז דין ה) והמשנ"ב (סי' תרמ ס"ק ה) ובכה"ח (שם אות יא) ובחזון עובדיה (סוכות עמ' קנב), (ועי' בהגר"ז סימן תרמ סעיף ד, ובערוך לנר סוכה ב: ד"ה ואיהי).

ובמ"ב בשער הציון (שם בסי' תרמ סק"ח) משמע שאיסור זה הוא רק על קטן שהגיע לחינוך, וכ"כ הגר"ח קנייבסקי בשונה הלכות (ס"ב) שהאיסור להאכילו ולבטלו מהמצוה נאמר רק שהקטן הגיע לחינוך ויש עליו מצוה מדרבנן לקיים מצוה זו. וכ"כ בשו"ת תשובות והנהגות חלק ג סימן ריא שנראה פשוט כן בדעת המ"ב, שהיינו דוקא כשהבן הוא בן ה' או ו' שנים שאינו צריך לאמו דחייב בחינוך ע"ש. וחזינו שקטן שלא הגיע לחינוך מותר להאכילו מחוץ לסוכה מכיון שאין חייבים לחנכו ואין עליו את המצוה, ולכן אין ג"כ את האיסור להאכילו. וע"ע בחקר הלכה ח"ב (מע' קטן אות ח ד"ה שוב).

ואף שבדברי המג"א י"ל שס"ל שלהאכיל מחוץ לסוכה הוא "איסור" ולא רק שמבטל מצות עשה, שהרי איהו ס"ל בסי' רסט שאין איסור לא תאכילום בביטול מצות עשה, וא"כ אף בקטן בפחות מגיל חינוך יש לאסור להאכילו, מ"מ מצאנו רבים שס"ל שהוא רק ביטול מצות עשה. ועי' לרבינו אברהם מן ההר (סוכה כו. עמ' פד) שהשושבינן של החתן שעליהם מוטלת המצוה לשמח חתן וכלה פטורים מן הסוכה, שאין עיקר השמחה אלא בחופה. ואעפ"י שהסוכה מצוה מן התורה, מ"מ משום מצוה דרבנן דשמחת חתן וכלה מבטילנן מצות סוכה דאורייתא משום ד"שב ואל תעשה שאני" ע"כ. ומוכח שס"ל שאכילה מחוץ לסוכה נחשבת לשב ואל תעשה. ואף שהפמ"ג (א"א סימן תרמ סק"י) כתב שאונן אסור לאכול מחוץ לסוכה, שהרי אונן פטור מברכה כיון שהוא רק מצוה ואונן פטור ממצוה, אבל לאכול מחוץ לסוכה הוא איסור. ומשמע שס"ל שאכילה מחוץ לסוכה נקרא קום ועשה. וע"ע בא"א שם ס"ק טו שכתב שמי שבא בדרך לסוכת חברו או בין העכו"ם ורוצים ממון הרבה בשביל הסוכה, עי' סי' תרנו שעל מצוה עוברת אין צריך לבזבז ממון רב, וי"ל שב ואל תעשה וסוכה קום ועשה אוכל באיסור כמש"ל לעיל אות י עכ"ד.

כבר עמד ע"ד בבכורי יעקב (סימן תרמ ס"ק יט) ודחאם, שכיון שהאונן צריך לעשות מעשה ללכת לסוכה ה"ז עוסק במצוה שפטור מן המצוה. וכן ההולכים לדבר מצוה פטורים מן הסוכה מאותו טעם שאונן פטור מן הסוכה. וע"ע שם בס"ק כה שחלק על הפמ"ג בענין לבזבז יותר מחומש, יעו"ש. וכ"פ בערוך השלחן (סי' תרמ אות יג) לפטור את האונן מלילך לסוכה, וכ"כ בשו"ת משיב הלכה לוריא (ח"א סי' רמו). ושוב ראיתי להפמ"ג גופיה בספרו תיבת גמא (פר' יתרו אות א) שג"כ ס"ל כן, שהא דמותר להאכיל קטן מחוץ לסוכה הוא משום שלא נמצא איסור לאכול חוץ לסוכה רק מצוה איכא לאכול תוך סוכה. ודומיא דציצית, דלא אסרה תורה לילך בלא ציצית בבגד ד' כנפות כ"א שצריך לעשות ציצית ע"ש.

וכ"כ בשו"ת אמרי בינה (או"ח סימן יג אות ג) ששלוחי מצוה שפטורים מן הסוכה משום דחשיב ליה בשב ואל תעשה, ותמה על הפנ"י בסוכה כה. שחשיב ליה קום ועשה יעו"ש. ועי' לרע"א בחי' למס' סוכה (דף כה) שהביא מי ששאל על הא דאמרינן שלוחי מצוה פטורים מן הסוכה, דהעוסק במצוה פטור מן המצוה, וילפינן מהתם לפסח, והא התם הוי שב ואל תעשה, מה שאין כן בסוכה שאכילה ושינה מחוץ לסוכה עובר בעשה בידיים. וכתב רע"א להשיבו, שאין על האכילה איסור כלל שלא לאכול מחוץ לסוכה, אלא דמוטל עליו לקיים מצות עשה שתהיה אכילתו בסוכה ואם אינו הולך לסוכה לאכול שם מבטל מצות עשה. ואם כן הוי רק שב ואל תעשה שאינו אוכל בסוכה. והרי אפילו מצות ציצית, ס"ל למרדכי, דבהולך בבגד ארבע כנפות בלי ציצית אינו עובר בעשה, דאין איסור על הילוך בגד בלא ציצית, אלא שכשהולך בבגד זה מוטל עליו המצוה לעשות ציצית וכו'. אולם ברע"א סוכה דף מו על הא דבבין השמשות לא נוטלים לולב דהוי ספק דרבנן ואילו בבין השמשות דתשיעית צריך למיתב בסוכה כתב וז"ל: ובאמת מההיא דסוכה יש לדחות דלענין אכילה חוץ לסוכה הוי כעין איסור ולא רק ביטול מצוה וכו'. ונראה שהוא איסור ולא רק ביטול מצות עשה.

וכ"כ בספר עמק סוכות (סוכה כה.) לדמות בין בגד של ארבע כנפות שחשיב שב ואל תעשה ולא קום ועשה וה"נ האכילה מחוץ לסוכה אינה עברה מצד עצמה אלא ממניעתם ממצות סוכה חשיב שב ואל תעשה. וע"ע בחתן סופר שער הטוטפת סימן יד.

וכן נראה בשו"ת גינת ורדים (חיו"ד כלל ו סימן יד) שס"ל שאכילה מחוץ לסוכה חשיב שב ואל תעשה. וע"ע בשו"ת בנין שלמה (סי' מז דף נו רע"ג).

שוב ראיתי להגרש"ז בהליכות שלמה (סוכה פ"ט הכ"ד) שהביא את דברי המג"א ודחה דבריו, שבאכילה מחוץ לסוכה אין שום איסור ואין בו איסור ספייה. וע"ע שם בהליכות שלמה בעמ' קעט במה דפליג ע"ד הגרש"ק בנדר זירוזין ע"ש (וע"ע במנחת שלמה על מס' סוכה ב: ובשו"ת מנחת שלמה ריש סימן א).

וראיתי בשו"ת בנין אב (ח"ג סי' ג אות ו) שכתב להוכיח ממ"ש המנחת חינוך מצוה שכה שמי שישב בסוכה בלא כונת מצוה, נהי דלא קיים מצוה, אך מ"מ לא עבר איסור במה שישב מחוץ לסוכה, דכיון שאינה מצוה חיובית אף שלא מקיים מצוה לא חשיב ביטול עשה, דמ"מ ישב בסוכה של מצוה יעו"ש. ומשמע שיש איסור לישב מחוץ לסוכה, ע"ש. ואין זה מוכרח, שאפ"ל שאין כונת המנחת חינוך שהוי איסור בעצם מה שאוכל חוץ לסוכה, אלא האיסור הוא ביטול עשה ודו"ק. וע"ע בשערי יושר (שער ג פ"ט) ובמקראי קודש (סוכות ח"א עמ' כד והלאה).

וכיוצ"ב כתב הרא"ש (פ"ג דברכות סימן ב) בשם מהר"ם מרוטנבורג שאונן אוכל במוצ"ש בלי הבדלה, וכ"פ בטוש"ע (יו"ד סימן שמא ס"ב). וע"כ שהאכילה חשיבא שב ואל תעשה אף שאין לאכול לפני הבדלה, ולא חשיב לאיסור בקום ועשה, שאל"ה היה אסור לאונן לאכול לפני ההבדלה. ועי' למהר"י עייאש בשבט יהודה (סימן שמא) שכתב שאונן פטור מנט"י כיון שחשיב שב ואל תעשה ע"כ [ועי' במלא הרועים (חולין קה.) שג"כ חשיב ליה לנט"י מצוה ולא איסור, וע"ע בשו"ת שאילת שאול (או"ח סימן כא) ובשו"ת מחשבת חיים (סימן כט) ובעולת כהן (הל' נט"י סימן א ס"ק יב)].

עוד יש כיוצ"ב בבית יוסף סימן תעא, שהביא בשם התה"ד (סימן קכה) שקטן שאינו מבין בסיפור יציאת מצרים מותר להאכילו מצה בע"פ. ובשו"ת חקרי לב (או"ח ס"ס סט בד"ה והנה) תמה שהרי בב"י סי' רסט מבואר שאין להאכיל קטן במצות עשה. ולהנ"ל אפ"ל שכיון שכל דין איסור אכילת מצה בע"פ הוא מדין שיהיה היכר לאכילתה בערב, ולכן בקטן שלא מוטל עליו לאכול מצה בליל הסדר שלא הגיע לחינוך, מותר לו לאכול בערב פסח את המצה, כי הוא לא שייך באיסור זה\*.



א. וע"ע בשו"ת מהרש"ג (חלק א סימן כח ובחלק ב סימן נו) ובשו"ת חזון עובדיה (סימן כו אות ז) ובספר חזון עובדיה (אבלות א עמ' קמה ועמ' קעד) ובמשנת יעבץ (אור"ח סימן סה אות ג ובאות ה) ובעולת כהן סוכות (סימן ס ובסימן פ אות סב והלאה) ובשו"ת ברית אברהם (חלק ב סימן ט) ובספר נתיבות ים (ערכין סימן ו סק"ד) ובשו"ת תהילת יצחק (ח"א סימן טו).



## ג.

והנה בגמ' יבמות צ: מבואר שציצית הוי שב ואל תעשה. ובתוס' שם בד"ה כולו נמי הקשו נמי שאין סדין בציצית הוי שב ואל תעשה, דכי מכסה בטלית דבת חיובא היא ואין ציצית הרי עובר בידים. וי"ל דבשעת עיטוף אכתי לא מיחייב עד שנתעטף, דכסותך משמע שאתה מכוסה בה כבר ואשר תכסה אתה לדרשא אחרינא כדאמרינן במנחות דף מא. ולאחר שנתעטף דמתחייב שב ואל תעשה הוא.

ומקושיית התוספות נראה שהם סוברים שבכלל חיוב התורה להטיל ציצית נכלל גם איסור לבישת בגד שאין בו ציצית, ולכך הקשו התוספות הרי יש כאן עקירת חכמים בקום ועשה. ואף בתירוצם לא חזרו בהם התוספות מסברתם שאסור ללבוש ארבע כנפות ללא ציצית, אלא חידשו שהחיוב להטיל ציצית מתחיל לאחר העיטוף, וכל שאינו מטיל ציצית בבגד הרי הוא עובר על איסור לבישת ארבע כנפות ללא ציצית. ומבואר בתוס' שלא ס"ל כדעת ר"י, אלא ס"ל כר' שלמה מדוריי"ש שמלבד העשה יש גם איסור, ושלכן אם היתה המצוה בשעת עיטוף ההולך בלא ציצית הרי הוא מבטל את המצוה בקום עשה, שעצם הלבשה אסורה.

ובשו"ת שאגת אריה (סימן לב) הקשה ע"ד התוס', שהרי לא נאמר בתורה שלא ילבש כסות בלא ציצית אלא נאמר גדילים תעשה לך, דהיינו החיוב הוא להטיל ציצית בבגד של ארבע כנפות. וביד חכמים לפוטרו ממצוה זו בשב ואל תעשה, ואז ממילא אין איסור ללבוש בגד כזה כיון שפטרוהו חכמים מציצית. ולמה סברו התוספות שיש כאן עקירה בקום ועשה. ועוד הקשה שם מדברי המרדכי בשם ר"י שהבאנו לעיל שמותר ללבוש בגד של ארבע כנפות כשאי אפשר להטיל ציצית, והרי מדברי התוס' משמע שגם בתירוצם הם סוברים שיש איסור על מה שהוא לבוש, אלא שהוא רק שב ואל תעשה ע"ש. וכן ראיתי שהקשה כן בקרן אורה ביבמות שם ע"ד התוס' שהחיוב הוא בעיטוף, מ"מ מוגדר הוא בשב ואל תעשה, כיון שיסוד מצות ציצית כדברי ר"י שבמרדכי וכו' ע"ש.

ובאמת שבתוספות הרא"ש שם בשם הריצב"א משמע להדיא שהבינו שבתירוצם של התוספות נתחדש שאין איסור כלל בלבישה, אלא המצוה היא להיות מעוטף בבגד שיש בו ארבע כנפות ולהטיל בו ציצית, וכשאינו מטיל ציצית לא עבר על איסור בידים אלא ביטל עשה בשב ואל תעשה. וא"כ דברי התוס' הם כדברי המרדכי. וחילוק זה כתבו ג"כ הרב שאגת אריה לשיטתו שחלק ע"ד התוס' דסדין בציצית חשיב שב ואל תעשה משום דאין הלבשה אסורה מצד עצמה אלא מחמת חסרון מעשה של מצות ציצית דרמא רחמנא עליה, ולא דמי לאיסור כלאים דהלבשה מצד עצמה אסורה. הילכך אין הלוש בגד בר חיובא בלא ציצית חשיב כעושה מעשה בידים, שאין עושה איסור בלבישה זו אלא שחיסר מצוה בשב ואל תעשה. ולפי האמור כן אפשר לפרש בדברי התוס' ודו"ק. וכן מוכח בתוס' כתובות מ. (ד"ה כגון) כדעת המרדכי וכמ"ש בפני יהושע שם ע"ש. וכן ראיתי במגן גיבורים (סי' יג סק"ו) שכתב לבאר שאין סתירה בין המרדכי לתוס' לפי מה שכתבו התוס' בסוף דבריהם ע"ש. ועי' להמג"א (סי' יג סק"ח) שכתב בפשיטות את

דברי המרדכי עם התוס' ביבמות הנ"ל. וע"ע בקובץ הערות (סי' סט אות יד) במ"ש לבאר את דברי ר"י שבתוס' עם דברי ר"י שהובא במרדכי ע"ש.<sup>2</sup>

ולפי מה שנתבאר שדברי המרדכי והתוס' שוים יש לדחות את מש"כ השאגת אריה שם שלתוס' יש לברך אחרי העיטוף בטלית. ולפי האמור אף לתוס' יש לברך לפני העטיפה. ועוד שבתהלה לדוד (סי' ח סק"א) כתב להשיג ע"ד השאגת אריה, שאף לדעת התוס' זה רק מדאורייתא אבל מדרבנן ודאי שהלבישה עצמה אסורה בלא ציצית, וכמ"ש המג"א (סי' יג סק"ח). וא"כ שפיר יש לברך קודם העיטוף ולא הוי קודם דקודם. וכ"כ באמרי בינה (סימן א) שאף לפי ר"י יש לברך לפני העטיפה [וע"ע בשו"ת מהרש"ג (חלק א סימן כח) ובשו"ת חתן סופר (שער הגדילים והכלאים סימן טז). וע"ע על דין זה במ"ש בהגהות רע"א (סי' ח) ובשערי תשובה (סק"ב) ובכף החיים (סי' ח סק"ג)]. ועי' באור לציון (ח"ב עמ' רעה) שיש לעשות את אופן עטיפת הטלית באופן שיעטוף ראשו וכל גופו ולאחמ"כ ירימנה ויכסה בה ראשו בלבד ושכן עיקר ושכ"כ בשלמי ציבור דף לב. ושכן ראה לאנשי מעשה בירושלים ע"ש. וע"ע בפתח הדביר (ריש סימן ח) שכן נהג הרב הפרד"ס ע"ש [וע"ע בזכרונות אליהו (מע' ט עמוד פ) ובבא"ח (פר' בראשית אות ה) ובהליכות עולם (חלק א עמ' ב) ובשו"ת תשובות והנהגות (חלק ד סימן א) ובשו"ת חמדת אברהם ד"ן (חלק ב סימן ב)].

## ד.

והנה ידועה שיטת בעל המאור (שבת יב ע"א מדפי הרי"ף) שכתב שתכלת מעכבת את הלבן. וכתב הרמב"ן במלחמות שם דאליבא דבעל המאור עכשיו בזמנינו שאין לנו תכלת אין אדם צריך להטיל לבן לבדו וכ"ש שאסור בשבת. ולא עוד אלא שחייב בחטאת דהוה ליה כד' ציציות שמעכבין זו את זו, והו"ל טלית שאינה מצויצית כהלכתה וכל היוצא בה חייב חטאת.<sup>3</sup>

ובפמ"ג בפתיחה הכוללת להלכות ציצית הביא את דברי הרז"ה וכתב שליכא להקשות איך לובשים טליתות בת ד' כנפות של צמר ופשתים, מאחר דמן התורה חייב בציצית ועוברין על עשה דציצית מאחר דתכלת מעכב את הלבן, שי"ל כמ"ש הב"י או"ח סי' יג בשם המרדכי עכ"ד. וכן הביא בשאגת אריה הנ"ל את הראיה הנ"ל. וע"ע בישועות יעקב (או"ח סימן י"ג ס"ק ב'), ובחתן סופר (שער הגדילים והכלאים בסוף סימן כד) במה שהביא ראיה לשיטת ר"י מדברי הבה"ג והרז"ה יעו"ש.

ב). וע"ע לפמ"ג בספרו שושנת העמקים (כלל ב) ובשו"ת מחנה חיים (חלק ג סי' ב) ובספר נהור שרגא (יבמות צ:): ובספר לימודי ה' (לימוד לב דף כא ע"ג) ובעולת כהן סוכה (סימן ס אות טו) ובמנחת אשר (במדבר סימן כח אות ג) ובשו"ת בנין אב (חלק ג סימן ג אות ד ואות ז) ע"ש.

ג). ועי' להראב"ד בתמים דעים (סימן רכד) ובספר האשכול (חלק ב' סימן לא) ובשו"ת הרשב"א (חלק ד' סימן רנט וחלק ז' סימן שמה) ובמאירי (שבת כז. וקלט.) ובשו"ת הרדב"ז (חלק ה' סימן ד') ובשו"ת בנימין זאב (סימן קצה) ובארצות החיים (סימן ט' ארץ יהודה סק"ב והמאיר לארץ ס"ק כה) ובשו"ת לב חיים (חלק א' סימן עג) ובשו"ת מנחת יצחק (חלק ד סימן ז).

אולם בדעת הרמב"ם מצאנו שנחלקו באחרונים אם ס"ל כדעת המרדכי. בחמד משה (סימן ח ס"ק ב ובסי' יג ס"א) הוכיח דס"ל דלא כהמרדכי מהא שבפ"ג מהל' ציצית ה"י כתב הרמב"ם וז"ל האיך חיוב מצות ציצית כל אדם שחייב לעשות מצוה זו אם יתכסה בכסות הראוי לציצית יטיל לה ציצית ואח"כ יתכסה בה ואם נתכסה בה בלא ציצית הרי ביטל מצות עשה עכ"ל. הרי בהדיא דס"ל לאסור מן התורה ללבוש בגד החייב בציצית בלא ציצית, ואפשר דזה מוכח מלשון הכתוב גדילים תעשה לך וכו' אשר תכסה בה אשר כסית בה לא נאמר כי אם אשר תכסה משמע אשר תרצה לכסות בה. וכ"כ בחתן סופר (ח"א שער הגדילים והכלאים ריש סימן כד) לדייק מדברי הרמב"ם בפ"ט מהל' שבת ה"כ דלא כהמרדכי יעו"ש. אבל בפתח הדביר (סי' יג אות ב) כתב שאין דברי הרמב"ם בהל' ציצית סותרים להמרדכי, שמ"ש הרמב"ם יטיל בה ציצית ואח"כ יתכסה היינו דהכי הוא חיובא דציצית לכתחילה, ומ"ש ואם נתכסה ביטל מצות עשה היינו לאחר שנתכסה בשב ואל תעשה שחיסר המצווה, שבזה גם המרדכי מודה יעו"ש. וכ"כ באמרי בינה (סימן א) להשוות בין הרמב"ם והמרדכי ע"ש.



## ה.

ועתה נבוא לדון אם קיימ"ל כהמרדכי. בבית יוסף (ס"ס יג) כתב בשם תשובה אשכנזית (מהר"ם מרוטנבורג סימן רפז, וע"ע במהר"ח אור זרוע סימן סא סב) שאם בעודו יושב בבית הכנסת מצא שהטלית גדול שלו פסולה ומתבייש לשבת לפני הקהל בלא טלית אפשר שמותר להתעטף בה בלא ברכה דגדול כבוד הבריות. ודחאו בב"י שם, שלא דמי יושב בפני הקהל בלא טלית לפושט טליתו בשוק. ומשמע שלא ס"ל כדברי המרדכי, שאל"ה היה אפשר להקל בכל גווני. ובתשובה האשכנזית שם מיירי בשבת, כמבואר בתחילת התשובה שם (ומ"מ אף למרן הבית יוסף זה רק אם בא ללבוש טלית פסולה לכתחילה, אבל אם כבר לבש אין צריך לפושט, וכמו שפסק בשו"ע סי' יג ס"ג שאם נודע לו בשבת שהוא בכרמלית שהטלית שעליו פסול לא יסירו מעליו עד שיגיע לביתו דגדול כבוד הבריות). וכן ראיתי שכתב במאמר מרדכי (סי' יג סק"ד) שמרן הבית יוסף לא ס"ל כהמרדכי (אלא שכתב שמ"מ יש לדחות, דמפני שבסוף התשובה התירו מטעם כבוד הבריות, ומשמע מהאי טעמא דאפילו בחול שרי, לכך השיג מרן ז"ל וק"ל). וכ"כ המור וקציעא (סי' יג) שהב"י לא חשש לסברא זו של המרדכי כלל לקובעה בשולחנו הטהור, אע"פ שלא העיר עליה מאומה. וע"ע למהר"א פאפו בשו"ת פלא יועץ (סוף סימן מז בד"ה וחזינא) מש"כ בזה ע"ש.

ד). והא דלא כתב הרמב"ם שעובר בחמשה עשה, כדאיתא במנחות מד. אמר רב ששת כל שאין לו ציצית בבגדו עובר בחמשה עשה, וכמו שכתב כן בהל' תפילין פ"ג הלכה כו שכל שאינו מניח תפילין עובר בשמונה עשה. וכן הקשו הר' לב שלם דף יד. ובנחל איתן על הרמב"ם שם. וע"ע להרב שמע אברהם (סימן מג) ובמשק ביתי (מע' צ סי' שפז) ובבתי כנסיות (סימן כד) וביפה ללב (סי' ח אות כו) ובפתח הדביר (סי' ח סעיף יז) ובארצות החיים (המאיר לארץ ס"ק ק). י"ל כמ"ש בבנין ציון (סימן ז) שאין נ"מ כמה עשה יש במי שעובר ולבוש בגד של ארבע כנפות בציצית, שלא אמרו בגמרא אלא להגדיל את ענין המצוה. והרמב"ם הזכיר הדבר לענין תפילין אבל לענין ציצית כבר כתב בסוף הלכות ציצית לעולם יהא זהיר במצות ציצית שהרי הכתוב שקלה ותלה בה כל המצוות כולן ע"כ.

והנה הרמ"א פסק בסי' יג סעיף ג שאם נפסק לו בשבת יכול ללבוש את הטלית מכח כבוד הבריות. ובט"ז (סק"ה) כתב להקשות, שהרי ר"י התיר אפי' בלא"ה. ונראה שחשש לשיטת מי שחולק על ר"י, ולכן הכריע הרמ"א כר"י ורק במקום של כבוד הבריות ומשום כבוד הבריות לחוד לא סגי דאין זה ביוש כל כך. ולכן לדעת הרמ"א רק שיש תרתי מותר, שכיון שהוא מתבייש בכך שיושב בבית הכנסת בלא טלית, אבל אם אינו מתבייש אינו רשאי ללבוש טלית פסולה בבית הכנסת בשבת. וכ"כ בנהר שלום (סי' יג סק"א) כדברי הט"ז, שכיון שיש שיטה במרדכי דפליג על שיטת ר"י, לכן לא התיר הרמ"א אלא בצירוף של כבוד הבריות. וכ"כ במור וקציעה (סימן יג) והמאמר מרדכי (בסק"ו). ועי' בחי' חתם סופר (שבת קלא. ד"ה כל שעתא) שכתב שיפה כתב הט"ז שהרמ"א לא התיר אלא רק במקום כבוד הבריות, שכדאי הוא דעת ר"י לסמוך עליו בשעת הדחק, אבל בלי דחק יש לחוש לר"ש ע"ש [ועי' בשיירי כנסת הגדולה (הגהות בית יוסף סי' יג ס"ק ט), ובא"ר (ס"ק ד) והחיי אדם (כלל יא אות לה) והחס"ל (ס"ק ד) והמ"ב (סוף ס"ק יב)].



## ו.

ובעצם דעת ר"י שהובאה במרדכי הנ"ל יש מחלוקת אם ס"ל שיש עכ"פ איסור דרבנן. המג"א (סי' יג סק"ח) כתב שאם אין כבוד הבריות יש איסור דרבנן גם לדעת ר"י, וכ"כ בישועות יעקב

ה). ומצאנו עוד להמג"א בסימן יט סק"א שכתב שאם נקרעה הציצית מחויב לפרושו ולתקנו. וכ"פ המשנה ברורה בסי' יב ס"ק יג שאם נפסל לו הציצית לא יתקן הציצית בעודו עליו אלא פשוטו ומתקנו. ונראה שאף שלמרדכי היה מקום להתיר לתקן את הבגד בעודו עליו, מ"מ כיון שמדרבנן אסור, יש לפשוט את הבגד ואז לתקנו, וכ"כ הרב מחצית השקל שם. וכן ראיתי בפ"י הגר"ח קנייבסקי זצ"ל למס' ציצית בעמ' כא שכתב כן ע"ד המ"ב הנ"ל, שמה שהחזירי שלא לתקן הטלית בעודו עליו הוא משום שחשש לשיטת המג"א שעכ"פ יש איסור דרבנן. שוב ראיתי בפתח הדביר סי' יט שהביא שבחמד משה סק"א הקשה ע"ד המג"א מהמרדכי שהביאו הרב מג"א זצ"ל בעצמו שאף לכתחילה מותר ללבוש בגד שחייב בציצית קודם שיעשה בה ציצית. וקל וחומר כשנפסק לו שאין צריך לפרושו, ואפילו לדעת הרמב"ם, ששמע שחולק על המרדכי, וס"ל שאסור מהתורה ללבוש ארבע כנפות בלי ציצית, מ"מ אם כבר לבוש ונפסק לו הציצית אין צריך לפרושה שאינו בקום ועשה. ע"ש. וע' להרב מור וקציעה שכתב לחלוק על המג"א שאין צריך לפרושו לדעת ר"י, וכל שכן בשעה שעוסק בתיקונו. ואפילו החולקים יודו הכא. וכ"כ בפמ"ג א"א סי' יט סק"א שיכול לתקן את הטלית בעודו עליו. ונראה שהוא ג"כ לשיטתו בדעת המרדכי שאין איסור אפי' מדרבנן. וכ"כ בביאור מהר"מ בנעט ז"ל על המרדכי סי' תתקמד דמי שדעתו להטיל ציצית בבגדו מיד מותר לו ללבוש הבגד ואח"כ להטיל בו את הציצית ולא אמרינן שהוא מבטל מצות עשה כיון שמיד מתעסק בעשיית הציצית. וכ"כ הרב מנחת פתים סי' יט להעיר על המגן אברהם שם הנ"ל במ"ש שמיד שנפסק הטלית צריך לפרושו ולתקנו, שברבינו חיים אור זרוע סי' סא כתב לפרש את הגמ' בשבת ק"ח: שרבה לא פשט את הבגד ותיקן הציצית בעודו עליו, אבל בסי' סד שם משמע קצת כהמגן אברהם ע"ש. ועי' בספר דעת נוטה חלק ב עמ' רכז שהביא ג"כ בשם החזון איש שהתיר, ועי' שם מו"מ בזה עם מרן הגר"ח זצ"ל. ועי' בספר הוראות והנהגות החזו"א עמ' ח' שהחזו"א לא פשט את הציצית שנפסלה. וכן העיד בספר זכור לדוד ח"א עמוד של"ו מנהיג ותיקין פ"ב אות ב' שהיו עובדא שהחזו"א אמר לו לתקן לו את הטלית קטן בעוד שהיא היתה עליו. וע"ע בשו"ת שבת הקהתי חלק א סימן יט.

אולם אפשר לומר שיש חיוב לפרושו ולתקן את הטלית והוא מהתורה. וכמו שכתב כע"ז במגן אברהם בסי' יג סק"ח שאם ידע מאתמול שהציצית פסולה אסור ללבושה בשבת, כיון דהוה ליה לתקוני מאתמול. ושכן מוכח בשבת פא: ומלשון תשובת מהר"ם שהביאו בבית יוסף ומשלחן ערוך סימן שנה סוף סעיף ב' ע"ש. וכן פסק בשלחן ערוך הגאון רבי זלמן סעיף ז' והפרי מגדים אשל אברהם סק"ח והחיי אדם כלל יא אות לה והחסד לאלפים סק"ד והמשנה ברורה ס"ק יג. וע"ע

(סי' יג ס"ק ב). וכן פסק הגאון רבינו זלמן (סי' יג סעיף ו) שבשבת אף שאין איסור מ"מ מדרבנן אסור ללבוש "כיון שסופו לבטל מצות עשה". וכ"פ המשנה ברורה (ס"ק ט וס"ק טו). ועי' בשו"ת דברי יעקב [שור] (מהדורא קמא ס"ס כד) שדן אם נפלה מזוזה בשבת בבית, שיש להקל שלא לצאת מהבית, שאף לדברי המג"א שלענין ציצית מדרבנן אסור ורק משום כבוד הבריות מותר, ה"נ שייך בזה כבוד הבריות, שבזיון גדול לעקור ולצאת מהבית בשבת לבית אחר. וגם יש בזה משום ביטול עונג שבת, דלא מתדר לאינשי להיות מוכרח לסגור דלתי ביתו ולישב בבית אחר כל השבת. וכ"פ בס' בא"ח (ש"ב פ"ר כי תצא אות ב').

אבל המאמר מרדכי סק"ד כתב לחלוק על המג"א, דלדעת ר"י שרי אפילו לכתחילה. והכי דייק לישנא דהמרדכי בדעת ר"י שכתב דאין הטלית אסור ללבוש וגם אינו עובר עליו וכו', ומשמע מלשון זה דשרי ללבושו כך בשבת. וגם מור"ם ז"ל בד"מ העתיק בשם ר"י דמותר ללבושו. ומשמע מזה דלא כהרב מ"א. ועי' בפמ"ג (משב"ז סי' יג ס"ק ה) שכתב ע"ד המרדכי: "כי לא ציוותה תורה כי אם שיטיל ציצית ובשבת אנוס הוא דא"א להטיל ציצית וכו' היתר גמור הוא ואפי' איסורא דרבנן ליכא וכו' דהתורה לא ציוותה כי אם היכא דאפשר לעשות ציצית צריך לעשות" ע"כ (וע"ע בא"א שם סק"ח). ומ"ש בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יג סי' נג) להוכיח מדברי הפמ"ג (סי' לח א"א ס"ק טו) שס"ל בדעת המרדכי שאין זה היתר גמור ממה שדן שם בענין מזוזה לחלק בין דין התורה לבין גזירת חז"ל, דמדין תורה אין כל איסור לגור בבית שאין בו מזוזה, וחייב התורה הוא רק לעשות מזוזה, אלא דחז"ל גזרו בזה גם שלא לדור בבית שאין לו מזוזה. והמה לא גזרו אלא רק אם יש לו בית אחר, אבל באין לו דירה אחרת לא גזרו בזה חז"ל. ומבואר שיש עכ"פ איסור דרבנן לפ"ד המרדכי, ורק מהתורה מותר בכה"ג, ע"ש. לענ"ד נראה שאין להוכיח כן, שהפמ"ג שם אזיל לשיטת החולקים על המרדכי, כיון שדעתו בדעת המרדכי שהוא היתר גמור וכמו שנתבאר ודו"ק.

וכ"כ בפתח הדביר (סימן ט סעיף ג), ושם תמה ע"ד הבית עובד (דף מ: אות ד) שמשמע שס"ל שיש איסור כה"ג יעו"ש. וכ"כ בחי' החת"ס שבת קלא. לתמוה ע"ד המג"א שלא ידעתי מנ"ל

בספר דעת נוטה חלק ב עמ' רלו ובדעת נוטה הל' מזוזה עמ' כ. וה"נ י"ל שה"נ כיון שיכול לפשוטו ולתקנו יש לעשות כן מהתורה. ונראה שמשום כך באשל אברהם בוטשאטש תחילת סי' יג כתב דיש בזה איסור תורה אם לא פושט ומתקן את הבגד. ועוד, שכתב במג"א שכל ההיתר של המרדכי הוא רק בשבת אבל בחול, באופן שיכול למצוא, לא. וא"כ בכה"ג שיש ציצית בעיר צריך לפשוט את הציצית ואז לתקן, ורק אם אין ציצית בעיר דינו בחול כמו בשבת [ובשו"ת דבר יהושע ח"א סי' א אות ט כתב שמ"ש המג"א שאם אין ציצית בעירו אעפ"י שמצוין בעיר אחרת פטור משום דהו"ל אנוס, זה דוקא אם הציצית לא מצויה בעירו הוא במקרה שיכול להתחשב בגדר אנוס, אבל היכא דאי מצויות הציצית הוא מחמת פשיעתו אין זה אנוס. וכן אין לכתחילה להיכנס לדור בעיר שאין ציצית מצוין שם וצריך ללכת לעיר אחרת לקנות ציצית, שבכה"ג לא חשיב אנוס. וכמ"ש החלקת מחוקק סי' נ ס"ק טז בשם הרמב"ן ובשו"ת מהרי"ט סי' כא ע"ש. ובנ"ד לכאורה להלביש ציצית פסולה לקטן באופן שיכול לקנות לא יוכל להלבישו, אלא שאם הבגד הוא עשוי משאר מינים שאינם מצמר או פשתים דינו בימות החול כמו בשבת, וכמ"ש הפמ"ג בא"א סי' יג סק"ח ובמשנ"ב סי' יג סוף ס"ק טז

ו). וע"ע בשד"ח (מע' מ כלל קטז ד"ה הן) ובס' חזון עובדיה (שבת ג עמ' יא) ובשו"ת יבי"א (חלק ג יור"ד סי' יח אות ג) ובשו"ת בצל החכמה (חלק ה סימן יא) ובשו"ת צי"א (חלק יג סימן ג) ובס' שיח השדה (מס' שבת קלט:). ובפי' הגר"ח קניבסקי (על מסכת מזוזה פ"ב פרשה סדורה אות ו) ובספר המזוזה והלכותיה (עמ' 139).

להמציא הן איסור דרבנן ודברי העלת תמיד דיבר מללו ע"כ. וכן נראה דעת הט"ז (סי' יג סק"א), שכתב שאם נפסקו כל חוטי הציצית באופן שלא נשתיירו בהם כדי עניבה בטלים הם לגבי הציצית ומותר לצאת בהם לרה"ר בשבת [והביאו להלכה בבאר היטב (סק"א) והחות יאיר (במקור חיים שם) ובשו"ע הגר"ז (סעיף א) והמ"ב (סק"ג) וכ"פ העולת תמיד (סק"ב)]. ומשמע שלדעת הט"ז אין איסור ללבוש בגד זה. ונראה ג"כ שס"ל בדעת ר"י שאינו עובר בעשה כשלובושו בשבת, כיון שאינו יכול להטיל בו ציצית (אולם במאמר מרדכי שם סק"א כתב שהט"ז מיידי שנפסקו הציציות בעוד הבגד כבר עליו, ובכה"ג ס"ל להט"ז דאין בזה איסור משום מצות ציצית, דביטול מצות עשה אינו כשלובושו בלי ציצית). וכ"כ במור וקציעא סי' יג שדעת ר"י להתיר בכל גווני. וע"ע בשו"ת מהרש"ג (ח"א סי' כח ד"ה אמנם) שג"כ ס"ל כן [וע"ע בגליון מהרש"א (י"ד סימן כח) ובאמרי בינה (סי' א דף א ע"ב) ובחי' הגר"ח סנקביץ (סי' יז אות ח וסימן יט אות ז) ע"ש]. ונראה שיש סיוע לדבריהם ממ"ש בתוס' רא"ש ביבמות ז': ד"ה כולהו שמכאן הורה ריזב"א שאם נפסק לאדם אחד ציצית בשבת או ביו"ט יכול להתעטף בטליתו "אפילו לכתחילה", משום דלא מחייב עד לאחר שנתעטף.

ובנידונו יש להביא את מש"כ הגאון שד"ח (בשו"ת אור לי סימן לח), שאחר שהביא את דברי המג"א בדעת המרדכי שיש איסור דרבנן, כתב שנראה שדוקא בטלית שמחויב להטיל בו ציצית מדאורייתא, אבל אם הבגד אין לו חיוב אלא מדרבנן, כדעת מרן שבגד של שאר מינים אינו חייב להטיל בו ציצית אלא מדרבנן, בכה"ג גזירה לגזירה לא גזרינן, ושכן נראה מדברי הישועות יעקב ע"ש. וידוע דרוב טליתות של הילדים הוא משאר מינים ולא מצמר, ואין זה חיוב מדאורייתא.

## ז.

והנה בעצם דברי המרדכי יש להקשות ממ"ש המרדכי בביצה (סי' תרעז) שאם שכח להטיל כלי בשבת או ביו"ט יקנה אותו לגוי. ולכאורה לפמש"כ בדין ציצית הנ"ל הרי הוא אנוס עכשיו שאין יכול להטבילו בשבת, וא"כ יהיה מותר לו לאכול בכלי בלי טבילה כלל. וכבר כתב בחי' הגרע"א (סי' יג ס"ז) שאם שכח להטיל ציצית בע"ש מותר ללובשה בשבת, וכמ"ש כיוצ"ב הרמ"א בסי' שנה ס"ג והביאו ג"כ להלכה במשנה ברורה (סק"ח ובס"ק יג) שלא קנסין ליה. וא"כ ה"נ נימא כן.

ובפשטות נראה לומר שחלוק הוא דין טבילת כלים מדין ציצית, שבטבילת כלים החיוב חל מלפני השתמשות בכלי, אבל בציצית החיוב חל אח"כ רק כאשר הוא לבוש בבגד. וכן מוכח ממ"ש הרמ"א ביו"ד סימן קכ סעיף טז (עמש"כ השו"ע אם שכח ולא הטביל מער"ש יתן לגוי): "וכן יעשה אפי' בחול במקום שאין לו מקוה" עי"ש. הרי שגם היכא שאין לו מקוה להטביל את הכלי יקנה לגוי. והרי כה"ג הרי הוא כאנוס היכא שנמצא במקום ללא מקוה, ואפ"ה צריך להקנות לגוי. וחזינן ברמ"א שאף היכא שהוא אנוס חייב בטבילת כלים, ומש"ה צריך להקנות לגוי. והרי בציצית, אם הוא אנוס כה"ג בחול ג"כ אין חיוב של ציצית, ולמה כאן צריך להקנות לגוי. וע"כ שבטבילת כלים החיוב חל מלפני ההשתמשות, ולא שייכא בזה טענא של אונס. משא"כ לגבי

ציצית, ועכ"פ לדעת מרן הבית יוסף שנראה שלא ס"ל את דברי המרדכי, כמ"ש לעיל, נחא שפסק בסימן שכג ס"ז שיר"ש יצא ידי כולם ויתן את הכלי לגוי במתנה ויחזור וישאלנו ממנו ואינו צריך טבילה ע"כ. ושוב ראיתי בתהלה לדוד (סי' שכג ס"ז) שהעיר שלמ"ד שטבילת כלי מתכות דאורייתא אין זה דומה לציצית, ששם בציצית יש לו איסור מדאורייתא ולכן מותר ללבוש בגד של ארבע כנפות בלי ציצית, אבל להטביל כלים מדאורייתא מותר, ומשום"ה צריך להחמיר שלא להשתמש בכלי שאינו טבול בשבת. אבל למ"ד שטבילת כ"מ הוא מדרבנן, מנ"ל להחמיר מלהשתמש בהם בשבת ויו"ט בלי טבילה, כיון דהם אמרו שצריכין טבילה והם אמרו דבשבת ויו"ט אסורים לטבול, א"כ לשטרי להשתמש בהם כמו ללבוש טלית בלי ציצית. ואף דהתם כתב המ"א פשוט דעכ"פ איסורא דרבנן איכא, ע"כ התם גוף המצוה דאורייתא אבל בדרבנן מנלן ע"כ. וע"ע בשו"ת להורות נתן (חלק י סי' פא אות ז). ולפי האמור נחא.

וראיתי בשו"ת אבני נזר (או"ח סימן תיח אות יא) שדימה בין טבילת כלים לדין ציצית, וס"ל שכמו שהמרדכי כתב לגבי דין ציצית שאם הוא אנוס וכו' הו"ה לענין טבילת כלים בשבת שפטור מלהטביל אם לא הטביל בע"ש, ואף שיש עצה לתת לגוי א"צ לזה ופטור מהטבילה יעו"ש. וז"א, שהרי המרדכי כתב כן להדיא במס' ביצה שיש לתת לגוי בשבת ולא דימה את זה למה שכתב הוא עצמו בהל' ציצית, וע"כ שיש לחלק בין דין ציצית לבין דין של טבילת כלים'.

ועפ"י האמור נראה שאין להקל בטבילת כלים באופן שאינו יכול להטביל שנאמר שאין איסור להשתמש בלי טבילה, וכמ"ש במנחת שלמה (ח"ב סימן ס"ו אות י"ד) דכיון דאין האיסור אלא מדרבנן אפשר דמי שאין בידו להטביל אין עליו איסור כי האיסור נמשך מהמצוה, ולכן אורח שאינו יכול להטביל כלים אלו אין עליו איסור להשתמש בכלים ללא טבילה. וכ"כ גם במעדני ארץ שביעית (סט"ז) ע"ש. ולפמ"ש שבטבילת כלים החיוב הוא מלפני השתמשות אין כאן פטור

ז. ובכלל בטבילת כלים יש דעות בפוסקים שס"ל שיש חיוב שמיד שקנה צריך להטביל ואין להשהות את כליו עד שיטביל, וכמ"ש בפרי מגדים או"ח סי' שכג מש"ז ס"ק ה בשם האליה רבה אות יב, שכתב בשם ים של שלמה ביצה פ"ב סי' יט דשייך שמא ישהה ויבוא לידי תקלה שישתמש באיסור כלי בלא טבילה עכ"ל. ומבואר שאסור להשהות כלי בלי טבילה מחשש תקלה. וכן בשו"ת שאגת אריה סי' נו ד"ה ועוד אני תמה, מבוארת דעתו שיש איסור להשהות כלי בלי טבילה משום חשש שמא יבוא לידי תקלה. ובספר חוט שני טבילת כלים עמ' יח כתב וז"ל כפי הזכור החזו"א אמר שצריך להטביל את הכלים הנקנים מן הגוי מיד ובפוסקים מבואר שאסור להשהות כלי שבלוע בו איסור לזמן מרובה מחשש שישתמש בו ואולי גם כאן יש חשש זה. ועיין במ"ב סי' תנ"א סק"ב. וע"ע בשו"ת מנחת אלעזר ח"ב סי' לה ד"ה הנה אבל בבאור הלכה סי' שכג ס"ז ד"ה מותר כתב וגם שמא ישהה ליכא למימר דדוקא בכלי טמא אם ישהנו וישתמש בו תרומה ויאכלנו עביד איסורא שאכל תרומה טמאה. משא"כ בכלי חדש גם אם ישתמש בו בלי טבילה אין המאכל נאסר. ואף על גב דעביד איסורא במה ששתמש בו בלי טבילה, אפ"ה משום זה לא גזרינן שמא ישהה, כיון דעכ"פ אינו אוכל איסור וגם אין איסור זה כי אם מדרבנן אפילו לדעת הסוברים דהטבילה הוא מה"ת עכ"ל. וכ"כ בשו"ת מורשת משה סי' כו (ד"ה וא"כ בכלי) שחיוב טבילה הוא רק כשרוצים להשתמש בהכלים, שאסור להשתמש בהם בלי טבילה. וכ"כ בספר חדרי דעה סע' יד (סוד"ה ועט"ז) ועיין בספר טבילת כלים פ"ד ס"א ובהערה א' ובשו"ת פלגי מים סימן לט יעו"ש. ובהליכות עולם חלק ז עמ' רסח כתב שנראה עיקר כמ"ש הבאור הלכה שמן הדין מותר להשהות כלים, ושכן נראה מדברי הגר"ח פלאגי בספר חיים לראש דף טו סע"ב. וכן מתבאר עוד בשו"ת דברי יוסף אירגאס סי' נב ד"ה והקשה. ועי' בפסקים ותשובות יורה דעה הל' טבילת כלים עמ' תשז במילואים, שכתב שבשהיית הכלי יש לחוש משום תקלה, ומ"מ אם עושה היכר בדבר כגון שכותב שהכלי אינו טבול או שמשאיר המדבקה על הכלי שוב אין לחוש לתקלה שכן מצאנו בכמה דוכתי שמהני היכר להציל מחשש תקלה. וע"ע באוהל יעקב הל' טבילת כלים עמ' רנ.

של אונס. שוב ראיתי במנחת אשר (ח"ג סי' ס) שכתב לפקפק בדברי המנחת שלמה בזה ושאל לדמות דין ציצית לטבילת כלים, שבתוס' הרא"ש ביבמות צ' ע"ב מבואר דהר"י שחידש הלכה זו במרדכי מנחות סימן תתקמ"ד לשיטתו הלך, דס"ל ביבמות שם דאין מצות ציצית חלה על האדם אלא לאחר לבישת הבגד. ומשנ"כ חשיב אונס, דלפני לבישת הבגד אינו מצווה בציצית ולאחר לבישת הבגד אינו חייב לפושטו כיון דאנוס הוא מלהטיל בו ציצית. ומבואר בדבריו דאילו שאינו מחוייב בציצית עד לאחר לבישת הבגד לא היה בזה היתר כלל, כיון שאינו אנוס וכפוי ללבוש בגד זה ולבטל מצות ציצית. ולפי"ז פשוט דטבילת כלים, שחיובה לפני השימוש בכלי ולא לאחריה, אין כאן פטור אונס כלל, דלא ישתמש בכלי סעודה ולא יבטל מצות טבילתו, וא"כ אין בזה היתר כלל. ועוד, שלפי מה שכתב המגן אברהם שם בסימן י"ג סק"ח דאף לשיטת הר"י, שהוא שיטת השו"ע שם, אסור מדרבנן, ואין בזה היתר אלא משום כבוד הבריות. ולפי"ז אף בני"ד יש איסור דרבנן. ואין נראה להתיר בני"ד משום כבוד הבריות, דמלבד הדוחק הגדול לומר דיש היתר משום כבוד הבריות לאכול בכלים שאינם טבולים, נראה עוד דבדאי אין זה נכון לכתחילה לדחות איסור משום כבוד הבריות [ובאמת שלפעמים יש כבוד הבריות היכא שמתארח ואין יכול לשתות, ובכה"ג יכול לסמוך על סברא זו של המרדכי]. וכ"פ בהליכות עולם (חלק ז עמ' רנג) ג"כ, שמי שמתארח אצל אדם שלא הטביל אסור לו לשתות. ושם סמך ע"ד הגרש"ז רק במתארח בבית מלון, שיש שם ג"כ סברא של כלים שעומדים לסחורה ע"ש. וע"ע בשו"ת מנחת יצחק (חלק א סימן מד) ובס' אהל יעקב (הל' טבילת כלים עמ' שכח) ובשו"ת תשובות והנהגות (חלק ה סימן רנט) ובחוט שני (הלכות טבילת כלים עמ' לא).<sup>1</sup>

## ח.

והנה בשפת אמת מס' סוכה (דף מב.) כתב עפ"י דהתוס' בערכין ב: שבציצית לא תני לוקח כדקתני בתפילין משום דמסתמא יש לו טלית, ומשמע שאם אין לו מחויב לקחת לו וכו' ולהשמיענו שקודם שיעור זה לובש ארבע כנפות בלי ציצית. וצ"ל שלא דמי לנבלות שאסור להאכילו בידים, שאיסור חמור ממצוה, וכעין מ"ש המג"א בס' רסט שמותר להאכיל קטן לפני קידוש עכ"ד [וע"ע בשו"ת שארית יוסף (סימן ו) ובחיי אדם (כלל סו אות י) ובשו"ת דברי יציב (חאו"ח סי' רמג)].

ויש לעמוד ע"ד השפת אמת, שיש לומר שמש"כ המג"א לחלק בין אכילת איסור לאכילת היתר בזמן איסור, הוא רק באיסור דרבנן, אבל באיסורי דאורייתא לא ס"ל כן. והראיה, שהרי המג"א גופיה כתב בהלכות סוכה בס' תרמ לאסור להאכיל קטן מחוץ לסוכה. וע"כ שהמג"א ס"ל לחלק אם האוכל מותר ורק השעה אוסרתו, רק באיסורי דרבנן אבל באיסור דאורייתא לא

(ח). ועפ"י האמור יש לדון ג"כ אם טבילת כלים שייך באונס. ועי' בשו"ת בית מתתיהו (חלק ג סימן י) מ"ש בזה, ושם הביא עוד נפק"מ שיש לדון אם מותר ליתן לקטן לאכול בכלי שאין טבול, דאם נימא דהאיסור מחמת המצוה קטן שאין מצווה אין לו איסור לאכול מכלי שאין טבול, אולם אם נימא שהוי איסור בפ"ע בשימוש בכלי שאין טבול אסור לספות לו. וע"ע בשו"ת שאילת שאול (יו"ד סימן יט) ובס' חוט שני טבילת כלים (עמ' כ"ב) ובס' אהל יעקב הנדמ"ח (טבילת כלים ס' ק"כ ס"ט ויעו"ש עוד בעמ' תקפ"ד) וע"ע בספר חינוך ישראל (ח"א עמ' שכג).



ס"ל לחלק כן. ולכן באכילה ביום כיפור ואכילה מחוץ לסוכה ס"ל לאסור להאכיל קטן. ואף ששם בסי' רסט כתב להתיר ג"כ ביוה"כ להאכיל לקטן, נראה שחזר בו בסי' תרטז וס"ל שלא אומרים את חילוק זה בדאורייתא, וכמ"ש בדעת המג"א התהלה לדוד (סי' שמג ס"ק ד) יעו"ש. ונראה ג"כ שהא שהמגן אברהם ס"ל בסימן קו שמותר לתת לקטן לאכול לפני התפלה, וציין למ"ש בסי' רסט סק"א וע"ש במחצית השקל, י"ל שאולי ס"ל שאיסור אכילה לפני התפלה הוא רק מדרבנן. ועוד, שהמג"א סמך שם על עוד טעמים שכתב שם להקל, וכמ"ש הגר"ש טויבש (סי' קו) ועי' יבי"א (חלק ד או"ח סי' יב אות טו).

אלא שעדיין יש מקום לומר שגם בדאורייתא ס"ל להמג"א לחלק בין אם הזמן הוא היתר, לפמש"כ בלבושי שרד בסי' תרטז להגיה בדברי המג"א בסי' תרמ שמותר לתת לקטן לאכול מחוץ לסוכה. ועי' להפמ"ג בסי' תר"מ בא"א סק"ג שכתב וז"ל: עמ"א ומ"ש שאחר לא יכול להאכילו בידים לכאורה ראוי להיות יכול אחר להאכילו בידים דיש חילוק בין אכילת איסור ובין היתר בזמן האסור כמ"ש ריש סימן רס"ט וי"ל בזה ועא"ר סימן שמג עכ"ל. וע"ע בשו"ת מנחת אלימלך (סימן ה אות ג). ולפ"ד א"ש, שהמג"א הולך בסברא שכל שהזמן הוא היתר מותר לתת לקטן, ורק ביום הכיפורים הוי כמאכיל נבלות בידים כיון שהאכילה עצמה אסורה וכמ"ש בסי' תרטז סק"ב.

וכבר ד"ז נפתח במחלוקת ראשונים. בספר הישר (ברלין תרנ"ח סימן נב עמוד קיא) השיב רבינו תם שמותר לתת לקטנים ביוה"כ פ' לאכול, כיון שרק היום גורם את האיסור, ולא דמי לשרצים ודם שאסורים מצד עצמם<sup>ט</sup>. וכיוצ"ב במאירי (עירובין מ:): מבואר להתיר לתת לקטן לאכול ביום כיפור [וכ"פ הפרי חדש סי' תריא]. ועי' במשנ"ב בשער הציון סי' תרטז ס"ק ט במה שהעיר על דברי המג"א הנ"ל שאין דבריו מוכרחים, שלא שייך כן אלא באיסור גמור כגון שהילד בן י"א או י"ב שנים, שעכ"פ מדרבנן צריך להתענות ולהשלים, אבל אם הוא לא מתענה אלא לשעות, אין על אכילתו שם איסור כלל, ע"ש וע"ע בחזון עובדיה ימים נוראים עמ' שלז].

אבל מהר"ן ביומא ריש פרק יוה"כ גבי חמישה עינויים מוכח שיש איסור לא תאכילום לקטנים ביום כיפור שהביא את דעת הרמב"ם בפרק א מהל' שביתת עשור ה"ה שאיסור חמשה עינויים ביוה"כ הוי מדאורייתא. וכתב להקשות, שא"כ איך אמרינן ביומא עח: שהתינוקות מותרים בכולם חוץ מנעילת הסנדל, הא כתיב לא תאכילום להזהיר גדולים על קטנים ע"כ. ובחכמת שלמה (סי' תריא) כתב להשיב על קושיית הר"ן שכיון שהוא לא איסור בעצם אין איסור לתת לקטנים [ואפשר שזו שיטת הרמב"ם]. וע"ע בחזון יחזקאל (יומא פ"ד ה"א חידושים) ובשו"ת מחזה אליהו (סי' פד אות לג לה ובסי' פה אות נב והלאה) ובס' חנוך לנער (פ"ו הע' טו).

ומ"מ משמע שהר"ן לא ס"ל חילוק זה, וכ"כ בתהלה לדוד (סימן שמג סק"ד) ועי' בשו"ת זכרון יוסף שטיינהרט (סי' ו). וכן פסקו לאסור להאכיל לקטן המנחת חינוך (סימן שיג אות י) והביאו להלכה בכף החיים (סימן תרטז ס"ק כד) שיש לאסור להאכיל קטן מבין תשע שנים ביוה"כ, כיון שהוא צריך להתענות לשעות כדין שאר איסורי תורה. ואפי' קטן פחות מבין תשע, שאין מענים

ט. וכ"כ כיוצ"ב ר"ת בתוס' גיטין ז. (ד"ה השתא) וכן בשבת יב: (ד"ה רבי נתן). וע"ע במאירי (ברכות מז). ולהר"א ב"ר חיים בספר הפרדס (שער העשירי עמ' קעא) והרא"ה (ברכות ריש פ"ז) והריטב"א בהלכות ברכות (פ"ה הלכה ג).

אותו כלל אפילו לשעות, כל שכבר אכל ויכול לסבול בלי אוכל נוסף אסור להאכילו בידים.

ולכאורה כן מוכח בבית יוסף שלא ס"ל חילוק זה, שאם זה רק הזמן גורם אין בו איסור, שבבית יוסף סימן תריא כתב לתרץ על קושית הר"ן הנ"ל שי"ל שכיון שאין איסורים אלו מפורשים בתורה בהדיא ומסרם הכתוב לחכמים, לכן ראו שלא להחמיר לתינוקות בכך כיון דרבייתיהו בהכי. ולא תירץ כמ"ש הפר"ח שכיון שרק הזמן גורם, וע"כ שלא ס"ל לחלק כן. וכן מוכח בבית יוסף סימן רסט בהא שכתב להביא כמה טעמים למה שנוהגים לתת לקטן לשתות את יין הקידוש שקדשו בביהכ"נ, אע"פ שאסור לגדול לשתותו מפני שאין יוצאים בקידוש ביהכ"נ יד"ח קידוש מדרבנן ואסור לטעום לפני שיקדשו בבית ע"ש ומדלא כתב גם דשאני איסור טעימת יין לפני קידוש שאין היין אסור אלא שהזמן אוסרו וכמ"ש המג"א שם לחלק כן. מוכח אפוא שאינו מחלק בזה ע"כ. וכן ראיתי בשו"ת חזון עובדיה (סימן כו סק"י) שלמד כן בדברי מרן הב"י, שבתחילה כתב מו"ר להתיר לתת אוכל לילד שלא מברך כיון שזה לא איסור חפצא אלא איסור גברא כיון שהמאכל היתר, וקטן לאו בר חיובא הוא, כמ"ש המג"א בסי' רסט. אבל שוב דחה, שמדברי מרן הב"י שם לא משמע כן, שהרי יין לקידוש אינו איסור חפצא שרק השעה אוסרתו. ומרן הב"י לא חילק כן יעו"ש. ועי' בשו"ת תפלה למשה (חלק ד סימן נג אות ג) ובמנוחת אהבה (חלק א עמ' תנא).

ועכ"פ, גם אם נאמר שרק בדרבנן ס"ל להמג"א לחלק שאם הזמן היתר מותר לתת לקטן אכתי יש להקל להלביש ט"ק פסולה של קטנים באופן שהיא עשויה מכותנה, שחיובה הוא מדרבנן לדעת מרן השו"ע בסי' ט ס"א שאין חייב בציצית מן התורה אלא רק בצמר או פשתים אבל שאר מינים אינו אלא מדרבנן (אבל לדעת הרמ"א כל המינים חייבים מדאורייתא). וע"ע בפמ"ג סי' ט משב"ז ס"ק ב (וכפי שביארו בטעם מגדים בבאורו לפמ"ג סימן ט סק"א בד"ה הנ"מ). ואף לדעת הר"ן, שמשמע שלא ס"ל לחלק בין אם המאכל היתר וכו', נראה שהוא ג"כ רק במידי דאורייתא ולא בדרבנן. וכמ"ש"כ הגאון נחל איתן פ"א מהל' שביתת עשור שגם הר"ן לא אסר אלא במידי דאורייתא אבל בדרבנן מודה שלא אסרו למספי בידים היכא שהמאכל מותר ורק השעה אוסרתו, ע"ש. וע"ע בשו"ת יבי"א חלק א חיו"ר ד סימן ד אות ד ובהערה שם, ועוד יש לצרף את השיטות שלא לאסור אכילתו אינו אלא מדרבנן, וכמ"ש להאריך בזה בתשובה לגבי אמירה לקטן בבין השמשות יעו"ש.

## ט.

ובעצם הסתירה בדברי המגן אברהם, י"ל שהמגן אברהם בסי' תרטז שהתיר להאכיל קטן ביוהכ"פ מיירי שהאדם רק שם לפני הקטן, אבל בסי' תרמ שאסר לתת לקטן מיירי שמכניס לתוך פיו ממש או שנותן לקטן בידים שחשיב ג"כ כמאכיל בידים. וכמ"ש בתוס' יום טוב רפ"ג דדמאי שלשון מאכילין משמע שנותן לתוך ידו. ועי' בהג"א ספ"ט דשבת ובשו"ת תורת חסד מלובלין

(חאו"ח סימן ה אות ד) [וע"ע במג"א סי' שמג ס"ק ג ובפמ"ג א"א ס"ק ג], וכן משמע בשער הציון בסי' תרמ (ס"ק ח) לחלק כן יעו"ש.

עוד ראיתי בס' חקר הלכה ח"ב להגאון ר' נפתלי לנדא (מע' קטן אות ח ד"ה שוב) שכתב ליישב את הסתירה במג"א הנ"ל, שכל מה שכתב המג"א בסימן תרטז מיירי בקטן שלא הגיע לחינוך, שבכה"ג רשאי להאכילו בידים מחוץ לסוכה, אבל היכא שחייב מדרבנן בחינוך, זה מיירי בסימן תרמ שאסר להאכיל את הקטן מחוץ לסוכה. וע"ע בספר חנוך לנער (עמוד כה).

עוד היה נ"ל לחלק שמש"כ המג"א בסי' תרטז להתיר להאכיל קטן מחוץ לסוכה מיירי ב"אם" שנותנת לבנה, וכמבואר שם. ובכה"ג כיון שהיא לא מחוייבת לאכול בסוכה לכן מותר לה לתת לבנה לאכול מחוץ לסוכה. וכדמצאנו כיוצ"ב בדין טומאת כהנים שבטור יור"ד סי' שעג נראה שדוקא כהן מוזהר שלא לטמאות כהן קטן אבל ישראל מותר לטמאות את הקטן. וכ"ה בפרישה ובט"ז (סק"א) וכ"כ הב"ח (סי' שמג). וכן בשו"ת שאילת דוד (חיו"ד סימן יב דף לא). כתב שדוקא כהנים גדולים מוזהרים, כשם שמוזהרים על טומאת עצמן כמו כהן מוזהרים שלא יטמאו את הכהנים הקטנים, אבל ישראלים מותרים לטמאות את קטני הכהנים. וכ"כ בשו"ת אחיעזר (ח"ג סימן פא ד"ה אלא) דהכהנים הגדולים מוזהרים על הקטנים, וליכא למילף מינייהו לאסור גם למי שבעצמו אינו מוזהר עליו. אולם בשו"ת מהר"ם שיק (יו"ד סי' שלו) כתב שהטור מיירי לאפרושי מטומאה, שזה מוטל רק על הכהן, אבל לטמאות בידים את הכהן גם לישראל אסור. וכבר בשו"ת הרדב"ז (ח"ח סימן מו) כתב שכהנות אסורות לטמא את הקטנים. וכ"כ בשו"ת בנין ציון (סימן קיח) שמדברי הרוקח (סי' שטו) משמע שכהנת אסורה לטמא את בנה. ומ"מ למעשה היכא שיש צורך לטמאות לכהן קטן מוטב שיעשה ע"י ישראל או כהנת משיעשה ע"י כהן. וכן היכא שצריך ליתן איסור בידים לקטן מוטב שיעשה ע"י מי שאינו מוזהר בעצמו עליו [ואפ"ל שהרוקח מיירי מדרבנן ולא מדין דאורייתא, וכמ"ש באחיעזר הנ"ל].

וכן מצינו ג"כ בדין הקפת הראש, שכיון שאשה לא מחויבת בהקפת הראש יכולה להקיף איש, וכמ"ש מרן בשו"ע יור"ד סי' קפא סעיף ו ב"סתם" שאשה אינה במצות הקפה ומותרת אפילו להקיף לגדול, כסברת רב הונא במס' נזיר נז: , וכ"פ הרי"ף (מכות דף ד' ע"א) והרא"ש (פ"ג סי' ב) וכמ"ש מרן בב"י בדעתם. וכ"כ הרא"ש בפירושו ובתוספותיו למס' נזיר שם להדיא וכ"כ בתוס' נזיר שם ובמס' שבועות ג. והיראים (סי' שלו) והנמוקי יוסף (מכות דף ד' ע"א) וכן דעת הסמ"ג (ל"ת נו) כמ"ש הטור ומרן בב"י בדעתו. וראיתי בשער המלך (עבודה זרה פ"ב ה"ה ד"ה עוד ראיתי) שהקשה לרב אדא בר אהבה איך התיר לגדול להקיף לקטן, שאף שהגדול אינו מוזהר בהקפת ראש הקטן, מ"מ יאסר להקיף לקטן מדין לא תאכילום שאסור לספות לקטן איסור בידים. וכן הביא בקהלות יעקב (שבועות סי' ב אות ב) קושיא זו מספר מלא הרועים (ערך קטן אוכל נבילות השני ס"ק כג) שהביא את קושיית הפרי מגדים או"ח סי' שמג במשכצות זהב שהקשה כיצד אמרו בבבא מציעא שאיש שאמר לאשה אקפי ליה לקטן שהאשה אינה בר חיובא והרי היא בת

(י). וע"ע בשו"ת לבושי מרדכי (ח"א סי' ס) ובשו"ת כתב סופר (או"ח סי' לה ד"ה ואשוב) ובשו"ת בית אפרים (חיו"ד סי' סב דף פח ע"ג) ובשו"ת פרי יצחק (ח"ב סי' יג בד"ה ולפ"ז) ובשו"ת עטרת פז (חיו"ד סימן ג ד"ה ובענין) ובשו"ת דברי דוד (חלק ב יור"ד סימן סז אות ח) ובחוט שני (עניני יו"ד שנדפס בסוף כרך מילי דנזיקין אות יב עמ' תכה).

חיובא מצד איסור של לא תאכילום. ותירץ המלא הרועים שכל האיסור של לא תאכילום "הוא רק במי שייך באיסור אבל מי שאינו שייך באיסור אין לו להאכיל איסור זה לקטן". וע"ע בשו"ת חלקת יואב (סימן יט) ובקרבן אורה (נזיר נו:): ובשו"ת חקרי לב (ח"א סי' סח בד"ה וגם מצד אחר) ובהגהות רע"א (ביו"ד סי' קפא) [ועי' בשד"ח (מע' כו כלל לה) שכתב שקטן אם אוכל נבלות שב"ד מצווין להפרישו, זה רק שקאי בתרי עברי דנהרא, אבל אם ידעין שאם לא ניתן לו יקח מעצמו, אפשר שמותר ליתן לו בידים. ואף דבגדול יש איסור מסייע בקטן אין את האיסור הזה. ומשום ערבות ליכא, שאין ב"ד מצווין להפרישו. ושכ"כ בספר תהלה לדוד (סי' שמג אות ו), אבל באחיעזר (ח"ג סי' פא אות ז) פשיט"ל שגם בזה יש איסור ספייה ע"ש].

ועפ"י הנ"ל כתב במלא הרועים ג"כ ליישב את דברי המג"א בסי' תרטז סק"ב שהאם יכולה לתת לבנה הקטן לאכול מחוץ לסוכה, אף דמאכילות אותם בידים. משא"כ ביוהכ"פ שאסור. והיינו שביום כיפור הנשים ג"כ מוזהרות על מצות עינוי, וכל היכא דקרינן לא תאכלום קרינן ביה לא תאכילום. משא"כ בסוכה שאין מוזהרות בעצמם קרינן ביה קשוט עצמך וכו'. וע"ע במלא הרועים (סוכה ב:): ובשו"ת חבלים בנעימים (סי' סג בד"ה והנה) ובשו"ת בן יהודה (סימן כו) ובשו"ת בית יצחק (סי' כט סק"ח). ועי' בשו"ת עונג יום טוב (סי' קטו) מ"ש לחלק בין טומאת מת שאין לאשה לטמאות את בנה הקטן לבין הקפת הראש שמותר לאשה להקיף לקטן. וכ"כ בשו"ת חקרי לב (סי' סח) לחלק בין הקפת הראש, שאשה אינה מצווה, לבין טומאת קטן. ושם הרבה סימוכין שאין בזה ספייה, אלא משום שלא יתרגל הקטן באיסורים. וע"ע בשו"ת אחיעזר (ח"ג סי' פא אות ז) ובשו"ת בית הלוי (סי' טו סוף אות ב) ובשו"ת משנה הלכות תנינא (ח"ו סי' קיד). אבל בשו"ת אבני נזר (סי' תפא אות ח) כתב שאפילו אשה, שאינה חייבת בסוכה בעצמה, אסור לה מדרבנן להאכיל קטן חוץ לסוכה. והביא שכן כתב הראב"ד בפרק יב מהל' עכו"ם ה"ה על הא דאשה מקפת קטן שיש לה בזה איסור מדרבנן יעו"ש.

ובאמת שי"ל שאם הטעם שאסור למספי לקטן הוא משום שלא אתי למסרך, א"כ אין נ"מ אם המספה מחויב בזה או לא וכמ"ש בשו"ת מהרש"ג (ח"א י"ד סי' עג) ובשו"ת עדות ביהוסף (סימן א) ובשו"ת מענה אליהו (סימן סו בד"ה ושוב).



## י.

עוד יש לדון להתיר בנ"ד שבכלל בעצם שיעור הטליתות של הקטנים יש מחלוקת כמה שיעורו, שהרי בעינן שיעור של טלית שהקטן מתכסה בו ראשו ורובו והגדול יוצא בו עראי לשוק, כמ"ש במס' מנחות מ: וכ"פ הרמב"ם בפרק ג מהל' ציצית ה"א ומרן השו"ע סימן טז. ועי' במשנה ברורה (סי' יז סק"ט) שכתב ששיעור טלית של קטן כתב בפמ"ג (בסי' ט"ז משב"ז סק"א) ובדרך החיים שהוא כדי להתעטף בו ראשו ורובו שלו "ומשערינן בקטן עצמו שמתעטף בו לפי גדלו ולפי קטנו ואם יש בו זה השיעור אז צריך אביו להטיל בו ציצית ולברך עמו ואם אין בו זה השיעור אין מברכין עליו" ע"ש. ובשיעור הטלית כתב בשו"ת האלף לך שלמה (סימן ד) שזה שהצריכו חז"ל שלא יהא בוש הגדול לצאת בו לשוק לא שייך זה בדורות שלנו, שבימיהם היו

נוהגים לצאת לשוק בבגד שיש בו שיעור גדול בארבע כנפות עם ציצית, ואם היה קטן מהשיעור עד שהגדול מתבייש לצאת בו לשוק זהו מפני חסרון הבגד ולכן פטור מציצית. אבל בדורותינו אלה, שאין נוהגים לצאת לשוק עם בגד של ארבע כנפות ואפי' בבגד גדול, מה שהגדול מתבייש לצאת בו לשוק אינו מכח קטנות וחסרון הבגד רק מכח שינוי צורת הבגד. ולכן הדבר תלוי רק אם הקטן מתכסה בו ראשו ורובו, לפיכך די "באמה על אמה" ע"ש. ובשו"ת נחפה בכסף (סימן א דף ו ע"ב) כתב ששיעורו אמה באורך וחצי אמה רוחב. ולדעת שו"ת פרי הארץ (ח"א סי' א) בשם ספר דרך חכמה שיעור הטלית הוא שלשת רבעי אמה באורך על חצי אמה רוחב. ובס' שלחן הטהור (סי' טז) כתב שדי באורך אמה וחצי על רוחב שלשת רבעי אמה. וע"ע במשנה ברורה סי' טז ס"ק ד ע"ש. ומו"ר בשו"ת יחווה דעת (חלק ה סימן ב) כתב שסומכים על הוראת הגאון ר' יוסף חיים בספרו שו"ת רב פעלים (חלק ב סימן ו) ובבן איש חי (פר' לך לך אות יא ויב) ששיעור ט"ק לצאת י"ח של המצוה הוא שיעור אמה וחצי אורך על אמה רוחב. ומש"כ בשו"ת ארץ צבי פרומר סימן א דף ב. שיש מצוה גם בטלית שאין בה כשיעור וכו', נראה שמייירי שיש בו שיעור לדעת כמה פוסקים אלא שיש אומרים שאין בו כשיעור ע"ש. וא"כ לפי"ז בהרבה ט"ק של ילדים אין שיעור זה של המצוה וממילא אין זה בגד של ארבע כנפות בלי ציצית.

אלא שראיתי בשו"ת ציץ אליעזר (חלק כ סימן ח) כתב שא"צ שיעור כלל לט"ק. ויסודו הוא עפי"ד הערוך השלחן (סימן טז סעיף ה) שכתב: העולם מקיימים מצות ציצית בטליתות הקטנים דכבר ביארנו בריש סימן ח' מהנמו"י והריטב"א שיש מהראשונים שאמרו דציצית אינה אלא בבגד שמעטף הראש ורוב הגוף ולפי"ז כל טליתות קטנים שלנו אינם חייבים בציצית ונידחו דבריהם ומן התורה כל בגד של ד' כנפות שנושא על גופו חייב בציצית וגם דעת רבינו הב"י כן הוא והא דבעינן עיטוף רוב הגוף זהו בטלית העליון שהוא כמו הסודר שבזמן הגמרא שהי' הילוכם בזה כידוע ולכן מברכינן עליהו להתעטף בציצית ובוזה בעינן שיעור מפני שהוא על הבגדים אבל טלית קטן שתחת הבגדים א"צ שיעור כלל דאם רק יש בו ד' כנפות חייב בציצית וכן מבואר בהדיא מדברי הריטב"א והנמוק"י (הלכות קטנות הלכות ציצית דף יא:) שהבאנו שם בסעי' ד' עכ"ל.

הרי לנו דעת תורה ברורה מהגאון בעל ערוה"ש דס"ל דבט"ק אין צריך שיעור כלל, וכל שיש בו ד' כנפות חייב בציצית, ושמקיימים שפיר על ידי לבישת בגד כזה מצות ציצית. וגם מעיד ובה על מנהג העולם בכזאת ללבוש ט"ק שאין בהם שיעור, ומיישב שהעולם מקיימים שפיר עי"כ מצות ציצית בטליתות הקטנים שכאלה. והוסיף הגאון בעל הצי"א כי זכורני מנעוטי יקירי ירושלים מדקדקים במצות שהיו לבושים ט"ק שאין בהם בהחלט שיעור של אמה וחצי ואפי' לא אמה אחת. ות"ח אחד מהמקורבים ביותר של הגאון הגרצ"פ פרנק העיד לפני שגם דעתו של הגרצ"פ ז"ל היה נוטה לכך שא"צ שיעור, מבלי להזכיר מהערוה"ש. והיה מצביע על אחד שיש מיקירי ירושלים שאנכי ג"כ הכרתיו שהיה לבוש ט"ק שאין בו שיעור והיה שואל בתימא האם זקן זה איננו מקיים בלבישת ט"ק כזה מצות ציצית. ודי בזה, כיון שבזמננו אין הדרך להשתמש בט"ק בתורת מלבוש או כסות עליון וכדו ואינו אלא מלבוש של מצוה גרידא

ותו לא ותמיד לובשים מעליו איזה בגד לכסותו. לכן חשיבותו עומדת בפני עצמו בתורת מלבוש של מצוה וחייב בציצית אפילו לא נתקיימו בו התנאים של מלבוש לצורך כיסוי או כבוד וכדו'. ודברי הגמ' שם להצריך שיעור שקטן מתכסה בו ושאינן הגדול מתבייש לצאת עמו לשוק הכוונה על כעין הטלית גדול שלנו, שבזמניהם היו הולכים בבגד כעין זה כל היום והולכים עמו בשווקים וברחובות ושימש בתורת כסות ובגד עכ"ד.

ויש לסייעו ג"כ מהא דכתב המג"א בריש סימן ט"ז בשם שו"ת מהר"ם מינץ (סימן קי) דנהגו רבים ללבוש ט"ק פחות מכשיעור ומוטב לילך בהם מלילך בלא ציצית (ועי' בשו"ת אג"מ ח"ג יו"ד סימן נב אות ב ובשו"ת ארץ צבי חלק א סימן א ד"ה אמנם). וע"ע באשל אברהם בוטשאטש (סי' טז) שכתב שיש מקצת מצוה אף בטלית קטן שאין בו שיעור ואף יש בו סגולה להגן שניצולים על ידי זה מעונש בעידן ריתחא ח"ו כידוע ע"ש. והגאון ר' אברהם חיים נאה בספרו שיעורי תורה (סימן הערה קעב) כתב ללמד זכות על הלובשין ט"ק פחות מכשיעור שבזה"ז אין נוהגים ללבוש כלל בגד של ד' כנפות לשם מלבוש רק כדי לקיים מצות ציצית, ואלמלא המצוה לא היו לובשין כלל, ע"כ י"ל דהמצוה אחשבה שיהא תורת מלבוש עליו. ובזמן הגמ' שהיו לובשין לא לשם מצוה בלבד אז היו מדקדקין שיהא מלבוש לכל העולם, אבל בלובש לשם מצוה לא שייך למתלי אם גדול יוצא בו, דהא ודאי יצא בו, שבדבר של מצוה לא שייך להתבייש. והביא ראיה ממנעל מדין נעל של חליצה ע"ש. וע"ע במנחת אשר (במדבר סימן ל אות ד) ע"ש.

ומשום חצי שיעור במצוה כתב בשו"ת תורה לשמה (סימן ב) שלא שייך במצות ציצית, כיון שמה שי"א שיש מצוה בח"ש הוא משום דחזי לאיצטרופי, ובט"ק זה לא שייך, הלכך אין בלבישתו מצוה. ומ"מ כתב שיש ענין ללבוש, שלא יהיה ערום לגמרי מן המצות, ואע"ג דלא עביד בזה מצוה, מ"מ יש בידו קצת מצוה ויש לו שכר ע"ז ע"ש. וע"ע בשו"ת רב פעלים (ח"ג סי' לב) ובשו"ת ארץ צבי (ח"א סימן א) ובשו"ת חזון עובדיה (סימן כח אות כב) ובשו"ת יחיה דעת החדש (חלק ה סימן ב בגיליון כת"ש) ע"ש.

ועכ"פ לא נפקינן מפלוגתא בשיעור של ט"ק, ולשיטות שצריך שיעור גדול, א"כ אם אין את השיעור שצריך אין לבגד שם של ארבע כנפות בלי ציצית.



## י.א.

עוד יש להוכיח לנ"ד מהא דאפי' אם מלבישים לקטן ציצית כשרה, מ"מ הרי כתב בבאור הלכה (סי' ס סעיף ד ד"ה ויש אומרים) בשם הב"ח והפמ"ג בסי' ח ובסי' תרכה שהכוונה בציצית וסוכה הם לעיכובא כמו בשאר מצוות, ושלכן אם קראוהו לעלות לתורה ולקח טלית לעלות וזמנו בהול ואינו מכויין לקיים מצות עשה של ציצית עובר בלא תעשה וכו' יעו"ש. וכן דעת הגאון חזו"א כמ"ש בשו"ת תשובות והנהגות (חלק ד סימן ב). והרי זה ודאי שהקטן אינו מכויין לשם מצוה [ועי' טורי אבן (חגיגה דף ה.) ובאחיעזר (ח"ג סי' פא אות כג) ובשו"ת אבן ישראל (סימן ג ד"ה ואשר יראה) ובספר בית מתתיהו (חלק א סימן ח אות ג ובסימן י אות יא ויב)]. ואיך מותר לתת לו, הרי אנו גורמים לו שילבש ארבע כנפות בלי ציצית. ובשלמא אם הוא קטן שהגיע לחינוך, שפיר

י"ל עפימ"ש התוס' בפסחים (פח. ד"ה שה לבית) שהיכא דאיכא חינוך מצוה שרי למספי לקטן איסור. ועי' במג"א (סי' שמג סק"ג) ובערך השלחן (סי' תרנח סק"י) [וגם זה אינו מוסכם, כמבואר בתוס' נדרים (לו. ד"ה יביא) ועי' בשו"ת ציץ הקודש (סימן יט) ובשו"ת יבי"א (חלק ב סימן יג) ובלוית חן (עמ' רמד בהערה) ובמאור ישראל (פסחים פח.)]. אבל בקטן שלא הגיע לחינוך איך שרי להלבישו? וע"כ שצ"ל כמ"ש, שבקטן שלא הגיע לחינוך ל"ש דין זה, וא"כ גם להלביש טלית פסולה לקטן שרי. וע"ע בשו"ת תשובות והנהגות (חלק א סימן לג) ובשו"ת שואלין ודורשין (חלק ז סימן א) [וע"ע בקובץ שיעורים כתובות (אות רנ) ובשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' א ד"ה וכמו כן ובסי' צא אות כה ס"ק ג) ובמקראי קודש סוכות (ח"א עמ' כה)].

**בסיכום,** מעיקר הדין יש להקל להלביש ט"ק פסולה לילד שלא הגיע לחינוך, שיש כאן ספק שמא הלכה כהמרדכי, ואף לשיטות שאכתי איכא איסור מדרבנן, י"ל שבט"ק של ילדים שהיו מדרבנן אין אפי' איסור דרבנן. ועוד, ששמא הלכה שבמצות עשה אין איסור ספייה. ועוד, שיעו' באמרי בינה (שבת סי' ח דף יח) שדן בשאלה אם יש איסור ספייה באיסורי עשה, וכתב שאיסור הלבשה לקטן בגד בלי ארבע כנפות לא הוי אלא רק עשה, ואינו אסור מדאורייתא למספי ליה "ורק מדרבנן אסור". ודחה את מש"כ בחמד משה סי' י"ג על קושית המג"א שם בשבת דף קלא. דקאמר הואיל ובידו להפקירן ולא אמרינן הואיל ובידו ליתן לקטן וכו' "שהיה נראה דאסור ליתנן לקטן דהוי כמאכילו נבלה בידים". וכתב האמרי בינה שלפמ"ש ל"ה רק איסור דרבנן למספי לקטן איסור עשה ע"ש. ועוד, שעפי"ד המג"א בסי' רסט והשפת אמת שכל שהזמן הוא היתר ורק הדבר אסור אין בו משום ספייה. ועוד, שכל שאין שיעור בטלית אין ע"ז שם של בגד ודו"ק. עוד אפשר לצרף מה שבדרך כלל הציצית היא ע"י עבודת מכונה, ודעת הגאון דברי חיים מצאנז בשו"ת (ח"ב חאו"ח סי' א) ושו"ת זקן אהרן וואלקין (ח"א סי' ב והלאה) והר צבי (חלק א סימן י) שאין יוצאים בזה י"ח. וכ"פ בשו"ת אור לציון (חלק א סימן ב) שאין יוצאים בציציות מכונה י"ח כיון שכל רגע ורגע זה עשייה חדשה. ולכן כתב באור לציון חלק ב עמ' לא שאין לתת ט"ק כזה לקטן וע"ע שם בעמ' רעט אות יב ע"ש.

ואם הטלית של הקטן היא מניילון, שיש בו מחלוקת, הוא גם סניף להקל. בשו"ת הר צבי (ח"א סי' ט) כתב לפטור אם עשוי שלא באריגה, וכ"כ בשו"ת מהר"י שטייף (סימן כח), וכן דעת מרן הגרש"ז כמובא בספר אור ההלכה (חלק א עמ' קמא). ועי' בשו"ת אג"מ (חאו"ח ח"ב סי' א) שס"ל שאין נפקא מינה אם נעשה מחתיכה אחת או מחוטין ואח"כ נארג, וטעמו משום דמאחר דיכול לעשות את הבגד מחתיכה אחת הוי כמו בגד של עור דפטורה אפי' אי ארגו מחתיכות. אבל בשו"ת צי"א (ח"ב סי' ג) ושו"ת תשובות והנהגות (ח"א סי' לד ובחלק ה סימן ג) ושו"ת אז נדברו (ח"ז סי' נב והלאה) ס"ל שיש חיוב ציצית גם על בגד ניילון. וכ"פ בשו"ת אור לציון (חלק א סימן ג ובחלק ב עמ' כח) ורק שלא יברך ע"ז. וע"ע בשו"ת להורות נתן (ח"ב סי' א והלאה) ובשו"ת אבן ישראל (חלק ט סימן א). ובס' ילקוט יוסף (הל' ציצית סימן ח עמ' קע) כתב בשם מרן זצ"ל שיש להצריך להטיל בו ציצית אבל לא שיברך עליו יעו"ש. וא"כ בקטן שיש לו ציצית כזאת פסולה, ודאי שאפשר להלבישו, ואפשר לסמוך על הפוסקים שס"ל שאין זה בכלל בגד שחייב בציצית.

ואם נשאר כדי עניבה מהגדיל ודאי שאפשר בקטן לסמוך על שיטת ר"י שאף אם לא נשאר ענף כלל כשר, שמר"ן השו"ע בסי' יב סעיף ג פסק שמנהג העולם כרש"י, והיכא דלא אפשר יש לסמוך על ר"י. ועי' בהלכה ברורה חלק א עמ' רפז.

וכ"ז נ"מ הוא ג"כ לתחפושת של ילדים לכהן גדול, שיש בו ארבע כנפות בלי ציצית, ובזה יש לצרף ג"כ שאין זה בגד שעשוי לשמירה מקור וחום אלא לכבוד בעלמא. ועי' בשו"ת לב חיים פלאגי' (חלק א סימן עז) ובספר עטרת שלמה (פורים סימן עט) ובשו"ת בריתי שלום (חלק ו סימן א) [ובעצם דין של מעיל כהן גדול יעו' ברדב"ז פ"ט מהל' כלי המקדש שכיון שהמעיל סגור בגרון לא חשיב ארבע כנפות בלי ציצית. ועי' במנחת חינוך מצוה צט שכתב שדרשינן "כסותך" פרט לכסות הקדש. אולם הרבי מראדזין בספרו על התכלת עין התכלת עמוד ריח הקשה, שכיון דקי"ל בגדי כהונה ניתנו להנות בהן שפיר כסותך קרינן ביה. וכתב שכיון שמקור דברי הרמב"ם ז"ל הוא מהזוה"ק בתיקוני הזוהר תיקון כה ב דמבואר להדיא דמעיל היה ארבע כנפות כדקאמר על ארבע כנפות כסותך אשר תכסה בה דאיהו כגוונא ומעיל האפוד וסיום שולי המעיל אינון לקבל כנפי מצוה. והיינו דרימונים התלויים בשולי המעיל שעשויים מחוטי תכלת וארגמן ותולעת שני היו במקום ציצית וחוטי לבן ותכלת, וכדקי"ל במס' מנחות מא: טלית שכולה תכלת מביא תכלת ודבר אחר ותולה בה. ומיושבת שפיר קושית המנחת חינוך ע"ש. וע"ע בסידור הגר"א (ילקוט כונת ציצית דף יט ע"ב) ובפרדס יוסף (פר' תצוה דפו"י עמ' רצא) ובספר מקרא העדה (פרשת תצוה סימן קמה)].

## יב.

ומה שיש לדון עוד אם מותר לחנך את הקטן לברך על ט"ק פסולה נראה שאין לחוש בזה, וכמ"ש בספר הליכות שלמה (תפלה פ"ג ה"ד) שכיון שמצות ציצית היא מצוה חשובה מאוד וגם נוהגת כל היום, וכיון שקטנים אלו לא הגיעו לחינוך, אין לגעור במחנכים אותו לברך. וכ"ה בספר שיח הלכה (ח"א עמ' רכא).

ואף בטלית שאין בה שיעור אפשר לתת לקטן לברך, וכמ"ש בשו"ת שבט הלוי (חלק ג סימן ו), שרק בקטן שהגיע לחינוך כיון שאפשר לחנך אותו בטלית שיש בה שיעור אין לתת לו פחות מכשיעור. אבל בקטן שלא הגיע לחינוך ורוצים לתת לו לברך יכולים להרגילו גם כשאין בו שיעור, כך נראה פשוט עכ"ל. ונראה שמ"ש המשנה ברורה בסי' יז סק"ט שאם אין בטלית שיעור אין לקטן לברך, מיירי בקטן שהגיע לגיל חינוך, אבל בקטן שלא הגיע לחינוך שפיר אפשר לתת לו אף טלית פחות מהשיעור. ועי' להפמ"ג בא"א סי' תרנז שכתב וז"ל ומשמע אף בפחות מחינוך אם ירצה רשאי לומר הברכה עם קטן וצונו אף על גב דאין בר חינוך מ"מ יש לומר להתלמד רשאי" ע"כ [ואף שהפמ"ג מיירי שמחנכו בברכות גרידא, ללא שהמצוה לפניו, י"ל שבקטן שלא הגיע לחינוך גם בכה"ג שהמצוה פסולה הוא בכלל להרגילו ולהתלמד].

ואף שיש מקום לומר שבט"ק שאין לה שיעור אין ע"ז בכלל שם של ציצית, וכן ראיתי בנזר החיים עמ' קסה שכן השיב מרן הגר"ח קנייבסקי זצ"ל שאם אין בו שיעור הרי זה כמו ששם על



הקטן עצמו תפוח אדמה שאין יכול לברך ע"ש. וע"ע בשו"ת דברי שלום מזרחי חלק ה עמ' תיח במ"ש נכד הרהמ"ח נראה שיש לחלק ולומר שבקטן שלא הגיע לחינוך מה שהאב מחנכו הוא רק כדי להרגילו, וא"כ אף באין בו כשיעור מרגילו לקיים את המצוה, שבכה"ג לא מינכר הפסול. וכן ראיתי בשו"ת אגרות משה חלק ג יו"ד סימן נב אות ב שכתב סברא זו שבקטנים לפני גיל חינוך כיון שהם פטורים בעצם לגמרי ורק שעושין זה יותר מהחויב לכן אפשר להלבישם בט"ק פחות מהשיעור אף שאינו מדינא כלום. ואף בקטן שהגיע לחינוך נראה שיכול לברך כדין אתרוג שאול שכתב במשנה ברורה שער הציון בסימן תרנח ס"ק לו לסמוך על דעת המרדכי בשם הראב"ן שקטן יכול לברך עליו ע"ש [וע"ע באג"מ ח"א יור"ד סימן קלז ובשו"ת יבי"א חלק ד חאה"ע סימן ד אות ג]. ונראה שאף שבאג"מ בחלק או"ח ח"ג סימן צה לא סמך לפסוק כהראב"ן לתת לקטנים לברך [אף ששם האריך להסביר ולומר שאם חינוך הוא מטעם הרגל בעלמא אפשר לחנכו אף בדברים שלא מקיים את המצוה באופן שלא ניכר הדבר שאינו מקיים המצוה, משום שלא איכפת לן החינוך שיהיה קיום מצוה, וסגי רק במה שנדמה לקטן שעושה מצוה], מ"מ בטלית שאין בו שיעור סמך על עוד צירוף שכתב שם, שכיון שגם גדולים מתעטפים בפחות מכשיעור וכך נהגו, ממילא יש חיוב מצד המנהג לעשות ציצית בבגד כזה "והרי גם על מנהג נהגו לברך" ע"ש [וטעם זה לא יכון לדין שאזלינן בתר מרן השו"ע בסימן תכב שאין מברכין על מנהג, ועי' בשו"ת יבי"א (חלק ז חאו"ח סימן נז). ועוד, שצריך שיהיה מיוסד על מנהג ותיקין שנהגו חכמים וחסידים ולא על מנהג שאין לו יסוד, וכמו שהעיר במנחת אשר (במדבר פר' שלח אות ד) ע"ש].

וכן ראיתי בשו"ת אבן ישראל (חלק ז סימן ג) שכתב שבקטן בפחות מגיל חינוך אפשר שפיר לתת לו לברך על דבר פסול, ושם האריך לבאר את דברי הראב"ן שמיידי בקטן שאינו בר הבנה, שחינוכו אינו בגדר מצוה אלא חיוב על האב לחנכו בהמעשה, אף שאין כאן קיום מצוה כלל, ולכן אין צריך את פרטי המצוה. ושבזה א"ש שלא פליג על מ"ש הריטב"א בסוכה (דף ב בד"ה אמר), שקטן שמחנכים אותו למצוות צריך לעשות לו מצוה בהכשר גמור כגדול ומקרא מלא דיבר הכתוב חנוך לנער ע"פ דרכו. וגדולה מזו אמרו במסכת עירובין דף מ גבי זמן ביוה"כ ליטעמיה לינוקא דילמא אתי למיסרך. והוצרכתי לכתוב את זה לפי שראיתי חכמים טועים בזה עכ"ל. שאיהו מיידי בקטן שהוא כבר שית כבר שבע, ולכן צריך שהמצוה תהיה בכל פרטיה כמו בגדול, כיון שאז יש חיוב חינוך על הבן ע"ש. וע"ע בשו"ת תשובות והנהגות (חלק ה סימן ד).

ונראה שיש מקום להקל עוד לפי מה שכתב בספר עמק סוכות סוכה דף מו: לחלק בענין אחר, שכל שניכר החסרון במצוה, כגון סוכה למעלה מעשרים אמה, בהא הוא דכתב הריטב"א שקפדינן שתהיה המצוה בהכשר גמור, משא"כ בתינוקות שנוטלים הלולב מעצמם, שאין החסרון ניכר בעצם המצוה, שייך שפיר חינוך. וכשיגדל לא אתי למסרך ליטול לולב שאינו שלו אלא יטול כדינו ע"ש. וא"כ ה"נ שהקטן לא מבחין בטלית אם יש בה כשיעור, שפיר יכול לברך. [ולפ"ד אף בקטן שהגיע לחינוך יכול לברך. ועי' במ"ש כע"ז באשל אברהם בוטשאטש בסימן תרעה בדין נרות חנוכה, שאפשר לחנך קטן אף אם אין הנרות דולקים חצי שעה, כיון שהתינוק אין בו הבחנה בזה ויכול לסבור על פחות מחצי שעה שהוא חצי שעה. אבל לפמ"ש המשנת

יעב"ץ (חלק א"ח סימן ע) והחזון עובדיה (סוכות עמוד תד) לחלק בין אם המצוה היא פסולה בעצם, שבזה אין לתת לקטן וכמ"ש הבאור הלכה ס"ס תרנז שצריך לקנות לקטן ארבעת המינים שבלולב כשרים לגמרי, לבין לולב שאול, שהוא פסול בפרטי המצוה, שבזה מותר לתת לקטן. א"כ היכא שהוא פסול בעצם המצוה אין לתת לקטן שהגיע לחינוך לברך. וע"ע בשו"ת שרגא המאיר (חלק ז ס"ס קסט) ע"ש ודו"ק].

עוד נראה להוכיח שהא שנותנים לקטן פחות מגיל חינוך לברך הוא בשביל להרגילו, מהא דנותנים לקטן ליטול ידיו עם ברכה אף שלעיתים אינו אוכל כביצה של פת, ופעמים אפילו כזית אינו אוכל. וע"כ שהחינוך הוא להרגילו שיטול ויברך. ובשלמא אם הקטן אוכל כזית, אפשר לסמוך על דעת הגר"א בביאורו בסי' קנח סק"ו שפסק דכל שאוכל כזית צריך ליטול ידיו בברכה. וכן פסק בשו"ת עמק הלכה הלוי (חלק אורח חיים סימן נד) ע"ש. וכדבריהם מפורש בחידושי הריטב"א (סוכה כה). ועיין עוד בהלכות ברכות להריטב"א (פרק שלישי אות יט). וכן מוכח להדיא מדברי המאירי (חולין קז:) שכתב שכל שהוא אוכל כזית צריך נטילת ידים וצריך ברכה לפניו ולאחריו, ומשמע דאף מברך על נטילת ידים. ועיין למרן החיד"א בברכי יוסף (סק"ד) שהביא שכן מוכח בדברי הרשב"ץ ביבין שמועה מאמר חמץ (ומכל מקום כתב בברכי יוסף דנקטינן בזה כהרוקח דיטול ולא יברך). אבל פעמים שהקטן שלא הגיע לחינוך אינו אוכל אף כזית, וע"כ צריכים לומר שאין לחוש לזה, שבעצם זה שמרגילו אין בזה חשש של ברכה לבטלה\*.

ויש להוסיף שבלתת לקטן טלית פחות מכשיעור לברך כיון שהוא מחלוקת אם בכלל צריך שיעור, וכמו שהבאנו לעיל את שיטת הערוך השלחן בסימן טז, ושיש סיוע לכך מדברי המגן אברהם שם שא"צ שיעור לטלית קטן לגבי קטנים, שפיר אפשר לתת להם לברך. וכמ"ש הבית יוסף (או"ח סימן רסט) שבכל מחלוקת אפשר לתת לקטן. וכע"ז כתב בחזון עובדיה יום טוב (עמ' רכא) ובשו"ת יבי"א (חלק ב סי' יג אות ג בגיליון) שאם שכח הקטן לספור יום אחד אפשר להתיר לו להמשיך לספור כיון שיש אומרים שכל לילה הוא מצוה בפנ"ע. ובצרוף מ"ש התוס' (ר"ה לג. סוף ד"ה הא) שהקטן לא מוזהר על לא תשא וחייבים לחנכו במצות ע"ש [ואין לומר שהתוס' לשיטתם שברכה שלבטלה הוי מדרבנן, אבל לדידן שברכה לבטלה דאוריתא אין לומר כן, שמלשון התוס' דכל שהוא בא לחנכו אין לחוש לאיסור לא תשא כשיש לו על מה לסמוך, כי היאך יתרגל אם

יא). ומברכת המזון אין להוכיח מהא דמחנכים את הקטן לברך אף שפעמים שאינו אוכל אף כזית, ש"ל שכל שהקטן שבע יוש לו ע"ז שם של ברכה. ולדעת הגאון בעל ההפלאה בספרו פנים יפות (ריש פרשת בחוקותי) בשעת הברכה האוכל קמעה ומתברך במעיו חייב לברך אפילו פחות מכזית או כביצה כיון ששבע. וע"ע בשו"ת חת"ס (או"ח סימן מט) ובשו"ת כתב סופר (סימן לא) ובשו"ת ציץ אליעזר (חלק יא סי' יג) ובשו"ת ברוך אומר (חלק א סי' י ח) ובשו"ת ברכת יהודה (חלק ז סימן כז) ובפסקי תשובות (סי' קפד אות יג). וכ"פ בספר שערי ברכה (פ"ו ה"ח) שאפי' אם הקטן לא אוכל כזית בכדאכ"פ יש לחנכו בברכת המזון. ועי' בשו"ת יד נתן (ח"ב סימן ב) שהביא כן ג"כ בשם מרן הגר"ש וואזנר זצ"ל שכיון שכך הוא דרך אכילת הקטנים. ושכ"כ בספר הקטן והלכותיו (חלק א עמ' 19) שכך השיב לו הגר"ח קנייבסקי זצ"ל ע"ש. ומכ"ש שאם אוכל הקטן כזית, שבזה יש לסמוך על השיטות בראשונים שס"ל שהחיוב מהתורה הוא בכזית, וכדעת הראב"ד בהשגותיו (על הרמב"ם פרק ה מהלכות ברכות הלכה טז) ובשו"ת תמים דעים (סימן רמ) והיראים (סימן כד) והר"י מקורביל (שהובא בתוספות רבינו יהודה שירליאון בברכות מט:) והרמב"ן במלחמות ה' (בברכות פרק ג, ושכן דעת הר"ף) והראב"ה (חלק א סימן קכט) והרשב"א (ברכות מט:) והמאורות (ברכות כ:) וכן דעת חכמי לוגיל (בשאלתם אל הרמב"ם בשו"ת פאר הדור סימן כד). ועוד. ועי' בהליכות עולם (חלק ב עמוד סח) ובשו"ת אוצרות יוסף (חלק ט סימן ז שער הציון סק"ח) ובדאי שבקטנים אפשר לסמוך ע"ז.

לא שיברך ע"כ, משמע שאפשר לומר כן אף לרמב"ם והשו"ע]. שוב ראיתי שכ"כ הגאון הר' בלויא בספרו חנוך לנער (פרק ט סק"ז) ע"ש. וע"ע בספר בית מתתיהו (חלק א סימן י אות טו) ובילקוט יוסף (הל' ציצית סימן יז, ובהלכות תפילין סימן לז אות ב, ובהלכות ספירת העומר עמוד שיג, ובהלכות ארבעת המינים עמ' תריח, ובדיני חינוך קטן עמ' רלה, ובהל' כיבוד אב ואם כרך א עמ' תקכא) ע"ש.

**מסקנא דדינא** שמותר להלביש ט"ק פסולה לילד קטן פחות מגיל חינוך. וכן ראיתי בספר דעת נוטה (ח"ב עמ' שכו) שנשאל הגר"ח קנייבסקי בשאלה דידן והשיב שיתכן ואין איסור וצ"ע אבל בקטן שהגיע לחינוך חייב להחליפן ע"ש. וכן מותר לברך עם הקטן על טלית זו בשביל להרגילו [ואין לחשוש בנפסקו הציציות ממקום אחד משום איסור של "בל תגרע", וכמ"ש בהגהות רע"א (סי' יג) עפי"ד הטורי אבן (באבני מילואים דף כח ד"ה והרי) שכל שאינו מכוין למצוה בג' הציציות הוי כמו אין בו ציצית, ואין עובר משום בל תגרע. וילד קטן שאין מכוין לשם מצוה אין בו את האיסור].



הרב יהושע אדלר

כולל פוניבז'

## בדין קרבן מוסף שבת והמסתעף לדין תפילת מוסף שבת

### א.

נאמר בפרשת פנחס וביום השבת שני כבשים בני שנה תמימים וגו' עולת שבת בשבתו על עולת התמיד וגו'. וברש"י אלו מוספין לבד אותן שני כבשים של עולת התמיד ומגיד שאין קריבין אלא בין שני תמידין, וביאר בשפתי חכמים מדלא כתיב על עולת התמידים משמע בין שני התמידין. וסיים רש"י וכן בכל המוספין נאמר על עולת התמיד לתלמוד זה.



### חוקר בגדר קרבן מוסף שבת ומביא דנחלקו בזה הדעת זקנים עה"ת והחזקוני

והנה חלוק קרבן מוסף שבת משאר קרבנות המוספין, שהוא מועט מכולן ואין בו חטאת אלא רק עולה. ויש לדון אם עכ"פ הוי קרבן מוסף ככל מוספין, או דלמא דכל ענינו לכפול את קרבן התמיד, שמוסיף על כבשי התמיד עוד שני כבשים אחרים.

ובדעת זקנים הביא ממדרש שוחר טוב - לכל המוספים לא תמצא מוסף מועט כשבת ועל דבר זה קראה שבת תיגר לפני הקב"ה אמר לה הקב"ה הנה שזהו קרבן מוסף הראוי לך לפי שכל מעשיה כפולים שיר כפול וכו' עונג כפול וכו' עונשו כפול וכו' לחם כפול וכו' לפיכך ראוי קרבן שלך להיות כפול וזהו שאנו אומרים במוסף של שבת להקריב בה קרבן מוסף שבת כראוי לו שלא נאמר בכל המוספין. וכעין דבריו כתב ג"כ בפ"י הרא"ש עה"ת. משמע בפשוטו דענין קרבן מוסף שבת הוא קרבן כפול, ובזה מבואר מה שאין במוסף שבת קרבן חטאת, שענינו של מוסף שבת כעין קרבן התמיד שהוא עולה.

[וכע"ז מבואר בפ"י הרא"ש ביומא ס"ב ע"ב ז"ל אבל המוספין ודאי לא כתב שני כבשים אלא ללמד שהם ב' ולא ד' מדלא כתיב אחד אחד כדרך שכתוב בתמיד עכ"ד. והיינו דהו"ל ס"ד שיהיו ד', אף כנגד תמיד של בין הערבים, ומבואר דקרבן מוסף שבת ענינו להוסיף על התמיד. והשתא דמוסיף שנים היינו כנגד ב' התמידין דשחר ובין הערבים. ויש להעיר דנמצא מוסף על של בין הערבים מקודם שהקריבו אותו עצמו. וע"כ לומר דאף שהוא מוסף על התמיד, אי משום הא אין עיכוב מה יקרב קודם, דכדי להגדירו כתוספת אי"צ שיקדם לו התמיד, וצ"ע].

אבל באמת בחזקוני כתב בענין אחר, וז"ל לא הטריח הקב"ה במוסף של שבת יותר מדאי אלא המוסף שוה לתמיד ולא נאמר בה חטאת כמו בשאר מוספין מפני כבוד השבת שאין לשחוט בשבת דבר הנאכל לשום אדם אלא כל הקרבתו לגבוה ועליו יסדו רציית קרבנותיה ואע"ג

דמוספי חטאת קריבין בה כגון בשבת דר"ח ושבת דיו"ט מ"מ במוסף שבת דעלמא עבד רחמנא היכירא עכ"ד. משמע מדבריו דאין ענין קרבן מוסף שבת לכפול את התמיד אלא הוא ככל קרבנות המוספין. וע"כ איצטריך לי' טעם להא דהוא מועט משאר מוספין ומה שאין בה חטאת. ובתרגום המיוחס ליונתן בן עוזיאל נראה כמשנ"ת בדעת זקנים, שעל הפסוק עולת שבת בשבתו על עולת התמיד מתרגם ומיתוספא על עולת תדירא ובענין ר"ח בפסוק ט"ו על עולת התמיד מתרגם כפשוטו על עולת תדירא, משמע דחלוק מוסף שבת משאר מוספין.



### מברר דעת הרמב"ם בזה

והנה תנן בזבחים ריש כל התדיר התמידין קודמין למוספין. ועמד בספר מנחת אברהם מנחות דף מ"ט ע"א שהרמב"ם הזכיר דין זה בריש פ"ו מתמידין ומוספין ה"א ז"ל בראשי חדשים מקריבין מוסף ר"ח אחר תמיד של שחר, ולא הזכיר דין זה גם במוספי שבת דבשבת מקריבין מוסף שבת אחר תמיד של שחר. וביאר בזה עפ"י דהדעת זקנים הנ"ל דשבת א"א שיקריב מוספין קודם לתמידין, דמוספי שבת כל דינן הוא להוסיף על התמיד. ודקדק בזה את לשון דברי הרמב"ם ברמזי המצוות בריש הל' תמידין ומוספין ז"ל א' להקריב שני כבשים בכל יום וכו' ח' להוסיף שני כבשים עולות בשבת י' מוסף ר"ח י"א מוסף הפסח וכו'. הרי דבכל המוספין נקט מוסף ר"ח וכיצ"ב, משא"כ במוסף שבת כתב להוסיף שני כבשים עולות. ומבואר שכ"ה דעת הרמב"ם דמוסף שבת חלוק משאר מוספין, דבשבת כל ענין המוסף הוא להוסיף על התמיד.

אכן בענין זה ביאר בשני דרכים: א. דמאחר דקרבן מוסף שבת שוה לתמיד, ע"כ אינו יכול להקדים מוסף שבת לתמיד, דממילא יהא הראשון קרבן תמיד ואפי' יכוין לשם מוסף, דע"כ מה שקרב בתחילה הוא תמיד. ב. מצד אחר, דלא שייך כלל קרבן תמיד בלא מוסף. ונ"מ היכא דעבר זמן התמיד ולא הקריב אם יכול להקריב מוסף, דלצד קמא יכול משא"כ לצד בתרא. והנה בספר המצוות מ"ע מ"א מ"ב מ"ג לא חילק בין המוספין, ובכולן כתב את הלשון שצוה להקריב קרבן מוסף על התמיד, ובמנין המצוות בריש ספר מדע כתב בכולן הלשון להוסיף וצ"ת.



### ב.

#### דן לפי"ז בהקדמת תפילת מוסף לשחרית

ויל"ד בכ"ז במי שלא התפלל שחרית אם יתפלל מוסף, וכן בהקדים מוסף לשחרית אם יצא. דבפשוטו להמבואר בדעת זקנים ודעימיה, וכן ברמב"ם, דמוסף שבת הוא מוסף על התמיד ואינו כשאר מוספין, א"כ בלא התפלל שחרית א"א לו להתפלל מוסף. משא"כ להחזקוני ודעימיה, דאף מוסף שבת הוא קרבן בפנ"ע כענין כל קרבנות המוספין. ועיי' בזה בשו"ע סי' רפ"ו סעי' א' ברמ"א במה שהביא בשם הרשב"א וז"ל ואם התפלל אותה קודם תפילת שחרית יצא ע"כ. ולכאורה זהו דלא כהדעת זקנים ודעימיה. אכן יעוין עוד בשו"ע הגר"ז סעי' ג' וז"ל שאף

שקרבת מוסף שהקריבו קודם תמיד של שחר פסול מ"מ בתפילה לא החמירו כ"כ להיות חוזר ומתפלל הואיל והתפלל אותה בשעה הראויה להקרבה עכ"ל. ומבואר שהוא נקט דאמנם דבקרבת הוא לעיכובא אך תפילה שאני. אך בלבושי שרד על דברי הרמ"א דהמתפלל מוסף קודם תפילת שחרית יצא כתב וז"ל ואע"ג דאין דבר קודם לתמיד של שחר הא אמרינן במנחות דף מ"ט דזה למצוה ולא לעיכוב וכשר בדיעבד ע"כ. משמע דבריו דכל הטעם שלא להקדים מוסף לשחרית הוא רק מדין דאין דבר קודם לתמיד של שחר, אבל אין דין מיוחד במוסף של שבת שדינו לבוא אחר התמיד. הרי מבואר כדברי החזקוני הנ"ל דאף מוסף של שבת הוא קרבן בפנ"ע ואין ענינו מוסף על התמיד ודו"ק {ועיין במ"ב שהעתיק את דברי הלב"ש}.

ועיין עוד בערוך השולחן שהאריך לדון בדברי הרמ"א אבל כל דבריו נסובים מצד הדין שאין דבר קודם לתמיד של שחר ולא מצד דין מסוים במוסף של שבת. ויעו"ש שהביא דהתוס' בפסחים ומנחות כתבו דאע"פ דהקדשים שהקריבו קודם תמיד של שחר בדיעבד כשר, מ"מ מדרבנן פסול כדאיתא בתוספתא דפסחים פ"ד. וא"כ היה נראה דגם בתפילה אם הקדים מוסף לשחרית לא יצא וצריך לחזור ולהתפלל אחר שחרית. אך עמד בצ"ע למעשה כי לא מצא מי מהגדולים שחולק על הרמ"א. ובתהילה לדוד ג"כ תמה כע"ז בדברי הרמ"א והביא בזה פלוגתא אם הקדים זבחים לתמיד של שחר פסולין, דהמ"ל פ"א מהל' תמידין משמע ליה דדעת הרמב"ם דכשרין, ולפי"ז נחא דברי הרמ"א. ושוב העלה שם דדברי הרשב"א דהקדים תפילת מוסף לשחרית יצא הוא אליבא דכו"ע, דאפי' אם בקרבן פסול בתפילה לא החמירו, עי"ש ראיתו לזה. {ואחר שיש לפנינו את דברי התהילה לדוד שוב יל"פ עד"ז גם את דברי הגר"ז הנ"ל. ואין כונתו במה שכתב דמוסף שהקריבו קודם תמיד של שחר פסול משום הנ"ל דמוסף של שבת דינו להיות מוסף על התמיד, רק הוא דין בכל המוספין ובכל זבחים שהקדימן לתמיד של שחר, ומ"מ תפילה שאני}.

והנה בשו"ת באר יצחק ח"א סי' כ' {לרי"א מקובנא} העלה במי שלא התפלל שחרית ובא ומצא צבור מתפללין מוסף, דאפי' לכתחילה יתפלל עימם מוסף ואח"כ יתפלל שחרית, מב' טעמים - חדא דכיון דבקרבות כשר בדיעבד כה"ג, בתפילה כשר אפי' לכתחילה, שלא קבעו דין בתפילה אלא במה שמעכב בקרבות. ועוד, משום מעלת תפילה בצבור דהוי מקודש ותדיר דמקודש קודם. ובשו"ת מהרש"ג ח"א סי' כ"ב ואגר"מ ח"ד סי' ס"ח השיבו על דבריו, וכל דבריהם ג"כ נסובים על הא דתדיר קודם. ולא נחתו לומר דמוסף של שבת חלוק שדינו דוקא להיות מוסף על התמיד, שלפי"ז אין מקום לסברת הבאר יצחק דתפילה בצבור דהוי מקודש עדיף, דזהו מעלה לגבי ענין תדיר אבל מוסף של שבת עיקרו להיות מוסף על התמיד דוקא. ומבואר דכל הנך רבוותא נקטו כדברי החזקוני דאף מוסף של שבת הוא קרבן בפנ"ע.



## ג.

## מקשה לדעת הדעת זקנים מסוגית הגמ' בזבחים דף צ"א

אלא דקשה מהגמ' בזבחים דף צ"א דמיבעיא ליה ליה תדיר ומקודש הי מינייהו קדים וקאמר ת"ש דתנן התמידין קודמין למוספין אע"פ דמוספין קדישי ומשני אטו שבת למוספין אהנאי לתמידין לא אהנאי ע"כ. הרי להדיא דהך מתני' דתמידין קודמין למוספין איירי גם בשבת. וגם מבואר בהס"ד דגמ' דאי מקודש קודם לתדיר אפשר שיקדם מוסף דקדיש לתמיד. ולמסקנה דאף תמיד קדיש, הרי מה דקדים התמיד משום דהוא תדיר, ועוד דהך דין קדימה הוא למצוה ולא לעיכובא. הרי דאפשר שיקדם מוסף לתמיד, ומבואר בפשטות דאין גדר מוסף שבת חלוק משאר מוספין, ואין ענינו מוסף על התמיד, אלא הוא רק קרבן לחובת היום בפנ"ע כשאר קרבנות המוספין.

אמנם שאלו למרן הגרי"ז זללה"ה היאך יתכן שיקדים מוסף לתמיד, דכל כבש שיקריב ממילא הוא תמיד אף אם כיון לשם מוסף. ועיי' במשמר הלוי שתי' ע"פ דחלוקים בדינם דתמיד בעי ביקור ד' ימים משא"כ מוסף, ואם יקריב מה שלא ביכר שפיר הקדים המוסף. וכתב בשיעורי הגרמ"ד במנחות שם דזה תליא, אי כהתוס' בסוכה דדין ביקור לעיכובא, או כהטו"א במגילה דאינו לעיכובא. ולענ"ד אפשר שאפי' אינו לעיכובא, מ"מ מחמת שכן היא המצוה והוא כיון לשם מוסף, לא יהיה ממילא תמיד דהא התמיד מצותו בביקור, וצ"ת.

ולענ"ד יל"ד דאפי' לפי הדעת זקנים דענינו מוסף על התמיד, מ"מ שם קרבן בפנ"ע הוא. וראי' מהנ"ל דמקריבין את של מוסף על של בין הערביים קודם להקרבת התמיד של בין הערבים עצמו, וצ"ת. ובוה מיושב הס"ד דמוסף יקדם לתמיד משום מקודש, וניחא גם מש"כ הרמ"א לענין תפילה דאם הקדים מוסף לשחרית יצא. אמנם אי"ז מיישב את הדקדוק הנ"ל מהרמב"ם שלא הביא דין זה בשל שבת, ואפשר שהוא משום דבשבת בסתמו ממילא יהיה של תמיד, כמשנ"ת.

ועמדו בזה עוד דברמב"ם בדין מוספי מועדים כתב דתמידין קודמין למוספין אבל בדין מוסף שבת לא כתב כן. ומזה נראה דבשבת, דכל ענין המוסף הוא לכפול את התמיד, ע"כ א"א שיקריב מוסף קודם. וברמזים ריש הל' תמידין ומוספים ג"כ מבואר דמוסף שבת להוסיף על התמיד, משא"כ מוספי החג.



## ד.

ובמה דמשני בגמ' בזבחים דאהני שבת לתמיד יש לדון אי זהו בכל הקרב בשבת ויו"ט, וכן הוא במצוות הנעשות בהם, או שהוא רק במה שהוא לחובת היום. ועיי' בזה פלו' דאבנ"ז (או"ח תנ"ט) ומקדש דוד (סי' י' אות ד').



בדין ראשית הגז במוקדשין וביסוד דין ראשית הגז ♦ בעניין 'כמי שהורמו'  
בתרו"מ ובפט"ה, בבא מיד כהן ובעכו"ם ♦ האם מותר להשתתף בחתונה של  
מחלל שבת בפרהסיא או מי שאינו מאמין בתורה



אוצר יזרה דעה

רבי איתמר גרבז

ראש ישיבת אורחות תורה, בעל משנת טהרות

## בדין ראשית הגז במוקדשין וביסוד דין ראשית הגז\*

### א.

סוגית הגמ' דמבואר דלא שייך דין ראשית הגז כשהצמר של בדה"ב אא"כ פודין אותו

חולין קל"ה א'. ריש פרק ראשית הגז. מתני' ראשית הגז נוהג וכו', בחולין אבל לא במוקדשין, ובגמ' במוקדשין מאי טעמא לא, אמר קרא צאנך ולא צאן הקדש. ומקשו הגמ' למאי צריך קרא למעט מוקדשין הא לאו בני גיזה נינהו דכתיב לא תגזו בכור צאנך, ומסיק דאצטריך קרא לקדשי בדה"ב, דאין בהם לאו דלא תגזו מדאו', ואי לאו מיעוטא הי' בהם דין ראשית הגז.

ומבואר עוד בגמ' דלמ"ד קדשי בדה"ב לא היו בכלל העמדה והערכה, אי לאו מיעוטא דמוקדשין הי' הדין דלפרוק וליתבי ל' לכהן. ולמ"ד קדשי בדה"ב היו בכלל העמדה והערכה, ואז א"א לפדות הצמר לאחר שנגזו. וא"כ גם בלאו מיעוטא לא שייך בי' ראשית הגז דהא הוי צמר של הקדש, ע"כ איירי כשהקדיש הבהמה חוץ מגיזתה, והצמר הוי דידי', ומ"מ נתמעט משום דהוי הצאן מוקדשין.

ורבא מוקי למתני' במקדיש גיזה עצמה, וטעמא דפטירי לאו משום מיעוטא דצאנך, אלא משום שמחוסר פדייה, וכתיב גז צאנך תתן לו מי שאינו מחוסר אלא גיזה ונתינה, יצא זה שמחוסר גיזה פדייה ונתינה, ע"כ.

ומכל הסוגיא מבואר כדבר פשוט דאי הוי הצמר של בדק הבית, לא שייך בי' ראשית הגז רק אם הוא פודה את ההקדש, אבל בלא פדיון לא שייך, דהא הוי הקדש.



### ב.

בפועל מצינו דאי לאו קרא הי' אוכל בשל הקדש, ושיטת התוס' דהוי היתר בעלמא

ויש להקשות בזה קושיא גדולה, דלכאור' ראוי להיות שיהי' דין ראשית הגז לכהן אף בלא פדיון כלל, דהנה בב"מ פ"ז ב' נתמעט מקרא דפועל העובד בשל הקדש אינו אוכל כדין אכילת פועל, דכתיב בכרם רעך ולא של הקדש. ומבואר דאי לאו קרא הי' אוכל משל הקדש.

\*מתוך שיעור שנמסר בכולל פוניבו' ד' אלול שנת השמיטה תשפ"ב. תודת האוצר לבנו, הרה"ג בן ציון גרבז שליט"א, על מסירת החומר.

ובתוס' שם (ד"ה רעך) כתבו לבאר הא דס"ד דשרי איסור מעילה, ה"ט, דכי היכי דשרי רחמנא איסור גזל שאוכל משל חברו, ה"נ הו"א דשרי בשל הקדש. והיינו דהוי היתר על איסור גזל, וה"נ ס"ד דיהי' היתר על איסור מעילה.

ומה"ט נתקשו התוס' שם (דף צ' ע"א ד"ה כאן) דה"נ נימא דיהי' שרי לפועל לאכול מע"ש אף חוץ לחומה, כשם דהוי שרי איסור מעילה. והיינו דגדר הדין הוא היתר על האיסור, וזה הס"ד גם בשל הקדש. [ועי' חזו"א מעילה סו"ס ל"ח שנתקשה לפ"ז אמאי פשיטא לגמ' שם צ"ב א' שנזיר אינו אוכל בענבים (וכן הקשה בחי' ר"ח הלוי הלכות מעילה ע"ד התוס'). וכתב ליישב דשאני נזיר דהוי איסור גברא, וזה ודאי לא ס"ד להתיר, ורק איסורים שהם מחמת החפצא ס"ד להתיר].



## ג.

### דברי הגר"ח דכל שיש לו זכות ליטול משל הקדש ל"ה מעילה

אמנם בחי' רבינו חיים הלוי פ"ח ממעילה ה"א כתב בביאור הענין, דגם הא דשרי לפועל לאכול משל בעה"ב ל"ה שריותא בעלמא לאיסור גזל, אלא יסוד הדין הוא דאית לי' זכות לאכול וממילא ל"ה גזל. וגם למ"ד משל שמים הוא אוכל, היינו לגבי הא שאינו יכול ליתן לאשתו ובניו לאכול, אבל הא מיהא יש לו זכות ממון לאכול ול"ה היתר בעלמא. וא"כ מדשרי לאכול משל בעה"ב אין שום מקור למילף מיני' לשאר איסורים. והא דאצטריך קרא לאסור בשל הקדש, ה"ט דגדר איסור מעילה יסודו בדין גזל הקדש, והוכיח כן הגר"ח מהא דמעילה שיעורו בפרוטה, ולא כשאר איסוה"נ. [והיינו דפשיט"ל דבשאר איסוה"נ אין השיעור פרוטה, אלא הוי בכל שהוא, ועי' בזה בתשו' הגרע"א סי' ק"צ]. וכן מהא דצירף את המעילה לזמן מרובה, וע"כ דהוא משום דין הגזילה שבו.

וממילא בפועל האוכל, כיון דבזכייתו קא אכיל דהא יש לו זכות אכילה [וגם למ"ד משל שמים הוא אוכל כן הוא, כש"כ הגר"ח וכו"ל, ועי' ביאור הענין בס' ברכת שמואל קידושין סי' ג' ובס' יונת אלם סי' ל"ד אות ט'], תו ליכא כאן מעילה כלל, דמופקע הוא מגזל הקדש כמו מגזל הדיוט.

ונמצא דכל שיש לו זכות ליטול ממון הקדש ל"ה כלל מעילה וא"צ פדיון. וא"כ יש להקשות אמאי אי לאו מיעוטא דהקדש מראשית הגז הי' צריך לפדות את הגז, והרי יש זכות לכהן ליטלו, ונימא שיטול בלי פדיון.

ולדעת התוס' לא קשה, דמשמע מדבריהם דגם כשיש לו זכות ליטול א"א אלא בפדיון, וא"כ א"ש שצריך לפדות, אבל לפמש"כ הגר"ח דכל שיש לו זכות ממון בזה ל"ה מעילה, א"כ צ"ע אמאי בעי פדיון, ולרבא חשבינן לי' מחוסר פדיון.



## ד.

### וצ"ע לפ"ז אמאי בראשית הגז צריך לפדות קודם הנתינה

ומכבר הי' ק"ל קושיא זו, ושור"ר בס' חידושי הגרז"ס קדשים שנדפסו בסופו תשובות הגרז"ס, ובס' י"ט יש תשובה מהגדול ממינסק זצ"ל להגרז"ס זצ"ל שעמד בזה בתו"ד. ויסוד זה שכשיש זכות ממון ל"ה מעילה, הוכיח כן הגדול זצ"ל מהא דב"ק ל"ז ב' ממעט מקרא דשור רעהו דאין חיוב נזקין בשור של הקדש. ובשטמ"ק הקשה למאי אצטריך מיעוטא והא הוי מעילה, וכתב בשם המאירי שתי' בשם חכמי פרובינצא דמעילה ל"ה אלא כשנהנה סתם, אבל כשיש לו זכות ליטול ל"ה מעילה. ומבואר שם בדבריו דזה יסוד הדין ששילמו לאומנין משל הקדש.

וכתב הגדול ממינסק שם דלפ"ז מיושב הא דבב"מ דף פ"ז מבואר דאי לאו מיעוטא הי' פועל אוכל בשל הקדש [וכש"כ הגר"ח וכו"ל], דכיון שיש לו זכות לאכול, ל"ה כלל מעילה וכמו בנזקין.

ונתקשה לפ"ז אמאי לגבי ראשית הגז מבואר בר"פ ראשית הגז דאי לאו מיעוטא הי' צריך לפדות, והרי יש לכהן זכות ליטול ממון זה. [והנה במה שמבואר בדבריו דזה ג"כ יסוד הדין ששילמו לאומנין מבדה"ב, יעוי' בזה בקובץ הערות סי' ג"ב סקי"ד שהקשה מהא דתנן בשקלים פ"ד מ"ו דאיכא דינא דהקדש מתחלל על המלאכה. וילפי' לי' מקרא בתמורה ל"א ב', הא לא"ה לא. ועמד בזה ג"כ הגדול זצ"ל בהמשך דבריו, ועי' בזה ג"כ בקוב"ח ח"ב סי' כ' אות ו' ז', ובאבנ"מ סי' כ"ח סקט"ז נקט דהוא מדין הקדש מתחלל על המלאכה, ע"ש. ולכאור' יש לדון בכ"ז דיש חילוק אם הזכות ליטול היא מהממון המסוים הזה, כמו בנזקין משור תם, או דהוי חוב בעלמא, דהתם בעינן חילול, ופועל ג"כ יש לו זכות אכילה מפירות אלו. אכן ברה"ג נמי הוי זכות הכהן מגיזה זו. וע"ע בחזו"א מעילה סי' ל"ח סק"ה שנקט שגם הא דפועל אוכל היינו כיון שיש לו זכות אכילה, הקדש מתחלל בי', ע"ש בכ"ד, ודלא כהגר"ח שאין כאן מעילה כלל].

ועיקר הקושיא מראשית הגז אמאי צריך פדיון, וכמו שהק' הגדול ממינסק, יעוי' גם בס' יהגה האריה סוף מסכת מעילה שעמד בזה ג"כ. (ועי' גם באילת השחר בסוגיין).



## ה.

### י"ל דשאני ראשית הגז דהוי מצוה על הבעלים ולא זכות ממון

ולכאור' יש ליישב בכ"ז בפשיטות, דשאני פועל דיסוד הדין שאוכל הוא זכות ממון דאית לי', וגם למ"ד משל שמים הוא אוכל וכו"ל, וכן בשור תם יסוד הדין הוא זכות של הנזק ליטול את הנזק, וממילא ל"ה מעילה, משא"כ בראשית הגז יסוד דינו הוא מצוה של הבעלים, ולא סגי בזה להפקיע איסור גזל ומעילה.

ויסוד החילוק מבואר בחידושי רבינו חיים הלוי פ"י מביכורים הי"ד, שכתב לבאר דחלוק יסוד החיוב בין חלה לראשית הגז, דבחלה יסוד החיוב הוא על החפצא של העיסה, משא"כ

בראה"ג דאין כאן חיובא כלל על גוף החפצא של הגיזות, ורק על הבעלים הוא דחייל חיובא. [וע"ש הנפ"מ לענין שותפות אי בעי' שיעורא לכל שותף].

וא"ש היטב לפ"ז דנחשב מעילה כשנוטל מגיזות הקדש בלי פדיון, ולא דמי לפועל וכדו', שזכותו היא בחפצא של הפירות, משא"כ ראה"ג דהוי חיובא דבעלים וכנ"ל.

אלא דצ"ע א"כ מה שייך בכלל חיובא דראה"ג בשל מוקדשין, ואפי' נימא דפודה כדי שלא יהי' מעילה, אכתי הא אין ההקדש מחויב בראה"ג, ועל איזה בעלים רמי חיובא כלל.



## ו.

### שיטת התוס' דנדון הגמ' במוקדשין הי' שהכהן יפדה מהקדש ויטול הגיזות

אמנם בביאור דברי הגמ' דמבואר דאי לאו מיעוטא הי' נוהג דין ראה"ג במוקדשין, מצינו לכאור' ג' דרכים בראשונים.

בתוס' (ד"ה ראשית הגז) נתקשו על מי דנה הגמ' דליפרוק וליתבי לכהן, דהבעלים שהקדיש ודאי לא חייב, ודנו לפרש דהכונה שהכהן יפדה ויטול את הגיזות, וכתבו דלפירוש זה קשה הלשון וליתבי, אבל משמע שזה עיקר הפירוש שנראה לדעתם בדברי הגמ'. והוסיפו דהא דנחשב נתינה לכהן, והא פודה הגיזות ומה מרויח מזה, ופי' דמרויח שפודה בשו"פ, דאפי' שוה מנה מתחלל. ומשמע בדבריהם דכן הוא רק מחמת שיש כאן דין ראה"ג, הא לא"ה לא הי' אפשר לחלל שוה מנה על שו"פ.

עכ"פ זו דרך אחת דנדון הגמ' הי' שבמוקדשין נהי שאין בעלים שמחויב ולא איירי כלל מחיובא דבעלים, מ"מ יש זכות לכהן ליטול מהגיזות את ראשית הגז, אלא דמ"מ צריך לפדות על שו"פ.



## ז.

### שיטת תוס' הרא"ש שהנדון במוקדשין הוא לחייב את הגוזה כיון שנעשה שלו

#### מדין מעילה

אבל בתוס' הרא"ש כתב לבאר באופ"א, דאיירי כשיש בעלים שאפשר לחייבו בראה"ג, והיינו דאיירי באופן שגזו ונטל הגיזות לעצמו, [וע"ש דכסבורין הבעלים שהגיזות שלהן. וצ"ב דבכסבור שהוא שלו ל"ה כלל מעילה, עי' תוס' קידושין נה. וב"ק כ.; אמנם עי' ב"ק שם דכשעשה שינוי הוי מעילה גם בכסבור שהוא שלו]. וכיון דהוי מעילה נפיק לחולין, ומתחייב בראה"ג, והיינו שנעשה בעלים על הגיזות בשעת הגזיזה, ולפיכך מתחייב בראשית הגז.

והוסיף בתוס' הרא"ש דהא דאמר ליפרקיה הכונה שמתחייב ע"ז בתשלומי מעילה, ואין הכונה שיזכה בגיזות רק אם ישלם תשלומי מעילה, אלא הכוונה דכיון שמתחייב לשלם ע"ז ממילא זוכה בגיזות.

ומתבאר לפ"ז דיסוד מה שבכל מעילה החפץ יוצא לחולין, יסוד הדין הוא מחמת מה שמתחייב לשלם, והיינו דהוי כעין פדיון, ומשו"ה קרי ל' הגמ' ליפרקיה. ויסוד הדבר מבואר ברש"י ב"מ צ"ט סע"א (ד"ה וחבירו) "שמכיון ששגג בו המשאיל, ונתחייב דמי טובת הנאה להקדש יצאת הנייתה לחולין", ע"כ. והיינו דמה שיוצא לחולין הוא תוצאה ממה שמתחייב לשלם. ובב"מ נ"ז ב' (ד"ה והווי להו דהדיט) פירש"י "דהוי של גזבר שהרי עליו לשלם להקדש קרן וחומש", ע"כ. והיינו דמה שנעשה שלו הוא מחמת שמתחייב לשלם ע"ז. [וזה יסוד גדול בדוכתי טובא, דמה שמתחייב לשלם הוא סבה שיזכה בדבר, ועי' בזה בזכרון שמואל ס' נ' אות ב', וסי' נ"ט אות ג'. ובחי' רבי שמואל קידושין סי' י' אות ט', ב"ק סי' כ"ג אות ה'. ובשיעורי רבי שמואל ב"מ פרק שני סי' א' אות ו'].  
 וקושית הגמ' והא בעי העמדה והערכה ביאר התוס' הרא"ש, דבמידי דבעי העמדה והערכה אינו יוצא לחולין ע"י מעילה. וביאור הדבר הוא כנ"ל, דלדעת התוס' הרא"ש יסוד מה דנפיק לחולין ע"י מעילה הוא כעין פדיון. [ועי' היטב בדברי התוס' רי"ד ב"מ נ"ז א' ד"ה הקדש, דהא דבמעל בשו"פ נפיק הכל לחולין הוא מדינא דהקדש שוה מנה שחיללו על שו"פ מחולל]. וממילא מידי דלאו בר פדיון מחמת דבעי העמדה והערכה, לא נפיק לחולין אף ע"י מעילה.

ולפ"ד תוס' הרא"ש נמצא דנדון הגמ' לחייב בראה"ג הוא את הגזוז, ונחשב בעלים שאפשר לחייבו כיון שזוכה בגיזות. [וצ"ל שהי' בבעלותו ה' צאן, דאל"ה לא הי' מתחייב במה שזוכה עתה בגיזות].



## ח.

### בהא דלא נפיק לחולין ע"י מעילה במידי דבעי העמדה והערכה

ויש להוסיף עוד בדברי תוס' הרא"ש, דעיקר היסוד שמבואר בדבריו דהיכא דבעי העמדה והערכה לא נפיק לחולין ע"י מעילה, מבואר כבר בגמ' במעילה י"ט ב', דקדשי מזבח תמימין שנפל בהן מום, ועבר ושחטן, למאן דבעי העוה"ע לא נפיק לחולין ע"י מעילה, ע"ש היטב בדברי רש"י.

ובקובץ הערות סי' נ"ד אות ג' תמה בזה מה ענין זל"ז, הרי דין העוה"ע הוא בפדיון, ומהכ"ת שגם במעילה אינו יוצא לחולין כשצריך העוה"ע. וכן הק' במנחת ברוך (או"ח סי' פ"ו, פ"ז), ובקובצה"ע כ' ששאל ד"ז להגר"ח, והגר"ח ביאר (וכע"ז במנחת ברוך שם) דהוא דין מסויים בקדשי מזבח, דאע"ג שנפל בהם מום נשאר בהם הקדוה"ג, [וראי' לזה דעושים תמורה, וכן מהא דבעלי מומין לר"ע עלו לא ירדו, ונתבאר בזה בארוכה במס' בכורות], והא דנפיק לחולין ע"י מעילה הוא משום דקילא קדושת' הואיל ויוצא לחולין ע"י פדיון, אבל כשאינו ראוי לפדיון, מחמת

דבעי העוה"ע, הדר דינא שאין בו דין יציאה לחולין ע"י מעילה הואיל ואית בי' קדוה"ג. [והגרי"ז נסתפק בשם אחיו הגר"מ באופן שהי' מעילה בקדשי מזבח שנפל בהם מום, דנפיק לחולין היכא דהוי בר העוה"ע, אם ישאר להם דין מוקדשין שיהי' אסור בגיזה ובעבודה, כמו ע"י פדיון, או דבזה נפיק לחולין לגמרי. ועי' בזה בצ"פ הל' ערכין פ"ו הי"ט]. ולפ"ז בבדק הבית אף אי בעי העוה"ע, מ"מ יוצא לחולין ע"י מעילה, וכ"כ במנחת ברוך שם.

אבל בדברי תוס' הרא"ש מבואר בזה טעם אחר, דדין יציאה לחולין ע"י מעילה הוא כעין פדיון, ומילא מידי דלאו בר פדיון, כשם דלא נפיק לחולין ע"י פדיון ה"נ לא נפיק לחולין ע"י מעילה, ובין בקדשי מזבח ובין בקדשי בדה"ב, וכן נקט החזו"א פרה סי' ג' סק"ז. [ונתבאר בזה עוד במנחת אברהם בכורות דף כ"ו ע"א].

### ט.

#### שיטת הרמב"ם דנדון הגמ' במוקדשין הוא שיהי' חיוב על המקדיש

ובדברי הרמב"ם מתבאר בזה דרך נוספת, דז"ל הרמב"ם פ"י מביכורים ה"א-ב: "ונוהג בחולין אבל לא במוקדשין. כיצד הרי שהקדיש בהמות לבדק הבית וגזון, יכול יהיה חייב לפדות וליתן לכהן וכו', תלמוד לומר צאנך, אין אלו צאנך, ע"כ. והיינו דאי לאו מיעוטא הי' הדין שהמקדיש את הצאן לבדה"ב עליו רמי חיובא לפדותן ולתתן לכהן, ואף דהשתא לאו דילי' הוי.

ובביאור הא דאיכא חיוב על המקדיש [דע"ז כתבו התוס' "ובעלים שהקדישו נמי אמאי מחייבי"], ביארו באו"ש ובאבי עזרי שם משום דנשאר שם הבעלים על ההקדש גם לאחר ההקדש, וכדאמר בב"ק דף ע"ו מעיקרא תורא דראובן והשתא תורא דראובן. אמנם הכא איירי בבדה"ב, אבל שיטת הרמב"ם דגם בזה אמרי' מעיקרא תורא דראובן וכו', ודלא כהתוס' שם דף ע"ו (ד"ה והשתא) שכתבו לחלק בין קדשי מזבח לקדשי בדה"ב, דבקדשי בדה"ב אמרינן בגמ' שם דף ע"ט מה לי מכרו לשמים מה לי מכרו להדיוט, ובזה אין שם הבעלים על ההקדש. וכ"ז שיטת התוס', אבל הרי"ף והרמב"ם כתבו דהא דאמר מעיקרא תורא דראובן וכו', הוא גם בבדה"ב, והיינו דשם בעליו עליו גם לאחר שהקדיש, והגמ' בדף ע"ט פליגא, וקיי"ל מעיקרא תורא דראובן וכו'.

ומעתה כיון דאכתי שם בעליו עליו, משו"ה כל שנגזזה הבהמה הוי חייל עלי' חיובא דראה"ג מחמת בעלות זו.

### י.

#### בבדה"ב ג"כ שם בעליו עליו

והנה את עיקר יסוד זה דשם בעליו עליו גם בקדשי בדה"ב, כתב ג"כ הרמב"ן במלחמות בב"ק שם, והוכיח כן גם מהא דאיתא בירושלמי במעשרות שהפודה הקדש שהקדישו לא נחשב

כמקח לחייב במעשר. והיינו טעמא, משום דגם מעיקרא הי' שם הבעלים ע"ז.

ובתוס' תמורה דף כ"ז כתבו דהא דהקדש שוה מנה שחיללו על שו"פ מחלל היינו דוקא להבעלים שהקדישו. וברש"י (סוכה מ' ע"ב) מבואר דהא דאמר הקדש מתחלל בין דרך מקח בין דרך חילול, דדרך מקח היינו כשאחר פודה את ההקדש, ודרך חילול היינו כשהבעלים עצמו פודה, והיינו דבזה ל"ה מקח אלא חילול בעלמא.

ויסוד הדברים הוא דאף שהקדיש הדבר לבדה"ב, מ"מ נשארה לו בזה זכות להעמיד את הדבר לבעלותו, אלא שצריך להוריד את הקדושה, וא"כ יש לו ע"ז דין בעלים. ומה"ט גם כשהקדיש ל"ה כמכירה לענין דו"ה, וכן שייך לדון שיתחייב על הגיזות מדין ראה"ג.

### יא.

#### להרמב"ם דהחייב על המקדיש א"ש דבעי פדיון, דהא יסוד הדין הוא חיובא דמקדיש

ומעתה לדעת הרמב"ם דהנדון הוא לחייב את המקדיש, א"ש בפשיטות הא דאמר ליפרוק, דהחייב של הבעלים שהקדיש ליתן את הגיזות לכהן אינו מתיר איסור מעילה. וכיון שיסוד הדין אינו זכות של הכהן אלא חיובא דבעלים, דהיינו המקדיש, א"כ בע"כ צריך לפדות וליתן לכהן. [ויתכן דלהרמב"ם יש גם זכות ממון בהחפצא, אבל יסוד הדין הוא חיובא דבעלים. אמנם הגר"ח נקט דהוי דין חיובא דבעלים גרידא].

אבל התוס' פירשו דבע"כ הכא הנדון הוא שיש זכות לכהן בגיזות, דאין צד לחייב את המקדיש, דלטעמייהו אולי דבבדה"ב אין נקרא שם הבעלים על ההקדש, וא"כ אין בו צד בעלים לחייבו בראה"ג, וע"כ הנדון הוא שיש זכות לכהן, ואפ"ה קאמר הגמ' ליפרוק. ובע"כ דגם כשיש זכות ממון ליטול מההקדש, א"א אלא בפדיון. ומשו"ה פשיטא להו ג"כ דגם בפועל הוי היתר על איסור מעילה, דמה שיש לו זכות לאכול אינו מתיר ליקח מן ההקדש בלא פדיון. [ואפשר דהטעם הוא דאע"ג דמעילה יסודה בדין גזל, כש"כ הגר"ח, מ"מ מלבד זה יש גם דין קודש שאוסר בהנאה].

ובדברי התוס' לקמן (קל"ז ב') ד"ה עד שצבעו, מבואר עוד חידוש, דכשצבע את כל הגיזה קודם שנתן לכהן נחשב שהוא גוזל מתנות כהונה. והיינו דאע"ג דשיטת התוס' היא דלא שייכא הפרשה בראשית הגז, כמבואר בדבריהם בב"ק דף ס"ו א', מ"מ כשצבע את כל הגיזה, הו"ל כגוזל ממון השבט. והיינו דכבר מונח בגיזות את ממון הכהן, ואפ"ה צריך לפדות, משום דסו"ס הוי נטילה מהקדש. [וביאר בזה בארוכה בס"ד להלן].

ולשיטת הרמב"ם דכל שיש זכות ליטול מהקדש ל"ה מעילה, וא"צ פדיון, ע"כ הכא ה"ט דבעי פדיון משום דיסוד דין ראה"ג הוא חיובא דבעלים, וממילא אין מה שיתיר ליטול מהקדש.



## יב.

**בהא דלשיטת התוס' שרי לפדות שוה מנה על שו"פ**

והנה למשנ"ת בשיטת התוס' דאף דיש לכהן זכות בגיזות, ומה"ט אף כשאין בעלים דרמי עלי' חיובא הי' נוטל משל הקדש, ומ"מ צריך פדיון אף במידי דיש לו זכות. ויתבאר היטב לפ"ז מש"כ התוס', דבע"כ דהכהן פודה שוה מנה על שו"פ (דאל"ה אין כאן שום ריוח לכהן בגיזות אלו). וצ"ב, הרי אסור לפדות שוה מנה על שו"פ.

ויעוי' בחזו"א תמורה סי' ל"ד סק"ד (ד"ה והא דבעינן) שעמד בזה, וכתב דשאני הכא כיון דחייב ברה"ג מותר לחלל על שו"פ. ויש להוסיף עוד דמה"ט אע"ג דכתבו התוס' בתמורה כ"ז ב' דרך הבעלים שהקדיש יכול לחלל שוה מנה על שו"פ, הכא כיון דיש זכות לכהן בראה"ג יכול לחלל גם על שו"פ.

והיינו דהא דאין מחללין על שו"פ הוא מדיני הממון, דמצד חילול הקדושה סגי בשו"פ, והכא הרי בדיני הממון יש זכות לכהן בראה"ג, ולדיני הקדושה סגי בשו"פ. [ומש"כ שם החזו"א "וע"כ מדעת הבעלים" צ"ב. ושור' שכונתו להוכיח שגם מדעת הבעלים דסגי בשו"פ, אפ"ה כל דבעי העמדה והערכה אינו נפדה. ויש בזה חידוש גדול, דהא אין פודין אותו כלל בשוויו, ומה בכך שאינו בר העוה"ע. וע"כ דאפ"ה בעי' ראוי להעוה"ע, ע"ש בדבריו. אבל מדעת הבעלים כוונתו הכהן].



## יג.

**בכ"ד חזינן יסוד זה דכל שבדיני הממון שרי לי', סגי לי' בפדיון על שו"פ**

וכיסוד זה חזינן בכ"ד, דהיכא דמצד דיני הממון יש לו זכות, דין הפדיון הוא בשו"פ. דהנה איתא בגמ' בערכין דבע"ח שגובה מהקדש פודה על פרוטה, שלא יאמרו הקדש יוצא בלא חילול. ושיטת רש"י שהוא מדרבנן, אבל ברמב"ם פ"ז מערכין מבואר שהוא מדאורי'. ועי' בזה בחי' הגר"ח על הש"ס סימן רס"ט שהוכיח כן מערכין דף ל"ג גבי מקדיש בתי החצרים, דשם מוכח שהוא מדאורי'.

ובביאור הענין כתב שם הגר"ח (ואולי זה מהגר"ז) דהיכא דמצד דיני הממונות יכול ליטול, כגון בבע"ח, או בבתי החצרים משום דין יובל, א"כ כל דין הפדיון הוא מחמת הקדושה, ולזה סגי בשו"פ.

וכן מצינו בדינא דבר פדא בנדרים דף כ"ט דקדושה לא פקעה בכדי, וכתב הראב"ד פט"ו ממעה"ק ה"ו דאע"ג דקדושה לא פקעה מ"מ פודה בכל שהוא, והיינו בשו"פ. וצ"ב מאי שנא מכל הקדש.

ובשיעורי הגר"ש רוזובסקי זצ"ל (מהדורת רא"פ מגיד) נדרים כ"ט ביאר בשם הגרש"ש זצ"ל, דהא דקדושה לא פקעה בכדי היינו מדיני הקדושה, אבל מדיני הממונות אין להקדש מעלה טפי.

וא"כ כל מה שצריך פדיון הוא רק על דיני הקדושה ולא על דיני הממונות, ולכן סגי בזה בשו"פ. [וע"ש בדברי מרן הגרש"ר זצ"ל עוד מהלך, דהוי רק ספק אי לא פקעה בכדי. וא"כ מצד דיני הממונות יש חזקת מר"ק, ורק לגבי דיני האיסור צריך פדיון ולזה סגי בשו"פ. וכע"ז כ' ג"כ בס' קובץ הערות סי' נ"ו אות י"ז, מבין המחבר רנ"ב וסרמן הי"ד].

וכע"ז מצינו ג"כ בחי' הר"ן ב"ב קמ"ח ב' לגבי שכ"מ דאם יש ספק בהקדש, דלגבי דיני הממון איכא חזקת מר"ק, ולגבי דין המעילה סגי בשו"פ. וע"ע במאירי ב"ב דף פ"א וצל"ע.

ועד"ז תירץ המנחת ברוך סי' ק"ג את קושית התוס' גבי פועל דאיך הי' אוכל מהקדש בלא מיעוטא, וה"ז מעילה. ותי' המנח"ב דבלאו מיעוטא הי' הפועל יכול לפדות על שו"פ ולאכול. והיינו כנ"ל משום דאית לי' זכות ממון לאכול, אלא דהקדושה תתחלל על שו"פ.

אמנם בדברי הגר"ח מבואר שהי' אוכל בלי פדיון כלל, כיון שיש לו זכות ממון לאכול. וצ"ל דעדיפא מבע"ח שגובה, שבוה צריך לפדות. דגבי פועל יש לו זכות אכילה מממון זה, משא"כ בבע"ח שאין לו זכות על הממון המסוים הזה בדווקא, ומשו"ה בזה צריך לפדות על שו"פ.

ויש לדון לפ"ז לגבי גביית נזקין בשור תם מהקדש, דיתכן שבוה א"צ פרוטה כיון שיש לו זכות בממון זה. ומ"מ י"ל שגם בזה, לולא מיעוטא דהקדש מנזקין, הי' הדין שגובה ע"י שפודה על שו"פ.



## יד.

### בביאור קושית הגמ' דמוקדשין לאו בני גיזה נינהו לשי' התוס' הרא"ש

והנה יש להוסיף בעיקר דברי תוס' הרא"ש שפירש בדברי הגמ' דהגדון לחייב בראה"ג הוא באופן שגזו באיסור, והו"ל מעילה, וממילא נפיק לחולין, והו"ל בעלים להתחייב בראה"ג. ולכא' לפ"ז ההיכ"ת שעל זה קאי מיעוטא דמוקדשין הוא בגוונא שהי' איסור בגזיזה, והיינו איסור מעילה.

וצ"ע, הרי בגמ' מקשי דמוקדשין ל"צ קרא למעוטי דלאו בני גיזה נינהו, דכתיב לא תגזו בכור צאנך. ומשמע בגמ' דלא מוקמינן קרא כשהי' איסור בגזיזה, וכ"כ בתוס' הרא"ש. וא"כ צ"ב, דהשתא נמי נמצא שהי' איסור בגזיזה, והיינו איסור מעילה.

וצ"ל בזה דהא דלא מוקמינן לי' כשגזו באיסור ועבר על לאו דלא תגזו, משום דלא בעי לאוקמה בגוונא שהגזיזה עצמה אסורה. וכש"כ החזו"א סי' רי"ד דאי"ז בכלל גז סתמא. וכ"ז כשהאיסור הוא בגזיזה עצמה, דאז נחשב שמציאותה בעולם היא בעברה, ולא איירי התורה על גיזות שגזיזתן באיסורא. אבל הכא במוקדשין, דאין האיסור במעשה הגזיזה, אלא במה שגזון לעצמו, ועי"ז הויא מעילה, שפיר איירי בי' קרא, דעצם גזיזתן אינה באיסור.

אלא דצ"ב לפ"ז בהא דקאמר דאף באומר חוץ מגיזתה לא מוקי לה בקדשי מזבח משום דכחשי, ובפשוטו משמע שזה איסור חדש של הפסד קדשים. וקשה מה בכך שיש הפסד קדשים ע"י הגזיזה, הרי אין האיסור בעיקר מעשה הגזיזה. וצ"ל בזה דכוונת הגמ' דע"י דכחשי הדר בי'

איסורא דלא תגזו. והיינו דאע"ג דאם הגיזות של חולין אין לאו דלא תגזו, כמבואר בגמ', ה"ט משום דבזה לא נחשב גיזה בקדשים, דאין הגיזה מתייחסת להקדשים. אבל בגוונא דכחשי, נחשב ממילא כגיזה בקדשים. אלא דצ"ע לפ"ז מאי מקשי הגמ' קדשי בדק הבית נמי כחשי, הרי בבדה"ב אין לאו דלא תגזו. ואולי כונת הגמ' היא דעכ"פ מדרבנן יהי' הלאו, אבל לעיל בגמ' לא איכפ"ל שמדרבנן אסור, וצ"ע.



### טו.

#### קושיות האחרונים דמשכח"ל גיזת בהתר במוקדשין

ובדרך זו [דהא דלא מוקי לה בגיזה באיסור הוא רק באופן שהאיסור הוא במעשה גיזתו, ובוזה לא איירי קרא] יש ליישב את קושיית המנ"ח מצוה תק"ח דמאי מקשי לאו בני גיזה נינהו, הא יש לאוקמי בתולש מן המוקדשין, דקיי"ל לענין לאו דלא תגזו דתולש שרי, ולענין ראה"ג קיי"ל דתולש חייב, וא"כ משכח"ל אף במוקדשין.

וי"ל שאין כונת הגמ' לומר דלא משכח"ל בהיתר, אלא כונת הגמ' היא דכיון דבאופן הרגיל של גיזת לא שייך במוקדשין, תו לא איירי דינא דראה"ג במוקדשין כלל. [ובאמת משכח"ל גם ע"י אמירה לגוי, או ב' שעשו או כשגזו חצי שיעור ועוד חצי שיעור, למ"ד מותר מן התורה, וע"כ כנ"ל].

ועפ"ז נראה לדון ליישב עוד, דהנה בתשו' ר"א בן הרמב"ם בתשובה לר' דניאל הבבלי שאלה י"ט כתב לחדש שכל האיסור של לא תגזו הוא רק כשגוזז מעיקרן, אבל כשגוזז באמצעו ליכא איסור. ויש להקשות דא"כ משכח"ל גיזת במוקדשין בלי הלאו ומאי מקשי דלאו בני גיזה נינהו.

ולכאור' יש לדון דגם לענין ראשית הגז אינו חייב אלא כשגוזז מעיקרו, דכן הוא גז סתמא, אכן ודאי לא גרע מתולש. ומ"מ י"ל דכיון דעכ"פ ל"ה כגז סתמא, דסתם גיזה היינו מעיקרו, א"כ תו לא איירי קרא במוקדשין כלל.

והנה החזו"א דן אם יש לאו דלא תעשון כן בגוזז מוקדשין, ולכאור' י"ל דאף אם יש לאו זה, מ"מ כשעבר וגזז אין הלאו סבה לפטור מראה"ג, דהפטור זה רק כשעיקר הגיזתו היא באיסור וכנ"ל, ולא בשאר איסורים. [ולפ"ז יש להקשות דמצי לאוקמי' דינא דמוקדשין בקדושת דמים, דלכו"ע אינם בכלל העוה"ע, דהי' מקום לדון דלא מצי אוקמי' כשהקדיש בע"מ לדמיו, דהא קעבר בלאו דמקדיש בע"מ, ובתמימין לא משכח"ל דאיכא מיגו דנחתא. אבל אם לא איכפ"ל לאוקמי' באיסורא, א"כ קשה כנ"ל, וכבר עמדו בזה האחרונים].



הרב שמואל משולמי

כולל פוניבז'

## בעניין 'כמי שהורמו' בתרו"מ ובפט"ח, בבא מיד כהן ובעכו"ם

### א.

גמ' בכורות יא, א: "אמר ר"נ אמר רבה בר אבוא ישראל שנפלו לו טבלים מבית אבי אמו כהן וכו' וצריכא דאי אשמועינן וכו' דקא מופרש וקאי וכו' כל הסוגיא".

והנה עיקר הסוגיא צ"ב, דהנה בפשוטו יסוד דינא דכמי שהורמו, הוא על זכות הממון דאיתא להכהן, דכי היכא דזכי בהמתנ"כ היכא דאיתין לידיה אחר ההפרשה, ה"נ באתי לידיה בשעת חיובא דידהו. וכדקיי"ל כן בקידושין נ"ח, א לענין חיוב כפל ולענין קידושי אשה, ובב"ב קכ"ג, ב לענין דין ירושת פי שניים, ובכמה דוכתי עד"ז. וה"נ בדין הממון דמצוות נתינה הוא תלוי בזה.

איברא, דזה מוכח בכל הסוגיא דדין כמי שהורמו דסוגיין לא סגי בזכות הממון דאיתא לאבי אמו הכהן. חדא, דא"כ מ"ש כלל לומר דפט"ח עדיפא מטביל ומטעם דמופרש וקאי. אדרבה, הלא הטביל דינו להינתן להכהן בהחלט וזכותו גמורה היא. ופט"ח גרע, דהא יכול ג"כ לערפו ונתנה לו תורה רשות, ורק דמצוות פדיון קודמת.

גם תמוה, מ"ש לדון בהפט"ח דכמופרש ועומד הוא, הא אכתי באיסורו עומד. ואדרבה כתב רש"י (לעיל גבי חיוב כפל) דאין לו לבעלים כ"ז שלא הפריש שה. וכ"ה ברמב"ם בפ"ב מגניבה ה"ג דבעלותו ליתא קודם פדיון, וכלשונו שם "דעכשיו אינו שלו". ואיך נדון דכמאן דמופרש דמי, ואע"פ דחייב כפל משום זכותו להפקיע איסורו, מ"מ אכתי באיסורו עומד ואיך יוריש זכות הפקעת הנתינה לישראל כל כמה דאכתי אסור בהנאה.

וכפה"נ זהו שהוקשה לרש"י, ולפיכך כתב (בד"ה והן שלו) דדוקא בפט"ח מיפטר דחשבינן "כמי שהוריש לו שה" וכ"כ להלן (בד"ה דהא מופרש) דחשבינן לה שהוריש "החמורים לעצמן והשיין לעצמן" עכ"ל. ור"ל בזה, דדין כמי שהורמו אתי למימר דהורישו שה, וממילא אף הפט"ח ברשותיה נמי קאי, וכמי שנפדה והותר. אבל זה גופא צ"ב, דהא אין לכהן אלא זכות להפריש בלא נתינה ואותה זכות גרידא יכול להוריש ותו לא, ואיה השה שבידו שיורישו להישראל בן בתו [ועי' חזו"א י"ז, יא שהאריך לבאר את הענין דלעולם אין כאן שה בממונו של כהן. אמנם ברש"י הנ"ל מפורש דמוריש לו שה נמי והדק"ל].

וברש"י ד"ה מפריש עליהם, כתב דהפרשת היורש הוא "לאפקועי לאיסוריהו". ומבואר מזה דמשום מצוות פדיון לחודא אי"צ היורש לפדותו כלל. וכן נפ"מ לר"ש דס"ל פט"ח שרי בהנאה אי"צ היורש להפריש כלל כיון דאתי לידו מיד אבי אמו כהן. וזה צ"ב טובא, דאף א"נ דכהן

שקנה פט"ח פטור ממצוות פדיון מצ"ע [וכדמשמע לעיל (דף ט:)] גבי ספיקות שלר"ש א"צ להפריש כלל], אבל בבן בתו של כהן וודאי מחויב הוא במצוות פדיון ולמה ייפטר מן המצווה כל כמה דלא קיימו הכהן המוריש, וצ"ע ג.

## ב.

והנה עיקר הדין דסוגיין, דכהנים זוכים בהמתנות ופטורים מנתינה, בפשוטו הוא מסברא דממון כהן הוא ולמה יתננו לאחרים. אמנם ברמב"ם (פ"א ממעשר ה"ד) כתב ז"ל "ואין מוציאין מעשר ראשון מכהן ללוי שנאמר מאת בני ישראל תקחו את המעשר ולא מאת הכהנים וכן אין מוציאין את המתנות כהונה מכהן לכהן אחר" עכ"ל. ומפורש בדבריו דדינא קתני לה וילפינן לה מקראי דייקא, וכ"ה בירושלמי במע"ש פ"ה ה"ג ובספרי זוטא פרשת קורח, וע"ש במפרשים. וצ"ב מאי צריך קרא לזה ולמה נוציא את המתנות מכהן לכהן, ומאי אולמא דהאי מהאי. ואטו דין נתינה יסודו לאפוקי מרשותיה הוא. ועיין ברע"א ח"א סי' רג מש"כ בישוב דברי הרשב"א (חולין קל"ב), דעכצ"ל דשייך לומר דהכהן יתחייב בנתינה לאחרים, ואע"פ שהוא יכול לקבל מאחרים, איהו גופיה גרע וצריך ליתן לאחרים. וגם זה צ"ע כנ"ל, מאי אולמי שאר כהנים מיניה ידידה. [והגרע"א הוכיח זה ממה דמצינו במעשר עני דמוציאין מעני לעני ואין יכול ליטול לעצמו את המעשר (עי' ר"מ פ"ו ממתנ"ע ה"י ואילך). אבל אכתי צ"ע, דזה שייך דוקא בעני דילפינן מקראי להזהיר לעני על שלו, דבדידה עשיר הוא חשוב ולכך אין יכול ליטול, אבל במתנ"כ דזכייתו מכח ממון השבט, מ"ש לומר דגרע מאחריני].

## ג.

והנראה בעזה"י, דדינא דסוגיין דין "פטור" הוא, דטבל שביד כהן וכן פט"ח שבירו"ם "פטורים" הם מנתינה. וכמו גבי לוקח טבלים ממורחין מן הגוי דמיפטר מנתינה מכח דין קא אתינא, וחיל ביה דין פטור מנתינה, ה"נ ביד כהן פטרתו התורה מנתינה (גם בדין המצווה ידידה), דהכהנים אינם מחויבים במצווה זו וטבל שבידם פטור הוא מנתינה.

ונפ"מ בפטור זה, לענין האיסור למכור טבל לנכרי או לאבדו מן העולם, דמטעם חיוב נתינה אסור במכירה ואיבוד דע"י זה מפקיע דין ומצוות נתינה, אם ע"י דין קא אתינא מכח גוי, או שמאבדו מן העולם לגמרי. [ואף א"נ דאין חיוב הפרשה, ואם רוצה יכול להשאירו בטבלו ול"צ להפריש, עיין מג"א סי' ח' סק"ב ובביהגר"א שם, ובט"ז יו"ד סי' א' סקי"ז וברעק"א שם. ועי"ע בחזו"א דמאי סי' ד' סק"ז וע"ע אמר"ב יו"ד הל' תרו"מ סימנים ג' ד' ה' וכבר האריכו בזה]. דמטעם ביטול מצות נתינה והפסד ממון השבט יתחייב להפריש וליתן, דבכלל דין הטבל הוא שיקיים בו כבר מהשתא מצות נתינה ומחויב לקיים את זכות השבט בהטבל, וכשמוכר לגוי או שמאבדו הרי הוא הפקיע מצוות נתינה מן הטבל וביטל מצווה זו מן הפירות.

## ד.

והדברים עשירים במקום אחר, ומפורשים ברש"י חולין קל"א, א ובגיטין מ"ז, ב בהך דאנס בית המלך גרנו אם בחובו חייב לעשר, דאע"פ דמזיק מתנ"כ פטור, הכא חייב מטעמא דמשתרשי ליה. ופירש"י (בד"ה שאני התם) דמשתרשי ליה אינו סברא לחייבו בדיינין "אלא חיובא בעלמא כשאר חיובי מעשרות" עכ"ל. הרי שמענו מדבריו דהמוכר טבלו לגוי חיוב מעשר עליו לעשרו מטעם משתרשי ליה (וכן הוא ג"כ לדעת הרמב"ם פ"ו ממעשר ה"ז וה"י ע"ש). וברש"י גיטין הנ"ל נקטה על פירות השותף עם הגוי דחייב להפריש גם מעשרותיו אי בא לאוכלם או למוכרם משום דמשתרשי ליה. הרי דפירש לן רש"י דחייאל עליה חובת הפרשת תרו"מ מכח זכות הכהנים בהפירות, שלא ישתכר זכות זו שיש להם בממון זה. ועי' באמרי בינה הנ"ל שהאריך בזה בדעת רש"י וש"ר, וע"ש מש"כ בזה.

ויסוד הדברים מתבארים ג"כ בדברי רש"י בסוגיין, שכתב (בד"ה אבל) דס"ד דבתרומה אין שייך לומר כמי שהורמו דמחוסר הפרשה ולפיכך "חזרו לאיסורם הראשון". ומפורש בדבריו דיש כאן איסורא שנפקע ביד הכהן [ואי לאו כמי שהורמו היו "חוזרים לאיסורם"]. וצע"ט איזה איסור פקע כאן שחזור הוא לאיסורו, הלא טבל היה וטבל נשאר. רק שהאיר עינינו רש"י ביסוד הסוגיא, דעל חובת קיום זכות הכהן אנו דנים, ואיסורא איכא שלא להפקיע את הנתינה ומצוותה (וכהך דחולין הנ"ל). וכל שהוא ביד הכהן פקע דין זה, וכלפי דין הלזה דייקא דנו בסוגיין, די"ל בזה כמי שהורמו דמיא ויפטר הבא מחמת הכהן כמו הכהן עצמו.

## ה.

ואשר לזה, מוכרח הוא לומר דהך פטורא דהכהן הוא מדינא ומקראי דייקא, דאי לא"ה היה הדין נותן שיהא הכהן גופיה חייב בהפרשה מכח מצוות נתינה. ואף דבדידיה גופא מיקיימא הנתינה ולמה יוציא מידו, מ"מ אינו פטור מנתינה רק שמקיימה בעצמו. וממילא אכתי נפ"מ שיהא אסור למכור לנכרי או לאבד את הפירות כל כמה דלא הפריש ותיקן את הפירות והפט"ח שתתח"י. וזהו דנתחדש בקרא "דמאת בני ישראל", דהכהנים פטורים מנתינת מתנ"כ, וכלשון הרמב"ם הנ"ל דאין מוציאין מתנ"כ מכהן לכהן, דעלייהו לא קיימא המצווה.

ומעתה מיושבת היטב כל הסוגיא בעזה"י, דנראה עוד דהא דאמרין בסוגיין דאף הבא מכוחו של כהן נמי אית ליה הך פטורא, על זה בעינן כדי לפוטרו גם לדינא דכמי שהורמו. ונתחדש בזה דהך דינא דילפינן מקראי דמיפטרי הכהנים, היינו טעמא משום דחשבינן להטבליים דנתקיימה בהו הנתינה כבר מעתה. ואינו רק פטור דלא מיחייבי בהמצוה, אלא שנגמרה הנתינה. וזהו שכתב רש"י דכדאית ליה שה דמי, דזה גופא ילפינן מקראי דנתקיימה הנתינה, דכיון דכמי שהורמו דמיין, לפיכך אף כל מי שבא מכוחו אית ליה הך דינא, ודייני' ליה כמי שירש שה מן הכהן, דזהו יסוד פטורא דהכהנים ממתנ"כ. וזהו כל עיקר דינא דסוגיין, דהכהנים דאית להו טבליים או פט"ח וזכו בזה שנפקעה מינייהו חובת קיום הנתינה דחשבינן להו כמאן דאפרשינהו

כבר ונתקיימה הנתינה. והך פטורא חייל בהבעלות דידהו, ולכך אף הישראל הבא מכוחו הוא קיים בהך דינא, דכל דאית ליה הך דינא דכמאן דאפרשינהו דמי, שוב א"צ ליתן לכהן, דדין הפטור דחייל בהו הך דכמאן דאפרשינהו, אכתי איתא בהישראל נמי כיון דמכח הך כהן קאתי.

וראיתי במשנת רבי אהרן (זרעים סי' טו) שעמד בדברי הרמב"ם הנ"ל דהוא פטור מדינא ומקרא, אמנם הוכיח דא"א לומר כן ממאי דקיי"ל (קידושין נח, ב), דהגונב טבלו של ישראל שנפלו לו טבלים ממורישו הכהן, אי לאו כמי שהורמו דמי מנכה לו שיעור תרו"מ מן הטבל יעו"ש כל הפרטים. והקשה הא תינח תרו"ג ותרו"מ אבל המע"ר הלא זוכה והן שלו, ולמה ינכה לו שיעור זה. וע"כ דאין כאן אלא דין ממון, וכל דאית לן דלאו כמי שהורמו כבר לא זכה כלום ושפיר מנכה את כל התרו"מ, עכת"ד.

אמנם כל דבריו שם סובבים דישראל הבא מכח כהן מיפטר מהמתנות כההן עצמו, דאין חוזר ומתחייב וכמו גבי הבא מחמת נכרי, וע"ש שהאריך בזה. אבל זה תמוה, דכבר מוכח בסוגיין דיש מקום לחייב את הישראל בנתינה, אף דביד הכהן מיפטר. ולכך בעינן בסוגיין לדין כמי שהורמו, וכמשנ"ת דהוא פטור בהפירות (וכן נקט לה הגר"ח בספרו וכדלהלן). ולמ"ד לאו כמי שהורמו וודאי יתחייב הישראל בנתינה ג"כ, ומנכה לו כל התרו"מ מן הכפל. והדברים כפשוטן.

## ו.

והנה יסוד הדין הנ"ל דילפינן מקרא דהכהנים פטירי מנתינת התרומה, איתא בירושלמי (פ"ה מע"ש ה"ג) בזה"ל "ואע"ג דאת אמר אין נותנין מעשר לכהונה מודה שאין מוציאין שלו מידו, מ"ט כי תקחו מאת בני' וכו', מאת בני' את מוציא ואין אתה מוציא ממכירי כהונה ולויה", והדברים צ"ב, דפתח בכהן עצמו וסיים במכירי כהונה. גם צ"ב עיקר הדין דמכירי כהונה נותנים להם המעש"ר אף אחר דקנסינהו עזרא, והא דינם בהמעש"ר הלזה ככל שאר השבט, ומ"ש הנך כהנים דחייל בהו טפי זכותם למע"ר טפי מאחריני (ובאמת דין זה השמיטו הר"מ בפ"א ממעשר ה"ד וצ"ע). ועי' בפנ"מ וברש"ס שהסיבו את גירסת הירושלמי לכהן עצמו, אבל הגר"א גרסה כפשוטו ותני לה בתרתי מיעוטי לפטורא דכהנים ולפטורא דמכירי כהונה, וצ"ע.

והנראה דלמשנ"ת אתי שפיר דהירושלמי פטר את הכהנים עצמם מנתינה. ואף א"נ דמדאורייתא מע"ר ללוי ולא לכהן (ע"ש בירושלמי דהוא פלוגתא דאמוראי לעיל מינה), מ"מ רחמנא פטרינהו לכהנים מנתינה, וחדית לן הירושלמי דדין זה איתא אף בעודו טבל, דזכות הכהנים כבר חיילא בהו שלא בעו נתינה. ונפ"מ למכירי כהונה, דכיון דנתקיימה זכותם בהטבל, שוב ממילא גם בטבל דמכיריהם הוא כן דאף בדידהו זכו. וזהו עיקר מה דאתי הירושלמי לאשמועינן, דהילפותא אינה בגדר פטור גרידא, רק דחשוב כנתקיימה הנתינה בידם וברשותם. ונמצא דדינא דהירושלמי הוא דינא דסוגיין ממש, דשמעינן מקראי דכל שנתקיימה התרומה וכן הטבל ברשותיה דכהן, אף הישראל הבא מכוחו מיפטר מנתינה דנתקיימה בידו של כהן [שו"ר בירושלמי הנדמ"ח שכבר כתב כן הקה"י בגליונות הירושלמי כאן, דדין אחד הוא עם סוגיין].

## ז.

והנה יסד לן הגר"ח בפ"א מתרומות הי"א דגדר פטורא דלוקח פירות ממורחין מן הנכרי אף דילפינן לה מקרא ד'מאת בני' ולא מאת הגויים' דין פטור הוא בהפירות גופייהו דלכך אין חוזר ומתחייב בישראל שקנה ממנו. אבל משום הסברא דקא אתינא מצ"ע לא סגי דלא שייך, א"נ דהגברא הגוי בלחודא הוא דמיפטר, ולכך לא סגי בסברא דקא אתינא לולי הקרא דמאת בני', ע"ש.

והנה להלן מז, ב קיי"ל דכהן שיש לו בן חלל מיפטר הבן מפדה"ב מדינא ד'קא אתינא', וכמו בקונה טבליס מן הנכרי. והקשה באבי עזרי (שם) מזה על דברי הגר"ח דהא גבי פטורא דכהנים בפדה"ב אינו פטור בהנתינה רק דפטירי מעיקר חיוב דין פדיון כדקיי"ל לעיל ה, א, אבל על פטורו מנתינה הוא רק מטעם זכות האב בהממון, וכשאר שבט הכהונה. ומוכח דל"צ בפטורא ד'קא אתינא' שיהא הפטור בפירות ודלא כהגר"ח.

ולמשנ"ת דברי הגר"ח ברורים, ואדרבה מוכח כדבריו. דאדרבה תקשה מאי שייכא דין קא אתינא האמור בגוי, שמפטר ממצוות הפרשה, לדינו אצל כהן, הזוכה בהמתנות מדינא דכמי שהורמו. אבל לפמש"נ דסוגיין דינא קתני לה, וכמש"כ הרמב"ם בפ"א ממעשר הנ"ל דילפינן לה מקראי, ממילא אף זה בפטורא קאי. ולכך אף הישראל הבא מכוחו נמי לא מתחייב בנתינה, דאדרבה כבר נתקיים דינו אצל הכהן ומיפטרו אף מכאן ואילך. ודין הגוי בטבל ודין הכהנים בהם יסוד אחד להם [וגם בירושלמי הנ"ל ילפי' מחד קרא לפטור גוי וכהן, דתרוייהו אימעטו מכללא ד"מאת בני' תקחו"], והדברים מאירים בעזה"י.

## ח.

ולפ"ז נראה, דכיון דדינא קתני שפיר שייך לדון על פטור זה דעדיפא פט"ח משאר טבל, דהא אינו מחוסר תיקון בגופו, ושייך טפי בדינא דכמי שהורמו דמי. ואע"פ שיכול גם לערפו לא אכפ"ל מיד, דסו"ס הכהן קיים כבר את הנתינה, וכדילפינן לה מקרא דזה גדר הפטור דהכהנים מנתינה דנתקיימה בידם, וא"ש.

והעולה מזה, דדין כמי שהורמו דסוגיין אינו מדין הממון וזכות השבט, וכשאר דוכת, רק דין בהמצוות נתינה דנתקיימה בדידהו, ומש"ה לא חייל החיוב אף ביד אחרים. ושפיר כתב רש"י דכל הפרשת הישראל הבא מכוחו היא בדין האיסור גרידא, דהא מצוות נתינה נתקיימה כבר ואין כאן אלא דין איסור להפקיעו. ולפיכך אליבא דר"ש דכל הפדיון אינו אלא על דין הנתינה לא יתחייב בפדיון כלל, דהא כבר נתקיים אצל אבי אמו הכהן, וא"ש דברי רש"י.



## ט.

והנה כתב הרמב"ם (פ"ו ממעשר הט"ז) ז"ל ישראל שלקח טבלים ממורחים מכהן או לוי הרי התרומה והמעשר של לוקח ומפריש ונותן לכל כהן או לוי שירצה עכ"ל. והקשו עליו מדינא דסוגיין (שפסקו הר"מ להלן שם בהל' כא), דישראל שירש טבלים מעשרן והן שלו. ומ"ש לוקח הטבלים מהיורשם, והדין נותן שיאכל את המעשרות בעצמו והתרומה מוכרה לכהנים. וכבר האריכו בזה המהריט"א בסוגיין ובאו"ש ועוד, עי' בדבריהם שחידשו בה דברים הרבה.

ונראה דלמשנ"ת לעיל הדברים כפשטן, דכיון דפטור הכהן בהטבל הוא מטעם קיום הנתינה בידו הוא ומקראי ילפינן לה. ואלולי סוגיין אמרינן דחוזרין לאיסורם הראשון וחזר בהו מצוות נתינה וכמש"כ רש"י. מעתה י"ל דכ"ז דווקא ביורש או מכירי כהונה, דדין זכותם הוא באותה הרשות דעלה קיימא פטורא דהכהן עצמו, אבל הלוקח מכהן גרע מהם, ואע"פ שהמוכרו מיפטר מנתינה, ברשות הישראל מתחדש דין נתינה בשעת ההפרשה, ופטורא דמעיקרא כבר ליתא בהאי רשותא. ול"ש זה רק ביורש או במכירי כהונה דווקא ותו לא, וכדינא דהרמב"ם.

[ומה דבגוי קיי"ל דאף בלוקח מיניה מיפטר, הכא גרע, דהתם הלא אע"פ דליכא לדינא דכמי שהורמו מ"מ מיפטר, וע"כ דהפטור חייל בחפצא דהפירות גופיהו דמיפטרי מנתינה, וכמש"כ הגר"ח. אבל בכהנים דבעי' לדינא ד'כמי שהורמו' כדי לפטור את היורש, ע"כ דהפטור ברשות הוא דחיילא דרשותו של כהן איהי מיפטרא מנתינה. וכל דברשות חיוב איתנייהו גרע ולא מיפטר אלא אותה הרשות דאיתא בההיא שעתא].



## י.

והנה בחולין קל"א, א מנין לישראל שאכל טבלים קודם הרמה שהוא פטור ת"ל אשר ירימו לה' אין לך בהם אלא משעת הרמה ואילך. ומוקי לה במסקנא דאתו לידיה בטבליהו, ומ"ה חשיב ממון כהן, ואי לאו מיעוטא דקרא היה חייב דמים. ודעת התוס' (בד"ה דאתי לידיה) דקרא איירי בלא אתי לידיהו דכהן, ולכך מיפטר מטעם דאין לך אלא אחר הרמה. אבל אי אתו לידיה, אע"פ דהוא קודם הרמה חשוב זה ממון גמור דכהן והאוכלו ומזיקו חייב לכהן כיון דאית ליה דכמי שהורמו דמיין. אמנם הרא"ש (בתורא"ש והו"ד בשטמ"ק) נקט דקרא איירי אף באתי לידיה דכהן, דממיעוטא דקרא ילפינן דל"ש שתהא לכהנים זכות ממון בטבליהו, ומש"ה אין חייב בתשלומים קודם הפרשה ואע"פ דאתי לידיה דכהן.

והנה דברי הרא"ש צע"ג, דממנ"פ אי נתמעט מקרא דין כמי שהורמו א"כ אף כשהורמו בעינן שיבואו ליד כהן אחר הרמה, ומה הועיל מה שבאו לידו מקודם הרמה לעשותו בעלים גמור אחר הרמה. ועוד קשה ע"ד הרא"ש, דהא בעלמא קיי"ל דמתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמיין, אף לענין זכות הכהן. ומה"ט יכול הכהן לקדש בהו אשה בחלק התרומה שבטבל (קידושין ג"ח, א) וכן יכול להורישו לבן בתו כהן, וכמבואר בסוגיין. ולהרא"ש תקשי מ"ש דין מזיק וגזלן, דליתא לכהן בטיבליהו, ואילו זכות קידושין וירושה אית ליה, וצע"ג.

וראיתי במנחת ברוך סי' צ"ז דנקט בעיקר כהרא"ש, וטעמו דכיון דיכול להפריש על הטבל ממקו"א ולפוטרו ממתנות עי"ז, א"כ אין שייך כאן ממון כהן, דהא הכל בחזקת הישראל הוא, כל שיכול הוא להפקיע זכותו של כהן. וע"ש שהאריך לפרש סברא זו, ולתמוה על התוס'.

ואחר המחילה לא זכיתי להבין איזה מקום לטענותיו, דהלא כבר פירשוהו בסוגיין לסברה זו, וכדאמרינן דהשה דפט"ח עדיף דמופרש וקאי ובתרו"מ מחוסר הפרשה הוא. ועכ"ז אסקינן דאף בהא אמרינן כמי שהורמו דמי, ומ"ש לומר דמטעם זה גופא ס"ל להרא"ש נגד סוגיא ערוכה דליכא כמי שהורמו בטבל. וע"ש עוד שנדחק לפרש את הסוגיא דבכורות וסוגיא דקידושין לדעת הרא"ש דלית ליה כמי שהורמו כ"ז דבטבליהו אינהו.



## יא.

ולפמשנ"ת הדברים מאירים, דדין ירושה האמור בסוגיין אינו ירושת ממון, וכנ"ל דבהחמור ליכא שה כלל ליורשו וכנ"ל. רק עיקר הסוגיא הוא לפרש דאין דין נתינה בטבל הנמצא ביד כהן דחשבינן ליה כמאן דמופרש וקאי ונתקיימה כבר הנתינה. וחייל דין זה בהבעלים, דהמתנות דאין מוציאינן אותם מיד הכהנים, ומש"ה גם בטבליהו חייל בהו דין זה. וכן בהיורשים דכהן או ישראל הבא מכחו (כמכיר כהונה דהירושלמי במעש"ש הנ"ל), כיון דלכל הבא מכח כהן אית ביה הך פטורא דחיילא בהמתנות, ומש"ה נמי יכול הך ישראל הבא מכחו של כהן לקדש אשה בתרו"מ דאתו ליה מכהן דהא ליכא בהו נתינה, וכסוגיא דקידושין. אמנם לענין בעלות ממון הכהן שיוכל מכח זה לתבוע דין מזיק וגזלן, ס"ל להרא"ש דזה נתמעט מקרא דאשר ירימו, כל כמה דלא הפרישם.

ובזה יבוארו ג"כ עיקר דברי הרא"ש, דהיכא דהפרישם אח"כ וליכא דין נתינה עלייהו חזר הדין דחיילא בעלותו לגמרי, ואע"פ דאתי לא אתיין לידיה דכהן אחר ההפרשה. ולדברינו הוא מוכרח כהרא"ש, דכיון דכל המיעוט הוא על הזכות ממון דליכא קודם הפרשה כמי שהורמו לחושבו כבעלים. אבל על הפטור מנתינה וודאי דאמרינן כמי שהורמו, וממילא לאחר הפרשה חילא בעלותו לגמרי וחשוב הוא בעלים גמור, דהא ליכא ליה חובת נתינה כלל. והכל א"ש היטב בעזה"י.



## יב.

והנה גם להתוס' צ"ב מהו מיעוטא דקרא, הא קודם דאתי לידייהו ל"צ קרא, ואחר דאתי לידייהו אף בטבליהו חשוב כבר קודם הרמה. ואי לאשמועינן הא גופא דמזיק מתנ"כ פטור, א"כ לאו בהרמה תליא מילתא, דהא אף בשאר מתנות דמופרשות ועומדות ניהו נמי מיפטר. ובשלמא לשיטת הרא"ש א"ש מה דאיתמעט דמקרא ילפינן למעט זכותו של כהן מקודם שעת

הרמה, ושאינו בזה משאר מתנ"כ דזכו בהו כהנים משעה ראשונה וכדאמר קרא "אשר ירימו", וצ"ע.

ולמשנ"ת י"ל, דכיון דהך דינא דהכהנים זכו במתנות קודם הרמה פטורו הוא מן הדין, ומקרא ד"מאת בני" ולא מאת הכהנים", וזה איתא אף בדאתי לידיהו קודם הרמה. והטעם כיון דזה חשוב דנתקיימה כבר הנתינה בדאתו ליד הכהן ואין כאן אלא חובת הפרשה ותיקון הטבל גרידא. ומעתה כבר יש מקום לומר דאף באתי לידיהו קודם מירוח חייל הך פטורא, דרשות הכהן לעולם עומדת, ואי זכה בהו כהן משעה שראויים להפרשה כבר איתא בהפירות נתינה, דכל דחיילא עליהו רשות כהן, כבר א"צ נתינה דמקוימת ועומדת היא, ולא יהא עליהו אלא חובת תיקון ותו לא. וע"ז ילפינן מקראי דאין לך אלא משעת הרמה ואילך, וכל שלא באו לכלל טבל גם קיום הנתינה אכתי לא חייל בהו, וכלישנא דגמרא דאין לך בהם אלא משעת הרמה ואילך. דמשעה זו רשות הכהן שייכא בהמתנות, ומשעה זו ואילך שייך ע"ז הך קיום דזכות הכהן, בין לענין פטורא דנתינה ובין לענין חלות ממון גמור דהכהנים, דחד עניינא הוא.

## יג.

### העולה מכל הנ"ל בעזה"י:

- א. דין נתינת מתנ"כ הוא מ"ע גמורה על הישראל לקיים את זכות הכהן במתנות, ומכח זה איתא להכהן זכות ממון אצל הבעלים. וזה איתא בין בטבל ובין בפדיון פט"ח וכן בפדה"ב.
- ב. דין זה הוא דווקא בשהיו המתנות ביד ישראל, אבל אם גורם החיוב מתנה הוא ביד הכהנים או ביד גוי אין מצוה זו, שנאמר "מאת בני" תקחו את המעשר" ולא מאת הגוים ולא מאת הכהנים, ירושלמי מעש"ש פ"ה ה"ג ובכורות יא, א ובר"מ פ"א ממעשר ה"ד.
- ג. אם היו הפירות ביד הפטורים מנתינה ובאו לאחר מכאן לרשות הישראל, הרי אלו הפירות פטורים מנתינה כיון שבאו מכח פטור.
- אמנם חילוק יש בדבר, דברשות גוי כל מקום שהם מכח הגוי הוא חשוב דאין כאן חובת מתנה כלל. אבל פירות שברשות הכהנים אין פטור הכהנים אלא ברשותם, אבל הבא מכוחם אינו פטור אלא א"כ היה הפטור בשעת חובתן דהיינו כשהפרישם הכהן ממש. וכן לענין פדה"ב אין הישראל הבא מכוחו פטור אא"כ היה ברשות הכהן בשעת חיובו.
- אכן יורש הכהנים או ישראל שהוא מכירי כהונה ה"ז חשוב ככהן עצמו, וכל דיני המתנה במה דאתי מחמתו של כהן כמו בכהן עצמו.

ד. אם באו המתנות אצל הכהן בטבליהו נחלקו התוס' והרא"ש אם זכות הכהן בהטבל גורם דין מזיק מתנ"כ לכל שבט הכהנים, או דאין כאן אלא פטור מנתינה גרידא. ולכו"ע אחר שהפרישו התרומה, אע"פ שהישראל הפרישם חשוב זה ממון כהן גמור, כיון שאין כאן דין נתינה כמו שאר מתנות דכבר נתקיימה הנתינה, וחשוב ממון כהן גמור, והמזיקו חייב לשלם למי שבאו המתנות לידו בשעת הטבל.



הרב משה מרדכי אייכנשטיין

ראש הכולל שע"י ישיבת יד אהרן, ב"ב

## האם מותר להשתתף בחתונה של מחלל שבת בפרהסיא או מי שאינו מאמין בתורה

### א.

#### איסור מחמת דחשיב כתקרובת ע"ז

גמ' ע"ז (ח.): "תניא רבי ישמעאל אומר ישראל שבחוצה לארץ עובדי עבודה זרה בטהרה הן. כיצד, גוי שעשה משה לבנו וזימן כל היהודים שבעירו, אע"פ שאוכלין משלהן ושותין משלהן ושמש שלהן עומד לפניהם, מעלה עליהם הכתוב כאילו אכלו מזבחי מתים. שנאמר (שמות לד, טו) וקרא לך ואכלת מזבח. ואימא עד דאכיל, אמר רבא אם כן נימא קרא ואכלת מזבח, מאי וקרא לך - משעת קריאה".

מלשון הגמ' 'כאילו אכלו מזבחי מתים' יש ללמוד שהכוונה שבאוכלו שם כאילו הוא אוכל תקרובת של עבודה זרה. ואף שאינו אוכל ממש תקרובת עבודה זרה, ואפי' אוכל משלו, כיון שהוא אוכל במסיבה של עובדי ע"ז, מעלה עליו הכתוב כאילו אוכל ממש תקרובת של עבודה זרה.

ודבר זה יש ללמוד מהרישא של לשון הכתוב: '... וזבחו לאלהיהם וקרא לך ואכלת מזבח', היינו שהאכילה מזבח, חשיבא כאכילה מהזבחים שהם זבחים לאלוהיהם. וכן יש ללמוד מדברי רש"י (ח: סד"ה ובין לא אמר לו): "...דכל ימי הילולא מקריב לעבודה זרה".

אלא שיש לעיין שאם כל ימי ההילולא הוא מקריב לע"ז, למה לא יאסר בכל הימים אלו גם המו"מ עמהם, כדתנן במתני' לעניין יום משה בנו, ועי' ראב"ד שלא אסרו כל הימים האלה רק באיסור דאורייתא של ואכלת מזבח.



### ב.

#### האיסור משום הרחק ע"ז עצמו

אכן מלשון הרמב"ם (פ"ט מהלכות ע"ז הט"ו) עולה, שאיסור זה הוא משום איסור חתנות המביא לידי עבודה זרה. וכ"כ הרמב"ם: "גוי שעשה לבנו או לבתו משה אסור ליהנות מסעודתו וכו'". וכל ההרחק הזה מפני עבודה זרה הוא שנאמר 'וקרא לך ואכלת מזבח' ולקחת מבנותיו לבניך וזנו בנותיו אחרי אלהיהן והזנו את בניך אחרי אלהיהן".

הרי שהרמב"ם למד שיסוד האיסור מבואר בחלק השני של הקרא הנ"ל, שע"י שיקרא לך ותאכל מזבח, תבואו לידי חתנות, וממילא תבואו לידי עבודה זרה ממש, ואיסור זה של אכילה הוא מציווי ההרחקה מעבודה זרה.

ולפי זה ניחא מה שהערנו לדעת רש"י, שהאיסור בכל הימים האלה שעושה מחמת משתה של בנו, אינו מחמת שמקריב בהם לעבודה זרה כל עיקר, אלא שמצוי לבוא ע"י לידי קירוב של חתנות, המביא לידי עבודה זרה.

ומהחלק הראשון של הקרא של 'ואכלת מזבח', למד הרמב"ם (סוף פ"ד מהלכות שחיטה) לאסור שחיטת גוי. ובהלכות שאר אבות הטומאות (פ"ב ה"י), למד הרמב"ם שמטמא כדין תקרובת ע"ז ע"ש. אבל את דין הסוגי' לאסור אכילה בחתנות בנו, למד הרמב"ם מהחלק השני של הקרא משום הרחק מע"ז בעצמו, דויל בתר טעמא, שהכא נאסר מחמת ההתקרבות לע"ז, ולא משום דחשיב כתקרובת ע"ז.



## ג.

### מו"מ בסוגי' והנפק"מ בצדדים אלו

והנה בגמ' להלן אמרו 'ולבתר תריסר ירחי שתא שרי והא רב יצחק בריה דרב משרשיא איקלע לבי ההוא גוי לבתר תריסר ירחי שתא ושמעיה דאודי ופירש ולא אכל'. משמע שלא אכל מחמת הודאתו, כדברי רש"י, ולא מחמת סעודת החתנות עצמה. ויתכן לרמב"ם שזה איסור נוסף, ואכן הרי"ף והרמב"ם השמיטו סוגי' זו, עי' באחרונים מה שפלפלו בזה, ועוד יש לעיין.

ועיין בט"ז ובנקודות הכסף (י"ד סימן קנב סק"א) שנחלקו האם יש להתיר משום איבה כמו שדן הפרישה או לא, דהט"ז כתב שכיון שהאיסור הוא משום חתנות אין להתיר, והש"ך כתב שמוכח מהסוגי' דהאיסור משום אזיל ומודה ולכן יש להתיר משום איבה. ולכאורה יש לדון שגם איסור משום חתנות יש להתיר משום איבה, שלא צוו על איבה אלא שלא יבאו לקרבה עימם, אלא שכיון שהכא הוא איסור תורה אין להתיר. אמנם עי' בירושלמי כאן (סוף ה"ג) דלהדיא אסרו השתתפות במשתה בנו אף מפני דרכי שלום. וכ"ה בריטב"א.

ובשו"ת הרא"ש (כלל יט ס' כב) כתב שאין איסור לאכול מסעודת הנכרי, רק אם אוכל בבית הגוי, עי"ש ובב"י (יור"ד קנב סעיף ב). ולכא' אם האיסור הוא מחמת שהוא כאוכל מזבחי מתים, היה מן הראוי לאסור גם אם אוכל מסעודתו בביתו, שהרי הוא כביכול אוכל מסעודת תקרובת ע"ז. אולם לדעת הרמב"ם שכל האיסור הוא מחמת ההתקרבות שתביא לחתנות ולעבודה זרה, פשיטא שאין האיסור מחמת עצם מאכלו, אלא מחמת שאוכל שם, ואפי' אוכל משלו כמבואר בסוגי'.

אולם יעויין בריטב"א שכתב להדיא שהוא נאסר כתקרובת ע"ז, ומכל מקום התיר אם שולח לו לביתו (משום שאיסור דורון ביום איד לא נהוג בזה"ז). וצריך לומר, שכיון שאינו תקרובת ממש, לא נאסר אלא כשקורא לו ואוכל אצלו, שאז זה נחשב כביכול כאילו אוכל תקרובת ע"ז.

עכ"פ איכא נפק"מ ברורה בין הני צדדים, אם אין נוהגים להקריב לעבודה זרה, כמו מסתמא בעע"ז שבימינו, שלדעת רש"י בעי להיות מותר, ולדעת הרמב"ם מכל מקום בעי להיות אסור כל שעושה מחמת נשואים, שהרי עכ"פ חשיבי כעע"ז, ובעי להרחק זה.

אולם יש לעיין לדעת הרמב"ם, שלפי זה לכאורה יאסר להשתתף בחתונה של מחלל שבת בפרהסיא שחשוב כעע"ז לכל דיניו, או בחתונה של כל אפיקורס וכדו', שהגם שאין מקריב כלל לעבודה זרה, הלא עכ"פ כיון שחשיב כעע"ז, למה לא יהיה בעי להרחיק ממנו שמא יבוא בנו להתחתן עמו ולהיות כמותו בדעותיו.

והלא גדולה מזו כתב הרמב"ם בסוף פ"ד מהלכות שחיטה, שמחמת רישא דקרא, דקרא לך ואכלת מזבח, יש לאסור שחיטת מחלל שבת או מי שאינו מאמין בתורה ובמשה רבינו, ואף שאין לחשוש בשחיטתו משום תקרובת ע"ז כלל, וק"ו הכא שנאסור את עצם ההתקרבות אליו.

ואין מדובר כאן על איסור שתית שיכר במסיבת גויים שחידש הרמב"ם (פי"ז ממאכלות אסורות ה"י), שאפשר שזה אינו אסור אלא מדרבנן מחמת חתנות, וזה לא נאסר בישראל, אבל איסור דאיירי הכא בהשתתפות במשתה בנו, שהוא איסור תורה מחמת הרחק מע"ז, לכא' היה צריך להיות אסור גם בישראל כופר וכדו'. וצריך עיון שלא ראינו שהעולם נזהר בזה.



אכילת קרטיב ברחוב ♦ פינוי חפצי שוכר שמסרב לפנותם ♦ דיני שומר  
במוצא אבידה ♦ פיצוי על ירידת הערך (שומת הפחת) כעיקרון מנחה  
בתשלומי נזיקין ♦ מהו הבור המחייב בנזיקין? ♦ בעניין עונשי התורה

אוצר חושן משפט



הרב אלחנן פרינץ

מח"ס שו"ת אבני דרך י"ז חלקים

## אכילת קרטיב ברחוב

**שאלה:** האם מי שאוכל קרטיב/גלידה ברחוב נפסל לעדות. וכן, האם מי ששותה כוס ברד או איים קפה וכו', נפסל לעדות.

### אכילה בדווקא

ראשית נציין כי מדברי הגמרא במסכת קידושין (מ, ב) משמע דפסול זה הוא דווקא באכילה: "ת"ר האוכל בשוק הרי זה דומה לכלב, וי"א פסול לעדות", וכן במסכת כלה רבתי (י, טז) הלשון "האוכל בשוק חברו של כלב". וכ"כ הרמב"ם (הלכות עדות יא, ה): "הבזויין פסולין לעדות מדבריהם, והם האנשים שהולכין ואוכלין בשוק בפני כל העם... שאין מקפידין על הבושת, שכל אלו חשובין ככלב", וכן פסק השולחן ערוך (חושן-משפט לד, יח).

ויתרה מכך, יש שהבינו דכל האיסור הוא דווקא בלחם. במסכת כלה רבתי (פרק י) איתא: "האוכל בשוק חברו של כלב. וה"מ בנהמא ובמידי דרעבתנותא, אבל מידי אחרינא לא", ובוודאי קרטיב אינו לחם או דבר שמשביע. וכן ביאר המרדכי (בסנהדרין פרק זה בורה, בדין פסולי עדות) דהאיסור של אכילה בשוק הוא דווקא באכילת פת. ויש שרצו לומר דזו גם דעת הרמב"ם ובהם בספר פנים במשפט (ח"מ לד, סק"ח) ובספר עבודת המלך (עדות ה, ב). וע"ע בספר אשתעשע מערכת האלף (אות ז).

### גדר אוכל בשוק הוא לתלמיד חכם. ולדבר הנעשה בקביעות

ועוד, יתכן לצרף את שיטת הפוסקים דהחמירו באכילה בשוק דווקא לתלמיד חכם, כמובא בתוספות (קידושין מ, ב ד"ה י"ש) בשם הירושלמי (מעשרות ג, ב). והכי נאמר בירושלמי: "אית תני תני שאין שבחו של ת"ח להיות אוכל בשוק. כהדא רבי לעזר בר רבי שמעון הוה אכיל בשוקא, חמתיה רבי מאיר אמר ליה בשוקא את אכיל, ובטיל גרמיה". ואגב רבינו תם ביאר דמה שאמרו דזה רק לתלמידי חכמים, מיירי באכילת קבע, וודאי דקרטיב מוגדר כערא.

ונזכיר כי הרמב"ם בהלכות דעות (ה, ב) כתב: "כשהחכם אוכל מעט זה הראוי לו לא יאכלנו אלא בביתו על שולחנו, ולא יאכל בחנות ולא בשוק אלא מפני צורך גדול...". יתרה מכך, כתב הרמב"ם (הלכות מעשר ה, ו): "וכן אם נתן לו דבר שאין דרכו להאכל חי או שהיה אדם גדול שאין דרכו לאכול בשוק ה"ז מתקן דמאי". ויל"ע טובא בלשון כאן, דהרי בגמרא משמע דזהו לכל אדם. וכן נקט הרמב"ם בעצמו בהלכות עדות (יא, ה): "וכן הבזויין פסולין לעדות מדבריהם והם האנשים שאוכלין בשוק בפני כל העם...".

בספר מעדני יו"ט (זנגר ב, נח) הביא בשם ספר הליקוטם על הרמב"ם שהביא בשם ספר ארבעה טורי אבן כי בת"ח יש תרתי לגריעותא. היינו, לאדם רגיל אסור לאכול בשוק רק כשהוא נמצא בשוק ונמצאים שם הרבה אנשים, אך לת"ח אפילו אם הוא לבדו בשוק קיים איסור לאכול.

בשו"ת אשר השיב אזולאי (ב חושן-משפט א) ביאר דהעיקר של איסור אכילה בשוק נאמר על ת"ח (וע"ע בחשוקי חמד עמ"ס ברכות דף ג). ועיין בשו"ת שיח חיים (עמוד שמז אות קסד) האם כל בן תורה חשיב לת"ח לעניין זה.

הרא"ש (קידושין א, סה) כתב בשם ר"ת דהכוונה היא שאוכל בשוק את סעודתו (וכ"כ הטור חו"מ לד) ובוודאי דקרטיב אינו מוגדר כסעודה, אלא דבר התרעננות. וכתב הטור (סי' לד): "ור"ת פירש דוקא בקובע סעודותיו בשוק". היינו מיירי בסעודה, וכן דנעשה כמה פעמים (סעודותיו).

וכן מובא בערוך השלחן (חו"מ לה, יח) ד"הבזויים פסולים לעדות מדרבנן, והם האנשים שהולכים ואוכלים ברחוב 'תדיר' אכילת קבע בפני כל אדם", והאוכל קרטיב אינו עושה זאת באופן תדיר. וכן מצינו דזהו דווקא במורגלים לכך ועושים זאת תדיר בדברי רבי דוד עראמה בפירושו על הרמב"ם (עדות פ"א): "ונראה לי שדברי הרב הוא במורגלין בכך", וכן איתא גם בספר פנים במשפט (חו"מ לה, סקל"ו) בדעת הרמב"ם. וע"ע בשו"ת דברי בניהו (ה חושן-משפט כו אות ו).<sup>(1)</sup>

### בפני כל העם או כשלא מכירים אותו

כתב הרמב"ם (הל' עדות יא, ה): "וכן הבזויין פסולין לעדות מדבריהם, והם האנשים שהולכין ואוכלין בשוק בפני כל העם". הבית יוסף (סי' ל) כתב כי לדעת הרמב"ם כל האיסור אינו אלא אם אוכל בשוק בפני כל העם, אבל אם אוכל בפני מיעוט העם אינו נפסל בכך (והב"ח שם חולק ע"כ). וכ"כ הסמ"ע (לד אות מד).

ועוד מצינו בספר מאזנים למשפט (סי' לד) דביאר שלדעת הרמב"ם כל האיסור הוא רק באופן שאוכל בפני אנשי עירו המכירים אותו, אך כשאוכל בפני אנשים שלא מכירים אותו, הוא אינו נפסל לעדות בכך. עוד לגבי האם האכילה בשוק שנאסרה היא גם בפני מיעוט אנשים, עיין בספר טל תורה לגר"מ אריק (קידושין מ, ב), בחידושי היעב"ץ (קידושין מ, ב), בשו"ת דברות אליהו (ו, צד), בשו"ת דבריך יאיר (ב, לד), בשו"ת חוקי חיים שלזינגר (לג) ובקובץ מה טובו אהליך יעקב (יד עמוד קעא) בדברי הגרמ"מ קארפ.

### קולא לשתייה בשוק

ועוד, יש לדון מצד שתייה, מצינו דבשו"ת שיח יצחק (תעט) נסתפק לגבי שתייה בשוק, ורבים מקילים בשתייה בשוק, וכן העלנו בשו"ת אבני דרך (י, טז). וכן העלו רבים, ובהם בספר אוצר

המשפט (ח"ב לה, יח עמוד רפז), בשו"ת דודאי אשר (ג, כב) ובספר גם אני אודך לידדי הגר"מ גבאי (ה, י אות ד) ועיי"ש בעוד מקורות בזה.

וכן התיר הגר"י זילברשטיין לשתות ברחוב (הובא בקובץ מה טובו אהליך יעקב י עמוד תקח). וכ"כ גם הגר"י רצאבי לידדי בעל גם אני אודך. וע"ע בספר תורת חכם (אות תקמב עמוד תשכז). ובירחון האוצר (סה עמוד קמא) הביא עוד פוסקי זמננו אשר התירו לשתות ברחוב ובהם: הגר"ע אורבך, הגר"ע פריד<sup>א</sup>, הגרש"א שטרן ועוד.

ואף שמצינו בבכורות (מד, ב) ד"אין שותין מים בפני רבים<sup>א</sup>, וכן איתא בילקוט שמעוני (דברים ז, תתמה) ובמסכת דרך ארץ זוטא (ו). וכתבו התוספות (בכורות מד, ב ד"ה 'ואין שותין'): "ואין שותין מים בפני רבים. פירש בקונטרס דרך ת"ח להיות צנוע באכילה ושתיה, והא דאמר בסוף כיצד צולין (פסחים פו, ב) דרב הונא בריה דרב נתן אשתי כסא בתרי זמני ולא מהדר אפיה וקאמר התם כלה תנן, משמע התם שדרך לשתות בפני רבים בלא חזרת פניו, היינו בשעת סעודה דומיא דכלה ובהלכות דרך ארץ אמרינן דברבים הופך פניו לצד אחר וישתה מים, נראה דנקט מים לפי שאין רגילין לשתות כולן מים אלא הצמא בלבד, אבל שאר דברים רגילין לשתות יחד ור"ת אומר דה"ק דאפילו לאותן הצנועים שלא לשתות מים בפני רבים".

להלכה הוזכר דין זה במשנה ברורה (קע, סק"ג) בקשר לתלמיד חכם, וזו לשונו: "אין ד"א לת"ח לשתות מים בפני רבים אלא יהפוך פניו לצד אחר", ובקיצור שולחן ערוך (מב, יב) פסק זאת לכולם (ולא רק לת"ח). אולם הברכי יוסף (קע, סק"ג) כתב כי האידנא שותין מים אף שלא בשעת הסעודה בפני רבים, וכן כתב בכף החיים (קע, סק"ח) דהכי נוהגים היום לשתות מים בפני רבים, וכן איתא בילקוט יוסף (קע, ו בהערה. ובקיצור שו"ע ילקו"י סי' קסט-קע דינים הנוהגים בסעודה סעף ט).

עוד לגבי שתיה עיין בספר בנתיבות ההלכה (מו עמוד תכד), בשו"ת אמרי יעקב (ב, לב), בשו"ת עומק ההלכה (ג, יח), בספר בית מתתיהו (ד, לא עמוד ריט) ובקונטרס בשווקים וברחובות (עמוד כד). ולפי"ז יתכן לצרף סניף נוסף להקל, דהרי קרטיב דינו כנוזל (מים עם טעם) ולא כאוכל.



### קרטיב משקה או אוכל

הגמרא במסכת נדה (יז, א) אומרת כי שלג אינו אוכל ואינו משקה, אך כתב שם רש"י שהוא יותר קרוב למשקה. ובשו"ע הרב (או"ח קנח, ח) ביאר דהגדר הוא שכל מה שנבלע מיד ואין צריך להפכו בלשונו חשיב משקה ולא מאכל. וכן משמע גם מהמשנה ברורה (רח, סקכ"ב). ובשו"ת מנחת יצחק (ב, קי) ביאר דכל שצריך לעיסה או מציצה הרי הוא חשיב לאוכל, ומשקה הינו כל ששותה בלי שום לעיסה ומציצה. וכ"כ דמשקה קרוש דינו כאוכל: ערוך השלחן (רב, ט), הגר"ז

(א). ובהמשך (בעמוד קמג) הביא בשמו: "בשתיה הדבר יותר קל (עיין ברכות נד, פסחים פו ע"ב, תוס' בכורות מד ע"ב), ולמעשה אפשר להקל לשתות דווקא מים ולא יין ורק לעמוד במקום מסוים ולשתות ולא תוך כדי הליכה. אבל לתלמיד חכם אין לשתות אף מים בפני רבים וכ"ש בשוק (בכורות מד ע"ב ותוס' שם, סי' קע במג"א וברכי יוסף שם, שו"ת שיח יצחק תעט)".

(סדר ברכות הנהגין ח, ח), הסטייפלר (מקור-הברכה עמוד קי), חוט שני (ברכות עמוד קצג וריא) ועוד (וע"ע בשו"ת משנת יוסף יג, סב).

ובשו"ת יביע אומר (ה, יח) הורה: "והוא הדין לאוכל גלידה קרה ע"י כפית, שדינו כשותה משקים (הואיל ואינו לועס את הגלידה כדרך אוכלים). וכן שנה דבריו גם בחזון עובדיה (ברכות עמוד קמו).

ומצינו דעות סותרות לגבי גדר קרטיב בדברי הגרשז"א, כפי שהביא בספר שלמי ברכה (פג עמוד תריב). דבספר וזאת הברכה ובספר ותן ברכה כתבו בשמו דקרטיב הגדרתו כמשקה, ע"ש בכל המקורות שאסף (וע"ע בהליכות-שלמה יוכ"פ פ"ה אורחות-ההלכה הערה 15). וכן מצינו דדעת הגריש"א (שיעורי ברכות עמודים תנג-תנד) דדינו כשתיה כיוון שאינו לועס אלא רק מוצץ (או ממיס בפה).

בשו"ת באר משה (א, יא) ובשו"ת בצל החכמה (ג, קטז) הסתפקו, דלעיתים נימוח, עיין היטב בדבריהם. ובשו"ת שבט הלוי (א, רה הערות לסימן קעד) כתב דלגלידה אין דין משקה (וע"ע בדבריו בקובץ מבית-לוי טו עמוד עא). ובשו"ת אור לציון (ח"ב יב, ב) דחילק במרכיבים השונים. וע"ע בשו"ת קול אליהו (ז) ובדברי האבני ישפה בקובץ מה טובו אהליך יעקב (כב עמוד ט). וכן במה שהארכנו הרבה בשו"ת אבני דרך (יא, ל) לגבי יין קפוא, מה ברכתו ומה דינו לקידוש ולתשעת הימים. וממילא נראה דקיים עוד ספק נוסף בשאלתנו.

## מזלזל בעצמו

אולם יתכן למימר דלפי טעמו של רש"י בקידושין (ד"ה 'פסול לעדות') דזה מפני ש"האוכל בשוק הואיל ואין מקפיד על כבודו אינו בוש לזלזל בעצמו וליפסל". וכן איתא בתשובות הרשב"א (המיוחסות, קיא), ובדברי רבינו יהונתן מלוניל (קידושין מ). וע"ע בשו"ת ר"י מיגאש (קנט) שהביא בשם הגאונים כי האוכל בשוק אינו נפסל מחמת רשעותו, ולא משום דאיסורא קעבד אלא משום שהוא פחות וירוד ואינו נוהג כבוד בעצמו. דלטעם זה אכילת קרטיב הוי כאינו נוהג כבוד בעצמו (דמלק ברחוב את הקרטיב).

ויתכן דאף קרטיב וגלידה חמור יותר, דהרי בגדר האיסור של האוכל בשוק, נאמר דדמיא לכלב (קידושין מ, ב). וכידוע דווקא כלב הוא המלקק, כמבואר בסנהדרין (סח): "ולא חסרתי מרבתי אפילו ככלב המלקק מן הים". ודווקא אכילה ככלב הוי כביזוי, כפי שהוא אוכל בשוק ובאופן אכילתו (ועיין בזה בספר אור אברהם לגר"א גורביץ ת"ת סי' יח). ובקרטיב ובגלידה הוא מלקק כפשוטו.

כמו כן, מצינו דיש שביארו דאיסור אכילה בשוק הוא משום "שחוטף ואוכל", וביאר המאירי (קידושין מ): "שאוכל דרך גרגרנות בחפזון על דרך חוטפין מצה בערבי פסחים...". ולפי הסבר זה וודאי דהדבר קיים בקרטיב, דהאדם ממחר לאוכלו בחיפזון לפני שימס. ועוד, מצינו דכתבו התוספות (קידושין מ ד"ה 'ויש אומרים') בשם הר"ר אליהו: "וניחא השתא שקורין כלב - שדומה

לכלב אוכל כאן מעט וכאן מעט", וזהו בדיוק הדבר מצוי בקרטיב או גלידה, כשאוכלם ברחוב, אוכל כאן מעט וכאן מעט<sup>2</sup>. וע"ע בספר משפט העדים (שער ב פרק א, ו).



### אזלינן בתר המציאות

אולם יתכן לומר דכיוון שכיום רבים מקלים לאכול קרטיב בחוצות העיר (בשווקים וכו'), ובוודאי נוער, אין לפוסלם לעדות, שכן מצינו דכתב בספר פסקי הלכות יד דוד (הלכות אישות אות רכ, דף קסו ע"א): "ולדעתי דברים כאלו תלויים במנהג המקום, שעיקר פסולו הוא מחמת שאינו מקפיד על בושתו ויכולים בעת מעשה להבין איזהו בושת מרובה ואיזהו בושת מועט, והכל לפי ראות עיני בית הדין בעת מעשה לפי מנהג המקום", כלומר, הדין תלוי במציאות הקיימת. וע"ע בספר אוצר המשפט (לד, יח) שאם מנהג המקום שהולכים ואוכלים ואין בכך צד בזיון, יש להתירם לעדות. וממילא נימא לפי"ז דאין לפסול לעדות את האוכל קרטיב בשוק.

אולם לא אכחד דראיתי דחידש הגר"א שלזינגר בשו"ת חוקי חיים (לג) דבזמן הזה אין אוכל בשוק נפסל לעדות דכיוון שהיום אנשים רגילים בכך, אין זה ביזיון (וכן הניף ידו גם בספרו אתקינו סעודתא סי סא). ולדבריו מיירי בכל אוכל, ויל"ע טובא. וכן איתא גם בשו"ת דבריך יאיר (ב, לד) דכיוון שבזמן הזה רגילי אינשי לאכול בשוק ולא מיחזי להו כביזיון לא מיפסלי לעדות. וע"ע בשו"ת דודאי אשר (ג, כב).

וכבר כתב הגרשז"א (הובא בספר ועלהו לא יכול עמוד קז) דאף שהנהגת דרך ארץ משתנה בכל דור, דברים שהביאו חז"ל נשארים לדורות, וממילא כיוון שחז"ל הביאו את איסור אכילה בשוק, גם אם רוב האנשים יאכלו בשוק, ימשך האיסור<sup>1</sup>. וכ"כ גם הגר"ח קנייבסקי<sup>2</sup> (עיין בקונטרס שלמי חיים אות כ) וע"ע בזה בשו"ת משנה הלכות (טו, סב), בספר ויהי בנסוע סופר (עמוד רד) ובספר שערי הברכה (פ"ג בערה סה עמוד סב). ואף שהאיסור של אכילה בשוק קיים בפשטות לענ"ד גם בימינו, עדיין יל"ע האם זהו דווקא בסעודה או גם בקרטיב ובאופן עראי, כפי שמצוי אצל רבים (דהרי בשאלתנו וודאי איננו עוקרים את הדין).

וראיתי (גם אני אודך לגר"מ גבאי ד, י אות ו עמוד קסא. וע"ע בבית-מתתיהו ד, לא אות ו) כי תלמידו של הגרשז"א, מו"ר הגר"א נבנצל, נשאל האם האוכל בשוק בזמן הזה כשר לעדות כיון שנפרץ, וכתב "כשר" (וע"ע בדברי הגר"א נבנצל בקובץ מה טובו אהליך יעקב ח"ד עמוד תרטז). וע"ע בשו"ת אבני ישפה (ו, קמג ענף ג) דציין דקשה למימר דהוא פסול, שכן הוא יכול לטעון שההלכה כתוספות, ע"ש (וע"ע בשו"ת אבני לוי ב חושן-משפט ב אות ד).

(ב). ועיין במהר"ל (קידושין מ) דהסביר אחרת את הקשר לאוכל ברחוב לכלב.

(ג). ונשאל הגר"י זילברשטיין לגבי ש"צ שדרכו לאכול ברחוב ואמר: דכיום רבים מזלזלים בעצמם ואוכלים בשוק, מ"מ הוי עדיין הנהגה בויה מאוד, ואי"ז כבוד ה' וכבוד ביכ"נ שאדם כזה יהיה ש"צ (קובץ מה טובו אהליך יעקב י עמוד תקט).

(ד). ועיין בספר בנתיבות ההלכה (מו עמוד 424) שנשאל הגר"ח ק, מה הדין למעשה באדם שאוכל עוגות ברחוב אם אפשר לקרבו להיות עד בנישואין, והשיב דיש להחמיר, ע"ש.

וחזיתי באתר יד מהרי"ץ כי הגר"י רצאבי נשאל: "מה הדין אוכל בשוק בזמן הזה, האם פסול לעדות? וכן מה הדין בשתייה?" והשיב: "יש מקילים כיון שנפרץ בזמנינו, ולא נהירא. אבל בשתייה אפשר להקל". ומובא בירחון האוצר (סה עמוד קלה) דנשאל הגר"ע אורבך, האם אפשר לפסול לעדות מי שאוכל בשוק בזמננו, וענה דצ"ע, כי אולי יש הבדל כיון שבזמננו אין כ"כ בושה. ע"כ.

וכן הורה גם בשו"ת דבריך יאיר (ב, לד) דאין נפסל לעדות האוכל בשוק, מחמת שאין זה בושה כל כך בזמן הזה. וע"ע בדברי בעל התשובות והנהגות בזה (קובץ מה טובו אהליך יעקב ח"ח עמוד קסז) ובשו"ת באר הלכה סבאג (א, סג). וכן חזיתי בעת עריכת התשובה כי גם בשו"ת ירוץ דברו (ב, לח) העלה כי אין לפסול בזמן הזה לעדות בגלל אכילה בשוק, ע"ש בתשובתו הארוכה בזה.

כמו כן, יתכן לבאר ולומר דכיוון שאין מתרים באדם האוכל בשוק שיהא נפסל לעדות, לפיכך הוא לא נפסל לעדות. וכעין זה חזיתי בספר ראש יוסף (חו"מ לד אות ס) דאין לפסול עד שאכל בשוק אלא א"כ אמרו לו שהוא פסול אם יאכל, היינו שיתרו בו קודם שאוכל שיפסל לעדות. וכ"כ גם בספר משפט צדק (לד, יח סקפ"ח) ובקונטרס שלמי חיים (אות יט). וע"ע בספר מעדני השלחן (ירמיהו ח"ב עמוד 194) דהעלה דצריך הכרזה מבית דין בכדי לפסול את האוכל בשוק (וע"ע במעדני יו"ט ב, נח).

כסברא זו דהולכים אחר מציאות חיינו, כתב לי הגרש"י שטיצברג (מח"ס שערי ברכה), וזו לשונו: הרגשת הלב של "דעת בעלי בתים" היא, שכיון שבזמנינו רגילים לאכול דברים כאלו ברחוב, לכן אין בזה כ"כ חסרון של "האוכל בשוק", שזהו דווקא כשאוכלים דרך הפקר וחציפות, שמראה שאינו אוכל באופן של דרך ארץ (וזה שייך באלו האוכלים במסעדה בשולחנות המוצבות ברחוב בחוץ), אבל אינו שייך באופן שאין זה "אכילה" אלא טעימה קלה הרגילה אצל בני אדם. אולם הבאתי בשערי הברכה (פ"ג הע' סה) בשם הגרש"א שאמנם הנהגות דרך ארץ משתנים בכל דור ודור, אך דברים שקבעו חז"ל נשארים לדורות, ולכן הדין של האוכל כביצה פת יתכן שהשתנה בזמנינו לפי הכמות שרגילים לאכול, אך האיסור לאכול בשוק גם אם יהיה דרך רוב האנשים לאכול בשוק יימשך איסור זה, עכ"ד. ולפי דברים אלו, יתכן שאין לחלק בין סוגי האכילות, ובשום אופן אסור לאכול בשוק לעיני כל העוברים ושבים. ואולי יש לחלק בזה בין אנשים מבוגרים ובין אנשים צעירים כגון ילדים ובחורים, וצ"ע למעשה. עכ"ל.

בעל משפט הכתובה הגר"א בר שלום, כתב לי: "מה שמקובל לאכול - מותר. ויש דברים שמקובלים לפשוטי העם, ומותר להם, ולא לתלמידי חכמים - ואסור להם [אא"כ בים"]". ולכן ת"ח האוכל שלא כדת, או מבזה את כתר תורה שבו, או שהוא פוסק בזה על עצמו שאיננו תלמיד חכם (גם בשמים יתחשבו עם הפסק שלו...). ושאלתיו, קרטיב מקובל לאכול ברחוב? והשיב: "חושבני שכן. אם לא אצל מכובדים ממש".

ה. לגבי אכילה בים, עיין בשו"ת שאלת שלום (א, סט), בספר מעדני יו"ט (ב, נח), בספר מעשה איש (ח"ה עמוד לב), בקונטרס שלמי חיים (אות לה בשם הגר"י זילברשטיין), בקובץ מה טובו אהליך יעקב (ו עמוד רלו בשם התשובות והנהגות), בשו"ת ירוץ דברו (ב, לח עמוד שמ) ועוד.

והוסיף הרה"ג יהושע בן מאיר: ראיתי לא מזמן דיון, האם מי שמדבר בטלפון ברה"ר הוא 'דומה לכלב' ופסול לעדות. התשובה הייתה שח"ו כי הרבה רבנים עושים כך. אני מסכים. לדעתי הפסול לעדות נובע מכך שהוא מתנהג בצורה שאינה מתאימה ורגילה לרוב בני אדם. לכן דומה לכלב. אבל כשהמצב משתנה, ורוב בני אדם עושים דבר מסוים, זו לא הללמ"מ שדומה לכלב. שוב המעשה אינו חריג, ואינו פוסל את האדם. כלומר, לענ"ד, אדם המתנהג בצורה נורמלית ומקובלת בציבור (כאשר כמובן לא מדובר ח"ו בדבר האסור וכדומה), לא נפסל ע"י כך לעדות. על כן בימנו שמקובל אכילה כזו ברחוב, אין בכך פסול. האם ראוי לעשות כן, זו שאלה נפרדת. לא פחות מאשר לדבר בטלפון באמצע הרחוב. אבל הפסול נובע מכך שהוא חורג מההתנהגות הנורמטיבית. עכ"ל.

בשו"ת חקרי הלכה (א אורח-חיים ד) הביא לגבי גלידה שזקנו הגאון איש מצליח החמיר בזה דווקא לתלמיד חכם. והכי איתא שם: "וע"ע בשו"ת איש מצליח (ח"א חיו"ד מהדו"ח בסוה"ס עמ' קלא) שמ"ז הוכיח לתלמיד שאכל גלידה ברחוב, ותלה זאת בטעמי התוס' בקידושין... וסיים שמ"מ בודאי דאין שבח לת"ח". וע"ע בעיני יצחק על שלחן ערוך המקוצר (חושן-המשפט סי' ריב הערה מא).

אולם אציין כי בעומק הפשט (גיליון 231, אב תשע"ט) הובא בשם הגר"י זילברשטיין דאין לאכול קרטיב בשוק. ומובא בקונטרס שלמי חיים (אות כח) בשם הגר"י זילברשטיין דאכילת קרטיב או איגלו הוי כבזיון ממש, וכן הזכירו בספר בית מתתיהו (ד, לא אות רכ) ידידי הגר"מ גבאי (וכן בספרו גם אני אודך לגר"מ גבאי ד, י אות ד). וכן נראה גם דעת ידידי הגר"א ולר' בספרו שו"ת ירוץ דברו (ב, לח עמוד שלב).

וכ"כ לי הגר"נ בן שמעון: "פשיטא שאסור. שתייה מותרת משתי סיבות לענ"ד. א. כיון שנעשה באופן אקראי ולזמן מועט ביותר. ב. צורת השתיה נעשית באופן עדין. שתי סיבות אלו אינן שייכות בגלידה. ראשית, לוקח לאדם כמה דקות לאכול גלידה. שנית, צורת אכילת הגלידה נעשית בצורה גסה מעט, ואם בבית התירו בקושי (ידוע שבעלי נפש נמנעים מלאכול גלידה וקרטיב, אא"כ אוכלים בכפית כמו שמביאים בשולחן שבת. וכן ידוע שרוב ככל הרבנים לא אוכלים גלידת גביע או קרטיב מחמת חוסר דרך ארץ). א"כ ברחוב כ"ש שיש בזה חוסר דרך ארץ, ולכן הייתי אומר דגלידה גרע טפי מסתם אוכל".

ואף שלשיטתם אסור, אין הכרח לומר דנפסל לעדות. אולם חזיתי דהעלה בעל העיטורי מרדכי דהאוכל גלידה בשוק פסול לעדות<sup>1</sup>.

(1). והרה"ג ישראל מאיר ווייל, כתב לי דנראה דיש לחלק "בין רחוב קטן ומוצנע לבין רחוב ראשי, כי כמדומה ברחוב ראשי וסוואן גם בימינו הדבר בזוי ולא מקובל ואין לומר על זה אומר מותר, אבל ברחוב צדדי יש מקום להקל קצת".

(2). הראתי לו את תשובתי, ועל כך הוא הגיב: לענ"ד האוכל גלידה ברחוב הוא יותר גרוע מהאוכל פירות ברחוב כיון שהאוכל פירות לפעמים אוכל משום שהוא רעב אבל האוכל גלידה כל המטרה בשביל להנות מהגלידה וכיון שאוכל ברחוב הרי הוא מבזה את עצמו. ונכון שהשותה מים ברחוב אינו פסול, כיון שמוכן ששותה לצמאון ודרך אדם שצמא באמצע שהולך ברחוב, אבל גלידה אדם לא אוכל להרוות צמאון. למעשה נפסק בשו"ע שהדין שאוכל ברחוב פסול לעדות לא נאמר רק על תלמיד חכם אלא נאמר על כל אדם. וכן השו"ע לא פוסק כמו רבינו תם שרק האוכל פת פסול אלא משמע שפוסק שגם האוכל פירות בקביעות פסול. וגם האוכל גלידה יתכן שאוכל בקביעות, ולא צריך שיהיה

וע"ע בספר מעדני יום טוב (לגרייט זנגר ח"ב סימן נח) דדן במעשה שרב סידר קידושין, ולאחר מכן התברר כי אחד מעדני הקידושין נוהג לאכול פיצה תוך כדי הליכה ברחוב מלכי ישראל בשכונת גאולה בירושלים - ונשאלה השאלה האם יש לפסול את הקידושין, ע"ש.

וחזיתי דלגבי כוס ברד אמר הגר"י זילברשטיין (הובא בקובץ מה טובו אהליך יעקב י' עמוד תקח) דלכתחילה ראוי להקפיד שלא לשתות ברחוב, ואם אין לו אפשרות להרגיע את צמאונו אלא רק ע"י זה, יש להתיר". וע"ע בדברי הגר"י גנס (קובץ מה טובו אהליך יעקב ז' עמוד קכח) בתופעה שבחורי ישיבות הולכים עם כוס קפה בידיהם ברחוב ושותים (ועיי"ש בהערה ח בדברי הגר"י זילברשטיין ע"כ).

בעודי בזה אציין כי בשו"ת אורחותיך למדני (ו, רה) צירף כמה קולות, להקל בדינים אלו, וזו לשונו: "ולפי זה י"ל שמי שאוכל באוטובוס אינו פסול לעדות כלל וזה מכמה טעמים שהוא אינו חוטף מאחרים והוא אינו אוכל אצל המוכרים והוא אינו אוכל מכל המוכרים ושמא הוא אינו אוכל פת אלא שאר מאכלים ושמא הוא אינו עושה כן בקביעות וגם הוא אינו אוכל בפני רוב העם והאוטובוס דומה לחנות בהל' דעות הנ"ל ושמא כיון שאין בזה דרך בושה ממילא שאין כאן פסול כלל", ע"ש. וע"ע לגבי אכילה באוטובוס בשו"ת שערי יושר (ה, לט), בשו"ת דודאי השדה (ג, כב), בשו"ת הראשון לציון (ב חושן-משפט א), בספר בית מתתיהו (ה, לא עמוד ריח) ובשו"ת אליבא דהלכתא (ב, רעט).

עוד בעניין אכילה בשוק (ובפארקים ומסעדות וכו'), עיין בספר מנוחת אמת גרוס (פ"ז וירא מנוחה אות מח), בספר שלמי חיים (עמוד 91), בשו"ת מחקרי ארץ (ו חושן-משפט ב), בשו"ת מציון תצא תורה (א, תשיג עמוד תקמג), בשו"ת נהר יוצא מעדן (א, כו), בשו"ת הראשון לציון (ח"ב עמוד תסז), בשו"ת יוסף לקח פרץ (א, נב), בספר עלינו לשבח (שמות עמוד תרעב), בספר ואין למו מכשול (ח"ג א, יז) ובספר אהל יעקב (תשובות הפוסקים ח"ב סי' כה).



קביעות דווקא על גלידה, אלא יתכן שפעם אוכל פרי ופעם אוכל גלידה ופעם אחרת אוכל בורקס והכל מצטרף להחשב אוכל בקביעות. ולכן לענ"ד האוכל גלידה בקביעות פסול לעדות ועל המסדר קידושין ראוי להקפיד על זה. אולם לגבי שותה כוס ברד אם שותה לצמאו יש מקום לומר שלא נפסל.

ולאחר תקופה הוסיף: שמעתי היום מהגרמ"מ לובין שליט"א שהשותה מים ברחוב אינו פסול לעדות אבל האוכל גלידה או ארטיק ברחוב פסול לעדות. דאין חילוק בין אוכל פירות או גלידה. אולם הוסיף שמסדר קידושין לא צריך לשאול את העדים האם אוכלים ברחוב כיון שפסולי עדות דרבנן לא פסולים עד שעשו הכרזה.

ח. וע"ע בביאור המוסרי, מדוע דברים אלו בוויים בספר משנת רבי אהרן קוטלר (מוסר ח"א עמוד קנז) דביאר שהכרת ערך האדם היא יסוד לתיקון המעשים. ובספר מפניני הרב (עמוד סו) ביאר שהם "מאבדים צלם אלקים שלהם", עיין בדבריהם.

ט. יש פוסקים אשר חילקו בין אכילה באוטובוס עירוני לבין אכילה באוטובוס בין-עירוני, ובהם: בספר עדות באיש (ח"ב עמוד תקלב), בשו"ת קול מנחם (חושן-משפט ג, לד סעיף יח), בשו"ת שבט הקהתי (ו, תסא), בספר מנוחת אמת (ז הערה מח), בספר ידי כהן (בכל דרכיך עמוד נז) ובשו"ת באר הלכה (א, סג). והסברא היא דבתוך העיר כל הזמן עולים ויורדים נוסעים ולכן לדעתם הוי כרשות הרבים, לעומת נסיעה בין עירונית שם הנוסעים יושבים והוי רצף וכו'.

י. לגבי אכילה במכונית עיין בשו"ת ושננתם (חושן-משפט לד אות נח) שהביא מהאור לציון דשרי. וכן גם דעת הגרא"ל שטיינמן כמובא בספר כשחר אורף (פ"א אות כג עמוד ז). וע"ע על גדולי' בזה בספר בית מתתיהו (ה, לא עמוד ריח).



## העולה לדינא

האוכל קרטיב/גלידה או שותה כוס ברד ברחוב איננו נפסל בעקבות כך לעדות. אולם לתלמיד חכם יש להימנע לחלוטין מאכילת דברים אלו ברחוב. ואצל שאר הבריות, הדבר תלוי במציאות הקיימת אצלם בדברים אלו, אם זהו דבר נפוץ או לא.



הרב ניר אביב

ר"מ בישיבת ההסדר היכל אליהו, כוכב יעקב  
מראשי מערך בתי הדין לממונות 'לכתחילה'

## פינוי חפצי שוכר שמסרב לפנותם

### שאלה

בדירת שותפים, שותף שעזב השאיר מיטה גדולה וכבדה, כי התכוון למכור אותה לכשימצא קונה. המיטה מנעה מהשוכרים האחרים להשתמש כראוי בחדרו לשעבר, ולאחר כשבועיים ובקשות רבות ממנו להוציא את המיטה מהדירה, תוך אזהרה שאלמלא יעשה כן ימסרוה, החליטו השוכרים למסור אותה לכל הקודם לבקש. וכן עשו.  
האם מסירה זו נעשתה כהוגן?



### תשובה

כך מספרת הגמרא (בבא מציעא דף קא ע"ב): "ההוא גברא דזבן ארבא דחמרא, לא אשכח דוכתא לאותוביה. אמר ליה לההיא איתתא: אית לך דוכתא לאוגרי? אמרה ליה: לא. אזל קדשה, יהבה ליה דוכתא לעייליה. אזל לביתה, כתב לה גיטא, שדר לה. אזלא איהי, אגרא שקולאי מיניה וביה, אפיקתיה ואותביה בשבילא. אמר רב הונא בריה דרב יהושע: כאשר עשה כן יעשה לו, גמולו ישוב בראשו".

כלומר, מעשה באדם שקנה ספינה עם יין ולא מצא מקום להניח את היין. אמר לאשה אחת: היש לך מקום להשכיר לי? אמרה לו: לא. הלך האיש וקידש את האשה, ומפני כן נתנה לו מקום להניח את היין. הלך האיש לביתו וכתב לה גט ושלח לה. הלכה היא, שכרה סבלים ונתנה את שכרם מאותו יין והוציאה את היין לשביל. אמר רב הונא בריה דרב יהושע: יפה עשתה האשה, כאשר עשה כן יעשה לו, גמולו ישוב בראשו ובודאי שעשתה האשה כדין.  
ולקמן נדון בשלושה אופנים של הנחת חפצים ללא רשות ובהבדלים ביניהם.



### א.

#### מי שהכניס חפציו בעורמה

בסיפור בגמרא האדם נהג עם האשה בעורמה, ולכן היא נהגה כשורה כאשר שכרה סבלים על חשבונו והוציאה את היין שלו החוצה. הרא"ש (ב"מ ח, כו) כתב שעל האשה להודיע לבעל החביות שהם מונחים ברשות הרבים, ואם הודיעה ונאנס היין, פטורה. והרמב"ם (שכירות ז, ז)

כתב: "מדת חסידות היא שיודיע לבית דין וישכרו ממקצת דמיהם מקום, משום השבת אבידה לבעלים, אף על פי שעשה שלא כהוגן".

ונחלקו הבית יוסף והב"ח האם יש מחלוקת בין הרא"ש והרמב"ם. לדעת הב"י (חו"מ שיט) הרמב"ם חולק על הרא"ש, ולשיטתו אינו צריך להודיע כלל לפי הדין אלא רק ממדת חסידות. אולם לדעת הב"ח והסמ"ע, הרמב"ם לא חולק על הרא"ש והוא מודה שאחרי שבעל הבית הוציא את החביות הוא חייב להודיע לבעל החביות, וממדת חסידות שיודיע קודם לכן לבית דין.

השולחן ערוך (חו"מ שיט, א) פסק את הרמב"ם (לפי הבנתו לעיל): "מי שהכניס פירותיו לבית חבירו שלא מדעתו, או שהטעהו עד שהכניס פירותיו, והניחם והלך, יש לבעל הבית למכור לו מאותם הפירות כדי ליתן שכר הפועלים שמוציאין אותם ומשליכים אותם לשוק. ומדת חסידות הוא שיודיע לבית דין וישכירו במקצת דמיהם מקום, משום השבת אבידה לבעלים, אף על פי שלא עשה כהוגן".

ואילו הרמ"א פסק את הרא"ש: "ויש אומרים דצריך להודיעו תחלה, ואם נאנסו לאחר שהודיעו, פטור".

כלומר, לדעת השולחן ערוך, מדינא מותר להוציא את הפירות לשוק ולהפקירם אף ללא דעת הבעלים, ורק מידת חסידות היא להודיעו. אולם לדעת הרמ"א צריך להודיע לבעלים תחילה, ורק אז יהיה פטור עליהן אם נאנסו.

ברם הב"ח, הסמ"ע והגר"א ושו"ע הרב נקטו שלאחר שפינה החפצים מביתו, גם הרמב"ם מודה שחייב להודיע לבעלים שיבוא ויקחם, ואם לא הודיע, חייב גם לדעת הרמב"ם אפילו באונס. וזאת, משום שהמניח חפצו של חברו במקום שאינו משתמר הוי מזיק בידים (ועיין גם קצה"ח שא, א ונתיח"מ רצא, ז). ברם, בקצות החושן (ס"ק ג) חלק עליהם בהבנת הרמב"ם, וכתב שהשיטה מקובצת (ב"מ קא ע"ב ד"ה תוספתא) הביא שהראב"ד והריטב"א הסכימו עם הרמב"ם שיכול להוציא ללא הודעה כלל, לא בתחילה ולא בסוף\*.



## ב.

### הכניס ללא רשות אך לא בעורמה

הרמב"ם והשו"ע השוו בין מי שהכניס שלא מדעת בעל הבית לבין מי שהטעה בכוונה את בעל הבית. אולם רבינו ירוחם חילק: בחצר שעומדת לשכירות, אינו רשאי לפנות את החפצים אלא יגבה מהם דמי שכירות, אולם בחצר שאינה עומדת לשכירות, יכול לפנות את החפצים, משום שאדם רשאי לעשות דינא לנפשיה. והרא"ש הוא דעה שלישית, שסבר שבין חצר העומדת לשכירות ובין אינה עומדת לשכירות, אסור לו לפנות את חפציו ולהניחם במקום

(א). עיין בספר שמן רוקח (ח"ב סי' פא) שהסכים עם השו"ע והרמ"א בהבנת שיטות הרמב"ם והשו"ע, והקשה על שיטת הסמ"ע.

הפקר, וכן אסור למכור מגוף הסחורה כדי לשכור פועלים לפנותם, אלא מותר רק לפנותם למקום אחר המשתמר.

הפתחי תשובה (חו"מ שיט ס"ק א) הביא תשובת חוות יאיר (סימן קסה), שנשאל במי שהכניס חבילה בשעת מלחמה בארגו שבבית חבירו שלא מדעתו, ולאחר שלא היה לו מקום התחיל לחפש בחבילות שבביתו ומצא חבילה זו וטרח ושאל לידע בעליו ולא נודע לו, נטלה וזרקה לחצרו, ואחר כמה ימים בא בעל החבילה ומצא שנגנב חלק מהחבילה וגם נתקלקלו כמה דברים ע"י גשמים, ופסק דיין אחד שבעל הבית פטור מנזקי החבילה, כיון שהכניסה שלא מדעתו. והחוות יאיר כתב שהוא טועה בדבר משנה, ולא מיבעיא אם דרך בעה"ב לקבל פקדונות כאלו בשכר, וממילא גם זה שהניח היה משלם לו שכרו, אף על פי שעשה שלא כהוגן במה שהכניס שלא מדעתו, כיון שלא עשה בערמה כגמ' הנ"ל, אין לבעה"ב רשות להוציאם ולהפסידו כי אם אחר כמה התראות בעדים<sup>2</sup>.

ויוצא לדבריו, שבמקרה שלא עשה בעורמה, אפילו שהניח ללא רשות, אסור לפנות את חפציו אלא לאחר התראות בעדים.



## ג.

### מי שהכניס חפציו ברשות ומסרב לפנותם

א. הגר"מ פיינשטיין בשו"ת אגרות משה (חו"מ ח"ב סי' נו) אסר באופן דומה להוציא לשוק סחורה שנותרה מופקדת זמן רב לאחר תום המועד, משום שהוא מזיק בידיים. הרב אסף שטיקל בתשובה ("הוצאת חפצים של שוכר שנשארו בדירה", אתר דין תורה) הבין מדבריו שהאסור קיים אף במקרה שהודיע לשוכר על כוונתו לפנות את חפציו. אולם הרב אריאל בראלי בתשובה ("הוצאת חפצים מבית שכור", אתר מכון התורה והארץ) הבין מתשובת האג"מ להיפך, שלאחר שהודיע מותר לפנות. מעיון בתשובה במקורה, נראה שהצדק עם הרב אריאל בראלי, לפי שהגרמ"פ כתב: "וגם יש להחשיב כהכניס קופסאותיו שלא ברשות, במה שהניחם שלא ברשות". וכוונתו לומר שאין לחלק בעצם ההכנסה האם היתה ברשות או לא, כי גם אם ההכנסה היתה ברשות, מכיוון שהשאיר את חפציו מונחים ללא רשות דינו כמכניס לכתחילה שלא ברשות. ומשמע שהוא לא קיבל את החילוק של החוות יאיר והשאיר את דין השו"ע כפשוטו, ולכן, אם הודיעו לו מותר לפנות חפציו.

ב. והוסיף, שאפילו אין דרכו לקבל פקדונות בשכר, שלכאורה משמע בגמרא שמותר להוציאה, מכל מקום אינו דומה, כי היא לא הוציאה את היין למקום האבוד אלא הניחה בשביל, ובעל היין היה בעיר ולא בא לו הפסד. ועוד, אפשר שלא אמרו בגמרא אלא שיפה עשתה, אבל אין הכי נמי, אילו היה בא נזק היתה צריכה לשלם, אבל להוציא למקום האבוד שהוא כמזיק בידים אינו יכול בלי התראה. ואפילו לאחר התראה, יש לעיין אם מותר להוציאו ולהפסידו במקום שהיה יכול להוציא למקום שלא יבוא היזק, אלא שיש לומר שאין מחייבין אותו לטרוח כדי להציל ממון חבירו במקום הפסד, כיון שהוא צריך למקום שהפקדון מונח, ועוד, שדרך בני אדם לקבל שכירות עבור זה, אין לחייבו להשאיר הפקדון על סמך שיתבע ממנו אח"כ שכר טובה. וכן אינו חייב לטרוח ולשכור מקום.

ברם, הפתחי חושן (ח"ג פקדון ושאלה הערה סג) כתב כך: "משמע מדברי הפוסקים שלא התירו להוציא ע"י הודעה כי אם בהטעו או הכניס שלא מדעתו, אבל בהכניס מדעתו לזמן ועבר הזמן, אין לו רשות להוציאם, ואפילו אם נאמר ששומר חנם, לאחר שכלה הזמן אף שומר חנם אינו, אין זה מתירו להוציאם לשוק אף ע"י הודעה, כי אם בהסכמה. וצ"ע עד מתי יהא חייב זה להחזיק בביתו חפץ הפקדון".

ושורש המחלוקת הוא במכניס ברשות ותם זמנו ואינו מוכן לפנות, האם דינו מעתה ואילך כמי שהכניס מלכתחילה שלא ברשות או לאו. סברת האגרות משה היא שאם אינו עומד במה שהתחייב לפנות בזמן, הרי שלא על דעת זה קיבל רשות להכניס חפציו מלכתחילה, והוא כמי שהכניס מלכתחילה שלא ברשות. וסברת הפתחי חושן היא שעדיין אינו דומה, כי מתחילה התכוון לפנות בזמן ורק לאחר מכן נמלך בדעתו, ולא נחשב שהכניס שלא ברשות.

ב. והנה קשה (כפי שהקשה הב"ח), מנין לו לרמב"ם שמותר לפנות מבלי להודיע, הרי הוא מזיק בידיים את רכוש חברו?

והתשובה היא שיש כאן דין מיוחד של עביד איניש דינא לנפשיה, כסוגיה במסכת בבא קמא (כח ע"א) בבביתא: "הממלא חצר חבירו כדי יין, משבר ויוצא משבר ונכנס", ונפסקה ההלכה (שו"ע חו"מ סי' ד) כמאן דאמר שעביד איניש דינא לנפשיה והביתא כפשוטה. והט"ז (כאן) העמיד את דברי הרמב"ם שמדובר כשהוא צריך את המקום שהפירות מונחים שם, שזה דומה לממלא חצר חבירו שמותר לו לשבר ולצאת. ברם, אם אינו צריך את המקום, הרי זה נהנה וזה לא חסר, ומכל מקום, אם הוא מודיע שאינו רוצה להשכיר לו את המקום, ודאי גם בזה הדין עמו. ומסיק הט"ז שאם עשה שלא כהוגן, כגון שהטעהו, יכול בכל מקרה לפנות חפציו ללא כל הודעה, אפילו כשאינו צריך את המקום. ואם לא הטעהו אלא הכניס ללא רשותו, אזי תלוי, אם צריך את המקום יכול לפנות ללא הודעה, ואם אינו צריך את המקום צריך להודיעו. נמצא, שגם כשהכניס ברשות, אם צריך את המקום יכול לפנות, רק צריך להודיעו.

ג. בשו"ת ויען דוד (ח"ד או"ח סי' סד אות ג-ד) הביא מקור נוסף השייך לענייננו, את דין שור שנכנס שלא ברשות. הגמרא אומרת (ב"ק מח ע"א): "הזיקו בעל הבית - חייב; מאי טעמא? משום דאמר ליה: נהי דאית לך רשותא לאפוקי, לאזוקי לית לך רשותא".

הדין הובא בשו"ע (חו"מ שעה, ו): "... ואפילו ברשות המזיק, אם הכניס בו הניזק ממונו שלא ברשות והזיקו, לא שנא בגופו לא שנא בממונו, חייב לשלם; דנהי שיש לו רשות להוציא, אין לו רשות להזיק".

ומשמע שיש לבעל הבית זכות להוציא את רכוש חברו החוצה, אך לא להזיקו בידיים, ואם הוציאו החוצה וניזוק שם מאליה, פטור ואינו חייב באחריותו מחמת זה.

וראיתי שהגר"א (שם ס"ק טז) מקשה מדוע אסור לו להזיק, הרי קיימא לן "הממלא חצר חבירו כדי יין, משבר ויוצא משבר ונכנס"? ותירץ שיש חילוק בין ממלא כל החצר, שאין לו ברירה אחרת וחייב לשבר, לבין היכא שיכול לעבור בחצר בלי לגרום נזק, והפנה לתוספות (שם)

שחילק בין טרחה מועטת (כגון דחיפה) שחייב, לבין טרחה גדולה שפטור, שלא הטריחוהו לסדר את החביות זה על זה.

ד. הנימוקי יוסף בסוגייתנו (ב"מ נט ע"א בדפי הרי"ף) כתב כך: "דוקא כה"ג דהך אתתא שלא היה דעתה לאגורי להאי אלא מפני שקידשה, הא אילו השכירה לו סתם קודם ואח"כ קידשה, לאו כל כמינה למיעבד הכי, אטו המשכיר או המשאיל בית לחבירו לזמן ידוע כשהוא אוהבו ואח"כ היתה מריבה ביניהם יכול להוציאו מן הבית שהשאיל או השכיר לו?! ודאי ליכא למימר הכי, וכן כתב הריטב"א".

ועל פי זה כתב הרמ"א (שיב, ט) שאם פירש ואמר שמשכיר לו מפני שהוא אוהבו ואח"כ נעשה שונא, יכול להוציאו.

ובקצה"ח (שיט ס"ק א) תמה על הרמ"א, כיצד גילוי דעת מועיל ללא עשיית תנאי כפול כפי דיני התנאים? ועוד, שכשאומר שמשכיר לו מפני שהוא אוהבו זה פחות מגילוי דעת. ותיירך, שבמכירת קרקעות גילוי דעת מועיל, ואפילו פירוש שמפרש הוי כגילוי דעת. למסקנה, כתב בקצה"ח שהשכרת בתים אינה נחשבת כמכירת קרקעות אלא כמטלטלין, ולכן, אם לא עשה תנאי לא יועיל גילוי דעת לבדו. וכתב: "ולכן נראה לענ"ד דקשה להוציא השוכר מן הבית תוך זמנו".

אם נשים לב, ניוכח שכל הדיון של הנימוקי יוסף ומחלוקת הרמ"א והקצות הם בשאלה האם מותר להוציא את השוכר או חפציו מן הבית בטרם הסתיימה תקופת השכירות. אולם אם הסתיים זמן השכירות, לכו"ע פשוט שמותר להוציאו, וכל שכן אם היה תנאי מפורש בחוזה השכירות. שוב ראיתי שכעין זה כתב בספר משפטיך ליעקב (ח"ו סי' כט).

לסיכום, יש ג' מקרים:

- א. מכניס ברשות אך בעורמה, כגון המקרה המוזכר בגמרא - מותר לפנות, לפי השו"ע מהדין אין צריך להודיעו אלא רק ממידת חסידות, והרמ"א כתב שצריך להודיעו מן הדין.
- ב. מכניס ללא רשות אך לא בעורמה - גם בזה שייכת המחלוקת בין השו"ע לרמ"א. אולם החוות יאיר חילק בין מכניס בעורמה לבין שמכניס ללא רשות, שאז צריך להודיע לו ולהתרות כמה פעמים בפני עדים, ואם לא כן הוא מזיק בידים. הט"ז התיר לפנות למקום הפקר כשצריך את המקום, מדין עביד איניש דינא לנפשיה, וערוה"ש (שיט, ג) הביאו וכתב ש"כן עיקר לדינא".
- ג. מכניס ברשות וללא עורמה, אלא שמסרב לפנות חפציו לאחר הזמן שנקצב לו - לדעת האג"מ מותר לפנות ע"י התראה והודעה, ולדעת הפתחי חושן אסור. ועל פי הט"ז מותר אם זקוק למקום, וצריך להודיעו שמפנה.



## מסקנה

המקרה שבשאלתנו דומה לסוג השלישי. השוכר שעזב את הדירה הכניס את המיטה ברשות, ואתם הודעתם לו שבכוונתכם לפנותה, והיה לו די זמן להגיע ולקחת אותה. ועדיין, היה מקום

קצת לפקפק במה שעשיתם, מאחר שלא פיניתם אותה למקום שהוא יכול לבוא ולקחתה אלא מסרתם אותה לאדם שלישי. מלכתחילה, הטוב ביותר היה למכור את המיטה, לחכות שיבוא לדרוש את המיטה ובינתיים מותר להשתמש בכסף.

ובשו"ת מנחת צבי (א, יא אות ח) כתב בעניין חפצים שנשארו במקלט בניין, כך: "ונראה שבזמן הזה, שישנם הרבה חפצים שהם משומשים ואי אפשר למכרם כי אין להם קונים, ואפילו אם יקנו אותם יקבלו עבורם סכום קטן שלא יכסה את ההוצאות של ההובלה והטיפול בחפצים אלו, אז אין הועד או השכן שיטפלו בחפצים צריכים לטרוח ולהפסיד מכיסם עבור חפצים אלו. אלא שיכולים להניחם ברה"ר, ויהיו פטורים גם מדיני שמים עבור חפצים אלו אם ילקחו ע"י אנשים מעלמא ואח"כ כשיבואו הבעלים שלהם ליטלם לא ימצאום...". ומשמע מדבריו, שאם החפץ שרוצים למכור ערכו מועט ניתן להפקירו או למסור אותו.

בדיעבד, מאחר שנתתם לו מספיק זמן לבוא ולקחת, ורק לאחר כמה התראות מסרתם את המיטה, יש כאן דין אבידה מדעת.

בנוסף, מאחר שאתם צריכים את המקום, הרי זה דומה לברייתא ש"הממלא חצר חבירו כדי יין, משבר ויצא משבר ונכנס". ואם מותר לשבור את הכדים שהונחו ללא רשות בשטח חברו כדי לפלס שביל לכניסה וציאה, הרי מותר גם לשבר כדי לפנות מקום בדירה להניח מיטות כדי לישון, וכל שכן למסור את המיטה למישהו אחר.

ואם אינכם צריכים את המקום, אפשר לומר לו שהוא צריך לפנות חפציו ושמעתה ואילך כל יום הוא יצטרך לשלם שכירות כפי שהופיע בחוזה, וכשיבוא לקחתה, תקזזו את שווי השכירות משווי החפץ. ואם לא בא לפנות את חפציו לאחר זמן רב, עד ששווי החפצים התקזז לגמרי עם דמי השכירות שהצטברו, הרי החפצים שלכם ורשאים אתם לנהוג בהם כרצונכם.



## החוק האזרחי

בשולי הדברים נעיר כי לפי החוק האזרחי במדינת ישראל<sup>1</sup>, יש להבחין בין פינוי שוכר דירה למגורים לבין שוכר שטח מסחרי (כגון חנות או מפעל). פינוי חד צדדי של שוכר דירה למגורים או פינוי חפציו, אסור גם כאשר הוא לא עמד בתנאי החוזה והפר הפרה יסודית (כגון אי תשלום שכר דירה וחובות של הדירה או אי פינוי המושכר בתום החוזה). גם ניתוק חשמל ומים הוא דבר אסור, וכל שכן לפרוץ לדירה ולהחליף צילינדר. לעומת זאת, שוכר שטח למסחר שלא עומד בהתחייבויותיו, מותר לפנותו באופן חד צדדי. אגב, לפי המשפט האזרחי, גם אם המשכיר יכתוב במפורש בחוזה השכירות שיש לו זכות לפנות את השוכר בצורה חד צדדית במקרים של הפרה יסודית, הדבר לא יועיל ואין לכך תוקף<sup>2</sup>.

האם יש תוקף לדינא דמלכותא במקרה כזה?

1. חוק המקרקעין התשכ"ט 1969.

2. עו"ד אלון אבלה, אתר ynet.

בספרי שו"ת ביכורי אביב (ח"א עמ' 319) כתבתי שעל פי פסק השו"ע והרמ"א דין המלכות שייך בכל העניינים שבין אדם לחברו (לא רק בעניינים הקשורים לקרקע), ודנתי שם בשאלה האם אמרינן כן אף במה שסותר לדין התורה. ובשורות הבאות אצטט מהדיון בביכורי אביב:

הרמ"א בהלכות הלוואה (חו"מ עג, יד) פוסק כך: "ויש אומרים דבמקום שהמנהג שהמלוה לגוי לא יוכל למוכרו בפחות משנה, דנין גם כן בישראל שהלוה לחבירו על המשכון, דאזלינן בזה אחר המנהג".

הרמ"א כתב שהולכים אחר מנהג הגוים בדין המלכות בעניין זמן מכירת המשכון, והאריך הש"ך (ס"ק לט) לחלוק בנחרצות:

"אך לפי עניות דעתי דברי הרמ"א צריכים לעיון בעיקר הדין שכתב הרמ"א שלא יוכל למכרו בפחות משנה, שהוא דבר תמוה מאד לפי עניות דעתי, דכיון דעל פי דין תורה יכול למכרו לאחר ל' יום, היאך נלמוד מדיני גוים לבטל דין תורה, ח"ו לא תהא כזאת בישראל.

ולא מיבעיא לאותן הפוסקים שסוברים דלא אמרינן דינא דמלכותא רק בדברים שהם להנאת המלך, ולא בין איש לחבירו, וכן הסכים בשלטי הגבורים, אלא אפילו לשאר פוסקים דסוברים דאמרינן דינא דמלכותא בכל דבר, היינו דוקא מה שאינו נגד דין תורתנו אלא שאינו מפורש אצלינו, אבל לדון בדיני הגוים בכל דבר נגד תורתנו, חלילה, ודאי לא יעשה כן בישראל".

נמצא, שנחלקו הרמ"א והש"ך לגבי הלכה המפורשת אצלנו בדיני בין אדם לחברו, והיא עומדת בסתירה לדינא דמלכותא, האם אזלינן בתר דינא דמלכותא בזה או לא.

למעשה, כדי להטיל פשרה בין השיטות, נראה שתלוי הדבר באופי המקום והקהילה. למשל, אם מדובר במקום או קהילה שמקובל שכל חבריה מתחשבים רק בדין תורה ולא מקובל לפנות לערכאות, אין להתחשב בדינא דמלכותא ויש לנהוג כדעת הש"ך. אולם אם זו קהילה שהמקובל בין חבריה להתחשב בכל דבר בדינא דמלכותא ולמרבה הצער מקובל לפנות לערכאות, הוי כקבלו עליהו את דינא דמלכותא בדבר זה, ומסתבר שיש תוקף לדינא דמלכותא גם בדבר זה, וכדעת הרמ"א.

ברם, אף אם ננקוט שלפי דין תורה אין כאן תוקף לדינא דמלכותא, מכל מקום, העושה דין לעצמו צריך לדעת שהוא עלול להיות חשוף לתביעה אזרחית.





הרב איתי יוסף וידר  
כולל "תורת החושן" מודיעין עילית

## דיני שומר במוצא אבידה

הגמרא (ב"ק דף נו:) מביאה מחלוקת בדין של שומר אבידה - דעת רבה ששומר אבידה שומר חנם, ודעת רב יוסף ששומר אבדה הוא כש"ש, והנפק"מ היא בגניבה ואבידה שש"ח פטור וש"ש חייב.

אולם בתחילת הלכות השבת אבידה לרמב"ם לא נכתב כלל דינו של המוצא האם הוא ש"ח או ש"ש. ויתרה מכך, הדין שהיות המוצא שומר לא מוזכר כלל. אולם בסוף הלכות אבידה בשו"ע חו"מ סימן רסז יש מחלוקת שו"ע והרמ"א האם גדרו כש"ח או כש"ש, אבל עצם היותו שומר כלל לא הוזכר, וצריך להבין פשר דבר זה.

פליאה נוספת היא מיקומם של דיני שומר אבידה, שבסוגיות הש"ס אינם כלל בסוגיות העוסקות בשמירה אלא בסוגיות העוסקות בהלכות מזיק (פרק הכונס) ובהלכות נדרים, שכאשר מודר הנאה מחבריו האם משיב לו אבידתו (מסכת נדרים). ואין הדין נמצא כלל בסוגיות של אלו מציאות. והלא דבר הוא, וודאי שדבר זה טעון ביאור מעמיק. עיין פנ"י ב"ק נו: ואור שמח פ"ד מהלכות נזקי ממון מש"כ בעניין זה.

ומפורש מצינו בדברי הרמב"ן (בבא מציעא דף כו:): שכתב שבאבידה שנטל ע"מ לגזולה מועיל יאוש כי אינו נחשב שומר. העולה מדבריו הוא שכל מוצא אבידה קודם יאוש לא מועיל היאוש לאחר שהגביה את החפץ, כי כבר נהיה שומר וידו כידו, ובאופן שנטלה על מנת לגזולה לא נעשה שומר ולכן מועיל היאוש אפילו אחרי שהגביה את המציאה.

וא"כ מוכח מדברי הרמב"ן שדין שומר אבידה כשומר בעלמא ודינו כידו כיד הבעלים.

וכן מצינו בשו"ת הרשב"א (חלק ה קסו): "ובנדון שלפנינו אפי' תן עיניך בספר לא אמר לו מעולם למלמד והדבר [מובן] שאין לו דין שומר כלל. ואין להשיב משומר אבידה שהתורה הטילה עליו שמירה בפירוש וגם הוא קבלה עליו כשהגביה האבידה". מבואר מדבריו שיש בשומר אבידה שני דיני שמירה - שמירה שהתורה הטילה ושמירה שקיבל ע"ע כשהגביה את האבידה.

אולם רוב הפוסקים מתייחסים לשומר אבידה כשומר שהתורה הטילה עליו, וההוכחה הניצחת מנוסח הגמרא מסכת נדרים "בע"כ שיעבדיה רחמנא", ופירושו שהתורה חייבה אותו להיות שומר.

ועדיין יש לחקור מה התורה קבעה. האם הוא שומר של הבעלים או שומר של התורה, התורה היא המשלחת אבל אולי התורה אומרת לשומר עבור הבעלים ויש לדון האם יש חילוקי דינים בין שומר אבידה לשומר פיקדון.



נידון ראשון שמצינו חילוק בין שומר פיקדון לשומר אבדה הוא בשומר שמסר לשומר.

יעויין בהגהות חכמת שלמה (חו"מ רצא סעיף כו) שהסתפק בכך. אולם מצינו בשו"ע הרב (הלכות אבידה סעיף לב) שאין חיוב של שומר שמסר לשומר בשומר אבידה, וז"ל: "אבל באבידה בכל ענין רשאי למסרה למי שנאמן אצלו לשמרה שהרי לא נעשה שומר עליה אלא ממצות המקום ובכל המצות שלוחו של אדם כמותו". מבואר שכיון שכל יסוד שמירה בשומר אבידה הוא מחמת מצוות המקום דינו כמצוות, ואפשר לשלוח שליח.

וכ"כ הבא"ח (שנה ראשונה כי תבא אות ז) וז"ל: "מצא ספרים שיש בהם סימן ה"ז לא יקרא בהם אלא ישמרם כראוי, ואם ירצה למסרם למי שנאמן אצלו לשמרם אתו הרשות בידו, מיהו כל זה באבידה אבל בפיקדון אם אדם הפקיד אצלו דבר אחד אינו רשאי למסרו לאחר לשמרו אצלו, ואם ירצה לילך למקום אחר ואינו רוצה להוליכו עמו משום אחריות או טורח, רשאי ליתנו לב"ד והם ימסרוהו לאיש נאמן".

אולם בחזון יחזקאל (בבא מציעא פרק ט הלכה ב בחלק החידושים) למד מהמכילתא על הפסוק ואספתו אל תוך ביתך שמחויב לשמור ברשותו ואסור לו למסור לאחר, והוי כשומר שמסר לשומר. וכך פירשו הספרי דבי רב והזית רענן (למ"א) על הפסוק ואספתו אל תוך ביתך.

עם זאת, מצינו בריטב"א (שבועות ל) שאפשר למנות שליח אחר שיחזיר אבידה במקומו, גבי זקן ואינו לפי כבודו. וז"ל: "שיתן מי שיעשה במקומו".

אכן, הגמרא במסכת בבא מציעא מביאה את דברי רבא ששומר שמסר לשומר חייב משום טענת אין רצוני שיהיה פקדוני ביד אחר, ולכן בשומר אבידה לא התמנה להיות שומר מהבעלים ואין מקום לטענת "אין רצוני". וכן אין בו דין שבועה, ולכן אין את הסברא שהשומר השני אינו נאמן בשבועה, כי אין שבועה. ובאמת היה מקום לומר שאינו שומר של הבעלים כלל, אולם אין בזה הכרח, כי יתכן שגזה"כ חדשה שהוא חשיב שומר עבור הבעלים, אבל מכל מקום הוא לא התמנה ע"י הבעלים. לפיכך, אין כאן את הכי יתן איש כסף או כלים, אלא מעצמו נהיה שומר, ע"י זה שהוא מגביה את האבידה.



נידון נוסף מסתפק האור שמח (הלכות נזקי ממון פרק ד הלכה ד בסופו) האם שומר אבידה חייב בנזקי הבהמה שהזיקה.

הגמרא בבא קמא מדברת באדם שחייב לשמור ששורו לא יזיק, אולם כשהוא מוסר אותו לשומר, כבר אין הוא צריך לשמור, כי תפקידו של השומר לשמור שהשור לא יזיק.

ויש לדון האם דין זה נאמר רק בשומר פיקדון שהמפקיד מסר לו את השור, שהוא חייב לשמור שלא יזיק, אבל בשומר אבדה אינו חייב לשמור.

האור שמח מסתפק בכך ותולה חקירה זו במחלוקת האם שומר אבידה הוא ש"ש מחמת פרוטה דרב יוסף או מחמת שרחמנא שיעבדיה. וזה לשונו: "ונראה דתליא בזה, אם נאמר דבהיא הנאה דמיפטר מלמיתב רפתא לעניא הוי שומר שכר (שם נ"ו ע"ב) אז איהו חייב בנזיקין

שתזיק הבהמה לאחרים כמו כל שומר שכר דעלמא, ואם נאמר מטעמא דרחמנא שעבדו בע"כ, אינו מחוייב רק אם תאבד האבדה או תגנב, אבל לשומרה מנזיקין דעלמא לא על זה שעבדתו תורה, דרך לטובת בעל האבדה שעבדו רחמנא, לא שלא תזיק אחרים".

והעולה מדבריו הוא שאם סיבת השמירה משום פרוטה דרב יוסף הוא שומר ככל השומרים, כי הוא מקבל שכר, ולכן צריך לשמור שלא יזיק. אבל לפי הטעם שרחמנא שיעבדיה מסתבר שרחמנא שיעבדיה לטובת בעל האבידה שישמור על החפץ שלא יאבד, אבל לא שעבדה התורה שישמור מנזיקין.

אולם ראיתי בשם גאב"ד דבוסטון (רשימות שיעורים) שגם מי שסובר שהטעם הוא משום פרוטה דרב יוסף יודה שאינו כשומר פיקדון, כי סיבת השכר היא שהוא עוסק במצוה, כלומר שהוא פטור מלתת צדקה לעני. והרי דין זה נובע ממצות השבת אבידה, כלומר החיוב הוא כלפי שמיא ולא קשור למאבד. וא"כ שומר אבידה הוא שומר מכח מצוות ה', ולכן הוא אמנם נחשב לש"ש, אך אין הוא נחשב כשומר למאבד.

עוד יש לחקור האם הדין של כולם נכנסים תחת הבעלים נובע מכך שהשור ברשותו, או הטעם הוא מפני שהוציא מרשות הבעלים, והבעלים לא יכול לשמור עליו עכשיו. ונפק"מ בשומר אבדה, שהגם שהוא ברשות השומר, אבל הוא לא הוציא מרשות הבעלים, והשור הנאבד יצא מרשותו מאליו.

ונחלקו בזה האור שמח והגר"ח מבריסק, ודבריהם מובאים ברשימות שיעורים (כבא קמא דף נ:), ואלו דבריו: "והנה באסיפת רבנים אחת באירופה התנהלה שיחה בין מרן הגר"ח זצ"ל לבין מרן הגאון ר' מאיר שמחה בעל אור שמח זצ"ל בנוגע לשומר אבידה אם חייב בשמירת נזקין או לא. הגאון ר' מאיר שמחה זצ"ל הביע דעתו ששומר אבידה חייב בשמירת נזקין הואיל והאבידה ברשותו. כשם שגזלן ושומרים אחרים חייבים בשמירת הנזקין כמבואר בתוס' שלפנינו "אקרי בעלים כל מי שבידו לשומרה", ה"ה שומר אבידה כל זמן שהיא אבידה אין הבעלים הראשונים יכולים לשומרה. משום כך שומר אבידה שבידו לשומרה נכנס תחת הבעלים וחייב בשמירת הנזקין, אך הגר"ח זצ"ל השיב לו שלדעתו אין לדמות דינו של שומר אבידה לגזלן. גזלן ושומרים דעלמא הוציאו את המזיק מרשות הבעלים ולפיכך לא יכלו הבעלים לשמור את המזיק. משום כך נכנסו הם תחת הבעלים וממלאים מקומם כי בידיהם בלבד לשמור את המזיק. מאידך, בעל האבידה לא היה יכול לשמור את המזיק מאז שנאבדה והמוצא את האבידה לא הוציאה מתחת יד שמירת הבעלים. לפיכך לא נכנס מוצא האבידה תחת הבעלים לשמירת הנזקין. וכן מורה לשון התוס' וז"ל דכיון שהוציא מרשות הבעלים שהיו חייבין בשמירה ואין הבעלים יכולים לשומרה כו' יש על הגזלן לשומרה עכ"ל. ואילו שומר אבידה לא הוציא את האבידה מרשות הבעלים ולכן פטור משמירת נזקין".

העולה מהדברים הוא שבשומר פיקדון הדין ברור שהשומר חייב על נזקים שהשור עושה, משא"כ בשומר אבידה שיש להסתפק בדבר.



נפק"מ נוספת היא האם יש דין בעליו עמו.

ויש בזה כמה סברות:

א. מי הבעלים שנחשבים בעליו עמו. ובהכרח צ"ל שכיון שלא הבעלים של החפץ הוא זה שמינה אותו לשומר אין דין בעליו עמו, כי הדין של בעליו עמו הוא דין במי שמתחייב למפקיד, אבל כאשר בעל האבידה לא מינה אותו להיות שומר לא שייך הפטור של בעליו ועמו. וכ"כ הגרש"ר (ב"מ כט).

ב. עוד חידשו ר' חיים ור' מאיר שמחה (מובאים בחידושי הגר"ח על פרק השואל) שבשומר אבידה מתחדשת השמירה כל רגע ורגע, ולכן הפטור של בעליו עמו בשעת שמירה לא מועיל לזמן שאחרי שעת השמירה. ול"ה כשומר רגיל, שבשעת המסירה לשומר חל דין בעליו עימו. כי הפטור של בעליו עמו הוא על שעת קבלת השמירה. אולם בשומר אבידה כל רגע ורגע מתחדשת השמירה.

קנין השומר אבידה.

דעת הקצות (רצא, ד) ששומר אבידה צריך קנין כדי שתחול השמירה, ומוכיח דבריו מהפסוק "ואספתו אל תוך ביתך". אולם שיטת האחיעזר (חלק ג סימן ו) והברכת שמואל (ב"מ סימן כה אות ב) ששומר אבידה ל"צ קנין.

ויש לדון האם הדין של בעליו עמו הוא בשעת הקנין על השמירה, שאם בשעת הקנין היה בעליו עמו פטור, או שהגדר הקובע הוא שבזמן שהשומר נהיה שומר המפקיד משועבד לו. ונפק"מ באופן שאין קנין - למ"ד שומר אבידה ל"צ קנין אין בעליו עמו. וכך מדוקדק בדברי הרמב"ם, שמביא את הדין של פרה במשיכה, והרי ל"צ משיכה אלא לקנין ולהתחייבות של השומר, ועל הזמן הזה יש את הפטור של בעליו עמו. ובשומר אבידה אין קנין, וממילא אין את הדין של בעליו עמו.

סברא נוספת הובא בטבעת החושן (חלק ה קצות סק"ה) שגדר חיוב שומרים שהשומר כבעלים על החפץ ולכן חייב באחריות וכמו שהבעלים מאבד חפץ הפסיד לעצמו כך השומר הפסיד, וגדר הפטור של בעליו עמו אינה סתם גזירת הכתוב אלא גדר שהבעלים לא הסתלק מהחפץ והשומר לא נכנס תחת הבעלים, ולפי דבריו ודאי שבשומר אבידה אי אפשר לומר שעדיין לא התנתק מהחפץ מחמת השיעבוד שהרי כלל אינו יודע שהחפץ נמצא אצל המוצא.



א. ומבאר על פי זה מחלוקת רש"י ותוספות בריש השואל האם בעליו עמו נוצר ע"י אמירה (רש"י) או הכנה לשמירה (תוספות) שיסוד מחלוקתם מתי נחשב שהבעלים לא הסתלק מהחפץ מעצם מה שקיבל על עצמו להשתעבד לשומר או מהכנה בפועל.

וכן ביאר את המחלוקת הקצות (סימן קעו סק"ה) והנתיבות (סימן קעו סק"יח) האם צריך בעליו עמו בזמן השותפות או בזמן השמירה בפועל שתלוי האם יסוד הבעלות של שומר הוא בזמן קבלת השמירה או השמירה בפועל והפטור בעליו עמו ג"כ תלוי בזה האם צריך להיות בזמן השמירה בפועל או יצירת השותפות.

**נידון נוסף הוא האם שומר אבידה חייב בגניבה באונס ומתי דעייל דעייל אינשי.**

ידועים דברי המשל"מ (פרק י הלכה א הלכות שכירות) והקצות (עב סק"ה), שחידשו שבאומנים חייב כשומר שכר, ולא כתוב שנחשב שומר שכר, כי יש הבדל ביניהם לגבי הדין של גניבת אונס, שיש האומר שחייב בשומר שכר, אבל באומנים כתוב כשומר שכר ולכך פטור בגניבת אונס. וא"כ גם בשומר אבידה כתוב כשומר שכר ויהיה פטור בגניבת אונס ובעייל כדעיילי אינשי.

והביאור בזה הוא שיש סברא מיוחדת שהמפקיד שילם לנפקד כדי שישמור יותר טוב ויקח אחריות יתר, ולכן הנפקד חייב בגניבת אונס ובעייל כדעיילי אינשי. אבל בשומר אבידה, שבעל האבידה לא שילם ולא מינה אותו, הוא לא חייב על עייל כדעיילי אינשי.

**נידון נוסף הוא שליחות יד בשומר אבידה.**

בכל שומר פיקדון תתחדש פרשת שליחות יד שדינו כגזלן. והביאור הוא שכיון שהוא עושה נגד תכליתו, הוא עקר את שמירתו וכליא שמירתו. אולם בשומר אבדה יתכן שלא כלתה שמירתו, ואז דין שומר לא מאפשר לשליחות יד לעשותו גזלן. וזאת, כי רק בשומר פיקדון שמינה אותו הבעלים ועכשיו הוא מורד בבעליו, א"כ כבר ל"ה שומר ויכולה לחול פרשת גזילה. אבל שומר אבידה, שרמי רחמנא עליה חיוב שומר, שוב לא שייכת שליחות יד. וכ"כ במשנת יעב"ץ (חור"מ סימן מא).

אולם בפנ"י (ב"ק נו) כתב שיש ללמוד שליחות יד בשומר שכר משומר אבדה, ומוכח מדבריו שהוא סבר שיש דין שליחות יד בשומר אבידה.

**הבדל נוסף הוא באופן שהוקר אחרי השליחות יד.**

בשומר אבידה לא כליא שמירתו, כי לא הוא קיבל על עצמו, ולכך הוא לא יכול להפקיע את עצמו. וא"כ יתכן שיש דין שליחות יד אבל נשאר שם שומר אבידה.

ועיין פרי יצחק חלק ב סימן סב שנקט ששומר אבידה, כיון שלא קיבל את השמירה אלא התורה רמי עליה, נשאר שומר אבידה אף ששלח יד, ואם הוקר חייב, כי ודאי ששומר אבידה חייב משעת פשיעה.

ובשומר פיקדון פוסקים שאם יתייקר אחרי שעת שליחות יד חייב כשעת השליחות יד.

**הבדל נוסף** מתבקש מדברי הפרי יצחק שהובאו לעיל והוא באופן שיש ספק האם פשע או נאנס. בשומר פיקדון יש מחלוקת האם חייבים משעת משיכה או משעת פשיעה, עיין קצות (רצא סק"א) וש"ך (שם ס"ק מ"ד) וקצות ונתיבות סימן שדמ. ונפק"מ האם הוי כאיני יודע אם פרעתין, או כאיני יודע אם הליתני (מלבד שיטת הריטב"א המובאת בקצות בכמה מקומות ששומר משלם משעת משיכה, ואעפ"כ נחשב כאיני יודע אם הליתני).

אולם בשומר אבידה כיון שלא הקנין הוא המחייב, ודאי שמשעת פשיעה חייב (לפי השיטה ששומר אבדה ל"צ קנין).

חילוק נוסף הוא בשומר אבדה המחופה כסף ולא ידע שיש בה זהב.

נפסק בשו"ע סימן רצא שבשומר פיקדון ואמר לו הבעלים שהחפץ מחופה בכסף ונמצא של זהב ופשע, חייב לשלם בערך של חפץ מחופה כסף. אולם בשומר אבדה הקצות רצא סק"ד מסתפק באבידה שמחופה כסף ולא ידע שיש בה זהב ונאבדה, האם חייב זהב או כסף, כי הרי הוא לא תלוי בקבלת שמירתו והתורה הטילה חיוב שמירה, ומה משנה אם חשב השומר דהוי של כסף.



נידון נוסף הוא האם חייב בכחש דהדר.

תוספות (ב"ק נו:.) כתבו שיש חילוק בין שומר לגזול, ששומר חייב בכחש דהדר וגזולן לא. והחילוק הוא ששומר קיבל שמירה וגזולן לא קיבל שמירה. ע"פ זה חידש ר' אלחנן ששומר אבידה חייב כגזולן ולא חייב על כחש דהדר, כי לא קיבל שמירה.

וז"ל ר' אלחנן (קובץ ביאורים בבר קמא אות מז): "בבא קמא נו ע"ב] תד"ה פשיטא וכו', דמצינו דברים שהשומר חייב והגזולן פטור, שהרי בכחשה בהמה הכחשה דהדרא וכו', ופטור אפי' בפשיעה, דלא קיבל עליו שמירה עכ"ל.

וקשה לי, אמאי לא יתחייב בשמירה בע"כ מטעם שומר אבידה. ואין לומר דגזוה"כ הוא שיהא פטור מלשלם יותר מכעין שגזל, דהא חזינן שגזולן מחויב מטעם מזיק (עיין בקצוה"ח סי' שס"ג), ושומר שפשע בשמירתו דינו כמזיק בידים. ונ"ל דגם שומר אבידה פטור ממה שהגזולן פטור, דהא דמוצא אבידה מחויב בשמירתה הוא משום דכתיב השב תשיבם, וכיון דבכחשה בהמה הכחשה דהדרא יכול לקיים מצות השבה, פטור הוא מלשלם יותר.

העולה מדבריו הוא ששומר פיקדון קיבל שמירה ולכך חייב גם על כחש דהדר, משא"כ בשומר אבדה. ובתוספת נופך ביאר שחייב שומר הוא מפני מצוות השבת אבידה, ומצוות השבה יכול להחזיר בכחש דהדר, כמו שמצינו בהשבת הגזילה<sup>2</sup>.



נידון נוסף האם חייב בהיזק שאינו ניכר.

בשער המשפט (סו, לד) מביא מחלוקת האם שומרים חייב בהיזק שאינו ניכר, אבל בשומר אבידה ודאי שיכול לומר הרי שלך לפניך, כי הסתמא היא שלא מקבל כזה היזק, אבל כשמקבל מפורש ודאי חייב.

ובחלקת יואב (ח"מ יב) משמע שחייב בשומר אבידה בהיזק שאינו ניכר. ומוסיף לומר ששומר לא חייב בשוגג, אבל בשומר אבידה רחמנא רמיא, ולכן חייב אפילו בשוגג.

(ב). יש להקשות, שהרי נחלקו הקצות והנתיבות בסימן פו האם יש חיוב השבה בשומר פיקדון. וא"כ מדוע חייב בכחש דהדר לפי הנתיבות שיש חיוב השבה כמו חיוב השבה של שומר אבידה. וצ"ל שבשומר חיוב ההשבה תלוי בדעת המפקיד, משא"כ גזל ושומר אבידה, שלא נעשה שומר מכח הבעלים, דינו תלוי בשינוי השם, שכל עוד שמו עליו יכול להחזירו. ולכן בכחש דהדר יכול להחזירו בשומר אבדה ולא בשומר פיקדון.

ויש לדון שכל שומר ודאי שידו כיד בעלים, אבל באבידה שכל מה שהוא שומר מחמת המצוה אינו שומר לבעלים.

ואולי בזה נחלקו הרמב"ן והתוספות (ב"מ כו:): האם באבידה שנטל ע"מ לגזולה הוי שלו כי ל"ה שומר, ומועיל יאוש. ובסתם אבידה הוא שומר לבעלים. וזו שיטת הרמב"ן, ולכך הרמב"ן כתב הוי שומר כש"ש, ולמה לא כתב כש"ח, כי אם הוא שומר חנם זה מהציווי האלוקי של השב תשיבם ול"ה שומר דבעלים. ורק ש"ש למ"ד פרוטה דרב יוסף שנהנה ממנו הוי דומיא דש"ש (ותוספות סוברים שבכל אבידה אינו שומר, ולא מועיל יאוש ומתי שבא לגזול הוי גזלן).



#### נידון נוסף הוא שומר אבידה פחות משו"פ.

הגמרא מיעטה השבת אבידה פחות משו"פ בשעת אבידה ובשעת מציאתה, אולם שם מיירי בכלי. ובשומר פיקדון שהביא כלי פחות משו"פ יש דין שומר (שו"ת אור שמח יד). כי פיקדון נובע מקבלתו וכיון שיש לו שם כלי ואחשביה הוי כממון, אבל באבידה, שלא קיבל שמירה, התורה מיעטה מה שלא נחשב ממון, ואין כאן מי שיעשה אחשביה דאינו שומר של אף אחד.



#### חילוק נוסף הוא האם צריך למכור פירות שיש חשש ריקבון.

בשומר פיקדון נחלקו רבנן ורשב"ג, אבל בשומר אבידה לכו"ע מוכרן בבי"ד פרק יג הלכה יא.



נידון נוסף הוא בנטלה קודם יאוש להשיב ואחר יאוש רצה לגזלה והוקרה אחר שעת גזילה. הרי בנטלה ע"מ לגזלה הוי גזלן, אבל הוי כבר שומר אבידה, וגזלן לא יכול להפקיע שם שומר אבידה (כי רחמנא רמי עליה), ולכן בהוקרה האבידה חייב כשעת היוקר ולא כשעת הגזילה.



#### אבידה של קטן בשטרות ועבדים וקרקעות.

כיון שרחמנא שיעבדיה אין מיעוט לשומר אבידה (גידולי שמואל ב"מ כט). עיין אמרי בינה טוען ונטען סימן לח, שחידש שכיון שכל שומר אמרינן איש כי יתן אבל בשומר אבידה אין נתינה.

ובאחיעזר (ח"א, טז) כתב שיש בשטר ובקרקע דין שומר אבידה, וז"ל: "מ"מ לשי' הרמב"ן דלהכי לא הוי יאוש משום דהוי שומר וידו כיד הבעלים אפשר דבשטרות דאין בו דין שמירה ל"ש זה, אולם ז"א כיון דבדודאי יש בו דין אבידה כמו באבידת קרקע ומחויב בשמירה אף על פי שלא נתחייב אח"כ על דיני שמירה מ"מ הוי שומר וידו כיד הבעלים".



ויש לדון בחפץ שיש בו ספק אם הוא שייך לגוי.

בשומר פיקדון כשיש ספק אם המפקיד הוא גוי, הספק הוא בדיני ממונות ולקולא. אבל מוצא אבידה שיש בה ספק אם שייכת לגוי יש להסתפק, שהרי מחד גיסא יש כאן ספק מצות השבה ולחומרא, ומאידך יש גם דיני שומר, ובספק שומר הוי כספק ממון לקולא. ויותר נראה שכיון שסיבת השמירה היא המצווה אזלינן לחומרא. עיין אמרי בינה או"ח סימן יג שהוי ספק שמירה מכח ציווי חייב ורחמנא שיעבדיה מספק.

יש נידון בשומר אבידה שפטור מדינא דזקן ואינו לפי כבודו אבל מחל או הכישה ונהיה שומר אבידה האם חייב בעצמו לדאוג לחפץ ואם לא – השומר מחוייב לשכור פועלים כי רחמנא רמיא לשמור. אולם שומר שקיבל ע"ע שמירה ואינו לפי כבודו, מעיקרא קיבל זאת על דעת שלא יעשה בעצמו, ואם הוא מזמין פועלים במקומו הוי על חשבונו.

ועיין ברדב"ז (חלק א סימן שיג) שכתב: "ולענין השכירות הפועלים מסתברא לי דחייב בעל הפקדון לפרוע דכיון דידע ששמעון זקן ואינה לפי כבודו ואין דרכו לעשות בשלו כיוצא במלאכה זו ע"מ כן הפקיד אצלו שישכור פועלים לנערה ולתקנה כי לא קבל עליו שמעון אלא לשמור כדין שומר חנם לא להוציא הוצאות משלו כיון שהדבר ידוע שאין דרכו לעשות כן בשלו".

העולה מדברי הרדב"ז שבשומר פיקדון השומר לא קיבל על עצמו לטפל בחפץ באופן שאינה לפי כבודו. אולם בשומר אבידה, שהתורה הטילה עליו את השמירה, יתכן שהוא חייב לדאוג לשלם לפועלים על הטרחה או שיעשה בעצמו.



ונסכם בקצרה את הנידונים והחלוקים בין שומר פיקדון לשומר אבידה:

א. שומר שמסר לשומר. ב. שומר על בהמה שאבדה והזיקה. ג. בדין בעליו עמו. ד. האם צריך קנין. ה. שליחות יד. ו. עייל בעידניה דעייל אינשי. ז. מחופה כסף ולא ידע שבפנים הוא זהב. ח. כחש דהדר. ט. היזק שאינו ניכר. י. בשוגג. יא. האם ידו כיד הבעלים. יב. כלי פחות משו"פ. יג. פירות שהתחילו להרקיב. יד. אבידה שגולה והוקרה. טו. קטן. טז. שטרות. יז. קרקעות. יח. עבדים. יט. ספק אבידת גוי. כ. שומר אבידה יכול לומר הרי שלך לפניך. כא. שומר אבידה ששלח יד ואח"כ הוקרה האבידה. כב. בזקן ואינו לפי כבודו האם מחוייב לטרוח בעצמו ואם שוכר פועלים הוי על חשבונו. כג. שומר אבידה חייב משעת פשיעה.





הרב בכור דזורייב (ידיד)

מח"ס בכור ההלכה

פתח תקוה

## פיצוי על ירידת הערך (שומת הפחת) בעיקרון מנחה בתשלומי נזיקין

החייב המושת על המזיק נכס חברו הוא על ההפסד שגרם. אם לאחר הנזק הנכס עומד לשימוש, או על כל פנים בר-מכירה הוא, אין המזיק חייב לקנות נכס חדש לבעלים או לשלם את ערכו של נכס חדש. המזיק חייב לשפות את הבעלים על הנזק שנגרם לו, ורק בהקשר זה ניתן לומר כי המטרה היא השבת המצב לקדמותו\*.

כיצד אומדים הפסד זה?

תחילה יש לברר מה כוללת תביעת הנזיקין. השאלה היא, האם גובה התשלום נקבע לפי ירידת הערך בהתאם למה שיכול היה הבעלים לקבל עבורו אם היה מוכרו טרם ניזוק ("פחת")? או שמא גובה התשלום נקבע לפי עלות התיקון? ואולי יותר מכן, המזיק נתבע לתת נכס חליפי או את עלותו, כדי שהבעלים יוכל לרכוש נכס אחר תחת הנכס שהוזק?

בכמה מקומות בחז"ל ובשולחן ערוך מצאנו כדרך הראשונה, כפי שיתבאר לקמן. אומדים כמה היה יפה להימכר קודם הנזק, וכמה לאחר הנזק (כמה היה יפה להימכר כחפץ משומש, ולא כמה היה שווה כשנקנה) [ראו גם הערה ז].

ברם, האם שומה זו, הקובעת את ירידת הערך של הנכס שניזוק, היא דרך השומה היחידה? נבקש להוכיח כי על אף שזו הייתה הדרך המקובלת, הדברים היו אמורים במציאות שבה היה שווי בשוק לחפצי "יד שנייה" ואפילו לחפצים פגומים. מכל מקום, חז"ל הכירו בדרך שומה אחרת לקביעת גובה חיובי התשלומים בחפצים שאינם עומדים למכירה.

אנו רגילים להעריך ולמדוד את שווי של נכס רק על פי מחירו בשוק. אולם נראה ברור שיש לסייג דרך זו. הלא ברור כי "מחיר השוק" מגלם את ביקוש הצרכנים המשתמשים בו. וברור כי לא תמיד מחיר השוק יכול לאמוד את שווי, משום שערכם העצמי של חפצים תלוי בעיקר בשימוש אשר לו הם עומדים. הסיבה שבני אדם מוכנים לשלם עבורו, היא משום שהוא משמש אותם. ברם, בחברת השפע שבה אנו חיים, במציאות זמנינו, שלרוב החפצים אין שוק "יד שנייה", שוב לא ניתן לאמוד כל חפץ שניזוק: "כמה היה יפה" קודם שניזוק. חפץ טוב

א. ראו: הרב יונתן שמחה בלס, "החזרת המצב לקדמותו כעקרון-על בתשלומי נזיקין", תחומין יג, 388-406, השוו למבואר במאמרי. ולא באתי אלא להעיר, ויושבי על מידין ישפטו.

ב. אם כדרך השנייה, שעל המזיק מוטלת חובת התיקון, יש לברר האם יש מקום לתביעת המזיק לטרוח לתקן, או שמא הניזוק יכול לתבוע רק את גובה עלות הוצאות התיקון. אם כדרך השלישית, נצטרך לברר האם שמין לפי מחיר הרכישה של הכלי הניזוק, או לפי מחיר המכירה.

המשמש את בעליו, כדוגמת מכלול החפצים המשמשים אותנו, על פי רוב אינו עומד למכירה. אם נאמר שערכו נקבע רק על פי אמת המידה הזאת של שומת פחת, קשה יהיה לקבל שהמזיקו פטור, רק משום שאינו יפה להימכר בשוק.

## א.

### בין חיובי תשלומין של גנב וגולן לחיובו של מזיק

חז"ל הבדילו בין דרכי חיוב שונות: יש לחלק בין מי שגנב חפץ והזיקו לבין סתם מזיק: "אמר שמואל: אין שָׁמִין לא לגנב ולא לגולן אלא לנזקין" (בבלי, בבא קמא יא ע"א).

מימרת שמואל הקבועה בתלמוד<sup>1</sup> מדגישה כי יש לחלק בין שומת חיובי תשלומין של מזיק לבין שומת חיובו של גנב או גולן שהזיקו<sup>2</sup>, וכך נפסק להלכה (רמב"ם, הלכות גניבה א, ו; שולחן ערוך, חושן משפט שנה, ה). האמת ניתנת להיאמר שההבדל ביניהם מפורש כבר בתורה. בגנב ובגולן החמירה התורה שאם הזיקו, אין הם יכולים להחזיר את החפץ שניזוק ולהסתפק בהשלמת שוויו, אלא עליהם לשלם את המחיר המלא של החפץ כמה שהיה יפה: "כעין שגול"<sup>3</sup>, והחפץ שניזוק נשאר אצל הגנב. בשונה מהם, בנזיקין שָׁמִין את השברים, והמזיק משלם את ההפרש. כלשון הכתוב בדין מזיק בהמת חברו ומתה: "וְהָיָה לוֹ" (שמות כא, לד), כלומר לניזוק, שמקוזהם את ערך הבהמה החיה בנבלה, והמזיק משלם לו מה שהפסידו. אם כן, מקובלת היא הדרך לקבוע

ג. ראו גם: בבלי, בבא קמא צד ע"א, ובראשונים (בבלי, בבא מציעא צו ע"ב).

ד. הרב בלס, עמ' 390 ועמ' 405, הביא בשם הרב ישראל גוטמן שהשווה בין מזיק לגנב, וזו לשונו: "כמו חיובו של גנב וגולן שחיובו בעצם הוא והשיב את הגולה אשר גזל". וצריך עיון, שכן נראה בעליל שיש הבדל מהותי בין חיובו של מזיק לחיובו של גנב שהזיק. ראו עוד שם, שרצה ללמוד גם מדברי התוספות (בבא קמא י ע"ב, ד"ה ישרימנה). ואף שאפשר היה להוסיף על ראייתו מהמשך הפסוק: "וְנִפְשָׁתָהּ נָפֶשׁ" (ויקרא כד, יח), שמשמע שתכלית תשלומי נזיקין היא בתחלוף (ראו רמב"ן שם), הנה, על אף שמתחילת הפסוק דרשו חז"ל את שומת הפחת, הם לא ראו בכך סתירה עם המשך הפסוק, ולענ"ד בא להורות שהתשלום אינו קנס אלא פיצוי על נזק. ודאי שהתשלום הוא ביחס להפסד שנגרם, ולזה כולי עלמא מודים. וביחס למה שכתב הרב בלס בשם התוספות (וראו גם בדבריו, בהערה 35), נראה שהם לא זזו מהפירוש הפשוט בגמרא. אין דרישה לשלם שור תחת השור, אלא רק להשלים על שווי הנבלה את מותר הנזק הממוני. נעייין בלשונם של התוספות (בבא קמא י ע"ב, ד"ה ישרימנה): "'בְּעַל הַבּוֹר יִשְׁלֹם'" (שמות כא, לד) אין לדרוש: ישלם – ישלים, אבל ישרימנה, משמע שהבהמה עצמה ישלם, וזה אי אפשר שכבר מתה לפיכך יש לדרוש ישרימנה".

אין רצונם לומר שכוונתה הראשונה של התורה הייתה שישלם את הבהמה עצמה. אדרבה, מלשונם נראה שזהו פירוש שאי אפשר לומר. התוספות מבארים מדוע דרשינן את הפסוק בנזקי שור ולא את הפסוק בנזקי בור: פשט לשון 'תשלומין' הוא ממון. כמו שאמרה תורה ביחס לשור שנפל לבור: "בְּעַל הַבּוֹר יִשְׁלֹם". את העיקרון של שומת הפחת דרשו חז"ל שלא כפשוטו מלשון: "בהמה – ישרימנה", במשמעות השלמת ההפרש, בדרך: "אל תקרי ישרימנה אלא ישרימנה". מכיוון שאפשר היה לטעות שהכוונה היא שהמזיק יסתפק בהחזרת הנבלה (ישלם בבהמה המתה), לכן יש מקום לדרוש "ישרימנה", יוסיף ממון על הנבלה (השוו ללשון השולחן ערוך, חושן משפט תג: "יקח הניזק השברים, והמזיק ישלים עליהם").

ה. בגולה אמרה התורה (ויקרא ה, כג) "אֲשֶׁר גָּזַל", ודרשו חכמים: "כעין שגול" (בבלי, בבא קמא סו ע"א), ובגניבה כתוב (שמות כב, ג) "חַיִּים שְׁנַיִם יִשְׁלֹם".

ו. כמבואר בשולחן ערוך, חושן משפט שנה, ה; וכן שסב, יג.

את גובה הנזק על ידי ירידת הערך של החפץ בעקבות הנזק, דהיינו "שומת פחת". כך מבואר בשולחן ערוך, חושן משפט, שפז, ביחס לאדם המזיק חפץ של חברו (לשון הרמב"ם, הלכות חובל, ז, טו): "שמן למזיק בידו, כדרך ששמן לו אם הזיק ממונו. כיצד, הרי שהרג בהמת חבירו או שבר כליו, שמין כמה היתה הבהמה שוה וכמה הנבילה שוה, וכמה היה הכלי שוה והוא שלם וכמה שוה עתה, ומשלם הפחת לניזק עם הנבילה או הכלי השבור, כדרך שנתבאר בשורו שהזיק, בסמן תג".

וכך מפורש גם בהמשך (שולחן ערוך, חושן משפט תג) ביחס לבהמה שהזיק חפץ: "שמן כמה נפחתו דמיו בשביל השבירה, ויקח הניזק השברים, והמזיק ישלים עליהם".

ומבואר במשנה (בבא קמא ה, ב): "שמן בית סאה באותה שדה כמה הייתה יפה וכמה היא יפה". כלומר, הדרך לקביעת גובה הנזק היא בהערכה של ירידת הערך של הנכס הניזוק, על ידי פער המחירים על פי מחירי השוק של החפץ כפי שהיה קודם שניזוק<sup>1</sup> וכפי שהוא לאחר שניזוק. משמעות חיובי התשלומים היא פיצוי על הפחת. ברור שאם מדובר בחפץ שנשבר ואין לשבריו כל ערך, גובה הנזק יהיה על פי שווי של החפץ לפני שנשבר, אילו היה עומד למכירה.

יסוד ההבדל בין חיובו של מזיק לחיובו של גנב שהזיק מפורש בטור, חושן משפט שפז<sup>2</sup>. בשומת חיובי נזיקין התורה הקלה והדגישה שאין הניזק יכול לומר: טול את הנכס הניזוק, ותן לי חליפתו. הדברים מפורשים בתוספתא (בבא קמא ג, א), כפי שציין שם הגר"א: "כלל אמרו בנזיקין, הרג את שורו וקרע את כסותו וקיצץ נטיעותיו, לא יאמר טול את הנבלה ותן לי את הפרה [...] אלא שמין אותן כמה הן יפין עד שלא הוזקו וכמה הן יפין משהוזקו לפיכך הן משלמין".

אם כן, קולא היא שהקלה תורה בדיני נזיקין. שלא כמו בחיובי גנב וגזלן, מטרת חיובי התשלומים אינה ניסיון להמציא תחליף. כלומר, גובה הפיצוי אינו נקבע על פי עלות רכישת חפץ חלופי במקום החפץ שניזוק (והחפץ הפגום למזיק, כמו בגנב וגזלן), אלא תכלית חיוב התשלומים הוא לפצותו על ירידת הערך של הנכס שביד הבעלים, הוא הנזק שנעשה<sup>3</sup>. כל זאת על בסיס המפורש בתורה שהמזיק בהמה ומתה, הנבלה לבעלים, והמזיק "משלים" את ההפרש. ירידת ערך של חפץ נקבעת על ידי בדיקת שווי התיאורטי אם הוא היה עומד למכירה.

אך האם זהו ערכו המוחלט של נכס? אם אכן כן, המשמעות הנגזרת מכך היא שהדרך היחידה לאמור את שווי האמיתי של נכס תלויה ביכולת לתרגם אותו לממון, עד כמה שניתן למוכרו בשוק, האומנם? דומה כי הגדרה זו חסרה ואינה מדויקת: ערכו של כל חפץ או נכס

ז. המשמעות של "כמה הייתה שוה" אינה כמה שילם עבורה הבעלים, כשם שלא אכפת לנו אם קיבל את החפץ במתנה או שזכה בו מההפקר, שאין מתחשבים בזה כלל, אלא כמה היה שוה בשעת הנזק, שזו הערכת שווי החפץ הניזוק, כמבואר בתוספתא (בבא קמא ג, א, ד"ה שור שהזיק): "כמה היו יפין משהוזקו". וכעין מה שדרשו בנוגע לגזלן, שעליו לשלם כשעת הגזלה (כפי הנראה יש לראות את חיובו של מזיק מדין גזלן, ואכמ"ל).

ח. ראו גם סמ"ע, א.

ט. כדברי הגמרא (בבלי, בבא קמא י, ע"ב): "חבתי בנזקו לא קטני אלא חבתי בתשלומי נזקו", כלומר החיוב הוא להשלים את ההפרש שבין הבהמה החיה לנבלתה (הבעלים מטפלין בנבלה), ולא לשלם עבור שור חי.

נמדד בשימוש שלו. רק דברים העומדים למכירה בשוק – אפשר לאמוד את ערכם אצל בני אדם מצד שימושם, על ידי מחירם בשוק. אך חפצים מעולים שעומדים לשימוש, שמסיבה כלשהיא אין מעמידים אותם למכירה, ואין להם "שוק", כגון כלים משומשים או מסמכים אישיים, האם המזיקים יהיה פטור? ודאי שלא זו הדרך ולא זו העיר. חוסר הערך שלהם בשוק אינו קולע לערכם ולשוויים כפי שהוא באמת, כחפצים יקרים לבעליהם המשמשים אותם נאמנה. אין מנוס לכאורה מלקבוע כי דרך השומה צריכה להיות אחרת.



## ב.

### האם זו דרך השומה היחידה?

שווי הממוני של נכס אינו נמדד רק ביכולת למכור אותו בשוק. כאמור, שומה זו התלויה במחיר השוק אינה מצליחה תמיד לאמוד את גובה הנזק. ערכם העצמי של חפצים נקבע לפי חשיבותם ושימושם אצל בני אדם. עיקר הכלי עומד לשימוש ולהנאה ממנו ולא למכירה. אדרבה, הערך שיש לו אצל המוכרים הוא רק משום שיש מי שרוצה לקנות את הכלי על מנת להשתמש בו (אף המוכרים לסוחרים שקונים על מנת למכור, הלוא המחיר נקבע מצד מה שמשמש את בני האדם, להם יימכר החפץ). אך לא תמיד הביקוש בשוק הוא שקובע את ערכו של כלי.

מאחר שהיכולת לאמוד את ערכו של חפץ בדרך זו היא מאוד חמקמקה ואינה ברורה, לכן קבעו חכמים שבדרך כלל, אך לא תמיד, ועד כמה שהדבר אפשרי, גובה הנזק ייקבע על ידי שווי בשוק. תדע לך, שהרי אין ערך בשוק לבגד שנקנה כמעט רגע לאחר שבעליו השתמש בו, על אף שבעליו ישתמש וייהנה ממנו שנים רבות.

יש לפחות שלושה סוגי נכסים שערכם רב לבעליהם על אף שאין להם שווי בשוק, כלומר, שאי-אפשר יהיה לחקור על ידי שומת הפחת את גובה הנזק:

א. כמבואר בדוגמה הנזכרת – המזיק כלים משומשים, כגון בגד או עט. דומה כי בימינו, רובם ככולם אין להם מחיר אם הם יעמדו למכירה (כבר מאז ימי המהפכה התעשייתית לפני כמאתיים שנה. להוציא רכבים, בתים ודומיהם, שיש להם שווי בשוק גם בהיותם משומשים). דומני כי לא יגזים מי שיאמר כי רוב תביעות הנזיקין הן במקרים מעין אלה (על אף התרחבות תופעת המכירה בחנויות יד-שניה היא אינה רחבה מידי כדי שאפשר יהיה לאמוד ולקבוע 'שער'). לעומת זאת, רוב ככל תביעות נזקי הרכוש שהיו בימי חז"ל והשולחן ערוך, היו בחפצים ברי מכירה. שפע הכלים והחפצים לא היה רב, כך שגם לכלים משומשים היה מחיר שוק.

ב. חפצים אישיים, או כאלה המותאמים אישית, כגון מסמכים, תעודות זהות, דרכון או עדשות משקפיים, או מכונה שיוצרה בהזמנה אישית באופן ייחודי עבור מפעל באופן שאינם ראויים אלא לבעליהם. הנה, מאחר שאין בהם שימוש לאחרים אם יעמידו אותם למכירה בשוק – אין להם דמים, אך אין זה אומר שאין להם שווי ממוני.

ג. חפץ בעל ערך סנטימנטלי שניזוק, כפמוטים שעברו בירושה או ספר עם הקדשה, לא יהיה די לבעלים לקבל עליו פיעצוי בגובה של המחיר שהם היו משיגים אם היו מעמידים אותו למכירה. לעיתים הנזק אינו ממוני, כגון פריטים היקרים לבעליהם לא יהיו שווים בשוק, אף לצור על פי צלוחיתו לאחרים, כתמונה ישנה, או מכתב ישן של אחד מאבות המשפחה. אם בכל האופנים הללו נקבע על-פי שוויו של החפץ בשוק, יצא המזיק פטור בלא כלום, הייתכן?

אומנם יש שלמדו מתוך דברי נתיבות המשפט (ביאורים קמח, א) ומדברי קצות החושן (שפו, א) כי שומת הפחת היא דרך השומה היחידה. לדבריהם, נכס שאינו שווה אלא לבעליו ואין לו שווי בשוק, כגון חפצים המותאמים לבעליהם באופן אישי ואינם ראויים אלא לו, המזיק פטור עליהם. ערך של חפץ נקבע כפי ערכו בשוק, כפי היכולת למכרו ולהמירו לדמים, וכך מעריכים כמה הפסידו המזיק. וכך כתב נתיבות המשפט: "דבר שאינו שווה בעצמו למכרו וליקח דמים בעדו, רק שווה לאותו האיש ההוא, אין המזיק חייב לשלם".<sup>1</sup> כעין זה כתב קצות החושן לדייק מדברי בעלי התוספות (בבא קמא ע"ב, ד"ה וסבר) שכתבו שהמזיק שטר חוב חייב מדינא דגרמי רק משום "שראוי השטר לכל העולם למכור ולגבות בו, וכן במסכך גפנו [...] ראוייה התבואה לכל העולם". מכאן שאם היה זה דבר שאי-אפשר לסחור ולמכור אותו, איננו בר דמים.<sup>2</sup>

לפי המבואר נראה כי אומנם זו הדרך לשום את ערכו של חפץ במקרים רגילים, כשיש לחפץ מחיר שוק, אולם בכל המקרים שהנכס הניזוק אינו עומד למכירה, לא משום שאין לו ערך (כשברי כלי), אלא מסיבות אחרות, אין מקום לשומת הפחת. כשמדובר בחפץ אישי, כמשקפיים ומסמכים, למשל, מחיר השוק שלהם ייקבע על פי מחיר הרכישה ולא לפי מחיר המכירה. כלומר, גובה הפיעצוי ייקבע על פי עלות התחליף (אם ישן – ישן, ואם חדש – חדש). גם אז, ייתכנו חפצים שאין להם מחיר שוק כלל, שאינם עומדים למכירה, וגם אי-אפשר לרכוש אותם, כגון רוב הכלים המשומשים בימינו. או אז נאמר למזיק שלא יוכל לפטור את עצמו בתשלום

י. על פי זה ביאר נתיבות המשפט את המבואר בשולחן ערוך (חושן משפט קמח), שמי שהייתה לו זכות על הדרך בשדה חברו על מנת שיוכל להגיע לביתו, ומכר בעל השדה לקונים הרבה, וזרעו הקונים, ואבדה הדרך, ולא נודע לבעל הבית היכן עברה הדרך, כל אחד יכול לדחותו בטענת 'לאו בעל דברים ידידי את', שיתבע זכותו מאחרים, ולכן עליו לקנות מחדש כדי לזכות בדרך לביתו. על כך הקשה: מדוע בעל השדה אינו נחשב כמזיק לבעל הבית. ולמד להסיק שהטעם הוא משום שאין ערך בשוק ל'זכות המעבר' בדרך המובילה לביתו, לאמור, כל שאינו יכול למכור חפץ או זכות שיש לו, אינו יכול לתבוע פיעצוי, ברם, על פניו, יש לומר אחרת: הטעם הפשוט שבעל השדה אינו חייב משום שלא הזיקו בידיים, ולא התכוון לכך, שאין זה אלא גרמא. ראו שם בדבריו שמבקש להוכיח כן משני מקומות: מהגמרא (בבלי, בבא קמא פח ע"ב) בדין עדים זוממים שביקשו לאבד כתובתה של אישה, שאם טובת הנאה לבעל אינו חייב לה דבר, ולדבריו הטעם הוא משום שאינה יכולה למכור את זכותה בכתובה. שוב הוא מבקש להוכיח מהגמרא (בבלי, כתובות ל ע"ב) בדין זר שאכל תרומה שפטור מדין קים ליה בדרכה מיניה, ורק באופן שאינו מתחייב משום גנב, והיינו כשתחב לו חברו בבית הבליעה, ושאלו שם מדוע לא נפטור מטעם זה גם ממיתה, ותירצו שמדובר באופן שיכול להקיא על ידי הדחק, ואף-על-פי-כן, אינו חייב משום שהמאכל נמאס ואינו שווה פרוטה. וטען נתיבות המשפט שהרי סוף סוף שווה התרומה לזר שאכלו שהרי נהנה, ולגביו אינו מאוס, אלא ודאי משום שאינו יכול למכור לאחרים. והעיר במנחת אשר ח"א ס' קיא שאינו מובן, שהרי הזר אינו הבעלים, ולניזוק, הכהן בעל התרומה, נמאס ואינו שווה פרוטה.

יא. ראו מאמרו של הרב זלמן נחמיה גולדברג ז"ל (הגרז"ן), "מזיק דבר שיש לו ערך רק לבעליו", תחומין ח, תשמ"ז, עמ' 170-85. בעמ' 179 הוא מבאר אחרת בכוונת התוספות, וכן מה שמביא מהש"ך (שפו, א), שבלאו הכי פוסק שלא כדברי התוספות הללו: "סוף סוף גרם לו הניזוק, ומה לו לזה שלא היה ראוי לשאר העולם".

הערך התיאורטי של כלי משומש, כיון שאי-אפשר יהיה למצוא תחליף במחיר זה, ובמקרה זה יהיה עליו להמציא לו כלי תחתיו, כלי משומש כמו שהזיק, או מחיר של כלי חדש.

שומת הפחת, כפי שמשקפת בדברי חז"ל והשולחן ערוך, שמעריכים על פי מחירו התיאורטי של החפץ לפני הנזק ולאחריו, כלומר את ירידת הערך של הנכס, היא רק דרך אחת, והיא נכונה רק כאשר אכן היה לנכס מחיר שוק לפני שניזוק ולאחריו, כגון בשוק הרכבים המשוּמשים.



### ג.

#### שיטת הש"ך: עלות התיקון - החזרת המצב לקדמותו על ידי תיקון הכלי כגורם

##### הראשון בעיצוב חיובי הנזיקין

גם כאשר לא מחייבים את המזיק לשלם כגובה עלות רכישת חפץ, כדוגמת החפץ הניזוק, וגם כאשר מחזירים לבעלים את החפץ, גובה חיוב התשלומים יכול להיקבע על פי השאלה בכמה אפשר היה למכור אותו (ולקזו 'כמה היה יפה', ו'כמה הוא יפה'), או לשלם את העלות של הוצאות התיקון. על פניו, מדברי חז"ל והשולחן ערוך משמע שעל המזיק לשלם את הערך שהפסידו ולא לתקנו.

אך הש"ך (חושן משפט שפו, א) כתב שכאשר אפשר לתקן, מחמירים עליו והמזיק מחויב לשלם את הוצאות התיקון<sup>2</sup> (אך אינו חייב לטפל בתיקון): "עייין לעיל בסוף סימן צ"ה כתבתי דנראה דהיינו כשאין אפשר לתקן הכלי, אבל אם אפשר לתקנו מחויב המזיק לתקנו".

מדברי הש"ך עולה כי שומת הפחת אינה מתקיימת אלא בדבר שהפגם או המום והנזק שנעשו הם בלתי הפיכים. אך כל דבר שאפשר לתקנו, על המזיק לשאת בעלות התיקון. כך נראית הסכמת הפוסקים (ובהערה עמדנו על הבדל משמעותי, לענ"ד, בין הש"ך לבין החזון איש)<sup>3</sup>. ואם כן, אם הנזק ניתן לתיקון, איננו עוסקים בשאלה מהי עלות הכלי למכירה או לרכישה.

יב). כדבריו פסק ערוך השולחן, וכתב שהוא דבר פשוט. ראו גם: ש"ך (צה, יח) שהאריך בזה.

יג). כך כתב גם החזון איש, בבא קמא ו, ג שמפורש בשיטה מקובצת, בבא קמא ה, א בשם ר"י: לעולם אין חיוב על המזיק לתקן, אלא רק לשלם את דמי הנזק.

יד). ראו: ערוך השולחן. וראו פתחי חושן, הלכות נזיקין י, הערה יח, שמביא את דבריו המפורסמים של החזון איש (בבא קמא י, ג) שהשובר חלון לא שמין בשומת הפחת (באופן זה בדרך כלל אין ירידת ערך לבית. לו היינו שמים כך, המזיק היה פטור מכלום). לעומת זאת, ראו הרב משה שטרנבוך, תשובות והנהגות ד, תסח בקונטרס הנהגות ופסקים בשם רבי חיים מבריסק שהביא בשמו שאכן שמין בשומת הפחת, וכיוון שערך הבית לא ירד, המזיק פטור מכלום. הדברים תמוהים (ושמעתי בהקשר זה בשם הרב אשר וייס שליט"א שאמר במליצה, כי אמרו חכמים שכל הלומד תורה לשמה וזכה ל'דברים הרבה'. כלומר, יש מגדולי ישראל שמזכים להם הרבה דברים בשמם. אולם, אף שזכין לאדם שלא בפניו, אך לא חבין!). במקרים מעין אלו השומה הרגילה אינה שייכת, סוף סוף הניזק יצטרך להוציא ממון כדי לתקן את החלון. לדברינו בפנים, הדברים פשוטים, שכן השומה המבקשת לדעת מהו מחירו השיווקי של החפץ, כמה היה שווה להימכר בשוק אינו אלא סימן לשומה ולא סיבה, לא תמיד אפשר לשום בדרך זו.

שיטת החזון איש: כדברי הש"ך, שכל שעומד לתיקון, על המזיק לשלם את הוצאות התיקון. וכתב שם החזון איש

בנכס שלא ניתן להעמידו למכירה בשוק, כגון המזיק את בגד חברו ושאר כלים משומשים, יוציא את כל ההוצאות הנצרכות כדי להשיב את המצב לקדמותו, להמציא לו כלי זהה, ואם לא יוכל, עליו לשלם לו עלות של כלי חדש. למיטב הבנתי, כך מקובל בשיטת המשפט בישראל, שחובת המזיק היא להשיב את המצב לקדמותו<sup>1</sup>.

לכן, לפי שיטת הש"ך (וכך פסקו ערוך השולחן והחזון איש) שמין שומת פחת רק בנכס שהנזק שנעשה בו הוא בלתי הפיך, ורק בנכס שהיה לו "שוק" קודם שניזוק, כלומר שאפשר לאמוד את עלות מחירו התיאורטי למכירה<sup>2</sup>.



## ד.

### תורת העולה

מסקנות הדיון ההלכתי:

א. מפסקי המקרא עולה כי התורה הקלה בשיעור חיוב תשלומי נזיקין של מזיק יותר מגנב או גזלן שהזיקו. מבואר בחז"ל, בראשונים ובשולחן ערוך, שהניזק נשאר עם הכלי הפגום, ועל המזיק 'להשלים' את ההפרש של הערך של הכלי קודם הנזק לערכו לאחר הנזק (במידה שיש לו ערך ממוני לאחר הנזק).

ב. המזיק נכס אינו חייב לטפל בתיקונו (שטמ"ק בשם ר"י), אך עד כמה שאפשר, הוא חייב לשאת בהוצאות התיקון, בין שהיה זה נכס העומד למכירה בין שלא (ש"ך; ערוך השולחן). אולם, לדעת החזון איש, כל זאת רק אם הכלי עומד לתיקון ולשימוש, אבל אם המזיק הזיק כלי העומד למכירה, הוא משלם רק את שיעור ירידת הערך, כלומר את שומת הפחת. מדבריו עולה למשל,

שהטעם שלא שמין בכה"ג שומת הפחת הוא משום ש"אין בית עומד למכירה אלא לתקן בדקיה [...] אם המזיק תובעו לדין שישומו עכשיו כפי מה ששוה למכור, וישלם פחתה הדין עם הניזק, שאינו בדין שימכור פרתו כל שאפשר לו לרפאתה, והכא נמי בבית שאינו עומד למכירה". אולם, מדבריו משמע יותר ממה שאמרנו. מדבריו יוצא כי שומת פחת הבניה על הערך השיווקי, תיעשה רק כאשר בפועל החפץ 'עומד למכירה', אך בחפץ 'העומד לשימוש' אין מקום לשומה זו ועל הניזוק לשאת בהוצאות התיקון (הרב בלס בתחומין יג האריך להוכיח כך). כך גם למד מדברי החזון איש, ראו שם הערה 18). אם זו כוונתו של החזון איש, קשה, וכי השובר חלון של בית העומד למכירה יהיה פטור מכלום? ועוד, הרי שומת הפחת היא דרך השומה הרגילה בחז"ל ובשולחן ערוך, ולא מצאנו שהדברים אמורים רק ב'כלי סחורה'. לענ"ד, לא זו הייתה כוונת הש"ך. כך נראים שיעור דבריו של הש"ך, המוסיף על דברי השולחן ערוך (שפז, א): חפץ שניתן לתקנו, על המזיק לשאת הוצאות התיקון. חפץ שלא ניתן לתקנו, ובזה עוסק השולחן ערוך, או אז שמים שומת פחת. כלומר, מקוים את מחיר החפץ הפגום (אם יש לו ערך) מעלות החפץ אם היה עומד למכירה, גם אם לא עמד למכירה.

טו). ראו על כך בהרחבה במאמרו של השופט אהרון אורנשטיין: "דרכי שומת נזקים לרכוש במשפט העברי", קובץ עלי משפט ט (תשע"א), עמ' 667-635.

טז). ההבדל המהותי שבין דין תורה הישראלי לנהוג כיום בבית המשפט, הוא שבתי המשפט בישראל אינם מכירים בשומת הפחת. לעומת זאת, בדין התורה יש חילוק בין חיובי נזיקין של מזיק לחיובו של גנב שהזיק, שמזיק אינו משלם, אלא מה שהפסיד והחסיר את הניזוק, וכיוון שיש ערך לחפץ, מוטל על המזיק רק להשלים את החסר: "שמין כמה הייתה יפה וכמה היא יפה".

שהמזיק חלון של בית העומד למכירה ולא למגורים, אם אין ירידה בשווי של הנכס, הוא אינו חייב בתיקון החלון.

ג. שומת פחת בנוק בלתי הפיך (שלא ניתן לתיקון): זהו המקרה שבו עסק מרן השולחן ערוך בסעיפים שהוזכרו לעיל, והדין הוא ששמיין מהי ירידת הערך של הנכס אם היה עומד למכירה קודם לנזק, אף על פי שבפועל אינו עומד למכירה.

ד. אם מדובר בנכס שלא ניתן למוכרו (שאינו לו מחיר שוק, כגון כלים או בגדים משומשים שאינם עומדים למכירה, או מסמכים אישיים, כלים המותאמים באופן אישי כמשקפיים או מכונה במפעל המיוחדת לייצור מסוים), המזיק משלם את מחיר הרכישה של נכס זהה. כגון המזיק דרכון, על אף שאין לו מחיר מכירה, חייב לשלם את עלות ההנפקה של דרכון חדש. אם הזיק כלי משומש ואינו מוצא כלי בעל אותן תכונות קודם לנזק, משלם לו את ערך הקנייה של כלי חדש. יש הסוברים שכך הדין גם בנכס שאפשר למוכרו, אלא שאצל בעליו הוא אינו עומד למכירה אלא לשימוש, גם אז חיוב התשלומין הוא כמחיר הרכישה ולא על פי שומת הפחת (הרב יונתן שמחה בלס, תחומין יג, עמ' 388).

ה. המזיק חפצים בעלי ערך סנטימנטלי, כתמונה ישנה, אלבום תמונות, כתב יד של בן משפחה וכדומה, לא ברור כיצד יש לחייבו. ושמעתי מהרב אשר וייס שליט"א שבמקרים מעין אלו יש לבית הדין להפעיל את סמכותו מכוח חתימת הצדדים על "כתב הבוררות", ולחייב את המזיק במחיר הגון מדין פשרה ותיקון העולם.

ו. יש אומרים שבכל האופנים המזיק חייב רק כפי שיעור מחירו למכירה בשוק (ותולים דבריהם בדברי נתיבות המשפט וקצות החושן), ונראה שאין הלכה כמותם.





הרב ארז אדלר

כולל דיינות, ישיבת 'ברכת משה' מעלה אדומים

## מהו הבור המחייב בנזיקין?

וכי יפתח איש בור או כי יכרה איש בר ולא יכסנו ונפל שמה שור או חמור: בעל הבור ישלם כסף ישיב לבעליו והמת יהיה לו...

[שמות כא, לג-לד].

פסוקים אלו בפרשת משפטים הם הבסיס ההלכתי לחובת התשלום על נזקי בור. אולם לכאורה יש כפילות בכתוב, מדוע הייתה התורה צריכה לציין "כי יכרה בור ולא יכסנו", הרי אם החופר כיסה את הבור איך בכלל אירע הנזק? יתר על כן, בגמרא (נה, ב) מובאת מימרא תנאית המתייחסת לפסוק זה "ארבעה דברים התורה מיעטה בשמירתן [...] כי יפתח איש בור או כי יכרה איש בור ולא יכסנו **הא כסהו פטור**". והרי ממה נפשך, אם החופר לא כיסה אותו (או כיסה בצורה שאינה מספיקה) הוא פושע וחייב לשלם, ואם כן כיסה הוא אנוס ופטור. כדי להשיב על קושי זה, יש להבין את היסוד ההגיוני-משפטי בחיוב על נזקי בור.



### חכמי צרפת ופרובנס - חפירה בפשיעה

הגמרא במסכת בבא קמא (מט, ב) הגדירה את המעשה המקשר את האדם לבור ומחייב אותו בנזקיו - "אמר רבה בבור ברה"ר כ"ע לא פליגי דמיחייב מ"ט אמר קרא כי יפתח וכי יכרה אם על פתיחה חייב על כרייה לא כל שכן אלא שעל עסקי פתיחה ועל עסקי כרייה באה לו". לאור זאת, הטור (חו"מ סי' תי) התייחס לסיבת החיוב בתשלום - "בור הוא מאבות נזיקין דכתיב כי יכרה איש בור שאחר שחפרו בין הפקירו או לא הפקירו חייב בנזקיו כיון שעשה דבר המזיק".

לדבריו, החיוב על נזקי בור נובע מפשיעת החופר שבמעשיו יצר תקלה שיכולה להזיק לזולת. נראה שהעיקרון העומד בבסיס הדברים הוא שיצירת גורם מזיק מחייבת מצד עצמה בתשלום הנזק, בכך שההיזק מוסיף להתקיים, למעשה התוצר של מעשה הפשיעה עומד במקומו. ע"פ המשנה בריש המסכת גדרו של הבור הוא תקלה שתחילת עשייתה לנזק, וכשם שכתבו בתוס' (ו, א; ד"ה מה) ובטור (שם) "לפי שהתקלה מזיקה במקום שעשאה", היא "אינה זזה ממקומה והעובר עליה גזוק". כלומר, הבור מאופיין בכך שהפעולה הפושעת הראשונית הביאה לנזק בלא סיוע חיצוני נוסף. בהתאם לכך, מכיוון שחיוב התשלום נובע מרגע החפירה ויצירת התקלה, חפירה בלא פשיעה אינה יוצרת את הבור שחייבה עליו התורה. כך משמע מדברי הגמרא "מה לבור שכן שלא ברשות", וזו גם הסיבה שרש"י (ב"ק נג, א) כתב שהחיוב נובע מכך "דאסור

לקלקל רה"ר",<sup>א</sup> ושבעלי התוספות (ב"ק כח, ב)<sup>ב</sup> הוסיפו: "דחופר בור ברה"ר חפר בור באיסור וכן חפר בור ברשותו סמוך לרה"ר באיסור חפרו ואפילו חופר באמצע רשותו והפקיר רשותו ולא בורו כיון דשלו הוא חייב להסיר התקלה כדאמרין בהפרה (לקמן דף מח. ושם) דכיון דאית ליה לממלייה ולא מלייה כמאן דכרייה דמי אבל הפקיר רשותו ובורו דחפר בהיתר וגם השתא דהפקיר לאו בעל הבור הוא לא מחייב..."

הראב"ד בחידושו (ב"ק ג, א) הסכים עם ההבחנה העקרונית הזו אך הציע כיוון מעט שונה: "מאי שנא בור דתחלת עשייתה לנזק וכו' פרשו הראשונים כל דבר שהוא במקום פשיעה שיכול לבא נזק ממנו קרוי תחלת עשייתה לנזק וכו'. פרשו ואין זה טעם יפה, דאם כן כל דבר שפושע בשמירתו יהא עליו שם זה ולא מצינו זה השם אלא לבור והדומה, אלא כל דבר שאין רשות בני אדם להנחיתו שם והנזק מצוי משם קרוי תחלת עשייתו לנזק וזהו בור ברשות הרבים, שאין רשות בני אדם לחפור בורות ברשות הרבים מפני שהוא מקלקלו והנזק מצוי שם בו..."

בניגוד להבנה הבסיסית שכל דבר שהונח או נעשה באופן שעשוי להזיק ייחשב לאותו הבור אליו התייחס הכתוב, הראב"ד מדגיש שהחוב בבור מתרחש רק במצב שבו החפירה כרוכה בפשיעה מובהקת. אבל אם האדם נהג בחוסר אחריות אלא שמעשיו לא היו חריגים ורשלניים, הראב"ד יפטור אותו מתשלום.

משמעותה של הכפילות בפסוק היא שהחופר יכול לתקן את פשיעתו אם הוא ימנע מתוצריה להזיק, והדרך לעשות כן היא בכיסוי של הבור. מעשה כיסוי הבור מבטל את הפשיעה שבחפירתו, ובהיעדר עבירה יפטור החופר מתשלום כדין מי שממנו הזיק באונס.<sup>ג</sup> אך במידה שהחופר לא כיסה כראוי את בורו, נמצא שהפשיעה הראשונית בכריית הבור היא שהזיקה ולכן החופר יתחייב.<sup>ד</sup>

הרש"ר הירש בפירושו לתורה (שם) הדגיש גם הוא את ממד הפשיעה שבחוב על נזקי הבור, וז"ל: "אלא שמהזכרת שתי הפעילויות האלה מתברר יחסו של הנאשם אל הבור, והוא שאחריותו על הבור אינה נובעת מהיותו בעל הבור, אלא יוצר הבור. וכך דרך ההוכחה של רבה (שם מט ע"ב): "אמר קרא כי יפתח וכי יכרה, אם על פתיחה חייב על כרייה לא כל שכן? אלא שעל עסקי פתיחה ועל עסקי כרייה באה לו". נמצא שדיבר הכתוב בראש ובראשונה בבור ברשות הרבים, הווה אומר: באחריותו של אדם לעסקיו ולמעשיו המביאים לידי סכנה, ועל כך הוא נקרא "בעל הבור" (פסוק לד), דהיינו: "בעל התקלה" (שם נ ע"א)."

א. ראה בחידושי תלמיד הרשב"א והרא"ש ש נ, ב ד"ה "וקי"ל"; וכן בית יוסף חו"מ תי, ח ד"ה "האומר".

ב. ראה גם בפירושים (ו, א): "מה לבור שכן שלא ברשות - דאפילו עשאו ברשות ואח"כ הפקיר כיון שהפקיר היינו שלא ברשות".

ג. להרחבה ראה דברי פרופ' אטלס (מהמדיר על הראב"ד) שם.

ד. ראה בדברי הטור חו"מ סי' תי "וה"מ דאניס כגון בור שסיסהו כראוי והתליע" וכן בגידולי שמואל נב, ב.

ה. כך משמע ממס' מקומות בדברי התוס' שהתייחסו למושג פשיעה ביחס לכיסוי הבור, וי"ל שהכוונה היא לחפירה המקורית, שכן קשה להצביע על מעשה פשיעה מובהק לאחריה, שהרי חפירה שלא כראוי איננה פשיעה חדשה אלא המשך של חוסר האחריות המקורי.

### הרמב"ם וסיעתו – אי-כיסוי הבור

בהלכות נזקי ממון (יב, יג-יד) התייחס הרמב"ם לסיבת החיוב על נזקי הבור:

אחד החופר או שנחפר הבור מאיליו או שחתרתו בהמה או חייה, הואיל והוא חייב למלאתו או לכסותו ולא עשה, הרי זה חייב בנוזקיו. ואחד החופר או הלוקח או שנתן לו מתנה, שנאמר: בעל הבור ישלם מי שיש לו בעלים מכל מקום...

ואם כסהו כראוי אע"פ שהתליע מתוכו, ונפל לתוכו שור ומת - פטור, שנאמר: ולא יכסנו, הא אם כסהו - פטור.

לענ"ד לשונו מוכיחה עמדה שונה לחלוטין מזו של חכמי צרפת ופרובנס, וייתכן שהיא נובעת משיטתו המחשבתית לפיה תשלומי נזיקין נועדו לגרום לאנשים להישמר ולשמור על ממונם מלהזיק<sup>1</sup>. כלומר, שהחיוב על נזקי בור מכון לגרום לחופר לשמור על התקלה מלהזיק או להסירה. כיוון זה, שאפשר לתלותו בדברי התורה "ולא יכסנו", בא לידי ביטוי בניסוח "הואיל והוא חייב למלאתו או לכסותו ולא עשה הרי זה חייב בנוזקיו", וכן מדבריו במו"נ (ג, מ) "וכן אש ובור מפני שהם ממעשה האדם ואפשר לו לשמרם עד שלא יבא מהם נזק".

לאור זאת יש לעיין בפסיקתו בהלכה ו': "המוצא בור וכסהו וחזר וגלהו, בעל הבור חייב וזה האחרון פטור; סתמו בעפר וחזר והוציא את כל העפר, זה האחרון חייב, שכיון שטממו (סתמו) בעפר נסתלק מעשה הראשון".

הרמב"ם מבחין בין שתי פעולות שמונעות את נזקי הבור - כיסוי וסתירה. מילוי הבור בעפר מסלק את מעשה חפירת הבור, מסיר את ההזיק ואת האחריות השמירה עליו ומחזיר את המצב לקדמותו. לעומת זאת, כיסוי אינו עומד בסתירה לקיומו של הבור (כי בור עשוי להיות מכוסה), אלא רק גורם לכך שהבור לא יזיק ופוטור את הבעלים מתשלום הנזק<sup>2</sup>. הנה כי כן, אמנם הרמב"ם סבור שחיוב התשלום הוא על יצירת התקלה, אך אם החופר שמר כראוי הוא יפטור מלשלם, משום שחובת הפיצויים השלימה את ייעודה ואין צורך בגביית התשלום.

הכלל המרכזי בדיני בור קובע כי במידה שאדם כלשהו היה אמור לכסות את הבור ונמנע מכך הוא ייחשב למזיק. בהלכה ו' הרמב"ם מיישם עיקרון זה גם במקרים שבהם חופר הבור לא הסיר את המכשול, אדם אחר כיסה את הבור ולאחר מכן פתח אותו מחדש. על השאלה איזו פתיחת בור היא המחייבת - הראשונה או השנייה? משיב הרמב"ם בהבחנה בין כיסוי הבור

1. מו"נ ג, מ.

2. נראה שהרמב"ם הרחיב הגדרה זו, שהובאה בגמרא ביחס לבורות שלא החופר יצר ובכל זאת מוטלת על בעליהן החובה לשמרם, והחיל אותה אף לבורות שנחפרו ע"י בעליהן.

ח. דברי הרמב"ם מתיישבים היטב עם המכילתא דר' ישמעאל [מהדורת הורוביץ - רבין] (מסכתא דנוזיקין יא) "רבי יהודה בן בתירא אומר לא הרי פותח כהרי כורה ולא הרי פותח, הצד השווה שבהן כל שהוא חייב בשמרו חייב בנוזק, אף כל שהוא חייב בשמרו חייב בנוזק; אין לי אלא פותח וכורה, ציירו וכיירו וסיידו ועשה בו מעשה מנין, תלמוד לומר ולא יכסנו, הא לא פתיחה גורם ולא כירה גורם, אלא כיסוי גורם."

ט. ראה במכילתא דרשב"י (משפטים, מסכתא דנוזיקין, יא) "לא יכסנו, שלא כיסה כראוי, מכאן אמרו כיסהו כראוי פטור שלא כראוי חייב".

למילוי, בעוד שכיסוי הבור מותיר את המזיק הפוטנציאלי הראשוני במקומו, מילוי הבור עוקר אותו לחלוטין מן השורש. לכן אם אדם כיסה בור שנחפר ע"י אחר ואז פתח אותו מחדש, חובת התשלום תוטל על החופר הראשון כי הוא נותר מחויב לכיסוי הבור, והשני לא הוסיף ולא גרע. לעומת זאת, סתימת בור שנחפר בידי אחר עוקרת לחלוטין את החפירה הראשונית, ולכן אם הסותם ישוב ויחפור את אותו הבור הוא יתחייב לשלם. כל עוד התקלה קיימת היא משויכת ליצרנה שהוא האחראי לכך שהיא לא תזיק, אדם שגילה בור מכוסה נחשב כמי שחפר אותו.

בברכת שמואל (סי' כג) דן בשיטות הראשונים בסוגייה והסביר את מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בהלכה ו' על בסיס היסודות שהצענו. הראב"ד הוסיף על ההלכה ברמב"ם את המילים "בכדי שידע" (כלומר שהחופר יתחייב רק מרגע שנודע לו על הסרת הכיסוי). לדברי הרב ברוך בער ליבוביץ' הרמב"ם סבר שהחוב על נזקי הבור בא בשל היעדר השמירה עליו, ולכן כל עוד הבור לא כוסה ע"י החופר, הוא האחראי לנזקים שיגרם. זאת, בהתאם לדברי המגיד משנה שהסביר את חיובו של החופר בהלכה ו' (שהובאה לעיל) בכך שהלה לא היה אמור לסמוך על כיסוי של אדם אחר. ואילו הראב"ד, שבדומה לחכמי צרפת ופרובנס ביסס את התשלום על נזקי בור על הקשר הסיבתי בין פשיעת החופר לנזק שנגרם, יחייב דווקא את מי שכיסה בור והסיר את הכיסוי, שהרי פשיעתו היא בעצם הפשיעה הקשורה ביותר לנזק שנגרם. אולם אם הנזק נגרם זמן ממושך לאחר הסרת הכיסוי והחופר היה אמור לדעת על כך, הוא יידרש לשלם בשל אחריותו למזיק שיצר".

### מהו הבור?

אולם, דומני שאפשר להציע דרך נוספת להבנת ההבדלים בין שתי השיטות. אמנם הרמב"ם רואה בתשלומי הנזיקין אמצעי שנועד לעודד אנשים לשמור על רכושם מלהזיק. אך בכל זאת קצת קשה להבין כיצד ניתן לבסס את כל דיניו של בור המזיק על חובת הכיסוי ולא על מניעת החפירה, שהיא יוצרת את המזיק.

כדי להשיב על שאלה זו ייתכן שעלינו לשאול שאלה מעט שונה, על איזה בור דיברו חכמי צרפת ופרובנס והרמב"ם? האם ייתכן שהם בכלל התייחסו למקרים מציאותיים שונים? ונלענ"ד להציע שהרמב"ם התייחס לבור מים שימושי, ואילו בעלי התוספות דנו בחריץ חסר תועלת שהוא תקלה ברה"ר.

(י). ונראה שזו ההבחנה העומדת בבסיס מבנה פרק י"ב בהל' נזקי ממון. בהל' ג' הרמב"ם מגדיר שהחוב על נזקי הבור נובע מכך שעל החופר היה לכסות את הבור או למלאותו, בהל' ד'-ה' דן בפטור של החופר אם כיסה את בורו כראוי, ואילו בהל' ו' מובא דין של אחר שכיסה את הבור או סתמו. לכאורה לא ברור מדוע הושמט דין ממלא/סותם הבור מהל' ד'-ה', אלא נראה ששם מדובר על הפטור מדאורייתא שניתן אם החופר שמר כראוי על בורו, ואילו סתימת הבור לא מותירה לו זכר ומנתקת את הקשר בין החופר לבור.

(יא). הרמב"ן במלחמות (כג, א) הסביר כשיטת הרמב"ם וחלק על הראב"ד וז"ל "ולא אמרי' שפשיעת כרייתו פשיעה הוא לחייבו בכל דבר עד שיכסנו כראוי לכל אלא כיון דאין תחלתו בפשיעה פטור זהו דרך הרב אב ב"ד ז"ל"; ראה גם רבינו אפרים על הרי"ף (כב, ב); וכן בשו"ת אבני נזר (יו"ד סי' רעו).

אם מדובר בבור מים, כדעת הרמב"ם, לא שייך להתייחס אליו כתקלה, שהרי אנשים רבים משתמשים בו ובלבד שיכסוהו בגמר השימוש. כריית בור מים הוא מעשה לטובת הציבור, וזו הסיבה שהחייב לא מבוסס על הפשיעה שביצירת הבור אלא על חוסר האחריות שבשימוש בבור מבלי לכסותו". מכאן נובע ההבדל בין כיסוי לסתימה, כיסוי הוא גמר השימוש הנקודתי בבור עד למשתמש הבא, ואילו סתימה היא ביטול מוחלט של הבור".

מאידך, הרשב"ם בפירושו לתורה (שמות כא, לג) כתב שהבור הוא מצב זמני שאותו יש למנוע - "כי יפתח איש בור - שהוא עמוק ונגמרה מלאכתו כבר ופשע ולא כיסהו, או אפילו כי יכרה איש בור ולא יכסנו בכל יום לעתותי ערב בצאתו ממלאכתו, לפי שעדיין למחר צריך ליכנס בו ולחפור עוד וטורח הוא לו לכסותו בכל יום, אעפ"י כן חייב הוא".

דהיינו, לדבריו התורה מתייחסת בכלל לבור שנגרם בשל אי-סיום מלאכה עד לסוף היום, ולא לבור שיש לו שימוש מצד עצמו. לכן, הנחת המוצא היא שעצם כריית הבור היא פשיעה, אלא שניתן להביא לכך שהיא לא תזיק. זאת גם הסיבה שחכמי צרפת ופרובנס לא הבחינו בין כיסוי לסתימת הבור, וסברו שיצירת הבור היא המחייבת, שכן לבור אין משתמשים רבים והוא מיוחס רק לחופר.

אפשר להסביר שפערים אלו נובעים מהשוני הגיאוגרפי בין סביבת מגוריהם של חכמי צרפת ופרובנס לבין זו של הרמב"ם. כמי שחי במצרים והכיר את אורח החיים בארץ ישראל, נחשף הרמב"ם לשימוש הנרחב בבורות מים, והניח שכריית בור ברשות הרבים למעשה נועדה לאפשר לציבור גישה למים. אלא שעבור חכמי צרפת ופרובנס שחיו באירופה המשופעת במקורות מים טבעיים רבים, ייתכן שהשימוש בבורות מים היה מצומצם יותר, וממילא המילה "בור" ביטאה עבורם תקלה ומזיק פוטנציאלי ולא מקור מים.

ראייה נוספת לדבר אפשר לראות בכך שכאשר הגמרא קובעת שהעברת האחריות על נזקי הבור עוברת מאדם לאדם "משימסור לו דליו" (ב"ק נא, ב), רש"י (שם ד"ה דליו) הצרפתי הסביר שמדובר בכיסוי הבור משום שלדידו מדובר בתקלה גרידא, ואילו רבינו חננאל (מובא ברשב"א שם ד"ה משימסור לו דליו) שחי בצפון אפריקה טען שמדובר על הדלי שנועד להוצאת המים מן הבור.



(יב). אולם קשה על הסבר זה מדברי הגמרא (ב"ק נא, א) שבור של שותפים לא יכול להיווצר ע"י שליח של שני אנשים שהרי אין שליח לדבר עבירה. אולי אפשר לתרץ שהשליחות היא רק לחפירת הבור בלא כיסוי ולכן זה איסור, וצ"ע.

(יג). לפי"ז מתורץ עניין נוסף, הגמרא (ב"ק נב, א - ב) כותבת: "כסהו כראוי ונפל לתוכו שור או חמור ומת פטור ה"ד אילמא כראוי לשוורים וכראוי לגמלים היכי נפול אלא לאו כראוי לשוורים ולא כראוי לגמלים ואי דשכיחי גמלים אמאי פטור פושע הוא ואי דלא שכיחי גמלים פשיטא אנוס הוא אלא לאו דאתיין לפרקים".

לכאורה לא ברורה ההבחנה בגמרא בין מקרה שמעבר גמלים הוא אונס לבין מצב בו זו סיטואציה אפשרית שאינה פשיעה מחד ולא אונס מאידך. ייתכן שההסבר לכך קשור לכך שאם מדובר בבור מים שאנשים רבים משתמשים בו, אזי גם מצב שהגמלים עוברים באותו מקום לפרקים מקבל משמעות אחרת, שהרי הכיסוי של אותו אדם מיועד למעשה רק לפרק זמן מוגבל ותו לא.

### סיכום

בפרשת משפטים מוזכרים דיני הבור בכפילות מעט משונה המוסיפה את חובת הכיסוי לצד הפשיעה שבחפירת הבור. לאור זאת, הסבירו הפוסקים שיש לכיסוי הבור השפעה ישירה על החיוב בנזיקין. לפי חכמי צרפת ופרובנס החיוב על נזקי הבור נובעת מפשיעת החופר שהביאה ליצירתו. לתפיסתם הכיסוי מהווה פעולת-נגד לפשיעה שבחפירת הבור. לעומת זאת, הרמב"ם סבר שהחיוב בנזקי הבור נועד כדי לגרום לחופר הבור לשמור עליו מלהזיק, ולכן הכיסוי הוא למעשה סיבת התשלום, וכאשר הבור כוסה כראוי החופר ייפטר.

ייתכן שדעותיהם של הראשונים בסוגייה מושפעות גם מצורות החיים בארצות מושביהם. הרמב"ם וחכמי צפון אפריקה ראו בבור מאגר מים משום שזו המציאות שאותה זיהו עם הביטוי 'בור', לעומת זאת הרבנים שחיו בארצות אשכנז שבהן פחות השתמשו בבורות מים הבינו שסתם 'בור' הוא תקלה. לפי זה, צ"ע האם הצדדים יודו זה לזה בבורות מהסוג שאליו לא התייחסו.



הרב רפאל סויד

ראש כולל שערי דעה

מח"ס מנחת רפאל

בני ברק

## בעניין עונשי התורה

הנה מצינו בתורה מגוון של עונשים בידי אדם [כלומר בידי בית דין, או אדם אחר המורשה לכך, לאפוקי עונשי שמים], עם פרטי דינים רבים, וחילוקים מהותיים ביניהם, וכפי שיבואר להלן.

א. מיתת בית דין [סקילה, שריפה, הרג, וחנק]. ב. מכניסין אותו לכיפה. ג. רודף ובא במחתרת. ד. הבעל ארמית קנאין פוגעין בו. ה. סוטה. ו. מכין אותו עד שתצא נפשו [אי נימא שהכוונה לעד ועד בכלל]. ז. גואל הדם. ח. מכין ועונשין שלא מן הדין [סנהדרין מו, א]. ט. עדים זוממין. וכן מצינו עונשי גוף נוספים: א. מלקות. ב. גלות.

וכעת יש לדון, בגדרם, ביסוד החילוק ביניהם, וכן על מי חלים דינים אלו, וכפי שיבואר להלן.



### א. חיוב מיתת בית דין

הנה חידשה התורה עונשי מיתה לעוברים על עבירות חמורות, כגון חילול שבת, עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים. אולם לצורך פסיקת חיוב מיתה, צריך לעבור שלבים רבים, של עדים והתראה, וצריך שהעדים יראו זה את זה, ועוד חומרות שאינן קיימות בדיני ממונות. וכן בעינן שהדיינים יהפכו בזכותו, משום "והצילו העדה". וכן בעינן שפסה"ד יהיה בדעת הרוב, ולא בדעת הכל, מחמת שכנראה לא היפכו בזכותו.

והנה מעודי תמהתי על דברי הגמ' במכות [ז, א] אמר ר"ע אילו היינו בסנהדרין לא היה נהרג אדם מעולם, והיינו משום דדלמא טריפה הוא, וכדו'. ולכאורה במציאות גם לא בזה כמעט שאין אדם שיתחייב מיתה, והגע בעצמך ותראה כמה מהפושעים כיום יכולים להתחייב מיתה עפ"י דין, וכי איזה אדם שוטה לרצוח את חבירו מול שתי עדים והתראה, ועוד יעשה כן בתוך כדי דיבור להתראה [דאל"כ חיישי' שמא שכח ההתראה, כמבו' בנזיר לח, ב]. ואם יש אדם כזה, הרי הוא שוטה, שבלא"ה פטור מעונשין. ואכן אפשר שבמקרים כאלו, מכניסין אותו לכיפה, אבל איך שייך להעמיד את כל דיני העונשים בתורה שכמעט שאיננה ניתנת ליישום. \* אמנם אפשר שכוונת ר"ע אף על דין מכניסין אותו לכיפה, אבל עיקר הקושיא בעינה עומדת.

(א). הערת העורך (הרב רועי הכהן זק): היא שאלת הר"ן בדרשות הר"ן דרשה י"א. ע"ש.

ועוד יש לתמוה, דכל חייבי מיתות בי"ד יאסרו את גופם בקונם על שליח בי"ד, כלומר יאסרו את צווארם בשחיטה, ואת גופם בדחיפה כדי למנוע סקילה וכדו'. וזה ודאי לא שייך, דא"כ בטלת תורת מיתות בי"ד.

והגר"ד לנדו שליט"א אמר ליישב דלאחר גמר דין אין הוא בעלים על גופו, ואינו יכול לאסור את גופו בקונם. אולם הקשיתי לו דמ"מ יאסור את גופו בקונם רגע לפני גמר הדין [משום שבדרך כלל מי שעומדים לגמור דינו למיתה, מפני שחילל שבת וכדו', יודע כבר קודם הגמ"ד שירשיעו אותו בחילול שבת], ואמר דאיה"נ, אולם זה צ"ב טובא, דא"כ בטלת תורת מיתות בי"ד וצ"ע.

ויש מי שתירץ דהו"ל עשה דוחה ל"ת, כיוון דעשה דובערת הרע מקרבך דוחה ל"ת דנדרים. ויש לדון בתירוץ זה, דהיאך אמרי' בכה"ג עדל"ת, דהא מבו' בתוס' בכתובות (לט, א) דבכהן שגירש לוקה ואינו מחזיר, ולא אמרי' בכה"ג עדל"ת, כיון דהוי עשה שניתן למחילה, וא"כ ה"נ נימא הכא, דהא יכול להישאל על הקונם. ויש להוסיף בזה עוד עפ"י המבו' בקובץ הערות (סי' ז) לבאר את דברי התוס' בקידושין (לה, א) דעשה שקודם הדיבור אינו דוחה ל"ת שאחר הדיבור. וביאר עפ"י דברי רב ניסים גאון בשבת (קלג, א), דיסוד הך דינא דעדל"ת הוא, משום שכשהתורה ציותה את העשה היא בהכרח ציותה אותו גם כשיעבור על הלא תעשה, וע"כ בעשה שקודם הדיבור אינו דוחה, דאין זה משום שהוא לא אלים כעשה שלאחר הדיבור, אלא משום שכשהתורה ציותה עליו לא ציותה אותו "ושוברו בצידו", דהיינו שיעבור ג"כ על הלאו, וא"כ בכה"ג העשה בעצם הוא לא מחייב שידחה את הלאו. ושמא י"ל דמכיון שאם האשה תידור לאחר שנסתרה, א"כ הרי אינו ניתן למחילה, וא"כ שוב בהכרח שהעשה ידחה את הלאו. ובאופ"א י"ל דמ"מ לדעת הרשב"א לא תיקשי, דהרשב"א לשיטתו דס"ל דיכול לקיים שניהם, היינו אפי' היכא דרק במציאות אינו יכול, ולא במציאות כגון שאין לו חוטי פשתן לבגד פשתן. וא"כ מוכח דהרשב"א לא ס"ל כהך ביאור הקובץ הערות בדעת רב ניסים גאון, ודו"ק.

והנה הגר"א גנחובסקי בפנינים (פרשת תזריע תשע"ו), כתב לפלפל בקושיא דכל רובו שאינו מקפיד שיפסל מדאורייתא, דמאחר שיש בזה פסול מדרבנן סו"ס הרי הוא מקפיד. וכתב לדון בקפידא דרבנן אי מהני לדאורייתא, ודן לגבי עדל"ת כשאינו יכול לקיים שניהם מדרבנן, אי חשיב אינו יכול לקיים שניהם, והביא מהרעק"א דס"ל דלא חשיב בכה"ג. ולדברי הקובץ הערות הנו' אין קשר בין הדברים, דביכול לקיים שניהם, יסודו הוא דא"כ לא בהכרח שהתורה התכוונה לעבור את הלאו [ובשונה מעוסק במצוה, דהתם הוי ענין למצוא פתרון ודו"ק]. וא"כ הא חזי לן דהגר"א ג"ל לא ס"ל בהא כהקובץ הערות, ודו"ק.

אולם יל"ע בהך תירוץ, דאפשר דמכיון דמותר לאשה להדיר את עצמה משתית המים, א"כ בכה"ג לא חשיב שהיא יצרה את המכשול, והם מכשילים אותה במה שמשקים אותה בע"כ. ולענ"ד לא נראה כן וצ"ע.

ולכאו' יש מקום לדון האם עשה דוחה ל"ת ועשה דישנם בשאלה, דכיון דישנם בשאלה מיקליש איסורא, וכמו דאין עשה דישנו בשאלה דוחה ל"ת לדעת כמה מהראשונים. ונראה לענ"ד לומר דדוקא אם העשה ישנו בשאלה אינו דוחה, דלאו משום דמיקליש איסורא הוא,



אלא דלא בהכרח שהתורה ציותה לעבור על הלאו וכמשנ"ת למעלה. אבל בכה"ג דהל"ת ועשה איתא בשאלה, אי"ז סברא שידחו, למרות דהוי עשה ול"ת, דאדרבה כיון דאיתא בשאלה שוב אין ההכרח דמחויב לדחותם, שיתירו את הנדר. וא"כ בכה"ג הוי סברא לא לדחות.

ובראשונים הקשו בנשבע לבטל את המצוה באיסור כולל שחלה השבועה, וכן בנדר לבטל את המצוה שחל הנדר, דיבוא עשה דמצה וידחה ל"ת דנדרים, ותירצו דהוי עשה ול"ת דאיכא ל"ת ד"לא יחל דברו" ועשה ד"כל היוצא מפיו יעשה", וכן עוד תירוצים. ומהא דלא כתבו דל"ת ועשה דנדרים קיל טפי כיון דאיתא בשאלה ומיקליש איסורא, א"כ מוכח כמשנ"ת.

ולכאור' היה מקום לתרץ את דעת הר"ן, דאף המודר עובר ב"בל יחל" דדוקא בבל יחל עובר, אבל ב"כל היוצא מפיו יעשה" אינו עובר, כיון דאינו מפיו, וא"כ לא קשיא מיד, דשוב עשה דוחה ל"ת. אולם כשהצעתי דבר זה קמי' הגר"ד לנדו שליט"א, לא הסכים לקבל את הדברים ואמר דאף לדעת הר"ן המודר עובר בעשה. ונראה ביאור דבריו שכמו ש"לא יחל דברו" עובר, למרות דאי"ז דברו, דהפסוק מתייחס ל"דברו" של הנודר, ה"נ "כל היוצא מפיו יעשה" מתייחס לפיו של הנודר. ויש לפלפל בסברא זו, דלכאור' בדברו שייך טפי למימר דברו של הנודר, מכיון שהפסוק מתייחס לדיבור ולא לדובר, משא"כ בכל היוצא מפיו יעשה, וצ"ע.

וממו"ר רה"י הגרב"ד פוברסקי שליט"א שמעתי ליישב את הקושיא לגבי חייבי מיתות בי"ד, דמכיון דהוא משועבד לחיוב מיתה, א"כ אין הוא יכול לאסור בקונם את גופו. והוסיף ואמר דאף אם יאסור לפני גמר דין, הנדר יפקע לאחר גמר דין, כיון דגופו משועבד לחיוב מיתה. ולא זכיתי להבין דבריו, דהא קונמות מפקיעין מידי שיעבוד, וכשהוא נדר בקונם עדיין לא היה משועבד, וצ"ע.

והגרא"ג בהמשך דבריו כתב לדון דאם חייבי מיתות בי"ד יאסרו אף בסתם נגיעה, א"כ ל"ש בכה"ג עשה דוחה ל"ת, כיון דלא הוי לצורך המצוה, ולא הוי בעידנא עכת"ד.

ושמעתי מידידי הרב יהודה אדלשטיין ליישב את עצם הקושיא, דהא כל הקושיא קשה דוקא לשיטת הנמוקי יוסף (נדרים טז, ב) דאדם יכול לאסור על חבירו אפי' נגיעה, דאי לא תימה הכי אף בסקילה והרג וכדו' אי"ז מעשה שימוש בגוף החפץ, אלא דחיתפו או חיתוכו, ורק מדין נגיעה קאתינן עלה. וא"כ מעתה י"ל דהנמוקי יוסף לשיטתו לא תיקשי, כיון דס"ל דבנדרים בעיקרון עשה דוחה אף ל"ת ועשה, כיון דאיתא בשאלה [ולא כמשנ"ת למעלה], והא דבנשבע לבטל את המצוה לא אמרי' עדל"ת, הוא כיון דפשע בעצם השבועה לבטל את המצוה. וא"כ הא הבי"ד לא פשעו בשבועתו של אותו אדם שחייב מיתה, וא"כ בכה"ג אמרי' אף עשה דוחה ל"ת ועשה. ושמעתי מידידי הגו' דהציע תי' זה והתי' הבא קמי' זקיננו מו"ר רה"י הגרי"ג אדלשטיין שליט"א והסכים עמו. ודפח"ח.

ובאופ"א תירץ הרב הגו' את הקושיא, עפ"י מש"כ הראשונים לתרץ מדוע בכל נודר לבטל את המצוה, לא יבוא עשה דמצה וידחה ל"ת דנדרים, ותירצו כיון דהמצוה היא על הגברא, ואילו איסור הנדר הוא בחפצא, וע"כ אינו דוחה. ומעתה י"ל הקושיא דהכא הוי חפצא וחפצא, דהא מצות "ובערת הרע מקרבך" הוי דין בחפצא שיתבער, וא"כ הא האיסור הוי נמי בחפצא

שיתבער, ולא דין בגברא לבער את הדבר הרע. ותו, דמ"מ תיקשי דאין עשה דוחה ל"ת ועשה, כמו שתירצו חלק מהראשונים. והא ודאי דאף הראשונים שתירצו משום גברא וחפצא לא פליגי אהך כללא דאין עשה דוחה ל"ת ועשה, אלא א"כ נימא הכא דהמודר עובר רק בל"ת ד"לא יחל דברו" ולא בעשה ד"כל היוצא מפיו". אולם שמעתי מהגר"ד לנדו שליט"א, דהעשה והל"ת באים יחדיו, וצ"ע.

ושמא י"ל באופ"א בכ"ז, דאלמוה רבנן לשעבודיה, ודוחה אף נדר וכמב' לגבי בעל שאמר קונם שאיני משמשיך, דמכיון דמה"ת משועבד לה, לא חל הנדר, והוא בנדרים (טו, ב). והקשה הנמוקי יוסף (שם) דקי"ל (כתובות) דאלמוה רבנן לשעבודיה, וא"כ ה"נ נימא הכא דאלמוה רבנן לשעבודיה דחייבי מיתות בי"ד, וע"כ הקונם לא חל. וכנראה זהו הביאור בתירוצו של מו"ר רה"י הגרב"ד פוברסקי שליט"א. אולם עדיין צ"ע, דהא גופא מנלן, דהא אין כח ביד חכמים לעקור דבר מה"ת בקום ועשה (יבמות ז, ב). ושמא הוי טעם הגון, ובמיתות בי"ד ודאי הוי טעם הגון, ועוקרים אפי' בקום ועשה, כמב' בתוס' ביבמות (פח, א ד"ה מתוך) ובנוזיר (מג, ב) ובע"ז (יג, א).

וכמו"כ בכל ענין נדרים יש להקשות כמה קושיות מסוג זה, חדא דאדם שגר בבנין משותף יכול לאסור על כל שכניו את חדר המדרגות, וא"כ לא הנחת שכנים גרים יחדיו בבנין משותף [לדעת רבנן בנדרים (מה, ב) דלא אמרי' ברירה בכה"ג]. וכמו"כ כל אדם שירצה להבריא את חבירו מביתו (של חבירו), יניח לו נבלה סרוחה ויאסור אותה בקונם של נגיעה על חבירו, ולחבירו לא תהיה ברירה אלא לצאת מביתו. וכן אדם המתארח אצל חבירו, יכול בעה"כ לאסור על האורח את כל ביתו בקונם, חוץ מהמקום עליו הוא יושב כעת, ויצטרך להישאר במקום בו הוא יושב לעולמי עד. וד"ז לא שמענו, וצ"ע.



### שליח לדבר עבירה ברציחה

קי"ל (ב"מ י, ב קידושין מב, ב) דאין שליח לדבר עבירה, ודעת שמאי הזקן (קידושין מג, א) דברציחה שאני, ובברציחה איכא שליח לדבר עבירה. ויש להקשות דא"כ היאך הורגים רוצח, דהא הו"ל התראת ספק, דשמא הרוצח הוא שליח של אדם אחר. וכמו"כ יש להקשות דהיאך מתרים במשלח, הא יכול לבטל את השליחות, כמב' בסוגיא דר"פ השולח (גיטין לב, ב). ואין לומר דמעידים ב' כיתי עדים, כת אחת על המשלח שמינה את השליח לרצוח, וכת נוספת על השליח שביצע את המעשה, דהא קי"ל "דבר" ולא חצי דבר (ב"ב לב, א). אולם ע"ז י"ל דמיירי בכה"ג שהמשלח והשליח נמצאים באותו מקום, והמשלח מורה לשליח והעדים רואים את כל המעשה, כלומר מינוי השליחות ומעשה הרציחה. אולם הקושיא מהתראת ספק בעינה עומדת. ונראה ליישב בכמה אופנים, וכדלהלן:

א. י"ל עפ"י מש"כ התוס' ביבמות (פ, א ד"ה נעשה) דבאיגלאי מילתא למפרע לא אמרי' התראת ספק, והיינו דהיכא דהתברר למפרע שהוא, כלומר הרוצח, לא היה שליח של אף אדם, א"כ שוב הדר לדין הרגיל של רוצח, ולא אמרי' בכה"ג התראת ספק. וכן מב' התם בתוס' דבספק סריס שאכל חלב, ולא ידעי' בשעה שאכל אם היה קטן או גדול, דאם התברר למפרע

שגדול היה באותה שעה לוקה, ולא אמרי' בכה"ג התראת ספק. ועצם דברי התוס' מבו' כבר בירושלמי ביבמות (פי"א ה"ז) יעו"ש. [ויש לפלפל בזה מדברי הירושלמי בשבועות (פ"ג ה"ד), ואכמ"ל].

ובביאור דברי הירושלמי והתוס' נראה לומר עפ"י מה שחקר הגר"ש ריזובסקי זצ"ל בשיעוריו (מכות טו, ב) האם התראת ספק הוי חיסרון במעשה או חסרון בהתראה. והיינו דאי נימא דהוי חסרון במעשה, א"כ כל כמה שהתברר שבמעשה לא היה חסר מכיון שהיה גדול, או שלא היה שליח של אדם אחר, א"כ הויא התראה מעליא. וזאת, בשונה מרודה פת בתנור (עי' סוגיא דשבת ד, א) דהתם הוי ספק במעשה עצמו האם הפת תצא מהתנור קודם הזמן, ומכיון שכך ההתראה היום אינה מבוררת אפי' אליבא דאמת [ועי' בספר משא יד להג"ר יעקב דוד אילן שליט"א (ח"ב עמ' שכ"ג) שהסתפק האם מעשה בלא התראה הוי חסרון במעשה או חסרון בהתראה. והצעתי לפניו מש"כ בענין זה דתליא בחקירת הגרש"ש ובדברי הירושלמי והתוס' ביבמות, והסכים עמדי].

ב). והנה מוכח מכמה וכמה תוס' בש"ס דלא ס"ל כדברי התוס' ביבמות. וכגון בתוס' בפסחים (סג, ב) ובכתובות (לג, א ד"ה ניתרי) דבהתראת ספק בעי' שהמותר יהיה בספק [ונדון בדברי התוס' בהמשך בעז"ה]. וא"כ מוכח דלא כהתוס' ביבמות, דהא לדברי התוס' ביבמות הא ספק סריס הי' בספק אם הוא גדול, ואעפ"כ כיון דאיגלאי מילתא למפרע לא אמרי' בכה"ג התראת ספק לדעת התוס' ביבמות. וראה מש"כ בענין זה במנחת רפאל (ח"ב סי' י"ח) להוכיח מעוד כמה תוס' בש"ס [עי' תוס' במכות ז, א) חולין (יא, א) נדה (מו, ב ד"ה רבי.)], אכן דעת רש"י בשבועות לו, א שהתראת ספק היינו שהמתרה בספק.

ובתוס' בפסחים (סג, ב ד"ה תראת) כתבו וז"ל "מתוך פי' הקונטרס משמע דלא הוי התראה, משום דכיוון דלא ידעי' לאו התראה היא, ולא נהירא לר"י דמה לנו אם ספק למתרה, אלא שיהי ודאי למותרה, דלא ניתנה התראה אלא להבחין בין שוגג למזיד, ולשון הקונטרס נמי יש ליישב דה"ק כיוון דאם אנן לא הוה ידעי', לא הוי התראה שיכול המותר לומר שוגג הייתי" עכ"ל התוס'. ומבו' בתוס' להדיא שבעי' שהמותר יהיה בספק, והיינו משום שהתראת ספק היא חיסרון במעשה ולא בהתראה. אולם דעת רש"י שבעי' שהמתרה יהיה בספק, וכן כתב רש"י בשבועות (לו, א) כאמור.

ובתוס' בגיטין (לג, א ד"ה אפקיענהו) איתא להקשות אמאי בכל אשת איש שזינתה לא הוי הפקעת ספק, דשמא יבטל הבעל גט שלא בפני השליח, ונימא אפקיענהו רבנן לקידושין, וממילא אינה אשת איש. והא אמרי' בגיטין (יז, א) מפני מה תיקנו זמן בגיטין שמא יחפה על בת אחותה, על ידי שיכתוב תאריך מוקדם לגט, וגם בענין זה יש לחוש שיחפה על בת אחותו ויפקיע את הקידושין, ותירצו תוס' שהחשש שמא יחפה על בת אחותה, היינו שמא יחפה שלא כדין, אבל אם יפקיע את הקידושין, ההפקעה תהיה כדין. ועוד כתבו תוס' בשם ר"ת דאולי' בתר רובא, והרוב אינם מפקיעים את הקידושין. והנה עדיין תיקשי שאף אם בסופו של דבר הבעל לא יפקיע את הקידושין, מ"מ הו"ל התראת ספק, בין אם נאמר שהמתרה צריך להיות בספק, ובין אם נאמר שהמותר צריך להיות בספק, כיוון שהאישה ובעלה אינם יודעים מה יעשה הבעל. והנה הרעק"א [בדרוש וחידוש שם] הקשה איך מלקים כל נזיר ששתה יין או נטמא למתים, הא הו"ל התראת ספק, שמא ישאל על נזירותו. וכאן אין לומר שעל פי רוב אין מפקיעים את הקידושין, מכיוון שאינו תלוי בבעל, אלא בנזיר עצמו, שיש לו ענין להישאל על נזירותו, כדי שלא לקבל את המלקות.

ואשר יראה לבאר בזה בעוה"י הוא כדלהלן, ובהקדם דברי הגרש"ש בשערי ישר [ש"ב פרק ט'] דבאמת כל התרת חכם, אי"ז איגלאי מילתא למפרע שמעולם לא היה איסור, וכמ"ש הרא"ש [נדרים פ"ו סי' ג'] שהביא מהירושלמי שהקשה אמאי חשבינן נדר לדבר שיש לו מתירין, והא אין לו מתירין, כיוון שהנדר לא הותר, אלא התברר שמעולם לא היה נדר, ותירצו וז"ל אין עוקרו אלא מכאן ולהבא, כלומר עיקר האיסור הוא מכאן ולהבא שהרי היה אסור עד עתה, ואעפ"י שעוקרו מעיקרו היה אסור עד היום, וע"כ חשיב דבר שיש לו מתירין" עכ"ל. וזה המקור ליסוד הידוע של "מכאן ולהבא ולמפרע" [ושמעתיה שהגר"ד לוי שליט"א מר"י פוניבו ביאר ענין מכאן ולהבא ולמפרע, עפ"י משל שחתן שיראה לאחר חתונתו שהיה לו כתם גדול על החליפה, יצטער על הכתם, אולם זה יהיה מכאן ולהבא ולמפרע]. ומעתה, כשמלקים את הנזיר בדין מלקין אותו, ואי"ז נחשב התראת ספק, כי אי"ז ספק האם ישאל, ואף אם ישאל לא יעקור את הנזירות לגמרי,

[והנה יש להעיר על עצם החידוש בדברי הירושלמי ותוס', דבאיגלאי מילתא למפרע לא אמרי' התראת ספק, והיינו למ"ד התראת ספק לא שמה התראה, וא"כ למ"ד התראת ספק שמה התראה אטו ילקו אף בספק איסור, דאל"כ במאי פליגי מ"ד הוי התראה ומ"ד לא הוי התראה, וכך כתבנו להעיר ב"שמעתתא דספיקות" (ח"א סי' ט'). וכעת נראה ליישב דמ"ד התראת ספק שמה התראה, ודאי לא ס"ל דבספק איסור לוקים, וכל מאי דס"ל הוא דאף ברודה פת בתנור, דאליבא דאמת לא היה ידוע באותו זמן, אם הפת תצא קודם שיעור האפיה דבכה"ג אף לבסוף הפת נשארה בתנור, חשיבא התראה, ודו"ק].

ב. ובאופ"א נראה ליישב עפ"י דברי התוס' (פסחים סג, ב וכתובות לג, א ד"ה ניתרי) דהתראת ספק היינו שהמותרה עצמו נמצא בספק, ולא שהמותרה נמצא בספק. וא"כ לא קשיא מידי משום שהרוצח יודע אם הוא רוצח בשליחות אדם אחר, או מטעם עצמו, ודו"ק.

ג. ובאופ"א י"ל, עפ"י דאיפליגי קמאי - רש"י והתוס' רי"ד בקידושין שם - האם לדעת שמאי הזקן השליח פטור, או דלמא דהשליח ודאי חייב, ולא בא שמאי הזקן להקל על השליח, אלא לחייב אף את המשלח. ומעתה לדעת הסוברים דהשליח נמי חייב, א"כ לא קשיא מיד, דליכא התראת ספק כלל, כיון דהשליח בלא"ה חייב, וכל הנידון הוא על המשלח האם הוא ג"כ חייב.

וראיתי בספר אגרות הגרי"ד הלוי, להגרי"ד מבוסטון, במכתב משנת תרצ"א שכותב שהיה בשבת יחד עם הגרא"י פינקל זצ"ל ראש ישיבת מיר, ונחלקו האם לדעת שמאי הזקן צריך להתרות בשליח או במשלח. והגרא"י אמר שבעינן להתרות בשליח, כיוון שהוא מבצע את העבירה, ואילו הגרי"ד אמר שצריך להתרות במשלח. ובסופו של דבר הסכים הגרא"י לדברי הגרי"ד, מחמת הטענה דהא בעי' בכל התראה שיתיר עצמו למיתה, וכאן ודאי שדין זה נאמר על המשלח.



## ב. סוטה

הנה כתב הרעק"א [סוטה כד, א] דסוטה לא חשיבא דיני נפשות. וראיתי בספר משמרת חיים שהקשה אמאי לא הוי דיני נפשות, דהא יש אפשרות שתמות מעונש זה. ונראה ליישב שכל החשש בדיני נפשות הוא שיהרגו דם נקי, אולם בסוטה אין חשש זה, כיוון שאם היא לא חטאה היא לא תמות, וממילא לא נחשב דיני נפשות.



## ג. גואל הדם

מכות י, א מנין שדברי תורה קולטין, ומבו' בגמ' שד"ת מצילים מפני גואל הדם. ושמעתי מהגר"ד פיינשטיין שליט"א להקשות בזה, דהא בכל חיוב גלות איכא ב' דינים - חדא הצלה

אלא רק מכאן ולהבא ולמפרע.

האוצר ◆ גיליון ע'

מגואל הדם, ותו דין כפרה, וזה גם אם אין גואל הדם או שהוא מוגן מפניו ע"י שומרים וכדו'. וא"כ מאי מקשי' אח"כ אמאי הרב שגלה מגלין ישיבתו עמו, ואמאי הד"ת לא יצילוהו. ומאי קושיא, הא איכא נמי חיוב כפרה, וצ"ע. ואמר שהקשה כן בבחרותו להגרא"מ שך זצ"ל, ולא ידע מענה. ובחבצלת השרון [דברים עמ' ק"נ] כתב שזכות התורה מגינה גם מפני גואל הדם. והנה יש לעיין האם הרוצח יכול להרוג את גואל הדם מדין רודף. ולכאן' תליא האם מצווה ביד גואל הדם, שאז פשיטא שאין להרוג את גואל הדם, לבין אי נימא דהוי רשות, דאז יש מקום לדון שזכותו של הרוצח להתגונן מפני גואל הדם, וצ"ע.



### ד. בא במחתרת ורודף

הארכנו בסוגיא זו במאמרי "הערות בענין רודף ופיקוח נפש", בהאוצר מ"ח [עמ' קצ"ח], קחנו משם.



### ה. ממזר אי הוי כדיני נפשות

[ראיתי דבר מחודש, ששמעתי מכמה ת"ח מופלגים שלא ידעו על חידוש זה, והוא בירושלמי בסנהדרין פ"ד ה"ז שכתב דממזר הוי כדיני נפשות. ואמרי' התם רב תימא בר פפיס אף בפסול משפחה מתחילין מהצד, ופירש בפני משה שהוא משום דהוי כדיני נפשות. וכ"כ בשו"ת הרמ"א סי' י"ב אף לענין לאסור אישה על בעלה, ובשו"ת הרעק"א סי' ק"ז. והג"ר דוד בירדוגו שליט"א חבר ביה"ד הרבני בירושלים כתב לי במכתב שעל כן מחפשים כל טצדקי להתיר ממזרים, משום דהוי כ"הצילו העדה", וראה מכתבו בסוף המאמר.



### ו. עדות שאי אתה יכול להזימה

הנה ידועה הקושיא אמאי כל עדות אינה עדות שאי אתה יכול להזימה, שהלא יגמרו האנשים בעולם, וא"כ האחרונים אינן יכולים להעיד, כיוון שאין מי שיזים אותם, וכן את אלו שלפניהם, וכן הלאה, עד שנגיע לעדים הראשונים, וראה מש"כ בזה בשיעורי רבי שמואל סנהדרין ח"ב עמ'. ולענ"ד נראה ליישב דהנה בגדר דינא דעדות שאי אתה יכול להזימה, מצינו

ג). הערת הגאון רבי יעקב דוד אילן שליט"א: בגמ' דאמרי' דרבו שגלה מגלין ישיבתו מקשי' דהא תורה קולטת וכו'. וצ"ע, דהרי מ"מ בעי גלות, וכמו דמזבח קולט מגוה"ד ומ"מ אחר עבודתו בעי לגלות משום כפרה עונש. והנה בריטב"א שם נראה דיוק, שכתב דבית המדרש קולט, היינו דאין הקליטה מחמת שלומד תורה אלא מחמת שלומד בבית המדרש. ודוק היטב. ושפיר להכי סד"א דלא בעי לגלות, דהבית המדרש הוי הערי מקלט. עוד מוכח בגמ' דרך ברבו שגלה גולה ישיבתו, אבל בתלמיד שגלה דמגלין רבו, אין מגלין ישיבתו וכ"כ בעל"ז, והיינו משום דבזה רבו יכול לצאת לישיבתו ורק ילמד עם תלמידו בגלות ויחזור לישיבתו.

ב' ביאורים - א' משום מירתת מלשקר, או גזיה"כ בגדריעדות. ומעתה י"ל דאי הוי משום מירתת, אדם לא חושב כ"כ רחוק, שיגיע לכל האנשים בעולם, ומשום גזיה"כ, חיסרון טכני אינו כלול בגזיה"כ.



## ז. כופין אותו עד שתצא נפשו

כתובות פו, א תפילין ואינו מניח לולב ואינו נוטל מכין אותו עד שתצא נפשו. והיינו דכופין על קיום המצוות, ולא רק לאפרושי מאיסורא. והנה בשטמ"ק בכתובות [שם] הביא בשם תלמידי רבינו יונה שאין הכוונה עד שתצא נפשו ממש, אלא הכוונה שמחלישין אותו. ומאידך במשובב נתיבות [סי' ג' סק"א] כתב שהכוונה עד ועד בכלל, וכ"ה בשו"ת חתם סופר [או"ח סי' קע"ז]. ובאור שמח [פ"ד מהל' ממרים ה"ג] כתב שאין היתר להורגו, כיוון שאין היתר ליגע אפי' בשער, אם הכאה זו לא תועיל לקיום המצווה. וה"ה הכא, וע"ע בשו"ת אגרות משה [או"ח ח"ה סי' כ] שכתב שאין התיר להרגו, ומאידך בכתבי הגרי"ז [נזיר כג, א] נקט שהכוונה אף להורגו, והוכיח כן מהרמב"ם בפי' המשניות [כתובות מט, א] לגבי צדקה, יעו"ש.

ויש להקשות דאימתי תעשה כפיה זו, דאם יבואו הבי"ד בבוקר ויאמרו לו להניח תפילין, הא עוד היום גדול ויכול להניח עד השקיעה, ואם יבואו רגע לפני השקיעה הא כל כמה שאחרי הכפייה עד יוכל להניח, דלמא גם אילולא הכפייה היה מניח תפילין. ואפי' אם אתמול לא הניח מהיכ"ת שהיום לא יניח. ודוחק לומר דמיירי באדם שנוסע למקום שאין בו תפילין וכדו'. ואין לומר דמיירי שהאדם אומר שאינו מתכון להניח תפילין, שהרי ודאי שכשיבואו הבי"ד להלקותו יאמר שחוזר בו, ומ"מ אינו מחויב להניח כעת.

והצעתי קו' זו בפני הגר"ח פיינשטיין שליט"א ואמר דכפייה זו אינה בגדר עונש, אלא כח בי"ד להעמדת הדת על תילה. וממילא לפי ראות עיני הדיינים, יכולים להכות אדם שנראה שאינו עומד להניח תפילין אלולי הכפיה.

אולם יש להקשות, דאם ירצה אותו רשע להמשיך להימנע מעשיית המצוות, יוכל לעשות קונם על התפילין, ואף אם יניחו לו תפילין של אדם אחר, שלא יוכל לאוסרם, כיוון שיכול לומר קונם ידי בהנחת תפילין, ובכה"ג מועיל נדר לבטל את המצוה [עי' נדרים טז, א]. ועוד יכול לומר שהוא מכין כוונה הפכית שלא לצאת יד"ח, וא"כ לא יצא יד"ח ולא הועילו חכמים בתקנתם. ושמא על קושיא זו י"ל שאין הבי"ד מתחשבים בזה, שלא יהי' חוטא נשכר, ועל הבי"ד להכות אותו עד שיאמר שכין לשם מצוה. ואף שאונסים אותו לכך יצא יד"ח, משום דבעי' כוונה ולא רצון, וכדאמרי' בר"ה [כח, א] כפאוהו פרסים לאכול מצה יצא.

עוד שמעתי מהגר"ח פיינשטיין שליט"א לבאר את דברי הפסוק "שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך" ותמה וכי מצוה היא להעמיד שוטרים, הלא זו היא ההיכ"ת להעמיד את משפט השופטים. ותירץ שמכאן מוכח ששוטר אינו רק היכ"ת להעמיד את דין השופטים, וע"כ הו"ל

דין מינוי. ונפק"מ שממזר אינו יכול להתמנות לשוטר, וע"כ אמרי' שמי שאביו היה שוטר, אין חוששין שהוא מפסולי קהל.



### ח. כרת עד גיל שישים

מועד קטן כז, ב רב אשי עביד יומא טבא כשהגיע לגיל שישים, משום שנפק מכלל כרת. ויש להקשות, דהא בתוס' בכתובות [ל, ב] הקשה היאך אמרי' כרת עד גיל שישים, והרי אנו רואים חייבי כריתות שעוברים את גיל שישים, ותיצרו תוס' דזכות תולה להם. וא"כ מדוע חגג רב אשי, הא זה שעבר את גיל שישים אינו ראי' שיצא מכלל כרת, וצ"ע.



### ט. בענין אין עונשין מן הדין

בתוס' בחולין [יא, א] הקשה אמאי בעי' קרא לרובא דליתא קמא, נימא ק"ו מדין חזקה, שילפי' מבית המנוגע. ויש להקשות, שהרי בעינן דין רוב אף לעונשין וממילא אי אפשר ללמוד מק"ו, שהרי קי"ל דאין עונשין מן הדין. ובשלמא לפי הטעם של המהרש"א בסנהדרין [סד, א] שהטעם שאין עונשין מן הדין הוא משום שאין כפרה למחצה, שאפשר שמגיע לו עונש חמור יותר, הכא לא שייך האי טעמא, כיון שאין העבירה עצמה נלמדת מק"ו, אלא רק זהות מבצע העבירה. אולם לפי הטעם של הגינת ורדים [כלל ז'] שהטעם הוא משום דחיישי' שמא יש פירכא לק"ו, א"כ אף הכא שייך טעם זה. ושמעתי מהג"ר יעקב אפשטיין שליט"א, ראש הקיבוץ בישיבת פוניבז', לבאר עפ"י הש"ש [ש"ד פ"ח] שאלביא דאמת לא אזלי' בנפשות בתר רובא, וכל היכא דאזלי' בתר רובא, וכגון ברוב נשים לתשעה יולדות [סנהדרין סט, א] היינו משום שכבר הוחזק, ומעתה אתי שפיר. אכן דברי הש"ש אינם מוסכמים באחרונים, וראה בשו"ת יביע אומר [ח"ט יו"ד סי' כ"ה] שהביא הרבה דעות באחרונים לא כן.



### י. בענין מה כח בי"ד יפה

יל"ע האם אדם שיודע שהעידו עליו עדות שקר, ובאים לחייב אותו מיתה, מכיוון שעדי שקר העידו עליו שהוא חילל שבת, האם מותר לו לברוח מביה"ד ולא למסור את עצמו למיתה, או אפילו שהוא מחויב לברוח. ועוד יש לדון האם מותר לו לקטוע את יד העדים, כדי שיפטר ממיתה. וכמו"כ יל"ד בכל מקום שאין כח אכיפה ביד ביה"ד, וכגון בזה"ו, האם אדם שחושב

(ד). בסוגיא דתמורה (ט, א) דאמרי' התם, אם ממיר טוב ברע חייב רע בטוב לא כ"ש, ומשני דאין עונשין מן הדין, ולכא' צ"ב, דאי"ז ק"ו אלא בכלל מאתיים מנה. והביאור בזה, עפ"י המהרש"א בסנהדרין [סד, א], שהטעם הוא מחמת שמגיע לו עונש יותר חמור, ואין כפרה למחצה. וזו הסברא של רבא שחולק בזה שם. והצעת ד"ז קמי רה"י הגר"ד פוברסקי שליט"א והסכים עם הדברים.

שביה"ד טעה במציאות, או שטעה בדבר משנה, האם יכול שלא לציית לפסק הדין [והיינו כמובן בבי"ד שאינו חשוב, דליכא ביה דינא דהפקר ביי"ד הפקר, וכן היכן שלא חתם על שטר בוררות עם קנין, שחותם בו שמקבל כל פסק שיפסקו ביה"ד]. ומעתה נשאלת שאלה כללית, מה כח ביה"ד כשאין לו סמכות אכיפה, האם רק להורות לאנשים מה לעשות, ומסתמכים על אמון הציבור בביה"ד, או דלמא שאף באופן שיודע שביה"ד טעו לחלוטין, מ"מ מחויב אדם לציית לדברי ביה"ד.

וכמו"כ יש לדון, האם אדם שהעידו בפניו עדים על בהמה שהיא נבלה, והוא עצמו יודע שהיא שחוטה, או באופן הפוך, שהעידו שהיא שחוטה, והוא בעצמו יודע שהיא נבלה [ובאופן דליכא שוויא אנפשיה חתיכה דאיסורא], האם הוא מחויב להאמין לעדים, או דלמא שכל דיני הנאמנויות בתורה, מתחילים רק לאחר חוסר הידיעה של האדם. והנה זה פשוט שאם הוא יאכל את אותה חתיכה שהעדים עליה שהיא נבלה, אף אם הוא חושב שהיא שחוטה, בשני עדים, יהיה חייב מלקות על זה. אולם עדיין יש לדון האם על-פי שמיא מותר לו לאכול את החתיכה כשאין אדם שרואהו.

והנה בסנהדרין [לג, ב] אמרי' שאם הדיין טעה בשיקול הדעת, ישלם הדיין מביתו את ההפסד שנגרם כתוצאה מפסק הדין המוטעה, ויש לשאול מדוע שלא יחזיר הצד שניצח בדיון את הכסף לצד שהפסיד לפי פסק הדין הראשון. ומוכח שיש דין שחל בפסק הדין, ודין זה לא משתנה, והוא חל בעצם, ורק אם טעה הדיין בדבר משנה, ככה"ג פסה"ד בטל מעיקרו.

ראיתי שהקשו אמאי אמרי' שאם העדים מודים ששיקרו אחר גמר דין בידי נפשות, אינם נאמנים, כיון דקי"ל כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, הא העדים עצמם אינו יכולים להרגו, שהרי לשיטתם הוא לא עבר את העבירה, וא"כ הו"ל כנקטעה יד העדים שבכה"ג פטורים ממיתה, והביאו בזה כמה תירוצים. והנה יל"ע אמאי לא יחויבו העדים לקטוע את ידם, כדי לפטרו ממיתה, ולמנוע עוול שהם גרמו לו. ולכא' היה מקום לדון עפ"י הרדב"ז בתשו' [סי' אלף נ"ב] שאדם אינו מחויב לקטוע יד כדי להציל את חברו. אמנם יש לדחות שהרי הם רודפים, ועדיין לא נגמרה רדיפתם, וא"כ לא גרע מיכול להצילו באחד מאבריו. והנה שמעתי להעיר ע"ז מאאמו"ר שליט"א שלכא' אינו נחשב רודף, שהרי כעת הנדון הוא גברא קטילא, והרי אם אדם אחר יהרגהו לא יתחייב עליו מיתה. וי"ל שמכיון והוא גרם לכך שהנדון יהיה גברא קטילא, ע"כ עדיין נחשב רודף.

ובספר משנת פקוח נפש, הביא תשובות מהגר"ח קניבסקי זצ"ל, ושאל את הגר"ח האם מי שיודע שהעידו עליו עדות שקר שחילל שבת, האם מותר לו לברוח, וענה הגר"ח "צ"ע". והנה יל"ד האם הוא מחויב לברוח, מדין פקוח נפש. אולם בזה היה נראה לומר שכל כמה שהוא מת כדן, אי"ז נחשב פקוח נפש. אולם זה פשוט שאם עדים יודעים שעדי שקר העידו על אדם שהוא חייב מיתה, והם יכולים להזים את אותם עדים, שוודאי שיכולים לחלל שבת על זה. אך מאידך כל כמה שלא נעשה כך, ואכן מת כדן, אפשר דלית בזה דין פקו"ב. ואין לדמות זאת לדברי הנודע ביהודה שביאר את דברי הגמ' ביבמות [פז, ב] שאם בעדות אישה, בא הרוג ברגליו חייבת קרבן, ולא דמי למש"כ תוס' ביבמות [לה, ב] שהיכן שאדם עבר עבירה מחמת



שסמך על רוב, הוא פטור מחטאת כיוון שהוא אנוס. והחילוק הוא שברוב לא התברר שלא היה רוב, ואילו בעדים התברר שמעולם לא היו עדים. אולם התם אכן התברר לבי"ד שהעדים משקרים ע"י זה שבא הרוג ברגליו, משא"כ היכא שהנתבע יודע שהעדים משקרים, אמנם לו עצמו אין ספק מהי האמת, אולם כל כמה שהבי"ד מחיל את הדין, חשיב שמת כדין.

[ומצאתי חידוש נפלא בחוט שני להגר"נ קרליץ זצ"ל [נדה עמ' קא], שבשונה ממו"ץ שצריך לפסוק לשואל עפ"י דרכו, בין ספרדי ובין אשכנזי, בדיין הדין השונה. כלומר שאף אם שני בע"ד ספרדים והדיין אשכנזי, הוא מחויב לפסוק עפ"י השו"ע, משום שהדיין אינו מייעץ מה לעשות, אלא הוא פוסק את הדין והוא מחיל את הדין. ושאלתי את מו"ח הגר"י טולידנו שליט"א, המכהן כדיין בבית"ד מיסודו של הגר"נ קרליץ זצ"ל, ואמר שאף בבי"ד זה לא נוהגים כן. אכן דברי הגר"ק מחודשים מאוד ואף בדברי החיד"א מבו' להדיא לא כן, דיעוי' בברכי יוסף חו"מ סי' ג' שכתב שיש ללכת אחר הנתבע בענין מחלוקת האם אומרים קים לי אם לאו, אף אם הדיון במקום סוברים אחרת מהנתבע, כיוון שהולכים אחר הנתבע אף באופן זה. ויל"ד עפ"י דברי הגר"ק באם בדיני נפשות יענישו אדם שלדעתו הדבר מותר, ואדם זה היה חבר שלא צריך התראה, האם ידונוהו כפי ביה"ד או כפי הרב על פיו הוא סומך. והייתה מציאות כזו אף בזמן הבית כגון במחלוקת האם סומכים ביו"ט. אמנם התם לכאו' אי"ז איסור דאורייתא, אולם רואים שייך מציאות של מחלוקת אף בזמן הסנהדרין, ויש לפלפל בזה].

והנה לגבי להרוג את שליח הבי"ד, מדין רודף, דאע"ג שפעל מחוסר ידיעה, אולם זו הדרך להציל את הנדון, שהעידו עליו עדי שקר שחילל שבת. והנה זה פשוט שבדיני אדם יהיה חייב, כיוון דלא הצליח להוכיח שהעדים הם עדי שקר, וכל מה שנותר לדון האם כלפי שמיא מותר להרוג את שליח הבי"ד. ונראה דאינו דומה לדברי הגמ' בסנהדרין [פב, ב] שאילו זמרי היה נהפך עליו לפנחס והרגו לא היה מתחייב עליו מדין רודף, וחזי' שאף שפנחס פעל כדין, מ"מ כלפי זמרי חל עליו דין רודף, דשאני דין קנאין פוגעין בו, שהוא מעיקרא דין רשות, ועל הקנאי לקחת בחשבון שהוא יכול למות. משא"כ היכא שהשליח פעל כדין, כלומר הדין המחויב, ולא דין רשות, שהרי בבי"ד מחויב מדין "בערת הרע מקרבך", דבכה"ג ליכא דין רודף [והיינו אף לדעת הרעק"א בב"מ י, ב שהטעם שאין שליח לדבר עבירה, הוא שהתורה לא חידשה שליחות בדבר עבירה, וא"כ אף כשהשליח שוגג ליכא שלד"ע, וא"כ השליח אינו נחשב שליח בי"ד, אולם אעפ"כ הוא נחשב כמי שפעל כדין].

ולגבי השאלה האם באיסורין כשאדם יודע שהעדים שהעידו לאסור חתיכה, הם טועים, ויודע בעצמו שהיא כשרה. הנה לגבי מלקות, ודאי שיהיה חייב, כי אין לבי"ד אלא דברי העדים, והשאלה היא האם כלפי שמיא מותר לו לאכול בצנעה דבר זה. והנה בפתחי תשובה [יו"ד סי' קכ"ז סק"ז] הביא בזה מחלוקת הפוסקים, והביא מהבכור שור שתלה דבר זה במחלוקת הרמב"ם והראב"ד בפ"א מהל' שגגות, דלהרמב"ם אסור ולהראב"ד שרי. ובמקו"א כתב הפתחי תשובה [יו"ד סי' ב' סק"ה] בשם החוות יאיר ששוחט שנפסל לשחוט עקב עדי שקר שהעידו עליו דבר שקר, מותר לו לשחוט בצנעה, וכ"כ בתפארת ישראל [כתובות פ"ב בועז מ"ב] להתיר.

והנה הרמב"ם [פ"כ מהל' עדות ה"ב] כתב דאמרי' כאשר זמם ולא כאשר עשה, במיתה וגם בחיוב מלקות. ומאידך גיסא דעת הראב"ד דבמלקות לא אמרי' להך דינא דכאשר זמם ולא כאשר עשה. ובחי' רבינו חיים הלוי כתב דבאמת צ"ע, דהרי גם חיובא דמלקות בעדים זוממין דרשי' מדינא דכאשר זמם, א"כ מהיכ"ת נתחייב במלקות גם בעשה. והביא הגר"ח מדברי התוס' בב"ק [ד, ב] שכתבו דבממון לא אמרי' הך ילפותא דכאשר זמם ולא כאשר עשה, או משום דבממון עונשין מן הדין, ודלא כהמכילתא שהביאו תוס' בב"ק [ב, א] יעו"ש, או משום דשאני ממון דאפשר בחזרה. והרמב"ם כתב "וכן אם יצא הממון מיד זה ליד זה בעדותן חוזר לבעליו ומשלמין לו", אשר זה שכתב הכא הך דינא דהממון חוזר הוא כפי הנראה טעמא דאפשר בחזרה. ומשמע דאי לא הכי, הוי אמרינן גם לגבי ממון הך דרשא, דכאשר זמם ולא כאשר עשה. וצ"ע, מאי שנא במלקות ס"ל להרמב"ם דחייבין גם בעשה. כך הקשה הגר"ח.

וביאר הגר"ח דיש לחלק בין מלקות לממון ומיתה, דבמלקות איכא דינא דבעינן שילקה דווקא בפני בי"ד, וכדכתיב בקרא והפילו השופט והכהו לפניו, וכן הוא לשון הרמב"ם בפט"ז מהל' סנהדרין ה"ב מלקין בזה"ז מן התורה בפני שלושה סמוכין. ולישנא דפני שלושה דכולל גם זאת שהמלקות תהיה בפניהם דווקא. וכל עיקרה של מלקות הוא קיומה הוא רק בפני בי"ד, וכדקי"ל דגם בכפיתה לחוד וברח ומיפטר מקרא ד"ונקלה". כן דין עצם המלקות, דתרווייהו חדא מילתא וקרא דונקלה קאי גם על עצם המלקות, וכדדרשינן כיוון דלקה הרי הוא כאחיק. וסדר המלקות מבואר במכות [כג, א] דאחד הדיינין קורא והשני מונה והשלישי אומר הכהו, והיינו משום דהמלקות הן בפני בי"ד, ואם הלקוהו שלא בפני בי"ד, אי"ז מלקות כלל, ולא מיפטר בהכי, והיינו מגזירת הכתוב ד"והפילו השופט והכהו לפניו" וכמשנ"ת. ולפ"ז נראה דכשהוזמו העדים ואיגלאי מילתא דלא עשה ולא כלום ולא נתחייב מלקות מעולם, א"כ נמצא דעל המלקות אין דין מעשה בי"ד כלל, ולא חשיבי בי"ד בזה, והולקה חוץ לבי"ד. וא"כ הא איגלאי מילתא דמה שלקה אין בזה דין בי"ד כלל, ולא חשיב תו עשה, כיוון דהויא כמו חבלות בעלמא. ולא דמי מלקות למיתה וממון, דהתם הרי לא בעי' שהקיום יהיה בבי"ד דווקא, וא"כ אע"ג דאח"כ איגלאי מילתא דלא הוה מחוייב מיתה וממון, ואיגלאי מילתא גם זה דאין על המיתה דין מיתת בי"ד, ואין על הממון דין תשלומין, אבל כל זה הוא רק משום שחסר לו דין חיוב מיתה. ובוהא איכא הגזיה"כ דמיקרי עשה דבהכי איירי קרא בזמם לעשות ולא עשה, דבכה"ג דעשה עפ"י עדות שקר מיקרי עשה ומיפטר. משא"כ מלקות, דאית בה דין מסויים דגם הקיום ועשיית המלקות צריך להיות בפני בי"ד, א"כ בהוזמו הא נמצא דחסר מדין הקיום, דבטלה מדין מלקות. ועל כן שפיר ס"ל להרמב"ם דכיוון דלא מצינו ע"ז גזירת הכתוב שיהא נקרא עשה, על כן שוב הדר דינא דכיוון דבטל מינה שוב לא הוי עשה כלל, והוי רק זמם לעשות, ולא מיפטרי עדים כלל, עכת"ד הגר"ח.

ומעתה לדברי הגר"ח חזי' דבמלקות היכא שאלביא דאמת הוא יודע שמלקות אלו הן לחינם, יש מקום לומר שיכול להשתמט, כיוון שכל כמה שאלביא דאמת ליכא חיוב מלקות, א"כ אי"ז פסק בי"ד, ושוב תליא במש"כ למעלה. ועוד יש לפלפל בזה מסוגיית עביד איניש דינא לנפשיה, ואכמ"ל.

במנחת אשר [ח"א סי' ס"ד] כתב לדון האם מחויבים לשנוא את הרשע. ויש להוסיף בזה דהנה בסנהדרין [מה, א] ובב"ק [נא, א] איתא דמשום "ואהבת לרעך כמוך" אמרי' ברור לו מיתה יפה, וע"כ מחייבים לסקלו מגובה ב' קומות. ובקובץ ביאורים להגר"א וסרמן [ב"ק אות ל"ז] כתב דמכאן מוכח דאיכא "ואהבת" ברשע. אמנם לכאור' יש להעיר. א. עפ"י דברי הגמ' בברכות [י, ב] דיתמו חטאים ולא חוטאים, וא"כ צריך לשנוא את החטא ולא את החוטא, ב. ועוד יש לחלק דהתם מיירי לאחר הכפרה, כלומר שאחרי שימות ימות בצורה מכובדת, שהרי הנידון לאחר שכבר נופל [וכמ"ש לגבי לומר ימ"ש לרשע יהודי, שהקשו דהא אם ימות ללא ילדים אשתו תזקק ליבום, ויבום הרי נועד כדי שלא ימחה שמו, וראיתי שהגר"ח קניבסקי שליט"א חילק שאחר מיתתו המיתה כיפרה לו קצת]. ויש לפלפל בזה".



### מכתב הגאון הרב דוד בירדוגו שליט"א

לכב' האברך כמדרשו הגאון מזכה הרבים רבי רפאל סויד שליט"א, ראש כולל נר יוסף באלעד וחתדב"נ ידי"נ הגאון הגדול רבי ימין טולידאנו שליט"א

ולענין היתר תרי רובי שכותב כת"ר שהוא 'השתכלל' שהיום מתירים גם ברוב ישראל גם בלי ספק נוסף. עכ"ד.

אכן כך הדבר, ואם קשה לכת"ר על זה אדרבה ירד נא לעומקה של הלכה ויסתור את כל הפוסקים שהביא ביבי"א ח"י (חאה"ע"ז סי' יא) שהרי לא כתב שום דבר מלבן, אלא הסתמך על פני יהושע ובית מאיר ורעק"א וחת"ס ועין יצחק ועוד, שהיו גדולי המשיבים בדורותיהם, אבל לכתוב סתם כך "השתכלל" שיש בזה משמעות מזלזלת ח"ו כאילו נעשה הדבר מתוך קלות דעת כי התחשק או שהיה אינטרס למישהו להקל, זו לא דרכה של תורה, וצריך באמת סוף סוף להשתחרר מתפיסות עולם עדריות ורדודות שבמקום להתמודד לגופה של הלכה הם יוצאים בסיסמאות בעלמא.

ומ"ש כת"ר על סברת הפנים יפות [שפירש שרו"ב מהבעל היינו שרוב הנבעלות הן מבעליהן] שדבריו נגד גמ' ערוכות לכאור', אשמח שכת"ר יודיעני למה כוונתו, שאוכל לעיין ואולי אסכים לדבריו. אך עד אז יש לי להניח שאם מרן זיע"א הביא דבריו, וסמך עליהם, הרי שמן הסתם לא מצא לו סתירה מגמ' ערוכה. ומ"ש שהוא דעת יחיד נגד כל הפוס', עי' ביבי"א ח"ג (חאה"ע"ז סי' א) שחזק דבריו כנגד העמודי אש שהקשה עליו, ולא רק שדחה קושיתו בטוטו"ד עיי"ש אלא שהוסיף שאדרבה לפירושו התיישבו קושיות שהקשו אחרונים ובכללם מהרש"א, ושע"פ ביאורו א"ש שגם במי שבעל רק פעם אחת ובזקן אמרינן ר"ב אחה"ב, שהרי לא חילקו בדבר. עיי"ש.

ה. הערת ש"ב הגר"ר יוסף פרץ שליט"א: במה שכתבת באות א', כבר הקדימך הגר"ז בליקוטי אמרים פל"ב. ומה שכתבת באות ב' על דרך זה כתב יד רמ"ה סנהדרין כב ע"ב. אמנם יש לתמוה, דהתם הרי כל המומתים מתוודים, וא"כ כבר אינו רשע. ועיין תומד דבורה לרמ"ק פ"א. ועיין אבות דר"נ פט"ז ה"ה שאין לאהוב הרשעים, ע"ש. ועיין הגמ' שכתב בזה. ועיין שערי קדושה למהר"ח"ו שיש לאהוב גם הגויים, והוא פלא שהוא נגד פסוק: ואת עשיו שנאתי. [הערת הרמ"מ אייכנשטיין: עשיו היה רשע ורוצח, ואין זה אומר על כל הגוים].

ובלאה"כ, הרי כל חידושו הוא: שהוא זכה לבאר באופן חדש את דברי חז"ל שיש בהחלט מקום להכניס גם את פירושו בנוסח דבריהם, וממילא ע"י פירושו יש לנו קולא, ואולי באמת חז"ל כיוונו גם לפירושו. וגם אם הם כיוונו למשמעות הנפוצה, הרי מ"מ קושטא הוא שרוב הנבעלות בעולם הוא מבעליהן. ומי יכול להכחיש רוב כזה, לכל הפחות בזמן הגאון בעל ההפלאה שלא היתה פריצות כבדורנו. אבל גם בדורנו, לכל הפחות בעם ישראל, פשוט דאכתי חס ליה לזרעו של אברהם אבינו מלומר עליו שאין הרוב הזה נכון בדורנו. נמצא שרוב זה הוא נכון בלי קשר לבעל ההפלאה אלא שהאומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם, וא"כ איך נאמר שרואה"פ חלקו עליו. ומ"ש כת"ר שיש בדבריו סתירות, אני לא יודע למה כת"ר מתכוון, ואם יכתוב בפירוט, נתייחס ב"נ בע"ה. ולא זו הדרך 'לזרוק' באויר טענות בלא לציין בד"א. וע"ע ביבי"א ח"ז (סי' ז) שחזיק עוד את דברי ההפלאה והביא להן סימוכין מהתוס' כו' עיי"ש. ואמנם ביבי"א ח"ט (סי' לה) כתב שהבית שלמה חלק עליו, ושכ"נ מהחת"ס שכתב שבזקן ופרוצה ביותר ל"א רובא ח"ב דלא כההפלאה, אבל לענ"ד שבזקן ופרוצה ביותר, גם ההפלאה מודה, וא"כ אין הכרח שהחת"ס חלק עליו, שהרי ז"ל ההפלאה בפנים יפות: ... "דהא דאמרינן רוב הבעילות אחר הבעל אין הפירוש מפני שרגיל אצלה בביאות הרבה דלא חלקה התורה אפילו לא נתייחד עמה הבעל אלא פעם אחד תולין הולד בבעל, אלא הפירוש הוא דרוב הנבעלות הם מבעליהן להכי כל היכא דאיכא למתלי בבעל אזלינן בתר רוב הבעולות מבעליהן", ומשמע שגם לסברתו, מ"מ בזקן ופרוצ"ב זה מקרי שליכא למתלי בבעל. ועכ"פ גם לו יהיבנא שחולקים עליו, בוודאי דחזיא סברתו לאצטרופי בנ"ד דרך ודאי ממזר הוא דלא יבא מה"ת.

וטענת כת"ר שא"כ לא מצינו ממזר אלא כשהיו בבית האסורים, ואין הדעת סובלת זאת שא"כ היאך מצינו ממזרים בכל הדורות בספרות השו"ת וציין לשני קונטרסים שדנו בזה. ע"כ. הנה אין בידי את הקונטרסים שאליהם ציין. ומכל מקום, התימה הזו יש להפנותה גם לאדירי התורה רבנו עקיבא איגר (סי' קכח), ועוד פוס', שחידשו ס"ס כגון על יסוד הבה"ג והריא"ז כו' ע' פ"ת (סי' ד ס"ק לו), ומי שלא עלה בדעתו לעשות ס"ס זה בנדון שבא לפני הגרעק"א, היה פוסק שהולד ממזר. ואטו תקשי עליו שא"כ היאך מצינו ממזרים כו'? והקושיא מ"בית האסורים" יש להפנותה למרדכי ולרמ"א (אה"ע סי' קנו ס"ט) שהם בעלי דעה זו, וגם להפנותה לסנהדרין ש"שכללו" את השיטה של 'והצילו העדה' כ"כ עד כדי שלא חייבו אף אדם מיתה אפילו פעם אחת במשך שבועים שנה, על אף שיש בתורה עשרות חיובי מיתה, ובגלעד שכיחי רוצחים כו', וסנהדרין שבכל זאת 'הצליחה' לחייב מיתה ננופה ונקרא שמה לדורות בתואר המפוקפק 'חובלנית', וגם להפנותה לפרשת בן סורר ומורה דאיתא בילקוט שמעוני (תורה פרשת כי תצא רמז תתקכט) כמאן אזלא הא דתניא בן סורר ומורה לא היה ולא עתיד להיות ולמה נכתב אלא דרוש וקבל שכר, כמאן כרבי יהודה, ואיבעית אימא רבי שמעון היא דתניא א"ר שמעון וכי מפני שאכל זה תרטימר בשר ושתה חצי לוג יין אביו ואמו מוציאין אותו לסקלו, אלא לא היה ולא עתיד להיות ולמה נכתב אלא דרוש וקבל שכר. ע"כ.

אלא מאי אית לך למימר, שעיקר כוונת התורה בענינים מסוימים היא: או לדרוש ולקבל שכר, או לגרום להרתעה, ואכן כל ישראל נרתעים ת"ק על ת"ק פרסה מעבירות שעונשם מיתה

ולו רק משום שנקבע שעונשם מיתה. וכן נרתעים ביותר מלהוליד מא"א ועריות מחמת כתם הממזרות. ואולם כשהדבר מגיע למעשה, מצווה התורה מצוה אחרת את הדיינים 'הצילו העדה' עד כדי כמעט ריקון חיובי המיתה מתוכם, ולשיטת כת"ר יש לומר גם על זה שהוא דבר ש'אין הדעת סובלת' דא"כ למה נכתבו כ"כ הרבה אזהרות ועונשין של מיתה אם בסוף הם מבוטלים ע"י כל מיני סעיפים של חקירות ודרישות שתמיד, אבל תמיד, תימצא דרך להציל את הנאשם, ואם לא תימצא, האשמה היא לא בנאשם אלא בסנהדרין, והיא זו שמקבלת את הנויפה, ורק אם זה פעם אחת ליותר מע' שנה, נו, מעלימים עין.

והנה מ"ש והצילו העדה נאמר בפסוק רק לענין רוצח בשגגה, וחז"ל הם שלמדו מזה להציל כל מי שנאשם בכל עון שחייבים עליו מיתה. וא"כ מדוע לא נלמד מזה שרצון התורה הוא להציל גם את הממזרים מכתם הנצח שעלול לדבוק בהם? והלא דברים ק"ו, ומה, רוצח שפל זה שרצח במזיד, והוא מסוכן לחברה, ואם ימיתוהו אין מיתתו מיתת עולם, ואדרבה מיתתו כפרתו, אעפ"כ מצוה להצילו ע"י צירוף שיטות דחיות לס"ס (אלא במה?). ממזר זה שהוא בבחינת עשוק, אבות אכלו בוסר, והוא לא חטא ואשם, עאכ"כ שמצוה להצילו? ובמה ינצל? כדרך שהצילו העדה את הרוצח, בחקירות ובדיקות, אולי לא כך היה המעשה, סתירות בבדיקות כו', אבל לא רק בזה, אלא גם ע"י ספקות בהלכות, והיו צריכים ממש להתאמץ כדי למצוא ספקות וספקי ספקות כדי להצילו, אחרת לא מובן איך אחת לע' שנה נקראת חובלנית, במה היא אשמה שהרוצח נתפס על חם כשהוא רוצח בפני שני עדים והמציאות ברורה, אלא ודאי התביעה עליהם היתה שהיו צריכים להמציא ספקות וספקי ספקות בהלכות ובגדרי רוצח, והתראה, ועדים, ולצרף גם שיטות דחיות שאולי עם היותן דחיות, הן עכ"פ מייצרות ספק כל שהוא הראוי להצטרף לספק רגיל אחר ולהפוך לרוב לקולא, ועל סברות דחיות אלו יומלץ אבן מאסו כו'.

וזה בדיוק מה שעשו הפוסקים בכל הדורות עד כמה שידיעתם הגיעה להמציא ולצרף ספקות כדי להציל את הממזרים, ומי שלא עלתה על דעתו לצרף, פסל אותם, וזהו שאמרו שחכמת אדם מגיעה עד היכן שמגיעים ספריו, וידיעת הספרים היא שימוש ת"ח. והנה לפי חז"ל הוא נקרא חובלן, ואפשר ידונו אותו בשמים מדוע לא שידד עמקים בהלכות ולחפש בשו"ת שקדמוהו כדי למצוא מזור לממזר, שהרי לא בשמים היא, וכדרך שפוסקים בב"ד של מטה כך פוסקים בב"ד של מעלה. וא"כ במקום לשבח את מי שבעמלו האין סופי בתורה שלא נטל לעצמו מעולם אפילו שעה אחת של חופש מהתורה הק' ובזכות זה הגיע לידיעת התורה הבלתי נתפסת שלו שבזכותה אכן 'שכלל' את ה'הצילו העדה' כרצון ה' וכרצון יראי שכתבו (במדרש קהלת) שדמעת העשוקים היינו של הממזרים שיש להצילם, עליו תלונותיכם?? והלא למשנ"ת מצוה היא על כל היכול לטהר ממזרים לעשות כן מדין והצילו העדה.

ומכבר אמרתי להקשות עמ"ש הגמ' בקידושין (עב:) שלעתיד לבא אליהו מטהר ממזרים, שלכאורה הדבר תמוה שהרי אחד מי"ג עיקרי התורה הק' הוא שהתורה לא תשתנה בשום זמן ח"ו. וע"פ האמור א"ש שכשם שיבא אליהו ויתרץ קושיות ואבעיות, כך ידע למצוא ספקות וצירופים והיתרים לטהר הממזרים כדין תורה, ולא שהתורה תשתנה ח"ו. [ולפי סברתנו לעיל

שיתכן שהממזרות נועדה מלכתחילה לשם הרתעה, הרי כשיבא אליהו שיבשר את הגאולה והגיעו ימים אשר אין בהם חפץ ואין גרים לימות המשיח כי כולם ידעו אותי למקטנם כו' ולא יהיה שוב צורך בהרתעה, גם לא יהיה טעם בלהשאיר את הממזרים בממזרותם, ולכן יבא וימציא דרכים בהלכה להתיר אותם אשר זוהי גם הסיבה שאמרה תורה מלכתחילה ממזר ודאי הוא דלא יבא כדי שיהיה פ"פ להקל בהם בבא הזמן מבלי שתשתנה התורה ח"ו]. ופעם שמעתי את מזכה הרבים הרב מרדכי נויגרשל שליט"א כמדומני בשם המהר"ל שביאר את הכתוב הנה אנכי שולח לכם את אליה הנביא והשיב לב אבות כו' שהכוונה על רוחו של אליהו, והיינו תנועת התשובה שהקב"ה הכשיר את הלבבות ע"י רבנים שהוצק חן בשפתותיהם להחזיר בתשובה ולהשיב לב בנים על אבות כו'. וא"כ ה"ה לענין הממזרים, מ"ש שיבא אליהו ויטהר ממזרים, היינו רוחו של אליהו היודע לתרץ קושיות כו' תכנס בלבם של פוסקי ההוראה המובחרים לדעת למצוא ספקות כדרכה של תורה ע"פ כללי הפוס' ותוך שימוש ת"ח דהיינו לימוד תשובות גדולי הדורות כדי לטהר את הממזרים, וממילא לק"מ כיצד מתירים וכו', והנה אליהו בא קודם המשיח לבשר הגאולה ובמסגרת זו הוא ג"כ בא לטהר הממזרים לפני הגאולה שתבא בב"א כפי כל הסימנים המתרחשים בפנינו בימים אלו ממש.

עפ"ז יתיישב גם מה שתמהתם מה הרעש על היתר האח והאחות ע"י הרה"ר דאז, ומ"ש בשם הגר"ש וואזנר שאמר שמי שלא יצא נגד מה שקורה היום צריך לבקש מחילה על קברו של המתיר. ע"כ. וראשית ירשה לי כת"ר לפקפק בשמועה זו בשם הגרש"ו, שהרי כחו של הרב זצ"ל היה במתניו עד גיל מאה וכתב י' כרכים של תשובות וגילה דעתו בכל ענין, ואם איתא מדוע לא יצא חוצץ בכבודו ובעצמו בתשובותיו לסתור את ההיתרים של 'מה שקורה היום' בראיות והוכחות מש"ס ופוס' כדב"ק, אא"כ כוונת ה'שמועה' הנ"ל היא רק על מי שיצא נגד ההיתר אז בפרשת האח והאחות, שלשיטתו הוא גם צריך לצאת היום, אבל לגרש"ו עצמו לא קשה וא"צ לעלות לבקש מחילה כי הוא באמת הסכים גם אז להיתר... וזה מסוג השמועות הרווחות במקומות לא רציניים ברכילות שבמקוואות וכדומה. וידוע שהגרש"ו היה ידי"נ של מרן יבי"א עוד מימות לימודם בכולל בירושלים ולא זו מחבבו ובא לבקרו בביתו והיה שולח לו שלוחים בענייני הלכה ופעם יצא הגרש"ו מכליו מהתפעלות כששלוחו הציג בשמו שאלה למרן הגרע"י שהשיבו כי כבר בשבט הלוי דן בזה ואיך שלח אותו על זה, ואמר הגרש"ו הנה הגר"ע בקי בתשובותי יותר ממני... ולגופו של עניין, אני לא התעמקתי מעולם באותו פסק של פרשת האח והאחות, רק אני יודע בקווים כלליים על מה מדובר. ומכל מקום, גם אם נכונים הדברים שלאור ההיתרים שהתחדשו בשנים האחרונות ביבי"א על פי הגרי"צ אלחנן כו' היה מקום להתיר גם שם, יתכן שבאותן השנים טרם התחדשו למור"ר בעל יביע אומר ההיתרים הנ"ל, ועכ"פ גם אם הוא לא הצטרף להתיר, מ"מ לא ידוע לי אם התנגד לו בגלוי ע"פ ראיות. ויתכן שעיקר הסיבה שיצאו נגד ההיתר רבים מגדולי הדור נעוצה בכך שבעיניהם הראיות שהביא כתב ההיתר היו מופקעות לפי כללי העיון ודרכי הפסיקה המקובלים מדורי דורות וראו בזה מתנגדיו היתר מגמתי שבו היה העקוב למישור בפרט כשהוצא ההיתר לדרישת ולחץ הממשלה שקידשה מלחמה על הרבנות בפרשיה זו, והיה שם הרבה מהטור החמישי שלא לכופף את התורה

לממשלה החילונית. אבל ההיתרים שחידש ביבי"א לאחר שנים רבות כשהשאלות בנושא הממזרות הונחו לפתחו מכל קצווי תבל וראה כי היא מכת מדינה ומכה עולמית מחמת ההפקרות ועוד סיבות שהזמן גרמן, והיה צורך להשתדל בכחא דהיתרא לא רק כדי להצילם מהממזרות אלא גם כדי להצילם מלצאת לת"ר ומלרדת שחת בכל תחומי היהדות אם יתיאשו בגלל הכתם הרובץ עליהם, או אז אור כגבר חלציו ושידד עמקים ביושר העיון והבקיאות לחפש היתרים ללא דופי, שהרי כל ה'דופי' שנמצא לו הוא "שא"כ לא מצינו ממזר אלא בבית האסורים וזה אין הדעת סובלת" כלשון כת"ר, ועל זה כבר השבנו לעיל שאדרבה היא תהילתו והיא תפארתו שקיים מצוות והצילו העדה כדת של תורה וכרצונו יתברך.



♦ בירור שיטת הרשב"א בדין נאמנות האשה להתיר עיזמה לבעלה בספק  
זנות ♦



אוצר אבן העזר

הרב אלימלך וינברג

ראש כולל שם משמעון גור רמת גן

## בירור שיטת הרשב"א בדין נאמנות האשה להחזיר עצמה לבעלה בספק זנות

### א.

כתובות דף ט. מבואר אמר ר' אלעזר, האומר פ"פ מצאתי נאמן לאוסרה עליו, ומוקמינן לה באשת כהן דאסורה מספיקא אי נבעלה תחתיו ונאסרה או לאו תחתיו ומותרת, או באשת ישראל שקיבל בה אביה קידושין פחותה מבת ג' שאסורה מספק אם נבעלה באונס או ברצון, אבל באשת ישראל שנתקדשה ביותר מבת ג' מותרת מספק ספיקא ספק תחתיו ספק לאו תחתיו ספק באונס ספק ברצון. וכתב שם הרשב"א וז"ל: והא דר' אלעזר דאסר באשת כהן ואי נמי בקטנה בת ישראל דוקא במכחשת וטוענת בתולה שלימה נבעלתי א"נ בשותקת דאיהו בריא, אבל במודה וטוענת שנאנסה קודם שנתאסרה א"נ באומרת מוכת עץ אני נאמנת, דהא קי"ל כר"ג ור' אליעזר דאמרי הנושא את האשה ולא מצא לה בתולים היא אומרת משארסתי נאנסתי ונסתחפה שדהו והוא אומר לא כי אלא [עד שלא] (מש)ארסתיך והיה מקחי מקח טעות נאמנת כדאיתא במתני', וכן בטוענת מוכת עץ אני והוא אומר לא כי אלא דרוסת איש את, וטעמא דמילתא משום דהתם שניהם מודים שלא נמצאו לה בתולים אלא שהיא אומרת משארסתי והוא טוען בשמא קודם שארסתיך והוא איהו בריא ואיהו ספק, ובריא עם חזקת כשרות דגופא עדיף משמא ידיה, אבל במכחשת כי הכא דהוה ליה בריא ובריא איהו מהימן וכדאמרינן לקמן בריש פ' האשה שנתאלמנה (ט"ז א') דלא אמר ר"ג אלא בבריא ושמא אבל בריא ובריא לא קאמר, עכ"ל.

ומפורש בדברי הרשב"א דנאמנותה להחזיר עצמה הוא מדינא דר"ג ור"א, דאמרי בדף י"ב: דבנושא את האשה ולא מצא לה בתולים והיא אומרת משארסתי נאנסתי נאמנת. והתם איירי לענין הוצאת הכתובה שנאמנת בטענתה שלא הפסידה כתובתה, ופליגי בה דר"ג ור"א אמרי נאמנת ור' יהושע חולק וס"ל דלא מפיה אנו חיים ומפסדת כתובתה מספיקא. וסובר הרשב"א דהך נאמנות שנאמנת לר"ג לענין ממונא מהני גם לענין איסורא להחזיר עצמה לבעלה. וכמו שלענין ממונא נאמנת, משום ד'בריא עם חזקת כשרות דגופא עדיפא משמא ידיה', הכא נמי לענין איסורא להחזיר עצמה לבעלה מהני נאמנותה בטענת ברי בהדי חזקת הגוף לרבן גמליאל ור' אלעזר.

והרשב"א שם בהמשך דבריו הביא מקור לדבריו מדברי הירושלמי, וז"ל: והכין איתא בירושלמי, דגרסינן התם, ר' ירמיה בעי, מעתה אין טענת בתולים כר"ג ור' אליעזר אלא כר' יהושע, חזר וזר יש טענת בתולים כר"ג ור' אליעזר בשותקת, אפי' תימא במדברת ואומרת נמצאו ואבדו, ותהא נאמנת, לית יכיל דמר ר' אילא מצא פתח פתוח אסור לקיימה משום ספק

סוטה, הכא אתמר נאמנת והכא אתמר אינה נאמנת, תמן שניהם מודים שהפתח פתוח, פי' במשנתינו, ולפיכך היא נאמנת דאיהו שמא ואיהי בריא, הכא אין שניהם מודים שהפתח פתוח, פי' ולפיכך הוא נאמן דבריא הוא, אלמא כל שאינה מכחישתו דבריא ושמא הוא היא נאמנת ואפי' להתירה לבעלה ואפי' באשת כהן, והדין נותן שהרי בכל מקום אשה נאמנת לומר מותרת אני כיון שאין מי שמכחישה, עכ"ל.

והרי מפורש בפשטות דברי הירושלמי כשיטת הרשב"א, דנאמנות האשה להתיר עצמה לבעלה תליא בפלוגתא דר"ג ור' יהושע לענין ממונא, שהרי הירושלמי מקשה סתירה מהא דר' אילא דקאמר דמצא פ"פ נאמן לאוסרה עליו ואינה נאמנת להתיר עצמה להא דרבן גמליאל ור' אליעזר דאמרי דהאשה נאמנת לענין ממונא. והרי מפורש לכאורה בירושלמי דנידון הנאמנות לענין כתובה ונידון הנאמנות לענין ממונא הכל הוא אותו הנידון, ועד שמקשה סתירה מדרבן גמליאל דאמר נאמנת לענין כתובה לדר' אילא דאמר דאינה נאמנת להתיר עצמה, ותיריך דר' אילא דאמר אינה נאמנת היינו דוקא במכחשתו אבל בשאינה מכחשתו אלא מודה לדבריו שהיה פ"פ אלא שטוענת ברי בדבר שהוא שמא נאמנת ובהא איירי רבן גמליאל. ומפורש דבגוונא דאינה מכחשתו וטוענת שהזנות הייתה באופן שאינו אוסרה עליו הרי זה נכלל בדינא דמתני' דרבן גמליאל דאמר נאמנת, ותליא בפלוגתא דרבן גמליאל ור' יהושע.

ודברי הרשב"א והירושלמי, שהם המקור לדבריו צ"ב רב:

א. מה שתלה הנאמנות דהאשה, שהוא מדינא דברי ושמא לשיטתו, במח' ר"ג ור' יהושע בדין אי נאמנת האשה ליטול כתובתה. ותמוה, דהא מפורש בדף י"ב: דלרב הונא ורב יהודה דסברי דברי ושמא ברי עדיף אף לאפוקי ממונא טעמיה דרבן גמליאל הוא משום דברי ושמא ברי עדיף ואי"צ שום צירוף של חזקה בהדי הברי. ורק לרב נחמן ורב יוחנן דסברי דל"מ ברי ושמא להוציא ממון משום דאמרינן 'אוקי ממונא בחזקת מריה' אמרינן בגמ' שם דטעמיה דרבן גמליאל משום דאמרינן אוקי אחזקתה. ומפרש לה הרשב"א כדעת רוב הראשונים דהוא משום צירוף של ברי ושמא בהדי חזקת הגוף דמהני לאפוקי ממונא, וע"ז פליג ר' יהושע וסובר דאף ברי בצירוף חזקה אין בכחו לאפוקי ממונא. אמנם טענת ברי במקום שמא, כשאינו לאפוקי ממונא, הרי פשיטא דמהני לכו"ע ואין חולק בדבר וודאי אף ר' יהושע מודה בזה. ולפי זה, בנידון דידן בנאמנות האשה להתיר עצמה לבעלה הרי אינו ענין של הוצאת ממון ואינה באה בנאמנותה להוציא מחזקת ממון. וכיון שסובר הרשב"א דשייך ענין 'טענת ברי' להתיר את האשה לבעלה, למה צריך בזה צירוף 'ברי וחזקה', שמחמת כן תלה לה הרשב"א בפלוגתא דרבן גמליאל ור' יהושע. ולמה אינה נאמנת אף לר' יהושע בטענת ברי לחודה.

ב. ועיקר הדברים שבא הרשב"א בכוח של 'טענת ברי' ליתן נאמנות לאשה להתיר עצמה לבעלה הוא תמוה מאוד. וכי מה ענינה וכוחה של טענת ברי לברר איסורים, והרי כל ענין 'טענת ברי' שייך לכאורה בממונא דוקא, דבממונא מצאנו שיש זכיית הממון ב'כח הדין' אף בלי שום בירור בספק. כגון הא דלסומכוס דדררא דממונא יחלוק, שאעפ"י שאין שום בירור שהוא באמת של שניהם, ואדרבה הרי אין החלוקה יכולה להיות אמת, מ"מ זוכים בממון מכח השייכות שיש לשניהם בממון ע"י הדררא דממונא. וכן כח דין 'מוחק' המועיל ליתן למוחק הממון בתורת

ודאי [ולא רק דמספיקא לא מפקינן ממונא, כמו שיש הרבה ראיות והוכחות לכך], אין ענינו שמוחזקותו 'מבררת' שהממון שלו, אלא שהמוחזק כחו חזק בממון וזכייתו בממון היא מצד כחו וחזקתו, המועילים ליתן לו את הממון אעפ"י שלא נתברר הספק. וזהו ג"כ הכוח של 'טענת ברי', שהברי בטענתו במקום שמא, יש לו יותר כוח ושייכות לממון ומחמת כן הוא זוכה בממון אעפ"י שלא נתברר כלום ע"י טענתו. וכל זה בממונא, אבל באיסורים כשיש ספק איסור אי אפשר להתיר את האיסור אלא ע"י בירור האיסור, ואיזה כח ומשמעות יש לטענת ברי דהאשה להתיר ספק איסור לבעלה, כל שלא נתברר האיסור בדבריה.

ג. מש"כ הרשב"א דנאמנות האשה להתיר עצמה הוא מדינא דר"ג ור"א משום 'ברי' ושמא בהדי חזקת כשרות דגופא עדיף משמא ידידה'. יש לתמוה במה שמבואר בדבריו דיש להתיר את האשה לבעלה משום 'חזקת כשרות' דגופא, דא"כ מה צורך יש בכח טענת ברי ידידה ובדינא דר"ג ור"א, ולמה לא נתירה מכח החזקה לחודה, כמו בכל האיסורין שיש להתירן מכח דינא דהעמד דבר על חזקתו. ובאמת כבר הקשו התוס' [בדף ט. לא צריכא באשת כהן] דנוקמי אחזקתה שהיא כשרה לכהונה, ותימצו דאדרבה איכא לאוקמה בחזקת הגוף שהיא שלימה עד אחר הנישואין. וכן התוס' שם [בד"ה ואי בעית אימא] הקשו באשת ישראל שנתקדשה פחותה מבת ג', דאיכא חד ספיקא שמא באונס שמא ברצון, דנוקמי לה אחזקת כשרות, ותימצו דכנגד חזקת כשרות איכא רובא דברצון עיי"ש. ומפורש בדעת התוס' דאין לאשה חזקת כשרות כדי להתירה. ודבריהם מוכרחים לכאן, דהא אי אית לה חזקת כשרות יש להתירה בספק אחד מכח החזקה לחודה. ולפי"ז דברי הרשב"א צ"ע בממנ"פ, דמאחר שמפורש בדבריו דיש לאשה חזקת כשרות, ופליג לכאן ע"ד התוס' הנ"ל, א"כ למה בעינן לצירוף טענתה ברי כדי להתירה, ולמה לא נתירה מכוח החזקה לחודה וכקו' התוס'.

ובאמת מצינו דברים מפורשים בנידון זה בדברי הרשב"א במשמרת הבית [בית ד' שער ב'] [שהשיג ע"ד הרא"ה שם, שכתב דיש להעמיד אשה שנמצא בה פ"פ על חזקת כשרותה, וכתב ע"ז הרשב"א]: דכל שאתה מעמיד אותה על חזקתה העמידנה בחזקה שלא נבעלה עד עכשיו שנמצאת בעולה ואין לומר שמא לא תחתיו זינתה דכל שאתה ממשיך זמן חזקתה לא נבעלה עד שנתארסה, ועוד שזה ודאי בספק אחד אסורה היא מדאורייתא משום ספק סוטה ואילו אשת איש שראינוה שנבעלה אין תולין דבר תורה להקל משום חזקה דכשרות שהרי שור שחוט לפניך ואין כאן אלא חדא ספיקא ספק באונס ספק ברצון וספיקא דאורייתא לחומרא, עכ"ל. והרי מפורש בהדיא בדבריו דבאשת כהן אין להעמידה אחזקתה, משום דכנגד חזקת כשרותה לכהונה איכא לאוקמה לה בחזקת הגוף שהיא שלימה עד הנישואין, ולומר דתחתיו נבעלה וכדברי התוס' הנ"ל. וכן לגבי אשת ישראל, שיש בה ספק אי נבעלה באונס או ברצון, כתב הרשב"א דאין להעמידה אחזקה משום דהוי 'שור שחוט לפניך', ובפשטות כוונתו דכשיש זנות תחתיו בודאי ורק שיש ספק אי נעשה באונס שאינו אסורה או ברצון שאוסרה, הרי זו 'ריעותא' גמורה בחזקה כיון שודאי נעשה בה מעשה המספק, ובכהאי גוונא אין להעמידנה אחזקה, ואמרינן בה ספיקא דאורייתא לחומרא [ודומה למש"כ הרשב"א בחולין לגבי ספק דרוסה, דהיכא דכבר התחיל מעשה המטריפה לא מוקמינן לה אחזקה]. ועכ"פ הרי מפורש בהדיא

בדברי הרשב"א דאין להעמיד את האשה בספק זנות אחזקתה ולהתירה מכח החזקה. וזה סותר לכאור' לדברי הרשב"א בסוגיין, שכתב בהדיא דהיא דהאשה טוענת ברי נאמנת להתיר עצמה לבעלה משום טענת ברי במקום שמא 'בהדי חזקת כשרות דגופה', וצע"ג.

## ב.

הרשב"א שם בהמשך דבריו כתב וז"ל: והא דאמרינן בירושלמי גבי מתני' דהיא אומרת מוכת עץ אני נאמנת הדא דתימא שלא להפסידה מכתובתה אבל לקיימה אינו רשאי, ודאי משמע דפליגא אגמרא דילן וכדכתבינן לעיל, אע"פ שראיתי לגדולי המורים שאמרו דאפי' בטוענת קודם שארסתני נאנסתי אי נמי מוכת עץ אני אינה נאמנת אלא שלא להפסידה מכתובתה אבל לקיימה אינו רשאי משום דספק סוטה כדאיתא בירושלמי דלעיל דאמרו גבי הנושא את האשה דאינה נאמנת לקיימה משום ספק סוטה ואפי' בטוענת מוכת עץ, ואינו נראה דאם איתא אונס בישראל דשרי היכי משכחת לה והיכי דרשי' להו (ג' ב') דדילמא אמרה שנאנסה ואינה אלא רוצה ואין אונס ורצון אלא אחר כוונת הלב, ולא גרע פתח פתוח ממי שראינוה שנבעלה וצוחה ואמרה אנוסה אני דנאמנת, והרי היא כחתיכה ספק חלב ספק שומן דעד אחד נאמן עליה, ואע"פ שזו עדות אשה בגופה הא אמרי' דנאמנת כדאיתא בברייתא לקמן (י"ג ב') זו היא עדות שהאשה כשירה לה כלומר לעצמה, וסוטה שנסתרה היינו טעמא משום דרגלים לדבר שהרי קנא לה ונסתרה, ותדע לך דהא נסתרה בלא קינוי אינה אסורה לבעלה ואפי' לר' יהושע דעד כאן לא קאמר ר' יהושע אלא לכהונה משום מעלת יוחסין, ולא עוד אלא דאפשר לומר דר' יהושע דוקא בפנויה קאמר ומשום מעלת יוחסין אבל באשת כהן לא דמשום מעלת יוחסין לא פסלינן לה אגברא, והא דאמר רב ב' עשרה יוחסין (פ"א א') מלקין על היחוד ואין אוסרין על היחוד אפשר דבין באשת כהן ובין באשת ישראל קאמר דלא אסרינן לה כמו שנכתוב למטה משם הראב"ד ז"ל, דאי לא הוה ליה לפרושי בהדיא א"נ בעלי הגמ' הוו מפרשי לה, וכדפרשינן עלה לא שנו אלא בפנויה אבל באשת איש לא כלומר אין מלקין וההיא אפילו לר' יהושע איתא דרב כר' יהושע סבירא ליה כדאיתא בפרק עשרה יוחסין גמ' ספיקן בודאן אסור (ע"ה א'), ולקמן (י"ג א') נמי מוקמינן לה לההיא דרב כר' יהושע, ואע"ג דכל ספק טומאה ברשות היחיד נמי טמא וגמרינן לה מסוטה אע"פ שאין רגלים לדבר דאלמא סוטה לאו משום טענת רגלים לדבר היא, ליתא דספק טומאה היינו משום דליכא מאן דאמר בריא לא נטמא אבל סוטה שנסתרה דטענתה בריא אי לאו משום רגלים לדבר לא מטמאין לה וכל ספק טומאה אקיש רחמנא לסוטה בין יש רגלים לדבר [בין אין רגלים לדבר] דלא אקשינהו רחמנא אלא לספק שברשויות ויש בו דעת לישאל אבל לרגלים לא אקשינהו כדעת רבנן דר' שמעון ולר' שמעון אקשינהו לגמרי כדאיתא בריש פ"ק דנדה (ג' א'), כנ"ל, עכ"ל.

ומבואר בדברי הרשב"א, דשיטת גדולי המורים דאין האשה נאמנת להתיר עצמה לבעלה 'משום ספק סוטה'. והיינו דדימו כל פ"פ לספק סוטה שיש בה קנוי וסתירה, שנאסרת לבעלה מכח הספק ואין האשה נאמנת לומר שלא נטמאה. והכא נמי אין האשה נאמנת לומר שהזנות

לא הייתה תחתיו או שהיא הייתה באונס באופן שאינה נאסרת בו. וע"ז דחה הרשב"א דלא דמי לספק סוטה, משום דבספק סוטה מחמת הרגלים לדבר הוא שנאסרת באופן שאינה נאמנת להתיר עצמה, אבל בשאר ספק זנות, שאין בו רגלים לדבר, הרי היא נאמנת.

אולם תמוה, בדבריו כאן שינה הרשב"א לגמרי את טעם נאמנותה להתיר עצמה, וכתב: והרי היא כחתיכה ספק חלב ספק שומן דעד אחד נאמן עליה, ואע"פ שזו עדות אשה בגופה הא אמרי' דנאמנת כדאיתא בברייתא לקמן (י"ג ב') זו היא עדות שהאשה כשירה לה כלומר לעצמה. ואתי עלה מדין נאמנות ע"א באיסורין. והוסיף דאפילו כשהנאמנות היא 'על עצמה' ג"כ נאמנת בדין נאמנות ע"א באיסורין, כמו בהא דראוה מעוברת ואמרה מאיש פלוני וכהן הוא, דאמר רבן גמליאל בדף י"ג. שהיא נאמנת, ואמרינן עלה בברייתא בדף י"ג: 'זו עדות שהאשה כשרה לה', וסובר הרשב"א דאף בנאמנות האשה להתיר עצמה לבעלה איכא למיתי מדינא ד'עדות', ומפרש לה דהיינו דין ע"א נאמן באיסורין. והדברים תמוהים, דלעיל אתי עלה מדינא ד'טענת ברי' ומדמה לה לנאמנות האשה לרבן גמליאל לענין ממונא, שהוא מכח דין 'טענת ברי', והכא אתי עלה מצד נאמנות ע"א באיסורין, שהוא דין אחר לגמרי, ופשוט שאינו שייך כלל לדין טענת ברי לענין ממונא.

וביותר תמוה, דהא לעיל כתב הרשב"א דנאמנות האשה להתיר עצמה היא משום 'דקיי"ל כר"ג ור"א דאמרי נאמנת', ומפורש בהדיא בדבריו דלר' יהושע באמת אינה נאמנת, ואילו לפי דבריו כאן דהנאמנות היא מדינא דע"א נאמן באיסורין, פשיטא לכאן דאף לר' יהושע נאמנת, דאטו ר' יהושע פליג אדינא דע"א נאמן באיסורין.

והיה מקום לומר לכאן, שדין זה בנאמנות האשה להתיר את עצמה אכן תלוי בפלוגתא דר"ג ור"א עם ר' יהושע בדף י"ג. בדין ראוה מעוברת ואמרו לה מה טיבו של עובר זה ואמרה מאיש פלוני וכהן הוא, דר"ג ור"א אמרי דנאמנת ור' יהושע חולק וס"ל דלא מפיה אנו חייין. והנה לפי מה שהוכיח הרשב"א הנ"ל מהברייתא בדף י"ג: דנאמנות האשה לר"ג ור"א היא מטעם 'עדות' כדקתני בברייתא זו 'עדות' שהאשה כשרה לה, ומפרש לה הרשב"א דהיינו מדינא דע"א נאמן באיסורין, לא נתפרש מה טעם מחלקותו של ר' יהושע. ובפשטות טעמו הוא משום דס"ל דמעלה עשו ביוחסין, וכמו הא דר' יהושע לא אזלינן בתר חזקת האשה להתירה לכהונה וכתבו התוס' בדף ע"ה: [בד"ה ספק טמא] דהיינו משום שמעלה עשו ביוחסין [ולכאן] צ"ל אף לר"ג גופיה, דס"ל דדוקא כשהאשה טוענת ברי נאמנת אבל בלא נאמנותה אין מתירין אותה משום החזקה, ובע"כ דהוא משום מעלה שעשו ביוחסין. ולכאן הוא הדין מה שאינה נאמנת לר' יהושע מדין ע"א נאמן באיסורין הוא ג"כ משום מעלה שעשו ביוחסין. אכן היה אפשר לבאר דבאמת ר' יהושע חולק על נאמנות האשה מעיקר דינא דאורייתא. דהא הרשב"א הנ"ל מפרש בברייתא דאמרי ר"ג ור"א 'זו עדות שהאשה כשרה לה' דהיינו 'לעצמה', והיינו דחידוש הברייתא הוא דבדין ע"א נאמן באיסורין, כמו דאשה וקרוב כשרים לעדות זו הוא הדין בעל דבר לעצמו ג"כ כשר. וי"ל דבזה חולק ר' יהושע וסובר דבע"ד, שאינו נחשב עד כלל, פסול אף בעדות איסורין [והא דנדה נאמנת על טהרתה הוא משום דאינה נחשבת 'בעל דבר' כלפי איסור נדה, שאיסור זה אינו נחשב שינוי בעצמות האשה ולכך אינו נחשב עדות 'על עצמה', אבל פסול האשה

לכהונה, שהוא חלות בעצם האשה, הרי היא נחשבת 'בעל דבר' כלפי עדות זו]. ולכך מצד נאמנות ע"א באיסורין מדאורייתא אינה נאמנת. ולפי"ז י"ל דהוא הדין לגבי איסור סוטה לבעלה ג"כ האשה נחשבת 'בעל דבר' כלפי איסור זה, שאי"ז איסור חיצוני גרידא אלא הוא הפקעת האשה מבעלה. ולכך כד דיינינן אם האשה נאמנת להתיר עצמה לבעלה מדינא דע"א נאמן באיסורין, הרי זה תלוי במח' ר"ג ור"א עם ר' יהושע. דלר"ג ור"א דאמרינן 'זו עדות שהאשה כשרה לה - לעצמה' לגבי יוחסין, הוא הדין שכשרה לעדות לעצמה להתיר עצמה לבעלה, שאינה בכלל איסור סוטה. ולר' יהושע, דס"ל שאין האשה נאמנת בעדות 'לעצמה' כשהיא בעל דבר לעדות זו, הוא הדין דאינה נאמנת להתיר עצמה לבעלה מאיסור סוטה.

אולם כ"ז אינו מעלה עדיין ארוכה לדברי הרשב"א, דלפי מהלך זה היה לו להרשב"א לתלות האי דינא דנאמנות האשה להתיר עצמה לבעלה בפלוגתא דר"ג ור' יהושע בדינא דראוה מעוברת, דלפי מהלך זה הוא ממש אותו הנידון. ולמה תלה הרשב"א האי דינא בפלוגתייהו דר"ג ור"א עם ר' יהושע בדף י"ב: בדין נאמנות האשה להוציא כתובתה, דהתם ודאי אין נאמנות האשה להוציא ממון מצד נאמנות ע"א אלא משום הכח של 'טענת ברי' בצירוף 'חזקת הגוף', כמפורש בגמ' שם ובדברי הרשב"א הנ"ל.

ובקהלות יעקב כתב בביאור דברי הרשב"א, דבנאמנות האשה להתיר עצמה לבעלה תרתי בעינן, גם 'נאמנות' לבירור הספק, כמו בשאר ספק איסור שכדי להתירו צריך לברר את הספק, וגם 'כח טענה' של דיני ממונות, כיון שקניני האשה בבעלה הם גדר של זכותים ושעבודים כעין קניני ממון. וכן להיפך, חיובי הבעל לאשתו בשאר כסות ועונה הם בגדר של חיובי ממון. ולפיכך, כלפי הצד של 'בירור האיסור' בעינן לדינא דע"א נאמן באיסורין, ולצד הממוני שיש בדבריה לחייב את הבעל בשעבודי שכו"ע, בעינן לכח טענת ברי בצירוף חזקת הגוף למאי דקיי"ל כר"ג ור"א, עכתו"ה.

אכן יש להקשות על דבריו מהמשך דברי הרשב"א, שכתב וז"ל: ומה שהעמידו בירושלמי הא דר' אלעזר בשותקת אי נמי במכחשת כמו שכתבתי למעלה צריכה לי עיון בשותקת, דבפרק אלו נערות (ל"ז א') משמע דלר"ג טוענין לה משום פתח פיה לאלם הוא, עכ"ל [ולהלן יובאו אי"ה דבריו במלואם]. ומפורש בדברי הרשב"א חידוש עצום, דאפשר להתיר את האשה לבעלה מכח דינא ד'טענינן' הנלמד מדכתיב פתח פיה לאילם. והנה זה פשוט דאף אי טענינן הוי דינא דאורייתא, כדמשמע מדברי הרשב"א הללו, בודאי שבכח דינא ד'טענינן' לא נוצר ע"י הטענינן דינא דעד אחד נאמן באיסורין. וכל כח ה'טענינן' הוא רק לכך דטענת ב"ד נחשבת 'טענה' ו'טענת ברי' המועילה להתיר את האשה בהדי חזקת הגוף, אבל נאמנות עד אחד ודאי דליתא כשהאשה שותקת. ומוכרח מדברי הרשב"א הללו דתחילת דבריו, שכתב דטעם נאמנותה הוא מדינא דברי ושמא בהדי חזקת הגוף למאי דקיי"ל כר"ג ור"א, בהא לחוד סגי כדי להתירה ואין צורך בדין נאמנות ע"א נאמן באיסורין, ודלא כדברי הקהלות יעקב דתירתי בעינן.

אלא דלפי זה באמת דברי הרשב"א הנ"ל בדחיית דברי גדולי המורים דנאמנות מטעם ע"א נאמן באיסורין מתמיהים מאוד. דמאחר שמפורש בהדיא בדבריו דיש לה נאמנות מכח דין ברי בהדי חזקת הגוף, ואף היכא דליכא דינא דע"א נאמן באיסורין, וכמו בשותקת דמתירין אותה

מדין 'טעניגן' דנחשב לטענת ברי בהדי חזקת הגוף וכו', א"כ לשם מה הוסיף הא דנאמנות דהוא משום דינא דע"א נאמן באיסורין.

ובשיעורי דרכי נועם מבאר כ"ק מרן אדמו"ר מסלונים שליט"א בביאור דברי הרשב"א, דבאמת הנידון אי יש להאמין את האשה מדינא ד'טענת ברי' והנידון אי יש להאמינה מדינא דע"א נאמן באיסורין הם דברים הסותרים זה לזה. דאם האשה נחשבת 'בעל דבר' לגבי נידון זה אם היא מותרת לבעלה, בע"כ דדייניגן לאיסור זה של סוטה לבעלה שאינו איסור בעלמא כשאר איסורין אלא הוא איסור הנובע מחמת קלקול הנישואין, כמ"ש בפירש"י בסוטה [דף ו. ד"ה רבא אמר]. ולכך האשה נחשבת 'בעל דבר' לגבי איסור זה, וממילא יש לה בטענתה כח של 'טענת ברי'. א"כ שוב אין להאמינה מדינא דע"א נאמן באיסורין, דאף דנאמנות ע"א באיסורין אי"צ לכל דיני כשרות העדים, ואפילו אשה או קרוב נאמנים, אבל 'בעל דבר', שאינו נחשב עד כלל, אינו נאמן אפילו באיסורין. ומה שע"א נאמן באיסורין אפילו על ממונו ואפילו נדה שנאמנת על טהרתה היינו משום דאינם נחשבים 'בעלי דבר' לענין האיסור או ההיתר שחל בגופם או בממונם, ולגבי האיסור הם כשאר אדם שיש להם תורת עדות. אבל איסור סוטה לבעלה, אי נימא דיש לה כח של 'טענת ברי' בע"כ דחשבינן לה 'בעל דבר' לענין איסור זה, וא"כ לית ביה נאמנות ע"א באיסורין.

ולפי"ז מבאר האדמו"ר בדברי הרשב"א, דהרשב"א עצמו ס"ל דאיסור סוטה לבעלה, כיון שהוא מחמת קלקול בגוף הנישואין, חשובה האשה כבעל דבר לענין איסור זה ולכן יש לדבריה כח של 'טענת ברי'. וזהו מש"כ הרשב"א בתחילת דבריו נאמנות משום ברי ושמא בהדי חזקת הגוף. אכן ע"ז הביא הרשב"א את שיטת גדולי המורים שחולקים על דבריו וסברי דאין להאמין האשה בטענת ברי, ומפרש הרשב"א בדבריהם דסברי דאין לאשה גדר של 'טענת ברי' לגבי להתיר עצמה לבעלה, משום דאיסור זה נחשב כשאר איסורין שאין האדם שנוגע לו האיסור נחשב 'בעל דבר' לענין האיסור. ולכן השיב הרשב"א על דבריהם דא"כ נאמינה מדין עדות דע"א נאמן באיסורין. וממנ"פ יש להאמינה, דאם חשובה היא בעל דבר לגבי איסור סוטה לבעלה, יש להאמינה מדין 'טענת ברי' בהדי חזקת הגוף, ואם אינה חשובה בע"ד, יש להאמינה מדינא דע"א נאמן באיסורין, עכתו"ד.

ויש להעיר על דבריו, דהנה גדולי המורים הרי כתבו דאין האשה נאמנת להתיר עצמה לבעלה משום ספק סוטה, והיינו דהם הוכיחו מדינא דספק סוטה דאין לאשה נאמנות לומר שלא נטמאת, וה"ה דאינה נאמנת בפ"פ לומר שהזנות הייתה באופן שאינו אוסרה לבעלה. והרשב"א דחה דבריהם, דבספק זנות יש לה נאמנות מדינא דע"א נאמן באיסורין לומר שלא נאסרה, ושאינו סוטה דאיכא רגל"ד שהרי קינא לה ונסתרה ולכך אינה נאמנת. והנה לפי מהלך זה, דהרשב"א דס"ל דיש להאמין את האשה מכח ממנ"פ, דאי חשיבא בע"ד לגבי איסור זה יש להאמינה מדין טענת ברי ואי אינה חשיבא בע"ד יש להאמינה משום נאמנות ע"א באיסורין, א"כ הרי מוכרח לפי"ז דהחומרא שיש לספק סוטה משום הרגלים לדבר, מהני בין לגבי הכח של טענת ברי ובין לגבי הכח של ע"א נאמן באיסורין. ומפשטות דברי הרשב"א בשם גדולי המורים שכתבו דאינה נאמנת 'משום ספק סוטה' נראה דאינהו אתו עלה משום החומרא שיש בספק



סוטה, דהדין שיש בספק סוטה דמחמרינן לאוסרה מספיקא ולא מוקמינן לה אחזקה הוא הגורם ג"כ שלא להאמין האשה שטהורה היא. ולפי"ז קשה מהיכן למד הרשב"א מדבריהם, דסברי דאין האשה נחשבת 'בעל דבר' לגבי איסור סוטה לבעלה, ולכן הקשה על דבריהם דתהיה נאמנת מדינא דע"א נאמן באיסורין, ודילמא נחשבת היא שפיר בעל דבר, ומ"מ החומרא דספק סוטה היא הגורם שלא להאמינה בתורת טענת ברי. וכמו דלפי שיטת הרשב"א עצמו החומרא דספק סוטה משום הרגלים לדבר גורמת שלא להאמינה בין בתורת טענת ברי ובין בתורת נאמנות ע"א באיסורין, הכא נמי י"ל בדעת גדולי המורים דאינהו סברי דבכל ספק זנות יש את החומרא של ספק סוטה הגורם שלא להאמינה בין בתורת טענת ברי, אם היא חשובה בע"ד לגבי איסור זה, ובין לגבי נאמנות ע"א, אי אינה חשובה בע"ד. ומנא ליה להרשב"א להכריע בדעתם דסברי דאינה חשובה בע"ד ומכאן זה הוצרך להשיג עליהו מכאן דינא דע"א נאמן באיסורין, וצ"ע.\*



## ג.

הרשב"א שם בהמשך דבריו כתב וז"ל: ומה שהעמידו בירושלמי הא דר' אלעזר בשותקת אי נמי במכחשת כמו שכתבתי למעלה צריכה לי עיון בשותקת, דבפרק אלו נערות (ל"ז א') משמע דלר"ג טוענין לה משום פתח פיך לאלם הוא, ועוד דאי שתיקה חשבינן ליה כהודאה אפי' אשת ישראל גדולה תאסר דהא ליכא ספק ספיקא דהא מודה, ואי שתיקה כספק חשבינן לה לר"ג אסורה אפי' בתרי ספיקי כדאיתא לקמן (י"ד א') דקיל ליה שמא דאפילו בספק ספיקא פסילי\*,

א). וכנראה הבנת אדמו"ר שליט"א בדברי 'גדולי המורים' היתה דמה שהביאו מספק סוטה אינו 'הטעם' למה אין האשה נאמנת, אלא הוא רק 'הוכחה' שאינה נאמנת, ולכן הוא מבאר דהבין הרשב"א בדעתם דהטעם דאינה נאמנת משום 'ברי' הוא משום דאין האשה נחשבת כ'בעל דבר' אף לגבי איסור סוטה. וע"ז הקשה הרשב"א דא"כ שאינה בעל דבר תהא נאמנת בתורת עדות דע"א נאמן באיסורין. וגדולי המורים סברי דהוי כעדות דבר שבערוה שאינה פחות משנים. אכן יש להעיר ע"ז בדברי הרשב"א נראה לכאור' בהדיא שהוא הבין בדבריהם, דה'טעם' דאינה נאמנת הוא משום דינא דספק סוטה, שהוא הגורם חומרא שאין להאמין האשה לברר הספק. ולכן דחה הרשב"א את דבריהם, דבספק סוטה הא דאינה נאמנת הוא משום הרגלים לדבר שהרי קינא לה ונסתרה, וחזר והקשה מהא דבספק טומאה ברה"י, דמחמרינן מספק אע"ג דליכא רגלים לדבר. וע"ז השיב דהתם אין מי שמברר את הספק דליכא טומאה, אבל כשהאשה טוענת שטהורה היא, רק משום הרגלים לדבר לא מהימנינן לה.

ומכל שקו"ט זו נראה בהדיא שהרשב"א הבין בדברי 'גדולי המורים' ד'הטעם' שאינה נאמנת הוא מחמת החומרא שחידשה תורה בספק סוטה, ודו"ק.

ב). דברי הרשב"א הללו צ"ע, דהוכיח ד'שותקת' אינה נחשבת כ'ספק' דהיינו כטענת 'שמא', דא"כ איך אף בספק ספיקא לא מכשרינן לה, וכדאמרינן בדף י"ד. לרבנן גמליאל אלים ליה ברי דאפילו בחד ספיקא נמי מכשר, וקיל ליה שמא דאפילו בתרי ספיקי נמי פסיל. ודבריו צ"ע, דהרי כל היתר ספק ספיקא בא להתירו למי שמסתפק ואינו יודע, ואי בכל מי שמסופק לא יועיל היתר ספק ספיקא בטל לגמרי היתר זה. ועוד, דא"כ גם למאי דהעמיד הרשב"א הא דר' אלעזר במכחשת, ג"כ אינו מוכן האידך מותרת מכוח ספק ספיקא לבעל, שהוא 'שמא' אם זינתה באופן שאוסרה עליו. ובע"כ דהא דאמרינן דר"ג קיל ליה שמא דאפילו בס"ס נמי פסיל הוא דוקא ביוחסין, ומשום מעלה ביוחסין שלא להתיר מכל ס"ס. וכן פירש הרשב"א גופיה בתשו' [ח"ג סימן שס"ט] בשם רבינו יונה עיי"ש. וא"כ מה זה שייך לנידו"ד להתיר אשת ישראל לבעלה, שאין בזה מעלת יוחסין כלל.

וכנראה שהרשב"א כאן מפרש, דהא דרבנן גמליאל 'קיל ליה שמא דאפילו בס"ס פסיל' דינא דאורייתא הוא, דהיכא

אלא נ"ל דהכא לא משכחת לה להא דר' אלעזר אלא במכחשת והילכך בחד ספיקא אסירא אבל בתרי ספיקי שריא, ואע"ג דאיהי טוענת שבתולה שלימה נבעלה ואם כן לדבריה אין כאן תרי ספיקי, אפי' הכי לדין תרי ספיקי איכא, ותדע לך דהא בההיא דר' אלעזר דאסר על כרחין במכחשת היא וכמו שאמרו בירושלמי וכמו שכתבתי ואפי' הכי אקשינן ספק ספיקא היא, ועוד דאם איתא כי אקשינן אמאי ספק ספיקא הוא לימא הכא במאי עסקינן במכחשת דתו ליכא תרי ספיקי לפי דבריה, אלא דעל כרחין אית לן למימר דלדין מיהא אית בה תרי ספיקי ואיהי דקא מכחשא כסופי הוא דמיכספא, ושמואל נמי מודה בהא לר' אלעזר ולגבי ממונא אפי' בתרי ספיקי בבריא ובריא לא מפקינן ממונא ואפי' לר' יהושע כגון שטוען טענת דמים אבל בפתח פתוח חיישינן דילמא משקר אלא א"כ עשה סעודה, וההיא דרב יהודה אמר שמואל דלקמן אפי' באשת ישראל גדולה היא ובמכחשת ור' אלעזר נמי מודה בה, זו הדרך שבררתי לי לעצמי בשמועות אלו וכן נראה להראב"ד ז"ל במכחשת, ולפי זה הא דתניא בפרק אלו נערות חרשת אין לה טענת בתולים ואוקמינא כר"ג ואקשינן אימור דשמעת ליה לר"ג דקא טענה איהי היכא דלא טענה איהי מי שמעת ליה ופרקינן אין כיון דאמר ר"ג מהימנא כגון זה פתח פיך לאלם הוא, לאו כגון זה דאינה יכולה לטעון דוקא קאמר אלא כגון זה שאינה טוענת ולא מכחשת וטעמא כדאמ' דהא דלר"ג מהימנא משום דחוקה דגופה כנ"ל, עכ"ל.

ומפורש בדברי הרשב"א הללו, דבמכחשתו ואומרת שפתחה סתום, ע"ז הוא דקאי מימרא דר' אלעזר והמפורש עלה בסוגיא בדף ט. דאסורה עליו בספק אחד ומהני ביה התירא דספק ספיקא. וכתב הרשב"א דלא אמרינן דכיון דמכחשתו תו ליכא תרי ספיקא לפי דבריה. וכוונתו היא דכמו דלגבי הודאת בעל דין קיי"ל דאפילו במכחיש וטוען טענת פטור חשיבא הודאה לחיבו, ולכך האומר לא לויתי הוי כאומר לא פרעתי ואם באו עדים שלוחה נתחייב עפ"י הודאתו שלא פרע, הכ"נ נימא בדינא דשויה אנפשה חד"א, דבזה שמכחשת ואומרת שלא נבעלה הוי כאומרת שלא נבעלה שלא תחתיו ושלא נבעלה באונס, ולענין זה נאמנת לאסור עצמה. ובמה שאומרת שלא נבעלה תחתיו ברצון אינה נאמנת. וממילא תאסר אפילו בתרי ספיקי, מכוח דינא דשויה אנפשא חד"א. וע"ז כתב הרשב"א דהכחשת אינה חשובה כהודאה לענין זה, משום דלדין איכא תרי ספיקי, ואיהי דקא מכחשא כסופי הוא דמיכספא.

עוד מבואר בדברי הרשב"א חידוש עצום, דהא ד'טענינן' אינו דוקא למי שאינו יכול לטעון, כיתמי וחרשת, אלא אף היכול לטעון, אם הוא 'שותק' טענינן ליה. ומחמת כן חידש הרשב"א דאף לגבי איסורא הוא כן, דמאחר דכשהאשה טוענת ברי הרי היא נאמנת בהדי חזקת הגוף להתיר עצמה לבעלה, הכא נמי בשותקת 'טענינן' לה שנבעלה באופן שאינו אוסרה לבעלה, ומכוח ה'טענינן' נחשב דאיכא טענת ברי בהדי חזקת הגוף להתירה לבעלה. ומבואר בדברי הרשב"א חידוש גדול, דדינא ד'טענינן' אינו תקנת חכמים בעלמא המועלת בדיני ממונות, אלא

שה'בעל דבר' הוא 'שמא' לא מהני היתר ס"ס. ובכל האיסורין אין האדם נחשב 'בעל דבר' כלל, ואין האדם המסופק בגדר 'שמא'. אבל איסור סוטה לבעלה הוא בגדר 'פסול בגופה', שהיא נחשבת עליו 'בעל דבר' ולהכי לא מהני ביה היתר ס"ס מה"ת כשהבע"ד הוא שמא. וכן לענין פסול כהונה האשה נחשבת 'בעל דבר', והיכא שהיא 'שמא' מה"ת ל"מ ס"ס. אבל מה שהבעל מסופק אינו בגדר 'שמא', שהבעל אינו 'בעל דבר' לגבי איסור האשה ואינו אלא כמסופק בשאר איסורין דמהני ביה היתר ס"ס, וצ"ע בכ"ז.

הוא דינא דאורייתא המועיל לאשוויי ל'טענת ברי' מכוח דין 'טענין' אף לגבי היתר איסורין. וילפינן לה מהנאמר במשלי [ל"א.ח]: פתח פיך לאלם, וכדמייתנין בכתובות דף ל"ו. ללשון הפסוק בדינא דטענין. וסובר הרשב"א דהוא ילפותא גמורה מקרא דיש כוח לב"ד לטעון עבור מי שאינו טוען, ויש לטענת ב"ד כוח טענה גמורה המועלת מדין תורה אף לגבי איסורין.

ויש לתמוה בדברי הרשב"א, דאם שייך טענין אף למי שיכול לטעון ואינו טוען, א"כ תקשי הא דקאמר רב אשי בדף ע"ו. בפירוש מתני' דהתם, דאם נמצאו בה מומין אחר נישואין, על הבעל להביא ראיה שעד שלא נתארסה היו בה מומין הללו משום דהו"ל 'מנה לי בידך', אבל אם נמצאו בה מומין אחר אירוסין על האב להביא ראיה שמשנתארסה היו בה מומין הללו משום דהו"ל 'מנה לאבא בידך'. ומפרש לה הרשב"א שם, דברי דבת לא מהני לאב, ולכן בסיפא, שהכתובה לעצמה, טענתה ברי הוא לזכות הכתובה לעצמה, והו"ל טענת ברי בהדי חזקת הגוף דמהני להוציא ממנה הכתובה, אבל ברישא, שהכתובה לאביה והאב הוא שמא, לא מהני טענת ברי ידידה להאב דהו"ל ברי ע"י אחר, וחזקת הגוף לא מהני לאפוקי ממונא בשמא ושמא, עיי"ש בסוגיא ובדברי הרשב"א שם. ואי נימא דאמרינן 'טענין' אף בשותקת שיכולה לטעון ואינה טוענת, ואף לענין הוצאת ממון מהני טענין בשותקת בהדי חזקת הגוף לאפוקי כתובה, כמפורש בדברי הרשב"א, א"כ אמאי בנמצאו לאחר אירוסין על האב להביא ראיה, לשתוק האב ונעבד ליה 'טענין' ונוציא הכתובה מכוח הטענין, שהוא כטענת ברי בהדי חזקת הגוף, וצע"ג.



## ד.

ויש לתמוה בדברי הרשב"א, שסותר לכאורה לגמרי משנתו מן הקצה אל הקצה, למש"כ הרשב"א בדף ט: הא דאמר רב יהודה אמר שמואל האומר פתח פתוח מצאתי נאמן להפסידה כתובתה, כבר כתבתי למעלה דה"ה שהוא נאמן לאסרה עליו כר' אלעזר, והא דאמר רב יהודה אפי' באשת ישראל היא ובמכחשת אסורה עליו דשויה אנפשיה חתיכא דאיסורא כדכתבינן לעיל, וכדאיתא בירושלמי דאע"ג דאיכא תרתי ספיקי כיון שמכחישים זה את זה בריא ובריא הוא ואפי' לענין ממונא אוקי ממונא בחזקת מריה, ולענין כתובה אפי' שותקת הפסידה כתובה כיון דאיהו בריא והיא אינה יודעת לטעון משארסתני נאנסתי, אבל באשת ישראל ושותקת אינה נאסרת על בעלה דתרי ספיקי איכא ושריא, ובהא אפי' ר"ג ור' אליעזר מודים בה דעד כאן לא קאמר ר"ג אלא בבריא ושמא אבל בבריא ובריא לא וכ"ש בבריא ידידה ושמא ידידה, עכ"ל.

והדברים מרפסן איגרי, שסותרים דבריו למ"ש לעיל בדף ט. בין לגבי מכחשת ובין לגבי שותקת, דלגבי מכחשת כתב לעיל דאסורה בחד ספיקא ומותרת בספק ספיקא, ולא אמרינן דהכחשתה הוי כהודאה לגבי אופני הזנות בהיתר שלא נעשו, אלא אמרינן דמשום דכסופי מכספא הוא דאמרה הכי, וכנ"ל באות ג'. ואילו בדבריו כאן מפורש דבמכחשת אסורה אפילו בתרי ספיקי. וכן סותרים דבריו לענין שותקת, דלעיל בדף ט. כתב דבשותקת מותרת אפילו בחד ספיקא, משום דטענין לשותקת כמו לחרש, דהו"ל טענת ברי בהדי חזקת הגוף דמהני להתירה. ואילו כאן כתב דבשותקת אסורה עליו בחד ספיקא, ורק בספק ספיקא מותרת. וכן סותרים

דבריו בשותקת לגבי להוציא הכתובה, בדף ט. כתב דבשותקת גובה כתובתה כמו בחרשת, והוצרך לומר לפי"ז דהא דתניא בדף ל"ו. דחרשת אין לה טענת בתולים משום דטענינן לה ומוקמינן לה כר"ג, לאו דוקא בחרשת אלא ה"ה בשותקת. ואילו בדבריו בדף ט: מפורש דשותקת אינה גובה כתובתה. והסתירות הללו מתמיהות כ"כ, עד שנראה ששני דיבורי הרשב"א כאילו אינן מרועה אחד, וצע"ג.

ובעיקר דברי הרשב"א בדף ט: שכתב דבמכחשת אסורה אפילו בספק ספיקא, צ"ע ביאור הדברים. ואין לומר דכאן אזיל בתר הסברא ששלל בדף ט. וס"ל כאן דבמכחשת הוי כמודה שלא נבעלה באונס ושלא נבעלה לאו תחתיו, ונאמנת ע"ז מדינא דשויה אנפשה חד"א. ולא ס"ל הכא הדחיה שכתב לעיל, דאמרינן דמה שאמרה כן הוא משום דכסופי מכספא. דהא בדברי הרשב"א בדף ט: מפורש סברא אחרת בטעם איסורה במכחשת בספק ספיקא: דאע"ג דאיכא תרתי ספיקי כיון שמכחישים זה את זה בריא ובריא הוא. והדברים צע"ג, מה נתינת טעם הוא 'דבריא ובריא הוא' דלא יהני התירא דספק ספיקא. והא אנן לאו מכח התירא דחזקת הגוף הוא שבאנו להתירה, כדי דנימא דבבריא ובריא אינה מותרת, אלא משום ספק ספיקא הוא שבאנו להתירה. ואיזה דין יש בהיתר ספק ספיקא דבבריא ובריא אין להתירה. והדברים מופלאים וצע"ג.

וביותר תמוה, דאי יש סברא לומר ד'בבריא ובריא' אין היתר דספק ספיקא, א"כ למה בשותקת מותרת בספק ספיקא, והרי לגבי הוצאת הכתובה כתב הרשב"א מיניה וביה דבשותקת אינה גובה כתובתה 'כיון דאיהו בריא והיא אינה יודעת לטעון משאסרתני נאנסתי... ובהא אפי' ר"ג ור' אליעזר מודים בה דעד כאן לא קאמר ר"ג אלא בבריא ושמא אבל בבריא ובריא לא וכ"ש בבריא ידידיה ושמא ידידיה'. והרי דכאן סובר הרשב"א דשותקת עוד גרע מברי וברי, אלא זה נחשב ברי דבעל נגד שמא דאשה. ולכאורה משום דהרשב"א כאן אזיל בסברא דלא טענינן לשותקת, וממילא שתיקתה הוי כטענת שמא, והבעל שהוא ברי בטענתו אינו נותן הכתובה מכוח חזקת גופה כיון דהוא במקום ברי של המוחזק נגד שמא של המוציא, וגרעה ממכחשת דהויא כברי וברי. וא"כ למה לענין שריותא דספק ספיקא אמרינן דבמכחשת לא מהני שריותא דס"ס משום דהויא ברי וברי ובשותקת מהני שריותא דספק ספיקא, אע"ג דאיכא ברי דהבעל ושמא דהאשה. וצע"ג.



## ה.

ונראה בעזהשי"ת בביאור דברי הרשב"א, ונקדים לבאר את שיטתו בעיקר הנאמנות דהאשה להתיר עצמה לבעלה, שהוא משום ברי בהדי חזקת כשרות דגופה ומותרת מדינא דר"ג, כמ"ש הרשב"א בדף ט. בתחילת דבריו. ונראה דדעת הרשב"א בביאור דינא דר"ג, בצירוף שיש בין ברי בהדי חזקת הגוף, היא כמ"ש הרמב"ן במלחמות ה' בכתובות דף ל"ו: וז"ל: דעד כאן לא בעי רבן גמליאל טענה בנשא את האשה ולא מצא לה בתולים, שאלמלי טענתה אין חזקתה כלום שהרי בעולה היא שאין לה בתולים, ובשביל חזקת גופה נאמנת לטעון טענה אחרת להעמיד

חזקתה ראשונה, עכ"ל. ולמדנו מדבריו, דהצירוף של ברי ושמא בהדי חזקת הגוף לאפוקי ממזנא אינו בגדר הצטרפות של ב' כוחות ביחד, המועילים יחד לאפוקי ממזנא [וכמו שהיא שיטת בעל המאור רפ"ב דכתובות, דהגדר של ברי ושמא בהדי חזקת דגופה לאפוקי מחזקה דמזנא הוא בגדר 'תרתי במקום חדא']. אלא באמת כל הוצאת המזון היא בכח חזקת הגוף, אלא דחזקת הגוף לחודה לא מהני לאפוקי ממזנא, דהא הוי 'חזקה דאיתרע' שהרי היא בעולה לפנינו, ובזה הוא דמהני הברי דהאשה 'לטעון טענה אחרת ולהעמיד חזקתה הראשונה'. והיינו דבכוחה של טענת ברי 'לסלק הריעותא' מהחזקה, ונשאת החזקה בגדר 'חזקה דלא איתרע', וחזקה דלא איתרע מהני שפיר לאפוקי ממזנא.

וגדר זה, שה'ברי' מסלק את הריעותא נראה דאינו מצד 'כח הטענה' המועלת לזכות במזון מצד עצם הטענה [במקום דליכא מוחזק], אלא הוא דין מסויים כלפי 'סילוק הריעותא', דכל מהותה של 'ריעותא' המועלת להקליש את החזקה או לבטלה לגמרי הוא מכוח הספק לפנינו שנעשה ע"י הריעותא, ובכח טענת ברי של הבעל דין לסלק את משמעות הריעותא מהמסופקים ולומר דהריעותא הנראית לפנינו, שהוא דבר המבטל החזקה, באמת אינו כן, שהרי אצל הבעל דין היודע את טיבו של הענין הריעותא אינו דבר המספק כלל. וכגון בכחאי גוונא דהנשוא את האשה ולא מצא לה בתולים, הרי לדברי האשה משארסתני נאנסתי המצב של הריעותא אינו נחשב כלל הפקעת כח החזקה ואינו כלל בגדר ריעותא. וזהו הכוח של טענת ברי של הבעל דין שהוא מעמיד את בית דין ושאר המסופקים בדבר שהספק יהיה אצלם ספק בעלמא ולא ספק מכח הריעותא, שהרי הוא כבעל דין טוען שהריעותא הנראית לפנינו אינה סותרת את החזקה כלל. וכיון שנסתלקה הריעותא חזר להיות כחזקה דלא איתרע, דמהני לאפוקי ממזנא.

ובזה נראה לבאר בעזהשי"ת את יסוד דינא דטענת ברי דהאשה להחזיר עצמה לבעלה, דודאי אין נאמנות לאשה בתורת טענת ברי בפני עצמה, וכדהק' לעיל [באות א'] דאין שום מקום ל'כח הטענה' לגבי להחזיר ספק איסור, דכ"ז שלא נתברר הספק או הוכרע עפ"י אחד מדיני התורה אי אפשר להחזיר ספק איסור משום 'כח הטענה'. וכל יסוד ההיתר הוא מכח ה'חזקת כשרות דגופה' שיש לאשה, שהיא בחזקת היתר לבעלה, ומה שנצרך להברי דהאשה [ללא הכחשה מהבעל] הוא רק כדי להעמיד את החזקה שתהיה בגדר 'חזקה דלא איתרע'. וכלפי זה שפיר מהני ה'ברי' דהאשה אף כלפי איסורין, לפי שאין הברי בפני עצמו פועל הדין, ורק שמשום טענת הבעל דין בענין הוא מועיל בטענתו לסלק את הריעותא כלפי מי שאינו בעל דין, וממילא מוכרע הספק מכח החזקת כשרות דגופה.

ומה דבעינן לסלק את הריעותא, ואף דבעלמא באיסורין מהני אף חזקה דאיתרע להנהיג את הדין בחזקה הקודמת, הוא משום דבאמת הרי בנידו"ד מכח החזקה לחוד אי אפשר להחזירה, וכדביאר הרשב"א במשמרת הבית [הנ"ל באות א'] דבאשת כהן אי אפשר להעמידה בחזקת כשרות והיתר לבעלה ולכהונה, דהא אדרבה העמידנה בחזקת הגוף שנשארה שלימה עד אחר שנתקדשה, וממילא הזנות הייתה תחתיו האוסרה לבעלה. ועל זה הוא דמהני ה'טענת ברי' של האשה לאשוויי לחזקת כשרות והיתר שלה להיותו בגדר 'חזקה דלא איתרע', שע"י טענת ברי דידה נסתלקה הריעותא דבעולה לפנינו, דכיון שהברי דידה אומר שלפי ראייתה את הענין

הריעותא אינה מלמדת על ספק כלל, ממילא אף לגבי שאר המסופקים בדבר הוי 'חזקה דלא איתרע', וכדברי הרמב"ן הנ"ל. ואילו חזקת הגוף דילה הרי איתרע ע"י זה שבעולה לפנינו [וכלפי חזקת הגוף הרי אין טענת ברי המסלקת את הריעותא, דאדרבה הרי טוענת בברי שהריעותא אמיתית, אלא נבעלה לאו תחתיו], וממילא חזקת כשרות דגופה דלא איתרע עדיפה מחזקת הגוף דאיתרע, ולכך היא מותרת.

וכן באשת ישראל שנתקדשה פחותה מבת ג', הרי מבואר בדברי הרשב"א במשמרת הבית הנ"ל דאין להעמידה על חזקת היתר לבעלה משום דהוי 'שור שחוט לפניך'. ונתבאר לעיל באות א' דכוונתו דבכה"ג הרי זו ריעותא גמורה המועלת לבטל החזקה לגמרי, וכעין דברי הרשב"א בחולין לגבי טריפות, דכשהתחיל המעשה המטריף וספק אם נגמר הוי ריעותא גמורה המבטלת את החזקה לגמרי דלא אזלינן בתרה אף באיסורין. והכא נמי, זה שודאי זינתה הוי התחלת מעשה האוסרה, ואף שאם הזנות הייתה באונס אינו אוסרה בפועל, מ"מ כיון שיש לפנינו בודאי חלק מהדבר האוסר, והיא הזנות עצמה, שוב הוי בגדר 'שור שחוט לפניך', שהוא ריעותא גמורה המבטלת החזקה לגמרי. אך כשטוענת האשה בברי שזינתה באונס מהני טענתה לבטל את הריעותא אף בכהאי גוונא, דכיון דלפי טענתה זה שזינתה אינו מעשה איסור כלל כיון שהיה באונס, ולפי מה שהיא רואה את הריעותא אינה רואה בה כלל סיבה לאוסרה. ממילא אף לגבי דידן, שאנו מסופקים בדבר, נסתלקה הריעותא וכדברי הרמב"ן הנ"ל, וממילא הוי חזקת כשרות דגופה שהיא בחזקת היתר לבעלה חזקה מעליא ומוקמינן לה אחזקה והרי היא מותרת מכוח דינא דהעמד דבר על חזקתו. ומבואר היטיב בעזהשי"ת.

ובזה מבואר כמין חומר מש"כ הרשב"א דטענת ברי דהאשה להתיר עצמה תליא בפלוגתא דר"ג ור' יהושע בדיני ממונות אי מהני ברי בהדי חזקת הגוף להוציא ממון. ותמהנו דכל מאי דפליג ר' יהושע הוא רק לאפוקי ממונא, דס"ל דברי לא מהני אף בהדי חזקה"ג להוציא ממון, אבל להתיר את האשה לבעלה, דליכא חזקת ממון נגד הברי, מהני הרי במקום שמא אף לר' יהושע בדי"מ. ולהמבואר מיושב היטב, דאי משום הברי לחודיה בודאי אין שום מקום להתיר איסורים מחמת טענתה. ואף דבממונות מהני, כשאנו להוציא ממוחזק בכח הברי במקום שמא לזכות בממון, היינו משום דבממונות יש זכיה לאדם בממון במקום ספק מצד 'כח הטענה', דזה שהוא טוען שהממון שלו נותן לו כח ועדיפות בממון, שזו סיבה ליתן לו את הממון מספיקא. וכדמצינו עוד כמה דינים כיוצ"ב בדיני ממונות דהכח שיש לאדם בממון הוא סיבה לזכותו בממון במקום ספק אף שלא נתברר כלל שבאמת שייך לו הממון. אבל באיסורין אין שום מקום ל'כח הטענה' שמחמתו נזכה לו את הממון, וכל שלא נתברר הספק אסור הדבר משום ספיקא דאורייתא לחומרא. וכל ענין טענת ברי דהאשה בא רק לסלק את הריעותא מהחזקה, דאז מתירין אותה מכח החזקה. ואי לאו דנסתלקה הריעותא מהחזקה אין שום חזקה להעמיד בתרה כדברי הרשב"א במשמרת הבית הנ"ל.

ומעתה נראה דהרשב"א סובר דזהו יסוד המחלוקת של ר"ג ור"י בדי"ב, דר"ג ור"א אינהו סברי היסוד הזה דהברי מסלק את הריעותא מהחזקה. ולכן בדיני ממונות מהני החזקה דהיא כ'חזקה דלא איתרע' לאפוקי ממונא, ולכן גם באיסורין מהני הברי לסלק את הריעותא מחזקת

כשרות דגופה וחזקת היתר לבעלה, וממילא מותרת היא מכח החזקה. אבל ר' יהושע פליג על עיקר היסוד וסובר דהברי של הבע"ד אינו מסלק כלל את הריעותא מהחזקה, וכלפי המסופקים בדבר נשאת הריעותא כמו שהיא והוי חזקה דאיתרע. ולכן בדיני ממונות אי אפשר להוציא ממון מכח החזקה, דחזקה דאיתרע לא מהני לאפוקי ממונא. וכן באיסורין לא מהני הברי דהאשה לסלק הריעותא מחזקת כשרות דגופה והיתר לבעלה, ולכך באשת כהן אין להתירה מכח החזקה הזו, דאדרבה העמידנה בחזקת הגוף ותחתיו נבעלה. ובאשת ישראל שנתקדשה פחותה מב"ג אין להתירה מכח החזקה 'כיון דהוי שור שחוט לפניך', והתחלת מעשה האוסר לפנינו דבכה"ג הריעותא מבטלת החזקה לגמרי. וכיון דלר"י הברי אינו מסלק הריעותא אין כאן חזקה להעמידנה על כשרותה והתירה לבעלה, וממילא אסורה מספיקא דאורייתא לחומרא. ונתבאר היטב בדברי הרשב"א בעזה"ש.

ובזה מבוארים היטב בדברי הרשב"א הנ"ל אות ב' וג', דבשותקת אפשר להתירה לבעלה מכח דינא ד'טענינן', והוא דבר תמוה דדין 'טענינן' יגרום להיתר האיסור. ולפי הנ"ל מבואר היטב, דהיתר האיסור אף כשהאשה עצמה טוענת ברי אינו מכוח טענתה, לפי שאין ב'כח הטענה' שום כח להתיר הספק איסור כ"ז שלא נתברר להתירה, וכל ענין הטענת ברי הוא לסלק את הריעותא מהחזקה וממילא מותרת מכח החזקה. ובה ס"ל להרשב"א דאף דין 'טענינן' מועיל לסלק הריעותא מהחזקה, דכיון דנתחדש מדינא דאורייתא ד'פתח פיך לאלם' שיש כח לב"ד לטעון הטענה במקום הבע"ד, ממילא מהני דין טענינן לסלק הריעותא מהחזקה, ושוב הרי היא מותרת מכח דינא דהעמד דבר על חזקתו.

והדברים מפורשים בדברי הרשב"א בדף ט. הנ"ל [שאחרי שכתב את החידוש דאף בשותקת הרי היא מותרת לבעלה מכח דינא דטענינן, וכן זוכה בכתובתה מכח דינא דטענינן] כתב: 'וטעמא כדאמרן דהא דלר"ג מהימנא משום חזקה דגופא'. והרי בהדיא כמבואר, דיסוד ההיתר לבעלה הוא משום חזקה דגופא, אלא דלר"ג נתחדש גדר זה דהברי מסלק הריעותא מהחזקה, וממילא אף לענין איסורין מהניא גם הברי לסלק את הריעותא מחזקת ההיתר, וממילא הרי היא מותרת מכח החזקה. וסובר הרשב"א דע"ז מהני אף דינא דטענינן, דהטענינן ג"כ מועיל לסלק את הריעותא מהחזקה, וממילא הרי היא מותרת מכח החזקה.

וכן נתפרש הדבר בדברי הרשב"א בתשובה [ח"ג סימן שס"ט] שכתב שם וז"ל: ומתני' דהנושא את האשה ודאי משמע לדעת גמרינן דאפי' להתיר את עצמה קאמר דהא אמרינן טעמא משום דאית לה חזקה דגופא וכיון דתלינן בחזקה דגופא אף גופה שרי. והרי בהדיא כמבואר דכל מה דמיתרים את האשה בטענת ברי דידה הוא משום דדינא דר"ג 'טעמא משום דאית לה חזקה דגופה', ותפקידו של ה'ברי' הוא רק לסלק את הריעותא כמבואר, 'וכיון דתלינן בחזקה דגופה אף גופה שרי' לענין איסורים, והדברים מבוארים ומפורשים.



# 1.

ומעתה נראה לבאר את המשך דברי הרשב"א בהמבואר בדבריו בדחיית דברי גדולי המורים דאין להתירה בטענתה ברי שהיא מותרת 'משום ספק סוטה'. והרשב"א נחלק על דבריהם והוכיח דלדעת הבבלי ודאי נאמנת היא, וכתב: והרי היא כחתיכה ספק חלב ספק שומן דעד אחד נאמן עליה. ותמהנו לעיל [באות ב'] - א. דהא לעיל כתב הרשב"א דטעם נאמנותה הוא משום ברי בהדי חזקת הגוף, וכאן כתב דנאמנותה הוא משום ע"א נאמן באיסורין, ב. דלעיל כתב הרשב"א דדין נאמנותה תלוי בפלוגתא דר"ג ור"י בדין נאמנותה ליטול את כתובתה, ואם נאמנותה היא משום ע"א נאמן באיסורין הא ודאי לא פליג בה ר' יהושע, ג. אם נאמנותה להתיר עצמה לבעלה היא מדינא דע"א נאמן באיסורין הרי אין שום ביאור למש"כ הרשב"א בהמשך דבריו דאף בשותקת מותרת לבעלה מכח דינא ד'טענינן', וודאי אין שום מקום להבין דדין 'טענינן' משוי לדינא דע"א נאמן באיסורין.

ולמבואר נראה ליישב כמין חומר בעושהי"ת, דהנה יסוד טענת גדולי המורים היא דאינה נאמנת 'משום ספק סוטה'. והיינו דבדינא דספק סוטה הוא שנתחדש שלא להאמין האשה שאומרת שטהורה היא, וכמו שבספק סוטה נתחדש דלא מוקמינן לה אחזקתה, ומינה הוא דילפינן דספק טומאה ברה"י ספיקו טמא אף במקום דאיכא לאוקמה אחזקת טהרה. והיינו דבדינא דספק סוטה נתחדש דלא מוקמינן לה אחזקתה, ומינה ילפי' לספ"ט ברה"י. הכא נמי נתחדש בדינא דספק סוטה דאין להאמין האשה להתיר את עצמה, ובוה בא הרשב"א לחלוק על דבריהם ולומר דחומרא דספק סוטה אינו מועיל לבטל נאמנותה. והנה לפי דבריהם דיש בפתח פתוח את החומרא ד'ספק סוטה' לא יכול היה הרשב"א להשאיר את הסברא הראשונה שכתב שנאמנותה היא מחמת טענת ברי בהדי חזקת כשרות דגופה ומדינא דרבן גמליאל. דלהמבואר הרי יסוד דינא דברי בהדי החזקה הוא משום דהברי מסלק את הריעותא מהחזקה ונשארה החזקה בגדר 'חזקה דלא איתרע', ושוב מותרת מכח חזקת כשרות דגופה שהיא חזקת היתר לבעלה. הרי כל זה שייך רק אם לא נדון את פ"פ כ'ספק סוטה'. וכך היא סברת הרשב"א מתחילה, ולכך שפיר יש להתירה מכח החזקה שנוצרה ע"י טענת הברי שסילקה ממנה הריעותא כנתבאר. אבל מאחר שחידשו גדולי המורים והביא הרשב"א מקור דבריהם מהירושלמי [וכדית' להלן בעושהי"ת] דיש לדון בפ"פ דינא ד'ספק סוטה', שוב אין לומר כלל דהיא מותרת מכח חזקת כשרות דגופה, דהרי בחומרא דספק סוטה נתחדש דלא מוקמינן לה אחזקתה. ולכן מאחר שהיה לרשב"א מקור מגמ' דילן דודאי האשה נאמנת בספק של פ"פ הוכרח הרשב"א לפי דבריהם למצוא טעם חדש לנאמנותה, שהוא משום דהוי כחתיכה ספק חלב ספק שומן דע"א נאמן בה משום דע"א נאמן באיסורין.

ואי תיקשי לאידך גיסא, דמאחר דסובר הרשב"א דאיכא בנאמנותה דינא דע"א נאמן באיסורין, א"כ לשם מה הוצרך הרשב"א בתחילת דבריו לבאר דנאמנותה הוי משום ברי בהדי חזקה דגופה ולתלות את הדבר בפלוגתא דר"ג ור"י. ולמה לא תהא נאמנת לכו"ע משום דינא דע"א נאמן באיסורין. ונראה לבאר בעושהי"ת, דהנה באמת כבר תמהו על הרשב"א דהא הכי הוי 'דבר שבערוה' ואינו בפחות משנים, ומה שייך כאן דינא דע"א נאמן באיסורין. ונראה לבאר,



דהנה נח' הראשונים בהא דאין ע"א נאמן בדבר שבערוה אי הוי דוקא במקום איתחזק איסורא, דכשהעד בא להוציא ממצב של איסור, דוקא אז אין ע"א נאמן בדבר שבערוה, אבל כשהיא בספק שאינו במצב של איתחזק הוי כשאר איסורין שע"א נאמן בה, או דאפילו לברר ספק בעלמא לא מהני ע"א בדבר שבערוה. ועיין בחזו"א [האה"ע סימן כ' סק"א] ובקהלות יעקב [גיטין סימן א' סק"ב] שנקטו בדעת הרשב"א דאין ע"א נאמן בדשב"ע אף היכא דלא הוי במקום איתחזק.

ונראה לבאר, דאף לדעת הסוברים דע"א אינו נאמן גם לברר ספק בעלמא בדשב"ע, אבל היכא ד'איתחזק היתיר' אפילו ללא דינא דאורייתא ד'העמד דבר על חזקתו' יהיה ע"א נאמן להתירה אף בדבר שבערוה. דכיון שהאשה היא 'במצב של היתר' והעד אחד בא 'להעמיד ההיתר' כמו שהיה, אינו נחשב שמעיד 'בדבר שבערוה'. דדוקא היכא שאינה במצב של היתר וספיקא קמן שיש בה צד שהיא בכלל דבר שבערוה, כשהוא בא להפקיע צד זה ולברר שהיא מותרת, הוי עדות בדשב"ע שאין הע"א נאמן בה. אבל כשהאשה במצב של היתר והע"א בא 'להעמיד ולהמשיך ההיתר' אינו נחשב שמעיד בדבר שבערוה, ואף לולי פס"ד דחזקה והעמד דבר על חזקתו יש להאמין הע"א בתורת ע"א נאמן באיסורין.

מעתה נראה לבאר בעזה"ש את דברי הרשב"א כמין חומר, דודאי לולי הקדמת הרשב"א דהכא איכא דינא דרבן גמליאל דמהני ברי בהדי חזקה, שכאמור ענינו שהברי מסלק הריעותא ושוב מתירינן לה מכוח החזקה, אין כלל מקום להתירה מכוח דינא דע"א נאמן באיסורין, כיון דהוי ספק בדבר שבערוה ואינו פחות משנים [לדברי האחרונים הנ"ל בדעת הרשב"א אף היכא שלא באנו להוציאה ממצב ומחזקת איסור]. ואינו נחשב שהאשה היא ב'מצב ובחזקת היתר' והע"א בא 'להעמיד חזקתה והתירה', כיון דבאשת כהן כנגד חזקת ההיתר איכא חזקת הגוף, ובאשת ישראל מכח הריעותא דשור שחוט לפניך איתרע לגמרי החזקה, וכמבואר, וכיון דליכא חזקה כלל להיתר שוב הוי כשאר ספק בדבר שבערוה שאין הע"א נאמן עליו. אבל אחר שייסד הרשב"א דהכא מהני הברי לסלק את הריעותא מהחזקה ושוב יש להתירה מכח החזקה, וע"ז הביא את דברי גדולי המורים דפ"פ נחשב כ'ספק סוטה', וממילא אין להתיר בו מכח דינא דהעמד דבר על חזקתו, שהרי חומרא זו היא שנתחדשה בספק סוטה דאין להתירה מכח החזקה, כתב דמכל מקום יש להאמינה מדינא דע"א נאמן באיסורים. דאף דה'פסק דין' של 'העמד דבר על חזקתו' נתחדש בספק סוטה דלא אזלינן בתריה, אבל כיון ד'במצאות' מכח ה'טענת ברי' שהעמידה את החזקה, האשה היא 'בחזקת ובמצב של היתר לבעלה', ועדות הע"א אינה באה אלא 'להמשיך ולהעמיד' את מצב ההיתר הקיים בה, שוב הרי זה כעדות איסורין בעלמא, דע"א נאמן בו.

וכל זה לרבן גמליאל, אבל לר' יהושע שאינו סובר את כל היסוד דהברי מסלק את הריעותא מהחזקה, א"כ בנידו"ד אין האשה נחשבת כלל 'במצב ובחזקת היתר', שהרי באשת כהן כנגד החזקה והמצב של היתר איכא חזקת הגוף שהיא בחזקת שלימה עד שנתארסה, ולפי חזקה זו הרי היא במצב ובחזקת איסור, ושוב הוי כספק בעלמא, שאין ע"א נאמן בדבר שבערוה. וכן באשת ישראל שנתקדשה פחותה מבת ג', מחמת הזנות לפנינו שהוא כ'שור שחוט לפניך' בטלה

החזקה לגמרי ואינה נחשבת כלל בחזקת ובמצב של היתר, ושוב אין להאמינה מתורת ע"א נאמן באיסורין, כיון דהוי כדבר שבערוה שאינו פחות משנים, ומיושב כמין חומר בעזהשי"ת.

וכל זה הוצרך הרשב"א לפי דברי גדולי המורים, ודברי הירושלמי שמבואר כוונתו שיש לדון בספק פ"פ דינא ד'ספק סוטה'. ולכך אי אפשר להתירה מצד חזקת היתר לחוד והוצרכנו לדינא דע"א נאמן באיסורין. אבל הרשב"א עצמו לא סבירא ליה כדברי גדולי המורים, וס"ל כדנקיט מתחילה, דספק פ"פ אינו נחשב דבר שבערוה ולכך יש להתירו מצד דינא דברי בהדי חזקה לחוד, דהברי מסלק את הריעותא ומעמיד את החזקה, ושוב מותרת מכח החזקה גרידא. ולכך כתב בהמשך דבריו דאף בשותקת מותרת, דדין זה להתירה מכח החזקה שייכא אף בשותקת מכח דינא דטענינן דמהני לסלק את הריעותא ומותרת מכח החזקה לחודה, וכמ"ש הרשב"א בהדיא [ואה"נ, דלשיטת גדולי המורים דחשיבא כספק סוטה, אף לדחיית הרשב"א את דבריהם דשריא מדינא דע"א נאמן באיסורין, מ"מ בשותקת ודאי אסירא]. ומיושב היטב בעזהשי"ת.



## ז.

מעתה נתנה ראש ליישב בעזהשי"ת את הסתירה החמורה בדברי הרשב"א, מ"ש בדף ט. דדינא דר' אלעזר דאסורה בחד ספיקא ומותרת בס"ס משכח"ל רק במכחשת, אבל בשותקת אפילו בחד ספיקא מותרת מכח דינא דטענינן, וכן בשותקת מקבלת כתובתה מכח דינא דטענינן, ואילו בדף ט: הפך דבריו לגמרי, דבשותקת הוא שיש חילוק בין חד ספיקא שאסורה לס"ס שמותרת, אבל במכחשת אפילו בחד ספיקא אסורה. ודבריו סותרים זל"ז בסתירה חמורה, וגם עצם דבריו שכתב בדף ט: דבמכחשת אסורה אפילו בספק ספיקא 'דברי וברי הוא' הם תמהון גדול, איזה טענה היא זו ד'בברי וברי' אין להתיר מכח ס"ס. וגם, דא"כ למה בשותקת מותרת, והא בדבריו שם לענין כתובה כתב דשותקת גרע ממכחשת, כיון דהבעל ברי והאשה כשמא. וא"כ למה לענין ס"ס עדיפא שותקת ממכחשת.

והנראה לומר בעזהשי"ת, בהקדים דברי הרשב"א בדף ט. [בד"ה והא דאני בטענת פ"פ] וז"ל: והא דאני בטענת פתח פתוח מצאתי ולא אני בטענת דמים שהיא טענה מבוררת כדלקמן, מיירי כגון שהיא ממשפחת דורקטי דאין להם דם בתולים או שנאבדה המפה אי נמי בבוגרת, ומיהו אפילו בעל ומצא דם וטוען טענת פתח פתוח מצאתי נאמן הוא לאוסרה עליו דהא שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא ואין הדמים ראייה דמימר אמרי' דדילמא דם צפור הכניסה, ואפילו פשפש ומצא דם אפילו הכי חיישינן שמא דם הצדדין הוא או דם המכה הוא וכדתנן נותנין לה ארבעה לילות וב"ה אומרים עד שתחיה המכה, ומיהו בהא דאמר שמואל לקמן שהוא נאמן להפסידה כתובתה דוקא כשלא מצא לה דמים או שנאבדה המפה אבל כשמצא לה דמים וטוען טענת פתח פתוח להפסידה כתובתה לא, אלא הדמים ראייה לכתובתה דמסתמא לא תלינן בדם צדדין ודם מכה להפסידה כתובתה, והכי איתא בירושלמי דגרסינן התם גבי הא דתניא לקמן כל שלא נהג כמנהג הזה אינו יכול לטעון טענת בתולים מה נן קיימין אם בשפשפש ומצא הרי מצא

אם בשלא מצא הוא פשפש היא לא פשפשה אלא כן אנן קיימין בשלא פשפש ומצא היא אומרת דם בתולים והוא אומר לא כי אלא דם ציפור הורע כחו שלא נהג כמנהג הזה, הדא דתימא שלא להפסידה מכתובתה אבל לקיימה אינו רשאי משום ספק סוטה וכו' עד וכולהון מן הדא דמר ר' לא בשם ר' אלעזר מצא פתח פתוח אסור לקיימה משום ספק סוטה וכו', ויש אומרים דדוקא כשלא מצא הא מצא דמים לא וכן דקדקו מדברי ר"ח ז"ל, ולפי דבריהם יש לי לומר דלא אמרו לקמן פתח פתוח כשני עדים דמי אלא כשאין שור שחוט לפניך אבל הכא הרי שור שחוט לפניך, ואע"ג דאיהו קאמר דמצא פתח פתוח, לאו אדעתיה איהו סבר דקים ליה ולא קים ליה דמילתא דלא קים להו לאינשי שפיר הוא, והיינו נמי דאיצטריך ליה לר' אלעזר לאשמעין בהא משום דלא קים להו שפיר ומיטעי טעי ולא מהימני אפילו לגבי נפשיה, וכדאמרינן בסמוך מאי קמ"ל פשיטא ופרקינן מהו דתימא מיקם הוא דלא קים ליה קמ"ל, ודי לנו אם נאמר דקים ליה היכא דליכא מידי דמכחיש ליה לטענתיה אבל במקום הכחשה לא, ולקמן נמי אמרי' מאי לאו דקא טעין פתח פתוח ודחינן לא דקא טעין טענת דמים דאלמא מילתא דלא קים להו לאינשי שפיר היא אע"ג דאיהו טעין דקים ליה, וההיא דאמר רב יהודה דאמרי' אי לאוסרה עליו ביהודה אמאי לא התם משום דאין שום דבר מכחישו לזה דאע"ג דנתייחד כיון שהוא טוען שלא בא עליה כלל ואפי' הכי מצא פתח פתוח ודמים לא מצא לגבי נפשיה ודאי הימוני מהימן. וההיא דירושלמי נמי אינה ראייה דבירושלמי משמע לכאורה דחששו לספק סוטה אפי' היכא דאיכא תרתי ספיקי, דגרסינן התם על מתני' דהנושא את האשה ולא מצא לה בתולים היא אומרת משארסתי נאנסתי והוא אומר לא כי אלא עד שלא ארסתיך ר"ג ור' אליעזר אומרים נאמנת הדא דתימא שלא להפסידה מכתובתה אבל לקיימה אינו רשאי משום ספק סוטה, ולפום גמרא דילן ודאי נאמנת אפילו להתירה לבעלה משום דתרתי ספיקי אית בה ועוד חזקה דגופא ובתרתי ספיקי אכשורי מכשר לה הכא, ומיהו אינו דיחוי גמור דשמא הא דירושלמי לא פליגא ובאשת כהן קאמר כדאמרי' ובשתי ספיקות מודו ואפי' הכי באשת כהן אע"ג דמצא דם אסירא משום ספק סוטה, ומ"מ לפום פשטא משמע בגמרא דההיא דר"ג אפילו לקיימה שרי ואפילו באשת כהן דאי לא כיון דמתני' סתמא תני הוה להו לפרושי בהדיא בגמרא, והדבר צריך תלמוד, עכ"ל.

ומבואר בדברי הרשב"א, שהביא מה שנחלקו הראשונים בטוען טענת פ"פ אבל מצא דמים אי נאמן לאוסרה עליו. דהדעה הראשונה שהביא סברה דנאמן לאוסרה עליו משום דחיישינן שדם ציפור הוא, ואפילו פשפש אמרינן דדם צדדין הוא או דם מכה הוא. וכ"ז לאוסרה עליו, אבל להפסידה כתובתה לא תלינן מסתמא בדם צדדים ודם מכה ונוטלת כתובתה. והשיטה השניה היא דאם מצא דמים מותרת היא, דודאי דם בתולים הוא, ומה שלא מצא פ"פ אמרינן דלאו אדעתיה, דאיהו סבר דקים ליה ובאמת לא קים ליה. והביא הרשב"א את דברי הירושלמי שמפורש כשיטה הראשונה, דאיתא בירושלמי בכהאי גוונא דמצא בה פ"פ ומצא בה דמים, שאינה מפסדת כתובתה, ומסיק: הדא דתימא שלא להפסידה מכתובתה אבל לקיימה אינו רשאי משום ספק סוטה וכו' עד וכולהון מן הדא דמר ר' לא בשם ר' אלעזר מצא פתח פתוח אסור לקיימה משום ספק סוטה.

ושוב כתב הרשב"א בהמשך דבריו לדחות את הראיה מהירושלמי: וההיא דירושלמי נמי אינה ראייה דבירושלמי משמע לכאורה דחששו לספק סוטה אפי' היכא דאיכא תרתי ספיקי, דגרסינן התם על מתני' דהנושא את האשה ולא מצא לה בתולים היא אומרת משארסתני נאנסתי והוא אומר לא כי אלא עד שלא ארסתיך ר"ג ור' אליעזר אומרים נאמנת הדא דתימא שלא להפסידה מכתובתה אבל לקיימה אינו רשאי משום ספק סוטה, ולפום גמרא דילן ודאי נאמנת אפילו להתירה לבעלה משום דתרתי ספיקי אית בה ועוד חזקה דגופא ובתרתי ספיקי אכשורי מכשר לה הכא. ונראה בעזהשי"ת בביאור הדברים, דהירושלמי שמחמיר דאף במצא דמים אף שאינה מפסדת כתובה מכל מקום אסורה עליו 'משום ספק סוטה', דהביאור הוא דהחומרא שיש ב'ספק סוטה' שהחמירה בה תורה דלא אזלינן בתר חזקת היתר דילה להתירה, היא הנותנת ג"כ שלא להתירה מחמת דמים שמצא בה. דהנה הסברא הפשוטה היא שכשמצא בה דמים מסתמא דם בתולים הוא, והתליה שמא דם ציפור או צדדין או מכה הוי תליה רחוקה מאוד. ולכך לגבי להפסידה כתובתה לא מהני תליה זו ומקבלת כתובתה, אבל לענין לאסורה עליו 'אסורה משום ספק סוטה', דבספק סוטה החמירה התורה שלא לילך אחר פסק דין חזקה כיון שלא נתברר הדבר בודאי. וממילא הוא הדין אין להתירה מחמת מציאת הדמים כיון דאינו נחשב עדיין בגדר 'ודאי' שדם בתולים הוא, דאכתי איכא למימר שדם ציפור או מכה או בתולים הוי. ועל זה דחה הרשב"א, דאין להוכיח מדברי הירושלמי לש"ס דילן, דהא בדברי הירושלמי הללו גם מבואר דבמצא פ"פ אסורה עליו גם בספק ספיקא משום ספק סוטה. והיינו דהירושלמי סובר דהחומרא ד'ספק סוטה' מהני גם שלא להתירה מכח הפסק דספק ספיקא, וכמו שאין להתירה מכח פס"ד 'חזקה' אין להתירה מכח פס"ד ס"ס. ובזה הרי הבבלי חולק על הירושלמי וסובר דפ"פ מותרת מכח ס"ס. ובע"כ דהבבלי סובר דספק של פ"פ אינו נחשב כספק של ספק סוטה, וממילא לפי דעת הבבלי גם אין להחמיר במצא בה דמים לאסורה עליו. דכמו דלענין להפסידה כתובתה לא חיישינן לחשש רחוק לתלות בדם ציפור או צדדין או מכה, אלא נקטינן מסתמא דדם בתולים הוי ונוטלת כתובתה, כש"כ לענין איסורא שיש להתירה מכח מציאת הדמים, כיון דלבבלי אין חומרא בספק איסור זה לדנו כספק סוטה.

ושוב דחה הרשב"א את דחייתו: ומיהו אינו דיחוי גמור דשמא הא דירושלמי לא פליגא ובאשת כהן קאמר כדאמר' ובשתי ספיקות מודו ואפי' הכי באשת כהן אע"ג דמצא דם אסירא משום ספק סוטה, ומ"מ לפום פשטא משמע בגמרינן דההיא דר"ג אפילו לקיימה שרי ואפילו באשת כהן דאי לא כיון דמתני' סתמא תני הוה להו לפרושי בהדיא בגמרא, והדבר צריך תלמוד. והיינו דמחדש הרשב"א ד"ל דאף להירושלמי, דמחשיב ספק פ"פ כ'ספק סוטה', מ"מ הוא מודה דבספק ספיקא הרי היא מותרת, ודוקא בחד ספיקא הוא דאסירא. ומכל מקום לענין זה חידש הירושלמי דמועיל מה שהיא נחשבת כ'ספק סוטה' שלא להתירה מחמת מציאת הדמים ולחשוש שדם ציפור או צדדים או מכה הוא. וא"כ, מכיוון שאין הכרח שהבבלי חולק על הירושלמי, י"ל דאף הבבלי סובר דפ"פ חשובה כספק סוטה וממילא אין להתירה במציאת דמים, דהא אף להירושלמי אינה אסורה מחמת ס"ס, ומ"מ אהני דינא דספק סוטה שלא להתירה במציאת דמים, וא"כ י"ל דאף הבבלי ס"ל כן [ושוב כתב הרשב"א דמדברי הבבלי נראה דאפילו בחד ספיקא

שרי היכא שהיא טוענת בברי שמותרת היא, ואפילו באשת כהן, ודלא כמבואר בדברי הירושלמי דהיא אינה נאמנת, ודברים הללו כפלים הרשב"א להלן ורמז למש"כ כאן].

והנה, כשטען הרשב"א דהבבלי ס"ל דבספק ספיקא מותרת היא, כתב בטעם הדבר: **לבעלה משום דתרתני ספיקי אית בה ועוד חזקה דגופא ובתרתני ספיקי אכשורי מכשר לה הכא**. ודבריו צ"ב, למה לא סגי ליה בעצם ההיתר דספק ספיקא, דהוא היתר בפני עצמו בכל התורה, ואי"צ לדין 'חזקה דגופא' להצטרף להתירה. ועוד תמוה דבפשטות משמע מדברי הרשב"א דיש ב' היתרים א. משום ס"ס ב. משום חזקה דגופא. ודבריו תמוהים מאוד, דהא חזינן דבחד ספיקא אסירא, והרי בהדיא דליכא הכא חזקה דגופא להתירה [ומהטעמים שכתב במשמרת הבית הנ"ל, דבאשת כהן איכא כנגד חזקת ההיתר חזקת הגוף לומר שתחתיו נבעלה, ובאשת ישראל שנתקדשה פחותה מבת ג' איכא ריעותא גמורה בחזקה ד'שור שחוט לפניך' המבטלת לגמרי את החזקה. וא"כ איך מבאר הרשב"א דהכא יש להתירה משום החזקה.

והנראה בעזהש"ת לבאר בדברי הרשב"א, דהרשב"א אזיל הכא לבאר לפי דרכו של הירושלמי דספק פ"פ נחשב 'ספק סוטה', ומחמירין בה דלא למיזל בתר חזקה. והכא נמי בתר ספק ספיקא לחודה ראוי להחמיר בה דלא למיזל בתרה, דאף הכרעת ס"ס לחודה אינה בגדר הכרעת ודאי. אכן 'ספק ספיקא בהדי חזקה' הוא נחשב פסק דין גמור שראוי לדון להקל בו אף בספק סוטה. דהנה ידועים דברי הרשב"א בתשובה [ח"א סי' ת"א] **דספק ספיקא כרוב, וממילא היכא דאיכא ס"ס בהדי חזקה הוי כ'רובא בהדי חזקה'**, שבזה כתבו כל הראשונים בדף ט: והרשב"א מכללם דרובא בהדי חזקה נחשב 'פסק דין ודאי' ומהני אף לאפוקי מיניה כתובתה. ולכך אף דבספק סוטה החמירה בה תורה שלא למיזל בתר חזקה לחודה, והוא הדין דמחמירין בה שלא למיזל בתר ס"ס לחודה. אבל בדאיכא גם ס"ס וגם חזקה הוי כרובא בהדי חזקה, שהוא פסק דין ודאי והכרעת ודאי גמור מהני גם בספק סוטה.

והא דאיכא הכא 'חזקה', אע"ג דהרשב"א במשמרת הבית כתב דבאשת כהן לא מהני חזקת היתר משום דאיכא כנגדה חזקת הגוף ובאשת ישראל שנתקדשה פחותה מבת ג' ליכא חזקת היתר משום דשור שחוט לפניך. אמנם הירושלמי הרי קאי אדינא דמתני' דקתני 'נאמנת', ועלה

ג). ואף דבספק טומאה ברה"י כל ספיקות שאתה יכול לרבות ספיקו טמא, ולא מטהרין מכח צירוף ס"ס בהדי חזקה, היינו משום דבספק סוטה ובספק טומאה ברה"י הנלמד ממנו יש דין מיוחד שעשה בה הכתוב 'ספק כודאי'. והך דינא ד'ספק כודאי' גורם שלא יתחיל בכלל 'ספק ספיקא', דכיון דכל ספק מצד עצמו מוכרע לאיסור, בודאי אין כאן רוב צדדי היתר מכח הס"ס. אכן בספק מכח פ"פ, אף לדעת הירושלמי [והשיטה הראשונה ברשב"א בדף ט. דס"ל כוותיה כמבואר בפנים המאמר] דחשיב כ'ספק סוטה', מכל מקום ודאי דלא אמרין ביה 'עשה בו הכתוב ספק כודאי', דהך דינא ד'ספק כודאי' הוא דין מסויים בספק סוטה, מכח הקנוי וסתירה ובספק טומאה ברה"י מכח ההיקש לספק סוטה. ורק הך דינא דלא אזלינן בספק סוטה בתר חזקה הוא דנאמר לשיטתם גם בספק של פ"פ, דהא דלא אזלינן בתר חזקה אינו מכח דינא ד'ספק כודאי', דאדרבה ניזיל בתר חזקה ויתבטל הספק. ובע"כ דדין מסויים הוא בספק סוטה דלא אזלינן בה בתר חזקה, וכלפי הך דינא בלחוד הוא דסבר הירושלמי [והש"י הראשונה ברשב"א] דאמרין הכי אף בספק זנות של פ"פ. וזוהי נח' בעזהש"ת בפנים המאמר דלא רק בתר חזקה לא אזלינן אלא אף בתר ס"ס – שהוא כרוב לא אזלינן כשהס"ס לחודיה. ורק כשהס"ס בהדי חזקה הוי כרובא בהדי חזקה שנעשה כדן ודאי גמור ואזלינן בתריה אף בספק סוטה ובספק פ"פ. והא דבספק טומאה ברה"י אזלינן בתר רובא לטהר, כמבואר בכתובות דט"ו. לפי המבואר אינו משום הרוב לחודיה אלא משום הרוב בהדי חזקת טהרה, שנעשה כודאי גמור.

קאמר דהדא תימא שלא להפסידה כתובתה אבל אסורה עליו משום ספק סוטה. והיכא דהאשה טוענת ברי הרי מהני הטענת ברי לסלק את הריעותא מחזקת ההיתר, וממילא איכא חזקה להיתר בין באשת כהן [כיון דחזקת ההיתר לא איתרע מכוח הטענת בתולים וחזקת הגוף איתרע], ובין באשת ישראל שנתקדשה פחותה מב"ג, כיון דנסתלקה הריעותא דשור שחוט לפניך ע"י הטענת ברי. אלא דחזקה לחודה לא מהני להתיר לפי שיטת הירושלמי דסבר דספק פ"פ הוא כספק סוטה ובספק סוטה הרי נתחדש דחזקה לא מהניא להתירה. וספק ספיקא לחודה ג"כ לא מהני להתיר משום דבספק סוטה נתחדש דכל שאינו בגדר 'ודאי גמור' אסורה. אבל חזקה בהדי ספק ספיקא הוי כ'רובא וחזקה' ובכה"ג ודאי מותרת. ומבואר היטיב בעזהשי"ת.

והנה כל זה הוא לשיטת הירושלמי דמדמה פ"פ לספק סוטה, ולהכי ס"ל להירושלמי דאפילו מצא דמים אסורה עליו, דחיישינן שהדם שמצא הוא דם ציפור או מכה או מהצדדים. ואע"ג דהוא חשש רחוק ומסתמא לא חיישינן ליה ולכך אינה מפסדת כתובתה, מ"מ כל שאינו בגדר 'ודאי גמור' לא מהני להתיר ספק סוטה. וכך ס"ל לשיטה הראשונה שהביא הרשב"א דבמצא דמים ג"כ אסורה כשמצא פ"פ, והסמך לדבריהם את דברי הירושלמי. אבל לפי השיטה השניה שהביא הרשב"א וכתב שכן נראה מדברי רבינו חננאל, ונראה מדבריו דהכי ס"ל, דבמצא דמים מותרת ולא חיישינן לומר דהיא כספק סוטה, היינו משום דשיטה זו חולקת על עיקר שיטת הירושלמי דמדמה ספק פ"פ לספק סוטה, וס"ל דהוי כסתם ספק איסור, דמהני ביה גם חזקה להתירה וגם ספק ספיקא להתירה.

מעתה הרי מיושבים סתירת דברי הרשב"א כמין חומר. דמש"כ הרשב"א בדף ט. דהא דר' אלעזר דבחד ספיקא אסורה ובתרי ספיקא שרי היינו דוקא במכחשת, דכשהיא מכחשתו הרי ליכא הכוח של 'טענת ברי' להעמיד את החזקה, דהא ברי וברי הוא. ולהכי בחד ספיקא אסורה, דהא ליכא חזקה להתירה. אבל בספק ספיקא שרי, אע"ג דליכא חזקה, דהוי כשאר איסורין שספק ספיקא מותר בהם אף ללא חזקה. אבל בשותקת, דאיכא דינא ד'טענינן' למי שאינו טוען, הוי כ'טענת ברי' המעמדת את החזקה וממילא הרי היא מותרת מכוח החזקה לחודה, ואפילו בחד ספיקא שרי.

אבל בדף ט: הרי דברי הרשב"א ברור מיללו שדבריו דבמכחשת אסורה אפילו בתרי ספיקי הם 'כדאיתא בירושלמי' דאפילו בתרי ספיקי נמי אסורה. וכוונתו לדברי הירושלמי שמדמה ספק פ"פ לספק סוטה. ונהי דמסיק הרשב"א דאף לפי הירושלמי מהני ספק ספיקא להתירה, היינו דוקא כשאיכא גם חזקה המצטרפת לס"ס, דאז נעשה כ'רובא וחזקה' דהוי בגדר 'ודאי גמור' כנתבאר. וכדי שתהיה חזקה בעינן שתהיה גם 'טענת ברי' המצטרפת לחזקה ומשוי לחזקת היתר חזקה דלא איתרע. אבל במכחשת, ד'ברי וברי הוא', שוב ליכא חזקה כלל בין באשת כהן ובין באשת ישראל שנתקדשה פחותה מבת ג'. וכדברי המשמרת הבית הנ"ל, ולא נשאר אלא ס"ס לחוד. וזה לא מהני להתירה מחמת החידוש שנתחדש בספק סוטה דלא מהני להתירה שום פסק דין שאינו בגדר 'ודאי גמור'.

ולפי שיטת הירושלמי לא משכח"ל הא דבספק ספיקא מותרת ובחד ספיקא אסורה, אלא בשותקת, דאילו במכחשת הרי הוי ברי וברי וליכא חזקה כלל ואסורה משום ספק סוטה אפילו

בס"ס. ואילו מודה לדבריו ואומרת שנבעלה באופן שאינו אוסרה לבעלה, בזה הרי טעם הרשב"א דאפילו לפי שיטת גדולי המורים והירושלמי דהיא חשובה כספק סוטה מ"מ יש להאמינה מכוח דינא דע"א נאמן באיסורין, ודוקא בשותקת דליכא נאמנות דידה לברר הספק, ורק דה'טענינן' מהני להעמיד החזקת היתר, בזה כשהוא חד ספיקא אסורה, כיון דחזקה לחודה לא מהני להתירה בספק סוטה, אבל בתרי ספיקי מצטרף הס"ס בהדי החזקה ונעשה כ'רובא וחזקה' המצטרפים ביחד שהוא בגדר 'ודאי גמור' ואז היא מותרת אפילו בספק סוטה. והדברים מאירים בעזהשי"ת ונראים שהם לאמיתה של תורה בס"ד.



## ח.

ואכתי צ"ב בדברי הרשב"א בדף ט: למה כתב דבשותקת מפסדת כתובתה. וזה סותר למש"כ בהדיא בדף ט. דבשותקת כיון דאמרינן בה פתח פיך לאילם נוטלת כתובתה. וביותר תמוה עפ"י הנתבאר בעזהשי"ת דגם בדף ט: סובר הרשב"א דאמרינן 'טענינן' בשותקת, ודוקא משום כך היא מותרת בתרי ספיקי כיון דה'טענינן' מעמיד את החזקה. ושוב הוי ס"ס בהדי חזקה, דדוקא זה מועיל להתיר בספק סוטה. וא"כ דאמרינן 'טענינן' בשותקת, למה אינה נוטלת כתובתה מדינא דרבן גמליאל דברי בהדי חזקת הגוף מהני לה ליטול כתובתה.

ונראה לבאר בעזהשי"ת, דהנה כבר הקשינו לעיל באות ג' על דברי הרשב"א דאם שייך 'טענינן' בשותקת להוציא כתובתה, א"כ אמאי קאמר רב אשי בדף ע"ו. דכשהכתובה לאב לא מהני ברי דידה ליטול את הכתובה דברי דבת לא מהני לאב. ובמה גרע האב משותקת דטענינן לה ונעשה כטענת ברי להצטרף בהדי החזקה ליטול את הכתובה, ואף האב ישתוק ונטעון ליה ותיטול כתובתה.

והנראה מוכרח מזה, דבאמת אליבא דרב אשי ודאי ד'טענינן' לחוד לא מהני ליטול כתובתה, דרב אשי סובר בדעת רבן גמליאל דלא סגי ב'חזקת הגוף' לחודה להוציא את הכתובה. ואפילו אם חזקת הגוף נעשה בכוח הטענת ברי 'חזקה דלא איתרע', אכתי בכוח חזקה לחודה אא"פ להוציא כתובתה. וטעמא דרבן גמליאל לשיטתו הוא רק משום הצטרפות הכוח של 'ברי ושמא' ביחד עם חזקת הגוף דלא איתרע, ודוקא אז יכולה להוציא את ממון הכתובה. ו'טענינן' נהי דבכוחו לעשות החזקת הגוף לחזקה דלא איתרע אבל אין ל'טענינן' את הכוח של 'טענת ברי' מצד עצמה [וכמפורש כ"ז בדברי הרמב"ן במלחמות ה' בדף ל"ו. עיישה"ט]. ולכך סובר רב אשי, דהאב דאין לו טענת ברי ממש, אינו יכול להוציא הכתובה. ודברי הרשב"א בדף ט. הרי קאי אליבא ד'ר' אלעזר', ור' אלעזר הרי סובר בדף ע"ה: דהאב יכול להוציא את הכתובה. ואע"ג דמסתמא אין לאב טענת ברי, דהא אין האב מכיר מסתמא במומין שבסתר שבבתו, מ"מ מכוח דין 'טענינן' נעשית חזקת הגוף 'חזקה דלא איתרע', וגובה כתובתה מכוח חזקת הגוף גרידא. ולשיטתו שפיר כתב הרשב"א בדף ט. דאף בשותקת דאמרינן בה טענינן גובה כתובתה מכוח החזקה, כיון שנעשה כחזקה דלא איתרע מכוח דינא דטענינן.

אבל הרשב"א בדף ט: קאי אליבא דהלכתא דקיי"ל כרב אשי, דלנתבאר לשיטתו 'טענינן' באמת לא מהני להוציא כתובתה אפילו בהדי חזקת הגוף, דבעינן דוקא את הכוח של 'ברי ושמא' ביחד עם הכוח של חזקת הגוף כדי להוציא את הכתובה, וב'טענינן' לא נעשה הכוח של ברי ושמא בתור כח בפנ"ע. ולשיטה זו שפיר כתב הרשב"א דשותקת אינה מקבלת כתובתה, דאע"ג דגם הכא סובר הרשב"א דבשותקת אמרינן בה 'טענינן', מ"מ לא סגי בזה כדי להוציא את הכתובה.

וכל זה כדי לגבות את הכתובה, אבל להתירה לבעלה סגי בה בחזקה גרידא כדי להתירה, אלא שכדי לבנות את החזקה בעינן דוקא טענת ברי, וע"ז מהני גם דינא ד'טענינן' דנעשה לענין זה כטענת ברי המועלת להעמיד את החזקה [כמבואר בדברי הרמב"ן במלחמות שם]. ולשיטת רב אשי נצטרך לומר דהא דתניא בברייתא בדף ל"ו. דהחרשת אין לה טענת בתולים לא איירי לגבי לגבות כתובתה, אלא לגבי שאינה אסורה על בעלה. והכל שריר ובריר וקיים בעזהשי"ת ויתעלה.





♦ הספר על מדרן ראש הישיבה חכם שלום כהן זצוק"ל ♦

# אוצר התולדות

רבי זמיר כהן

יו"ר ארגון הידברות, וראש ישיבת אבני נזר

## הספד על מרן ראש הישיבה חכם שלום כהן זצוק"ל

הגמרא בשבת (נה ע"ב) אומרת: 'חותמו של הקב"ה אמת'. והנה הסתלק מעמנו מי שהיה גדול נושאי החותם המלכותי של הקב"ה, חותם האמת, בדור הזה, את מרן ראש הישיבה חכם שלום כהן זצוק"ל. כמה וכמה פעמים אמר בפשטות רבה שאינו פועל כלל לפי מה שאומרים או מה שחושבים אנשים, אלא 'רק מה הוא רוצה ממני שאעשה'. ובאומרו 'הוא', הורה באצבעו כלפי שמים. ובשנה האחרונה אמר 'רק מה שהוא אומר לי לעשות'. תמיד ראינו בחוש את האמת המוחלטת הבוקעת מגרונו וממעשיו ללא כחל ושרק, ללא שום שיקול זר שיש בו איזו שהיא נגיעה אישית. מתוך אמת מוחלטת זו דרש ודרש מעצמו ללא ליאות להגיע לעבודה השלימה כרצון ה' ממש מתוך נקיות מובהקת. מעולם לא דרש מאתנו התלמידים דבר שלא היה מקיים בעצמו. ומאחר שכל שיחותיו היו שזורות דרישות גבוהות בדקויות, ניתן להבין מתוך כך באיזו מדרגה בגובהי מרומים חי מרן רבנו זצוק"ל.

והנה כאשר אדם עשיר מופלג בנכסים עוזב את העולם, רכושו הרב נשאר כאן ומתחלק בין יורשיו. אך כאשר אדם גדול המופלג בנכסים רוחניים של תורה ועבודת ה' עוזב את העולם, נכסיו הרוחניים עולים עמו ומקבל שכרו בגן עדן העליון על כל עמלו. ומאחר שנוצר בעולם חלל גדול של זכויות כתוצאה מפטירתו של גדול, ועם ישראל זקוק לזכויות אלו, יש מאותה שעה סייעתא דשמיא גדולה לכל החפץ להתעלות במעלותיו של אותו גדול, לקחת מהם לעצמו ולקנותם כקנין בנפשו, למלא חלק מהחלל. שהרי מחסדי ה' הוא לתת גדולה רוחנית לאדם בשביל כלל ישראל שזקוק לכך, כמובא בתלמוד (ברכות לב ע"א) בדברי הקב"ה למשה רבנו, כלום נתתי לך גדולה אלא בשביל ישראל.

וזהו הלימוד העיקרי שיש לנו ללמוד ממרן ראש הישיבה, להידבק במידת האמת. מידה שהיא השורש האדיר המצמיח את מידת הענוה שכל המידות הטובות הם כענפי אילן היוצאים ממנה. משום כך מרן ראש הישיבה זצוק"ל לא רק שברח מהכבוד, אלא הוא בז לכבוד בראותו בו סוג של שקר מוחלט. ומשום כך לא התפעל מעשירי עולם ולא מבכירי השלטון בישראל ובעולם, אלא אך ורק ממי שהוא בעל תורה ויראת שמים ומתוקן במידות.

נקיות וטהרת האמת הזו היתה ניכרת גם בשיעוריו, כשלא ניסה להרשים במילים גבוהות או להראות את גדולת למדנותו, אלא כמו שהשיב טרם הקמת הישיבה הקדו' "אבני נזר" כששאלתיו מה לחפש ולהקפיד שיהיה ברבנים מוסרי השיעורים בישיבה. והשיב כשהוא שוקל את מילותיו, שיהיה הרב בעל סברא ישרה שהסוגיא בהירה אצלו, כי אם התלמידים לא מבינים זה אומר שהסוגיא אינה בהירה למוסר השיעור, ולא ילמד את התלמידים (את מה שיש לו לומר) אלא ילמד עם התלמידים, לברר עמהם את כוונת הכתוב, ומתוך כך ילמדו איך ללמוד. ושיהיו בעלי יראת שמים ומידות טובות.

עוד אמר שקיבל מפיו של רב רבנן חכם עזרא עטיה זצוק"ל על דברי הגמ' (חגיגה טו ע"ב) מאי דכתיב כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא (מלאכי ב, ז), אם דומה הרב למלאך ה' צבאות יבקשו תורה מפיהו, ואם לאו אל יבקשו תורה מפיהו. ושאל הגר"ע עטיה וכי יש אדם הדומה למלאך, ובמה יוכל להיות דומה לו. ופירש המלאכים נקראים עומדים שנאמר ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה (זכריה ג, ז), משום שכל מלאך נשאר במדרגתו כפי שהיה בשעת בריאתו, מאחר שלא נברא בשביל לקבל שכר. אבל האדם נדרש להתעלות עוד ועוד ממדרגה למדרגה כל חייו. ככתוב אורח חיים למעלה למשכיל למען סור משאול מטה (משלי טו, כד) כלומר דרך החיים אצל המשכיל החכם והנבון היא להתעלות תמיד למעלה, משום שהשכיל להבין שאם לא יעשה כן הוא לא ישאר במדרגתו, אלא ירד למטה. כלומר, הוא מבין שהרווח בעליה הוא לא רק עצם העליה, אלא גם שאינו יורד לשאול למטה. ואם הרב דומה למלאך בשעה שמלמד את התלמידים, דהיינו שבאותה שעה אינו חושב על עצמו ועל התקדמותו ועלייתו, אלא הוא מוכן לעמוד במדרגתו למענם וכל מחשבותיו ושאיפותיו נתונים לטובת התלמידים, רק מרב כזה יבקשו תורה מפיהו, לפי שרק מאדם כזה ניתן להיבנות ולהתעלות בתורה כראוי. וכל תלמידי מרן יעידו שכפי שהעיד על עצמו שקיבל מרבו, כך נהג תמיד עם תלמידיו.



עוד סיפר ששמע בצעירותו מאביו זקן המקובלים הגה"צ חכם אפרים כהן זצוק"ל, שקיבל על עצמו כ"ה הנהגות של פרישות, ואמר לו: "לך אומר שנים מהם, שגם אתה תקבל על עצמך כי זה אפשרי גם לך. האחד, שמור על קדושת העינים, והשני תשתדל להרהר בדברי תורה בכל עת ובכל מקום, בלכתך בדרך ובשכבך ובקומך. והגם שאין זה קל, זה אפשרי". ובפעם אחרת אמר לו אביו שכל אדם כשיוצא מביתו ידמה בדעתו שהוא מחזיק שק ריק בשתי ידיו, והוא זה שיקבע אם יחזור לביתו עם שק מלא בעוונות אם לא ישמור על עצמו, או שק מלא במצוות אם ישמור על עצמו. הבחירה בידו. ובאמת שכל רואי פני המלך, מרן רבנו ראש הישיבה זצוק"ל, בעת הליכתו ברובע היהודי בדרכו מהישיבה לביתו, היה רואה בחוש שאינו רואה שום דבר מהמתרחש סביבו, ידיו סמוכות לגופו ומידי פעם אצבעותיו וכפות ידיו נעות בתמיהה משום הקושיה שעלתה בדעתו, ולאחר מכן שבות ונחות כאשר ראה צד לתרץ. אשרי עין ראתהו.



ולכל בן תורה יש להתבונן במה שעבור כולנו הוא כצוואה ממרן ראש הישיבה זצוק"ל, בשלוש נקודות עיקריות שהזכיר בתוך דבריו בכ"ז תמוז תשפ"ב, בהתייעצות האחרונה שזכינו להיכנס אל הקודש פנימה בטרם נאסף ארון האלוקים. האחת, למלא את ימי שישי ושבת בלימוד תורה. וסיפר שלבקשת אחרים שאל פעם את הגרא"מ שך זצוק"ל אם נכון לקצר את בין הזמנים של חודש ניסן. והשיב: "קודם שיעשו שהשבוע הוא לא רק חמישה ימים, אחר כך ידאגו לחודש ניסן". והוסיף מרן כמה חשיבות יש ללימוד בימי שישי ושבת, וכמה מתגדל האדם על

ידי זה. הדבר השני, חשיבות ההקפדה של כל בן תורה בתפילת שחרית בישיבה דווקא, ועד כמה על המשגיח לעורר בשיחות על הדבר. ואמר: "המוסר צריך להיות שמחמם את הלב. לא הצגות!". והנקודה השלישית, מי שמחזיק בישיבה טלפון לא כשר "שייצא מכאן!" כלשוננו. והוסיף לאיזו דיוטא תחתונה עלול להגיע הוא עצמו לקלקל אחרים סביבו.

עוד יש לנו להתבונן במילה שהיתה שגורה על לשונו בשיחותיו כשהיה מדבר על מי שלא זכה להיות במדרגה שדיבר עליה באותה שעה, היה רגיל לכנותו 'מסכן'. והרי מסכן נקרא אדם שיש לרחם עליו. ומרן שהיה כנודע בורר את מילותיו בקפידא מצא לנכון לבחור מילה המלמדת, שלא רק שאין לנו לקנא כלל באדם הנמצא במקום נמוך גם אם נכבד הוא בעיני הבריות, אלא להביט מגבוה על מי שאינו בקו התורני הראוי כרצון ה' ממש, ולראותו כאדם מסכן שלא השכיל לבחור בדרך אמת.

ועל גדולת ימי בין הזמנים אמר שבתוך הזמן העבודה בלימוד תורה וקניית יראת שמים ומידות טובות, היא בבחינת עבודה מיראה, אבל בבין הזמנים בבחינת עבודה מאהבה. אין שיקולי איך מסתכלים עלי ומה חושבים, אלא כל העבודה הרוחנית באה מאהבת תורה. והעיד על עצמו שבבחרתו למד מראש חודש ניסן ועד פסח את כל הטור עם הבית יוסף והשלחן ערוך בהלכות פסח. והדבר ברור שהספיק ללמוד את כל זאת רק על ידי ניצול הזמן שלא לאבד שום רגע.



ונסיים בציטוט מדבריו, במה שמעיד על כמה היבטים בגדולתו שיש לנו לאמץ אפילו מעט ממנה. בשיחתו הביא את דברי המלבי"ם שדוד לא זכה לבנות את בית המקדש מפני שדוד היה עמוס במלחמות ויתכן שכשיבנה יהרהר שבזכות זאת ינצל מהמלחמות, אבל שלמה שלא היה צריך להילחם יבנה יותר בשלמות לשם שמים, וזהו שנאמר: "הוא יבנה הבית לשמי" (מלכים א' ה, יט). לאחר שהרחיב במשמעות דברי המלבי"ם העיד מרן על עצמו ואמר בלשון זו (מצוטט מהקלטה): "מורי ורבותי, הקב"ה עזר לי, יכול להיות שקיבלתי מאבותי, שכשאני קורא דבר אינני קורא אותו לשם ידיעה בעלמא, כשקראתי את המלבי"ם אני הזדעזעתי! הזדעזעתי ממש! כל החיים זה רודף 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". עד כאן לשונו הקדושה.

הלב מסרב לקבל שרק לפני שבועות ספורים ישבנו לפניו עם דף שאלות בענייני הנהגת הישיבה, והשיב בבהירות וחדות על כל שאלה ושאלה. והנה לפתע פתאום, רבנו הגדול שהיה השריד האחרון לדור דעה מתלמידי ורואי זיו פני גאון הדור שלפנינו רב רבנן הגה"ק רבי עזרא עטיה זצוק"ל, והמשיך את דרכו בתורה וביראה ובענוה ובמידת הנקיות, עלה בסערה השמימה. שבר גדול הושברנו בהילקח עמוד הענן ההולך לפני המחנה, ומעתה מי יורה דעה ומי יבין שמועה, למי נפנה ומי יורנו דרך אמת. יהי רצון שישלח ה' במהרה את משיח צדקנו שיגאלנו

גאולת עולם, ונשוב ונחזה בזיו פני מרן זצוק"ל עם כל צדיקי הדורות, בשוב ה' ציון במהרה  
בימינו אמן.



◆ 'להתאים את הנידון אל סעיף ההלכה המכוון עליו': סקירה על שו"ת  
שאגת כהן ח"ב לרב אריה כץ שליט"א ◆

# אוצר הספרים



הרב הראל דביר

נריה

## להתאים את הנידון אל סעיף ההלכה המכוון עליו: סקירה על שו"ת שאגת כהן ח"ב לרב אריה כץ שליט"א

הגאון רבי אריה כץ שליט"א, עומד בעשור האחרון בחזית הדיונים ההלכתיים בענייני פוריות ורפואה על פי ההלכה, ולא רק. לפני שנתיים, הוציא לאור את החלק הראשון מתוך שלושה כרכים שעתידיים להרכיב את סדרת 'שאלות ותשובות שאגת כהן', על אבן העזר. עתה, אנו מתברכים בצאתו לאור של הכרך השני, על יורה דעה וחושן משפט. החלק השלישי, לפי דברי הרב כץ בהקדמתו, יעסוק באורח חיים, קדשים, טהרות, והלכות מדינה (ושמא יוקדש כרך רביעי לסדר זרעים?). חלק גדול מהתשובות נכתבו כ'תמידין כסדרן' בשתי מסגרות שבהן שימש הרב כץ: בית הדין לממונות של ארץ חמדה - גזית שבירושלים, ומכון פוע"ה.

הרב כץ מתאפיין בשילוב נדיר של גדלות בתורה, בעיון ובבקיאות ובסברה ישרה, יחד עם חשיבה עכשווית-עדכנית, המתייחסת למציאות בת זמננו, המתחדשת מיום ליום. שילוב זה, ראוי שיהיה נר לרגליו של העוסק בפסיקה הלכתית בדורנו, ומחבר זה, ראוי שיהיה דוגמה לחיקוי בעיסוקו האינטנסיבי והיסודי בגופי הלכות, 'שפיר ושליא' ממש, מתוך למדנות, בהירות, יראת שמים ועמידה על משמר ההלכה, והתמצאות בהוויות העולם הזה לפרטי-פרטיהן. אף שהרב כץ כותב במבוא על נטייה לקולא כשהדבר אפשרי ומתאים, הרי שמשנתו רחבה מני ים, ודומה שהקולא והחומרא אינן אלא חלק קטן - חשוב ככל שיהיה - מתוך שבעים ארמונות מלכות משורטטים לתפארת, הלא המה שבעים סימני שו"ת שאגת כהן ח"ב, שרובם המוחלט עוסקים בשאלות הלכתיות קשות, מורכבות ומאתגרות.

נראה לי ששו"ת שאגת כהן, נותן דוגמה חיובית להקפדה על הדרכתו היסודית של החזו"א לפוסקי הלכה (קובץ אגרות חזו"א א, לא):

בירור משפט בבחינת הלכה למעשה, נחלק לעיונים שנים: העיון הראשון - להניף הסלת הנקי, סעיפי המשפט התוריים; ואחריו עיון השני - החדירה בהעובדא הנוכחת לפנינו, במעלותיה ומגרעותיה, ובדיוק משקל של כל פרק מפרקיה, כדי להתאים את הנידון אל סעיף ההלכה המכוון עליו. ומרובים המכשולים של ההתאמה כוזבת, מהמכשולים ביסוד ההלכה. זאת אומרת, אף שאין הדיין אומר על מותר אסור ועל אסור מותר, בכל זאת הוא נכשל בהמעשה שבא לידו, ומחליט בכח מדומה, שזו שבא לידו היא של הסעיף הידוע, בעת שהעלים עין מקו דק רב הערך בפלילת המשפט, הנבנה תמיד על קוים שכליים דקים, ובהעלמה זו הוציא משפט מעוקל, מעוות לא יוכל לתקן. ובשל העיון האחרון, נשללה ההוראה מן ההמון, אף בדברים שהאסור והמותר מפורסם תכלית

הפרסום, ונתנה לחכמים שבכל דור, לחקות לאשורה של כל שאלה המופיעה מזמן לזמן, שהחכמים יפתרוה מנקודת עיון מקיף והסתכלות בהירה.

בספרנו, נידונים נושאי פוריות שנמצאים בקדמת השיח ההלכתי-רפואי בימינו, כמו שבעה נקיים והפרכת טענת ה'עקרות ההלכתית' (מינוח שהרב כץ, עמ' 36 הערה 2, מגדיר כשגוי, שהרי מדובר בתופעה זמנית ופתירה, ולכן מציע להחליפו ב'ביוץ מוקדם'), תוך שימוש במגוון מקורות הלכתיים ורפואיים, המשלימים אלה את אלה לתמונה; דימומים שונים ומגוונים ודיניהם; הגדרת המינימום המעכב בבדיקות שבעה נקיים, והדין במקרה של טעות; פתיחת מקוואות ביום בתקופת הקורונה; שלילה ההצעה להכשיר טבילה באמבטיה בתקופת הקורונה; ועוד ועוד.

לצד נושאים אלה, נידונים בספרנו גם עניינים הלכתיים עמומים שעדיין לא דשו בהם הרבים, כגון: מתן צדקה לעובד עבודה זרה על ידי בן נוח, דיני מופלא הסמוך לאיש בהלכות שונות, בחינה מחודשת של הצידיק להתיר ניתוחי נפלים לצורך קביעת סיבת המוות, הפיכת אולם טהרה של בית קברות לבית כנסת פעיל, קבורת גויה שהייתה נשואה ליהודי בקהילה המוכה התבוללות, קבורת גוי שנפטר בעודו בהליכי גיור, שתי תשובות מסועפות בענייני לשון הרע בתקשורת, עיסוק במקצוע עריכת דין לאור ההלכה, הטלת מס על קבוצה שאינה שותפה לקבלת ההחלטות על מה שיתבצע במס זה, איסור 'מוסר' בהגשת תלונה למשטרה על הטרדות, סדר קדימויות בטיפול בפגים. וזו רק טעימה מן הים.

מוטיב נוסף שחורז וחוזר בספרנו, אף שלא נכתב במפורש, הוא תפיסת התורה כולה כמכלול: בתשובותיו של הרב כץ, מצויים תדיר מעברים בין חלקים שונים של השו"ע ושל ההלכה, מתוך הכרה בכך שמענה ממצה ומקיף לשאלה הלכתית מורכבת מצריך עמידה על ההיבטים השונים שהיא מעוררת, גם אם הם מצויים בתחומים הלכתיים רחוקים. ואין מדובר על אריכות לשם האריכות, אלא על בירורים ענייניים הנצרכים למיצוי הדיון, ודברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר. כך לדוגמה, בסי' סה, העוסק בחיוב תשלומים על נזק שנגרם בעקבות סטירת לחי שהעניק מבוגר לנער שלא התנהג כשורה, מעמיק הרב כץ בחובת החינוך ובמקומה ומעמדה ההלכתי של ההכאה החינוכית. ועוד דוגמאות רבות מספור.

מספר הערות, בשולי הדברים:

א. בסי' כח, עמ' 159, הוזכרה תקנת הגאונים שלפיה אדם אינו יכול לאסור על חברו ליהנות מחלקו בבית הכנסת או בספרים. יש להעיר שלכאורה התקנה אינה של הגאונים, אלא של הראב"ד ובני דורו – הראשונים, וכן של רבינו גרשום (אורחות חיים, הל' ביכ"נ, אות כה).

ב. בסי' מג, נידונה האפשרות לנהל ארכיון מידע ציבורי דיגיטלי, לאור הלכות שמירת הלשון. לענ"ד, הקביעה ש'אין דרך אחרת להפיק את התועלת הנצרכת, אלא באחסון המידע ופרסומו באמצעים הדיגיטליים', היא קביעה שאינה פשוטה. הרי כאשר חושפים את המידע לציבור, עדיין לא יודע מהי בדיוק 'התועלת הנצרכת'. והגע עצמך, בכל הסימן הזה, נוהר הרב כץ עצמו והתייחס לניהול הארכיון מבלי להסגיר את זהות האדם או הארכיון שעליו מדובר. האם ניתן לקבוע שכל מידע, הנמצא בכל ארכיון באשר הוא, ישמש לתועלת, ולא סתם תועלת אלא כזו

שאינן דרך אחרת להפיק אותה? מסופקני. מחומר הקושי, ייתכן שכוונת הרב כץ לקביעה כללית, שהתועלת המופקת משקיפות מידע לציבור היא כזו שאינן לה תחליף. אולם אם כן, יש צורך בדיון נוסף: האם וכיצד יש לקבוע את משקלה של קביעה כללית זו, בבואנו לדון בפרסום פריט מידע מסוים, שמכיל סיפור בגנותו של אדם. וצ"ע.

ג. מפתוח. הספר פותח בתוכן עניינים קצר, ואחריו תמצית של כל התשובות. התמצית שימושית ביותר, ומומלץ מאוד לקרוא את כולה, וכך לקנות בקיאות במסקנות הספר בהשקעה מועטת יחסית. בסוף הספר אין מפתח נושאים, שהיה יכול לתרום להתמצאות בספר עשיר ורב-אנפין זה. בספר פזורות שמועות רבות, בשם הגרז"ן גולדברג זצ"ל וגדולים נוספים, וגם אותן יש טעם למפתח. אקווה, ואבקש מהמחבר, לצרף מפתחות כאלה לסדרה כולה, אולי כנספח לכרך האחרון (לעת עתה) של הסדרה, שעתידי לראות אור בקרוב בע"ה.



◆ הערות הקוראים על גיליון ס"ט ◆

# הערות הקוראים

## הערות הקוראים

**הערה על מאמרו של הרב מ. ש. עקיבא כהן "תשובות מרן הגר"ח קניבסקי  
זצ"ל בדיני ימים נוראים" (עמוד ל"ז)**

בס"ד

לכבוד הרב עקיבא כהן שליט"א

במה שהביא מתשובות מרן הגר"ח קניבסקי זצ"ל על ענייני ימים נוראים [ירחון האוצר ס"ט שאלות ק, קא] הביא בזה"ל: "שאלה ק: האם בקשות פרטיות במוסף הן הפסק בברכת השופר לתקיעות דמעומד, וכן להזכיר שמות לפני ברכת כהנים במוסף כדי לכוללם בברכה. תשובה: נכון לא לבקש במוסף.

ובשאלה קא. בנ"ל יש לדון בבקשות קודם יהיו לרצון דיתכן שהם ממש חלק מהמוסף כיון שזה בתוך השמו"ע ואינם הפסק. תשובה: מוסף לא נתיסד לבקשות".

יש לציין שבשבות יצחק (יו, ע' קלו) הביא בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל שמותר לבקש בקשות פרטיות אף באלוקי נצור של מוסף. [אמנם בקונטרס הלכות חודש תשרי, להרב מאיר סנדר (ע' 51) מביא הוראה מהגריש"א זצ"ל שלא לבקש בקשות פרטיות במוסף של ר"ה].

כן יש לציין כי בספר תשובות הגר"ח (גרנדש, ב' ע' תרעט) הביא ממרן הגר"ח זצ"ל תשובה הנראית סותרת: "ש. בהנ"ל האם מבקשים בקשות פרטיות בשמו"ע של ר"ה ויוה"כ, ואם כן האם יש חילוק אם בשחרית או מוסף או מנחה או ערבית. ת. מותר".

עוד ראיתי בקובץ היכלא (א, עמוד צ') דנשאל מרן הגר"ח זצ"ל, לגבי תפילות שתיקן האר"י באמירת 'איה' בקדושה. וכן לגבי התפילה שתיקן החיד"א כשאומר החזן 'מפני חטאינו'. והשיב מרן זצ"ל בזה"ל: בתפילות ששייכות למוסף מסתבר דמותר כמו הפיוטים.

הרי שאף לדעת מרן זצ"ל יש היתר במוסף לומר את התפילות שנתקנו בדורות מאוחרים.

ביקרא דאורייתא

דוד לוי



### תגובת המחבר

א. מה שהקשה איך אומרים את התפילות ב"איה" משום ששייך למוסף, לכאור' תשובתו מוכחת דדוקא מה ששייך למוסף זה חלק מהתחנונים ששייכים למוסף (דודאי שמוסף מלא בתחנונים), ורק רחמי בעלמא בבקשות פרטיות אי"ז מענין המוסף. וזה שהדגיש מרן זיע"א שבקשות ש"מענין המוסף" מותר, ולאפוקי בקשות פרטיות.

ב. בענין השאלה מה שנא כשהגיע שופר בסוף יום ב' של ר"ה בביה"ש של כניסת השבת שאסר המשנ"ב לתקוע מהא דפסק המשנ"ב לתקוע בביה"ש של מוצאי יו"כ שחל בשבת משום שזה מצוה, יפה העיר אחי הגאון ר' אשב"א שליט"א, מג"ש ב"והגית" ובעל ה"קובץ ענינים", דספק דרבנן לקולא, ונמצא שבביה"ש של סוף ר"ה יש ודאי פטור מהתקיעות, דתלינן שעבר זמנו ואי"ז נחשב צורך מצוה. ומשא"כ בביה"ש של מוצאי יו"כ, יש ודאי חיוב בתקיעה והוה צורך מצוה ודפח"ח.

בתודה

מ.ש. עקיבא כהן נ"י



## הערה על מאמרו של הרב אליעזר בוטון "פרוזבול שנכתב ע"י ב"ד רגיל" (עמוד ק"ג)

ב"ה, יב אלול תשפ"ב

לכבוד מערכת הירחון הנפלא "האוצר" הגדול, שלום וישע רב

בירחון האוצר גליון סט (בעמוד קג) נדפסה תשובתו הנפלאה של הרב אליעזר בוטון שליט"א, ובסוף דבריו כתב שמרן בש"ע יו"ד (סי' קפד ס"ט) פסק דלא כהרי"ף והרמב"ם, אע"פ שהר"ן כתב בדעתם שיש להקל, וכתב בתפארת צבי (שם סק"ח) דהוא משום דלא מצינו פוסקים אחרים שמפרשים כך את הרי"ף והרמב"ם. ומזה למד לדין פרוזבול. וע"ש.

אולם במחכ"ת הדברים אינם מדויקים:

א. באמת מרן בסימן קפד ס"ט סתם להקל, וכפי שכתב הר"ן שדעת הרי"ף והרמב"ם להקל. והש"ע רק הוסיף שיש אומרים שאסורה. וקי"ל סתם ויש אומרים הלכה כהסתם. ומעיקרא לק"מ. אלא שאכן להלן בסימן קפט סעיף ד' מרן פסק לאסור, וזה דלא כהרי"ף והרמב"ם, והתקשו אחרונים רבים בסתירת דברי הש"ע.

ב. ובתפארת צבי שם (סק"ח) תמה על הש"ע בסימן קפד, למה פסק להקל כמו שכתב הר"ן בדעת הרי"ף והרמב"ם דס"ל להקל. הואיל ולא מצינו בשום פוסק שמפרש את דברי הרי"ף והרמב"ם כן. וגם מהר"ן אין הכרח להקל בכל ענין. כיעוי"ש.

ואציין שבשו"ת חקרי הלכה (חאו"ח סימן א') הבאתי מקורות רבים שבדבר שאינו מפורש בעמודי ההוראה אין הכרח שמרן יפסוק כדבריהם, ושכן מבואר בדברי החיד"א ועוד פוסקים, ושעל פי זה ניחא פסקי מרן במקומות רבים בשלחן ערוך שלא פסק כעמודי ההוראה. ושם ציינתי שעפ"ז ניחא פסק מרן ביו"ד סימן קפט שפסק דלא כהרי"ף והרמב"ם, משום שאין זה מפורש בדבריהם (ושם צויין ג"כ לתפארת צבי הנ"ל שכתב לבאר שאין הכרח כלל שהרי"ף והרמב"ם מקילים). וע"ש באורך. ודו"ק. (וכמדומני תשובה זו נדפסה בקובץ האוצר לפני כשנתיים או ג' שנים).

ביקרא דאורייתא, יצחק מאוז

## הערה על מאמרו של הבה"ח יצחק פרץ "בעניין לימוד תורה בחזרת הש"ץ" (עמוד קמ"ט)

ראה ראיתי את תשובתו של הבה"ח יצחק פרץ הי"ו להתיר ללמוד בחזרת הש"ץ למי שגם כך לא ממש מקשיב. אך לענ"ד אין בדבריו כדי צרכו כדי להתיר, ואענה בקצרה. הנה בתשובתי בירחון האוצר גיליון מט, ובגיליון נא בהערות הקוראים, הבאנו לזה ראיות רבות.

חדא, מה שהביאו ראיה מהרא"ש בארחות חיים כבר כתבתי (גיליון מט עמ' סז ונא עמ' תפט) שלא לכל הדעות ספר ארחות חיים יצא כולו מהרא"ש. ואף לדעת הסוברים שכן כולו מהרא"ש, מ"מ בתשובת הרא"ש המובאת בש"ע (ס' קכד, ד) מוכח להדיא שחייב להקשיב לחזרה וכל אחד יעשה עצמו כאילו אין ט' זולתו. (וראה בחלק נא עמ' תפט אות ד).

ועוד בגיליון מט (עמ' סה אות ה) הבאתי שכתבו כמה ראשונים שיש חיוב להקשיב לחזרת הש"ץ ע"ש.

ולגבי הראיה מהמהרי"ל, גם אם נאמר שדעת המהרי"ל להקל בזה, מ"מ בשאר הראשונים שהבאתי שם משמע שאין דעתם כן. ועוד עיין בגיליון נא (עמ' תצ) כמה טעמי תריצי שאין להוכיח כן מדברי המהרי"ל. חדא, שלא כתוב שלמד בחזרת הש"ץ (ויש הרבה הגה' במהדורת מכון ירושלים, כך שקשה לקבוע איזו גירסא היא האמיתית, ובפרט שבהוצאה הנ"ל לא הוסיפו משפט זה שלמד בחזרת הש"ץ בהלכה למעלה). ועוד, שיש שני פירושים בדעת המהרי"ל, ולשניהם אין הדברים כפשוטם. ע"ש.

מש"כ שבהגה' יש נוחלין חלק על אביו שהתיר ללמוד בזמן הקדיש או קדושה, אינו כן. בפרוש כתב הרב יש נוחלין שיש ללמוד 'כשינגן המנגן' או שאר דברים שרגילים החזנים להאריך במחזור וביצירות בניגונים'. ובנו בהגה' רק הסביר את דברי אביו. וזה פשוט.

מה שהביא ראיה מספר תפארת שמואל (על הגר"ש אויערבך זצ"ל עמ' כב), ממקום שבא להביא יש ראיה לסתור. קודם כל כתבו בשמו שבאמצע החזרה היה מוכיח את הלומדים. ושם הביא שדעת הגה"צ ר' שמואל הומינר שאף אם סיים היחיד באמצע החזרה צריך להקשיב. ולדעת הגר"ש"א אין חיוב. אמנם בהליכות שלמה (פ"ט, ג) כתבו בשם מרן הגר"ש"ז אויערבך זצ"ל שגם מי שסיים את התפילה באמצע החזרה, חובה עליו לשמוע כל שאר תפלת הש"ץ ולכוין לברכותיו, כי היא חובת הציבור וגם הוא חלק מהציבור. ע"ש. וכן נראה יותר, דלא משתמט לאף פוסק שיאמר כן.

ומה שהביא ראיה מהמאמר מרדכי (ס' קכד סק"ו). הנה לא הזכיר כלל את הנושא הזה ואת הרמ"ע. שביאר, דמה שכתב הש"ע שיש לקהל לשתוק היינו לאפוקי שלא ידבר דברים בטלים או שאר דברים שאינם מתפלת י"ח דאז אינו מכוין לברכת החזן. עכ"ל. אינו עניין לנד"ד. ששם איירי האם מותר לקהל לומר את הברכות יחד עם הש"ץ. ודעתו שמותר. ועוד, שלהדיא כתב שאסור דברים בטלים או 'שאר דברים שאינם מתפלת י"ח'. וזה ברור.



וע"ש בתשובתי בגיליון מט שהבאנו בס"ד אמבואה דספרי שאסרו, ואיך אפשר להביא כמה פוסקים בודדים שהתירו לעומת רוב מוחלט של הפוסקים שאסרו? ויש עוד להדגיש, שגם הרמ"ע מפאנו לא כתב דבריו לעשות כן לכתחילה. אלא שהנוהג כן הנח להם, ומה טוב שלא לעסוק בדברים אחרים. ובעולת תמיד כתב בשם הרמ"ע דאי עביד כן לא נקרא חוטא כיון שעסק בתורה. וכ"ה במקור חיים שאין למחות בידם. וכן במגן גיבורים.

ונברך את הבה"ח שיגדל בתורה וביראת שמים טהורה ויהיה למורה הוראות בישראל

יובל קורסיה



