

בס"ד

קובץ אבקת רוכל

צפונות ♦ שו"ת ♦ חידו"ת ♦ מאמרים

בענייני חג הסוכות

ובתורת מרן הגאון רבינו עובדיה יוסף זצוק"ל

ובעה"י יכלכל

שקלא וטריא אליבא דהלכתא

חקרי דינים, פלפולים חריפים

מחקר מעשי, שאלות ותשובות

חידושי הלכה ואגדה

גליון כג

שנה ו' ♦ תשרי ה'תשפ"ד

ניו יורק

'Avkat Rochel'

The Sephardic Halacha Journal of the Americas

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

©

תשפ"ד * 2023

כל הזכויות שמורות

Yearly Subscription: \$40

מחיר מנוי לשנה: \$40

Please make checks payable to:

"Hazon Ovadia"

110 Vine St.

Lakewood, NJ 08701

+1 (310) 254-7790

mechonavkatrochel@gmail.com

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

aleiassor@gmail.com

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

חברי המערכת

יהודה אריאל עובדיה ♦ יהודה פגיה ♦

חיים אריאל נפתלי ♦ מנחם עובדיה

הגליון הבא יצא אי"ה לקראת חודש כסלו-טבת ה'תשפ"ד הבעל"ט

בענייני חנוכה ואבן העזר

נא לא לפסוק הלכה למעשה מתוך המובא בקובץ

נא לשלוח חיד"ת לא יאוחר מר"ח כסלו הבעל"ט

♦ ניתן גם לשלוח בעניינים אחרים ♦

תוכן העניינים

פתח הבית ז

בית נכאת

הלכות יום הכפורים מתוך ספר העיטור השלם לג
הרב יאיר חזן, ראש מכון "יאיר נתיב", ירושלים ת"ו
דרשה לשבת שובה מאחד מחכמי משפחת אריה לד
מתוך כת"י המיוחס לחכם רפאל אריה זלה"ה, שלהי שנות ה'ת"ר

בית המלך

מכתבי הלכה מאת מרן הגאון רבינו עובדיה יוסף זצוק"ל
[א] נשיאת כפים בלי חליצת נעלים מה
[ב] ש"צ כהן יחיד היכן ישא כפיו, ואמירת תחנונים ונפילת אפים בימי העומר מז
[ג] כהן שנקטעה אצבעו האם מותר לישא כפיו מז
[ד] כהן שיש כתובת קעקע על ידיו האם מותר לישא כפיו מח
[ה] האם נכון להעלות עולים נוספים לקריאת התורה בשבת ויו"ט מח
[ו] שלא להוסיף עולים רבים לקריאת התורה מט
[ז] כשאין כהן אם יכולים להעלות לוי ראשון נ
[ח] בענין הנ"ל נא
[ט] אם מותר להעלות לוי אחר לוי שעלה ראשון נב
[י] ביטול מנהג שנהגו לחלק ארק בבהכ"נ בשעת קריאת התורה נג
[יא] עריכת חופה בבהכ"נ נד

- חליפת מכתבים בענין לשנות מצדקה לצדקה נו
- מרן הגאון רבינו עובדיה יוסף צוק"ל, ויבלחט"א הג"ר מאיר מאוזו, ראש ישיבת כסא רחמים,
בני ברק
- גלויה ממרן הגאון רבינו עובדיה יוסף צוקללה"ה, לבנו מוה"ר יעקב יוסף זלה"ה נח
- ברין ישראלים מומרים בזמן הזה ס
- מוה"ר יעקב יוסף זלה"ה, בן מרן הגרע"י זלה"ה, ראש בית המדרש חזון יעקב, ורב שכונת
גבעת משה ומח"ס בעיתה אחישנה
- ברין הפסק בברכות התורה ק
- הרב אברהם יוסף בן מרן הגרע"י זלה"ה, מח"ס אמרי אבי וטהרת יוסף, חולון
- מכתב ברכה מאת הראשל"צ הרב יצחק יוסף שליט"א קו
- אם מותר להשתמש בשבת בברו כאשר המים עוברים דרך משאבת מים חשמלית קז
- הרב יצחק יוסף בן מרן הגרע"י זלה"ה, הראשון לציון הרב הראשי לישראל ומח"ס ילקוט
יוסף, עין יצחק ועוד, ירושלים ת"ו
- בענין טלטול תמונה או שעון שקבע להם מקום בקיר קיד
- הרב דוד יוסף בן מרן הגרע"י זלה"ה, ראש בית המדרש 'יחודה דעת' ומח"ס הלכה ברורה
ועוד, וחבר מועצת חכמי התורה, ירושלים ת"ו
- כשרות מקוה ללא חשש זוחלין קכז
- הרב מרדכי טולידאנו, חרב"נ מרן הגרע"י זלה"ה, ראש כולל יביע אומר, ומחב"ס מעשה בית
דין ומטל השמים, ירושלים ת"ו
- בענין שמע מקצת תקיעה קלב
- הרב עובדיה יוסף בן הראשל"צ הרב יצחק יוסף, ראש ישיבת אהל יוסף ומחבר הספרים עין
משפט ועוד, ירושלים ת"ו
- דינו של מחלל שבת לענין צירוף למנין, יין נסך, עדות וכד' קנא
- הרב עובדיה יוסף טולידאנו, נכד מרן הגרע"י זלה"ה, דיין בית הדין דרכי תורה, מח"ס משיב
משפט ועוד, ירושלים ת"ו

בענין איסור חדש בחו"ל	קע
הרב יצחק ישראל, הרה"ר ליהדות בוכרה ארה"ב וקנדה, אב"ד תורה ומשפט, ומח"ס מאבני המקום ועוד, מיל בייסין	
האם יש להמנע מלתת טליתו לכהן שרוצה לעלות לדוכן	ריב
הרב מרדכי לבהר, מח"ס מנוחת מרדכי, מגן אבות ועוד, וראש כולל לינק, לוס אנג'לס	
בדין רצה והחליצנו בסעודה שאחר קידושא רבה	רכא
הרב ליאור דהן, מח"ס עמודי ההוראה על המשנ"ב ורב קהילת עבודת השם, קווינס	
ביאור דעת מרן היב"א בד"ן הנהגת כתביו לדפוס במועד	רכב
הרב ישי יצחק שרגא, מח"ס תורת העובר, ורב ק"ק מדרש אברהם רמת שלמה, ירושלים ת"ו	
בדין מי שמסתפק אם ספר אתמול ספירת העומר כשהספק אינו שקול	רלב
הרב דניאל גודיס הלוי, דיין בית הדין הרבני אשקלון, ומח"ס מנחת דניאל, ירושלים ת"ו	
שימוש במקרים של זמנינו בשבת	רנג
הרב יחיאל ברדה, נכד מרן הגרע"י זלה"ה, כולל יחזה דעת, ירושלים ת"ו	

בית מועד

האם מותר להיכנס לסוכה של אחרים בלי רשות לכתחילה	רעא
הרב שלמה משה עמאר, ראשון לציון ורבה של ירושלים ת"ו, מח"ס שמע שלמה ועוד	
בשר ודגים ושאר מאכלים אם יש לאכלם בסוכה	רצו
הרב דוד פרץ, רב ראשי וראב"ד פנמה	
בדין ההולכים לטיול אם פטורים מהסוכה כדין הולכי דרכים	שב
הרב מצליח חי מאזוז, ראש בית ההוראה ור"מ בישיבת כסא רחמים, בני ברק	
בדין היוצאים לטיול בימי חול המועד סוכות, אם בכלל הולכי דרכים הפטורים מן הסוכה הם	שז
הרב מנחם עובדיה, כולל יחזה דעת, ירושלים ת"ו	
פרטי דינים בדיני מחיצות וסכך הסוכה	שלח
הרב עמנואל מולקנדוב, מח"ס תורת הקדמונים, כולל עטרת שלמה, פתח תקוה	
הדלקת נרות בשבת ויו"ט חוץ לסוכה	שנב
הרב ישראל נתנאל נמדר, מח"ס שבת לישראל, נר יעקב, וכוס של ברכה, כולל ישיבה שיח חיים, גרייט ניק	

שסט	בענין חקק בה כדי להשלימה לעשרה
	הרב יהודה יאיר כהן, מחבר קונטרס אורה ליהודים וקונטרס בסכת תשובו, ישיבת שיח חיים גרייט ניק
שעו	נגב אתרוג מהודר והזיקו כמה צריך לשלם
	הרב משה זאב גרנק, מח"ס שש משזור, פרי וענף ועוד, דומ"צ בבית הוועד לענייני משפט, ליקווד
שפא	בענין לא תחמוד באתרוג
	הרב מתתיהו גבאי, מח"ס בית מתתיהו ושא"ס, ירושלים ת"ו
שפט	בדין הסרת בלעט'ל מן האתרוג
	הרב אשר בן-שמחון, מח"ס בית הסתרים וקונטרס אגרה בקציר, ישיבת 'שיח חיים' גרייט ניק
שצב	בענין טיול בחול המועד
	הרב עזרא עציץ, כולל זכרון אברהם אריה, בית מדרש גבוה ליקווד
שצח	בענין חבטת ערבה וטעמה
	הרב אוריאל בנר, שדרות
תי	בענין שינה בסוכה בשמיני עצרת
	הרב יצחק זאב ביאלה, חבר בית מדרש גבוה, ליקווד
תכב	ביאור שיטת הרמב"ם באיסור מליד אש ביו"ט
	הרב אברהם ישעיהו כהן, מח"ס משנת כהן וראש כולל תפארת יצחק, ליקוואוד
תכט	מקצת הערות על ספר חזון עובדיה סוכות, דיני הישיבה בסוכה
	הרב דוד מלאך, ליקווד

בית יוסף

תסג	בענין התקנת עירוב בעיר שיש בה אנשים ונחרות
	הרב שמואל כאשכראמן, מח"ס מנחת שמואל, ורק ק"ק נר המזרח אטלאנטא
תסח	בענין עויבה מוקדמת של חדר בית מלון בשבת
	הרב שי טחן, מח"ס שף ויתבי ועוד, ראש כולל ובית הוראה ארזי הלבנון, ברוקלין
תעו	אופן קשירת הציצית עם חוט תכלת לדעת האר"י והבן איש חי
	הרב מרדכי הלל ג'ואהרי, חבר כולל להוראה, ישיבת ר' יצחק אלחנן, ניו יורק

אופן עריכת תשובה על עיון לשון הרע	תפג
הרב יהושע גרינוואלד, מח"ס שמחת מועד ועוד, דומ"ץ בבית הוועד לעניני משפט, ליקווד	
נמלך המוכר כבן המצר וחזר בו	תפט
הרב חיים אריאל נפתלי הלוי, מח"ס ישמח אב, וחבר בית מדרש גבוה ליקווד	

בית תלמוד

אופנים שבהם אפשר לסמוך על תרי רובי להתיר הולד לבא בקהל	תקט
הרב אוהד שלום ישי, חברת אהבת שלום, ירושלים ת"ו	
הערות ריש מסכת יומא	תקלב
הרב יהודה אריאל עובדיה, רב מנין אברכים ספרדי ודומ"ץ בית הוועד לעניני משפט, ליקווד	
בענין קריאת תהלים כלילה	תקמ
הבה"ח יצחק פרץ נ"י, מקסיקו	

מגיד מישרים

תקעו בחודש שופר	תקמז
הרב שאול סימן טוב, עורך ספרי 'תורת חכם ברוך' ומו"צ בעי"ת ליקווד	
עני הכבוד ו"סוכת שלום"	תקנג
הרב משה זרגרי, בית מדרש גבוה, ליקווד	
בענין מצות בנין בית המקדש ועשיית הארון והכלים	תקנו
הרב יצחק אשכנזי, בית מדרש גבוה, ליקווד	

בדק הבית

[א] תגובה לתגובת הרב ישראל נתנאל נמדר בגליון כב / הרב שמואל כאשכראמן, אב"ד נר המזרח אטלאנטא, ומח"ס מנחת שמואל	
[ב] בענין ערי יהודה וירושלים, המשך לדרוש בענין ירושלים שנרפס בגליון כב / הרב משה זרגרי, בית מדרש גבוה, ליקווד	
[ג] תשובה לשואל, בענין אבי הבן שמנהגו לקרוא לבנו בכורו על שם אביו, וחמיו ששמו כשם אביו מקפיד בדבר כי מנהגו שלא לעשות כן. / הרב מנחם עובדיה, כולל יחודה דעת, ירושלים ת"ו	

פתח הבית

אשרי העם יודעי תרועה, ובכן צדיקים יראו וישמחו על השמועה, קול מבשר משמיע ישועה, דברי תורה חביבין על לומדיהן בכל שעה ושעה, ויאורו עיניהם מן הדבש אשר בקצה היריעה, בהגלות נגלות הגליון **העשרים-ושלש** של הקובץ המפואר **'אבקת רוכל'** בעניני **חג הסוכות ובתורת מרן הגאון רבינו עובדיה יוסף זצוק"ל**, לרגל עשור לעלייתו בסערה השמימה, ותלי"ת נכנסו חכמי ישראל גדולים וטובים, הרחוקים והקרובים, תורה מביא"ם וכתובים, הבט נא וספור הכוכבים, **אשרי עין ראתה כל אלה**.

ספרי חיים נפתחים, במדור **בית נכאת** בידינו זבחים, עיטורי ציצים ופרחים, **בהלכות יום הכיפורים מתוך ספר העיטור השלם**, היוצא לאור במהדורה חדשה ומדוייקת, כראמה עד מאוד מברקת, ע"י ידידינו עוז הר"ר **יאיר חזן**, ראש מכון **"יאיר נתיב"**, ירושלים ת"ז אשר ידיו רב לו בהוצאת ספרי הראשונים עמודי הדורות ברוב פאר והדר, ומגויית האר"ה רדינו דבש ונופת צופים, פתוחות וסתומות מן צופים, **דרוש לשבת שובה המיוחס למוה"ר רפאל אר"ה זלה"ה**, מגדולי פרס וחכמיה, שפתותיו נוטפות מר, יראת שמים טהורה, להעמיד את בני עדתו בקרן אורה, נשלח לנו ע"י ידידינו הנעים, איש מהיר במלאכתו מלאכת שמים, הר"ר יהודה הירש שליט"א, ראש מכון **מאורות הכתב** עיר **ג'אקסון יצ"ו**, הסמוכה ונראית לעי"ת **ליקווד יצ"ו**, ועוד היד נטויה להביא לדפוס מכתבי בני משפחת חכמים זו, זכותם תגן עלינו, ונכתב ונחתם **לחיים טובים ולשלום**.

ואחריו קול ישרי לב, מדור מיוחד לזכר נשמתו הטהורה של **מרן הגאון רבינו עובדיה יוסף זצוק"ל**, אבי אבי רכב ישראל ופרשיו, אביר הרועים זה דור דורשיו, מקים עולה של תורה, עמודא דנהורא, מאור ישראל וקדושו, נזר אלקיו על ראשו, לרגל מלאת עשור להסתלקותו, קבענו ישיבה לשאת ולתת בתורתו, במדור **'בית המלך'** הביאני חדריו, ובאו בפתח שערי, **מכתבי הלכה ממרן הגרע"י** שטרם ראו דפוס, שנשלחו לנו ע"י בנו, **הג"ר משה יוסף שליט"א**, ראש מכון מאור ישראל, תשו"ח לו ורב ברכות, ועוד מכתבים בהלכה ששלח **מרן הגרע"י לרה"י הגאון רבי מאיר מאזוז שליט"א**, וגלויה לבנו **הגאון רבי יעקב יוסף זלה"ה**, ואחריו דור ישרים, השמים מספרים, מעשה תקפו וגדולתו, מאמרים מאת בניו ובני ביתו, **הגאון רבי יעקב יוסף זלה"ה**, בדין ישראלים מומרים בזמן

הזה, עם הערות מחכימות מאת בנו, **הג"ר עובדיה יוסף שליט"א**, ראש כולל תפארת משה בית שמש, ומח"ס אמרי עובדיה, וברכות על ראשו ששלח לנו את דברי אביו הגדול והגלויה הנ"ל, ואחריו מהג"ר **אברהם יוסף שליט"א**, **בדין הפסק בברכות התורה**, וראשון לציון הנה זה בא, במכתב ברכה מעומקא דלבא, ה"ה מו"ר **הג"ר יצחק יוסף שליט"א**, ועליו מנועם מגדיו **בדין פתיחת ברז בשבת כאשר המים עוברים דרך משאבת מים חשמלית**, ומשנה והלכה ברורה, מאת **הג"ר דוד יוסף שליט"א**, ראש בית המדרש יחוה דעת ומח"ס הלכה ברורה ועוד, וחבר מועצת חכמי התורה, בענין **טלטול תמונה או שעון שקבע להם מקום בקיר**, ומאת חתניו ונכדיו גיבורי חיל, **הג"ר מרדכי טולידאנו שליט"א**, ראש כולל יביע אומר, ומח"ס מעשה בית דין ומטל השמים, ירושלים ת"ו, בענין **כשרות מקוה ללא חשש זוחלין**, ומהג"ר **עובדיה יוסף בן הראשל"צ הגר"י שליט"א**, בענין **שמע מקצת תקיעה**, ומהג"ר **עובדיה יוסף טולידאנו**, נכד מרן הגרע"י **זלה"ה**, שני דייני, גמרי ומעייני, ומאירים עיני ישראל בספריהם, וכן מתלמידי מרן הרב, השוכנים בתוך הגולה פה ארה"ב, ה"ה **הג"ר יצחק ישראלי שליט"א**, הרה"ר ליהדות בוכרה ארה"ב וקנדה, אב"ד תורה ומשפט, ומח"ס מאבני המקום ועוד, מיל בייסין, עוד מאמר בתוספת מרובה בענין **איסור חדש בארה"ב**, ודנים בתורתו, מורי הוראה לעדתו דפקיע שמייהו פה ארה"ב, ה"ה **הג"ר מרדכי לבהר שליט"א**, מח"ס מנוחת מרדכי, מגן אבות ועוד, וראש כולל לינק, לוס אנג'לס, **הג"ר ליאור דהן שליט"א**, מח"ס עמודי ההוראה על המשנ"ב ורב קהילת עבודת השם, קווינס, ועוד רבנן קדישי דארעא דישראל, **הג"ר ישי יצחק שרגא שליט"א**, **הג"ר דניאל גודיס הלוי שליט"א**, ואחרון אחרון חביב **הר"ר יחיאל ברדה שליט"א**, נכד מרן הגרע"י זלה"ה, מחברי כולל יחוה דעת, ירושלים ת"ו, זאת תורת המנחה, תלמידי חכמים אין להם מנוחה, **הולכי בדרך נכוחה**.

ולאור בית השואבה, הכל כאן לברור מנחה עריבה, במדור **'בית מועד'** חמתה מרובה, נתהלכה ברחבה, לשאת ולתת בענינו של יום, הלכות חג בחג, ומלכא ברישא, מאמר מאת **הגאון רבי שלמה משה עמאר שליט"א**, ראשון לציון ורבה של ירושלים ת"ו, מח"ס שמע שלמה ועוד, בענין **אם מותר להיכנס לסוכה של אחרים בלי רשות לכתחילה**, ומראב"ד פנמה יצ"ו, **הגאון ר' דוד פרץ שליט"א**, מאמר בענין **אכילת בשר ודגים ושאר מאכלים בסוכה**, ועוד מטובי החכמים, ראש בית הוראה ור"מ בכסא רחמים, ה"ה **הגאון ר' מצליח חי מאזוז שליט"א** שכתב **בדין ההולכים לטיול אם פטורים מהסוכה**, ומענין לענין באותו ענין מאת ידידנו האמיתי, **הר"ר מנחם עובדיה שליט"א**, מחברי כולל יחוה דעת, ירושלים ת"ו, ומחברי מערכת הקובץ, מעיין המתגבר לדלות ולהשקות מתורת

רבותינו, ישלם ה' פעלו, ועוד מאמרים רבים נוספים, מאת קצינים ואלופים, דיינים, מורי הוראה, ראשי כולל, רבנן ותלמידיהן, מי שלא ראה שמחה של תורה **לא ראה שמחה מימיו**.

ובבא כל ישראל, להיות כשואל דופק בשערי תשובה, במדור **'בית יוסף'** ה'ן איש מאסף, חקרי הלכות, אותיות צריכות, **בענין התקנת עירוב בעיר שיש בה אגמים ונהרות** מאת **הג"ר שמואל כאשכראמן שליט"א**, מח"ס מנחת שמואל, ורק ק"ק נר המזרח אטלאנטא, ומשיב כהלכה, **בענין עזיבה מוקדמת של חדר בית מלון בשבת**, מאת **הג"ר שי טחן שליט"א**, מח"ס שף ויתיב ועוד, ראש כולל ובית הוראה ארזי הלבנון, ברוקלין, וחזי הוית, באופן קשירת הציצית עם חוט תכלת לדעת האר"י **והבן איש חי**, מאת ידידינו עוז, **הר"ר מרדכי הלל ג'וואהרי שליט"א**, ומענה לשון בענין אופן עריכת תשובה על עוון לשון הרע, מאת הדיין המצויין, **הג"ר יהושע גרינוואלד שליט"א**, וענני במרחב בדין נמלך המוכר בבן המצר וחזר בו, מאת המיוחד שבחבורה, מעורכי הקובץ להגדיל תורה ולהאדירה, ה"ה **הר"ר חיים אריאל נפתלי הלוי שליט"א**, ברך ה' חילו ופועל ידיו, ואחריו נושאי הארון ובדיו, במדור **'בית תלמוד'** ומחמדיו, עיונים והערות ובירורי סוגיות, **בענין לסמוך על תרי רובי להתיר ולד לבא בקהל**, מאת ידידנו **הר"ר אוהד שלום ישי שליט"א**, מחברת אהבת שלום בירושלים ת"ו, והערות בריש מסכת יומא, מאת **הג"ר יהודה אריאל עובדיה שליט"א**, ממייסדי ועורכי הקובץ, ובענין קריאת תהלים בלילה, מאת הבחור הנעלה, נרו יאיר ויזרח מעלה מעלה, **יצחק פרץ נ"י מעי"ת מקסיקו סיטי** יצ"ו, כולם נקבצו ובאו יחד באהבה כלולה, **ישרו בערבה מסילה**.

יראה לובשים ומתבוששים, במדור **'מגיד מישרים'** אל נערץ בסוד קדושים, קחו עמכם דברים, דברי אגדה כמים קרים, וראש המדברים ה"ה ידידנו הנאמן, **הג"ר שאול סימן טוב שליט"א**, עורך ספרי 'תורת חכם ברוך' ומו"צ בעי"ת ליקווד, במאמר מפואר הנקרא **'תקעו בחודש שופר'**, ואחריו גבר דחיל חטאין, **הר"ר משה זרגרי שליט"א**, מחברי בית מדרש גבוה, ליקווד, במאמר הנקרא **'ענני הכבוד וסוכת שלום'**, מוסיף נופך ספיר ויהלום בו בדרך שסלל בגליון שעבר, ועוד מן הת"ח המצויינים שבחבורה, פה עיר תורה, ה"ה **הג"ר יצחק אשכנזי שליט"א**, בענין מצות בנין בית המקדש ועשיית הארון והכלים, על כן יאמרו המושלים, בואו ונחשב חשבוננו של עולם, במדור **'בדק הבית'** באנו באחרונה להגיב ולהוסיף הערה או הארה, נחפשה דרכנו ונחקורה, לדקדק כחוט השערה ולהשיב מלחמה השערה, **כדרכה של תורה**.

כצאתנו את הקודש, נתפלל תפילה קצרה, שלא יצא מכשול מתחת ידינו, ויתגדל שם שמים וישמחו בנו חברינו, ונבקש ממעלתכם לשלוח לנו מנועם אמריכם, לגליון הבא, **גליון כ"ד**, המתעתד לצאת לאור אי"ה **בחודש כסלו ה'תשפ"ד** הבעל"ט, בפרט בעניני **חנוכה ואבן העזר**, לא יאוחר מר"ח **כסלו**, ניתן גם לשלוח בעניינים אחרים ולהגיב או להוסיף על הכתוב בגליונות הקודמים, נא לשלוח מאמרים מוקלדים, ולנהוג כבוד זה בזה ובדורות הקדמונים, ויה"ר שנזכה לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, ויפתח לנו הקב"ה שערי אורה, ושערי בית מקדשו לראות בביאת גואל צדק, לראות באור פני מלך חיים, ואתם הדבקים בה' אלקיכם **חיים כולכם היום**.

בברכת גמר חתימה טובה,

חברי המערכת



בית נכאת



הרב יאיר חזן

ראש מכון "יאיר נתיב"

ירושלים

הלכות יום הכפורים

מתוך ספר העיטור השלם

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

רבנו כתב שלשה חיבורים: עיטור סופרים, עשרת הדברות, ומאה שערים. עיטור סופרים הוא שמו המלא, ובקיצור נקרא ספר העיטור. חיבור זה מכיל ששה שערים: כתב, שחיטה, מילה⁸, תפילין, ברכת חתנים וציצית. השער הראשון, כתב, העוסק בהלכות שטרות, והוא הגדול שבכולם, ומחזיק רובו של הספר, ועל שמו נקרא החיבור עיטור סופרים. שער זה מחולק לתריסר נושאים על-פי ראשי התיבות תשק"ף בגז"ע חכמ"ה. לפניו נמצאים עשרה מאמרות בנושאים שונים הקשורים גם

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

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

הם לדיני שטרות, ואחריו נמצאים שאר השערים. אחריהם נמצא החיבור עשרת הדברות שצורף לספר העיטור, ועוסק בעשר מצוות מתוך מצוות עשה שהזמן גרמן⁹. מאה שערים הוא חיבור השגות על הלכות הרי"ף לסדרים נשים נזיקין ונדפס כיום בסוף מהדורות הגמ'.

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

הספר כפי שהוא לפנינו משובש ביותר¹⁰, גם במהדורתו האחרונה, מהדורת ר' מאיר יונה.

להלן הלכות יום הכפורים מתוך מהדורתנו החדשה ספר העיטור השלם, בהשוואה לכת"י ואתיקון 143 (להלן כת"י א), היחיד שנשאר בחלק זה.

חשוב להבהיר שישנם הרבה שינויים בין מהדורת הדפוס שלפנינו לבין נוסחת כתה"י, ולכן שינויים מוכרחים של אות אחת וכדומה לא ציינו את השוני ביניהם אלא תיקנו אותם בתוך הטקסט. כמו כן כדי להקל על הקורא השתדלנו למעט בצורת התיקון ע"י סוגריים עגולים ובציודם סוגריים מרובעים אלא הבאנו בתוך הטקסט את נוסחת כתה"י וצינינו בהערת שוליים את נוסחת הדפוס. את התוספות מכת"י הכנסנו בתוך סוגריים מרובעים כדי להדגיש את התוספת שהיתה חסרה עד כה. ויהי רצון שנזכה להשלים בקרוב את מלאכת ההדרת והוצאת ספר העיטור השלם ולברך על המוגמר.

בשם בעל הדברות וכאשר ירדוף הקורא יבין דתרי הוו ואינו כן כי הרב העטור הוא חיבר הדברות. ¹⁰ כך כתב ר' אליהו אלפנדארי בספרו מכתב מאליהו (ח"א סימן לב קב ע"ד): ולא דבר רק הוא להגיה בספר הרב בעל העיטור כי כולו מלא חסרונות וטעויות כנודע לעומד עליו. וראה עוד מה שכתבו ר' שמואל שעהנבלום ור' מאיר יונה בהקדמה למהדורותיהם.

9. וכך כותב מרן החיד"א בספרו שם הגדולים (מערכת ספרים אות ד דברות): הרב העטור חיבר ספר על המועדות וקראו עשרת הדברות וכותבים הפוסקים וכן כתב בעל הדברות ובפרט הרב שבלי הלקט מביאו תדיר. והנה אמת נכון הדבר כאשר ראה יראה המסתכל בדברי רבנואיתא קמאי. ויש להרגיש קצת על מרן בב"י א"ח סי' תער"א שכתב כ"כ הר"ן בשם העטור וכ"כ שבלי הלקט

דבור שמיני מצות יום הכפורים*

יום הכפורים אסור באכילה [ושתיה] וברחיצה ובסיכה ובנעילת הסנדל ובתשמיש המטה¹¹. הני חמשה עינוין כנגד מי¹² אמר רב חסדא כנגד חמשה עינוי[י]ן שבתורה [ו]בעשור¹³ ואך בעשור¹⁴ שבת שבתון¹⁵ [ושבת שבתון]¹⁶, והיתה לכם¹⁷. ושתיה בכלל אכילה הוא כדכתיב¹⁸ ונתת הכסף בכל אשר תאוו נפשך וכו'. ותניא¹⁹ תענו את נפשותיכם וכל מלאכה לא תעשו מה מלאכה²⁰ שחייבין עליה במקום אחר אף עינוי שחייבין עליו במקום אחר²¹. ואם נפשך לומר הרי אומר והאבדתי את הנפש ההיא מקרב עמה, עינוי שיש בו איבוד נפש ואיזה זה אכילה ושתיה. דבי ר' ישמעאל תנא נאמר כאן עינוי ונאמר להלן עינוי מה להלן עינוי רעבון אף כאן עינוי [ד]רעבון. אשכחן אכילה דאיכרי עינוי, סיכה מנא לן²⁰, דכתיב²¹ לחם חמודות לא אכלתי ובשר ויין לא בא אל פי וסוך לא סכתי. וס"ל דאיכרי עינוי [דכתיב²² כי מן היום הראשון אשר נתת את לבך להבין ולהתענות²³ רחיצה²⁴ דכתיב²⁴ ביה בדוד כי אמרו העם רעב עיף וצמא, רעב מלחם, וצמא ממים, עיף [מ]מאי לאו מרחיצה דכתיב מים קרים על נפש עיפה. נעילת הסנדל מנא לן דכתיב בדוד והוא הולך יחף וכתוב מנעי רגלך מיחף. תשמיש המטה מנא לן דכתיב²⁵ אם תענה את בנותי, אם תענה מתשמיש, [ו]אם תקח מצרות. למדנו חמשה עינוים שאסורין מן התורה²⁶. ותניא²⁷ כשאמרו אסור לא אמרו אלא כחצי שיעור, אבל בשיעור ענוש כרת. ואעפ"י שענוש כרת אין ענוש כרת אלא אוכל ושותה²⁸ בלבד. והרי אנו מפרשין כל אחד ואחד כהלכתו.

אכילה ושתיה כדתנן²⁹ האוכל ככותבת הגסה¹ ביוה"כ כמוה וכגרעינתה, והשותה מלא לוגמיו חייב. בעי רב פפא³⁰ ככותבת הגסה שאמרו בגרעינתה או בלא גרעינתה, כלומר כשמשערין בגרעינה משערין כמו שעומדת בתוך התמרה שאין צריך למעך חללה שבין

א. כ"ה נכת"י א, ונגדפס וזהו סדר יום הכפורים. ב. כ"ה נגמ', ונגדפס ובעשור למודש. ג. כ"ה נכת"י א, ונגדפס מה אכילה. ד. כ"ה נכת"י א, ונגדפס עליה וכו'. ה. נכת"י מופיע אחרת, ותוקן עפ"י הפסוק. ו. כ"ה לפנינו נמשנה, ונכת"י א כמותה הגסה וכגרעינתה.

11. יומא עג ע"ב. 12. שם עו ע"א. 13. במדבר כט, ז. 14. ויקרא כג, כז. 15. שם כג, לב. 16. שם טז, לא. 17. שם טז, כט. 18. דברים יד, כז. 19. שם עד ע"ב. 20. שם עו ע"ב. 21. דניאל י, ג. 22. שם יב, 23. שם עו ע"א. 24. שמואל ב יז, כט. 25. בראשית לא, נ. 26. כ"כ השאלות (פרשת וזאת והברכה שאילתא קסז), והתוס' (שם ד"ה מנין) כתבו בשם ר"ת דכל עינויים דיוה"כ ליתנהו אלא מדרבנן וקראי אסמכתא בעלמא לבר מאכילה ושתיה וכ"כ הרא"ש (שם פ"ח סימן א) בשם ר"י, והרמב"ם (הל' שביעת עשור פ"א ה"ה) כתב וז"ל: וכן למדנו מפי השמועה שאסור לרחוץ בו או לסוך או לנעול את הסנדל או לבעול. ע"כ. ועיי"ש במפרשי הרמב"ם שביארו דס"ל דהוי מדאורייתא. 27. שם עד ע"א. 28. כתב בפתח הדביר (שם אות יג) דצ"ל אלא אוכל ושותה ועושה מלאכה בלבד. 29. שם עג ע"ב. 30. שם עח סע"ב.

האוכל לגרעינה ובעיניו כמוה ובגרעינתה וכחללה, או בלא גרעינתה משערין כשנוטל ממנה הגרעין משערין האוכל והגרעינה וצריך³¹ למעך [חללה]³¹. וקא מיבעיא ליה בחללה או בלא חללה ולא איפשיטא בגמרא דילן. ומדרסין בירושלמי³² זאת אומרת צריך למעך חללה דאם לא כן ליתני כמוה וכגרעינתה וכחללה ש"מ דליתא לדרב אשי דאמר גסה תנן כמה³³ דגסה ולא בעי [אלא] כשיעור האוכל והגרעין [בלבד]. והני מילי לענין כרת ומלקות, אבל איסורא אפילו בחצי שיעור אסור כדאמרין³⁴ כל האוכלין מצ[ט]רפין לככותבת³⁵.

תוספתא³⁶ אכל וחזר ואכל אם יש מתחלה ועד סוף כדי אכילת פרס אין³⁷ מצטרף. ואומצא במילחא וציר שעל גבי ירק מצטרף³⁸ דכל אכשורי אוכלא אוכלא הוא. וכל המשקין מצ[ט]רפין למלא לוגמיו³⁹. ותניא⁴⁰ יש שאמרו הכל לפי מה שהוא אדם, מלא קומצו מנחות, מלא חפניו קטורת, מלא לוגמיו ביוה"כ.

האוכל ושותה אין מצטרפין⁴¹. אכל אוכלין שאינן ראויין לאכילה ושתה משקין שאינן ראויין לשתיה פטור⁴². אמר רבא⁴³ [כס] פלפלא וזנגב[י] לא יב[י] שתא ביוה"כ פטור. אכל עלי קנים⁴⁴ פטור, לולבי גפנים חייב. ואלו הן לולבי גפנים כל שלבלבו⁴⁵ מראש השנה ועד יום הכפורים, יתר מכאן פטור. והני מילי לענין מלקות⁴⁴. שתה משקין שאינן

31. וכ"כ התוס' (שם עט. ד"ה כותבת הגסה) בשם הערוך שכתב בשם רב נסים גאון שצריך למעך חללה אלא שפירשו את הספק בגמ' בגרעינתה או שלא בגרעינתה איפכא מפירוש רבינו, וז"ל: ובערוך פירש בערך כותבת בשם רב נסים גאון זצ"ל גרס בגמרא דבני

מצרבה א"ר יוסי זאת אומרת שהוא צריך למעך את חללה פירוש שאם לא כן ליתני כמוה וכגרעינתה וכחללה והכין ברירא דמילתא כי הכותבת הגסה אינה דבוקה בגרעינתה אלא יש בין גרעינתה לגופה חלל ולהכי איצטרך למיתנא ככותבת הגסה כמוה וכגרעינתה לחומרא דלא תטעי ותשער כמוה שלימה דנפיש שיעוריה אלא מכי אכיל כמוה וכגרעינתה בלחוד בלא חללה מיחייב והיינו דאמר ר' יוסי זאת אומרת צריך למעך חללה כדי שידבק גופה של כותבת בגרעינתה ולא ישאר בה חלל ובתור הכין משערין בה אכילה של יום הכפורים משום הכין איצטרך כמוה וכגרעינתה למעוטי חללה עכ"ל והיינו דקא מיבעיא ליה הכא בגרעינתה דהיינו לאחר שנתמעך חללה או שלא בגרעינתה פירוש כבריייתה ממש קודם שנתמעך חללה ע"כ. ועיי"ש שהקשו על פרש"י שפירש כגרעינתה ממש קאמר או דילמא או כגרעינתה. 32. שם פ"ח ה"ב. 33. לפנינו בגמ' (שם עט.) כל כמה דגסה. 34. שם עג ע"ב. 35. נדצ"ל וכו' וכוונתו למאי דאמרין בהמשך הגמ' שם לא נצרכה אלא לחצי שיעור. 36. שם פ"ד ה"ד. 37. לפנינו בתוספתא כתוב כך: אכל חזר ואכל חזר ואכל אם יש מתחילת אכילה ראשונה עד סוף אכילה אחרונה כדי אכילת פרס מצטרפין ואם לאו אין מצטרפין. ואולי יש השמטה בדברי רבינו וצ"ל כדי אכילת פרס מצטרף ואם לאו אין מצטרף. 38. שם פ ע"ב. 39. שם עג ע"ב. 40. כלים פ"ז מ"א. 41. יומא עג ע"ב. 42. שם פא ע"א. 43. שם פא ע"ב. 44. כתב בשבלי הלקט (סדר יום הכפורים סימן שיב) וז"ל: כתב בעל הדברות ז"ל הני מילי דפטור ממלקות ומשמע דאיסורא מיהו איכא. ע"כ. וכ"כ בפתח הדביר (שם אות טו) וז"ל: מבואר דאיסורא איכא ודלא כשיטת רביי"ה המובא בטור (סימן תריב) דאוכלים שאינם ראויים מותר לכתחילה ועיי"ש בב"י מש"כ בזה. ודעת הרמב"ם (שם פ"ה ה"ה) פשוט כדעת רבינו ועיין ט"ז ס"ק ו. ע"כ.

ראויין והשוותה ציר ומוריים פטור⁴⁵, הא' חומץ חייב. והני מילי חי⁴⁶, אבל מזוג פטור אבל לכתחלה אסור.

עוברה שהריחה י"א מאכילין אותה עד שתשוב נפשה. ותניא⁴⁷ עוברה שהריחה בשר קודש או בשר חזיר תוחבין לה בכוש⁴⁸ או בכרכר אם נתיישרה דעתה מוטב, ואם לאו מאכילין אותה שומן [עצמו] שאין לך דבר שעומד בפני פקוח נפש אלא ע"ז וגילוי עריות ושפיכות דמים.

ההיא דאתיא י"ב לקמיה דר' חנינא⁴⁸ לחשוה ואילחישא, קרי עליה בטרם אצרך בבטן ידעתך נפיק מינה ר' יוחנן. ההיא דלחשוה י"ב ולא אילחישא קרי עליה זורו רשעים מרחם נפק [מיניה] שבתאי א[ו] צר פירי.

כתב בעל הלכות⁴⁹ פחות מכשיעור יהבינן לה. ועוברה שהריחה משאמרה צריכה אני⁵⁰ תוחבין לה כחולה וכן הלכתא. ורב אחא בשאלתות⁵¹ דרש רבא⁵² עוברות [ומניקות] מתענות ביוה"כ, אבל חיה אסורה [להתענות] עד ל' יום וכן הלכתא. וחיה לא אתמר⁵³ בגמרא [ואי] משום דקתני והחיה תנעול את הסנדל וסתם חיה ל' יום, התם משום צינה הוא, אבל טו באכילה [אסורה], דאם [לא] טו כן הוה ליה למיתנא גבי אכילה. ומסתברא דינה כעוברה י"א אם היא צריכה מאכילין אותה עד שתשוב נפשה וכחולה דמאכילין אותו על פי בקיאי⁵⁴.

וחולה מאכילין אותו על פי בקיאי⁵⁵, ואם אין שם בקי[אין] מאכילין אותו על פי עצמו, [ואפילו] איכא מאה דאמרי לא צריך מאכילין אותו על פי עצמו, מאי טעמא לב יודע מרת נפשו. רופא אומר צריך וחולה אומר אינו צריך מאכילין אותו על פי רופא] מאי

45. שם פא ע"א. 46. ד"ל הגמ' (שם פא:); הא חומץ חייב מתניתין מני רבי היא דתניא רבי אומר חומץ משיב את הנפש. דרש רב גידל בר מנשה מבירי דנרש אין הלכה כרבי, לשנה נפקי כולי עלמא מזוגו ושתו חלא שמע רב גידל ואיקפד אמר אימר דאמרי אנא דיעבד לכתחלה מי אמרי, אימר דאמרי אנא פורתא טובא מי אמרי, אימר דאמרי אנא חי מזוג מי אמרי. ולפי"ז יוצא איפכא דבחומץ חי פטור אבל לכתחלה אסור ובמזוג חייב. ובפתח הדביר (שם אות יז) כתב דצ"ל דברבי רבינו והני

מילי מזוג אבל חי פטור אבל לכתחלה אסור, ומשמע דבחי אפי' הרבה פטור וכדעת הרמב"ם (שם). 47. שם פב ע"א. 48. שם פב ע"ב. 49. הל' יום הכפורים (עמ' קצ). 50. כתב בפתח הדביר (שם אות כב) דר"ל אע"פ שאין פניה משתנות ועיין במג"א סימן תריז (ט"ק א). 51. פרשת וזאת הברכה שאילתא קטו. 52. פסחים נד ע"ב. 53. כתב בפתח הדביר (שם אות כד) דזה דברי רבינו שמשגיג על השאילתות. 54. וגם הרמב"ן (תורת האדם שער המיחוש - ענין הסכנה) השיג על השאילתות ואח"כ כתב: מיהו שלשה ודאי אינה מתענה. שבעה אם אמרה איני צריכה מתענה והולכת, ואם לאו מאכילין אותה. מכאן ואילך הרי היא ככל הנשים להתענות ביוה"כ עי"ש. 55. שם פג ע"א.

י. כ"ה צמ"א א וכו"ה לפנינו צמ"א (שם), וננדפס אצל חומץ חייב. יא. כ"ה צמ"א א וכו"ה לפנינו צמ"א (שם פב), וננדפס עוברה שהריחה ריח. יב. כ"ה צמ"א א, וננדפס צקיש. יג. כ"ה צמ"א א, וננדפס ההיא דלחמה לקמיה דר' חנינא לחשוה ואילחשו. יד. כ"ה צמ"א א, וננדפס ההיא דלחלוש ולא אילחשו. טו. כ"ה צמ"א א, וננדפס משום צינה היא ולא צאילה. טז. כ"ה צמ"א א (הל' יום הכפורים סימן תתקנו). יז. כ"ה צמ"א א (הל' יום הכפורים סימן טז), וננדפס דינה דעוברה.

טעמא תונבא הוא דנקט ליה וספק י" נפשות להקל. ואפילו איכא תרי או תלתא בקיאינן בהדי חולה דאמרי י" לא צריך אי איכא חד בהדי בקי דאמר צריך מאכילין אותו על פיהם. ואף על גב דאמר רב פפא לענין אומדנא בתר [רוב] דיעות אזלינן⁵⁸, הני מילי לענין ממונא, אבל הכא ספק נפשות להקל, אבל היכא דהחולה נשתתק ובקי אחד אומר צריך ושנים אומרים אינו צריך אין מאכילין אותו דאזלינן בתר רובא.

ירושלמי⁵⁶ חולה אמר יכילנא ורופא אמר איני יודע ר' אבהו בשם ר' יוחנן נעשה ספק נפשות ודוחה כ"א.

חולה שאמדהו בגרוגרת⁵⁷ ורצו עשרה בני אדם והביאו לו עשרה גרוגר[ו]ת בבת אחת כולן פטורין ואפילו בזה אחר זה ואפילו קדם והבריא בראשונה כ"ב.

מי שאחזו בולמוס⁵⁸ מאכילין אותו אפילו דבר [ים] טמא [ים] עד שיאירו עיניו. ת"ר מנין יודעין שיאורו⁵⁹ עיניו, [מ]שיבחינן בין טוב לרע. אמר אביי בטעמא. מי שאחזו בולמוס מאכילין אותו [הקל, טבל ונבלה מאכילין אותו נבלה, נבלה ושביעית מאכילין אותו] שביעית⁶⁰, טבל כ" ותרומה תנאי היא דתניא מאכילין אותו טבל ואין מאכילין אותו תרומה, בן זומא אומר תרומה אבל לא טבל, וקי"ל כת"ק וכגון דלא אפשר ליה בחולין.

ת"ר⁶¹ מי שאחזו בולמוס מאכילין אותו דבש וכל מיני י"ד מתיקה שהדבש וכל מיני מתיקה מאירין י"ד את העינים. והני מילי לאחר אכילה, אבל קודם אכילה מיגרר גריר.

מי שנשכו כלב שוטה⁶² אין מאכילין אותו מחצר כבד שלו, ור' מתיא בן חרש מתיר. ועוד [אמר] ר' מתיא בן חרש החושש בפיו מטילין לו סם בשבת מפני שספק נפשות להקל [הוא]. והלכתא כרבנן בכלב שוטה, וכן במי שאחזו ירקון אין מאכילין אותו בשר חזיר⁶³, ואין מקיזין דם לסרוגני בשבת, והחושש בפיו מטילין לו סם בשבת דקאמר כ" ר' מתיא בן חרש דברי הכל הוא. וחצר כבד פירשו רבותינו יותרת הכבד, ורבנן כ"י אבן גאות⁶⁴ פירש אצבע קטנה שבקצה כף ידו של אדם שקורין אותו בלשון ישמעאל בנצ"ר

יח. כ"ה צמ"א, וננדפס מינני' הוא דנקט ופסק נפשו להקל. יט. כ"ה צמ"א, וננדפס דקאמר. כ. כ"ה צמ"א, וננדפס אזלינן לעולם. כא. כ"ה צמ"א, וננדפס ודומין. כב. כ"ה צמ"א, וננדפס צראשון. כג. כ"ה צמ"א, וננדפס וטנל ותרומה. כד. כ"ה צמ"א, וננדפס וכל שהוא ממוק. כה. כ"ה צמ"א, וננדפס יפין ומאירין. כו. כ"ה צמ"א, וננדפס דקאמר. כז. כ"ה צמ"א, וננדפס ואין גאות.

56. שם פ"ח ה"ד. 57. מנחות סד ע"א. 58. יומא פג ע"א. 59. לפנינו בגמ' (שם) היו יודעין שהאירו עיניו. 60. כ"ה גירסת רבינו בגמ' (שם), וכ"כ הרמב"ן בתורת האדם (שם) וכ"ה גירסת רא"ש (שם פ"ח סימן יד) לפנינו ועיי"ש בקרבן נתנאל שגרס אחרת, וגירסת ר"ח (שם בגליון) נבלה ושביעית נבלה. 61. שם. 62. שם. 63. לפנינו בגמ' (שם פד.) בשר חמור. 64. רי"ץ גיאת (שערי שמחה הל' יום הכפורים עמ' עח) בשם רבינו האי

גאון וז"ל: ואמר רב האי חצרא היא יותרת הכבד ועקרו לשון ארמי והיא אצבע קטנה שבקצה כף ידו של אדם שקורין אותה בלשון ישמעאל אלכנצר על שמה נקרא חצר הכבד כי יש בכבד חתיכות גדולות שדומות לאצבעות גדולות וזו היותרת קטנה היא דומה לאצבע קטנה. ע"כ.

ונקרא חצר הכבד שיש בכבד חתיכות גדולות שדומה לאצבעות גדולות ו[ה]יותרת הקטנה דומה לאצבע הקטנה.

רחיצה

אסור לרחוץ מקצת גופו ככל גופו⁶⁵, ואם [היה] מלוכלך בטיט או בצואה רוחץ כדרכו ואינו חושש כ"י. ורחיצה בין בחמין בין בצונן אסור דהא נפקא לן כ"י מדכתיב תענו ורחיצה איקרי עינוי מדכתיב גבי עינוי מים קרים על נפש עיפה. והא דאמרינן [בתענית⁶⁶ כל שהוא] משום תענוג בחמין אסור בצונן מותר, לא איירי [אלא בתענית צבור דלאו דאורייתא, אבל יום הכפורים דאורייתא לא איירי] התם כלל.

תנא דבי מנשה⁶⁷ [רשב"ג אומר] אשה מדיחה ידה מים ונותנת פת לתינוק. אמרו עליו על שמאי הזקן שלא היה רוצה להאכיל בידו אחת וגזרו עליו להאכיל בשתי ידיו מאי טעמא משום שיבתא, רוח רעה שורה על הידים.

ת"ר⁶⁸ ההולך להקביל פני רבו או פני אביו או פני מי שגדול ממנו, עובר במים עד צוארו ואינו חושש. רב לגבי תלמיד לא א[י]פשיט. ובתוספתא⁶⁹ [ד]גרסינן פני רבו או פני תלמיד, [תלמיד] חכם הגדול ממנו [קאמר]⁷⁰. ותניא שומרי פירות עוברין במים עד צוארן ואינן חוששין. רב יוסף שרא לא להו לבני תרבו למיעבר במיא למיתי לפירקא, למיזל לא שרא להו. אמר ליה אביי אם כן אתה מכשילן לעתיד לבא. תנא ובלבד שלא יוציא ידו מתחת חפת חלוקו שמא יוליך חלוקו בידו⁷¹.

תני יהודה בן גודגדא⁷² אסור לישב על גבי טינא ביום הכפורים, ובטינא מטפחת, אמר אביי ובטופח להטפית. אמר רב יהודה⁷² מותר להצטנן בפירות. רב יהודה מצטנן בקרא, רבא בינוקא, רבא בכסא דכספא. אמר רב פפא [כסא דכספא] מלא אסור, חסר שרי,

65. שם ע"ב. 66. יג ע"א. 67. יומא ע"ב. 68. שם. 69. שם פ"ד ה"ו. 70. והרי"ג גיאת (שם ע"ב) (עג) כתב וז"ל: ובתוספתא מצינו היה הולך להקביל פני אביו ופני רבו ופני תלמידו עובר כדרכו בנהר במים עד צוארו ואינו חושש. ומשובשת היא בודאי דאי ס"ד פני תלמידו דוקא הוא מפני מה לא סמכו עליה בעלי תלמוד

כח. כ"ה נכת"י א, ונגדפס נוסף כלן ואסור לסוך כו'. כט. כ"ה נכת"י א, ונגדפס דק"ל מדכתיב. ל. כ"ה נכת"י א, ונגדפס דצי ר' מנשה. לא. כ"ה נכת"י א, ונגדפס שרו. לב. כ"ה נכת"י א, ונגדפס ר' יהודה בן גודגדא, ולפינו נגמ' (שם ע"ב) יהודה צר גרונות.

וקבעו אותה ללמוד ממנה, הילכך אין לנו לסמוך עליה, ולחומרא יש לעשות בדבר. ע"כ. 71. כתב בפתח הדביר (שם אות י) דרש"י (שם ד"ה מתחת חפת) והר"ן (שם א: מדפי הרי"ף ד"ה עובר במים) כתבו הטעם משום דאינו נראה כמלבוש אלא כנושא כל כתפו, והיוצא בטלית מקופלת על כתפו בשבת חייב חטאת כ"ה ברש"י, והוסיף הר"ן וכתב ואע"פ שזה אינו מקפל על כתפו ממש אלא על זרועו, כיון דמחזי כמקפל אסור עכ"ל, והטור כתב משום דלידכר ולא יבא לידי סחיטה, ועיין ברא"ש (שם פ"ח סימן ד) שכתב טעם זה ועיין בר"ן שם, ורבינו בחר לו דרך לעצמו. 72. שם.

דפחרא אידי ואידי אסור משום דשחיל. רב אשי אמר כסא דכספא⁷³ [נמי] אסור משום דמזורב[י]. זעירא בר חמא אושפזיכנה דר' אמי ור' אסי ור' יהושע בן לוי וכולהו רבנן דקיסרי [הוה], אמר ליה לרב יוסף בריה דר' יהושע בן לוי אימא לך מילתא דהוה עביד אבוך, מטפחת היה לו בערב יום הכפורים ושורה אותה [במים] ועושה [אותה] כמין כלים נגובים ולמחר מקנח בה פניו ידיו ורגליו [ומעבירה על גבי פניו] להצטנן. וכן כי אתא רבה בר מרי [אמר] בערב⁷⁴ תשעה באב מביאין לו מטפחת ושורה אותה במים ולמחר מעבירה על גבי עיניו. אמר ליה [ר'] יעקב לר' ירמיה איפכא אמרת לן ואותבינך סחיטה. והמנהג שנהגו⁷⁵ עד היום ששורין מפה במים ונוטלין ידיהם שחרית לתפלה במפה בין בתשעה באב בין ביום הכפורים, מנהג טעות הוא שנטילת ידים מצוה היא ונוטלין כדרך⁷⁶. והא דאמרינן⁷⁷ אבל אסור להושיט אצבעו במים כדרך שאסור ביום הכפורים, להתענג הוא דאסור, אבל למצוה מותר, דהא אמרינן⁷⁸ אם היה מלוכלך בטיט או בצואה מותר אפילו שלא במקום מצוה. וגרסינן נמי⁷⁹ ההולך להקביל פני רבו או פני מי שגדול ממנו עובר עד ל' צוארו במים ואינו חושש, והלכך שחרית נוטל ידיו כדרכו ואינו חושש ומברך על נטילת ידים, אבל פניו אסור. ואיכא מאן דאמר⁸⁰ דאינו מברך על נטילת ידים ביום הכפורים ובתשעה באב, ואינו מברך שעשה לי כל צרכי מפני שאסור בנעילת הסנדל. ומסתברא כיון דבידו וברשותו הם [ויכול] לנעלם⁸¹ כגון מפני סכנת עקרב מותר, ויכול לברך כסדר כל השנה כולה, ולאו דוקא כי סיים מסאני[ה], כי היכי דכי לא שמע קל תרנגולא מברך כיון שבידו הוא. והגאון⁸² שאמר אם⁸³ הוא אסטניס הוא ואין דעתו מיושבת עליו בכל השנה עד שיקנח במים, מותר לקנח ולטהר במים, אבל כל אדם אסור להושיט אצבעו⁸⁴, כל⁸⁵ אדם מותר לטהר עצמו

73. כתב בפתח הדביר (שם אות יג) דצ"ל כסא דכספא חסר נמי אסור. 74. וכתב רבינו ירוחם (תולדות אדם וחוה נתיב ז ח"ב) וז"ל: ליטול ידיו שחרית ביום הכפורים נחלקו בו הפוסקים, הרמב"ם כתב שאין נוטלין וכן נראה מפרש"י, ובעלי התוספות הסכימו שנוטלין וכן כתב ר"ת דהוי כמי שידיה מלוכלכות בטיט ובצואה שכתבתי למעלה שרוחץ וכן נראה מהירושלמי וכן כל היום אחר שעשה צרכיו והטיל מים ושפשף בידיו ניצוצות נוטל ידיו להתפלל וכן ה"ר יצחק בן גיאת. ועוד כתב שמעביר הלפלוף מעיניו, וגאון ז"ל כתב שאם הוא רגיל להעביר לפלוף מעיניו במים בשחרית כל השנה שהוא אסטניס מעבירו כמו כן ביום הכפורים דהוי כמלוכלך בטיט ובצואה, אבל לא אדם אחר, וההיא דשורה מפה במים וכו' לא ליטול ידיו שחרית שטועין בני אדם ולקמן אכתבנו בע"ה וכן כתב בעל העיטור דבשחרית נוטל ידיו כדרכו ומברך על נטילת ידים אבל לא ירחוץ פניו וכו', ומכל מקום צריך לזהר שלא ליטול אלא עד סוף קשרי אצבעותיו ולא כל היד וכן כל זה בט' באב כי דינם שוה בזה. ע"כ. 75. תענית יג ע"א. 76. יומא עז ע"ב. 77. שם. 78. כ"כ הרמב"ם (הל' תפילה פ"ז ה"ח). 79. ראה תש"ו הגאונים שערי תשובה סימן סח. 80. ז"ל תש"ו הגאונים (שם): וכל שכן ביום הכפורים שצריך לקנח ולטהר את עצמו יקנח

לג. כ"ה נכת"י א, וננדפס נח"ב. לד. כ"ה נכת"י א, וננדפס שוהגין עד עכשיו ושורין מפה. לה. כ"ה נכת"י א, וננדפס דהא דאמרינן אס' היה מלוכלך נטיט או נזואה רוחץ כדרכו כו'. לו. כ"ה נכת"י א, וננדפס נזוארו נמים. לו. כ"ה נכת"י א, וננדפס לעולם. לח. כ"ה נכת"י א, וננדפס שאמר אסטניס וכל מי שאין דעתו מיושבת עליו. לט. כ"ה נכת"י א, וננדפס וכל אדם.

ניצוצות נוטל ידיו להתפלל וכן ה"ר יצחק בן גיאת. ועוד כתב שמעביר הלפלוף מעיניו, וגאון ז"ל כתב שאם הוא רגיל להעביר לפלוף מעיניו במים בשחרית כל השנה שהוא אסטניס מעבירו כמו כן ביום הכפורים דהוי כמלוכלך בטיט ובצואה, אבל לא אדם אחר, וההיא דשורה מפה במים וכו' לא ליטול ידיו שחרית שטועין בני אדם ולקמן אכתבנו בע"ה וכן כתב בעל העיטור דבשחרית נוטל ידיו כדרכו ומברך על נטילת ידים אבל לא ירחוץ פניו וכו', ומכל מקום צריך לזהר שלא ליטול אלא עד סוף קשרי אצבעותיו ולא כל היד וכן כל זה בט' באב כי דינם שוה בזה. ע"כ. 75. תענית יג ע"א. 76. יומא עז ע"ב. 77. שם. 78. כ"כ הרמב"ם (הל' תפילה פ"ז ה"ח). 79. ראה תש"ו הגאונים שערי תשובה סימן סח. 80. ז"ל תש"ו הגאונים (שם): וכל שכן ביום הכפורים שצריך לקנח ולטהר את עצמו יקנח

במים, אבל להנאתו אסור. ותניא ⁸¹ כל חייבי טבילות טובלין כדרכן בין בתשעה באב בין ביום הכפורים.

והמלך והכלה ירחצו [את] פניהם והחיה תנעול את הסנדל ⁸², וחכמים אוסרין. ירושלמי ⁸³ הוי[גן] סברין [ל]מימר על סיפא, אשכח תני⁸⁴ אכולהון. והלכה כחכמים בשתיהן ⁸⁴, ואית מאן דאמר ⁸⁵ הלכה כר' אליעזר מדאמר ליה רב לרב חייא עד כמה ⁸⁶ ומהדר ליה רב חייא כדתנן אין מונעין תכשיטין מן הכלה כל שלשים יום.

סיכה

מנין לסיכה שהיא כשתיה ביום הכפורים ⁸⁷ שנאמר ותבא כמים בקרבו וכשמן בעצמותיו.

ירושלמי ⁸⁸ בין⁸⁹ סיכה שהיא של תענוג בין סיכה שאינה של תענוג אסור. ולא אמרן אלא סיכה, אבל רחיצה של תענוג אסורה, שאינה של תענוג מותרת ⁸⁹ כדברירנא⁹⁰. ואסור לסוך מקצת גופו ככל גופו ⁹⁰, ואם הוא חולה או שיש לו חטטין בראשו סך כדרכו ואינו חושש. ובשבת ⁹¹ נמי אמרינן אשה מדיחה ידה שמן ומחממת כנגד המדורה ⁹², רשב"ג אומר סך אדם עצמו שמן ומתחמם כנגד המדורה ואינו חושש. וכל מלאכה שאסורה בשבת אסורה ביום הכפורים כדתנן ⁹³ אין בין שבת ליום הכפורים אלא שזה זדונו בידי אדם וזה זדונו בכרת ומלאכה ⁹⁴ וטלטול⁹⁵, וערוב והוצאה לשבת ועירוב ⁹⁵

אבל לכל אדם לא. ע"כ. 81. יומא פח ע"א. 82. ז"ל המשנה (שם עג:) והמלך והכלה ירחצו את פניהם והחיה תנעול את הסנדל דברי רבי אליעזר. 83. שם פ"ח ה"א. 84. וכ"כ הרי"ף גיאת (שם עמ' עה). 85. כ"כ ר"ח (שם בגליון עח:) וכ"כ הרי"ף (שם א. מדפי הרי"ף) שכן נראה דעת הרי"ף עיי"ש וכן פסק הרמב"ם (הל' שביית עשור

מ. כ"ה נכת"א, וננדפס תנא על כולוהן. מא. כ"ה נכת"א, וננדפס סיכה בין שהיא של תענוג בין שאינה של תענוג אסורה. מב. נכת"א א' כדנרי' והוא קיצור של כדנרינא וכ"כ נפתח הדברי (שם אות ג) ד"ל כדנרינא, וננדפס כדנרינא. מג. כ"ה נכת"א, וננדפס ועירוב וטלטול.

פ"ג הלכה א, ח). 86. שם עח ע"א. 87. שבת פו ע"א. 88. יומא פ"ח ה"א. 89. כתב בפתח הדביר (שם אות ג) וז"ל: וצ"ע דאם כן כיון דיש חילוק בין רחיצה לסיכה אם כן מאי מייתי הש"ס דירושלמי בפ"ב דברכות ה"ז מחטטין דמותר רחיצה שאינה של תענוג יע"ש, הא בחטטין גם בסיכה מותר בכה"ג עיי"ש. 90. יומא עז ע"ב. 91. לפנינו בגמ' (שם מ:) גרסינן: רבי יהודה אומר מביאה אשה פך של שמן ומניחתו כנגד המדורה לא בשביל שיבשל אלא בשביל שיפשר רבן שמעון בן גמליאל אומר אשה סכה ידה שמן ומחממתה כנגד המדורה וסכה לבנה קטן ואינה חוששת. 92. נראה דכוונת רבינו לומר דכמו שלענין שבת אמרינן דאשה מותרת לסוך ידה בשמן ומחממתה כנגד המדורה ואין בזה משום רפואה, הכי נמי לענין יום הכפורים אם הוא חולה או שיש לו חטטין בראשו סך כדרכו ואינו חושש ואיזה בזה משום רפואה, וכן נראה מדברי המרדכי (שבת סימן שפב) שכתב וז"ל: ומהיהא דמי שיש לו חטטין בראשו סך כדרכו ביום הכפורים ואינו חושש אין ראייה להתיר דשאני התם דשמן לאו מוכחא מילתא דהוי לרפואה שכן דרכו לסוך בלא מכה וכדמשמע פ' שמונה שרצים דתנן התם (שבת קיא). אבל סך הוא שמן ולא שמן ורד ובני מלכים סכין על מכותיהם שמן ורד שכן דרכן לסוך בחול עיי"ש. 93. מגילה ז ע"ב. 94. כתב בפתח (שם אות ז) דצ"ל וזונו כרת במלאכה, וכשם שעירוב וטלטול והוצאה וכו'. 95. כתב בפתח הדביר (שם אות ח) צ"ל כך עירוב

והוצאה ליום הכפורים. והא דאמר רפרם בפרק שני שעירי⁹⁶ זאת אומרת עירוב והוצאה לשבת ואין עירוב והוצאה ליום הכפורים, ליתא מר⁹⁷.

נעילת הסנדל

אמר רבה בר בר חנא⁹⁸ שאלו מה את ר' אלעזר מהו לצאת בסנדל של שעם ביום הכפורים עמד ר' יצחק בר נחמני על רגליו ואמר אני ראיתי את ר' יהושע⁹⁹ שיצא בסנדל של שעם ביום הכפורים, בתענית ציבור מאימ, אמר ליה לא שנא. רב יהודה נפיק בדהיטני, אביי נפיק בדהוצי, רבא נפיק בדכולהו לבר מדהוצי¹⁰⁰. נוסחא אחרת בדיקולי¹⁰¹ פירוש עשב. לרש"י¹⁰² בכלי של בשמים. רבה בר רב הונא כריך סודרא אכרעיה ונפיק קסבר תענוג דלאו מנעל מותר. והני כוליהו לאו מנעל ניהו, אבל מנעל בין שהוא של תענוג בין שאינו של תענוג אסור. ומסתברא כנוסחא דילן רבא נפיק בכולהו[לבר מהוצי]. ופרכינן אדאביי¹⁰³ דנפיק בהוצי מדתניא הקיסע יוצא בקב שלו כו' ומשני אביי הוצי לאו מנעל הוא והתם משום דאיכא כתיבתין ומשום תענוג. ומקשי רבא ומתרץ לה לעולם מנעל הוא וטעמא¹⁰⁴ דנפשיה [הוא] דלא נפיק, ובשבת בהא פליגי וכו', אבל בסנדל של שעם ליכא למאן דאמר מנעל הוא ומותר כסהדותיה דר' יצחק בר נחמני וכסהדותיה דרבה [בר] בר חנא בתענית צבור וכן הלכתא דליכא מאן דפליג, ובהוצי נמי קימא לן כרבא דמנעל הוא ואסור ובשבת בהא פליגי מר סבר גזרינן ומר סבר לא גזרינן. וההיא מה דאמר רבא בפ' מצות חליצה¹⁰⁵ מדרישא ר' מאיר [סיפא ר' מאיר א] לא מ"ט האי מגין ולא האי מגין, לרבריו דשמואל קאמר התם דסבירא ליה במנעל ולא במנעל פליגי וליה¹ לא סבירא ליה. וכתב בעל הלכות¹⁰⁶ היכי דמ[י]פנק² אי נמי בעי למיעל לבדוכתא דציבורא אי נמי אפוקי לבושא וקא דחיל למיעל בלא

מד. כ"ה צכת"י א, וננדפס ליכא. מה. כ"ה צכת"י א, וננדפס אמר ר"א. מו. כ"ה צכת"י א, וננדפס ואמר ליה בתענית ציבור מאי, וז"ל ואמנא ליה בתענית ציבור מאי וכ"ה לפנינו בגמ'. מז. כ"ה צכת"י א, וננדפס והני חולצין. מח. כ"ה צכת"י א, וננדפס והאי. מט. כ"ה צכת"י א, ולפנינו בגמ' (סס) אלא אמר רבא מדרישא רבי מאיר סיפא נמי רבי מאיר והאי מגין והאי לא מגין. נ. כ"ה צכת"י א, וננדפס ולדידיה. נא. כ"ה לפנינו צכת"ג, וצכת"א א דמפנק, וננדפס דמפיק. נב. כ"ה צכת"י א, וננדפס למיזל, ולפנינו צכת"ג למיעל בדוכתא דחורבא ואפוקי ספר

והוצאה וכו'. 96. יומא סו ע"ב. 97. כ"כ התוס' (שם ד"ה רפרם אומר) וז"ל: אמרינן בפרק אמרו לו (כריתות יד.) דרפרם בדוחא היא דפרץ עליה ודילמא שאני שער המשתלח להכשירו ביום הכפורים בכך, אלא דרפרם בדוחא היא. ע"כ. 98. שם עז סע"א. 99. צ"ל ר' יהושע בן לוי וכ"ה לפנינו בגמ'. 100. לפנינו בגמ' ליתא. 101. כ"ה גירסת הערוך (ערך דקל) ופירש סלים. 102. לפנינו ברש"י בריבלי של עשבים. 103. כתב בפתח הדביר (שם אות ו) וז"ל: ולפרש"י איפכא דבהוצי ודהיטני לכו"ע שרי ולא מקשה רק על של שעם יעו"ש

היטב, אבל רבינו שיטה אחרת יש דבשעם ודהיטני ודיבלי ודיקולי שרי מדרבא נפיק בהו ולא פליגי אביי ורבא רק בדהוצא, ועיין במאור (שם ב. מדפי הרי"ף) ובמלחמות (שם) מש"כ בזה. ע"כ. 104. כתב בפתח הדביר (שם אות ז) דצ"ל וכטעמא דנפשיה, ור"ל לגירסת רבינו דגריס לעיל דרבא נפיק בכולהו לבר מהוצי דס"ל דמנעל הוא. 105. יבמות קג ע"א. 106. בה"ג הל' יום הכפורים (עמ' קפז).

מסאני מן¹⁰⁷ עקרבא או מן ריחשא, שרי למיכרך מידי אכרעיה [ומיעל] ואפיק כל צרכו דאמר שמואל כל מחמת עקרבא מותר. ומסתברא מחמת עקרבא אפילו [ב]מנעל מותר¹⁰⁷, ושמואל דאמר אם מחמת עקרבא מותר אכולי עלמא קאי, וה"ג והחיה תנעול את הסנדל מאי טעמא משום צינה, ואמר שמואל אם מחמת עקרבא מותר. ואית דגרסי ושמואל אמר אם מחמת עקרבא מותר¹⁰⁸, וליתא. ומסתברא סתם חיה שלשים יום וחולה¹⁰⁹ כדגרסינן¹¹⁰ חיה שלשה ושבעה ושלשים. [ירושלמי]¹¹¹ אית תנא¹¹² תני יוצאין באנפליא [ואית תנא תני אין יוצאין באנפליא דתניא אין יוצאין באנפליא של עור] ר' יצחק בר נחמן סליק לגבי[ה] דר' יהושע בן לוי בלילי צומא רבא, נפיק לגביה לביש סילותיה¹¹³, אמר ליה מהו כן¹¹², אמר ליה אסתניס אני.

ת"ר¹¹³ תינוק[ו]ת מותרין בכולן חוץ מנעילת הסנדל, מאי טעמא הנך דלאו רבתייהו גזרו [ביה] רבנן, אכילה ושתייה [ורחיצה] וסיכה דהיינו רבתייהו לא גזרו ביה רבנן דאמר אבבי רבתייה דינוקא חמימי ומשחא, גדל פורתא ביעתא בכותחא, אבל מחנכין אותן שנה ושנים כדאיתא לקמן¹¹⁴.

תשמיש המטה

ירושלמי¹¹⁵ ברחיצה [הוא] אסור בתשמיש המטה לא כל שכן, תפתר במקום שנהגו שלא לטבול, או קודם שתקנו טבילה לבעלי קריין, ש"מ¹¹⁶ טבילה לבעלי קריין במנהגא תליא מילתא איכא אתרא דאיכא צינתא טובא ולא נהיגי משום סכנה ובאתרא דילן לא נהיגי. וגרסינן בר"ה¹¹⁶ חייב אדם לטהר עצמו ברגל. ונהגו העם לטבול ערב יום הכפורים וברכת טבילה לא צריך¹¹⁷.

ת"ר¹¹⁸ הרואה קרי ביום הכפורים יורד וטובל [ולערב ישפשף, לערב ס"ד אלא אימא

107. כתב בפתח הדביר (שם אות יא) דר"ל שהוא משיג על בה"ג שמתיר רק בכה"ג, הא משום עקרבא אפי' במנעל גמור מותר וכן השיג הטור (סימן תריד) וכ"ה בספר המנהיג (הל' צום כפור עמ' שמ). 108. הובא ברי"ף גיאת (שם). וכתב בפתח הדביר (שם אות יב) וז"ל: ור"ל שהוא פליג על הא דחיה ורק בחיה מחמת עקרבא שרי, ועל זה אמר דליתא. ועיין ברי"ף שגורס כך ושמואל אמר

תורה ומיקרי ציה נצינורא אי נמי למיתן ריפתא לניוקא אי נמי אפוקי לניוקא או מאי דליך לומיה. נג. כ"ה נכת"י א, וננדפס או מן עקרנא. נד. כ"ה נכת"י א, וננדפס אית תנאי תנא תני יוצאין באנפליא של עור. נה. נכת"י א סוליקיה, ולפנינו בירושלמי סוליקיה. נו. כ"ה נכת"י א, וננדפס שמעתי לנעלי טעילה ולנעלי קריין צמנהגא וכו'.

כל מחמת עקרבא מותר. וי"ל ששמואל מוסיף זה מדעתו ולא קאי אחיה, אבל לפי גירסא דמיתרי רבינו אם מחמת עקרבא מותר משמע דקאי זה על חיה דוקא. ע"כ. 109. כתב בפתח הדביר (שם אות יג) דינה כחולה. 110. שבת קכט ע"א. 111. יומא פ"ח ה"א. 112. לפנינו בירושלמי מה הוא דין, ובהמנהיג (שם) מהו אנן. 113. שם עח ע"ב. 114. ד"ה ת"ר ועניתם את נפשותיכם וגו'. 115. שם. 116. טז ע"ב. 117. כ"כ התוס' (ברכות כב: ד"ה ולית הלכתא) וז"ל: והטובל בערב יוה"כ אין לו לברך והמברך הוה ברכה לבטלה. ע"כ. 118. יומא פח ע"א.

אם מבערב ישפשף, כלומר אם ראה קרי מתחלת ליל יום הכפורים יורד וטובל] ומשפשף בבשרו כדי שיתנקה הקרי מבשרו¹¹⁹. ורש"י¹²⁰ פירש ולערב"י ישפשף כל גופו שלא יהא דבר חוצץ שאם יראה קרי בלילה או מחר ירד ויטבול. והשתא דקימא לן כר' יהודה דאין דברי תורה מקבלין טומאה אסור לטבול¹²¹, ולתפלה ג"י נמי מנהגא הוא וכדפרשית ולא דחינן לעינוי.

תנא דבי ר' ישמעאל¹²² הרואה קרי ביום הכפורים עונותיו סדורין למחול לו. והרואה קרי [ביום הכפורים] ידאג כל השנה [כולה], אם עלתה לו שנה מובטח לו שהוא בן [ה]עולם הבא שהרי כל העולם רעב והוא שבע. כי אתא רב דימי מפיש חיי סגי ומסגי.

ת"ר¹²³ ועניתם את נפשותיכם יכול בתשעה לחודש ת"ל בערב"י אי בערב יכול משתחשך ת"ל בתשעה לחודש, הא כיצד מתחיל ומתענה מבעוד יום, מכאן שמוסיפין מחול על הקודש. אין לי אלא בכניסתו ביציאתו מנין, ת"ל מערב עד ערב. ימים ס"א טובים מנין ת"ל תשבתו, שבתות מנין ת"ל שבתכם, כל שביתה שאתה שובת אתה מוסיף בין מלפניו בין מלאחריו. ותני חייא בר רב מדיפתי ועניתם את נפשותיכם וכי בתשעה מתענין והלא אין מתענין אלא בעשירי [אלא] לומר לך כל האוכל ושותה בתשעה [בו] מעלה עליו הכתוב כאילו התענה תשיעי ועשירי.

ת"ר¹²⁴ ועניתם את נפשותיכם וכל מלאכה לא תעשו יכול יהא ענוש על תוספת מלאכה ת"ל בעצם היום הזה, על עצומו ס"ב של יום ענוש כרת ואין ענוש כרת על תוספת [מלאכה]. יכול יהא ענוש כרת על תוספת ענוי ת"ל כי כל הנפש אשר לא תעונה בעצם היום הזה עצומו של יום ענוש כרת ואינו ענוש כרת על תוספת עינוי.

תינוק[ו]¹²⁵ אין מענין אותן ביום הכפורים אבל מחנכין אותן לפני שנה לפני שנתים. השתא לפני שנים מחנכין לפני שנה מיבעיא, לא קשיא כאן בבריא, כאן בחולה.

נז. כ"ה נכת"י א, וננדפס ומנערב. נח. כ"ה נכת"י א, וננדפס ולכתלה. נט. כ"ה נכת"י א, וננדפס כי אהו רב דימי מפיש חייא סגי ואסקי. ס. כ"ה נכת"י א וכו"ה לפניו נגמ', וננדפס מנערב אי מנערב. סא. כ"ה נכת"י א, וננדפס יוס טוב. סב. כ"ה נכת"י א, וננדפס ענמותו.

119. כ"כ הרי"ף (שם ו: מדפי הרי"ף) וז"ל: כלומר אם ראה קרי ביום יורד וטובל ואינו צריך לשפשף מפני שהקרי שעל בשרו עורדו לח ואינו צריך שפשוף ולפיכך לא ישפשף, ואם מבערב שהוא ליל יום הכפורים ראה קרי כשיורד לטבול ביום ישפשף בידו על מקום שנפל בו הקרי מפני שכבר יבש על בשרו ולפיכך שפשוף.

ע"כ. 120. שם ד"ה אימא מבערב. 121. וכ"כ הרמב"ם (הל' שביתת עשור פ"ג ה"ג), והרי"ף (שם) פסק כברייתא הנ"ל דיוורד טובל עיי"ש. 122. ז"ל הגמ' (שם): תני תנא קמיה דרב נחמן הרואה קרי ביום הכפורים עונותיו מחולין לו והתניא עונותיו סדורין מאי סדורין לימחל. תנא דבי רבי ישמעאל הרואה קרי ביום הכפורים ידאג כל השנה כולה ואם עלתה לו שנה מובטח לו שהוא בן העולם הבא. 123. שם פא ע"ב. 124. שם פא ע"א. 125. שם פב ע"א.

חינוך היה רגיל לאכול בשתי שעות מאכילין אותו בשלוש, בשלוש מאכילין אותו בארבע. ומסתברא כשם שמחנכין אותו לאכילה¹³¹ כך מחנכין אותו ברחיצה וסיכה כדי שיהו רגילין למצות¹³¹.

בפרק מקום שנהגו¹³² [מקום שנהגו] להדליק בלילי יום הכפורים מדליק[ין], שלא להדליק אין מדליק[ין] ומדליקין בבתי כנסיות ובתי מדרשות ובמבואות האפליין ועל גבי החולים. תנא בין שאמרו להדליק בין שאמרו¹³³ שלא להדליק שניהם לא נתכוונו אלא לדבר אחד. ירושלמי¹³³ מאן דאמר מדליקין כדי שיראה ויתבייש, ומאן דאמר אין מדליקין שמא יראה ויתאוה. מקום שנהגו להדליק משונה¹³⁴ ממקום שנהגו שלא להדליק. אמר ר' ירמיה תדע לך שהוא כך שהרי אותו האיש צנוע ואין משמש [מטתו] לאור הנר.

ומיבעיא ליה¹³⁵ לאיני[ש] ליקורי¹³⁵ יומא דכפורי בכסות נקיה, דאמר ליה ריש גלותא לרב המנונא¹³⁶ מאי דכתיב ולקדוש ה' מכובד אמר ליה זה יום הכפורים שאין בו לא אכילה ולא שתיה אמרה תורה כבדהו בכסות נקיה.

את זו דרש ר' אלעזר בן עזריה¹³⁷ כי ביום הזה יכפר עליכם [לטהר אתכם מכל חטאתיכם] עבירה שבין אדם למקום יום [ה]כפורים מכפר, שבין אדם לחבירו אין יום [ה]כפורים מכפר. וגרסינן בשבועות¹³⁸ חומר בשעיר מביום הכפורים ש[ה]שעיר מכפר מיד [ו]יום [ה]כפורים אינו¹³⁹ מכפר אלא עד שתחשך, כלומר אינו משלים הכפרה מכל וכל עד שתחשך אבל מכפר הוא כל היום, דאי לא תימא הכי קשיא הא דגרסינן התם¹³⁹ דחנקתיה אומצא, לא אצטריך עא¹⁴⁰.

131. וכ"כ הטור (סימן תרטז), והר"ן (שם א. ד"ה יום הכפורים) כתב וז"ל: הא דתניא לקמן (דף עח:): התינוקות מותרין בכולן חוץ מנעילת הסנדל ומוכח בגמ' דמותרין בכולן דקאמר היינו דמותר לגדולים לרוחצן ולסוכן וכמו שנפרש עלה דההיא בס"ד עיי"ש. וכתב עוד (שם ב: מדפי הרי"ף ד"ה התינוקות מותרין בכולן וכו'): מוכח בגמ' שמותרים גדולים להאכילן ולהשקותם ולהרחיצם ולסוכם משום דבכל הני רבתייהו דתינוקות נינהו דאמר אביי רבתייה דינוקא חמימי ומשום הכי לא גזרי בהו רבנן, אבל נעילת הסנדל לאו רבתייהו וגזור ביה רבנן. ע"כ. ועיין בפתח הדביר (שם אות כב) מה שהקשה לפי"ז על דברי הטור. 132. פסחים נג ע"ב. 133. שם פ"ד ה"ד. 134. נד"ל משובח ממקום שנהגו וכ"ה לפנינו בירושלמי (שם) וכן הגיה נתיבות שמואל (שם אות ד) בדברי רבינו. 135. כ"כ הרי"ף (יומא ב: מדפי הרי"ף). 136. שבת קט ע"א. 137. יומא פה ע"ב. 138. בירושלמי פ"א ה"ו. 139. שבועות יג ע"ב. 140. ר"ל דאי יום הכיפורים אינו מכפר כלל אלא בסופו אמאי אצטריך לאוקמא התם דחנקתיה אומצא ולא העמיד בסתמא שמת באמצע יום הכיפורים, אלא ודאי דוקא בחנקתיה אומצא אמרינן שלא נתכפר לו הכרת וכמו שפרש"י (שם ד"ה וחנקתיה) שלא עבר עליו רגע מן היום לאחר עבירתו, אבל במת באמצע כיפור שעבר עליו רגע

סז. כ"ה נכת"י א, וננדפס כשם שמחנכין אותו לאכילה כך מחנכין אותו מרחיצה וסיכה כדי שיהיו רגילין צמלות. סח. כ"ה נכת"י א וכ"ה נגמ', וננדפס שלא אמרו להדליק. סט. כ"ה נכת"י א, וננדפס למוקורי יומא דכפורה. ע. כ"ה נכת"י א, וננדפס אין מכפר עד שתחשך. עא. כ"ה נכת"י א, וננדפס דל"ס.

שאל ר' מתיא עב בן חרש¹⁴¹ את ר' אלעזר בן עזריה ברומי שמעתי¹⁴² ארבע חילוקי כפרה שהיה ר' ישמעאל דורש, אמר לו שלשה הן ותשובה עם כל אחת. עבר על עשה ושב אינו זו משם עד שמוחלין לו שנאמר שובו בנים שובבים [ארפא משובתם]. עבר על לא תעשה ושב, תשובה תולה [ו]יום [ה]כפורים מכפר שנאמר כי ביום הזה יכפר עליכם [לטהר אתכם]. עבר על כר[י]ת[ות] ומיתת ב"ד ושב, תשובה ויום [ה]כפורים תולין ויסורין ממרקינן שנאמר ופקדתי בשבט פשעם וכו', אבל מי שיש בידו חילול השם אין לו [כח] בתשובה לתלות ולא ביום [ה]כפורים לכפר ולא ביסורין למרק אלא כולן תולין ומיתה ממרקת שנאמר ונגלה באזני ה' צבאות אם יכופר העון הזה וכו'. היכי דמי חילול השם אמר רבא ע"כ כגון אנא דשקילנא בשרא ע"ד מבי טבחא ולא היבנא דמי וכו'. אביי אמר כדתניא ואהבת את ה' אלהיך וכו' שיהיה שם שמים מתאהב על ידך, שיהא ע"ה אדם קורא ושונה ומשמש תלמידי חכמים ויהיה משאו ומתנו בנחת [עם הבריות] בשוק, מה [ה]בריות אומרות עליו אשרי לפלוני שלמד תורה אשרי אביו אשרי רבו פלוני שלמדו תורה ראה ע"כ כמה נאים דרכיו כמה מתוקנים מעשיו עליו הכתוב אומר ויאמר לי עבדי אתה אשר בכך אתפאר ע"כ, אבל מי שקרא ושנה ושמש תלמידי חכמים ואין דיבורו בנחת עם הבריות, מה [ה]בריות אומרות עליו אוי לו ע"כ שלמד תורה אוי [לו] לאביו אוי [לו] לרבו שלמדו תורה [פלוני שלמד תורה] כמה מקולקלים מעשיו עליו הכתוב אומר עם ה' אלה ומארצו יצאו.

תניא¹⁴³ וכפר בכפרת דברים הכתוב מדבר. אתה אומר בכפרת דברים או אינו אלא בכפרת דמים, נאמר כאן כפרה ונאמר להלן כפרה מה להלן כפרת דברים אף כאן כפרת דברים.

ת"ר¹⁴⁴ כיצד מתוודה עויתי פשעתי וחטאתי, וכן בשעיר המשתלח אומר והתודה עליו את כל עונות בני ישראל ואת כל פשעיהם לכל חטאתם וכן במשה [הוא] אומר נושא עון ופשע וחטאה דברי ר' מאיר, וחכמים אומרים חטאתי ועויתי ופשעתי, וכן בדוד הוא אומר חטאנו עם אבותינו העוינו והרשענו. אמר רבה בר שמואל הלכה כחכמים. ההוא דנחית קמי[ה] דרבא עבד כר' מאיר אמר ליה שבקית רבנן ועבד[ת] כר' מאיר, אמר

מן היום לאחר עבירתו נתכפר לו האיסור הכרת אפי' שלא היה בסופו, אולם מדברי התוס' (שם ד"ה דעבר) שכתבו בשם י"מ דהא דנקט כגון דחנקתיה אומצא לאו דוקא אלא הוא הדין שמת בו ביום ולרווחא דמילתא נקטה, משמע דאינו מכפר אלא בסופו. 141. יומא פו ע"א. 142. לפנינו בגמ' שמעת. 143. שם לו ע"ב. 144. שם.

עב. כ"ה צכח"י א, ונגדפס רב מתנא כן חרש לראש"ע. עג. כ"ה צכח"י א וכו"ה צמנהיג (ה') נוס כיפור עמ' שלד, ונגדפס רב וכו"ה לפנינו צגמ'. עד. כ"ה צכח"י א, ונגדפס אומנא מטבח. עה. כ"ה צכח"י א, ונגדפס שיהיה אדם. עו. כ"ה צכח"י א, ולפנינו צגמ' ראו, ונגדפס ראית. עז. כ"ה צכח"י א, ונגדפס אשר אהנניך. עח. כ"ה צכח"י א, ונגדפס אוי למי שלמד תורה.

ליה [אנא] כר' מאיר סבירא לי כדכתיב בספר אורייתא דמשה. פסק ע"ר רבינו אלפסי¹⁴⁵ כחכמים. ומסתברא כההוא דנחית ועבד עובדא מדלא אהדר ליה רבא, וכן פסק¹⁴⁶ רבינו אבן גיאת¹⁴⁷. שמעינן מיהא דאחר חורבן היו¹⁴⁸ אומרים סדר עבודה. ותו ההוא¹⁴⁹ דנחית קמיה דרבא¹⁵⁰ אמר יצא והניחו על כן שני שבהיכל ונטל דם הפר והניח דם השעיר אמר ליה חדא כרבנן וחדא כר' יהודה¹⁵¹ אימא הניח דם השעיר ונטל דם הפר והזה [ממנו] על הארון. וש"מ¹⁵² כלשון המשנה אומרים אותו כגון אתה כוננת דיוסי בן יוסי וזולתם ולא בלשון סתום, [ורבא אם שמע בלשון סתום לא היה מקפיד]¹⁵³. וראיתי בסדר עבודת¹⁵⁴ הבבלי שאנו אומרים אותו אחר תרומת הדשן ולפייסות חזירין. ונראה שלא היה פייס[ות] ביום הכפורים אלא כהן גדול נותן לאוהבו או לקרובו¹⁵⁵. ובסדר החכם ר' אברהם בן עזרא ולנשחט כנגד בית השחיטה¹⁵⁶ אהעמדה ואקשירה הוא¹⁵⁷. וצריך [השליח]¹⁵⁸ לאומרו כסדר [במקום] עבודה.

ת"ר¹⁵⁹ מצות וידוי ערב יום [ה]כפורים עם חשכה, אבל אמרו מתוודה קודם אכילה ושתייה שמא תטרופ דעתו עליו, ואעפ"י שהתוודה קודם אכילה מתוודה לאחר שאכל ושתה שמא יארע דבר קלקול בסעודה, ואית דגרס[י] איפכא¹⁶⁰. ו[א]עפ"י שהתוודה ערבית מתוודה שחרית, שחרית מתוודה מוסף, מוסף מתוודה מנחה, מנחה מתוודה נעילה. והיכן א[ו]מר, אחר תפלה וש"ץ [אומר] באמצע. ומנהג כשמגיע ש"ץ ולמחול [ל]עונותינו ואומר לפני ה' תטהרו, מתחיל בפסוקים ודברי ריצוי וחותרם בכי אתה סלחן

ע"ר. כ"ה נכת"י א, וננדפס פ"ר. פ. כ"ה נכת"י א, וננדפס וכן פירש. פא. כ"ה נכת"י א, וננדפס היה ואומרים. פב. כ"ה נכת"י א, וננדפס הלי דנחית קמיה דרבא אמר לאו וכו'. פג. כ"ה נכת"י א, וננדפס כר"מ. פד. כ"ה נכת"י א, וננדפס ושמעתי נלשן המשנה. פה. כ"ה נכת"י א וכו' גרעצ"א (שס). פו. כ"ה נכת"י א, וננדפס העצודה הנגלי. פז. כ"ה נכת"י א, וננדפס כנגד שחיטתו.

145. שם ו ע"א מדפי הרי"ף. 146. שערי שמחה (שם עמ' פו). 147. שם נו ע"ב. 148. וכ"כ בעל המאור (שם א. מדפי הרי"ף) וז"ל: והוי יודע כי בעלי הקרובות שהכניסו בפייסותיהן בסדר עבודת היום ארבעה פייסות טעו כולן במשנתנו ולא הבינו כי הפייסות החשובים במשנתנו לשאר ימות השנה הם ולא ביום הכפורים לפי שכל עבודות היום אינה כשרה אלא כהן גדול. ע"כ. ובמלחמות כתב וז"ל: גם בעיני יפלא, אבל אף בסדר

עבודת הבבלי אשר מימי רבותינו כתוב בו פייסות, וכן בדברי הפייט הראשון ר' אלעזר ברכי קליר ובקורות הגאונים וחכמי הישיבות ורבני ספרד האחרונים ז"ל ואי אפשר שיטעו כל רבותינו ואבותינו ועיי"ש מה שיישב וכ"ה ברמב"ם (הל' עבודת יום הכפורים פ"ד ה"א). 149. והרא"ש (שם סדר הלכות עבודת יום הכפורים מא:) כתב וז"ל: קשר לשון של זהירות [משקל שתי סלעים] בראש שעיר המשתלח והעמידו בשער המזרחי במקום שמוציאין אותו לשלחו ולנשחט היה קושר לשון אחד בצוארו כדי שלא יתערב לא בשעיר המשתלח ולא בשאר שעירים. ובסדר אתה כוננת כתיב אף שעיר של שם יעמידנו כנגד בית שחיטתו. ותימה דבהדיא בגמרא מסיק (שם מא:) דאקשירה קאי. ע"כ. ומדברי רבינו נראה דגם אהעמדה קאי וכ"כ בתפארת למשה על הרא"ש (שם) ועיין בגבורת ארי (שם) שכתב וז"ל: אלא לאו אקשירה קאי. איני יודע אי אקשירה לחד קאי והעמדה לא צריך או העמדה כנגד בית שחיטתו נמי צריך. מיהו לקמן בפרק ו' (סו.) תנן גבי וידוי של שעיר המשתלח בא לו אצל שעיר המשתלח ופירש רש"י במקום שהעמידו שם כנגד בית שילוחו כדאמרין בפרק ד', הרי לפירושו לפי המסקנא אהעמדה נמי קאי עכ"ל ועיין עוד בשיח יצחק (שם) מש"כ בזה. 150. נדצ"ל השליח ציבור. 151. שם פז ע"ב. 152. כ"כ הרי"ף גיאת (שם עמ' פ).

לישראל וכו', וכן במוסף ובמנחה ובנעילה. ויש מקומות שמתודה ש"ץ ג' פעמים בכל תפלה ותפלה, ובנעילה מתודה פעם אחת והן [עשרה] ודוין שמתודה ביום כנגד עשרה פעמים שמזכיר כהן גדול [את השם] ביום [ה] כפורים¹⁵³, ובלילה [אינו] מתודה. ויש מקומות שאין מתודין אלא פעם אחת [וצבור פעם אחת] והן שמונה ביום [ו] שנים בערב יום [ו] כפורים והם עשרה, וערב יום [ה] כפורים קודם אכילה ש"ץ אומר [ל] אחר תפלה, וכן רב עמרם¹⁵⁴ כתב אחר תפלה פ"ח. ורבינו האי¹⁵⁵ אמר אין [ה] מנהג שיתודה ש"ץ במנחה ערב יום [ה] כפורים ולא שמעתי בבבל שיתודה, ומנהג [כ] רב עמרם ז"ל¹⁵⁶. מאי אמר¹⁵⁷, רב אמר אתה יודע רזי עולם, ושמואל [אמר] [מ] מעמקי [ה] לב, ולוי אמר בתורתך כתוב לאמר [כי] ביום [הזה] וכו', ר' יוחנן אמר רבון העולמים, ורב יהודה אמר רב עונותינו מלמנות וחטאתינו עצמו מספר, ורב המנונא אמר [אלהי] עד שלא נוצרתי איני כדאי וכו' והיינו וידוי דרב המנונא זוטי ביומא דכפורי. אמר מר זוטרא לא אמרן אלא דלא אמר אבל חטאנו, אבל אמר אבל חטאנו לא צריך. ומסתברא דמר זוטרא אדרב המנונא [דאנן אמרינן לכולהו ולא אמרי לדרב המנונא, ד] מעמקי הלב דשמואל היינו ותעלומות סתרי כל חי¹⁵⁸, ודלוי [בתחלת פסוקי דרחמי] אנו אומרים תחלה כי ביום הזה יכפר עליכם כו', ורבון העולמים דר' יוחנן הוא שאנו אומרים יהי רצון מלפניך רבון העולמים שתמחול לנו וכו', ודרב יהודה בתחלת פסוקי דרחמי.

אמר בר המדודי¹⁵⁹ הוה קאימנא קמיה דשמואל והוה יתיב מיתב כד פ"ט מטא שליחא דצבורא לאבל חטאנו קם אכרעיה, אמר עיקר וידוי הוא, ש"מ וידוי מעומד, וצבור א[ו] מרו עם ש"ץ. ובעשרת¹⁶⁰ ימי תשובה אנו אומרים עיקר וידוי כגון אבל חטאנו, וביום הכפורים שהוא יום מחילה וסליחה אנו מרבין בסליחות ומתודין ככולהו אמוראי. ומסתברא דאבל חטאנו ועל חטא שחטאנו שאנו אומרים לא צריך דהא קי"ל דאין צריך לפרוט [את] החטא¹⁶⁰ אלא אומר צ"א אבל חטאנו העוין והרשענו ותו לא צריך, [ועל חטאים שאנו אומרים, יש לומר שמתודה על הקלות ומתודה על החמורות].

153. שם לט ע"ב. 154. לפנינו בסדר רב עמרם גאון (סדר יום הכפורים) כתוב כך: הלכך חייב אדם להתוודות קודם אכילה. והיכן אומרה, היחיד לאחר תפלתו, ושליח צבור אומרה באמצע תפלה. ע"כ. וכ"ה ברי"ץ גיאת (שם עמ' פא). 155. הובא ברי"ץ גיאת (שם). 156. והרי"ץ

פח. כ"ה נכמ"י א, וננדפס אחר תפלה ציחיד ונפתח הדביר (שם אות מט) כתב דל"ל כיחיד. פט. כ"ה נכמ"י א, וננדפס כי היה מטי שלוחא. צ. כ"ה נכמ"י א, וננדפס ונערב יום כפור אנו אומרים וכו'. צא. כ"ה נכמ"י א, וננדפס אצל אומר מטאנו וכו'.

גיאת (שם עמ' פא) כתב דו"ל: והא דאמר רב עמרם מתודה לאחר תפלתו בשליח צבור נהגו העם כדבריו ואף על פי שאינו כן ולא סבירא לן דבהדיא איתמר וש"ץ אומר באמצע תפלתו. ע"כ. 157. שם פז ע"ב. 158. כתב בפתח הדביר (שם אות נג) דר"ל דאנו אומרים ככולהו אמוראי רק הא דבר המנונא אין צריך כשאמר אבל חטאנו. 159. שם. 160. וכ"כ הטור (סימן תרו). וכתב הב"י (שם ד"ה ומ"ש וכן נראה שאין צריך לפרט החטא) וז"ל: בפרק בתרא דיומא (שם פו:) איפליגו רבי יהודה בן בבא ורבי עקיבא במילתא ומשמע ודאי דקיימא לן כרבי עקיבא דהא הלכה כרבי

תנן התם¹⁶¹ בשלשה פרקים בשנה הכהנים נושאים את כפיהם ארבעה פעמים ביום שחרית ומוסף ומנחה ונעילת שערים, בתעניות ו[ב]מעמדות וביום הכפורים, והכין מנהגא כדאיתא בגמרא¹⁶² והאידנא מאי טעמא פרסי [כהני] ידיהו במנחתא [דתעניתא], כיון דסמוך לשקיעת החמה פרסי ידיהו, כתפלת נעילה דמי, וכן כתב רב אחא כיון דמשהי[ן] ¹⁶³ ברחמי עד זמן נעילה ביומא דכפורי, הויא לה כתפלת נעילה צב ולא מחלפא¹⁶⁴.

ירושלמי¹⁶⁵ מאי נעילה, רב אמר נעילת שערי שמים, ור' יוחנן צב אמר נעילת שערי היכל. אחוה דרבא צד הוה צייר גולתיה דרב בצומא רבא, אמר ליה רבא¹⁶⁶ כד תחמי שימשא בריש דיקלא הב לי גולתיה צד ונצלי תפלת נעילה. מיחלפא שיטתיה תמן [הוא אומר] בנעילת שערי שמים והכא צד אמר בנעילת שערי היכל, [אמר ר' מתניא] על ידיה דרב כי מאריך בצלותיה צד סגי הוה מגיע לנעילת שערי שמים. וכתב רבינו [יצחק] אבן גיאת¹⁶⁷ ז"ל ש"מ כד הוה שמשא בריש דיקלי זמן נעילת שערי היכל, ונעילת שערי שמים קרוב לצאת הכוכבים, וקי"ל כר' יוחנן, וש"מ תפלת נעילה קודם שתשקע החמה הוא. מאי נעילת שערים¹⁶⁸, רב אמר צלותא יתירתא, ושמאל אמר מה אנו ומה חיינו, וקי"ל כרב כדתניא¹⁶⁹ יום הכפורים מתפלל שבע ומתודה, שחרית [מתפלל] שבע ומתודה, מוסף [מתפלל] שבע ומתודה, מנחה [מתפלל] שבע ומתודה, נעילה [מתפלל] שבע [ומתודה]. עולא בר רב¹⁷⁰ נחית קמיה דרבא פתח באתה בחרתנו וסיים במה אנו, וזה [ו] אתה נותן שאנו אומרים בנעילה. ואף על גב דקי"ל כרב¹⁷¹, יום הוא שאנו מאריכין בתפלה, והעיקר צד לסיים תפלת נעילה בשקיעת החמה, אבל מוסף ראוי

צב. כ"ה נכת"י א, וננדפס כתפלת נעילה דמי ולא מחלפא.
צג. כ"ה נכת"י א וכ"ה לפנינו בירושלמי, וננדפס ושמאל אמר.
צד. כ"ה נכת"י א, ולפנינו בירושלמי (שם) אחוה דאמייה דרב
אחא, וננדפס אחוה דר"י הוה נמי גילת' דרב. צה. כ"ה נכת"י
א, וננדפס חותאלי. צו. כ"ה נכת"י א, וננדפס ונצלי אמר.
צז. כ"ה נכת"י א, וננדפס נלולתא קניא מניע. צח. כ"ה נכת"י
א, וננדפס וחיצין אנו לסיים וכו'.

עקיבא מחבירו (עירובין מו:); אלא שהרמב"ם בפרק ב' מהלכות תשובה (ה"ג) פסק כרבי יהודה בן בבא עיי"ש שביאר טעמו. וכתב עוד דמדברי הר"ף (שם ה: מדפי הר"ף) והרא"ש (שם פ"ח סימן יז) משמע דסבירא להו דהלכה כרבי עקיבא עיי"ש. ¹⁶¹ תענית כו ע"א. ¹⁶² שם כו ע"ב. וכתב בפתח הדביר (שם אות נט) וז"ל: ושיעור דברי רבינו הוא כך, אף דבש"ס התם מוקמינן מתני' דלא כהלכתא דאיתא כר' מאיר אבל ר' יוסי ס"ל

דאין נושאין כפיהן במנחה רק בנעילה, מ"מ הלכה כהך מתני' דהא אסיקנא דבת"צ שמתפללין מנחה סמוך לערב נושאין כפיהן במנחה, ולכן ביום הכפורים שפיר נושאין כפיהן במנחה ונעילה כדמתני' וכמו שכתב רבינו בשם רב אחא. ¹⁶³ לפנינו בשאלתות דרב אחאי (פרשת בהעלותך שאילתא קבג): והאידנא דקא סלקין במנחה כיון דמשכין ברחמי עד זמן נעילה דיומא דכפורי וכו'. ¹⁶⁴ ודעת רב עמרם גאון (סדר נשיאת כפים סימן סא) שאין נשיאת כפים במנחה של יום הכיפורים. ¹⁶⁵ תענית פ"ד ה"א. ¹⁶⁶ כתב בפתח הדביר (שם אות סב) דצ"ל אמר ליה רב. ¹⁶⁷ שם (עמ' פט). ¹⁶⁸ יומא פז ע"ב. ¹⁶⁹ לפנינו בגמ' (שם) אור יום הכפורים וכו'. ¹⁷⁰ שם. ¹⁷¹ כתב בפתח הדביר (שם אות סז) דר"ל ואיהו ס"ל דמתפללין נעילה בלילה, מ"מ בהא לית הלכתא כוותיה וצריך להתפלל ביום.

להתפלל קודם שבע כדגרסינן¹⁷² המתפלל [תפלת המוספין ל]אחר שבע שעות עליו הכתוב אומר נוגי ממועד אספתי [וגו'], ואינו ראוי להאריך כמו שאנו מאריכין בתפלת יוצר, לפי שכשאנו מתחילין תפלת מוסף זמן תפלת מנחה הוא, וקי"ל¹⁷³ היו צט [לפניו] שתי תפלות מתפלל תפלת מנחה ואחר כך [מתפלל] תפלת מוסף אלא שנהגו להאריך¹⁷⁴.

בפרק במה מדליקין¹⁷⁵ אמר ר' יהושע בן לוי יום הכפורים שחל להיות בשבת המתפלל תפלת נעילה צריך להזכיר של שבת, יום הוא שנ[ת]חייב בארבע תפלות. קשיא הלכתא אהלכתא, אמרת הלכה כר' יהושע בן לוי, וקי"ל הלכתא כרבא דאמר יום טוב שחל להיות בשבת שליח צבור היורד לפני התיבה ערבית אין צריך להזכיר של יום טוב שאלמלא שבת אין שליח צבור יורד לפני התיבה ערבית, הכי השתא התם בדין הוא דאפילו בשבת נמי לא צריך ורבנן הוא דאתקון, הכא יום הוא שנתחייב בארבע תפלות וכן הלכתא. וכן ראש חדש שחל להיות בשבת מפטירין בנביא ואינו מזכיר של ראש חדש דנביא בראש חדש ליכא כלל¹⁷⁶, וכן עמא דבר. ותו יום [ה]כפורים שחל להיות בשבת שליח צבור [ה]יורד לפני התיבה [אומר ויכולו ואומר מעין שבע ומסיים בשל שבת שאלמלא שבת אין שליח צבור יורד לפני התיבה] ערבית. ואיבעיא לן בעירובין¹⁷⁷ מהו לומר זמן בראש השנה וביום הכפורים, ואסיקנא אומר. ומנהג לאמרו אחר כל נדרי, ומתחילין והוא רחום בתפלת ערבית¹⁷⁸ ואחר תפלה מרבה בתחנונים כפי המנהג.

בפרק אלו קשרים¹⁷⁹ [אמר] ר' חייא בר אבין ק אמר ר' יוחנן יום [ה]כפורים שחל להיות בשבת [מותר בקניבת ירק מן המנחה ולמעלה ותניא כותיה דר' יוחנן. ואמר ר' חייא אמר ר' יוחנן]¹⁸⁰ מפצעין באגוזים ומפרכין ברמונים מן המנחה ולמעלה, כיון דחזו דקא מחרפי [אמרי] אתא אגרתא ממערבא [משמיה דר' יוחנן] דאסור, והלכך [אסור] בין בחול בין בשבת. ועל ק"ה הטמנת חמין בערב יום הכפורים אתשיל רב נחשון והשיב זה שעושה ביום הכפורים כדרך שמותר [לעשות] בשבת אוכל ממנו במוצאי יום הכפורים ומותר¹⁸¹.

צט. כ"ה נכת"י א, וננדפס היה. ק. כ"ה נכת"י א, וננדפס ר"ס נר' אגף. קא. כ"ה נכת"י א, וננדפס והטמנת חמין. 172. ברכות כח ע"א. 173. שם. 174. משמע שאע"פ שהיו מאריכים, היו מתפללין מוסף תחילה, וכמו הדהה שכתב הרמב"ם (הל' תפילה פ"ג הי"א) וז"ל: היו לפניו

שתי תפלות של מנחה ושל מוספין מתפלל של מנחה ואחר כך מתפלל של מוספין, ויש מי שמורה שאין עושין בציבור כן כדי שלא יטעו. ע"כ. 175. שבת כד ע"ב. 176. כ"כ התוס' (שם ד"ה ולית הלכתא), והרי"ף (שם יא. מדפי הרי"ף) כתב וז"ל: והא דאמר רב גידל אמר רב ר"ח שחל להיות בשבת המפטיר בנביא אינו צריך להזכיר של ר"ח שאלמלא שבת אין נביא בר"ח לית הלכתא כותיה מהא דריב"ל. ע"כ. ועיי"ש בבעל המאור ובמלחמות מש"כ בזה. 177. מ ע"ב. 178. וכ"כ בסדר רב עמרם גאון (תפילת ערבית של ליל יום הכפורים). 179. שבת קיד ע"ב. 180. שם קטו ע"א. 181. והרא"ש (יומא פ"ח סימן כו) כתב בשם רב עמרם דאינן רשאין להטמין חמין כמו שעושין בערב שבת

גרסינן במגילה¹⁸² [ב]יום [ה]כפורים שחרית קורין ששה וקורין באחרי מות ומפטיר [כה אמר ה', במנחה בעריות ומפטיר] ביונה. וגרסינן התם¹⁸³ זה הכלל כל שיש בו מוסף ואינו יום טוב קורין ארבעה, ביום טוב חמשה, ביום [ה]כפורים ששה ובשבת שבעה, אין פותחין מהן אבל מוסיפין עליהם. ואסיקנא¹⁸⁴ נקוט האי כללא בידך כל דטפי מילתא מחבריה טפי ליה גברא יתירא קי, ראש חדש וחול המועד דאיכא קרבן מוסף קורין ארבעה, יום טוב דאסור בעשיית מלאכה קורין חמשה, יום [ה]כפורים דענוש כרת ששה, שבת דאיסור סקילה שבעה לפרסומי מלתא דחד חמיר מאידך, אבל מוסיפין [עליהם] אשבת קאי, ואיכא מאן דאמר¹⁸⁵ ביום הכפורים וביום טוב נמי קי מוסיפין דלית ביה ביטול מלאכה.

ת"ר¹⁸⁶ הכל עולין למנין שבעה אפילו אשה ואפילו קטן אבל אמרו חכמים אשה לא תקרא בתורה קי מפני כבוד הציבור. ואיבעיא לן¹⁸⁷ מפטיר מהו שיעלה למנין שבעה. ואפליגו בה חד אמר עולה וחד אמר אינו עולה. ופסק רבינו אלפסי¹⁸⁸ עולה מדאמרין¹⁸⁹ [ראש חודש אדר¹⁹⁰ ש]חל להיות בואתה תצוה ק[ו]רין[ו] שיתא מואתה תצוה עד ועשית כיור נחושת וחד קרי מכי תשא עד ועשית והיינו מפטיר אלמא מפטיר עולה למנין ז'. ומספקא לן מנלן לרבינו דהיינו מפטיר דלמא [מפטיר] חוזר וקורא אחריו קי [ב]כי תשא כמנהג¹⁹¹. ומסתברא דאינו עולה, דהא עולא הכי סבירא ליה דאמר עולא¹⁹² מפני מה אמרו המפטיר בנביא צריך שיקרא בתורה מפני כבוד הציבור, וכיון דהכי הוא לא סליק. ומנהג[א] כרב נטרונאי¹⁹³ איפסיק בקדישא קי אינו עולא לא איפסק בקדישא עולה, ובמנחתא דתעניתא הכי נהיגו. ומסתברא דלא מיבעיא לן אלא בשבתות וימים טובים שהוא תקנת משה ומפטירין בה, אבל בתקנת עזרא שקורין שלשה אין¹⁹⁴ מפטירין בהן, ואם בא להפט[י]ר מפטיר כגון במקומות שמפטירין במנחה בכל

קב. כ"ה נכת"י א, וננדפס גברא יחידא. קב. כ"ה נכת"י א, וננדפס דלית זה ביטול מלאכה מוסיפין. קד. כ"ה נכת"י א, וננדפס נציור מפני כבוד הציבור איבעיא להו וכו'. קה. כ"ה נכת"י א, וננדפס חוזר וקורא ג' פסוקים אחרונים. קו. כ"ה נכת"י א, וננדפס נקידושא.

מפני שאין טומנין את החמין אלא לכבוד השבת וזה נמצא אוכלו בחול במוצאי יום הכפורים ואין להטמין בשביל חול, ועיי"ש שהביא דברי רב נטרונאי שכתב דלמה הוצרך להטמין מערב ימתין למוצאי יום הכפורים ויעשה כל צרכיו, אבל אין איסור בו והעושה אין מוחין בידו, ורב שריא גאון כתב דשפיר דמי שהוא מכין בחול

לחול. 182. לא ע"א. 183. שם כא ע"א. 184. שם כב ע"ב. 185. כ"כ התוס' שם (כג. ד"ה חד אמר) וכן דעת הרמב"ם (הל' תפילה פ"ב ה"ז). 186. שם כג ע"א. 187. שם. 188. שם יג ע"א מדפי הרי"ף. 189. שם כט ע"ב. 190. כ"ה ברי"ף (שם). 191. וכ"כ הרי"ף (שם ד"ה איבעיא להו) וז"ל: וראיית הרב אלפסי אינה ברורה דהא אפשר לדחותה דבר ממפטיר הוא דקאמר עיי"ש. 192. לפנינו בגמ' (שם כג.): דאמר עולא מפני מה המפטיר בנביא צריך שיקרא בתורה תחלה מפני כבוד תורה, וכיון דמשום כבוד תורה הוא למנינא לא סליק. 193. הובא ברי"ף (שם) וז"ל: אלא אשכחן מרב נטרונאי גאון דאמר משמיה דרבנן סבוראי דהיכא דקרו שיתא ואפסיקו בקדיש והדר אפטירו אינו עולה, והיכא דלא אפסיקו בקדישא לקמיה הפטרה עולה למנין ז'. וטעמא רבה ומסתבר הוא. ע"כ. 194. נדצ"ל ואין מפטירין בהן.

שבת כמו שמצינו לרבינו האי, ומקומות שמפטירין בתענית, פשיט[א] לן דמפטיר עולה דהא בתשעה באב קי"ל¹⁹⁵ דקורין שלשה ומפטיר אחד מהן, וכן לכל תענית, אבל בשבתות וימים טובים אינו עולה.

ובמוצאי יום הכפורים מנהגינו לתקוע אחר תפלה ק"י סימן אחד בשופר בלא ברכה. ושמעתי משום שהשטן ביום הכפורים לית ליה רשותא לאשטוני ובמוצאי יום הכפורין בחזרתו מגערין בו. ואמר רבינו האי בתשובה¹⁹⁶ לא מצאתי טעם אלא דומה שהוא זכר ליובל, ביום הכפורים תעבירו שופר בכל ארצכם, ולפי שאינו ברור חשבון זמן היובל התקינו בכל שנה ושנה זכר ליובל¹⁹⁷. יהי רצון שיבנה בית ק"י המקדש במהרה בימינו אמן.

סליקו להו הלכות יום הכפורים תהלה לאל.

קז. כ"ה נכת"י א, וננדפס אחר תפלת ערצית. קח. כ"ה נכת"י 195. שם כב ע"ב. 196. ראה תשרי הגאונים שערי תשובה סימן סז. 197. והתוס' (שבת קיד: ד"ה ואמאי ליתקע) כתבו בשם ר"י דמה שתוקעים במוצאי יוה"כ

אינו אלא להודיע שהוא לילה ויאכילו את בניהם שהתענו וגם להכין סעודת מוצאי יוה"כ שהיא כעין י"ט כמו שיסוד הפייטן אחר גמר מיצוי אכול בדצוי ורצוי, ולא כמחזורים שכתוב בהן שהתקיעה זכר ליובל כי למה תוקעין בכל שנה ושנה וכי היה יובל בכל שנה ושנה.

דרשה לשבת שובה מאחד מחכמי משפחת אריה

מתוך כת"י המיוחס לחכם רפאל אריה זלה"ה,
שלהי שנות ה'ת"ר

אודות משפחת אריה וכתב היד שלפנינו

כתב יד זה הינו דוגמא לכך, בו מובא משל ארוך המועתק אות באות מדרשות בן איש חיל דרוש ג' לשבת תשובה ממרן הרי"ח טוב זלה"ה.

כתב היד שלפנינו נמסר למערכת לדפוס ע"י הרב יהודה הירש שליט"א, ראש מכון מאורות הכתב, ג'אקסון, ניו ג'רזי, אשר תחת ידו עוד כתבי יד חשובים מבני משפחת אריה, ותשואות חן לו. אנו מכירים טובה על שתרים הרבה מזמנו, וידיעותיו וכשרונותיו למען הדספת כתה"י שלפנינו, ואי"ה עוד נזכה לסייע להוציא עוד מכתבי חכמי משפחה כבודה זו בעתיד, ולפרסם את תולדותיה ומבואותיה ביתר דקדוק ופירוט. הרוצה ליצור קשר עם מכון מאורות הכתב, וכן הידוע לו מעוד כת"י ממשפחה זו הרוצה להדפיסם, יוכל לפנות למערכת. זכות המחבר תעמוד בעדינו ובעד כל עם ישראל, אכ"ר.

משפחת אריה הינה מן המשפחות המיוחסות שבגולת פרס, שהעמידה רבנים ודיינים שהנהיגו את קהל עדתם למעלה מעשר דורות בזה אחר זה. בני משפחה זו נטעו שורשים בארה"ב וגם כאן העמידו דורות מבורכים, ומשפחה ענפה של יראים ושלמים. כתב היד הנוכחי מיוחס לחכם רפאל אריה זלה"ה, שכנראה היה דיין בעיר כאשאן. בחותמו היה כתוב "לא יסור שבט מיהודה" - רפאל בן יצחק בן מרדכי בן יהודה. חכם רפאל נפטר שש עשרה שנה אחר פטירת אביו חכם יצחק ע"ה (שנפטר בשנת תר"ן). בראש הדרשות שרשם לעצמו חכם רפאל בשנת פטירת אביו היה כותב "שנת חשך שמש" - נקוד על אות כ"ף סופית של 'חשך' ועל אותיות 'שמש' שעולות סה"כ כמנין 'תר"ן'. נראה שבדרשותיו היה רגיל להעתיק מתוך לשונות ספרי הרב בן איש חי זיע"א רשכה"ג בדור ההוא ומשאר ספרי גאוני ומקובלי דורו.



חותמו של הר"ר רפאל אריה זלה"ה

דרש
 אך יודע אס האדם ילך לבית הכנסת לשמוע הדרשה שיש בה דברי מוסר ויש
 אזהרות והלכות וכי כדעמנות הינה דברי רמאות שלו ולא ילך עוד אחר עמלתו
 ודבריו ויגל כן מאחר שיש עת קבועה לישראל שהוא יוס שבת שובר שיתקבצו כל הקהל
 בבית הכנסת בקבוצה ויעמוד הדרש על הבימה לדרוש להם דברי מוסר ונבואות וקסמור
 לבם הדרך אשר ילכו בה והמעשה אשר יעשו ומהירים במהם אזהרות של יראת שמים
 הנה כל איש ישראלי תתאזהר נפשו לבוא לדרשה ואל אשר היא בתוך קהל רב ובודאי כל מלך
 ממשלות של ישראלי בטלים ומבוטלים ותופר עמלו ומחשבתו ולכן מה עושה הינה
 יש אדם שאומר לו איך תלך ביום זה לדרשה בבית הכנסת אנשים הרבה ואין מקום
 לשבת והם דוחקים ואין והחוס הרבה ודחופים ואין ואפילו מניחם להניח בה לשאוף
 רוח קר לא ימצא וזה ענין גדול ביום שבת שהוא יוס עונג וכן כיוצא בדברים אלו
 ויש פתי שנפתה בדברים אלו וישאר בביתו בשעת הדרשה או ילך לטייל אנה ואנה
 בשה"י ופתי זה יטאר בסכנותיו וישתקע בהבלי הינה וענותיו הרעים שאם אין אנו
 שומעת אף יסורו המכשולות ואיך ידע אדם את המעשה אשר יעשה לעבור אתה
 ועל ידמה לגביר הראשון במשל הנה ירינו אדם דאעפי שודע שיש דוחק גדול בזה
 ויש חוס הרבה ענין ללך לבית הכנסת לשמוע הדרשה מה עושה הינה אחר שיבוא
 זה ויש שם עושה לו המלצות לסתום אוננו שלא יבין מדברי הדרש כלום כי
 פעם יפיל עליו חבל סינה ויתנמנם ופעם מביא לו מחשבות בענינים של מלך ומלכי
 הבית וכיוצא ופעם מניח להביט ולהסתכל בצע אדם היושבים בזהב והבאים שם
 ולכן אעפי שישמע בין הבינים אתה דברים מפי הדרשן ולא לקח ממנו כלום וזה ידמה
 לגביר השני אשר אמרנו במשל שם זה נטאר בסכנותו ולא הרגיש כלום מן הקלקולים
 ומכשולות של ינה אך יש אדם שיבוא לשמוע הדרשה וקם ישים לבו על כל דבר
 הדרש מתחלה ועם וכל יוכל הינה להטרידו לא בשינה ולא במחשבות וזוהי ולא
 בשום דבר מבוזז לא כל עינו ולבו הוא רק לדברי הדרשן מה עושה הינה אומר
 אומר לו כל האזהרות והלכות לו שאמר הדרשן אינם שייכים לו אלא לנדול ישראל
 החכמים והחסידים אך אדם פשוט די לך בזה המנהג הטוב שאתה נוהג בו שהוא
 מאכל כל אדם וזה לכל נפש ואין מוטלת עליו כל המלאכה של עבודת הקודש
 אשר העמים הדרשן היתכן שיהיו כל ישראל חסידים ואשר הפליג הדרשן בחשבו
 ועושה לאו על צדא דכוחות ואמרו דברים לו כי אם לנדול ישראל ואדם פשוט נדון
 לפי ערכו ואין הכל נשקלים במאונסי יחד ואין הטבעים שוין וכל אחד חסבונלפי
 מענו ואין הכל שוין בתוכחות מוסר שאמר הדרשן וכן כיוצא בדברים אלו ואם האדם
 פתי יאמין לדברי הינה ולהבליים לו ואם אעפי ששמע דברי תוכחות מוסר ואזהרות
 והלכות לא יקח לעצמו מהם כלום מאחר דחושב דאין דברים לו שייכים לו וזה
 ידמה לגביר ה' שבמשל אם הוא יהיה פתי ויאמין בדברי הבל של המשרת
 ברם הפקח בין ויטיל שדברי ינה אלה המה הבל ודין והם בטלים ומבוטלים
 כי באמת כל אזהרות והלכות ותוכחות מוסר שאומר הדרשן הם שייכים לכל
 אדם וכולם צריכים ליהנות את מוסריו ואזהרותיו עמהם ופכתוב קחו עמכם דברים
 וזוהי וזוהי לה לא תאמרו לא לנו הדברים האלה אמורים עי' ישעיה ע"ה אמר לו קרא
 וקרב בשונה השית תוכחות מוסר ואזהרות לישראל עי' ישעיה ע"ה אמר לו קרא
 בדרן אל החינוך כשנפיר הרם קורף פירוש בשביל שיש צע אדם הבאים
 לשמוע אך הינה מפל חבל סינה עליהם שיתנמנו ולא יבין דברי הינה ע"ה

מסגרת פרש' האזינו לשבת שובה

כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה

שיש בהם חכמים דנהירין להו רקיעי שמיא כשבילי דנהרדעי. ולאלו אמר האזינו השמים, ולפי שיש בהם חכמה ודעת, אף שידבר בהם בקושי, שומעים דבריו ואינם בועטים בו, לכך בשמים אמר ואדברה, לשון קושי, שנא' כי דיבר אלינו אדוני הארץ קשות, כלומר, מאחר שאתם דומים לשמיים יש לי יכולת לייסר אתכם בקושי, הוי ואדברה כמו שאמר שהמעה"ש אל תוכח לץ פן ישאך, הוכח לחכם ויאהבך. אבל לאותן שדומין לארץ שדעתן קלה כנקבה אמר ותשמע הארץ אמרי פי. ומלת ותשמע הארץ הוא כמו וכל הארץ באו מצרימה, דהיינו על כל המון העם, שאם יבואו הדברים עליהם בזעם בועטים בהם, לפיכך אמר ותשמע הארץ אמרי (נועם) פי, אמרי דייקא. וזהו יערוף כמטר לקחי, דהיינו הדבור שהוא בקושי ועורף כמטר ושהוא לדומים לשמים, תזל כטל אמרתי היינו ותשמע הארץ אף שמחמת שאינו יורד בזעם יש ביד המקבל יכולת לקבל. ולכך הביא משל כשעירים עדוע"ע.

בא"א, האזינו השמיים ואדברה ותשמע הארץ אמרי פי, הקושיות ברורות כשמש מאירות, אמר שלהמעה"ש אל תוכח לץ פן ישנאך הוכח לחכם

האזינו השמיים ואדברה ותשמע הארץ אמרי פי, יערוף כמטר לקחי, תזל כטל אמרתי, כע"ד. וצריך להתבונן בפסוקים האלו שהם זוגות זוכות, שמים וארץ, טל ומטר, שעירים ורביבים, דשא ועשב, האזנה ושמיעה, הערפה והזלה. ועוד צריך להבין מדאמר יערוף כמטר לקחי, למה צריך לומר המשל דשעירים עלי דשא וכרביבים עלי עשב.

ונוכל לומר בזה הלצה דהאי דאמר משה האזינו השמים ואדברה אם הוא לעדות שיעידו שמים וארץ בדבר זה יהיה צריך שיהיה שני עדים בסגנון אחד או ששניהם יאזינו או ששניהם ישמעו, שכפי לישנא דקרא דאמר האזינו ותשמע, כפי הדין לאו תרתי עדים ננהו, דאין לנו אלא עד ש[נה]אזין ועד שהבין ושמע. וע"ק, שכבר ידוע שהשמיים הם דומים לזכר והארץ דומה לנקבה, וכבר ברור שנשים דעתן קלה, א"כ הל"ל שמעו שמיים, דהיינו שיבינו דבריו בכח דעתם, והארץ, שאין לה דעת להבין כזכר הל"ל ותאזינו הארץ.

אלא יש לומר שהענין הוא שרצה לרמוז משה בדבריו הרבה עניינים. ראשונה, כמה שארז"ל בלשון עדות, ולהלן נדקדקו. והשני נדקדק עם בני אדם

וכו', השיב לו האחר סוף סוף והוא אכילת רמה ותולעה, ז"ש האזינו השמים ואדברה ותשמע הא"ף.

בא"א, האזינו השמים ואדברה ותשמע והא"ף, איתב בש"ס בתעניות שנה בצורת בשעת עצירת גשמי נתקבו כל הקהל אצל רבי אחא עה"ש, אמרו רבי התפלל עלינו להשם שיתן מטר ל"ה כולנו מתים ברעב, סוף דבר רבי אחא ישב בתענית, התענה י"ג תעניות ולא ירדו גשמים, באותו יום ראה כושי אחת את רבי אחא, אמר רבי למען השם עשה למעלה בגדיך וגלימך ופתח אותם מרוב גשם, אמר רבי אא מובטח אני ב"ה שיורד גשם ויהי כל קטניות ופירות ארץ ואילן אתה לא תאכל. מיד התפלל להקב"ה והוריד מטר וכו', וזהו האזינו הו"א ותה"א א"ף.

בא"א, האזינו השמים ואדברה וכו', האזנת שמיים ושמיעת הארץ היה להיותם עדים, על כן היה מתרה על דם שאם יעברו יד העדים תהיה בו בראשונה כי יעצור את השמים ולא יהיה מטר והאדמה לא תתן את יכולה, ובזה יאמר הנה מה שהוא עיקר ההתראה הוא בשמים כל אחד הם לא יורידו טל ומטר הארץ מאליה לא תתן את יכולה כי כל ישועה מן השמים הוא, לזה אמר מה שאני עושה עיקר ואומר דרך ציווי בעצם הוא, האזינו השמים שהן עיקר שהכל תלוי בהם, אלא שמאליה ותשמע הא"ף, לבלתי תת יכולה אם לא ייטיבו מעלליהם, או יאמר כי הנה הארץ יש בה

ויאהבך, ועתה זהו התירוץ אחד ממצות עשה תורה הוא להוכיח ישראל את ישראל חבירו, שנא' הוכח תוכיח את עמיתך וכו', אבל כיצד מוכיחו, אמרו חכמי מוסר, בשעה שרוצה להוכיחו, תחילה מוצא איש צדיק וחסיד וישר אומר לאותו חסיד דברי מוסר ותוכחות, אותו לץ שעומד שם שומע דברי חכם המוכיח ומתבייש ממעשיו הרעים וחוזר בו עוד אינו עושה חטא ועון וליצנות ומעשים רעים. עכשיו זהו שאומר האזינו השמים ואדברה לשון קשה ודברים קשים לאותו חכם וחסיד ועניו, אותו בעד ששומע [השמים] רמז לת"ח מתייסר, וזה"ש בתורה"ק ותשמע הארץ א"ף, ותשמע הארץ רמז לאותו עם הארץ.

בא"א, האזינו השמיים ואדברה ותהא"ף וכו', מרעה"ש עם ישראל היה מדבר, שמיים וארץ מאן דכר שמה, ועוד כתב רחמנא והאיש משה ע"ם מ"ה, נמצינו למדין בכל מדות ישרים אין מדה טוב יותר מענוה, וכתוב וענוים ירשו ארץ, ויל"ע, אמרו חכמי מוסר כל אדם שיש לו מדת ענוה עוד אינו בא בגלגול, יען צער גלגול קשה הוא ב"מ, וזה"ש האזינו השמים ואדברה ותשמע הארץ א"ף, ענין שפלות וענוה ד'צ'ח'מ', עניין שני פילוסופים ושני ריעים שהיו מספרים זה עם זה, עניין שאומר תפסתי בדעתי בני אדם יותר טוב הוא מכל הנמצאים שבעולם, בתחילה כל שהוא יותר טוב הוא מאכל בני אדם, וכל משתה שהוא יותר טוב הוא מאכל ב"א וכל מלבוש

והנה נודע שלא נתקן שבת זה הנקרא שבת תשובה לדרוש בו פשטים ודרושים בלבד אלא עיקר תיקון הדרשה ביום זה הוא להטיף בו דברי מוסר וכבושין לעורר הלבבות בתשובה קודם יום הכפורים, כי אין תחבושת יפה וטובה לבעל תשובה כדברי מוסר, וכמ"ש שהמע"ש שמע בני מוסר אביך, ובה אתה בטוח שלא תטוש תורת אמך, וכן הוא אומר החזק במוסר אל תרף, נצריה כי היא חייך. ועל כן, מאחר שהמוסר הוא עיקר התחבושת והרפואה לכל מכות ופצעים של נפש אדם, בודאי היצ"ה ישתדל לאטום אוזן האדם לבלי תשמענה מוסר, אך הוא רמאי גדול שגונב לבבות של בני האדם והולך עם כל אחד כפי מזגו וטבעו, שכלו ובינתו.

ושמעתי מהרב החסיד מהר"א מני נר"ו משל על הנהגת יצ"ה עם בני אדם בענין שמע דברי המוסר אשר יטיפו המוכיחין במקלות, והוא משל לאחד שהיה משרת לג' עשירים גבירים וגדולים והשירות שלו היתה רק בדבר זה, לקחת להם מן השוק כל מיני פירות הצריך לביתם בכל יום ויום, ועושה חשבון בכל שבועה, ולוקח מכל אחד ואחד מעות דמי הפירות, אך היה דרכו לגנוב בערך שקונה בעשרה וחושב להם ב"ב, ואלו הג' עשירים אין להם דרכם לילך בשוק זה שמוכרים בו פירות כלל, ועל כן לא היו מכירין ויודעין בגניבתו, והנה יום האחד היו ג' גבירים אלו יושבין שלשתן במקום אחד ומדברים בדברים של טיול, ומדבר

דומם וצומח נוסף עליה בשמים והם בעלי תנועה וחיוניות, ונוסף עליהם האדם שהוא חי מדבר, אמר האזינו השמים בשבילי כי גדול אני מכם, כי הנה ואדברה שאני גדול מכם שיש בי דבור שאני חי מדבר ואז מכל שכן כי ותשמע מעצמה הארץ אמרי פי, כי שתי יתרונות יש לי עליה, תנועה ודבור, זה"ש האזינו השמים ואדברה וכו'.

ועוד, האזינו השמים ואדברה ותשמע הארץ אמרי פי, יערוף כמטר לקחי תזל כטל אמרתי וכו', בהקדים איתא בפסיקתא רב כהנא וז"ל, שאלו לחכמה חמ"ע (חוטא מהו עונשו) אמר נפש החוטא היא תמות, שאלו לנבואה חמ"ע, אמר חטאים תרדף דעה, שאלו לתורה חמ"ע, אמר יביא קרבן ויתכפר, שאלו להקב"ה חמ"ע יעשה תשובה ויתכפר, וזה"ש הקב"ה חי אני נאם ה' אם אחפוץ במות המת כי אם בשובו מדרכיו וחיה, וזה"ש הקב"ה האזינו השמים ואדברה ותשמע הארץ א"ף, יערוף כמטר לקחי תזל כטל אמרתי, אמרתי דייקא, יעסוק בתורה שנא' זאת התורה לעולה וכו', וזה"ש בתורה"ק ויאמר אם שמוע תשמע לקול ה"א והישר בעיניו תעשה והאזנת למצותיו, ושמרת כל חקיו, כל המחלה אשר שמתי במצרים ל"א עכ"א יר"ף, וזהו שאמר הרמז הרומז על האר"ש שמזכיר לב"י בתורה"ק לו חכמו ישכילו זאת יבינו לאחריתם, אין זאת אלא תורה, שנא' וזאת התורה אש"מ.

וישאר בתוך ביתו ולא יצא ללכת באותו שוק, וממילא לא הכיר ולא ידע בגניבתו של זה.

ואח"כ הלך אצל השני בשעה שלישית כאשר צוהו, וגם לזה אמר כאותם הדברים אשר דיבר עם הראשון. אך להיות שזה השני היה לו רצון לב מאד בהליכה ההיא, לא הועילו הדברים לבטל מחשבתו. יען שזה אמר אעפ"י שיש דוחק הרבה מוכרח שאלך. וכן היה, הלך והמשרת עמו. מה עשה אותו רמאי, כאשר יצא הגביר מפתח ביתו החחיל לספר לו מעשיות וספורים הנוגעים לענין משא ומתן, שהם שייכים לעסקים של זה הגביר, וגם מספר ספורים נאים המשחקים את האדם, ולבו משתעשע בהם, ולכן אעפ"י שעברו בשוק זה של חנונים, וישמע הגביר את הקולות יזעקו על ערכין של מחיה והכלכלה, לא היה לבו פנוי לשמוע מהם אלא לבו נוטה לספורים שמספר אותו המשרת, ולכן גם זה לא ידע ולא הבין ולא הרגיש בערך הפירות אשר ישאגון החנוונים בהם.

אח"כ הלך אצל הגביר השלישי בשעה שישית כאשר צוהו, וגם לזה דיבר כדברים שדיבר עם הראשון ולא הועיל, וקם והלך עמו, וגם לזה עשה כאשר עם השני, לטרדו בספורי מעשיות ועניינים ולא הועיל, כי הגבי שם לבו בשוק על החנויות ופירות שבהם, ושמע הערך שזועקין בו החנוונים, ועברו בכל השוק וחזרו לבית. ויאמר המשרת בלבבו עתה כשיבא הגביר לבית ויראה הפנקס

לדבר הסכימו בדעתם שילכו באותו שבוע יום אחד לטייל בשוק של חנונים מוכרי פירות ומיני מאכל, ובחרו על יום שלישי בשבת, אך א"א ללכת שלשתם יחד אלא בזא"ז עם המשרת ההוא, כי הוא משרת כולם, ויאמר אחד מהם לאותו המ' המשרת תבוא אצלי ליום שלישי שעה א' ליום ואלכה עמך בשוק מוכרי פירות ואטייל שם לראות החנויות המלאים פירות ואחזור לבית. וגביר השני אמר לו תבוא אצלי שעה שלישית מן היום, וגביר השלישי א"ל תבוא אצלי שעה שישית מן היום, ונטייל ביחד באותו השוק. ויצטער המשרת על הדבר הזה, כי עתה תתודע גניבתי ותתגלה חרפתי, יען כי דרכם למשוך לב העוברים ושבים שיבואו שם לקנות, וכזה ידעו אותם הגבירים ערך הפירות האמיתי, ויבינו שהוא גונב מהם בערך הפירות.

ויתחכם להערים באופן שלא תתגלה חרפתו, ולא ירגישו בגניבתו. מה עשה, הלך אצל אחד מהם בשעה ראשונה כאשר צוהו לבוא לביתו בשעה ראשונה. ויאמר להגביר תמיה אני איך תוכל לטייל בשוק שזה של חנונים שהוא מלא תמיד מעוברים ושבים רבים, וגם מצויים בו תמיד גמלים נושאים חטים ושעורים, וחמורים נושאים פירות, זה הולך וזה פורק וזה עומד, והמקום צר, זה דוחק את זה וזה נתקל בזה, ויתבלבל האדם מן המולות הנשמעים שם, ואין זה מקום טיול כלל. והנה זה היה פתי והאמין לדבריו ולא הרגיש ברמאותו

מכשולות של יצה"ר בטלים ומבוטלים, ותופר עצתו ומחשבתו, ולכן מה עושה היצה"ר, יש אדם שאומר לו איך תלך ביום זה לדרשה בבית הכנסת, אנשים הרבה ואין מקום לשבת, והם דוחקים זא"ז והחוסם הרבה, ודוחפים זא"ז, ואפילו מניפה להניף בה לשאוף רוח קר לא ימצא וזה צער גדול ביום שבת שהוא יום עונג וכן כיוצא בדברים אלו. ויש פתי שנפתה בדברים אלו וישאר בביתו בשעת הדרשה, או ילך לטייל אנה ואנה בשה"י ופה"י, וזה ישאר בסכלותו וישתקע בהבלי היצה"ר ועצותיו הרעים. שאם אין אוזן שמועת איך יוסרו המכשולות, ואיך ידע אדם את המעשה אשר יעשה לעבוד את ה'. וזהידמה לגביר הראשון במשל הנז'.

ויש אדם דאע"פ שיודע שיש דוחק גדול בבה"כ, ויש חוסם הרבה, עכ"ז יצא לבית הכנסת לשמוע הדרשה. מה עושה היצה"ר, אחר שיבוא פה וישב שם, עושה לו המצאות לסתום אזניו שלא יבין מדברי הדרשן כלום, כי פעם יפיל עליו חבלי שינה ויתנמנם, ופעם מביא לו מחשבות בעניינים של מו"מ וצרכי הבית וכיוצא, ופעם מניחו להביט ולהסתכל בבני אדם היושבים בבהכנ"ס והבאים שם. ולכן אעפ"י שישמע בין הבינים איזה דברים מפי הדרשן, ולא לקח ממנו כלום. וזה ידמה לגביר השני אשר אמרנו במשל, שגם זה נשאר בסכלותו ולא הרגיש כלום מן הקלוקלים ומכשולות של יצה"ר.

על החשבון יכיר בגניבה כי יראה כל הערך שאני חושב עליו בפנקס הוא יותר מערכין ששמע עתה באזניו, מה עשה, אמר להגביר בדרך חזרתם כמספר בעלמא, אלו הפירות שמוכרין בזה השוק שעברנו בו כולם רעים הם, כי הענבי' והרמונים חמוצין הן, והתמרים טעמן רע ומתקלקלין, והשקדים רובם מרין הן, וכעזה"ד הטיל מום בכל מין ומין. וא"ל ע"כאין אני קונה לכם בכל יום מזה השוק אלא אקנה משוק אחר שמוכרין בו פירות טובים, ולכן ערכם יותר מחמת חשיבותם. והנה, אם זה השלישי הוא פתי גמור יאמין לדבריו ולא ירגיש ברמאותו, ואם הוא פקח איך יאמין לדברים אלו, וידע בודאי שזה גנב הוא ויגרשהו.

וכן הנמשל היצה"ר מרמה הבריות ומיעצם לרעה, כדי לגנוב חלקים של קדושה מנפשם כי הוא שטר הוא יצה"ר, אך יודע אם האדם ילך לבית הכנסת לשמוע הדרשה שיש בה דברי מוסר, ויש אזהרות והלכות, יכיר בערמנות היצה"ר ודברי רמאות שלו, ולא ילך עוד אחר עצתו ודבריו. ועל כן, מאחר שיש עת קבועה לישראל שהוא יום שבת שובה שיתקבצו כל הקהל בבית הכנסת בקבוץ רב ויעמוד הדרשן על הבימה לדרוש להם דברי מוסר וכבושין, וגם מורה להם הדרך אשר ילכו בה והמעשה אשר יעשו, ומזהירים בכמה אזהרות של יראת שמים, הנה כל איש ישראלי תתאוה נפשו לבוא לדרשה זו אשר היא בתוך קהל רב, ובודאי כל מ"כ

לכל אדם, וכולם צריכין ליקח את מוסריו ואזהרותיו עמהם, וככתוב קחו עמכם דברים ובוזו ושובו אל ה', ולא תאמרו לא לנו הדברים האלה אמורים.

ולכן כששלח השי"ת תוכחות מוסר ואזהרות לישראל ע"י ישעיה עה"ש, אמר לו קרא בגרון אל תחשוך, כשופר הרם קולך, פירוש בשביל שיש בני אדם הבאים לשמוע, אך היצה"ר מפיל חבלי שינה עליהם שיתנמנמו, ולא יבינו דברי התוכחה, על כן צוהו קרא בגרון, שישמיע תוכחתו בהרמת קול, וכל המרים קול גדול צריך להוציאו בחוזר מן הגרון, כמ"ש, יגעתי בקראי ניחר גרוני, כי כיון שאתה קרא בקול גדול, אז אם האדם מתנמנם יעור משנתו. ואם הוא לבו מחשב במחשבת חוץ, יתעורר להשים לבו אל קול הקורא, לידע על מה הוא קורא בקול גדול, הלא דבר. ומאחר שיש בני אדם שאומר להם היצה"ר, הנביא לא מתכוון להם ולא בשבילכם מטיף דברים אלו, אלא רק הם שלוחים לגדולים שהם החכמי' והחסידים, ובאקראי הוא מזכיר הדברים לפניכם, לכן צוהו עוד אל תחשוך, כלומר, תאמר להם דברי תוכחה כמה וכמה פעמים בזא"ז כדי שלא יאמר בדרך אקראי אתה מטיף הדברים לפניהם ואין הדברים שלוחים להם. וזהו אל תחשוך מלהזכיר הדברים ארבע וחמש פעמים ויותר, וכיון שרואים שאתה מזכירם לפניהם כמה פעמים יבינו

אך יש אדם שיבוא לשמוע הדרשה, וגם ישים על כל דברי הדרשן מתחילה וע"ס, ולא יוכל יצה"ר להטרידו לא בשינה ולא במחשבות זרות ולא בשום דבר מבחוץ, אלא כל עיניו ולבו הוא רק אל דברי הדרשן. מה עושה היצה"ר, אומר לו, כל הזהרות והלכות אלו שאמר הדרשן אינם שייכים לך אלא לגדולי ישראל החכמים והחסידים, אך אדם פשוט די לך בזה המנהג הטוב שאתה נוהג בו, שהוא מאכל כל אדם ושוה לכל נפש, ואין מוטלת עליך כל המלאכה של עבודת הקודש אשר העמים הדרשן, היתכן שיהיו כל ישראל חסידים, ואשר הפליג הדרשן בחשבון הנפש ועונשה, לאו על נברא דכוותך נאמרו דברים אלו, כי אם לגדולי ישראל, ואדם פשוט נידון לפי ערכו, ואין הכל נשקלים במאזנים יחד, ואין הטבעים שוין, וכל אחד חשבוננו לפי מזגו, ואין הכל שוין בתוכחות מוסר שאמר הדרשן, וכן כיוצא בדברים אלו. ואם האדם פתי, יאמין לדברי היצה"ר ולהבלים אלו, ואז, אעפ"י ששמע דברי תוכחות מוסר ואזהרות והלכות, לא יקח לעצמו מהם כלום, מאחד דחושב דאין דברים אלו שייכים לו. וזה ידמה לגביר הג' שבמשל, אם הוא יהיה פתי ויאמין בדברי הבל של המשרת.

ברם הפקח יבין וישכיל שדברי יצה"ר אלה המה הבל וריק, והם בטלים ומבוטלים, כי באמת כל אזהרות והלכות ותוכחת מוסר שאומר הדרשן הם שייכים

שהדברים שלהם המה, ולהם שלוחים, ולא יוכל היצה"ר להטעותן בכך.

ואם תאמר, שמא יקפידו עליך, שחושבים כוונתך לקנתר אותם אתה בא בדברי תוכחות אלו, לז"א כשופר הרם קולך, ר"ל, הכל יודעים שהדברים האלה המה שלוחים מאתי ולא ממך יצאו הדברים, ורק אתה מטיף הדברים כדוגמת השופר, שאעפ"י שהקול יוצא מפי השופר, הכל יודעין שאין השופר קורא, ואין הקול יוצא מגוף השופר, אלא הקול יוצא מן האדם התוקע בו, והשופר אינו אלא דרך מעבר הוא שעובר בו הקול, כן המה יודעים שדברים אלו מאתי המה יצאו, ואתה רק דרך מעבר לדברים אלו כדוגמת השופר. ולכן, הגד לעמי פשעם, אלו הגדולים, ולבית ישראל חטאתם, אלו עמון העם, ואל תחוש ואל תירא, זה"ש תורה"ק לו חכמו ישכילו זאת יבינו לאחריתם.

ועוד, לו חכמו ישכילו זה יבינו לאחריתם, דמצינו לחז"ל אשר כינו את יצה"ר בשם זכוב, כמ"ש בברכות, יצה"ר דומה לזכוב שיושב על שני פתחי הלב, ופירשתי בזה בס"ד טעם נכון, כי יצה"ר אצל צדיקים אעפ"י שתחילתו רע, מוכרח שיהיה סופו טוב, וכמ"ש אצל אברהם אע"ה"ש, כי מצאת את לבבו נאמן לפניך, לכו לא נאמר, אלא לבבו, שעשה את יצה"ר יצר טוב, ולכן היצה"ק נקרא זכוב בתחלתו, כי זכוב אותיות זכ בו, כלומר טומאת זה שהוא חמורה וגם יוצאה מגופו של אדם, הנה היא ישנה בו ביצה"ר, אך הצדיק מפריד הרע מן היצה"ר ועושהו טוב, דאצל הצדיק יהיה שני אותיות זכ של זכוב, לאת ט, דהמספר שוה, וכיון דנעשו אתיות זכ של זכוב אות ט, אז נעשה הזכוב אותיות טוב כי ט' עם אותיות ז"ב של זכוב הם צירוף טוב.





בית המלך



מכתבי הלכה מאת מרן הגאון רבינו עובדיה יוסף זצוק"ל

[א]

נשיאת כפים בלי חליצת נעלים

כא אייר תשל"ט

לכבוד

הרב הגאון רבי עובדיה יוסף שליט"א

אני כהן, לאחרונה נפצתי ורגלי השמאלית נקטעה. כבר כמה חודשים איני עולה לדוכן לברכת כהנים, היות והברכה מחייבת הורדת נעלים, ואיני יכול לעמוד יציב בלי נעלים, ובמיוחד הרגל התחתית לא יציבה ללא נעל.

לפני זמן קצר שמעתי שכב' הרב מתיר לכהן לעלות לדוכן עם נעלים, אם יעמוד למרגלות הדוכן בצד הכהנים, ורציתי לדעת מהו הפסק המדויק.

בברכת התורה

פ. כהן

ישיבת הנגב

נתיבות

תשובת רבינו:

ג סיון תשל"ט

לכבוד ר' פ. כהן הי"ו

ישיבת הנגב

שלום וברכה

בתשובה למכתבך מיום כא אייר, הנני להשיב, כי אמנם נכון הדבר שמותר מעיקר הדין לכהן לשאת כפיו, עם מנעליו, כשהוא עומד למטה למרגלות הדוכן.

א. בנדיבות הג"ר משה יוסף שליט"א בן מרן הגרע"י זלה"ה, ראש מכון מאור ישראל, ששלח המכתבים לקובץ, תשו"ח לו.

וכמו שהעלתי בספרי יחזה דעת ח"ב (סימן יג), ובפרט בנידון שלך שהוא שעת הדחק. ב)

השי"ת יתן לך רפואה שלמה ותעלה מעלה מעלה במעלות התורה לגאון ולתפארת.

בכבוד רב

עובדיה יוסף

ראשון לציון הרב הראשי לישראל



[ב]

ש"צ כהן יחיד היכן ישא כפיו, ואמירת תחנונים ונפילת אפים בימי העומר

ה' סיון תשמ"ב

לכבוד

מר משה הכהן כוגהינוף הי"ו

חולון

שלום וברכה וישע רב.

בתשובה לשאלתך מיום כ"ו אייר תשמ"ב, הריני להשיב:

1. אם אין מהצבור זולתך מי שיכול להתפלל כשליח צבור בלי בליעת אותיות או תיבות אע"פ שאתה כהן יחידי, נכון שאתה תהיה שליח צבור, ותשא כפין בברכת כהנים בתיבה במקום שאתה עומד בתפלה.

רצוי שהחכם של בית הכנסת, יודיע לכל הקהל מדי פעם בפעם, שיבאו כולם בברכת מודים ויתקרבו לתיבה של בהכ"נ, כדי שיהיו פניהם אל פני הכהן הנושא כפיו, ויתברכו בברכת כהנים.

ב. ע"ע הליכות עולם ח"א (פרשת תצוה אות ב). ובילקוט יוסף ח"א (עמ' רצו-חצו).

2. ^(א) אומרים תחנונים ונפילת אפים בימי ספירת העומר, וכן המנהג פשוט בכל תפוצות ישראל. (ואף שהרמב"ן (ויקרא כג לו) כ' שיש לימים אלה כעין קדושת חול המועד, אין זה לענין תחנונים).

בכבוד רב
עובדיה יוסף
ראשון לציון הרב הראשי לישראל



[ג]

כהן שנקטעה אצבעו האם מותר לישא כפיו

ט' סיון תשל"ד

לכבוד

מר יצחק כהן הי"ו

שלום וברכה

בתשובה לשאלתך הנני להשיב:

פועל שנקטעה אצבע או שתים מיד ימינו, מותר לו לישא כפיו, ולברך ברכת כהנים, אם מכסה ידיו בטלית כמנהגנו. ואין לשמוע לדברי האוסרים עליו לישא כפיו, שאין דבריהם נכונים. וכן השבתי בתשובה כתב-יד להלכה ולמעשה. ^(ד)

בכבוד רב
עובדיה יוסף
ראשון לציון הרב הראשי לישראל



ג. דין זה שייך לימים שאחר חדרש ניסן (ע' חזון עובדיה פסח עמ' ב-ג).

ד. ראה באורך בשו"ת יביע אומר ח"ח (חאו"ח סי' יג).

[ד]

כהן שיש כתובת קעקע על ידיו האם מותר לישא כפיו

כר אלול תשל"ד

לכבוד

מר יהודה פורטל

ראשון לציון

בתשובה לשאלתך הריני להשיב:

אם הכתובת קעקע נעשית על ידיו של הכהן שלא לרצונו, רשאי לעלות לדוכן לישא כפיו, כשמכסה עצמו בטלית, באופן שאין הכתובת קעקע נראית לעיני הציבור. ואפילו נעשית לרצונו מסתמא חזר בתשובה, לכן רשאי לעלות לדוכן ולשאת כפיו לברך את ישראל.

בכבוד רב

ובברכת כוח"ט

עובדיה יוסף

ראשון לציון הרב הראשי לישראל



[ה]

האם נכון להעלות עולים נוספים לקריאת התורה בשבת ויו"ט^ה

כו סיון תשמ"ב

לכבוד

מר חיים דנינו הי"ו

בת ים

שלום וברכה וישע רב.

לפי ההלכה מותר להעלות עולים נוספים לקריאת התורה בשבתות וימים טובים, ולכן בבתי כנסת גדולים שיש קהל רב, ומבקשים לעלות כנוספים על חובת היום, מצוה

ה. ראה באורך בשו"ת יביע אומר ח"ט (חאו"ח סי' כז). ובח"ו (חאו"ח סי' כה אות ג). ובשו"ת יחווה דעת ח"ב (סי' לו). ובהליכות עולם ח"ג (פרשת תולדות אות ח). ובחזון עובדיה שבת ח"ב (עמ' רכב-רלג).

רבה להעתר להם, ולזכותם לעלות לתורה לכל הפחות פעם בחודש. ומצוה על החזן להאיר פנים למבקשים לזכות במצות עליה לתורה. ואם אפשר שיקרא לכל אחד קריאה חדשה, הנה מה טוב, ואם לאו יחזור על הקריאה הקודמת לא פחות משלשה פסוקים.

ושלום על ישראל, והאמת והשלום אהבו.

בכבוד רב

עובדיה יוסף

ראשון לציון הרב הראשי לישראל



[ו]

שלא להוסיף עולים רבים לקריאת התורה

י' מנחם אב תשל"ב

לכבוד

מר שמעוני צבי

בני ברק

בתשובה לשאלתך:

ראוי לאחד את הקהל שידרשו במפגיע מהנהלת בית הכנסת שלא יוסיפו עולים יתר על המידה, אלא מספר קצוב ומצומצם ככל האפשר.

בירושלים, וכן בבית הכנסת "אהל מועד" כאן, הנהגנו כאמור. ועל פי הדין אסור לגרום טורח צבור בכיוצא בזה. ועל הגבאים שומרי משמרת הקודש לנהל את בית הכנסת בחכמה ובתבונה.

בכבוד רב

עובדיה יוסף

הרב הראשי לתל אביב יפו



[ז]

כשאין כהן אם יכולים להעלות לוי ראשון¹

ו תמוז תש"ל

לכבוד

היקר והנעלה רבי אהרן ירחי הי"ו

שלום וברכה

אודות שאלתו במכתבו מיום כח בסיון, אם אין כהן בבהכ"נ אם יכולים לקרוא ללוי לספר תורה ראשון.

מרן הבית יוסף (סי' קלה) כתב בשם "מצאתי כתוב", להתיר להעלותו ראשון, (ולשון זה כולו בתשובות מהר"ם בר ברוך הארוכות סי' תקה). וכן פסק רש"י בס' הפרדס (דכ"ד ע"א), ודחה סברת ר' יעקב בן יקר דס"ל שלא יעלה אפי' ראשון. ע"ש. והנה אע"פ שמרן לא כתב דין זה בשלחן ערוך, מצאנו בכמה מקומות שמרן מביא דין בבית יוסף ומשמיטו בשלחן ערוך אף שסובר כן, וכמ"ש החיד"א בכמה מקומות (וע' ישמח לב גאגין חאה"ע סי' כ). והגאון ר' יצחק טאייב בערך השלחן (סי' קלה סק"ו) ובחקת הפסח (בהשמטות שבדפוס ראשון, שיירי ערך השלחן סי' קלה) פסק כן למעשה שיכול הלוי לעלות ראשון. וכ"כ הגאון ר' חיים פלאגי בספר חיים (סי' ט אות ח). וכן המנהג פשוט בכמה מקהלות ספרד כפסק הרמ"א, וכ"פ הרדב"ז ח"ב (סי' תשכד), וכמ"ש ג"כ בס' יד אבישלום (דכ"ז סע"ד). וגם הרה"ג ר' אליהו חזן בס' נוה שלום (דיני ס"ת אות ד, דף ה ע"ב) כתב, שאירע מעשה כן בבית מדרשו של הגאון הראשון לציון בעה"ק ירושלים, והורה להעלות לוי במקום כהן, וכן נהג אחריו באלכסנדריא. וכ"כ בישכיל עבדי ח"ג (חאו"ח סי' ד) שכן מנהגינו בעה"ק ירושלים, ודלא כס' כף החיים (סי' קלה אות מ) שכ' להיפך. ע"ש. וכן עיקר.

בכבוד רב

עובדיה יוסף

הרב הראשי לתל אביב יפו



1. ראה באורך בשו"ת יביע אומר ח"ו (חאו"ח סי' כד). ובחזון עובדיה שבת ח"ב (עמ' רפו-רצ). וזו לשון רבינו שם (סעיף ג): אם אין כהן בבית הכנסת יכול הלוי לעלות ראשון, ויאמרו: "אין כאן כהן, לוי פלוני יעמוד בכבוד". ואפילו אם יש שם רב גדול ישראל, יבקשו ממנו מחילה שירשה ללוי לעלות ראשון.

[ח]

בענין הנ"ל

יג תמוז תשל"ב

לכבוד

ידידנו הנכבד מזכה הרבים

הרב נסים ועקנין שליט"א

רב לעדת הבוכרים

תל אביב

שלום וברכה

בתשובה למכתבו מיום ג' תמוז, הנני להשיב:

מרן בבית יוסף (סי' קלה) הביא להלכה תשובה אשכנזית, [והיא תשובת מהר"ם מרוטנבורג רבו של הרא"ש], שמותר להעלות לוי ראשון לס"ת כשאין שם כהן, ואע"פ שהשמיט הלכה זו מהשלחן ערוך, כבר כתב רבינו החיד"א במחזיק ברכה יו"ד (סי' פד סק"ו), שדרך מרן בכך, אע"פ שעודנו עומד בסברתו שבבית יוסף. וכן פסק הרדב"ז בתשובה (בח"ב סי' תשכד) להתיר להעלות לוי ראשון. וכ"כ מרן החיד"א בס' לדוד אמת (סי' ה אות טז).¹ גם הגאון ר' חיים פלאג'י בספרו ספר חיים (סי' ט אות ח) העיד שכן נהג הלכה למעשה בבית הכנסת שלו, ושכן עשה קודמו הגאון החסיד הפרד"ס בעל "אות היא לעולם". גם הגאון ר' אליהו חזן [בס' נוח שלום (דיני ס"ת אות ד)] העיד שכן נהג הגאון הראשון לציון ר' דוד חזן בבית הכנסת שלו, ושכן המנהג גם במצרים ובארצות המערב. וכן פסק גדול רבני ג'ירבא בשו"ת שואל ונשאל ח"א (סי' לג). וכן המנהג בתימן כמ"ש בשו"ת פעולת צדיק ח"ג (סי' ח). וכ"כ הרה"ג עובדיה הדאיה ז"ל בשו"ת ישכיל עבדי ח"ג (חאו"ח סי' ד), שכן המנהג בעה"ק ירושלים ת"ו.

ומכל מקום אין בזה שום חזקה ללוי שיעלוהו תמיד ראשון לס"ת במקום שאין כהן,

ז. ראה מה שדקדק בדבריו בשו"ת יביע אומר ח"ו (חאו"ח סי' כד אות ו).

אלא אם יש גדול ממנו בחכמה ובמנין לו משפט הבכורה, ולא ללוי. והכל לפי ראות עיני הנהלת בית הכנסת. וכן פסק בשו"ת לב חיים ח"ב (סי' ריג) שאין שום עדיפות בזה ללוי על אחיו הישראלים, אלא אם כן הוא גדול בתורה וביראת שמים או זקן ונכבד, וכיו"ב. ושומרי משמרת הקדש גבאי בהכ"נ יקבעו בדבר לפי ראות עיניהם. והיה זה שלום.

בכבוד רב

עובדיה יוסף

הרב הראשי לתל אביב יפו



[ט]

אם מותר להעלות לוי אחר לוי שעלה ראשון

ב' דר"ח חשון תשל"ב

לכבוד

היקר והנעלה ר' שלמה אדר הי"ו

בית הכנסת "אור שלמה"

בני ברק

שלום וברכה

בדבר שאלתו, אודות המתפללים בבית הכנסת הנ"ל שמספרם כשלשים איש, ומהם יותר מעשרים איש לויים, והיתר ישראלים, ואין שם כהן, ועד עתה נהגו שבעליה לס"ת לא עלה לוי שני, ויש מערערים על כך וטוענים שבמקום אחר נהגו להעלות ללוי שני. והנני להשיבו:

הנכון הוא כמנהג שלכם, וכל הרוצה לשנות ידו על התחתונה, שכל שאפשר שלא להעלות לוי אחר לוי יש להשתדל לעשות כן, ולכן לאחר שיעלה לוי ראשון

לס"ת, יעלה אחריו ישראל, ולא לוי, ורק במקום שאין שם ישראלים כלל מותר להעלות לוי אחר לוי, ואין לחוש בזה לפגם, וכמבואר בפוסקים.^(ח)

וה' יברך את עמו בשלום.

בכבוד רב

עובדיה יוסף

הרב הראשי לתל אביב יפו



[י]

ביטול מנהג שנהגו לחלק ארק בבהכ"נ בשעת קריאת התורה

כה בכסלו תשל"ב

לכבוד

הרב חיים כהן שליט"א

שלום וברכה.

בתשובה למכתבו מיום יז בכסלו, הנני להשיב:

לפי דין תורה אסור להמשיך במנהג שנהגו במקומו לחלק ארק וסוכריות בבהכ"נ בשעת קריאת המוספים בספר תורה, כשיש חתן ואבי הבן בבהכ"נ, וצדק כבודו שמיחה במי שעושה כן, כי מנהג זה אותיות גהנם, וכל מי שיש יראת ה' בלבו עליו לאזור כגבר חלציו לבטל מנהג גרוע זה, לבל ישתרש בקרבנו, שזה בזיון לבית הכנסת ולספר תורה ח"ו, וכל המכבד את התורה גופו מכובד על הבריות.

ח. ע"ע שו"ת יביע אומר ח"ו (תאור"ח סי' כד אות ה). ובחזון עובדיה שבת ח"ב (עמ' רצ-רצא, ובעמ' רצג סוף אות ח).

מכל מקום טוב להציע להם שידחו את ה"כיבודים" הללו לאחר תפלת מוסף, שיעשו קידוש, ויאכל המקדש כזית עוגה. וכמש"כ בשו"ת יביע אומר ח"ב (חאו"ח סי' יט). ט

בכבוד רב
עובדיה יוסף
הרב הראשי לתל אביב יפו



[יא]

עריכת חופה בבהכ"נ י

ח אדר תשל"ט

לכבוד

היקר והנעלה מר דוד פניאס הי"ו

שלום וברכה וישע רב.

הריני מאשר קבלת מכתבך מיום ב אדר תשל"ט, והנני להשיב:

אמנם אמת נכון הדבר שבמצרים נהגו לערוך חתונות בליווי מקהלה וכלי נגינה, אולם מנהגם זה מיוסד על אדני פז, בהיות והיה סדר מופתי בעריכת החופות אשר בבתי הכנסת, הגברים ישבו לחוד, והנשים ישבו לחוד, בבחינת לבלתי היות שם ערוב, וכולם שמרו את משמרת הקודש, והאזינו בשקט ובדממה ובחרדת קדש לברכות של האירוסין ושל הנישואין, אין פרץ ואין יוצאת, כאשר עיני ראו ולא זר, בהיותי משרת בקודש במצרים לפני שלשים שנה. אבל לא כן החופות הנערכות בארץ ישראל כיום, אשר לדאבון לבנו פשתה המספחת של ריקודים מעורבים שאסורים בהחלט לפי דין תורתנו הקדושה, ומכל שכן אם יעשו כן ח"ו במקום מקדש מעט, שזהו בודאי חילול הקודש. אשר על כן מצאו לנכון הגבאים שומרי משמרת הקודש לגדור גדר למנוע תזמורת וכלי נגינה מהחופות שבבהכ"נ, וטעמם ונימוקם עמם, כדי שלא יפרצו ח"ו בריקודים מעורבים, ואי אפשר להבדיל ולהפלות בין חופה לחופה מפני המחלוקת.

ט. ע"ע חזון עובדיה שבת ח"ב (עמ' קנה-קסה). ובהליכות עולם ח"ג (פרשת בראשית אות ב).

י. ראה באורך בשו"ת יביע אומר ח"ג (חאה"ע סי' י).

ודעת לנבון נקל שגם בחופה אשר תערך בעזה"י לבן אחיך בשעה טובה ומוצלחת
תקבלו שכר על הפרישה, ותוכלו לשמוח בביתכם בכלי שיר כראוי.

ויחי רצון שיהיה בסימן טוב ובמזל טוב, ויזכו לבנות בית נאמן בישראל לתהלה
ולתפארת ברוח ישראל סבא, ואהל ישרים יבורך.

בכבוד רב ובברכת התורה

עובדיה יוסף

ראשון לציון הרב הראשי לישראל



חליפת מכתבים בענין לשנות מצדקה לצדקה

מרן הגאון רבינו עובדיה יוסף זצוק"ל,

ויבלחט"א הג"ר מאיר מאזוז

ראש ישיבת כסא רחמים, בני ברק

בס"ר, בני ברק, יום ז'ך בתשרי התשמ"ג

לכבוד מרן הגאון מופת הדור

הראשון לציון והרב הראשי לישראל שליט"א.

אחדשו"ט בכבוד ויקר,

אחר מתלמידי בחו"ל, ר' ינון מאזוז הי"ו, המכהן כשו"ב חזן ומלמד בעיר סרסיל בצרפת, פתח בית הכנסת בעירו על מנת שההכנסות שלה תהיינה לשיבת כסא רחמים דידן ולהחזקת בית ספר תלמוד תורה בעירו. הן עתה כשהתחילה בית הכנסת להניב פירות, נמצאו אנשים מחברי ועד בית הכנסת שרוצים לקחת סכום ג"כ (כנראה למוסדות אחרים), והוא טען כנגדם שסוכם מראש שההכנסות תהיינה רק לשתי המטרות הנ"ל, ומה גם שבין ההכנסות היה סכום נכבד שהגיע ע"י מכירת מצוות בטקס הכנסת ס"ת שקנה משהו כאן בארץ ע"י יעוץ מנהלי ישיבתנו תכב"ץ שטרחו עמו אדעתא דהכי. ויש זכות קדימה לשיבה שלנו על שאר מוסדות בחו"ל, אם מצד שהיא בא"י, ואם מצד שיש כאן ת"ת דרבים ואברכים שהגיעו בס"ד להוראה, ואם מצד שהתורמים והמייסדים התכוונו תחילה על דעת הישיבה. ולפי דברי התלמיד הנ"ל קרה פעם כזה בתוניסיה בביהכ"נ אלגריבה, והרבנים אז זצוק"ל פסקו שאין לשנות. אחרי ויכוח הסכימו הצדדים שכאשר יפסוק הדר"ג שליט"א, כן יקום דבר.

אם מעכ"ת נר"ו מסכים שאין לשנות מכפי שסוכם בראשונה שההכנסות לשיבת כסא רחמים ומאן דעימה, אנא יחווה דעתו דעת עליון במכתב בקצרה שנשלח אותו לידידנו הנ"ל, ושכרו כפול מן השמים.

בכבוד רב ובהוקרה

נאמ"ן ס"ט

תשובת מרן הגר"ע יוסף זצוק"ל

ב"ה, ירושלים, ב' חשון תשמ"ג

לכבוד היקר והנעלה משכיל ונבון רב פעלים מזכה הרבים שמן תורק שמן

רבי ינון מאזוז שליט"א

סארסיל. צרפת

שלום וברכה וישע רב

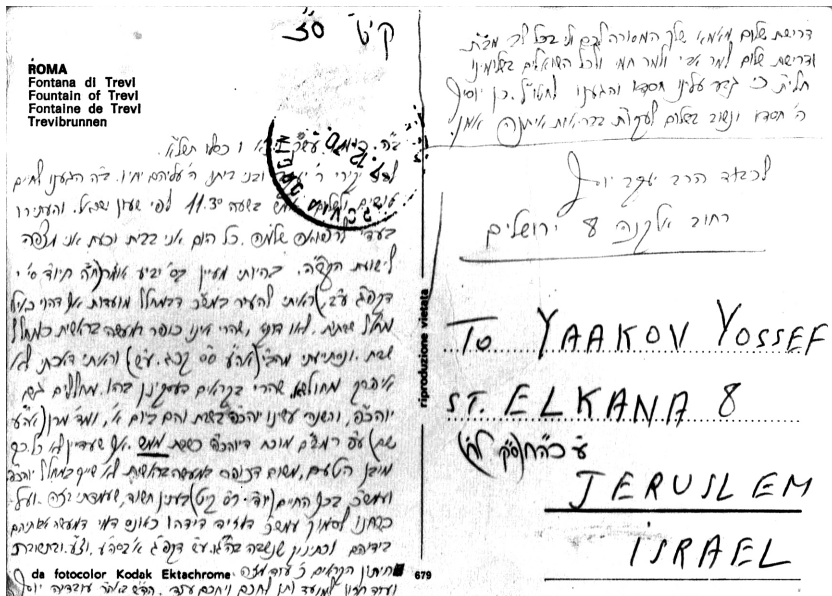
אודות השאלה אשר הועברה אלי באמצעות ידידנו הדגול הרב הגאון רבי מאיר מאזוז שליט"א ראש ישיבת כסא רחמים, בדבר בית הכנסת שבעירו סארסיל, שהשתדל מר שיחיה עם עוד חברים יקרים הי"ו ליסדה על מנת שההכנסות שלה יהיו מוקדשות לישיבת כסא רחמים בבני ברק ת"ו ולהחזקת בית ספר תלמוד תורה שבעירו סארסיל, וכיום יש מחברי ועד בית הכנסת שרוצים לקחת סכום מסוים מההכנסות למוסדות אחרים, אם מותר לעשות כן. והריני להשיב ולהודיע שהדבר ברור שאסור לשנות כלל מן המטרה הנ"ל, שהכסף של ההכנסות יהיה מוקדש אך ורק לטובת הישיבה "כסא רחמים", ולטובת בית ספר תלמוד תורה שבעיר סארסיל ולא לשום מוסד אחר. וכאשר ביארו כן רבותינו האחרונים, הלא בספרתם, שאין לשנות מצדקה לצדקה. ובודאי שגם התורמים היתה כוונתם כך. ונא להודיע זאת לכל חברי הועד של בית הכנסת, והאמת והשלום אהבו.

בכבוד רב

עובדיה יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

גלויה ממרן הגאון רבינו עובדיה יוסף זצוקללה"ה, לבנו מוה"ר יעקב יוסף זלה"ה



גלויה זו נזכרה בהערה נ"ו במאמרו של מוה"ר יעקב יוסף זלה"ה,
וקבענו מקומו לאחר גלויה זו.



הגלויה של מרן הגרע"י מתפרסמת כאן לראשונה
תשו"ח להרה"ג עובדיה יוסף שליט"א בן מוהר"ר יעקב יוסף זלה"ה ששלח את הגלויה

לכבוד הרב יעקב יוסף

רחוב אלקנה 8 ירושלים

דרישת שלום מאמא שלך המסורה לכם ולי בכל לב מב"ת [מנשים באהל תבורך].
ודרישת שלום למר אבי ולמר חמי ולכל השואלים בשלומינו. תלי"ת כי גבר
עלינו חסדו והגענו לחטו"ל [לחיים טובים ולשלום]. כן יוסיף ה' חסדו ונשוב בשלום
לעקו"ת [לעיר קדשנו ותפארתנו] בבריאות איתנה אמן.

ב"ה רומא עש"ק ויצא ו' כסלו תשל"א

לבני יקירי ר' יעקב ובני ביתו ה' עליהם יחיו. ב"ה הגענו לחיים טובים ולשלום אמש
בשעה 11:30 לפי שעון ישראל. והעתירו בעדי לרפואה שלמה. כל היום אני
בבית וכעת אני מצפה לישועת הקב"ה.

בהיותי מעיין בס' יביע אומר (ח"ה חיו"ד סי' י דקפ"ג ע"ב) ראיתי להעיר במש"כ
דבמחלל מועדות אף דהוי כאילו מחלל שבתות, לאו דוקא, שהרי אינו כופר
במעשה בראשית כמחלל שבת, ונסתעייתי מהב"י (אה"ע ס"ס קכג. ע"ש).

וראיתי דאכתי לא איפרק מחולשא שהרי בקראים דעסקינן בהו, מחללים גם יוהכ"פ,
והשנה עשינו יוהכ"פ בשבת, והם ביום א', ומד' מרן (אה"ע שם) ע"פ רמב"ם
מוכח דיוהכ"פ כשבת ממש. אף שעדיין לא כל כך מובן הטעם, משום דכופר במעשה
בראשית לא שייך במחלל יוהכ"פ. ועמש"כ בכף החיים (יו"ד ר"ס קיט ב) בענין חשוד,
שעמדתי בזה.

ועל כרחנו לסמוך עמש"כ דמזיד דידהו כאונס דמי דמעשה אבותיהם בידיהם וכתינוק
שנשבה בהג"ו. ע"ש דקפג א' בסה"ע. וצ"ע. ובתשובת חיתון הקראים כ' עוד
מזה.

ועוד חזון למועד ותן לחכם ויחכם עוד
הר"ש באה"ר
עובדיה יוסף



בדין ישראלים מומרים בזמן הזה^א

מוה"ר יעקב יוסף זלה"ה

בן מרן הגרע"י זלה"ה, ראש בית המדרש חזון יעקב, ורב שכונת גבעת משה ומח"ס
בעיתה אחישנה

קיים הכל יודעים שבעל המלאכה הזה גר בבית הזה, ואף אם לפעמים נוסע לדרך על איזה ימים, מ"מ עדיין לא עקר דירתו מכל וכל מהבית הזה, משא"כ כשנוטל את השלט מבחוץ לקובעו במקום אחר, מוכח דאותו בעל מלאכה עקר את דרתו מהבית הזה ואינו מצוי בו כלל. כן הוא ממש בענין שבת, שהיא אות שה' ברא את העולם בששה ימים ונח בשביעי, והשומר שבת מאמין בה' ומשרה קדושה בלבו, ולכן אף אם עבר על כמה ממצות התורה, עם כל זה יש עדין עדות שהוא בחזקת ישראל וקדושת ה' בליבו, אולם אם ח"ו מחלל שבת בזה הוא מסלק את האות מעל עצמו ומראה שבפנמיות לבבו נעקרה האמונה בה' ובתורתו, וכבר הוסר המקדש מתוך לבבו. ולכן פסק הרמב"ם (הלכ' שבת פרק ל), שכל העובר על שאר המצות הרי הוא בכלל רשעי ישראל, אבל המחלל את השבת בפרהסיא הרי הוא כעכו"ם לכל דבר, ע"ש.].

כתב רש"י (במדבר טו, מא) בשם ר' משה הדרשן, למה נסמכה פרשת מקושש לפרשת עובד אלילים, לומר שהמחלל שבת כעובד אלילים, שאף היא שקולה ככל המצות, וכן הוא אומר "ועל הר סיני ירדת, ודבר עמהם משמים ותתן להם משפטים ישרים ותורות אמת, ואת שבת קדשך הודעת להם" (נחמיה ט, יג), עכ"ל. וכ"ה בגמרא (חולין ה.). וכ"פ הפוסקים (או"ח סי' נה סעיף יא ובמשנ"ב ס"ק מו) שמחלל שבת בפרהסיא דינו כעכו"ם ולא מצטרף למניין.

[החפץ חיים] (על התורה, שמות פרק לא פס' יז, על הפס' "ביני וביני בני ישראל את היא לעולם") כתב שבת נקראת "אות" להורות לנו על ענינה, והמשיל משל למה הדבר דומה, לאחד מבעלי מלאכה, שמציב שלט בפתח חנותו מבחוץ למען ידעו הכל טיב מלאכתו ומסחרו, חייט בבגדו וסנדלר בסנדלו, וכל זמן שהשלט

א. עם הערות מבנו הרב עובדיה יוסף שליט"א, מח"ס אמרי עובדיה, וראש כולל תפארת משה, בית שמש, תשנ"ח לו על ששלח לנו מכת"י מוה"ר אביו הגאון זלה"ה, ועל הערותיו המחכימות.

שיחזרו לאיתן התורה, עכ"ל. וכ"כ המרדכי.

ומנגד, כתב הרמב"ם בפירוש המשניות (חולין פ"א מהדו"ק), שהקראים יש להם דין אפיקורסין "גמורים", והם פריצי ישראל מכת דואג ואחיתופל. וכ"פ הרמב"ם בפאר הדור (סי' עא, ובהוצאת בלאו סי' רסה), שהקראים אינם משלימין מנין, ואין מצטרפין לא לקדיש וקדושה או לזימון, דהרי אינם משגיחים לדברי חז"ל כלל, ומי שאינו מודה לדבריהם, איך נוכל לצרף עמהם בדבר אשר הם תקנו, ואלו אינם מודים, עכ"ל^ב). ולא חילק בין האבות לבנים בצירוף למנין.

המשנה למלך (הלכות מלוה פ"ד) יישב את דברי הרמב"ם, דמה שכתב בפירוש המשניות, מיירי בישראל שנעשה קראי דומיא דצדוק ובייתוס, דאז ודאי מותר להורגן משא"כ ביד החזקה דיבר על קראי שהולך בדרכי אבותיו, ואז דינו כתינוק שנשבה והב"ד חידושי הגהות (שם).

אולם הרדב"ז (הלכ' ממרים פ"ג ה"ג, וח"א סי' עג, ח"ב סי' תשצו, ח"ד סי' ריט) פסק כמו שכתב הרמב"ם בפירוש המשניות, דהקראים מצוה להורידן, שהרי בכל יום אנו מחזירין אותם למוטב, ומושכים אותם להאמין בה' ובתורה שבע"פ, והם מחרפין אותנו ואת בעלי

אמנם, פעמים מצינו שהפוסקים מכשירים את מחלל השבת כאשר דינו הוא כתינוק שנשבה, וכמ"ש הרמב"ן על הפסוק "וכי 'תשגו' ולא תעשו" (במדבר טו, כב), פירוש, ויהיה כל זה בשוגג, כגון שיהיה ביחיד תינוק שנשבה לבין האומות, ובקהל (פירוש ציבור שנחשב כשוגג), כגון שיחשבו שכבר עבר זמן התורה ולא היתה לדורות עולם, עכ"ל.

וכן כתב הסמ"ג (לא תעשה ריו) בני אדם, שהם מינים, על ידי שגידולם אבותיהם בענין זה, הרי הם אנוסים, וכתינוק שנשבה לבין הגויים, ומצוה להמשיכם בדרכי שלום, ולהחזירם בתשובה, ואין "להורידם" כל כך במהרה, עכ"ל.

וכן הוא לשון הרמב"ם (פ"ג מהלכ' ממרים ה"ג), אבל בני התועים האלה, ובני בניהם שהדיחו אותם אבותם, ונולדו בין הקראים, וגידלו אותם על דעתם, הרי הוא כתינוק שנשבה ביניהם וגדלוהו, ואינו זריז לאחוז בדרכי המצות, שהרי הוא "כאנוס". ואף על פי ששמע אחר כך שהוא יהודי, וראה היהודים ודתם, הרי הוא כאנוס, שהרי גדלוהו על טעותם. כך אלו שאמרנו האוחזים בדרכי אבותם הקראים שטעו. לפיכך, ראוי להחזירן בתשובה, ולמשכם בדרכי שלום, עד

ב. לפי הלשון של הרמב"ם משמע שרק מפני שאינם מודים "במנין", אבל אם היו מודים בו מצטרפים, משמע שהם תינוקות שנשבו, וראיה להיפוך בדיוק, וכדיעה האחרונה של הרמב"ם כדלקמן. [תלמיד א.ס.].

עובד (דיני הקדיש אות יט) ובכף החיים (סי' נה ס"ק טג).

אמנם הבית יוסף פסק (יו"ד סי' קנט), כהרמב"ם ביד החזקה, מכיון דלא שבקינן דברי הרמב"ם המפורשים בשביל דברי הנמוקי יוסף, ולכן אסר להלוותם בריבית, וכ"פ בשו"ע (יו"ד שם), וזה לשונו, הקראים, אין להם דין מומרים ואסור להלוותם בריבית, עכ"ד. וכ"פ הרמ"א. ולפי זה יש ללמוד שאף מחללים עליהם את השבת במקום פיקוח נפש, דקי"ל ספק פיקוח נפשות להקל (ד) (ויבאר דין זה במקומו).

ומה שכתב הרמב"ם בפאר הדור, שאין הקראים מצטרפים למנין, משמע שאינו מוסכם, דמצינו שיש מקילים לצרף למניין את מחללי השבת או את אלו שהתרגלו לכך מכך אבותם:

הנה באמת הגר"א למד מהזהר (בחיבורו על תיקוני הזהר תיקון כא, דף נב ע"א ד"ה לא), שאם יהודי מאמין במעשה בראשית ולא בא על בת אל נכר [גויה], דינו כישראל ומצטרף למנין (ה). והב"ד רבי

הקבלה, ואין לדונם כאנוסים, אלא ככופרים בתורה שבעל פה, ומה שכתב הרמב"ם [ביד החזקה], יש לומר שכתב כן ללמד זכות על הקראים (שבזמנו), אבל הנמצאים בזמנינו זה, אם היה אפשר להורידן, היה מצוה להורידן, וכבר הארכתי בתשובה על עניינם, ע"ש (א). וכ"כ רבי בצלאל אשכנזי, וכן כתב בספר אהלי יעקב (למהריק"ש סי' כז). וכיו"ב כתבו הש"ך (יו"ד סי' קנט סק"ו) והמשנה למלך (הלכ' מלוה ולוה פ"ה סוף ה"ב) ובשו"ת קול גדול (למהר"ם בן חביב סי' כז) והדגול מרבבה (סי' קנט).

וכך החמיר בדין בני המומרים בנימוקי יוסף מסכת בבא מציעא (דף מב עמוד ב), וז"ל, ואם תאמר תינח מומר עצמו שכיון שידוע רבונו ומתכוין למרוד בו כופר הוא אבל "בן מומרת" כיון שנתגדל על דתיהם של עובדי כוכבים שוגג הוא ואין מורידין, לאו מילתא הוא דכי אמרינן הכי ה"מ בתינוק שנשבה לבין העובדי כוכבים שלא הכיר תורת ישראל מעולם אבל זה שעומד בין ישראל והולך ומדבק בחוקותיהם של עובדי כוכבים מן המורידין הוא. עכ"ל. והב"ד בסידור בית

ג. אמנם היות ודברי הרדב"ז בנויים ג"כ על הסתירה מדברי הרמב"ם, י"ל שכל אחד דיבר על הקראים שבזמנו עד כמה מחרפין את דתנו בגלל אמונתם, או שעשויים להמשך ולחזור לדתנו, והנה למעשה השתנו דברים מאז לזמן הזה. כך משמע מכתבי רבינו זצ"ל, והפנה לעיין בזה במשנ"ב איש מצליח (סי' תקיב). והאירכו שם, ושם הביאו דברי הרב קאפח שכל הסתמכות הרדב"ז לחלק בין אם שונאים אותנו או לאו, הם על בסיס סתירה בדברי הרמב"ם, והרמב"ם בסוף ימיו הוסיף הוספות על פירוש המשניות בכת"י שהשתנה בקצת, ושם כתב שנחשבים לתינוקות שנשבו כיון שהם דתיים לדעתם וכו', וירד חילוק הרדב"ז. ע"ש.

ד. הוא מחלוקת הבית מאיר ורע"א וספק נפשות להקל.

ה. וז"ל, הענין כי כל זמן שמאמין באחדותו יתברך אפילו עובר כמה עבירות אינו מומר לכל התורה,

בצלאל לנדא בספר הגאון החסיד מוילנא (הערה לפרק ה' מס' 19 וע' בהערתינו בס"ד לישב את הדברים).

וכן למד בדעת רש"י (חולין ה.), בשו"ת בנין ציון (החדשות, סי' כג.)¹ ועל פי זה כתב, המחלל שבת ביד רמה ובחוצפה גדולה (דוקא, אז) דינו כגוי [כאותם שנוהגים בפרהסיא במכוניות ואופנועים], אבל בפושעי ישראל שבזמנינו לא ידענא מה אדון בהם אחר שבעו"ה פשתה הבהרת לרוב עד שברובם חלול שבת נעשה כהיתר אם לא יש להם דין אומר מותר שרק קרוב למזיד הוא, ויש בהם שמתפללים תפילת שבת ומקדשים קידוש היום ואח"כ מחללים שבת במלאכות

דאורייתא ודרבנן והרי מחלל שבת נחשב כמומר בלבד מפני שהכופר בשבת כופר בכריאה ובבורא וזה מודה ע"י תפילה וקידוש ומה גם בבניהם אשר קמו תחתיהן אשר לא ידעו ולא שמעו דיני שבת שדומין ממש לצדוקין וכתינוקות שנשבו, ע"ש.

אם כן, לפי שיטתו ברש"י יש לומר שה"ה מי שמחלל שבת לצורך פרנסתו שאם לא כן יפטר מעבודתו, אפילו עבר כמה עבירות, אינו מומר לכל התורה, ואע"פ שחטא ישראל הוא, ומצטרף למנין, ונכללת תפלתו בכלל ישראל. ולפי זה נראה², שה"ה אם מחלל שבת מחמת תאוה וכגון שנוסע

ואע"פ שחטא ישראל הוא, ומצטרף למנין כמ"ש עברייני כו' ונכלל תפלתו בכלל ישראל ותפלתו היא בקוץ הנ"ל, והענין כי קוץ הנ"ל הוא מבועא דלא פריש מבירא לעלמין כי זאת בחי' אחרונה מלכות של ז"א אות ברית של ישראל דבוק תמיד בה כיון שתמיד ישראל מאמינים באחדותו וזה הקוץ מורה דלא ליחלף באל אחר שלכן הד' והר' גדולים אבל שאר הבחי' שתלויים בשאר מצות מסתלקין בעו"ה מחמת עוונות כשרובם ח"ו כו' וזה הוא סטרא דנחש בשאר עבירות אבל עקרב הוא המודה בעבודת כוכבים ומשתחוה לאל אחר וכן בבת אל נכר אז הקוץ הידר מסתלק מצדו וזהו פירוד הגמור, עכ"ל. וע"ע בדף פט רע"ג שזכות הברית קיימת כל עוד שלא בא על בת אל נכר וכנ"ל בתיקון כא, ע"ש. וע"ע בתיקון סב דף קיג כמה עוונות גדול, ע"ש. ובתיקון שבעים דף קנב ע"א כתב, דאפי' כרוך בהרהורין דעבירה או עשה עבירות, אבל עקרב בהרהורא דע"ג דהן מצטרפין למעשה ופוסק אפילו בתפלה אם באין לו הרהורין אלו דהרהורין אלו קטל ליה לב"נ לגמרי לא כאלו הרהורין דנחש שהן רק באבר אחד דע"ג שקולה ככל התורה 'וכן כתיב ויעזוב בגדו בידה וינס דהיא בת אל נכר וכמש"ל בתיקון כא. הנה משמעות הדברים שאין תפלתו נשמעת בכלל ישראל אבל הוסיף (בתיקון כא), את המילה מנין. אמנם למעשה אין ראייה כלל מהתם, היות וכתב הגר"א שם עצמו בתיקון כד ברישיה (דף עז ע"א), בהדיא ששבת הוא נקובא דאל נכר, והוא אותה הבחינה. הרי שגם שבת בכלל זה, ומשמע אפילו מאמין. והכל על מקומו יבוא בשלום. ולכן למרות שגם בחזו"ע אבלות חלק א (ע' תקמא), הביא דברי הגר"א, אין העיקר כן בדעת הגר"א.

ו. וז"ל, האי תנא חמירא ליה שבת כעבודת כוכבים דהעובד עבודת כוכבים כופר בהקב"ה והמחלל שבת כופר במעשיו ומעיד שקר שלא שבת הקדוש ברוך הוא במעשה בראשית. ע"כ. ויש לדחות שהכוונה היא שלכן גזור על היסוד הזה, אבל לא שתלוי בפועל אם הוא מאמין או לא. ודו"ק.

ז. לכאורה דבר זה לא מוכרח, דשאני היכא שאומר מותר, אבל אם הוא לא אומר מותר אלא מודה שאסור רק לתיאבון אין להתיר במזיד לתיאבון, והנה התוספת שהוסיף מור אבי זצ"ל שה"ה לעבודה, הנה נראה

והב"ד הרמ"א (יו"ד סי' קכד ס"ט), גבי יין נסך, שהאנוסין אינן אוסרין יין במגעם, (אלא דוקא אותם שדרים בין הגויים ועוברים עבירות גם בצנעא, ואעפ"י שעשו מתחילה באונס הרי הם כגויים. אבל) אם עושין עבירות בפרהסיא מפני אונס, ובצנעא נזהרים, אפילו אם אפשר להם לברוח על נפשם, רק שממתינים משום ממון או כיו"ב, אינם כגויים. ע"ש. חזינן שכאשר יש דבר המונע ממנו מלעבור [פרוש, לארץ אחרת, ואפילו רק משום ממון, מ"מ נחשב "נאנס" לעבוד ע"ז, ולכן] אינו אוסר [יין] במגעו [שאינו דינו כגוי].

וראש החולקים על המתירים בזה הוא האדמו"ר ממונקטש בעל המנחת אלעזר ח"א (סי' עד), החשיב יהודי המאמין במעשה בראשית ומחלל שבת בפרהסיא כגוי, "דאזלינן בתר מעשה" ולא מועיל מה שמוכיח שמאמין בשבת או שאין כוונתו למרד. והראיה לזה הוא מצלופחד^(א) שלמרות שהאמין בה', אפילו הכי ניסקל. וכמו שכתב הרמב"ם (בפרוש המשניות), לפסול את הקראים, ומוכח דלא מהני האמונה "לבדה", שהקראים

בשבת, ומאמין במעשה בראשית ובליל שבת מקדש ומתפלל, אין דינו כגוי, מפני שסו"ס אין עושה כן "ביד רמה וחוצפה גדולה", אלא שנעשה לו כהיתר מחמת יצרו שאנסו וגם מוכח שאינו כופר בשבת שהרי מקדשה בדיבור.

והביאו דבריו ר' חיים עוזר בספרו שו"ת אחיעזר (ח"ג סי' כה)^(ב), וכן בשו"ת בית יצחק (שמעלקיס, ח"ב יו"ד בקונטרס אחרון סי' כג). והגאון מהרש"ם (ח"א סי' קכא)^(ט). ובשדי חמד (מערכת מ כלל פו). ומהר"י קנייבסקי והביא דבריו בספר מועדים וזמנים (בסוף ח"ז).

אמנם ראיתו מדברי רש"י לא מוכרח והוא שכתב רש"י בחולין (ה) סו"א ד"ה אלא) והמחלל שבת כופר במעשיו ומעיד שקר שלא שבת הקב"ה במעשה בראשית, עכ"ד. ויש להבין שני דברים בכוונתו, שאף שמאמין כיון שעושה להיפוך חשיב מעיד שקר. ואפשר להבין שאפילו לא מאמין עדיין אין לו תוקף כל עוד שהוא לא בפרהסיא.

וכן הביא קצת ראיה בשו"ת אור לציון^(י) (ח"ב פ"כ ה"ה), מדברי הריב"ש (סי' ד)

לענ"ד שעל זה מיייר בבנין ציון שמורו היתר והוא דין שווג, דאל"כ וכי מפני שפשתה המספחת הוי שווג ומורה היתר, כנלע"ד.

ח. אך סמך עליהם רק להחזיר אשה לשוק כשעדי הגט פתחו חנות בשבת, ולא לד"א.

ט. ללמוד מזה לדין מתבייש מגדול, והקל ע"י צירוף.

י. הנה באור לציון עצמו, הדבר נכתב לראיה לדין של מתבייש בפני גדול, ולא הבנתי הקשר לשם, ומ"מ נראה ראיה לענייננו, דמיייר באילוף של פרנסה, דאע"פ שנחשב מחלל שבת, אין דינו כגוי, ולכן הובא כאן.

יא. אמנם י"ל שנסקל על מעשה העבירה כמו שנהרגים שאר חייבי מיתות ואע"פ שאין דינו כגוי. [תלמיד א.ס.].

המזרח התיכון אין יהודי אחד שמחלל שבת בפרהסיא, ומי שמחלל שבת בפרהסיא היה נחשב כחוצפה. ע"כ. ולפי זה, בימינו שגם ראשי ממשלה ומי שנראים מכובדים מעשנים לעיני כל חי, ממילא הפרהסיא כיום נחשבת כגדר 'צנעא', כיון שלא מחללים בחוצפה ואין דינם כגוי. ועיין מש"כ בספר ברית יהודה (עמ' תק"א ס"ק לג.).

והחזון איש (י"ד סי' ב' אות כח ד"ה בח"א אה"ע נשים) כתב, על החילונים של זמננו, (עיין בב"מ לג:), ומצוין אנו להחיותן ואף לחלל עליו השבת בשביל הצלתו. ובין הייתר הסתמך על מה שכתב בעל החפץ חיים בסוף ספרו אהבת חסד בחלק הנקרא מרגניתא טבא (י), דמשמע בהגהות מימוניות (הלכ' דעות פ"ו) שאין רשאים לשנוא את הרשעים, אלא אחרי התוכחה, ולכן מצוה לאהוב את הרשעים. והביא כן מתשובת המהר"ם מלובלין שכתב, שאצלנו חשוב כקודם תוכחה, דאין אנו יודעים להוכיח (וכדאיתא בערכין טז:), ולכן דיינינן להו כאנוסין

מאמינים בה'. ע"ש יב). [וע"ע לסבא קדישא מהרש"א אלפנדרי זצ"ל, והב"ד בספר אשרי האיש (להריא"ז מרגליות בסוף הספר)] יג).

בדין ה"חילונים" של ימינו האם יש לדונם כתינוקות שנשבו.

נחלקו בזה הפוסקים:

[ראה גם דברי הבנין ציון והאור לציון שהובאו לעיל]

המהרש"ג (י"ד סי' ה) כתב שאדם שגדל בבית חילוני, דינו כתינוק שנשבה. ע"ש. וכ"כ בספר מלמד להועיל (או"ח סי' כט) בשם הרב שואל ומשיב על תושבי אמריקה שבזמנו, שאינם נידונים כמחללי שבת בפרהסיא, שהרי גם ראשי העם מחללים שבת, והוו כתינוקות שנשבו. שהרי יש לומר, שהגמרא החשיבה את המחללי שבת בפרהסיא כגוים, דווקא אם מחללים שבת בפרהסיא דהיינו בחוצפה, כגון בדורות הקודמים שכולם היו יראי שמים, וכך העיד הגאון ר' חיים פלאג'י (לפני 150 שנה), שבכל

יב. ולהנ"ל שחזר בו הרמב"ם בפירוש המשניות והעלה שהם תינוקות שנשבו נדחו דבריו, אמנם יש לצדד שהתם הם חושבים את עצמם לדתיים, וכנ"ל.

יג. ע' בשו"ת יביע אומר (חלק י סי' נה) על רב פעלים (ח"ג סי' יב) שאי אפשר לצרף מחללי שבת. ע"ש. והאמת שגם הרב פעלים לא צירף את הבנין ציון אלא לענין זה האם בעיני עדות לחילול שבת בעשרה, אבל לא בזה שמאמינים.

יד. מהגה"צ מהר"ר יהונתן זצ"ל מעיר לובטש (באות יז).

וכתינוקת שנשבו, ודינם כקודם
תוכחה טו), ע"כ טו).

ועוד כתב החזו"א (על הרמב"ם פ"ד מהלכ' רוצח ושמירת הנפש ה"ה ד"ה ונראה, עמ' 649) סברה נוספת, שבימינו שיש הסתר פנים, ונכרתה האמונה מדלת העם, ואין במעשה "מורדין ואין מעלין" גדר הפירצה, אלא הוספת הפירצה, שיהיה בעיניהם כרוצח, ע"ש טו) נרצונו לומר דבזמן חז"ל, היה הדין של מורדין מועיל וגורם לאנשים שלא ילכו בדרכם כיון

שהכל ידעו שהרשעים מביאים רעה לעולם, משא"כ בימינו שדבר זה רק יתמיה וירחק טו).

ומשמע מדבריו, שמתיר לחלל עליהם שבת גם במלאכות דאורייתא ואף צריך להחזיר את אבדתו, שאנו מצווין להחיותו וה"ה שאסור להלוותו בריבית.

ולמעשה חלק עליו הרה"ג יצחק אייזיק שר (ראש ישיבת סלבודקה), מפני שסוף סוף יש דין רודף למחלל את שבת

טו. וז"ל: ועוד יש בזה תנאי שלא יהיה אנוס וכמ"ש הר"מ פ"ג מהלכות ממרים ה"ג דבניהם ותלמידיהם חשיבי כאנוסים וכתינוק שנשבה, ותינוק שנשבה מביא קרבן כדאמר ר"פ כלל גדול, ומצווין אנו להחיותו ואף לחלל עליו השבת בשביל הצלתו, ובהגה"מ פ"ו מהלכות דעות כתב דאין רשאין לשנאתו אלא אחר שאינו מקבל תוכחה ובסוף ספר אהבת חסד כתב בשם הגר"י מולין דמצוה לאהוב את הרשעים מה"ט והביא כן מתשובת מהר"מ לובלין כי אצלנו הוא קדם תוכחה שאין אנו יודעין להוכיח, ודיינינן להו כאנוסים ולכן אי אפשר לנו לדון בזה לפטור מן היבום, וכן לענין שאר הלכות.

טז. והנה יש להקשות על זה ממה שכתב החפץ חיים בעצמו בספרו משנה ברורה בבאה"ל בסי' א ד"ה לא יתבייש, דמ"ש הב"י שם שעכ"פ לא יתקוטט עמהם וכו', אבל אם הוא עומד במקום שיש אפיקורסים המתקוממים על התורה ורוצים לעשות איזה תקנות בעניני העיר ועי"ז יעבירו את העם מרצון ה' ופתח בשלום ולא נשמעו דבריו ככגון זה לא דיבר הב"י מאומה ומצוה לשנאתם ולהתקוטט עמהם להפר עצתם בכל מה שיוכל עי"ש. ועל כרוך לומר שאפילו שהביא את הספר מרגניתא טבא זה לא מחייב שסבירא ליה בכל מה שאומר כמותו, כך נראה לענ"ד, אמנם בשו"ת ציץ אליעזר חלק יז (סימן לו), כתב ליישב, ואולי סבור היה המשנ"ב ז"ל לחלק בזה בין רשע לעצמו לבין רשע המכשיל גם לאחרים ברשעתו דרשע כזה מצוה לשנאותו גם בימינו, ומתיישבים לפי"ז שפיר דברי המשנ"ב בביאור"ה בסי' א' הנ"ל כי הרי המדובר שם בכאלה "המתקוממים על התורה ורוצים לעשות איזה תקנות בעניני העיר ועי"ז יעבירו את העם מרצון ה'", והיינו מכשילים את הרבים ברשעתם, ולכן כתב שפיר דמצוה לשנאתם, ואין סתירה למ"ש באהבת חסד דשם המדובר רק ברשע לעצמו וכנזכר, עכ"ד. אמנם באדרת תפארת ח"ד (סימן טו), כתב שנראה שרשע לאחרים בריא לנו שהוא כלאחר תוכחה ודינו כעושה במזיד.

יז. וז"ל: ונראה דאין מורדין אלא בזמן שהשגחתו ית' גלויה כמו בזמן שהיו ניסים מצוין ומשמש בת קול וצדיקי הדור תחת השגחה פרטית הנראית לעין כל, והכופרין אז הוא בנוילות מיוחדת בהטיית היצר לתאוות והפקרות [דהיינו, אע"פ שידעו כולם בברור מה האמת], ואז היה ביעור רשעים גדרו של עולם, שהכל ידעו כי הדחת הדור מביא פורענויות לעולם ומביא דבר וחרב ורעב בעולם, אבל בזמן ההעלם שנכרתה האמונה מן דלת העם, אין במעשה הורדה גדר הפרצה אלא הוספת הפרצה שיהיה בעיניהם כמעשה השחתה ואלמות ח"ו, וכיון שכל עצמנו לתקן, אין הדין נוהג בשעה שאין בו תיקון, ועלינו להחזירם בעבותות אהבה ולהעמידם בקרן אורה במה שידנו מגעת.

יח. וכל זה אתי שפיר להא דאמרין שמחלל שבת דינו כגוי רק מדרבנן.

הורגו בעולם הזה ובעולם הבא. ע"כ והרי הוא כרודף. כמו כן השולח את בתו לצבא (א) או לשירות לאומי או המחזיק טלוויזיה בביתו, יש לו מעיקר הדין דין של רודף, (אילו היה בזה כדי להציל, ועכ"פ לכל הפחות נפסל לעדות) (ב).

ויש להעיר שה"ה למי שמצביע למפלגה חילונית שדינו כדין רודף, כיון שעל ידי זה מחטיאים מיליוני אנשים [שהרי על ידו נבחרים שרים שעוקרים ורודפים את הדת, ותומכים הם בבתי המשפט, וכן שר החינוך שמקימים חינוך חילוני ומשחית את ילדי ישראל], ... ובדין זה נכלל גם תינוק שנשבה (ג).

[ויש לבאר ולבסס את הדברים מג' טעמים: א. שאף אם לא משמע ליה שאסור, מ"מ הוי שוגג וגם בשוגג יש דין רודף, ולא גרע מתינוק במעי אימו שרודף את אימו וחייב להורגו אעפ"י שהוא אנוס וכמו שפסק בשו"ע (חו"מ סי' תכה ס"ב). וע"ע בהערות של איש מצליח (סי' תקיב עמ' רט). ב. ועוד יש להוסיף בזה שיש שליחות לדבר עבירה כשהוא מוחזק

בפרהסיא (ט), מאחר ועובר עבירות ברבים למדים ממנו אחרים ונמצא שמחטיא את הרבים, ולכן לא תועיל הסברא שהוא תינוק שנשבה (ס). וכה"ג העלה בשו"ת שבט הלוי (או"ח סי' כ וביו"ד ס"ס קעב).

ואף לשיטת הסמ"ג (שהקל בבני המינים ע' לעיל), י"ל שלא הפקיעם לגמרי מדין מורידין, שהרי הם כרודפין, וזה מה שכתב, ומצוה להמשיכם בדרכי שלום ולהחזירם בתשובה, ואין להורידם כל כך "במהרה", שהרי הם אנוסים. דהיינו דוקא שלא "במהרה", ולפנים משורת הדין כיון שניתן להשיבם, אבל מצד הדין כשא"א להשיבם כן היו מורידין.

ונראה שהוא הדין למי ששולח את בנו לבית ספר לא דתי במזיד שנפסל לעדות [עכ"פ], שגדול המחטיאו יותר מההורגו, וכדאיתא במדרש (במדבר רבה פרשת פנחס פרשה כא), צרור את המדינים, למה כי צוררים הם לכם, מכאן אמרו חכמים, בא להרגך השכם להרגו. רבי שמעון אומר מנין שהמחטיא את האדם יותר מן ההורגו, שההורג הורג בעולם הזה ויש לו חלק לעוה"ב, והמחטיא

יט. אולי שכוונתם לומר שדין "מחלל שבת בפרהסיא" דחז"ל נגזר מדין "רודף", כדי שיתרחקו מהם.

כ. לכאורה אין כאן תמיה אלא תוספת שבאמת הם תינוקות שנשבו אבל יש להם דין רודף, ולכאורה מצטרפים למנין ברודף בשוגג, אבל להציל בשבת אין צריך. היפך מה שמסיק כאן.

כא. ויל"ע שהפסוק אל תחל את בתך להזנותה, האם יש כאן דין רודף או עבירה בלאו גרידה. ועוד בכל זה, וכי אם האבא יהרג כדין רודף, הילד יהיה צדיק מכאן והלאה.

כב. ואף באינו יכול להציל, ע' ברמב"ם פ"א מרוש"נ ה"א והי"ב שאין חיוב מיתה ברודף בשאר עבירות רק באיסורי ערוה ובשעת מעשה, ולכא' כוונת רבינו דמ"מ הרי הוא כרודף. יע"א.

כג. למעשה אין מקום להורגו, א. שהרי כבר הצביע ב. וגם אם עדיין לא הצביע, מ"מ פשוט שמעשים כאלו יגרמו לחורבן גדול. והרב כתב בלשון הזאת רק להראות ולהודיע את חומר המעשה ולומר שעכ"פ נפסל לעדות. כן פירוש כל מה שכתב כאן בענין הזה, ופשוט.

שעדות יראי ה' לא היו מפוזרים בכל הארץ], והיו החילונים מתגייסים בתחילה לפלמ"ח [שהיה חילוני לגמרי] וגם בתחילת צה"ל לא היו שם דתיים רבים, מה שאין כן בזמן הזה, מפני שהחילונים היושבים בארץ הקודש, פוגשים בצבא חיילים יראי שמים וכן בשאר מקומות העבודה [שהרי יש כשני מליון דתיים שמפוזרים בא"י], וחשופים לאמצעי התקשורת, שמשמיעים לעיתים גם דברי אלוקים חיים, ורואים הם את היראים והחרדים לדבר ה' [והוא כאברי לב, דאיתא בברכות (יז):] שאלו בני מתא מחסיא שראו פעמיים בשנה את כבוד התורה, ואף אחד מהם לא התגיר[^{כה}]. וכמו כן, יש כיום את הפעילות של חסידי חב"ד והרבה ישיבות לבעלי תשובה וכדומה, ומאות אלפי חילונים היו בסמינרים.

כמו כן פורסם שבשנת תש"ע (2010) נולדו בארץ ישראל להורים דתיים תשעים ושניים אלף ילדים, ורק שמונה עשר אלף ילדים להורים חילונים, ע"כ. אם כן יתכן שרוב החילונים הצעירים הם נושרים שגדלו בבית חרדי או דתי שבהם לא שייך תינוק שנשבה שהוא רק באונס ולא במי שלמד במוסד דתי וכיו"ב ופרקו עול, הם מזידים. ועוד שגם חילונים רבים

לעשות כן ג' פעמים, וכ"פ התשב"ץ והמהר"ם מרוטנבורג והב"ד הרמ"א^{כד} (חו"מ סי' שפח סעיף טו) והגרש"י זווין זצ"ל, ולכן הכא שמוחזקים בכך, כגון שהם מוחזקים לבחור במפלגה ח' אותה הרגת בחרב בני עמון" (שמואל ב, יב), והכא חשיב כרצח, שהרי "רוצח" את הרוחנית של בנו].

ומור אבי הניח סברת החזון איש בצריך עיון, האם יש לסמוך עליה ולהתיר לחלל עליהם את השבת גם במלאכות דאורייתא, מאחר שכיום רואים הם את היראים לדבר ה', ואינם עדיפים על הקראים שמנהג אבותיהם בידיהם, ואפילו הכי כתבו הרדב"ז והאחרונים שאין מצווה להחיותם, ואינם כתינוק שנשבה, אלא הם "כרודפים" את היראים [רוצה לומר, שע"י שמחרפים את הדת מרחיקים גם האחרים מאחרי ה' והוא כרודפים]. וע"ע בהערות של איש מצליח (סי' תקיב עמ' רט).

ומפני כל הדברים האלה נראה לי, דשמא יש לומר שאף לדעת החזון איש שהחשיבם כתינוקות שנישבו, היינו דוקא על זמנו [בתקופת הקמת המדינה] שהלא דתיים היו מסוגרים בקיבוציהם וגם שאר העם לא ראו את כבוד התורה [מפני

כד. וז"ל: מי ששלח שליח למסור, אם השליח הוחזק לעשות, חייב המשלחו, ואין לומר אין שליח לדבר עבירה, הואיל והוחזק בכך.

כה. אך מאידך גיסא עדיין י"ל שהתקשורת הורסת כל חלקה טובה, וההשמצות נגד הציבור החרדי והתורה הם בעוכם. וכן מה שיכתוב להלן להחמיר מפני שרבים לא מציינים להורים, י"ל שזה מפני שדעתם מעוצבת ע"י כלי התקשורת ובעצם מחונכים לאי קבלת שום מרות.

מפני שמעשה האלימות ירחיק מהדת ולא יתקן", דאין סברתו מוכחת.

ועוד נראה לומר, שאף לסברת החזון איש הזו [השניה, "שאין במעשה של מורידין ולא מעלין כיום גדר הפרצה, אלא הוספת הפרצה משפני שיגנו את הרוצח"], מ"מ כל זה הוא שלא לעשות מעשה ולרצוח בידיים אע"פ שלפי האמת היה אמור להיות להם דין מורידין, אבל כשהוא בשב ואל תעשה^(כ), לא שייך סברא זו כלל, דסוף כל סוף אין מצוה להחיות רשעים, ולא ניתן לדחות את השבת עליהם^(כא).

ומלבד זאת עוד י"ל, שמאחר וכיום הם בוחרים במפלגות חילוניות שמעבירין על הדת מיליוני אנשים [בחינוך ובצבא], נראה שאף החזון איש [לסברתו הראשונה שאין כיום דין תוכחה] יודה דהו כרודפין, ורק בזמנו שלא היו בחירות, פסק הכי כיון שאז לא היה להם דין רודף. וכן משמע מהגמרא (חולין יג:), השתא דישאל מורידין, דגוי מבעיא, ע"ש. וכ"מ מהרמב"ם (הלכ' ע"ז פ"י ה"א), המוסרים והאפיקורסין מישאל היה דין לאבדן ביד ולהורידן עד באר

גרים בשכנות לתלמוד תורה, ישיבות, בתי כנסיות וכדומה ויודעים מהדת, ולכן מסתבר לומר שאין דינם כתינוקות שנישבו.

וכן יש לומר שהסמ"ג והמהרש"ג שהקלו בדינם, אמרו דבריהם דוקא לדורם, וכידוע שבדורות הקודמים החינוך שחונך ילד בבית הוריו היה מוצק ועיקרי והיה מושרש בנפשו ומתווה את דרכו בהמשך חייו, אבל בדור המרדן הזה, שהשפעת ההורים נחלשה מאוד, ורבים אינם מצייתים להם ואינם אווזים מעשה אבותיהם [ואדרבא מחונכים לחופש מחשבה ולבחירה עצמית ולחיפוש עצמי], א"כ מאחר ונחשפים לדת יכלו לחזור בתשובה, ואינם נידונים כאנוסים, אלא כשוגגים. [ואפילו הקיבוצניקים שומעים רדיו דתי וקוראים עיתונים, וכשהולכים לגדנ"ע (גדודי נוער עברי) ואח"כ לצבא, פוגשים בדתיים, והם חופשיים בדעותיהם ויכלו ללכת לסמינריון וכיו"ב ולחזור בתשובה^(כב)].

וגם, אין ראיה לסברת החזון-איש השניה "שכל זה בזמנם אבל בזמננו השתנה הדין, מפני הסתרת הפנים או

כו. יש מבני הקיבוצים שפוגשים בצבא אנשים דתיים, ורואים את האמת. והרכה פעמים הם רוצים לשמוע קבלת שבת, ואח"כ מקבלים את התורה. [מתוך דברי רבינו בשיעור].

כז. כשלא רואים אותו.

כח. יש להעיר שיש לחקור האם הדין שמחלל שבת דינו כגוי, האם הוא מדין של גדר או שהוא עצם הדין, ונפק"מ שאם אין את הגדר א"כ אין להם דין מיתה כלל ואפילו בשוא"ת הוא. ודו"ק. אמנם אי נימא כמש"כ מור אבי זצ"ל שאין דין להחיותם, א"ש מטעם אחר, אבל בזה חולק על החזו"א וסובר שיש דין להחיותם בתינוקות שנישבו וכפי שמשמע מהחזו"א בסברתו הראשונה.

ובסקנדינביה, ולכן מותר להזמין ביום טוב ואין איסור לבשל בשבילם, ואף הרוסים הגרים בארץ ישראל.

ולאידך גיסא, כולם יודו שאי אפשר להחשיב לתינוקות שנשבו את רוב היהודים החילוניים שגדלו וגרים ב"שכונות הדתיות" [בירושלים, בני ברק, ברוקלין וכדומה], שהרי רובם מכירים ויודעים מהדת, ושכנים לתלמודי תורה ובתי כנסיות וכדומה.

וכל מחלוקת הפוסקים, היא על שאר יהודי העולם לא.

בדין אם מתבייש לחלל לפני רבנים

והאליה רבה (סי' שפה ס"ק ג) כתב, יהודי המחלל שבת אף שעושה בפרהסיא לפני כל אדם, ומתבייש לחלל שבת בפני אדם גדול [נשיא דהיינו גדולי התורה], אינו נידון כגוי דאין זה נחשב פרהסיא, והוכיח כן מהגמרא (עירובין טו.) [גבי הוא דנפק בחומרתא דמדושא, כיון דחזייה לרבי יהודה נשיאה כסייה, אמר כגון זה מבטל רשות. וכתב רש"י (שם), כגון זה שמחלל שבת בצינעא. ע"כ. הרי שכיון שהתבייש

שחת מפני שהיו מצירים לישראל ומסירין את העם מאחרי ה', ע"ש. וא"כ הם כרודפים, ומאי נפקא מינה אם נדונם כתינוקות שנשבו.

וברעת הרמב"ם, אין להכריח שאינה כפי שכתב בפירוש המשניות, ושעיקר כמשנה אחרונה שכתב ביד החזקה "דהו כתינוק שנשבה", דשמא י"ל כט) שהתשובה בפאר הדור באה אחרי היד החזקה, והיא משנתו האחרונה, שאין דינם כתינוק שנשבה ל).

ומ"מ, כ"פ הגרי"ש אלישיב זצ"ל בספר אשרי האיש (ח"ג עמ' יד), וכן היא דעת אאמו"ר [ביבי"א חלק ט לענין ריבית ובהליכות עולם] ומסתברא דכולי עלמא יודו, שכיום, אינם כתינוקות שנשבו.

לסיכום נראה: מצד אחד נראה שכל הפוסקים יודו שיש לדון כתינוקות שנשבו את היהודים הגרים בחוץ לארץ במקומות שמנותקים מהדת, כגון היהודים הנמצאים ברוסיה שלא שמעו על תורה ומצוות, כמו כן היהודים המתגוררים בארצות הברית שמתוך ששה מיליון יש חמשה מיליון שהם בגדר תינוקות שנשבו, וכן בצפון אירופה,

כט. אך עמ"ש"כ במשנ"ב איש מצליח (סי' תקיא) באריכות שודאי דברי הרמב"ם ביד החזקה להקל עיקר וחזר בו בכת"י שבפירוש המשניות כנודע, ע"ש. ודפח"ח.

ל. וע' מש"כ בהערה לעיל על דברי הרמב"ם.

לא. ומשמע שהוא הדין לילידי הארץ שלא גרים בסמיכות לשכונות דתיות, אולם יותר נראה שמור אבי זצ"ל צידד שלכו"ע אינם כדן תינוקות שנשבו, כי סוף סוף מכירים את הדת והדתיים כנ"ל. ובני הקיבוצים וכיו"ב פחות מגיל צבא עכ"פ, יותר נראה שנחשבים לתינוקות שנשבו.

לאחר מכן הסתקנתי, הסתכלתי אחורה וראיתי שגם הוא הסתכל אחורה לראות אם אבא רואה אותו, ומשנוכח לראות שאבא לא מבחין בו, הוציא את הסגריה והמשיך לעשן. אדם כזה למ"ד לא פוסל את העירוב].

אולם, כתב בשו"ת ערוגת הבושם (חאו"ח סי' עז ד"ה ומה), דכל זה כשידענו בבירור שהוא בוש לעשות כן בפני גדול הדור, אבל מסתמא, כיון שהוא מחלל שבת בפרהסיא בפני עשרה מישראל, מסתמא בוש לא יבוש גם לעשות כן בפני גדול הדור (לב).

זאת ועוד שהרי"ף הרמב"ם והרא"ש ומרן ורוב הפוסקים השמיטו דין זה, ומשמע שלא סבירא להו כן להלכה, ועוד כתב בספר טהרת המים (מע' פ אות כב), כתב שיטת הפר"ח (יו"ד סי' ב בקונט"א), דהא דאמרינן בעירובין (סט.), שיש קולא במתבייש זהו דוקא במומר לחלל שבת באיסור דרבנן (לב), שבזה מימלא לא נעשה כמומר לכל התורה, חוץ מלענין ביטול רשות, שלדבר זה חכ' החמירו בדינו, ודוקא כשאנו מתבייש אפילו מגדול, ובמתבייש לא גזרו שיבטל רשות. אבל במחלל שבת בפרהסיא בפני

שראה אותו ר"י נשיאה כשהוא מוציא מרשות לרשות בשבת, אינו נידון כמחלל שבת בפרהסיא].

כ"פ בספר תורת חיים (עירובין שם) ובחיי אדם (כלל עה סעיף כו) והמשנ"ב (או"ח סי' שפה סק"ו) וכ"כ בתוספת שבת (סי' שפה) שאם אינו מחלל שבת בפני הנשיא לא מקרי מומר. וכ"כ בעתים לבינה על ספר העתים (עמוד קד). וכן פסק הגאון מליבאוויטש בשו"ת צמח צדק (חאה"ע ס"ס רנט), שאם המחלל שבת מתבייש לחלל בפני אדם גדול, אף שעושה זאת בפני כמה אנשים גם זה לצינעה יחשב, ע"ש. ובשלחן שלמה יו"ט ח"א (סי' תקיב ע' רה הערה ג), הביא לדינא כן גם משם שו"ת מהרש"ם חלק א (סימן קכא), שהעלה בדע"ת סימן ב בשם הת"ח עירובין (סט), וכ"כ כיו"ב בשו"ת אור לציון (ח"ב פ"כ ס"ה) לענין אם יכול להוציא ידי חובה בקידוש.

[מעשה שהיה (בשנת תשי"ט) גרנו בפתח תקווה בדירה שכורה מבעה"ב לא דתי. בשבת אחת הלכתי עם אבא, ומרחוק ראינו את בעל הדירה מעשן, מיד כשהבחין באבא התקדם לעברנו והחביא את הסגריה, ואמר בהכנעה 'שבת שלום',

לב. וכה"ג העלה בשו"ת תפלה למשה (ח"ו סמ"א אות ח), שגם אילו היינו אומרים כן, זה רק כשראינו שבאמת הוא מתבייש מאדם גדול, וכמש"כ התו"ש דכיון שאנו רואים שמחלל שבת בפרהסיא, אמרינן דמסתמא לא יבוש מפני כל אדם, ואם הוא מתבייש מפני אדם גדול אז נחשב כישראל, וכ"כ המהרש"ם בתשו' (ח"א סי' קכ"א), שהדבר פשוט שרק בנתברר כן שמשמר את השבת בפני אדם גדול, ומי יודע אם בנידון דידן וכו', ע"כ. ולכן מן הסתם אין להקל.

לג. אכן כן פירש שם הריטב"א, אולם ברש"י ותוספות שם ביארו דאיירי בדאורייתא, ע"ש. והפלא על הפר"ח שסתם בזה דאיירי בדברבנן.

(דברים ו, ח-ט), ודרשו (מנחות מב:): כל שישנו בקשירה, ישנו בכתיבה, וכל שאינו בקשירה, אינו בכתיבה. וכ"פ הטוש"ע (או"ח סי' לט ס"א), ואף בזמן הזה יש להחמיר שספק דאורייתא לחומרא. ועיין מש"כ בזה בילקוט יוסף (ח"א עמ' פא). ואף מסופר סת"ם דרדעי טוב שלא יקנה לכתחילה.

והוא הדין שפסולים לכתובת הגט.

ולכן צריך מאוד ליזהר שלא לכבד מחלל שבת בסיום כתיבת ספר תורה וכמו שכתב בספר מאסף לכל המחנות (או"ח סי' לט ס"א אות כ), שהמכבדים מחללי שבת לכתוב את האותיות האחרונות של הספר תורה, עושים שלא כהוגן, ואפילו בדיעבד צריך לקלוף, ולחזור ולכתוב בקדושה. וכ"כ בשו"ת אבני זכרון (ח"ב סי' עא), שאף במחלל שבת בפרהסיא במילי דרבנן יש לפסול. וכן הסכים בספר

עשרה מישראל באיסור תורה, לכולי עלמא חשיב מומר גמור אפילו במתבייש מאדם גדול, ולכן השו"ע לא חילק בזה, ע"ש. והב"ד גם בשו"ת יביע אומר חלק א (חיו"ד סי' יא אות יד) וחלק ט (תאו"ח סי' קח אות קכט). ועוד עיין מש"כ בשו"ת פני מבין (תאו"ח סי' מ) שקשה לסמוך על זה במגע יינם. ע"ש.

ולכן קשה לסמוך על סברא זו בלכתחילה (ד). ומכל מקום ניתן לצרף סברא זו כסניף לספק ספיקא כדי להתיר בדיעבד, וכדלקמן (ה).

והשתא דאתינן להכי יש מספר נפקותות:

א. כתיבת סת"ם: יש לפסול ספרי תורה ומגילה, תפילין ומזוזות, שנכתבו על ידי מחלל שבת בפרהסיא, אף אם מאמין במעשה בראשית, שנאמר "וקשרתם וכתבתם"

לד. לפחות לנו בני ספרד.

לה. בשו"ת יביע אומר חלק א (חיו"ד סי' יא אות יד), הביא שכתב בשו"ת פני מבין (תאו"ח סי' מ) שקשה לסמוך ע"ז במגע יינם. ע"ש. וכן כתב בס' טהרת המים (מע' פ אות כב) דבמומר לחלל שבת באיסור דאורייתא אין להקל על סמך זה. ע"ש. וע' בס' מנחת אלעזר ח"ב (דע"ו ע"ד). עכ"ד. ושם במנחת אלעזר האריך שאין לסמוך על התו"ח שהוא פרשן ולא פסקן וגם בעצמו כתב עוד תירוץ, וישתקע הדבר וכו', והוסיף שמלבד כל זה י"ל שרק לענין ביטול רשות הקילו, ולא בכל התורה, ושכ"מ בחכמ"א, ע"כ. ובמנחת יצחק ח"ג (סי' כו) פסק את דברי טה"מ שהב"ד בדרכת"ש (יו"ד סי' קיט ס"ק לד), ולפע"ד הפריז להקל מאד בדבר שלא נזכר בפוסקים וכו', כל כי האי הוה להו לפוסקים לכתוב בהדיא וכו'. וראיתי בקובץ אליבא דהלכתא (סי' שצז - תז) בסופו, שכתב הרב יוסף משדי, שלדינא קשה להקל על פי סברא זו מאחר שגם העובר על רוב המצוות הרי הוא כגוי, ורוב החילונים עוברים על רוב המצוות, ובהו אין חילוק אם זה בפרהסיא או לא, והרי הוא מומר גמור. וכמו שמשמע מיו"ד סי' ב (סעיף ה), ועתה ראיתי שכבר העיר בזה באגרו"מ (ח"א אהע"ז ס' נ"ב), דאנן סהדי שעוברים על כל העבירות. ע"ש. וכה"ג העלה בשו"ת תפלה למשה (ח"ו סמ"א אות ח).

בפני אדם גדול, אינו כמחלל שבת, ומותר לבשל ביו"ט בשבילו, ע"ש.

והנה לענין להזמינו מערב יום טוב לכאורה גם אסור.

וכן דעת הגר"ש אלישיב בספר אשרי האיש (עמ' יד), שיש לאסור בזמנינו להזמין ולבשל עבור מחלל שבת מערב יו"ט, כיון שלא מצוי בארץ ישראל בזמן הזה תינוק שנשבה, וכמו שנתבאר לעיל. אלא אם כן בישל מערב יום טוב, והקנה לו את האוכל מערב יו"ט, ואז שרי אף בגוי, כיון שאוכל משל עצמו, ולא נחשב שהיהודי הזמין. עש"ב.

אולם למעשה יש להקל לבשל עבורו מערב יו"ט, דהנה פסק הרמב"ם (הלכות יו"ט פ"א ה"ג) אין מזמנין אותו "ביו"ט", עכ"ל. ומשמע שבערב יו"ט מותר להזמינו, כיון שיוכל להכין לו בערב יו"ט. אך יש להעיר שהשו"ע מיוסד על הרמב"ם (עי' כנה"ג בהקדמה ובס' תד"ה) ובכל זאת הוא השמיט תיבת יו"ט. משמע שאוסר אפילו מערב יו"ט, ועוד יש לומר שכיון שמדובר במומר שכל מה שדינו כגוי הוא רק מדרבנן (ט), על כן דיינו

קול יעקב. ועיין מש"כ בזה בשו"ת יד צחק (ח"ג סי' רסז) לז'.

ב. לבשל ביום טוב עבורו: כתב מרן בסימן תקיב, אין מבשלים לצורך כותים ביום טוב, לפיכך אסור להזמינו שמא ירבה בשבילו. ע"כ. וכתב במג"א משם כנה"ג שנחלקו אם אסור לבשל עבור קראים ולמד מזה בפרי מגדים (או"ח א"א סי' תקיב סק"א), שכו"ע מודים שבמומר שמחלל שבת בפרהסיא דינו כגוי ואסור לבשל עבורו. וכן פשטה ההוראה, ולא כמש"כ בספר יערות דבש (ח"א דף צט) התיר לבשל ביום טוב עבור למחלל שבת, כיון שהמומר חייב בכל המצות, ואע"פ שחטא ישראל הוא, וחייב בשמחת יו"ט, וכמו שמותר למכור ציצית וסת"ם למחלל שבת, אע"פ שאסור למכור לגוי וכמ"ש (יו"ד סי' רצא ס"ב), ע"ש לז'. ומצוה גוררת מצוה.

ולכן אין לטבח לבשל במלון וכיו"ב ביום טוב, כשרוב אורחי המלון חילונים, אלא יבשל מערב יו"ט [שדינו כערב שבת]. והוא הדין בצה"ל וכיו"ב לח'.

וצירף בנ"ד הגרשז"א בשלחן שלמה הנ"ל שאם מתבייש לחלל שבת

לו. פרי מגדים יורה דעה (שפתי דעת סימן ב ס"ק יז), כתב השמלה חדשה חילול שבת דוקא בדאורייתא לא דרבנן דלא כבית הלל, עכ"ד. וע"ע בצ"א (חלק ח סי' יח) משם רע"א (יו"ד סי' רסד) כה"ג.

לז. אבל מאחר שדבריו הם דרך דרוש, ובתשובות רבי בצלאל אשכנזי, הורב"ז, המ"א, וכל האחרונים הסכימו לאסור בקראים, הוא הדין מחלל שבת לענין זה. כ"כ הרב משה שטרנבוך בתשובתו שהובאה בצ"א (ח"ח סי' יז), אך השיב לו (בסי' יח - כ) לצדד משיטות שכאלו בראשונים, ע"ש.

לח. רצ"ע למה במיעוט יהיה מותר.

לט. עי' בשו"ת יביע אומר (חלק א חיו"ד סי' יא). וע"ע בצ"א (ח"ח סי' יח אות ג) שהוא מחלוקת שקולה. ע"ש.

לכתחילה לא מזמינים אותם ביו"ט, ובחזו"ע (ע' לט), הביא סברא זו למטה והחמיר למעלה^מ.

ובספר שמירת כהלכתה (פרק ב סעיף ו, בישן עמ' לג ובחדש ע' מג ס"ק כא) כתב שאסור לעשות ביו"ט שום מלאכה כשהיא עבור הנכרי או יהודי המחלל שבת בפרהסיא, כמו לערות לו מים רותחין מכלי ראשון על תה בשקית [תיון] שהעירוי נעשה רק בשבילו, ע"ש. אך לדינא לענין זה נראה שבשעת הדחק יש להתיר לערות מים רותחין, בצירוף דעת הרשב"ם ורוב הראשונים^{מא} שעירוי אינו מבשל כלל, ועוד ששקית הנייר של התה, היא הקליפה שכאילו מתבשלת, כמ"ש באור לציון בהלכות שבת ח"ב (פרק ל סעיף ג). הוי ספק ספיקא בדרבנן^{מב}.

ובצירוף הנזכר לעיל סברת הרב בנין ציון שכיון שמאמינים אינם נידונים כגוים, וכן מ"ש בשו"ת מלמד להועיל שכיום לא חשיב פרהסיא ואינם נחשבים כגוים, ועוד שמא הם תינוקות שנשבו וכתבו האחרונים שכתבו להתיר לבשל לתינוק שנשבה, וכמ"ש המהרש"ך

שאסור לבשל עבורו ביו"ט מדרבנן, אבל לאסור גם להזמינם הוא גזירה דגזירה לא להזמין שמא יבשל שמא יבשל עבורו. וכך כתב להתיר בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ח סי' יז), לזמן מומר, אף שאסור לבשל בשבילו, היות ולא שמענו להחמיר במומר רק בבישול ולא לזמן בשבילו, ועוד שיש כאן הואיל ושיטת הרשב"א שרק בנכרי החמירו מחשש שיבשל עבורו מאכלות אסורות, ופסקו בעולת תמיד, ובפרט לענין בית מלון שיש לומר בזה שהיות ויש במלון גם יהודי, ומהתורה אמרינן הואיל על כן כל האיסור הוא רק מדרבנן, ועל כן לבשל מבעוד יום הוא גזירה לגזירה, ע"ש. וכ"כ בשו"ת באר משה ח"ח (סי' קסד), ומנח"י ח"ד (סי' מז), ובפרט כשצוות המלון גוים, והם שמבשלים. והגרשז"א בשלחן שלמה (סי' תקי אות ב ובהערה ג), לימד זכות על המקילים בזה היות ומתביישים בפני אדם גדול ובצירוף דעת הרשב"א וכן הוא בתירוך ב' של הר"ן שרק בנכרי החמירו כנ"ל. אבל כל זה היכא דאי אפשר כגון אם לבניה מחללי שבת וכדומה, אבל

מ. עוד נראה לענ"ד בזה שהיות ומכין את כל האוכל קודם יו"ט יש לצרף עוד להקל בזה שכתב בשער הציון (סימן תקיב ס"ק ג), שכתב ע"ד המגן אברהם הביא בשם התניא, דאחור שתיקן כל צרכי סעודה סמוך לסעודה [ולא היה דעתו לזה קודם סעודה] מותר להזמין, ולא העתקתיו, כי מהרמב"ם שכתב בעכו"ם שבא מאליו אחר שהכינו מותר, משמע דלהזמינו אסור בכל גווני, [פרי מגדים וכן כתב הגר"ז]. עכ"ד. וז"ל הרמב"ם, בהלכות יום טוב פרק א הלכה יג, לפיכך מזמנין את הגוי בשבת ואין מזמנין אותו ביום טוב גזירה שמא ירבה בשבילו, אבל אם בא הגוי מאליו אוכל עמהן מה שהן אוכלין שכבר הכינוהו. ע"כ. הנה כל זה ביו"ט עצמו אבל מערב יו"ט מותר להזמין. ודו"ק.

מא. ע' בשו"ת יחווה דעת.

מב. לענ"ד יש כאן תרי דרבנן, א. שעירוי מבשל רק מדרבנן, ב. שמומר דינו כגוי הוא רק מדרבנן, כנ"ל.

בילקוט יוסף (חלק א) אבל לכתחילה יאמר אחר יחד איתו את הקדיש, וכמש"כ בשו"ת רב פעלים (ח"ג חאו"ח סו"ס יב). וכ"כ בשו"ת יביע אומר חלק ה (סו"ס יב), **אולם** לענין ברכות אין לסמוך על הספק ספיקא, דספק ספיקא בברכות לא אמרינן. ולכן גם אין לצרפו למנין בחזרת הש"ץ, לקריאת ספר תורה ולשבוע ברכות, דספק ברכות להקל כדלקמן.

ד. צירוף למנין: חזרת הש"ץ וקריאת התורה - ולכן המחלל שבת בפרהסיא אינו מצטרף למנין לתפילה בציבור ולחזרת הש"ץ ולקריאת ספר תורה. ובשעת הדחק שהעשירי הוא מחלל שבת בפרהסיא, יאמר השליח ציבור את כל תפילת העמידה שלו בקול רם ויאמרו קדושה, (שזה רק דין של הפסק ובוזה יש להקל^{מג}), ולא יברכו על הקריאה בספר תורה, דספק ברכות להקל. וכ"פ הטוש"ע (או"ח סי' נה ס"א). וכמו שפסק הרמב"ם בפאר הדור.

ובכף החיים (סי' נה ס"ק סב), כתב בשם הרדב"ז (ס"ס תט"ו), מומר לעבירה אחת ואפילו למצות מילה, הרי הוא כישראל לכל דבריו לזמן עליו ולהצטרף למנין עשרה. אבל הרשב"ץ (ח"ג ס"ס שע) כתב, דלא רק המחלל שבת בפרהסיא אינו מצטרף למנין, אלא אף מי שאינו

ומהר"ש חקאן, כנה"ג, ומג"א (סי' תקיב ס"ק א), ובשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' רפא).

ג. להוציא אחרים ידי חובה: המחלל שבת בפרהסיא פסול להיות שליח ציבור, וכמ"ש בגמרא (תענית טז). וכ"פ הטוש"ע בהלכות שליח ציבור (או"ח סי' נג ס"ד). ואפילו באקראי כגון שהוא בתוך ל' ימי אבל או פקודת שנה של אב ואם, אין להעלותו. וכן אסור שיקרא לאחרים בספר תורה ומגילה, וכ"ש בפרשת זכור ופרה, וכן אין להעלותו לתורה ולהחשיבו ממנין השבעה עולים, ובשעת הדחק יעלה בתורת מוסיף ואין לענות אחריו אמן אלא יאמר ברוך ה' לעולם אמן ואמן^{מג}). נויש שאמרו עיצה שיברך החזן בלחש יחד עם המחלל שבת, אבל אין לסמוך על זה מלבד שצריך שעשרה ישמעו את הברכה שהוא חובת ציבור, זאת ועוד לחוש לדיעות שנחשבים כתינוקות שנשבו וכו' יש כאן ברכה לבטלה של החזן].

ובשעת הדחק, בדבר שאין בו חשש ברכה לבטלה כגון קדיש, יש לסמוך על הספק ספיקא, שמא אין דינו כגוי כשמאמין במעשה בראשית, ושמא הלכה כהפוסקים שכיום אין נחשב לפרהסיא^{מד}). וכמו שפסק אאמו"ר

מג. אמנם ברב פעלים (ח"ג חאו"ח סו"ס יב), התיר לענות גם על ברכות שעל הס"ת, כיון שעונים אמן אחר עכו"ם שמברך, ע"ש. ולענ"ד הדבר תמוה כיון שהוא ברכה לבטלה, וצ"ע.

מד. ובחזו"ע (שבת ב) כתב, שמא הם תינוקות שנשבו.

מה. ולכאורה אפשר גם לימר שיתפלל בתנאי נדבה כמש"כ במשנ"ב אבל לא בשבתות וימים טובים.

סי' קנט) דלא שבקינן דברי הרמב"ם המפורשים ביד החזקה (הלכ' ממרים פ"ג ה"ג) שלקראים יש דין תינוק שנשבה, מפני הנמוק"י שכתב שלרמב"ם אין דינם כתינוק שנשבה, ולכן פסק מרן שאסור להלוותן בריבית, ע"ש. יש לחלק דהתם גבי ריבית שהוא ספק דאורייתא ולחומרא, אולם הכא בדין חזרת הש"ץ להיפוך דאמרינן ספק ברכות להקל, וה"ה דאין לצרף למנין לחזרת הש"ץ קראים, שומרונים, ולכתחילה גם לא דרדעים].

קדיש וקדושה (מ) - בהשקפה ראשונה היה נראה לומר, מאחר ולדברי הזהוה"ק והתשב"ץ שהביא דבריהם ביביע אומר חלק ב סוף חלק או"ח, (בדין על הניסים), חיוב קדיש וקדושה הוא מהתורה, יש לפסול מחלל שבת להצטרף למנין לקדיש ולקדושה מהתורה, והוא לפי מה שכתבו הגאונים והראב"ד שמהתורה אין קידושיו קידושין, ודינו כגוי מהתורה (מ). אמנם, בשו"ת אגרות משה (חאו"ח ח"ג סי' יב וסי' כא, כב) שהמחלל שבת אע"פ שנחשב לגוי מ"מ מצטרף למנין לעניין קדיש וקדושה, שהרי בגמרא (במגילה כג: ובסנהדרין עד:) למדו שאין דבר שבקדושה פחות מעשרה מהגזירה שוה תוך תוך ממרגלים (מח) שהיו כולו ישראל, והגמרא בסנהדרין עד: ממעטת את מזה לענין מצות קידוש

רוצה לקיים מצות תפילה, רשע הוא ופסול לעדות ואינו עולה למנין עשרה, ע"כ. [ועיין עוד במש"כ התשב"ץ (ח"ג סי' רכז), ראיתי שערוריה בבחורים הבאים מאצלכם, שהם כולם קצוצי פאה, ואם כל כך הורגלו בזה, עד שהותר להם הדבר כאילו לא נכתב בתורה, הרי הם כאילו עברו על כל התורה כולה, ואין שחיטתם כשרה והמקדש אשה בפניהם אינה מקודשת, עכ"ל]. וסיים כה"ח, ונראה לי כוונתו דכיון דאינו רוצה לקיים מצות תפילה, הנה הוא מומר לעבירה אחת של מצות תפילה, ואינו מצטרף למנין עשרה, ולא דמי לעבריין [שפסק מרן (שם) שמצטרף לעשרה], ואם כן כל שכן אם הוא מומר לעבירה אחת מעבירות שבתורה, וקל וחומר לעבירת מילה דאין ראוי לצרפו לשום דבר שבקדושה. וכן נראה לי עיקר, ודלא כהרדב"ז. ע"כ. וכ"כ בסידור בית עובד (בדיני הקדיש אות יח) דאינו מצטרף, ע"ש. וכן עיקר דספק ברכות להקל ושב ואל תעשה עדיף.

[ואין] לומר שיש לצרפו למנין מספק ספיקא, הנ"ל, דהא לא עבדינן ספק ספיקא בברכות. ובפרט שהרי"ף, הרמב"ם והרא"ש וכן השו"ע השמיטו את הגמרא בעירובין (ט), דאם מתבייש לחלל שבת בפני נשיא אינו נחשב לפרהסיא, ולכך קשה לסמוך על צירוף זה לענין ברכות. ואעפ"י שכתב הב"י (יו"ד

מו. כגון שיחיד או ש"ץ עושים קדושה בלי חזרה, או שהחזן מתפלל בקול, או בתנאי נדבה.

מז. וע' לקמן לענין קדושין.

מח. ובשו"ת יביע אומר חלק ד (חלק אורח חיים סימן ט), הביא שבירושלמי (פ"ז דברכות פ"ג ה"ג)

בנחל אשכול (ח"ג עמוד ה' אות ט). והמאירי (יבמות מז:), והב"ד בשו"ת יביע אומר (במילואים ח"א חיו"ד סי' יא אות ד).

אלא שיש להסתפק שמא אין השכינה שורה מדרבנן, דהוי ממש כגוי, כדין מומר. ועוד פסק בשו"ת אחיעזר (ח"ג סי' כה), דאעפ"י שמאמין במעשה בראשית, מ"מ דינו כגוי דאזלינן בתר מעשיו, ע"ש. וכ"פ בשו"ת רב פעלים (ח"ג חאו"ח ס"ס יב), דיש לפסול מחלל שבת בפרהסיא אפילו מלומר קדיש דדינו כגוי. וע"ע מש"כ בזה בספר עשה לך רב (ח"ה סי' א). וכן העלה לדינא באור לציון (פרק כ, ה), לחלוק על דברי האגרות משה, כיון שסתמות דברי הרמב"ם הם שהם כגויים לכל דבריהם ואין מקום לומר ששונה דין של מניין מט).

ה' שצריך עשרה שלא יהיו גויים, ומשמע בהדיא שאם הם ישראלים אפילו בפני רשעים ישנו מצות קידוש ה' והראיה מהמרגלים שהיו כופרים בפרהסיא שגריעי ממחללי שבתות (עיין ערכין טו.), ומעתה גם לענין צירוף דברים שבקדושה דילפינן בגמרא במגילה (כג:), באותו דרשה תוך תוך מהמרגלים אלמא שגם לענין לומר דברים שבקדושה מצטרפי. ועוד שהרי כתב החיד"א בספרו פני דוד (פר' תולדות, די"ח סע"ב), דהא דלא קאמר בחולין (ה). מכם להוציא מומר לחלל שבת וכו', אלא המומר סתם, משום דמהתורה לא אסור אלא מומר לכל התורה דוקא, אבל מדרבנן מומר לחלל שבת, שויוהו כמומר לכל התורה. ע"כ. והיינו שמהתורה ישראל שחטא ישראל הוא, ורק מדרבנן הוא חשוב כגוי. וכ"כ

איתא, מניין לעדה שהיא עשרה, א"ר יוחנן נאמר כאן עדה ונאמר להלן עדה, מה עדה דלהלן עשרה אף כאן עשרה. (פי' כדאמרי' במגילה (כג:), מהנ"מ, א"ר יוחנן אמר קרא ונקדשתי בתוך בני ישראל, כ"ד שבקדושה לא יהא פחות מעשרה. מאי משמע דתני ר"ח אתיא תוך תוך, כ' הכא ונקדשתי בתוך בני וכתוב התם הבדלו מתוך העדה, ואתיא עדה עדה, דכתיב התם עד מתי לעדה הרעה הזאת (במרגלים כתיב, ויצאו יהושע וכלב רש"י) מה להלן עשרה אף כאן עשרה) ר' סימון אמר נאמר כאן ונקדשתי בתוך בני, ונאמר להלן ויבאו בני ישראל לשבור בתוך הבאים, מה תוך האמור להלן עשרה אף כאן עשרה. א"ל ר' יוסי ב"ר בון אם מתוך את יליף לה, סגין אינון. (שהרבה תוך יש בתורה כמו הבדלו מתוך העדה וכ'. פ"מ.) אלא נאמר כאן בני ישראל, ונאמר (בבני יעקב) ויבאו בני ישראל, מה להלן עשרה (דכתיב וירדו אחי יוסף עשרה) אף כאן עשרה. ע"כ. וכ"ה בב"ר (פצ"א סי' ג). עכ"ד. והנה אם ילפינן מאחי יוסף ממילא אין ראייה ודאי מהמרגלים כלל. וזה נראה יותר עיקר כמש"כ היבי"א שם.

מט. פסק בשו"ת אגרות משה (חאו"ח ח"ג סי' יב וסי' כא, כב) שהמחלל שבת מצטרף למניין לעניין קדיש וקדושה, שהרי בגמרא (מגילה כג:) למדו את הגזירה שווה שמניין הוי בעשרה, מעדה עדה מהמרגלים, והם היו רשעים וגרועים ממחללי שבת, שהיו כופרים (עיין בערכין טו.). ובאור לציון חלק ב (פרק כ, ה), השיג עליו שסתם דברי הרמב"ם הוא שהם כגויים לכל דבריהם ואין מקום לומר ששונה דין של מנין. וכתב שצריך לומר שהמרגלים לא היו אפיקורסים אלא רק בדקות, ולא פירש, ובאריכות בזה ע' בליקוטי שיחות חלק לג שיחה ב לפרשת שלח לך וש"נ שבזה"ק ח"ג רעיא מהימנא דף רעו ע"א משמע שיש להם חלק לעוה"ב. ובמרמ"ע בעשרה מאמרות, ולמגלה עמוקות, שהם למעלה מעוה"ב, וע"ע בנועם אלימלך פרשת דברים על הפסוק גם בי התאנף, שדור המדבר אין להם חלק לעוה"ב לא כפשוטו, אלא שקבלו בעוה"ז ג"כ, ע"ש. ועי' באגר"מ (חלק אורח חיים חלק ג סימן יד). ומש"כ המג"א בסק"ב

בשם השל"ה שהיו צדיקים, לא מוכן כלל דהא אף אם הוא כן לא מתורץ טעם התענית, ולא היה לו לדחוק נגד פשטות דברי חז"ל שלא הוזכר ששבו בתשובה, וכדהוכחתי שא"א לומר ששבו בתשובה גמורה. אבל אף אם נימא כדבריו לא נסתלקה ראייתי שמדובר בעדה הרעה קודם שחזרו בתשובה בודאי, הרי שמצטרפים בכה"ג, ע"ש. [והביאור הוא שהיה כאן שתי דיבורים של ה' אל משה, ובתחילה אמר לו סלחתי כדברך ואולם חי אני וכו', אבל לא נאמר דבר זה לעם, ורק בדיבור הבא נאמר שיאמר לעם ואז ויתאבלו העם וחזרו בתשובה, כמבואר בתניא סוף פרק לו, ובתחילת דיבור השני נאמר לעדה הרעה שהם המרגלים ולכן לא שבו עדיין בתשובה]. ונראה בס"ד לומר שהאג"מ לשיטתו שיש מסית בשאר עבירות, כמש"כ בחלק ב סי' ז ושי"נ, וכאן ודאי שחמור יותר.

חידוש דין של האג"מ בדין מסית שהוא לא לע"ז דוקא וביאור דברי האג"מ לענין מסית, שהוא לא רק לענין ע"ז, שאיתא בפרשת בראשית, אל הנחש אמר, וברש"י שאין מהפכים בזכותו של מסית, חושבני שזה נאמר רק לענין ע"ז, וכאן הוא ע"ז כיון שאמר להם והייתם כאלהים יודעי טוב ורע, וכן בגמרא בסנהדרין אין צו אלא עבודה זרה, משא"כ בשאר איסורים, ואתי שפיר מעתה מה שהאשה לא נחשבת למסית, למרות שכפתה את בעלה לאכול, אמנם בשו"ת אגרות משה אורח חיים חלק א (סימן צט), למד שכן הוא לכל האיסורים והוא פלא בעיני. וביאר שיטתו יותר בזה בשו"ת אגרות משה אורח חיים חלק ב (סימן ז), שהראיה שהמשבח לע"ז שאוכלת ושותה לא נחשב למסית, וכן היה כאן אצל הנחש, ע"ש. וע"ע בחלק יו"ד ח"א סי' קמט שרפורמים וקנסרוטיבים נחשב ודאי למסית ובתניתן צדקה משותפת הוא איסור גמור, ויותר חמור מנותן לבית ע"ז, ורק באופן שכשנותנים שומרי מצוות יקבלו הם יותר א"כ הוא מציל מידם, ע"ש. וע"ע בחלק יורה דעה חלק ד סימן יג, לענין אחיזה עינים וכישוף שהוא מסית.

אמנם הנה בגמרא בערכין (דף טו עמוד א), תניא א"ר אלעזר בן פרטא בוא וראה כמה גדול כח של לשון הרע מנלן ממרגלים ומה המוציא שם רע על עצים ואבנים כך, המוציא שם רע על חבירו על אחת כמה וכמה, ממאי דלמא משום דר' חנינא בר פפא דאמר רבי חנינא בר פפא דבר גדול דברו מרגלים באותה שעה דכתיב כי חזק הוא ממנו אל תיקרי כי חזק הוא ממנו אלא ממנו כביכול בעל הבית אין יכול להוציא כליו משם אלא אמר רבה אמר ר"ל אמר קרא וימותו האנשים מוציאי דבת הארץ רעה על דבת הארץ שהוציאו. ע"כ. הנה מהקושיא של הגמרא משמע קצת שהיה כאן מעשה של כפירה, אמנם למסקנא שהוא משום לשון הרע, אפשר להסביר שאין יתכן שדין של מסית ממש לכפירה קל יותר מלשון הרע, (וגם ר"א בן פרטא לא אמר שגדול כח לש"ר יותר מכפירה). אמנם יש לדחות שלמעשה חזרו בתשובה הם וכל ישראל, ונשאר רק ענין של הוצאת שם רע שלא כופר להם. ויש לצדד ובפרט למש"כ באוה"ח הקדוש בפרשת דברים על הפסוק גם בי התאנף. וע' בשו"ת החדש של הצפנת פענח שהביא שמצטרף וצ"ע.

ובאור לציון הוסיף וכתב שצריך לומר שהמרגלים לא היו אפיקורסים אלא רק בדקות, ולא פירש, וע' בספר אמונת חכמים להרב אביעד באזילה מתלמידי הרמ"ז בפרק כד דף מו, מש"כ לבאר דברי המרגלים כי עצום הוא ממנו, בעל הבית עצמו (הקב"ה) אינו יכול להוציא כליו משם, שכוונתם בזה, שהיות וגברה יד סט"א א"א בכלי חרס אלא שבירה ולא להוציא כלים, ולכן אמרו מרגלי יהושע מרגלי חרש שמוכרי חרסים שאפשר לקנות חרסים ולא לשבור, ע"ש. וע"ע בלקו"ש מה שביאר יפה שהיות ובא"י ענינו הטבע אי אפשר לניסים מעל הטבע כמו במצרים, משא"כ יהושע וכלב אמרו לחמנו הם, ע"ש.

וע"ע בפנים יפות פרשת דברים ערים גדולות ובצורות בשמים, שה' נתן להם שליטה כבר, ורק יש בכוחו לקחת מהם את זה, ע"ש. וע"ע לבאר יפה בלקוטי שיחות ח"ד (ע' 1041), ע"פ דברי הלקוטי תורה לאדה"ז בכל זה. ובאריכות בזה ע' בליקוטי שיחות חלק לג שיחה ב לפרשת שלח לך ושי"נ שבזה"ח ח"ג רעיא מהימנא דף רעו ע"א משמע שיש להם חלק לעוה"ב. וברמ"ע בעשרה מאמרות ולמגלה עמוקות שהם למעלה מעוה"ב, ומש"כ אין להם חלק לעוה"ב פירושו שאינם צריכים עוה"ב לגדול מעלתם, וע"ע בנועם אלימלך פרשת דברים על הפסוק גם בי התאנף שדור המדבר אין להם חלק לעוה"ב לא כפשוטו אלא שקבלו בעוה"ז ג"כ, ע"ש.

וביאור הדברים הדק היטב הוא ממה שילפינן שאין להם חלק לעוה"ב מהא דכתיב (במדבר פרק יד פסוק לה), אני ה' דברתי אם לא זאת אעשה לכל העדה הרעה הזאת הנועדים עלי במדבר הזה יתמו ושם ימתו.

ומ"מ נראה להלכה, דיש לצרפו למנין בקול רם עד ברכת אתה קדוש], וכמ"ש
לאמירת קדיש וקדושה [נראה בשו"ת בנין ציון דכיון שמאמין במעשה
להוסיף: ויאמר השליח ציבור את החזרה בראשית אינו חשוב כגוי, ובזמן הזה רוב

עכ"ד. יתמו בעוה"ז וימותו לעוה"ב, ובבן יהוידע בסוטה לח כתב לבאר שאני ה' הוא מידת הרחמים, ודברתי ואז אפשר לחזור היות ולא במעשה, ואם לא הייתי עושה כן היו גם לעוה"ב כלים, ע"ש ודפח"ח עוד ראיתי מבארים מהו אם לא, ע"פ האלשיך הקדוש בסו"פ בראשית אלשיך בראשית (פרק ו), שמעתי בשם הרב הגדול מהרי"ב ז"ל על פסוק וינחם ה' על הרעה אשר דבר כו', והוא כי דרך אב רחמן כי יחרה אפו על בנו, ועד אשר לא הוציא בשפתיו דברי כעסו לבו כאש בוער, אך בשעת כעסו מפליג בדברים ואומר הנה אהרוג ואשמיד ואאבד, וכיוצא בדברים קשים, ועל ידי כן שככה חמתו כאילו כבר עשהו, וזהו וינחם ה' על הרעה במה שדבר לעשות לעמו, הטיל כעסו בדבור. וכן שמעתי אומרים על דרך זה על פסוק (איכה א יב) אשר עולל לי אשר הוגה כו', שמתרעם המקונן כי לא היפר כעסו על ידי הדבור שדבר והוגה ביום אפו לעשות להם, כי אם עולל לי כל אשר הוגה, ולא ביטל ולא חיסר ממנו, אך זה היה ביום חרון אפו בעת החורבן כי רב מאד החרון אף ועברה, מה שאין כן בזמן זולתו. וזה יאמר פה וינחם ה' כי עשה את האדם בארץ שהוא לגמרי, אמנם ויתעצב בעוד היה הדבר אל לבו בלבד במחשבה. אך מה עשה מדת רחמים לזכותם ולהשתיק מדת הדין, ויאמר ה' אמחה כו' שהפליג לדבר אמחה את האדם כו' מאדם כו' שהיא הגומה גדולה לגמרי, ועל ידי כן נוח מצא חן כו' שהחסיר ממנו קצת. וישאר אך נח ובניו ונשיהם. עכ"ד. וכאן גם אילולי היה מדבר והיה משקיט כעסו היה מצב של במדבר הזה יתמו בעוה"ז ושם ימותו לעוה"ב, וא"ש טובא. ובכל זה אתי שפיר מה שהקשה בפני יהושע מסכת כתובות (דף קד עמוד ב), ע"ד ר"ת בתוספות שם, ד"ה שני דייני, איך מסקי בשמותיהו של המרגלים, ע"ש. ולהנ"ל שחזרו בתשובה והתקבלה תשובתם. א"ש. [ופנ"י שם שחילק בין אם השם מראה על רשעותו, זכה לכיון לדברי רב אברהם גאון שהובא בשו"ת מערכת הריש כלל מא, וע' במשפט הכתובה חלק ב פרק יד הערה 39].

ובכל זה יש ליישב קושיית הבית יוסף אורח חיים (סימן תקפ), קשיא לי למה התקינו להתענות ביום שמתו מוציא דיבת הארץ שמחה מיבעי באותו יום דבאבוד רשעים רינה (משלי יא י) ושמא מפני שלא זכו שתקבל תשובתם מצטערין דמסתמא שבו ולא נתקבלו. ע"כ. וביאר באריכות בשו"ת אגרות משה אורח חיים חלק ג (סימן יד), שהתענית היא על שלא נתקבלה תשובתם כמפורש בלשון הב"י שכתב ושמא מפני שלא זכו שתקבל תשובתם מצטערין, היינו שנדע שאיכא חטאים גדולים שהתשובה אינה מתקבלת ונדע גודל עונשי החוטאים. ועוד אנו צריכים לדברי הב"ח שביום זה נזכרין שכל ישראל חטאו על ידם ונגזרה הגזירה שימותו במדבר שלכן מתענין לשום אל לבם העון הגדול ששמעו לקול הרשעים ולא יחזרו עוד לעשות כמעשה הרשעים ע"ש. ולהנ"ל אתי שפיר שגם התקבלה תשובתם ואין לך דבר שעומד בפני התשובה, ועל זה מתענים שלא התקבלה תשובתם בעוה"ז ועוד שנחשבים לפטירת צדיקים.

אמנם באגרא"מ (חלק אורח חיים חלק ג סימן יד), כתב מש"כ המג"א בסק"ב בשם השל"ה שהיו צדיקים, לא מובן כלל דהא אף אם הוא כן לא מתורץ טעם התענית, ולא היה לו לדחוק נגד פשטות דברי חז"ל שלא הוזכר ששבו בתשובה, וכדהוכחתי שא"א לומר ששבו בתשובה גמורה. אבל אף אם נימא כדבריו לא נסתלקה ראייתי שמדובר בעדה הרעה קודם שחזרו בתשובה בודאי, הרי שמצטרפים בכה"ג, ע"ש. וקצת יש לומר שהאגרא"מ לשיטתו שיש מסית בשאר עבירות, כמש"כ בחלק ב (סי' ז), וש"נ, אמנם כאן ודאי שחמור יותר.

וע' בקובץ תשובות הרב אלישיב (חלק ה סימן ו) להקל לצרפו למנין ולא להעלותו לתורה, אם מתפלל כל יום בבית הכנסת, על פי הבנין ציון, ע"ש.

בה', שהרי יותר משמונים אחוז מהחילונים צמים ביום הכיפורים, ולתשעים וארבע אחוז מהם יש מזוזה בפתחם, ואזלינן בתר רובא שמוכח שמאמינים בה'. והריטב"א (בה' ברכות, פ"ו הי"ז) פסק שהשומע את כל הברכה מיהודי משומד, עונה אחריו אמן, עכ"ל. וכ"ה לדינא במאמין. וכנ"ל שכ"כ בשו"ת רב פעלים ח"ג (סי' יב).

ו. **מגע ביין**: יינו יין נסך, וכ"כ בה"ג, וכ"פ הטוש"ע (יו"ד סי' קכד ס"ט).

ד. **קידוש** - כתב בשו"ת אור לציון (ח"ב, פ"כ דיני קידוש בשבת אות ה) להוכיח מהרמב"ם (הלכ' עירובין פ"ב הלכה טז) שכתב, ישראל שהוא מחלל שבת בפרהסיא או שהוא עובד עכו"ם, הרי הוא כעכו"ם לכל דבריו, ע"כ. משמע לכל דבריו ממש. ולכן מי שנמצא בבית שהמקדש בו מחלל שבת ואין יכול לעשות קידוש בעצמו, יאמר בצינעה קידוש על הפת, דהוי ליה כמי שאין לו יין, שמקדש על הפת (כמבואר בשו"ע אור"ח סי' רפט ס"ב ובמג"א שם ס"ק ד). וסיים, ובדיעבד נראה דאם אותו אדם מתבייש לחלל את השבת בפני אדם גדול, יש להקל בזה, ואפשר לשמוע ממנו קידוש והבדלה ולצאת ידי חובה, וכדמוכח בעירובין (טז). וכמ"ש האחרונים, ע"ש. ובשו"ת יביע אומר (ח"ט חאור"ח סי' קח אות קכט) הוסיף סניף להתיר, דאם המומר לחלל שבת בפרהסיא אינו כופר במעשה בראשית, וכגון שמתפלל תפילות שבת ומקדש קידוש היום, ואח"כ מחלל שבת,

החילונים מאמינים [שרובם צמים ביום הכיפורים ולתשעים וארבע אחוז מהם יש מזוזה בפתחם]. ועוד יש לצרף את מש"כ האליה רבה ובשו"ת מלמד להועיל שכיום אין זה נחשב פרהסיא, דמתביישים לחלל בפני אדם גדול, וכן יש להוכיח מהריב"ש (סי' ד) והב"ד הרמ"א (יו"ד סי' קכד ס"ט).

פרשת זכור - נראה שבשעת הדחק, יש לצרף מחלל שבת שמאמין בה' לקריאת פרשת זכור, די שפס ספיקא, שמא הלכה כהפוסקים שדינו כיהודי ושמא הלכה כהפוסקים שאין צריך מנין לקריאת פרשת זכור. אבל אי אפשר לברך על הס"ת וכנ"ל.

זימון - אין לצרפו לזימון, ואף לא לזימון בשלושה, וכמ"ש הבאור הלכה (סי'קצט ס"ג ד"ה עם הארץ), דהרי עם הארץ ששומר שבת מצטרף לעשרה לענין קדיש וקדושה, מ"מ אינו מצטרף לזימון, משום שחיוב זימון בא ע"י שמתחילה התחברו יחד לאכילה, לכן צריכים גם כן אח"כ להתחבר ולברך להשם יתברך על האכילה שאכלו ביחד, וע"ה אין להתחבר ולאכול עימו אלא להתרחק ממנו, מאחר שפשע ולא למד תורה, ולכן אין לצרפו למנין, עיי"ש. וכ"ש למחלל שבת אפילו אי נימא שהוא תינוק שנשבה ושוגג.

ה. **עניית אמן אחר ברכותיו** - מותר לענות אמן אחר ברכותיו, דאעפ"י שפסק בשו"ע (אור"ח סי' רטו ס"ב) שלא עונים אמן אחר ברכת אפיקורוס, מ"מ בזמן הזה רוב החילונים מאמינים

אולם אם בעלה מאמין במעשה בראשית או שמתבייש לחלל שבת בפני אדם גדול, ככה"ג יכולה לצאת ידי חובה בשמיעת הקדוש ממנו. דבדיעבד יש לסמוך על ספק ספיקא, שמא אין דינו כגוי, וכמ"ש בשו"ת בנין ציון והאליה רבה, ועוד יש לצרף מש"כ בשו"ת באר עשק (סי' קט), להתיר לקדש ולהבדיל על סתם יינם, כדלקמן.

ולכתחילה, יש לייעץ לאשה שבעלה לא חזר בתשובה, שתתדל לקנות יין מפוסטר או מבושל, שלא יעשה יין נסך בנגיעת בעלה שמחלל שבת.

ולענין אם יוצאים ידי חובת קידוש ביין נסך, הנה כתב בשו"ת באר עשק (סי' קט), להתיר לקדש ולהבדיל על סתם יינם, שתקנת הברכות קדומה בזמן לתקנת וגזירת סתם יינם. והב"ד בבאר היטב (או"ח סי' רעב סק"ב). והלק"ט (ח"א סי' י)

והרי זה מודה בתפלה ובקידוש על מעשה בראשית, אפשר בדיעבד לצאת ידי חובה בשמיעת הקידוש ממנו. וכמ"ש בשו"ת בנין ציון החדשות (סי' כג), כנ"ל, ע"ש. והסכימו עמו האחרונים.

לכן בבית שרק האשה חזרה בתשובה, ובעלה מחלל שבת ואינו מאמין במעשה בראשית, אינה יוצאת ידי חובת קידוש בשמיעת הקידוש ממנו ואפילו בדיעבד, ולכן צריכה היא לקדש ולהבדיל בעצמה. ואם דבר זה יגרום למחלוקת, תקדש בצנעא על הפת, וכמ"ש בשו"ת אור לציון (שם). [ואף למהר"ם⁴ שכתב, שיוצא ידי חובת קידוש גם בלי יין, מ"מ הכא שלא כיון לקידוש⁵], הוא ספק דאורייתא ולחומרא⁶, ובפרט לדברי התוספות (סוכה ג). שאם לא קיים גזירת חכמים אף מהתורה לא יצא מידי חובה.].

נ. ע' בשו"ת יביע אומר (חלק ד אורח חיים סימן כד אות ז) שהדרכי משה (סי' רצו סק"ג) בשם תשובת מהר"ם שמבדיל בלא כוס, הוא נגד כל הפוסקים. וגם הד"מ הניחו בצ"ע. וכן מבואר באורך בס' העמק שאלה (פר' וזאת הברכה סי' קטו, בדפו"ח דרפ"ג רע"א). ע"ש. [וע"ע בשו"ת חסד לאברהם אלקלעי (חאו"ח סי' ה ד"י סע"ב) שסברת מהר"ם הנ"ל יחידאה ולא מצינו לו חבר. ע"ש. וע' בפ' מהר"א פולדא על הירוש' (פ"ק דברכות ה"ה) אהא דאמרי' רבי מפוזן וחזר וכוללן על הכוס, שכתב, דפי' מפוזן היינו, שאומר בר' המבדיל לבד ואפי' בלא כוס, ואח"כ כשבא לו הכוס היה כוללן. ע"ש. וכ"ה בפירוש בעל ספר חרדים שם. ומשמע דרשאי לומר בר' המבדיל בלא כוס. אך י"ל דס"ל להמפ' הנ"ל כהאומרים שצריך לומר ברכת המבדיל בשם לפני עשיית מלאכה, והבדלה של ר' יהודה הנשיא היא ברוך המבדיל בין קדש לחול. (פסחים קג:). וז"ש חזו"ן וכוללן על הכוס. ובפרש"י פסחים (נד) פי' דוקא על בר' הנר ובשמים. ועמש"כ בשו"ת יביע אומר ח"א (חאו"ח סי' טו אות כב). ואכמ"ל

נא. פשט הדברים שמצוות צריכות כוונה והוא לא מכוין לצאת י"ח, אבל אי אפשר לומר כן כל כך כיון שכתב בבאה"ל בסו"ס ש בדברברים שהם ברכת המצוות ברור שאין צריך כוונה, ואולי באינו מקיים את המצוות שאני, אבל אפשר לומר יותר שהיותו והוא לא מאמין במעשה בראשית. ודו"ק.

נב. הדבר תלוי אם מצוות צריכות כוונה הוא מן התורה, וע' בשו"ת חזו"ן עובדיה (חלק א סימן יז ע' רנה).

(פלאגי, שם). וכל דבריו אינם אמורים אלא לשיטת רש"י בפסחים (לה: ד"ה טבול מדרבנן) שגם במצוה דרבנן שייך מצוה הבאה בעבירה. וכמ"ש בשער המלך (הלכ' לולב פ"ח ה"ה), ושכ"מ מהר"ן והריטב"א (גיטין לח:). אך בספר תורת חסד (סי' ל אות ב) הוכיח מדברי התוספות (נדרים י. ד"ה אדם) דבאיסור דרבנן ליכא מצוה הבאה בעבירה. וכ"כ הרמ"ע ובמחזיק ברכה (סי' תרסד סק"ב) ובשדי חמד (מערכת ש אות כא). וא"כ בדיעבד יצא ידי חובה^ג. ובפרט לפי מש"כ המהר"ם שיוצא ידי חובתו בברכת מקדש השבת גם בלי יין.

ואין להוכיח מדברי הבית יוסף (או"ח חיים ס"ס קעב), שכתב, נראה דכל היכא שאין יין ישראל מצוי אף על פי שנמצא שם יין גוים הרבה, שפיר הוי שכר חמר מדינה, וכן כתוב בתשובות הגהות מימוניות שבסוף ספר הפלאה. ע"כ. והב"ד המג"א. וא"כ אף בשעת הדחק לא התיר הב"י לקדש על יין נסך, והעדיף חמר מדינא. דיש לומר, דכוונת הבית יוסף שהוא חמר מדינא בגלל שאין יין ישראל מצוי לישראל אעפ"י שמצוי אצל הגוי, אבל לא מיירי על קידוש ביו"ט נסך.

וכן אין להוכיח מדברי השו"ע (או"ח סי' תרמט ס"ה), שלולב הגזול פסול רק ביום הראשון אולם ביום השני כשר. ע"כ. ואם כן חזינן שיוצאים ידי חובת המצוה גם שעשה איסור. דיש לומר, דהתם כלולב יש מעשה של לקיחה ולכן

חלק עליו, וכתב, שאין זה מברך אלא מנאץ. ע"כ. וכן בשאלת יעב"ץ (ח"א סי' מה) העלה שלא כדברי הבאר עשק, דשרי ליה מאריה שנתן מכשול לרבים אשר לא יחכמו, ועוד דהא אפשר לקדש על הפת. ע"ש. וכ"כ בתפארת ישראל (פ"ו דברכות אות ד'), שאין לומר בזה עשה (דקידוש) דוחה לא תעשה (דרבנן של יין נסך), דהכא אפשר לקיים העשה בקידוש על הפת בלי דחיית הלא תעשה, וא"כ הוה ליה מצוה הבאה בעבירה. עכת"ד. וכ"כ מאורי אור (עוד למועד, דקס"ח ע"ב), דאיכא בזה מצוה הבאה בעבירה, שהרי אפשר לקדש על הפת. ע"ש. וכ"פ בשו"ת בית יהודה (חיו"ד סי' כב) ובשו"ת יד אליהו (מלוכלין סי' כג). וע"ע בברכי יוסף (סי' קצו סק"ג) ובשו"ת מהר"י אסאד (חאו"ח סי' קס). וכתבו התוספות בסוכה (ג.) דהיכא שגזרו חכמים שמא ימשך אחר שולחנו, לא יצא ידי חובה אף מדאורייתא. וכתב בספר דעת תורה שכ"מ מרש"י (חולין יד. ד"ה הלוקח) והב"ד ארחות חיים (כהנא). וכ"כ בכף החיים (פלאגי, סי' לו סכ"א) ובכף החיים (סופר, יו"ד סי' קיט אות נח). והב"ד בשו"ת יביע אומר (ח"א חיו"ד סי' יא אות כג).

וכתב מהרי"א דאם קידש על יין נסך, לא יצא ידי חובתו. והוא הדין שלא יצא ידי חובת הבדלה וארבע כוסות, דהוה ליה מצוה הבאה בעבירה, והב"ד מהרש"ם בספר דעת תורה ובכף החיים

גג. ע' בשו"ת חזון עובדיה ח"א כרך ב (סי' כו). ויש להעיר שכאן בעבירה דרבנן כאן במצוה דרבנן.

ומג"א סי' רסט ובמג"א שם. וא"כ אמרינן ספק ברכות להקל ויצא ידי חובה בדיעבד.

והוא הדין שאינו יכול להוציא ידי חובה בקידוש והבדלה ובתקיעת שופר (יד) אך יש לצדד בזה שמוציא בדיעבד.

והוא הדין שאין לו לברך ברכת כהנים לבדו.

ז. **איסור אונאה**: כתב הנמוק"י שכל האיסור "ולא תונו איש את עמיתו", היינו דווקא "בעמיתו", אולם אם אינו ירא שמים שרי.

ח. **העסקתו במצוות**: אין להעסיק מחלל שבת בפרהסיא בעשיית מצוות המצריכות כוונה לשמה, כגון בהכנת מצת מצוה לליל הסדר [ללוש, לערוך או לאפות] או בקשירת ציציות [וה"ה לטוויה ולשזירה של הציצית] (עי' או"ח סי' תס ס"א). וכן אין להעסיקו בעיבוד רצועות התפילין. ואמר לי מור אבי, שבדיעבד אם עבד באפיית מצת מצוה וכדומה, כשרה המצה ומכל מקום אינה מהודרת.

ט. **מאכל שישן עליו**: לכתחילה יש להיזהר שלא ישן על גבי מאכל, אולם בדיעבד מותר לאכול מאכל שישן עליו מחלל שבת בפהרסיא, דאינו נאסר על ידו, מאחר ודינו כגוי שאין בו

יצא ידי חובה, אבל הכא שכל מעשה המצוה הוא הברכה, בכהאי גוונא לא אמרינן שיצא ידי חובה, וכמ"ש התוספות וכ"פ בספר בית השואבה. והכא שמצות הקידוש היא הברכה, יש לומר שאף בדיעבד לא יצא ידי חובה.

ויש לתלות עוד במחלוקת בדבר האסור מדרבנן, דלנתיבות האיסור בגברא ולמקובלים האיסור בחפצא, וא"כ לדעת המקובלים אף בדיעבד לא יצא ידי חובה.

ויש להוכיח כדברי הרמ"ע שיצא י"ח, ממש"כ החכמת שלמה (מהרש"ל בב"ק צד:): דאין הפשט שלא יברך, אלא כלומר שאינו עולה לרצון, אף שכבר קנה. ומשום הכי צריך להחזירה לבעלים. ולא יברך עליו, אבל פשיטא היכא שרוצה לאכול, שצריך לברך תחילה וסוף. וע"ע בהרא"ש (ר"פ ג' שאכלו) וכ"פ הב"ח (סי' קצו) ומג"א בשם הראב"ד, הרב המגיד, רבינו מנוח, המאירי (שם). וע"ע בספר לבושי מרדכי (סי' לו) ובכף החיים (סי' תנד ס"ק לח). אך התם הלחם "היתר" אבל יין נסך הוא איסור "חפצא".

ולכן להלכה ולמעשה, השומע קידוש ממחלל שבת שיינו יין נסך, יוצא בדיעבד ידי חובת קידוש. וכ"ש אם התפלל ערבית של שבת שכבר יצא ידי מחובת קידוש מהתורה. וכמ"ש ר' ישעיה

נד. יש כאן חידוש גדול שאפילו להוציא י"ח בלא ציבור לא יכול, וחקר בזה בתשובות ונהגות (שטרנבוך).

רוח רעה. (ע"י בשו"ת יביע אומר ח"א חיו"ד סי' י אות י).

י. קידושי אשה: כתב המאירי (קדושין נ). בשם תשובת הגאונים, המשמודין בזמן הזה, אין קידושיהן קידושין, שהמחלל שבת אינו נקרא ישראל. ושכן הסכים הראב"ד, שכל שהוא משומד לעבודה זרה, דינו כגוי. וכ"פ הרדב"ז (ח"א סי' צא, צג), המהרשד"ם וערוך השלחן (סי' ב). וחלק המאירי על דבריהם, והוכיח מהגמרא

(יבמות מז:): שרק לחומרא דינו כגוי, ומהתורה דינו כיהודי ומקודשת^נ). וכן משמע מהרמב"ם ומהשו"ע (אה"ע סי' קכג ס"ב) שפסק, ישראל שהמיר, או שהוא מחלל שבתות בפרהסיא, הרי הוא ככותי לכל דבריו, ופסול מהתורה לכתוב את הגט. ע"כ. ועיין מש"כ בשו"ת יביע אומר (ח"א חיו"ד סי' יא). אבל אפשר דבגט פסול דבעינן לשמה, אבל בשחיטה דליכא דין של לשמה, כשר מהתורה. ורק מדרבנן פסול. נ

נח. ז"ל הגמרא, טבל ועלה, הרי הוא כישראל לכל דבריו. למאי הלכתא, דאי הדר ביה ומקדש בת ישראל, ישראל מומר קרינא ביה וקידושיו קידושין.

נו. האם דינם כנכרי מדאורייתא או מדרבנן, והאם יש משום בישולי גויים בבישוליהם בשו"ת יביע אומר (ח"ה יו"ד סי' י) העלה שדינו כגוי מדרבנן, ונפק"מ לבישול ישראל מומר, ולא כן עמדי, דיש לתלותו האם הוא פסול לעדות מן התורה או רק מדרבנן, ובבית יוסף (אה"ע סימן מב) כתב, מצאתי כתוב שאחד קידש בפסולי עדות והתירה רבי חיים הארוך וחלקו עליו חכמי טולטולא וגזרו עליו נידוי שיחזור בו וכו', וגם על חילול שבת אם עבר על מוקצה או אפילו על הוצאה בזמן הזה אין פיסולן אלא מדבריהם וצריך הכרזה (סנהדרין כו:). וכאן לא הכריזו עליו ומספק אין לנו לפסלו כי שמא לא חילל שבת אלא בשל דבריהם ואפילו הכריזו עליהם המקדש בפסולי עדות של דבריהם מקודשת. ועוד אפילו היו פסולי עדות דאורייתא אם לא נתקבלה עדות פיסולם בפניהם עדות הפוסלים בטלה ומי שהורה להתירה אם ידע שלא נתקבלה עדות פיסולם בפניהם ראוי לנדונו ולהחרימו ולקללו ולהענישו אם לא יחזור בו מיד, עכ"ד. אמנם סותר את עצמו הב"י במש"כ בחו"מ סי' לח משם הריב"ש שמהני לפוסלם, וכ"ד הרמב"ן והרא"ה והריטב"א בכתובות יט: והש"ך שם כתב שלענין לפסול מעדות כן הוא, ע"ש. ועוד שלפסול קידושין מהני דאוקי תרי בהדי תרי, וכמש"כ הרמ"א (סי' יב), אך הוא נגד הב"י הנ"ל, אמנם מה שנשאר לנו עוד ספק בזה שמא בגילוי מילתא בעלמא שרי, וכמש"כ פרח מטה אהרן ונאמן שמואל סי' עה, והב"ד ביבי"א חלק ח חאה"ע (סי' ח אות ב ג).

נעוד שאינו במקרא ולא במשנה ולא בדרך ארץ שבזה יש מקילין כמש"כ בתרוה"ד בפסקים סי' רכד והרדב"ז סי' שיב, אך בתשובות בית יוסף החמיר בזה, וי"א שאינו למרן הב"י כמש"כ בכרך של רומי, ע"ש.

והנה מרן פסק (בחו"מ סימן לד) שאם פסול לעדות מדרבנן לא אמרינן שהקידושין לא תופסים מן התורה, ולא כדעת הרי"ף בתשובה שלדעתו א"צ גט בכה"ג משום דכל המקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקעינהו רבנן לקידושין מיניה, ואין כן דעת הרשב"א ח"א סי' אלף קפה, וח"ב סי' רל, ובמיוחסות סי' קכה וכ"ד הריב"ש סי' יד וסי' שצט ושכ"ד הרמב"ן, ע"ש. והעיר בתורת חסד מלובלין (חאה"ע סימן כ אות א) שאמנם מצינו להרא"ש (כלל מג סימן ח), והב"ד ב"י (סימן עז) גבי אומרת מאיס עלי שהרמב"ם פסק כופין אותו לגרשה והרא"ש חולק ע"ז וכתב שם שהגאונים שהיו אחר התלמוד תיקנו כן רק לצורך שעה בימיהם והסכימו דעתם להפקיע הקידושין בכה"ג בגט עושה דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, משא"כ

האידינא וכו', ע"ש. משמע שאף לחכמים שאחר התלמוד יכולים להפקיע קידושין כל שיש צורך בדבר, מ"מ כל זה כשתיקנו חכמים כן בתקנה מיוחדת ומפורשת להפקיע הקידושין בכה"ג משא"כ מן הסתם לא אמרין כן, ע"ש. ודפח"ח.

וכן פשטה ההוראה להקל בזה שנחשב פסול גמור בקידושין וע"כ לומר שהוא מדאורייתא, אמנם מצינו לענין של ירושת אדם מומר שכתב להחמיר בזה בשו"ע חו"מ סימן רפג שהוא יורש לכל דבר וענין, ולא כדברי רב צדק גאון ור"ח והרא"ש בכלל יז משם רבינו משולם והרשב"א בשם רב האי גאון, ע"ש. וע' בתורת חסד מלובלין (חאה"ע סי' כ אות ח).

והנה על הקושיא (ביבי"א שם) כל המחלל את המועדות כאילו מחלל את השבתות, האם הוא כפשוטו ומי שמחלל את המועדות, כקראים וכדומה, נפסלים לענין יין נסך.

ונדחק מאוד מאוד ביבי"א בזה שאתי כריב"ש ש"כאילו" לאו דוקא, ע"ש. ויש בידי גלוית מכתב שכתב מור זקני למור אבי בשנת תשל"א, וכתב וז"ל, בהיותי מעיין בס' יביע אומר (ח"ה חיו"ד סי' י דקפ"ג ע"ב) ראיתי להעיר במש"כ בדמחלל מועדות אף דהוי כאילו מחלל שבתות, לאו דוקא, שהרי אינו כופר במעשה בראשית כמחלל שבת, ונסתעייתי מהב"י (אה"ע ס"ס קכג. ע"ש). וראיתי דאכתי לא איפרק מחולשא שהרי בקראים דעסקינן בהו, מחללים גם יוהכ"פ, והשנה עשינו יוהכ"פ בשבת, והם ביום א', ומד' מרן (אה"ע שם) ע"פ רמב"ם מוכח דיוהכ"פ כשבת ממש. אף שעדיין לא כל כך מובן הטעם, משום דכופר במעשה בראשית לא שייך במחלל יוהכ"פ. ועמש"כ בכף החיים (יו"ד ר"ס קיט) בענין חשוד, שעמדתי בזה. ועל כרחנו לסמוך עמש"כ דמוזד דידהו כאונס דמי דמעשה אבותיהם בידיהם וכתיונוק שנשבה בהג'ו. ע"ש דקפג א' בסה"ע. וצ"ע. ובתשובת חיתון הקראים כ' עוד מזה. ועוד חזון למועד ותן לחכם ויחכם עוד. ע"כ.

והנראה יותר כמש"כ הרדב"ז (סי' תשצו) שהיות והם מאמינים בחגים רק יש להם זמן אחר, הם לא כופרים בעצם החגים, על כן לא נחשבים למחלל את השבתות, ויש קצת לכאורה סתירה בדברי הרדב"ז בזה, שבח"ג סי' תקכח, היקל שאין סתם יינם בקראים, אך מח"ב סי' תשצו צ"ע מה כתוב שם. ולענ"ד הדברים נפתחים בדברי הרמב"ם בפרק ג מהלכות גירושין בסופו, ופסקו מרן באה"ע סו"ס קכג, וז"ל הרמב"ם בנוסחאות הנכונים ביותר וכמש"כ בהוצאת פרנקל, בפרק ג הלכה יט, הכותב גט בשבת או ביום הכפורים בשגגה ונתנו לה הרי זו מגורשת, כתבו וחתמו בו ביום [טוב] בזדון ונתנהו לה אינה מגורשת שהרי העדים פסולין מן התורה, כתבו ביום טוב בזדון ונמסר לה בפני עדים כשרים ביום טוב הרי זה גט פסול. ע"כ. והטור גרס בבא האמצעית ביום טוב, ומרן החמיר בשו"ע גם כשיטתו, הרי כשתי נוסחאות, אמנם אין להתכחש שהעיקר כגירסאות שלנו בלא יום טוב, אמור מעתה שבבא האמצעית איירי שכתבו וחתמו בשבת, ופסולים מהתורה, וכן"ל שנראה מזה שמחלל שבת בפרהסיא דינו כגוי דאורייתא ולכן אמרין שפסולים, ולא סבר הרמב"ם משום הכתיבה בשבת אלא משום העדים, ובבית יוסף ובכסף משנה העלה שהם מחללי שבת בפרהסיא, והקשה הלחם משנה א"כ תיפוק ליה משום הכתיבה שפסולה, והעלה שאיירי שלא בפרהסיא אלא בצנעא, ובחתימה הוי בפרהסיא, ע"ש. והאריך בגט פשוט בס' קכג אות א שלדעת הרמב"ם בכתיבה בעינן שיהיה בר כריתות ולא כמש"כ בדעתו מרן, שסובר כדעת התוספות, ובמומר לחלל שבת משום שאדעתא דנפשיה קעביד, ויש לחוש לדינא לכל הדעות להחמיר לכאן ולכאן, ע"ש.

והנה נחלקו האחרונים בדעת הרמב"ם בפ"ד מהלכות אישות שישאל מומר קידושי קידושין גמורים וצריכה ממנו גט, שמרן באה"ע סימן מד הבין שהוא קידושין גמורים, אבל מהרשד"ם (חאה"ע סימן י), סובר שהוא מכח ספק, וכתב בגט פשוט ס"ק ז גם בספ"מ ח"ב סי' ל"ח דף ס"ח ע"א מפרש דברי הטור ע"ד זה יע"ש. ולא ידעתי כוונתו ואולי פני משה, [וביבי"א השמיט מילים הללו כנראה מחוסר מידע]. והסתפק בגט פשוט אכן העזר (סימן קכג סעיף ז), שלסברת מהרשד"ם והרב פ"מ דס"ל דמומר שקידש הוי קדושי ספק משום דשמא חשיב כגוי וליתיה בתורת קדושין, א"כ קשה ישראל שקדש אשה ואח"כ נעשה מומר היכי מצי מגרש אפילו על ידו והלא קדושי הוי קדושי תורה וגירושיו ספק. ומדברי כל הפוסקים משמע דמצי מגרש וכ"כ ה"ה סוף פ"ג דגירושין יע"ש בדבריו. ושמא י"ל דכיון דכל דמקדש

ולהלכה, יש לחוש לשיטת הגאונים שאין קידושי קידושין, ועוד יש לחוש שמסתמא החתן והכלה לא כיוונו לצאת ידי חובה בשעת הקידושין וגם יש ספק על כשרות העדים. ולכן טוב שבעלי תשובה יחזרו לקדש את נשותיהן. ומכל מקום, אין להם לברך שנית את השבע ברכות דספק ברכות להקל, אלא יקדשנה שנית בלי ז' ברכות. וטוב שילכו

ל"אולם חתונות" ויבקשו מהרב המקדש שיכוון גם עליהם בז' ברכות.

יא. אבדתו מותרת: מציאת המומר מותרת, שנאמר "וכן תעשה לכל אבדת אחיך" (דברים כב, ג), "אחיך" למעט מומר המחלל שבת בפרהסיא, ואין הבדל אם מחלל שבת לתאבון או להכעיס [משא"כ באוכל נבלות לתאבון, שבכה"ג חייב להשיב

אדעתא דרבנן מקדש אפקיעניהו רבנן לקידושי מיניה על ידי גט זה שיתן עתה בעודו מומר, עכ"ד. והנה מה שמדייק מדברי הרב המגיד משנה הוא מוכרח, ובגט פשוט שיש במאגר של אוצרות התורה ישנו הערה כתב יד חצויה שאין ראיה מדברי המגיד משנה בזה, והדברים לא ברורים כי בהדיא כתב כן ה"ה בהלכה טו, וז"ל, ואף כאן לא נתכוון רבינו אלא לומר שהוא פסול לכתוב הגט אבל ודאי אפילו קדש בעודו ישראל מגרש הוא לאחר שהמיר וכן כתבו כל הגאונים ז"ל ופשוט הוא שכיון שקדושי קדושין אף גטו גט גמור, עכ"ד. הרי שהם דברי הרב המגיד משנה בעצמו.

וע"ע ביבי"א חלק א חיו"ד סימן יא אות ד בהערה מה שכתב בזה.

עוד האריך בגט פשוט שנראה לומר בדעת הרמב"ם למה נקט בנכרי אדעתא דנפשיה, והלא בעבד כתב שאינו בר כריתות, וע"כ שה"ה גם לגוי, רק נראה שהוא כתבו לנפק"מ בדין של מומר שלטעם משום אדעתא דנפשיה, ולא משום כריתות ולכן נקט כן בנכרי, ולפ"ז אם כתב מומר הוא ספק אם אדעתא דנפשיה, אך לבסוף סיים לומר שאם לא עומד על גביו ודאי שהוא בטל ואם עומד על גביו הוא ספק. ע"ש. עוד כתב שגם לטעם של בני כריתות הנה הוא פלוגתא גדולה אם מומר הוא בגדר של כריתות, וכמו שהאריך בזה בגט פשוט אכן העזר (סימן קכג סעיף ז), שבספר כפתור ופרח פ"י, והביא דבריו גדול אחד שהיה בזמן מרן ז"ל הרב מנחם בבלי הובאה תשובתו בתשובות מרן דף ע"ט. איברא כי מרן ז"ל חולק עליהם וס"ל דמומר בר שליחות הוא מ"מ מידי פלוגתא דרבוותא לא נפקא. ובעל פ"מ ח"ב סי' ל"ח הביא דבריהם והפליא עצה והגדיל תושיה בדבריהם והעלה דפלוגתא הוי אם המומר יכול להיות שליח וא"כ לפום הנך רבוותא דס"ל דמומר אינו בתורת שליחות אינו יכול לכתוב את הגט להנך רבוותא דס"ל דבעינן בכתובת הגט בני שליחות. ויש לחוש לזה מאוד ע"ש באריכות גדולה, שבוה א"ש מה שלא הבינו מרן והאחרונים בדעת הרמב"ם למה שליחות מומר אפילו התקיים בחותמיו לא מועיל, ועוד יש לומר שמא ביטל, ע"ש.

ומסיים בגט פשוט, שיראה להביא ראיה מההיא דתניא שלהי פרק השולח [גיטין] דף מ"ה ע"ב תני ס"ת תפילין ומזוזות שכתבן מין ומוסר נכרי ועבד אשה וקטן וכותי וישראל משומד פסולים שנאמר וקשרתם וכתבתם כל שישנו בקשירה ישנו בכתובה כו'. וכתובה הרי"ף והרא"ש בהלכות תפילין, והרמב"ם בפ"א מה' תפילין ה' י"ג וכתב הר"ן בהשולח והביאו מרן ב"י י"ד סי' רפ"א דפסולא דמומר ומוסר משום דפרקו עול מעליהם כדפשו"י וכך נר' מדברי הרמב"ם דפיסוליהו מדאורייתא הוא. ואחרים פירשו דמוסר וישראל מומר מדינא איתנהו בקשירה אלא דמדרבנן כיון שפרק מעליו עול מצוה אפילו לא הוי מומר אלא למצוה אחת עשאוהו מדבריהם כאלו אינו בקשירה עכ"ל. ולא הביא דברים הללו ביבי"א בחלק ה (חיו"ד סימן י אות ד).

להועיל, ורוב היהודים בא"י מאמינים, זה אינו כיון שהומצא מוחזק ויכול לומר קים לי כאידך פוסקים שדינם כגויים, ועוד שהוא איסור להחזיר כמש"כ בשו"ע].

חילוני שאיבד אבידה, ולאחר זמן חזר בתשובה, אין חיוב להשיב לו את אותה האבדה, מאחר ובדין השבת אבדה אזלינן בתר שעת האבדה, וכיון שהאבידה הגיעה למוצא בהיתר, אין הוא צריך להשיבה.

יב. עדות: המומר פסול לעדות, שנאמר "אַל תִּשֶׁת יָדְךָ עִם רֶשָׁע לְהִיטֵ עֵד חָמָס" (שמות כג, א). וכ"פ מרן (ח"מ סי' לד ס"א).

והג"ר בן ציון אבא שאול זצ"ל פסל קידושין שהעדים היו בעלי תשובה, כיון שלא עשו תיקון ולא הועד בבית דין שחזרו בתשובה. אך מור אבי סמך על ספיקא שמא הלכה כהבנין ציון שכיון שמאמינים אינם כגויים ושמא הלכה כהפוסקים שאין נחשב חילול שבת בפרהסיא, והכשיר עדותם, ורק על גזלן שהעידו עליו בבית דין ונפסל, צריך עדות שחזר בתשובה, אבל סתם רשע שלא הועד עליו, והפה שאסר הוא הפה שהתיר, ככה"ג אין צריך עדות בבית דין. וכ"פ הגריש"א והב"ד בשו"ת ושננתם (ח"מ סי' לד ס"ק צא). ומכל מקום טוב להורות לחזור בתשובה שיקבל עליו דברי חברות בפני ג'.

יג. הלוואה: לכתחילה לא כדאי להלוות למחלל שבת

לו]. וכ"פ השו"ע (ח"מ סי' רסו ס"ב). והמוצא המוחזק יכול לטעון קים לי כדעת בעל המנחת אלעזר, שדינו כגוי ולא כתינוק שנשבה.

ולכן אם מצא מציאה בשכונות שרוב התושבים בהם הם אנשים יראי שמים [כגון בירושלים, בני ברק, יהודה ושומרון], צריך להכריז עליה ולהחזיר אותה לבעליה, אולם בשכונות שרוב התושבים אינם דתיים [כגון שכונת רחביה], אין צריך להשיב. [ורוב האנשים ההולכים בגלוי ראש אינם שומרי שבת, ואין צריך להשיבם, ורוב מכוסי הראש מוחזקים כיראי שמים, אולם אם מצא בבית כנסת רפורמי או קונסרבטיבי, יש להסתפק בדינו, דשמא יש לדונם כתינוקות שנישבו אף שגרים בארץ ישראל].

והמוצא מציאה בחוץ לארץ, צריך להחמיר על עצמו ולהשיבה לבעליה, שכן רוב התושבים היהודים שגרים שם, יש לדונם כתינוקות שנישבו. **כמו כן**, המוצא אבדה באוטובוס, הרי אלו שלו, כיון שמסלול האוטובוס ברובו, עובר בשכונות חילוניות, ואף אם מצאו בשעה שיצא האוטובוס משכונה חרדית, מכל מקום אין הכרח שנפל מיראי שמים, דשמא נפל קודם לכן מרשע, ונתפס תחת הספסל ובטלטולי הנסיעה והעצירות זו כעת. [ואין לחייבו להשיב מספק ספיקא, שמא המאמין במעשה בראשית אינו כגוי, ושמא אינם מחללים בפרהסיא] וכמ"ש בשו"ת מלמד

קרבן, שנאמר "אדם כי יקרב מכם", ודרשו 'מכם' ולא כולכם. וכן בפסחים (ג): ושם בדף צו). דרשו על הפסוק "כל ערל לא יאכל בו" (שמות יב, מח), שלא נאכל קרבן פסח למשומד. ופסק מהרי"ו (בפסקים סי' סו) שאסור לקבל ממומר שהקדיש לבית הכנסת, דדמי לקרבן. וכ"כ מרן בב"י (יו"ד סי' רנט בד"ה יחיד שהתנדב נר או מנורה לבהכ"נ), וז"ל: מצאתי כתוב, על דברי התוספות (ב"ב ח. ה) הנ"ל, נראה לי דמדקא מדמי שרגא לקרבן, שמע מינא ישראל שהמיר דתו ונתן נר שעה להדליקו בבהכ"נ אין מקבלים ממנו. וכ"כ הרמ"א בהגה (יו"ד ס"ס רנד) דדוקא כשהעכו"ם נותן מעות לצדקה אין מקבלים ממנו, אבל אם מתנדב דבר לבהכ"נ מקבלים ממנו, אבל לא מן המומר. ע"כ. ובספר שבילי דוד כתב (יו"ד סי' רנד סק"א), ודע כי מה שכתב הרמ"א, עכו"ם שנדב דבר לבהכ"נ מקבלין, מ"מ לסייע לבנין בית הכנסת אין מקבלין מהן, שהרי כתב הרמב"ם שאין מקבלין מהם סיוע לבנין בית המקדש, ודין בית הכנסת מדרבנן כמו בית המקדש, וכמ"ש הרמ"א (ס"ס קנב). ע"כ. והב"ד השדי חמד (אסיפת דינים, מערכת בהכ"נ אות מט), וכתב שיש להתיישב בדבר. ובכף החיים (או"ח סי' קנד ס"ק פו) הביאו להלכה. וכן בבית אהרן וישראל (תשנו, שבט דף ה). וכתב בספר גינת ורדים שאין לקבל מהם תרומות, שאף בהם נאמר "ביבוש קצירה תשברנה" (ישעיה כז, יא. ועיי' בגמרא בב"ב י:).

בפרהסיא, דשב ואל תעשה עדיף, ובשעת הדחק שרי.

ולענין להלוותו בריבית, מותר להלוותו בריבית קצוצה, הלוואה בריבית קצוצה, דהתורה הקפידה לא להלוות בריבית ליהודי העושה מעשה עמך, שנאמר "לא תשיך לאחיק" (דברים כג, כ). וכ"פ מרן (יו"ד סי' קנט ס"ב) דמותר להלוות למומר בריבית.

ומכל מקום, להלכה ולמעשה, יש להורות למלוה שעל הצד היות טוב יחתום על שטר "היתר עיסקא", שמא המומר יחזור בתשובה, ואמרינן ספק דאורייתא לחומרא.

יד. פדיון שבויים: אין לפדות מומר מהשבי, שנאמר "וחי אחיק עמך", ומאחר שעבר על מצוות ה' במזיד, יצא מכלל האחוה. וכ"פ השו"ע (יו"ד סי' רנא ס"ב), אלא אם כן יחזור בתשובה ואז יפדוהו. ואמרו רבותינו במדרש, משל למה הדבר דומה, לעני שסבל כל חייו וטייל ביער ואבדה דרכו ובכה עד שנדרם, נגלה לו אליהו בחלום ואמר לו שמכאן והלאה יהיה עשיר, וכשיעור משנתו יקח מן העשב שגדל סביבו ועל ידי זה יתעשר, וכשהתעורר לקח את העשב והלך לו, בדרך ראה אריה מת, ורצה לנסות את כח העשב והניחו על האריה, והאריה קם לתחיה והרגו. כך הרשעים אם נפדה אותם יעשו יותר עבירות.

טו. קבלת צדקה ממומר: איתא בגמרא (חולין ה.) מומר פסול להביא

זז. טומאת כהנים ואבילות: בגמרא (סנהדרין מז.) דרשו על הפסוק "לא יטמא בעל 'בעמיו' להחלו" (ויקרא כא, ד), בעושה מעשה עמו. וכ"פ הטוש"ע (יו"ד סי' שעג ס"ח) שאסור לכהן להיטמא לקרוב רשע. וכן אין חובה להתאבל את שבעת ימי האבילות ולבכות על אחד משבעה קרובים שלא היה שומר תורה ומצוות, וכמ"ש השו"ע (יו"ד סי' שמ ס"ה וסי' שמה ס"ה). ולא יברכו ברכת ברוך דיין האמת^{זח}, ולא יעשו קריעה.

ואין לומר ספק ספיקא, שמא הלכה כהרב הבנין ציון שכיון שמאמין במעשה בראשית אינו כגוי, ושמא הלכה כאליה רבה שאם מתבייש לחלל שבת בפני נשיא, אינו חשוב פרהסיא, זה אינו, דלא עושים ספק ספיקא לחומרא בדרכן^{נט}.

אך אם ידוע שבוודאי הרהר בתשובה קודם מותו, וכגון שראו שאמר וידוי קודם מותו, צריך להתאבל עליו. והוא הדין אף אם היה תינוק שנשבה, וכ"פ מרן (יו"ד שם ס"ו).

אולם הכנה"ג והש"ך (ס"ק ה) כתבו בשם המבי"ט בתשובה (ח"א סימן ריד), דאע"ג דאמרינן מכם ולא כולכם להוציא את המומר, היינו דוקא בקרבן וכיוצא בו, אבל בהקדש לעניים או הקדש בית לבית הכנסת מקבלים מן המומר, שלרוב הפוסקים קדושת בית הכנסת מדרבנן. ע"ש. וכ"מ מהרמב"ם (פ"ח מהלכות מתנות עניים ה"ח). והשו"ע (יו"ד סי' רנט ס"ד) והרמ"א (יו"ד סי' רנד ס"ב). וכ"פ התשורת שי (ח"א סי' טו) והחת"ס (בב"ב ח.). וכ"כ מור אבי בירחון מוריה (צו, מע' קצז). וכן הוא הסכמת רוב הפוסקים להתיר לקבל תרומות אף מקונסרוטיבים.

והגר"ח קנייבסקי התיר לקבל צדקה או הלוואה מגוי שמכוון בנתינתו "רק להתפרסם". וא"כ יש לומר שאף לשיטת הגינת ורדים שאסר לקבל ממחלל שבת, מ"מ אם כוונתו להתפרסם שרי.

אמנם אעפ"י שאין צריך לתת צדקה למומר^{זי}, אבל למשפחתו צריך לתת.

נז. וכתב הפרי מגדים באשל אברהם (או"ח סי' קסט ס"ב), עיין אליה רבה (אות ב) שכתב אף שידוע שחטא יתן לו. ונראה שאם מומר לע"ז ולשבת ולהכעיס, אף על פי שרביית יש מחמירין, מכל מקום אין מחזיק ליתן לו צדקה, ועיין עוד ביו"ד סי' קנט (ס"ב בהגה). [תלמיד א.כ.].

נח. והנה בדין זה של דיין האמת כתב בחזו"ע אבלות ח"א (ע' תקמ), שלא גרע משמועות רעות שמברך דיין האמת, ע"ש. ודן בזה יותר ביבי"א ח"ב (חיו"ד סי' כד), לענין מאבד עצמו לדעת שכתב בסיכום שיברך דיין האמת בלא שו"מ, אמנם במילואים כתב להעיר שלכאורה לא יגרע משמועות רעות וצידד לומר שהיותו והוא בעצם ההריגה עשה עון שטרף נפשו בכפו, שלא יברך על זה, ומסכם שנראה יותר לברך, ע"ש. וכ"ש לנ"ד שהוא מחלל שבת שלא טרף נפשו בכפו, שלא יברך על זה, ולאידך הלא כתוב ששמחים וכו'.

נט. וכ"כ בהדיא בקובץ תשובות להרב אלישיב (חלק ה סימן ו) להקל לצרפו למנין ולא להעלותו לתורה, אם מתפלל כל יום בבית הכנסת, על פי הבנין ציון, ע"ש.

שכן שאסור לכהן ליטמא לו דבזה אמרינן
ספק דאורייתא לחומרא.

ואף למאירי (שם) שסובר דקידושין
גמורים הם, וכן משמע מר"ת וכ"כ
בשו"ת זקן אהרן. מכל מקום יש לומר
לפמ"ש"כ הרדב"ז דהתם איכא רגלים
לדבר שנשתנה מחזקתו על פי דיבורו,
ע"ש. אבל הכא כשלא אמר כלום לפני
שמת מוקמינן ליה בחזקת רשע. וכיו"ב
כתב הפרישה דכיון שאמר על מנת שאני
"צדיק" אתרעאי חזקת רשעות ידידיה,
ע"ש. אבל הכא יש חזקת רשעות.

ובשו"ת זכרון יוסף כתב שחזקת רשע
עשויה להשתנות ע"י תשובה
דשכיחה לגבי ישראל, וכמ"ש הר"ן
(בנדרים סה:) ומש"ה אתרעאי החזקה,
ע"ש. והני מילי התם דמיירי שאמר על
מנת שאני צדיק, אבל כשלא אמר כלום
אין ודאות שלבו נשבר סמוך למיתה וחזר
בתשובה, ומספק קטן אי אפשר לחייב
קריעה.

וכיו"ב הקשה המהר"ם פדוואה (סי' לז),
דמאי שנא מקדש אשה על מנת
שהוא צדיק דחיישינן שמא הרהר תשובה
ממקדש בפני פסולי עדות שאינה

[ומכל מקום כל חכם שבאה לפיתחו]
שאלה כזו, יעשה בדעת ויורה
לאבלים שצריכים הם לשבת שבעת ימי
אבילות, ועל ידי כך ימנעו באותו שבוע
מעשיית עבירות, ואדרבה ירבו בעשיית
מצוות כתפילה בציבור, אמירת קדיש
ולימוד תורה, ובפרט שיש סיכוי
שהחזוק הזה ישפיע עליהם להבא
לחזוק במשך שנת האבילות או שיחזרו
בתשובה, בבחינת 'שלח לחמך על פני
המים' (ס').

[ואין] לדמות כל רשע להא דקיי"ל
(קידושין מ"ט:): האומר לאשה הרי
את מקודשת לי על מנת שאני צדיק,
אפילו רשע גמור מקודשת, שמא הרהר
תשובה בדעתו. ואם כן נימא שמא הרהר
תשובה בלבו ואל יחמירו עליו.

דהא כתב הרא"ש בתשובה (סי' יז אות
א-ב), שהתם מקודשת "מספק"
משום חומרא דאשת איש. וכ"כ בשו"ת
מהר"י ברונא (סי' כט), הרדב"ז, החיד"א
בדברי האר"י ומהרש"ו, והב"ד בספר
ברית עולם (סי' רג), וכ"ה בספר עדות
ביעקב ושכ"כ כל הפוסקים. ואם כן לפי
זה הכא דקריעה ואבילות דרבנן, אמרינן
ספק דרבנן לקולא ואין צריך לקרוע. וכל

ס. אלא שמ"מ החכם שפוסק את ההלכה, צריך להיות גם 'סוחר רוחני', וכו', לכן, חכם שבאה לפיתחו
שאלה האם לשבת שבעה על אדם רשע, אנו נייעץ לו שיענה לשואליו שישבו שבעה ולא יברכו ברכת
דיין האמת בשם ומלכות [ומסתמא השואל לא יבין למה]. ובימי השבעה האבלים יתפללו שלש פעמים
ביום, ויאמרו קדיש וישמעו ד"ת ואף אח"כ ימנעו מלגלח זקנם בתער. ובנוסף יש בעצה זו בחינת "שלח
לחמך על פני המים", שכן אולי נוכל להחזירם בתשובה. וכך צריך לנהוג החכם בכל הליכותיו, לא מספיק
ללמוד רק את ארבעת חלקי השו"ע, אלא יש לקיים גם את ה"טור החמישי", והוא שיתבונן ויראה איך
יכול להציל נפשות. [מתוך דברי רבינו בשיעור].

ובתורת חסד (מלובלין) כתב דהיכא שידעו המקדש והמקדשת, שהעדים הם פסולי עדות דאורייתא אפילו אם הרהרו תשובה בלבם, מכל מקום כיון שאין זה ידוע להם הוה ליה כמקדש בלי עדים, ע"ש].

יז. משלוח מנות: לא יוצאים ידי חובת משלוח מנות כששולחים מנות למחלל שבת בפרהסיא, אלא ישלח מנות לעוד חבר אחר המוחזק בכשרות, ובו יצא ידי חובת המצוה.

יח. חיוב קבורת מומר: איתא בירושלמי (ע"ז פ"ב ה"ג) מעשה במוכר טריפות בחזקת כשרות [שהיה מוכר בשר טרף ואומר שהוא בשר כשר] שנפל בשבת מהגג ומת, והכלבים אוכלים את בשרו. שאלו את ר' חנינא מהו מורמית מן קמיהון [להרימו מלפני הכלבים]? אמר להם, זה היה גוזל את הכלבים [כמ"ש "לכלב תשליכון אותו" (שמות כב, ל)] מדידהון אינון אוכלין [משלהם הם אוכלים]. ע"כ. והב"ד בהגהות אשרי (חולין פג"ה סי' י"ז) והאור זרוע (ח"ב הל' אבילות סי' תכ"ג). ופסקו על פי זה שרשע שמת קודם שעשה תשובה, אסור להתעסק בקבורתו. ואפילו הכלבים אוכלים את בשרו, ולוקקים את דמו אסור להבריחם מעליו, עכ"ד. ואין לדמותו

מקודשת ולא חיישינן שמא חזרו בתשובה בשעת הקידושין. ותירץ דהכא טעמא רבה איכא שמאחר שהוא "אומר כן" ורוצה בקידושין, מסתמא רוצה לקיים תנאו, עכ"ל. ולפי זה הכא במאבד עצמו או סתם רשע שאין לו אינטרס [כקידושי אשה] ולא אמר כלום, דמי למקדש בני פסולי עדות.

והרדב"ז תירץ דכיון דאיכא סהדי שעבר עבירה שנפסל בה לעדות, אינו חוזר להכשרו עד שיבואו עדים ויעידו שחזר בתשובה ולכן הקידושין פסולים בעד כזה. אבל האומר על מנת שאני צדיק כיון שהוא עצמו קורא לעצמו צדיק בתנאו, רגלים לדבר שעושה תשובה. ואע"פ שאנו רואים שהולך בדרכי רשע, שמא באותה שעה הרהר בתשובה, ומשום הכי הוא "ספק" מקודשת ע"ש. משא"כ הכא אין רגליים לדבר שחזר בתשובה (א).

ובהיכל מלך תירץ דשאני המקדש עצמו שעוונותיו מתפקקים וכמ"ש ביבמות (סג), ובודאי שצריך תשובה. וכשאמר על מנת שאני צדיק, יש ידיים מוכיחות שעשה תשובה, משא"כ בעדים פסולים לא שייך היינו טעמא, ע"ש. והוא הדין לכל רשע שמת שאין לומר שחזר בתשובה.

סא. ומכאן נפרך מה שחששו בחת"ס (חיו"ד סי' שמא), ובפרשת מרדכי (חיו"ד סי' כה ד"ה נשוב), ובשרידי אש ח"ב (סי' קכד אות א), שמתאבלים על חשש שמא חזר בתשובה, והב"ד בחזו"ע אבילות א (ע' תקמ), ע"ש. ובפרט שספיקא דרבנן לקולא ויש חזקת איסור.

להרוגי בית דין שיש ציווי לקוברם [שמיתתם כפרתם].

וכ"כ בבן יהוידע (פסחים מט:) על הא דאיתא התם עם הארץ מותר לקורעו כדג ומגבו^{סב}. וע"ע מש"כ במאור ישראל (שם). וכתב הרי"ף (פינוט) ולא דמי להרוגי בית דין, שמיתתם כפרתם קצת.

אך הרשב"א (חלק א' סימן תשס"ג) פסק שחייבים לקוברו, וז"ל מי שנידוהו בית דין על שהוא עבריין ופורש מדרכי צבור ומת בנדויו, מניחין אבן על ארונו. וכן המומרים לע"ז וכו', ומ"מ ישראל מתעסקים בקבורתו. והב"ד הב"י (יו"ד סי' שלד ס"ד) ובבדק הבית (סי' שמה סוף ס"א), והרמ"א בדרכי משה (שם סק"א), מהר"י הלוי (סי' מט), חתם סופר (יו"ד סי' שמא), ובספר מחנה חיים (ח"ג סי' מט) ובצפנת פענח (סי' רסט), עש"ב.

ולהרשב"א כיון שהמעשה דירושלמי היה בשבת, לכן היה אסור לטלטלו משום מוקצה^{סג}. אבל אם היה בחול היו חייבים לקוברו, כמו כל הרוגי בית דין. ולהגהות אשרי, יש לומר דהשאלה מהו מורמית מן קמיהון שהיו יכולים להניס את הכלבים בלי לטלטל גופתו. ואפילו הכי ענה להם שהם אוכלים משלהם, ומשמע שאף בחול אין חיוב להתעסק בקבורתו. ואפשר לפרש את דברי הגהות אשרי שאין מתעסקין עמו בחנם, אבל על בניו יש חיוב לקוברו, והם יכולים לשכור אנשים לקוברו.

ולהלכה ולמעשה, לדין אמרינן ספק דאורייתא לחומרא וקבלנו הוראות מרן וחייבים לקוברו, אלא שאין קוברים צדיק אצל רשע [כדאיתא בסנהדרין מז. סד] ולא יקברוהו ליד ירא שמים. ואם הוא התאבד יקברוהו מחוץ לבית הקברות.

סב. וז"ל על מה דאיתא בגמ' (שם) אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יוחנן עם הארץ מותר לקורעו כדג, אמר רבי שמואל בר יצחק ומגבו. כתב הגרי"ח ז"ל, ודע כי אחד אפיקורוס שהתריס במאמרים אלו נחה דעתו במ"ש על מאמר מותר להרגו שהוא לשון גוזמא ר"ל ראוי להיות לו כך אם היה מותר לנו אך בדברי רשב"ן שאמר לקרע כדג ובדברי רשב"י שאמר ומגבו לא נחה דעתו, ואמרתי בס"ד פשוט נכון בזה דרשב"ן מייירי בחולה שמת בחליו ודרך הרופאים לקרוע בטן החולה אחר שמת כדי לידע סיבת מחלתו ומה ענינו, על כן ודאי במת ישראל לא ניתן להם רשות בכך משום ניוול ובזיון, ועל זה אמר רשב"ן דעם הארץ שמת מותר לקרעו כדג מראשו ועד רגלו כדי להתלמד בו דבר בחכמת הרפואה ולא חיישינן לבזיון ידיה, דיהיה לו כפרה בכך. והוסיף רשב"י לומר שרי לקרעו מגבו אף על גב דהוי ניוול טפי כשקורעו מגבו, ודברים אלו היו נמצאים בדורות הראשונים דמצינו בגמ' דתלמידי רבי עקיבא שלקחו זונה אחת ומצאו בה רני"ב אברים, נמצא גם בזמן התנאים היו עוסקים בחכמת הניתוח לדעת ולראות באיברים הפנימיים, ולא רצו לעשות ניוול אלא רק לזונה. כי באמת חכמת הניתוח וחכמת הרפואה היתה נמצאת אצל ישראל ג"כ מזמן קדמון, וא"א להשיג חכמות אלו על בורין אא"כ יעשו קריעה בגוף האדם שכבר מת, ובהכי איירי הכא ולא נפלאות ולא רחוקה כונה מן המאמר הזה, ובכך הודה אותו אפיקורוס ונסתם פיו, עכ"ל.

סג. וכתב הרש"ק שכוונתו לענין שאין מטלטלין אותו אף ע"י ככר או תינוק. [תלמיד א.כ.].

סד. וז"ל הגמרא, אין קוברין רשע אצל צדיק, דאמר רבי אחא בר חנינא, מנין שאין קוברין רשע אצל

ועיין מש"כ בספר כל בו אבלות (עמ' 192) ובשו"ת ציץ אליעזר (ח"י סי' מ"א).

ודע, דאעפ"י שחייבים לקברו, מכל מקום אין אוננים עליו [ואף לפני הקבורה חייבים הקרובים במצוות] ואין מתאבלים עליו. ובפרט בזמן הזה שיש "חברא קדישא" שמטפלים בנפטר, א"כ יש ספק ספיקא לחייב את הקרובים במצוות, דשמא פטורים מלקברו כדעת הגהות אשרי, ושמא מהני מסירת הנפטר לחברא קדישא ואין חשש מבזיון.

יט. עקירת מזוזה: מי שעובר דירה, ויודע שאחריו ישכור את הדירה יהודי המחלל שבת בפרהסיא, אף שמאמין במעשי בראשית, מותר לו לתלוש את מזוזות שבבית, כיון שלא יזהרו הדיירים הבאים אחריו בכבוד המזוזות, ויעשו תשמישים מגונים ליד המזוזה, כגון שלא יזהרו ויחליפו טיטול לתינוק ליד המזוזה. אולם את המזוזה שבפתח הבית [דלת הכניסה], שסגורה תמיד ולא תתבזה, רשאי להשאיר. והוא הדין ב"מבצע מזוזה", שיש לקבוע מזוזה רק בפתח הבית.

כ. פדיון הבן: בכור שנפדה ע"י כהן מומר, אין פדיונו פדיון אף

בדיעבד, וחייב הבכור לפדות עצמו שוב עם כהן כשר.

כא. חילול שבת על מומר: איתא במשנה (יומא פג.) מי שנפלה עליו מפולת, ספק הוא שם ספק אינו שם, ספק חי ספק מת, ספק נכרי ספק ישראלי, מפקחין עליו את הגל. ע"כ. ומבואר מכאן שעל נכרי אסור לחלל את השבת. וכן פסק הרמב"ם (פ"ב מהלכ' שבת ה"כ), וכ"פ הטור והשו"ע (סי' שכט ס"ב). וכתב הפרמ"ג (משבצות זהב סי' שכח אות ו'), מחלל שבת בפרהסיא דינו כגוי ואסור לחלל עליו שבת, והוא הדין במומר להכעיס לדבר אחד, שמורידין ואין מעלין, נמי שאין לחלל עליו שבת (וכמ"ש ביו"ד סי' קנח וסי' רנא). וכ"פ האמרי נועם, הב"ח (החדשות) ובשו"ת קול יהודה (סי' ז) והב"ד הארחות חיים, דהמחלל את שבת באיסורי תורה, אסור לחלל עליו את השבת, אבל המחלל באיסורי דרבנן, מותר לחלל עליו את השבת. ולכן העיר המשנ"ב (סי' של סק"ח), על הרופאים היראי שמים שמחללים שבת על מחללי שבת ועל גויים ס"ה). וכ"פ לאסור בשו"ת ישכיל עבדי, ובכף החיים (סי' שכח ס"ק צא).

צדיק, שנאמר "ויהי הם קברים איש והנה ראו את הגדוד וישליכו את האיש בקבר אלישע ויגע האיש בעצמות אלישע ויחי ויקם על רגליו" (מלכים ב, יג).

סה. ואחר שהביא דברי המג"א שכתב, דהיכא דאיכא למיחש משום איבה מותר ליילד נכרית, אם אין בה חילול שבת, סיים על זה, ודע שהרופאים בימינו אפי' היותר כשרים שבהם אינם נזהרים בדין זה כלל, ומעשים בכל יום שנוסעים בשבת כמה פרסאות לרפאות נכרים, וכותבים ושוחקים סממנים בעצמם לרפואה, ואין להם על מה שיסמוכו, שאפילו אם נאמר שמותר להם לחלל שבת באיסור דרבנן, משום

וכ"כ בספר שבילי דוד (לר' דוד זילברשטיין מאונגרייא, יו"ד סי' קנד סק"א), שעכשיו נוהגים הרופאים בשבת להקל גם במלאכה דאורייתא, כיון שמניעת הריפוי תגרום בעקיפין סכנה של יהודים יראי שמים, כי בהיודוע לרופאים גויים שרופאים יהודים מסרבים להצילו בגלל חילול שבת, ימנעו אף הם להציל חולה שיש בו סכנה. ע"כ. וביחוד בזמן הזה שכלי התקשורת משוכללים מאוד וכל הענין יתפרסם מיד. וכ"פ בשו"ת דברי חיים (ח"ב חאו"ח סי' כה), וזה תוכן דבריו, דהמנהג אצל הרופאים שמקילים גם באיסור תורה. ושמעתי שהוא מתקנת ארבע ארצות להתיר להם, אבל לא ראיתי דבר זה בספר, ע"כ.

ובספר טהרת המים בשירי טהרה (מסלונקי, מערכת ש אות ז) הוסיף סברא להתיר וכתב, אודות רופא מובהק גוי שהיה אוהב ישראל, והציל והחיה כמה נפשות מישראל ממות לחיים, וגם נהג לטפל בחינם בחולים יהודים עניים בלא כסף ובלא מחיר, וחלה בחולי מסוכן בשבת, ושלח לבקש מרופא ישראל לבוא אליו, וצידד להתיר כיון שהרופא ישראל אינו מתכוין בזה אלא כדי להציל עצמו, ואת חולי עמו ישראל מסכנה, חשיב מלאכה שאינה צריכה לגופה, ומכיון שאין כאן איסור תורה יש להורות בכחא דהיתרא. ע"ש. והיינו דכיון שכל רופא

אמנם, כתב בשו"ת חת"ס (יו"ד סי' קלא), דאם יש חשש לאיבה ולסכנת נפשות יש להתיר אפילו מלאכה דאורייתא, וכמ"ש כיו"ב הרמ"א בהגה (סוף סי' שלד), שכל הדינים של כיבוי דלקה בשבת שהוזכרו בסימן זה, הני מילי בימיהם, אבל בזמן הזה שאנו שרויים בין אומות העולם, כתבו הראשונים [ומהם שה"ג (עירובין מה.)] שהתיר אף במלאכה דאורייתא [והאחרונים שיותר לכבות דליקה בשבת, משום שיש בזה משום סכנת נפשות, ואפילו בחשש סכנה מספק מותר לכבות, ואפילו הדליקה בביתו של הנכרי. וכן נוהגים, ע"ש. והניף ידו שנית (חלק חו"מ סי' קצד בד"ה אמנם) וכתב, שכל הדברים הללו (שנאמרו בע"ז כו.) לא נאמרו אלא היכא דאיכא איבה בעלמא, אבל היכא דאיכא למיחש לסכנתא, כגון בזמנינו שאנו דרים ביניהם, וע"י מניעת רופאי ישראל לטפל בחולי עכו"ם בשבת, יוסיפו שנאה ותחרות, ויאמרו כי דמו של עכו"ם קל בעיניהם, ולא יקבלו התירוץ דאנן מינטרן שבתא, מותר גם במלאכה דאורייתא. ועוד שברוב המקומות הרופאים עכו"ם, ויותר בעיניהם דמם של ישראל, ולא יטפלו בחולי ישראל אפילו יש בהם סכנה. ואולי יש לומר שלא אמרו כן בש"ס אלא בימיהם שלא היה מצוי תערוכת של ישראל וגוים במקום אחד.

איבה מצד הנכרים שאנו שרויים ביניהם, (אף דגם זה אינו ברור, ועי' בפמ"ג), מ"מ איסור דאורייתא בודאי שאסור לכל הדעות, ומחללי שבת גמורים הם במזיד, ה' ישמרנו. עכ"ד. [תלמיד א.ב.].

השואל ומשיב קמא (ח"ב סי' סב דכ"ח סע"ד) מפקפק על דברי המהריק"ו בזה. והב"ד בשו"ת יביע אומר (ח"ו חיו"ד סי' יג אות ד). וע"ע בזה בספר מקראי קודש (סי' פח).

ויש להביא סייעתא לזה ממש"כ בשו"ת מהר"ם בריסק (הגרי"ד, ח"ג סי' ה), דאמאי לא אמרו חז"ל, שאף באיסורי שבת יהרג ולא יעבור, שהרי שקולה שבת כעבודה זרה (עיין בסנהדרין עג: ועח:), ותירץ כיון שמחלל שבת מיראה אינו עובר על איסור תורה, דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה.

וכן מתבאר מדברי המהרש"א שכתב המהרש"א (בכ"א בב"ב קט.), על הא דאיתא שם בגמרא שמשה רבינו ידע שיש להמית את מקושש העצים, אלא שלא ידע באיזו מיתה מארבע מיתות בית דין הוא התחייב. וכתב בתרגום יונתן (במדבר טו, לב) בשם המדרש, שהמקושש עשה כן לשם שמים, מתוך כוונה שיתפסוהו וידונו אותו ועל ידי כך ילמדו בני ישראל באיזו מיתה מתחייב מחלל שבת במזיד. על כך הוסיף המרש"א, כיון שעשה כן לשם שמים, נחשב מעשה זה כמלאכה שאינה צריכה לגופה^{טו}. [ומכל מקום התחייב מיתה, משום שדברים שבלב

שאינו מזדרז להציל נפש ענוש יענש [מאחר ונשבע שבועת הרופאים], נמצא שכל כוונת הרופא בחללו שבת על חולה נוכרי, אינה אלא להינצל מעונש, ואם כן עושה מלאכה שאינה צריכה לגופה. וכמ"ש מהר"י קולון (סי' קלז) דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה. וכ"כ בספר דרך המלך (פ"ה מהלכ' יסודי התורה). ובשו"ת בית יצחק (שמעלקים, ח"ב מיו"ד סי' צ אות ו). וכ"כ מדנפשיה בספר ילקוט הגרשוני (במערכת מלאכה שא"צ לגופה, דף לא ע"א), והפני יהושע (שבת עב:) כתב, שמחלל שבת מיראה הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה, ומצינו זכות על אנשי צבא יהודים שנאלצים להוציא מרשות לרשות ולהבעיר וכו', שכל זה נחשב מלאכה שאינה צריכה לגופה, כיון שאנוסים הם לעשות על פי פקודת המפקדים שלהם, והוי רק איסור דרבנן, ע"ש. וכ"כ החוות יאיר (סי' קפב) והובא בהגהות קובץ על הרמב"ם (סוף פ"ז מהלכ' שבת), וע"ע בשו"ת חזון נחום (סי' לא), וכן כתבו בשו"ת דובב מישרים (ח"א סי' עח ד"ה עוד), ובשו"ת תורה לשמה (סי' קכג), ובשו"ת ציץ אליעזר (ח"ח סי' טו פ"ו), ובשו"ת נפש חיה, ובספר שערים המכוונים בהלכה (סי' צב סק"א) וכ"כ אאמור"ר בקול סיני (ניסן, תשל"א). ומיהו

טו. שהרי בשבת אין חייבים על עשיית מלאכה, אלא אם כן עושה המלאכה זקוק לה. הדוגמא הרווחת להגדרה זו היא לאדם אשר חפר בור משום שהיה זקוק לעפר שהוציא ממנו. מלאכה זו של חפירת הבור נחשבת כמלאכה שאין צורך בגופה - היינו, לחפור אין צורך בבור עצמו. [תלמיד א.כ.].

ד"ה אלא) לחלוק על הפמ"ג וכתב, דהתורה חסה על חיי שעה, היינו למי שחס על החיים שלו, לאפוקי בזה דגברא קטילא הוא מחמת רשעתו, ע"ש.

ונראה להלכה ולמעשה, שכיום מותר לחלל שבת על מומר לחלל שבת, כיון שבזמן הזה רוב המחללי שבת מאמינים בה', ולדברי הרב בעל הבנין ציון אין הם כגויים [ולפי זה מותר לחלל שבת אף על יהודי גלוי ראש], וכ"כ הגר"א ובשו"ת אחיעזר. וכן לפי מש"כ בספר מלמד להועיל בשם השואל ומשיב וכ"כ המהרש"ג, שכיום אין זה נחשב פרהסיא, מאחר וכך עושים אף ראשי העם ואין עושים זאת בחוצפה. והאליה רבה כתב שאם מתבייש לחלל שבת בפני אדם גדול, אין זה פרהסיא. וכל שכן לדברי החזו"א (הלכ' דעות פ"ו ה"ג) שדינם כתינוקות שנשבו. ולפי מה שכתב בשו"ת חת"ס (יו"ד סי' קלא), דאם יש חשש לאיבה ולסכנת נפשות יש להתיר אפילו מלאכה דאורייתא, וכן יש לצרף מש"כ הרב בעל טהרת המים בשו"ר טהרה (מסלונקי, מערכת ש אות ז), דכיון שהרופא ישראל אינו מתכוין בזה אלא כדי להציל עצמו, ואת חולי עמו ישראל מסכנה, חשיב מלאכה שאינה צריכה לגופה, ואין כאן איסור תורה ולכך יש להתיר.

אינם דברים, והעדים שהתירו בו על מעשהו לא ידעו שנתכוון לכך^(ס"ז). ע"כ.

וכתב האור שמח (פ"ב מהלכות שבת הלכה יח), דמחללים שבת על מחללי שבת, שלא ישמרו שבתות, ואפילו בא בפשיעתו, וכגון שנפל הגל עליו ע"י שהיה חותר במחתרת וחלל השבת, שעשה פתח בשבת אפילו הכי מפקחין עליו הגל ומחללין השבת להצילו, וכמ"ש בסנהדרין (עב:) "דמים לו" אמר רב ששת לא נצרכה אלא לפקח עליו את הגל, וע"ש ברש"י שם, עכ"ל. וכיו"ב כתב הפמ"ג דמי שהיה חייב מיתת בית דין [בימים הקדמונים] ונפל עליו הגל דמפקחין עליו, דהלא אין ממיתין אותו בשבת וחיי שעה יש על כל פנים. ומה שכתב הרמב"ם (סוף פ"ה מהלכ' גניבה) דהבא במחתרת בענין שמותר להורגו, אם נפל עליו הגל אין מפקחין עליו, דגברא קטילה הוא. ע"כ. והב"ד המג"א (סי' רכט ס"ק ד), האליה רבה, ובספר תוספת שבת וכ"כ רבינו זלמן. ומשמע דשאר חוטאים מותר, התם מיירי באב על בנו שאסור להורגו, וכמ"ש "דמים לו".

ובספר קהל יהודה (סי' ז), כתב לאסור לחלל על מחלל שבת בפרהסיא, והתיר לחלל על מחלל שבת באיסור דרבנן. וכן כתב הבאור הלכה (סי' שכט

סז. וסיים, וכן יש לומר לפי המדרש שכתבו התוספות (ב"ב קיט: ד"ה אפילו), דצלפחד היינו מקושש והיה בתחלת מ' שנה, ולשם שמים נתכוין שהיו אומרים כיון שנגזר עליהם שלא ליכנס לארץ ממעשה המרגלים שוב אין חייבים במצות עמד וחילל שבת כדי שיהרג ויורא אחרים עכ"ל, דהוה ליה נמי מלאכה שאינה צריכה לגופה. ע"כ. [תלמיד א.כ.].

ויש מספר נפקותות מכך.

א. חיילים הנמצאים בשוק בעזה ויהודה ושומרון חייבים לשמור גם בשבת, ואף שהיהודים השוהים שם מחללים שבת בנסיעתם לשם, מכל מקום מאמינים הם במעשה בראשית, ובפרט שיש שם גם קטנים. ועיין מש"כ בזה בחוברת בית הלל (תשס"א, תשרי עמ' סה).

ב. אדם שרואה תאונה בשבת, חייב להציל את הפצועים, כיון שרוב הנוסעים בארץ ישראל מאמינים במעשה בראשית.

ג. מותר לתקן רמזורים בשבת, ואעפ"י שהנוסעים מחללים שבת, מכל מקום יש לצרף את הנוסעים החולים שיש בהם סכנה. ואין לומר, דחולה שיש בו סכנה לא שכיח, וכמ"ש התוספות (פסחים מו:), דמכל מקום מצויים גם ילדים קטנים שלא הגיעו למצוות אשר אין להטיל עליהם אשמה שמסיעים אותם הוריהם במכונית בשבת. ולפיכך מותר לתקן גם במקום שאין הולכי רגל.

וזאת למודעי, דכל ההיתר הנ"ל אינו אלא אם אי אפשר לתקן את הרמזורים ע"י פועלים גויים, או לכל הפחות להזמין שוטר להכוונת התנועה במקום, וכך הורה אאמו"ר (בילקוי ח"ב).

ד. המטפל בחולה רשע משום דרכי שלום [אף בחול], ועבר זמן התפילה, אינו חייב בתשלומין, דאעפ"י שאין חייב להחיותו ולא להלוותו ולגמול עמו חסד, מכל מקום

חשיב כעוסק במצוה, כיון שעל ידי טיפול זה מציל חולים אחרים.

כב. מצות תוכחה: הרמ"א פסק (או"ח סי' תרח ס"ב) בשם הר"ן (פ"ד דביצה והרא"ש בשם העיטור), דבר איסור שאינו מפורש בתורה, אף על פי שאיסורו מהתורה, אם יודע שלא ישמע לתוכחתו, אל יוכיחנו דמוטב יהיו שוגגין ואל יהיו מזידין. אבל אם מפורש בתורה, מוחין בידן. ואם יודע שאין דבריו נשמעין, לא יאמר ברבים להוכיחן, רק פעם אחת, אבל לא ירבה בתוכחות מאחר שיודע שלא ישמעו אליו. אבל ביחיד חייב להוכיחו עד שיכנו או יקללנו (כ"כ הנימוק"י סוף פרק הבא על יבימתו) ע"כ.

ובביאור הלכה (שם ד"ה אבל) כתב וז"ל, ודע דמסתברא דמה שפסק הרמ"א דבדבר המפורש בתורה חייב למחות, דוקא שהוא באקראי אבל אלו הפורקי עול לגמרי, כגון מחללי שבת בפרהסיא או אוכלי נבילות להכעיס, כבר יצא מכלל עמיתך ואינו מחוייב להוכיחם. וכן איתא בתנא דבי אליהו רבא (פרק יח), הוכח תוכיח את "עמיתך", ועמיתך שהוא אוהבך ושהוא עמך בתורה ומצוות אתה חייב להוכיחו, אבל לרשע שהוא שונאך אין אתה חייב להוכיח אותו. וסיים, דיש לענין בדינם של אוכלי נבילות לתיאבון ומחללי שבת שלא בפרהסיא, עכ"ד. ובספר חסידים העתיק את התנא דבי אליהו להלכה, וכ"כ הגר"א (בקיצור באדרת אליהו), המהר"ם שיק (או"ח סי' שג) וערוך השלחן (ס"ז).

משפיע עליהם להחזירם בתשובה וכהצלת נפשות ממש הוא ס"ח).

ונראה להלכה ולמעשה, יש לסמוך על הפוסקים שסבירא להו שאין דינם כתינוקות שנשבו ולא חייב להוכיחם, ובפרט שהכא דרשינן מ"עמיתך" ויש לומר שאף החזון איש יודה שאין חיוב להוכיחם, ובצירוף מש"כ הברכי יוסף והב"ד הבאור הלכה (שם ד"ה מוחין), דהא דחייב להוכיחם בדבר המפורש בתורה, היינו בזמן שידנו תקיפה על העוברים למחות עליהם בחזקת יד ולהפרישם, אבל כשאין בידנו כח להפרישם אין מחויב להפרישם כיון שידע שלא יקבלו, והוי ספק ספיקא ושב ואל תעשה עדיף.

כג. נאמנות בנידה: אשה המחללת שבת אינה נאמנת הן לענין טהרת המשפחה והן לענין כשרות, אלא אם כן תראה לבעלה את כל הבדיקות שעשתה ותביא "פתק" מהבלנית שטבלה, וכן כשקונה בשר, תקנה בשר קפוא הסגור בשתי פלומבות. וכן אמר לי הרב יוסף כהן זצ"ל ס"ט (בעל

ויש להקשות על מש"כ בתנא דבי אליהו מהא דאיתא בשבת (נה.), דהרשעים שבאותו דור עברו על דבר המפרש בתורה, שנאמר "הַנֶּאֱנָחִים וְהַנֶּאֱנָקִים עַל כָּל הַתּוֹעֲבוֹת הַנֶּעֱשׂוֹת בְּתוֹכָהּ" (יחזקאל ט, ד), והיו עובדי עבודה זרה ומחללי שבת, ואפילו הכי נענשו הצדיקים שבאותו דור על שלא הוכיחום. ושם יש לומר דהתחייבו להחזיר למוטב בתוקף תפקידם כמנהיגים, וכמ"ש החת"ס (אה"ע"ז סי' ד) ולא נענשו מדין תוכחה אלא מדין הצלת נפשות ס"ח).

והחזון איש (יו"ד סי' ב ס"ק כח) כתב, דבזמן הזה דינם כתינוקות שנשבו, והווי כאחיק, וחייבים להחיותם [ולא להלוותם בריבית ולהחזיר אבדתם], ע"ש. וחלקו עליו בשו"ת שבט הלוי, ואאמרו"ר, והגריש"א באשרי האיש (ח"ג עמ' יד). ובספר פסקי הלכות (מקורין, בהשטות בסוף ח"א) כתב, דתינוק שנשבה אין הורגים אתו, אבל אין אנו מצווין להחיותו, וכן הדין בשאר דינים דתליא בדרשה דאחיק, ע"ש. ובנידון דידן, יש לומר שאף החזון"א יודה דאין חיוב להוכיחם, דאינם בכלל "עמיתך" בתורה ובמצות. אלא אם כן הוא

ס"ח. והוסיף הביאור הלכה (שם), ודע דלכאורה יש להקשות על זה מסוגיא דשבת (נה.) דשם עברו על דבר המפורש בתורה דכתיב "הנאנחים והנאנקים על כל התועבות וגו'", ואפילו הכי משמע בגמרא דאם היה ברור שלא ישמעו לא היו נענשים, אלא דיש לומר דזהו רק לענין עונש אבל לענין מצות עשה דהוכחה מחויב בכל גווניו. וכן הוא באמת דעת הר"א ממין המובא בסמ"ג וסמ"ק והעתיקם המגן אברהם. ע"כ. [תלמיד א.כ.].

ס"ט. אך לעיל כתב בשם החזון"א שאין אנו יודעים להוכיח.

ס"ט. היה חברותא בלילות של רבי יוסף חיים שהרבני (חמיו של הג"ר בן ציון אבא שאול), וסיפר שסיימו בלילות ביחד ארבעים פעם את כל טוש"ע חושן משפט. לאחר מכן היה חברותא של הר' בן ציון אבא שאול. חיבר את שו"ת הר צבי של רבי צבי פסח פראנק. [תלמיד א.כ.].

הררי בשדה) בשם הגאון רבי צבי פסח עם אשה שמחללת שבת וצריך
פראנק זצ"ל [והוסיף שאי אפשר לחיות לגרשה] ע).



ע. אמנם יש קולא מיוחדת כעין זה בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"א סי' נד), שנשאל אודות אבות הניזונים על שלחן בניהם ובנותיהם האוכלים נבלות וכל דבר איסור ורובם הם כופרים בה' ובתורתו ושבקי היתרא ואכלי איסורא, וא"כ אין נאמנים על איסורים ואין להאבות החלושים והזקנים עצה איך לאכול בשר כשצריכים לבריאותם וגם לא כל דבר מבושל דאף שסתם כלים אינם בני יומן מ"מ הרי הוא כלכתחלה כיון שקבע מושבו אצלם. וחידש שיש מקום להקל, באם האב יודע וקים ליה בגוה דבתו וכלתו שלא יכשילוהו באיסור משום דמכיר טבעה בידיעה ברורה ע"י שניסה אותה הרבה פעמים וראה שאינה מכשילתו מטעם שאינה רוצה לצערו או שטבעה שלא להעביר אחרים על דעתם, יכול לסמוך עליה ולאכול מה שמבשלת בעדו מבשר וכל דבר כשאמרה לו שהוא מבשר כשר ובכלים שהזמינה עבורו. משום שלא נכנס זה בגדר נאמנות אלא בידיעה עצמית שהוא כראיה ממש כיון שיודע בברור שאינה משקרת לו. ע"כ. וצ"ע אם אפשר לומר קולא כזו לדברים שבין איש ואשתו ג"כ.

בדין הפסק בברכות התורה

הרב אברהם יוסף בן מרן הגרע"י זלה"ה

מח"ס אמרי אבי וטהרת יוסף, חולון

הירושלמי דבעי שילמוד על אתר, אבל א"צ כמו שכתבתי כבר. עכ"ל.

והרא"ש (סימן יג) הביא דברי התוס', וכתב ג"כ לחלק בין ברכת התורה לאהבה רבה, וז"ל ונראה דהיינו דוקא בברכה של אהבה רבה, דלא מתחזי לשם ברכת התורה אלא בשונה על אתר, ואם שנה על אתר אז נראית ברכה לשם עסק התורה כמו לשם ק"ש, ואז לא יצטרך לברך כל אותו היום אפילו יפסוק ללמוד ויחזור וילמוד. וכן המברך על התורה ולמד, אין צריך לחזור ולברך אם הפסיק באמצע, לכך הוצרך לומר והוא ששונה על אתר על הנפטר באהבה רבה, ולא על המברך ברכת התורה, דאי לא תימא הכי היה לו להשמיענו בעלמא דהפסק שבאמצע עסק, דהוי הפסק וצריך לחזור ולברך, כל שכן הנפטר באהבה רבה. ואף את"ל דאין חילוק בין הנפטר בברכת התורה לנפטר באהבה רבה, מ"מ מסתבר שבני אדם שרגילין תמיד לעסוק בתורה, ואפילו כשיוצאין לעסקיהן ממהרים לעשות צרכיהם, כדי לחזור וללמוד, ותמיד דעתם על לימודם, לא חשיב הפסק לענין הברכה. וכן אם למד

ברכות (יא ע"ב) א"ר יהודה אמר שמואל השכים לשנות, עד שלא קרא ק"ש צריך לברך, משקרא ק"ש א"צ לברך, שכבר נפטר באהבה רבה. והתוס' (ד"ה שכבר) הביאו דברי הירושלמי (ברכות א, ה) 'והוא ששנה על אתר', ונשאל להר"י, כגון אנו שאין אנו לומדין מיד לאחר תפלת השחר, שאנו טרודין והולכים כך בלא לימוד עד אמצע היום או יותר, אמאי אין אנו מברכין ברכת התורה פעם אחרת כשאנו מתחילין ללמוד, והשיב ר"י דלא קי"ל כאותו ירושלמי וכו'. ועוד אפילו לפי הירושלמי, דוקא אהבה רבה דלא הוי עיקר ברכה לברכת התורה, דעיקר אהבה רבה לק"ש נתקן ובשבילה אינו נפטר מברכת התורה אלא אם ילמוד מיד, וגם לא יעשה היסח הדעת, אבל ברכת אשר בחר בנו וברכת לעסוק בדברי תורה שהן עיקר לברכת התורה, פוטרת כל היום וכו'. והיה אומר ר"ת כשאדם עומד ממיתו בלילה ללמוד, שא"צ לברך ברכת התורה, מפני שברכת התורה פוטרת עד שחרית אחרת, ולא נהירא. והצרפתים נהגו לומר פסוקים וברכת כהנים וגם אלו דברים וכו', מפני

אלא כשהשכים לקרות קודם ק"ש כדכתבין לעיל, והעולם נוהגין שלא לברך וכו'. ולכאורה היה נראה לחלק בין מי שקריאתו כל היום או רובו, ובין מי שאינו קורא בקביעות אלא במקרה, דמי שקורא בקביעות דין הוא שיפטר בברכת התורה שאמר בבוקר, מפני שלדעת כן אומר אותה שיקרא כשירצה, בין מיד בין אחר שעה, כיון שכונתו עכ"פ לקרות או לשנות ויודע שיקרא, אבל אדם אחר שאינו יודע אם יקרא אם לאו, אינו מברך לכונה שיקרא, עכ"פ כשבא במקרה ללמוד היה לו לברך, כיון שמתחילה לא נתכוון לאומרה על קריאה שיקרא ביום, אלא שנהגו העולם שלא לברך כלל אפילו בבואם ללמוד דרך מקרה, משום דכיון דמצות הקריאה כל היום היא, אותה הברכה שבבוקר פוטרת כל מה שיקרא ביום, אלו הם דברי ר' יצחק ז"ל. [והצל"ח כתב, דלפי זה נשים שאינן בחיוב ת"ת כל היום, בכל פעם שמפסיקות הוי היסח הדעת, וכשחוזרות ללמוד חייבות בברכה וצ"ע]. ואמר מורנו הרב נר"ו דאכתי איכא למידק, דהא חזינן בציצית ותפילין שמצותן כל היום, ואפ"ה אם חלץ אותן וחזר ומניחן פעם אחרת, צריך לברך וכו', והכא נמי אע"פ שמצות הקריאה כל היום היה לו לומר שיברך ברכת התורה בכל פעם ופעם. ונראה לו לתרץ שאינו דומה זה לזה, מפני שהתפילין כשחולצן או הציצית כשמפשיטן מעליו נגמרה מצותן, ולפיכך כשחוזר ומניחן פעם אחרת מצוה אחרת

בלילה, הלילה הולך אחר היום ואין צריך לברך כל זמן שלא יישן, ולכך מי שרגיל לישן ביום שינת קבע על מטתו, הוי הפסק וצריך לחזור ולברך. כיוצא בזה שאל ר"י את ר"ת וכו', אבל ר"ת השיב לו שכל מצות סוכה שחייב אדם מסעודה לסעודה, כגון שינה וטיול ושנון, ברכת לישוב בסוכה שבירך על הסעודה פוטרנו מלברך עליה. ולדבריו אפילו הסיח דעתו מלישן כגון שיצא למלאכתו ושוב נמלך, א"צ לברך, כ"ש מי שדעתו טרוד על לימודו, אם יצא למלאכתו ולעסקיו לא הוי הפסק. עכ"ל. וכעין זה כתב בתשובותיו (כלל ד סימן א), ובתוספות הרא"ש (ד"ה משקרא).

ורבנו יונה (ה, ב ד"ה ולפי) כתב, ולפי משמעות ההלכה נראה, שזה אינו אמור אלא כשהשכים לקרות קודם שקרא ק"ש, אבל לאחר שקרא ק"ש א"צ לברך, כדאמרינן שכבר נפטר באהבה רבה. אבל בירושלמי אומר דכי אמרינן שברכת אהבה רבה פוטרת, דוקא בשקרא או בשנה מיד, שקורא ק"ש ומתפלל, אבל אם לא קרא מיד, ואח"כ בא לקרות, אין אהבה רבה פוטר, דהכי גרסינן התם והוא ששנה על אתר. והעולם אינן חוששין לזה הירושלמי, ואפילו כשקוראין שעה גדולה אחר קריאת אהבה רבה אינם מברכין כלל. וחכמי לונל ז"ל שאלו זה לרי"ה ז"ל, והשיב להם דכיון שהדבר מסופק, דבירושלמי משמע דאין ברכת אהבה רבה פוטרה אלא בששנה על אתר, ובתלמוד שלנו נראה שפוטרת כל היום, וא"צ לברך

היא, וצריך לחזור ולברך. אבל בקריאה כשקרא פעם אחת עדיין לא נגמרה מצותה שהיא כל היום, ולפיכך כשקורא וחוזר, למצותו הוא חוזר וא"צ לחזור ולברך וכו'. וכדבריו כתב רבנו המאירי (סד"ה אחד), והריטב"א בחידושו (ד"ה א"ר פפא).

והרשב"א (ד"ה השכים) אחר שהביא דברי הראב"ד בחילופי גרסאות בירושלמי, והוא 'שקרא' על אתר, שאז יצא י"ח ברכה"ת, לבין הגרסא והוא 'ששנה' על אתר, שאינו י"ח ברכה"ת אלא לק"ש, אבל אם אחר התפילה לא למד והפסיק וחזר ללמוד, צריך לחזור ולברך. (ועיין בשבלי הלקט סימן ה, שהביא דברי הראב"ד, והסביר בשם אחיו רבי בנימין, 'ששנה' היינו ק"ש שנאמר בו 'ושננתם', וכן הוא בהרבה מקומות בירושלמי). והביא גם תשובה לרבנותינו הצרפתים לחלק כנ"ל בין ברכת אהבת עולם לברה"ת, שזו ברכה לשם ק"ש לכך צריך לברך ולשנות מיד, לבין ברכה"ת שאפילו הפסיק וחזר ללמוד א"צ לחזור ולברך. וסיים ומ"מ במי שרגיל לקרות ולעסוק בתורה, והולך למלאכתו קצת ודעתו על הלימוד וכו', א"צ לחזור ולברך אפילו לדעת הירושלמי. והביא ראיה מר"ת, שלא היה מצריך ברכה לישב בסוכה אלא מסעודה לסעודה, ואפילו הלך לעסקיו ולאחר מכן נמלך לישון, אינו חוזר ומברך, וכ"ש כאן שאינו מסיח דעתו מן הלימוד, וע"כ נהגו שלא לברך. ובשם רש"י ז"ל אמרו תלמידיו כשהיה משכים לקרות, היה

מברך לקרות בתורה, וכשהוא הולך לביהכ"נ חוזר ומברך, כמו אותן הימים שלא השכים לקרות, ונותן טעם לדבריו, כמו שהקורא בתורה מברך ברה"ת ולא חשיבא ברכה לבטלה, ואע"פ שכבר בירך קודם פרשת הקרבנות ואיזהו מקומן ורבי ישמעאל, וה"ה דהכא לא חשיבא ברכה לבטלה. והשיבו עליו בתוס' דלא דמי לקורא בתורה, דהתם אפילו בך על עסק התורה שעסק בפני עצמו, צריך הוא לחזור ולברך על קריאתו בציבור וכו', וכמו שנתקנה ברכת אשר בחר בנביאים טובים על ההפטרה, ועוד דאפילו במקום דשייכא ברכה אפילו בספר תורה, הקפידו שלא לגרום ברכה שאינה צריכה, כדאמרינן ביומא (סח, ב), ובעשור שבחומש הפקודים קורא על פה. וכלשון הזה יש בתוס' רבנו יהודה משירליאון (ד"ה משקרא ק"ש בסוף הדיבור), ובתוס' ר"י החסיד (ד"ה משקרא).

והאור זרוע (ה' ק"ש אות כב בסופו) הביא גם הוא את דברי רש"י בשם תלמידו ר' שמעיה זצ"ל, והקשה כדברי הרשב"א, ותירץ משום שאי אפשר שלא היה מפסיק, משום כך היה מברך והיה סומך על הירושלמי. ותירוצו תמוה ביותר ואינו מובן, דלפ"ז יברך בכל פעם שיפסיק ואפילו כמה פעמים ביום. (וע' בספר תשב"ץ סימן קצג בשם ר"א ממיץ, שהיה מברך בכל פעם שלומד, דומיא דהסח בין גאולה לתפלה).

ואלו דברי הרמב"ם בתשובה (פריימן סימן נד, בלאו סימן רצט), הך דאמרינן

ובית הכסא חשיבי הפסק, וצריך לחזור ולברך. ואיני כמשיב על דבריו, ואני להעמיד המנהג שנהגו דנתי לפניך. עכ"ל. וכן הביא בשמו בהגהות מיימוניות (פ"ז מתפילה אות ט). ובאמת שגם הרא"ש הנ"ל כתב לענין שינה ביום דחשיבה הפסק, וכדברי רבנו שמחה מאשפירה. וע"ע בחידושי הרשב"ץ למסכת ברכות, שחלק עליו. וכן הביא בשמו בנו הרשב"ש (בסימן תרג), וע"ש שהסביר דגם הרא"ש לא אמר אלא ביוצא י"ח בברכת אה"ר, אבל המברך ברה"ת אפילו אם ישן שינת קבע ביום א"צ לברך, ורק בישן בלילה שינת קבע חלק את הלילה מהיום שעבר, ולכך כשמתעורר אפילו השכים קום דינו כיום חדש ולכך מברך. וראה מ"ש מרן בב"י (ד"ה והיכא) בשם מהר"י אבוהב. ובשיטה מקובצת (ד"ה א"ר פפא). וראה בדברי אבי מו"ר מרן הראש"ל (שליט"א) זצ"ל בשו"ת יחזקאל דעת (ח"ג סימן לג), ובאורך בשו"ת יבי"א (ח"ה סימן ו אות ד).

ולפ"ז נוכל למצא טעם נוסף לסברת רש"י הנז', שבירך בהשכמה ושוב בירך לפני התפילה, כי בודאי עשה הפסק בהכנה לתפילה בכניסה לבית הכסא. ואם נאמר שרבנו שמחה ורש"י חד סברא הם, יובן גם הדמיון שהשוה רש"י לימוד תורה ביחיד לקריאת התורה בציבור, אף שהוא תקנה מיוחדת, וכמו שדחו דבריו הרשב"א ועוד, דרש"י ס"ל דהיסח הדעת הוא הגורם לכל אחד מהעולים לברך על התורה, כי ע"פ התקנה אפשר שהראשון יברך ברכה ראשונה והאחרון ברכה

בירושלמי ובלבד על אתר, יראה לי שראוי לסמוך ע"ז, שהרי לא חלק על דברי הבבלי אלא פירש הדבר, אבל המנהג פשוט בערי ספרד שאין מברכין עכ"ל. ואם נסביר כדברי התוס' שהבבלי פליג אירושלמי, יקשה איך הניח רש"י את הבבלי ועשה כירושלמי, וכמו שהקשו הראשונים הנז', ומה תירץ האור זרוע. אך אם נסביר שהירושלמי מפרש דברי הבבלי וכדברי הרמב"ם בתשובה, א"כ מה שלא מברכים בכל פעם ביום הוא מפני המנהג, שגם בארצות אשכנז נהוג כמו בערי ספרד, אך להלכה אפשר לברך, ולכך רש"י עשה מעשה בבוקר כשהשכים, והשוה דין ברכת התורה לברכת אהבה רבה, ובשניהם אם הפסיק חוזר ומברך, וזה מ"ש האור זרוע והיה סומך על הירושלמי. וע"ע בתשובת הרמב"ם פאר הדור (סימן קד), שהעלה לאסור לברך יותר מפעם אחת.

ובשבלי הלקט (סימן ה) האריך הרחיב בענין זה, ובסוף דבריו כתב, הילכך אנו שרגילין לברך ברכת התורה בכל יום קודם פרשת הקרבנות וכו', שוב אינו צריך לברך אלא למחר. ובימי חכמי התלמוד מתוך שתורתן אומנותן לא היו אומרים אותן (פרשת הקרבנות וכו'), וגם לא היו מברכין אלא קורין ק"ש וברכותיה ותפילה. ואל תתמה שהרי רבי לא היה קורא אלא פסוק ראשון בלבד, כדאיתא בפרק היה קורא (יג, ב), וע"כ תולה הפטור באהבה רבה, מיהו קבלתי ממורי רבנו שמחה מאשפירה, דשינה ומרחץ

הטו"א הרי הפטור מן הדבר אינו יכול להוציא את המחויב, והרי התוס' כתבו שנשים עולות למנין שבעה היינו אפילו לשביעי, והשביעי מברך ברכה אחרונה, ופותר את כל העולים מברכה אחרונה, והיאך אשה שאינה מצווה מוציאה את מי שמחויב.

ולפי היסוד הנז' יובן היטב דסוף סוף היא קורא בתורה, ועל הלימוד יש ברכה כעין ברכת הנהנין, ומה לי מחויב בדבר ומה לי אינו מחויב, מי שלומד בפועל י"ח, ולכך מוציאה את כל השבעה י"ח ברכה אחרונה.

והמנחת חינוך (סוף מצוה תל) כתב ג"כ להקשות אמאי נשים מברכות ברכות התורה, הא פטורות ממצות תלמוד תורה, ואף שחייבות בלימוד הדינים השייכים בהם, מ"מ זה לא בתורת מצות ת"ת, אלא מכשירי מצוה לדעת איך לעשות. ויישב כעין הנ"ל, שאין מצוה לברך ברה"ת, אלא אם רצה ללמוד מצוב שיברך. אלא שנתקשה בנוסח 'לעסוק בד"ת', משא"כ ברכת אשר בחר בנו שהוא ברכת שבת, מחוייבות ואף מוציאות את האנשים י"ח. (ולגורסים 'לעסוק', צ"ל כפי מנהג בני אשכנז לברך בכל מ"ע אף שאינן מחוייבות. ולפי מנהג הספרדים שאינן מברכות, הנוסח הוא 'על דברי תורה', ולכך רשאות לברך ממ"ג).

ואפשר אולי לומר שיש שני עניינים בתלמוד תורה, האחד הוא ללמוד כדי לדעת לעשות, והוא כמכשירי מצוה, שאם לא ילמד איך יעשה. והשני

אחרונה, וכמו שכן היה מנהגם עד שתיקנו חכמי הגמ' ברכה לכל עולה משום הנכנסין והיוצאין (מגילה כא, ב), ולכן בהשכמה כשבירך ואח"כ עשה הפסק היה חוזר ומברך. וראה מ"ש מרן בב"י (ד"ה וכתוב) בשם האגור, דהנכנס לבית הכסא אינו מסיח דעתו, כיון שעליו להקפיד שלא יגלה וכיצד יקנח, ולכן אינו נחשב כהפסק.

ובספר עמק ברכה (סימן א) הביא דברי ר' שמעיה בשם רש"י וקושית ר"י, ותירץ שלדעת רש"י ברה"ת אינה על מצות תלמוד תורה, אלא על עצם הלימוד בתורה, כי תורה צריכה ברכה שנאמר כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלהינו, ולכן כל הלומד מברך, ואה"נ אם לומד כמה פעמים ביום אף בלא הפסק מברך בכל פעם, כי הברכה היא על הלימוד, וכמו שבקריאת התורה תיקנו חז"ל ברכה אף בלא הפסק, מכאן נלמד לכל לימוד בתורה. והביא ראיה מהא דנשים מברכות ברה"ת, והרי נשים אינן בכלל המצוה ואפ"ה מברכות, ואילו היתה הברכה על המצוה היה קשה, אך כיון שנשים מברכות על הלימוד והן חייבות ללמוד כדי לדעת לקיים את המצות שהן חייבות, לכן אין זו ברכה לבטלה. וסברא זו אמרה הגרי"ז מבריסק, ותירץ עפ"ז קושית הטורי אבן (מגילה כג, א) בענין נשים עולות למנין שבעה, והתוס' בר"ה (לג, א ד"ה הא) הביאו ראיה מזה שהפטור מן הדבר ועושהו רשאי לברך, שהרי האשה אינה מצווה לעסוק בתורה. והקשה

לחלק בין מי שעוסק בתורה תדיר, למי שאינו עוסק בתורה כל היום, שיותר פשוט שהעוסק בתורה כל היום נפטר בברכה אחת, הואיל ומיד חוזר ללימודו, וכמ"ש תלמיד הרשב"א ב'צורר החיים' בשם רבו, שאם בירך ועסק בתורה והסיח דעתו מלקרוא, ואח"כ נזדמן לו ורצה לקרוא, צריך לברך. ומסגנון לשונו של הרא"ש נמי משמע הכי, דהדר נחית למי שדעתו טריד על לימודו, דלא הוי הפסק אם יצא למלאכתו. וכ"כ בפירוש בתשובותיו (כלל ד סימן ב). אלא שמרן הב"י לא פירש כן, וע"ע בביאור הגר"א סק"ז ומג"א סק"ט וט"ז סק"ח. וכן משמע קצת מלשון הרשב"א. וראה מ"ש בזה הפני יהושע (יא, ב ד"ה בא"ד וא"ת), ובספר מנחת אהרן לרבי יעקב פארדו (כלל ה סימן לב). וביד אהרן אלפנרי בהגה"ט. ופר"ח סק"ז. ג - שינת הלילה. לסברת הפוסקים ששינה תמיד הוי הפסק בין ביום ובין בלילה לא פלוג, וגם לסברת המחלקים בין שינת היום לשינת הלילה, עדין יש לחלק בין התעורר לפני עלות השחר, דהיינו השכים ללמוד, למי שהתעורר אחר עה"ש, דאיכא תרתי גם יום אחר וגם שינת לילה. וראה במג"א ס"ק יב, והגהת רע"א עליו, וביאור הגר"א סק"ז.

ולמעשה בשתי ההפסקות הראשונות אינו חוזר לברך, וכמו שהביא כן הב"י בשם האגור (סימן מז ד"ה כתב עוד האגור). ובהפסק השלישי סגי בחד מתרי, או שינת לילה או בעלות השחר.

הוא ללמוד כדי ללמוד, ולקיים בזה 'והגית בו יומם ולילה'. ורש"י היה בלימודו בדרגת ידיעת התורה מושלמת, ורק משום 'והגית' היה לומד, ולכך כשהשכים קום היה מברך על לימודו. ואח"כ כשבא לביהכ"נ, היינו לעשות את המצות ולקיים את מה שלמד, (הנחת ציצית ותפילין ק"ש ותפילה), הואיל והוא ענין בפני עצמו לכך ברך פעם שניה. וזו הראיה מקריאת התורה, שהואיל והיא תקנה בפני עצמה מברכין עליה, כך כשבא להתפלל הוא ענין בפני עצמו, ולכך רש"י ברך ברה"ת. ולעולם בלימוד שלומד במשך היום אינו מברך אף שהפסיק בנתיים, ורק לתפילה ברך הואיל והתחיל בענין אחר מהלימוד. וראיה סמוכה ונראית, מחלוקת האמוראים למקרא ולמשנה ולתלמוד אם צריך לברך, והמסקנה אף לגמרא צריך לברך, ופירש"י שהוא עיקר התורה, שממנו הוראה יוצאה, והנהו אמוראי מאי סברי, ולפי האמור ברור ומובן, שכיון שהברכה היא ללמוד, והגמרא היא הלכה דהיינו כמכשירי מצוה, לכך אין לברך, ורק על לימוד ממש מברכין דהיינו מקרא מדרש משנה. ורבא סבר דתלמוד נמי אית ביה תרתי, גם לימוד וגם מכשירי מצוה, ולכך מברכין אף לתלמוד.

ונראה שיש שלשה מיני הפסק בדברי הפוסקים, א - הפסק במעשה. ישן ביום או נכנס למרחץ או לבית הכסא, וראה מה שדן כעין זה בגזע ישי (מערכת ה אות רסב). ב - הנפנה לעסקיו. משמע

מכתב ברכה מאת הראשל"צ הרב יצחק יוסף שליט"א

Yitzchak Yosef
The Rishon LeZion Chief Rabbi of Israel



יצחק יוסף
הראשון לציון הרב הראשי לישראל

בס"ד, ט' שבט תשפ"ג, 8-695/פ"ג

לכבוד הרבנים והאברכים החשובים והיקרים במכון "אבקת רוכל" בעיר התורה ליקווד יע"א

ה' עליהם יחיו.

הנני לברך ולחזק ידי עורכי הקובץ החשוב קובץ "אבקת רוכל" כמה חשובה זה שנים למאמרים תורניים מגדולי ומאורי הדור, וגם כמה לת"ח צעירים שכותבים חידושי תורה ומאמרים הלכתיים בכל מכמני התורה, איישר חילם לאורייתא, ויזכו להגדיל תורה ולהאדיר, ולהרבות כבוד שם שמים ותשואות חן חן להם חזקו ואמצו.

ועינינו ראו כמה וכמה בני ישיבות שהכתיבה והסיכום היו נר לרגלם וקובץ על ידי ירכה, ובמשך הזמן עשו חיל ועלו והתעלו בסולם התורה והדירה, וכיום כותבים ספרים בעיון ישר ובכתיבה נכונה, והכל אורות להרגלם בסיכום השיטות.

ומרן אאמו"ר זיע"א היה מדבר על כך השכם וערב וכפרט לפני בני התורה היקרים, שיקימו בעצמם "קנה לך חבר", היינו שהקנה הוא עט יהיה להם לחבר, ומה רבה היתה שמחתו בשבתו על כסא מלכותו לפני אלפי בני התורה אשר העלו את חידושיהם עלי ספר, והיה נושא מדברותיו בחשיבות מעלת הכתיבה, ועיין במש"כ באריכות בספרינו אגרת לכן תורה (פיק סח).

בסייעתא דשמיא, אשכור דרא, ורבים הם האברכים העוסקים בלימוד ההלכה לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא. וכפי שאנו רואים ברבנות הראשית, שתל"ת רבים הם המתדפקים לעשות מבתנים בהלכה במסלולי ההוראה והריינות. אולם, דא עקא, שרבים חושבים שאם קבלו תעודת יורה יורה או ידן ידן, כבר יכולים למשוך בשבט סופר ולחלוק על פסקי גדולי ומאורי הדור, וחילם מדבריו של מרן אאמו"ר אביהן וליבן של ישראל זי"ע, שהיה אומר לאברכים ששמה שמהאירם ומעירים בדבריהם, וזה אינו. שהרי למדנו חז"ל להועיל ד"גדול שימושה יותר מלימודה", והוא אחד מקנייני התורה "בשימוש חכמים" (מסכת אבות פ"ז מ"ח), ודהיינו להציע את דבריו בפני מי שגדול ממנו, למען יעמידו על האמת. וכשם שבדיני מראות, אין החכם יכול לפסוק מבלי שישמש ת"ח הבקי בכך. כך אין לפסוק הלכה מבלי שירצה הדברים לפני מי שגדול ממנו, עד שיכיר בו שראוי להוראה ויסמוך ידיו עליו בסמיכת חכמים.

זאת ועוד, שהלומד הלכה וכ"ש הכותב תשובה, צריך תמיד להשים לנגד עיניו את גדולתם ותפארתם של רבותינו גדולי ומאורי ישראל, ולראות פחיתות ערכו כנגדם. ובמקום להקדים ולהקשות על דבריהם, יקדים ויקשה על עצמו, אולי הוא לא הבין את דבריהם כיאה וכיאות, ובמקום הצורך ירצה הדברים לפני מי שגדול. ואם אכן רואה שדבריהם קשים, יוכל לכתוב בענוות חן ולהציג הדברים בפני הלומדים, תוך התבלטות מוחלטת לגדולי ישראל. נומידי פעם חשוב לקרוא בתולדות חכמי ישראל כמוכאב מפתחי שערים לספריהם ועוד, בכדי ללמוד את גדולתם ותפארתם, וכך גם אם יחלוק, יידע לחלוק מתוך ענוות.

דבר נוסף, על כל פוסק הלכה לבחון הרק היטב בכור המבתן, מדוע חכמי ישראל לא פסקו כמותו, כי פעמים עשו זאת מדיני השלחן ערוך החמישי, שהבינו ברוח בינתם שאם יקלו או יחמירו בעניין זה, תמשך מכך תקלה כלשהי. או שלפעמים זהו דבר הנוגד את דרך ההשקפה המסורה לנו מדורי דורות. ולכן, כמה נאה ויאה לתלמיד חכם שימשיך ללמוד מוסר מידי יום, גם לאחר שהגיע להוראה, על מנת שידע להבחין מיעוט ערכו, ולפסוק ההלכה מתוך ענוות חן ויראת ה' הטורה.

ואפרוץ נמטייה לכל העוסקים בקדשים במפעל חשוב זה העושים ומעשים לכבודם של בני התורה אשר יהיו בס"ד מעתיקי השמועה של דור העתיד, להיות מורי הוראה בישראל, ולשבת על הדין, שחפץ ה' ביום יציל להגדיל תורה ולהאדירה, ויפוצו מעיינותיהם חוצה, להמשיך ולשקוד על דלתות תורתנו הקדושה לאורך ימים ושנות חיים בטוב ובעצמם ולא תמוש מפי דרעינו עד עולם, אמן.



בברכת התורה,

יצחק יוסף
הראשון לציון
הרב הראשי לישראל

אם מותר להשתמש בשבת בברז כאשר המים עוברים דרך משאבת מים חשמלית

הרב יצחק יוסף בן מרן הגרע"י זלה"ה

הראשון לציון הרב הראשי לישראל ומח"ס ילקוט יוסף, עין יצחק ועוד, ירושלים ת"ו

שבת, ומחממת את התבשיל בחום שהיד סולדת בו, או דילמא יש לאסור אחר שמחמם תבשיל לח. והנה בגמ' (שבת קכ:) אמרו, לא תעשה כל מלאכה, עשייה הוא דאסירא הא גרמא שריא, ומבואר בגמ' שם (קכ.), שמותר לתת כלים מלאים מים כנגד הדליקה, שאם תגיע האש לם המים יכבו את האש, ונחלקו הראשונים אם דוקא בדליקה התירו, שאם לא יתירו לו כן יבוא לכבות בעצמו, וכן יש סברא שמפני פסידא הקילו לגרום כיבוי. אבל בשאר גרמא במלאכות שבת אסור עכ"פ מדרבנן. או דילמא לא שנא. שדעת הריטב"א דאף שאין גרמא בכלל עשייה, מדרבנן אסור. וכן הביא המרדכי בשם רבינו יואל, שכל גרמא בשבת אסורה, ורק גרם כיבוי הקילו מפני שיש הפסד. וגם אי לא שרית ליה אתי לכבויה. ע"כ. והובא בדרכי משה (סי' שלד אות ה). וכ"ה בהג"ה (סעיף כב).

ובשלטי גבורים (מ"ה ע"א בדפי הרי"ף אות ב') מסתפק בזה בשאר מלאכות של שבת אם מותר בהם גרמא, או דילמא דוקא בדליקה התירו.

בענין האם מותר להשתמש בברז, כאשר המים היוצאים ממנו עוברים דרך משאבת מים, וברגע שפותחים את הברז המשאבה החשמלית עובדת, יש שנטו לאסור איסור להשתמש במערכות אלה, אך יש לעיין בזה דלכאורה הוי גרמא בשבת, ואף שהוא דרך קבוע ויש אומרים דבזה לא חשיב גרמא [חת"ס], מ"מ הא איכא חולקים בזה דגם בכה"ג הוי גרמא, ודעת רבים מהראשונים דגרמא שרי לגמרי, וגם להחולקים דגרמא עכ"פ אסור מדרבנן [ריטב"א ורמ"א], הו"ל פ"ר בדרבנן, וחזי לצרף סברת האומרים דפסיק רישיה בדרבנן שרי אף בדניחא ליה, [ולצרפם לסברת האומרים דכל גרמא שרי לגמרי], וגם חזי לצרף את הרשב"א גבי צידת צבי, ואפרט בענין זה.

הנה בילקו"י שבת כרך ג' (סי' שיח) כתבנו לדון אודות קדרה שיש בה תבשיל שרובו רוטב, ונצטנן, שלדעת מרן בש"ע (סי' שיח) יש בישול אחר בישול בלח, כדעת רש"י והרא"ש ורבינו יונה, אם מותר ליתנה על פלאטה של שבת בעודה כבויה, ואחר זמן נדלקת ע"י שעון

שכן משמעות הש"ס (ס"פ כירה) דשרי אפי' שלא במקום פסידא, אא"כ נאמר שאפשר דאף התם הוי במקום פסידא. ע"ש. וכ"ה בשעה"צ (סי' תקיד ס"ק לא). ושם כתב, דמ"ש הרמ"א בהגה דלא שרי כיבוי אלא במקום פסידא, באמת שאותה הגהה אין לה מקור, וכמ"ש הט"ז (שם סק"ו), שלא מצינו חבר לשיטה זו, וכ"כ המג"א [הנ"ל] דהרא"ש לא ס"ל שיטה זו. וכן נתבאר בביאה"ל (ר"ס רעז), שכשאנו רואים שאין רוח בחוץ מותר לפתוח הדלת בנחת מעט מעט, ואין לחוש שמא ינשב רוח מבחוץ באותו רגע, דהו"ל גרמא. וכמ"ש הא"ר והמט"י. עכת"ד. וע"ע בס' תהלה לדוד (סי' שטז סק"ב).

ומבואר בשו"ת זרע אמת (הנ"ל) בהגדרת גרמא, שכל שעשה איזו פעולה ורק לאחר זמן ע"י אותה פעולה תעשה מלאכה מאליה, כגון העמדת מחיצת כלים המלאים מים בפני הדליקה, זוהי גרמא שמותרת מן הדין אף לענין שבת, אבל כשעושה מלאכה, ובאותה שעה היא נעשית ע"י סיוע הרוח, כגון זורה ורוח מסייעתו חייב, שאין נחשבת לגרמא. ע"ש. וכ"כ הפנ"י (ביצה כ"ב). והכתב סופר (חאו"ח סי' נ"ה) והגר"ח פלאגי בשו"ת לב חיים ח"ב (סי' קפח ד"ה אלא). וע"ע בשו"ת תשורת שי ח"א (סי' תקע"ח) שהביא דברי המהרש"ם שסמך ידו על דברי הרב זרע אמת הנ"ל, וגם הוא הסכים כן להלכה. ע"ש. וכ"ה בשו"ת יביע אומר ח"י (סי' כ"ו).

אמנם המרדכי כותב בשם ר"ת, שכיון שזה גרמא מותר לכבות. וכך סובר הראב"ה. וכך סובר רבינו קולנימוס. שמותר בגרם כיבוי, ומשמע מדבריהם דמה שהקילו בגרמא הוא במקום שיש הפסד. ולא רק בדליקה דאדם בהול על ממונו וכו'.

אולם מהתוס' (ס"פ כירה) משמע שכל גרמא מותר אפי' שלא במקום פסידא. וכך משמע מדברי הרא"ש (ביצה כב). שאפי' שלא במקום פסידא מותר בגרמא.

ומרן בש"ע סתם לנו (בסי' שלד) וכתב שהתירו גרמא ולא דוקא בדליקה, אלא כל גרמא אף שלא במקום פסידא שרי, והרבה אחרונים כתבו שרבינו יואל יחידאה הוא, ומדברי מרן בש"ע שלא כתב חילוק זה נראה שדעתו כדעת המתירים.

וכך סובר המג"א (סי' תקיד סק"ז), שלדעת הרא"ש גרם כיבוי מותר, אפי' שלא במקום פסידא. וכ"כ הקרבן נתנאל (ביצה כב. אות ט).

גם בשו"ת זרע אמת (או"ח סי' מד דף נג ע"ד) כתב, דאף שהרמ"א פסק דגרמא אסורה בשבת מדרבנן, הרי המרדכי עצמו הביא מחלוקת בזה, ועכ"פ הוי פלוגתא במידי דרבנן, ואזלינן לקולא.

וכ"כ במנורה הטהורה (סי' שלד, קני המנורה ס"ק כה), שהמיקל בגרם כיבוי שלא במקום פסידא לא הפסיד,

ולאו דוקא בדליקה דאיכא פסידא, דהא פריך בגמ' (שבת קכ:) מדרבנן דר' יוסי שהתירו גרם כיבוי, אדרבנן דברייתא, הרי שהיה לו שם כתוב על בשרו לא ירחץ ולא יסוך, נזדמנה לו טבילה של מצוה כורך עליו גמי וטובל. ופרש"י, כורך עליו גמי, קס"ד היינו כדי שלא ימחוק את ה', אע"ג דהוי גרמא, אלמא לרבנן גרם מחיקה אסור. ואם איתא לדברי ר' יואל מאי קושיא, הרי לא התירו גרם כיבוי אלא בדליקה דאיכא פסידא, אלא ודאי דבכל גרמא התירו. ע"כ.

וכן הוכיח בשו"ת חוות בנימין (סי' כז עמ' ריח). ואי מהא לא אירא, שהרי כתב בשו"ת הרדב"ז בלשונות הרמב"ם (סי' מז), שלא התירו אלא בטבילת מצוה, אבל בטבילת הרשות אסור. (וע"ע בשו"ת נו"ב מה"ת חאו"ח סי' יז), ולפ"ז שפיר פריך, דהא מצוה עדיפא מהפסד ממון, וכמ"ש המג"א (סי' שז סק"ז), וכיון דלרבנן גרם כיבוי שרי במקום הפסד, כ"ש שהיה להם להתיר גרם מחיקת ה' במקום מצוה, ולמה הצריכו לכרוך גמי. ושור"ר בשו"ת דברי מרדכי פרידבורג (סי' כב אות לא) שכתב ג"כ שמדמה גרם כיבוי, משום פסידא, למצות טבילה. וכ"כ בשו"ת אבני נזר (סי' רלא אות ה). [וע' למרן החיד"א בכסא רחמים (מס' סופרים פ"ה הי"ב ויג), ובשמחת יהודה נג"אר (מס' סופרים שם, דף ל.].

והנה בתוס' ביצה (כב. בד"ה והמסתפק ממנו), כתבו, אינו ר"ל מפני שגורם למהר כיבוי, דלא הוי אלא גרם

וא"כ בנידון בישול ע"ג פלאטה כבוייה, הוי גרמא, ומותר לעשות כן לכתחלה. והגאון חזון איש (סי' ל"ח סק"ב) כתב, דמשום גרם בישול ליכא בהכי, אף שסוף חום לבוא, דגרמא לא אסרה תורה בשבת בכל המלאכות, כדאיתא בשבת (הנ"ל).

וכ"כ בשו"ת ימי יוסף בתרא (סי' יב), שמדברי המרדכי מתבאר שרבינו יואל שאוסר גרם כיבוי שלא במקום הפסד, יחידאה הוא לגבי המתירים, וכמ"ש הט"ז (סי' תקיד סק"ו), שלא מצא חבר לרבינו יואל בזה, ומדברי מרן שהשמיט חילוק זה בש"ע, וכתב (בסי' שלד סכ"ה) סתם, שגרם כיבוי מותר, נראה שדעתו כדעת המתירים. וכ"כ בעולת שבת (סי' שלד ס"ק יד).

וכ"כ הרב גזע ישי (מע' ג אות רלו), שמפשט הסוגיא בשבת מוכח דלאו דוקא בדליקה התירו גרם כיבוי, ואדרבה בדליקה יש להחמיר יותר שאדם בהול על ממונו, ואפ"ה התירו, כ"ש בעלמא, דגרמא שרי. ומה גם שאפי' לר' יואל אין איסור אלא מדרבנן, וקיל משאר איסורים דרבנן, ובודאי דבכה"ג אמרינן ספקא דרבנן לקולא. ע"ש.

וע"ע בשו"ת חוות בנימין (להגר"ש ישראלי בח"א ס"ס כז) שג"כ כתב, שרבינו יואל שכתב דלא שרי גרמא אלא במקום הפסד, יחידאה הוא. ע"ש.

וע"ע להגאון קרן אורה (שבת קכ:) שכתב להוכיח דכל גרמא שרי בכל ענין,

הרשב"א שם, שהמרבח פתילות בתוך נר אחד הדולק אם לרבות אורה מותר, שזה לצורך, אע"פ שע"י כך הוא ממנהר כיבוי הנר. אבל אם לקרב כיבוי אסור, שזה גורם לכיבוי שלא לצורך אוכל נפש. וכ"כ הארחות חיים הנ"ל. אלמא דלקרב כיבוי שהוא גרמא אסור. [שו"ת תפלה למשה ח"ב סי' כג עמ' רנג].

ואשתמטיתיה דברי הרא"ש (הנ"ל, פ"ב דביצה סי' יז) דהא דתניא המסתפק מן השמן חייב משום מכבה, היינו משום שממנהר כיבוי. דהכי קי"ל נמי בשפופרת של ביצה, והתם אי אפשר לומר הטעם מפני שמכחיש את אור הנר, שהרי הנר מלא שמן, והוא מסתפק רק מן השמן אשר בשפופרת, שמטפטף תמיד לתוך הנר. ואעפ"כ חייב, כדאמרי' בשבת. ונראה דאף רבנן דר' יוסי דס"ל דגרם כיבוי שרי, מודו בהאי גרמא דחייב, דע"כ לא פליגי התם אדר' יוסי אלא משום שאינו נוגע בדבר הדולק אלא עושה דבר שהוא חוצה לו הגורם את הכיבוי, אבל הכא בשמן והפתילה שתיהם גורמים את ההבערה, והממעט מאחד מהם וממנהר את הכיבוי חייב. ע"כ.

ומעתה אין שום סרך ראייה מהרשב"א והארחות חיים שאוסרים גרם כיבוי שלא במקום הפסד.

וגם דיוקו מהמאירי ומחידושי הר"ן אינו מוכרח כלל, הילכך העיקר כדברי הפוסקים דגרם כיבוי שרי אפי' שלא במקום הפסד.

כיבוי, וגרם כיבוי ביו"ט שרי, ובשבת נמי "אינו חייב". ע"כ. לכאורה משמע שגרם כיבוי בשבת אסור מדרבנן, אא"כ במקום הפסד, כמו בדליקה. וזה כסברת ר' יואל. אבל השפת אמת שם דחה, וכתב, שאינו משום דס"ל כמ"ש המרדכי בשם ר' יואל, אלא ס"ל להתוס' דהכא דעביד עובדא בשמן הדולק בעצמו חמיר טפי, כמ"ש הרא"ש, ומש"ה איכא איסורא טפי. ע"ש.

ברם לקושטא דמילתא רבינו יואל לאו יחידאה הוא בזה, שכן מבואר באור זרוע הגדול ח"ב (סי' כח) שכתב, ואיני מורה הלכה למעשה אלא כדברי ריב"א דגרם כיבוי לא שרי אלא במקום הפסד, דהא דפליגי ר' יוסי ור"ש בן מנסיא בגרם כיבוי, היינו דוקא להציל מפני הדליקה, אבל סתם גרם כיבוי מודו כ"ע דאסור מדרבנן, והיינו דמשמע מהריב"א וכן מהערוך דגרם כיבוי אסור וכו'. ולכאורה קשה לי על סברתו מהגמ' סוף פרק כירה וכו', ונראה בעיני דהתם נמי להציל מיירי, שנותן מים בכלי מפני הניצוצות של אש, וכן פי' רש"י (שבת מב: ד"ה ניצוצות), שלהבת היוצאת מן הנר, כדי שלא ידליק מה שתחתיה.

ועכ"פ לדידן יש לתפוס עיקר כד' מרן הש"ע דכל גרמא אף שלא במקום פסידא שרי.

ומכאן העיר מרן אאמו"ר על מ"ש מחבר אחד, שהרשב"א בעבודת הקודש (שער ג' סי' ג'), והארחות חיים (הל' יו"ט אות נד) ס"ל כהרמ"א דגרם כיבוי שלא במקום הפסד אסור. וכוונתו למ"ש

כשאר מלאכות שבת דדרשינן דהו לא תעשה כל מלאכה, עשייה הוא דאסור הא גרמא שרי, וע"ש עוד כמה אחרונים שכך פוסקים.

ונמצא שבנידון דידן דהוי גרמא אין לאסור בדבר. ואמנם הלשון בחזו"ע (שבת ו' עמ' קמג) "ולא התירו גרמא אלא רק באקראי ע"פ הוראת מורה הוראה דאתמחי גברא ואתמחי קמיעא ולצורך חולה". עכ"ל. הנה אין כוונתו בדוקא לצורך חולה בלבד, אלא שיהיה צורך על כל פנים.

והכא הוי גרמא, שפתיחת ברז חשיבא כמסיר מונע, ובעת שפותח את הברז נכנסים מים חדשים למסנן הפחם הגרגירי, ומיועדת לפעולת היתר דהיינו לסנן מים ראויים ולעשותם זכים יותר (כמבואר בסי' שיט ס"י), ומה שמצטבר לכלוך הניכר, אינו קשור לייעוד המערכת, ואדרבה יתכן והיה עדיף להחליף מסננים בתדירות גבוהה יותר למנוע מצבים כאלה. וגם מצב הלכלוך משתנה ממערכת אחת לשניה מה שמראה שאין מציאות זו הכרחית למערכת, ושפיר חשיב גרמא. וכך סוברים כמה מגדולי האחרונים דפתיחת ברז הויא הסרת מונע וחשיב כגרמא, וכ"ד המחנה אפרים, מרכבת המשנה (חעלמא), לחם ושמלה, מהר"ש ענגיל, ועוד אחרונים, וכן לומדים רוב האחרונים בדעת החת"ס, שהסרת מונע הוי גרמא בשבת. לעומתם דעת המ"ב בבאה"ל (סי' רנב), שו"ת חלק לוי,

וכן מפורש בסמ"ק (סי' רפב עמוד רצד) דהא דתניא המסתפק מן השמן חייב משום מכבה, פירוש שמכחיש אורו, ולא מפני שהוא גורם כיבוי, דקי"ל גרם כיבוי מותר. ע"ש.

וכן מבואר במחזור ויטרי (סי' קיג עמ' פח). גם הרבה ראשונים כתבו בסתם והלכה כרבנן דגרם כיבוי שרי. ולא אמרו דדוקא במקום פסידא, ומהם, ספר העתים (סי' קס) ובספר האורה (סי' סט), ובראב"ן (ס"ס שד"מ), והראב"ה (שבת, סי' רנד עמוד שלו), וספר התרומה (סי' רמה), ורבינו ישעיה מטרנאי (שבת קכ.), והריא"ז (שבת קכ.). וסתמם כפירושם דגרמא שרי אפי' שלא במקום הפסד, וכדעת מרן שקיבלנו הוראותיו. וכן כתבו האחרונים שהובאו ביבי"א ח"י (סי' כו).

ואע"פ שבשו"ת הר צבי (סי' קל"ד) הביא דברי הגאב"ד דברודי בשו"ת מחזה אברהם (סי' מ"א) שכתב לחדש שבמלאכת הבערה גם גרמא אסור, משום דהא דקי"ל גרם מלאכה בשבת שרי היינו משום דכתיב לא תעשה כל מלאכה, עשייה הוא דאסור הא גרמא שרי, אבל הבערה נפקא לן מדכתיב לא תבערו אש, משמע נמי ע"י גרמא, אולם בשו"ת אחיעזר (ח"ג סי' ס' סוף ד"ה אולם), הביא דברי המחזה אברהם וכתב וכל זה אינו אלא לפלפולא, אבל להלכה בודאי שאין חילוק בין הבערה לשאר מלאכות ע"ש. וכן מבואר בשו"ת חתם סופר חאה"ע (סי' כ' בד"ה והנה להרמב"ם שמלאכת הבערה), לדידן דקי"ל הבערה לחלק יצאת. הויא

לעשות כן בקביעות דכיון שהודלק
לכתחילה על דעת כן לא חשיב במקום
הפסד כי ההיתר של גרמא הוא רק על
דרך מקרה אבל לא לנהוג כן בקביעות
לכתחילה וכו' דרק באופן שיש כבר
דליקה התירו חז"ל וכו'". עכ"ל. ולכאור'
גם בנ"ד חשיב גרמא בדרך קביעות, ואינו
בכלל ההיתר של גרמא.

ועוד כיו"ב כתב בספר שבות יצחק (ח"ו
פ"י אות א' עמ' צא) ששאל את
הגרשז"א, וכן שמע מהגר"ש אלישיב,
לגבי "דוד שמש" האם שייך להתייחס
לכניסת המים הקרים כגרמא, ושניהם
אמרו שאין זו גרמא כיוון שזו מערכת
הפועלת באופן כזה. (וראה כיב"א ח"ד
אריכות בזה. וגם הגרשז"א לא החליט דבר זה
לגמרי, אלא בבחינת חומרא).

אולם יש פוסקים שסוברים דאכתי חשיב
כגרמא כמו שהביא הרב מחבר
הקונטרס הנ"ל, וחזי לצרופי עם הסברות
הנ"ל.

ועוד כתב לצרף סברת הרשב"א, צרור
החיים, ריבב"ן, ואהל מועד, לפי
ביאורם של כמה אחרונים, שכאשר אדם
עושה פעולה כמו פתיחת ברו, וכתוצאה
מזה נגרמת תוצאה של פעולת היתר, כמו
הוצאת המים, ויחד עם תוצאת ההיתר
נגרמת תוצאה של פעולת איסור כמו
מעשה הברירה, [בהנחה שחשיב מעשה
איסור, שהרי לסוברים שאין כאן
תערובת, אין כאן איסור. ולפי הרבה
מפרשים, אין שום איסור במעשה כזה,

הגרשז"א ועוד אחרונים, שהסרת מונע
הגורמת לפעולה מיידית חשיבא מעשה.

ובנ"ד יפה כתבו דלכ"ע חשיב כהסרת
מונע, שהרי פעולת הברירה לא
מתייחסת ישירות לפתיחת הברז, מתרי
טעמי, ראשית הברירה לא מתבצעת
בנקודה שבה מוסר המונע, ושנית שכדי
שפעולת הברירה תתבצע זקוקים המים
לכוח נוסף הבא מאחריהם, ויש
המחשיבים פעולות אלו ככח שני, שגם
החולקים בדין הסרת מונע יודו הכא,
כמתבאר בדברי ה"נתיבות שלום" (גלבר)
וכ"כ בהר צבי.

ואף לדעת האוסרים גרמא בשבת
מדרבנן, יש לצרף סברת תרומת
הדשן דפסיק רישיה בדרבנן אף דניחא
ליה שרי.

אלא שיש לדון היכא שהדבר נעשה
בקביעות על ידי גרמא, שכך דרך
הפעלת הדבר. כמו בנידון דידן בסנני
מים, דלכאורה כיון שכן הוא בקביעות
לא שייך להתירו משום גרמא. וכן מבואר
בביאור הלכה (ס"ס שכ) שבמערכת כזו,
מוסכם הדבר להחשב לאיסור תורה.
והיינו במערכת הפועלת בדרך קבע על
ידי גרמא. וכן משמע בחזון איש (או"ח סי'
לו אות א').

וכיו"ב כתב הגרשז"א (מנחת שלמה ח"ב
סי' כב' אות ב') וז"ל: "וידוע שיש
כאלו שמרתיחים ביו"ט מים שלא לצורך
שתיה אלא כדי לכבות את הגז בלבד
משום הפסד ממון אבל לדעתי אין להתיר

של הבאת מים על תערוכת, שמתבררת מאליה ע"י המסנן, ולא מחמת המים הבאים לשם], הדבר מותר אפי' בניחא ליה, ואפי' במכויין לשתי התוצאות, ולא חשיב פס"ר האסור. אלא שהרבה ראשונים חולקים על סברא זו, ויש גם ביאורים אחרים בדעת הרשב"א שלפיהם אין להקל בנ"ד, אך ודאי שדעת המקילים חזיא לאצטרופי בתור צירוף חשוב. בפרט שבנ"ד נראה שאינו חשיב מתכוון לפעולת האיסור וכאמור לעיל, א"כ בכה"ג הדבר הרבה יותר מרווח להקל.



בענין טלטול תמונה או שעון שקבע להם מקום בקיר

הרב דוד יוסף בן מרן הגרע"י זלה"ה

ראש בית המדרש 'חיה דעת' ומח"ס הלכה ברורה ועוד,

וחבר מועצת חכמי התורה, ירושלים ת"ו

בדין טלטול תמונה שקבע לה מקום על הקיר, או שעון שקבע לו מקום על הקיר, ומקפיד עליהם שלא לטלטלם ממקומם, אם נחשבים למוקצה מחמת חסרון כ"ס. וכן כלים כבדים ביותר שקבע להם מקום, ומקפיד שלא לטלטלם כדי שלא יתקלקלו או ישברו מחמת הטלטול, אם נחשבים למוקצה מחמת חסרון כ"ס.

שאלה: תמונה שקבע לה מקום על הקיר, או שעון שקבע לו מקום על הקיר, ומקפיד עליהם שלא לטלטלם ממקומם, האם מותר לטלטלם בשבת ממקומם, או שנחשבים למוקצה מחמת חסרון כ"ס? וכן כלים כבדים ביותר שקבע להם מקום, ומקפיד שלא לטלטלם כדי שלא יתקלקלו או ישברו מחמת הטלטול, האם נחשבים מחמת כן למוקצה מחמת חסרון כ"ס?

תשובה: יש אומרים שאף לסוברים שדין מוקצה מחמת חסרון כ"ס אינו שייך בכלי שמלאכתו להיתר, וכל שהוא כלי שמלאכתו להיתר, אפילו אם מקפיד שלא להשתמש בו לדברים אחרים שאינו מיועד להם, אינו נעשה למוקצה מחמת חסרון כ"ס מחמת כן, ומותר לטלטלו, (עיי' בהלכה ברורה סימן שח סעיף ד', ובמבוא להלכות מוקצה סעיף טו, ובבירור הלכה שם ס"ק לג), מכל מקום אם מחמת סיבה כל שהיא מקפיד שלא לטלטלו אפילו בימות החול, וגם קובע לו מקום מיוחד, כגון תמונה יקרה שתלויה על הקיר ומקפידים שלא להזיזה ממקומה, או כלי יקר שמקפידים שלא לטלטלו כלל, או שעון קיר יקר שמקפידים לתלותו על הקיר ואינו מטלטלו כלל, נחשב למוקצה מחמת חסרון כ"ס ואסור לטלטלו אף על פי שהוא כלי שמלאכתו להיתר.

וכן אם הוא דבר גדול וכבד שמקפידים שלא לטלטלו כדי שלא ישבר או יתקלקל, ומחמת כן קובעים לו מקום מיוחד, כגון ארון גדול וכבד, נחשב למוקצה מחמת חסרון כ"ס ואסור לטלטלו אפילו אם הוא כלי שמלאכתו להיתר. [ומכל מקום גם לסוברים כן מותר לפתוח את דלתות הארון, ואינן נחשבות למוקצה]. ולסוברים כן, הוא הדין שאין לטלטל מקרר חשמלי ממקומו, אבל מותר לפתוח את דלתותיו.

ויש חולקים וסוברים שבכלי שמלאכתו להיתר בכל ענין אין שייך בו דין מוקצה מחמת חסרון כיס, ואפילו כשהוא באופן שמחמת סיבה מסויימת מקפידים שלא לטלטלו כלל וקובעים לו מקום. וראוי לחוש לדעת המחמירים.

נימוקים ומקורות:

הנה בשבת (מה:) אמרו רבה ורב יוסף, משום קביעות מקום, וכמו שכתבו הטור והשלחן ערוך (ריש סימן שח), ושכן משמע להדיא בשבת (קכא:), גבי פמוטות של בית רבי וכו'. [ומבואר יוצא מדברי הפני יהושע דסבירא ליה להקל לגמרי בכלי שמלאכתו להיתר, דאין שייך בו מוקצה מחמת חסרון כיס, וסבירא ליה גם דהיינו אפילו קובע לו מקום]. וכן משמע מדברי התוספת שבת (סימן שי סוף ס"ק יג), [ובתוך דבריו שם כתב, "גם מ"ש דכ"ע מודו בזה דאם ייחדה הוי ליה כלי שמלאכתו לאיסור, ליתא כמו שנתבאר". וע"ש עוד בסוף דבריו שכתב לבאר בהא דכילה של חתנים, דהמקשה סבירא ליה דשרי אפילו היא מיוחדת לאהל, דהוי מלאכתו לאיסור, ואפילו הכי שרי לנטותה בענין המותר משום אהל. ולפי ביאורו אין לנו ראיה כלל לאסור בכלי שמלאכתו להיתר שקבע לו מקום]. ובספר מנורה הטהורה (סימן שח קני מנורה סק"א) כתב, שאמנם מדברי הגמרא והתוספות הנ"ל משמע שאף בכלי שמלאכתו להיתר אסור בקבע לו מקום, מכל מקום במסקנת הגמרא לא קיימא לן הכי.

אולם הפרי מגדים בספר ראש יוסף (שם בד"ה גמרא) כתב, שלדעת רשב"א

הנה בשבת (מה:), אמרו רבה ורב יוסף, שמנורה אסור לטלטלה הואיל ואדם קובע לה מקום, והקשה על זה אב"י, שהרי לענין כילת חתנים אמר שמואל שמותר לנטותה ולפרקה בשבת, ואף על פי שאף בכילת חתנים אדם קובע לה מקום, וכתבו התוספות (מו. ד"ה והא) בשם רשב"א, שכילת חתנים אדם קובע לה מקום כמו למנורה, ואפילו הכי התיר שמואל, משום דלא חשיב הקביעות שלה ושל מנורה לקביעות, אלא אם כן קבע להם מקום לגמרי, וכמו שאמרו בשבת (קכג:). ומבואר יוצא מדברי התוספות, שלא התירו טלטול כילת חתנים אלא משום שקביעותה באותו מקום אינה חשובה קביעות, ואין הכי נמי שאם קובע לה מקום ומשתמש בה רק באותו מקום, שפיר חשיב קביעות והוי מוקצה מחמת חסרון כיס. ולפי זה יוצא מדברי התוספות דאפילו בכלי שמלאכתו להיתר כל שקובע לו מקום חשיב מוקצה מחמת חסרון כיס, שהרי כילת חתנים היא כלי שמלאכתו להיתר. (ועיין עוד בתוספות לעיל סוף ד"ה אין לנו, בשם רשב"א). ועיין בפני יהושע (שם בד"ה בא"ד אך לפ"ז) שתמה על זה, שמכיון שמנורה וכילת חתנים חשיבי לכלי שמלאכתו להיתר, אין שייך לאסור

ועיין בחיי אדם (כלל סה אות ג' בפ' הז') ובקיצור שלחן ערוך (סימן פח אות ו') שכתבו, וכן כל דבר שמחמת חסרון עליו מיוחד לו מקום ואינו משתמש בו, הוא מוקצה מחמת חסרון כיס ואסור לכלי עצמא. ומסתימת דבריהם משמע דהיינו אפילו בכלי שמלאכתו להיתר. (אלא שיש לומר שסוברים גם כן כדברי הראש יוסף, שלענין דין מוקצה מחמת חסרון כיס אין לחלק כלל בין כלי שמלאכתו לאיסור לכלי שמלאכתו להיתר. ועיין בשו"ת קנה בושם חלק א' סוף סימן יח מה שכתב על דברי הקיצור שלחן ערוך בזה). [ואף על פי שמדברי הרמב"ם והטור והשלחן ערוך מוכח להדיא דלענין מוקצה מחמת חסרון כיס שפיר חשיב מוקצה אפילו לא קבע לו מקום כלל, וכמו שכתבתי בבירור הלכה במבוא להלכות מוקצה (ס"ק לא), מכל מקום יש לומר שמודים שלענין אידך גיסא באופן שקבע לו מקום, ואינו מטלטלו כלל ממקום קביעותו, שפיר אזלינן לחומרא, ובזה יש להחמיר אף בכלי שמלאכתו להיתר. ודו"ק].

והמשנה ברורה (סימן שח סוף סק"ח) כתב לענין כלי גדול וכבד, [שמבואר בשלחן ערוך שם סעיף ב' שלא נתבטל שם כלי ממנו לא מפני גודלו ולא מפני כובדו], שאם בימות החול הוא זהיר שלא להניעו ממקומו כדי שלא יפסד ויתקלקל, הוא בכלל מוקצה מחמת חסרון כיס, ואסור לטלטלו. ומשמע דסבירא ליה דשייך מוקצה מחמת חסרון כיס אף בכלי

שבתוספות (בד"ה אין לנו ובד"ה והא) אפילו כלי שמלאכתו להיתר כל שקובע לו מקום מחמת חשיבותו הוי מוקצה מחמת חסרון כיס, ומודה רבי שמעון לאסור, והביא דברי הפני יהושע הנ"ל, והעיר על זה שלא מצא בטור ובשלחן ערוך בסימן שח שיכתבו שבכלי שמלאכתו להיתר יש להקל אפילו בקבע לו מקום. [ומדברי התוספות שהביא הפרי מגדים שם, מבואר דהיינו בכלי שמלאכתו להיתר "שקובע לו מקום", ובזה יש לאסור במקפיד משום מוקצה מחמת חסרון כיס, אבל אין לנו ראיה מדבריהם לענין כלי שמלאכתו להיתר שאינו קובע לו מקום, אם באופן שמקפיד עליו יהיה אסור משום מוקצה מחמת חסרון כיס, ולא מיירי בהכי. ואף הפרי מגדים שם הביא דברי התוספות לענין כלי שמלאכתו להיתר שקובע לו מקום, ויש לדון בדבריו אי סבירא ליה דבכל ענין יש להחמיר בכלי שמלאכתו להיתר שמקפיד עליו. וע"ש במה שכתב בסוף דבריו בהשגתו על הפני יהושע. ודו"ק]. ומה שהעיר על הפני יהושע שלא מצא בטור ושלחן ערוך שיחלקו בזה, כתבו כמה אחרונים ליישב, שהפני יהושע למד כן מעצם הדבר שלא הזכירו הטור והשלחן ערוך לענין מוקצה מחמת חסרון כיס אלא דוגמאות מכלים שמלאכתם לאיסור, ומשמע דבכלי שמלאכתו להיתר יש להקל בכל ענין. ועיין עוד במה שכתבתי בזה בבירור הלכה במבוא להלכות מוקצה (ס"ק לג).

ייפסדו ולא יוכל למוכרם, וחשיבי בעיני ככלי שמלאכתו לאיסור, וחמירי טפי משאר כלי שמלאכתו להיתר שמקפיד עליו. ויש לומר דסבירא ליה להמשנה ברורה דהוא הדין בכלי שמחמת שמקפיד שלא לטלטלו כדי שלא יתקלקל קובע לו מקום, ומחמת כן יש להחמיר בו אף על פי שהוא כלי שמלאכתו להיתר.

ואחר העיון נראה לענ"ד להוכיח שנידון זה כבר דנו בו כמה מרבתינו הראשונים, דהנה בשבת (קכא:) אמרו, שפמוטות של בית רבי מותר לטלטלן בשבת, אמר ליה רבי זירא בניטלין בידו אחת או בשתי ידים, אמר ליה כאותן של בית אביך, ופירש רש"י (קכב.), דקטנות היו, אבל גדולות אדם קובע להם מקום. ועיין בבירור הלכה (סימן שח ס"ק כח) ובשער הציון שם, שכדברי רש"י כתבו כמה מרבתינו הראשונים, ולעומתם רבים מהראשונים כתבו להקל בזה אף בגדולות, ולא חילקו בזה כלל. וכתב הרמב"ן בחידושו (שם) לבאר בדעת רש"י, דסבירא ליה דבגדולים יש להחמיר משום דקפדי עליהו ומייחד להו מקום, וכתב הרמב"ן לדחות דברי רש"י. וכן כתבו בשמו הר"ן בהלכות (שבת פרק טז דף מו ע"א) ובחידושו הנד"מ (שם) והנימוקי יוסף (שם), שלפי דברי רש"י מה שאמרו במשנה (קכג:) כל הכלים ניטלין בשבת, ופירשו דניטלין בשתי ידים וכו', דוקא בשאר כלים דלא קפדי עליהו, אבל פמוטות כיון דקפדי עליהו ומייחדי להו מקום לא. ומבואר יוצא שמבארים בדברי

שמלאכתו להיתר, כל שמקפיד עליו שלא לטלטלו כלל מחמת סיבה כל שהיא, וקובע לו מקום. וכן כתב בשו"ת קנה בושם חלק א' (סימן יח אות ד') בביאור דברי המשנה ברורה, שכל שדרך שימוש אינו על ידי טלטול כלל, ומחמת חסרון כיס אין דרך לטלטלו כלל, אף כשמלאכתו להיתר הוי מוקצה מחמת חסרון כיס. [וכתב שאמנם יש לומר שמודה המשנה ברורה דבעלמא אין דין מוקצה מחמת חסרון כיס שייך אלא בכלי שמלאכתו לאיסור, מכל מקום כשאין דרך לטלטלו כלל אפילו בימות החול, אלא משתמשים בו במקומו בלא לטלטלו, ומקפיד שלא לטלטלו, יש להחמיר אף בכלי שמלאכתו להיתר]. וכן כתבו בשו"ת שאילת שאול חלק א' (חלק אורח חיים סימן נא) ובשו"ת אז נדברו חלק יא (סימן כא) לבאר בדברי המשנה ברורה. [ועיין עוד במשנה ברורה להלן (סימן שח ס"ק קסח) שכתב, שאסור לטלטל שעונים גדולים שקורין וואנד אוהר, והיינו שעוני קיר. ויש לומר שכוונתו משום שקובעים להם מקום ומקפידים שלא לטלטלם. ועיין עוד במשנה ברורה סימן תקא סק"א]. ועיין בשער הציון במבוא להלכות מוקצה (ס"ק פט) בשם רבים מהאחרונים, שכלים המוקצים לסחורה, ומקפיד עליהם שלא להשתמש בהם, חשיבי מוקצה אף על פי שהם כלי שמלאכתו להיתר. והיינו משום שכלים כאלו מקצה דעתו משימושם לגמרי, ואינו רוצה להשתמש בהם כדי שלא

אין זה משום דפליגי על רש"י לענין להחמיר כשמקפיד עליהם, אלא הוא משום דסבירא להו דבאמת אינו מקפיד בפמוטות כלל, ואפילו בגדולות, ואין הכי נמי שיוודו דבכהאי גוונא דקפיד ומיחד להו מקום יש להחמיר. ועל כל פנים אליבא דרש"י לפי פירוש הרמב"ן והר"ן והנימוקי יוסף, מבואר בהדיא דכל שמקפיד עליו ומיחד לו מקום שפיר חשיב מוקצה מחמת חסרון כ"ס.

ולכאורה היה נראה לדחות ולומר דבאמת פמוטות הוו כלי שמלאכתו לאיסור, ומשום הכי סבירא ליה לרש"י להחמיר במקפיד ובקבע להם מקום, מה שאין כן בנידוננו שהוא לענין כלי שמלאכתו להיתר. אמנם בחידושי הרמב"ן (שבת קכב סוף ע"ב) כתב בשם הראב"ד, דנרות לא חשיבי כלי שמלאכתו לאיסור, שאינן אלא בסיס לפתילה ולשמן, ואין עושין מלאכה, ולא אמרו אלא כגון קורנס ומגרה שבהן עושין מלאכת איסור, ולהכי נמי לא קשיא ברייתא (מד.) "דנרות ופמוטות", דרבי מאיר ורבי שמעון מתירין בהן וכו'. והביאו בשו"ת התשב"ץ חלק א' (סוף סימן קלז). ומבואר בהדיא דעצם הפמוטות לא חשיבי ככלי שמלאכתו לאיסור אלא ככלי שמלאכתו להיתר. אולם מדברי התוספות (שבת לו. ד"ה הא ר' יהודה, וקכב: ד"ה רחח) מתבאר דסבירא להו דנרות הוו כלי שמלאכתו לאיסור. וכבר הארכתי בנידון זה ובכיוצא בו בבירור הלכה לעיל (סימן רעט ס"ק יב), והבאתי מדברי הראשונים

רש"י שאיסור טלטול כלים גדולים שמייחדים להם מקום מחמת גודלם, היינו משום שמקפיד עליהם, ולכן אסורים בטלטול, ויש לומר דמקפיד כדי שלא ישברו או יתקלקלו בטלטול], ולפי זה אליבא דרש"י איסור הטלטול הוא משום מוקצה מחמת חסרון כ"ס, וכמו שנתבאר בבירור הלכה (סימן שח סק"ו וסק"ז), דדוקא בכהאי גוונא שמקפיד חשיבי מוקצה מחמת חסרון כ"ס, ולענין מוקצה מחמת חסרון כ"ס הכל תלוי אם מקפיד, וכשאינו מקפיד אינו אסור משום מוקצה מחמת חסרון כ"ס, ומקפיד היינו שאינו רוצה לעשות כן מחמת סיבה כל שהיא, וכגון שמא ישבר הכלי. ועיין בספר דברות משה שבת חלק א' (הערה צח בד"ה אך) שכתב כן אליבא דרש"י. ועיין עוד בספר אור השבת חלק א' להגרד"מ ליברמן (סוף סימן נא) שכתב גם כן לבאר בדברי רש"י, דמיירי באופן שמקפיד, ולפי זה כתב ליישב מה שהקשו על שיטת רש"י. ולא זכר שכן כתבו הרמב"ן והר"ן והנימוקי יוסף בדעת רש"י], ולפי ביאור זה מוכח מכאן דסבירא להו לרש"י והראשונים שעמו, שלענין מוקצה מחמת חסרון כ"ס יש לאסור כל שמקפיד עליו ומיחד לו מקום אפילו אם הוא כלי שמלאכתו להיתר. וידי"נ הג"ר אהרן דגן אמר לדייק מדברי הרמב"ן והר"ן והנימוקי יוסף שאף שכתבו לדחות שיטת רש"י, והביאו ראיות שמצינו שמנורה מיטלטלת, ואין הבדל בין פמוט למנורה, ויש להקל אפילו בפמוט גדול, מכל מקום

שנקט באחד הטעמים שאיסור טלטול מוקצה הוא שמא יבוא לידי עשיית מלאכה, דהיינו לענין איסור טלטול כלי שמלאכתו לאיסור מחמה לצל, שהוא משום שמא יבוא לידי מלאכה. וכן כתבו בקובץ על יד החזקה (פרק כו מהלכות שבת הלכה ז') ובשו"ת עמק הלכה (סימן צד). וכן כתבו לבאר בשו"ת ציץ אליעזר חלק ד' (סימן כו אות ו') ובשו"ת אז נדברו חלק ט' (סימן כ'). ועיין עוד בספר בית קטן להג"ר גבריאל קטן (מוקצה סימן י') ובספר אור השבת חלק א' להגר"מ ליברמן (סימן לה).

אמנם מאידך גיסא הנה בביאור הגר"א (סימן שח סק"ט) כתב על דברי השלחן ערוך שפסק להקל לטלטל כלים כבדים, דהיינו דלא כרש"י שפירש דדוקא בקטנים התירו. ומבואר דסבירא ליה להגר"א דאליבא דרש"י יש להחמיר בגדולים בכל ענין, כיון שקובע להם מקום, ולפי ביאור הגר"א מחלוקת רש"י והרמב"ן ושאר ראשונים בזה היא לענין עצם הדבר אם מותר לטלטל כלי שמחמת כובדו וגודלו אין דרך לטלטלו כלל וקובע לו מקום, שהוא הנידון המבואר בשלחן ערוך (סימן שח סעיף ב'), ואין זה ענין כלל לנידון מוקצה מחמת חסרון כיס שמקפיד עליו ומייחד לו מקום, ואליבא דהגר"א לשיטת רש"י והראשונים שעמו יש לאסור בזה, ופליגי על הרי"ף והרמב"ם ושאר ראשונים דסבירא להו דכובד הכלי וגודלו אינו אוסרו משום מוקצה, ובנידון זה פסק בשלחן ערוך

והאחרונים בזה, וכתבתי לדון בדעת מרן השלחן ערוך בזה, ושיותר מסתבר בדעתו דסבירא ליה דנר חשיב ככלי שמלאכתו להיתר. וע"ש. ועיין עוד בשו"ת שבט הלוי חלק א' (סימן נו). ועיין בתוספות (שבת מד. ד"ה לדברי) ובתוספות הרא"ש (שם) שכתבו, דפמוט גדול הוא ככוס וקערה ועששית, כמו פמוטות של בית רבי דשילהי כל כתבי (קכא:). ומבואר דפמוטות הן ככוס וקערה שהם כלי שמלאכתו להיתר. ועיין בספר האגודה (שבת סימן קמז) שכתב, כאותן של בית אביך, פירוש ושרי אפילו ניטלין בשתי ידיים "ואפילו" מלאכתן לאיסור, ומשמע דסבירא ליה שיש להקל בזה אפילו אם תמצא לומר דהוה מלאכתן לאיסור, וכל שכן אי חשיבי מלאכתן להיתר. ודו"ק. וכן כתב בהדיא הפני יהושע (שם סוף ד"ה בא"ד אך לפ"ז) הנ"ל, דפמוטות של בית רבי הוה כלי שמלאכתו להיתר. ועיין במקור חיים לבעל החות יאיר (סימן שח ס"ד) שכתב לענין תפילין, דלא חשיבי ככלי שמלאכתו לאיסור, דגזירת כלים אינה אלא על כלי שמלאכתו לאיסור מחמת מלאכה שעושים בו, ושכן משמע קצת מלשון הרמב"ם (סוף פרק כד מהלכות שבת) שכתב בטעם איסור מוקצה, ועוד כשיבקר ויטלטל כלים שמלאכתן לאיסור, אפשר שיתעסק בהן מעט ויבוא לידי מלאכה. ומבואר יוצא שהחשש הוא שמא מחמת עיסוקו בכלי יבוא לידי מלאכה. וכן כתב במרכבת המשנה (פרק כד מהלכות שבת הלכה יב) בביאור דברי הרמב"ם שם,

הנ"ל בדעת רש"י, דשאני פמוטות שמקפיד עליהם ומחמת כן קובע להם מקום, ואיסורם הוא משום מוקצה מחמת חסרון כיס, ואין זה מחמת עצם הדבר שהם גדולים וכבדים, מה שאין כן לענין הכלים הנזכרים בעירובין (קב). דהתם היינו רק שהם כבדים ומחמת כן אין דרך לטלטלם, ובזה סבירא ליה להרמב"ם שיש להקל לטלטלם, כיון שאין שייך בהם איסור מוקצה מחמת חסרון כיס. ודו"ק.

והחזון איש (סימן מג ס"ק יז) כתב להחמיר בכלי שמלאכתו להיתר על כל פנים כשקבע לו מקום, ושכן מבואר בדברי התוספות (שבת מו. ד"ה והא) הנ"ל, שכל שקובע לה מקום יש לאסור אפילו בכלי שמלאכתו להיתר, ושוב העיר על דברי התוספות, שלפי דבריהם קשה על מה שהקשו בגמרא מכילת חתנים, והלא יש לחלק בין מנורה שהיא כלי שמלאכתו לאיסור, לבין כילת חתנים שהיא כלי שמלאכתו להיתר, ושלולא דברי התוספות אפשר לפרש דמה שאמרו קובע לה מקום, היינו שאין מטלטלין אותה אלא משתמשים בה במקומה, וכל שקובעים לה מקום לא חשיב כלי לענין טלטול, ומחמת כן הקשו מכילת חתנים, ומיהו קביעות מקום גמור כהאי גוונא נמי אסור וכו', ושלפי זה אסור לטלטל שעון התלוי על הקיר, ושכן כתבו אחרונים. עכת"ד. ויש לומר דסבירא ליה להחזון איש דאף דיש לומר דבכלי שמלאכתו להיתר אין שייך דין מוקצה מחמת חסרון

להקל כשיטת הר"ף והרמב"ם, שאין הכלי נעשה מוקצה מחמת שאין דרך לטלטלו. ויש לסייע לשיטתו של הגר"א בזה, לפי מה שיבואר בבירור הלכה (סימן שח ס"ק כח), שבאמת מצינו שכמה מרביתינו הראשונים הסכימו לשיטת רש"י לחלק בזה בין גדולים לקטנים, ולא הזכירו בדבריהם כלל דהטעם הוא משום דקפיד עליהו שלא לטלטלם, ומוכח דסבירא להו דבאמת לפי שיטת רש"י והראשונים שעמו יש לאסור בכל ענין לטלטל כלי גדול וכבד כל שאין דרך לטלטלו וקובע לו מקום, ואין נידון זה שייך לנידון מוקצה מחמת חסרון כיס כלל, אלא היא מחלוקת בעצם דין מוקצה אם יש לאסור לטלטל דבר גדול וכבד שאין דרך לטלטלו ומחמת כן קובע לו מקום. (ועיין במשנה ברורה בשער הציון סימן שח סק"ט. ודו"ק).

ועיין בבירור הלכה (סימן שח ס"ק כח), שהבאתי בשם מרן בבית יוסף (סוף סימן רעט) ובכסף משנה (פרק כו מהלכות שבת הלכה יא), שכתב להשוות שיטת הרמב"ם לשיטת רש"י, וכתב דהרמב"ם סבירא ליה שיש שום חילוק בין פמוטות לבין הכלים המבוארים בעירובין (קב). דשרי לטלטלם אף על פי שהם כבדים, וכמה אחרונים העירו על הכסף משנה שלא ביאר החילוק בזה, ומפני מה יש לחלק בין פמוטות לבין שאר כלים כבדים, והניחו דבריו בצ"ע. ולפי האמור יש לומר דסבירא ליה למרן הכסף משנה כדברי הרמב"ן והר"ן והנימוקי יוסף

ומחמת כן כתב לאסור לטלטל תמונה שעל הקיר, כיון שאינה עומדת לטלטול, דומיא דשעון קיר. ועיין עוד בחזון איש (סימן מא ס"ק טז) שכתב, שדבר שאין עשוי לטלטלו כלל, אף על פי שנהנה ממנו בשבת חשיב מוקצה. וע"ש. ובשו"ת קנה בושם חלק א' (סימן יח אות ד') כתב גם כן לבאר בדעת החזון איש הנ"ל, שאף שסובר שבכלי שמלאכתו להיתר אין שייך דין מוקצה מחמת חסרון כיס, מכל מקום כשאין דרך לטלטלו וקובעים לו מקום שפיר שייך בו דין מוקצה. ושם (בד"ה וכבר) הוסיף עוד, דלאו משום קפידא דמוקצה מחמת חסרון כיס אתינן עלה, אלא משום דדבר שאינו עשוי לטלטלו ממקומו לא חשיב כלי לטלטול, ואסור לטלטלו בשבת, אלא שכתב החזון איש שמדברי התוספות לא נראה כן, וכתב הקנה בושם שבאמת יש לומר דאף בכהאי גוונא שאינו עשוי להשתמש בו אלא במקומו, גם כן בקפידא תליא מילתא, דהיינו שאם מקפידים עליו שלא לטלטלו ממקום למקום כדי שלא יפסד אסור לטלטלו אפילו אם הוא כלי שמלאכתו להיתר, וכל כהאי גוונא אסור לטלטלו משום מוקצה מחמת חסרון כיס אף על פי שמלאכתו להיתר. וע"ש. ומבואר יוצא שהבין בדברי החזון איש שמה שכתב שכל שקובעים לו מקום "לא חשיב כלי לענין טלטול", לאו היינו דחשיב מוקצה מחמת חסרון כיס, אלא הוא גדר חדש במוקצה, שכל שקובעים לו מקום ואין מטלטלים אותו כלל ממילא

כיס, מכל מקום בכלי שקובע לו מקום על מנת שישאר שם בקביעות, ממילא אין אותו כלי עומד לטלטול כלל, ואסור לטלטלו אפילו לצורך גופו או מקומו, ויש לומר דאין זה כמוקצה מחמת חסרון כיס, אלא כמוקצה מחמת גופו, דכיון שמקצה דעתו לגמרי מטלטלו וקובע לו מקום שנמצא שם בקביעות, חל עליו מחמת כן איסור טלטול, כיון שאין שימוש על ידי טלטולו, ובזה אף לרבי שמעון חשיב מוקצה, וקביעות מקום בכיוצא בזה אינה שייכת לשאר דברים שדנו בהם בגמרא אם מותר לטלטלם, דשאני התם שדרך לטלטלם, מה שאין כן כלי שאין דרך לטלטלו, ויש לאסור בזה אפילו אם אין מלאכתו לאיסור, וגם הוא ראוי לשימוש ואינו כעצים ואבנים, וסבירא ליה להחזון איש דהוי מוקצה מחמת עצם הקפידא שלא לטלטלו, ואפילו אם הקפידא שלא לטלטלו אינה מחמת חסרון כיס. נויש לומר עוד שכשם שכלים העומדים לסחורה חשיבי מוקצה מחמת חסרון כיס אפילו אם הם כלי שמלאכתו להיתר, ואפילו לסוברים דבכלי שמלאכתו להיתר אין שייך מוקצה מחמת חסרון כיס, ומשום דהוי כמו דחייה בידים, ומחמת שהם מיוחדים לסחורה מקצה דעתו מהם לגמרי, כך הוא הדין בשאר כלי שמלאכתו להיתר שמקפיד עליו שלא לטלטלו כלל, ועצם הקפידא חשיבא כמו דחייה בידים. ודו"ק. וכן כתב בספר חוט שני חלק ג' (פרק מב אות ג' עמוד נט-ס) לבאר בדברי החזון איש,

וע"ד) ובמנחת שבת (סימן פ' ס"ק רמב אות ה') ובשלחן שלמה (סק"ב וסק"ח) ובספר בית קטן להג"ר גבריאל קטן (מוקצה סימן ג') ובספר מנוחת אהבה חלק א' (פרק יב אות כו) ובשו"ת מגדנות אליהו חלק ד' (בסוף הספר בהערות לסימן שח, עמוד שסג) ובשו"ת באר משה חלק ח' (סימן ע') ובשו"ת עמק התשובה חלק ב' (סימן יג) ובשו"ת מנחת פרי חלק ב' (סימן כט) ובספר הלכות שבת בשבת חלק ב' (פרק כב אות ג' עמוד רצד – רצח, ואות כ – כא עמוד שיד) ובספר שלמי יהונתן חלק ג' (פרק ד' אות כא).

ויש להעיר על ביאור זה בדברי החזון איש, שהרי לא מצינו בשום מקום דקביעות מקום משויא לה מוקצה אלא לענין מוקצה מחמת חסרון כיס, וקביעות המקום היא סימן לכך שמקפיד עליו ואין דעתו לטלטלו, אבל בעלמא כשגומר בדעתו שלא לטלטל איזה חפץ מחמת איזו סיבה, וקובע לו מקום, אין לא מצינו שיחשב למוקצה מחמת עצם הדבר שגמר בדעתו שלא לטלטלו, ולפי דברי החזון איש אפילו אם הוא כלי שמותר להשתמש בו, ורגילות להשתמש בו, אלא שאין משתמשים בו על ידי טלטול, בכל זאת חל עליו איסור טלטול, דומיא דכילת חתנים שמשתמשים בה אלא שאין מטלטלין אותה, ואיך אפשר שלענין טלטול יתבטל ממנה שם כלי, אף שבאמת משתמש בה ומחשיבה לכלי.

מתבטל ממנו שם כלי לענין טלטול, וחשיב כמו מוקצה מחמת גופו. (וכן נראה שהבינו בדברי החזון איש כמה מפוסקי הדור האחרון שהובאו בשער הציון סק"א הנ"ל). וכן פסק בשו"ת מנחת שלמה חלק ב' (סימן לד אות כו), שכלי שמייחדו שלא לטלטלו כלל כמו שעון קיר, אפילו אם הוא כלי שמלאכתו להיתר הרי הוא מוקצה אף לדעת התוספת שבת דסבירא ליה דדין מוקצה מחמת חסרון כיס אינו אלא בכלי שמלאכתו לאיסור. (ועיין עוד בשו"ת מנחת שלמה תנינא סימן יז אות ב' בד"ה והיה). וכן הביאו בספר אשרי האיש חלק ב' (פרק יז אות סג – סד) ובספר שלמי יהודה (פרק ב' הערה ו' והערה כט, ופרק ג' הערה נד) בשם הגרי"ש אלישיב. וכן כתב בספר ברית עולם (דיני מוקצה מחמת חסרון כיס אות ז'). וכן כתב בשו"ת אור לציון חלק ב' (פרק כו אות ב') שאמנם תמונות רגילות אינן מוקצה, אבל תמונות הקבועות בקיר או שעון קיר הוו מוקצה כיון שקבע להן מקום, וכל דבר שאדם קובע לו מקום אסור בטלטול. וכן כתב בשמירת שבת כהלכתה (פרק כ' אות כב ופרק כח אות כא) להחמיר בכל כלי שאדם קובע לו מקום מחמת ערכו ומקפיד שלא לטלטלו כדי שלא יתקלקל, כגון שעון קיר או תמונה אומנותית, או כלי כבד שאינו מטלטלו כדי שלא יתקלקל מחמת הטלטול. וכן כתב הגר"י ברכה בשו"ת ברכת יהודה חלק ב' (חלק אורח חיים סימן ל'). ועיין עוד בספר עושה שלום (מערכת ט' דף מג ע"ג

על ידי זריקתו לאשפה. (ועיין עוד במה שכתבתי בזה בבירור הלכה סימן שח ס"ק צו). ומכל זה מבואר יוצא שאף על פי שגמר בדעתו שלא להשתמש עוד בכלי זה כלל, ומעתה אין בו שום שימוש, מכל מקום אין שם כלי מבטל ממנו מחמת שאינו משתמש בו, ואף שקבע לו מקום באשפה ואין דעתו לטלטלו מכאן והלאה לעולם, לא מהני לבטל ממנו שם כלי, ואם כן יש לומר דהוי קל וחומר לנידוננו, שאם לענין כלי שזרקו לאשפה שבודאי אין בדעתו לטלטלו כלל, ומקצה אותו מדעתו מטלטלו לגמרי, אמרינן דלאו כל כמיניה לבטל ממנו שם כלי, ושרי בטלטול מחמת שעדיין שם כלי עליו, כל שכן לענין כלי שרק קבע לו מקום מבלי לבטלו לגמרי מתורת כלי, שבודאי לא מהני קביעות המקום ודעתו שלא לטלטלו כדי לבטל ממנו שם כלי לענין טלטול. [וקצת יש לחלק ולומר דלענין כלי שזרקו לאשפה שהקצה אותו משימוש אמרינן דבטלה דעתו אצל כל אדם כיון שדרך בני אדם להשתמש בכלים, מה שאין כן בנידוננו שמשתמש בו אלא שהקצה אותו מטלטול, ודרך בני אדם להקצותו מטלטול, ובזה אין שייך לומר דבטלה דעתו אצל כל אדם, שהרי משתמש בו כדרך כל אדם]. ויותר נראה לבאר בפשיטות שכוונת החזון איש במה שכתב דלא חשיב כלי לענין טלטול, דהיינו דחשיב מחמת כן למוקצה מחמת חסרון כיס, כיון שבקביעות המקום גמר בדעתו

וגדולה מזו יש להעיר, שהרי כתב הביאור הלכה (סימן שח סעיף ז' בד"ה ואם), דכלי שלם שזרקו לאשפה אפילו מערב שבת, לא בטל ממנו שם כלי מחמת כן, ובטלה דעתו אצל כל אדם, ושכן מוכח בתוספות (שבת קכה. ד"ה מחצלת). והיינו שאין דרך בני אדם לזרוק כלי שלם לאשפה, [והיינו שיש לחלק בין כלי שנשבר, שאפילו עדיין הוא ראוי למלאכתו הראשונה, מהני זריקה לאשפה כדי לבטל מעליו שם כלי, כיון שהוא שבר כלי, לבין כלי שלם שזרקו לאשפה, שבזה אמרינן דבטלה דעתו אצל כל אדם ולא בטל ממנו שם כלי]. וכדבריו מבואר בחידושי הריטב"א הנד"מ (שבת קכד: ד"ה מתקיף), שבכל כיוצא בזה אמרינן בטלה דעתו אצל כל אדם, והא ודאי אם זרק גלימתו לאשפה מבעוד יום לא בטלה ממש ומותר לטלטלה וכו', ומהמשך דברי הריטב"א מבואר יוצא דלאו דוקא גלימא שהיא דבר חשוב והוא הדין לכל דבר שהוא כלי שאינו יכול לבטלו מתורת כלי מחמת זריקה לאשפה. וכן כתב המאירי (שם ד"ה מגופה), שאמנם כל שזרק המגופה לאשפה מבעוד יום כבר נתבטלה מאתמול, ואסורה בטלטול, ואף על פי שאילו זרק גלימתו מבעוד יום לא נאסר טלטולה, בזו שאני הואיל ונדחית מערב שבת נדחית, מה שאין כן בגלימא. ומבואר דאפילו זרקו מערב שבת לא חשיב מוקצה, דכיון שהוא כלי שלם ודרך בני אדם להחשיבו כלי, ממילא אינו יכול לבטלו מתורת כלי

שלא לטלטלו, וקביעות המקום מוכיחה להדיא שמקפיד עליו שלא לטלטלו, ומחמת שמקפיד שלא לטלטלו ממילא הוי מוקצה מחמת חסרון כיס, ואף דעדיין שם כלי עליו, מכל מקום לענין טלטול הוי דומיא דמוקצה מחמת גופו שאין עליו שם כלי, וחמיר כמוקצה מחמת גופו שאינו כלי, ומחמת כן אין שום היתר בטלטולו. (אלא שהחזון איש שם לא הזכיר שמחמת שקבע לו מקום הוי מוקצה מחמת חסרון כיס). ודו"ק.

ובספר חוט שני חלק ג' (פרק מד עמוד עא—עב) כתב, שלפי דברי המשנה ברורה (סימן שח סק"ח) הנ"ל, ארון קיר שהוא גדול וכבד, או מקרר גדול וכבד, ומחמת כובדו הוא קבוע במקום אחד ואין מזיזים אותו ממקומו, חשיב מוקצה מחמת חסרון כיס, שהרי קובעים לו מקום ומקפידים שלא להזיזו ממקומו, ומכל מקום מותר לפתוח את דלתות הארון או המקרר, או משום שאין פתיחת הדלתות סתירה למוקצה של הארון, והוי כמו שני דברים נפרדים, והדלתות אינן שייכות למוקצה של הארון, או משום שהדלתות אמנם הם סתירה למוקצה של הארון, אך כיון שמותר לטלטל את הדלתות ממילא אף הארון עצמו לא חשיב מוקצה. ועיין בשמירת שבת כהלכתה (פרק כ' אות כב) ובשלחן שלמה (סימן שח סק"ח) שכתב גם כן שאף שארון גדול וכבד חשיב מוקצה, מכל מקום

מותר לפתוח את דלתותיו. ועיין בשו"ת מנחת שלמה חלק א' (סימן י' אות א' בד"ה ב"ר) ובשלחן שלמה (שם) שכתב, שאסור לטלטל מקרר חשמלי ממקום למקום, מפני שמייחד לו מקום מחמת חשיבותו, והוי מוקצה מחמת חסרון כיס, ועיקר טלטולו המותר בשבת הוא רק פתיחת הדלת וסגירתה, אבל תנור אפיה אינו מוקצה כיון שלא מקפידים מלהזיזו ממקומו, והוי ככלי שמלאכתו לאיסור. וכן הובא בשמירת שבת כהלכתה (פרק כ' הערה עב). ועיין עוד בשלחן שלמה (סימן שח סק"ב וסק"ק פז אות ב' וסימן שי ס"ק יג אות ב'). ועיין בספר הלכות שבת בשבת חלק ב' (פרק כב סוף הערה כב עמוד שח) שכתב, שארון כבד לא חשיב מוקצה מחמת חסרון כיס, ואף על פי שקובעים לו מקום ואין מזיזים אותו ממקומו, אין זה בגלל קפידא דחסרון כיס, ואין זה מפני שחוששים שמא ישבר, אלא מפני כובדו, והמשנה ברורה (סק"ח) הנ"ל לא אסר אלא באופן שמקפיד שלא להזיזו כדי שלא יפסד, ושכן שמע מהגרי"ש אלישיב. ולהלן (עמוד שיא) כתב כן גם לענין מקרר, דהוי כלי שמלאכתו להיתר, ואף על פי שמקפידין שלא להזיזו ממקום למקום, מכל מקום כיון דתדיר בתשמיש לא חל עליו שם מוקצה בקביעות מקום, ורוב מלאכתו להכנסת אוכלים והוצאתם, ושכן שמע מהגרי"ש אלישיב. ועיין עוד כיוצא בזה בספר שלמי יהונתן חלק א' (סימן שח סק"ז) וחלק ג' (סימן כד). אבל בספר שלמי

יהודה (פרק ב' הערה ו') ובספר אשרי האיש חלק ב' (פרק יז אות נח) הביאו בשם הגרי"ש אלישיב שהמקרה הוי מוקצה מחמת חסרון כיס, ואף על פי שאם נופל חפץ תחתיו מזיזים אותו כדי להביא החפץ, מכל מקום כיון שמייחד לו מקום שפיר חשיב מוקצה מחמת חסרון כיס, ושיש להחמיר בזה אפילו כשיש למקרה גלגלים.

והתהלה לדוד (סימן שלו סוף סק"ו) כתב, שכל נוי הבית אף אם הוא יקר ביותר מותר לטלטלו, ואף אם מקפידים שלא להשתמש בהם לשימוש אחר מלבד הנחתם לנוי כיון שמלאכתם להיתר אינם חשובים למוקצה מחמת חסרון כיס. ומשמע דהיינו אפילו אם מניחו במקום קבוע, וכל שמלאכתו להיתר והוא עשוי לנוי לא חשיב מוקצה כלל. וכן כתב בשו"ת אגרות משה (חלק ה' מאורח חיים סימן כא אות יג) ששעון קיר או תמונות יקרות לא חשיבי למוקצה מחמת חסרון כיס כיון שתלייתם על הקיר אינה אלא לנוי. ועיין לאאמור"ר מרן זצוק"ל בשו"ת יביע אומר חלק ז' (חלק אורח חיים סימן לט אות ג') שכתב להקל להסיר בשבת תמונה הקבועה בכותל, והביא מחלוקת הפרי מגדים והפני יהושע הנ"ל, והביא עוד מדברי הפוסקים הסוברים שבכלי שמלאכתו להיתר אין שייך איסור מוקצה מחמת חסרון כיס אפילו במקפיד עליו. וכן כתב עוד בספריו חזון עובדיה שבת חלק א' (עמוד רסב והלאה) וחלק ג' (עמוד

צ' והלאה), והביא מחלוקת הפוסקים בענין אם שייך מוקצה מחמת חסרון כיס בכלי שמלאכתו להיתר, ושהעיקר כדברי המתירים. ועיין בהליכות עולם חלק ג' (עמוד ר') שכתב להקל גם בכלים יקרים המונחים לנוי ויופי וקישוט הבית, ומחמת כן אין רגילים לטלטלם, כיון שהם כלי שמלאכתו להיתר. ועיין עוד בשו"ת יביע אומר חלק ט' (חלק אורח חיים סימן קנב). ועיין עוד במה שכתב בזה ידי"נ הג"ר מרדכי אשכנזי בספר אשמרה שבת חלק ב' (פרק ד' אות ב' עמוד קל והלאה). [והנה מלבד דברי הפני יהושע והפרי מגדים הנ"ל, לא נכנס אאמור"ר בספריו לנידון אם שייך דין מוקצה מחמת חסרון כיס בכלי שמלאכתו להיתר שמחמת שמקפיד שלא לטלטלו קובע לו מקום. ולפי האמור, כבר עמדו בנידון זה כמה מהראשונים, ומדברי האחרונים שהבאתי, מוכח שאין הכרח לומר שכל הסוברים להקל בדין מוקצה מחמת חסרון כיס בכלי שמלאכתו להיתר, יסברו להקל גם בנידוננו, ודעת כמה ראשונים ואחרונים שכל שאינו רוצה לטלטלו ומחמת כן קובע לו מקום יש לאסור אף אם הוא כלי שמלאכתו להיתר].

והנה בשו"ת אור לציון חלק ב' (פרק כו תשובה ב') כתב, שתמונות שכתוב שם האדם תחתיהם, חשיבי מוקצה בשבת, ואם אין הכתב שתחת התמונות עיקר, לא הוי מוקצה. ובביאורים שם כתב לבאר, דכיון שאסור לקרוא את

הכתב למטה משום גזירה שמא יקרא בשטרי הדיוטות, ותמונות רבות עיקרן בשביל הכתב לקרוא ולדעת את אשר בתמונה, ממילא נחשבת התמונה לכלי שמלאכתו לאיסור, שהרי כל דבר שרוב שימושו לאיסור חשיב כלי שמלאכתו לאיסור. ואאמו"ר מרן זצוק"ל בהליכות

עולם חלק ג' (עמוד רא) כתב לדחות דבריו, שהרי המכירים את הצורות שבתמונה אינם צריכים כלל לקרוא את הכתוב בשולי התמונה, ועיקר התמונה להסתכל מרחוק בצורות שבתמונה, וממילא חשיבא התמונה לכלי שמלאכתו להיתר, ומותרת בטלטול בשבת.

כשרות מקוה ללא חשש זוחלין

הרב מרדכי טולידאנו

חבר"נ מרן הגרע"י זלה"ה, ראש כולל יביע אומר, ומחב"ס מעשה בית דין ומטל השמים, ירושלים ת"ו

מקוה שיש בו זחילה

מקוה מלכות

אלא דמ"מ יש לעיין אי זחילה כזו שלא נראית נחשבת כזחילה?

וראיתי במרחשת (ח"א סי' לט) שדן בזה בארוכה, וכתב שנראה שלפי דעת מרן השו"ע אין חש לזה מתרי טעמי דלמעלה ממ' סאה אין הזחילה פוסלת. ועוד דאפילו למטה ממ' סאה אין זחילה כזו פוסלת כיון שלא נראית. ומ"מ למקוה דנשים יש לחשוש יותר דהוי דאורייתא, ולכן יש לחוש לדעת הגר"א לכתחילה.

והנה בפירוש הגמ' אבוה דשמואל עביד לבנתיה מקוואות ומפצי ביומי תשרי הביא תוס' (בנדה שם ד"ה אשה) דבערוך פירש מפצי משום צניעות. ור"ח פי' מקוואות ביומי ניסן, דחייש לשאובין. ולרש"י עביד לבנתיה מקוואות, שלא יהא בהן חסרון זוחלין.

הקפת מפץ למקוה

והרמב"ם בה' מקוואות (פ"ט הי"ג) כתב ואם רבו מי גשמים על מי

ראיתי פרסום שיווקי הנקרא בשם מקוה מלכות, שיש להם פטנט רשום למקוה מהודר שאין בו כל חסרון של זוחלין, כי במקוה של בטון עלול להיות בריחה של מים, וכי אז יש לחוש לזוחלין הפוסל במקוה של אשבורן (מים קוו וקיימי).

ונתתי ליבי לעיין האם זחילה כזו, שעלולה לחדור ולצאת מבטון, נחשבת לזוחלין הפוסל במקוה. ומה הדרך לכתחילה בבניית מקוה כשר.

ונקדים דברי הגמ' (נדה יז). אבוה דשמואל עביד לבנתיה מקוואות ביומי ניסן ומפצי ביומי תשרי ופי' רש"י מקוואות במים שנפלו וחייש שמא ירבו נוטפין על הזוחלין וכו'. מעיין מטהר בזוחלין, והמקוה מטהר באשבורן. ומהו אשבורן דקוו וקיימי, דאין מטבילים במכונסים, אלא משנקוו למקוהיהם ונחו במקוה. ואכן מבואר דיש להזהר במקוה שלא תהיה זחילה.

סי' קצח) וכיוון לזה העין יצחק (חיו"ד סי' כב) מדנפשיה. וכן הביא ראייה זו בשו"ת חת"ס (חיו"ד סי' ריא) ובשו"ת מהרי"א הלוי (סו"ס נד).

נקב קטן במקוה

ואכן ראיתי בתש' הרשב"ץ דדן בכגון זה במקוה שנשחתו כותליו ומים הנקיים יורדים בו דרך סדקיו, ותמיד אתם צריכים להוסיף בו מים על ידי המשכה. וכתב על זה ואפילו בלא המשכה כשר כל שנשאר בו ארבעים סאה. ומשום זחילתו אינו נפסל, דאף ע"ג דקיימא לן דמקווה אינו מטהר בזוחלין אלא באשבורן. שכבר כתב הרשב"א (תוה"ב שער המים שער שני) שלא נאמר זה אלא בנקב רחב, דכיון דזחילתן ניכרת, דנין אותה כזוחלין ממש, וצריך סתימה. אבל מקווה שנסדק או ניקב מעט עד שלא יכיל המים, ונוטף מעט מעט והולך וחסר, אין זה נקרא זוחל.

דהא אמרינן (חגיגה כב.) דארעא חלחולי מחלחלא ומטפטפת בכל שעה, ונבלעין המים מעט מעט ובמקומן, ואפילו הכי כשר. ועוד הביא ראייה מדתנן (מקואות פ"ב מ"ב) מקווה שנמצא חסר, כל טהרות שנעשו על גביו למפרע טמאות. ודוקא חסר, הא נמצא בו ארבעים סאה אע"פ שחסר ממדתו הראשונה טהורות, ולא פסלו נוטפין שעשאן זוחלין, אלא בזוחל ממש שזחילתו נראית, לפי שכל המים שבמקוה נדונין כזוחלין. אבל מפני טפטוף מעט שאינו ניכר לעין, לא נקרא

הנהר אינן מטהרין בזוחלין אלא באשבורן. לפיכך צריך להקיף מפץ וכיוצא בו באותו הנהר המעורב עד שיקוו המים ויטבול.

וכתב ע"ז הכס"מ (שם) נראה דרבנו מפרש דאף ביומי תשרי איכא למיחש שירבו נוטפין על הזוחלין, וכו' וביומי תשרי שנתמעטו מי הנהר ואינם נמשכים למקוואות, היה מקיף מקום מהנהר במחיצת מפצים כדי שיהיו המים נקווים ולא יהיו זוחלים, ורבינו כתב תיקון היקף המפצים ללמדנו, שאפילו כשאי אפשר לעשות מקוואות חוץ לנהר, אפשר לעשותם בתוכו. וצריך עיון לפי זה איך ניתן לעשות מחיצה כל כך אטומה ממפצים העשויים מקנים, שלא תהיה בריחה כלל של המים. ובהכרח שלא צריך להיות איתום מוחלט, אלא אפילו אם תהיה זחילה מועטת כשר המקווה.

הקפת כלים למקוה

וכן מוכח מהמשך הרמב"ם (שם הט"ז) הרי שהקיף כלים ועשה מחיצות מהם עד שנתקבץ ביניהם מ' סאה מהמים הנזחלים מן הגשמים, הרי זה טובל בהם עכ"ל. והרי בהקפת כלים אין הקפה אטומה, ובהכרח דלא בעי הקפה אטומה אלא בהכרח יש לומר שזחילה שאינה ניכרת לא חשיבא זוחלין.

וכן ראיתי למרן מו"ח זיע"א (טהרת הבית ח"ג עמ' רח"צ) שהביא ראיות אלו לשיטת הרשב"א וכתב שכן הביא ראיות אלו בעל הכנה"ג בשו"ת בעי חיי (חיו"ד

ומ"מ יש שיעור מ' סאה מתחת לנקב ועכ"ז צריך לסתום הנקב, כיון דמ"מ טובל במים שיש בהם זחילה) שאין נפסל בזוחלין אלא א"כ לא ישאר אחר הזחילה שיעור מ' סאה, אז אפילו בכה"ג שאין הזחילה ניכרת פסול.

חקירה אם פסול זוחלין במקוה או במי המקוה

ונראה בהסבר מחלוקתם דיש לחקור בפסול זוחלין במקוה, האם הפסול הוא במקוה, או הפסול הוא במי המקוה. ונראה דבזה נחלקו ביש נקב למעלה במקוה, אבל למטה יש ארבעים סאה ואין שם זוחלין, אם בכהאי גוונא נחוש עדיין לזוחלין. והיינו דאם נימא כהצד דפסול זוחלין הוא במקוה, כאן שהנקב כאן הוא למעלה משיעור המקוה, ולמטה יש שיעור מקוה מ' סאה, אין לפסול הזחילה. אבל אם נימא דהפסול לא במקוה אלא במי המקוה, הרי כאן שבמי מקוה אלו יש זחילה, חשיבא זחילה בכל המים דהמים מעורבין למעלה ולמטה, ויהיה פסול.

ונראה דכן יש לדייק בלשון הרשב"א בתוה"ב, שכתב שהפסול בכל המים, והיינו דכשיש זחילה במי המקוה, חשיב כזחילה בכל המים.

דעת מרן השו"ע

ועכ"פ מדברי מרן השו"ע (יו"ד סי' רא) שהעתיק לשני הדוגמאות גם בסעיף נ, וגם בסעיף נ"א, נראה שסובר כדעת הרשב"א שלא חילק בין אם יש

זוחלין. וכתב ע"ז הרשב"ץ ודברי טעם הם וראוי לסמוך עליהם להלכה. ועוד כתב שם פירוש הרא"ש (מקואות פ"ה מה) שמקוה שנעשה זוחלין הוא בסדק או נקב למטה בתוך הארבעים סאה, אבל (בשפתו) למעלה ממ' סאה אינו נפסל בכך. אף שיש צורך בריבוי מים להתפיחן, כדי שיהא הגוף מתכסה בהם, מ"מ כיון שאין צורך בהם להכשיר המקוה, אינו נפסל הזחילה למעלה, אפילו בנקב גדול שזחילתו ניכרת. ועוד הוסיף שכל זה לפירוש הר"ש נוטפין ועשאן זוחלין, שניקב המקוה ונזחלו מימיו. אבל הרא"ש והרמב"ם (בפ"י המשנה שם) פירשו אחרת, ולפי פירושיהם אפילו הייתה ניכרת זחילתו, ואפילו לא ישאר במקוה מ' סאה כשתפסק זחילתו, לא מפסיל בהאי. וסיים ומדברי כולם למדנו הכשר למקוה שלכם (שנשחתו כותליו והמים הנקוים יורדים דרך סדקיו) ואינו נפסל מחמת טיטופו ושפיר דמי.

ובאמת שכן פסק מרן השו"ע (יו"ד סי' רא סעיף נא) כדברי הרשב"א.

נקב למעלה משיעור המקוה

אולם בביאור הגר"א (שם אות צו) הקשה דדברי השו"ע תמוהים שאמנם הרשב"א כתב שזחילה שאינה ניכרת, לא מקרי זחילה. אולם הוא אזיל לשיטתיה דפירש כפירוש הר"ש שהזחילה פוסלת אפילו אם ישאר אחרי הזחילה מ' סאה. אבל לפי מה שפסק השו"ע (שם הלכה נ') כדברי הרא"ש (דאיירי במקוה שניקב בשפתו

הגר"א דזחילה שאינה ניכרת חשיב זחילה, זה דוקא בנקב, ולא בבליעה בבטון. דבנקב אפשר להבחין בעין חודרת, משא"כ בבטון.

זחילה שאינה ניכרת מיד אלא לאחר זמן

ולא עוד אלא י"ל דדוקא אם בעת הטבילה יש זחילה אז נחשב זחילה, ולא היכא שעתה אין זחילה אלא רק אחר זמן תורגש הזחילה. שהרי לא ניתנה תורה למלאכי השרת. וכמו שלגבי איסור תולעין כתב התפארת ישראל במשניות דלא חשיבי תולעים. כן י"ל לגבי אדם הטובל שאם לא מבחין עתה איזה זחילה אין לחוש. וכן לגבי פסולי אתרוג שלא נראים בראיה רגילה אלא בעיין מזויינת, דלא חשיבי פסול.

פסול זוחלין דאורייתא או דרבנן

ועכ"פ ראיתי למרן מו"ח זיע"א (שם) שדן אם פסול זוחלין הוי דאורייתא או דרבנן, והביא בזה להקט פוסקים זה לעומת זה. וסיים דלא נפקא מכלל ספיקא. ואם כן יש כמה צדדים להקל בזחילה מועטת שאינה ניכרת חדא דספק אם הזחילה פוסלת גם למעלה משיעור המקווה, או דווקא בשיעור המקווה. ועוד אפילו אם בשיעור המקווה מ"מ הזחילה מועטת. ועוד אפשר דלא חשיבא זחילה כזו כשטובל עתה, ואין

מהנקב ולמטה שיעור מקווה, או אין למטה שיעור מקווה, תמיד כשיש זחילה מועטת לא חשיב זחילה.

ומרן מו"ח זיע"א הביא (שם בטה"ב) שכדברי הרשב"א והרשב"ץ, פסק גם המאירי (מקוואות פ"ה עמ' נב) והביא ראיה מהמשנה דמקוואות (פ"ה מ"ו) מדשרי לגדור בכלים, והרי לא יתכן שלא יזחלו מעט, משמע שזחילה מועטת לא פוסלת. ושכ"כ ר' ירוחם (נתיב כ"ו ח"ה דף רכ"ו ע"א) והביא שכן כתבו הגאונים.

ואמנם הביא מרן מו"ח זיע"א (שם בטה"ב) יש שתמחו על דברי הגר"א שהרי מרן השו"ע הוכיח מהרשב"א דזחילה שאינה ניכרת לא חשיב זחילה ופסק כן. וכן תמה בשו"ת דברי מלכיא"ל (ח"ג סי' סד דף מו סוף ע"ג) ובשו"ת לב אריה (סי' מח) ובשו"ת חבלים בנעימים (ח"ב חיו"ד סי' ס) ועוד העתיק פוסקים רבים שכתבו כדעת השו"ע. אולם בשו"ת מרחשת (חיו"ד סי' לט שהבאנו) סיים דאע"פ דמדברי רבותינו האחרונים נראה דלא סבירא להו כהגר"א, מ"מ מאן ספין ומאן חשיב לעשות מעשה להקל נגד דעת הגר"א ז"ל, ולכן יש לדקדק בכל מקווה שלא יטפטף אפילו כל שהוא, במקום שאם יצאו עד הסדק לא ישאר מ' סאה.

זחילה שאינה ניכרת אלא בעין חודרת

אלא דמכל מקום יש לומר דגם לדעת

נרגשת זחילה כלל, אלא רק לאחר כמה ימים.

הצעה למקוה ללא חשש זחילה

ועב"פ לכתחילה יש להורות לעשות המקוה ללא כל ספק זחילה. כהצעת מקוה מלכות שכל המבנה הוא יצוק מפלסטיק קשיח ואטום. או כפי שהציע לי איזה קבלן לעשות מקוה, כאשר כל הדפנות והתחתית יהיו מפלטות ברזל, ולהלחים במקום החיבורים לכל האורך, ואחר כך למלאות המקוה מים לנסיון, ואז נוכח אם ההלחמה הייתה רצופה ומוחלטת ללא כל זחילה. ואחר כך לשים חומרי איטום. ואחר כך ניתן לצפות קרמיקה.



בענין שמע מקצת תקיעה

הרב עובדיה יוסף בן הראשל"צ הרב יצחק יוסף

ראש ישיבת אהל יוסף ומחבר הספרים עין משפט ועוד, ירושלים ת"ו

סוגית הגמ' בדיון מקצת תקיעה

כלל, אבל כשתקע לתוך הבור הרי"ז מקום חיובא לאותם שעומדים בבור. אך לאחר מכן מסקינן דלא יצא בחלק מהתקיעה. וכי קאמר רבה בתוקע בתוך הבור ובאמצע התקיעה עולה משם, ורוצה להוציא את עצמו בתקיעה זו. ומקשי' אי הכי מאי למימרא. ומשני מהו דתימא זמנין דמפיק רישיה ואכתי שופר בבור וקא מערבב קלא. קמ"ל.

ובחי' הרמב"ן כ' דהגמ' מיירי כששמע שיעור תקיעה שלימה אבל לא שמע את כל מעשה התקיעה, ולכן איכא למאן דאמר שיצא י"ח, אבל למסקנא גם בכה"ג לא יצא י"ח. אבל הרא"ש והרשב"א פ"י דמיירי ששמע שיעור דמקצת תקיעה, ולכן מסקי' שלא יצא י"ח, אבל איה"נ בשמע שיעור דקול שופר שלם יצא י"ח גם למסקנא. וכן משמע מל' רש"י (לג:) שכ' דתקע בראשונה ומשך בשניה כשתים אין בידו אלא אחת, דפסוקי תקיעה אחת לשתים לא מפסקינן'. ותמה הרש"ש דהרי למסקנא לא בעי' להאי טעמא, דאינו יוצא י"ח במקצת תקיעה. וי"ל דסבר כרשב"א שגם למסקנא אם שמע מקצת תקיעה בשיעור הראוי למצוה יצא, וא"כ

א. בגמ' (ר"ה כז.) אמרי' לגבי תקיעה שלא שמע את תחילתה מחמת שהיה שם חצוצרות, דיצא, כיון שהאריך בתקיעה, כדתנן במתני' שם. ומשמע דכי שמע סוף תקיעה בלא תחילת תקיעה יצא. ומק' מהדין דתקע בראשונה ומשך בשניה כשתים אין בידו אלא אחת, ונימא דתיסלק ליה בתרתי. ומשני פסוקי תקיעתא מהדרי לא פסקינן. ועוד מקשי' מהתוקע לתוך הבור שאם קול הברה שמע לא יצא, ואמאי ליפוק בתחילת תקיעה מקמי דליערבב קלא. אלא מסקינן דאינו יוצא י"ח כששומע רק מקצת מהתקיעה. ושאי מדינא דמתני' דתקע כשיש שם חצוצרות יצא, משום דשמע את כל התקיעה, מכיון דתרי קלי משתמעי.

וכן אמרי' בגמ' להלן (כח.) בהא דאמר רבה שמע מקצת תקיעה בבור ומקצת תקיעה על שפת הבור יצא, אבל שמע מקצת תקיעה קודם שיעלה עמוד השחר ומקצת תקיעה לאחר שיעלה עמוד השחר לא יצא. ומפרש בגמ' משום דתחילת התקיעה היה בלילה דלאו זמן חיובא הוא

לתקוע שיעור תקיעה בשופר עצמו, אם חשיב כתחילת תקיעה פגומה. או דילמא דמ"מ בשעה שפיו היה סמוך לשופר תקע בשלימות, ולא מצרפי' את ניפוח פיו שהיה מקודם לכן, וא"כ גם לד' המ"ב יצא י"ח בכה"ג.

וע' בספר באר היטב (ויקרא פ' אמור דף קנ"א) שכו' וז"ל, המאריך בתקיעה הרבה לא אמרינן דמה שמאריך דהוה שלא לצורך הוה כמתעסק וממילא הו"ל תחילה בלי סוף דלא יצא, אלא דכיון שתוקע לשם מצוה כל שמאריך בה הו"ל בכלל המצוה כו'. עכ"ל.

וצריך להבין ביסוד הסוגיא: א' מה הנדון אם יוצאים י"ח בחלק מהתקיעה. ובפרט לד' הרשב"א שיוצא י"ח גם בשמע פחות מכשיעור תקיעה. ב' מה החילוק אם בתחילת התקיעה היה בר חיובא. ג' למה פשוט לכ"ע שא"א לצאת י"ח באותה תקיעה לב' תקיעות.

אפסוקי תקיעה לתרי גברא

ב. ואפ"ל בטעם שא"א לחלק את התקיעות לתרתי גם למ"ד שיצא י"ח במקצת תקיעה, כיון די"ל דצריך שהשומע ישמע ט' כוחות של תקיעות המוציאות קולות, ולכן א"י לצאת מכח אחד לב' תקיעות. ובעוד אופן אפ"ל דגם למ"ד דיצא י"ח במקצת תקיעה, אין הכוונה שמספיק חצי תקיעה כדי לצאת י"ח, אלא דס"ל שמספיק לשמוע חצי מהתקיעה כדי שכל התקיעה תתייחס אליו, ואפילו שמקצת מהתקיעה

בע"כ דבמשך כשתים כשיעור ב' תקיעות אינו יוצא י"ח כיון דפסוקי תקיעה לתרי לא מפסיקין.

ובטור (סי' תקפו ס"ג) הביא מח' הראשונים בדין זה. והש"ע כ' וז"ל, השומע מקצת תקיעה שלא בחיוב, ומקצתה בחיוב, או שאמר לתוקע כמתעסק כוין להוציאני ידי חובתי, ותקע ומשך בה שיעור תקיעה, לא יצא. ויש אומרים שיצא אי איכא שיעור תקיעה בחיוב. הגה וה"ה אם שמע מקצת התקיעה קול הברה, כגון שהיה התוקע בבור והוא עומד בחוץ ובאמצע התקיעה יצא לחוץ. עכ"ל. ובמ"ב (ס"ק טז ובסי' תקצב סק"י) כ' דקיי"ל כרמב"ן שהובא בדעת סתם. והביא מהאחרונים שכ' דיזהרו כל העם שלא להוציא כיחם וניעם בשעת תקיעה כדי שישמעו כל הקולות מתחלתם ועד סופם. וכן לא יביאו ילדיהם אצלם מטעם זה וכו'. עכ"ל. וכן צריך לזהר שלא לומר את היה"ר שבסוף התקיעות עד לאחר ששמע את סיום התקיעה כולה.

וכ"כ בלקט יושר (ח"א עמ' קכה) וז"ל, צריך להתחיל את התקיעה בקול רם כדי שישמע תחילת התקיעה משום דאמרינן שמע מקצת תקיעה לא יצא, אבל כשמתחיל התקיעה בקול נמוך בקולות אפשר שלא תישמע התקיעה כולה. עכ"ל. אמנם יש להסתפק באופן שהתחיל לתקוע בריחוק מהשופר ע"י שנפח בו דקיי"ל בסי' תקפו סי"ט שאינו יוצא י"ח בכה"ג, ולאחר מכן באותו כח המשיך

בעלמא להחשיב את השמיעה שהיא באה מקול שופר של מצוה], ממילא אפשר להסכים ללבושי שרד דאפשר להפסיק תקיעה אחת לב' תקיעות כשיש בכך צורך לתרי גברא, דמ"מ כל גברא שמע ט' כוחות.

ובזה יש לבאר מה שאמרו בגמ' למימרא דכי שמע סוף תקיעה בלא תחילת תקיעה יצא, וממילא תחילת תקיעה בלא סוף תקיעה יצא. ובראשונים כ' דמשמע שהיה מקום לחלק ביניהם, והגמ' משמיעה שאין חילוק בזה לדינא. ולכאור' צ"ב דמאי נפק"מ בין תחילה לסוף, והרי מאחר שיצא י"ח במקצת התקיעה לחוד, מהכ"ת לחלק בזה. אלא י"ל דכיון שצריך לייחס אליו את כל התקיעה, הו"א דדוקא כשסיום התקיעה היה בכשרות מועיל לייחס אליו את כל התקיעה, כיון שהכל הולך אחר החיתום, (ברכות יב.), והמצוה נקראת ע"ש גומרה, וקמ"ל דגם כשהתחיל בכשרות מהני, שהרי הכל הולך אחר הראש, (פרקי דר"א פמ"ב).

וע' בחכמת שלמה (סי' תקצ ס"ו) שכ' ליישב סתירת ד' הש"ע בדין שמע מקצת תקיעה [הובא להלן?], דדוקא אם תחלת התקיעה שמע שלא בחיוב או שלא כדין, אז אף דהסוף הוא כדין לא מהני. אבל להיפוך אם שמע תחלת התקיעה בחיוב וסופו שלא בחיוב, כגון סמוך ללילה או שהיה תחלה חוץ לבור ואחר כך נכנס לבור, בזה כיון דהתחלה הוי כהוגן והוי שיעור תקיעה, לא איכפת לן מה דסופו הוי שלא בחיוב, ובהו יוצא

אינה ראויה להוציאו י"ח כגון בהמשיך לתקוע לתוך הבור, או כשהיו שם חצוצרות בתחילת התקיעה, דמ"מ כל התקיעה מתייחסת אליו מחמת ששמע את מקצתה. ולכן אמרי' דאפסוקי תקיעה לתרי לא מפסקינן, שהרי אינו יכול לייחס את כל התקיעה לשתי תקיעות.

ונפק"מ בין הביאורים במ"ש הלבושי שרד בביאור ד' הט"ז (סי' תקפח סק"ד) דאפשר לחלק את התקיעה לתרי גברי, שיצאו י"ח מתקיעה אחת ארוכה לשם ב' סדרים, באופן שהתוקע מכוין להוציא כל אחד במחצית תקיעה. ותליא במח' אם אפשר לצאת י"ח בחצי תקיעה. אבל הביאור הלכה (שם ד"ה תקיעה) תמה עליו דפשוט שא"א לחלק את התקיעה לתרתי לכ"ע, וכשם שאמרו בגמ' דחד גברא אינו יכול לחלק את התקיעה, באופן שרוצה לצאת י"ח בתחילתה לסדר א' ובסופה לסדר ב', ה"ה לתרי גברא, דמ"מ א"א לחלוק את אותה תקיעה לתרי תקיעות. ודברי הלבוש צ"ע. ע"כ.

ונראה שנח' בהנ"ל בביאור חילוק הגמ' אם הוי הל' בצורת התקיעה שהיא צריכה להיות שלימה וא"א לחלקה לב' תקיעות, ואיכא למאן דאמר דסגי כשמקצת התקיעה בחיוב לייחס אליו את כל מעשה התקיעה, אבל כשרוצה לייחס אליו רק חצי תקיעה כ"ע מודו דלא מהני, וא"כ אין חילוק בין חד גברא לתרי גברא. אבל לפי הביאור דהוי הל' בשמיעת ט' כוחות, ולא אכפ"ל כלל ממעשה התקיעה, [לפי הצד דהוי רק הכשר

כיון שהוא קול נשבר הרי יש תחלה וסוף באמצעיתו, ואם שמע מהם כשיעור יצא. אבל בירושלמי השוו דין תרועה לתקיעה בזה, וראוי להחמיר כיון שאין ההיתר מפורש בגמרא דילן. עכ"ל. ועיין בפי' הר"ח בסוגיין שהביא יש מפרשים דמה שאמרו משך בשניה כשתים, דמיירי שמשך בתרועה שיעלה לו לתקיעה. ומשמע דס"ל כמבואר בירושלמי שאין לחלק בזה.

ובפשטות נראה שהדבר תלוי במציאות כיצד עושים את התרועה אי הוי קול שיוצא מכח א' עולה ויורד, או דהוי כמה כחות, וממילא אפשר לשמוע רק חלק מהתרועות דלכל קול וקול יש חשיבות בפ"ע. אבל להנ"ל יש לבאר דתלוי אם בעי' שישמע את כל מעשה התקיעה או דסגי לשמוע את תחילתה וסופה, וא"כ י"ל דלגבי קולות התרועה נחשב כשומע תחילתה וסופה בכל קול וקול, ואין נפק"מ במה שאינו שומע את כל מעשה התרועה אפי' אי נימא שהכל מגיע מכח א'.

יסוד מצות שופר לשמוע או לתקוע

ג. **והנראה** לבאר ביסוד הסוגיא דהנה ידוע מה שדנו הראשונים ביסוד מצות שופר, אם הוי מצוה בתקיעה או בשמיעה, שכתב הרא"ש (ר"ה פ"ד ס"ס י) וז"ל, ר"ת כתב (ספר הישר ס' שלא) שיש לברך 'על תקיעת שופר' משום דעשייתה היא גמר מצותה. וראב"ה הביא ירושלמי תוקע שופר צריך לברך אקב"ו לשמוע קול שופר וכו', וכ"כ בה"ג דמברכים

לכולי עלמא בלי ספק. וחילוק גדול יש בין אם התחלה היה שלא כהוגן ובין אם היה התחלה כהוגן. עכ"ל.

אם צריך לשמוע את אמצע התקיעה

ולפ"ז י"ל דגם לדידן א"צ לשמוע את כל מעשה התקיעה, אלא העיקר תלוי שישמע את התחילה וגם את הסיום, שאלו הם ב' החלקים העיקרים שיש בתקיעה. ובזה א"ש ל' רש"י (כח. ד"ה בתוקע) בתוקע ועולה לנפשיה ואין אחר עמו לצאת בו אלא תוקע ועולה הוא, דלדידיה 'תחילתה וסופה' בהכשר, דבתחילה הוא והשופר בבור. עכ"ל. ומשמע דסגי כשתחילת התקיעה וסופה היה בכשרות, ואינו מוכרח לשמוע את אמציעתה. וצ"ל דמה שאמרו בגמ' דהו"א שלא יד"ח שמא יוציא את ראשו קודם שיוציא את השופר, ר"ל שיסיים את התקיעה במצב זה, וממילא לא שמע את סוף התקיעה. אכן במג"א (סי' תקפז סק"ג) הקשה ע"ד הגמ' דאי אפשר לצמצם, ואם כן שמא יצא השופר תחלה קודם לאזנים ושמע רגע אחד באזניו בפנים קול הברה מבחוץ. ובשעה"צ (ס"ק יג) תי' דאין הקול מתחלף מקול צלול לקול הברה כשיעור חוט השערה. עכ"ל. ומבואר דאפילו שתחילת התקיעה וסופה היה בכשרות לא מהני.

אם צריך לשמוע את כל התרועה

ובזה יש לבאר מ"ש הריטב"א (כז.) דיש אומרים שהוא יוצא במקצת תרועה

יד"ח. ומוכח שיש דין שיהא 'מעשה תקיעה'. וכן מבואר מהא דהשומע קול שופר מחש"ו, אינו יוצא י"ח, כיון שאין כאן מעשה תקיעה של בר חיובא. ומוכח דלא מספיק ששומע קול שופר, אלא צריך שיהיה קול שבא מתקיעת שופר של מצוה.

וגדולה מזו כתב בשו"ת אבני נזר (סי' תלט) בדבר השומע שופר או מגילה ממי שלא השמיע לאזנו כגון שהניח קרי באודניה, דלא יצא י"ח כיון שלגבי המוציא אין כאן מעשה הראוי לצאת בו ידי מצוה, וממילא אינו יכול להוציא את השני בכך. והוכיח כן מחרש שמדבר ואינו שומע דאינו מוציא אחרים יד"ח בין בשופר בין במגילה. וכמ"ש בשבו"י (ח"ב או"ח סי' לג) שאם החזן כבדו אזניו משמוע רק אם בקול גדול יצעקו אליו, והוא קרא בקול בינוני באופן שבודאי לא שמע בעצמו אינו מוציא אחרים. אך בתשו' רעק"א (סי' ז') ביאר דהחרש אינו מוציא בשופר, כיון דנחשב כלאו בר חיובא, שהרי אינו יכול לצאת י"ח המצוה. ולפ"ז בשומע בקול חזק או כשהניח מוך באזנו שפיר מוציא אחרים י"ח. ע"ש. וכ"פ בפשיטות במ"ב סי' תקפז סק"י דהתוקע בשפת הבור מוציא למי שבתוך הבור. אפילו שהתוקע בעצמו לא יד"ח בתקיעה זו. אך לד' האבנ"ז י"ל דאינו מוציא אחרים י"ח בכה"ג. וע' בעיוני סוגיות ח"א סי' יד מ"ש עוד בדין זה. ומ"מ מוכח מדברי האבנ"ז דלא סגי בשמיעת קול שופר מגברא בר חיובא,

לשמוע קול שופר ולא לתקוע בשופר או על תקיעת שופר כמו על מקרא מגילה, משום דבשמיעת קול שופר הוא יוצא ולא בתקיעת שופר וכו'. עכ"ל. וכ"כ הטור (סי' תקפה) וז"ל, וקודם שיתקע יברך לשמוע קול שופר ולא לתקוע דלאו בתקיעה תליא מילתא אלא בשומע. עכ"ל. וכ"כ הרמב"ם (ברפ"א מהל' שופר) וז"ל, מצות עשה של תורה לשמוע תרועת השופר בר"ה. משא"כ גבי יובל כתב (בפ"י מהל' שמיטה ה"י ובסה"מ מ"ע קלז) 'מצוה לתקוע'. משמע דבר"ה אין המצוה אלא בשמיעה ואין התקיעה מן המצוה.

והוכיחו מכמה דוכתי דתיתי איתנהו בה דעיקר המצוה לשמוע קול שופר, ולכן התוקע לתוך הבור לא יד"ח, כיון שלא שמע קול שופר אלא קול הברה. ומשום הכי מברכים בנוסח על שמיעת קול שופר, וכמו שביאר הרמב"ם בתשו' (סי' קמב). ומטעם זה כתב בהל' שופר (פ"א ה"ג) דהתוקע בשופר גזול יצא י"ח כיון שאין התקיעה מצוה אלא השמיעה, ואין בקול דין גזל. ע"ש. וכ"מ ממ"ש בגמ' (כח:) שלמ"ד מצות אצ"כ, ל"צ כונת שומע לצאת י"ח התקיעה, אך מ"מ אם השומע סבור שזהו קול חמור לא יד"ח. ומוכח שיש דין בשמיעה שתהא 'שמיעה של מצוה'.

אלא דמכל מקום יש תנאי שיהיה שם ג"כ מעשה תקיעה של מצוה, כדמוכח ממה שצריך כונת משמיע להוציאו י"ח למ"ד מצות צ"כ, וגם למ"ד שאצ"כ מודה דהמתעסק בתקיעה לא

ואנן בעי' שישמע קול שופר דמצוה. וכמו דפשוט שצריך לשמוע קול 'שופר' ולא דבר אחר, וגם צריך שיתקע בדרך העברה מפיו ולא יתקע מהצד הרחב כו'. וה"נ בעי' שישמע קול שופר המגיע ע"י מעשה תקיעה דבר חיובא ולשם מצוה. וכן מבואר מישועות יעקב (סי' תקפט). וכן ביאר החזו"א (סי' כט סק"ד) בכל יסוד דין שומע כעונה דאין ענינו שהמברך מוציא י"ח את השומע מדין שליחות, אלא דגם בשמיעה מקיים את המצוה, אלא דבעי' שיהיה שמיעה של דבר מצוה, ולצורך כך מוכרחים את כונת המשמיע לשם מצוה וגם שיהא בר חיובא.

[אמנם באג"מ (שם) כ' דשאני משומע כעונה די"א דחשיב הפסק, כששומע באמצע התפלה ברכה, משא"כ הכא גם כששומע את השופר באמצע הברכה, ל"ח הפסק, כיון דעיקר המצוה בשמיעה, והתקיעה הוי תנאי בעלמא. והובא ביחו"ד (ח"ו ס"ס לז). וע' ביבי"א (ח"ד סי' ח' סק"כ) שכ' דכשם שהשומע שופר יכול לברך על תקיעת חבריו, ול"ח כברכה על דברים שבלב, ה"נ י"ל דהשומע ד"ת מחבירו צריך לברך ברכה"ת. ונראה דלמד כן בדרך ק"ו דאם אפשר לברך על שמיעת שופר אע"ג דמעשה התקיעה הוי תנאי בעלמא, מכ"ש שאפשר לברך על שומע כעונה דהוי כשליחות ממש. אכן ע' בחזו"ע (יו"ט עמ' רמז) שהביא מהתורת חסד דשופר נחשב עשיה, ולכן ס"ל לרא"ה דיוצא י"ח גם בכונה הפכית, כיון דאתי מעשה ומבטל

אלא בעי' ג"כ שהתקיעה תהא תקיעה של מצוה לגבי התוקע, כיון דיש תנאי שיהיה שמיעה מ'תקיעה של מצוה'.

וכן יש ללמוד ממה שאמרו בגמ' (ר"ה כז.) דציפהו זהב במקום הנחת פיו לא יצא י"ח. ובמ"מ (פ"א ה"ו) הביא מהרמב"ן (בדרשה לר"ה ד"ה צפהו זהב) שכ' דטעמא דפסולא במקום הנחת פה משום דאיכא הפסק בין פיו לשופר, ושמע מינה שאם הרחיק השופר מפיו ונפח בו ותקע בו פסול. ע"כ. וכ"כ בחי' הריטב"א. ולפ"ז כ' באבנ"ז (סי' תלב) ליישב מה שהקשו דאמאי פסול נימא כל לנאותו אינו חוצץ. וי"ל דאיה"נ אין זה פסול מטעם חציצה, אלא דמכל מקום אינו נוגע, וכשם שבהרחיק פיו מהשופר לא יד"ח. וע' במאירי (כו:) שנתקשה בהאי דינא דציפהו זהב פסול שהרי כל לנאותו כשר. ותי' דהרי"ז פסול משום שמעורב בו קול אחר שאינו בא מחמת השופר. ולפ"ז הרחיק פיו מהשופר ותקע יד"ח. וע"ע בשפ"א מ"ש ליישב קו' זו באנפי אחריני. אכן מד' הרמב"ן מוכח שיש דין מעשה תקיעה, ולא סגי במה ששומע קול שופר, אלא יש תנאי שיהיה מעשה תקיעה כדי שיהיה ע"ז תורת מצוה.

אלא שיש לחקור בגדר הדברים בג' אופנים:

א' יש לבאר שהתקיעה הוי רק בגדר 'תנאי הכשר' לקיום המצוה דשופר, וכמ"ש השפ"א (שם) והר צבי (ח"ב סי' פה) ואג"מ (ח"א סי' קעג) דאם אין כאן מעשה תקיעה של מצוה, נחשב שומע קול פסול,

הפסיק בקול אחר באמצע הסדר

והנה בש"ע (סי' תקפח ס"ב) שכ' וז"ל, שמע ט' תקיעות כו', ויש אומרים דדוקא בשלא הפסיק ביניהם בקול שופר שאינו ראוי באותה בבא. ולהלן (סי' תקצ ס"ח) כ' בפשטות דהפסיק בקול אחר הוי הפסק. ותמהו האחרונים דאמאי לעיל מינה כ' דין זה בשם י"א. ובלבוש (סי' תקפח) כתב דשאני בסי' תקצ שהתקע בעצמו תקע קול אחר בטעות הוה הפסק לתוקע שעושה מעשה התקיעה, אבל השומע שאינו עושה מעשה אלא ששמע קול שלא ה"ל לשמוע יצא אפי' שאינו מן הסדר שיש לו לשמוע. אבל הט"ז שם תמה דאין לחלק בין שומע לתוקע דהא עיקר מצוה היא השמיעה ולא התקיעה. ע"כ.

ולכאורה נראה דהט"ז ס"ל כמו שביאר החזו"א דהתקיעה הוי הכשר מצוה כדי שיהיה חשוב שמיעת קול שופר, וממילא אין חילוק בין התוקע לשומע בכלל. אבל הלבוש סבר דהתקיעה הוי המעשה מצוה, וא"כ אפ"ל דלגבי התוקע שיוצא י"ח בתקיעה מחמת עצמו ולא מחמת שלוחו, בזה י"ל דהוה הפסק בקו"ע, משא"כ לגבי השומע דהוי הפסק בשוא"ת, ואין לומר שהוא כשלוחו לתקוע, דהא לתקוני שדרתיך ולא לעוותי.

שומע כעונה חלק מהברכה

וע' בברכי יוסף (סי' ריג סק"א) שכ' בנדון מי שנתחייב בברכת על המחיה, וחבירו אכל כסנין ופירות ממין ז' כשיעור

דיבור, משא"כ במצות ספה"ע דהוי דיבור פשוט שאינו יוצא בע"כ. ע"כ. וצ"ל דכיון דאנו זקוקין לשליחות על התקיעה, הרי"ז חשוב כמעשה].

ב' יש לבאר דהוי 'חלק מהמצוה' דשופר, דלא מספיק לשמוע קול שופר, אלא צריך שיהא גם מעשה תקיעה של שופר. וכן נראה מהשאג"א (סי' ו') ומהר"ם בן חביב ביום תרועה (ר"ה כט.) וקרית ספר (פ"ב מהל' שופר) שהתקיעה והשמיעה יחד נחשבים כמעשה מצוה. וכ"כ בקה"י (פסחים סי' ז') בדעת הר"ן שם. ע"ש. ויתכן שזהו הביאור בד' ר"ת הנ"ל שקבע את נוסח הברכה על תקיעת שופר, כיון שזהו החלק המעשי שיש במצוה.

ג' התקיעה הוי 'מעשה מצוה', והשמיעה היא 'קיום מצוה'. וכמ"ש הקוה"ע (סי' סט ס"ק כז) לגבי פו"ר דהקיום מצוה הוי בלידת הבנים, אבל המעשה מצוה הוי בביאה. וכן ביארו באבני נזר (או"ח סי' מ' סק"ו וסי' תלא) ובזכרון שמואל (סי' יח סק"ב) ובהררי קדם (ח"א סי' טו) בשם הגר"ח מבריסק דשמיעה הוי דבר דממילא, ולכן מוכרחים לתקיעה שיהיה מעשה מצוה. וכמ"ש הב"י (סי' תלב) שלא תקנו ברכה על ביטול חמץ לפי שהוא בלב ואין מברכים על דברים שבלב. וא"כ תקשי כיצד תקנו ברכה על שמיעת קול שופר. אלא י"ל דאפי' שהקיום מצוה הוי בשמיעת קול השופר, מ"מ המעשה מצוה הוי בתקיעה.

הוי רק לתוקע עצמו, וממילא אם הוא תקע כשיעור קיים את המצוה, וזהו מועיל גם לשומע ששמע מקצת מהקול, ואפי' ששמע פחות משיעור התקיעה, דמ"מ עי"ז מתייחס אליו כל התקיעה. [וכ"כ ביום תרועה ושפ"א בסוגיין]. אך למסקנא אמרי' דאדרבה השיעור תקיעה נאמר על עיקר המצוה, דהיינו שצריך לשמוע שיעור דתקיעת שופר, ולעולם לא צריך שישמע את כל התקיעה, דהרי"ז הכשר בעלמא להחשיב זאת לשמיעת קול שופר דמצוה, וממילא אפילו שהיה כאן רק מקצת תקיעה, סגי בהכי להחשיב את השמיעה לשמיעת קול שופר דמצוה.

אך הרמב"ן ס"ל דלכ"ע עיקר המצוה היא השמיעה, אלא שנח' אם התקיעה הוי הכשר בעלמא כמ"ש החזו"א, וממילא שמע מקצת תקיעה יצא יד"ח, כיון דמ"מ יש כאן תקיעת מצוה, וגם שמע כשיעור תקיעה. אבל למסקנא התקיעה הוי המעשה מצוה, וממילא צריך לשמוע את כל התקיעה ולצאת בה י"ח כדי ליחשב שעשה את המעשה מצוה דהתקיעה בשלימות, ולכן גם אם שמע כשיעור תקיעה לא יצא י"ח כל זמן שלא שמע את כל התקיעה. [אכן בחכמת שלמה (סי' תקצ ס"ו) כ' לחלק להיפך דדוקא לגבי השומע אמרי' שלא יד"ח במקצת תקיעה, כיון דלא עביד מעשה, ולכן לא מהני רק עד שישמע מתחלה ועד סוף לשם מצוה, אבל התוקע לעצמו כיון דעביד מעשה יש לומר דמודה דמהני בסוף בלי תחלה. ע"כ. וצ"ב דאדרבה

ומברך מעין שלש וכולל שתייהן, אי מצי מפיק בברכתו לזה שאכל כסנין לחוד. ויש שהוכיחו מנ"ד שאם התוקע הוסיף על סדר התקיעות הוה הפסק לגבי השומע. אבל החיד"א דחה על פי דברי הט"ז הנ"ל דשאני שופר שעיקר המצוה תליא בשמיעה, ולכן הוה הפסק, משא"כ לגבי שומע כעונה, אפ"ל שאינו כמברך לדבר זה. ע"כ. ומבואר כנ"ל דלגבי שומע כעונה מצי למימר דלא ניחא ליה בשליחות המברך לגבי התוספת שאינו זקוק לה, וממילא אין לו הפסק, אבל לגבי דין שמיעת שופר, מכיון ששמע קול אחר בינתים הרי"ז הפסק גמור, ולית לן נפק"מ במה שאינו צריך לזה. אכן לד' החזו"א אין לחלק בזה, דס"ל שבכל דין שומע כעונה הוי בגדר שעיקר המצוה תליא בשמיעה. וע' בעיוני סוגיות (ח"א סי' יב) מ"ש בכיו"ב בגדר שומ"כ. [וע' בילקו"י (סי' רח הערה כג) שכ' לחלק עוד דבשופר תקנו שיתקע בסדר מיוחד וכל שהיה הפסק בינתים נתבטלה תקנת חז"ל, משא"כ לגבי ברכת הנהנין איכא למימר דיתר כנטול].

שמע שיעור תקיעה ממקצת תקיעה

ד. ועל פי כל זה נראה לבאר סוגיית הגמ' והראשונים לגבי שמע מקצת תקיעה דהרשב"א סבר בביאור המח' בסוגיין דמאן דסבר דשמע מקצת תקיעה יצא ס"ל שהתקיעה היא חלק מהמצוה ולא רק תנאי בעלמא, וא"כ אפ"ל דכל התנאי שיהיה שיעור בתקיעה

מסתבר דחצי מעשה לאו שמיה מעשה, אבל השמיעה אינה שייכת למעשה התקיעה ושפיר י"ל שיצא י"ח מיד לאחר ששמע שיעור תקיעה].

ואתי שפיר חילוק הגמ' אם בתחילת התקיעה היה בר חיובא או לא, דכשמקצת מהתקיעה לא היה בזמן החיוב, כגון שהתחיל לתקוע קודם עה"ש לא יצא י"ח לכ"ע, כיון שחסר כאן במעשה התקיעה ונמצא שלא נתקיים התנאי דמצות שופר שיהיה מעשה תקיעה שלם, וכל הנדון בגמ' רק לגבי שמיעת חצי מהמעשה תקיעה, דמ"מ קיים את עיקר המצוה לשמוע קול שופר ולית לן נפק"מ במה שלא שמע את כל מעשה התקיעה.

ובזה מובן היטב מה שפשוט לגמרא דלכ"ע א"א לצאת י"ח באותה תקיעה לשם ב' תקיעות, גם למ"ד שאפשר לשמוע מקצת תקיעה, והיינו טעמא דהרי מוכרחים שיהא "תקיעה" לצורך קיום המצוה, וחצי מעשה תקיעה לאו שמיה מעשה כלל, וכל הנדון בגמ' רק לגבי השומע שיכול לשמוע חלק מהתקיעה, אבל מעשה התקיעה עצמו מוכרח להיות בשלימות.

שמע או נתכוין לצאת י"ח רק ממקצת תקיעה

ה. ונראה דנפק"מ בהנ"ל במה שפסק המשנה ברורה (סי' תקפז ס"ק יד) וז"ל, וה"ה נמי אם כל התקיעה היה בחיוב אלא שהוא נכנס באמצע התקיעה

או שיצא מביהכ"נ באמצע התקיעה ושוב לא שמע לא יצא אע"פ שהיה שיעור תקיעה במה ששמע וכמאן דשמע חצי שיעור תקיעה דמי. ובשער הציון (סק"כ) כ' שכן מבואר בפרי חדש ומטה יהודה ופרי מגדים בדעת הט"ז (סי' תקפח ס"ד). דהנה כ' הש"ע (שם) היה זה צריך פשוטה ראשונה וזה צריך פשוטה אחרונה, תקיעה אחת מוציאה את שניהם. [ומכאן מוכח דאפשר לכוין בפעולה אחת לשם ב' מצוות ביחד, דומיא דק"ש בעונתה שמקיים ב' מצוות. ובפרט כשב' המצוות הרי הם באותו ענין. וכ"כ בשו"ת בצל החכמה ח"ד סי' מא.]. וביאר הט"ז דהיינו דוקא כל התקיעה נוכל להשתמש לזה ולזה. אבל להפסיק חד תקיעה חציה לזה וחציה לזה כגון שתקע תקיעה ארוכה שיש בה כשיעור ב' תקיעות ואחד התכוין לצאת מראשה עד חציה והשני מחציה עד סופה לא מהני ולא מידי, דלא מפסקינן לה לחצאין. [ולדעת הלב"ש ר"ל לפי מאי דקיי"ל שאין יוצאים י"ח במקצת תקיעה. וע' לעיל אות ב' בביאור דבריו].

אך בביאור הלכה (סי' תקפח ס"ד) הביא מהנהר שלום (סק"א וסק"ה) שחולק על הט"ז ודעתו דאפילו לדעת הרמב"ן יוצא בזה דעד כאן לא פליגי בסוף סימן דלעיל אלא היכא דתחילתה לא הוי בחיוב, אבל אם כל התקיעה בחיובא לכו"ע יצא, ואין זה ענין לאפסוקי תקיעתא שלא נאמר אלא לחד גברא שאינה עולה לו לשני תקיעות כיון שנתחייב בקולות מופסקים. ע"ש. וכ'

את קול שופר, כגון כשחלק מהתקיעה תקע לתוך הבור, או באופן שתקעו שם בחצוצרות באמצע התקיעה, או כשנתכוין לחלק את התקיעה לתרתי לצאת בה י"ח דב' סדרים, אבל בנדון דידן שהיה מעשה תקיעה מושלם, ורק הגברא השומע אינו יוצא י"ח בחלק מהתקיעה, אין בזה חסרון בכלל. וכמ"ש בברכ"ש גיטין סי' י"א אות ג' דמצות צריכות כונה כדי שהגברא יצא י"ח. [אבל הקוב"ש ח"ב סי' לג כ' דמצוה ללא כונה הוי כמתעסק בעלמא ואין ע"ז שם דמעשה מצוה. ונת' בעיוני סוגיות סי' ?].

ולפ"ז יש לדון דגם באופן שהגיע באמצע התקיעה יצא יד"ח, כיון דמצד התקיעה לא היה ריעותא כלל, ורק מצד ריחוק הגברא לא שמע אותה, משא"כ כשבאמצע התקיעה תקע לתוך הבור הרי זה חשוב שפגם את התקיעה מחמת שמעורב בתקיעה קול הברה. ודו"ק. ושור"ר שכ"כ בשו"ת פתחא זוטא (ס"ס לג) דמסתימת הפוסקים משמע דרק כשבמקצת התקיעה היה מתעסק לא יצא, אבל אם שמע רק חלק מהתקיעה שפיר מהני, כיון דלהשומע יש תחילה וסוף. ע"ש.

ונראה לבאר מח' הט"ז והנהר שלום שנחלקו בביאור יסוד סוגיין אליבא דהרמב"ן דכיון שעיקר המצוה בשמיעת קול שופר, הרי מספיק לשמוע שיעור תקיעת שופר, אלא שנתחדש דצריך לשמוע את כל התקיעה, ובזה יש לומר ב' צדדים או דהוי תנאי במצוה

בשער הציון (סי' תקפו סק"כ) וז"ל, ואין לחלק בין היה מקצת תקיעה פסולה כמו בתוקע מקצת קודם שעלה עמוד השחר ובין עניננו שהתקיעה כולו בחיוב רק הוא לא שמעה בכולה, דזהו רק לפי סלקא דעתך דש"ס (כח.), אבל לפי המסקנא דכי קאמר רבה בתוקע ועולה, לא שני לן כלל וכל שלא שמע כולה תקיעה לא יצא. וכן משמע ברא"ש בסוגיין. עכ"ל.

ונראה כונתו לדקדק מל' הרא"ש (ס"ס ח') שכ' וז"ל, אבל אחר ששמע מקצת תקיעה בבור ועלה ושמע סופה על שפת הבור או תחלתה בחוץ וסופה בפנים לא יצא שהשומע תחלת תקיעה בלא סופה או סופה בלא תחלתה לא יצא. וכן אם שמע מקצת תקיעה קודם שיעלה עמוד השחר ומקצת אחר שעלה עמוד השחר לא יצא. עכ"ל. ומשמע שיש להשוות תקע מחוץ לבור לתקע קודם עלות השחר. [אכן ע' במחזור ויטרי (הל' ר"ה אות טז סי' שיו) שהעתיק חילוק הגמ' לדינא. ונראה דסבר כרשב"א שהגמ' מיירי בשמע פחות משיעור תקיעה, אבל בשמע שיעור תקיעה יצא גם כשלא שמע את סוף התקיעה, ובזה יש לחלק אם המקצת תקיעה היה בר חיובא].

אך אין דבריו מוכרחים דלעולם מודה הנהר שלום לד' הרא"ש, וכמ"ש הרמ"א בס"ס תקפז, ולדינא אין לחלק בין תקיעה בזמן חיוב או לא, אבל מכל מקום כל הנדון בגמרא היינו דוקא כשהיה פגם במעשה התקיעה כלפי השומע, דהיינו שלא היה ראוי לשמוע

כל התקיעה כולה. ולפ"ז מבואר כהכרעת המ"ב לדינא, דלידין דלא מהני לצאת במקצת תקיעה, אין לחלק אם הוי חסרון בחפצא דמקצת התקיעה או דהגברא אינו יוצא י"ח כל התקיעה].

אם יש לחלק בין מתעסק למצוה בלא כונה

ובעיקר האי דינא יש לדקדק מל' הש"ע (סי' תקפו ס"ג) שכ' וז"ל, השומע מקצת תקיעה שלא בחיוב, ומקצתה בחיוב, או שאמר לתוקע כמתעסק כוין להוציאני ידי חובתי, ותקע ומשך בה שיעור תקיעה, לא יצא וכו'. עכ"ל. ולכאורה טפי ה"ל למימר שאם השומע נתכוין לצאת י"ח רק באמצע התקיעה לא יצא, ואמאי נקט רק לגוונא שהיה מתעסק בתחילת התקיעה, דבכה"ג אין ע"ז שם תקיעה כלל. ומשמע כדעת הנהר שלום. אבל המטה יהודה כ' דאיה"נ הש"ע לא דקדק שדוקא בכהאי גוונא לא יצא, אלא בכל אופן שלא יצא י"ח במקצת מהתקיעה לא יצא לגמרי. ולכאור' תלוי בהנ"ל בגדר מצות צריכות אם בעי' כונה לצאת י"ח או לאשויי ליה מעשה מצוה.

ועיין בלשון הגמ' (כח:) דאמרינן שיש לומר שבמצות שופר בעי' כונה כיון דכתיב 'זכרון תרועה' והאי מתעסק בעלמא הוא. ומשמע שיש לדמות מצוה ללא כונה למתעסק בעלמא שאין על מעשהו שם מצוה, למ"ד מצות צריכות כונה. ובפרט לגבי שופר שעיקר המצוה בהרהור הלב וכדכתיב בקרא 'זכרון

שיהיה שמיצה דמעשה תקיעה, או שזהו גופא המעשה מצוה שמוטל על הגברא. וא"כ אי נקטינן שזהו המעשה מצוה א"כ מסתבר דצריך שיכוין לצאת י"ח מכל המעשה תקיעה, שהרי חצי מעשה לאו שמיא מעשה. אבל את"ל דהוי תנאי בשמיעת השופר שיהיה שם מעשה תקיעה לשם מצוה, א"כ מספיק במה שיש מעשה תקיעה מעליא שראוי להוציא י"ח, ולא צריך שהשומע יתכוין לצאת י"ח מכל המעשה, דמ"מ שמע שיעור תקיעה ממעשה תקיעה מושלם.

[ובאמת אפשר לחלק להיפך בגדר דין זה דהנה בטורי אבן (כו.) הק' ע"ד הרשב"א דס"ל דבשמע שיעור תקיעה י"ח אפילו דהוי רק מקצת תקיעה, וצ"ב דא"כ מה מוכחי' בגמ' דלא יצא י"ח בתחילת תקיעה מהא דתנן משך בשניה כשתים לא עלתה לו אלא אחת, והרי מיירי שיש שם שיעור דב' תקיעות ואמאי לא יד"ח דשתי התקיעות. ולכאור' צ"ל דכל מה שיוצא י"ח בתחילת תקיעה היינו דוקא כשהתקיעה פגומה בסופה, וממילא אמרי' דשמע כל מה שאפשר. אבל באופן שהיה תקיעה כתקנה והגברא רוצה לצאת י"ח רק בתחילת התקיעה לא מהני. וכ"כ בשו"ת רמ"ץ (ח"א סי' מה) דלדעת הטור יצא י"ח במקצת התקיעה דוקא דוקא כשתקע מקצת תקיעה בבור, דקול ההברה לא נחשב כחלק מהתקיעה, ומסלקינן ליה כמאן דליתא, אבל התחיל לתקוע בלילה או במתעסק לא יד"ח, כיון דהוי קול דתקיעה פסול, וממילא נפסלה

ומצאנו בהרבה מקומות שהש"ע כפל דברי עצמו באופן כזה.

האריך בתקיעה לשם ב' תקיעות לא י"ח

ה. והנה בגמ' מקשי' מדתנן משך בשניה כשתים אין בידו אלא אחת, ואמאי ליסליק בתרתי. וכ' הרא"ש והרמב"ן דמשמע דלכ"ע יוצא בה י"ח תקיעה אחת, וגם למסקנא דמשני דפסוקי תקיעתא לא מפסקינן היינו רק לענין שרוצה לצאת י"ח ב' תקיעות במעשה תקיעה אחד. אבל הרי"ף גיאות כ' דאינו יוצא לגמרי כיון שלא נתכוין לצאת י"ח בכל התקיעה לשם תקיעה ונמצא שיש כאן רק מקצת תקיעה. ולכאורה היה נראה שנח' בדין הנ"ל שנתכוין לצאת י"ח רק מחצי התקיעה.

וכן משמע מחי' הריטב"א (לג:), דאי ממתניתין דמשך בשניה כשתים ליכא למילף מידי דהתם דין הוא שיהא בידו אחת מיהת דהתם כולה תקיעה בכשרות מתחלה ועד סוף שאין הכונה מעלה ולא מוריד לפסול התקיעה, אבל בהא שתחלתה כמתעסק ובפסלות גמור אינו יוצא כלל בסיפא, ואפילו אחת אין לו, דכולה תקיעה אחת, דמצטרף רישא גבי סיפא ולא רישא אית לה סיפא ולא סיפא אית לה רישא, כלומר שאין כאן תקיעה שלימה בתחלה וסוף בכשרות שאם שמע תחלתה מן התוקע לשם מצוה והשלימה כמתעסק הרי רישא אין לה סוף, אבל

תרועה, וא"כ הוי כמצוה שעיקרה בלב דללא כונה אין ע"ז שם מצוה. וע' בש"ע (סי' תקצ ס"ח) שכ' דהפסיק באמצע התקיעות בתקיעה מיותרת או שהיה מתעסק, הרי"ז הפסק והפסיד גם את התקיעה הראשונה. ובביאור הלכה הביא מהח"א דעל כן צריך לזהר 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 הש"ע אפילו שמע כמתעסק הפסיד התקיעות ששמע. ע"כ. אך המג"א כ' דשאני מתעסק דלא חשיב תקיעה כלל וה"ל כאילו שמע קול אחר בנתיים דלא חשיב הפסק ע"ז. ולכאור' נח' בהנ"ל אם למ"ד מצו"כ כשתקע בלא כונה הוי כמתעסק.

אכן יש לדקדק לאידך גיסא מד' הש"ע, דהנה הט"ז ביאר מ"ש הש"ע ששמע תקיעה שלא בחיוב דהיינו קודם שעלה עמוד השחר. והק' בשו"ת רביד הזהב (סי' כג) ובספר יפה ללב ממ"ש הש"ע להלן בסי' תקפח (ס"א) שאם התחיל לתקוע קודם עה"ש והמשיך בתקיעתו לא יצא. ולכאור' נראה שהדברים כפולים. אלא יש לבאר דכונת הש"ע במ"ש שלא בשעת חיוב דמיירי לגבי חיוב האיש השומע, וכגון ששמע מקצת בשעה שהיה עוסק בצרכי רבים או שאינו יכול לכוין לבו לתקיעה, דלא יצא בהמשך התקיעה. כיון שלא שמע תקיעה שלימה. ע"כ. אך אין דבריו מוכרחים

עלתה לו אלא בשביל תקיעה אחת. וי"א שאפילו בשביל אחת לא עלתה לו. עכ"ל. ותמה החכמת שלמה דהש"ע סותר דברי עצמו, שהרי כתב (סי' תקפו ס"ג) בדעת סתם דאינו יוצא י"ח במקצת תקיעה, ואפילו כשמע שיעור תקיעה, אלא בעי' שישמע מתחילה ועד סוף, וא"כ הכא נמי י"ל דכיון שנחנך לצאת י"ח רק בתחילת התקיעה לשם סיום הסדר דתשר"ת, הרי"ז לא יועיל לו כלל.

אך המעיין בדברי הראשונים יראה דלק"מ דהרמב"ן והרא"ש סברי שאין זה לעיכובא שיכוין לשם אותו הסדר בדוקא, ולכן לא דמי לשמע מקצת תקיעה, אבל הרי"ף גיאות סבר דהוי ככונה הפכית.

אמנם יש לעיין בדברי המשנה ברורה (סי' תקצ ס"ק כד וס"ק כה) שכ' דהעיקר לדינא כשיטת הרמב"ן דיצא י"ח בתקיעה זו לשם תקיעה אחת וז"ל, בשביל תקיעה אחת, דהיינו האחרונה לפי שכל תקיעה צריך להיות בה ראש וסוף ואם נחלק תקיעה זו לשני תקיעות כמו שחשב התוקע אין כאן ראש לתקיעה אחרונה ולא סוף לתקיעה ראשונה ולפיכך אין אנו הולכין כלל אחר מחשבתו בזה אלא אנו חושבין תקיעה זו לתקיעה אחת ארוכה ועולה לו בשביל האחרונה. עכ"ל. ובשעה"צ (ס"ק כב) כתב שכן מוכח בגמרא דלא צריכין להמסקנא לומר דפסוקי תקיעתא מהדדי לא מפסקין. ע"כ. [נור"ל דלפי הטעם דלא מפסקין א"כ משמע שאנו הולכים אחר

משנתינו ראש וסוף יש לה לשם מצוה ולפיכך עלתה לו לאחת מיהת. עכ"ל.

אבל יש לדחות דליכא לאוכוחי מהתם מידי וכמו שביאר בחי' הר"ן דהרי"ף גיאות סבר דהתוקע לשם סדר אחר לא יצא, כיון דגרע טפי מהתוקע לשיר, שזהו תלוי במח' אי מצות צריכות כונה לשם מצוה, אבל בנ"ד שרוצה לצאת י"ח דסדר אחר גרע טפי, והוי כמתעסק בעלמא. וא"כ י"ל דלכן גם הנהר שלום יודה דחשיב שיש כאן רק מקצת תקיעה. אבל שאר הראשונים סברי דאדרבה כשנחנך בתקיעתו לשם סדר אחר נחשב כונה מעלייתא לשם מצוה, ולא צריך שיתכוין בדוקא לשם אותו סדר שהוא נמצא בו.

וכ"כ התוס' (לג:) דלא צריך כונה לשם אותו הסדר שנמצא בו, והוכיחו כן מסוגיין דהיה עולה לו לשתים אי לאו טעמא דפסוקי תקיעה לא מפסקין. ולכא"ו צ"ב בהוכחתו דאם היינו פוסקים את התקיעה לתרתי, נמצא שיש כאן ב' תקיעות חלוקות, ועל כל חלק הוא נתכוין לצאת י"ח לצורך הסדר שהוא נמצא בו. וביאר השפ"א דכונת התו' להוכיח כמ"ש הר"ן מהא דהיה יוצא ידי אחת גם להו"א דגמ', ובע"כ ה"ט דהכונה בסופה לשם אותו סדר לא מעכבא.

והובא המחלוקת בש"ע (סי' תקצ ס"ו) וז"ל, אם האריך בתקיעה אחרונה של תשר"ת כשיעור ב' תקיעות, כדי שתעלה לשם תקיעה אחרונה של תשר"ת ובשביל הראשונה של תשר"ת, לא

התקיעה. וכ"כ בשו"ת נחלת יהושע (סי' כו).

אך יש לדחות דלעולם אימא דמצוה בלא כונה חשיב כמתעסק, וכמ"ש הקוב"ש, וממילא הוי כתקיעה פגומה כשלא נתכוין לצאת י"ח בחצי מהתקיעה, ושאיני בנדון הרי"ץ גיאות שהוא נתכוין לצאת י"ח בחלק מתקיעה זו לשם סדר אחר, ובזה ליכא למימר דחשיב כהפקעת המצוה, אלא הוי רק חסרון בגברא שלא נתכוין לצאת י"ח דתקיעה בסדר זה, ולכן לא נחשב כתקיעה שפגומה במקצת, ומש"ה יוצא י"ח בתקיעה זו לשם סדר תשר"ת. וכן נת' בעיוני סוגיות ח"א סי'.

היה עובר מאחורי בית הכנסת

ועוד יש להוכיח כד' הנהר שלום דהנה במשנה (כו:) תנן מי שהיה עובר אחורי בית הכנסת או שהיה ביתו סמוך לבית הכנסת ושמע קול שופר או קול מגילה אם כוון לבו יצא ואם לאו לא יצא. ואמרו בגמ' (שם) דהוא משום דמצות צריכות כונה. ודייק במשאת המלך (סי' כא) דבפשטות לא איירי שכוון לפני התקיעה לשמוע, אלא רק לאחר ששמע קול השופר כיון לצאת, וקשה הרי חסר לו תחילת התקיעה ואיך יצא. ומוכח דכל שיש חפצא של מצוה בתקיעה מתחילתה סגי במה ששומע שיעור תקיעה ממנה. שהרי כ' האח' דאפי' למ"ד מצות צריכות כונה אינו אלא לענין לצאת יד"ח, אבל חפצא של מצוה הוי, ולכן יצא יד"ח בשמע סופה כשיעור תקיעה.

מחשבתו, אלא שא"א להפסיק את התקיעה לתרת. אבל לדידן דל"מ חצי תקיעה א"כ פשוט שאין מתחשבים כלל במחשבתו והוי כתקיעה שאין בה מחשבה כלל].

אך להלן כתב בשער הציון (ס"ק כג) וז"ל, ואם לא התנה כלל אלא לאחר שתקע תשר"ת תקע רק ש"ת, בודאי אין אנו יכולין לצרף מחמת ספק התקיעה אחרונה של התשר"ת להש"ת, דהלא לא כוון בשביל זה והוי כתקע בלא כוונה. עכ"ל. וצ"ב דמאחר דקיי"ל כרמב"ן שלא צריך כונה לשם סדר מסויים, א"כ נימא שיעלה לו התקיעה ממ"נ לא' משני הסדרים מחמת הספק.

ובע"כ מוכח דס"ל לשעה"צ שיש דין להתכוין לשם איזה סדר הוא נמצא, ואפ"ה ס"ל לרמב"ן דיוצא ידי תקיעה אחת בתחילת התקיעה, ובע"כ ה"ט כיון דלא חשיב ככונה הפכית, כמ"ש הר"ן, אלא רק הוי העדר כוונה למצוה, ובכזה"ג כ"ע מודו שיוצא בתחילת תקיעה. כמ"ש הנהר שלום הנ"ל דכל הדין שלא יוצא י"ח בתחילת התקיעה לבד, היינו דוקא כשיש ריעותא בגוף התקיעה בהמשך, דממילא לא מקרי שנעשה כאן מעשה תקיעה מושלם, אבל בכל אופן שיש כאן תקיעה מושלמת ורק השומע לא נתכוין לצאת י"ח כל התקיעה, אין בזה חסרון כלל, כיון ששמע שיעור תקיעה כהלכה, וקיים את עיקר המצוה לשמוע קול שופר. ולא אכפ"ל במה שהשומע לא יוצא י"ח בכל

(סי' פד) מ"ש בד"ז]. ובדעת רבא דפליג צ"ל דס"ל בגדר הא דקיי"ל שלא יצא י"ח בתחילת התקיעה מחמת הדין דמהב"ע, הרי"ז נחשב שהמצוה נפסלה לגמרי, וממילא אין על התקיעה גדר דחפצא של מצוה, ודומה למקצת תקיעה קודם עה"ש, אבל לר"י הוי רק דין בגברא שאינו יוצא י"ח, ודומה למ"ש הנה"ש בנתכוין לצאת י"ח במקצת תקיעה שיצא במקצתה השניה. [וכמו שנת' בעיוני סוגיות ח"א סי' ?].

וב"ב עוד במשאת המלך (סי' קמב) דבפשטות עיקר המצוה היא השמיעה וא"כ הרי כל עיקר החפצא של המצוה היא במה שכל אחד שומע לעצמו, וא"כ מה אכפ"ל אם שמע את כל התקיעה או לא. ועוד דמה הביאור בחילוק הגמ' בין תקע קודם עה"ש או בבור, דמאי נפק"מ במה שאחר יוצא בתקיעה זו, והרי אין התקיעה החפצא רק השמיעה, והשמיעה הרי היא לכל או"א שמיעה אחרת ובדין הוא שאין יוצא וצ"ל דמ"מ איכא תנאי שיהיה שם תקיעה של מצוה, וא"כ בודאי דהדין נותן דכל שהוא חפצא של מצוה לעצמו וכדאמרן בשלא כיון מיהו יצא בסוף התקיעה שהרי היא תקיעה לעצמו וכמו דהוי מהני מה שזה תקיעה לאחרים. עכ"ד.

מעשה המתמשך מיום אל יום

ו. **והנה** בשו"ת תורה לשמה (סי' קנז) כ' להוכיח כדעת הרא"ש והרשב"א דיצא י"ח כשיש שיעור תקיעה בזמן

ושו"ר בחכמת שלמה (סי' תקצ ס"ו) שדייק כן ממתני' דמשמע שנתכוין רק לאחר ששמע את קול התקיעה, ואפ"ה יד"ח למ"ד דסגי במקצת תקיעה. ועי"ל אי נימא דמתני' אזלא כמ"ד דמצות אצ"כ, וא"כ אין צורך שיהא כונה [לשמוע קול שופר ולא קול חמור] לעיכובא בכל התקיעה. אך למ"ד מצות צ"כ לא מהני כשכיון לצאת רק בחלק מהתקיעה, וכמו שנקט הט"ז.

תקע בשופר של עולה

ולפ"ז כ' במשאת המלך (שם) לבאר הא דאיתא בגמ' (כח). אמר ר"י בשופר של עולה לא יתקע ואם תקע לא יצא כו' מ"ש עולה בת מעילה היא כיון דמעל בה נפקא לה לחולין כו'. מתקיף לה רבא אימת מעל לבתר דתקע כי קא תקע באיסורא תקע וה"ל מצוה הבאה בעבירה. ע"כ. ונראה דר"י לא חש לטענת רבא, כיון די"ל שמיד בתחילת התקיעה יצא לחולין, ולאחר מכן היה שיעור תקיעה, ולכ"ע יצא בזה י"ח, כיון דלא צריך שהגברא יתכוין לצאת מכל התקיעה, אלא העיקר שהיה תקיעה של מצוה מושלמת, ומספיק שהשומע יתכוין לצאת רק בסוף התקיעה. [וכה"ק בכפ"ת וטו"א. ובחכמ"ש (סי' תקצ) תי' דכיון דמהב"ע הוי דבר המאוס הרי"ז ממאיס את כל התקיעה, דומיא דאתרוג החסר שכשר בשאר הימים, ומ"מ אם נקבו עכבר פסול, אפי' שחתכו לאחר מכן, כיון שכבר נמאס למצוה. וע"ע במנחת ברוך

משמע מל' הר"ח בסוגיין שביאר שאין יוצאים במקצת תקיעה כי 'אין מפסיקין הסוף מן ההתחלה'.

רואה חלק מפתח נחשב כרואה פתח שלם

ועפ"ז יש ליישב ג"כ מה שהקשה בשו"ת אבנ"ז (יו"ד סי' רעט אות יג) מהגמרא ביומא (טז.) במעשה דשריפת הפרה שהכהן צריך לראות את פתחו של היכל בשעת הזאת הדם, וקאמר שם בפשיטות שאם רואה חצי אמה די, ואע"ג דאין פתח פחות מארבעה טפחים, ופלגא דאמתא פחותה מד'. מ"מ כיון דלפתח עצמו יש שיעור שוב כל פורתא שם פתח עליה. וא"כ ה"נ נימא לגבי תקיעות דאמאי שמע מקצת תקיעה לא יצא, ונימא דמקצת תקיעה חשיבא תקיעה. ותי' דדמי למ"ש בפסחים (מה.) לענין צירוף דאיסור והיתר דדוקא כשאוכלן בב"א מצטרפי, אבל בזא"ז אינו מחשיב ההיתר לאיסור כאילו היה בו בעצמו כשיעור. ה"נ בפתח שכולו בבת אחת כשיעור מחשיב זה לזה כאילו היה כולו פתח. משא"כ בקול שופר שהקול בא במשך זמן. ע"כ.

ולהנ"ל יש לחלק בין מעשה התלוי בידי אדם דאיהו אחשביה כמעשה אחד, וממילא כל חלק ממנו הוי חצי מעשה, משא"כ בפתח ההיכל שקיים ועומד מצד המציאות, שפיר יש להחשיב מקצת פתח ככל הפתח. [וכיו"ב איתא בקדושין (י.) לגבי מעשה ביאה אי תחילת ביאה קונה או סוף ביאה. אכן בספר

החיוב, ממשנה ערוכה (זבים פ"א מ"ו) ראה אחת ביום וא' בין השמשות כו'. וכתב הרע"ב ז"ל שראה קצת ראייה בסוף היום וקצתה בתחילת הלילה של מחר אע"פ שלא היה ביניהם כדי טבילה וספוג נחשבים שתי ראיות מפני שהימים חולקים. ע"ש. [וכ"כ המאירי שבת לד:]. וא"כ ה"ה כאן אע"ג דהתקיעה היתה במהלך אחד עכ"ז הימים חולקין והו"ל תקיעה של היום בפ"ע, וכיון דאיכא בה שיעור תקיעה יצא י"ח בזה. עכ"ד. ואפ"ל דשאני חילוף היום ללילה דהוי שינוי גמור בתאריך, שהרי היום הולך אחר הלילה, אבל בחילוף מהלילה ליום ליכא שינוי כולי האי דכוליה חד יומא הוי.

אך בפשטות יש לחלק בין מעשה התלוי בידי אדם למעשה התלוי בידי שמים, דלגבי ראית דם שבא מן השמים, אמרי' דהימים מחלקים, דאין שייכות בין תחילת הראיה לסוף הראיה, דכל רגע הדם יכול ליפסק, ולכן אפי' שהרואה במשך כמה שעות באותו יום נחשב כראיה אחת, כיון שאין סיבה לחלקן, אבל מאידך גם אין הכרח לחברם, ולכן הימים מחלקים את הראיות, אבל לגבי תקיעת שופר דהוי מעשה הבא בידי אדם הרי בשעה שהוא ממשיך בתקיעה נחשב כמעשה אריכתא כיון דבידו להפסיקו ולמושכו, ויש שייכות בין תחילת המעשה לסופו, וממילא אין נפקותא במה שהמעשה מתמשך מיום אם יום, ואין הימים התלויים בידי שמים מפרידים את המעשה שהאדם עושה בפעולה אחת. וכן

הישר (ח' סי' קנג) דימה ד"ז למה שדנו אי
ישנה לשכירות מתחילה ועד סוף. וצ"ע].

בענין חפצא דמצוה יותר מהשיעור

ז. והנה בש"ע (סי' תרמו ס"ה) כ' לגבי
הדס דבעי' לעיכובא שיהא
עבות ברוב דג' טפחים אפי' שההדס
עצמו יותר גדול. וע"ש במ"ב (ס"ק יח)
וביאורו"ל (ד"ה ולעיכובא). ומוכח דאמרי'
יתר כנטול, ואין מחשיבים את כל ההדס
לחלק מהמצוה. ולפ"ז צ"ב אמאי אמרי'
בסוגיין שאין יוצא י"ח במקצת תקיעה,
ונימא דיתר כנטול, ויוצא י"ח בתחילת
התקיעה כשיש בה שיעור תקיעה, ומאי
נפק"מ שממשיך לתקוע לאחר צאה"כ, או
שממשיך לתקוע בבור. ואפשר לחלק
דשאני הכא דאיכא מקצת תקיעה בפסול,
משא"כ התם דהוי רק העדר שיעור הכשר
מכל ההדס.

וכן יש להוכיח מהביה"ל (סי' לג ס"ג)
שנסתפק לגבי רצועות תפילין אם
צריך להיות כולה שחור, או דסגי עד כדי
שיעורו. ובע"כ יש לחלק דשאני רצועה
שאינה שחורה דהוי בגדר פסלות, ולכן
אפ"ל שפוסל גם כשאין צריכים לו
להשלים את השיעור, דאמרי' כל המוסיף
גורע, משא"כ לגבי הדס שאינו משולש,
דהוי רק חסרון בכשרות ההדס, וממילא
אמרי' יתר כנטול.

ולפ"ז יש ליישב ד' המ"ב (סי' תרמה סק"ח)
בנפרצו עליו של הלולב, ונשאר

שיעור כשר, דיש לילך אחר רוב הלולב.
וע"ש בשעה"צ (ס"ק יג) שיש להכשיר
היכא דנפרצו עליו למטה שיכול לחותכן.
ומבואר דל"ד להדס שאינו עבות
דמכשרי' בכל אופן. וה"ט כיון דנפרצו
עליו אינו רק העדר כשרות אלא הוי בגדר
דבר הפוסל בלולב. וע' בשבט הלוי ח"ז
סי' פב.

וכן יש לומר במ"ש המ"ב (סי' תקפו ס"ק
קז) ובביאור הלכה (שם) דאם ניקב
רובו של שופר פסול, אפילו שנשאר כדי
הכשר. וה"ט דנקב אינו רק העדר כשרות
בשופר, אלא הרי"ז דבר הפוסלו לתקיעה,
דנחשב כקול אחר היוצא ממנו, ולכן
אזלי' בתר רובא לקבוע עליו שם שופר.
ודומיא דהדס. וצ"ל דשאני מרצועות
תפילין דלא אזלי' בתר רובא, כיון דאי"ז
חפצא אחת ממש.

וכן מוכח חילוק זה מיומא (לב:) דאמרי'
שהכהן גדול שוחט את רובו וכהן
הדיוט ממרקו. וק' לשיטת רש"י בחולין
דשהייה במיעוט בתרא פוסל, אפי'
שמספיק רוב, והנ"נ דשחיטת כהן הדיוט
ביוה"כ תפסול את הקרבן. אלא י"ל
דשאני שחיטה דכהן הדיוט ביוה"כ דאין
בזה גדר דפסלות אלא רק העדר כשרות,
ולכן אמרי' דסגי במה שנעשה רוב
השחיטה ע"י הכה"ג, דזהו מספיק כבר
להכשיר את השחיטה. וכ"כ באבנ"ז (י"ד
סי' י' סק"ה). וכ"כ באחיעזר (ח"ג סי' נא
סק"ד) דמחשבת של"ש במיעוט בתרא

שמואל יוצא בפסוק א' וממילא אם ממשיך לקרוא את פרשת ק"ש רשאי לפסוק לקריאת הלל ומגילה, כיון דאינו נחשב כעוסק במצוה דאו' דק"ש.

אבל הנצי"ב בהעמק שאלה (פ' יתרו) כ' דכל שמאריך וקורא יותר בשביל מצות ודברת בם הוי הכלל בכלל המצוה, וכשפוסק הוי מפסיק במצוה דאורייתא. וכדאמרי' בחגיגה (ט.) הפריש עשר בהמות לחגיגתו כולן קרבין ביו"ט, ואע"פ דסגי בחד בהמה מ"מ כל שמוסיף הוי בכלל המצוה. וכ"כ הר"ן (סוכה י:): דעצי סוכה דמיתסרן בהנאה גם כשעשה יותר מכדי הכשרן. [אמנם התו' חולקים ע"ז]. וכן מוכח מהירושלמי (סוכה פ"ג) דהנוטל לולב ביו"ט שחל להיות בשבת נושא כפיו וכו', הניחו בארץ אסור לטלטלו. וקשה היאך מטלטלו יותר מכדי חיובו כ"ז שלא הניחו בארץ והרי כבר יצא בנטילה הראשונה. אלא מוכח דכל זמן שעוסק במצוה נחשב שממשיך לקיים את המצוה. ועפ"ז מיושב קו' התו' (ר"ה טז: ד"ה תוקעים) היאך תוקעין יותר מהחיוב הא הוי בל תוסיף. אלא י"ל דהכל נחשב כחלק מהמצוה. וע' בקה"י ברכות סי' ו' שהאריך בביאור דין זה. ע"ש.

ולכאורה מסוגיין מוכח להדיא [לפ"ד הרמב"ן] דהמאריך בתקיעה הכל נחשב כחלק מהמצוה, ואינו יוצא ידי חובה בחלק מהתקיעה, אפילו שיש

לכ"ע לא גרע, כיון דהוי רק חסרון הכשר, וסגי לן ברוב שחיטה לשמה, משא"כ במחשבת פיגול הפוסלת גם במיעוט בתרא.

אכן עדיין יש לעיין באופן שהתחיל לתקוע בדרך מתעסק, שנתבאר מהש"ע שאינו יוצא י"ח בסיום התקיעה, ואע"ג שאין כאן פסלות במקצת התקיעה. וכן נתבאר מהביה"ל באופן שלא נתכוין לצאת י"ח במקצת התקיעה, דשוב אינו יכול לצאת י"ח בתקיעה זו. ותקשי דמ"ש מהדס שכשר באופן שהוא עבות במשך ג"ט.

ולהנ"ל יש לחלק דשאני הכא דאי"ז בגדר דחפצא דמצוה יותר גדולה, כמו שופר ארוך, אלא דהגברא עושה תקיעה ארוכה, והכל נחשב כמעשה אחד ארוך, שהרי כל הקול בא מכח אחד, ולכן א"א לצאת י"ח בחצי מעשה.

בענין מוסיף על שיעור המצוה אם נחשב כחלק מהמצוה

ת. ולפ"ז מבואר ביסוד הדין דהמאריך בתקיעה נחשב כל התקיעה כמעשה אחד, דהוי מטעם שהגברא עשה זאת כמעשה אחד, וממילא א"א לצאת י"ח בחצי מעשה. ולפ"ז אין להוכיח מכאן לדין המוסיף על שיעור המצוה אם נחשב בכלל קיום המצוה, דהנה בשאג"א (סי' א') כ' לגבי מצות ק"ש שלדעת

בזה שיעור הראוי לקיום המצוה. ולד' השאג"א יש לעיין דנימא דל מהכא סיום התקיעה, והרי מ"מ הוא ראוי לצאת י"ח בתחילת התקיעה, ולמה אמרי' כל המוסיף גורע.

אבל להנ"ל י"ל דשאני הכא דהוי מעשה אחד ממש, שהתוקע האריך בתקיעתו מכא אחד, ולכן הכל נחשב כמעשה אחד, וא"א לצאת י"ח בחצי מעשה, ואין הוכחה לדעלמא שמוסיף במעשים נוספים לקיים את המצוה, דבזה י"ל שאין הכל נחשב כמעשה מצוה אחד.



דינו של מחלל שבת לענין צירוף למנין, יין נסך, עדות וכד'

הרב עובדיה יוסף טולידאנו

נכד מרן הגרע"י זלה"ה, דיין בית הדין דרכי תורה, מח"ס משיב משפט ועוד, ירושלים ת"ו

זה עשור שנבוכים אנו בארץ, יתומים ללא אב, מהלכים כעיוורים המגששים באפילה.

אולם, אלוטם אור של ספרי מו"ז מרן זצוק"ל מאירה את דרכינו. תורתו היא לנו לעיניים, הפוך בה והפוך בה וכולה בה, ויותר ממה שכתוב בה יש בה.

כבר לימדנו חכמינו ז"ל (תענית ה:): "מה זרעו בחיים אף הוא בחיים", ואנא דאמרי, מה ספריו בחיים אף הוא בחיים.

יה"ר שנזכה להמשיך לינק מאורו ומתורתו, ללמוד וללמד לשמור ולעשות, ולא נטעה בדבר הלכה.

אלא שבפרי מגדים (או"ח סי' נה א"א ס"ק

בס"ד, ג' חשון תש"פ

ד) כתב וז"ל: מומר לעבודה זרה וחילול שבת, או להכעיס בדבר א', הרי הוא כעכו"ם ואין מצטרף. ובסעיף י"א עברין מצטרף, מיירי לתיאבון, הא לאו הכי לא, נראה לי. ע"כ. הרי שהפמ"ג מפרש שכל מה שעברין שעבר עבירה מצטרף, היינו עבירה לתיאבון.

נתתי אל ליבי לברר במשנתו של מו"ז מרן זיע"א לגבי דינו של מחלל שבת לענין צירוף למנין, דין יינו וקבלת עדות ממנו.

צירוף בעל עבירה למנין

אך בילקוט יוסף ח"א (עמ' צג) כתב מרן זיע"א בזה"ל: "ומה שכתב מרן השלחן ערוך (סימן נה סעיף יא): עברין שעבר על גזירת הצבור או שעבר עבירה, נמנה למנין עשרה, שאף על פי שחטא ישראל הוא, זהו בשאר עבירות מה שאין

הנה מרן בשו"ע (סי' נה סי"א) כתב וז"ל: עברין שעבר על גזירת הצבור או שעבר עבירה, אם לא נידוהו נמנה למנין עשרה. ע"כ. הנה מבואר לכאורה כי גם בעל עבירה, ולא חילק איזה, מצטרף למנין.

ופסלינהו לעדות [דמשום שכר ממון עוברים על דת, והוו להו כרשע דחמס (רש"י)]. ואכשרינהו רב הונא בריה דרב יהושע. אמר ליה רב פפא: והא רשעים נינהו? - סברי מצוה קא עבדי. והא קא משמתינא להו [על הראשונה, וחוזרין ועוברין ושונין בעבירה!] - סברי: כפרה קא עבדי לן רבנן. ע"כ. ופירש רש"י, האי דשמתינן משום כפרה הוא על שעברנו, ולא משום דנהדר בן, אלא מותר לחלל יום טוב בשביל המצוה, ונשב בנידוי משום כפרה. ע"כ.

וכתב הרא"ש שם (פ"ג סי' טו) דכיון שרב הונא עבד עובדא ואכשרינהו, הכי הלכתא [ומסתבר כג' הספרים שגרסו כן, ולא כג' הרי"ף, ע"ש]. וכתב הרא"ש וז"ל: דאין לפוסלו כיון שאנו יכולים למצוא להם טענה של זכות, כדחזינן לעיל (דף כה:): בגזלנים וחמסנין דמתחילה לא פסלו כל זמן שיכלו למצוא להן צד זכות. ע"כ. וכן פסק מרן בשו"ע (ח"מ סי' לד ס"ד) וז"ל: קוברי המת ביום טוב ראשון, כשרים. אפילו נידו אותם ושנו בדבר, כשרים, מפני שהם סוברים שמצוה הם עושים ושלא נידו אותם אלא לכפרה. ע"כ. [ודלא כדעת הרי"ף שלגירסתו הרי הם פסולים, וכמ"ש הרא"ש (שם) בדעתו. וכ"כ הרשב"א (ח"א סי' תל) לפוסלם. ועי' ברכי יוסף (סי' לד אות יג).]

ועל פי זה כתב הריב"ש בתשובה (סי' יא) להתיר את האנוסים לעדות, וז"ל: ויש אחרים, שהיו יוצאים בלב שלם

כן המחלל שבת בפרהסיא שדינו כגוי, וכן כתבו בשו"ת חתן מופר (סימן כח), ובשו"ת תורת יקותיאל (סימן לד) ובשו"ת לבושי מרדכי (קמא סימן קיא ותניא סימן ט) ובשו"ת צבי תפארת (סימן לט) ובשו"ת פקודת אלעזר (סימן ו) ובשו"ת משנה שכיר (סימן ט) ובשו"ת רב פעלים (חלק ב' סימן יא וחלק ג סימן יב) וכן פסק המשנה ברורה (סימן נה ס"ק מו) ע"ש. ע"כ. מדבריהם משמע שחילוק גדול יש בין כל עבירה, לחילול שבת, שהמחלל שבת דינו כגוי גמור, ולכן דינו חמור יותר, ודוקא מחלל שבת אינו מצטרף למנין. וכ"פ בשו"ת אור לציון (ח"ב עמ' מה אות ה).

וע"ע בשדי חמד (מע' מ כלל קנו) שכתב, דמומר אינו מצטרף לכל דבר שבקדושה, וכמ"ש בספר דברי חכמים (סי' ס) בשם הפוסקים, ושלא כדברי רב אחד שאמר שמצטרף לקדיש וקדושה, וכמדומה שאמר שכן עשה מעשה, ואין לו על מה שיסמוך. ע"כ.

אך יש לעיין האם בכל מחלל שבת הדין כן, או שמא דוקא מחלל שבת שעושה כן להכעיס, שכן פעמים שהמחלל שבת לא יודע חומרת איסורו, ומקדש בביתו ולאחר מכן הולך לבלות ה"י.

אומר מותר

והנה בגמרא (סנהדרין כו:): איתא, הנהו קבוראי דקבור נפשא ביום טוב ראשון של עצרת, שמתינהו רב פפא,

אם יש חילוק בזה בין איסורים דרבנן לאיסורים דאורייתא

אך מדברי גמרא זו לחודא היה אפשר לומר שדוקא באיסור דרבנן הדין כן, דשמא דוקא הנהו קבוראי שלא ידעו מן גזירת החכמים, אינם נפסלים לעדות. אך באיסור דאורייתא החמור, ודאי שכולי עלמא דינא ידעי, וממילא אין לתלות שלא ידע ומחמת כן לא לפוסלו. ועוד, דשמא דוקא התם שחושבים שעושים מצוה, משום הכי אין לפוסלם, אך בעלמא מנא לן שלא לפוסלם.

אלא דהנה הרמב"ם (פי"ב מעדות ה"א) כתב וז"ל: כל הנפסל בעבירה, אם העידו עליו שני עדים שעשה עבירה פלונית, אף על פי שלא התרו בו, שהרי אינו לוקה, הרי זה פסול לעדות. במה דברים אמורים כשעבר על דברים שפשט בישראל שהן עבירה, כגון שנשבע לשקר או לשוא או גזל או גנב או אכל נבילה וכיוצא בו, אבל אם ראוהו עדים עובר על דבר שקרוב העושה להיות שוגג, צריכין להזהירו ואח"כ יפסל, כיצד, ראוהו קושר או מתיר בשבת, צריכין להודיעו שזה חילול שבת, מפני שרוב העם אינן יודעין זה. ע"כ. וכתבו נושאי כליו של הרמב"ם שמקור דינו של הרמב"ם הוא מדברי הגמ' הנ"ל בהנהו קבוראי, וכ"כ הריב"ש (סי' יא וסי' שיא). וכן פסק מרן בשו"ע (חומ"ס' לד סכ"ד). אלא שבכוונה תחילה לא הביא הרמב"ם הא דקבוראי, וכתבו בלשון זו, לומר שאין לחלק בזה בין איסורי דרבנן לאיסורי דאורייתא, ובין

ובנפש חפצה מן השמד, אלא שאין יכולת בידם, כי לא יספיק אשר בידם אל ההוצאות המרובות שיש להם לעשות להוציא עצמם ונשיהם וטפם. ואולי מספיק להם להוציא עצמם, אבל הם יראים, פן בהניחם אנשי ביתם בין עובדי כוכבים, יתערבו בהם וילמדו ממעשיהם, ולא יצאו משם לעולם. והם בוחרים להתעכב שם, למען הביא את בני ביתם בכבל רסן התורה ומצוותיה, עד ירחמו עליהם מן השמים, ויפתחו עליהם שערי הצלה. ובינתיים הן נזהרים מלהתגאל בטומאת העבירות, וזולתי בשעת הסכנה ובמקום סכנה. ואלה, אף אם לפי האמת, כל שאפשר להם להציל עצמם חייבין להציל, אף אם יעזבו בניהם ובני ביתם, שאהבת השם ותורתו קודמת לכל ו"אח לא פדה יפדה איש" (תהלים מט, ח) וכו'. וכמ"ש הרמב"ם ז"ל באותה האגרת שזכרת (אגרת השמד), עם כל זה נראה לומר, שאינם פסולין להעיד, שהרי אינם חושבין לעשות עבירה בעכבתם, כיון שעושין כן כדי שלא יטעו בניהם בין עובדי כוכבים. ודמאי למאי דאמרי' (בפ' זה בורר כו): הנהו קבוראי וכו'. עכ"ל. וביותר כתב הריב"ש (סי' שיא) וז"ל: ומיהו, ההיא דהנהו קבוראי, דבפרק זה בורר (כו:), אין נראה שרוב העולם יטעו בזה; אלא שכיון שאפשר לתלות, תולין. ע"כ. הרי דאף אם היא עבירה שאין נראה שרובם טועים בזה, מ"מ כל שיש לתלות, תולין בכך שטעה באיסורו.

קדושין שמתגלח בתער, וז"ל: עוד נ"ל לדון בעיקר הדבר, אחר שמבואר בשו"ע (חור"מ סי' לד) בראו קושר ומתיר בשבת ולא הודיעו לו תחילה שאסור, תולין שלא ידע שהיא מלאכה, א"כ י"ל דהשחתה בתער דנתפשט בעוונות הרבים אצל הרבה, לא חשב שזהו איסור כל כך דלא משמע להו לאינשי דאסור, וכאשר באמת נזכר בג"ע [בגבית עדות] דהשיב להמוכיח שהרבה אנשים חשובים עושים כן, וכיון דבאמת פשתה המספחת בזמנינו, גם לאותן הנזהרים בשאר דברים נדמה להם דאינו איסור כל כך. ואף דלא התנצל עצמו כן בפני הבי"ד, מ"מ זה אינו מגרע, כמ"ש בתשו' מהרי"ט (חאה"ע סי' מג) דאפילו הוי הודאה, מ"מ אין אדם משים עצמו רשע ולא נפסל בזה, עי"ש. עכ"ל. הרי שהגאון רבי עקיבא איגר הגדיר הלכתא גבירתא זו, דכל שלרבים אין נדמה דבר זה כאיסור, אין לפסול בכך. והביא כן גם מתשובת הרמ"א (סי' יד) שכתב הגאון מו"ה נפתלי לענין פסול מוֹסֵר, וז"ל: גם בענין פסול העד מכח מסירה והזכרת שם, יש צד להכשירו, שקלקול קצת ראשי העיר הם תקנתם, כיון שקצת מוסרים מפורסמים נמנים להיות ראשי העיר, א"כ העד ראה וַיִּתֵּר למסור, באומד דעתו דאין נקרא מסירה רק המוסר גוף ולא ממונו ומורגלים בזה וכו' ע"ש. ע"כ. וכ"כ לחלק בשו"ת פני משה (בנכנשתי, ח"ב סי' קה דף ר ע"ד), ויישב בזה דברי מהרי"ט, וזה לשונו שם: וכפי זה עלה בידינו שיש לחלק בפסולי

באלו ובין באלו, אלא כל שעובר עבירה שאין ידוע איסורה, אינו נפסל עד שיתרו בו קודם לכן.

וכן משמע מדברי הרא"ש (סנהדרין פ"ג סי' טו) שכתב וז"ל: ומסתבר כגירסת הספרים דאין לפוסלו כיון שאנו יכולים למצוא להם טענה של זכות, כדחזינן לעיל (דף כה:): בגזלנים וחמסנין דמתחילה לא פסלום כל זמן שיכלו למצוא להן צד זכות. עכ"ל. וכ"כ מהר"י עייאש בספרו לחם יהודה על הרמב"ם (פי"ב מהל' עדות דף קח ע"ב) בביאור דברי הרא"ש וז"ל: משמע, אף על גב דהעובר עובר על עבירה דאורייתא, אם אנו תולין לו שום זכות שלא ידע שיש באותו מעשה איסור, אין לפוסלו. וכו'. ובודאי דר"ל לא מפסלי כלל אפי' מדרבנן. עכ"ל. ועי' בזה עוד בסמוך.

מגלח בתער, מקיף ומוֹסֵר

ומכח זה כתבו האחרונים לדון בשאר עבירות שלצערינו פשתה בהם המספחת, ונדמה שאין בהם איסור, דשמא אין לפוסלם מחמת כן. וכן כתב לדון בשו"ת שב יעקב (ח"ב אה"ע סו"ס יז דף נ ע"ב) בעד אחד אשר היה מגלח זקנו בתער, וכתב וז"ל: ומחמת השחתת הזקן, ודאי דאין לפוסלו רק אחר התראה וכו', כי בעוונות הרבים רוב העולם פרוץ בעבירה זו וכו'. עכ"פ הוי דומה לקושר ומתיר בשבת דצריכין להודיע תחילה וכו'. עכ"ל. וכדבריו כתב גם הגאון רבי עקיבא איגר (מהדו"ק סי' צו) לענין עד

דרבנן אף דעיקר איסורו הוא מן התורה, בין היכא שעיקר איסור הוא פשוט בעיני ההמון, להיכא דלא נתפשט איסורו ברוב ישראל. ע"כ.

וכדבר הזה כתב גם בשו"ת מהר"ש ענגיל (ח"ד סי' נח אות ג) וז"ל: לפ"ז הדבר פשוט דבכה"ג דוודאי לוי אינו יודע שנפסל ע"ז לעדות, ובפרט בזמן הזה דבעוונות הרבים רבים נפרצים בזה, בודאי דקל האיסור בעיניו, וכהא דא"י באה"ע סי' קטו בשם פסקי מהרי"א לענין נודרת ואינה מקיימת, דבזמן הזה דרבים נכשלים בזה, לא חשיב עובר עבירה דאורייתא, ע"כ פשיטא דלא מיפסל העד לעדות, וכשר לכל עדות שבעולם. עכ"ל. וכ"כ עוד גם בתשובה אחרת (ח"ז סי' קלד) לענין מקיף לאחרים, אך אינו ניקף כן לעצמו, וז"ל: אך באמת מפורש בחו"מ (סי' לד) דאינו נפסל מן התורה רק בידוע שנפסל לעדות ע"י עבירה זו, וא"כ בעוונות הרבים שרוב האנשים, גם המחזיקים שבת ושאר איסורים, נכשלים בזה, ע"כ דאינם יודעים מחומר האיסור שנפסל על ידי זה לעדות מהתורה, ושוב י"ל דאינו חשיד לשקר בעדות אשה. עכ"ל. וכ"כ גם בשו"ת חבצלת השרון (ח"ב אה"ע סו"ס לח, וע"ע שם סי' נב ד"ה ועוד איכא) וז"ל: וא"כ י"ל דאדרבא אלו הפושעים שבזמנינו שנעשה להם הדבר כהיתר, ואומרים שבשביל הפרנסה מותר הכל, וזה מחמת הלימודים החיצוניים והתערבותם בין העכו"ם שגרם להם כפירה שלא להאמין בדברי

חז"ל וד"ת, אבל לעולם הם אנשי נימוס ואנשי בושה, דהיינו בדבר שמודים שהוא חטא ועוול, בזה יש להם בושה כשאר אנשים, וי"ל דשפיר שייך בהו לומר מלתא דעבידא לאגלויי לא משקרי, דודאי יבוש לומר דבר שיתגלה שקרו ברבים. וזה קרוב ג"כ לדברי הגאון מהר"י עטלינגער בתשו' בנין ציון שהביא כת"ה במכתבו שפושעים שבזמנינו המה כאומר מותר. עכ"ל. [נומה שהביא משו"ת בנין ציון, ע"י להלן שהבאנו דבריו באורך.]

וכיו"ב נראה מדברי האחייעזר (ח"ג סי' כה), דע"ש שכתב בזה"ל: אולם מה שיש לצדד בזה, כיון דהורגלו בכך, ורובם ככולם כן לא משמע להו איסור פתיחת חנויות בשבת והוי כקושר ומתיר, וכיוצא בזה כתב בשו"ת בנין ציון (סי' כג) לפושעי ישראל שבזמננו לא ידענא מה אידון בהו אחרי שבעוונות הרבים פשתה הבהרת לרוב עד שברובם חלול שבת נעשה כהיתר, אם לא יש להם דין אומר מותר שרק קרוב למזיד הוא. ויש בהם שמתפללים תפילת שבת ומקדשים קדוש היום ואח"כ מחללים שבת במלאכות דאורייתא ודרבנן וכו', ומה גם בבניהם אשר קמו תחתיהם אשר לא ידעו ולא שמעו דיני שבת שדומין ממש לצדוקין וכו', והם כתנוקות שנשבו לבין העכו"ם. ע"כ. עכת"ד. אם כי מדבריו נראה דלא פסק כן בסכינא חריפא, אלא רק הביא סברא נוספת לצירוף.

בחנויות בשבת או שמגלחים זקנם או שותים יין נסך או הולכים בבתי זונות וכיוצא בהם, פסולים לעדות עד שיעשו תשובה גמורה בחרטה על העבר ובקבלה על להבא שלא לעשות כן שזהו עיקר התשובה. עכ"ל. אך מ"מ מבואר מדבריו דבאמת בעבירות שנתפשטו וי"ל דלא ידעו איסורן, אינו נפסל בהם. וכ"כ גם בשו"ת מהרש"ם (ח"ג סי' נא), דאחר שהביא דברי הגרע"א הנ"ל, כתב וז"ל: הנה לפי הטעם שכתב שם דכיון דרבים נכשלים בזה נעשה להם כהיתר, י"ל דזהו דוקא במדינת אשכנז שרובם ככולם נכשלים בזה מה שאין כן במדינתנו. ע"כ. ומ"מ נראה דלדינא הסכימו לדברי הגרע"א, אלא שהכל תלוי לפי הענין ולפי המקום והזמן.

אמנם אף שנתבאר דבמשחית זקנו בתער, לא נפסל בכך לעדות משום דחשיב אומר מותר, יש לציין כאן מ"ש בשו"ת שם הכהן (סו"ס כו) וז"ל: רק שצריך לבדוק אחרי התנהגות שלו אם אין לו עוד עבירות, כי הזקן והפאות המה כגדר בפני ישראל שיתנהג עצמו על פי דת תורה הק', אבל מי שמגלח עצמו הזקן והפאות אין לו זה הגדר ואין לו בושה כל כך, ע"כ ביכלתו ח"ו למצוא אצלו שעובר על שאר עבירות ג"כ, כי עבירה גוררת עבירה, ע"כ צריך לבדוק אחריו. עכ"ל. *

וכדברי הגרע"א, כן כתב גם בערוך השולחן (חו"מ סי' לד ס"ה), אלא דאיהו ס"ל דגילוח בתער אינו בכלל העבירות שאין יודעים איסורן, וז"ל: יש דברים שהן עבירות וההמון אינם חושבים אותם לעבירה, כגון בלאו דלא תחמוד דמשמע להו דאין האיסור רק אם חומד שיתננו לו בחנם, אבל כשישלם בעד זה, מדמים שאין איסור בדבר, ולכן העוברים על לאו דלא תחמוד בנתינת דמים אף על גב שעוברים איסור דאורייתא, מ"מ מדלא מכווני לעשות איסור, כשרים לעדות, וכן כל כיוצא בזה שנראה לההמון כהיתר אין נפסלים לעדות. וכל שכן בעבירות שנדמה להמון דאדרבא מצוה קעבדי, כגון שמלויים על ספרים ולומדים בהם, או שמלויים מעות יתומים בריבית קצוצה שלדעתם מצוה קעבדי לטובת יתומים, או שקברו את המת בעצמם ביום טוב ראשון שלדעתם עושים מצוה בזה, ואפילו נידו הב"ד אותם על שחללו יום טוב ואח"כ עשו פעם אחרת, גם כן כשרים. דהם סוברים דהנידוי הוא לכפרה, ומ"מ עשו מצוה. וכן בשארי עבירות שנוכל לומר שמפני טעות עשו, אין נפסלים בכך. אבל עבירות שידועות לכל שהן עבירות אלא שההמון נתפרץ בזה באיזהו מקומות, כמו שמודדין ושוקלין במדות ומשקלים של שקר, או שמטלטלים מעות בשבת, או שארי מוקצות הידועים, וכ"ש אם יושבים

א. ובדרך אגב יש לציין, שמרן זיע"א בסוף ימיו נשאל אודות אשה שנישאת בחו"ק ברבנות בירושלים, ולאחר זמן נפרדה מבעלה מבלי גט למס' שנים, ובזמן הפירוד נתחברה עם אדם אחר ונולד להם בן, לפני

צירוף מחלל שבת תינוק שנשבה למנין

לצרפם למנין, מפני שרבים מהם אינם יודעים כלל מחומר האיסור, והוא כשוגגים, וגם לפעמים נידונים כתינוק שנשבה בין הגויים, וכמ"ש בשו"ת בנין ציון החדשות (סי' כג), וגם הגאון בעל שו"מ היה אומר שבארצות אמריקה, אין לפסול מחללי שבת בפרהסיא מלצרפם למנין, מפני שהם כתינוקות שנשבו בין הגויים. ובפרט לפמ"ש החזו"א (יו"ד סי' ב אות כח) שמכיון שאין אנו יודעים להוכיח, נחשב אצל מחללי השבת כקודם

לאור האמור, לכאורה יש מקום לומר שגם מחלל שבת בפרהסיא, כל שלא ידוע לו חומרת איסורו, ניתן לצרפו למנין, כשם שמשחית זקנו בתער, אך אינו יודע חומרת איסורו, אינו נפסל לעדות. ואכן, בילקוט יוסף שם הביא דברי שו"ת מלמד להועיל (או"ח סי' כט) שכתב, שהמנהג באשכנז ובהונגריה להקל

קבלת הגט. ועתה, הגיע הבן לפרק הנושא, ונתברר שאחד העדים של הקדושין הוא ידוע כעו"ד שפונה תמיד להתדיין בערכאות [א"ה, עיין בזה בספרי משפט העדים (פ"א סעי' ג) בדינו של הפונה לערכאות, אי נפסל בכך לעדות]. וכתב לדון לפסול את הקדושין מחמת עדות העו"ד שהוא מרים יד בתורת משה אחר שדן בערכאות, וכמ"ש התשב"ץ (ח"ב סי' רצ) וז"ל: והדן לפניו, הרי הוא גזול ופסול לעדות, עד שישלם מה שנטל ממנו שלא כדיניו אף על פי שהוא [זכה] בדיניהם. עכ"ל. ומבואר שגם הפונה לערכאות, הרי הוא פסול לעדות. אלא שכתב לדון מכמה אנפי, א. שהרי העו"ד בלכתו לערכאות, חושב הוא את הדבר להיתר. ב. שצריכים הכרזה כדי לפוסלם.

ולענין החשש הראשון שחושב הוא את הדבר להיתר, כתב בזה"ל: איברא שיש מקום לומר שאולי העו"ד הזה טועה לחשוב שמכיון שהשופטים יהודים והשלטון נתן להם סמכות לשפוט, לאו ערכאות נינהו. אע"פ שכל דיניהם הם ע"פ משפטי הגויים, אבל הדבר ידוע שמפורסם הדבר בכלי התקשורת שגאוני הדור הכריזו שדין השופטים הללו, כדין ערכאות ממש. ושהדן אצלם נקרא רשע ומרים יד בתורת משה וכאילו חירף וגידף, ובכל זאת העו"ד הזה לא נרתע, ופנה לערכאות לחצוב לו בורות נשברים, הרי לא יבצר שגם הוא שמע הכרזת גאוני הדור, ואע"פ כן פנה אל רהבים ושטי כזב - אצל הערכאות הללו, ועבר על מה שכתבו בתורה "לפניהם" ולא לפני ערכאות, הרי נפסל לעדות והקידושין בטלים. ואף אם תמצוי לומר שמא העו"ד הזה לא שמע מדברי גאוני הדור שאמרו שדין השופטים הללו כדין ערכאות, והוא טועה לחשוב שכיון שהם יהודים מותר להתדיין אצלם, אע"פ שהם שופטים כדיני הגויים, הנה לכל היותר יש ספק בדבר. ומבואר בתוס' בסנהדרין (כה: ד"ה מעיקרא) דאע"ג שאיסור "לא תחמוד" בלא דמי משמע להו, כדאמרי' בב"מ (ה:), ומשמע שהם טועים, דלא תחמוד הוי אף בדיהיב דמי. וי"ל שכן הוא האמת דדוקא בלא דמי עובר על "לא תחמוד". משמע מדבריהם שאם אין האמת כן, פסולים. וכ"כ הסמ"ג, והו"ד בערך השלחן (חו"מ סי' לד אות לא). וע"ע בשער המלך (פ"ד מהל' גירושין ה"ד), שהביא מ"ש הפרי חדש, שכיון דלא משמע לאינשי איסורא, עדי הגט כשרים. וכתב שלא צדק בזה, שהרי כתבו התוס' (סנהדרין כד:), דמלוה בריבית קצוצה, כיון דלא משמע לאינשי איסורא, כיון דמדעתיה יהיב ליה, אינו פסול אלא מדרבנן. וכ"כ הנמוקי יוסף. ומבואר, שעכ"פ נפסל מדרבנן. ע"ש.

גם מדבריו נראה שהבין כמו שכתב בערוך השלחן, דאף באופן שפשתה העבירה כמספחת, אין בזה בכדי לקראו "אומר מותר" ולהכשירו בכך לעדות, אלא כל שידוע לכל שעבירה היא, אף אם ההמון פרוץ בזה, הרי זה נפסל בכך לעדות. ע"ש עוד.

מחלל שבת בנשיאת כפיים ובמילה

ועל פי זה יש להבין גם הטעם שהיקל מרן זיע"א בשו"ת יביע אומר (ח"ז אור"ח סי' טו) לגבי נשיאות כפיים שאין למנוע מן הכהן המחלל שבת בפרהסיא להצטרף אל אחיו הכהנים לישא כפיו לברכת כהנים. ואם אין שם כהן אחר אם אפשר טוב לשכנעו שיצא מחוץ לבהכ"נ ולא ישא כפיו, (וכמ"ש בשו"ת קנין תורה ח"א ס"ס לה). ואם אי אפשר יש להעלים עין גם בזה, וישא כפיו לברכת כהנים.

וראה עוד בחלק י (יו"ד סי' כה) אודות מה שנשאל בהיותו במצרים, כאשר המוהל שרשאי לעסוק במלאכת המילה, הוא על פי משרד הבריאות של הממשלה, ואין רשות לאדם אחר למול. ובהיותו והאוכלוסיא של יהודי קהיר מונה כחמשים אלף יהודים, כן ירבו, והארץ רחבת ידים, ולפעמים יש כמה בריתות מילה בשבת בכל רחבי העיר, והמוהל הרשמי נוסע במכונית פרטית שלו, כשהוא בעצמו נוהג בה, מקצה ארץ מצרים ועד קציה, ונמצא שהוא מחלל שבת בפרהסיא. האם רשאים למסור את בניהם למילה בידו של המוהל הזה, או עליהם לנסוע לאלכסנדריא של מצרים, ששם יש מוהלים יראי שמים שומרי שבת כהלכה. והעלה ע"פ הנ"ל שאין לפוסלו, כיון שבנ"ד אין מוהל אחר בעיר, הוי כדיעבד. ולדברי מרן המוהל הזה כשר

תוכחה, ויש לדונם כאנוסים וכתינוק שנשבה לבין הגויים. ע"ש. ועפ"ז כתב גם לדחות דברי השדי חמד הנ"ל, שכן אם מדובר על מומר לחלל שבת, יש לו ויש לו על מה שיסמוך.

ועפ"ז כתב גם לדחות מה שכתב בשו"ת הוד יוסף (סי' עה) שאם יש שבעה אנשים כשרים והשאר מחללי שבת בפרהסיא, תלך לבהכ"נ להתפלל עמהם ולענות קדיש וקדושה וברכו, אבל לא תהיה שליח צבור במנין כזה, כי המתפלל חזרה ואומר קדיש בצירוף פסולים אלו שהם משלימים לעשרה, הרי זה חוטא, ואם אין עשרה אלא עמך ואם לא תלך לבית הכנסת להתפלל במנין הזה ימנעו מקדיש וקדושה, כן תעשה שלא תלך לבית הכנסת כדי שלא יאמרו קדיש וקדושה וחזרה בצירוף מחללי שבת אלה. ע"כ. וקצת קשה, שגם אם יש מנין בלעדו למה ילך להתפלל במנין כזה שהשליח צבור שאומר חזרה חוטא, ואם כן אין להכנס בחשש איסור אמן יתומה וכו'. אבל לפי האמור לעיל אין כאן עוון אשר חטא גם לשליח צבור. עכ"ד.

ועפ"ז הסיק בספרו שו"ת יביע אומר (ח"ט סי' קח אות לד) להשיג על האול"צ שהחמיר בזה, דיש להקל בדבר. וגם בילקו"י שם כתב שבשעת הדחק יש מקום להקל.

והגאון מהר"י אסאד, וסיעתם, משלומי אמוני ישראל. וכן ראיתי כעת בשו"ת חלקת יעקב (סי' עו) שהעלה להקל בדיעבד ע"פ האחרונים הנ"ל. ע"ש. ובהיות שעיקר דין סתם יינם מדרבנן, וגם לכמה פו' לא חשיב מומר אלא מדרבנן, (ולדעת החת"ס ודעימיה הוא רק משום קנס) הו"ל תרי דרבנן, ושפיר סמכינן להקל באלו.

וראה לו עוד בהערותיו על שו"ת שואל ונשאל (יבי"א ח"ט או"ח סי' צא על ח"ח אות ו) שכתב וז"ל: בחלק ח יורה דעה סימן קטז, כתב, שהמחלל שבת בפרהסיא שיינו יין נסך, מבואר ברש"י (חולין ה א), דה"ט משום שהוא כופר במעשה בראשית של הקדוש ברוך הוא, ומעיד שקר שלא שבת הקדוש ברוך הוא במעשה בראשית. ולכן הרי הוא כעכו"ם, ולכן נראה שיינו אסור בהנאה. ואף שיינן של ישמעאל אסור רק בשתיה, וגם הוא מחלל שבת, מ"מ ישמעאל אינו מצווה על השבת, ואדרבה גוי ששבת חייב מיתה וכו'. הנה הגאון המחבר האריך יותר בזה בשואל ונשאל ח"ג (סימן רטז), וצידד צדדים בזה שי"ל שמכיון שעכ"פ אינו עובד ע"ז אין לאסור יינו אלא בשתיה, כדין יינו של ישמעאל, וצירף לזה (שם בד"ה אך) שבודאי ישראלים אלו המחללים שבת בפרהסיא אינו אלא משום חסרון ידיעה, ודומים לתינוק שנשבה בין הגויים, ושוב נטה קו לומר שלפ"ז יהיה יינם מותר גם בשתיה שלא מצינו שיהיה בהם איסור חתנות לישא את בתו וכו'.

למול מן התורה, כי רק דרך אסמכתא בעלמא ילפינן שנכרי פסול. ועוד שהמוהל הזה מורה היתר לעצמו, שעושה כן בשביל מצות מילה. וכשוגג דמי. (ע' סנהדרין כו סע"ב). ולהצריך לנסוע למרחקים כדי למול ע"י מוהל כשר, לא כל אחד מוכן לכך, (כי הנסיעה לאלכסנדריא נמשכת שלש שעות ויותר). ומ"מ לתלמידים השומעים לקולי יעצתם לנסוע עם התינוק לאלכסנדריא של מצרים, ולמול את בניהם על ידי מוהל כשר, שומר תורה ומצות. ושמעו לקולי. וגם למילת בני אברהם הנולד לי במצרים, הזמנתי את ידידי המנוח המוהל הרה"ג רבי מעתוק דבי ז"ל, חבר הרבנות הראשית באלכסנדריא, ונסע משם לביתי אשר בקהיר ומל את בני. זכרה לו ה' לטובה על כל החסדים והטובות אשר גמלני בהיותי במצרים. ולמרות הכל אזרתי כגבר חלצי, וקראתי את המוהל הזה, שהיה מחלל שבת לצורך המילה בשבת, ודברתי אליו בלשון רכה, והטפתי לו מוסר, לבל יעשה עוד כן. ושמכאן ולהבא, חושבנא טבא. ושמעתי שאחר דברי עמו לקח לו נהג גוי, אשר היה מסייעו למקומות הרחוקים, לבריתות שחלו בשבת. והעלמתי עין מזה. וע' בשו"ת יביע אומר ח"ג (חאו"ח סי' כג אות יז), ומשם בארה.

גם לגבי יין נסך בנגיעת מחללי שבת, כתב (ח"א יו"ד סי' יא) להקל כשנכשלים בחלול שבת בפרהסיא, בשביל פרנסתם, עפ"ד הגאון בנין ציון,

למנין שבעה, מאחר שהוא ככופר במעשה בראשית, כמ"ש רש"י (חולין ה סע"א). וכבר האריך בזה הגאון משאוול בשו"ת זכר יהוסף (סי' כא). ע"ש. והוא הדין למי שכופר בדברי חז"ל, ואינו מאמין בדבריהם, רק במה דמסתבר ליה, שהוא כעכו"ם לכל דבר. וכמ"ש מרן בש"ע יו"ד (סי' קיט ס"ז). וכ"כ הגאון רבי חיים בן עטר בפרי תאר (שם סק"ח). ובכלל זה הרפורמים. וכמ"ש בזבחי צדק (שם ס"ק כט). וע"ע בספר טהרת המים (מע' מ אות נג). ובשו"ת מהרש"ם ח"א (סי' קלה). ובשו"ת שרידי אש ח"ג (סי' מד דף קנה ע"א). ע"ש. ומ"מ כשיש לחוש משום איבה וקטטה, יש לחזן להוסיף על העולמים, ולהעלותו עם הנוספים. כדי שלא יעלה למנין שבעה. ועוד שהכל לפי המקום והזמן, וכמ"ש בשו"ת מלמד להועיל (חאו"ח סי' כט) בשם הגאון בעל שואל ומשיב, שכתב, שאנשי אמריקא אינם נפסלים ע"י חילול שבת שלהם, מפני שהם כתינוקות שנשבו לבין העכו"ם. וסיים, שהמיקל לצרף למנין אנשים כאלו שמחללים שבת בפרהסיא יש לו על מה שיסמוך. ע"ש. וגם נודע מ"ש הבנין ציון בחדשות (סי' כג), שאע"פ שמעיקר הדין המחלל שבת בפרהסיא דינו כעכו"ם ועושה יין נסך במגעו, מ"מ פושעי ישראל שבזמנינו, שרבים מהם מתפללים תפלת שבת, וגם עושים קידוש

ע"ש. ובאמת שאפילו נאמר שאין בתו אסורה מ"מ חכמים קנסוהו לאסור יינו עכ"פ בשתיה, אלא שאם נאמר שהוא כתינוק הנשבה בין הגוים, יש מקום לצדד להתיר יינו גם בשתיה. וכבר כתב כן בשו"ת מלמד להועיל (חאו"ח סי' כט), ומטי בה בשם הגאון השואל ומשיב, שיהודי אמריקה המחללים שבת בפרהסיא אינם נפסלים משום כך, שדינם כתינוק שנשבה בין העכו"ם. (וכ"כ עוד בשו"ת מלמד להועיל חיו"ד סי' נב). וכיו"ב כתב החזון איש (יו"ד סי' ב אות כח). ויש עוד צדדים אחרים להפך בזכותם להקל בדינם, ועכ"פ הנה מבואר להדיא בספר האשכול ח"ג (עמוד קנא) שהמחלל שבת בפרהסיא אין יינו אסור אלא בשתיה דלא גרע מישמעאל. ע"ש. וע' בחידושי הרמב"ן והר"ן חולין (ה ב) לגבי איסור בנותיו של המחלל שבת בפרהסיא. (וע' בזה בשו"ת יביע אומר ח"א חיו"ד סי' יא, ובחלק ה' סי' י אות ב). ואכמ"ל יותר.²

מחלל שבת בעלייה לתורה

אמנם לגבי להעלותו לתורה, החמיר בדבר, כמ"ש בספרו ח"ט (סי' קח אות עג) להעיר ע"ד האול"צ (ח"ב עמ' פה אות ה) שכתב להקל בזה, וז"ל שם: בענין מחלל שבת בפרהסיא אם מותר להעלותו לתורה. כתבתי בשו"ת יחזה דעת ח"ב (סי' טז בסוף עמוד ע), כי מעיקר הדין אינו עולה

ב. וע"ע בחזון עובדיה אבילות חלק א עמוד תקלט, שהביא לגבי אבילות על מחלל שבת, את דברי הבנין ציון והמלמד להועיל שעפ"ז יש לשבת עליהם שבעה.

רב פעלים ח"ב (חאו"ח סי' יא) בד"ה וראיתי, והלאה. ע"ש. וכן העלתי בשו"ת יחווה דעת ח"ב (סי' טז). (וע' מש"כ לעיל אות לד.). ע"ש.

מחלל שבת בעדות

האמת, שכיו"ב כתב גם מהרש"ם (ח"ג סי' סו) לגבי דיני עדות, וז"ל: ומ"ש חשש על העד רד"ל בענין כשרותו, הדבר מבואר בב"י אבן העזר (סי' מב) בשם מצאתי כתוב שאין לפסול העד משום חילול שבת, דשמא עבר רק על איסור דרבנן, וגם מפני שלא הכריזו. ואפילו הכריזו, כל שלא הוגבה עדות בפניהם, אינו כלום. ע"ש עוד בזה. ובפרט בהיושבים בעיירות הגדולות כהיתר חשוב להו, וכבר נודע מ"ש בתשו' רע"א על מגולחי זקן שבמדינת אשכנז. עכ"ל. ומדבריו משמע דאף לענין מחלל שבת יש לסמוך עמ"ש הגאון רבי עקיבא איגר דבאומר מותר, אינו נפסל בעבירתו. וכן משמע גם מדברי שו"ת חלקת יעקב (אבן העזר סימן מב) לגבי נאמנות עד על מיתת הבעל, שכתב בזה"ל: אם כן במחללי שבת של זמננו, באותן מקומות שאינם יודעים חומר האיסור וקל הוא בעיניהם יותר משארי העבירות הנוגעים לנימוס האנושי, כמו להעיד שקר, והוי דינו כמבואר בשו"ע שם סעיף ה' ובש"ך שם דחשוד על איסור חמור אינו חשוד על איסור קל בעונש אם היא חמור בעיני הבריות, דאולי מורא הבריות עליו יותר ממורא שמים ואין

ואח"כ מחללים שבת במלאכות דאורייתא ודרבנן, יש לדון אם אין להם דין אומר מותר, והרי כל הטעם שדינם כעכו"ם, משום שהם כאילו כופרים במעשה בראשית, והרי אלו מודים בתפלה ובקידוש על מעשה בראשית, ודומים לתינוק שנשבה לבין העכו"ם. ע"ש. וכמה גדולים מרבני האחרונים הסכימו לדברי הבנין ציון הנ"ל בזה, ומהם הגאון מהר"י שמלקיס בשו"ת בית יצחק (ח"ב מיו"ד סי' כג). והניף ידו שנית לסמוך ע"ז בשו"ת בית יצחק (חאה"ע ח"ב סי' סה). וכן הגאון מהרש"ם בתשובה ח"א (סי' קכא). והגאון השדי חמד (מע' מ כלל פו). והגאון אחיעזר ח"ג (סי' כה). ועוד. וע' בשו"ת הוד יוסף (סי' עה). ע"ש. גם הגאון מסטמאר בשו"ת זכרון יהודה ח"א (סי' צט) הביא ראייה להקל ממ"ש הב"י א"ח (סי' שפה), שלדעת הרמב"ם, הקראים שבזמנינו מעשה אבותיהם בידיהם, וכתיונוק שנשבה לבין העכו"ם דמו. וכן י"ל לגבי המומרים לחלל שבת שבזמנינו דלא גריעי מהם והו"ו ג"כ כתינוק שנשבה לבין העכו"ם. ע"כ. וכן כתב גם הגאון רבי משה רוטמאן בשו"ת ברוך השם (חיו"ד סי' עז אות ב), שראיה ברורה להקל במחללי שבת בפרהסיא שבזמנינו מדברי הבית יוסף א"ח (סי' שפה) הנ"ל, שאין לדונם כעכו"ם לנסך היין וכו'. ע"ש. ועכ"פ המגלח זקנו בתער שהוא מומר לעבירה אחת, וכן בשאר עבירות, לא נפסל להצטרף לעשרה ולעלות לס"ת למנין שבעה עולים. וכמו שכתב בשו"ת

חילול שבת בהמון, ונעשה להם כהיתר. וזת"ד: ומ"מ אף לדעת הגאון רבי עקיבא איגר והנתיבות אין להתיר אשה זו מדין המקדש בפסולי עדות, ע"פ מ"ש הגרע"א בתשו' שם בדין עדים מגולחי זקן בתער, שמכיון שרואים שב"ד מקבלים עדותם, וגם נמנים להיות ראשי העיר וכו', לכן א"א לפוסלם לעדות. ואף על פי שזה נאמר רק לענין גילוח זקן בתער, שיש מקום לטעות שאין בזה איסור כ"כ, אבל חילול שבת כולם יודעים שהוא אסור, ועוברים ביד רמה, ומ"מ עדיין אני אומר שבזמן הזה שבעוונות הרבים התפשט מאד חילול שבת בהמון ונעשה להם כהיתר, ובמקום שאין יד הרבנות תקיפה מקבלים אנשים כאלה גם לעדות קידושין, לפיכך אי אפשר לבטל קידושין כאלה, שא"כ תצא תקלה רבה והפקרות גמורה לעושי רשע המבקשים תואנה להפטר מאשת חיקם בטענות כאלה. עכת"ד.

ולשיטתו זאת, פסק הרב עוזיאל, יחד עם עמיתיו הרב הרצוג, והרב ראטה זצ"ל (הובא באוסף פס"ד של הרבנות הראשית לא"י בהוצאת ורהפטיג עמ' קלז) לענין עד קדושין שהעידו עליו שהיה מעשן סיגריות בשבת, בזה"ל: והנה בנוגע לגופו של ענין פסולי עדות מחמת עבירות שבין אדם למקום, הרי יש להתחשב עם העובדה שבזמן ובמקום שרבתה ופשטה, בעונותינו, החפשיות לרגלי סבות וגורמים כלליים עולמיים, אין עבירות מסוג זה עלולות להתור תחת

מוציאין אותו מחזקת כשרות, וה"נ מי שחשוד על שבת וכדומה אינו חשוד להעיד שקר ונאמן בדבר איסור להעיד. עכ"ל.

וכן כתב בשו"ת אבני האפד (פיפאנו, סי' ד דף קמה ע"ב) וז"ל: קושטא קאי, דאם באים אנו לדון אחר כל עד ועד הבא לפנינו עתה בזמן הזה, לדאבון נפשנו לא נוכל לסמוך ולקבל שום עדות משום נברא שבעולם, כי אין לך אדם מישראל המוחזקים אלינו בכשרות שאינו נכשל בעבירות דאורייתא כאלו השחתת זקן וחילול שבת וכיוצא, וכ"ש בעבירות כאלו אשר במחזו הזה דרבים המה ההולכים למלאכתם ביום השבת, מהם ברצון ובלי רצון ומה נעשה בהם, ואין כל חדש. וכבר מצינו להרב שב יעקב (אה"ע סי' ז) והביא דבריו היד"א במ"ב (סי' טו"ב הגה"ט ס"ק ט) והרב רוח חיים בחוה"מ (סי' לג) דבזמן הזה אין לפסול עד המגלח זקנו רק אחר ההתראה שמוהירין אותו ומודיעין לו שעבר בה' לאוין, דמי שהוא חשוד בדבר דלא משמע להו לאינשי איסורא, לא מקרי חשוד. עכ"ל. וע"ש שהביא עוד דברי הגרע"א ותשו' הרמ"א הנ"ל כסיוע לדבריו, הרי שגם לענין חילול שבת נקט דאמרי' דכל דלא שמיע לו איסורא, לא נפסל בכך.

וכן כתב בשו"ת משפטי עוזיאל (חאה"ע סי' נז) מכח דברי הגאון רע"א שהובאו לעיל, שלפיכך אף עדי קדושין שהיו מחללי שבת, אין לפוסלם לעדות, מאחר ובעוונות הרבים התפשט מאד

שהרי"ז אומר מותר, אך באיסור הידוע לכל, ודאי שיש לפוסלו, ורק באופן שהוא דר במקום שאין שם שומרי שבת, ואין לו ידיעה כלל בשמירת שבת, אזי י"ל דחשיב כתינוק שנשבה שיתבאר להלן דינו, אך אין היתרו מצד דברי הגרע"א.

וכן יש ללמוד מדברי המשנה למלך (פ"ד ממלוה ה"ו) וז"ל: וההיא דכתב רבינו (בפ"ב מהלכות עדות) ראוהו קושר או מתיר בשבת צריכין להודיעו שזה חילול שבת מפני שרוב העם אינם יודעים זה, ומשמע מדברי האחרונים שאם לא הודיעוהו, שהוא כשר. התם נמי טועה בעיקר הדין שסובר שאין הקשר או ההיתר מלאכה, ודמי לעדי רבית. אבל אם היה יודע שהקשר או ההיתר אסור אלא שהיה טועה שאין מין קשר זה או היתר זה אסור, אז היה פסול מיהא מדרבנן, דומיא דחמידה או מלוה ברבית. אבל כיון שטועה בעיקר הדין, כשר. כללו של דבר, כל היכא שיודע שבזה המעשה שעושה היה בא לכלל איסור אלא שטעה שבאופן זה שעושה אותו ליכא איסור, אז פסול מדרבנן. אבל כשטועה שאין במעשה שום צד שיבא לכלל איסור, אז כשר אפילו מדרבנן. ע"כ.

ועי' גם למו"ז מרן [שליט"א] זצוק"ל בשו"ת יביע אומר (ח"ח אה"ע סי' ה אות ז) שהשיג בתוקף ע"ד המשפטי עוזיאל, וז"ל: ולדעתי אדרבה איפכא מסתברא, שאם נכשיר עדי קידושין כאלה, לא הנחת בת לאברהם אבינו מתגרת ידי הרשעים שיתנו עיניהם בבנות

נאמנותם של העדים. במצב של הסתר פנים גדול כל כך, כמעט שהם בחינת שוגגים. פסולם של עבריינים לעדות הוא בשל חשד עדות שקר ולא מגזירת המלך בלי טעם, כמו לגבי קרובים, והפסול איננו מן התורה, ולכן כנגון זה קובעים בהרבה ההערכה של נאמנותו של העד לפי מסיבות הזמן והמקום, ואם הבית דין קים לו באדם זה שהוא איננו עלול לשקר בשביל הנאה, הרי יש לקבלו כעד כשר. עכ"ל. וציין מקור לדבריו מדברי הגרע"א הנ"ל ודעימיה. והיינו דלשיטתו יש להרחיב את דברי הגרע"א גם לחילול שבת. אם כי בסו"ד סייג את עצמו בזה"ל: אמנם שאלה זו זקוקה בירור וליבון רב, שאין לו צורך כאן בשל הנמוקים המבוררים למעלה. עכ"ל. אך כבר נת' שבמשפטי עוזיאל העלה כן לדינא.

אולם לאמתו של דבר אין נראה כן למעשה, אלא גם לדעת הגאון רע"א לא כתב כן אלא לענין השחתת הזקן בתער, שלא נתפרסם איסורו לכל, שכן בספרי הפוסקים דנו רבות באיסור זה של השחתת הזקן, מאחר ודשו בו רבים, וגם המתפללים ושומרי שבת נכשלו בדבר זה, ולפיכך כתב דשמא יש לו דין של אומר מותר ואין לפוסלו. אך עד המחלל שבת, אין לומר שאינו נפסל בכך מחמת שכן פשתה המספחת, שהרי כל שהוא מקום שסובבים בו שומרי תורה ומצוות, כו"ע ידעי ששבת היום, ודוקא לענין פרטי הדינים כתב מרן השו"ע די"ל

בתשובותיהם, מוכח להדיא שגם לענין חילול שבת יש לחוש דאומר מותר הוא, וז"ל: לפושעי ישראל שבזמננו לא ידענא מה אידון בהו אחרי שבעוונות הרבים פשתה הבהרת לרוב עד שברובם חלול שבת נעשה כהיתר, אם לא יש להם דין אומר מותר שרק קרוב למזיד הוא. עכ"ל. אך נראה שיש לחלק בזה בין לקבל "עדות" מאיש אשר כזה, לבין אם יש לו דין יין נסך בנגיעתו, או לענין נשיאת כפיים. וכן מוכרח גם מדברי מו"ז מרן [שליט"א] זצוק"ל, שאף שהשיג ע"ד המשפטי עוזיאל, הנה בשו"ת יביע אומר ח"ז (או"ח סי' טו) לגבי נשיאת כפים נקט כדברי הבנין ציון, ולא פסלו משום כך. [ומ"ש עוד בח"י (יו"ד סי' כה דף רמא באמצע ע"א) לגבי מוהל שהיה נוסע בשבת למקום מילתו, להכשירו משום דחשיב אומר מותר, התם י"ל שפיר דחשיב כאומר מותר, כיון שחושב שזה בכלל הותרה לצורך מילה]. והיינו משום שעדות חמירא, כמו שיתבאר להלן טעמו.

ואם כן, באלו שבימינו, בפרט אותם שבארץ ישראל, שעוברים ברגל גסה על כל עבירות התורה, וממולם עומדים ניצבים החרדים לדבר ה', נושאים בגאון דגל התורה, מחזיקים בידיהם את לפיד היהדות, באמירה ברורה ועקבית על דרך התורה המסורה, להודיע לעם טעותם, ודאי שאי אפשר לומר שאלו אומרים מותר הם. ואף שפשתה המספחת וכולם עוברים עבירה זו, מכל

ישראל, ויעשו להם קידושין במרמה, בעדים רשעים כאלה, כדי לבצוע בצע. וכמ"ש בכיו"ב בשו"ת המבי"ט ח"ג (ס"ס קל): "שחומרא כזאת היא חומרא דאתי לידי קולא, לתת יד לפושעים שיתעללו בבנות ישראל. ורק לאחר שיראו שחכמי ישראל אינם מתחשבים בקידושין כאלה, לא יוסיפו בני עולה לענות את בנות ישראל הכשרות". ע"ש. וכיו"ב כתב בשו"ת משאת בנימין (סי' קו), שאין להחמיר בקידושין כאלה להצריכה גט לרווחא דמילתא, שלא יבואו פריצי הדור לתת עיניהם בבנות ישראל לעגגן וכו'. ע"ש. וכ"כ עוד בכיו"ב בשו"ת פני יצחק אבולעפייא ח"א (ר"ס טז), והביא שכ"כ גדולי האחרונים. ע"ש. והמשפטי עוזיאל עצמו (באה"ע סי' נה אות ד) כתב, שעדים עמי הארץ שאינם במקרא ובמשנה ובדרך ארץ, עדותם בטלה אפילו לענין קידושין, שאם לא כן לא הנחת בת לאברהם אבינו, וכל ריק ופוחז שיתן עיניו בבת ישראל ימצא לו עדים כאלה בוקי סריקי שיעידו על כל אשר יבקש מהם, ומי מבנות ישראל אשר תוכל להמלט ממקרים כאלה, כי מה תעשה אם יתחבו לידיה דבר מה לשם קידושין בפני ריקים ופוחזים. [ומ"מ למעשה לא סמך ע"ז לפי שנחלקו הראשונים בקבלת עדות של עמי הארץ בזמן הזה]. עכת"ד. וא"כ במחללי שבת בודאי שאין להחמיר לקיים הקידושין.

ואמנם, מדברי הבנין ציון (החדשות סי' כג) שהביאווהו הפוסקים

מקום יודעים הם שדברים אלו אסורים הם, ועל כן יש לפוסלם.

ומה מאד שמחתי בראותי כדברי בגליון יביע אומר הנ"מ (ח"ח אה"ע סי' ה' הע' 9) וז"ל: והנה לא דמי חילול שבת לגילוח הזקן שחושבים שגדול כבוד הבריות, ולכן נעשה כהיתר, כמ"ש בשו"ת שב יעקב הובא ברוח חיים (חור"מ סי' לד ס"ק ד). ע"ש. והן אמת שבתשו' רעק"א (שם סו"ס צו) הביא עוד סמוכין להנ"ל מדברי הגאון ר' נפתלי בתשו' רמ"א (סי' יג) שכתב בענין פיסול העד מכח מסירה והזכרת שם, יש צד להכשירו, כיון שקצת מוסרים מפורסמים נמנים לראשי העיר, א"כ העד ראה ויתר למסור באומד דעתו שאינו נקרא מוסר אלא המוסר גוף ולא ממון. ע"כ. ומזה הביא ראיה גם למגלחי זקן. ע"ש. וא"כ לכאורה אף אנו נאמר כן לענין מחללי שבת, ברם הא בורכא, שהרי אף הג"ר נפתלי המציא טענה שחושב המסור שדוקא למסור גוף ישראל אסור ולא ממנו, אבל כשאין מקום להורות היתר היפך התורה הק' שכתבה לא תבערו אש, וכל העושה מלאכה ביום השבת מות יומת, מאי ראייה ממה שפושעי עמו בעוונות הרבים בוחרים להם רשעים ומינים ואפיקורסים וכו' בראשי פרנסי העיר. ומכל שכן בזמן הזה ובארצות החופש והדרור שהדתיים מתריעים על חילולי השבת בפומבי, וישנם צדיקים כאלה המוסרים נפשם בראש כל חוצות, ולא פחית עלמא מצדיקים גמורים, וגדולי

התורה מודיעים בפרהסיא בשעת הבחירות של העיריות וכיוצא שאסור למנות פרנסי ציבור כי אם אנשים שומרי תורה ומצוה, וכדאיתא בחור"מ (סו"ס לז). וממילא הדברים מתפרסמים ברבים, ויודעים שהעוברים על דת מתמנים בעיקר ע"י אנשים מסוגם ומין במינו אינו חוצץ, ושלא ברצון חכמים עבוד. וא"כ ברור הדבר שאין כאן שום הוראת היתר, והמחלל את השבת עושה זאת בשאט נפש וחרון לבו השיאו, והרי הוא פסול לעדות. עכ"ל. ושוב הביא דברי אבני האפד הנ"ל, וכתב ע"ד: ואין דבריו מחוורים בעיני, שע"ז תפוג התורה ח"ו ויצא משפט מעוקל להכשיר את כל הרשעים והמינים לקבל עדותן, ולמנותן כראשי הקהלה, שמבואר לאסור ברמ"א (חור"מ סו"ס לז). ועי' בשו"ת זקן אהרן (ח"ב סי' קלא) ובשו"ת מכתב סופר (חור"מ סי' א), ובתולדותיו שם (באר מרים דס"א ע"א). חלילה לא תהא כזאת בישראל. וכבר מלתי אמורה, דעכ"פ בזמנינו ובארץ הקדש לא שייך כל זה, אחר שכל גדולי הרבנים מודיעים ומפרסמים בראש כל חוצות במודעות ובכל מיני דרכים ואמצעים אחרים שעל פי דין תורה הק' אסור לבחור אדם רשע מראשי העיר ומנהיגיה. וחבל מאד שבחוץ לארץ בכמה מקומות הזניחו איזה מרבני הספרדים את הקהלה במובן זה, לתת שלטון העיר בידי רשעי ופושעי עמנו ואיתמסור עלמא בידא דטפשאי, ועי"ז מוט התמוטטה הגולה הספרדית וידל ישראל עד מאד.

להחשיבם בכלל המינים שמיתתם בידי כל אדם ולהרגם מיד, אלא שימשכם בדברי שלום ולא ימהר להרגם אולי יקבלו תוכחה, וכשלא יקבלו תוכחה ולא חזרו בתשובה הרי הם כאביהם ומיתתם ביד כל אדם מיד כדרייק הרב ז"ל בסיפא דלישניה דקאמר ולא ימהר להורגם, אבל לענין עדות פשיטא דהם פסולין מן התורה כדאמרין, ולא הוצרכו חכמים למנותם בכלל פסולי עדות כדקאמר הרב ז"ל, דהא בכלל מינים הם ותלמידיהם ובני בניהם, כמו שכתב ז"ל (פ"י מהלכות עבודה זרה ופ"ג מהלכות עבדים) קרי להו כופרים ומינים וכופרים, ודאי פסולים מן התורה. עכ"ל. והיינו דדין עדות שאני, ואפילו תינוק שנשבה נפסל בה. [וכן מוכרח גם ממ"ש המבי"ט גופיה בתשובה אחרת (ח"ג סי' כב) דבניהם שגדלו על סברתם דינם כתינוק שנשבה. ואין זה סתירה בדבריו, דבח"א מיירי לענין עדות ולענין לבא בקהל ישראל דפסולים נינהו, דמותרין ועומדים. אך בח"ג מיירי לענין טומאת קברי ישראל, שבא לומר דלא יצאו מכלל ישראל]. וכ"כ בשו"ת מהרש"ך (ח"ג סי' טו) בשם מהר"ד ׳ זמרה שאפילו תינוק שנשבה בין הגוים, וממשיך לעשות כמעשיהם, בודאי שפסול לעדות. והובא בכנה"ג (חו"מ סי' לד הגב"י עט). [ואף מהר"ש גאביוון (הביאו המהרש"ך שם) דפליג על המהרש"ך וס"ל להכשיר עדות קדושין שנעשו בפני קראים, נראה דלא נחלקו אלא לענין קראים שראו עצמם כחלק מעם ישראל,

וכן היה גם באירופא בענינים מסוימים. ודו"ק. וכו'. וא"כ אין מקום למה שכתב אבני האפוד שא"כ לא נוכל לקבל שום עדות ח"ו, כי ב"ה רבו כמו רבו אנשים נאמנים העומדים בחזקת כשרות. עכ"ל.

והגם שבשו"ת מהרש"ם ודעימיה שהובאו בריש דברינו, משמע שגם לענין חילול שבת כתבו כן, הנה הרי הדגישו בדבריהם דהיינו דוקא במקומם, דיש לתלות דהוא אינו יודע, אך בזמנינו עם התפתחות התקשורת והטכנולוגיה, כמעט ואין בר ישראל אשר אינו יודע ולא שמיע ליה איסורא, וקשה לסמוך ע"ז להכשירו משום כך. וע"ע גם בשו"ת יחזה דעת חלק שביעי (סי' סח) שהביא דברי השבט הלוי (ח"ב סי' קעב), שמאחר ויושבים בארץ הקודש ורואים היראים וחרקידים לדבר ה' ששומרים שבת ומקיימים מצוות התורה, צ"ע אם שייך להחשיבם כתינוק שנשבה. זאת ועוד, הנה גם מהרש"ם וגם החלקת יעקב איירו לענין היתר עגונה על סמך עד שראה את המת, וידוע כמה הקילו בעיגונא, וא"כ אין ללמוד מזה לכל דין עדות.

חומרת דיני עדות על יתר האיסורים

הנה לגבי דיני עדות מחמירין טפי, וטעם הדבר, עיין בשו"ת המבי"ט (ח"א סי' לו) דפשיטא דאף אותם הקרויים תנוקות שנשבו, הרי הם פסולין מן התורה, וז"ל: ואי קאמר הרב ז"ל דבתינוק שנשבה לבין הגוים שהוא אנוס וכו' היינו שלא

הכפירה שנתפשטה בעולם רחמנא ליצלן
ונגררו אחריהם, מ"מ פסולין דלא עדיפי
מעכו"ם. עכ"ל.

טעם פסול תינוק שנשבה

ובביאור דברי המבי"ט והאגרות משה
נראה, שבכדי להיות "עד" לא
די להיות אדם מוסרי שאין בו חשש
משקר, אלא יש צורך שיהיה בתורת
עדות, דעיקרא דמילתא אמרה תורה
"ועמדו שני האנשים", וכשם שגוי אינו
בכלל תורת עדות, כיון שאינו בכלל עד
שאמרה תורה, כך גם מי שאינו שומר
תורה ומצוות, אף אם אין לפוסלו מחמת
עבירה, שכן תינוק שנשבה הוא, מכל
מקום אין הוא בתורת 'עד'. ודמות ראייה
יש לזה, ממ"ש הרא"ש (מכות פ"א סי' יג)
בשם הראב"ד, דעיין שם שכתב לבאר
דרכ היכא שנצטרפו עד פסול יחד עם
עדים כשרים, י"ל דכיון שנמצא אחד
מהם קרוב או פסול, בטלה כל העדות, אך
אם נצטרף מי שאינו בתורת עדות יחד עם
העדים הכשרים, אין הוא פוסלם, שכן
"במקיימי דבר הכתוב מדבר", וכי היכי
שאין ההורג פוסל את שאר העדים, מפני
שאין אני קורא בו 'עדות' שבטלה
מקצתה בטלה כולה, הכי נמי כשהוא
מעיד על עצמו ועל אחר בכלל, אין אני
קורא בו עדות שבטלה מקצתה בטלה
כולה, לפי שאין עליו שם עד כלל. ע"כ.
וכיוצא בזה י"ל גם לענין דידן, דמי
שאינו שומר תורה ומצוות, גם אם זאת

אך מי שכל הוויתו כנכרי, נראה דכו"ע
מודו דפסול לעדות אף בתינוק שנשבה.
וע"ע בסמוך.]

וכיו"ב כתב מדעתיה בשו"ת אגרות משה
(אה"ע ח"א סי' פב) וז"ל: ואמינא
עוד יותר דאף בניהם שכתב הרמב"ם (פ"ג
ממרים ה"ג) "אבל בני התועים האלה ובני
בניהם שהדיחו אותם אבותם ונולדו בין
הקראים וגדלו אותם על דעתם, הרי הוא
כתינוק שנשבה ביניהם וגדלוהו ואינו
זריז לאחוזו בדרכי המצות, שהרי הוא
כאנוס", עיין שם שחזינן שאין להם דין
מורדין ולא מעלין, מכל מקום לענין
פסול לעדות, גם הם פסולין. דנהי דלא
גרע מעכו"ם, אבל לא עדיף מעכו"ם
לענין עדות דעל כל פנים אינו בכלל
ישראל לעדות, דאנוס אינו כמאן דעבד.
ולכן, כמו שעכו"ם פסול לעדות, כמו כן
פסולין בני הכופרים. ואף שלענין לא
מעלין מסתבר שעדיף מעכו"ם מטעם
שאינא ברמב"ם שם שצריך להחזירן
לתשובה ולמשכן בדברי שלום עד
שיחזרו לאיתן התורה, מה שליכא זה
בעכו"ם, מכל מקום לענין עדות, כל זמן
שלא חזרו בתשובה והם בטעותם - לא
עדיפי מעכו"ם, מאחר דחזינן דכפירה
מחשיבה ליצא מכלל ישראל, משום
שאינו מחזיק בדת ישראל. לכן, כל זמן
שטועה, אינו בכלל ישראל. רק שלענין
מעלין, עדיף, משום דעל עכו"ם איננו
מחוייבין להחזירו למוטב ועליהם אנו
מחוייבין להחזירן למוטב. ולכן אף אם
נדמה אותם כנשבו בין העכו"ם מחמת

אפשר לא נפסל משום שהוא כתינוק שנשבה, הנה בתשובתי שם כתבתי בפשיטות שפסולין לעדות, דאף דלא גרעי מעכו"ם, אבל גם לא עדיפי מעכו"ם לענין עדות, ורק שלענין שמעלין מסתבר שעדיפי מעכו"ם שראוי להחזירן לתשובה ולמושכן בדברי שלום עד שיחזרו לאיתן התורה מה שליכא זה בעכו"ם, אבל לענין עדות, כ"ז שלא חזרו בתשובה והם בטעותם, לא עדיפי מעכו"ם, מאחר דחזינן דכפירה מחשיבה ליצא מכלל ישראל, משום שאינו מחזיק בדת ישראל, לכן כל זמן שטועה אינו בכלל ישראל, עיין שם. וגם בלא זה, כיון שעל כל פנים אינם מאמינים בתורה ובשכר ועונש, שאם כן ליכא כלל דבר האסור וייענשו כשיעשה דבר רע, שאם כן ליכא שום איסור מלהעיד שקר ולא יהיה על זה שום עונש, לא שייך להכשירו, וכן ברור שמי שאינו יודע שאיכא איסור להעיד שקר, ואף אם יודע שאסור אבל אינו יודע שיענש על עבירת עדות שקר, הוא פסול לעדות. עכ"ל. הרי דס"ל דב' טעמים נפרדים הם.

ועפ"ז מבואר דחילוק רב יש בין הא דכתב מרן בשו"ע (חור"מ סי' לד סכ"ד) והגאון רע"א (מהדו"ק סי' צו) דאין העד נפסל בעבירה שרוב העם אינן יודעין איסורה, והוא בכלל "אומר מותר". לבין דין תינוק שנשבה המבואר הכא, שכן ב'אומר מותר', 'בתורת עדות הוא', שהרי יודע הוא על קיום התורה ומצוותיה, אלא שכיון שבעוונות הרבים רבים מעמך

משום שהוא בכלל תינוק שנשבה, מ"מ אין עליו שם עד, ולכן יש לפוסלו.

איברא, דזה אינו, דאי נימא כדברינו, א"כ יצא לנו חידוש, דאם נצטרף מי שהוא בכלל תינוק שנשבה יחד עם שני עדים כשרים, אינו פוסל את שאר העדות. וזה ודאי אינו. ועוד עיין לעיל שהבאנו דאמנם התומים פסק כדברי הראב"ד למעשה, אך יש שחלקו ע"ד.

וגם האגרות משה בתשובה אחרת (אה"ע ח"ד סי' לב אות ז), חזר וקיים דבריו הנ"ל, אך הוסיף שגם בתינוק שנשבה החשש הוא משום משקר, וז"ל: זה שכתבתי בח"א דאה"ע סימן פ"ב ענף י"א שבני הכופרים שהם כתינוק שנשבה בין העכו"ם, שאף שעדיף מעכו"ם לענין שמעלין, פסול הוא לעדות, הוא פשוט וברור, דעכ"פ הא אינם שומרי תורה וגם הם כופרין בתורה, שאף אם הוא באונס שלמדוהו אבותיו, אינו יודע איסור להעיד שקר ושיש עונש לשמים בזה, שאף אם יאמרו להם, הא לא יאמינו להם. ולא מובן לי מה שיקשה לכתרה"ה ע"ז. עכ"ל. הרי שהוסיף האג"מ דהחסרון הוא משום שאינו יודע את האיסור להעיד שקר ושיש עונש לשמים בזה. ומצאתי לו תשובה נוספת (אה"ע ח"ד סי' נט) בה חזר בתחילה על הראשונות בח"א, דאף שהינו תינוק שנשבה, מ"מ אינו בכלל ישראל, ולכן פסול לעדות. ושוב כתב, דמלבד זאת יש סברא נוספת לפוסלו, משום דאכתי יש חשש משקר. וז"ל: ומ"ש כת"ר שידיד החתן בנישואין ראשונים

כן. וחלילה להקל בזה. ע"כ. ושוב הביא דברי האחיעזר הנ"ל, וכתב ע"ד בזה"ל: אבל אינו מכשיר בזה לבד, אלא שהמדובר שהיה עדי מסירה כשרים ועוד כמה פרטים, והמדובר שם שמתנהגים כיהודים רק שהחננויות פתוחות שהם לא יודעים שיש עבירה בזה, והוי כאומר מותר. ע"כ. וכ"כ גם בשו"ת ישיביל עבדי (ח"ח אה"ע סי' ט אות ה) וז"ל: איני יודע איך יש מקום לומר דקידושיהן קידושין, דאם הם כתינוק הנשבה, האם יש להכשירם לעדות, והרי לא נפקי מכלל עם הארץ שאינו לא במקרא ולא במשנה וכו', כמ"ש בשו"ע (חור"מ סי' לד סי"ז), ובודאי שאלו שנשבו בין הגויים, שאינם במקרא ולא במשנה, ואינם יודעים בטיב העדויות, וכן מחללי שבת ואוכלין נבלות וטרפות ובוועלי נדות, ואיך אפשר להכשירם. ע"כ.

ישראל לא ידעו ולא יבינו, בחשיכה התהלכו, תולים אנו בזאת שאינו יודע את פרטי הדינים והאיסורים, ואינו יודע שגם פרט זה בכלל האיסור הוא, ולכן אינו נפסל לעדות. ולא חיישין שמא ישקר, כיון שבתורת מצוות הוא, וזה ודאי יודע. משא"כ 'תינוק שנשבה', שאינו יודע כלל מקיומן של המצוות, לאוין ועשין, ולכן דינו כגוי ואינו 'בתורת עדות' כלל, או משום דחיישין ביה למשקר, כיון שאינו יודע חומרתה ואיסורה. [וביקשתי בזה ליישב, דהפוסקים שהובאו לעיל הסוברים דבאומר מותר אינו נפסל לעדות, לא פליגי, וגם הם סוברים דתינוק שנשבה שאני ונפסל לעדות. ודו"ק.]

וכן העלה לדינא בשו"ת אז נדברו (ח"ט סי' נה) וז"ל: וע"ד שאלתו אודות בני הקיבוצים שיהיו כשרים לעדות קידושין בשעת הדחק כתינוק שנשבה, לא נראה



בענין איסור חדש בחו"ל

הרב יצחק ישראלי

הרה"ר ליהדות בוכרה ארה"ב וקנדה, אב"ד תורה ומשפט, ומח"ס מאבני המקום ועוד,
מיל בייסין

דחדש אסור מדאורייתא בחו"ל ובשל
גוים, וקשה מאד להקל בזה, כי הפוסקים
שדנו להקל דיברו במקום שעת הדחק
גמורה קרוב לחיי נפש, על כן אמרתי
אשנה פרק זה, ישוטטו הרבים ותרבה
הדעת, ומלאה הארץ דעה את ה' כמים
לים מכסים אמן ואמן. כמו כן יתבאר כי
לדעת מרן הבית יוסף אין לסמוך האידנא
על ס"ס, ושכן דעת מרן היביע אומר.
והנה השתדלתי שלא לכפול דברים שבאו
במאמר הקודם למעט היכא דנתחדשו
עניינים מרובים ופנים חדשות באו לכאן.

ובו יבואר שיטת מרן פאר הדור
רבינו עובדיה יוסף זצוק"ל וכמה
טעמי תריצי דאין לסמוך על ס"ס
לפי המציאות באמריקה

הנה במאמר הקודם שהתפרסם בקובץ
הנפלא והנכבד "אבקת רוכל" (גליון
כא), באו הדברים בראשי פרקים, ובחלקן
ממש בקצרה. ועתה אחרי ראותי כי רבתה
המבוכה בקרב ת"ח ובני תורה, ויש
שנדמה להם כאילו יש בהלכה זו
מחלוקת שקולה, אך האמת תורה דרכה
שדעת רוב ככל הפוסקים הראשונים



ענף א

פשטות הסוגיות ורובא דתנאי ואמוראי סבירא להו דחדש אסור
מן התורה בכל מקום

עולמים. לדורותכם, שינהג הדבר לדורות.
בכל מושבותיכם, שינהג הדבר בארץ
ובחו"ל. אמר רבי שמעון שלשה דברים
תלויים בארץ ונוהגים בארץ ובחו"ל,
החדש והערלה והכלאים, החדש אסור מן

א. תנן בסוף מסכת ערלה פ"ג מ"ט
החדש אסור מן התורה בכל
מקום, והערלה הלכה, והכלאים מדברי
סופרים. והכי נמי איתא בתורת כהנים
פרשתא י' הלכה י"א, חקת עולם, לבית

סבירא להו דחדש בחוצה לארץ
דאורייתא. ודוק.

ב. והנה במנחות פג: שנינו כל קרבנות
הציבור והיחיד באין מן הארץ
ומחוצה לארץ, מן החדש ומן הישן, חוץ
מן העומר ושתי הלחם שאינן באין אלא
מן החדש ומן הארץ. ובגמרא שם אמרו
דאף רבי נתן ורבי עקיבא מודו דעומר
ושתי הלחם באין מן הארץ. ושם פד.
אמרו כמאן, כלא דהאי תנא, דתניא רבי
יוסי ברבי יהודה אומר עומר בא מחו"ל,
ומה אני מקיים כי תבואו אל הארץ, שלא
נתחיבו בעומר קודם שנכנסו לארץ,
וקסבר חדש בחוצה לארץ דאורייתא,
דכתיב ממושבותכם כל מקום שאתם
יושבין משמע, וכי תבואו זמן ביאה היא,
וכיון דאורייתא היא אקרובי נמי מקריבין.
ולפי זה לכאורה רבי סתם לן במתניתין
דחדש בחוצה לארץ לאו דאורייתא. אך
נראה דזה אינו מוכרח, דאיכא למימר
דדוקא גבי קרבן פליגי דאינו בא אלא מן
הארץ, אבל איסורא לא קאמרי דאינו נוהג
בחוצה לארץ. תדע דהא רבי נתן ורבי
עקיבא פליגי גבי שתי הלחם דבא מן
הישן, ואף על פי כן סבירא להו דאינו בא
אלא מן הארץ, ובקידושין לח. מבואר
דרבי עקיבא ס"ל דחדש אסור בחוצה
לארץ מדאורייתא. אלא על כרחך דסבירא
להו דלא תלינן דין הקרבן באיסור דחדש.
וכן מוכח מהא דפסק הרמב"ם פ"ז
מהלכות תמידין ומוספין ה"ה דאין
מביאין מנחה זו אלא מארץ ישראל,
ובפרק י' מהלכות מאכלות אסורות פסק

התורה בכל מקום, והערה הלכה,
והכלאים מדברי סופרים. ע"כ. והכי נמי
איתא בספרא (אמור פרשה י סוף פרק יא)
חוקת עולם לבית עולמים, לדורותיכם
שינהוג הדבר לדורות, בכל מושבותיכם
בארץ ובחוצה לארץ. והכי אזלא שמעתא
דמנחות סח. ורבי יהודה דמתניתין להדיא
קאמר דיום הנף אסור מן התורה אף בזמן
הזה, ואף דברי רבן יוחנן בן זכאי מוקי
לה בגמרא דס"ל דחדש אסור מה"ת אף
בזה"ז, ופליגי אמוראי אליביה אם יום
הנף אסור מה"ת או מדרבנן. ומסקינן
התם דרבנן דבי רב אשי ורבינא סברי
דחדש בחו"ל דאורייתא.

ואמנם לפי הגרסה דילן במנחות סח: רב
פפא ורב הונא בריה דרב יהושע
סברי דחדש בחו"ל מדרבנן, אולם גרסת
רבינו ישעיה דיטראני גם אליבא דרב
פפא ורב הונא בריה דרב יהושע, קסברי
חדש בחוצה לארץ "דאורייתא" וכל יום
הנף אסור כרבי יהודה, ולספיקא דתרי
יומי לא חיישי, דרוב אדר הסמוך לניסן
חסר. וכן היא גרסת רבינו גרשום מאור
הגולה שם. וכן היא גרסת בעל העיטור
סוף הלכות חמץ ומצה וז"ל, רב פפא ורב
הונא בריה דרב יהושע אכלי אורתא
דשתסר נגהי שבסר, קסברי חדש בחוצה
לארץ "דאורייתא", ורבן יוחנן בן זכאי
מדאורייתא תקין, וכי תקין ליום הנף
לספקא לא תקין. ע"כ. ולפי גרסה זו לא
מצינו באמוראים מאן דאמר דחדש
בחוצה לארץ מדרבנן, אלא כולי עלמא

אליעזר לחומרא קאמר דאף החדש נוהג בכל מקום, וגמר לה ממושבותכם בכל מקום שאתם יושבים. ותנא קמא סבר מושב לאחר ירושה וישיבה משמע. ונהפוסקים האריכו לדון בכלל דסתם ואח"כ מחלוקת, ופליגי אם בתרי סדרי יש סדר למשנה, ועי' מ"ש הט"ז סימן רצ"ג דמספק אזלינן לחומרא. וכ"כ בשו"ת יביע אומר ח"א או"ח סימן כג אות יב. ומהרמב"ם דכתב דלוקין על זה מוכח דבתורת ודאי פסק כן. ועל כרחק להסביר דכדכתבינן. ואכמ"ל.]

אך יש לומר דבגמרא שם אמר אביי מאן תנא דפליג עליה דרבי אליעזר, רבי ישמעאל היא, דתניא ללמדך שכל מקום שנאמר בו מושב אינו אלא לאחר ירושה וישיבה, דברי רבי ישמעאל, אמר לו רבי עקיבא הרי שבת נאמר בו מושבות ונוהגת בין בארץ בין בחו"ל וכו'. ולפי זה רבי עקיבא ס"ל כרבי אליעזר, ולפי מה דקיימא לן הלכה כרבי עקיבא מחברו, אפילו תימא דהוי סתם ואח"כ מחלוקת, שאני הכא דרבי עקיבא נמי אזיל כההיא סתמא וכרבי אליעזר. ותו ליכא למימר דאין הלכה כרבי עקיבא מחבריו, דהא תנא קמא הוא ניהו רבי ישמעאל, והוי מחברו ולא מחבריו. ועוד דהש"ס פריך לרבי ישמעאל דסבר כתנא קמא כמה פרכי ומשני להו, וקיימא לן דאשינויי לא סמכינן. הלכך נקטינן כרבי אליעזר דרבי עקיבא ס"ל כותיה וכסתם משנה דערלה.

והשתא דאתית להכי איכא למימר דההיא סתמא דמנחות פג: נמי

חדש אסור בחוצה לארץ מדאורייתא. כמבואר לקמן. ועל כרחק צריך לומר דס"ל דלא תלינן המצוה באיסור.

ואמנם האור זורע סימן שכח כתב דסתם משנה דמנחות פג: כתנא קמא דקידושין, ובגמרא אמרו מתניתין דלא כרבי יוסי ברבי יהודה דקסבר חדש אסור בחוצה לארץ מדאורייתא, ומוכח מזה דתנא דמתניתין סבר דאין חדש בחו"ל מדאורייתא. ע"ש. ועיין לקמן עוד בדבריו. אך שיטת הרמב"ם דלא תליא הא בהא כמבואר. שו"ר בשו"ת שאגת אריה החדשות דיני חדש סימן ב' דתירץ הסוגיא כאמור וז"ל, ויש לומר דודאי אפילו למאן דאמר חדש בחוצה לארץ דאורייתא, מכל מקום איכא למימר דאפילו הכי אקרובי לא מקריבין מיניה, דמיעט רחמנא מכי תבואו. ע"ש. והלום ראיתי שכן כתב הגאון ההפלאה בספר המקנה קידושין לו.

ג. ואיכא למידק דהגם דסתמא דמתניתין דערלה פ"ג מ"ט חדש אסור מן התורה בכל מקום, מכל מקום הוי פלוגתא דתנאי במשנה קידושין לו: דתנן התם כל מצוה התלויה בארץ אינה נוהגת אלא בארץ, וכל מצוה שאינה תלויה בארץ נוהגת בין בארץ בין בחו"ל, חוץ מן הערלה והכלאים. רבי אליעזר אומר אף החדש. והירושלמי ערלה פ"ג ה"ז קאמר דמתניתין דערלה כרבי אליעזר דקידושין. והר"ש בפירושו על המשנה דערלה הביא דברי הירושלמי. ובגמרא קידושין בדף לז ע"א מסקינן דרבי

מה שאמרו במנחות פד. דרבי יוסי ברבי יהודה אומר העומר בא מחוצה לארץ וקסבר חדש בחוצה לארץ דאורייתא, לאו למימרא דתנא דמתניתין ס"ל דחדש בחו"ל דרבנן, אלא דלרבי יוסי ברבי יהודה אתה מוכרח לומר כן דחדש בחו"ל דאורייתא דלהכי עומר בא מחו"ל. אבל לעולם אימא לך דתנא דמתניתין נמי ס"ל דחדש אסור מן התורה בחוצה לארץ, וס"ל כרבי עקיבא בהא דאף על פי כן אינו בא אלא מן הארץ. דכיון דאשכחנא תנאי דסבירא להו הכי, אפשי פלוגתא למה לי לומר דתנא דמתניתין ס"ל דחדש בחוצה לארץ דרבנן, דאז נמצאו ג' דעות בדבר, הא איכא למימר דכולי עלמא לא פליגי דחדש בחו"ל מן התורה, וכי פליגי אם העומר בא דוקא מן הארץ או מחוצה לארץ נמי. ונראה דהיינו טעמיה דהרמב"ם דפסק כרבי עקיבא וכרבי אליעזר וכסתם משנה דערלה. שו"ר שכן כתב החתם סופר בחידושי לקידושין לז. להסביר שיטת רבי עקיבא ושכן פסק הרמב"ם. ע"ש. ותעלוזנה כליותי. וע"ע שו"ת דעת סופר יו"ד סי' ק"ד מש"ב.

ד. ונראה עוד לפי מה דבגמרא קידושין לח. מייתי להא דתניא רבי שמעון בן יוחאי אומר שלש מצות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ ונוהגות בין בארץ בין בחו"ל, והוא הדין שינהגו, ומה חדש שאין איסורו איסור עולם ואין איסורו איסור הנאה ויש היתר לאיסורו נוהג בין בארץ בין בחו"ל, כלאים שהן איסור עולם ואיסורן איסור הנאה ואין היתר לאיסורן אינו דין שיהגו בין בארץ בין

רבי ישמעאל היא, דלישנא דאביי מאן תנא דפליג עליה דרבי אליעזר רבי ישמעאל היא, משמע דלאו רבים נינהו, דאע"ג דבעלמא תנא קמא היינו חכמים, אבל היכא דאמרינן מאן תנא דפליג, משמע דיחיד הוא החולק. ואם כן גם ההיא סתמא דמנחות יש לומר דרבי ישמעאל היא. ואף ברבי ישמעאל לאו מלתא פסיקתא היא, דהא בקידושין לח: אמר אביי דהאי תנא דבי רבי ישמעאל מפיק מאידך תנא דבי רבי ישמעאל, דתנא דבי רבי ישמעאל הואיל ונאמרו ביאות בתורה סתם, ופרט לך הכתוב באחד מהן לאחר ירושה וישיבה, אף כל לאחר ירושה וישיבה. ולפי זה להאי תנא דבי רבי ישמעאל לאחר ירושה וישיבה נפקא ליה מכי תבואו, אם כן אייתר ליה מושבות למדרש כרבי אליעזר בכל מקום שאתם יושבים. וכן כתב הגאון דגול מרובה יו"ד סימן רצ"ג לפרש דברי הגמרא. ואם כן הוו תרי תנאי אליבא דרבי ישמעאל, ואליבא דחד תנא דבי רבי ישמעאל חדש אסור בכל מקום מן התורה כרבי אליעזר, הלכך נקטו הפוסקים הלכתא כרבי אליעזר. ודוק.

ובאופן אחר איכא למימר דסתמא דמנחות כרבי עקיבא, דהא רבי עקיבא בקידושין לז. דריש מושבות כרבי אליעזר בכל מקום שאתם יושבים, ואפילו הכי ס"ל במנחות פד. דאין העומר בא מחוצה לארץ אלא מן הארץ, על כרחך דלרבי עקיבא לא תליא הא בהא, ואפילו שאיסור חדש בחוצה לארץ מן התורה, אין העומר בא אלא מן הארץ. ולפי זה

ערלה וכרשב"י בקידושין לח., דלמאן דאמר חדש מותר בחו"ל, לא אתי מבינייהו. ע"ש.

נמצינו למדים דרובא דתנאי דקמן סבירא להו דחדש אסור מן התורה בכל מקום, הלא הם רבי אליעזר הגדול דקידושין ורבן יוחנן בן זכאי ורבי יהודה במתניתין דמנחות ורבי עקיבא ורבי ישמעאל (כמבואר בתשובת הרא"ש דלקמן, ורבי ישמעאל היינו לאידך תנא דבי רבי ישמעאל דקידושין לח:) ורבי שמעון בתורת כהנים, ורבי שמעון בר יוחאי [ע"י ברכת הזבח מנחות דף קן, וע"י כתר המלך פ"י מהל' מ"א ה"ב], ורבי יוסי ברבי יהודה. והכי סבירא להו לרובא דאמוראי, הלא הם ורב נחמן בר יצחק ורבנן דבי רב אשי ורבינא, כולוהו סבירא להו דחדש אסור מן התורה אף בזמן הזה אף בחו"ל. ולפי גרסת רבינו גרשום מאור הגולה ובעל העיטור ורבינו ישעיה הזקן אף רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע נמי הכי סבירא להו דחדש אסור בחוצה לארץ מדאורייתא. כמבואר לעיל. והכי אזלא סוגיא דגמרא במנחות סח ובראש השנה יג ובחולין קכ. והווי להו רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע יחידאי לעומתם, דסבירא להו דחדש בחו"ל מדרבנן. [מלבד תנא קמא דקידושין ורשב"א דברייטא דמנחות ותדר"י לחד תנא]. ועוד דרבנן דבי רב אשי ורבינא בתראי נינהו, וקיימא לן מאביי ורבא הלכתא כבתראי, ועוד דרבים נינהו.

בחוצה לארץ, והוא הדין לערלה בשתים. רבי אלעזר ברבי שמעון אומר כל מצוה שנצטוו ישראל קודם כניסתן לארץ, נוהגת בין בארץ בין בחו"ל, לאחר כניסתן לארץ, אינה נוהגת אלא בארץ, חוץ מן השמטת כספים ושילוח עבדים וכו'. ובפשטות פליגי בפלוגתא דת"ק ורבי אליעזר, דרשב"י ס"ל לענין חדש כרבי אליעזר, ורבי אלעזר ברבי שמעון סבר לענין חדש כתנא קמא. וראב"ש כלפי אביו הוי כתלמיד במקום רבו, וקיימא לן דאין הלכה כתלמיד במקום הרב, והוי רשב"י כרבי עקיבא וכסתם משנה נמי. [אגב אורחין, לכאורה הוי סתירה בין דברי רבי שמעון בתורת כהנים הנ"ל לענין ערלה וכלאים לדברי רבי שמעון דברייטא. ובפסיקתא זוטרתא (לקח טוב, ויקרא פרשת אמור דף סד עמוד א) אמר רבי שמעון שלשה דברים תלוין בארץ ובחוצה לארץ החדש והערלה והכלאים, החדש אסור מן התורה בכל מקום, הערלה והכלאים מדברי סופרים. וזה כמו בתורת כהנים. ואפשר דבקידושין נמי מדרבנן הוא דקאמר, וקל וחומר מד"ס הוא. אך לא משמע כן מרש"י שם. וצ"ע].

ה. והכי אזלא שמעתא דחולין קכ: כמבואר בחידושי החתם סופר שם, אהא דתניא הטבל והחדש וההקדש והשביעית והכלאים משקין היוצאים מהן כמותן וכו', דכתב דשמעתין אזלא כמאן דאמר דחדש אסור בכל מקום מן התורה, כסתם משנה סוף



ענף ב

יבואר סברת רובא דרובא דקמאי דהחדש אסור מן התורה בכל

מקום

בספר מאה שערים הלכות חדש ושכן פסקו כולו רשוותא. ו- וכ"כ בעל העיטור עשרת הדברות סוף הלכות מצה ומרור. ז- וכ"כ רבינו חננאל קידושין לו. דהלכה כרבי אליעזר דחדש נוהג בכל מקום מדכתיב בסיפיה דקרא ממושבותכם. ע"ש. ח- וכן מוכח מרבינו גרשום מאור הגולה מנחות סח. ט- וכן פסק הרמב"ם פ"י מהלכות מאכלות אסורות ה"ב שאיסור חדש נוהג מן התורה בכל מקום בין בארץ בין בחוצה לארץ, בין בפני הבית בין שלא בפני הבית. והרמב"ם שם פסק כרבינו שיום הנף אסור מדאורייתא, ובמקומות שעושים שני ימים החדש אסור כל יום שבעה עשר בניסן עד לערב מדברי סופרים. י- וכן כתבו התוס' קידושין לו: (סוד"ה כל) דחדש נוהג אף בזמן הזה, ובירושלמי נמי משמע דחדש נוהג אף בשל נכרים. יא- וכ"כ התוס' ע"ז סג: (ד"ה אין), להוכיח מהירושלמי (ערלה פ"ג ה"ט) דחדש נוהג בחו"ל ובשל נכרים. יב- וכ"כ בפסקי התוס' מנחות אות ר' חדש הוי דאורייתא ואף בשל נכרים. יג- ובשטה מקובצת מנחות פד. כתב בשם תשובת ר"י דקיימא לן הלכה כרבי יוסי ברבי יהודה דס"ל דחדש בחוצה לארץ דאורייתא. וכן כתב בהגהות מיימוניות (פ"י ממ"א אות ג') השיב ר"י דחדש בחו"ל

ו. והנה רובא דרבוותא פסקו הלכה כרבי אליעזר דחדש אסור מן התורה בכל מקום, א- וכן פסק הר"ף בקידושין לז: (טו. מדפי הר"ף) קיימא לן כרבי אליעזר, דסתם משנה דמסכת ערלה כותיה אזלא. וכן פסק הר"ף בסוף מסכת פסחים וז"ל, ואסיר לן למיכל חדש עד אורתא דשבסר בניסן נגהי תמניסר, דכתיב ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו, ותנן החדש אסור מן התורה בכל מקום. ואמרינן בגמרא (מנחות סח:): אמר רבינא אמרה לי אם אבוך אכיל באורתא דשבסר נגהי תמניסר, סבר לה כרבי יהודה דאמר והלא מן התורה הוא אסור, שנאמר עד עצם היום הזה עד עצומו של יום, וקא סבר עד ועד בכלל וחיישין לספיקא הילכך שבסר דספיקא דשיתסר הוא לא אכיל עד אורתא, וכן הלכתא. ב- וכן פסק בה"ג הלכות ערלה סימן ו' וז"ל, החדש אסור בכל מקום דבר תורה, הערלה הלכה, והכלאים מדברי סופרים. וכן כתב עוד בסוף הלכות עצרת סימן יב, ואסיר למיכל חדש עד אורתא דשבסר בניסן נגהי תמניסר, דאמר רבינא וכו' וחייש לספקא וסבר לה כרבי יהודה. ע"ש. ג- וכ"כ הערוך ערך חדש ב' החדש אסור מן התורה בכל מקום. ד- וכ"כ בהלכות פסוקות דרב יהודאי גאון סוף הלכות פסח. ה- וכן כתב רבינו יצחק אבן גיאת

דיטראני בפסקי הרי"ד קידושין לו: כב-
 וכ"כ בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג לבוב
 סימן תעג בתשובת מהר"ש מפליזא
 דנוהג בזמן הזה בכל מקום אפילו בשל
 נכרים, ומוכח לה מהירושלמי. כג- וכתב
 שם שכן הוכיח מורו מפרובינש מהא
 דאמרינן בראש השנה יג: ויאכלו מעבור
 הארץ ומוקי לה דאקריב עומר והדר
 אכול, ומה היה להם להקריב תחלה כדי
 להתירם, היה להם להביא משל נכרים,
 אם כן בודאי נוהג בשל נכרים. כד- וכן
 פסק המרדכי סוף פ"ק דקידושין סי'
 תק"א וכתב דנוהג גם בשל נכרים. כה-
 וכ"כ בספר הנייר הלכות ערלה פט"ו
 בהגהה. כו- וכן פסק הסמ"ג לאוין קמ"ו.
 כז- וכ"כ הסמ"ק סימן רי"ז דנוהג בכל
 מקום ובשל נכרים, וכ"כ שם בשם ר"י
 בתשובה. כח- וכ"כ בספר החינוך מצוה
 ש"ג. כט- וכ"כ בספר המאורות סוף
 פסחים. ל- וכן פסק המאירי בחידושי
 לקידושין שם. וכ"כ עוד בסוף פסחים.
 לא- וכ"כ בספר אהל מועד ח"ב דרך
 ששי נתיב א'. לב- וכן כתב בספר
 האגודה פרק קמא דקידושין סימן ל"ד
 דחדש אסור מן התורה בכל מקום. לג-
 וכן פסק בפסקי הרי"א פ"ק דקידושין
 ה"י. לד- וכן פסק הריטב"א בחידושי
 לקידושין לו.. לה- וכ"כ הריקאנטי סימן
 רל"ב. לו- וכן פסק בספר האשכול סוף
 הלכות פסח. לז- וכ"כ בשלטי הגבורים
 סוף פסחים. לח- וכן פסק רבינו ירוחם
 ח"ד נ"ה. לט- וכ"כ הארחות חיים הלכות
 חדש סימן ו' דאסור אף בחו"ל

אסור, אבל מספק אין לנו לאסור, כי רוב
 תבואות שלנו נזרעות ונשרשות קודם
 העומר. אכן מורי רבינו מחמיר על עצמו
 שלא לאכול שעורים, מפני שיש מהן
 שנזרעים לאחר הפסח. ע"ש. יד- וכן פסק
 רבינו יונה בשערי תשובה ש"ג אות קה
 וז"ל, החדש אסור מן התורה גם בחוצה
 לארץ. טו- וכ"כ הרמב"ן בפירושו על
 התורה פרשת צו (ו, כה) דהחדש אסור מן
 התורה בכל מקום עד עצם היום הזה וכו'.
 וכ"כ עוד בפרשת אמור במצות העומר,
 דהוצרך לכתוב חקת עולם לדורותכם בכל
 מושבותכם, לומר דאפילו לאחר גלותנו
 מארצנו שאין עומר ומנחה, יצוה בהם, כי
 החדש אסור מן התורה בכל מקום. וכ"כ
 עוד בפרשת מסעי (לה, כט) בכל
 מושבותיכם באיסור החדש לחייב בחוצה
 לארץ בזמן הזה, שלא נתלה אותו בעומר
 ובמנחה החדשה. טז- וכן פסק הראב"ה
 סימן תקכ"ז כרבינא דהחדש נוהג בחו"ל
 מן התורה, ואסור לאכול חדש עד כניסת
 ליל שמנה עשר בניסן, ונוהג בחוצה
 לארץ ובשל נכרים. יז- וכ"כ היראים סימן
 עח. יח- וכ"כ הרוקח סימן רצ"ד. יט- וכן
 פסק הרשב"א בתשובה ח"א סימן ר"ט
 וח"ז סימן שס"ה. ע"ש. כ- וכן פסק
 הרא"ש בקידושין לו סימן ס"ב הלכה
 כרבי אליעזר דסתם לן תנא כותיה דתנן
 חדש אסור מן התורה בכל מקום. וכ"כ
 הרא"ש עוד בסוף פסחים. וכן פסק
 בתשובה כלל ב' סימן א' דנוהג בחוצה
 לארץ ובשל נכרים ושכן כתבו כל
 החיבורים. כא- וכן פסק רבינו ישעיה

(הלכות ערלה אות ו' וע"ש עוד בהלכות העומר. תלמיד המהרי"ל) דחדש אסור מן התורה בכל מקום ובשל נכרים. גם האור זרוע סימן שכ"ח כתב דאסור בחוצה לארץ ובשל נכרים, [אליבא דמ"ד דאיסורו בחו"ל דאורייתא גם בשל נכרים אסור מדאורייתא. ע"ש בדב"ק ודוק. ועיין לקמן שהבאנו מדבריו דפסק דהוי דרבנן]. וכן פסק מרן השלחן ערוך יו"ד סימן רצ"ג סעיף ב' ובאו"ח סו"ס תפ"ט החדש אסור מן התורה בין בארץ בין בחו"ל בין בתבואה של ישראל בין בתבואה של נכרי.

ז. **ולעומתם** רבינו ברוך בעל התרומה בתשובה שהובאה בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג לבוב סימן קצ"ט כתב להתיר חדש בחוצה לארץ במקומות שאינן סמוכין לארץ, וז"ל, ראיתי בני אדם שאינם רוצים לשתות שכר שעורים מפני איסור חדש, מפני שנזרעה אחר הפסח ואין מי שיתירם. ולי נראה להתיר וכו' ואפילו אם גדילה ברשות ישראל עתה בחוצה לארץ שאין אנו סמוכים לארץ ישראל נראה להתיר, שאפילו מדרבנן לא גזרו, דומיא דמעשר שלא גזרו בחו"ל אלא הסמוכין לארץ וכו'. ע"ש.

ברם הרא"ש ז"ל כתב לדחות דבריו, וזה לשונו בתשובה כלל ב' סימן א', אשר נסתפק מורי אם הלכה כרבי אליעזר דאמר חדש אסור מן התורה בחוצה לארץ, בזה אין ספק שהלכה כסתם משנה דמסכת ערלה (פ"ג מ"ט), ורבי ישמעאל

מדאורייתא. מ- וכתב שם בשם הר"י מקורביל דנוהג אף בשל נכרים, ולכן במקומות שזורעים אחר הפסח יש ליזהר שלא לאכול מתבואת אותה שנה. מא- וכן פסק הנמוקי יוסף קידושין לז סוע"ב, דחדש אסור בכל מקום אף בחו"ל מן התורה דכתיב ביה מושבות. מב- וכן פסק הטור יו"ד סימן רצ"ג ובאו"ח סו"ס תפ"ט. מג- וכ"כ רבינו עובדיה ספרונו בפירושו על התורה על הפסוק בכל מושבותכם, וז"ל, איסור החדש עד עצם יום ששה עשר בניסן, אף על פי שאין קרבן ולא מקדש. מד- וכ"כ בתוס' חכמי אנגליה דחדש אסרה התורה לאדם ולא לבהמה, וגם חדש נוהג בשל נכרים בחו"ל. מה- וכ"כ בחידושי רבינו יהונתן מלוניל סוף פסחים. מו- וכן היא שיטת תלמיד הרשב"א הובא בקובץ שיטת קמאי מנחות סו. מז- וכן כתב הרשב"ץ בספר זהר הרקיע פרשת אמור אות ד"ש ש"ו. מח- וכן כתב בספר האגור הלכות איסור והיתר (בשרשים סוף הראש הראשון). מט- וכ"כ בספר כללי המצות לרבי יוסף גיקטיליאי ערך ארץ. נ- וכ"כ בספר מצות זמניות לרבינו ישראל ב"ר יוסף הישראלי סוף הלכות חג המצות השער העשירי. ע"ש. נא- וכ"כ הרלב"ג בפירושו על התורה פרשת אמור (כג, יט). נב- וכ"כ בפירוש רבינו מיוחס שם. נג- וכ"כ בפסקי רבי אביגדור צרפתי פרשת ראה פסק תכ"ד. נד- וכ"כ בפירוש ר"י על השאלות פרשת קדושים שאלתא קיח. נה- וכ"כ בספר חידושי מהר"ז בינגא

וחדש נוהג בחו"ל ונוהג גם בשל נכרים, היאך אנו קונים תבואה מן הנכרים ואיננו חוששים לחדש, והרי אנו רואים שחורשים וזורעים אחר הפסח, ומה ששנזרע אחר העומר הוא ודאי אסור עד שיבא העומר הבא, והואיל ואיסור חדש נוהג בחו"ל מדאורייתא, ונוהג גם בשל נכרים מן התורה, וקא חזינן שזורעים אחר הפסח, אם כן איך אנו אוכלים, והלא זה ספק איסור מדאורייתא. וכתב, נראה בעיני אני המחבר לפסוק דחדש בחו"ל אסור מדרבנן, וספיקא דרבנן לקולא, כסתם משנה דמנחות פג: דסתם לן תנא דחדש בחו"ל דרבנן, וכדמוכח שם בגמרא פד. ורבי נתן ורבי יעקב ת"ק דידהו נמי הכי סבירא להו דרבנן. והיינו כדרכ פפא ורב הונא בריה דרב יהושע במנחות סח: ואף על פי שהמרוכים חולקים על על זה וסוברים שחדש אסור בחו"ל מן התורה, כיון שזה שעת הדחק סומכין על היחיד בשעת הדחק, וכל שכן כאן שגם סברא זו היא סברא של רבים, ויש שעת הדחק שאי אפשר לנו לא לקנות תבואה ולחם מן הנכרים, סומכים על זה לקנות מהספק, כי ספיקא דרבנן לקולא. אבל אם יש חדש שגדל בשדות של ישראל, ודאי שהתבואה היא אסורה עד שיבא העומר לשנה הבאה. ע"ש.

ובראשונים מצינו עוד דהתוס' ישנים ר"ה יג. כתבו בשם ריב"א דחדש דנכרי מותר ולא אסרה תורה אלא של ישראל. ובשם רבינו חיים כתבו דלית ביה אלא ספקא דרבנן, וספקא דרבנן

ורבי עקיבא סברי כותיה, והרי"ף פסק הלכה כרבי אליעזר, וכן בספר המצות (לאוין קמ"ו) ובאבי העזרי (סימן תקכ"ז), וכן פסקו בכל החיבורים שחדש נוהג בשל נכרים, ודבר תימה הוא למה לא ינהוג בשל נכרים. ורבינו יצחק כן פסק בפרק קמא דקידושין, והביא ראיה מהירושלמי (קידושין פ"א סוף ה"ח). ודברי רבינו ברוך הן תמוהין שכתב ואפילו אם גדלה ברשות ישראל עתה בחו"ל שאין אנו סמוכים לארץ ישראל נראה להתיר, ודבריו תמוהין וראיותיו אין בהן ממש. ע"כ. והביאו מרן הבית יוסף סימן רצ"ג.

אתה הראת לדעת דרוב ככל הראשונים, למעלה מחמשים ראשונים כמלאכים חבל נביאים, כולו סבירא להו דחדש אסור מן התורה בכל מקום, ורבים מהם כתבו להדיא דהיינו נמי בשל נכרי. וכן העיד הרא"ש בתשובה כלל ב' סימן א' דכל המחברים פסקו דחדש נוהג אף בשל נכרי. ועל צבאם מרן הבית יוסף דפסק דחדש אסור מן התורה גם בחו"ל בשל נכרים. גם הפוסקים שסתמו, בפשטות סבירא להו דהיינו נמי בשל נכרי, דמהיכי תיתי לחלק לקולא, וכל כי האי הוה להו לפרושי. וכ"כ הגאון פני יהושע בקו"א קידושין בפסק החדש, דלמאן דאמר דחדש אסור בחוצה לארץ מן התורה, ס"ל דאף בשל נכרים אסור מן התורה ואין שום צד קולא להקל בזה כלל. ע"ש.

ח. ואמנם מצינו לרבינו האור זרוע סימן שכ"ח דכתב לתמוה הואיל

מדבריו בפרשת אמור אין הכרח שמסכים עם תשובת הריב"א, ואדרבה נראה דס"ל כרבינו שלמה שסיים בדבריו, ובזה משה מדותיו עם מה שכתב בפרשת ראה.

והשתא דאתית להכי נמצינו למדים דג' שיטות שונות לקולא קמן, שיטת רבינו ברוך דס"ל דחדש אינו אסור בחוצה לארץ במקומות הרחוקים אפילו מדרבנן, וכן שיטת רבינו אליעזר דטול. שיטת רבינו האור זרוע דחדש בחו"ל אסור מדרבנן, ובשיטתיה אזיל מר בריה מהר"ח אור זרוע. וכן היא שיטת ר"א מביהם שהובא בפסקי התוס' מנחות דבשל נכרים אסור מדרבנן. שיטת הריב"א דחדש אינו אסור בשל נכרים בחו"ל, אבל אסור בארץ גם בשל נכרים, ואסור בשל ישראל גם בחו"ל. נמצאת אומר דאין מתיר לגמרי רק רבינו ברוך ורבי אליעזר דטול דסבירא להו דאינו נוהג בחוצה לארץ במקומות הרחוקים, והריב"א דס"ל להתיר בשל נכרים בחו"ל.

אולם דעת רוב מוחלט של הפוסקים הראשונים רוב מנין ורוב בנין שחדש אסור מן התורה גם בחו"ל וגם בשל נכרים, כמבואר לעיל. והנך רבוותא דהקילו הוו יחידאי נגד כל הראשונים. ועוד שגם האור זרוע לא היקל אלא בשעת הדחק גדול שלא היה מה לאכול, ולא היקל אלא בספק, כמבואר בדבריו. וכ"כ התרומת הדשן סימן קצא וז"ל, ובאור זרוע הגדול ראיתי דכתב דמדרבנן היא, אכן נדחק מאד ליישב לפי שאין העולם נזהרין בדבר. ע"ש.

לקולא. וכן הוא בתשובת מהר"ח אור זרוע סימן ריז דכתב אבא מארי זצוק"ל פסק דחדש חו"ל דרבנן, ולפי זה נראה דיכול לבטלה ברוב אף לכתחלה כחלת חו"ל. ע"ש. וכ"כ בתוס' רבינו שמואל בר יצחק קידושין לו. והביא כן בשם האור זרוע. וכתב עוד שם דהרב רבי אליעזר דטול כתב דחדש נוהג בחו"ל מדרבנן דוקא בארצות הסמוכות לארץ ישראל. ע"ש. וזה כשיטת רבינו ברוך בעה"ת הנ"ל. וכן כתב רבינו אביגדור (בפסקיו פרשת אמור פסק רה) בשם תשובת ריב"א וז"ל, הא דחדש נוהג בחוצה לארץ הני מילי בשל ישראל, אבל בשל נכרים אינו נוהג בחוצה לארץ, אבל בארץ אפילו בשל נכרים נוהג. והביאום הב"ח והדרישה יו"ד סי' רצ"ג. וכן שיטת ר"א מביהם בפסקי התוס' מנחות אות ר' דבשל נכרים הוי דרבנן, ושם כתבו דמהירושלמי לא משמע הכי.

ודע דאע"פ שרבינו אביגדור הביא בפסקיו פרשת אמור תשובת הריב"א דחדש אינו נוהג בשל נכרים, מ"מ רבינו אביגדור גופיה בפסקיו פרשת ראה פסק תכד כתב דחדש אסור מן התורה בכל מקום והביא דברי הירושלמי שהביאו התוס' להוכיח דאסור גם בשל נכרים. גם בפרשת אמור בסו"ד כתב בשם רבינו שלמה מדרואש דטעם היתר השכר הוא משום דרובא דעלמא זורעים קודם ט"ז בניסן, ואע"פ שבמדינה זו אין הרוב נזרע קודם העומר, הא קיימא לן כרבי זירא דלא בעינן תרי רובי. הרי שגם

המתירין אין למחות בידם, כמו שכתב מור"ם יו"ד סימן ס"ד ס"ט (כצ"ל) גבי חלב הכרס דבני ריינוס נוהגים היתר. גם ביו"ד סימן ר"א גבי טבילה בנהרות בימי הגשמים. אמנם הרא"ש כלל מ"ג סימן ו' והרשב"א סימן אלף ק"ץ סבירא להו דטוב להזהירם שלא יהיו נוהגין כדברי המקילין. ועיין סימן קכ"ה ס"ק ל"א ומ"ש לעיל בריש קונטרס זה. יעו"ש. ע"כ. ובפרט שכן פסק מרן השו"ע או"ח סימן תפ"ט ויו"ד סימן רצ"ג שחדש אסור מן התורה בכל מקום גם בחו"ל וגם בשל גוים.

ט. ועל פי הכלל המסור בידינו מפי גדולי הפוסקים יש לנו ללכת אחרי הרבים, ואין להקל באיסורי תורה לסמוך על מיעוט הפוסקים, וכמו שכתב מהר"ם בן חביב בכללים שבסוף ספר גט פשוט כלל ו' וז"ל, הכלל העולה דבדורות האחרונים אנן יתמי דיתמי אין לנו כח להקל באיסורי תורה במחלוקת פוסקים לסמוך על מיעוט פוסקים להקל, אפילו בשעת הדחק שיש בו הפסד מרובה, נגד רוב הפוסקים האוסרים, ואפילו במחלוקת שקול. (ואם במקצת עיירות נהגו להקל על פי



ענף ג

שיטות גדולי בתראי באיסור חדש בשל נכרים

רצ"ג שהתיר הרא"ש, דסמכין ארובא שנשתרשה קודם לעומר, ועוד שהוא ס"ס, שמא היא מתבואת שנה שעברה, ואפילו היא מתבואת שנה זו שמא נשרשה לפני העומר. דעו בני יצ"ו כי זכני ה' להיות מרביץ תורה כמעט בכל המדינות, ועיני ראו שיש חילוק גדול בארצות, באלו הארצות שהיו הרא"ש וכן המרדכי שהביא דברי הראב"ה כמובא בבית יוסף סימן הנ"ל, הם היו בארצות החום, ושם באמת הרוב נשרש קודם לעומר, אבל בארץ פולין וכל שכן ארץ רוסי"א וואליין ליט"א שם על הרוב ורוב דרוב נשרש אחר העומר. ולהתיר בארצות ההם מטעם שאין דלתות המדינה נעולות

י. ואנכי הוואה לפתוח בדברות קדשו של רבינו השל"ה הקדוש (שער האותיות קדושה אות ק"ז) שהוא מגדולי וראשוני רבנן בתראי, ודבריו חוצבים להבות אש קודש שלהבתיה, וזת"ד, עתה באתי על ענין דין של חדש, לאמור כזה ראה וקדש, איסור זה נוהג בין בפני הבית ובין שלא בפני הבית, בין בארץ בין בחוצה לארץ, בין בשל ישראל בין בשל נכרי. והוא אסור מן התורה, דכן פסקו הפוסקים הלכתא כרבי אליעזר דקידושין, דסתם לן תנא כותיה וכו'. וראוי מאד להצטער על מצוה זו, שאין נזהרים בה אלא בני עליה והנם מועטים. אודות ההקילים שהוזכרו בטור יורה דעה סימן

בימי חרפי בלמדי מסכת קידושין לפני שלשים שנה שמתי אל לבי לעיין בהלכה זו, וראיתי שאינה הלכה פסוקה, ושאלתי את המאור הגדול כמוהר"ר ליבא בר בצלאל ז"ל והצעתי לפניו מה שהעלתי במצודתי, גם לפני שאר גדולי התורה, ולא היה מי שסתור את דברי. ובסוף דבריו הביא בשם תשובת מהר"ם מעיל צדק בין ההגהות למהרש"ל דכתב וז"ל, רבינו אביגדור כץ כתב בספרו דחדש בחוצה לארץ אינו נוהג בשל נכרים, וז"ל, הא דחדש נוהג בחו"ל הני מילי בשל ישראל, אבל בשל נכרים אינו נוהג בחוצה לארץ. וגם בהלכות גדולות משמע דחדש אינו נוהג בחוצה לארץ בשל נכרים. ושם משמע להו דהלכה כתנא קמא דרבי אליעזר בפ"ק דקידושין. עכ"ל התשובה. ע"כ. וע"ש מה שכתב עוד בזה.

והנה דברי רבינו אביגדור נמצאים לפנינו, הנה הם בפרשת אמור פסק רה, והבאנו מדב"ק לעיל, ומה שכתב בשמו דאינו נוהג בשל נכרים, אמנם כתב כן בשם תשובת ריב"א, אבל מדברי רבינו אביגדור עצמו נראה דלא ס"ל כותיה, וכמו שכתב בפסקיו בפרשת ראה פסק תכ"ד.

ועם היות שפשטות דברי הגאון הב"ח דמתיר בשופי, דלא הזכיר שעת הדחק בדבריו, מיהו בתשובות הב"ח החדשות סימן מ"ב ביאר שלא כתבת כן רק לתת טעם למנהג. ע"ש.

יב. ואנכי הרואה דהראיה שהביא הב"ח מגמרא דראש השנה יג.

ומביאים לשם ממקום אחר אשר שם נשרש קודם לעומר, זה שקר מפורסם, אדרבה מארצות ההם מוליכים זרע לכל הארצות. על כן בני אל תהיו אחרי רבים לרעות, ותחזקו במצוה זאת אתם וזרעכם לדורות, אמרות ה' אמרות טהורות והיו למאורות. עכד"ק. ומה נמלצו לחכי נועם אמרותיו אמרות טהורות והיו למאורות. ומצאתי בחפשיה כי כבר אביו של רבינו השל"ה רבינו אברהם הלוי הורביץ, בספרו יש נוחלין באזהרת האכילה אות יד, כתב, אודות חדש לא ראיתי להזהיר אתכם, כי אין מזהירים לנזהרים, וכבר אתם מזהירים ועומדים בזה כאשר ידעתי בכם, וכן תעשו לדורות הבאים אחריכם. ע"כ. ועיין שם בהגהה מבנו רבינו יעקב אחיו הגדול של רבינו השל"ה שכתב דברי תוכחה חוצבים להבות אש למקילים בזה, וביאר שמה שנהגו להקל לא נוסד על פי חכמים.

יא. והנה הרב הגדול הרב ב"ח ביורה דעה סימן רצ"ג כתב שאין החדש נוהג בחו"ל בתבואה של נכרי, וכתב להוכיח זאת מן הגמרא בבלי ראש השנה יג. ומן הירושלמי שהביאו התוס', ופירש פירוש אחר בדברי הירושלמי. ובריש דבריו כתב וזת"ד, המנהג פשוט במלכותינו לנהוג היתר, ואף גדולי התורה שהיו לפנינו מהר"ר שכנא ז"ל ומוהר"ר שלמה לוריא ז"ל ותלמידיהם לא היו אוסרין, ושותין השכר הנעשה מתבואה שלא התיר העומר, זולת מקצת חסידים מקרוב נזהרו באיסור זה. ואני

וכו'. אולם הש"ך בנקודות הכסף שם דחה דבריו בזה. ע"ש. גם הגר"א דחה דבריו והב"ד לקמן.

יד. גם הש"ך שם ס"ק ו' כתב להשיג ע"ד הב"ח, וז"ל, והב"ח האריך להוכיח דחדש אינו נוהג בשל נכרים, וכל דבריו תמוהים, ודברי התוס' וסיעתם נכונים וראיותיהם ברורות דנוהג בשל נכרים. ובפרט הראיה שהביא הב"ח מהש"ס דפ"ק דראש השנה יג. ליתא וכו', אדרבה מכאן נראה לי ראייה ברורה דנוהג בשל נכרים וכו'. ע"ש. גם בספר בית הלל יו"ד סימן רצ"ג כתב שהגאונים שחפשו ובדקו היתר בזה לא מצאו היתר גמור וברור, ואין להקל אלא רק בשתיית השכר למי שחייו תלויים בו. גם בספר ברכת הזבח על מנחות עמוד קנ האריך לדחות ראיות הב"ח וליישב דברי התוס', ותמה על הגדולים שהציע דבריו בפניהם למה לא מחו מאה עוכלי בעוכלא וסתרו דבריו ולקיים דברי התוס' אשר דבריהם תמיד עטרה לראשנו, והוכיח מההיא דראש השנה היפך דבריו. ע"ש.

טו. והנה המגן אברהם או"ח סימן תפ"ט כתב ליישב המנהג שנהגו להקל, דנקטי כשיטת רבינו ברוך בעל התרומות. אך מ"מ מסיק דבעל נפש יחמיר לעצמו. אולם הגר"א יו"ד סי' רצ"ג כתב דדבריו דחוקים מאד, וכתב בעצמו שרצונו ליישב המנהג אבל בעל נפש יחמיר לעצמו. וע' חק יעקב או"ח סי' תפ"ט דהביא שיטת רבי אברהם מביהם שהובא בפסקי התוס' מנחות אות

להתיר חדש בשל נכרים, היא פלוגתא דקמאי בגוף הראיה ממש, כי הנה בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג לבוב סימן תעג כתב בשם מורו מפרובינש להוכיח כל בתר איפכא מסוגיא זו דר"ה י"ג דחדש אסור בשל נכרים. וכ"כ הראב"ה סימן תקכ"ז להוכיח מסוגיא זו דראש השנה דחדש נוהג בשל נכרים. ולעומתם רבינו ברוך בעל התרומה בתשובה שהובאה בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג לבוב סימן קצ"ט כתב להוכיח מההיא דראש השנה י"ג כעין סברת הב"ח. וכן כתבו להוכיח התוס' ישנים משמעתא דא ראש השנה יג. דחדש דנכרי אינו אסור. ע"ש.

יג. גם רבנן בתראי פליגי בה, וראיתי להרב טורי זהב חתנו של הב"ח (סימן רצ"ג ס"ק ב') שכתב, ומר חמי כתב שיש הוכחה ברורה דבשל נכרים אינו נוהג חדש, מפרק קמא דראש השנה יג. בעו מיניה מרב כהנא וכו', ואני אומר נפשו בטוב תלין, אבל לא דק בדברים אלו וכו', אלא הדבר ברור דאף בשל נכרים אסור, וכמו שכתבו כל הפוסקים, ומזה ראייה ברורה לאיסור. ושם בס"ק ד' הביא מ"ש הב"ח לחלוק על התוס' בהבנת הירושלמי, וכתב ע"ז, ואנו אין לנו עסק בזה, אף אם היה לנו פירוש נכון על הירושלמי, אין לנו להרים ראש כנגד כל הפוסקים. ואמנם הט"ז שם כתב ליישב המנהג דבמדינות אלו שהוא שעת הדחק וחייו של אדם תלוי בשתיית שכר שעורים ושכולת שועל, כדאי הוא תנא קמא דקידושין לסמוך עליו בשעת הדחק

נוהג בשל נכרים, ולא יהא אלא ספק, ובהצטרף עוד ספק יש להקל מכח ספק ספיקא. ע"ש. ומה שכתב לדייק מדברי רבינו הרמב"ם, במק"א כ' לדחות דיוק ושכן כתבו כמה גדולים. וכן מצאתי בשו"ת חסד לאברהם תאומים תניינא סימן נ"ה שכתב ליישב דעת הב"ח, ומסיק בדמקום ספק מיהא אזלינן לקולא. ע"ש. וכ"כ בשו"ת אבני נזר יו"ד סימן שפ"ו. וכ"כ הערוך השלחן ביו"ד שם. ועיין עוד שדי חמד אס"ד מערכת חדש. ושו"ת שמחת כהן או"ח סימן ק"ד. ושו"ת מנחת יצחק ח"ח סימן קיד.

זו. וחזי הוית להגאון פני יהושע (בקונטרס אחרון פ"ק דקידושין לו.) שהאריך למעניתו ליישב סברת המקילים ומה שנהגו כותיהו, אך לענין מעשה לא הסכים להתיר לכתחלה אלא רק בשכר, דאף לדעת הרמב"ם ושאר גדולים אינו אסור מדאורייתא, כדקימא לן משקה היוצא מהן כמותן מדרבנן, כמבואר בדברי הרמב"ם פ"י מהלכות מאכלות אסורות הכ"ב וכסף משנה שם. אבל באוכלין כתב וזו"ד ואנכי הכרעתי לצדק במאזנים דשיטת המקילין יש להם סעד וסמך יותר לשיטתי וסוגיות הש"ס, כאשר עיני המעיין לנוכח יביטו, אמנם עם כל זה לא מפני שאנו מדמין נעשה מעשה, ותמיה אני אם יש בדור הזה יודע להכריע נגד שלשה מלכים האדירים האלה הרי"ף והרמב"ם והרא"ש ז"ל, דאף בתרי מגו תלתא פשטו הוראתם ברוב העולם, וכל שכן במקום ששלשתן

ר' דבשל נכרים הוי מדרבנן, ומסיק דלדינא קשה להקל בדאורייתא נגד הרי"ף הרמב"ם והרא"ש וסיעתם. וראיתי בשו"ת יד אליהו מלובלין סימן כ"ד שכתב ליישב שיטת מוח"ז הב"ח מקושיות הרב ברכת הזבח והש"ך והט"ז. גם הפרי מגדים או"ח סימן תפ"ט באשל אברהם ס"ק ט"ז כתב לשבח את הנוזהר בזה, וכתב, ובעו"ה הדורות חלשים ואי אפשר ליהזר כל כך בזה. וע"ע באשל אברהם מבוטשאטש או"ח סימן תפ"ט שכתב להקל בזה. וכן כתב בשו"ת כנסת יחזקאל סימן מ"א להגאון מוה"ר יחזקאל (קצנלבוין) זצ"ל דבשל נכרים יש לצדד להקל אבל בשל ישראל אסור מדאורייתא. ע"ש. וכ"כ בספר עיקרי הד"ט פרק ל"ב אות ט. ועיין שו"ת מים רבים מסימן מ"ג עד סימן מ"ו מה שכתב להקל בזה הרהמ"ח הג"ר רפאל דילדולה אב"ד דצרפת לפני כשלש מאות שנה, ובא רעהו וחקרו הג"ר בנימין דיאש ברנדון וכתב דאין להקל כנגד דעת רוב הפוסקים דחדש אסור מה"ת בכל מקום וגם בשל נכרים, ועוד דאנן בתר ג' עמודי הוראה נקטינן הרי"ף הרמב"ם והרא"ש ומרן השו"ע ועוד דנקטי לאסור גם בחו"ל וגם בשל נכרים. וכ"כ להשיג על הרב מים רבים בספר ארעא דרבנן מע' ח' אות כו. וע"ע בשו"ת חידושי הרי"ם יו"ד סימן י"ט מה שכתב ליישב דברי המקילים בזה. וכ"כ בחידושי המהר"ם שיק קידושין לח. דיש יתד לומר דהרי"ף והרמב"ם סבירא להו כמ"ש הב"ח דאינו

מקרא אחד דרשו ושפה אחת לכולם. מלבד שלמים וכן רבים אשר עמהם מגדולי הקדמונים המפורסמים.

יז. ועינא דשפיר חזי הנה המלכים נועדו יחדיו הב"ח עם גדולי דורו, כי הנה בשו"ת גאוני בתראי סי' א' הגאון מוהר"ר יו"ט ליפמן בעל תויו"ט כתב להגאון הב"ח והשיג על דבריו ודחה ראיותיו, ומסיק דאיסור חדש נוהג בשל נכרים. ועיין עוד בשו"ת הב"ח החדשות סימן מ"ח, מה שכתב לב"ח מוהר"ר אהרן אשכנזי זצ"ל לדחות דבריו, ונראה מדבריו שם שהיו היראים נוהגים לאיסורא בזה, שכן למרות שכותב להגאון הב"ח כתלמיד לפני רבו בכבוד מלכים ומגדיל לשבחו ולפארו, בכל זאת כתב וז"ל, ומה פרץ רום כבוד תורתו גדר הנטויה להקל בדין חדש בטור יו"ד סי' רצ"ג להתיר בשל נכרים וכו'. ואחר כן כתב לסתור כל ראיותיו של הב"ח, וגם הראיה מההיא דראש השנה יג. דחה. ובסו"ד כתב שהנוהגים להקל אפשר דס"ל דאינו נוהג בשל נכרים דוקא בחו"ל, אבל בארץ ישראל נוהג גם בשל נכרים. ע"ש. ועיין עוד שם בסימן מ"ט תשובת מוהר"ר ברוך בענדיט סגל זצ"ל, דכתב נמי להשיב לב"ח ודחה ראיותיו אחת לאחת, וגם הראיה מההיא דראש השנה דחה, ובתוך דבריו כתב דמה שהביא ראייה ממהר"ר שכנא ומהרש"ל שהם לא נהגו איסור ושתו שכר של נכרים, אין מזה שום ראייה, ודאי אילו שאלום והשיבו שמותר בשל נכרים היתה

ראייה עצומה, אבל מה שראו אותם שותים אינה ראייה כלל, דהזמנים משתנים, הלא בימי ראיתי שינוי בכמה מקומות, ובכמה מקומות היו עושים שכר מחיטים והכל נעשה באדר, והיה השכר ההוא משתנה טעמו לשבח והיה יקר יותר, ואפשר שכן היה בימי מהר"ר שכנא ומהרש"ל. ע"ש.

יח. ואתה תחזה שגם מגדולי רבותינו הספרדים כתבו לדחות דברי הב"ח מן ההלכה, והסכימו לדעת מרן השלחן ערוך שאסר בשל נכרים בחו"ל מדאורייתא. וכן בקודש חזיתיה להגה"ק מהר"ח בן עטר זצ"ל בספרו ראשון לציון יו"ד סימן רצ"ג דכתב לדחות דברי הב"ח וז"ל, ואני ראיתי לנופף ידי כי פשיטא שדברי הקדמונים לא מדחו בפירכא, ותלינן במיעוט שכלנו, ומכל שכן דחזינא בעינא טבא כי כל דבריהם רוח חכמה, וצדק יהגה חיכם, ואמינא דדבר פשוט הוא דכל אשר יצוה ה' ב"ה את עמו באיסורי התורה, סתם לא ישתנה האיסור בכל מקום ובכל גונא וכו', ושוב הכיח כן מדברי הירושלמי פ"ב דחלה ה"א, וכן כתב להוכיח מההיא דראש השנה יג. כל בתר איפכא מדברי הב"ח. וסיים, ודברי בעל ב"ח הכא דחויים מעומק ההלכה, ואסיקנא דחדש אפילו דנכרי אסור. ע"ש. ומרן החיד"א בברכי יוסף יו"ד סימן רצ"ג לאחר שציין לכמה פוסקים שהקילו בזה, הביא דברי מהר"ח בן עטר וסיים בדבריו.

יט. ואכן רבינו הגר"א בביאורו לשו"ע יו"ד שם כתב בחריפות גדולה נגד המיקילים בזה, וז"ל, ובאר הגולה שהביא סברת המיקילים כאן טעות גדול הוא, ואין צריך להשיב עליהן, וגם מ"ש בשם הב"ח, הב"ח כשיטתו שאינו נוהג בשל נכרים, וכבר הכו על קדקדו כל האחרונים, ושגגה יצאה מתחת ידו, וטובה היה לו לבאר הגולה השתיקה, והמגן אברהם (סו"ס תפ"ט) רצה ליישב המנהג, אבל דבריו דחוקים מאד, וכתב בעצמו שרצונו ליישב המנהג אבל בעל נפש יחמיר לעצמו. אבל אין דבריו כדאי אפילו ליישב המנהג. והט"ז כתב דבשעת הדחק כדאי לסמוך [על תנא קמא], אבל בגמ' נדה ט: אמרו שאם נפסקה הלכה אין לסמוך בשעת הדחק, וכבר איפסק במנחות סח: דנוהג החדש בחו"ל. עכ"ל. ועל דברי מרן השו"ע שם שכתב שנוהג איסור חדש בחו"ל ובשל נכרים, כתב הגר"א שכן פסקו כל החיבורים הראשונים, וכולהו אמוראי במנחות סח: סבירא להו דנוהג בחו"ל, ואף רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע סבירא להו דמכל מקום נוהג מדרבנן, ולא קיימא לן כותיהו, דסוגיא דהלכה בכל מקום כרבנן דרב אשי, ורבינא בתראה הוא וקיימא לן כותיה, כמבואר בשו"ע שם שנוהג מדאורייתא וחיישינן לספיקא דיומא. ע"ש. ועיין לעיל שנתבאר בשם כמה רבוותא דאף רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע סברי דחדש אסור בחו"ל מדאורייתא.

והלום ראיתי עוד בספר מטה אהרן להגאון רבי אהרן הלוי (חבר בית דינו דהמרי"ט אלגאזי) במערכת חדש שעמד וימודד אר"ש על דברי הב"ח, והוכיח כל בתר איפכא מהירושלמי דנוהג בשל נכרים. ושם הביא מה שכתב הט"ז דבשעת הדחק כדאי הוא תנא קמא לסמוך עליו דאינו נוהג בח"ל, כיון דלא איפסיקא הלכתא כותיה דרבי אליעזר בהדיא. וכתב להשיג ע"ז דבמנחות מוכח דפסקינן כרבי אליעזר מן הדין, וכ"כ המרדכי והריטב"א בקידושין. ע"ש. ובתוך דבריו כתב שגם בספר דברי אמת (דמ"ז ע"א) תמה על הט"ז מדברי התוס' בע"ז (דף סג ד"ה אין) שכתבו דקיימא לן כרבי אליעזר כדאמרינן במנחות. ע"ש.

גם הגאון מהר"ר אליהו ישראל בספרו כסא אליהו יו"ד סימן רצ"ג כתב לדחות ראיית הב"ח מראש השנה, וכתב דפשט הסוגיא שם ובקידושין שלא אכלו עד העומר, דמתבאר שנוהג גם בשל נכרים. גם מדברי רבותינו בעלי התוס' שם מתבאר שלא אכלו מצה ליל ראשון וביטלו מצות עשה, ואמאי לא לקחו משל נכרי, אלא ודאי שנוהג גם בשל נכרי. ועיין מה שכתב בספרו ארעא דישראל מערכת ח' אות כו. וכן ראיתי בשו"ת רביד הזהב סימן ל' דאתשפיך חמימיה על מחבר אחד (הר"ר יוסף מסעוד) שכתב קונטרס להקל באיסור חדש בחו"ל, וכתב לדחות דבריו בשתי ידיים. ע"ש. וכ"כ לאסור איסור בשו"ת פעולת צדיק ח"ב סימן נו.

רבותינו בעלי התוס', וכל דבריו וראיותיו בזה בנויים על קתו"ב (קו תוהו ואבני בוהו). עכ"ל. ושם האריך לדחות כל ראיות הב"ח ומסיק דנוהג בחוצה לארץ ובשל נכרים. ועיין שם מה שכתב מסימן א' עד סימן יד בעניין זה.

ובשו"ע הגר"ז סימן תפ"ט סעיף כ"ט ל' נמי פסק דחדש נוהג בחו"ל ובשל נכרים, וכתב דיש להחמיר נמי בפליטת הכלים. וכן נודע מבעל השאגת אריה שהיה מחמיר בפליטת הכלים. אבל הרמ"א בתשובה סימן קלט אות טו כתב להקל גבי פליטת הכלים דבלעו חדש. והביאו המגן אברהם סימן תפ"ט ס"ק י"ז וכתב ע"ד דהיינו דוקא במין במינו, אבל מין בשאינו מינו מדאורייתא בעי ששים, והיינו דוקא בספק חדש, אבל בודאי חדש פליטת הכלים אסורה מן הדין. ועיין עוד בית לחם יהודה, סימן רצ"ג דהיקל נמי גבי כלים. ע"ש.

כ. עוד רגע אחד אדבר במה שכתב הב"ח יו"ד סימן רצ"ג לדייק מדברי הרמב"ם שלא הזכיר להדיא דאיסור חדש נוהג בשל נכרים, ואילו באיסור ערלה כתב פ"י מהלכות מעשר שני הלכה ה' דנכרי שנטע בין לעצמו בין לישראל חייב בערלה. וכ"כ פ"י מהלכות מאכלות אסורות ה"ט "כל" הנוטע וכו'. ולעד"נ ליישב דבערלה היה צריך להשמיענו דנכרי שנטע לעצמו חייב בערלה לאפוקי מסברת האומרים דפטור, כמו שכתב הרמב"ם גופיה בפירוש המשנה פ"ק דערלה מ"ב. ועיין מהר"י

גם הגאון רבי עקיבא איגר בדרוש וחדיוש (ראש השנה מערכה ט) כתב לדחות ראיותיו של הב"ח מן ההלכה, ומסיק שחדש נוהג גם בשל נכרים. ע"ש. ועיין בשו"ת חתם סופר ח"ב יו"ד סימן יט, שכתב, וכן כמה טרחו ליישב מנהג היתר בחדש לפני עומר, והכל ליישב המנהג, ומ"מ בעל נפש יחוש לעצמו. ע"כ. ומשמע דאילולי שכך נהגו ומצוה ליישב המנהג, לא הוה שמיע ליה כלומר לא ס"ל דמר להקל בזה. וע"ע חתם סופר ח"ב יו"ד סימן רפ"ו (ד"ה אך אי אסור). וע"ע בחידושי חתם סופר קידושין לז'.

גם הגאון בעל שאגת אריה בתשובות החדשות הלכות חדש מסימן א' עד סימן ג' כתב לדחות סברת המקילים, ושם בסימן ג' כתב לדחות דברי הב"ח בחריפות וז"ל, ולענין אם חדש נוהג בשל נכרי או לא, כבר הסכימו התוס' והרבה מכת הראשונים ז"ל שחדש נוהג בשל נכרי, ולא פקפק אדם מעולם, עד שקם בעל ב"ח והתיר לן והורה דחדש אינו נוהג בשל נכרים, ומשבח א"ע שסתר את ראיות התוס' וסיעתם, והרבה ראיות לדעתו להוכיח שאינו נוהג בשל נכרים. וכל דבריו וראיותיו אין בהם ממש, ולא עוד אלא ממקום שהוא עוזר לו הוא כנגדו. ולא די שאיסור חדש הוא מרופה מאד (במלכות זו), אלא שריפה יד אנשים היראים לנפשם וחרדים לבלתי עבור על איסור חדש של תורה, סומכים עליו שאינו נוהג בשל נכרים. בכך אזרתי כגבור חלצתי להראות לכל שלא ירד לסוף דעת

בערלה וכלאי הכרם דאיכא מיעוטא דקרא הוה ס"ד דבשל נכרי פטור להכי אצטריך לאשמועינן דחייב, אבל בחדש דליכא שום מיעוטא הוא דבר הפשוט דחייב בשל נכרים. וע' בספר סביב לאהל על ספר אהל מועד ח"ב ד"ו נ"א.

ש"ר שהגאון שאגת אריה בתשובות החדשות דיני חדש סימן ג' ישב על מדוכה זו, וכתב לדחות דקדוק הב"ח הנ"ל לפי מה דקים לן דאין דרכם של הרי"ף והרמב"ם להביא הלכות העולות מדקדוק אלא רק הלכות המפורשות. והרי גבי חדש לא נשנית הלכה זו להדיא, ואילו גבי ערלה וכלאי הכרם הם הלכות המפורשות במשנה ובתלמוד. ע"ש. והלום ראיתי להגרעק"א בדרוש וחדוש ר"ה מע' ט' שכתב ליישב דברי הרמב"ם בזה והוכיח שהרמב"ם לא תלה מצות העומר באיסור חדש, ואף שאינו בא משל נכרי דקצירכם אמר רחמנא, מ"מ ס"ל דנוהג איסור חדש בשל נכרי. ע"ש.

כא. והגאון החפץ חיים בביאור הלכה סוף סימן תפט כתב דאף שכמה אחרונים כתבו שאין למחות ביד המקילים, וצדדו למצא טעם למנהג העולם, מ"מ כאשר ידוע שכמה וכמה מן הנהגות מחשש איסור כל דהוא בשאר איסורים, מקילים הם גם כן בזה, וסבת הדבר ראיתי מפני שסוברין שמי שרוצה להזהר צריך להזהר בכל החומרות משמרים ושכר וי"ש וכן בפליטת כלים, והוא דבר קשה ליזהר במדינות אלו, על כן סומך כל אחד על מנהג העולם להקל

קורקוס וכסף משנה שם ודוק. ועוד י"ל דצריכא גבי ערלה לאשמועינן דנכרי שנטע נמי אסור, דסלקא דעתין אמינא כיון דאמר קרא כי תבואו אל הארץ ונטעתם וגו', דדוקא בנטע ישראל חייב בערלה, דהכי איתא בספרי ונטעתם פרט לנטעו נכרי קודם שנכנסו לארץ, וכך שנינו במתניתין פ"ק דערלה מ"ב, והוה אמינא דהוא הדין נטעו לאחר מכן, קא משמע לן דנכרי שנטע אחר שנכנסו לארץ חייב, או שגדל מאיליו נמי חייב. ולאחר זמן מצאתי שכן כתב מוהר"ר יו"ט ליפמן זצ"ל בעל תוס' יו"ט בשו"ת גאוני בתראי (בסוף שו"ת הב"ח החדשות, סימן א).

גם אין לדקדק ממה שכתב הרמב"ם פ"י מהלכות מאכלות אסורות ה"ו כלאי הכרם בין שזרע ישראל בין שזרע הנכרי בין שעלו מאליהם וכו' שניהם אסורים באכילה ובהנייה. דהתם נמי איצטריך לאשמועינן דנכרי שנטע כלאי הכרם אסורים, דהוה אמינא במעשה תלי רחמנא, שנאמר לא תזרע כרמך כלאים, קא משמע לן דנכרי שנטע או שעלו מאליהם נמי אסורין. מה שאין כן באיסור חדש דאינו תלוי במעשה. וכבר כתב הפני יהושע בקונטרס אחרון פרק קמא דקידושין בפשיטות דלמאן דאמר דחדש נוהג בחוצה לארץ נוהג גם בשל נכרים. ע"ש. קושטא דכל כהאי לחדש דין להיתר, יש לו לפוסק לפרש דבריו ולא לסתום, דסתמו כפירושו לאסור. ועיין להרדב"ז בפירושו על הרמב"ם שכתב ליישב דברי הרמב"ם כעין זה דדוקא

שכתב להקל בשל נכרים לגמרי, והם יחידאי נגד כל הני רבוותא, וגם בשו"ע כאן וביו"ד הלא סתמו כהפוסקים שהוא דאורייתא בכל גוני, גם הרבה מן האחרונים תפסו כן לעיקר. על כן בודאי מן הראוי ונכון לחוש לכל זה, ולפרוש עכ"פ מן ודאי חדש. עכת"ד.

והעתקתי מדברות קדשו למען ישוטטו הרבים ותרבה הדעת, ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים. ועיניך לנכח יביטו מה שכתב הרב דשית רבינו ברוך והריב"א הם יחידאי כנגד כל הפוסקים. כל שכן לפי מה שנתבאר לעיל כי כחמשים וחמשה ראשונים כמלאכים אוסרים. ישמע חכם ויוסף לקח בזמן הזה ומבקומות האלה שהישן מצוי לכל דורש, ואין שעת הדחק כלל, דבודאי ובודאי שאסור מדינא, ולפי מה שנתבאר דבליכא ס"ס אף מצוה למחות ביד המקילים היכא דליכא שעת הדחק, כדכתבו התרומת הדשן והרמ"א והש"ך הנ"ל.

לגמרי. אבל לענ"ד אין נכון הדבר, דכי בשביל שקשה לו ליהזר בכל החומרות יקל לגמרי, והלא בקמח נקל ליהזר כהיום שמצוי קמח חטים הנזרעים בחשון. וכן בשכר יש כמה אחרונים שמצדדין להקל עיין פני יהושע (בקו"א סופ"ק דקידושין) ומשכנות יעקב (חיו"ד סימן סח) ועוד אחרונים. וכן בפליטת כלים ושמרים יש צדדין. אבל בקמח שעורים ושכולת שועל שזה ודאי חדש בחורף במדינתנו, אף שלא נוכל למחות בעולם שנהגו להקל, וכמו שכתבו האחרונים, אבל ראוי ונכון להחמיר על עצמו על כל פנים בזה, דהלא לגדולי הראשונים הוא דאורייתא, הלא המה הרי"ף והרמב"ם וסמ"ג והעיטור ומרדכי ובשם ראבי"ה והגה"מ וריטב"א. ואף לאור זרוע אסור מדרבנן ולא היקל אלא בספק. וכן התה"ד גם כן כתב כן. ובפסקי תוס' מנחות כתב שהוא מדרבנן, אם כן מדרבנן הוא אסור. ואין לנו מקילין רק רבינו ברוך בעל התרומה, ומעיל צדק בשם רבינו אביגדור כהן בשם ריב"א



ענף ד

אם האידנא שייך ספק ספקא שעשו הראשונים

לומר מן התבואה של השנה, שמא נשרשה לפני העומר. נמצא צד אחד של הספק נסמך על כך שהתבואה של השנה החדשה נזרעה ונשרשה לפני העומר, או רובה מיהא, דלפי זה יש צד שאין תבואה

כב. ודע, דאף על גב דמציינו לרבותינו הראשונים שעשו ס"ס לקולא, אין לסמוך על זה לפי המציאות בארה"ב, דהא הס"ס שעשו הראשונים הוא, שמא מן התבואה דאשתקד, ואפילו תמצא

דשיל"מ אפילו ס"ס אסור, אלא להכי שרי דבטיל בששים במים. והא דאמרינן דשיל"מ אפילו באלף לא בטיל, הני מילי מין במינו, כדאיתא בירושלמי דשביעית (פ"י ה"א) וכו'. עכ"ל (הר"ם). וכתב על זה הרא"ש, ואומר אני דהשומע טעה וכו', ומה שכתבו בשם רבינו דדשיל"מ אפילו ס"ס אסור, היינו דוקא על ידי תערובת כההיא דפרק קמא דביצה (ג:) ביצה שנולדה ספק בחול ספק ביו"ט אסורה, נתערבה באלף כולן אסורות, ובדשיל"מ החמירו חכמים דלא בטיל אפילו באלף ובס"ס. אבל ס"ס כי האי, שעל התבואה אני אומר שהוא ישן, ואפילו אם תמצא לומר שהוא חדש שמא השריש קודם העומר ואין כאן איסור חדש כלל, כהאי גונא (לא) אמרינן ס"ס. ואפילו לרבי יהודה דאסר בכל איסורין ס"ס, ושמואל דאסר בעבודת כוכבים ס"ס, לא אשכחן דאסרי אלא על ידי תערובת, היכא דאתחזק איסורא ונתערבו באחרים. אבל בחדש דלא אתחזק איסורא, מס"ס שרינן בשאר שנים. עכת"ד. הרי להדיא כתב הרא"ש דלא עבדינן ס"ס היכא דאתחזק איסורא וידעינן בבירור שיש תבואה חדשה, והיינו משום דהוי דשיל"מ כמבואר בדבריו. ומרן הבית יוסף הביא דברי הרא"ש הללו להלכה בבדק הבית יו"ד סימן קב.

ותבט עיני בתשובת הרשב"א ח"א סימן רע"ט שכתב וז"ל, שאלת עוד איך אנו מותרים עכשיו בסתם תבואה של אשתקד ולמה לא נחוש שמא נשרשה

חדשה כלל, או דהוי מיעוט גמור. מה שאין כן במציאות באמריקה שיש תבואה שנזרעת לאחר הפסח בודאות. וכן מבואר מדברי הראב"ה סימן תקכ"ז שכתב וזת"ד, אנו שותים שכר שעורים קודם הפסח, והם פעמים אינם נשרשים קודם העומר, ואין אנו חוששים לאיסור חדש הנוהג גם בשל נכרים בחו"ל, הטעם הוא נראה לי שאנו סומכים על רוב השכר שבאותו זמן שהם משעורים ישנים, או משנה זו שהושרשו קודם העומר, והיה ליה ספק ספיקא, ולמיעוטא דמיעוטא לא חיישינן. וכן במקום שאופין בו לחם שעורים סמכין ארובא, אבל היכא דידוע בבירור, אסור עד ליל שמנה עשר. ע"ש. ודעת שפתיו ברור מללו שיש צד דלא איקבע איסורא וליכא איסור כלל. ועוד מתבאר מדברות קדשו שהחדש הוי מיעוטא דמיעוטא, והיינו משום דאיכא תרי רובי, רוב השעורים דאשקד, ורוב השעורים דהשתא דהשרישו קודם העומר. ועוד יש לדקדק במה שכתב שרוב השכר נעשה משעורים של שנה שעברה, דזהו רוב ברור שאינו משתנה, ויבואר עוד לקמן. ודוק היטב.

וראיה ברורה לזה נראה מסוף דברי הרא"ש שם, שיצא לדון בזה דהוי ספקא ספקא בדשיל"מ, וקיימא לן בביצה ג: דלא מהני, וזה לשון הרא"ש, ומצאתי כתוב בשם הר"ם ז"ל, מה שאנו שותין שכר, יש אומרים משום ס"ס, ספק חדש ספק ישן, ואם תמצא לומר חדש, שמא השריש קודם העומר. ואני אומר,

דאתזק איסורא בדשיל"מ תו לא אזלינן בתר רובא, וגם לא מהני בזה ס"ס, והרי זה כמבואר. ועוד נראה לדייק מדברי הראשונים, דדוקא ברוב כהאי גונא דאינו משתנה אזלינן בתר רובא, שהיבול החדש הנזרע, רובו נשרש לפני העומר, וכל היבול הזה כשיבא לפנינו כבר רובו נשרש לפני העומר, בזה כתבו התוס' והרשב"א דאזלינן בתר רובא, אבל על רוב של תבואה ישנה דאשתקד אין לסמוך, שזהו רוב המשתנה. ויבואר עוד לקמן.

כג. ואיכא למידק, דהא בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג לכוב סימן תע"ג בתשובה ממחר"ש מפלייזא, כתב דבמדינה שהשעורים נשרשים אחר הפסח, שמא יש להתיר כיון שאין דלתות המדינה נעולות ואיכא שעורים דאתו מעלמא, וגם שעורים הנזרעים בחורף והוו להו שעורין דאיסור מיעוטא. ע"ש. משמע דעבדינן ס"ס אף בכהאי גונא דאתחזק איסורא. מיהו אף הוא כתב דשמא יש להתיר, משמע דמספקא ליה. ועוד יש לומר שהתבואה הבאה מחוץ למדינה דהויא ודאי ישן, משוי לה כמאן דלא אתחזק איסורא, דסוף סוף יש שני צדדים דלית בהו צד איסור שמא מן הישן דכוליה שרי, ושמא מן הבא ממדינה אחרת דכוליה שרי, ודמי קצת לרוב העיר ורוב סיעה דהוו תרי רובי דאפילו ליוחסין מקילינן.

וכן ראיתי בחידושי מהר"ז בינגא הלכות העומר דכתב דברוב השנים רוב

לאחר העומר וכו', תשובה, דבר זה נראה לי ברור שרוב התבואות של חמשת המינין נשרשות הן קודם העומר, ורובא דאורייתא. וכל שכן בגלילותנו שאין אחד מהן נשרש אחר העומר. עכ"ל. וכעין זה כתבו התוס' קידושין לו: סוד"ה כל וז"ל, ונראה דחדש נוהג בזמן הזה, ולכך יש לזהר שאם אדם יודע בודאי שהשעורים נזרעו אחר זמן הקרבת העומר דהיינו אחר י"ז בניסן שלא יאכל מהם, ומספק אין לאסור כל השעורים, כיון דרוב השעורים נזרעו קודם ט"ז בניסן. ע"כ.

מבואר מדבריהם שאם ידוע שנזרע אחר הפסח שצריך לזהר. ונראה דהיינו טעמא דאזלינן בתר רובא אף דהוי דשיל"מ, הוא משום דלא אתחזק איסורא, דהא לא דיעינן שהשריש אחר העומר. ולא דמי למה שאמרו בביצה ג: דבדשיל"מ לא אלינן בתר רובא, וכמו שכתב לחלק הרא"ש הנ"ל, דדוקא ברובא דתערובת הוא דאמרין דלא בטיל, כיון דאיתחזק איסורא קמן, אבל היכא דלא איתחזק איסורא אזלינן בתר רובא. וכן מדויק מלשון התוס' שכתבו שיש להזהר אם יודע בודאי שנזרעו אחר הפסח, אבל מספק אין לאסור. דהיינו דוקא כשאין ידוע שנזרעו אחר הפסח ולא אתחזק איסורא אזלינן בתר רובא. ועיין כיוצא בשו"ת המבי"ט ח"א סימן נ"א. וע"ע משנה למלך פ"ז ממעילה ה"ו.

ומכלל הדברים אתה למד שאם יש ריבוי תבואה שנזרעת אחר העומר ואתחזק איסורא אין להתיר, דהיכא

המהרי"ל דבשנים שידוע שזרעו שבולת שועל אחר העומר, אין לאכול מקמח הנעשה משבולת שועל אלא אם כן ידוע בודאי שהוא מהתבואה הישנה. ועיין שם שכן הורה הלכה למעשה.

כד. ותבט עיני בשו"ת תרומת הדשן
סימן קצא דכתב וזת"ד,
היכא דאיתרמי שנה כהאי גונא שהשלג והקרח הוה עד סמוך לפסח, אם רוב שתיית המדינה יין ואינן צריכין לשעורים ולשבולת שועל רק לפעמים למאכל, ובשאר תבואה שאינה מחמשת המינים אין חדש נוהג בו, ולכך לית דוחקא דציבורא במידי, להפרישם מאיסור חדש היכא דליכא אלא חד ספקא שמא של אשתקד שמא של שנה זו, מצוה למחות בהמון העם ולהורות להם איסור, דס"ס אין כאן, דנימא ספק של אשתקד ואם תמצא לומר של שנה זו שמא תבואה זו מן המיעוט שנזרעו קודם יום הנף, ומופלג מיום הנף, דכיון דמיעוטא הוא לא עבדינן מיניה ס"ס, דמיעוטא לגבי רובא כמאן דליתא, כדאיתא בהדיא בתוס' בשמעתא דפתח פתוח פרק קמא דכתובות (ט). עכ"ל. הנה דעת שפתיו ברור מללו דלא עבדינן ס"ס אם ברור הדבר דיבול שנה זו נזרע אחר הפסח, ואפילו מיעוטו נזרע לפני הפסח לא מהני. מ"מ עולה מדבריו דהיכא דאיכא ריבוי תבואה שנשרשה אחר העומר, ולית להו שעת הדחק גמור, ואפילו אם לא יאכלו מחמשת מיני דגן אלא יאכלו קטניות ואורז וכדומה, יש למחות

התבואה נשרשת קודם העומר, ובמקומות שאין רוב התבואה נשרשת קודם העומר, אם דלתות המדינה פתוחות ומביאין לשם תבואה שרובה נשרש קודם לעומר, אע"פ שבמדינה זו רובה נשרש קודם העומר, יש לעיין ולהתיר קצת משום ס"ס, שמא מתבואה ישנה, ואת"ל מתבואה חדשה, שמא מתבואה הבאה ממקום אחר. ומיהו אם במדינה זו איכא רוב חדשה, נמצא ספק ישנה הוי כמאן דליתיה נגד רוב תבואה חדשה, דמיעוט כנגד רוב הוי כמאן דליתיה ולא חשיב ספק, כדחילקו התוס' דכתובות (ט. ד"ה אי נמי). אם לא נאמר דהוי תרי מיעוטי, מיעוט ישנה ומיעוט חדשה שנשרשה קודם העומר במדינה זו, אותן שני מיעוטים הוי כמו רוב ואיתרע רובא דחדשה דלא נשרש והוי ליה פלגא, ואם כן הוי ס"ס, ספק ישנה או חדשה הנשרשת לפני העומר במדינה זו, ספק מתבואה חדשה באה ממדינה אחרת. וי"ל דמ"מ לא חשיב ס"ס, דכשתאמר שמא מתבואה חדשה שנשרשה קודם לעומר מה לי במדינה זו מה לי ממדינה אחרת, ושם חדשה שנשרשה לפני העומר חד הוא, וכן פירשו התוס' כתובות ט. שם. על כן אין להקל ולעשות מעשה. ועוד דאפשר דרוב הקרוב דהיינו במדינה זו עדיף מרובא דעלמא. ועיין היטב בגמרא כתובות טו. והאמר רבי זירא אע"פ שדלתות נעולות וכו'. עכ"ד.

ובחידושי מהר"ז בינגא הנ"ל הלכות
העומר כתב בשם רבו

הראשונים מטעם אחר, לפי שבזמנינו בארה"ב מדפיסים על כל שק תבואה (קמח) מאיזו שנה הוא (ע"י קוד מסחרי), ובתקופת סוכות בערך יכול כל אדם לדעת אם תבואה זו חדשה או ישנה, ואם כן היכא דנודע שהתבואה משל שנה זו, לא נוכל לסמוך על הס"ס דלעיל, דליכא אלא חדא ספיקא שמא נזרעה ג' ימים קודם הפסח ושמא אחר הפסח, אבל ליכא לאסתפוקי שמא משל שנה שעברה, ולכאורה יש לאסור מספק. עכת"ד. ולפי האמור שיכול הקיץ נזרע לאחר הפסח, אם לאחר שהתברר ע"י הקוד המסחרי שזהו יכול קיץ, תו ליכא אפילו חדא ספיקא, והוי איסור דאורייתא מוחלט, ולפי זה גם הס"ס השני שעשה מורנו הרב שם, שמא השריש קודם העומר, ואת"ל שהשריש אחר העומר, שמא הלכה כמ"ד שאין חדש נוהג בחו"ל, ובפרט בשל נכרים במקום רחוק, דלפי האמור גם זה אינו, דכבר נודע שהשריש אחר העומר. ועיין עוד מש"ב לקמן ענף ו.

זאת תורת העולה, דמה שהראשונים כתבו לסמוך על הרוב או על ס"ס הוא רק היכא דלא אתחזק איסורא, כלומר שיש צד שמא השרישה תבואה דשנה זו לפני הפסח, דלפי צד זה אין חדש במציאות ולא אתחזק איסורא. או דרוב התבואה מיהא נשרשה לפני הפסח, שאז יש רוב התבואה הנזרעת השתא ישנה, והוא רוב חשוב שאינו משתנה, כמבואר לקמן, כי היכול החדש רובו חשיב ישן, ובכחאי גונא אין מצב שהישן מתמעט

במקילים בדבר, כמבואר בדברות קדשו. והוא הדין בנדון דידן שיש ריבוי של יכול קיץ אשר נזרע אחר הפסח, ואין שעת הדחק כלל, דמצוי גם מחמשת מיני דגן מן הישן, דמצוה למחות במקילים בזה.

גם רבינו הרמ"א בשו"ע סימן רצ"ג ס"ג כתב, כל סתם תבואה שרי לאחר הפסח מכח ספק ספיקא, ספק היא משנה שעברה, ואם תמצא לומר משנה זו, מ"מ דלמא נשרשה קודם העומר. ובמיני תבואה שזורעים ודאי אחר הפסח יש להחמיר, אם לא שרוב התבואה באה ממקום אחר שזורעים קודם פסח. וכן במקומות שזורעים אחר הפסח יש להחמיר ולחוש מן הסתם, אבל אין להורות לאחרים במקום שרוב שתייתם ואכילתם ממינים אלו, כי מוטב שיהיו שוגגים ואל יהיו מזידין. ע"כ. הא קמן שאם ידוע שזורעים אחר הפסח יש להחמיר. וכן כתב שם הש"ך סק"ו דבמקום שאין שעת הדחק במידי להפריש מאיסור חדש דליכא אלא חד ספיקא שמא של אשתקד שמא של שנה זו, מצוה למחות בהמון עם להורות להם לאיסור וכו'. וכ"כ בבית לחם יהודה שם בשם הפוסקים, דבמקום שאין שעת הדחק מצוה למחות בהמון העם ולהודיעם חומר האיסור. ע"ש.

כה. וכן בקודש חזיתיה למורנו הגאון רבי בן ציון אבא שאול זצוק"ל בשו"ת אור לציון ח"א חיו"ד סימן ט"ו דכתב דהאינדא לא מהני הס"ס שעשו

והחדש מתרבה. לא כן המציאות כאן באמריקה שודאי הוא שזורעים אחר הפסח, וידוע בבירור גמור שיש יכול של חדש מצוי וקיים, ואתחזק איסורא. ועוד דאין כאן אלא ספק אחד שמא הוא מן הישן שמא הוא מן החדש, ולא שייך לומר על החדש שמא השריש קודם

הפסח, דהא ידוע וברור הוא שזורעים אחר הפסח. ולכן פשוט וברור שאין שייכות לספק ספיקא שעשו הראשונים למציאות דימינו. הלכך נלע"ד דהסומך על ס"ס זה שעשו הראשונים, לפי המציאות כאן באמריקה, אינו אלא טועה ומטעה.



ענף ה

אם רוב המשתנה חשיב רוב

כו. הנה במאמר שהתפרסם בגליון אבקת רוכל כ"א הוכחנו בראיות מדברי מרן הבית יוסף אה"ע סימן מה דאין הולכין אחר הרוב ברוב העשוי להשתנות, כל שכן בנ"ד שהוא ודאי משתנה והולך בכל עת כי הישן

הולך ומתמעט והחדש הולך ומתרבה, וכן הוכחנו מדברי מרן הבית יוסף או"ח סימן תקי"ג. קחנו משם. ובתשובה כת"י הארכנו בדברי הפוסקים בזה ובענין חזקה העשויה להשתנות ואכמ"ל.



ענף ו

דבר שיש לו מתירין באיסור חדש

כו. והא דחדש הוי דשיל"מ, הנה הוא ש"ס מפורש בנדרים נו: נח. דתניא רבי שמעון אומר כל דשיל"מ כגון טבל ומעשר שני והקדש וחדש לא נתנו בהם חכמים שיעור. והביאה הרי"ף שם. ופירשו התוס' שם דחדש האיר המזריח מתירו. וכ"כ הרא"ש שם. והר"ן פירש דחדש העומר מתירו. וכן פירש המפרש

(רש"י). וכן פסק הרמב"ם פט"ו מהלכות מאכלות אסורות ה"י וז"ל, והוא הדין לתבואה חדשה שנתערבה בישנה מלפני העומר אוסרת בכל שהוא שהרי יש לה מתירין, שלאחר העומר יותר הכל. וכתב מרן הכסף משנה שם דמקורו הוא מירושלמי נדרים פ"ד ה"ד. ע"ש. וכ"כ הרא"ש בתשובה כלל ב' סימן א', ושכן

הנכון לפק"ד ליישב דברי המרדכי הוא כמ"ש מהר"ח אבולעפיא בספר עץ חיים בליקוטים ערך דשיל"מ, דשם חדש אין לו מתירין, ולאחר יום הנף תו לא מקרי חדש אלא ישן מקרי. וכונתו דרב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע דאכלי ביום י"ז ולא חיישי לספקא, היינו משום שלגבי יום י"ז אין לומר דהוי דשיל"מ, דלאחר ט"ז תו לא מקרי חדש אלא ישן, ולכן לענין להתיר את יום י"ז הוי כדבר שאין לו מתירין. וכיוצ"ב תירץ האבני מלואים בתשובות סימן ה', דלגבי יום י"ז לא שייך לומר דהוי דשיל"מ, דחוזר ונאסר יום זה שנה הבאה. ולכל הדברות אין ללמוד מדברי המרדכי הללו לענין איסור חדש בעלמא.

דעת רבו המהר"ם כנ"ל. וכ"כ הפמ"ג א"א סו"ס תפ"ט.

כת. ומ"ש המרדכי הארוך ריש ביצה בשם הר"ר יו"ט דחדש גבי יום י"ז לא חשיב דשיל"מ, הנה כבר תמהו על זה האחרונים ודחו דבריו שהוא נסתר מש"ס מפורש בנדרים הנ"ל ושכן פסקו כל הפוסקים. ועיין מ"ש הש"ך יו"ד סימן ק"ב, והצל"ח ביצה ד. ד"ה רב אשי, ובשו"ת משכנות יעקב יו"ד סימן ס"ז. וגם על עצם קושית המרדכי שם תמהו על דבריו דרב פפא לשיטתיה אזיל בביצה דס"ל דספק דרבנן לקולא אף בדשיל"מ ורב אשי הוא דפליג. ואפשר דהכי נמי ס"ל לרב הונא בריה דרב יהושע. והתירוק



ענף ז

ספק ספקא בדבר שיש לו מתירין

לא דייק, דהאי מילתא הויא דשיל"מ, דהא אחר ג' חדשים שריא, וכל דשיל"מ אפילו בדרבנן לא בטיל. ושיטת הראב"ד הובאה גם בספר ההשלמה, ובתוס' חד מקמאי. אולם הראב"ד בספר כתוב שם ביצה ג': הביא דברי הרז"ה בעל המאור דפירש לבריייתא דביצה ודאה שנתערבה באלף אסורה, אבל ספיקה שנתערבה מותרת דהוי ספק ספיקא, והשיג על דבריו דלא דמי לספק ספיקא דההיא דזבחים עד. דהתם תערובת בתר תערובות

כט. ואעיקרא אם עבדינן ספק ספיקא בדשיל"מ נראה דהוא פלוגתא דרבוותא, דהנה הראב"ד בספר כתוב שם סוף פ"ג דיבמות (לה.) כתב דהטעם דגירות ומשוחררת אינה צריכה ג' חדשי הבחנה, הוא משום ס"ס, שמא לא זנו ואם זנו שמא נתהפכו. ומשמע דעבדינן ס"ס בדשיל"מ, דהא לסוף ג' חדשים תהא מותרת בלאו הכי. אבל בחידושי ר"א מן ההר יבמות לה. הביא דברי הראב"ד וכתב על זה, והאי טעמא

היום לא יאכל למחר, אבל לענין טלטול כלי מוקצה לאיזה צורך, לא שייך דשיל"מ, שהרי יוכל לטלטלו גם היום וגם למחר. ע"ש.

ל. אכן התוס' ביצה (ג: ד"ה ואחרות) כתבו דרבינו תם פירש מה שאמרו שם גבי ביצה שנולדה ביו"ט, וספיקא אסורה, נתערבה באלף כולן אסורות, נתערבה באלף איסור עצמו, אבל ספיקא שנתערבה מותרת משום ס"ס. ומוכח דעבדינן ס"ס בדשיל"מ. אבל לפירוש ר"י שם כל דבר שיש לו חשיבות אינו בטל אלא בתרי רובי. ובפשטות דשיל"מ נמי בעי תרי רובי. וכן דעת הרז"ה בעל המאור כר"ת דספיקא שנתערבה מותרת משום ס"ס כנ"ל. גם הרשב"א בחידושו כתב להסכים עם ר"ת, דס"ס מותר בדשיל"מ בכל גונא, וכ"כ בעבודת הקודש בית מועד השער החמישי אות ס', וכ"כ בתורת הבית הארוך ב"ד ש"ב כה. והרא"ה בבדק הבית שם כתב לחלוק ע"ד הרשב"א, והסכים לשיטת ר"י דספק בגוף וספק בתערובת לא חשיב ס"ס. והרשב"א חשיב ע"ד במשמרת הבית שם.

והנה הרמב"ם פ"א מהל' יו"ט ה"כ כתב, נתערבה באלף כולן אסורות, שהרי למחר יותרו הכל, וכל דשיל"מ אפילו באלפי אלפים אינו בטל. ע"כ. והשמיט להא דספקא אסורה, וכתב הרב המגיד דטעמו שכיון שאין לה ביטול פשיטא שספיקא אסורה. וספיקא שנתערבה באחרות יש מי שהורה שכולן מותרות, וכי קתני נתערבה באלף כולן אסורות

היא, אבל הכא קמא ספק דגופה היא ובתראה ספק דתערובת, ומשום הכי אסור. ועוד רבי שמעון הוא דפליג עליה דרבי יהודה התם, וקאמר לרבוא אסורין מרבוא לשלשה ומשלשה למקום אחר מותר. אלמא בעי מיהא דנפרוש מהתם לרובא אחרינא, והדר לפרוש מההוא רובא, ולעולם בדוכתיה אסור ואפילו בס"ס. ע"כ. ומשמע בדשיל"מ אסרינן בס"ס ספק בגוף ספק בתערובת, ולכאורה דברי הראב"ד סתרי להדדי. ויש לחלק על פי דברי הרא"ש בתשובה כלל ב' סימן א' דההיא דביצה חשיב אתחזק איסורא, דכיון דאסרו את ספקא משום דשיל"מ, תו לא ניתר בתערובת. אבל בגיורת ומשוחררת שלא היו נשואות ואין להן חזקת מעוברת, הוי ס"ס דלא אתחזק איסורא, שמא לא זנו ושמא נתהפכו יפה.

וראיתי למרן היביע אומר ח"ט חאה"ע סימן יז סוף אות א' דכתב ליישב באופן אחר, דהראב"ד ס"ל דלא חשיב ג' חדשי הבחנה דשיל"מ, והיינו על פי סברת הנודע ביהודה תניינא חאה"ע סימן לח דלענין בעילת אשה לא שייך יש לו מתירין, שהרי כשישאנה היום יוכל לבעול אותה תכף היום וגם לאחר זמן, ואם כן בעילה זו של היום אין לה מתירין. והגאון נודע ביהודה כתב כן לענין מיניקת חבירו שאסורה תוך כ"ד חדש, דלא חשיב דשיל"מ מהאי טעמא, וזאת לפי מה שביאר בספרו צל"ח פסחים יא ע"ג דהא דשיל"מ לא בטיל היינו רק לענין אכילה, דממה נפשך מה שיאכל

כותיה בשו"ע שם ס"ב, דביצה ספק נולדה ביו"ט שנתערבה באלף אינה בטילה משום דהוי דשיל"מ. וזה כדעת ר"י והראב"ד והרא"ה, ודלא כהרמב"ם ור"ת והרז"ה והרשב"א הנ"ל. הרי שלדעת מרן לא עבדינן ס"ס בדשיל"מ באתחזק איסורא. והא דספק חשיב הכא כאתחזק איסורא, היינו משום שאסרו חכמים את הספק, תו אינו נותר ע"י תערובת משום דהוי דשיל"מ.

לב. והנה המאירי שבת קלו. בענין מה שאמרו שם בגמרא כל ששהה שבעה ימים בבהמה אינו נפל וראוי להקרבה, כתב, ולענין אכילה, כל שנודע שכלו לו חדשיו מותר לאלתר, ובספק הדבר תלוי שיעברו עליו שבעה ימים. אבל כשאין שום הוכחה מותר מכח תרי ספקי, שמא בן שבעה ימים הוא, ואם תמצא לומר שאינו בן שבעה שמא כלו לו חדשיו. ואם משום דשיל"מ, ס"ס אינו נאסר מכח דשיל"מ. אלא שגדולי המפרשים (הראב"ד) חולקים בסברא זו במסכת יו"ט. ע"ש. וכ"כ רבינו מאיר המעילי בספר המאורות שבת קלו. וז"ל, דהכא היינו טעמא דשרי, משום דאיכא תרי ספקי, שמא הוא בן שבעה ושמא כלו לו חדשיו, ואע"פ שהוא דשיל"מ, כיון דאיכא ס"ס אזלינן לקולא. וכן פסק דודי בעל ההשלמה דס"ס בביצה שנולדה ביו"ט שרי וכן דעת הרב רבי זרחיה הלוי. והראב"ד כתב להחמיר. וצ"ע. ע"כ. הרי דתלה פלוגתא דהכא בפלוגתא דביצה. והרי הכא דחשיב אתחזק איסורא דבהמה

אודאי קאי, ויש מי שאסר, ולדעת המתירין הסכים הרשב"א ז"ל, וכן נראה מדברי רבינו. עכ"ל. והביאו מרן הב"י או"ח סימן תקיג. כלומר מדאסר הרמב"ם ודאה שנתערבה, ולא אסר ספיקא שנתערבה, מוכח דס"ל דמהני ס"ס כהאי גונא בדשיל"מ, וכדעת ר"ת והרשב"א. ועיין לחם משנה שם.

לא. אולם מדברי הרא"ש בתשובה כלל ב סימן א הנ"ל, מבואר דס"ל דלא עבדינן ספק ספיקא בדשיל"מ כאשר ספק אחד בתערובת, משום דאתחזק איסורא, אלא אם כן שני הספקות הם בגוף דליכא חזקת איסור. וז"ל שם, ומה שכתבו בשם רבינו דדשיל"מ אפילו ס"ס אסור, היינו דוקא על ידי תערובת כההיא דפרק קמא דביצה (ג:) ביצה שנולדה ספק בחול ספק ביו"ט אסורה, נתערבה באלף כולן אסורות, ובדשיל"מ החמירו חכמים דלא בטיל אפילו באלף ובס"ס. אבל ס"ס כי האי, שעל התבואה אני אומר שהוא ישן, ואפילו אם תמצא לומר שהוא חדש שמא השריש קודם העומר ואין כאן איסור חדש כלל, כהאי גונא לא אסרינן (כצ"ל) ס"ס. ואפילו לרבי יהודה דאסר בכל איסורי ס"ס, ושמאל דאסר בעבודת כוכבים ס"ס, לא אשכחן דאסרי אלא על ידי תערובת, היכא דאתחזק איסורא ונתערבו באחרים, אבל בחדש דלא אתחזק איסורא, מס"ס שרינן בשאר שנים. ע"כ. ומרן הבית יוסף ביו"ד סימן קב הביא בבדק הבית תשובת הרא"ש דבאתחזק איסורא לא מהני ס"ס, ופסק

דאית לה חזקת איסור דבהמה בחייה בחזקת איסור עומדת עד שיודע לך במה נכשרה, ומשום הכי לא אזלינן בתר רובא שאינם נפלים. ונראה דמה שכתב דהוי ספקא דאורייתא ולחומרא, הכי פירוש, דכיון דמחד גיסא איכא למימר זיל בתר רובא דרוב ולדות אינן נפלים, ומאידך גיסא הוויא לה חזקה דמחיים לאיסורא, ורובא וחזקה רובא עדיף, ואם כן הוה לן להתיר, אלא דאיכא למימר סמוך מיעוטא דמפילות לחזקת איסור דבהמה, והוה ליה מחצה על מחצה וספיקא דאורייתא לחומרא. ועוד למדנו מדב"ק דלא אמרינן כל דפריש מרובא פריש בדשיל"מ. ונראה דפלוגתא דרבוותא הוא אם חשיב בכהאי גוונא אתחזק איסורא, דלדעת המאורות והמאירי הנ"ל איכא למימר דלא חשיב אתחזק איסורא, ולדעת בעל העיטור חשיב אתחזק איסורא. וראה עוד לקמן.

וכן בקודש חזיתיה לרבינו ישעיה מטרנאי בתוס' הרי"ד שבת קלו. על דברי הגמרא אמר רב יהודה אמר שמואל הלכה כרשב"ג, דכתב, פירוש, הכא נמי חזקה מסייעת את המיעוט, שהולד כל זמן שהוא במעי אמו בחזקת שלא כלו לו חדשיו הוא, והלכך לא סמכינן ארוב נשים יולדות בן קיימא כדי להוציאו מחזקתו, אלא חיישינן למיעוטא דמפילות ומוקמינן ליה אחזקיה. אבל היכא דאין החזקה מסייעת המיעוט, התם ודאי לא חיישינן למיעוטא, כדכתבית בפרק שלישי דבכורות משום רבינו תם זצוק"ל. ע"ש. וכ"כ בפסקיו שבת קלו.

בחייה בחזקת איסור עומדת, ובכל זאת התירו על פי ס"ס, ומטעם זה נראה דהראב"ד אסר, ומוכח מזה דסבירא להו לרבינו מאיר המעילי ובעל ההשלמה והמאירי דעבדינן ס"ס גם היכא דאתחזק איסורא בדשיל"מ. והיינו כר"ת ודעימיה כנ"ל. אולם אין זה מוכרח ואפשר לומר דלא חשיב הכא אתחזק איסורא, דחזקת איסור דבהמה בחייה לאו מן השם הוא לגבי איסור נפל, ועוד שהרי הוא חי לפנינו, ואתרע לה חזקה, גם רובא דולדות לאו נפלים הוו, וכמ"ש התוס' יבמות לו: ובכורות כ: הלכך לא חשיב אתחזק איסורא. והיינו טעמא נמי דמצטרף הספק שמא כלו לו חדשיו לעוד ספק, אע"ג דחכמים אסרו ספק זה, מ"מ כיון דרוב לאו נפלים נינהו, וחכמים חששו למיעוטא להצריכו שמנה ימים, בהצטרף ספק אחר דשמא עברו שבעה ימים, סבירא להו דשפיר הוי ס"ס.

לג. אולם בעל העיטור שער ב' הלכות שחיטה כתב דחד ספקא הוא ספק כלו ספק לא כלו, ורובא ליכא למימר, דכולן בחזקת איסור עומדת, והוי ספיקא דאורייתא ולחומרא, עד שיודע לך במה נכשרה. ואיכא למ"ד שהבא לפנינו מן העדר כל דפריש מרובא פריש, ורובא דהתירא נינהו, ואיכא למימר דלא אמרינן כל דפריש מרובא פריש אלא בדבר שאין לו מתירין, אבל בדשיל"מ כגון זו כל צדדי לחומרא דאית לך למנקט נקטינן. ע"כ. וכמה הלכתא גבורתא למדנו מדבריו, חדא דלא חשיב הכא ס"ס, ועוד

ספק נפל או לא, ואי אפשר לומר אם תמצא לומר נפל. ובפשוטו כונתו דהוי ס"ס משם אחד, וכ"כ הכרתי ופלתי שם. אלא דהכא הספק שמא עברו שמנה ימים מתירו אף לקרבן, וכל היכא דספק אחד מתיר יותר לא חשב שם אחד ושפיר עבדינן ס"ס. והנודע ביהודה תניינא חיו"ד סימן ו כתב דהוי ס"ס שאינו מתהפך. ועיין בנקודות הכסף שם מש"כ להשיג על דברי הט"ז, ומה שכתב ליישב דבריו הכרתי ופלתי, ומ"ש הפרי מגדים במש"ז סק"ד. וע"ע מ"ש לפלפל בדבריהם בחיל חוליא וחורפא מרן בשו"ת יביע אומר ח"ז חיו"ד סימן א. נושם גם התבאר באורך בראיות ומפי סופרים דקיימא לן דלא בעינן ס"ס המתהפך]. ואכמ"ל.

וליישב דברי הרשב"א יש לומר כמו שכתב מהר"ש דוראן בחוט המשולש שבסוף שו"ת הרשב"ץ ח"ד סימן ב', וז"ל, הגדי הזה שנסתפקתם בו יש לומר שהוא מותר מטעם ס"ס, דקיימא לן בכולהו דוכתי דספק ספקא מותר אפילו בדאורייתא, דהא גדי זה ספק אם יש לו שמנה ימים אם לאו, ואם יש לו הרי הוא מותר, ואם תמצי לומר אין לו שמנה ימים, שמא כלו לו חדשיו. כל שכן שאמרתם בגדי הזה שרכו בני אדם האומדים אותו שהוא בן שמנה ימים מאותן האומדים שאינו בן שמנה. ואע"ג דהרשב"א ז"ל כתב בתשובה שאין סומכין על הגוי בגדיים קטנים הנלקחים כשאומר שהם בני שמנה ימים, מכלל

ובתשובותיו סימן קט. הא קמן דחשיב חזקת נפל ממעי אמו, ואע"ג שהרוב יולדות בר קיימא, לא אזלינן בתר רובא היכא דאיכא למימר סמוך מיעוטא לחזקה, דהוי ספקא ולחומרא. והחזרה החזיק אחריו נכדו הריא"ז בפסקיו שם, וסיים, ונראה בעיני שגדיים קטנים שמסופקים בהם אם יש להם שמנה ימים אם לאו אסורים, שמא נפלים הם ולא כלו להם חדשיהם. ומוכח דסבירא להו דהוי חזקת איסור מדאורייתא. ולשיטתם יש לומר דלא סמכין על ס"ס, משום דאתחזק איסורא בדשיל"מ.

לד. אלא שגם רבינו הרשב"א ח"א סימן רמ"ג כתב לאסור בזה וז"ל, גדיים קטנים הנקחים מן הגוי, אם סומכין על הגוי שאומר שהם בן שמנה ימים אם לא. תשובה, עדות הגוי אינה כלום, ולא מצינו בשום מקום שהוא נאמן להקל אלא בעדות אשה בלבד, וכל מקום שאנו חוששין לו שאינו בן שמנה מחמת קטנותו, לא יצאנו מידי ספק באמירת הגוי. וכל שכן במקום זה שהוא אומר להשביח מקחו וכו'. והביאו מרן הבית יוסף ביו"ד סימן טו, ופסק כותיה שם בסעיף ג. ולכאורה קשה דהא הרשב"א ס"ל דעבדינן ס"ס בדשיל"מ אפילו באתחזק איסורא, כההיא דביצה כמבואר לעיל, ואמאי אסר כאן. ובשלמא מרן דפסק כן לשיטתיה אזיל דפסק כדעת הרא"ש דלא מהני ס"ס כה"ג. אבל להרשב"א קשיא. ועיין ט"ז שם סק"ד דכתב דלא הוי ס"ס דבעל כרחך יש כאן

ספקא אם כלו לו חדשיו, דהנה הגאון הדגול מרבבה ביו"ד שם סימן ט"ו ס"ב הקשה מאי שנא מיבמה דקיימא לן ביבמות לז. שאם מת הולד בתוך שלשים יום ועמדה ונתקדשה אם אשת כהן היא אינה חולצת, וכן פסקו הטור והשו"ע אה"ע סו"ס קסד, ומאי שנא הכא בבהמה דאם נשחטה אף בדיעבד אסורה. ותירץ על פי דברי התוס' נדה מד: דנתקשו גם התוספות למה אסורה בהמה בדיעבד, ולא ניזיל בתר רוב ולדות שאינם נפלים, וכתבו דהוה מיעוט דשכיח ודבר ההוה הוא, ולכן החמירו חכמים. ומדבריהם שהוסיפו לומר ודבר ההוה הוא, ולא הספיק להם מה שאמרו שהוא מיעוט דשכיח, עמדתי על החילוק שבין בהמה ליבמה, דבבהמה ספק זה בכל הבהמות אם מותר לשחטה תוך שבעה, וכיון שהוא דבר ההוה בכל הבהמות החמירו חכמים אפילו בדיעבד, אבל ביבמה אדרבה גוף הדבר שיזדמן שימות בלי שום זרע וישאר רק זרע זו שימות אחר מותו תוך שלשים, זה דבר שאינו שכיח ולא דבר ההוה בכל הנשים, לכן הקילו בדיעבד לסמוך על רוב ולדות שהם בני קיימא. ויש לי עוד סברא לומר להחמיר בבהמה יותר מביבמה, דבבהמה כיון שהוא מיעוט המצוי ולא שייך לומר מיעוטא כמאן דליתא, שוב אמרין סמוך מיעוטא לחזקה שיש לו חזקת איסור אינה זבוחה, ואמרין שהיא נפל, ואכתי היא בחזקת איסור, מה שאין כן ביבמה דליכא חזקת איסור כלל, כיון דאזלינן

דהוא ז"ל מצריך ראיה שיש לו שמנה ימים, יש לומר דלא אמר הרשב"א דברים הללו אלא בגדי קטן כל כך דלית ליה הוכחה שהוא בן שמנה ימים אלא על פי הגוי, ולא סמכין עליה אשר פיהם דבר שוא, אבל בנדון דידן שקצת בני אדם אומדים אותו וכו' הוה ליה ס"ס כדאמרין ומותר. ע"כ. והביאו הגאון רבי עקיבא איגר שם בחידושו ליו"ד סימן טו. גם הגאון מהר"ח בן עטר בספר פרי תאר סימן ט"ו סק"ד כתב דהרשב"א מיירי באופן שניכר לעין שנולד רק לפני ימים מועטים, ובכחאי גונא לא מקרי ספק, והכי דייק לשון הרשב"א "וכל מקום שאנו חוששים לו שאינו בן שמנה מחמת קטנו, לא יצאנו מידי ספק". אלמא דמיירי שמוחזק בקטנותו, וצריך ראיה להפליג לו זמן לידתו, הלכך לא הוי ספק שקול וכו'. ע"ש. וכיוצ"ב כתב ערוך השלחן ס"ק י"ד. ע"ש. ובספר המאורות הנ"ל שבת קלו. כתב, והיכא דמספקא לן אם הגדי או העגל בן שבעה ימים או לא, כתב הנשיא אלברצלוני בספר העתים שאין הגוי נאמן עליו, שבכל איסור והיתר אין הגוי נאמן כל עיקר. ומיהו נראה לומר דהני מילי היכא שנראה לפי אומדן דעתו של ישראל שאינו בן שבעה (ימים), אבל בספק מותר, ואפילו בלא עדות גוי, משום דאיכא תרי ספיקי וכו'. ע"ש. והוא תנא דמסייע להו, ויש לומר כן גם בדעת הרשב"א.

לה. קושטא דפליגי בה גדולי בתראי אם חשיב אתחזק איסורא בהא

אפילו לרבנן סמכין ליה אחזקה, והוי פלגא ופלגא כדין ספקא דאורייתא, ואפילו להרמב"ם שחומר הספקות מדרבנן, כאן מודה שאסור מן התורה. ע"ש. מ"מ נמצא להגאון רבי עקיבא איגר אזיל בשיטת ספר המאורות והמאירי דלא חשיב הכא אתחזק איסורא.

לו. והא דפליגי אי אמרינן סמוך מיעוטא אחזקה מדאורייתא או מדרבנן, לכאורה נראה דתלי בעיקר החזקה אי חשיבא חזקה גמורה, דלדעת הגרעק"א דרובא מתנגד לחזקה ואתרע לה חזקה, תו לא אמרינן סמוך מיעוטא אלא מדרבנן. והנודע ביהודה ס"ל כדעת בעל העיטור ורי"ד הנ"ל דנראה מדבריהם דהויא חזקה גמורה. ומרן היביע אומר הנ"ל כתב לסייע שיטת הגאון רבי עקיבא איגר מדברי הריטב"א בחידושו לקידושין פא. דכי אמרינן סמוך מיעוטא אחזקה והוי כפלגא ופלגא, היינו דוקא כההיא דיבמות קיט. רוב נשים מתעברות ויולדות ומיעוט מהן אין מתעברות כלל, ומתוך אלו המתעברות מיעוט מפילות, נמצא שמאותו רוב המתעברות יש מקצת שמפילות וחזר אותו הרוב כאילו הוא מחצה, כיון שמיעוט מתוכו מצטרף לחזקה. אבל כשהמיעוט עומד בפני עצמו, ואינו נוטל חלק מן הרוב, אין המיעוט חשוב להצטרף לחזקה, וכגון רוב תינוקות מטפחים, ומיעוט אין מטפחים, שהרוב עומד בעצמו ובכחו הקיים, אין המיעוט חשוב להצטרף לחזקה להיות כפלגא ופלגא. וכדברים

בתר רוב ולדות, היא בחזקת היתר לשוק. אך שיש בזה אריכות דברים לא יכילם הגליון. ובמסכת ר"ה דף ז' ע"א דקאמר בעל מום מי מצי אכיל ליה וכו' משמע דאסור מן התורה תוך שבעה משום ספק נפל. והניף ידו שנית בשו"ת נודע ביהודה תניינא חיו"ד סימן יט. ונראה דס"ל כדעת בעל העיטור והרי"ד הנ"ל דבחזקת איסור קיימא עד שיתברר לך במה נכשרה. ונראה לבאר דאיסור נפל הוי מדין נבלה, להכי חשיב חזקת אינו זבוח, דאפילו שחטיה הויא שחיתת נבלה, לדעת הסוברים דאפילו בדיעבד אסורה מן התורה, ולא דמי לשאר ספקות שאינן בעצם דין השחיטה. ודוק.

אולם הגאון רבי עקיבא איגר בחידושו ליו"ד (סימן ט"ו ע"ד הט"ז סק"ד) כתב, והעיקר מה שיש לדון בנ"ד דהוי חזקת שאינו זבוח, מכל מקום נלע"ד כיון דמן התורה אזלינן בתר רוב ולדות שהם בני קיימא ואינם נפלים, אף דמדרבנן אסרו משום מיעוט נפלים, די שעשאוהו לספק, אבל מכל מקום כבר נסתלקה החזקה על ידי הרוב, והוי רק ספקא בעלמא, וכעין סמוך מיעוטא לחזקה. עכ"ד. והסביר דבריו מרן היביע אומר ח"ז חיו"ד סימן א אות יב, דכונתו לפי מה שכתב המהרש"א חולין יא. שדין סמוך מיעוטא לחזקה אינו אלא מדרבנן, אבל מן התורה רובא וחזקה רובא עדיף. וכ"כ התויו"ט פ"ה דטהרות משנה ז. אמנם הנודע ביהודה תניינא חיו"ד סימן י"ט ס"ל שבמיעוט המצוי כגון נפלים,

משיכה הפרה היתה מעוברת עדיין או שכבר ילדה, בזה אמרינן כיון שרגע קודם משיכה היתה מעוברת מוקמינן לה בחזקת מעוברת בשעת משיכה, והשתא הוא דילדה. מה שאין כן הכא דהספק אם הולד בן שמנה ימים, אין חזקת מעוברת מכריעה להסתעף מזה דאינו בן שמנה ימים, ולא הויא חזקת מעוברת חזקה גמורה, שהרי סופה לילד. והוא חילוק דק ונכון בעה"ת. עכת"ד. ומרן היביע אומר (שם ח"ו חיו"ד סימן א') הביא דברי הגרעק"א, והוכיח כסברתו מדברי הר"ן סו"פ מי שאחזו גיטין עז: והביא עוד פוסקים רבים דנקטי הכי לדינא, והביא סברת המהרי"ט אלגאזי בספר הלכות יו"ט (פ"ד דבכורות אות כה) דלא חשיב הכא חזקת איסור משום שבכל יום גדל והולך ויוצא מידי נפל, משום הכי לאו חזקה היא. וכ"כ הפני יהושע (קונטרס אחרון לקידושין סד. בתוס' ד"ה נאמן לנדרים) ועוד. ומסיק לפי כל האמור יוצא כמסקנת הגאון רבי עקיבא איגר, דליכא חזקה ואם יש הכחשת עדים בדבר יש להקל מכיון שכבר נשחט. וכ"כ השואל ומשיב קמא ח"א סימן פ"ח. ועיין עוד מה שכתב מרן זצוק"ל בענין זה בשו"ת יביע אומר שם הפליא עצה הגדיל תושיה ומשם בארה.

אך מה שכתב הגרעק"א שם להסכים עם הש"ך, במה שכתב לחלוק על הט"ז, דהכא לא הוי דשיל"מ משום שאין ההיתר ודאי, שאם ישחט עכשיו אסור באכילה, וגם אין ודאי שיחיה, ואם יחיה שמנה ימים איגלאי מילתא דאינו נפל וגם

האלה כתב הרשב"א בחידושיו ליבמות קיט. וכן במשמרת הבית דף ח. ע"ש. ואף כאן המיעוט של נפלים אינו מסולק מהרוב שהם בני קיימא, אלא הרוב עומד בפני עצמו ובכחו הקיים ואין המיעוט נוטל מחלקו, הלכך לא אמרינן ביה סמוך מיעוטא לחזקה.

לז. והנאון רעק"א בחידושיו שם הביא דברי המהרי"ט ח"א סימן מ"א שחזקת קטנות לא חשיבא חזקה מפני שעשויה להשתנות שבכל יום הוא גדל והולך. והאריך בסברא זו לענין חזקת מעוברת, ומתחלה כתב דהוי חזקת איסור משום דאיכא למימר דהשתא הוא דילדה, ושוב דחה סברא זו וכתב דחזקה כהאי גונא לא הויא חזקה גמורה, וכמ"ש הט"ז יו"ד סימן שצ"ז דבמת לפנינו איתרע חזקת חי, אע"ג דבכל החזקות אמרינן השתא הוא דאתרע, שאני חזקת חי שעומד הוא לכך וסוף כל אדם למיתה. הכא נמי בחזקת מעוברת דודאי יסתלק והרי ילוד לפנינו. וכתב, ויש לי הביא ראיה להט"ז מהתוס' יבמות סח. ד"ה רישא פסולי כהונה, ודבריהם סתומים בתירוצם, דמה מהני שהרי הוא בן תשע לפנינו, הא בכל החזקות אמרינן השתא הוא דאתרע, ולפי דברי הט"ז ניחא, דחזקת קטן עומדת להסתלק, והרי הוא גדול לפנינו, בזה לא אמרינן אוקי אחזקה. ומה שכתבו התוס' בבבא מציעא ק. חזקת מעוברת, דוקא התם שאנו דנים על שעת הלידה ממש דהלידה היא עיקר הפעולה, ואנו דנים על זה אם בשעת

תוך שבעה ימים מותר. הנה הראשונים הנ"ל בעל העיטור ובעל המאורות והמאירי הו' תנאי דמסייעי להט"ז דהכא חשיב דשיל"מ. אלא דלדינא הא פסק מרן ביו"ד סימן קב לגבי ביצת ספק טרפה, כדעת הרשב"א דכל שאין ההיתר בודאי לא הוי דשיל"מ, ולפי זה הכא נמי בנ"ד.

לח. והא דפסק מרן השו"ע באו"ח סימן תצז ס"ד, דספק מוכן מותר ביו"ט שני משום דהוי ס"ס, ואע"ג דהוי דשיל"מ, כתב המ"א דהיינו משום ששני הספקות בגופו, כלומר דמשום הכי חשיב דלא אתחזק איסורא, דהא לשני הצדדים איכא למימר דליכא איסור, דשמא הוי מוכן, ושמא יום שני חול הוא. אבל ספק אחד בגופו וספק אחד בתערובת אסור. וכ"כ הש"ך ביו"ד סימן ק"י ס"ק נ"ו. ועיין בשו"ע יורה דעה סימן ק"י ס"ח דפסק מרן דתערובת ג' מותרת גם בדבר שאינו בטל מחמת חשיבותו, משום ס"ס, והיינו כדברי ר"י והראב"ד הנ"ל דבכהאי גוונא הוי ס"ס ודמי לתרי רובי. ואע"ג דבאורח חיים סימן תקי"ג ס"ב משמע מסתמות דברי מרן כדעת המקילים דביצה ספק נולדה בחול ספק נולדה ביו"ט שנתערבה, הוי ס"ס לקולא. עיין מגן אברהם שם סק"ד דכתב לחלק בין איסור דאורייתא לאיסור דרבנן. ועי' מחצית השקל שם. אולם הט"ז סק"ב פירש סתמות דברי השו"ע כפירושו ביורה דעה לאסור. ועיין בבאורי הגר"א יו"ד סימן קב ס"ק ג. ובחזו"ע יו"ט עמ' לג כתב כדברי הט"ז דמרן סמך על מה שפירש

ביורה דעה והכי נקטינן. ע"ש. ואכמ"ל. ולפי האמור דעת מרן להחמיר דלא עבדינן ס"ס בדשיל"מ היכא דאתחזק איסורא. ולפמ"ש המג"א עכ"פ באיסור דאורייתא מיהא דעת מרן להחמיר בספק אחד בגוף וספק אחד בתערובת. הכא נמי באיסור חדש דהוי דאורייתא. ועיין ביאור הגר"א שם דכתב דמרן פסק כדעת הרא"ש בתשובה כלל ב' סימן א' דס"ס כהאי גוונא עבדינן בדשיל"מ. וכונתו למה שנתבאר בשם הרא"ש דספק שמא מן הישן ושמא השריש קודם העומר, הוי ס"ס דלא אתחזק איסורא, דמהני בדשיל"מ. הכא נמי ספק מוכן ביו"ט שני הוי ס"ס דלא אתחזק איסורא. וזה פשוט. לאפוקי ממ"ש בברכת אליהו וקובר על דברי הגר"א שם, דהרא"ש התיר מס"ס שמא אינו חדש ושמא בשל גוים אינו אסור. דליתא. ונעלם ממנו דברי הרא"ש במקורם, ודברי הגר"א ביו"ד סימן רצ"ג שדחה בשתי ידיים לסברא זו.

לז. והרמ"א ביו"ד סימן ק"י ס"ח בהגה הביא מחלוקת הפוסקים אם סומכים על ס"ס להקל בדשיל"מ, ומסיק דטוב להחמיר אם לא לצורך. וכתב שם הש"ך ס"ק נ"ו דהרמ"א ס"ל כדעת הרא"ש בתשובה הנ"ל, דדוקא בספק של תערובות אין מתירין ס"ס בדשיל"מ, דמאי נפקא מינה בביטול, בלאו הכי יש לו היתר. אבל בס"ס דלא אתחזק איסורא שרי. ולהכי מודה למרן באורח חיים סימן תצ"ז דספק מוכן ביו"ט שני מותר, דדמי לס"ס דחדש.

מא. והנה פסק מרן באו"ח סימן תס"ז ס"ד כדעת הרשב"א בתשובה סימן ק"ב, שמתיר בערמת שבלים שנפלו עליהם גשמים, מכח ס"ס, שמא לא ירדו בתוך הערמה, ואם ירדו שמא לא החמיצו. ונראה דס"ס זה מוציא מחזקת איסור ומשום הכי שפיר דמי אף בדשיל"מ. ודמי לספק ישן משנה שעבר וספק משנה זו והשריש לפני העומר. אך המעיין היטב בדברי הגר"א שם יראה דלא פירש ההלכה בסעיף זה מטעם ס"ס, לעומת הסעיף הקודם שפירשו מטעם ס"ס, אלא כאן פירש דאחזוקי איסורא לא מחזיקינן. אכן גם מרן לא הביא סוף דברי הרשב"א שגם מאותה ערימת שבלים יש להתיר מטעם ס"ס, אלא הביא רק תחלת דברי הרשב"א דסתם חטים באותה שנה אינן נאסרים דאחזוקי איסורא לא מחזיקינן. ולכאורה היה מקום לומר דבדוקא השמיט סו"ד הרשב"א משום דהוי ס"ס בדשיל"מ ואתחזק איסורא, ולא ס"ל כדעת הרשב"א בזה. אלא דבבית יוסף הביא מרן גם סוף דברי הרשב"א, וגם הט"ז שם הביא סיפא דהרשב"א. ונראה דלגבי התבואה הנמצאת בשוק, טעם ההיתר הוא משום דאחזוקי איסורא לא מחזיקינן. ולגבי התבואה שבערמה, טעם ההיתר הוא משום ס"ס דמפיק מחזקת איסור, וכדכתב הרשב"א. ודוק.

ברם בקושטא לפי מה שכתבו האחרונים להוכיח דדעת מרן שחמץ לא חשיב דשיל"מ, מהא דפסק מרן בסימן תמוז ס"ב וס"ג דחמץ שנתערב בערב פסח משש

ועוד דגבי חדש נמי לא הקילו אלא דהוי מקום הצורך. ועיין שם דכתב דדעת האיסור והיתר כלל כ"ו לאסור אפילו בס"ס גמור. וכ"כ הגר"א שם ס"ק ל"ד דהיינו טעמא דבסימן רצ"ג גבי חדש פסק כהרא"ש הוא משום דהוי לצורך.

מ. והנה באורח חיים סימן תס"ז ס"ב פסק הרמ"א להחמיר בס"ס לגבי איסור אכילה, בענין דגן שבעליה ונפלו עליו גשמים ונתלחלחו מקצתן, אותן שנתלחלחו אסורות, והשאר מותר לקיימן משום ס"ס, שמא לא ירדו עליהם גשמים, ואם ירדו שמא לא החמיצו. אבל אסור לאכלן. וביאר הגר"א שם דהוי ס"ס בדשיל"מ. והט"ז האריך בזה והביא דעת הראב"ה להקל בכה"ג משום ס"ס, ומסיק שאם יש הפסד בשהייתן מותרין אף באכילה. וכ"כ החק יעקב שם להקל משום ס"ס. ע"ש. ואמנם הרמ"א ביו"ד סי' קב סתם לן כמ"ד דחמץ לא הוי דשיל"מ, דכתב, דבר שיש לו היתר וחזור ונאסר, כגון חמץ בפסח, לא מיקרי דשיל"מ. (מרדכי פרק כל שעה). ויש חולקין בזה. (רמב"ם פט"ו מהמ"א). ונראה דהגר"א נקט בדעת הרמ"א כדעת היש חולקין ולא כדעת הסתם. ועיין בביאורי הגר"א ביו"ד דעה שם ודוק. ולשיטתו יש לומר דכיון דתשביתו ולא יראה הוי דבר שאין לו מתירין מהני ס"ס להתירו, ואחר שהותרה השהייתו אסור לאכלו, דגבי איסור אכילה הוי דשיל"מ, וכדכתב הגרעק"א בתשובה סימן ס"ה.

שאלת על הא דאמרינן כל דשיל"מ אפילו באלף לא בטיל, אי אמרינן הכי בס"ס ובמין בשאינו מינו או דלמא דוקא במינו. תשובה, שני הדברים שנויים במחלוקת, אבל דעתי הפשוטה כיון דלמחר יהא מותר למה יתירו לו אפילו היכא דאיכא אלף ספקות, ואפילו מין בשאינו מינו, כיון שיש לו תקנה אין ראוי להתיר שום דבר. וכן דעת הרא"ש, אלא שהוא חילק בין ספק הבא מכח תערובת ונתחזק ודאי האיסור, אבל היכא שהספק בא מכח הדבר בעצמו, כיון שלא הוחזק האיסור מותר, כיון דאיכא ס"ס. (עיין כלל ב' סימן א'). ולבי אומר לי שלא לסמוך על קולא זו, כיון שלמחר יהיה מותר למה נתיר לו לאכול דבר שיש בו פקפוק של איסור אפילו היכא דלא אתחזק איסורא, ודרך כלל אמרו דשיל"מ אפילו באלף לא בטיל. אבל מה אעשה שכבר הורה זקן. עכ"ל. ועיין שדי חמד כללים מערכת ד' אות לט שהביא דברי הרדב"ז הללו, ופשט מזה מה שנסתפק לו אם בתלת ספקי אזלינן לקולא בדשיל"מ, או דלמא כיון דטעם חומרת דשיל"מ הוא דעד שתאכלנו בביטול תאכלנו בהיתר גמור, לא מהני אפילו אלף ספקות. ולפי דברי הרדב"ז כשאמרו לאסור בס"ס לאו דוקא בתרי ספקי אלא אפילו באלף ספקות אין להתיר. ע"ש. ואע"ג דאנן לא קיימא לן כדברי הרדב"ז לענין ס"ס היכא דלא אחזק איסורא, כמבואר לעיל. מ"מ לענין תלת ספקי בדשיל"מ ואתחזק איסורא, יש לחוש לדבריו כדברי השדי חמד. ומינה

שעות ועד הלילה, אינו אוסר במשהו אלא דינו כשאר איסורים, אם כן אפילו תימא דחשיב אתחזק איסורא, ליכא למפרך מהתם (סימן תס"ז ס"ד) דלא הוי דשיל"מ. וכ"כ מרן עט"ר בשו"ת יביע אומר ח"י חאו"ח סימן מד בהערה ד"ה ועתה ראיתי. ועיין שדי חמד אס"ד מערכת חמץ ומצה סימן ב'.

וכיוצא בזה כתב הרשב"ץ ח"ג סימן קי"ז להתיר חשש תערובת חמץ בפסח משום ס"ס, שמא לא נתערב ואם נתערב שמא בטל ברוב. ע"ש. ואם נימא דס"ל דחמץ הוי דשיל"מ, הרי דפסק דמהני ביה ס"ס. ושמא גם בזה יש לומר דלא חשיב אתחזק איסורא, דהא ספק לא נתערב, הוי כספק לא נגע, דחשיב לא אתחזק, ועדיף טפי מביצה ספק נולדה ביו"ט. ואפשר דס"ל דחמץ לא הוי דשיל"מ. וצלע"ב עוד.

וכן ראיתי להפמ"ג או"ח סו"ס תפ"ט דכתב דלא מהני ס"ס בחדש דהוי דשיל"מ, אלא בדרך שכתב הש"ך יו"ד סימן ק"י אות נ"ו נ"ז. והיינו כאמור. ועיין דרוש וחדוש להגרעק"א ר"ה מע' ט' דכתב נמי דלא מהני ס"ס להתיר לחדש, דהוי כמו ס"ס במקום חזקת איסור דלא מהני, אלא אם כן יש ג' ספקות. ע"ש. וגם למ"ד דמהני ס"ס בחזקת איסור, בדשיל"מ וחזקת איסור לא מהני. ודוק. וכ"כ בשו"ת שואל ומשיב תליתאה ח"א סימן כו.

מב. ותבט עיני בשו"ת הרדב"ז ח"ב סימן תרי"ז שכתב וז"ל,

ושמא החדש כולו [או רובו] השריש קודם העומר, דלא אתחזק איסורא בכה"ג, אבל בודאי השריש אחר העומר דאתחזק איסורא לא עבדינן ס"ס. ולפי המציאות במדינות אלו שזורעים באביב אחר הפסח בודאי ואתחזק איסורא ל"מ ס"ס בדשיל"מ.

תיסק דגבי חדש לא ס"ל להרדב"ז להקל אפילו בס"ס דלא אתחזק איסורא, ופליג על דברי הראשונים הנ"ל. וצ"ע.

המורם מן האמור דדעת מרן הבית יוסף דלא עבדינן ס"ס בדשיל"מ אלא היכא דלא אתחזק איסורא, כגון הס"ס שעשו הראשונים שמא הוא מן הישן



ענף ח

כל דפריש מרובא פריש בדבר שיש לו מתירין

מה שדרכו למכור אלו שמכבר, כיון שהוא דשיל"מ. וכן כתב בסימן כ'. הרי דס"ל דלא אמרינן כל דפריש מרובא פריש בדשיל"מ. והביאו והצל"ח והקשה על דבריו ומסיק מאן יהיב לן משופריה ואכלינן מינייהו. ע"ש.

וראיתי להגאון רעק"א בגליון שלחן ערוך או"ח סימן תקיג דכתב, דביורה דעה סימן טז סעיף יב מבואר דבאיסור של אותו ואת בנו אמרינן כל דפריש מרובא פריש, אע"ג דהוי דשיל"מ. ע"ש. וכ"כ להוכיח מאותו ואת בנו הגאון נודע ביהודה תניינא סימן ל"ח ובצל"ח ביצה י': וכ"כ בשו"ת זכר יהוסף ח"א יו"ד סימן מו. אבל ביד אברהם יו"ד שם כתב דהתם לא חשיב דשיל"מ משום דצריך לשחוט מהם היום, כמדויק מלשון השלחן ערוך שם. ועיין לעיל דהבאנו כמה פוסקים דסבירא להו דבדבר שיש בו צורך עתה לא חשיב דשיל"מ. וצ"ע. ועיין

מג. ואם אמרינן כל דפריש מרובא פריש בדשיל"מ, הנה לעיל הבאנו דברי בעל העיטור שער ב' הלכות שחיטה דכתב דלא אמרינן כל דפריש מרובא פריש אלא בדבר שאין לו מתירין. ועיין בפתחי תשובה יו"ד ריש סימן ק"ב שהביא מחלוקת אחרונים בזה, דלדעת ספר סידורו של שבת בתשובות סימן ג', לא סמכינן על כל דפריש מרובא פריש בדשיל"מ, וכן דעת הצמח צדק סימן ס"ט באמצע התשובה, וכן כתב המגן אברהם סימן תקי"ג ס"ק י"ג. ולעומתם הצל"ח בחידושו (ביצה י': ד"ה הואיל) האריך להביא ראיה דאמרינן בדשיל"מ כל דפריש מרובא פריש, וכן נראה דעת החות יאיר סימן קל"ג. והמגן אברהם בסימן תקי"ג ס"ק י"ג הביא דברי המהרש"ל בים של שלמה פרק קמא דביצה סימן ו' דלא אזלינן בתר רובא דהביצים שהן אותן שנולדו מכבר, וגם

משנה למלך פ"ז ממעילה ה"ו. אכן בשו"ת חות יאיר סימן קלג כתב דבאיסור אותו ואת בנו אף שנתערבה האם אחר ששחט את הבת, מעיקר הדין בטלה ברוב כדין יבש ביבש דחד בתר בטיל, ואין צריך לכבשינהו וכל דפריש מרובא פריש, ואף כי הוא בעלי חיים וגם דשיל"מ, מכל מקום לא החמירו חכמים אלא בדבר האסור מחמת עצמו, אבל בזה שאין הבהמה אסורה אלא מחמת שנשחט בנה או שנשחטה אמה היום, לא חמירא בחומרת בעלי חיים וחומרת דשיל"מ, ולדעת הרמב"ם, והכי אזלא סוגיין דהש"ס חולין קטו דבאכילה שרי, ורק מעשה השחיטה אסר רחמנא, אם כן פשוט שאין בזה חשיבות בעלי חיים ודשיל"מ, לכן אם נתערבה בטלה ברוב. ע"ש. ובגליון מהרש"א יו"ד סימן טז סעיף יב כתב ליישב דאולי איסור אותו ואת בנו לא חשיב דשיל"מ, משום דאפשר שיהיה חוזר ונאסר, אם נשחטה בתה, אפשר שתוליד עוד ותאסר ביום שתשחט בתה השניה, ואם הבת או הבן נשחטו, אפשר שיוליד ויחזור לאיסורו. וע"ש שהביא מחלוקת הפוסקים בזה. וע"ע שדי חמד כללים מערכת ד' אות לט.

מד. והנה בשו"ת אגרות משה יו"ד ח"ד סימן מ"ו הביא דברי מומחים על פי אומדנא, כי בשנת תשמ"א ארבעים ואחד אחוז מן החיטים השרישו קודם יום הנף, ובצירוף עם הישן דאשתקד היה סך כל הישן חמשים ותשע אחוז. והרב יצא לדון אם אמרינן כל דפריש מרובא פריש

בדשיל"מ, והאריך לבאר דעת הר"ן בזה, והביא מחלוקת הפוסקים שהובאה בפתחי תשובה יו"ד ריש סימן ק"ב, דלדעת ספר סידורו של שבת סימן ג', לא סמכין על כל דפריש מרוב פריש בדשיל"מ, וכן דעת הצמח צדק סימן ס"ט באמצע התשובה, וכן כתב המגן אברהם סימן תקי"ג ס"ק י"ג. ולעומתם הצ"ח בחידושו לביצה י: ד"ה הואיל, האריך להביא ראיה דאמרינן בדשיל"מ כל דפריש מרובא פריש. וכן נראה דעת החוות יאיר סימן קל"ג. והרב הביא דברי המהרש"ל בים של שלמה פרק קמא דביצה סימן ו' דלא אזלינן בתר רובא דהביצים שהן אותן שנולדו מכבר, וגם מה שדרכו למכור אלו שמכבר, כיון שהוא דשיל"מ. וכן כתב בסימן כ'. הרי דס"ל דלא אמרינן כל דפריש מרובא פריש בדשיל"מ. והביאו המגן אברהם בסימן תקי"ג ס"ק י"ג. והצ"ח הקשה על דברי המהרש"ל והמגן אברהם ומסיק ומאן יהיב לן משופרי ואכלינן מינייהו, היינו שמשמיענו שאפילו בעל נפש אין לו להחמיר בזה, והוא משום שכל כך ברור לו ההיתר מכח ראייתו משו"ע יו"ד סימן ט"ז ס"ב. אולם בנודע ביהודה תניינא חיו"ד סימן ח' בהגהת מוהר"ש בן המחבר כתב לתרץ קושיית אביו, ועפ"ד נדחית הראיה. ומסיק הרב אג"מ דאף שנתבאר שהדעת נוטה לומר דכל דפריש מרובא פריש אף בדשיל"מ, כדעת הצ"ח והחות יאיר, אבל כיון שגם בנו של הצ"ח לא ס"ל כמותו בזה, ויש עוד

שני מיני תבואות ישן (דאשתקד ודהשתא). אלא שגם זה צריך לברר במדינה זו, שאין אפילו רוב השנים ידועות לנו שיהיה שני מיני תבואה ישן, וגם אין ידוע הכמויות שנדע שיש סך הכל רוב ישן, לכן צריך לברר לגמרי שיהיה ישן בודאי, ואם אי אפשר לברר לגמרי, אלא רק שיש שני מיני ישן דאשתקד ומה שנשרש קודם העומר, נמי יהיה מותר כדכתב הרמ"א. עכת"ד. וכמה תורה יש ללמוד מדב"ק שלא רצה להקל בשופי, ולא סמך כלל על יחידאי דאינו נוהג בחו"ל או בשל נכרים, ולא הסכים להקל אלא היכא דלא אפשר לברר, ואדרבה הצריך לברר ולהודיע לרבים, וגם להודיע היכן יש להשיג ישן. ולפי דבריו האידנא דאכשור דרי ואפשר לברר בקל, אין להתיר כלל.

ואעיקרא מ"ש דהרמ"א היקל אף ללא צורך היכא דאיכא ס"ס, הנה התבאר לעיל דלדברי הרא"ש היינו דוקא היכא דלא אתחזק איסורא, כלומר דרוב תבואה דשנה זו השרישה קודם העומר, כמבואר להדיא בתשובתו כלל ב סימן א כמבואר לעיל באורך. ולפי דברי הרא"ש הכא דאיכא רוב תבואה שנשרשה אחר העומר, אין לסמוך על ס"ס זה. ומ"מ לפלא בעיני מ"ש דהכא הרמ"א לא כתב דלצורך דוקא, דהרי זה מבואר בדברי כל הפוסקים דהוי שעת הדחק גדול וכמו שכתב הרב גופיה כנ"ל. והרי בסימן ק"י כתב הרמ"א להדיא דיש להחמיר בס"ס בדשיל"מ אם לא לצורך, והזכירו הרב

אחרונים המחמירים, קשה לפנינו לבטל שיטת המהרש"ל והמג"א לגמרי. ואף שהוא מדרבנן ומסתבר כן, מ"מ ראוי יותר להחמיר. לכן יש להודיע את המצב לרבים, שידעו שיש גם חדש כך וכך אחוזים, ומן הראוי להשיג ישן ודאי ללא ספק, ולהודיע המקום שיכולין להשיג ישן.

ובתר הכי כתב הרב אג"מ אות ד' אבל בחדש מפורש ברמ"א בסימן רצ"ג ס"ג דסתם תבואה שרי לאחר הפסח מכח ס"ס, ספק הוא משנה שעברה ואת"ל משנה זו מ"מ דלמא נשרשה קודם העומר, וכתב הש"ך בס"ק ד', ואע"ג דהוי דשיל"מ דאפילו בס"ס אסור, י"ל כמ"ש ביו"ד סי' ק"י ס"ק נ"ו, ושם התבאר ע"פ דברי הרא"ש דדוקא בתערובת לא מהני ס"ס, אבל בנ"ד דאיכא למימר דאין כאן חדש כלל הוי שפיר ס"ס אפילו בדשיל"מ. אי נמי לצורך הוא. וכונתו דהרמ"א בסימן ק"י כתב דטוב להחמיר אם לא לצורך. והנה אף שבאירופה היה צורך גדול מאד וכמעט שלא היה אפשר בלא זה, הרי באמריקה ואולי כן הוא כעת בכל העולם אין קושי להכין קמח ישן ולשמרו עד הפסח, ואם כן אין להתיר מטעם שהוא לצורך. ומ"מ יש להתיר מכח הס"ס שעשה הרא"ש והביא הרמ"א, דהא הרמ"א כאן לא כתב שהוא מטעם שהוא לצורך. ועכ"פ כשאי אפשר לידע היכן יכולים להשיג קמח ישן, מותרין לקנות גם סתם תבואה וקמח, כל שידעין שיש

הרב להקל אלא אם יתברר לכל הפחות שיהיה הרבה תבואות משני ענייני ישן. ובסוף דבריו כתב וז"ל, אבל מסתבר שבטוחה יותר קצת יוכלו לברר הכל, שאם כן צריך לברר ולהודיע כדי שידעו היכן יש להשיג תבואה דקמח ישן מכל המינים. ע"כ.

בתו"ד, ודברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר. וכן פירש דברי הרמ"א הש"ך סימן רצ"ג סק"ד ובסימן ק"י ס"ק נ"ו, וכן כתב הגר"א בסימן ק"י ס"ק ל"ד דהיינו טעמא דבסימן רצ"ג גבי חדש פסק כהרא"ש הוא משום דהוי לצורך. וצ"ע. ומ"מ לדינא לא הסכים



ענף ט

בענין הס"ס שמא חדש שמא ישן ושמא הלכה כהב"ח ודעימיה

עיברו בית דין לאדר, דרוב שנים אדר חסר. ועוד היה מקום לצרף סברת רבנן דבי רב אשי דאכלי בצפרא דשבסר, קסברי חדש בחו"ל דאורייתא, ורבן יוחנן בן זכאי מדרבנן קאמר, וכי תקין ליום הנף לספיקא לא תקין. ולפי כל זה היה להתיר יום שבעה עשר מהבוקר לפחות. ומדקא אסר מרן יום שבעה עשר בחו"ל, נראה דס"ל דלא סמכינן על ס"ס בכה"ג. ואף דלגבי יום שבעה עשר לא חשיב אתחזק איסורא, כמבואר בשו"ת יביע אומר ח"י חאו"ח סי' לו אות ז' דלגבי הימים שמא ט"ז הוא או י"ז הוא לא חשיב אתחזק איסורא. ונראה דהיינו טעמא משום דמרן פסק במוחלט בתורת ודאי כמאן דאמר חדש בחו"ל אסור מדאורייתא גם בשל נכרים, ואינו כמכריע בין השיטות, אלא פסק כן בתורת ודאי, ולהכי לא ס"ל לצרף שיטות החולקים לס"ס.

מה. הנה נלע"ד להוכיח דדעת מרן דלא עבדינן ס"ס כהאי גונא בענין חדש, וממקומו הוא מוכח, דהא פסק מרן לאסור בחו"ל גם יום שבעה עשר בניסן מפני שהוא ספקא דיומא דיום ששה עשר. ותקשי לך אמאי יום י"ז אסור, והא הוי ס"ס, שמא הלכה כמאן דאמר דבזמן הזה האיר המזרח מתיר כרב ושמואל, ורבן יוחנן בן זכאי מדרבנן הוא דאסר יום הנף, ואין לחוש לספקא דיומא בדרבנן. ואם תמצא לומר דהלכה כרב נחמן בר יצחק דיום הנף מדאורייתא אסור, שמא הלכה כרבינו ברוך ודעימיה דחדש בחו"ל אינו אסור, או שמא הלכה כדעת האור זרוע דבחו"ל מדרבנן הוא דאסור, ואם כן אין לחוש לספקא דיומא דשבעה עשר. ויש לצרף עוד סברת בעל העיטור ורבינו גרשום ורבינו ישעיה הזקן הנ"ל דסבירא להו דאף שיום הנף מדאורייתא אסור, אפילו הכי לא חיישינן לשמא

דטעמיה הוא משום שזה נגד דעת מרן כאמור, ועוד דהוי דשיל"מ ואתחזק איסורא דלא מהני ס"ס לדעת רבים מהפוסקים ומרן הב"י, ועוד דהספק שמא אינו מן החדש פעמים שהוא מיעוט, ואם כן הוי ס"ס בתרי מיעוטי דלא מהני לכו"ע. וגם דעת הגר"א והשאגת אריה שאין לסמוך על שיטת הב"ח כלל. מכל הלין טעמי נראה דלא מהני ס"ס כה"ג.

מז. ואעידה נא כי שמעתי מפי קדשו של מרן רבינו עובדיה יוסף זצוק"ל שהורה להחמיר בזה גם בחו"ל ובשל נכרי, והעיד על עצמו שכשהיה באמריקה לא אכל לחם עד שהביאו לו מקמח ישן, והורה לנו בפירוש להחמיר בזה כשנוסעים לחו"ל ושצריך ליזהר שלא להכשל בזה. ובדור הזה לא היה גדול כמותו בקי בתורת הספק ספיקא, ולמפורסמות אין צריך ראיה, גודל עיוזו נפלאות הספק ספיקא שעשה מרן היביע אומר, ובכל זאת בנושא זה לא סמך על ספק ספיקא. ונראה דטעמיה דמר משום כמה טעמי תריצי כדכתיבנא לעיל, בעיקר אליבא דמרן הבית יוסף.

והלום ראיתי תורה שבכתב למרן עט"ר בשו"ת יחיה דעת ח"ז סימן ע"ט, וז"ל, הנה ידועה דעת מרן השלחן ערוך (באו"ח סימן תפט ס"י וביו"ד סי' רצג ס"א וב) שאיסור חדש אסור מן התורה בין בארץ בין בחו"ל בין בשל ישראל בין בשל עכו"ם. ואע"פ שהב"ח כתב להקל בשל עכו"ם, כבר כתב הגר"א בביאוריו (יו"ד סי' רצג סק"ב) לדחות דבריו בשתי ידים,

והשתא מלתא דלא ס"ל לרבינו מרן השו"ע ניקן ונעבד, ונימא ס"ס, שמא אינו מן החדש, ושמא הלכה כמ"ד חדש בחו"ל אינו אסור או שמא בשל נכרים אינו אסור, והא מרן פסק בתורת ודאי דחדש בחו"ל אסור מן התורה גם בשל נכרים, ואם כן ספקא דאורייתא לחומרא. וס"ס כהאי גונא נגד מרן לא עבדינן, ולא שייך לומר בזה תנאי שקלת מעלמא. דהא דבעלמא נקטינן כדעת הסוברים דעבדינן ס"ס נגד מרן, היינו דוקא היכא דאיכא למימר דבצירוף צדדי הספק מרן גם הוא יודה להקל, מה שאין כן בכה"ג דמרן פסק שחדש אסור מן התורה בחו"ל ובשל נכרים, ולא ס"ל לצרף דעת החולקים על זה, ובודאי שאם נשאל לפי קדשו דמרן בספק חדש בחו"ל או של נכרי האם יש להקל, יורה לן מרן לאיסור, דספקא דאורייתא לחומרא. לפיכך לא עבדינן ס"ס כה"ג.

מז. והן אמת דבעלמא דעת מרן היביע אומר לצרף סברת המיעוט לס"ס, וכמו שכתב נמי בשו"ת יביע אומר ח"י (חאו"ח סימן מב אות ח בהערה בסופה) שכן כתב הזבחי צדק סימן ק"י ס"ק קנח בשם שו"ת בית דוד, ודבר משה, ואהל יוסף, וחסד לאברהם, דעבדינן ס"ס להתירא אפילו כשהרוב אוסרים ונקבעה הלכה כמותם, והמיעוט הוא סברא דחויה, אעפ"כ עבדינן ס"ס להקל. וכן הסכים הגר"ח בספר ידי חיים עמ' רז. ע"ש. מ"מ הכא בנ"ד לא ס"ל למרן עט"ר לסמוך על ס"ס זה כמבואר להלן, ונראה

דגן אחר הפסח ונקרא שמו יבול קיץ, לא שייך בזה הס"ס שעשו רבותינו הראשונים, והסומך על זה אינו אלא טועה. והגם שהב"ח כתב להקל בשל נכרים והסכימו עמו כמה מגדולי רבני אשכנז, מ"מ אף הם כתבו דהיינו דוקא בשעת הדחק במקום שהוא חיי נפש. לכן בזמן הזה בארה"ב שאינו שעת הדחק כלל ויש קמח ישן מצוי בשפע, אין להקל. ועוד שרבים מגדולי רבני אשכנז דחו דברי הב"ח לגמרי, ומהם הגאון בעל תויו"ט והש"ך והגר"א והש"ת אריה והגאון רבי עקיבא איגר ועוד רבים ושלמים אשר עמהם ככל האמור לעיל. וגם מגדולי רבותינו הספרדים דחו דברי הב"ח מן ההלכה והסכימו לדעת מרן השו"ע שאסר בחו"ל ובשל נכרים מדאורייתא, ומהם הגר"ח בן עטר והרב יד אהרן והרב כסא אליהו, והרב עמק בנימין, ועוד. וכבר ביארנו שאין לסמוך על ס"ס בצירוף שיטות המקילים מכמה טעמי תריצי ככל המבואר לעיל. גם לדעת גדולי דורנו הגאון רבי משה פיינשטיין זצ"ל אין להקל אלא היכא דלא אפשר לברר, ואדרבה צריך לברר ולפרסם היכן יש לקנות ישן, ולדעת מרן רבינו עובדיה יוסף זצ"ל אין להקל בזה כלל.

לאור כל האמור ובהיות שקמח ישן מצוי בשפע לכל דורש, ואין שעת הדחק כלל ועיקר, אין ספק שלדעת כמעט כל הפוסקים איסור חדש הוא איסור גמור מן הדין, שהרי אף מגדולי האחרונים שהקילו לא הקילו אלא בשעת הדחק, אם

וכתב ששגגה יצאה מתחת ידו וכו', וכן העלה השאגת אריה בתשובות החדשות (דיני חדש סי' ג), וכן הסכימו הרבה מגדולי האחרונים. ואע"פ שיש גם כן אחרונים מגדולי רבני אשכנז שמקילים, כאן בארץ ישראל אתרא דמרן השו"ע בודאי שאין להקל. ומכל שכן לנו הספרדים שבודאי שאסור לנו להקל נגד מרן שקיבלנו הוראותיו. וכמו שכתב הגאון מהר"י פראג"י בתשובותיו (סימן נט) שבמקומות אלו שהם אתרא דמרן, הרי דבריו והוראותיו הוקבעו כהלכה למשה מסיני, שאין בה שום מחלוקת כלל, אפילו במקום שרבים חולקים עליו, וכל הנוטה מדבריו הרי הוא כאילו נוטה מדיני תורה ומזלזל בכבוד רבותיו. ע"ש. עכד"ק. ושו"ר שהוב"ד בילקוט יוסף (מצות התלויות בארץ ח"ב עמוד תלו). ובודאי שגם לדין הגרים בארה"ב שהוא מקום שאין בו מנהג קבוע, מחוייבים אנו לנהוג כדעת מרן השלחן ערוך, כל שכן בנדון דידן שרוב ככל הפוסקים סבירא להו שחדש אסור מן התורה גם בחו"ל וגם בשל נכרים, והמקילים לא הקילו אלא משום שעת הדחק, השתא דליכא שעת הדחק אין להקל כלל.

המורם מכל האמור דדעת רוב הפוסקים למעלה מחמשים ראשונים כמלאכים שחדש אסור מן התורה בכל מקום וגם בשל נכרים, ועל צבאם כן פסק מרן השלחן ערוך. ודעת החולקים חשיבא יחידאה נגד כל הני פוסקים. ולפי המציאות כאן באמריקה שזורעים מיני

הרבים תלויה בו, ועליהם נאמר ומצדיקי
הרבים ככוכבים לעולם יזהירו. ולשומעים
ינעם ועליהם תבא ברכת טוב. ושומע לנו
ישכון בטח.

ובזכות זאת נזכה לגאולה שלמה ולבנין
בית המקדש במהרה בימינו
ולהקרבת העומר אמן.

כן במקומנו שאין שעת הדחק כלל, גם
הם יודו לאסור. לכן המזלזל בזה נכשל
באיסור תורה לדעת מרן השלחן ערוך
והפוסקים הנ"ל. אשר על כן הנני קורא
בקריאת קודש לכל הרבנים הממונים על
הכשרות, חזקו ונתחזק בעד ה' ובעד עמו,
לעמוד על המשמר שלא יכנס איסור חדש
במחזורינו, וכל המזכה את הרבים זכות



האם יש להמנע מלתת טליתו לכהן שרוצה לעלות לדוכן

הרב מרדכי לבהר

מח"ס מנוחת מרדכי, מגן אבות ועוד, וראש כולל לינק, לוס אנג'לס

והרבה פוסקי ספרד נקטו שאין לברך כדעת מור"ם דסב"ל. וכיבואר לקמן.

חומר איסור לקיים מצוה בלא ברכה

ברם, פשוט שגם לדעתם אין להכנס לספק ברכות שלא לצורך. וגם מאידך גיסא, אין לקיים מצוה בלא ברכה, עיין ברב פעלים (ח"א ס' ח ד"ה ופשוט וז"ל חושש אני למנוע ברכה מן השואל ואע"פ שסב"ל, משום שהברכה היא קבועה על המצוה מצינו שהקפידו חכ' שלא יעשו המצוה בלא ברכה. וכמש"כ התבאר שמוטב שיכניס עצמו לספק ברכה שאינה צריכה ממה שבספק שימנע מלברך על עשיית מצוה ע"כ. נויש מוכיחים מהמשנה "הערום לא יתרום" מאחר שאינו יכול לברך, ורק בדיעבד שקיים המצוה בלא ברכה אמרינן שיצא משום שאין המצוה מעכבת הברכה].

האם יש עצה להמלט מספק בפשט טליתו

ויש לעיין האם יש עצה שלא ליכנס לספק ברכות ודרך סלולה ללכת בה.

לעלוי נשמתו המהורה של הגאון בעל היביע אומר וצוק"ל

שאלה: פעמים, שכהן מבקש מאחד בציבור להשאיל לו טליתו, או מי שעולה לתורה ואין לו טלית ומבקש להשאיל טליתו מאחר מחמת כבוד התורה. האם יש להמנע מלהשאיל לו טליתו.

[והמסתעף מזה, האם יש לברך על טלית שנפלה, והאם יש עצה להתנות שלא יברך. ועוד פרטי דינים בזה ובדין סב"ל נגד מרן].

תשובה: דעת מרן בשו"ע ס' ח, ס' יד' ברורה, שפשט טליתו, צריך לברך עליו שוב כשלוכשו, ואין חילוק בין דעתו ללובשו שוב או אין דעתו ללובשו, בין אם יש עליו טלית קטן או אין עליו קטן כמבואר כ"ז בב"י, וגם אין חילוק בשיעור זמן כדמוכח ממקור הדברים מתפילין שנשמטו ממקומן, משמע אפ' לרגע, מברך שוב.

וכידוע, מור"ם (שם) הביא י"א שאין לברך אם דעתו ללבושו שוב, וי"א שאם נשאר עליו ט"ק אין לברך.

שכן הכא שיש לו לברך. מיהו יש לומר דשאני התם שזזו ממקומן ולא ידע שלא היו במקומן אבל אם הזיזו ממקומן אדעתא להחזירן מיד, התם נמי לא היה צריך לברך. ולזה דעתי נוטה". ובב"י העיר ע"ד "אבל איני יודע מה עלה על דעתו להסתפק בכך, דהא בהדיא אמרינן פרק לולב וערבה דרבא הוה מקדים וקאי ועייל לבית הכסא ונפיק ומשי ידיה ומנח תפילין ומברך וכי איצטרך וכו' ודאי היה ע"ד לחזור ולהניחם מיד. וכו'. וה"ה לציצית. ע"כ ובסו"ד הביא דברי האגור שיש לחלק בין לובש עליו ט"ק דלא יברך בפשט טליתו וסיים שנר' פשוט דאפ' דעתו ללובשו מיד צריך לברך.

הרי דעת מרן הב"י ברורה, שדין הפסק בציצית, וה"ה בתפילין, שכל שפשט טליתו או תפילין, אפ' דעתו לחזור ללובשו מיד, ואפ' נשאר עליו ט"ק מברך. וגם אין חילוק בפרק זמן, שהרי עיקר ספיקו של הטור מתפילין שזזו ממקומן. וגם לא חילק בין עייל לבית הכסא שאסור ללבוש התפילין להיכן שלא היה צורך להוריד הציצית. וע"כ מבואר מזה סברת הב"י דלאו בהיסח הדעת תליא מילתא אלא כל שפשט טליתו מעליו הרי סילק מעשה המצוה ממנו. ונפסקה הברכה. וכן מבואר בדברי הלבוש (ח, אות יד) שגם נקט לדינא כדעת השו"ע שבכל

וכדי לברר מילתא דא, שומה עלינו לברר שטות הפוסקים בדיני הפסק בטלית, תפילין, וסוכה.

גרסינן בתוס' סוכה דף מו. דתניא תפילין כ"ז שמניחן מברך עליהן דברי רבי. וחכ' אומרים אינו מברך אלא שחרית בלבד. אתמר אביי אמר הלכתא כרבי ורבא אמר הלכתא כרבנן. אמר רב מרי ברה דבת שמואל חזינא ליה לרבא דלא עביד כשמעתיה. אלא מקדים וקא עייל לבית הכסא ונפיק ומשי ידיה ומנח תפילין ומברך וכי איצטרך זימנין אחרייתא עייל לבית הכסא ונפק ומשי ידיה ומברך. ואנן נמי כרבי עבדינן ומברכין כל שבעה. רבנן דבי רב אשי כל אימת דמשמשי בהו מברכי. ע"כ.

ספיקו של הטור בפשט טליתו ודעת הב"י והדרכי משה

ובטור (ס' ח' ס' יב) כתב "ואם פשט טליתו ולא היה דעתו ללבושו מיד כשחזר וללבושו צריך לברך. אבל אם היה דעתו ללבושו מיד כגון שפשט אותו כדי ליכנס לבית הכסא. בזה אני מסתפק אם צריך לברך שיש פנים לכאן ולכאן דאיכא למימר כיון דילפינן כל התורה מתפילין^א ותפילין כל אימת דמשמש בהו מברך פירוש אם זזי ממקומן וממשמש בהן להחזירן למקומן אם כן כל

א. צ"ע מה כוונתו דילפינן כהת"כ מתפילין, וע' בפרישה ס"ק יז דכתיב בפ' בא יהיה לאות על ידיך ולזכרון בין עיניך למען תהיה תורת ה' בפיך. ע"כ צ"ב מאי שייטא ענין הפסק בתפילין לכהת"כ ממה שני תפילין נחשבים תורה. וצ"ע. ואולי כוונת הטור כפשוטו דהגמ' בסוכה יליף מתפילין לסוכה.

מספק ברכה. ואם יעשה תנאי זה בשעת הברכה, שפיר רשאי לתת טליתו לאחר לברכת כהנים או ברכת התורה וכדומה. ובביה"ל (ס' ח' ד"ה אם פשט) ציין לעצה זו של המג"א.

ברם, יש להעיר ע"ד הביה"ל שלא הזכיר שבהג' רעק"א העיר טובא ע"ד, שלא מהני לכוין בשעת הברכה, דאם פשט טליתו באמצע היום וחזר ולבשו מיד, מכ"מ מעידן הברכה עד שעת לבישה זו הפסיק, וא"כ אין הברכה יכול לפטור ללבישה זו. ובס' י"ד איירינן שלא הפסיק בשום דבר בין הברכה לפשט ולבש שוב. ולפ"ז, גם בשחיטה מהני הברכה לכמה בהמות רק אם לא הפסיק בינתיים.

והנה, בביה"ל בסו"ד ציין לדברי השע"ת בשם התבואת שור. ושם מבואר שלפי התבוא"ש שיכוין בברכה שרק יפטור לבישה זו, ואז אינה פוטרת לבישה אחרת, וכאן כו"ע מודי שפנים חדשות באו לכאן. ולרווחא דמילתא יש להפסיק באיזה שיחה ע"ש. ולכא' היה נר' דזהו העצה היעוצה לצאת ידי כו"ע, בפרט שלפי השו"ע חייב לברך בכל גיוני, וכמה פוסקים נקטו כוותיה.

ומעתה, נחזי אנן היכי קי"ל. והנה, כדעת מרן וכן נקט הלבוש, וכ"פ המאמר מרדכי. ובספר תורות אמת להג"ר בירדגו (שם) גם פסק כדעת מרן. וכ"כ בספר רנה ותפלה בפשיטות.

גיוני חייב לברך וז"ל דמצוה ראשונה אזלא לה, והשתא הוא מתחיל באחרת וצריך לברך עליה ע"כ.

ברם, בדרכי משה העיר שיש לחלק בין תפילין לציצית, שהרי בתפילין כשהלך לבית הכסא לאו בדעתיה, והוי הפסק (שהרי אסור ליכנס לביהכ"ס עם תפילין) משא"כ בציצית שא"צ להסירן. וכעין הפסק בתפלתו. וכבר דחה במאמר מרדכי (שם) ראייתו דמרן לטעמיה דאין חילוק בתפילה בין הפסק לרצון או לאונס.

האם מועיל כוונה בשעת הברכה לפטור כל הלבישות שילבש

והנה, יש לדון לדעת השו"ע, אם כוונתו בשעת הברכה ליפטור כל הלבישות הבאות, האם בכה"ג יועיל בפשט טליתו לחזור ללבושו. והנה, במג"א ס' ח (ס"ק טז) דן בדברי הרמ"א במי שפשט טלית ראשון קודם שלבש השני צריך לברך. והעיר עליו דמ"ש משחיטה כשהיה דעתו לשחוט השני, ולא דמי לפשט טליתו (דמכרך) דהתם לא היה דעתו בשעת הברכה שיפשטנו ויחזור וילבשנו". הרי מהמג"א מוכח דאם בשעת הברכה היה בדעתו, מהני שלא לברך שוב. ולפי דברי המג"א הללו מצאנו פתרי לספק דידן, מאחר שלפי מרן בכל גיוני יש לברך, וכדי להמנע ממח' שיש חולקים ואומרים סב"ל כנגדו, היה נר' לכא' לעשות כעצת המג"א להמלט

בשׁו"ת חיים שאל ח"ב (סי' טו) שכתב שקיבל מרביתו דאמרינן סב"ל אפילו נגד מרן, מ"מ הרב עצמו סיים שם, שאף על פי כן המברך כדעת מרן אין מוחים בידו, כיון שקבלנו הוראות מרן. א"כ בכה"ג שכבר נהג כמרן, לא מהדרינן עובדא ורשאי להמשיך במנהגו. והרי בעיקר דינו של מרן החיד"א הנ"ל דס"ל דאמרינן סב"ל אפילו נגד מרן, אין הדבר מוסכם, שרבים מן האחרונים סוברים לפסוק כדעת מרן אף בברכות, ולהורות לברך לכתחלה כדעת מרן, וכמבואר בספר אמת ליעקב אלגאזי (במשפט העולים לס"ת אות סג). ובספר שלמי צבור (דף רפח ע"ב). ובספר מאמר מרדכי (ר"ס תקפב). וכן דעת החקרי לב הובא בספר שמח נפש (דף סב ע"א וב). וע"ע בשו"ת כסא שלמה לניאדו (סי' ז). ובטהרת המים (מע' פ אות קפז). ולכאורה כן היה ראוי לפסוק, שהרי אנו פוסקים כדעת מרן בין להקל בין להחמיר בדיני שבת ובדיני איסור והיתר, ואפילו נגד מאה פוסקים, וכמ"ש מהר"י מולכו בשו"ת אהל יוסף (חיו"ד סי' ל). ובשו"ת משפט וצדקה ביעקב ח"ב (סי' ה). ובשו"ת בית דינו של שלמה (חאו"ח סי' ד). ובשו"ת ישיב משה שתרוג (סי' לד). וכ"כ הגר"ח בספר רב ברכות (דף קכב סע"ב ודף קנד ע"א). ועוד. והרי איסור ברכה שאינה צריכה לרוב הפוסקים אינו אלא מדרבנן. וכמ"ש ר"ת בתוס' ר"ה (לג). והרא"ש קידושין (לא). וז"ל הרא"ה (ברכות כא. עמוד מב), ורבינו אשר בן רבינו משולם פירש, דהא דדרשין (ברכות לג) שהמברך

היאך קי"ל לדינא בפשט טליתו
ע"ד לחזור ללובשו: דעתו של
היביע אומר

וכידוע, פוסקים רבים נקטו שאין לברך כל שדעתו לחזור ללובשו, כד' השלמי צבור (דף לד:), ובתפילה לדוד (סי' לב) ובשולחן גבוה (סי' קא) כתב שהמנהג אצלם לא לברך. ובשו"ת יביע אומר (ח"ג יו"ד סי' יז אות א') נטה כדברי האחרונים לומר סב"ל כה"ג נגד מרן. ברם, נר' דגם לדעתו הרמ"ה יש פנים לברך כדעת מרן לבני עדות המערב וכפי שיבואר.

ובשו"ת יביע אומר (ח"ג יו"ד סי' יז אות א') הביא כדברי האחרונים שכתבו בפשט טליתו ע"ד לחזור ללובשו, שאינו מברך, והכריע שאין לברך מחמת שאומרים סב"ל גם נגד מרן. ושנה משנתו בח"ח או"ח סי' ב' (אות ה'), חזר על הדברים והוסיף, "ומה גם שבספר ש"ג העיד כה"ג מנהג העולם שלא לברך".

ברם, יש לדון טובא במשנתו של בעל היביע אומר זצ"ל אם היה מורה במקרים מסויימים לברך, ואקדים, דהנה אע"פ שביביע אומר ח"ג הנ"ל כתב דפשט טליתו סב"ל, מכ"מ בשו"ת יביע אומר ח"ט (או"ח סי' כד, אות ד) כתב בהך כללא רבתא דספק ברכות להקל וז"ל, ומיהו נראה לי שאדם שנהג מנהג לברך, ע"פ מ"ש מרן בש"ע, ולא ידע שיש חולקים על מרן, ושוב נודע לו שיש מן הראשונים ומן האחרונים שחולקים על מרן, יכול להמשיך במנהגו לברך, כיון שאנו קבלנו הוראות מרן. ואף החיד"א

ועצומים סוברים דנקטינן כדעת מרן בברכות כמו שכתבנו בחזון עובדיה סימן מט עמוד תתסז) עכ"ד.

דעת חכמי המערב הפנימי בפשט טלית

ומשום כן יש לומר, דכ"ז לאלו שיש מנהג שלא לברך, אבל מי שאינו יודע מנהגו או יוצאי המערב הפנימי (מרוקו) שלא מצאנו בכתבי רבותינו לומר סב"ל כה"ג, ובפרט שבדר"כ לא אמרו סב"ל נגד מרן, וכ"כ בספר תורות אמת להג"ר רפאל בירדוגו זצ"ל (ס' ח) לברך. וע"ע בספר רנה ותפלה (ס' ח).

והנה, בנוסף כתבנו בכללי הפסק למערב הפנימי (שנת ה'תשפ"ב, ונדפמ"ח בספר מגן אבות חו"מ תשפ"ג) שלא מצאנו כלל זה דסב"ל נגד מרן אצל קדמוני חכמי המערב הפנימי. וכ"ד הבית דוד (או"ח ס' סא) פסק דיש לברך כדעת מרן ולא אמרינן סב"ל כנגדו, וכ"כ בשו"ת אגורה באהלך (ס' כו) ובאמת ליעקב (משפט הברכות העולים לס"ת אות סג). וכ"כ בחקרי לב (מהדו"ב חו"מ ס' ד) שלא אמרינן סב"ל בדעת מרן. וכ"כ בהדיא בדברי יוסף (בירדוגו) הל' ציצית (ס' ב') נדרשתי לחוות דעי על מה סמכו היום שהלן בטליתו אין מברכין עליו שהוא היפך פסק מרן ז"ל וכו' ואע"ג דהאחרונים חולקים עליו מ"מ היה ראוי לילך בעקבות מרן ז"ל שאנו נגררים אחריו בכל מקום אפ' במקום שחולקים עליו

ברכה שאינה צריכה עובר על לא תשא, אסמכתא בעלמא הוא, שאין איסור ברכה שאינה צריכה מדאורייתא אלא מדרבנן. עכ"ד.

ובביקור בנו הגר"ד יוסף שליט"א לעירנו האי שתא אלול ה'תשפ"ב אמר לי שכן אכן היה דרכו של אביו, שמאחר שכתוב בחיד"א שאין למחות במי שנוהג כ מרן, ובפרט בנידונים שהספק הוא במצוה, וגם יש אחרונים כדעת מרן, יש להורות כ מרן ולא לומר סב"ל. וכן הורה בכמה מקומות בהלכה ברורה. [ע' בס' קסד - ס' ב' לגבי הנוגע במקומות מטונפים באמצע הסעודה דדעת מרן לברך, והאחרונים חילקו ע"ד, ברם, מחמת שיש בצידדו כ מרן, שפסק כהרמב"ן ורשב"א וגם הוי מח' במצוה ולא בברכה, הורה לברך].

והנה, בפשט טליתו כנראה שפוסקי עדות המזרח מורים שלא לברך ע"כ מש"כ בשולחן גבוה (שם ס"ק כא) שהמנהג שלא לברך. וגם בזה סיים ביביע אומר (ח"ח שם אות ו) וז"ל ועכ"פ כיון דבלא"ה דעת מרן השו"ע לברך... נהי דאנן מחמרינן לכתחילה לחוש לדברי החולקים, הרי כתב מרן החיד"א בשו"ת חיים שאל ח"ב (סי' טו) שאף על פי שקיבל מרבותיו דאמרינן סב"ל אפילו נגד מרן, מ"מ העושה כדעת מרן אין מזניחים אותו שהרי קיבלנו דעת מרן (ואעיקרא לאו מילתא פסיקתא היא, כי רבים

וקיי"ל סב"ל, מכ"מ לגבי פסק מרן לא אמרינן כן ע"כ^א).

סתמא דעתי ואע"פ שאיירי בנידון דומה, לכא' ה"ה כאן].

ובנוסף נר' דכאן המח' היא במצוה ולא בברכה, שנחלקו אם המצוה הראשונה אודא ליה והלבישה החדשה מצוה חדשה, וה"ה בתפילין. וע"כ נר' דלבני המערב הפנימי יש להורות כדברי מרן בפשט טליתו ולברך.

האם יעשה כעצת המג"א שלא לברך או כעצת התבו"ש לברך רק על הלבישה הראשונה

מכ"מ מי שלבו נוקפו וחושש מברך בפשט טליתו ע"ד לחזור ללובשו, כדברי החולקים, יש לצרף עצתו של המג"א שהובא בביה"ל (שם) שאם התנה בשעת הברכה על כל הלבישות, שוב אינו צריך לברך על כל לבישה ולבישה. נויש לציין מש"כ השע"ת שם שאם עשה כן כמה פעמים, אמרינן שכך

ברם, מי שעשה כהמג"א ומתנה, עדיין לא מפיש עצמו מפלוגתא, שהרי דעת רעק"א שהבאנו לעיל דלא כדבריו. וע"כ היה נר' יותר כעצת התבואות שור (יו"ד ס' יט וע' בשו"ת שם) אם מכיון בשעת הברכה שיפטור רק הלבישה זו, ולרווחא דמילתא, כשמוריד טליתו גם יפסק בדיבור וכדומה ויפסיק. נר' דבזה כו"ע יוכל לברך. דלא מיבעיא לפי דעת מרן ודעימיה, יש לברך בכל גווני. אלא, כאן הרי כיון שלא יפטור ברכתו לבישה אחרת, ואין בו משום ברכה שאינה צריכה כדברי התבוא"ש, ועדיף טפי שהרי יש לו דעת מרן בסתמא לסמוך עליו. וכ"ז בנוסף למה שיש אומרים שלא אומרים סב"ל נגד מרן ובפרט שכאן שהוי ספק במצוה.

ונר' עוד, שגם לדעתו הרמ"ה של היביע אומר זצ"ל, היה מקום לברך בכה"ג

ב. וכך עולה מכמה חכמי המערב במקומות מפורזים שלא חששו לברך אפי' במקום ששאר פוסקים אומרים סב"ל. ונצטט כמה דוגמאות. א. במקום אחר הארכנו שנשי המערב היו מברכות ברכת שעשה לי כרצוני כדעת מרן אע"פ שהרבה מפוסקי ספרד פסקו שלא לברך, ולא נהגנו לומר סב"ל נגד דעת מרן. ב. כן נראה משמעתא דידן מדברי כמוהר"ר המלאך רפאל בירדוגו זצ"ל בספרו תורות אמת (או"ח סי' ח סי"ד. ועי' שם סעיף י"ב) לגבי פשט טליתו אפי' אם דעתו ללבוש שוב צריך לברך אע"פ שהרבה פסקו שלא לברך. ג. ע' בשו"ע או"ח ס' ח סעיף טו דפסק דאם נפל טליתו מעליו, צריך לברך שנית, והרבה פוסקים נטקו סב"ל נגד מרן, אכן בסידור בית עובד ציין להמג"א שאם תפס טליתו לפני שנפל אינו מברך, משמע דהא ל"ה מברך. וכ"כ אך בשופריה דיוסף (או"ח ח' ס' יב) כתב בפשיטות שמברך. וכ"כ ברינה ותפלה (שם) וכן משמע מהתורות אמת (שם). [ובאמת גם הרב הרי"ח הטוב בעוד יוסף חי (בראשית סי' ג) כתב לברך בכה"ג]. וע"ע בקונ' כללי הפסק לחכמי המערב שהרחבנו עוד בזה. ומה שיש לדון אם ברכה שא"צ דרבנן, ואע"פ שבמשך הדורות הזכירו רבותינו שבמערב סב"ל נגד מרן, כמש"כ בשו"ת ויאמר יצחק (ח"א ס' א' ד"ה אחר כותב זה) ועוד, מכ"מ, בדורות הקודמים לא כתבו כלל זה, ותלוי כל מקרה לגופו, אבל בודאי לא נקטו כלל זה בכל פלוגתא שיש דעה שלא לברך.

לבית הכנסת מתעטף בטלית גדול צריך לברך עליו. דהליכה מביתו לבית הכנסת חשיבא הפסק ובימינו רובא לא נוהגים כן אלא פוטרם הטלית קטן עם הטלית גדול בבית הכנסת. אמנם שמעתי קהילות ותיקות יוצאי צפון מרוקו שחונכו בפשיטות לברך. ובודאי אין לנו רשות לשנות מנהגם שעושים כדעת מרן. אלא אדרבה שומה עלינו לברר למה אנו לא נוהגים כן.

ועכ"פ יש לדעת שאם בין לבישת הט"ק לטלית גדול יש הפסק גדול, כגון המביא ילדיו לבית ספר בריחוק מקום לפני שמתפלל וק"ו בט"ב שאינו לובש טלית גדול בבוקר יש לו לברך של הטלית קטן. ואכן בספר הליכות שלמה (פרק ג' הערה 43) כתב לישון עם הטלית קטן כליל ט"ב להמלט מחשש זה.

ולגבי אם לפשוט טליתו לפני שנכנס לבית הכסא, יש שדנים שאין להוריד הטלית גדול לפני שנכנס לבית הכסא שאין זה חובה לדעת מרן, ונכנס לספק ברכה. ואכ"מ. ברם לפי הנ"ל אם מתנה כדברי התבוא"ש שפיר דמי לכו"ע.

זהירות כשמסדר טליתו והאם ישאיל טליתו לאחר

ולדאבוננו הציבור אינו מודע ברוב פרטי דינים אלו מחמת שחושבים בדעתם שלעולם לא מברכים על ט"ק או על ט"ג אא"כ הפסיק זמן רב.

שעושה כדברי התבוא"ש ומכוין שלא לפטור רק לבישה זו, וע"פ דבריו ביביע אומר ח"ט, (וכ"כ ביביע אומר ח"ב אבה"ע ס' ד כהתבוא"ש ובח"ח יו"ד ס' כח לגבי קובע מזוזה שהורידה) שהעושה כ מרן אין מוחים בידו. וכאן הוי ספק בברכה. בודאי יש לו על מה לסמוך.

האם יש להורות לברך כדעת מרן בנפלה טליתו

והנה בשו"ע ס' טו כתב דאם נפלה טליתו שלא במתכוין וחוזר ומתעטף צריך לברך והוא שנפלה כולה. ומור"ם לא הגיה על דעתו וכן הסכימו האחרונים. ובכללם הבית עובד (אות ז), שלמי צבור, שיירי כנה"ג אלא שבזה, הכה"ח (ס"ק נה) ועוד כתבו דמאחר שלדעת הריטב"א אינו מברך, סב"ל. ונר' ע"פ הנ"ל דהדברים ק"ו שלא מיבעיא לפי עדות המערב הפנימי יש לברך. דהכא גם מור"ם פוסק לברך ולא הובא דעת הריטב"א שלא לברך אצל רוב הפוסקים וגם בעוד יוסף חי (בראשית ג) פסק לברך. ונר' דבכה"ג שעושה כהתבואת שור, כו"ע מודי שאפשר לברך, ובפרט שהוי ספק במצוה. ועכ"פ בודאי אין מוחין בידו.

ברכה על טלית קטן כשיש הפסק גדול

והנה מרן בס' ח' סעיף יג פסק דהלובש טלית קטן ומברך עליו, וכשהולך

דינים העולים מהאמור:

א. דעת מרן דהפושט טליתו גם אם דעתו לחזור וללבושו. וגם אם יש עליו ט"ק חוזר ומברך. וכן יש להורות לבני מערב הפנימי, שקיבלו דעת מרן אפ' במקום סב"ל ובפרט כאן דהוי ספק במצוה.

ב. ראוי לעשות תנאי שברכתו יפטור רק לבישה הראשונה ובזה יוצא ידי כו"ע.

ג. מי שחושש שלא לברך, יש לו עכ"פ לעשות כדברי המג"א והביה"ל הביאו להתנות בשעת הברכה שיפטור כל הלבישות האחרות.

ד. אם לא התנה כדברי התבוא"ש, ראוי שלא לתת טליתו לאחר אם דעתו לחזור וללבושו, כדי שלא יכנס לחשש חיוב ברכה לדעת מרן. ואם התנה כדברי המג"א שברכתו תפטור שאר הלבישות צ"ע, דעדיין הוי ספק לפי רעק"א.

ה. נפלה טליתו מעליו, יש להורות מכמה טעמי לברך. ובפרט אם מתנה בתחילת לבישתו כהתבוא"ש.

ו. הלובש ט"ק ומפסיק עד שילבש טלית גדול, יזהר לברך על הט"ק. ושיעור הפסק זמן תלוי בפוסקים. ומי שמברך על ט"ק והולך לבית הכנסת, ושוב מברך כדעת מרן בודאי אין לו לשנות מנהגו.

ז. צ"ע למה פושטים טלית גדול לפני שנכנסים לבית הכסא ונכנסים

ומחמת הרגל זה גם לא שמים לב ופושטים טליתם כמסדרים בגדיהם, ונכנסים לספק ברכה שלדעת מרן חייב לברך.

וע"כ פשוט שבנידון ששאלנו בתחלה, האם כהן או עולה מבקש טלית ממנו, האם יפשוט טליתו, אם לא התנה שלא לברך כדברי המג"א (וגם אם התנה כהמג"א לא נפיש עצמו מפלוגתא) יש להמנע מכך, שנכנס לספק ברכה. ובמקום להשאיל לו טליתו, עדיף למצוא לו טלית של הבית הכנסת ללבוש. ואם התנה כהתבוא"ש, מותר לתת לו טליתו ולברך שוב.

ספיקות בפושט תפילין

ומכל האמור נלמד דהפושט תפילין ליכנס לבית הכסא, למרות שיש חוששים לסב"ל שלא לברך ע"פ הי"א שהובא במג"א (ס' כה ס"ק) שבבית הכסא שקרוב לנו אולי אין לברך, כמש"כ בבא"ח (וירא אות יג) מכ"מ יש לדעת של מרן לכו"ע מברך כמו פשט טליתו, וכש"כ כאן שגם למור"ם הוי הפסק דבית הכסא חשיב הפסק טפי. וכ"פ ביביע אומר (יבי"א ח"ח או"ח ב' בהערה). ובפרט אם מתנה כהתבוא"ש.

ומכלל הדברים נלמד שגם יש להמנע מלסדר התפילין או להורידו מעל ראשו כדי לתקנו אם אין לו צורך כ"כ, ובכה"ג עדיף לעשות צרכיו בבית הכסא לגרום לו לברך שוב לכו"ע.

לספק ברכה. וע"כ יש להתנות כהתבוא"ש, או עכ"פ כהמג"א כדי לא להכנס לספק ברכה.

ט. יש להמנע מלסדר התפילין או להורידו מעל ראשו כדי לתקנו אם אין לו צורך כ"כ, ובכה"ג עדיף לעשות צרכיו בבית הכסא לגרום לו לברך שוב לכו"ע.

ציי"מ וימ"ן,

מרדכי לבהר

ח. הפושט תפילין ליכנס לבית הכסא,

יש לחזור ולברך.



בדין רצה והחליצנו בסעודה שאחר קידושא רבה

(יישוב דברי מרן זצ"ל בחזון עובדיה)

הרב ליאור דהן

מח"ס עמודי ההוראה על המשנ"ב ורב קהילת עבודת השם, קווינס

הקדמה: גדר החיוב לאכול פת
בשלושת סעודות שבת

איתא בשלחן ערוך סימן עדר סע' ד':
"סעודה זו [של ליל שבת] ושל
שחרית אי אפשר לעשותה בלא פת".
וביאר במשנה ברורה (סק"ט) רצה לומר
אפילו לדעת המקילין לקמן בסימן רצא
סעיף ה' לענין סעודה שלישית שאין צריך
לעשותה דוקא בפת באלו שתי סעודות
מודו כולי עלמא דהם עיקר כבוד השבת
אם יש לו אונס שאינו יכול לקיים סעודת
ערבית ידחה הסעודה עד למחר שיאכל ג'
סעודות ביום ובלבד שיקדש בלילה ויאכל
מיד אחר הקידוש כזית מחמשת המינים
או שישתה רביעית יין כמו שכתב בסימן
רעג.

חידוש החזון עובדיה בהזכרת
רצה והחליצנו בסעודה שניה
וביאורו

ותבשיל של שבת עשאה אחר כמה שעות
ובסעודה הזאת שכח להזכיר של שבת
בברכת המזון אינו צריך לחזור ודינו כמו
כל סעודה שלישית של שבת". עד כאן.
וטעמו מבואר בהערה שם על פי התוס'
רי"ד בפסקיו (סוכה כז.) ושבולי הלקט (סי'
צג בשם תוס' רי"ד) וחי' הרשב"א (שבת קיז:
בשם י"א) והר"ן (שם) והרב המגיד (שבת
פרק ל' ה"ט) שכל שלשת הסעודות של
שבת יכול לקיימן בפרפרת (עוגות) ובמיני
תרגימא (פירות וקטניות) ואם כן לדבריהם
חשיב עיקר סעודתו כסעודה שלישית
דקיימא לן (סי' קפח סע' ח') שאם שכח בה
רצה והחליצנו אינו חוזר לברך ואע"פ
שלא קיימא לן כשיטתם אלא כדברי מרן
השלחן ערוך כאן שאי אפשר לקיים
סעודת הלילה וסעודת שחרית בלא פת
מכל מקום במילי דברכות חיישינן ולכן
בדיעבד ששכח "רצה והחליצנו" אינו
חוזר לברך דספק ברכות להקל.

אין חילוק בין קבע סעודה שניה
קודם חצות או אחר חצות

ונראה דאפילו אכל הסעודה העיקרית
קודם חצות אינו חוזר לברך

והנה כתב החזון עובדיה (שבת ח"ב עמ'
שמו), "מי שאכל בשחרית של
שבת פת כסנין לאחר קידושא רבה
והסעודה של שבת העיקרית שהיא בפת

בשבת ואפילו הכי מברכים אשאר מיני אוכלים הנאכלים עמהם ברכתם הראויה להם ולא אמרינן שמא כפת גמור חשיב מחמת ששבת קובעת והוה ליה שאר אוכלים הנאכלים עמהם כטפל מחמת הסעודה וספק ברכות להקל אלא ברוכי מברכינן משום דדיינינן ליה לגמרי כאכילת עראי ומברך על כל מאכל ברכתו הראויה לו (ראה עוד מה שכתבנו בס"ד בעמודי הוראה חלק ב' סימן קסח בסוף הספר בביאור הוראה אות יג עמ' קעח; והבאנו הדברים בהמשך בסוף דברינו במאמר כאן).

נחשב באכילתו ככוונה לצאת ידי חובת סעודת שבת

אמנם יש מקשים על החזון עובדיה מדין כוונה דהכא הוה כמכוינ בהדיא שאינו רוצה לצאת ידי חובת המצוה בסעודת הקידוש אלא בסעודה העיקרית שעל הפת ובכה"ג כמעט כל הפוסקים מודים שלא יצא ידי חובת המצוה. ונראה דאינהו מדמי ליה למה שכתב התוספת שבת (ס' רעא סק"ג) שגם אליבא דהמגן אברהם דיצא בקידוש של התפלה מדאורייתא אם המתפלל לא כיוון לצאת בקידוש שבתפלה כגון שיש לו יין בביתו שעתידי לקדש עליו ממילא לא יצא ידי חובת הקידוש כלל דקיימא לן מצות צריכות כוונה ובשו"ת חתם סופר (ס' כא) והגהות רעק"א (ס' רעג) הוסיפו דאפילו למאן דאמר דמצות אין צריכות כוונה הכא שיש לו יין בביתו הרי הוא כמכוינ שלא לצאת ידי חובתו. אולם לענ"ד לא

אע"פ שסעודה שלישית אינו אלא אחר שש ומחצה דהכא אין צריך להיות ממש סעודה שלישית אלא שאינו מעיקרי חיוב סעודותיו וכדין סעודה שלישית שאין לו חיוב לעשותה עם פת ומה שכתב החזון עובדיה (שבת ח"ב עמ' שמז) בהערה "נמצאת הסעודה שאחר חצות היום היא סעודה שלישית" לאו דוקא הוא אלא אורחא דמילתא נקט דמסתמא אוכל עיקר הסעודה אחר חצות ומהני ליה בתורת סעודה שלישית לסברת התוס' רי"ד ואין הכי נמי אף אם אכל קודם חצות אינו חוזר כנ"ל. ופשוט.

צירוף הטעם דשבת קובעת אינו אלא לרווחא דמילתא

ועוד נראה ברור שמה שכתב מרן החזון עובדיה בסוף דבריו בהערה (שם עמ' שמז) לצרף סברת הפוסקים דבשבת אף אכילת פת כסנין עראי נחשב כאכילת קבע משום שהשבת קובעת אין זה טעמו העיקרי אלא צירוף בעלמא כמבואר בדבריו שכתב "שגם יש לצרף וכו'" שמטעם זה לחודיה לא היה אומר לחוש לספק ברכות בלא דעת התוס' רי"ד וסיעתו כיון ששיטה זאת דשבת קובעת דחוויה מן ההלכה הן על ידי מרן השלחן ערוך שכתב דאי אפשר לעשות אלה הסעודות בלא פת ומשמע דפת כסנין נמי אין יוצא בהם והן על ידי הסכמת האחרונים והן על ידי המנהג שלא חיישינן להך מאן דאמר כלל לחשבו ספק ברכות דהא כולי עלמא אכלי פת כסנין

השלחן ערוך) מכל מקום גבי סעודה שלישית יש אומרים שיוצא ידי חובתו במיני פרפרת או פירות כמבואר לקמן בסימן רצא סע' ה' וכל שאינו חייב בפת ממש אינו חוזר משום הזכרת מעין המאורע ולכן גבי סעודה שלישית דהוי ספק שמא חייב לעשותה בפת דוקא שמא אינו חייב אלא פרפרת או פירות יש להקל משום ספק ברכות להקל וכן ביאר המשנה ברורה (שם) והוא על פי הגמרא בברכות (דף מט: ובתוס' ד"ה אי בעי) והשתא לפי דעת החזון עובדיה דהאכל מיני פרפרת בסעודה שניה צריכים לחוש לדעת פסקי רי"ד וסייעתו דיצא בזה מידי חיוב סעודה שניה ואם שכח 'רצה' בסעודה שאחר כך אינו חוזר דחשיב כסעודה שלישית משום ספק ברכות להקל, לפי זה קשה טובא דהא גם בסעודה ראשונה ושניה ממש אמאי נקטינן למעשה דחוזר לראש ברכת המזון כמבואר בחזון עובדיה (כאן) דהא לדברי התוס' רי"ד אי בעי מצי מקיים לה בפרפרת והוה ליה כסעודה שלישית שאינה צריכה פת ממש דהא אנן נמי חיישינן לסברת התוס' רי"ד משום ספק ברכות להקל כמ"ש החזון עובדיה ולא גרע מסעודה שלישית דקיימא לן שאינו חוזר לברך משום ספק ברכות להקל.

פליאה על דעת החזון עובדיה על
פי הפירוש המוכרח בכונת
התוס' רי"ד

ובאמת יותר יש לתמוה על מאי דנקיט
בפשיטות החזון עובדיה אליבא

קרב זה אל זה דהתם בודאי יש לומר דהוה כמכוין שלא לצאת ידי חובתו כיון שרוצה לעשות המצוה כתיקון חכמים ז"ל שקבעו הקידוש על היין משא"כ הכא לשיטת התוס' רי"ד וסייעתו שפיר מקיים מצות סעודת שבת בפרפרת ומדוע יכוין שלא לצאת בזה הא זריזים מקדימים למצות ובפרט כשעיקר סעודתו היא אחר חצות דאיכא בזה עקולי ופשוטי (עיין אור לציון ח"ב פכ"א הל' ד'; ובמקום אחר הארכנו בזה) ואע"פ דאנן לא קיימא לן כהתוס' רי"ד ועל כרחך צריך לחזור ולסעוד על הפת ממש ומקיים בזה מצותו מכל מקום חשיב כמכוין לצאת אליבא דהתוס' רי"ד. וראיה לזה מדברי מרן הבית יוסף סימן רס"ז דהוכיח דמותר להתפלל ולאכול בערב שבת מיד אחר פלג המנחה אע"פ שיש איסור לאכול קודם קריאת שמע משום דלענין אכילה קודם קריאת שמע דאיסוריה מדרבנן סמכינן על דעת האומרים שזמנו מפלג המנחה ואילך ע"ש, והא לא קא מכוין לצאת בקריאת שמע שקודם זאת הכוכבים דהרי צריך לחזור ולקריתוה בזמנה ומצות צריכות כוונה אלא ודאי הרי הוא כמכוין לצאת אליבא דרבינו תם ולכל הפחות אין כאן כוונה נגדית כלל.

תמוה החילוק בין סעודה ראשונה
ושניה ובין סעודה שלישית

אמנם עיקר דברי החזון עובדיה לכאורה
צריכים עיון דהא עיקר הטעם
שאינן חוזרים בסעודה שלישית מובא
בסימן קפח סע' ח' משום שדינה כראש
חודש דהיינו שאע"פ שסעודת הלילה
וסעודת שחרית בעי פת (אליבא דמרן

אליבא דהתוס' רי"ד דלא בעי לחזור. ודברי הש"ס ברכות הנ"ל אשר לכאורה ילפינן משם האי כללא אפשר ליישב שאין הכוונת הגמרא דבשבת לא סגי דלא אכיל פת ממש אלא פירוש 'דלא סגי דלא אכיל' היינו דבעינן אכילה במידי דחשיב תורת קביעת סעודה משא"כ בראש חודש אף על פי שאסור להתענות יכול להעביר היום באכילת פירות בלא תורת סעודה ובלא ברכה אחרונה על המזון כלל (ע' פסקי רי"ד ברכות מט: ודו"ק; ומה שכתב השער המלך פ"ו סוכה ה"ז ליישב על פי רבינו ירוחם נראה שלא כנגד עינו הבדולח דברי התוס' רי"ד בזה) ולפי פירוש זה אף אם אינו חייב בפת כל שחייבוהו חכמים ז"ל לאכול בתורת סעודה גם חיוב הזכרת מעין המאורע דברכת המזון הוא לעיכובא ואם כן יוצא לפי התוס' רי"ד שבכל סעודות השבת כולל סעודה שלישית אע"פ שמקיימם בפרפרת ומיני תרגימא מכל מקום היכא דאכיל פת ושכח להזכיר של שבת חייב לחזור לראש משום דלא סגי דלא אכיל תורת סעודה ואם כן על כרחך בין להתוס' רי"ד ובין לדידן צריך לחזור ולברך בנידון החזון עובדיה לדידן אין פרפרת תורת סעודה כלל לגבי סעודה שניה ולהתוס' רי"ד בלאו הכי חייב לחזור ולברך על כל סעודות השבת כנזכר בגמרא (ברכות הנ"ל) אשר לדבריו אין חילוק בין סעודת הלילה והיום לבין סעודה שלישית וממילא אין מקום לדין החזון עובדיה להקל אף אליבא דהתוס' רי"ד. ע"ע בספר ויען

אמנם אי איתא דהתוס' רי"ד סבירא ליה להאי כללא דכל היכא דלא בעי פת ממש אינו חוזר בשכחתו לראש ברכת המזון לפי זה יצא דבר תימה אליביה דלא בעי לחזור לראש ברכת המזון של שבת כלל וכלל דהא לא בעי פת ממש לקיים סעודות שבת ואטו יחלוק התוס' רי"ד על דין מפורש בגמרא דבשל שבת חוזר לראש ברכת המזון אלא ודאי צריך לומר דסבירא ליה להתוס' רי"ד דאע"פ שיוצא בפרפרת ומיני תרגימא בכל סעודות שבת אפילו הכי חוזר ומברך בכל סעודות השבת דלא כמו שנראה בחזון עובדיה

שמואל (ח"ב עמ' רצט והלאה ובפרט עמ' דש)
ואינו מחזור כלל.

אין ראייה מכרעת מדבריו כשיטת
החזון עובדיה

ביאור דינו של הדברי דוד

ועיינתי במקור הדין המובא בכמה
אחרונים שאם לא היה לו פת
בסעודה שנייה וקבע סעודתו בפירות
ומיני תרגומא ובסעודה שלישית קבע על
הלחם ושכח רצה והחליצנו דינה כסעודה
שלישית דאין צריך לחזור דספק ברכות
להקל כמבואר בכף החיים (סי' קפח סק"מ)
והוא משו"ת דברי דוד (מילדולה סי' פו)
ובאמת התם לא הזכיר סברת הפסקי רי"ד
שיכול לקיים כל סעודות שבת במיני
תרגימא ואין להקשות עליו ככל הנזכר
לעיל משום שנראה מדבריו דסבירא ליה
דאפילו אליבא דמרן שכתב דאי אפשר
לעשות סעודת הלילה וסעודת היום בלא
פת היינו דוקא לכתחילה אבל היכא שאין
לו אלא פת כסנין ואי אפשר בענין אחר
יש לדון סעודת כסנין בשם סעודה בין
בסעודת הלילה ובין בסעודות היום
[כדמצינו גבי קידוש במקום סעודה] ולכן
סובר שאם אכל פת כסנין בסעודת הבוקר
שלא היה לו פת גמור ואחר כך בזמן
סעודה שלישית השיגה ידו פת גמור
ועשה אותה סעודה שלישית על הפת יש
לדון סעודה זאת כסעודה שלישית
דקיימא לן שאינו חוזר לברך ולא אמרינן
דסעודה שניה כמאן דליתא והוה ליה הך
דהכא סעודה שניה. כן נראה מתוכן
דבריו עיין שם באורך.

והנה אם כי יש לדון בסברתו שכתב
דלכולי עלמא בדיעבד מיהא מהני

סעודה אף בלא פת ובפרט מה שהביא
ראיה מדברי המגן אברהם (סוף סי' עדר)
מכל מקום אף אם נניח כדבריו הרואה
יראה שעכ"פ אינו ענין לנידון דידן דהתם
שלא היתה לו ברירה אחרת עשה סעודה
ב' על פת כסנין ואחר כך בזמן המנחה
עשה סעודה בכוונת סעודה שלישית
ממש ובזה דעתו שאינו חוזר ולא אמרינן
דהך סעודה שלישית הוה כסעודה שניה
אלא אמרינן סעודה שניה הלכה לה
שנתקיימה עכ"פ בפת הכסנין דשם
סעודה עלה ואם כן זאת הסעודה הוה
סעודה שלישית ממש דקיימא לן שאינו
חוזר ומברך [ובאמת לפי דבריו יש סברא
לומר דאפילו דילג ממש סעודה שניה
ועשה סעודה בזמן המנחה לשם סעודה
שלישית דאינו חוזר דחשיב כדילג סעודה
שניה והשתא הוה ליה סעודה שלישית
אלא שסברא זאת אינה מוכרחת כיון דלא
היה שם סעודה כלל משא"כ בשאכל פת
כסנין בבוקר עכ"פ שם סעודה איכא]
אבל בנידון החזון עובדיה בזמן הקידוש
ואכילת הכסנין לא היה לו כוונה כלל
לשם סעודה שניה דהא אדרבא רוצה
לסעוד אחר כך סעודת שחרית ועוד אחר
כך רצונו לסעוד סעודה שלישית והואיל
ואי אפשר לסעודת היום אלא בפת [לדעת
מרן השלחן ערוך] אע"פ שבדיעבד

נתקיימה שם סעודה בלא פת מכל מקום הא לכתחילה ברור דבעי לחזור לקיים סעודה על הפת אף כשכבר אכל פת כסנין ולכן הכא שיש לפניו סעודת שחרית כדינו שפיר קיים דין סעודה לכתחילה בסעודת הפת ולא בסעודת הכסנין וממילא חשיב זאת הסעודה סעודה שניה ממש דבעי לחזור בה אליבא דמרן השלחן ערוך וכן כל דברי האחרונים שהקילו בזה לא דברו אלא כענין הדברי דוד ושפיר קא אמרי שאין להפוך סעודה שלישית לסעודה שניה אבל בנידון החזון עובדיה שרוצה לעשות מסעודה שניה סעודה שלישית זה לא מצינו לאחד מן הפוסקים שיכתבו קולא בזה וכנ"ל.

ישוב דברי החזון עובדיה מבח סעודה שלישית הסמוכה לערב

ונראה לענ"ד ליישב דברי החזון עובדיה דהנה מה שכתב דלדעת התוס' רי"ד וסיעתו נמצא נידון דידן שהסעודה אחר חצות היום "היא סעודה שלישית" דפסק מרן השלחן ערוך שאינו חוזר יש לומר דלאו דוקא סעודה שלישית ממש דהא אליבא דהתוס' רי"ד אף סעודה שלישית לא סגיא דלא אכיל ובעי לחזור ולברך אלא הכוונה דסעודה זאת אליבא דהתוס' רי"ד הוה כסעודה שלישית לדידן והיינו דהואיל והוא עתיד לאכול ולצאת ידי חובת סעודה שלישית בסעודה אחרת [כפי מאי דקיימא לן כאן בסימן רע"ד דאינו יוצא סעודה ב' במיני תרגימא

וכדומה] אין צריך לחזור על ברכת המזון של סעודה זאת שאחר חצות אליבא דהתוס' רי"ד כיון שכבר נתקיים בידו סעודה שניה במיני תרגימא דקידוש שחרית והחויב דסעודה שלישית דלא סגיא בלא תורת אכילה הרי עתיד לקיימה אחר כך [מכח סברת מרן ורוב הפוסקים דאי אפשר לסעודה שניה בלא פת] וממילא זאת סעודה שעשה על פת גמור הרי היא כסעודה רביעית דלא בעי אכיל כלל ואינו חוזר גם אליבא דהתוס' רי"ד (כמ"ש התוס' ברכות סוף ד"ה אי בעי) ולפי זה אין הכי נמי אם בדעתו לעשות שלא כהלכה ולדלג סעודה שלישית לגמרי כמנהג מקצת מדלת העם יצטרך ודאי לחזור לברך ברכת המזון ולהזכיר רצה והחליצנו על סעודה זאת כי ממה נפשך הוה בכלל לא סגיא דלא אכיל וחוזר להזכיר מעין המאורע בין לדידן ובין להתוס' רי"ד כנ"ל.

טעם נוסף מחמת הספק שיש בפת הבאה בכסנין

והנה עצם פסק החזון עובדיה הנ"ל יש ליישב גם בלא סברת התוס' רי"ד משום דקבע הקידוש על פת כסנין והרי פת כסנין מבואר בסימן קס"ח סע' ז' שהוא מחלוקת הפוסקים ויש בו שלש שיטות (ע' ביאור הלכה סי' קסח ד"ה טעונים ברכה וע"ע שו"ת יביע אומר ח"ח סי' כו אות ב') ולפי זה ברוב פת כסנין יש דיעות דסבירא להו לברך המוציא לחם מן הארץ

חולקים באיזו שינוי יצא מידי שם פת דחסרון קביעות בלבד אין מוציא מידי פת בלא שישתנה במהות גדרו ושמו ומזה הטעם פסקו האחרונים וכן נהיגי עלמא שאין כזית פת כסנין פוטר שאר מאכלים כגון בשר או ביצים או ירקות שאוכל עמהם בנפרד (ראה משנה ברורה סי' קסח ס"ק סה, וחזון עובדיה ט"ו בשבט עמ' רצב) דלית מאן דחש שמא פת גמור הוא לכמה שיטות ופת פוטר כל מיני אוכלים בכזית שזה ברור דלכולי עלמא אין דרך לקבוע על פת כסנין ובזה תלוי הדבר עיין שם, ולפי זה יש צד לומר שגם לענין סעודות שבת לדעת מרן השלחן ערוך שב' סעודות צריכים פת לעיכובא אף למאן דאמר דכזית פת כסנין מברכים המוציא וברכת המזון אפילו הכי הואיל ולכולי עלמא אין דרך לקבוע על פת כסנין יתכן שאינו יוצא בו משום סעודות שבת גם להך מאן דאמר הנ"ל דאפשר דבעינן פת כזית שקובעים עליו בסעודה ואין די בזה שמברכים עליו המוציא וברכת המזון [אם לא שיאכל ד' כביצים שאז הוא ממש כפת גמור דכל העולם קובעים סעודה בשיעור זה כנ"ל] אבל אין זה מוכרח כל כך ויש לחלק בין הנידונים ואכמ"ל. ועל כל פנים לפי מה שכתבנו בס"ד לעיל נתיישבו דברי החזון עובדיה להלכה ולמעשה בין במיני מזונות שהם ספק פת ובין במיני מזונות שאינם ספק פת כלל והכל על מקומו יבוא בשלום.

ליאור דהן

ולדבריהם בודאי מקיים בה מצות סעודת שבת והסעודה העיקרית נחשבת לסעודה שלישית ואם כן בעינן לחוש לשיטתם בספק הזכרה בברכת המזון דקיימא לן ספק ברכות להקל ושפיר אמרינן שאינו חוזר לברך אלא שנפקא מינה באופן שהוא פת כסנין אליבא דכולי עלמא כגון בקלאווה וכיוצא"ב דאין הכי נמי אין טעם להחשיבו כסעודת פת היכא שלא קבע עליהו סעודתו ויתחייב לחזור ולברך בסעודה העיקרית אליבא דכולי עלמא [אלמלא משום דדעתו לאכול עוד סעודה אחרת כנ"ל]. וכן ראיתי בילקוט יוסף (מהדו"ב סי' רצא עמ' תרצא) שכתב להקל ככל דברי החזון עובדיה וסיים, "ובפרט שברוב העוגות שלנו יש ספק דשמא ברכתם המוציא וברכת המזון ומה שאנו מברכים עליהם מזונות ועל המחיה הוא משום ספק ברכות להקל מלבד בעוגה שיש בה את ג' התנאים להיחשב כפת הבאה בכיסנין". עד כאן.

דחיית טעם זה קצת ומסקנת
ההלכה שיישוב הראשון עיקר

אמנם לפי מה שהכרחנו בס"ד בעמודי הוראה חלק ב' סימן קסח בסוף הספר בביאור הוראה אות יג (עמ' קעח) דלכולי עלמא בכל פת כסנין אין דרך העולם לקבוע עליהם [באכילת כביצה או שתים] ואפילו הכי נחלקו הראשונים בענין אם ברכתו המוציא או מזונות כי



ביאור דעת מרן היב"א בדין הגהת כתביו לדפוס במועד

הרב ישי יצחק שרגא

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

דאגרות שלומים, אם משום דהוי צורך המועד קצת מה ששואל בשלום חבריו, ואם משום שלא יהיה בדאגה, ואם משום דהוי דבר האבד, ועוד כמה טעמים, עי' בב"י שם, ובראב"ד (פ"ז הי"ד), ובמ"ב (ס"ק ל' ושעה"צ ס"ק ל'), ובערוה"ש (סעיף יב), וכל הטעמים הללו, אינם שייכים בכתיבת חדו"ת.

ויתר על כן יש להעיר, דהא הב"י גופיה כ' לבאר ההיתר באגרת שלומים וז"ל: ונראה לי שלדעת הרמב"ם צריך לומר שאם אינם לצורך המועד, אע"פ שמעשה הדיוט הוא לא היו מתירין חכמים, וכמו שנתבאר בסימן תקמ"א גבי ההדיוט תופר כדרכו. עכ"ל. ומשמע שאם אינו צורך המועד אסור.

וא"כ אין ללמוד מזה להתיר כתיבת חדו"ת, (אף שבעיקר ההיתר לכתוב חדו"ת במועד, כבר ביארו האחרונים טעמים נכונים להיתר, מ"מ אין ראיה להיתר זה מדינא דאגרת שלומים), וק"ו שאין ללמוד מזה להתיר להגיה או לתקן ספר לדפוס. וזה ברור.

שאלה: האם מותר להגיה את כתביו לדפוס, וכן האם מותר להגיה את עלי ההדפסה שהגיעו במועד שיהיו מתוקנים לדפוס.

תשובה: לכאור' הדבר פשוט לאסור, כיון שאין זה לצורך המועד, ויש במלאכה זו טורח ודקדוק גדול. ואף במה שהתירו לכתוב חדושי תורה במועד, דעת הרשב"א ח"ג (סי' רעג) שגם זה אסור, ואף שלהלכה קיי"ל להתיר משום דבר האבד, ומחמת גודל יקרת עסק התורה, אבל בודאי שאין ללמוד מזה להתיר לתקן ספר לדפוס.

ודע, דהיה מקום ללמוד היתר לכתיבת חדו"ת במועד ממה שמצאנו שהתירו לכתוב אגרות שלומים (סי' תקמה ס"ה), וכן רצה לומר בס' שולחן גבוה (ס"ק יט), ותורף דבריו, דכתיבת חדו"ת לא גרע תשובת שאלה מאגרות שלומים דאין בה צד מצוה ואפ"ה שרי, וי"ל דה"ה תשובת שאלה, והובא להלכה בכה"ח (ס"ק עג).

אמנם אין זה מוכרח, דהא הראשונים כבר ביארו כו"כ טעמים בהיתרא

ברור בדעת הב"י. וכן מוכח קצת מד' המ"ב (ס"ק לד), ע"ש.

ולענין מעשה, כ' הגר"ח פאלג' בשו"ת לב חיים ח"ב (סי' קנז), שלפי מ"ש בש"ע (סי' תקמה ס"א) שאסור לכתוב בחוה"מ, ואפילו להגיה אות אחת בספר אסור, נראה מכאן שיש לאסור להגיה בחוה"מ חידושי התורה שכתב בדרך לימודו, וכן אסור להגיה הדפים שקיבל מבית הדפוס כדי לתקן הטעויות, וכן אסור לכתוב מפתחות הספר, כי לא התירו אלא לכתוב חידושים שחידש או ששמע מאחרים שמא ישכחם לאחר המועד. וכל שכן שלא הותר להעתיק חידושו, וכו'. ע"ש. וז"ל החיי אדם (כלל קיא ס"ו): אבל אם חידושו כתובים אצלו, רק שאינם מסודרים אצלו, נראה לי דאסור לסדרם, דהיינו לחזור ולכתבם. ע"כ.

איברא, דבשו"ת יבי"א ח"ח (סי' מח) העיר על ד' הלב חיים, דהרדב"ז ח"א (סי' שנו) כ', שמותר לכתוב תשובת שאלה אפי' בכתיבה נאה והיא מעשה אומן ושלא לצורך המועד ובלא שינוי, והא דאמרינן שאסור אפילו להגיה אות אחת בספר, שאני הגהת ס"ת שצריכה אימון גדול לכתוב כתיבה אשורית הדומה לכתיבה של הספר עצמו. וכו'. ע"ש. ומוכח דאי לאו הכי משרא שרי. ולדבריו אין ראייה מד' השו"ע לאסור בנ"ד, שהרי לא אסרו אלא בהגהת ספר תורה שצריכה אימון גדול לכתוב בכתיבה אשורית הדומה לכתיבת הספר עצמו. ועוד שהרי המגיה את חידושו, או

וראיתי שכמה אחרונים כ' להביא ראייה להתיר לעשות מעשה הדיוט שלא לצורך המועד ממ"ש הב"י (סוף ס"ה), וז"ל בקיצור: ולענין הלכה כיון דהרי"ף והרמב"ם והרא"ש מסכימים להתיר לכתוב אגרות שלום וירושלמי הוי סיעתייהו, הכי נקטינן, ואפילו בלא שינוי מותר מדלא הוזכר בדבריהם, ונראה דכל כתבים מותר לכתוב בין של שאלת שלום בין של פרקמטיא ואפילו אינה אבודה ולאפוקי מחילוקי האגור (סי' תרפה - ו) שהרי סתם התירו ולא חילקו וכן נהגו. עכ"ל. ומבואר בדבריו דשרי לכתוב אגרות של שלום בלא שינוי, וגם מותר פרקמטיא שאינה אבודה, ומשמע דשרי אף שלא לצורך המועד, וי"ל דגם כתיבה שרי שלא לצורך המועד. ועי' בס' משמרת מועד להרה"ג המפו' ר"צ בוארון שליט"א (עמ' רפט). ועוד.

ובאמת שאין זה נכון כלל. דהמעין בב"י יראה שכל דבריו המה רק לאפוקי משיטת האגור שהביא שם שצריך לכתוב במועד 'בשינוי', וע"ז כ' הב"י, דהתירו בכל אופן, ואף בלי שינוי, וד' האגור המה גם על אגרות שלומים, ובזה כ' הב"י דכיון שנתבאר בד' הפוסקים הנ"ל דהתירו אף בלא שינוי, א"כ שרי אף בלא שינוי. אבל לעולם שרי רק לצורך המועד, וכמ"ש הב"י לעיל בהדיא, דכל היתר זה הוא רק לצורך המועד, ודבריו כאן המה המשך לדבריו דלעיל שהתיר רק לצורך המועד. וזה

הרדב"ז ע"ד הגר"פ בלב חיים, כיון שדבריו המה דלא כהשו"ע. וכזאת יש להעיר ע"ד הכה"ח (ס"ק עד), שהבין שד' הרדב"ז המה כשיטת השו"ע. והעיר מזה בס' פירות האילן שם.

וכן יש להעיר עמ"ש בשולחן גבוה שם, וז"ל: ונראה לי שהרא"ש ז"ל היה כותב כתב אשורית, ולכך הוצרך לבקש היתר להעתיקה, ואילו היה כותב כתיבה דילן לא היה צריך לכל זה, שהרי הוא ז"ל התיר לכתוב אגרת שאלת שלום לחבירו ובלא שינוי, כדפירש רבינו דבריו בב"י, א"כ לא גרע תשובת שאלה מאגרת שאלת שלום, דלית בה לא צד מצוה ולא צורך מועד. כנלע"ד. עכ"ל.

והרמב"ם אינם מובנים, דהא הב"י הביא ד' הרמב"ם (פ"ז מיו"ט הי"ד) שכ' וז"ל: ומותר לכתוב אגרות של שאלת שלום במועד, וכותב חשבונותיו ומחשב יציאותיו, שכתובות אלו אין אדם נזהר בתקונן מאד ונמצאו כמעשה הדיוט במלאכות. ע"כ. וע"ז טרח הב"י לפרש דאיירי בצורך המועד דווקא, ומפורש דאף באגרות שלומים שהרמב"ם הגדירם: 'שכתובות אלו אין אדם נזהר בתקונן מאד, ונמצאו כמעשה הדיוט', ועם כל זה הב"י הכריח דזה רק בצורך המועד, א"כ מי הנביא שהגיד להשולחן גבוה דלהרא"ש אם זה כתב שלנו היה מותר בכל אופן ואף אם אינו דה"א. ועכ"פ אפי' אם נקבל את פירושו של השו"ג בדעת הרא"ש, הא נתבאר שהב"י אינו

את הדפים עלי הגהה של הדפוס, אינו צריך לכתוב באותיות אשוריות כמעשה אומן, אלא לתקן הטעויות בכתיבה רגילה שהיא מעשה הדיוט, ולא גרע מהכותב על דבר פרקמטיא שאינה אבודה, שהתיר מרן הש"ע. עכ"ד היב"א.

והנה בעיקר ד' הרדב"ז יש להעיר, דנראה דמרן השו"ע לא ס"ל האי דינא דהרדב"ז. דהנה ז"ל השו"ע (סי' תקמה ס"ח): מי ששלחו לשאול ממנו שאלה, ואין השליח רוצה להתעכב עד אחר המועד, מותר לכתבה, וכן מותר להעתיקה, מפני שחשוב דבר האבד. ע"כ. ומשמע דשרי רק מחמת דהוי דה"א. אכן המעיין במקור דבריו בב"י יראה שבד' הרא"ש, שהוא מקור הלכה זו, נתבאר טעם נוסף שלא הזכירו בשו"ע, וז"ל: אי נמי שהשאלה היתה דבר שיש בו צורך המועד. ע"כ. ונמצא שכל מה שהתיר השו"ע הוא מחמת א' משני טעמים, או דהוי דה"א, או דהוי צורך המועד אבל בלא"ה אין להתיר. וכל זה דלא כהרדב"ז שמתיר כתיבה של הדיוט, אפי' שלא לצורך המועד.

גם עי' בברכ"י (ס"ק ב') שאחר שהביא ד' הרשב"א הסובר שאין להתיר כתיבת חדו"ת במועד, הוסיף וז': והרדב"ז בתשובה סי' שנ"ז התיר כתיבת חידושים, דדוקא להגיה ס"ת שצריך אומנות אסור. עש"ב. עכ"ל. ומשמע שמבין שהוא היתר כללי להתיר לכתוב בכל אופן. והיינו דלא כמרן שמתיר רק אם זה דה"א או צורך המועד. וא"כ לכאור' אין להעיר מד'

מזה בימי המועד, וגם מסתמא הוא מוסיף חידושים וביאורים, שאין מדרש בלי חידוש, ונמצא מפסיד גם חידושים שהיה מחדש אח"כ. ע"כ. ומשמע שאם אין לו תועלת רוחנית, אסור. וכן נראה יותר ממש"כ בחזו"ע (יו"ט עמ' רה), ושם העתיק ד' החי"א (כלל קיא ס"ו), וז"ל: אבל אם כבר כתובים אצלו, רק שאינם מסודרים אצלו, נראה לי דאסור לסדרם, דהיינו, לחזור ולכתבם. ועי' במעדני אשר (סי' קעט) מה שהעיר בזה בטוטו"ד.

ולפי האמור יש לעורר עמש"כ בס' חול המועד כהלכתו (פ"ו עמ' רז), שאחר שהביא ד' היב"א הנז', הוסיף וכו', ועפ"י נלע"ד, שה"ה עריכת מפתחות לספר, שאף שאין בזה ענין של חידושי תורה העשויים להשתכח, מ"מ יש בו תועלת רבה ללומדי הספר כשיודפס, וכל שיוקדם עשייתו תוקדם הוצאת הספר לאור. וכנ"ל. עכ"ל. וכ"כ בס' מקראי קודש ח"ב (עמ' קכב). ולמש"כ אין מקור לחידוש זה, דבעורך מפתחות גרידא, שאינו מחדש חדו"ת וכו', מנ"ל להקל כל שאינו צורך המועד. ואעיקרא, מנ"ל לומר שחיסכון זמן הוא בגדר דה"א, דא"כ אין לדבר סוף.

סובר כן, ולדידיה רק בצורך המועד שרי כתיבת אגרות שלומים.

ועי' ביב"א שם שכ', ואפילו אם לא נחלק כדברי הרדב"ז הנ"ל, יש להתיר בכל אלה, לרבות כתיבת מפתחות הספר, שג"כ אין כתיבתו מעשה אומן, שסתם כתיבה היא מעשה הדיוט. וכנ"ל. ע"כ.

ולמשנ"ת, לכאור' ד' היב"א צ"ב, דכל זה אינו בכלל כתיבת חדו"ת שהתירו, והגהה היא רק מלאכה בעלמא, ומנ"ל שיש להקל להגיה ספרים במועד. וצ"ל, דהיב"א הבין דבהגהה זו שמגיה את כתביו לדפוס, יש למחבר תועלת רוחנית שחזור על לימודו, ושב על דבריו ומעיין בהם שוב, לכן יש להתיר, וכמ"ש האחרונים על היתר כתיבת חדו"ת במועד, אבל בלא"ה אין להקל.

ושו"ר ביב"א ח"ב (יו"ד סי' כו אות ט', ונרמז ביב"א שם) שכ' ע"ד הלב חיים וז"ל: נראה דה"ד כשמעתיק חידושי בלי תוספת ומגרעת, משא"כ המסדר כתביו שיהיו מוכנים לדפוס, וא"א להניחם לאחר יום טוב, שהרי גם אז הוא מסדר שאר כתביו, ונמצא מתבטל



בדין מי שמסתפק אם ספר אתמול ספירת העומר כשהספק אינו שקול

הרב דניאל גודיס הלוי

דיין בית הדין הרבני אשקלון, ומח"ס מנחת דניאל, ירושלים ת"ו

ובו יבורר דעת מרן היביע אומר וצ"ל בצירוף ספק שאינו שקול לספק ספיקא (מאות ה והלאה).

ספק שאינו שקול האם מצטרף
לספק ספיקא

א. ידועים דברי הש"ך ביו"ד (סימן קי
כללי הספק ספיקא בארוך
(סקל"ג), וכן בקצר (סקל"ג)) שכתב דלא
הוי ספק ספיקא אלא היכא דהאיסור
וההיתר שווים, אבל היכא דאיכא למיתלי
באיסור טפי מבהיתר לא, וכן נתבאר (סימן
נג סקי"ג), וכן נתבאר (סימן נ) דהיכא
דהאיסור שכיח טפי מן ההיתר לא הוי
ספק, וכ"כ הפרי חדש (סימן קי, כללי הספק
ספיקא סק"ז ובקצר סקט"ו) בשם הב"ח (סימן
נג) ושכן כתב הר"ן (פ"ק דחולין), וכ"כ
החזו"ת דעת (סימן קי, כללי הס"ס בקצרה
סקל"ג) וז"ל, כשהאיסור מצוי טפי לא
הוי ס"ס, ולא ספק דרבנן, וכן בספק
חסרון ידיעה, וכן כתב הפרמ"ג (סימן קי
שפ"ד סקל"ג) והוכיח כן מתוס' כתובות (ט.
ד"ה ואי בעית אימא) שהקשו אמאי באשת
כהן או באשת ישראל שקיבל בה אביה
קידושין פחותה מבת ג' שנים אין בה
אלא ספק אחד, הא איכא ספק ספיקא,

לכבוד ידידי היקר דגריס באורייתא
תדירא והוא כמעייין המתגבר
בעל שו"ת גם אני אורך ועוד, הרב הגאון
גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א!
לאחר דרישת שלומו הטוב, וכן בקשת
מחילה מכת"ר על איחור
התשובה, ובתקוה שכת"ר ידינני לכף
זכות, על דבר שאלת כת"ר, על דרך משל,
באחד שביום שבעה עשר לעומר היה
מסופק אם ספר אתמול ששה עשר לעומר
או חמשה עשר לעומר, אלא שהספק שלו
לא היה שקול, אלא על הרוב, וכלשון
השאלה 90 אחוז שאמר אתמול היום
חמשה עשר לעומר, האם גם בספק כזה
ימשיך לספור ספירת העומר בברכה.
[ובכלל זה יובאו דברי הפוסקים אם
מצרפים ספק שאינו שקול לספק ספיקא].
והנה בהנחה שהספק הזה הוא אמיתי
ולא מחמת טבעו של השואל
שמתעורר בכל דבר שעושה לחזור
ולהסתפק, נראה שנידון זה ככל הנידונים
האם מצרפים ספק שאינו שקול לספק
שקול לספק ספיקא.

כיון דאינו שכיח, וכן בשו"ת מהריב"ל ח"א (סימן יז) למד מדברי הר"ן כתובות (ג. בדה"ר) דספק שאינו שכיח אין מצרפים לספק ספיקא, וכן בשו"ת לחם רב (סימן פט) למד כן מדברי התוס' הנ"ל, וכ"כ הש"ך והפר"ח, וכן נראה ממש"כ בשו"ת מהרשד"ם חיו"ד (סימן צ) דכי קי"ל בגמ' ע"ז (ז.) דבשל סופרים הלך אחר המיקל, אינו אלא במחלוקת שקול, אך אי רבו האוסרים, נקטינן להחמיר גם בדרבנן, וכ"כ הכנה"ג או"ח (סימן קס).

עוד הביא החק"ל שם (ד"ה אלא) דברי מרן הכסף משנה (פ"ט מטומאת מת הי"א) שכתב לבאר מה שכתב הרמב"ם (שם) אשה שהפילה נפל לתוך בור ואין ידוע אם הפילה דבר המטמא או לא הפילה, הואיל וחולדה וברדלס מצויין שם הרי ספקו טהור, וסמוך לזה כתב הרמב"ם שם (הי"ב) שכל הטומאות שהן מספק הרי הן של דבריהם, והראב"ד שם השיג על הרמב"ם דבכמה ספיקות אמרו ספיקא דאורייתא לחומרא, ועוד הקשה הראב"ד על הרמב"ם דהוה ליה למימר דטהור משום ספק ספיקא, ומרן הכס"מ (שם) כתב לבאר דברי הרמב"ם, אשה שילדה לתוך בור, ואין ידוע אם הפילה דבר המטמא, כל שמצוי שם חולדה וברדלס דטהור משום ספק דרבנן, ואין לטהר משום ספק ספיקא, שמא לא הפילה לבור, ואת"ל הפילה לבור שמא מה שהפילה לבור לא מטמא, שזה אינו, דכיון דרוב המפילות, דבר המטמא הן מפילות, לא חשיב המיעוט שמפילות דבר

דבאשת כהן איכא למימר ספק מוכת עץ ספק דרוסת איש, ואת"ל דרוסת איש ספק תחתיו ספק אינו תחתיו, וכתבו התוס' ואין לומר דאין להסתפק בספק מוכת עץ, משום שאינו שכיח, דמוכח מגמ' כתובות (לו:) דמוכת עץ שכיח, ומוכח מדברי התוס' דאי אמרינן דמוכת עץ אינו שכיח, אין להתיר משום ספק ספיקא, הגם שיש צד קטן לומר דהיא מוכת עץ, וכ"כ החכמת אדם (כלל סג סקל"ד), וכ"כ הזבחי צדק שם (כללי הס"ס ס"ק קלד) בשם כל הפוסקים הנ"ל, והוסיף לציין דברי החקרי לב חיו"ד ח"ב (סימן קכו), וכ"כ שוב החק"ל בשו"ר או"ח המובא בחיו"ד ח"ב (סימן א), ושם החקרי לב כתב להוכיח מדברי התוס' כתובות הנ"ל דכל שהוא רוב גמור כעין רוב הנמצאות פתחן פתוח, הן דרוסת איש ולא מוכת עץ, לא חשיב מיעוט דמוכת עץ להצטרף לס"ס, ושכן כתב בשו"ת תרומת הדשן (סימן קצא) דמיעוט לגבי רוב כמאן דליתיה, ולכן כתב תרוה"ד בנידון דיליה שהיה שלג וקרח על פני הארץ קודם הפסח, ומסתמא לא זרעו את התבואה קודם יום הנף, דאין להתיר התבואה משום ספק ספיקא, ספק שמא של אשתקד, ואת"ל של השנה שמא ממיעוט דתבואה דנזרע קודם יום הנף, דכיון דמיעוטא הוא, לא עבדינן מיניה ספק ספיקא, דמיעוטא לגבי רובא כמאן דליתיה, והוכיח תרוה"ד כן מהתוס' כתובות הנ"ל, וכתב החק"ל שגם הרמב"ן והרשב"א והר"ן כתובות (שם) כתבו דאין לצרף שמא מוכת עץ היא,

ועוד, שכל דברי הפנ"י בהנחה דס"ס מהני משום רוב וכ"כ בשו"ת מהרי"ט חיו"ד (סימן א) והפר"ח (סימן רנ) אולם החק"ל כתב דהיתר ס"ס אינו מטעם רוב מכמה ראיות, אלא דלסוברים דספק איסור הוא מדבריהם, אין צריך טעם, דספק אחד אסור, ולא ספק ספיקא, וגם לרשב"א דהוי מדין תורה, מכל מקום לא למדו ששאר הספיקות אסורים מה"ת, אלא מהא שהוצרכה התורה להתיר בספק ממזר, שמע מינה שאר הספיקות אסורים מה"ת, ואם כן יש לומר שלא אסרה תורה אלא בספק אחד ולא בספק ספיקא, וטעמא דמילתא דכל שיש לתלות בהיתר יותר מבאיסור, שרי. וכתב עוד להשיב על דברי הפנ"י דאף אי נימא דס"ס הוא משום רוב אין להתיר כשספק אחד אינו שקול, דהא קי"ל דלמיעוט השכיח חיישינן, וכמש"כ התוס' יבמות (לו: ד"ה הא) ותוס' הרא"ש (שם), ולכן הצריכו בדיקה לריאה הגם שרוב בהמות כשרות כיון שהוא מיעוט המצוי, ולפי"ז כל דאיכא ס"ס וספק אחד אינו שקול הרי איכא מיעוט המצוי דחיישינן ליה, משא"כ דשני הספיקות שקולים הוי רוב גמור ושרי, וכתב החק"ל שכן כתבו לדינא שאין ספק שאינו שקול מצטרף לס"ס הר"ש חיון בתשו' (סימן א), וכ"כ מהר"י הלוי במפתחות (סימן נג), וכ"כ הט"ז יו"ד (סימן קצ סק"ב), וכ"כ המהר"ח ש"ח"ג (סימן פח), וכ"כ הבית יעקב (סימן קפז), וכ"כ בשו"ת פ"מ ח"א (סימן ג), וכ"כ בשו"ת מהרי"ט חיו"ד

טהור לספק להצטרף לס"ס, וכתב החק"ל דאפשר לבאר כן גם בדעת הראב"ד שהשיג שם על הרמב"ם, ובזה השיג על הרב סדר אליהו רבה וכן על הרמ"ע מפאנו (סימן קכו) ושו"ת משאת משה בחיו"ד (סימן ו) דס"ל דמצרפים ספק שאינו שקול לס"ס.

ושוב הביא מש"כ הפני יהושע (ט. ד"ה ואי בעית אימא) לתמוה על התוס' שכתבו דמיעוט נגד רוב לא חשיב לס"ס ואמאי, דעל כרחך טעם ס"ס להתיר הוא מטעם רוב, ספק ראשון הוי פלגא ופלגא, ובספק שני הוא רוב, וכיון דספק תחתיו הוא שקול, וספק דאונס אינו שקול, מ"מ איכא רוב, וכ"ש לדעת הסוברים דכל הספיקות מדבריהם, ובקונטרס אחרון כתב הפנ"י שיש החולקים על התוס' וס"ל דספק שאינו שקול מצטרף לס"ס, וכתב הפנ"י ואפשר דפליגי בפלוגתא דר"ת והרא"ש בבכורות (כ: ד"ה חלב) דלר"ת חיישינן למיעוט היכא דאיכא חזקה לאיסור, דסמוך מיעוטא לחזקה, והוי פלגא ופלגא, ולר"ת ספק שאינו שקול מצטרף לס"ס, אולם לרא"ש דס"ל דלא אמרינן סמוך מיעוטא לחזקה, והוי פלגא ופלגא משמע דמיעוט כמאן דליתיה, וממילא לא מצטרף לס"ס, אלא שהקשה החק"ל דלדברי הפנ"י הנ"ל נמצא דברי תרוה"ד סותרים זא"ז, דבחד פסק דספק שאינו שקול אינו מצטרף לס"ס, ומאידך כתב דיש להחמיר כר"ת דחלב אינו פטור, ולדבריו הם תרי דסתרי.

כדעת הרוקח, אלא שכתב החק"ל דמכל מקום ממה שנתבאר נראה דמיעוט נגד רוב לא חשיב ספק, והו"ל ספק גרידא דקי"ל להחמיר, אלא שנראה דבכה"ג שיש ספק אחד שאינו שקול אין איסורו אלא מדרבנן, כיון שגם בספק אחד בלבד איכא מ"ד דהוי דרבנן. וכ"כ החקרי לב חיו"ד ח"ב (שו"ת או"ח סימן א) דאין לצרף ספק שאינו שקול לס"ס, והתם מיירי גם בפלוגתא דרבוותא שאין לצרף דעת המיעוט לס"ס.

וכן חזינא בשו"ת בן אברהם אבוקארא (סימן כב ד"ה אולם) שהאחרונים תפסו עיקר כדברי התוס' הנ"ל דלא עבדינן ס"ס כשספק אחד אינו שקול, וכמש"כ הבית יעקב (סימן קסז), והוכיח כן מדברי הט"ז יו"ד (סימן קצ ס"ב) שכתב ליישב קושית מרן הכס"מ (פ"ט מאיסורי ביאה ה"א) אמאי חז"ל החמירו בטומאת כתמים האיכא ספק ספיקא, ספק שמא בא מעלמא, וספק שמא בא מן הצדדים, דהא שאין מצרפים שמא בא הדם מן הצדדים לס"ס, כיון שרוב הדמים באים מן המקור, וכ"כ הרב פני משה ח"ב (סימן נא), וכ"כ הרב ערך השולחן (סימן קט וסק"א וסימן קכט סק"ב), וכ"כ מהריב"ל ח"א (כלל ג ס"ס יז), וכ"כ הר"ן והרשב"א פ"ק דכתובות, וכ"כ המ"א (סימן תסז סק"ח).

ב. אולם מאידך חזינא בספר תורת יקותיאל יו"ד (ס"ס נג) שכתב שלא ידע פירוש דברי הש"ך הנ"ל שכתב דכל שהאיסור שכיח טפי מן ההיתר לא הוי ספק, דאם כוונת הש"ך דאפי'

(סימן ב), וכ"כ הכנה"ג יו"ד (סימן קה) ובתשובות (סימן קז), וכ"כ בשו"ת תורת חסד (סימן ה), וכ"כ בשו"ת פרח מטה אהרון ח"א (סימן לב), וכ"כ בשו"ת דבר משה חאו"ח ח"א (דף כב), וכ"כ בספר אורים גדולים (דף לח). עוד הביא החק"ל ראייה לזה מגמ' כתובות (ט). דהאומר פתח פתוח מצאתי נאמן לאוסרה עליו, ומיירי באשת כהן, משום דליכא רק ספק אחד, ספק תחתיו ספק אינו תחתיו, ולכאורה יש להוסיף דאף את"ל שנבעלה קודם הקידושין, הרי הוא ספק שמא נבעלה לנתין ולממזר שפסלוה לכהן, וע"כ דלא חשיב ספק כי הרוב כשרים אצלה, וכמש"כ השטמ"ק כתובות (שם) בשם הריטב"א.

אלא שכתב החק"ל שמצא חולק על הראשונים הנ"ל דס"ל דאין לצרף צד של מיעוט לס"ס, וכמש"כ המ"א או"ח (סימן שמג סק"ב) בשם ספר הרוקח דאשת כהן מעוברת מותרת ליכנס באוהל המת משום דאיכא ס"ס, ספק שמא הוא נפל שמא בן קיימא, ואת"ל בן קיימא שמא מעוברת בנקבה, והרי בגמ' יבמות (ק"ט). איתא, דרוב הנשים יולדות ולד של קיימא, שמע מינה שגם במקום מיעוט עבדינן ס"ס, וכן כתב להוכיח בדעת האגור שהביא הש"ך (בכללי הס"ס סי"ג) שצירף ספק בעצם נפגמה הסכין, ושמא במיעוט בתרא נפגם הסכין, ואת"ל במיעוט קמא שמא לא שחט כנגד הפגימה, וספק זה הוא אינו שקול ואעפ"כ צירף כן לס"ס, ונראה דסובר

מעיקר הדין, ואין אנו בקיאים בבדיקה ומטרפינן להו, וכן כמה בהמות אין מטריפים אלא מחמת הספק, אבל בנאבדה הריאה, ודאי אזלינן בתר רובא שמעיקר הדין כשרות הן, ובספר כסא אליהו חיו"ד (סימן פא סק"א) הביא דברי הפר"ח ומהם הסתייע על הא שבזמנו רוב הבהמות הן טריפות, והשווה בבדיקתו אינו מוציא מהן כשרה אחת מעשרה, ואעפ"כ נהגו לגבן גבינות מחלב שלהן, ועל כרחק שנהגו להתיר בזה על סמך דברי הפר"ח הנ"ל, ומרן הראש"ל בס' חזו"ע יו"ט (עמ' טז) הביא דברי הפוסקים הנ"ל. אלא שכדברי התורת יקותיאל כ"כ בשו"ת מהר"ח או"ז (סימן קיב) דכשנמצאת סירכה רובה טריפות, ומ"מ מדברי הפוסקים הנ"ל לא משמע כן, וכנ"ל. גם מש"כ התורת יקותיאל דהספק שמא היתה כשרה בשעה שנחלבה אינו ספק שקול, לאחר המחילה לכאורה אינו מוכרח הגם דלא נימא דהחזקה מסייעת.

עוד הביא התורת יקותיאל לראיה דמצרפים ספק שאינו שקול לס"ס מהא דכתב הסמ"ג (עשין סג הלכות טריפות) בשם ר"י ור"ת להתיר בדרוסה ע"י ספק ספיקא, לולי הטעם דספק אחד בגוף וספק אחד בתערובת לא חשיב ספק ספיקא. וביאור הדברים דהסמ"ג מיירי בבהמה שהיא ספק דרוסה שנתערבה באחרות, שהיה מקום להתיר כל הבהמות משום ס"ס, ספק שמא בהמה זו מהכשרות, ואת"ל שהיא שהיה בה ספק, שמא לא נדרסה, אלא שלדינא אין להתיר

להצטרף לספק ספיקא לא מצרפים, זה פשוט שאינו, דאפי' אם כל ספק מהספיקות, האיסור שכיח יותר, אפ"ה היה ספק ספיקא, והוכיח כן מדברי התוס' חולין (יא. ד"ה אתיא) והרא"ש שם (פ"א סימן טז) שכתבו שאם עשו גבינות מכמה בהמות, ואח"כ מצאו בהמה אחת שיש בריאה שלה סירכה, יש להתיר הגבינות משום ס"ס, ספק שמא סירכה זו אינה מטריפה הבהמה, ואת"ל שסירכה זו מטריפה הבהמה, שמא נטרפה הבהמה אחר שחלבו אותה, וכתב התורת יקותיאל והרי כשנמצא בבהמה סירכה יותר שכיח הטרפות מהכשרות, שהרי התוס' והרא"ש ס"ל בשיטת רש"י דאין סירכה בלא נקב, ואעפ"כ כתבו התוס' והרא"ש להתיר הגבינות משום ס"ס, גם נראה דגם הספק השני שמא היתה כשרה בשעה שנחלבה, גם כן שכיח האיסור יותר, ואפ"ה הוי ספק ספיקא.

והנה מש"כ הרב תורת יקותיאל דכשנמצאת סירכה בריאה יותר שכיח האיסור מההיתר, לא משמע כן מדברי שאר רבוותא וכמש"כ בשו"ת שאגת אריה (סימן סד) דהא דמטריפים בכמה דברים הוא משום חומרא שאנו מחמירים, אבל מדינא שרי, וכ"כ הפרי חדש יו"ד (סימן טל סק"ג) דהא דקי"ל שאם נאבדה הריאה קודם הבדיקה, מותרת, משום שרוב בהמות כשרות הן, ואעפ"י שבזה"ז ברוב המקומות הטרפות מצויות יותר מן הכשרות, היינו משום שמחמירים אנו הרבה חומרות שאינם

עוד הביא התורת יקותיאל לראיה מגמ' פסחים (ט:) בסוגיא דאין חוששין שמא גיררה חולדה, דחשבינן לס"ס, ספק שמא נפל ושמא גררתיה, והא נפל לא שכיחא ואפ"ה מקרי ס"ס. ולענ"ד אינה ראייה מוכרחת, שהרי הגמ' שם אוקמא להא דהפילה לבור לא שהפילה נפל, אלא שהפילה כמין נפל, וספק היה נפל וספק רוח, ואיכא למימר דכל שהיה לאשה ספק מה הפילה אם רוח או נפל הוא ספק שקול, דהגם שנפל אינו שכיח, מ"מ גם אינו שכיח שאשה לא תדע מה הפילה, וכשאינה יודעת מה הפילה איכא למימר שהוא ספק שקול, ודו"ק.

וכתב התורת יקותיאל שאין להוכיח מהתוס' כתובות (ט. ד"ה אי למיתב לה) שכתבו שמוכת עץ אינה שכיחא, ולכן אין לצרף לס"ס, דשאיני מוכת עץ שאינה שכיחא כלל, ואינו נכנס בכלל ספק, וכתב לבאר בדברי הש"ך דמיירי לדעת המקילים דס"ל להתיר בספק שקול, כל שנוטה לאיסור יותר אין להתיר, ולכן כתב להתיר אפי' אם שני הספיקות אינן שקולים, כל שע"י שני הספיקות אין האיסור שכיח טפי, אע"פ שגם ההיתר אינו שכיח יותר, מ"מ מקרי ס"ס. ודברי התורת יקותיאל הנ"ל אינם כפשוט דברי הש"ך ויתר רבוותא שהביאו דברי הש"ך כפשוטו, וכן מש"כ בביאור דברי התוס' כתובות, אינו כהבנה הפשוטה של תרוה"ד (סימן קצא) והפנ"י בשם גדולי האחרונים והפרמ"ג והחק"ל והרב לחם רב ועוד רבים מרבוותא הנ"ל שלמדו

משום דלא עבדינן ס"ס מספק אחד שהוא בגוף וספק אחד בתערובת, והרי לשיטתם דס"ל דבספק שקול אמרינן נשחטה הותרה, ע"כ צריך לומר הא דחיישינן לספק דרוסה הוא משום דשכיח האיסור יותר, וכמש"כ התוס' חולין (מג: ד"ה קסבר), וכ"כ הרא"ש חולין (פ"ג ס"ד) בדדרוסה שכיח האיסור, ולכן אלמלא לא עבדינן ספק אחד בגוף וספק אחד בתערובת, היה להתיר משום ס"ס, הגם שהאיסור שכיח טפי. ולאחר המחילה והסליחה שו"ר בדברי התוס' והרא"ש הנ"ל ולא כתבו כלל שדרוסה שכיחה יותר מההיתר, אלא שכתבו שדרוסה שכיחא, ויש לפרש בדבריהם דהגם דתוס' כתבו שם דרב לא חייש לספק דרוסה, והרא"ש שם כתב בשם רבי אליעזר בר נתן דהלכתא כעולא דלא חיישינן לספק דרוסה כתבו, אעפ"כ אנן פסקינן דחיישינן לדרוסה, והוא משום דהויא מילתא דשכיחא, ולא כתבו התוס' והרא"ש דהויא שכיחה הטרפות יותר מהכשרות. והא דמחמירים במילתא דשכיחא, הוא כמו שכתבו התוס' שבת (יג. ד"ה רבא) דהא דחשו חז"ל למיעוט עמי הארץ שאין מעשרים, הוא משום דהוי מיעוט השכיח, ולזה התכוונו התוס' והרא"ש במה שכתבו שדרוסה הויא שכיחא, וממילא גם הראיה מהסמ"ג אינה מוכרחת כלל, וראיה לדבר דלא מסתברא כלל לפרש בדברי התוס' והרא"ש שדרוסה שכיחא טפי הטרפות מהכשרות, ואעפ"כ רב ועולא ס"ל להכשיר, ודו"ק.

מהתוס' הנ"ל לכל ספק שאינו שקול שאינו מצטרף לס"ס.

ג. שו"ר בספר דעת תורה למהרש"ם חיו"ד (סימן נג סק"ב) שאסף כעמיר גורנה מחלוקת הפוסקים אם מצרפים ספק שאינו שקול לספק ספיקא, והביא דברי הכס"מ הנ"ל דמוכח מיניה שאין מצרפים ספק שאינו שקול לס"ס, ושכ"כ תרומת הדשן (סימן קצא). עוד הביא דברי הריב"ש בתשו' (סימן שעב) שכתב לחלק בין הא דתנן בגמ' יבמות (ק"ט). היתה לה חמות ויצאה מליאה למדינת הים, אין צריכה לחוש שמא חמותה ילדה זכר, דאמרינן סמוך מיעוט דמפילות למחצה נקבות, והו' להו זכרים מיעוטא, דהתם מחצה זכרים ומחצה נקבות, הוא ודאי והכרח, כי כן יסד מלכו של עולם לקיום המין, משא"כ בהא דק"ל בקיבל בה אביה קידושין והיתה גדולה מג' שנים, וטוען פתח פתוח מצאתי דמותה משום ספק ספיקא, ספק תחתיו ספק אינו תחתיו, ואת"ל תחתיו ספק באונס, וכתבו התוס' שם (ד"ה ואי) דהיכא דליכא אלא ספק אחד וכגון שקיבל בה אביה קידושין פחותה מבת ג' שנים, הא דלא אזלינן בתר החזקה שמוותרת לבעלה, משום דרצון הו' רובא, דאונס קלא אית ליה, ורובא וחזקה רובה עדיף, אלא שחכמים לא אמרו דחשיב רובא אלא כשיש רק ספק אחד, משא"כ כשיש ס"ס, והקשה הרב השואל בשו"ת הריב"ש שם דהגם דנימא דהוא רובא גמור, מ"מ איכא למימר סמוך מיעוטא

דאונס לספק שלא תחתיו, והו' תחתיו ברצון מיעוטא, ועל זה כתב הריב"ש, דאין הכרח לומר שהנבעלת בזנות, מחצה תחת בעליהן ומחצה בלתי תחתיהם, כי היכי דנימא סמוך מיעוטא לספק והו' רובא, דמנין לנו שזה יהיה מחצה על מחצה, ע"כ. הא קמן דמוכח מהריב"ש דס"ל דהא דיש לצרף ספק שאינו שקול לס"ס, רק היכא שהספק הראשון הוא בטבע, והוא ספק מחצה על מחצה כזכרים ונקבות, שבטבע מחצה זכרים ומחצה נקיבות, משא"כ כשהספק הראשון אינו שקול בטבע אין לצרף לזה ספק שאינו שקול.

ובספר שב שמעתתא (שמעתתא א פרק יח) כתב להוכיח מהתוס' הנ"ל דס"ל דבעינן ס"ס שקול, שהרי כתבו התוס' בשם הר"י דלא החשיבו רבנן לרצון כרובא ביחס לאונס רק כשהיה ספק אחד, אולם כשיש ספק נוסף, ספק תחתיו ספק אינו תחתיו, רצון לא חשיב כרובא ביחס לאונס, מוכח דמיעוטא דאונס אין מצטרף לספק אינו תחתיו. ובפני יהושע כתובות (ט. ד"ה בא"ד ואומר ר"י) הקשה דמשמע מהתוס' דפשיטא להו דאם רוב הרצון הוא רוב גמור, תו לא הו' ספק ספיקא, ואמאי לא, שהרי שיטת התוס' וסיעתם בהרבה מקומות ספק דאורייתא לחומרא הוא מן התורה, ולפי"ז הא דק"ל ס"ס דמותר הוא כמו שכתב הרשב"א משום דאיכא רובא, והיינו דספק אחד הו' פלגא ופלגא, ובהצטרף הספק השני הגם שהוא מיעוט איכא רובא להיתרא, וכל שכן

שאינו שקול לספק אחד שקול, והוי ליה רובא.

אלא שכתב השב שמעתתא להוכיח לדינא דבעינן ששני הספיקות יהיו שקולים, והוא מדתנן בגמ' נדה (נט:): דאיש ואשה שעשו צרכיהן לתוך הספל ונמצא דם על המים, רבי שמעון מטמא שאין דרך האיש להוציא דם, אלא שחזקת דמים מן האשה, ובגמ' איבעיא להו לרבי שמעון באיש ואשה יושבין, דאפשר דרבי שמעון לא מטמא אלא בעומדין דדחיק לה עלמא, אולם ביושבת דאיכא ספק ספיקא, שמא אין הדם מן הרחם ושמא הוא מן האיש, ואסיקנא כיון דאמר רבי שמעון חזקת דמים מן האשה, לא שנא עומדין ולא שנא יושבין, ואי נימא דמיעוט מצטרף לס"ס, הגם דחזקת דמים מן האשה, מ"מ איכא מיעוט מן האיש, אלא על כרחך בעינן ששני הספיקות יהיו שקולים.

אלא שהקשה הש"ש מגמ' חולין (עז:). דתנן התם, המבכרת שילדה שליא, ישליכנה לכלבים, והיינו שאין בשליא ספק קדושת בכור, ובגמ' שם (ע"ב) טעמא דמילתא דכל היולדות, יולדות מחצה זכרים ומחצה נקבות, סמוך מיעוטא דנדמה [והיינו רחל שילדה מין עז, או עז שילדה דומה לרחל דלא קדוש, רש"י שם (ד"ה נדמה)] למחצה דנקבות, והוה להו זכרים מיעוטא, ורש"י התם פ"י דולד זה ספק זכר ספק נקבה, הרי שמצרפים דנדמה לספק נקיבות, וספק דנדמה אינו שקול, וכתב הש"ש דהתם אינו מדין ס"ס,

לשיטת הרמב"ם דס"ל דספק דאורייתא אינו לחומרא אלא מדרבנן, איכא למימר דלא החמירו רבנן אלא כשהספק שקול, ובהצטרף עוד ספק, שוב לא הוי ספק שקול, ויש לומר דמותר, ועוד דבנידון דתוס' איכא חזקת היתר. וכתב הפני יהושע דבדוחק יש ליישב דשאני התם דגם ספק תחתיו אינו שקול, דאיכא למימר דהעמד על חזקת הגוף, **אלא שכל** הפוסקים האחרונים כתבו בפשיטות בדיני הס"ס, דמידי דלא שכיח לא מקרי ס"ס, ולמדו כן מהתוס' הנ"ל, וכ"כ הרשב"א, ולא מובן טעמו של דבר, דכיון דספק אחד שקול, אפילו אם השני לא שכיח, שפיר מקרי ס"ס לטעם הרשב"א ז"ל דהוי רובא, ונשאר הפנ"י בצ"ע גדול.

אלא שהפנ"י בקונטרס אחרון כתב שראה בכמה פוסקים ראשונים ואחרונים דמצרפים לס"ס גם ספק שאינו שקול, מיהו אפשר שהתוס' ס"ל דלרבנן דפליגי אדרבי מאיר ס"ל דמיעוטא כמאן דליתא דמי, משא"כ התוס' בכורות (כ: ד"ה חלב פוטר) כתבו בשם ר"ת דקי"ל כרשב"ג דהיכא דמיעוט מסייע לחזקה הוי פלגא ופלגא, הכי נמי יש לומר דהמיעוט מספק ראשון מסייע לספק ראשון והו"ל רובא. והשב שמעתתא העיר על הפנ"י במה דתלי ליה בפלוגתא דרבנן ורבי מאיר, דהא דרבנן ס"ל דלא אמרינן סמוך מיעוטא לחזקה, הוא משום דס"ל דרובא וחזקה רובא עדיף, ורובא עדיף אפי' כשהמיעוט מצטרף לחזקה, משא"כ בס"ס, אמאי לא יצטרף ספק

דבעינן ס"ס שקול, מ"מ מדברי התוס' נדה (יח. ד"ה שליא) מוכח דלא בעינן שקול, עוד כתב המהרש"ם להוכיח מדברי הירושלמי (פט"ז דיבמות ה"א) דמהני לצרף ספק שאינו שקול לס"ס, גם בשו"ת ברית אברהם (פרצנובסקי) חיו"ד (סימן נג) הביא דברי הריב"ש הנ"ל שכתב לחלק בין היכא שספק אחד בטבע לספק שאינו בטבע, והסכים לזה גם בס' בית מאיר (דף יט ע"א) ודלא כסד"ט, וכתב שהחילוק הזה אינו מועיל בכמה מקומות, וראשית הביא ראייה מתוס' פסחים (ז. ד"ה לפני), דהא איתא התם בגמ' מעות שנמצאו לפני סוחרים בהמה לעולם מעשר, וכתב רש"י (ד"ה רוב אוכלי מעשר) אע"ג דאיכא למימר שמא מיד המוכר נפלו ומעות חולין הן, מ"מ ספק איסורא לחומרא, וכתבו התוס' (שם) דאין נראה לר"י דהא איכא למימר סמוך מיעוטא דחולין דשאר מעות לפלגא דמוכר והו"ל רובא להיתר, ולכן פ"י התוס' דמיירי דלוקחים הוו רובא דכמה בני אדם עומדים על בהמה אחת לקנות. ע"כ. הרי מוכח מהתוס' דמיעוטא דמעות חולין מצטרפים למחצה דמוכר הגם שאינה בטבע. [א"ה, ונלע"ד ליישב ראייה זאת לפי מה שכתבו הברית אברהם והשב שמעתתא לדברי הריב"ש הנ"ל דהא התוס' בקושיא מיירי שרק קונה אחד עומד לפני המוכר וממילא הספק ממי נפלו המעות אם מהלוקח והוו מעות של מעשר שני, או מהמוכר והוו חולין הוא ספק שקול כספק בטבע. ולי צ"ע.]

אלא מדין רובא, ולעולם היכא דאתינן מכח ס"ס, בעינן ששני הספיקות יהיו שקולים. עוד הביא הש"ש דברי הריב"ש הנ"ל וכתב שהאיר עיננו בזה.

אלא דהקשה הש"ש מהא דכתב הרשב"א בתשו' (סימן תא) דמהני ספק ספיקא אפילו נגד חזקה, והיכי מהני חזקה, הא ספק אחד אינו שקול כיון דאיכא חזקה נגד ספק אחד, וכתב הש"ש לחלק בין מש"כ הרשב"א דמהני ס"ס אפילו נגד חזקה, לבין הא דמוכח מהתוס' דאם רוב דרצון היה רוב גמור מדאורייתא, לא הוי המיעוט מצטרף לס"ס, דהרשב"א מיירי בס"ס נגד חזקה כגון חזקת שאינו זבוח או נגד חזקת איש, וכיון ששני הספיקות הם באים כנגד החזקה שפיר חשיב כרוב נגד חזקה, דרובא עדיף, משא"כ מש"כ התוס' דאם רוב דרצון היה רוב מדאורייתא, לא חשיב ספק אונס לספק, כיון דספק דלאו תחתיו לא מוכרח שהיה באונס, נמצא דספק דלאו תחתיו אינו מסייע לספק באונס, אם כן ספק ברצון הוי ספק אחד, והספק אם היה תחתיו או לא.

ד. ומאידך כתב המהרש"ם דבשו"ת מהר"ח או"ז (סימן קיב) מוכח דמצרפים ספק שאינו שקול לס"ס, ושם כתב לבאר בדברי התוס' והרא"ש דכשנמצאת סירכה על הרוב היא טריפה, ואעפ"כ כתבו להתיר הגבינות משום ס"ס, וכ"כ הסדרי טהרה (סימן קפו סקט"ו) הגם שמדברי התוס' כתובות (ט) משמע

אלא שלא נעלם מהברית אברהם דברי הש"ך בכמה מקומות שכתב שאין לצרף ספק שאינו שקול לספק ספיקא, והעיר על הש"ך ממה שכתב הש"ך גופיה ביו"ד (סימן שעא סק"א) בשם הרוקח (סימן שטו) אשת כהן שהיא מעוברת מותרת ליכנס לבית הקברות, דאיכא ספק ספיקא, ספק נפל ספק נקבה, והרי ספק נפל אינו ספק שקול, וכתב דלפי מה שכתב הריב"ש ניהא דכיון דספק זכר ספק נקבה הוא בטבע יש לצרף ספק שאינו שקול לס"ס, ושוב העיר מדברי הש"ך ויתר הפוסקים שלמדו מתוס' כתובות (ט). דאין מצרפים ספק שאינו שקול לס"ס על מרן הכס"מ (פ"ט מאיסורי ביאה ה"א) שכתב להקשות אמאי אסרי חז"ל בטומאת כתם הא איכא ס"ס, ספק שמא בא הדם מגופה ספק שמא בא מעלמא, ואת"ל מגופה שמא בא מהעלייה, וכתב מרן הכס"מ שכיון שהוא איסור חמור החמירו בו, ועוד יש לומר כיון שאין לה במה לתלות, הוי כאילו הוא ודאי מגופא. ע"כ. ומהא דהקשה מרן הכס"מ דאיכא ס"ס משמע שמצרפים לס"ס גם ספק שאינו שקול, שהרי רוב הדמים באים מן המקור ולא מן העלייה. עוד העיר מדברי הרמ"א יו"ד בדרכ"מ (סימן קפז סק"ג) שכתב שאם יש לאשה ספק אם הדם בא מהמקור ויש לה מכה במקור ומצאה דם יש להתיר משום ס"ס, ספק שמא בא הדם מעלמא שמא בא מהמקור, ואת"ל מהמקור שמא מהמכה שבמקור, וכ"כ הרמ"א שם (ס"ה),

וציין עוד הברית אברהם לתוס' ב"ב (צג. ד"ה איכא למימר), והיינו שבגמ' שם איכא תיובתא לרב דס"ל דהולכים בממון אחר הרוב, מהא דתנן שור שנגח את הפרה ונמצא עוברא בצידה משלם חצי נזק לפרה ורביע נזק לולד, ואמאי ניזיל בתר רוב בהמות שמתעברות ויולדות ולא מפילות, ותירצה הגמ' משום דמספקא לן דאיכא למימר דמקמה בא השור ומיבעתותא הפילה, ובהמתו אם הבעיתה פטור, ואיכא למימר מאחורה נגחה והפילה, הו"ל ספק וחולקין. ועל זה כתבו התוס' דסמוך מיעוטא דמפילות למיעוט דמיבעתותא הפילה, ואיתרע לה רובא דמתעברות ויולדות, והוה מחצה על מחצה. ע"כ. [א"ה, ולי צ"ע מה הראיה דהתוס' לא ס"ל כריב"ש שהרי התוס' כתבו דשני מיעוטים, והיינו מיעוט דמפילות שהוא בטבע, ומיעוט דמחמת ביעתותא הפילה מצטרפים להרע רובא דמתעברות ויולדות, ולעולם הריב"ש מסכים לזה.]

עוד ציין לגמ' ברכות (נג.) היה מהלך חוץ לכרך לר' יוסי אפי' עיר שרובה ישראל לא יברך על הריח משום שבנות ישראל מקטרות לכשפים, והקשתה הגמ' אטו כולו לכשפים מקטרן, ומתצינן דאכן רק מיעוטא מקטרות לכשפים, אולם יש גם מיעוט מקטרות לגמר את הכלים אישתכח רובא דלאו לריחא עביד. [א"ה, ולענ"ד לריב"ש השני מיעוטים חשיבי כבטבע, והראיה לזה שהרי בגמ' איתא דהוי רובא דלא עביד לריחא.]

והרי שמא הדם בא מעלמא הוא ספק שאינו שקול.

שאיכא למימר דוקא באיסור דרבנן ס"ל דמצרפים לס"ס אפי' בשני עניינים.

וכתב הברית אברהם שכל הרעש שהרעישו האחרונים מהתוס' כתובות (ט). לדעתו אין שום התחלת קושיא, דהא שכתבו התוס' דאם רוב רצון הוי רוב מעליא לא מצטרף מיעוטא דאונס לס"ס, היינו משום דספק באונס וספק דלא תחתיו אינם מענין אחד, וכיון דהמיעוט הוא נגד הרוב הנ"ל, המיעוט כמאן דליתיה, משא"כ במיעוט דמפילות, או מיעוט דנדמה למחצה דנקבות, הך מיעוט עם המחצה הוא מענין אחד, ובה דחה הראיה מתוס' נדה (יח. ד"ה שליא) דשאני התם דהמיעוט והמחצה מענין אחד, וכ"כ לבאר בתוס' פסחים הנ"ל, וכן סוגיא דברכות הנ"ל, ואם כן אין קושיא על הרמ"א הנ"ל, וכן על מרן הכס"מ, דספק דצדדים וספק מעלמא שניהם מענין אחד שאינו דם נידות, וכתב שהעלה הסברא הזאת מדנפשיה, ומצא כן גם בספר אסיפת זקנים למס' כתובות (מד.). וכבר קדמו השב שמעתתא בביאור זה, שהרי השב שמעתתא בעל קצות החושן נפטר בשנת התקע"ג, וספר ברית אברהם נדפס בשנת התקע"ט.

אלא שכתב הברית אברהם להוכיח מהסמ"ג דס"ל דמצרפים ספק שאינו שקול לספק ספיקא, דהא כתב דרואה מחמת תשמיש מותרת לשני משום ס"ס, ספק שמא אין כל האצבעות שוות, ואת"ל שמא כל האצבעות שוות שמא הדם בא מן הצדדים, אלא שכתב הבר"א

עוד הביא המהרש"ם דברי הכתב סופר בתשו' (סימן כא אות טו) דהיכא דשני הספיקות אינם שקולים לכו"ע לא הוי ס"ס, ודלא כתורת יקותיאל דס"ל דמצרפים לס"ס גם שני ספיקות שאינן שקולים, ע"כ. [א"ה, וכן ראיתי בספר בן אברהם אבוקארא (סוף סימן כב)], אלא שבכתב סופר בתשו' חאה"ע (סימן יט ד"ה אלא) סתם דלא עבדינן ס"ס בספק שאינו שקול.

ה. שו"ר מש"כ מרן הראש"ל בשו"ת יביע אומר ח"ז חאה"ע (סימן ט אות ה) בדין אם מצרפים ספק שאינו שקול לס"ס, והביא דברי התוס' כתובות (ט). ומה שכתב להעיר על זה הפני יהושע (שם), ושכן העיר בשו"ת קול אליהו ח"ב (חי"ד סימן ג) על הש"ך הנ"ל שהרי בספק אחד הוי מחצה למחצה ובהצטרף עוד ספק הוי רובא להיתרא, וכתב ליישב עפ"י מש"כ הריב"ש הנ"ל דלא אמרינן סמוך מיעוט למחצה לעשותו רוב להקל, אלא כגון היכא דאיכא מחצה זכרים ומחצה נקבות, משא"כ בספק במקרה, וכ"כ החקרי לב הנ"ל, אלא שכתב הרב ז"ל להוכיח מדברי מרן השו"ע יו"ד (סימן קכט סי"א) דס"ל דעבדינן ס"ס גם כשספק אחד אינו שקול, וז"ל מרן השו"ע שם, גנבים שנכנסו למרתף ופתחו חביות יין, אם רוב גנבי העיר עכו"ם אסור, ואם רובן ישראל מותר וכו', ובמקום שרגילים להצניע ממון בחביות ומניחים אותם בין

הנ"ל דהיכא דאיכא רוב גנבי עכו"ם, והוא מקום שמצניעים המעות בחביות שהיין מותר משום ס"ס, מוכח דס"ל דמצרפים לספק ספיקא הגם ששני הספיקות בשני עניינים, ושוב כתב להוכיח מהסמ"ג שמצרפים ספק שאינו שקול לס"ס, מהא דכתב הסמ"ג הא דרואה מחמת תשמיש מותרת לבעל שני, הוא משום ספק שמא אין כל האצבעות שווין, ושמה הדם שראתה בא מן הצדדים, וכתב הברית אברהם דהגם דרוב הדמים באים מן המקור מצרפים ספק שמא הדם בא מן הצדדים לס"ס משום דאיסור רואה מחמת תשמיש הוא דרבנן. ואף אנן נימא כן דאין להוכיח מדברי מרן השו"ע דמצרפים ספק שאינו שקול לס"ס רק בסתם יינם שאינו אלא איסור דרבנן.

עוד חזינא בספר בן אברהם אבוקארא (סימן כב) שדן בספק ספיקא היכא שספק אחד הוא רוב ומיעוט או מידי דלא שכיח, ושם הביא דברי התשב"ץ ח"ג (סימן קמ"ח) שכתב אפילו ברוב גנבי עכו"ם עבדינן ס"ס, [א"ה, אלא שבהמשך העיר על התשב"ץ מתשו' ח"א (סימן כו) דס"ל דברוב גויים לא עבדינן ס"ס]. וכן נראה מדברי הבה"ח, וטעמא דמילתא דכל ספק הוי פלגא ופלגא, ובהצטרף ספק נוסף הגם שאינו שקול הוי רוב ומיעוט, אלא שהעיר מהתוס' כתובות (ט. ד"ה ואב"א) דס"ל דברוב גמור אין מצרפים המיעוט לס"ס, וכ"כ התרוה"ד (סימן קצא), וכ"כ המהרימ"ט חיו"ד (סימן ב) ובזה ביאר המהרימ"ט אמאי אשת טומטום

חביות יין, אפילו אם רוב גנבי העיר עכו"ם מותר, דשמא לא באו אלא בשביל הממון, וכשראו שהוא יין לא נגעו בו, ע"כ. והוא מגמ' ע"ז (ע.) דהנהו גנבי דסלקי לפומבדיתא ופתחו חביות טובא, ואמר רבא חמרא שרי, מ"ט רובא גנבי ישראל, וכן הוה עובדא בנהרדעי ואמר שמואל חמרא שרי, והקשתה הגמ' כמאן כר' אליעזר דס"ל דספק ביאה טהור, ומשני, שאני התם דכיון דאיכא פתחי לשום ממונא הוי ליה ספק ספיקא. ופי' רש"י (ד"ה הוי ספק ספיקא) ספק ישראל ספק עכו"ם, ואת"ל עכו"ם ספק נגע ספק לא נגע, ובהא אפילו רבנן מודו. והקשה הש"ך שם (סקכ"ח) דבש"ס לא מתיר אלא משום ס"ס, והביא פירוש רש"י הנ"ל, ודקדק מזה דמשמע דוקא דגנבי עכו"ם וגנבי ישראל שוין, אבל ברוב גנבי עכו"ם לא דליכא ס"ס כיון דרוב גנבי עכו"ם ע"כ. וכתב הרב ז"ל דהש"ך לשיטתיה דבעינן ששני הספיקות יהיו שקולים, ומ"מ מדברי מרן השו"ע נראה דס"ל דאף דספק שאינו שקול מצטרף לס"ס.

ולאחר המחילה והסליחה כיאות אין ראיה זאת אלא היכא דמיירי באיסור דרבנן כסתם יינם שלא אסרו חז"ל אלא משום בנותיהם וכדאיתא בגמ' ע"ז (לו:) וברמב"ם (פי"א ממא"ס ה"ג) ועוד, ובזה איכא למימר דיש להוכיח מדברי מרן השו"ע הנ"ל דס"ל דמצרפים ספק שאינו שקול לס"ס. ומצאתי סיוע לזה בשו"ת ברית אברהם הנ"ל חיו"ד (סימן נב אות י) שהביא דברי הטור והשו"ע

אם נכנסו הגנבים או לא קי"ל כרבי אליעזר [כן צל"ג] דאמר ספק ביאה טהור, והובאה תשו' הרמב"ן הנ"ל בבית יוסף (סימן קכט סוף סעיף יא), וברמב"ן שם מבואר דאפי' היו רוב גנבים עכו"ם וספק נכנסו, היין מותר, ולפי"ז אפשר דהטור והשו"ע ס"ל כרמב"ן דאפי' בחד ספיקא מותר. ע"כ. והנלע"ד ביאור דברי הרב בן אברהם הנ"ל דלא התירו הטור והשו"ע את היין משום ס"ס, אלא משום ספק אחד, דביין נסך שאיסורו מדרבנן אזלינן ביה לקולא, ולפי"ז אין להוכיח מדברי מרן השו"ע הנ"ל דס"ל דמצרפים ספק שאינו שקול לס"ס.

עוד כתב מרן הראש"ל ז"ל דכן משמע מדברי מרן הכס"מ (פ"ט מאיסורי ביאה ה"א) שמצרפים ספק שאינו שקול לס"ס, שהרי הקשה אמאי גזרו חז"ל טומאת כתמים הא איכא ס"ס, ספק שמא בא מעלמא וספק שמא בא הדם מן הצדדים, והרי ספק שמא בא הדם מהצדדים הוא לא שקול, והט"ז כתב ליישב שספק הדם הבא מן הצדדים אינו שקול, משמע שלדעת מרן הכס"מ מצרפים ספק שאינו שקול לס"ס. ואחר המחילה והסליחה כיאות, הרי בשו"ת ברית אברהם הנ"ל (סימן נב אות ח' וט') כתב לדחות ראיה זו מדברי הכס"מ וכן מדברי הרמ"א (סימן קפו ס"ה) דשאני הס"ס דמרן הכס"מ והרמ"א שהספק השני מצטרף לספק הראשון והוא מענין אחד, והיינו ששני הספיקות מורין שאין הדם שמצאה דם נידות, ודימה זאת

אינה ניתרת בלא חליצה, דלכאורה איכא ס"ס, ספק שמא הטומטום אשה, ואת"ל זכר שמא הוא סריס, ועל כרחך כיון שסריס אינו שכיח אין מצרפים ספק זה לס"ס, וכן כתבו לדינא שאין מצרפים ספק שאינו שקול לס"ס בשו"ת מהר"י הלוי (סימן גן), וכ"כ הכנה"ג בתשו' בס' בעי חיי חיו"ד (סימן סג), וכ"כ המהר"ם מינץ, וכן מוכח מדברי הט"ז יו"ד (סימן קצ סק"ב) שכתב ליישב קושית הכס"מ הנ"ל אמאי בכל כתם לא אמרינן ס"ס, שמא בא הדם מעלמא ושמא בא הדם מן הצדדים, והוא משום דרוב דמים באים מן המקור, והפלתי (סימן קי בבית הספק) כתב דהאי מילתא פלוגתא דהרמב"ם והראב"ד (פ"ט מטומאת מת ה"ב) כמבואר שם בכס"מ, והרמב"ם ס"ל כדעת התוס'.

והעיר הרב בן אברהם שיש להבין בדברי הט"ז איך נקיט לה בסכינא חריפא כדעת התוס' נגד סברת השו"ע והטור בסימן קכט דס"ל דאפי' ברוב גנבי עכו"ם עבדינן ס"ס, וכן דעת הראב"ד ור"ח והתשב"ץ, וכן תמה על הש"ך שלא הביא מזה כלום, וכתב הרב בן אברהם דאפשר דהט"ז יפרש דברי הטור כמש"כ בשו"ת מקור ברוך (סימן לג, תשובת רבי מרדכי קלעי אח המקור ברוך) דמאי דבעי הגמ' ס"ס היינו לרבנן דס"ל דספק ביאה טמא, אבל לר' אליעזר דס"ל דספק ביאה טהור גם היכא דאיכא ספק אחד אם הגנבים ישראל או עכו"ם, היין מותר אף בשתיה, ואנן קי"ל כרבי אליעזר כדמוכח בתשו' הרמב"ן (סימן קעו) שכתב שאם היה ספק

כיון שמעיקר הדין בשעת הדחק ובעיגון קי"ל כרבי שמעון דגט שנכתב ביום וניתן בלילה כשר. גם מה שהובא בשם שו"ת עונג יום טוב (חחו"מ סימן מו) שהוכיח מתוס' נדה דמצרפים ספק שאינו שקול, מ"מ העונג יום טוב גופיה כתב בנידון ידידיה דאין לסמוך על הס"ס, שהוא כעין מש"כ התוס' כתובות (ט). דאין מצרפים ספק אונס לספק אינו תחתיו כיון שאין הספיקות מענין אחד, כיעו"ש. ועכ"פ הביא העונג יום טוב דהגאון רעק"א בחי' ב"מ (כא: ד"ה אתמר יאוש שלא מדעת) ס"ל דספק שאינו שקול אין מצטרף לס"ס, דכל שיש רוב, המיעוט כמאן דליתיה.

ועוד לי צ"ע מה שכתב הרב ז"ל להעיר מדברי הרמב"ם (פ"ט מפרה אדומה הט"ז) שכתב, כלי שיש בו מים מקודשים לחטאת שהניחו מגולה, ובא ומצאו מכוסה, הרי מים אלו פסולים, שמא אדם שאינו טהור לחטאת נגע בהם, שהרי בודאי אדם כיסהו, הניחו מכוסה ובא ומצאו מגולה, אם יכולה חולדה לשתות מהם פסולים, ואם לאו כשרים, מפני שיש כאן שני ספיקות, ספק אדם גילהו או בהמה וחיה, ואת"ל אדם גילהו שמא היה טהור לחטאת, והנה הספק השני אינו שקול, כי רוב בני אדם אינם טהורים לחטאת, וכדתנן יוסי בן יועזר היה חסיד שבכהונה והיתה מטפחתו מדרס לקודש, רבי יוחנן בן גודגא היה אוכל על טהרת הקודש כל ימיו, והיתה מטפחתו מדרס לחטאת, ואעפ"כ עושים ספק שמא היה טהור לחטאת. ע"כ. ולכאורה יש לדחות

למש"כ הריב"ש בתשו' (סימן שעב) הנ"ל דמיעוט מפילות מצטרף למחצה נקיבות, משום דמיעוט מפילות הוא מענין הספק דמחצה נקיבות, וזכה לכיון בסברא זו לשב שמעתתא הנ"ל שכתב כן בדעת הריב"ש.

והביא הרב ז"ל דיעות הפוסקים דס"ל דמצרפים ספק שאינו שקול לס"ס וכמש"כ הסדרי טהרה (סימן קפז סקט"ו), וכ"כ בשו"ת פרשת מרדכי בנט (חיו"ד סימן פא), [א"ה, שו"ר בשו"ת פרשת מרדכי הנ"ל שכתב שסמכין על ס"ס אפילו אינן שקולים, אלא שכתב דוקא שיש לאשה חזקת טהרה, והוכיח כן מהא דאיתא בגמ' חולין (ע"ז:) דסמוך מיעוטא דנדמה למחצה נקיבות, וכתב דלא תקשי לך מתוס' כתובות (ט). הנ"ל דהתם אין מצרפים ספק שאינו שקול לס"ס משום דלית לה חזקת טהרה, הרי גם לפרשת מרדכי אין לסמוך על ספק שאינו שקול לצרפו לס"ס, רק היכא שיש חזקה המסייעת]. וציין גם לשו"ת עין יצחק ספקטור ח"ב (חאה"ז סימן טז אות ג וד') דכתב דמצרפים ספק שאינו שקול לס"ס, [א"ה, שו"ר שם ולא נעלם ממנו דברי התוס' כתובות (ט). והריב"ש, אלא שכתב להוכיח מתוס' נדה (מה. ד"ה האי) דס"ל דמצרפים ספק שאינו שקול לס"ס, וזה כדעת הסד"ט, וכתב שכן דעת הרמ"א (סימן קפז ס"ה), ובנידון ידידיה דמיירי בשכיב מרע שכתב הגט ביום ונתנו בבין השמשות כתב שיש לצרף דעת הסוברים דעבדינן ס"ס אף שספק אחד אינו שקול,

סימן ג), וזה כמ"ש הרשב"א בתשו' (סימן תא) דס"ס הוי כרוב ועדיף מרוב, ולכן כשיש ספק אחד שקול וספק השני אינו שקול עכ"פ איכא רוב, ע"כ.

והן אמת שכן כתב הפנ"י כתובות (ט). בדעת התוס' דס"ל דספק דאורייתא לחומרא מדאורייתא, על כרחך הא דמהני ס"ס, הוא משום רוב, הרי החקרי לב חיו"ד (סימן קכו) הנ"ל כתב להעיר על הפנ"י דאינו מוכרח, דהא קי"ל דחכמים חששו למיעוט השכיח, ולכן כל שאחד מהספיקות אינו שקול חשיב כמיעוט השכיח דגזרו בו חז"ל. ומדברי המהרימ"ט והתורת חסד שכתבו דס"ס הוא מדין רוב אפשר דמיירי עכ"פ ששני הספיקות שווים. ועוד, הא המהרי"ט הנ"ל שהסתייע ממנו מרן הראש"ל ז"ל דס"ל דספק ספיקא מהני משום רוב, המהרי"ט גופיה חיו"ד (סימן ב) כתב דאין ספק שאינו שקול מצטרף לס"ס, והובא בספר חקרי לב הנ"ל, וכן מוכח מדברי התרומת הדשן כתבים (סימן קכט) שכתב דס"ס הוא משום רוב, ואעפ"כ כתב דלא מהני ס"ס כשיש ספק אחד שאינו שקול, וכן מוכח מדברי הפר"ח יו"ד (סימן קי סקמ"ט) שכתב דס"ס מדין רוב, והוא גופיה בסימן ק"י (כללי הס"ס סק"ז ובקצר סקט"ו) כתב דלא מהני ס"ס כשספק אחד אינו שקול, וכן המהריב"ל ח"א (סימן י"ז) כתב שאין לצרף ספק שאינו שקול לס"ס, ומהריב"ל גופיה ח"ב (סימן מב) כתב דספק ספיקא עדיף מרוב [והובא בס' בן אברהם אבוקארא סימן מב].

הראיה דמה שצירף הרמב"ם לס"ס שמא היה טהור לחטאת, הוא משום דמדאורייתא סגי שיהיה טהור בסתמא, ורק מעלות על גבי מעלות עשו חז"ל לחומרא יתירה כמבואר בגמ' חגיגה (יח:) וברמב"ם (פי"ג מפרה אדומה ה"ג), ובכה"ג ס"ל לרמב"ם דמצרפים ספק שאינו שקול לס"ס. ולעיל הובאנו בשם הברית אברהם חיו"ד (סימן כג) שביאר בדברי הסמ"ג דבדרבנן מצרפים ספק שאינו שקול לס"ס.

אלא דקשיא לי אמאי לא הובאו דברי מרן הכס"מ (פ"ט מטומאת מת הי"א) שכתב לבאר בדעת הרמב"ם דלא מצרפים ספק שאינו שקול לס"ס, והובאו דבריו לעיל, והרי אנן קי"ל דקיבלנו גם הוראות הכס"מ ובפרט שביאר כן בדעת הרמב"ם שעיקר חיבור השו"ע הושתת עליו כידוע.

ו. עוד חזינא בשו"ת יביע אומר ח"ט חיו"ד (סימן ל) שנשאל במי שקונה פירות מן השוק, ויש ספק אם הופרשו ממנו תרומות ומעשרות, וכתב להתיר משום ספק ספיקא, ספק שמא הפירות מעושרים, ושמא מקרקע של גוי ונגמרה מלאכתם ע"י גוי, ואף שהספק שמא מקרקע של גוי אינו שקול, מ"מ חזי לאיצטרופי לס"ס, ובפרט לפי מש"כ בשו"ת מהרימ"ט (חיו"ד סימן ב) דהיינו טעמא דנקטינן בכל ס"ס לקולא אף באיסור דאורייתא, משום דבחד ספיקא הו"ל פלגא ופלגא, וכשנצטרף ספק נוסף הו"ל רובא, ואזלינן בתר רובא להקל, וכ"כ בשו"ת תורת חסד מלובלין (חאו"ח

אלא שהביא הרב ז"ל דברי התורת חסד מלובלין ח"ב (חאהע"ז סימן ט) שנשאל באשה שהתגרשה וילדה לאחר שמונה חודשים, ואמרה האשה שהיא מעוברת מגוי, וכתב להתירה על פי מש"כ הב"ש (סימן ד סק"ג) בשם מהרי"ו שמכשירים הולד משום ס"ס, ספק שמא לאחר הגירושין התעברה, ואת"ל שמא קודם הגירושין, שמא היתה מעוברת מגוי, ושם (אות ה) כתב להעיר על הס"ס, דלכאורה ספק שמא מגוי התעברה אינו שקול, ולדברי התוס' כתובות (ט). אין מצרפים ספק שאינו שקול לס"ס, והריב"ש בתשו' סימן שעב) כתב דוקא דאיכא ספק בטבע מצרפים ספק שאינו שקול לספק ספיקא, אלא שהעיר מדברי התוס' נדה (יח. ד"ה שליא) ומדברי התוס' פסחים (ז. ד"ה לפני) ותוס' בכורות (ט. ד"ה זכר) דמשמע מינייהו דלא כהריב"ש, וכתב התורת חסד שנראה שהתוס' כתובות ס"ל כמש"כ בשטמ"ק כתובות (ט). דהתם ביבמות הפלגא והמיעוט תרוייהו מגרעי כח הזכרים מחד טעמא, אבל מיעוטא דאונס ופלגא דאינו תחתיו אינו מחד טעמא, ובזה אתי שפיר גם התוס' פסחים ונדה הנ"ל, [א"ה, והוא כדברי הש"ש והברית אברהם הנ"ל], ולפי"ז בנידון דמהרי"ו אין לומר סמוך מיעוטא לפלגא, והיינו מיעוט שנבעלה לגוי למחצה שנבעלה לאחר הגירושין, בין לריב"ש דס"ל דאין לסמוך מיעוטא לחזקה רק בטבע, ובין לשטמ"ק שאין לסמוך מיעוטא לחזקה כשהמיעוט

והמחצה אינו מענין אחד, וכתב התורת חסד שיש לקיים דברי המהרי"ו דשפיר מהני ס"ס כה"ג, שהרי הרמב"ם (פ"ט מטומאת מת הי"א) כתב שאשה שהפילה בבור נפל, ואין ידוע אם הפילה דבר המטמא או לא הפילה, הואיל וחולדה וברדלס מצויין שם, הרי ספיקו טהור, ושם (הי"ב) כתב הרמב"ם לטהר משום שכל הספיקות של הטומאות אינו אלא מדרבנן, והראב"ד בהשגות שם השיגו דהא מ"מ ספק דאורייתא לחומרא, וכתב דההיתר משום ספק ספיקא, והיינו ספק הפילה דבר שאינו מטמא, ואת"ל שהפילה דבר המטמא שמא החולדה והבור אכלוהו, וכתב מרן הכס"מ (שם) דהרמב"ם ס"ל שאין לצרף ספק שמא הפילה דבר שאינו מטמא, כיון שעל הרוב מפילה דבר המטמא, ותמהו המהרי"ט והמל"מ דהא בגמ' משמע דטהור משום ס"ס, וכתב התורת חסד דכך הוא ודאי לדעת הסוברים ספק דאורייתא לחומרא מדאורייתא, והיתר ס"ס הוא משום רוב, ולכן בעינן ששני הספיקות שקולים [א"ה, והוא דלא כדכתב הפנ"י והרב ז"ל הנ"ל], אבל לדעת הרמב"ם דספק דאורייתא לחומרא מדרבנן, יש לומר שלא החמירו רבנן אלא בספק אחד שקול, אבל בדאיכא עוד ספק, אע"ג דהוי מיעוט מ"מ מצטרף להך ספיקא לענין זה, דבכה"ג לא החמירו רבנן בספיקא, כיון דיש צירוף מיעוט המסייע להיתר, ומעתה צדקו דברי המהרי"ו שהרי לכו"ע ספק ממזר אינו מן

התורה אלא דרבנן, ולכן בהצטרף עוד ספק הגם שהוא מיעוט אזלינן לקולא.

וכתב מרן הראש"ל ז"ל שכבר העלה בספר טהרת הבית ח"ב (עמ' רמא) שהעיקר להלכה כדברי הרי"ף ובה"ג והראב"ד והסמ"ג והמאירי והנמוק"י ובעל המאורות דכולהו ס"ל דהא דספיקא דאורייתא לחומרא, הוא רק מדרבנן, וכ"כ הרדב"ז בתשובה ח"ד (סימן צג) שרוב הפוסקים שאנחנו נמשכים אחריהם הכי ס"ל, וכן העלה הפרי חדש (סימן קי, דף רלד ע"א) דספיקא דאורייתא לחומרא לא הוי רק מדרבנן, וכ"כ בשו"ת זכרון יוסף חיו"ד (סימן יט), וכ"כ הפנ"י פסחים (י:), וכ"כ הכרתי ופלתי (סימן קי בבית הספק), וכ"כ מרן החיד"א במחב"ר (סימן תקפט סק"ו), וכ"כ בשו"ת הסבא קדישא ח"ג (חאה"ע סימן כג), וכ"כ הנצי"ב בשו"ת משיב דבר (חאה"ז סימן יד) בדעת מרן השו"ע, והוסיף להביא דברי העין יצחק והעונג יו"ט שכתבו לדקדק מתוס' נדה (יח.) דס"ל דמצרפים ספק שאינו שקול לס"ס [א"ה], הגם שהתורת חסד דחה ראיה זו, ודו"ק.]. אלא שהעיר מדברי הריב"ש הנ"ל דס"ל דוקא ששני הספיקות מענין אחד והוא בטבע מצרפים המיעוט לחזקה, מ"מ כתב מרן הראש"ל ז"ל שיש לסמוך הפוסקים הנ"ל דס"ל שהתוס' נדה ועוד חולקים, ושוב כתב להוכיח שכן דעת מרן השו"ע יו"ד (סימן קכט ס"א) [א"ה, ולעיל כתבנו שלכאורה אינה ראיה מוכרחת וכו"ל].

עוד הביא מש"כ בשו"ת חבלים בנעימים כרך א (חאו"ח סימן יח) שלדעת הרמב"ם דס"ל דספיקא דאורייתא לחומרא מדרבנן, בעינן ששני הספיקות יהיו שקולים, דספק אחד עושהו איסור דרבנן והספק השני הוא ספק דרבנן ולקולא, וכתב שאינו מוכרח כלל, וכן מצא בשו"ת ברכת יוסף לנדא (חיו"ד סימן מח) שכתב שגם לדעת הרמב"ם לא בעינן שיהיו ב' הספיקות שקולים, אולם בספרו חזו"ע סוכות (עמ' רל) כתב כן גם בשם שו"ת דברי מלכאל ח"ז (דף צג ע"א) דלרמב"ם בעינן שני הספיקות שקולים, אלא דגם שם כתב שאינו מוכרח, ולעולם אפשר דגם לרמב"ם היתר דס"ס הוא משום רוב.

ולי קשיא במה שהסתמך מרן הראש"ל ז"ל על מש"כ בשו"ת תורת חסד הנ"ל שלדעת הרמב"ם דספיקא דאורייתא לחומרא הוא רק מדרבנן מצרפים המיעוט כדי להתיר, הרי דברי התורת חסד דלאו כדעת מרן הכס"מ שהרי מרן הכס"מ (פ"ט מטומאת מת הי"א) הנ"ל כתב שהרמב"ם לא ס"ל להתיר בנפל לבור משום ס"ס, כיון שרוב הנשים מפילות דבר שהוא מטמא. ועוד, שהרי מהסוברים דספק דאורייתא לחומרא מדרבנן הוא הפרי חדש (סימן קי, דף רלד ע"א) והוא גופיה כתב (סימן קי, כללי הס"ס סק"ז ובקצר סקט"ז) דבעינן שיהיו שני הספיקות שקולים.

ז. **שו"ר** עוד בשו"ת יביע אומר ח"י (חאו"ח סימן לח) שנשאל מרן הראש"ל ז"ל במי שלא ספר ספירת

יוסי דס"ל דכל זמן ביה"ש דרבי יהודה יום גמור הוא, ורק לאחר זמן דבין השמשות דרבי יהודה מתחיל ביה"ש דרבי יוסי והוא כהרף עין, ולכן כתב דמעיקר הדין אפשר להתפלל מנחה בביה"ש דרבי יהודה, ורק בשבת מחמירים כרבי יהודה, ולפי"ז לגבי ספירת העומר יש לומר דספר ביום, דהעיקר להלכתא כרבי יוסי חוץ משבת משום חומרא דשבת, וכן כתב לדינא בשו"ת בית שלמה (חאו"ח סימן קב) שכיון שרוב הפוסקים ס"ל דספירת יום מהני וכמש"כ התוס' מנחות (סו. ד"ה זכר למקדש) בשם ר"י יש לצרף במה שספר בביה"ש דרבי יהודה כאילו ספר ביום ודאי, ושפיר חשיב ס"ס, וכן מוכח שתפס לדינא מרן החיד"א ז"ל בברכי יוסף (סימן תפט ס"ק טוב), וכ"כ בשו"ת זרע אמת ח"א (סימן סו) בדומה לזה במי ששכח לספור ספירת יום שישי ונזכר לאחר שהתפלל ערבית של שבת קודש מבע"י, והשיב שיספור שאר הימים בברכה, והגם דאיכא פלוגתא דרבוותא אם לאחר שהתפלל ערבית חשיב כיום של מחרת דתרומת הדשן ס"ל דהוי כיום המחרת, וכ"כ מרן השו"ע (סימן ל), ומאידך המהר"ל ס"ל דאשה שהתפללה ערבית מבעוד יום יכולה להפסיק בטהרה קודם שקיעת החמה, מכל מקום חשיב ס"ס, ספק שמא ספר ביום וספק שמא כל יום מצוה בפני עצמה, וכ"כ בשו"ת רבי ידידיה טיאה וייל (חאו"ח סימן לט), הרי שהרב זרע אמת ודעימיה הוורו לקולא הגם דאיכא ספק

העומר ונזכר בבין השמשות, וספר בביה"ש אם רשאי לספור שאר הימים בברכה, והביא מה שכתב בשו"ת בית דוד (חאו"ח סימן רסח) שאין רשאי לספור שאר הימים בברכה משום דליכא ספק ספיקא, והיינו דספק ספירת היום חשיבא ספירה, לא חשיב ספק, דשמא ביה"ש הוא לילה, וכתב הרב ז"ל שיש להורות לספור שאר הימים בברכה משום דאיכא ס"ס, ספק שמא הלכה כר"ת ודעימיה דביה"ש של הגאונים יום הוא, ואת"ל כדעת הגאונים שמא יום הוא, וכיון שיש ס"ס להקל שנחשב יום, והוא עומד כנגד הס"ס להחמיר שכתב הבית דוד דשמא ביה"ש הוא לילה, ושמא ספירת יום לא הויא ספירה, וכל שיש ס"ס להקל נגד ס"ס להחמיר, נחשב כספק אחד, ובדרבנן אזלינן לקולא, דספיקא דרבנן לקולא, [א"ה, והכא משמע שהכריע כדעת התוס' ראש השנה (לג. ד"ה הא) דברכה לבטלה אינה אלא מדרבנן, וזה דלא כמ"ש מרן הראש"ל בשו"ת יבי"א הנ"ל (חאו"ח סימן ו אות ו) דאיסור ברכה לבטלה לדעת מרן השו"ע הוי איסור דאורייתא משום לא תשא, וכמש"כ מרן החיד"א בברכ"י (סימן מו סק"ו) בדעת מרן, וכ"כ המהר"ם שיק (חאו"ח סימן א), וכ"כ הגרי"ח בספר רב ברכות (קטו ע"ב).]

אלא שהוסיף וכתב הרב ז"ל דבלא"ה ספירה שספר בביה"ש דרבי יהודה יש להחשיבה כספר ביום, דהא בביאור הלכה (סימן תטו ס"ג ד"ה נאכל) ובשעה"צ (סימן רלג סקכ"א) כתב דהעיקר לדינא כרבי

לספק הראשון, ושפיר הוי ס"ס, וכמש"כ כל האחרונים הנ"ל, ואין לומר דספק אם ספר אתמול כהוגן הוי ספק חסרון ידיעה, דהא מרא דשמעתא בזה הוא הרב תרומת הדשן ח"א (סימן לז) שכתב דבספק ספר אתמול ימשיך לספור שאר הימים בברכה, והביאו מרן השו"ע (סימן תפט ס"ח), ולא גרע ממש"כ הזרע אמת והגר"ח פלאגי ועוד דבנזכר שלא ספר העומר רק אחר שהתפלל ערבית של שבת מבע"י רשאי לספור העומר של יום אתמול, וימשיך לספור שאר הימים בברכה, ומהני האי ספק אפי' בנסתפק ביום המחרת וכדמשמע מדברי תרומת הדשן הנ"ל.

אתה הראת ידידי דהאי מילתא אם עבדינן ס"ס כשספק אחד אינו שקול רובא דרבוותא ס"ל דלא עבדינן וכמש"כ הש"ך והפר"ח והחוות דעת והחכמת אדם והחקרי לב, והוכיחו כן מדברי התוס' כתובות (ט). וכן מוכח מדברי תרומת הדשן (סימן קצא), ושכן משמע מדברי הרשב"א והר"ן, וכ"כ בשו"ת מהריב"ל ובשו"ת לחם רב, וכ"כ בשו"ת מהרשד"ם, וכ"כ מהר"ש חיון, וכ"כ בשו"ת מהר"י הלוי, וכ"כ הט"ז, וכ"כ המהרח"ש, וכ"כ הבית יעקב, וכ"כ בשו"ת דבר משה, וכ"כ בשו"ת פני משה, וכ"כ בשו"ת מהרי"ט, וכ"כ המהריב"ל, וכ"כ בשו"ת פרח מטה אהרן, וכ"כ בספר אורים גדולים, וכ"כ בספר שב שמעתא, והגם שיש מהאחרונים שרצו לדקדק מדברי התוס' נדה (יח.) ומדברי התוס' פסחים (ז.) ומדברי התוס' בכורות דס"ל

ספיקא לחומרא, שמא לאחר שהתפלל ערבית חשיב לילה, ושמא כל הארבעים ותשע יום מצוה אחת.

ודחה דברי אברך אחד שכתב שאין להורות בזה קולא לספור שאר הימים בברכה משום דבעינן ששני הספיקות יהיו שקולים, וכתב להוכיח כן מדברי מרן השו"ע יו"ד (סימן קכט ס"א) ושכן כתבו הפנ"י ובשו"ת קול אליהו ועוד רבים מהפוסקים דלא בעינן שב' הספיקות יהיו שקולים. והוסיף על כל הנ"ל דגם לש"ך דס"ל דלא מצרפים ספק שאינו שקול לס"ס, מ"מ כל שהספק האחד הוא עפ"י דעת רוב הפוסקים יש לצרף ספק שאינו שקול לספק השקול, ושכן כתבו בשו"ת בנין עולם (חאה"ע סימן ה אות כא), וכ"כ מהר"ש ענגיל ח"ג (ס"ס יא), וכ"כ בשו"ת חקרי לב (חאה"ע סימן כ), והובא בשו"ת עבודת השם (חאה"ע סימן טו), וכ"כ בשו"ת פני יצחק ח"ה (חאו"ח סימן ג), וכ"כ בשו"ת רבינו חיים כהן (חיו"ד סימן יט), וכ"כ בשו"ת שער אשר קובו (חאה"ע סימן לא), ובשו"ת הגיד מרדכי (חאו"ח סימן טו) כתב דעבדינן ס"ס אפי' ספק אחד אינו שקול, ואף נגד מרן השו"ע, ע"כ.

והשתא ניהדר לנידון דידן בהנחה שדברי השואל מכוונים שיש בידו ספק ביום השבעה עשר לעומר אם ספר אתמול חמשה עשר או ששה עשר, ועל הרוב ספר חמשה עשר לעומר, הואיל ורוב הראשונים ס"ל שכל יום מצוה בפני עצמה, הרי מצטרף ספק שאינו שקול

דקדק מספר הרוקח ועוד דס"ל דעבדינן ספק ספיקא גם כשספק אחד אינו שקול, מכל מקום כיון שדעת מרן הכס"מ בביאור הרמב"ם שאין לצרף ספק שאינו שקול לספק ספיקא, וכן דעת רוב מנין ורוב בנין של רבותינו הפוסקים אשר לאורם נראה אור בעזה"י, נראה דהכי נקטינן במקום שהוא איסור דאורייתא.

ומה שנראה לענ"ד לבאר בדעת מרן הראש"ל ז"ל שגם הוא יודה במילתא דאיסורא דאורייתא גרידא, שאין לצרף ספק שאינו שקול לספק שקול, הגם שאין משמע כן מדבריו, משום שבכמה פעמים ראיתי אצל מרן הראש"ל ז"ל הגם שכתב בספריו דברים שנשמעים לקולא, היה מורה לחומרא, ואכתוב לך עובדא אחת, שבספרו שו"ת יביע אומר ח"ח חאו"ח (סימן כח) נשאל בענין בית כנסת שנבנה בשבת ע"י קבלן גוי, ושם ביאר הרב ז"ל שלדעת מרן השו"ע אם דרך בני אותו המקום לבנות בקבלנות, שוב אין חשש מראית העין, ושאלתי למרן הראש"ל ז"ל האם אפשר להתיר כן לכתחילה, ואמר חס ושלום לא התכוונתי אלא לצרף כן לשאר סברות שכתב בתשובתו. ותראה שבכל התשובות שכתב מרן הראש"ל ז"ל להתיר לצרף ספק שאינו שקול לספק שקול הוא רק במילתא דרבנן, או במקרה שבספק אחד רוב הפוסקים מתירים, ובזה כתב מרן הראש"ל ז"ל וחיזק את פסקיו לקולא. כנלענ"ד.

דמצרפים ספק שאינו שקול לס"ס, כבר כתבו השב שמעתתא והברית אברהם והתורת חסד שאין ראיה מהתוס' הנ"ל משום דהתם מיירי כשהספיקות הם בטבעו של עולם, וכמש"כ בשו"ת הריב"ש (סימן שעב) דכל שב' הספיקות הם בטבעו של עולם מהני הספק שאינו שקול לספק השקול.

אלא דלעיל הבאנו בשם הברית אברהם ועוד דבמילתא דרבנן עבדינן ס"ס אפילו כשספק אחד אינו שקול, ויש להוכיח כן גם מדברי מרן השו"ע יו"ד (סימן קכט סי"א), אולם היכא דגופא דעובדא הוא בדאורייתא אין לדקדק מדברי מרן השו"ע דמהני ס"ס גם כשספק אחד אינו שקול, ולענ"ד כן יש לבאר גם בדעת מרן הראש"ל ז"ל שכתב להתיר גם בס"ס כשספק אחד אינו שקול הוא רק במילתא דרבנן, או שיש צד לומר שהוא דרבנן, וכן במילתא שבספק אחד רוב הפוסקים ס"ל להתיר, יש לצרף גם ספק שאינו שקול לס"ס.

ומה שכתבנו דגם במילתא שיש ספק אם אסור מדרבנן או מדאורייתא אפשר לצרף ספק שאינו שקול לספק שקול, הוא בהסתמך על החקרי לב הנ"ל שכתב דהיכא דאיכא ספק שאינו שקול וספק נוסף שקול הגם דלא עבדינן ס"ס, מכל מקום אינו אלא דרבנן לכולי עלמא, וממילא שוב הדרינן לכללא דספק דרבנן לקולא. ודו"ק. והגם דלפי"ז היה מקום להתיר בכל ענין שהרי החק"ל גופיה

מילתא דרבנן, או ספק דרבנן יש לצרף
הספק שאינו שקול לס"ס, וכן היכא
דרוב הפוסקים מתירים בספק האחד,
רשאים לצרף ספק שאינו שקול לס"ס,
אולם היכא דאיכא איסור דאורייתא,
ויש לפנינו ספק שאינו שקול וספק
שקול, לענ"ד אין להקל בזה אחר שכן
מוכח מדברי מרן הכס"מ (פ"ט מטומאת
מת הי"א) שאין מצרפים ספק שאינו
שקול לספק השקול.

ידידו, הכותב לכבוד התורה
הצב"י, דניאל גודיס הלוי.

המורם מן האמור א. מי שהיה ביום
שבעה עשר לעומר והסתפק
אם ספר אתמול ששה עשר או חמשה
עשר, ועל הרוב ספר חמשה עשר,
רשאי להמשיך לספור כל שאר הימים
בברכה, הואיל ודעת רוב הפוסקים דכל
יום מצוה בפני עצמה, ועוד דרבים
מהראשונים ס"ל דאיסור ברכה לבטלה
מדרבנן.

ב. היכא דיש שני ספיקות לפנינו ואחד
מהם אינו שקול, היכא דהוא



שימוש במקררים של זמנינו בשבת

הרב יחיאל ברדה

נכד מרן הגרע"י זלה"ה, כולל יחזה דעת, ירושלים ת"ו

הקדמה

הנה בענין פתיחת וסגירת דלת מקרר חשמלי בשבת, כתבו גדולי הפוסקים שבדור הקודם לדון אם יש לחוש בזה להשפעה הנגרמת על פעולת המערכת, ובשו"ת יביע אומר (ח"א סי' כ"א) האריך מרן רבינו עובדיה יוסף זצוק"ל לדון בצדדי הענין, ומסקנת דבריו שם, דראוי ונכון להחמיר שלא לפתוח דלת המקרר אלא בשעה שהמנוע כבר בפעולה, כי אז אין האדם גורם ע"י הכנסת האוויר החם פנימה, אלא המשך פעולת המנוע ולא הפעלתו מחדש. אך מבואר עוד שם, דמעיקר הדין מותר לפתוח דלת המקרר אף בשעה שהמנוע דומם, ולא אמרה אלא בדרך חומרא והנהגה כי כן ראוי שלא לפתוח הדלת אלא בשעה שהמנוע פועל, ושהחמיר בזה תבא עליו ברכה.

וכן שמעתי ממו"ח מר בריה דרבינא הגאון רבי דוד יוסף שליט"א, שהיה מרן הרב זצ"ל מיקל בזה לבני הבית לפתוח הדלת אף בשעה שהמנוע שובת, ורק לעצמו נהג בתורת חומרא להמנע מפתיחת הדלת בזמן שאין המנוע בפעולה. ולהלן יתבאר בעזה"י צדדי הנדון בזה בהרחבה, מאיזה טעם היתה דעתו הרחבה להקל בזה מעיקר הדין. ויתבאר עוד, שאין דברי הרב זצ"ל (שבשו"ת יבי"א הנ"ל, ובספר חזו"ע שבת ח"ו) להתיר בזה, אמורים במקררים המצויים כיום בינינו, שכן באלו קיים חשש בפתיחת דלת מקרר בשבת מטעמים אחרים.

כי הנה בדור האחרון, עם התפתחות הטכנולוגיה, התעוררו נדונים רבים בענין שימוש במכשירים בשבת מחששות הנוגעים לאיסורי שבת. וכבר עמדו על כך גדולי הדור והתריעו על הצורך בבחינת כל מכשיר לגופו עד שיוברר שאין חששות הכרוכים בשימוש בו. והורו, שכדי להמנע מכל חשש איסור ע"י שימוש במכשירים אלה, יש לתור אחר התקן שבת [שבפיקוח ראוי] המבטל את אותן השפעות האפשריות משימוש במקררים אלה. ואולם, בענין השימוש במקררים החדישים המצויים בשוק,

אין הדבר ידוע לכל, שנעשו שינויים רבים בדרך פעולת מכשירים אלו, עד אשר מה שכתבו גדולי הפוסקים שבדור הקודם, אינו שייך אל המצוי בזמנינו במקרים החדשים. ובהרבה מקהילות ישראל ברחבי העולם, טרם נתפשטה הידיעה בחומרת הענין, ויש מיראי השם אשר לפי תומם יסברו שאין חשש איסור שייך בשימוש במקרר בשבת אלא מצד המנורה הקבועה בו הנדלקת עם פתיחת הדלת, אך בכל אופן שאין הנורה נדלקת ונכבית עם הפתיחה והסגירה, שוב אין חשש כלל בזה. ושגגה היא בידם. ומצוה לפרסם הדברים, וכפי שהורו גדולי הדור. ולהלן יתבררו בעה"י פרטי ענין זה בהרחבה.

דין המקררים שהיו מצויים בדור הקודם

כי באשר למקררים שהיו מצויים בדור הקודם, עיקר החשש בהם היה בפתיחת הדלת שמשפיעה על פעולת מנוע המקרר [המדחס] על ידי כניסת האוויר החם מן החדר אל חלל המקרר. ובענין זה נחלקו הפוסקים באיזה אופן יש להתיר פתיחת דלת המקרר בשבת. וג' דעות עיקריות מצינו בזה:

א. שיש שהתירו לפתוח את דלת המקרר בכל מצב [וכן היא דעת מרן הגרע"י זצ"ל מעיקר הדין, אלא שכתב דראוי ונכון להחמיר שלא לפתחה אלא בשעה שהמנוע פועל וכן"ל]. [ב] ויש שהכריעו לפתוח דלת המקרר רק בשעה שהמנוע פועל והולך, ולהמנע מפתיחת הדלת כאשר המנוע דומם. [ג] ויש מי שהורה לאסור את פתיחת דלת המקרר אלא אם כן הוא מחובר לשעון שבת המנתק אותו לחלוטין בשעות מסויימות מהחיבור אל החשמל, שרק אז, באותן שעות בהם החשמל מנותק, יש להתיר לפתוח את דלת המקרר ולסגרה בלא חשש.

מלבד זאת, אף לדעת המקילים לפתוח את דלת המקרר בכל מצב, היה צורך לנתק את הנורה הקבועה במקרר קודם השבת גם באותם המקררים שהיו מצויים בדור הקודם, ואם לא עשו כן, פשוט הדבר שאסור לפתוח דלת המקרר, מאחר שע"י כן נדלקת הנורה, ואף שאין כוונת האדם לכך, מכל מקום, בהיות שהדבר מוכרח להיעשות על ידי פתיחת הדלת, הרי זה בכלל פסיק רישיה ואסור.

מקררים המצויים בזמנינו

אולם בימינו, עם התפתחות הטכנולוגיה, בהרבה מן המקררים המצויים בשוק, ישנם צדדים נוספים לחוש מחמתם לענין שימוש בשבת במערכות אלה, ולפיכך, אין ללמוד היתר מדברי הפוסקים שבדור הקודם לעשות כן במקררים המצויים בזמנינו,

שאף לדעת המקילים באותם המקרים שהיו מצויים בעבר, אין להקל באלו הנפוצים כיום.

לפיכך, הדרך להמנע מחששות איסור בזמנינו, היא לברר כבר בעת רכישת המקרר, שהוא מהסוג שלא שייך שום חשש איסור בשימוש בו בשבת על ידי שהותקן במקרר 'פיקוד שבת' המפוקח על ידי תלמידי חכמים הבקיאים בעניינים אלה. כי יש לדעת, שלא די בכל 'פיקוד שבת' שעשוי להימצא במקררים שונים, מאחר ואין שום פיקוח ראוי על סילוק כל החששות הנ"ל מבחינה הלכתית, ויש מהם שאינם מבטלים אלא את הדלקת וכיבוי הנורה ולא את שאר ההשפעות השייכות לשימוש במקרר [וכפי שיבואר לקמן בס"ד].

אף במקרר שכבר נרכש ואין בו פיקוד שבת מובנה, הטוב ביותר הוא לחברו אל התקן פיקוד שבת מהודר בהתקנה חיצונית [מצויים כיום התקני שבת שהתקנתם חיצונית, בשונה מהסוג האחר של פיקוד שבת המובנה מראש במערכת הפיקוד של המקרר], המתאפשרת אף לאחר הייצור.

במקרה שהדבר איננו אפשרי מסיבות שונות, או שנקלע אדם אל מקום בו מצוי מקרר ששייכים בו החששות האמורים, יוכל להשתמש בהיתר במקרר בשבת ע"י שמערב שבת יחבר את המקרר אל שעון שבת, ויקבע בו שעות שידלק ושעות שיכבה, ובשעות בהן יהיה כבוי יוכל לפתוח דלת המקרר ללא חשש [וכגון, שיכוון את זמני הכיבוי לשעות הסעודה בהן על פי רוב ישנו שימוש רב במקרר].

באופן שאין מצוי שעון שבת, ולא מותקן במקרר פיקוד שבת מגוף המוסמך ע"י גדולי ישראל, במקום שיש צורך בשימוש במקרר ובהעדר פתרון אחר, יש להתיר את השימוש במקרר בכמה תנאים:

א. ביטול מפסקי הדלת - יש לאתר תחילה את מפסקי הדלת הגורמים להדלקת הנורה והמאוורר, ופעמים שאף מאפשרים ספירה של כמות פתיחות הדלת המקרר, המשפיעה על אופן פעולת חלקים במערכת. ולענין כיצד יש לבטל את מפסקי הדלת ולוודא שאכן השפעתן נתבטלה, ראה הערה א*).

א. בחלק מן המקרים, מפסקי הדלת הם בדמות כפתור [ברוב המקרים, בצבע לבן] עם קפיץ, שבסגירת הדלת הכפתור נלחץ פנימה, ובפתיחת הדלת, הקפיץ דוחף את הכפתור כלפי חוץ באופן שהוא בולט ממשטח המקרר. ביטול מפסק מסוג כזה, הוא בצורה פשוטה, ע"י הדרכת הכפתור ע"י דבק נייר [או אמצעי עמיד אחר, כמו מגנט המונח על גבי משטח מסגרת המקרר ובתוך כך דוחף את הכפתור פנימה], באופן שבין בשעת פתיחת הדלת ובין בעת סגירתה, מפסק הדלת יהיה לחוץ פנימה, ולא תהיה כל השפעה לפתיחת הדלת על המערכת.

אולם קיימים מקררים שבהם מפסקי הדלת הם מפסקים מגנטיים שאינם בצורת כפתור, בסוג זה סגירת ופתיחת הדלת משפיעות על המערכת באמצעות המגנט המצוי בדלתות המקרר, אשר בעת קירובו אל

ב. להשתדל לפתוח דלת המקרר רק בשעה שהמנוע פועל^ב - כאשר מקפידים לפתוח את דלתות המקרר רק בשעה שהמנוע כבר בפעולה, נמנעים כמה חששות. החשש לעצם ההשפעה על המנוע [המדרס] שיתחיל לדלוך מיד, או שתוקדם עת פעולתו, הרי הוא מתבטל. נוסף לכך, החשש להשפעה על ה'דאמפר' [ראה בביאורים לקמן אות ט הרחבה בענין] אף הוא איננו מוכרח כ"כ באופן זה. ואף ביחס להשפעה על גוף ההפשרה יש מקום להקל באופן כזה [וראה בביאורים לקמן אות ח, ביאור הדברים].

ג. כיסוי צג החיווי [במקרה שקיים] - ישנם מקררים שמצוי בהם צג המורה על מידת הטמפרטורה שבחלל המקרר, דבר הגורם שע"י פתיחת הדלת עלול להיעשות שינוי בכיתוב שע"ג הצג עקב כניסת האוויר החם מחלל החדר ושינוי הטמפרטורה במקרר. בשעת הדחק [שאין אפשרות למנוע את עיקר החשש על ידי התקנת פיקוד שבת או שימוש בשעון שבת כנ"ל], יש לכסות את הצג באופן שלא יהיה ניתן לראות את הכיתוב שעל גביו, שאז יש מקום לומר דאינו בגדר פס"ר דניחא ליה, ובאופן כזה יש לסמוך להקל במקום צורך^ג.

מסגרת המקרר, עם סגירת הדלת, נגרמות ההשפעות המתוכננות לסגירת דלת המקרר [כיבוי הנורה, הדלקת המאוורר, ועוד השפעות שונות אפשריות כפי שיבואר], מפסקים אלה אינם גלויים לעין כל, כך שלא ניתן לתפוס או להדביק בדרך רגילה. גם מקומם במשקוף ובמזוזות במסגרת שסביב דלת המקרר משתנה מדגם לדגם. הדרך היעילה ביותר לגלותם היא, לפתוח את דלת המקרר כדי שהנורה תדלק, ולאחר מכן לעבור באיטיות עם מגנט חזק על כל המסגרת שסביב המקרר, לאורכו ולרחבו, עד שמבחינים שהנורה נכבית, שזהו הסימן לאיתור מקומו הנכון של המפסק וסגירת המעגל החשמלי. או אז יש להצמיד למקום זה, בשבתות ובחגים, מגנט קבוע, שישאיר את המפסק סגור כל הזמן.

במקרים רבים קיימים יותר מאשר מפסק דלת אחד, וחובה לזכור לנעול את כולם. במקרים שבהם מותקנת נורה גם בתא ההקפאה יש לנעול גם את מפסק הדלת של תא זה. במקרים שיש להם יותר מדלת אחת יש בד"כ מפסק נפרד לכל אחת ואחת מהדלתות בפני עצמה, כאשר פתיחת כל דלת מדליקה את הנורה, ולכן חובה לנעול את כולם [וראה עוד פרטים בזה בקובץ אספקלריא שע"י המכון המדעי להלכה].

ב. אמנם המקילים בזה במקום צורך לפתוח דלת המקרר אף במקרים המצויים כיום אפילו בשעה שהמנוע דומם, אין למחות בידם אם יעשו כן בשינוי [כגון, ע"י המרפק], כל שיקפידו על קיום שאר התנאים הנזכרים. כי בעיקר החשש על פעולת המדרס, כבר כתבו כמה גדולי הפוסקים שמעיקר הדין יש מקום להקל לפתוח דלת המקרר אף כשאין המנוע פועל, ואף ביחס להשפעה על הדאמפר, יבואר לקמן (בביאורים אות ט), שיש צדדים להקל בזה. וכן כאשר לחשש השייך לגוף ההפשרה, יש מקום לדון להקל בו מעיקרא דדינא [וכפי שיבואר לקמן בביאורים אות ח].

ג. הנה לענין עצם קיומו של הצג, יש מקום רב לומר דהוא בכלל פס"ר דניח"ל, וכמו שיבואר לקמן (אות ו, בצדדי החשש בזה), וא"כ אף לכשנאמר דאין בכתיבה כזו אלא איסור דרבנן, כי עשויה להשתנות מזמן לזמן [ועוד שיש סוברים דל"ש שם כתיבה כלל על גבי מסך, והובאו הדברים בהרחבה לקמן *** בענין מעבר דרך מצלמות בשבת], ואף אם נאמר דעצם ההשפעה של סגירת המעגל החשמלי לצורך הכיתוב, אין בו אלא איסור דרבנן משום מוליד, אכתי אין בדינו להתיר בכה"ג אף שאין כוונת האדם כלל אל

ד. לפתוח את דלת המקרר לזמן קצר מאד [שניות בודדות] - מאחר שנתברר שישנם סוגי מקררים שקיימת בהם התראה על דלתות פתוחות ע"י צפצוף או הדלקת נורת חייווי, ונתברר עוד, שבחלק מן המקררים לא מועיל נטרול מפסקי הדלת כדי למנוע חשש זה, על כן אין להותיר את הדלת פתוחה שיעור זמן קרוב לכך שתופעל ההתראה הנ"ל, וצריך שימת לב בענין זה, ועל כן אין לסמוך על זה אלא בעת הצורך.

גם בהתקיים תנאים אלה, ראוי להחמיר שלא לפתוח דלת המקרר אלא בשינוי, כגון, ע"י המרפק וכדומה שאז אין לחוש אלא לאיסור דרבנן.

אולם יש לדעת, שכבר קיימים בשוק מקררים אשר לא מצויים בהם מפסקי דלת כלל, ובמקררים אלה, אין אפשרות לבטל את פעולת המאוורר וכדומה כלל, ופתיחת הדלת או סגירתה אסורים בהם מן הדין. ואף שכיום, דגמים אלו אינם אלא מיעוט מכלל המקררים המצויים אצל הצרכן הסטנדרטי, מגמת יצרניות המקררים להפוך את כלל המקררים לכאלו, ויש להזהר בדבר.

דבר הכתיבה רק לפתיחת הדלת, דמ"מ פס"ר הוא, ופס"ר בדרבנן היכא דניחא ליה נקטו הפוסקים להחמיר בו [אף דיש דעות בזה בראשונים ואחרונים].

אלא שעל ידי כיסוי הצג, לכאורה ל"ש שום נוחות לאדם בשינוי הכיתוב שעל הצג, והוא בכלל פס"ר דלא איכפת ליה, ואי נימא דאין בזה אלא איסור דרבנן, יש להתיר בזה לדעת כמה גדולי האחרונים הסוברים דפס"ר דלא ניה"ל בדרבנן שרי, וכדמוכח בתוס' שבת (קג. ד"ה לא צריכא). אלא שראיתי להגרש"ז אורבך זצ"ל (שו"ת מנח"ש קמא ח"ב סי' צ"א אות ט) שכתב דכל כה"ג נראה דהוא בכלל פס"ר דניח"ל, כיון שלפי דרך העולם, ניחא ליה לאדם בענין זה, ואף שאדם זה כיסה את הצג, ושוב אין לו תועלת בשינויים הנעשים בו, אין הולכין אחר האדם הפרטי בזה אלא כפי דרך העולם, ע"ש באריכות דבריו, ולפי"ז ה"נ לא יועיל כיסוי הצג להחשיב זאת כפס"ר דלא איכפת ליה. אולם לא מצינו עוד למי מהפוסקים שכתב כן, ומצד הסברה יש לצדד בזה. ואכמ"ל.

ועוד, דעצם הדבר דכה"ג חשיב פס"ר דניחא ליה, אינו מוכרע כ"כ, כי כמעט שלא יארע שינוי קיצוני במידת הטמפרטורה במקרר שיכריח שינוי מידי במדת הטמפרטורה או הוצאת המאכלים מן המקרר, שנאמר שבעבור כן ניחא ליה לאדם בידעת מידת הטמפרטורה בכל זמן ועת. ועוד דאף אם ננקוט דכיו"ב הוה בכלל ניה"ל, הלא לדעת רבים וגדולים פס"ר בדרבנן שרי אף היכא דניח"ל [ובזה יש דעות דאין שייך איסור אלא מדרבנן וכדלעיל]. ועוד, דאפשר שלא יהיה השינוי בכיתוב על הצג אלא לאחר זמן מן הפתיחה, וא"כ אין בזה אלא גרמא בעלמא באיסור דרבנן. ואף שיתכן ג"כ שיהיה השינוי מיד עם הפתיחה, מ"מ אינו אלא ספק פס"ר, ובדרבנן יש להקל כפי שיבואר עוד בס"ד בכ"ד. ובפרט, שמעשה האדם בזה אינו אלא בדרך הסרת מונע, שפותח הדלת ובכך מתאפשרת כניסת האוויר פנימה, ואף כניסת האוויר גופא אינה גורמת השינוי אלא בדרך השפעה על התרמוסטט, שלפיכך י"ל דלא חשיב כח ראשון רק כח שני, וכמו שכתב כע"ז במנחת שלמה (קמא סי' י אות ח) לענין ההשפעה על פעולת המנוע. וע"ש שהצדדים שנתבארו שם שייכים אף ביחס לנדר"ד. ומכל הטעמים הללו יש מקום להקל בשעת הדחק באופן הנ"ל.

חששות בשימוש בשבת במקפאים של ימינו

כל האמור לעיל הוא לענין חששות המצויים בשימוש במקררים בשבת, ולענין שימוש במקפאים בשבת, יש חילוק בזה בין שני סוגים הקיימים בזמנינו^ד:

א. מקפא מסוג 'נו - פרוסט' (NO ROST) - במקפאים אלו קיימת מערכת הפשרה כפי שנזכר לענין מקררים, ועלולים להמצא בהם אף, נורה, מאוורר, ועוד מהחששות השייכים במקרר.

ב. מקפא מסוג 'די - פרוסט' (EROST) - במקפאים אלו לא קיימת מערכת הפשרה, ואף לא קיימים בהם, מאוורר, ואין בהם נורית תאורה. לכן, באופן כללי יש מקום להקל בהם כדין המקררים הישנים אשר בהם דנו הפוסקים.

אולם יש לדעת, כי בחלק מן המקפאים מסוג זה, קיימת מערכת התראה לפתיחת דלת, באמצעות נורה או זמזום, ואף שבחלקם ניתן לבטל זאת ע"י נעילת מפסקי הדלת, בחלק אחר של המקפאים בלתי אפשרי לבטל השפעות אלה אף ע"י מפסקי הדלת^ה.

ביאורים

א

חשש ההשפעה על פעילות המדחס ע"י פתיחת דלת המקרר

ובהתאם לכך החיישנים הקבועים בתוך המקרר מפעילים ומכבים את מנוע המקרר לסירוגין, שכל זמן שעוד לא בא חלל המקרר אל מידת הקור הרצויה, עדין נמשכת פעולת המנוע, ובעת שבאה מידת הקור שבמקרר אל הטמפרטורה הרצויה, כבה המדחס עד שיתחדש הצורך להפעילו מחדש. ובוה כתבו לדון מצד החשש שע"י פתיחת דלת המקרר נגרם שנכנס אוויר חם פנימה, ואם היה מנוע המקרר כבוי עלול להיות שע"י כניסת

הנה בדין שימוש במקררים בשבת דנו כבר גדולי הפוסקים שבדור הקודם, ועיקר הנדון בדבריהם הוא אודות ההשפעה על המדחס על ידי פתיחת הדלת, שמאחר ודרך פעולת המכשירים הללו היא ע"י תרמוסטט, שבכל מקרר מוגדר במערכת הפיקוד מידת הטמפרטורה הרצויה אצל האדם,

ד. קובץ המכון המדעי להלכה עמ' 16.

ה. משום שפועלים בהתאם לרמת הטמפרטורה במקרר, שמשתנה ע"י פתיחת הדלת, ואינם פועלים בהתאם למפסקי הדלת.

[מאחר שרמת הטמפרטורה השתנתה ע"י פתיחת הדלת].

ג. הוראת החזו"א שלא לפתוח מקרר אף בשעה שהוא פועל (עיין חוט שני ח"א עמ' רא, וראה ארחות שבת ח"ג עמ' סג).

ומרן הגרע"י זצ"ל בשו"ת יבי"א (ח"א סי' כא) דן בכך, ומסיק, שמעיקר הדין מותר לפתוח דלת המקרר בשבת, אך ראוי ונכון שלא לפתוח המקרר אלא בשעה שהוא פועל. וכ"פ בזה עוד בחזו"ע (שבת ח"ו עמ' קטז). ותורף דבריו שם, שמאחר ובעת פתיחת הדלת [אף כשהמנוע דומם] אין הדבר ודאי שיביא להפעלת המנוע מיד, ותלוי הדבר במידת הטמפרטורה שבפנים, וגם אין כוונת האדם בפתיחת דלת המקרר לגרום להפעלת המנוע, ע"כ הוה דבר שאינו מתכוין ואינו פס"ר, דקי"ל כר"ש שמתיר¹. ועוד, שאין החשש בזה אלא לאיסור דרבנן, כיון דסגירת מעגל חשמלי אין שייך לדון בה אלא משום איסור מוליד², ועוד שאפשר וזה הוה בכלל פס"ר דלא ניח"ל כיון שע"י כניסת האוויר החם יופעל המנוע, והוא נושא בהוצאות החשמל³].

האוויר החם יופעל מחדש מיד, ונמצא שהאדם בפעולתו גרם את הפעלת המדחס [או לפחות להקדמת עת פעולתו].

ובשל החשש הזה נחלקו הפוסקים אם יש להתיר פתיחת דלת המקרר בשבת, ושלוש דעות עיקריות מצינו בזה.

א. דעת הגרשז"א זצ"ל (שו"ת מנחת שלמה ח"א סי' י אות ו דף פה ע"ב) להתיר לפתוח דלת המקרר בכל ענין.

ב. דעת האגרו"מ (ח"ב או"ח סי' סח) שכתב, שכבר הכריע הגרי"א העניקין זצ"ל שיש לפתוח דלת המקרר רק בשעה שהמנוע פועל והולך, ולהמנע מפתיחת הדלת כאשר המנוע דומם. [נסיבת החילוק, כי כאשר המנוע פועל כבר, אף לכשנאמר שע"י כניסת האוויר החם נגרם שיהיה צורך שיפעל המנוע עוד, אין בכך אלא המשכת מצב פעולתו של המנוע ולא הדלקה חדשה, ובזה יש להתיר כמבואר כע"ז בריש סי' רע"ז בשו"ע ומ"ב סק"ד וסקי"א), משא"כ כשאין המנוע פועל, שאז ע"י כניסת האוויר החם עלול המנוע לפעול מיד, או שעכ"פ יקדם העת שעשוי לפעול בו

ו. ואף דהוה ספק לשעבר, ויש פוסקים הסוברים להחמיר בזה ול"ד לשאר אינו מתכוין, וכמו שמבואר בביאור הל" סי' שט"ז ס"ג, מ"מ דעת הט"ז להקל אף בזה, ואף המ"ב שם מסיק להקל בדרכו, וכאן אין שייך איסור אלא משום הפעלת חשמל שאיסורו מדרבנן לדעת היבי"א שם.

ז. כך דעת היבי"א שם, ודלא כהחזו"א דס"ל דסגירת מעגל חשמלי יש בה איסור מן התורה משום בונה.

ח. אולם ביבי"א שם (בסוף התשובה), שהסתפק אם נחשב זה ללא ניח"ל, ועיין היטב בחזו"ע שם, שמשמע דמצדד יותר שאין זה בכלל לא ניח"ל.

ב ניתוק הנורה

התורה, וראה בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' י בתחילת התשובה), שסייג מרן הגרשז"א זצ"ל את ההיתר שכתב שם בענין פתיחת דלת מקרר, שאין זה אמור לענין מקררים שקיימת בהם מערכת הפשרה [וכיום, ברוב המקרים המצויים בשוק, קיימת מערכת כזו]. וראה עוד לקמן שהובאו דברי השש"כ בענין זה, שבמקרים אלו אין להקל לפתחם בשבת בלא התקן שבת ראוי.

ויש שהביאו¹ בשם מרן הגרשז"א זצ"ל שבעת שהתחילו לייצר מקררים שקיים בהם גוף הפשרה, שנשאל אם יש להעדיף לקנות מקרר שאיננו פועל עם גוף חימום מתלהט לצורך הפשרה, והשיב, שודאי יש לקנות המקרר האחר, כי היתר המבוסס על גרמא אין מקילין בו אלא בשנעשה בדרך מקרה ולא בקביעות. ועיין במש"כ מו"ח הגאון שליט"א בהלכה ברורה (חי"ז עמ' רלט) שאחר שהביא מאופני פעולת המקררים של זמנינו, ושיש בהם חששות מלבד ההשפעה על פעילות המדחס, הסיק, שבכיוצא בזה יש להחמיר שלא לפתוח את דלת המקרר בשבת, ואין להקל אלא אם יתקין שעון שבת למקרר, ורק בשעה שאיננו מחובר לזרם החשמל כלל יהיה מותר לפתוח את הדלת. ע"ש. ועיין עוד בתשובות והנהגות ח"א. וכן עוד בספר

עוד נזכר בדברי הפוסקים חשש נוסף, שכל שלא ניתקו הנורה הקבועה במקרר קודם השבת, פשוט הדבר שאסור לפתוח דלת המקרר, משום שע"י כן נדלקת הנורה, ואף שאין כוונת האדם לכך, מ"מ הוה פס"ר ואסור, וז"פ.

ג חששות נוספים השייכים במקרים החדשים של זמנינו

אכן מדברי כל הפוסקים הנ"ל מוכח שעיקר דבריהם נסובו אודות המקררים שהיו מצויים בתקופתם, שבהם לא היה שייך לחוש אלא משום ההשפעה על פעולת המדחס, ומשום הדלקת הנורה שבמקרר. אולם יש לדעת שבימינו, עם התפתחות הטכנולוגיה, בהרבה מן המקרים המצויים בשוק, ישנם צדדים נוספים לחוש מחמתם לענין שימוש בשבת במערכות אלה, את חלקם ניתן לנטרל ע"י ביטול המפסקים הקבועים באזור דלתות המקרר², אך את חלקם א"א לבטל אף ע"י ניטרול המפסקים הנ"ל, וכגון, מה שברוב המקרים המצויים כיום קיים מנגנון הפשרה [למניעת הצטברות קרח] הפועל ע"י גוף חימום לוחט, שאיסור הבערתו הוא מן

ט. לענין כיצד ניתן לבטל את מפסקי הדלת, ראה לעיל בתחילת הפרק בהערה בתיאור אופן ביטול מפסקי הדלת.

י. ראה שבות יצחק חי"ב עמ' קיט.

לגרום לפיזור מיותר של הקור מחוץ למקרה, נבנים כיום מרבית המקרים באופן שפתיחת הדלת מפסיקה מיידית את פעולת המאוורר, אם הוא פועל, וסגירת הדלת מפעילה אותו שוב. במקרה זה מדובר בפעולה ישירה של פתיחת הדלת או סגירתה, ולא בגרמא או בפעולה עקיפה.

אף שאין כוונת האדם לפעולה זו של הדלקה או כיבוי המאוורר ע"י פתיחת הדלת, מ"מ הוה בכלל פס"ר. וניחא ליה בכך שכשסוגר הדלת ישוב המאוורר לפעול כדי שיתפזר כל הקור שבמקרה בשווה. ואף כשפותח הדלת, שאז גורם כיבוי פעולת המאוורר, הרי זה בכלל פס"ר דניחא ליה. וראה הערה יב).

חשש זה מתבטל עם נטרול מפסקי הדלת. אך ראה הערה שישנם מקרים בהם לא קיימים מפסקי דלת כלל יא).

הלכות שבת בשבת (ח"ג עמ' רלח), שכתב שבמקרים של ימינו שיש בהם שאלות חמורות, אם אינו בקי לנתק את כל המערכות הנלוות, אין להשתמש אלא ע"י שזון שבת. ע"ש.

וכדי להמנע מחששות איסור הכרוכים בשימוש במקרים אלה, יש לתור אחר התקן שבת ראוי המנטרל את כל ההשפעות האפשריות בזה יא). ונזכיר כאן בקצרה עיקרי החידושים הטכנולוגיים הנוגעים לזה:

ד

מאוורר הנכבה עם פתיחת הדלת, ונדלק מיד עם סגירת הדלת

כיום, מותקן בכל המקרים מאוורר לסחרור ולפיזור נכון של האויר הקר בתא ההקפאה או במקרר עצמו. מאוורר זה פועל בד"כ במקביל לפעולת המדחס. על מנת לחסוך באנרגיה ולא

יא. ויש לציין, שלפי מה שנתברר לנו ע"י מומחים, קיימים הבדלי גישות בין המכונים השונים שמציעים פתרונות לחששות אלה, ולשם דוגמא, במקרים שבאישור 'מכון צומת' הפתרון הוא בדרך ביטול מפסקי הדלת, אך לגבי שאר שינויים הנגרמים ע"י השימוש במקרר, אין לחוש לדעתם. אולם, במקרים שבכשרות 'המכון המדעי להלכה', או ארגון 'משמרת השבת', ישנה התייחסות אף לשינויים נוספים הנגרמים ע"י השימוש במקרר, מלבד אלו שע"י מפסקי הדלת.

יב. שע"י כך ישנו חסכון בצריכת החשמל שפעולת המאוורר בשעה שהדלת פתוחה היא בחינם, ונאף שלכאורה היא הוצאה מועטת מאד, ולא איכפת ליה בהכי, עיין במש"כ בשו"ת יבי"א ח"א ס' כא, לענין ההשפעה על המדחס ע"י פתיחת דלת, שיש לדון להחשיב את הפתיחה לפס"ר דלא ניח"ל משום שע"י הכנסת האוורר נוצר צורך להפעלת המנוע, והאדם נושא בהוצאות החשמל, ע"ש, והתם נמי הוא סכום מועט לכאורה. ויל"ע. ועוד יש מקום להחשיב זאת ניח"ל משום, שבפעולת המאוורר כשהדלת פתוחה נגרם שהקור שבתוך המקרר יוצא לחוץ, והדבר עשוי להזיק למאכלים.

יג. כיום רוב המקרים המצויים, ישנם מפסקי דלת המנתקים את פעולת המאוורר כאמור למעלה. אולם יש לדעת כי יצרניות המקרים פועלות לייצר מקרים שבהם לא יהיו מפסקי דלת כלל. וכל התנהלות המערכת תהיה לפי החיישנים הקבועים בתוכו, ובמקרים אלה אין דרך לנטרל את המאוורר והנורה וכד'

ה ספירת פתיחות דלת

חשש זה מתבטל ע"י ניטרול מפסקי הדלת^(ד).

קיימים דגמי מקררים שבהם כל פתיחת דלת נספרת ע"י מנגנון פנימי. הפעולה החשמלית של הספירה וההזנה למערכת ההפשרה היא פעולה ישירה, כתוצאה מפתיחת הדלת, אשר עלולה לעתים להשפיע גם על הקדמת פעולת ההפשרה [ראה לקמן], ובמקרים מסויימים, עלולה הפתיחה אף להפעיל ישירות את גוף החימום של ההפשרה, וכמו במקרה של פתיחת הדלת לאחר מספר פתיחות מסויים שקדמו לה, שעתה ע"י פתיחה זו באה המערכת אל נקודת ההפעלה של גוף ההפשרה.

ו
צג חיווי של הטמפרטורה
[משתנה עם פתיחת הדלת]
במקפאים מסויימים [בדרך כלל מהסוג המשמש מוסדות] קיים על חזית המקרר צג חיווי אלקטרוני לרמת הטמפרטורה הקיימת, דבר שמביא לכך שפתיחת דלת והכנסת אוויר חם, וכן הכנסת מוצרים למקפא, עלולות לגרום לשינוי מידי של הכיתוב בצג.
עיקר החשש בזה הוא לשינוי מידי עם פתיחת הדלת^(ט). אולם, בהרבה מן המקררים אין כלל צג כזה.

ע"י פעולה ידנית. כך שמעתי מהגר"א הלפרין שליט"א. והוסיף שכיום אינם אלא מיעוט, אך בעתיד עשויים להיות כל המקררים כך.

יד. כן שמעתי ממומחה, וכן כתבו בקובץ 'על משמר השבת' (המכון המדעי להלכה) עמ' 7.

טו. מעיקר הדין יש לדון בזה, דיתכן ואין זה בגדר פס"ד דניח"ל, שהרבה בנ"א אפשר שיאמרו שלא איכפת להם בסימנים אלה, ואין ענין זה משמש או מועיל עבורם, אולם יתכן דשפיר יש לדון זאת כניח"ל, מאחר שדבר זה יועיל לדעת אם אין הקור גדול מדי או שאין הקור במידה מספקת והדבר עשוי להשפיע על טיב המאכלים שבמקרר, והיא הסיבה שבעטיה קבעו מתכנני המכשיר אותו הצג שם, כי תיתכן למשתמש תועלת ע"י זה.

והנה בנדר"ד היה מקום לומר, דאף אי נימא דנח לו לאדם בתצוגת הטמפרטורה על גבי המקרר משום שע"י כן ידע אם המאכלים שבתוכו שמורים כראוי או שעליו לשנות מידת הקור לפי הענין, מ"מ בנדר"ד ששינוי מידת הקור כרוך בפעולה חשמלית ואסורה בשבת [כך היא המציאות במקררים המצויים בזמנינו, ולא כפי שהיה מצוי בעבר ששינוי זה היה כרוך רק בפעולה מכנית], א"כ שוב י"ל דלא ניח"ל בהצגת הטמפרטורה, כי מה יוסיף לו לדעת כן כשאין בידו היתר לשנות אופן פעולת המקרר בשבת. אלא שידוע מה שכתבו האחרונים דהיכא דניחא ליה בעצם תוצאת האיסור, ורק מחמת האיסור לא ניחא ליה בה כיו"ב לא חשיב לא ניחא ליה כי אחר שנאמר דחשיב לא ניחא ליה, שוב ניחא ליה בעצם התוצאה, ואכמ"ל, שלכאורה לפי"ז אף בנדר"ד י"ל דמאחר וניחא ליה בעצם הצגת הטמפרטורה, ורק מחמת שאסור לו לשנות אופן פעולת המקרר בשבת שוב לא ניח"ל בהכי, א"כ חשיב לא ניח"ל רק מחמת האיסור ובכיו"ב הוא בכלל פס"ד דניח"ל.

אך באמת זה אינו, דכל הנזכר בפוסקים דכל שלא ניח"ל רק מחמת האיסור לא הוה בכלל לא ניח"ל, הוא כאשר האיסור הוא בעצם השגת התוצאה [כגון אם נאמר, דמה שפתיחת הדלת עשויה לגרום לכתיבה

חש"ש זה אינו מתבטל עם נטרול מפסק הדלת.

התקניה, ההתראה נעשית באמצעות צפצוף או נורה מהבהבת. בחלק מן המקרים הפעלת ההתראות הללו הן מיידיות, ובחלק מן המקרים התגובה באה רק לאחר כמה דקות^(טז).

ז
צפצוף התראה על סגירת דלת או הדלקת נורית חיווי שהדלת פתוחה

ישנם מקרים ומקפאים עם מערכת בחלק מן המקרים מתבטל עם נטרול

על גבי הצג, הוא בכלל לא ניחא ליה, כי אינו רוצה שפתיחת הדלת תגרום האיסור של הכתיבה, שזה אינו^(טז), אך בזה אנו באים לומר מצד אחר דלא ניחא ליה בהכי, כי שוב אין לו שימוש בדבר מאחר שיש איסור לעשות שינוי בצורת פעולת המקרר, ובכה"ג שהוא איסור צדדי, נראה דאינו בכלל הנדון דלא נח"ל מחמת האיסור. ודו"ק. אמנם לקושטא דמילתא י"ל, דאף שיש איסור ביד האדם לשנות מידת הקור במקרר בשבת, מ"מ אפשר שתהיה לו תועלת בידיעת מידת הטמפרטורה [ע"י הצג], כי באופן שלא יפעל המקרר כתיקנו, יוכל עכ"פ להוציא המאכלים החשובים משם להעבירם לקירור במקום אחר [כגון אצל שכן וכדומה].

והנה בענין פס"ר שספק לנו אם הוא בגדר נח"ל או לא, יש מקום לומר בזה ספק דרבנן לקולא [כיון שהנדון דידן הוא מצד פעולה חשמלית שאיסורה לדעת הבית יצחק אינו אלא מדרבנן, וכ"ד היב"א ועוד מגדולי הפוסקים למעשה, שאין בסגירת מעגל חשמלי איסור מלאכה מה"ת, ואף מצד עצם הכתיבה לכאורה הוה בכלל כתב שאינו מתקיים שהלא עשוי להתחלף לאחר זמן עם שינוי הטמפרטורה. וביותר, לשיטת הסוברים דכל כתיבה ע"ג מסך אין בה איסור מה"ת. ועוד שיש באחרונים הסוברים דכל כתב שאין בו אלא איסור דרבנן, אם אינו מתקיים אין בו איסור כלל, עיין סי' ש"מ ס"ה בשו"ע וביאורו"ל שם. ומאחר ולכאורה אין כאן אלא חשש איסור דרבנן, אף אי מספקא לן אי הוה בכלל נח"ל אם לאו, יש מקום לומר בזה ספק דרבנן לקולא, וכמו שכתב ביבי"א (ח"א סי' כא בסופו) לענין ספק אם נחשב נח"ל אם לאו.

ולענין שעת הדחק [כגון שהגיעו להתארח במקום, וגילו שיש שם רק מקרר עם צג כזה] אם יועיל לכסות הצג שע"ז נאמר דהוה בכלל לא נח"ל, ראה מש"כ בהנחיות לכי"ב בראש הפרק.

טז. הנה בעיקר החשש בזה, יש לדון משני צדדים. מצד הפתיחה המפעילה את מערכת ההתראה, ומצד הסגירה המבטלת אותה. שלענין הפעלת ההתראה, החשש הוא הן משום עצם הפעלתה הכרוכה בסגירת מעגל חשמלי, והן משום ה"טיימר" [קוצב זמן] המונה את הזמן שעבר מפתיחת הדלת [במקרים שהפעלת ההתראה היא באמצעות מפסקי הדלת]. ואמנם אין כוונת האדם להפעלה זו, מ"מ הרי זה בגדר פס"ר שאם לא תסגר הדלת מבעוד מועד, תופעל ההתראה.

אלא שיש מקום לדון, שבאופן שכוונת האדם לפתוח הדלת למשך זמן סביר שאינו אמור להפעיל את ההתראה, וגם אין כוונתו לכך, לכן אפשר שיש לחשוב זאת כאינו מתכוין ולא פס"ר, ואף אם תופעל לבסוף, אין איסור בידו, וכדין שאר אינו מתכוין כשאינו פס"ר. אלא שיש לומר לאידך גיסא, דשאני הכא שעצם פעולת פתיחת הדלת מכריחה את הפעלת ההתראה הזו לאחר זמן, ואין הספק בזה אלא אם תתחדש ע"י האדם פעולה נוספת של סגירת הדלת שתבטל את ההכרח הנ"ל, ולא דמי לשאר גווני דאינו מתכוין שכבר בעת הפעולה גופא מספקא לן אם יתגלגל על ידה איסור. ועיין בשו"ת בית אפרים (או"ח סי' כב) שנראה מדבריו שאף בכה"ג אינו בכלל פס"ר. אך ראה אגלי טל (מבשל ס"ק מה), דכל שבלא פעולה חדשה מוכרח לבוא האיסור ע"י פעולת האדם, הוה בכלל פס"ר. ועיין ריטב"א (יומא לד:) שעשויות

מפסק הדלת, ובחלק אינו מתבטל ע"י נטרול מפסקי הדלת י"י).

ח

הקדמת עת פעולת 'גוף ההפשרה' שבמקרה

של פעילות המנוע י"י מופעלת ההפשרה למשך כחצי שעה. כך שנמצא, שכל פתיחת דלת המקרה, הגורמת חדירת אויר חם מן החדר אל חלל המקרה ומשפיעה בכך על פעולת המדחס, גורמת ממילא גם להקדמת פעולת ההפשרה.

והנה עצם הפעלת גוף ההפשרה הרי היא אסורה מן התורה, משום שמחמם בזה גוף המתלהט. אלא שלענין הגדו"ד שנעשית ההפעלה באופן עקיף כזה, יש שציידו לומר בזה סברות לקולא י"י, ומשתי סיבות עיקריות:

כמעט בכל דגמי המקרים המיוצרים והמשווקים כיום, קיים גוף חימום של מנגנון ההפשרה למניעת הצטברות קרח על סוללת הקרור, הפועל בהתאם לשעות עבודת המנוע שנספרות ע"י טיימר [קוצב זמן], ולאחר מספר שעות מסויים [הנע בין 6 ל-12 שעות]

שנתנם במים, לא היה פס"ר לצירוף, כי אפשר שלא יהיו במים הרבה ולא יבואו לכדי צירוף. ע"ש. וע"ע שו"ע (סי' שי"ח סי"ד) בדין גזירת הפשר.

ומ"מ בנדו"ד, אף אילו היה פס"ר, להדעות דאין בסגירת מעגל חשמלי איסור אלא מדרבנן, היה פס"ר בדרבנן דאיכא מקמאי ובתראי דסברי להתיר בזה אף היכא דניח"ל [ונראה דהכא היה בגדר ניח"ל בהפעלת ההתראה ע"י הפתיחה]. על כן בשעת הדחק, בצירוף הנ"ל יש מקום להתיר הפתיחה לזמן קצר. [עוד יש להוסיף, שלכאורה היה נראה עוד, דמאחר וההתראה על פתיחת הדלת באה רק לאחר זמן מפעולת האדם, ע"כ היה בכלל גרמא. אך זה אינו, שמכיון ועם הפתיחה ממש מתחלת ספירת הזמן ע"י הטיימר, חשיב מעשה ממש מצד זה גופא].

ולענין סגירת הדלת והפסקת ההתראה, י"ל נמי שמאחר ונח לו לאדם בהפסקת הצפצופים, היה בכלל פס"ר דניח"ל [ולענין הלכה, אנו נוהגים להחמיר לאסור הפסקת פעולה חשמלית כזו, וכמו לענין כיבוי מנורה שאין בה חוט להט, אף שלדעת הסוברים דאין בעצם סגירת מעגל חשמלי איסור אלא משום מוליד, לכאורה אין מקור לבטל ההולדה, דלא מצינו איסור אלא בעצם יצירת דבר חדש אך לא בביטולו].

יז. כן שמעתי ממומחה, וראה גם בקובץ 'על משמר השבת' שיצא לאור ע"י המכון המדעי להלכה, עמ' 11.

יח. ראה קובץ שע"י 'משמרת השבת' עמ' ח, שצויין שם שיש מקרים שבהם מערכת ההפשרה מופעלת ע"י ספירת פתיחות דלת המקרה, וכ"ה שם (עמ' טו) במכתב שע"י בד"ץ העדה החרדית, שישנם מקרים שכך הוא אופן הפעלת מנגנון ההפשרה [בשונה מהמצויין כאן שהיא נפעלת ע"י מספר שעות עבודה של המנוע. וכן שמעתי מהגר"א הלפרין, אך הוסיף, שאף באלו הפועלים עפ"י ספירת פתיחות דלת, משוקלל בנוסף לכך שעות פעילות המנוע.

יט. וראה בספר הלכות שבת בשבת ח"ג עמ' רלט, שכתב, שלענין ההשפעה על גוף ההפשרה יש לדון אם יש לחוש, כיון שדלא שכיח כלל שיפתח הדלת בצמצום כשהגיע למצב זה שיפעיל ההפשרה. וצ"ע. ע"ש.

- א. האחת,** שפעמים רבות עצם הפעלת גוף ההפשרה תיעשה בפועל רק אחר השבת⁵.
ב. דעת הגרשז"א זצ"ל דכל גרמא וכתראי אם הותרה דוקא במקום הפסד או הנעשית באופן שאין תנאי בכל גווני. ולפי דבריו אלו יש לדון

כ. משמעות הדברים, שאין כל איסור לגרום בשבת הקדמת הדלקה שתיעשה רק במוצ"ש, וא"כ י"ל שמאחר וא"מ בפתחת דלת המקרר לגרום השפעה זו בשבת, אף שיתכן ויארע כן, הרי זה בכלל ספק פס"ר. אלא שבספק לשעבר לענין איסור תורה, אין הדבר מוכרע להקל (עיין ביאור"ל סי' שט"ז ס"ג). מ"מ יש מקום לצדד בדכיו"ב שאין הדבר גלוי לסתם אדם לקבוע אימתי עשוי לדלוק גוף ההפשרה, י"א דאף ספק על העבר חשיב כספק דלהבא (וכעין שכתב הגרשש"ק בשערי ישר ש"ג פכ"ה ד"ה ובעיקר, שישנם אופנים שגם ספק על העבר נדון כספק להבא). ועוד, שסוף סוף אין הקדמת ההפעלה אלא בכלל גרמא, כיון דנעשה לאחר זמן, ובגוונא דגרמא ודאי אין איסורו מה"ת, ושוב י"ל דאף ספק פס"ר דלשעבר יש להקל, וכמו שמבואר במ"ב סי' שט"ז שלענין איסור דרבנן יש להקל להחשיב אף ספק לשעבר כספק דאינו מתכוין.

כא. כן ראיתי למי שכתב לדון להקל בנדו"ד מצד זה [ראה בקובץ הנ"ל]. והנה במנח"ש שם (סי' י אות ג) כתב, שמותר להוריד את רמת הטמפרטורה [של הרגולטור המכנין] בשעה שהמנוע פועל, מותר, שאין הוא גורם בזה אלא המשכת פעולת המנוע, כי ככל שדרישת המערכת היא למדת קור רבה יותר, כך יודקק המנוע לפעול משך זמן רב יותר, ואף שע"י כן גורם שבאופן כללי יפעל המנוע לפקדי זמן ארוכים יותר, שאחר שייכבה, ישוב לדלוק בשעה מוקדמת יותר משום שנצרך להשיג רמת קור רבה יותר, מ"מ כיון שלעת עתה [שהמנוע עוד לא נכבה] אין גורם אלא המשכת מצב, אין דנים על הקדמת הכיבוי שעוד לא לפנינו, וע"ש שהרחיב בראיות לזה. [וכעין זה יש לומר בדין הקדמת עת ההדלקה של החשמל ע"י שעון שבת, שאף אם בד"כ אסורה, כיון שאין זה המשכת מצב הכיבוי אלא חידוש הדלקה למועד קרוב יותר, מ"מ אם בעת הזו השעון דולק, ואח"כ עתיד לכבות, ועתה כשהשעון עודנו דולק רוצה להקדים עת ההדלקה שאחר הכיבוי, יש להתיר כיון שכעת אין הכיבוי לפנינו].

אמנם לכאורה נראה דאין זה שייך כלל לנדו"ד, דבההיא דהגרשז"א אינו גורם עתה ע"י פעולתו אלא המשכת פעולת המנוע, ולכן י"ל דמאחר ואין הכיבוי העתיד לבא נמצא לפנינו כעת, א"כ ביחס לתוספת ההפעלות שיהיו אחר כן מכח המעשה שעושה האדם להורדת הטמפרטורה, קיל משאר גרמא, משא"כ בנדו"ד שעצם הפתיחה הגורמת להפעלת המנוע לעת קרוב יותר, גורמת בכך לשעות עבודה נוספות של המנוע, ולהקדמת פעולת מנגנון ההפשרה בעקבות כך, וכיבוי גוף ההפשרה הרי הוא לפנינו עתה כבר, והאדם ע"י פעולתו גורם להקדים הפעלתו.

אולם היה מקום לומר, דמ"מ יש לדמות זאת לההיא דכתב הגרשז"א זצ"ל בענין הורדת הטמפרטורה, מאחר שאף שע"י הקדמת פעולת המדחס [מכח פתיחת דלת המקרר כשאין המנוע פועל] האדם גורם להקדמת פעולת ההפשרה, מ"מ אין במעשה זה לחוד כדי לגרום הפעלתו, שיתכן שרק לאחר כמה מחזורי פעילות של המנוע, שדולק ונכבה כמה פעמים, אזי יצטברו סך שעות העבודה הגורמות את הפעלת גוף ההפשרה, ואותן הפעלות שיבואו אחר הכיבוי של המנוע הפועל עתה, עדין אינן לפנינו, וע"כ י"ל שנחשב שעושה עתה פעולה שאין תנאי המלאכה קיימים עוד לפנינו ואין זה אפ' בגדר גרמא האסורה.

אכן נראה דגם זה אינו מספיק, ד"ל שמאחר וגוף ההפשרה עתה כבוי, זה גופא חשיב שתנאי המלאכה לפנינו, כי עצם דבר זה עשוי להשתנות ע"י הפעולה שעושה האדם כעת בפתחת דלת המקרר והקדמת עת פעולת המנוע, ואף שיתכן שלצורך הפעלת גוף ההפשרה יוכרחו עוד מחזורי הפעלה של המנוע [כיבוי

ויעוין עוד במנח"ש (ח"א סי' י בהערה שבתחילת התשובה), שכתב, שאין המאמר שם עוסק במקררים שקיימת בהם מערכת הפשרה. וראה גם בארחות שבת (ח"ג עמ' ס שיש לחוש במקררים שקיים בהם מנגנון הפשרה למלאכת מבעיר של הפעלת גוף מתלהט.

חשש זה של ההשפעה על גוף ההפשרה, איננו מתבטל ע"י נטרול מפסק הדלת, בין במקררים שמערכת ההפשרה עובדת עפ"י שעות מנוע, ובין במקררים בהם מערכת ההפשרה משקללת אף ספירת פתיחות דלת.

להתיר אף בנדו"ד בענין חשש ההשפעה על הקדמת עת הפעלת גוף ההפשרה.

אולם בשש"כ (מהדו"ח עמ' קלא) כתב, שמקררים החדשים שמצוי בהם גוף חימום להפשרת קרח או למניעת היווצרות הקרח [המכונה נו - פרוסט], יש לחפש דרך למנוע כל פעילות חשמלית בהם עם פתיחת הדלת, ולא די בניתוק הנורה שבמקרר [כמו למשל, חיבור התקן מיוחד לשבת]. ואם שכח להפסיק את פעולתו מבע"י, אין כל היתר לעשות את הפעולות הנזכרות, ואין כל אפשרות להוציא את המאכלים מהמקרר ע"י יהודי כב). עכ"ל.

והפעלה נוספת, וחוזר חלילה], מ"מ מאחר וע"י פתיחת דלת המקרר עתה הוקדם במשהו עת ההפעלה, חשיב שעושה המלאכה בזמן ששייכים בה תנאי החיוב, ואף אם תוספת משך זמן פעולת המנוע שגורם האדם ע"י הכנסת אוויר חם פנימה בפתיחת הדלת, לא תשפיע מיד להפעלת גוף ההפשרה אלא רק בצירוף מחזורי פעילות נוספים, עדין י"ל שכל פתיחת דלת מקרבת במשהו את הפעלת גוף ההפשרה [שאם הדרך להפעלת מנגנון ההפשרה היא ע"י ספירת שעות פעולת המנוע, א"כ כל שגורם תוספת במנין שעות פעולת המנוע, גורם להקדמת עת הפעלת גוף ההפשרה]. ודו"ק. ובעצם מש"כ שם (בקובץ הנ"ל) שעיקר החשש הנוגע להקדמת הפעלת גוף ההפשרה אינו אלא בשעה שמנוע המקרר שובת, דכשהוא פועל אין כאן אלא המשכת מצב פעולתו, יש מפקקים בזה (ראה קובץ 'משמרת השבת' עמ' ח שכתבו) שיתכן שאין זה בכלל המשכת מצב. ע"ש. אך לא נתברר הטעם והסברא שם.

כב. אולם בשש"כ בהוצאה הישנה נכתב סעיף זה רק על מקררים שבהם קיים מאוורר, או כאלו שהמנוע פועל האופן קבוע, ע"ש שלא נזכר כלל החשש של גוף ההפשרה. ובאמת יש לעיין בעצם הענין אם יש לחוש לכך, דלכאורה יש מקום להקל בזה משום דהוה פס"ר בגרמא, דמאחר ואין ההשפעה על הפעלת גוף ההפשרה מידית [אלא רק בעת שנשלמו מספר השעות לפעולת המנוע וכו"ל], הוה בכלל גרמא, וכמו שכתבו האחרונים דכל הנעשה לאחר זמן הוא בכלל גרמא (ראה שו"ת זרע אמת סי' מד, ויבי"א ח"י לענין פלאטה חשמלית שהסתמך ע"ד), ומאחר ואין כוונת האדם נתונה להשפיע על גוף ההפשרה, הו"ל פס"ר בגרמא שיש מתירים בו. וכן הביאו ממרן הגרשז"א גופא בכ"ד דס"ל להתיר פס"ר בגרמא (ראה מאור השבת ח"ד עמ' תט במכתב מהגרשז"א, ושחזר בו ממש"כ בשש"כ פ"א הע' קיח, וע"ע בארחות שבת ח"ג עמ' רלט בשמו, דיש להקל בפס"ר בגרמא אף בדאורייתא. ועיין בזה בשו"ת מנח"ש באותה התשובה הנ"ל סוף אות ו). אולם מדברי מרן הגרע"י זצ"ל בכ"ד נראה דעתו, שאין להקל בפס"ר בגרמא באיסורי תורה, רק באיסורי דרבנן (עיין יבי"א ח"א סי' כא לענין פתיחת דלת מקרר, אות יד - טו, ובעוד מקומות).

ט

הפעלת ה'דאמפר'

בחלק מהמקרים הדיגיטליים המצויים, אין מערכת קירור נפרדת למקרר ולמקפיא, אלא מזורם אויר קר מהמקפיא אל המקרר דרך 'דאמפר' [תריס הממוקם בתעלת האויר שבין המקפיא למקרר]. ישנם מקררים שמותקן בהם תרמוסטט וכשהקור במקרר יורד מחמת לטמפרטורה מסויימת, מצמצם התרמוסטט את הפתח שבין המקפיא למקרר ע"י תריס קטן המופעל ע"י מנוע, ולאחר שהמקרר התחמם מעט, חוזר לפתוח את המעבר.

יצוין, שלא בכל המקררים [אפ' דיגיטליים] קיים דאמפר כזה (כז).

במקרים מיכניים - אין חשש משום כך, משום שפעולת הדאמפר הינה מכנית לחלוטין (כז).

במקרים דיגיטליים בהם הדאמפר הוא חשמלי, לכאורה יש לחוש להפעלתו או עכ"פ לזירוז הפעלתו, ע"י כניסת האויר החם (כח).

אולם באמת, למתירים לפתוח דלת מקרר גם בשעה שאיננו פועל, אין לאסור

גם משום השפעה על הדאמפר, ומאותן הסיבות שלא חששו לעצם ההשפעה על פעילות המנוע. אכן, להמחמירים שלא לפתוח דלת מקרר בשעה שאיננו פועל, ה"ה שיש לחוש להשפעה על פעילות הדאמפר אם יפתחו הדלת שעה שאין מנוע המקרר פועל [אלא שבלא"ה יש לחוש למנהגם לפתוח כשאין מנוע המקרר פועל, מצד עצם ההשפעה על המנוע]. אף לאלו המחמירים כנ"ל תהיה אפשרות לפתוח את דלת המקרר בשעה שהמנוע פועל [שאז אינם חוששים להשפעה על המנוע], ואין לחוש להשפעה שתהיה על הפעלת הדאמפר, משום, שבד"כ פעילות הדאמפר היא מקבילה לפעילות המנוע, כלומר, שכל שהמנוע כבר פועל, הדאמפר גם כבר בפעולה, כך שנמצא שגם לגבי ההשפעה על הדאמפר אין כאן אלא המשכת משך פעילותו ולא הפעלתו מחדש. וראה עוד הרחבה בזה בהערה (ט).

חשש זה אינו מתבטל ע"י נטרול מפסקי הדלת.

כג. כן נתברר ע"י מומחה, וראה גם בקובץ 'על משמר השבת' עמ' 9.

כד. פשוט. וכן ציינו גם שם (עמ' 9), ובקובץ שע"י ארגון משמרת השבת (עמ' ט).

כה. להלן תיאור אופן פעולת הדאמפר הנ"ל (ראה בקובץ 'על משמר השבת' שם), בד"כ הדאמפר נפתח בפתחה מקסימלית מיד עם הפעלת המנוע, והוא מתחיל להסגר באיטיות בהתאם ליירידת הטמפרטורה במקרר, עד אשר נסגר לחלוטין עם הפסקת פעולת המדחס, או קודם לכן.

כו. אלא שמצינו אופנים בהם כבר ככה הדאמפר והמנוע עדין פועל, ואז ע"י פתיחת הדלת נמצא שלענין ההשפעה על פעולת הדאמפר אין זה המשכת פעולתו בלבד אלא הפעלה מחדש [אף שלענין המנוע הפועל, אין כאן אלא המשכת פעולה], ולכאורה יש לחוש לזה לאסור [וראה קובץ 'משמרת השבת' עמ' 9].

י

סיכום צדדי החשש ודרכי
מניעתם

הנה לפי האמור מבואר שצדדי החשש
שניתן לבטל באופן ברור ע"י
ניטרול מפסק הדלת [במידה וישנו],
הרי הם: הפעלת הנורה, כיבוי והפעלת
המאוורר וספירת פתיחות דלת.

לעומת זאת, יש מהחששות שלא
ניתן לבטל ע"י ניטרול מפסק הדלת,



ואלו הם: הפעלת גוף ההפשרה (י).
ההשפעה על צג חיווי של הטמפרטורה
[קיים בעיקר במקרים מוסדיים].
צפצופי התראה [בחלק מן המקרים],
והפעלת הדאמפר [אולם מעיקה"ד יש
מקום להקל מצד חשש זה, וראה
למעלה].

ט שכתבו לחוש בזה משום כך]. אולם מבדיקות שנעשו ע"י מומחים התברר, שבאופן כזה שכבר כבה
הדאמפר והמדחס עדין בפעולה, אין בפתיחת הדלת והזרמת האוויר החם שע"י כן, כדי לגרום להפעלת
הדאמפר, ורק שינוי קיצוני של הטמפרטורה בתוך המקרר, כמו, הכנסת סיר ענק רותח שהוסר מע"ג האש,
עשוי לגרום להפעלת הדאמפר מחדש. ומטעם זה כתבו שם [מאמר מטעם המכון הטכנולוגי להלכה],
שאין לחוש לכך כי לא מצוי כלל מציאות כזו בשבת.

כו. ושמעתי מפי יודעי דבר, שאף במקרים בהם גוף ההפשרה פועל עפ"י ספירת פתיחות דלת, גם בהם
המערכת משקללת בנוסף לכך את שעות העבודה של המנוע. ונמצא א"כ, שאף אילו ינתקו את מפסקי
הדלת, עדין ההשפעה על גוף ההפשרה קיימת בפתיחת הדלת שע"י כך פועל המנוע זמן רב יותר, וממילא,
הצורך בהפעלת גוף ההפשרה גדל.



בית מועד



האם מותר להיכנס לסוכה של אחרים בלי רשות לכתחילה

הרב שלמה משה עמאר

ראשון לציון ורבה של ירושלים ת"ו, מח"ס שמע שלמה ועוד

חובתו ומחזורו, שמתנה ע"מ להחזיר שמה מתנה. וכו', ואחד הלולב ואחד כל מין ומין מארבעת מינין שבו, אם היה אחד מהן שאול אין יוצאין בו ביו"ט ראשון. עכ"ל.

סוכה "גזולה" וסוכה "שאוּלה", והאם בעינין משלכם בסוכה כמו בארבעה מינים

דין לכם בארבעת המינים

מכל זה אנו למדין דלולב ומיניו לא די בזה שאינו גזול כדי לצאת בהם ידי חובתו ביו"ט ראשון, אלא צריך שיהיו ארבעת המינים שלו, ואם אינם שלו אעפ"י שהוא שאול ולא גזול, אינו יוצא בו י"ח, שהרי שאול ודאי שאינו גזול. שבעל הלולב השאילו לו בהסכמה גמורה, ואפ"ה לא יוצא בו י"ח מפני שנאמר ולקחתם לכם ביום הראשון, לכם משלכם. ושאול אינו שלכם.

וכן עולה ממ"ש הרמב"ם שם (פ"ח ה"א) ארבעת מינין אלו שהן לולב הדס וערבה ואתרוג, שהיה אחד מהם יבש או גזול או גנוב אפילו לאחר יאוש או שהיה וכו', הרי זה פסול. ע"ש. וכתב הרב המגיד ז"ל, ומבואר בגמרא (ל'). שאפילו אחר יאוש הגזול פסול. ומרן בכסף משנה כתב עליו, ותמיהני דגרסין בריש פרקין (כ"ט:) הגזול פסול וא"ר יוחנן משום

א. הנה קי"ל דביום ראשון של חג אין יוצאין ידי חובה אלא בלולב ומיניו שהם שלו, אבל בשאולים מאחרים לא יוצאים ידי חובה. שנאמר: ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר וגו'. ודרשו לכם משלכם. והיא משנה מפורשת במסכת סוכה (מ"א ע"ב), אין אדם יוצא ידי חובתו ביו"ט הראשון בלולבו של חברו. ושאר כל ימות החג אדם יוצא י"ח בלולבו של חברו, ובגמרא אמרו ביום הראשון לא יוצאים לא בשאול ולא בגזול, עד שיתננו לו חברו במתנה. עוד אמרו דמתנה ע"מ להחזיר, אם החזירו יצא י"ח, לא החזירו לא יצא.

והרמב"ם ז"ל (פ"ח מהלכות לולב ה"י) כתב אין אדם יוצא ביו"ט ראשון של חג בלולבו של חברו שישאלנו ממנו עד שיתננו לו במתנה. נתנו לו ע"מ להחזירו הרי זה יוצא בו ידי

גזול הוא משום דבעינן שלכם, ואעפ"כ לא יוצא בגזול גם אחר יאוש, משום שהוא סובר שיאוש כדי לא קני, וא"כ אינו שלו.

סוכה שאולה כשרה ולא דמי ללולב שביו"ט הראשון פסול

ב. כל לעומת זה פסק הרמב"ם בדין סוכה (לעיל פ"ה הלכה כ"ה) סוכה שאולה כשרה וגם הגזולה כשרה, כיצד אם תקף על חברו והוציא מסוכתו וגזלה וישב בה יצא, שאין הקרקע נגזלת, ואם גזל עצים ועשה מהן סוכה יצא, תקנת חכמים היא שאין לבעל העצים אלא דמי עצים בלבד. ואפילו גזל נסרים ולא חברן ולא שינה בהן כלום יצא. העושה סוכתו ברה"ר יצא. עכ"ל.

וכתב ה"ה ז"ל שנחלקו רבי אליעזר וחכמים בדין שאולה (בפרק לולב הגזול ל"א). וק"ל כרבנן שאפילו ביו"ט ראשון יוצא י"ח בסוכת חברו, ואינו דומה ללולב. עכ"ל.

וביאור דבריו הוא דשאני לולב, שביו"ט א' לא יוצאים בשאול משום דבעינן לכם משלכם, ושאול אינו שלו, אבל בסוכה לא בעינן לכם. אלא דלפי"ז למה סוכה גזולה שהיתה סוכה ע"ג עגלה או ספינה וגזולה, שכיון שזה מיטלטל שייך בו גזלה, עיין רבי' מנחם ובכס"מ שכתבו דבכה"ג היא סוכה פסולה. ולמה פסולה הא לא בעינן לכם, וצ"ל דפסולה משום מצוה הבב"ע, ולא משום לכם משלכם. לכאור' קשה דבלולב דלעיל

רשב"י דפסול אפילו ביו"ט שני משום מצוה הבאה בעבירה, ור' יצחק בר נחמני אמר שמואל לא שנו אלא ביו"ט ראשון, אבל בשני מותר מתוך שיוצא בשאול יוצא בגזול, כלומר דר' יצחק ס"ל דביו"ט ראשון לא מיפסל אלא משום לכם, ועל כן ביו"ט שני דלא בעינן לכם יוצא אפילו בגזול. ופסק רבינו כר' יצחק, כמבואר בסוף פרק זה (פ"ה ה"ט) [שם כתב הרמב"ם כל אלו שאמרנו שהם פסולים משום מומים שביארנו או מפני גזל וגניבה ביו"ט ראשון בלבד, אבל ביו"ט שני עם שאר הימים הכל כשר, אבל פסלנות שהיא משום ע"ז וכו']. עוד כתב, הטעם שפסק כר' יצחק, משום שרב אשי פריק אליבא דר' יצחק. ע"ש. ומעתה אילו פסק רבינו כר' יוחנן, ודאי היינו אומרים שנתבאר בגמרא שגם אחר יאוש פסול דפסליה משום מצוה הבב"ע, אבל כיון שפסק כר' יצחק דפיסול הגזול הוא משום לכם, כיון שקנהו [ע"י יאוש בעלים] אפילו שהמצוה מסייעת בקנין יצא, כיון שקנינו ומצותו באים כאחד, שפיר קרינן ביה לכם. אלא כך י"ל דרבינו סובר כמ"ד דיאוש כדי לא קני, כמבואר בהלכות גזילה פ"ב, וכיון דפיסול יום ראשון הוא משום לכם ודאי דגם אחר יאוש פסול. עכ"ל. [דהרי לא קנאו ביאוש, ואין כאן לכם משלכם. מרן בא עתה לבאר למה פסק הרמב"ם כאן שלא יוצא בגזול גם אחר יאוש בעלים, שלא כמו שכתב ה"ה ז"ל]. נמצא שמרן מבאר שהרמב"ם סובר כרבי יצחק שהפיסול של

ק"ל הפקר ב"ד הפקר כדאמרינן ביבמות (פט:) וגיטין (לו:) גבי שביעית. עכ"ל.

ומיהו א"א לומר דתעשה לך דכתיב גבי סוכות בא ללמד שתהיה הסוכה שלך, דא"כ למה שאולה מותרת, וגם גזולה שאסרו אינו מדין דבעינן שלכם, אלא ממעט גזולה [שהיא מצוה הבאה בעבירה] וכל שאינה גזולה שריא אפילו שאינה שלך, דרך משל אם עבר בדרך וראה סוכה העשויה לצל והיא הפקר ונכנס ואכל בה יצא י"ח, אעפ"י שאינה שלו ולא התכוין לקנותה, דלא ממעט אלא גזולה בלבד, ושאולה תוכיח, שאעפ"י שאינה שלו יוצא בה ידי חובתו, ולא כמו לולב ומיניו ביום ראשון של חג, שלא יוצא בשאול משום שנאמר ולקחתם לכם ביום הראשון ואמרו דבעינן שיהיה שלכם.

טעם הפסול בסוכה גזולה

ג. והנה לפי מ"ש מרן בכסף משנה (פ"ח ה"א) שהזכרתי לעיל, דהרמב"ם פוסק כר' יצחק בר נחמני ולא כר' יוחנן משם רשב"י, ולר' יצחק הטעם שרק ביו"ט ראשון פסלו את הגזול הוא משום לכם. ומה שאמרו אפילו לאחר יאוש ביאר בכס"מ שם דהרמב"ם סובר דיאוש כדי לא קני, וא"כ עדיין אין זה שלכם. אלא שבפרק ח' מדובר בארבעת המינים שבהם נאמר ולקחתם לכם ביום הראשון, ודרשו לכם משלכם, והיא דרשה גמורה, וע"כ גם יאוש לא מהני דעדיין לא נקנה ואין זה שלכם.

אמרינן שהר"מ פסק כר' יצחק, ולא כר' יוחנן שאמר משום מצוה הבב"ע. וצ"ל דבלולב ומיניו הפסול הוא משום 'לכם' ולא משום מצוה הבב"ע, אבל בסוכה דלא בעינן לכם, הגזולה פסולה משום מצוה הבב"ע. ועיין להלן. אלא דקשה לי למה מרן התקשה בפסול דאחר יאוש, עד שהוכרח לומר דהר"מ לשיטתיה דיאוש כדי לא קני, ונימא דהוי מהבב"ע. ולא קשה דר"ל שזה חמור מענין מצוה הבב"ע, דכיון דס"ל שיאוש לא קונה, א"כ אינו משלכם ופסול ביום הראשון מן התורה, דכתיב ולקחתם לכם.

והנה רבינו מנוח הביא פרט זה שרק סוכה שבעגלה ובספינה שייך בה גזולה. וכתב, והיינו דאמרינן בפ' הישן (כו:), ורבנן האי תעשה לך מאי דרשי ביה, מבעי ליה למעוטי גזולה, כלומר לך משלך, דאי לא"ה היכי משכחת לה סוכה גזולה, דאי בתוקף חבירו קרקע אינה נגזלת, אי בגזול עצים הא אמרינן דאין לו אלא דמי עצים בלבד, ונפיק בה, אלא ודאי כה"ג בשעשאה בעגלה או בספינה, וגזולין. ואית למימר דמשכחת לה נמי דפסולה אפילו בגזול עצים, דהא דאין לו רק דמי עצים, זה מדרבנן מפני תקנת השבים, אבל מדאורייתא לא סגי ליה בדמים, וסוכה גזולה קרינן ביה. ואי קשיא לך מאחר דמדאורייתא היא סוכה גזולה ופסולה היכי מצו רבנן למעק מילתא דאורייתא, ואמרי דבדמי עצים דיהיב לנגזל נפיק ביה ידי חובתיה, הא

עושיין סוכה בחולו של מועד לא אצטריך קרא. ע"כ.

ופירש"י ז"ל לכם משלכם, להוציא את הגזול ואת השאול. עו"כ רש"י ז"ל כל האזרח ישבו בסוכות כתיב, דמשמע סוכה אחת לכל ישראל שישבו בה זה אחר זה, וא"א שיהיה לכולן, דלא מטי שו"פ לכל חד אלא ע"י שאולה.

והנה חכמים דפליגי ארבי אליעזר אומרים שאדם יוצא י"ח בסוכתו של חברו, כדכתיב כל האזרח, והכתוב תעשה לך, בא למעט גזולה אבל שאולה כתיב כל האזרח. ונכדי יקירי רבי איתמר כהן ברנע הי"ו רצה ללמוד מזה שגם לחכמים לומדים מזה שכתוב חג סוכות תעשה לך שזה דומה ללולב ומיניו, רק ששם גם בשאול לא יוצאים י"ח ביו"ט הראשון, אבל בסוכה יוצאים בשאולה, מפני שכתוב, כל האזרח בישראל ישבו בסוכות, שזה מלמד שמותר בשאולה.

ואולם לענ"ד גם כשדרשו "תעשה לך" לא דרשו חכמים משלך כמו בלולב. אלא למעט הגזולה, ולא משום שאינה שלו, אלא משום דהוי מצוה הבב"ע. ואשר על כן השאולה יוצאין בה, משום דלא בעינן שלך, והפסוק "כל האזרח בישראל", זה גילוי על חג הסוכות תעשה לך, שלא צריך להיות משלך, אלא רק שלא תהיה גזולה, וממילא נלמד דשאולה מותרת, משום שאין בה מצוה הבב"ע.

וזה מה שפסק הרמב"ם (בפ"ח ה"ט) שהפסול של גזול וגנוב הוא רק ביו"ט ראשון אבל שאר הימים הכל כשר. וע"ש בכס"מ שכתב שזה מתבאר עפ"י מה שהוא כתב לעיל בהלכה א'. והן הם הדברים שכתב לעיל שהרמב"ם פסק כר' יצחק ולא כר"י אמר רשב"י ע"ה, דהטעם משום לכם אך כל זה בלולב ומיניו. אבל בהא דפ"ה הכ"ה הנ"ל, שמדבר על סוכה, ובסוכה לא בעינן שלכם, ועל כן לא פסלו אלא הגזולה מפני איסור מצוה הבב"ע. אבל שאולה כשרה.

ואביא לשון הגמרא בסוכה (כז:): תניא רבי אליעזר אומר כשם שאין אדם יוצא י"ח ביו"ט ראשון של חג בלולבו של חברו, דכתיב ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפות תמרים, משלכם, כך אין אדם יוצא י"ח בסוכתו של חברו, דכתיב חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים, משלך. וחכמים אומרים אע"פ שאמרו אין אדם יוצא י"ח ביו"ט ראשון בלולבו של חברו, אבל יוצא י"ח בסוכתו של חברו, דכתיב כל האזרח בישראל ישבו בסוכות, מלמד שכל ישראל ראויים לישב בסוכה אחת, ורבנן האי "לך" מאי דרשי ביה, מיבעי ליה למעוטי גזולה, אבל שאולה כתיב כל האזרח, ור"א האי כל האזרח מאי עביד ליה, מיבעי ליה לגר שנתגייר בינתיים וקטן שנתגדל בינתיים, ורבנן כיון שאמרו

האם דין מצוה הבאה בעבירה תלוי בדין לכם

ד. **עוד** תנן בסוכה (כ"ט:) לולב הגזול והיבש פסול וכו', ובגמרא הקשו, קא פסיק ותני לא שנא ביו"ט ראשון ל"ש ביו"ט שני, וכו', בשלמא ביו"ט ראשון דכתיב לכם משלכם, אלא ביו"ט שני אמאי לא, א"ר יוחנן משום רשב"י משום דהוה ליה מצוה הבאה בעבירה, שנאמר והבאתם גזול וכו'. עוד שאלו בשלמא לפני יאוש, אדם כי יקריב מכם אמר רחמנא ולא ידידה הוא, אלא לאחר יאוש הא קנייה ביאוש, אלא לאו משום מצוה הבב"ע. וא"ר יוחנן משום רשב"י מאי דכתיב כי אני ה' אוהב משפט שונא גזל בעולה, משל למלך בשר ודם שהיה עובר על בית המכס, אמר לעבדיו תנו מכס למוכסים, אמרו לו והלא כל המכס שלך, וא"ל ממני ילמדו כל עוברי דרכים ולא יבריחו עצמן מן המכס. אף הקב"ה אמר אני שונא גזל בעולה, ממני ילמדו בני ויבריחו עצמן מן הגזל. איתמר נמי א"ר אמי יבש פסול מפני שאינו הדר, גזול פסול משום דהו"ל מצוה הבב"ע, ופליגא דר' יצחק דאמר ר"י בר נחמני אמר שמואל לא שנו אלא ביו"ט ראשון אבל ביו"ט שני מתוך שיוצא בשאול יוצא נמי בגזול. וכו'.

אמר להו רב הונא להני אוונכרי [פירש"י, תגרי כל דבר להשתכר בו כגון כלים קטנים מחטין ומסרקין וכו'] כי זבניתו אסא מעכו"ם לא תגזזו אתון, אלא לגזוזה אינהו ויהבו לכון, מ"ט סתם

עכו"ם גזלי ארעתא נינהו, וקרקע אינה נגזלת, הלכך לגזוזה אינהו כי היכי דליהוי יאוש בעלים בדיהו דידהו, ושינוי רשות בידיכו, וכו'.

עוד אמרו שם (ל"א ע"א) ת"ר סוכה גזולה והמסכך ברה"ר, ר' אליעזר פוסל וחכמים מכשירין, א"ר נחמן מחלוקת בתוקף את חבריו והוציאו מסוכתו ור"א לטעמיה דאמר אין אדם יוצא י"ח בסוכתו של חבריו, אי קרקע נגזלת סוכה גזולה היא, ואי נמי קרקע אינה נגזלת סוכה שאולה היא. ורבנן לטעמייהו דאמרי אדם יוצא י"ח בסוכתו של חבריו, וקרקע אינה נגזלת וסוכה שאולה היא. אבל גזל עצים וסיכך בהם דברי הכל אין לו אלא דמי עצים. מדקתני דומיא דרה"ר וכו'. אמר רבינא האי כשורא דמטלתא דגזולה עבדו בה רבנן תקנתא משום תקנת מריש, פשיטא מאי שנא מעצים, מהו דתימא עצים שכיחי אבל האי לא שכיחא אימא לא, קמ"ל. הני מילי בגו שבעה, אבל לבתר שבעה הדרא בעינה, ואי חברו בטינא אפילו לאחר שבעה יהיב דמי. ע"כ.

והנה נראה לכאורה דבגמרא הנ"ל (סוכה כ"ט:) יש מחלוקת בדין מצוה הבאה בעבירה, ר' יוחנן משום רשב"י סובר שגם כשאין דין שלכם הגזול פסול, משום מצוה הבב"ע, ולכן הגזול פסול גם ביו"ט שני דהוי מצוה הבב"ע. ואילו ר' יצחק בר נחמני משם שמואל דס"ל שביו"ט שני הגזול כשר כמו השאול, משמע דלית ליה פיסול של מצוה הבב"ע.

שעתה נקרא הושענא [ודחו שאין זה שינוי שם, ע"ש]. משמע דאי קנו ליה תו לא הוי מצוה הבאה בעבירה. [כלומר שר"י לומד שאם קנה דבר גזול ע"י יאוש ושינוי שם או שינוי רשות כשר לצאת בו י"ח, ואין בזה מצוה הבאה בעבירה]. ודוחק לומר שסבר כר' יצחק בר נחמני דלא חייש התם למצוה הבב"ע.

עו"כ שם: ועוד אמר התם (סוכה ל"א). האי כשורא דמטלטלא עבדו בה רבנן תקנתא מפני תקנת השבים, וסוכה לא בעינן משלכם, ולא מיפסל אלא משום מצוה הבב"ע, וכי קנייה בתקנתא דרבנן לא חשיב מצוה הבב"ע, וכ"ש אם קנה קנין גמור, והא דאמר לקמן (ב"ק צ"ד). הרי שגזל סאה טחונה והרים ממנה חלה, כיצד מברך אין זה מברך אלא מנאץ, ודחו דלעולם בעלמא שינוי קונה והכא משום מצוה הבב"ע, אע"ג דקנה קודם לכן, ראוי להחמיר שלא לברך, וכו'.

העולה מדברי התוספות הוא, שאין בסוכה דין דשלכם, אלא שגזולה פסולה משום מצוה הבאה בעבירה.

בסוכה מהני הפקר ב"ד משא"כ בלולב

ה. עוד אעתיק כאן מדברי המקור חיים על הלכות פסח (להגר"י מליסא) בא"ח (סימן תמ"ח) שכתב: ולפי"ז מתורץ קושית התוספות מההיא סבתא [שצעקה שעשו סוכתם על הקרקע שלה וכו'], דהא כתבו התוספות (ב"ק ס"ט ע"א ד"ה כל

ועוד משמע שגם לר' יוחנן משום רשב"י שפסל גזול גם ביו"ט שני, יש חילוק בין פיסול של יו"ט ראשון שהוא משום דבעינן שלכם, ובין יו"ט שני דפסול משום מצוה הבב"ע. [ואולי זה מדרבנן].

והנה התוספות במסכת בבא קמא (ס"ז). כתבו בד"ה אמר עולא מנין ליאוש שאינו קונה. משמע הכא דיאוש לא קני לדעת עולא, וכן בגיטין (נ"ה). דאמר עולא ד"ת וכו', מ"ט יאוש כדי לא קני. וקשה דלקמן (ק"ד). במחלוקת דר"ש ורבנן בגנב וגזול, אמר עולא מחלוקת בסתם אבל בידוע ד"ה יאוש קני. ואור"ת דבכל מקום יאוש קני, רק לענין קרבן [לא קני] משום דהוי מצוה הבב"ע, ומביא ראיה מגיטין שם וכו'. ועוד מביא ראיה מסוכה (ל'). דלולב גזול פסול גם ביו"ט שני, וא"ר יוחנן משום מצוה הבב"ע, ואמרו בשלמא לפני יאוש דלאו ידידיה, אלא לאחר יאוש הא קנייה ביאוש, ולמה לא יוצא בו, לאו משום מצוה הבב"ע. משמע דכל מקום יאוש קונה, מלבד בדבר מצוה דהוה ליה מצוה הבב"ע. ור"י הקשה על ר"ת, ואור"י דבכל מקום יאוש לא קני לעולא, ושם בבבא קמא (ק"ד). מיירי ביאוש ושינוי השם. ואע"ג דגם גבי קרבן הוי שינוי השם דמעיקרא חולין והשתא הקדש, בזה דלא קנוי לו אלא מחמת שהקדיש, פסליה רחמנא משום מצוה הבב"ע, כדמוכח בסוכה (ל'). דא"ל רב להנהו אוונכרי כי זבינתו אסא ליגזווה הנכרים, ופריך ויקנו ההדס בשינוי השם

יתבי בסוכה גזולה, ואמר ר"נ פעיתא היא דאין לה אלא דמי עצים בלבד. הרי אע"ג דמדאורייתא לא מפקא מידי סוכה גזולה, עד שיסתור ויחזיר גוף העצים, מ"מ כאן דתיקנו חכמים שאין לו אלא דמי עצים מפקא מידי סוכה גזולה, דהפקר ב"ד הפקר, וה"נ דכוותה, וכו', וא"כ ה"נ כיון דתקון דמקנה לאחרים [בהגיע לעונת הפעוטות] אע"ג שמהתורה לא מקנה, שפיר קרינן ביה לכם כיון שרבנן תיקנו שמקנה לאחרים, וכמו בההיא סבתא. וכן הקשה הרב משאת משה (חא"ח סימן ד') ע"ש מה שתיירץ, וכתב לדחות תירוצו בזה. וצריך לי עיון בדברים בפנים. ונלע"ד לתרץ עפ"י המקור חיים הנ"ל, דבסוכה שאין דין שתהיה שלו, רק הגזולה פסולה משום מצוה הבאה בעבירה, בזה מהני תקנת מריש לעשותה שאינה גזולה, אבל בלולב דבעינן שיהיה שלו ממש, לא מהני תקנת חכמים שאמרו שבזה אין לו אלא דמי עצים שיחשב שלכם, דאע"ג דע"י תקנה זו יצא מדין גזול, ומ"מ עדין אין הלולב ומינוי שלו, והתורה אמרה ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר וגו', ודרשו, לכם משלכם, וליכא.

והלם ראיתי לגאון ישראל בשו"ת אגרות משה חא"ח (ח"ב סימן ק"ז) שדן באתרוג ולולב של קטן, אם מותר ליקח מקטן אם יש הבדל אם זה מדעתו או שלא מדעתו. שלכאורה גם אם יקח מדעתו של הקטן חשיב כמו שלא מדעתו. ואולם בסוכה (מ"ו) א"ר זירא לא ליקני

שלקטו) דהגם שיאוש לא קנה מ"מ המחזיק בו זכה, דהא הפקירו, רק שהגזול אינו יכול לקנותו דבאיסורא אתא לידיה, וא"כ שוב לא מהני הפקר ב"ד, דבלא"ה הוא הפקר, רק שהגזול אינו יכול לקנותו, ורבנן אינם יכולים לעשות קנין מדאורייתא רק הפקר. ולפ"ז ברור שיש לחלק בין סוכה ללולב, דבסוכה לא בעינן שיהיה שלו, דאפילו שאולה כשרה, רק הקפיד רחמנא שלא יהיה של הגזול, ומהני הפקר ב"ד להוציא מרשות הנגזל. משא"כ בלולב דבעינן שיהיה שלו לגמרי, וכיון שמהתורה לא קני הגזול, וקנין דרבנן לא הוי קנין של תורה, וכיון שאינו שלו מדאורייתא אינו יוצא בו. עכ"ל. הנה המקור חיים מחלק בין לולב ומינוי שבהם צריך ביום הראשון שיהיו שלו לגמרי ובלי זה לא יוצא ידי חובתו כלל, ובין סוכה דלא צריכה להיות שלו, שהרי יוצא בסוכה שאולה, והקפידא היא רק שלא תהא גזולה וחידש דבסוכה דלא בעינן שלכם ממש וכל האיסור של סוכה גזולה הוא רק משום מצוה הבב"ע, אם חכמים הפקירוה מהני, דאעפ"י שהוא לא קונה ע"י שהפקירו, מ"מ מהני הפקר ב"ד לסלק ממנה דין גזול ותו לא חשיבא מצוה הבב"ע, אבל בלולב ומינוי דבעינן שיהיו שלו, לא מהני הפקר ב"ד, להפוך את החפץ הגזול, לחפץ שלו לגמרי.

עוד אעתיק מדברי שער המלך הלכות סוכה ולולב פרק ח', שכתב וראיה לזה מההיא סבתא דצווחא קמיה דר"נ, ואמרה לו דבי ריש גלותא וכולהו רבנן

בודאי לא קנה אותה לשאלה, ואיך יוצא בה. ומזה נלמד שכל שלא נגזלת חשיבא שאולה ויוצא בה י"ח. משמע שהפסול הוא רק בגזולה, וכל שאינה גזולה כשרה, ויוצא בסוכת חברו גם בלי שום קנין כלל, שלא השאלה היא שמכשירה, אלא רק עצם העובדא שאינה גזולה כשרה, וא"צ לקנין כלל אפילו לא קנין לשאלה. ואע"פ שבגמרא שם קרו לה שאולה, לאו דוקא, אלא העיקר שאינה גזולה, ואין שום מעלה בשאולה משאינה שאולה, אלא כל שלא נחשב גזול יוצאים בה י"ח. דהקנין לשאלה לא עושה שום הכשר יותר מאשר לישיב בסוכת חברו בלא קנין כלל, ובלבד שאינה גזולה.

וע"כ גם שתקף אותו ולקח לו הסוכה, מ"מ כיון שהקרקע לא נגזלת ואין כאן פסול של גזול, ממילא היא כשרה, אחר שהכשירו את השאולה.

וכן הוא גם בלולב ביו"ט שני שהשאלו כשר, על כן א"צ קנין לשאלה, אלא כיון שאינו גזול כשר, [ר"ל דכשהכשירו שאול בין בסוכה בין בלולב (ביו"ט שני), זה מלמד שא"צ שלכם, ומכיון שכן גם בשל אחרים יוצא י"ח, גם בלא קנין לשאלה, דכל שאינו גזול כשר, דהא לא בעינן שלכם].

וע"כ קטן הגם שאינו יכול להשאל [דבעינן קנין וליכא], עכ"פ כיון שמרצונו נותנו לאחר, לא מיקרי גזול, ודי בזה כדי שיוכלו לצאת בו י"ח. וכיון שיוצאים ביו"ט שני בלולב שהחזיר הקטן, אעפ"י שלא יכול להקנותו גם

איניש הושענא לינוקא ביו"ט קמא לפני שהוא יצא בו, וכן נפסק בשו"ע (סימן תרנ"ח ס"ו) לא יתנו ביום ראשון לקטן קודם שיצא בו, [והמשנ"ב בביאור"ל כתב שיש אחרונים דסברי שגם לאחר שיצא בו, לא יתנו לקטן במתנה, שמא יזדמן לו מי שעדיין לא יצא].

והוכיח האגרו"מ מזה דביו"ט שני יכול לצאת באתרוג של הקטן. וקשה דהקטן א"י להשאל [שגם שאלה צריך קנין וקטן א"י להקנות], וא"כ כשלוקח מהקטן הו"ל גזול, וגזול אסור ביו"ט שני, שהרי מכל זה עולה דבשאר ימים יכול לקחת מהקטן דהא אין לו הושענא אחרת.

ומבאר האגרו"מ דהגם שהקטן א"י להקנות אפילו קנין שאלה, מ"מ אין זה גזול אחר שהקטן הניח לו לקחתו, והפסול ביו"ט שני הוא רק בגזול, אבל אם אינו גזול, אפילו לא קנוי לו לשאלה יוצא בו, דהעיקר שאינו גזול, כי רק הגזול הוא שפסול בשאר ימים.

כשאינה גזולה נחשבת שאולה אפילו בלי קנין

ו. והוכיח את זה מסוכה (ל"א) שקרקע לא נגזלת, ויש לה דין סוכה שאולה, שיוצאים בה לרבנן דפליגי על ר"א, דלמדו מקרא דכל האזרח בישראל ישבו בסוכות. ופירש"י דא"א שלכל אחד מישראל יהיה שו"פ בסוכה, אלא ע"י שאלה, ואם ההכשר של שאולה הוא רק כשקנה אותה לשאלה, זה שתקף קרקע

י"ח גם בלקח את זה בלי רשות של הבעלים, שאין צריך קנין של שאלה, אלא רק שלא יהיה גזול, ואשר ע"כ כיון שהקרקע לא נגזלת, התוקף את חברו ולקח ממנו סוכתו, יוצא בה י"ח, אע"פ שבודאי לא הסכים בעל הסוכה ולא השאילה לו, מ"מ יוצא, והטעם הוא דלא אסרו בסוכה אלא הגזולה, וכל שאינה גזולה, אעפ"י שלא היה קנין שאלה יוצא בה י"ח. וה"ה נמי כלולב בשאר ימים.

חילוק בין דין לכם במצה דסגי
במקצת ללכם דאתרוג דבעינן
כולו

ז. והנה בימי החנוכה דהשתא (התש"פ), דיברתי בשיעורים הקבועים על דין שמן חנוכה אי בעינן שיהיה משלכם, שכבר כתבתי תשובה בזה לפני למעלה מעשרים שנה, והיא נדפסה בשו"ת שמע שלמה ח"ד (חא"ח סימן כ"א, אות ב') שנשאלתי על הנהלת תלמוד תורה שנותנים שמן זית לקטנים למוכרו להדלקת נרות חנוכה, וההכנסות לטובת הת"ת. והרב השואל כתב דשיטת הר"ן ז"ל בפסחים (דף ז'), דשמן חנוכה בעינן לכם, וקטן אינו יכול להקנות וממכרו אינו ממכר. וע"ש שכתבתי שאין מדברי הר"ן שם הכרח שצריך לכם בשמן חנוכה, ומזה שאמרו בגמרא אכסנאי צריך להשתתף בפריטי (שבת כ"ג ע"א), לא מיבעיא שאין מזה ראייה שצריך להיות שלכם, אלא להיפך מזה יש ראייה שאין צריך להיות שלכם, דאם היה צריך להיות

לשאלה, אזי גם בלא רשותו של הקטן יוצא בו. דחזקה שניחא ליה לעשות מצוה בממונו כל שאין לו הפסד, וחזקה זו שייכת גם בקטן, דלענין זה אין הבדל בין קטן לגדול.

עו"ב האגרו"מ, ואפשר שגם שלא למצוה אפשר שהקטן לא מקפיד כשיוודע שיחזירו לו תיכף. וכ"ש במצוה.

עו"ב דכשיש בדבר קצת הפסד אין לקחת מקטן, דאפילו להמ"א (סימן י"ד סק"י) שסובר שגם בזה ניחא ליה לאיניש למעבד מצוה, מ"מ קטן שאני דלאו בר מחילה הוא. אך לדינא גם בגדול יש להחמיר דלא כהמ"א, שהרמ"א (בסימן תל"ז ס"ג) כתב שלא כהמג"א.

וע"ש עוד שכתב שהמ"א (סימן תרנ"ח סק"ח) כתב בשם הרא"ש ז"ל, שמדין חינוך צריך שיקיים הקטן המצוה כפי הדין ממש, וצריך להקנות לו הלולב והאתרוג קנין גמור, ויש חולקים וס"ל דיוצא דין חינוך גם במשאילו לקטן, והיא שיטת הראב"ן (דף מ"ו) ועיין מ"ב (ס"ק כ"ח). עכתד"ק.

וכל המעיין בדברות קדשו עיניו יראו שהגר"מ פיינשטיין ז"ל מדמה הדין לסוכה [בכל הימים של חג הסוכות], לדין של הלולב ומיניו ביו"ט שני, שכל הדין של לכם, נאמר בתורה במפורש רק ביום הראשון, אבל בשאר הימים גם השאול כשר, וכן לחכמים סוכה שאולה כשרה בכל הימים גם ביום הראשון. והאגרו"מ חידש דבמקום שהשאול כשר, יוצאים

שלכם שלא יוצא בטבל וכו', תיפוק ליה דבעינן שולכם, דהא אתרוג של דמאי דמכשרי ב"ה (בסוכה ל"ה:) משום דאי בעי מפקיר נכסיה והוי עני וחזי ליה, השתא שולכם קרינן ביה, וש"מ דטבל גמור לא חשיב שולכם, ותיריך ר"י דאתרוג של טבל לא חשיב שלו, דהואיל וצריך לתת ממנו לכהן וללוי, ובעינן שכל האתרוג יהיה שלו. אבל מצה אם אכל ממנה כל כך שאם היה נותן ממנה תרומה ומעשר עדיין נשאר שיעור מצה במה שאכל, חשיב שפיר שלו [גם במצה של טבל]. ועוד כתבו שם תירוצ' אחר בשם רשב"א ע"ש. וחתני הנזכר נר"ו כתב לי. מ"מ למדנו שאע"פ שמצה צריך שתהיה משלו, מגזירה שוה דלחם לחם מחלה, מ"מ הוצרכו למיעוט מיוחד לפסול מצה של טבל. ואעפ"י שבאתרוג א"צ [לימוד מיוחד], היינו משום שצריך להפריש ממנו תרו"מ ממילא אין כולו שלו, שהרי צריך לתת ממנו חלק לכהן וללוי ולעני. ובאתרוג בעינן שיהיה כולו שלו. משא"כ מצה דבעינן שיאכל ממנה כזית ורק זה צריך להיות שלו, וע"כ אם אכל כזית ועוד כדי שיעור תרו"מ, הרי נשאר הכזית שאכל שהוא שלו, ויצא בו ידי חובתו. וש"מ שגם דבר שאינו כולו שלו נחשב שולכם, כאשר המצוה מתקיימת בחלק ממנו בלבד. ואינו צריך לחלק של שותפו, ועל כן באתרוג לא יוצא ידי חובתו [כשחלק מהאתרוג שייך לשותף, דבעינן שיהיה כולו שלו, וליכא], ובמצה יצא [שגם אחר הפרשת תרו"מ ממנה נשאר

שלכם אז א"א לצאת י"ח בשמן של שותפות, דבאתרוג ולולב דבעינן ביום הראשון שולכם, לא מהני שותפות וכן נפסק בש"ע (סימן תרנ"ח ס"ז) וז"ל שותפים שקנו לולב או אתרוג בשותפות, אין אחד מהם יוצא ידי חובתו ביום הראשון עד שיתן לו חלקו במתנה. ומזה שאמרו גבי אכסנאי דבעי לאשתתופי בפריטי, ש"מ דא"צ שיהיה שולכם בשמן חנוכה.

וחתני כבני הרא"צ סבאטו הכהן נר"ו טוען שיש פוסקים הסוברים שגם בשמן חנוכה בעינן לכם, [ואכן בתשובה ההיא הזכרתי דעה זו ע"ש]. ולא קשה מדין שותפות דאתרוג הנ"ל, דשם בעינן שכל האתרוג יהיה שלו, וע"כ בשותפות לא יוצאים ידי חובתם. אבל כאן די שיהיה לו חלק בשמן שהוא שלו. והזכיר דברי התוספות (בפסחים ל"ח ע"א) ד"ה אתיא לחם. ששם בגמרא דנו בדין עיסה [לחיוב חלה] ומצה ואתרוג של מעשר שני, שזה תלוי בפלוגתא דר"מ וחכמים, שנחלקו אם מעשר שני הוי ממון גבוה או ממון הדיוט. ואמרו שם, מתקיף לה רב פפא בשלמא עיסה דכתיב עריסותיכם, משלכם. אתרוג נמי דכתיב ולקחתם לכם, לכם משלכם יהא, אלא מצה מי כתיב מצתכם, אמר רבא ואיתימא רב יימר בר שלמיא אתיא לחם לחם, כתיב הכא לחם עוני, וכתיב התם גבי חלה, והיה באכלכם מלחם הארץ, מה להלן משלכם, גם כאן משלכם. ע"כ. ובתוספות שם, הקשה הר"י מאורליניש כיון דילפי לחם לחם אמאי אצטריך לעיל (ל"ה ע"ב) למעוטי

בנר אחד, שזה מלמד שבנר חנוכה אין דין של לכם. שי"ל דדמי למצה כנ"ל. ובזה נבין כונת הר"ן שאינו יוצא אלא בשל עצמו, והיינו שאע"פ שבעה"ב ירצה לפוטרו בנר שלו אינו יכול, כיון שיוצא רק בנר משלו, ומה שבני ביתו יוצאים הגם שאינו שלהם הוא מפני שכך התקנה נר איש וביתו, וכל ב"ב יוצאים י"ח בנרו, משא"כ אכסנאי שאינו מבני ביתו ופשוט. [ועיין במשנ"ב שצריך שיוסיף מעט שמן בשבילו, ולכאורה היינו במדליק בשיעור מצומצם]. עכ"ל.

והנה כונתו להתוספות (בפסחים ל"ח ע"א ד"ה אתיא) הנ"ל, שחילקו בין אתרוג דבעינן שכל האתרוג יהיה שלו, לבין מצה שאם אכל ממנה יותר מהשיעור [שהוא כזית ועוד], שגם אם יתן מזה תרומה, עדיין נשאר שיעור מצה במה שאכל, חשיב שפיר שלו. ע"כ.

טעם דין פרימי שנותן לבעה"ב בחנוכה

ח. **ואולם** יש לדון בכל זה, שהרי בחנוכה אמרו שהאכסנאי יתן פרוטה, וצריכים להבין מה טיבה של פרוטה זו, שבדאי שאין בזה שיעור הדלקה שהוא חצי שעה. והאכסנאי קונה בפרוטה שנותן לבעה"ב טיפה של שמן זית שבדאי אין בה שיעור הדלקה, ומאי מהני ליה, ואין זה דומה למה שאמרו התוספות גבי מצה ששם אכל שיעור של מצה כדין, ויש תוספת שממנה ראוי לתת תרומות ומעשרות. אבל כאן לא הצריכו

חלק שלו שיש בו שיעור הראוי לצאת בו ידי חובה].

עו"כ שם, שכן משמע ג"כ בסוכה (כ"ז:): שרבי אליעזר אומר שאין אדם יוצא ידי חובתו בסוכתו של חברו, ואפילו שהיא שאולה, ודרש לה מהפסוק חג הסוכות תעשה לך, משלך. וחכמים חולקים עליו וס"ל דרק סוכה גזולה פסולה אבל שאולה כשרה. ופירשו בגמרא דטעמייהו דרבנן, שדרשו מהפסוק, כל האזרח בישראל ישבו בסוכות, מלמד שכל ישראל ראויים לישוב בסוכה אחת. ופירש"י דא"א שיגיע שיהיה פרוטה לכל אחד [ולשיטת רש"י אם אין לו בשותפות שו"פ לפחות לא מיקרי שלכם]. וממה שכתב רש"י שאין שו"פ לכל אחד, שמע מינה שכל שיש שו"פ לכל אחד מהשותפין, הסוכה כשרה גם לרבי אליעזר שסובר דבעינן שלכם בסוכה, וע"כ נצרך רש"י לפרש ראיית חכמים [שסוכה שאולה כשרה], שא"א שתהיה סוכה אחת לכל ישראל אלא בשאלה, דבקנין לא יתכן, שהרי א"א שיהיה בסוכה אחת שו"פ לכל אחד מישראל, ובלי סברא זו אין ראייה [מהפסוק כל האזרח בישראל ישבו בסוכות]. [ועיין לעיל שהבאתי לשון הגמ' בסוכה כ"ז:], ודברי רש"י ז"ל שם].

עו"כ שם ומ"מ לפי הנ"ל אעפ"י שמטעמים אחרים נראה שאין צריך בשמן נר חנוכה שיהיה משלו, מ"מ אין להוכיח מעצם מה שמהני שיתוף בפריטי לאכסנאי ויוצאים הוא ובעה"ב

בפרוטה שננותן לו, ולא מצריכים שיוסיף עוד שמן.

ובאמת כן עולה מלשון הגמרא שאכסנאי משתתף בפריטי.

ואם די לו בפרוטה אחת [כלשון הטוש"ע, שכתבו שאכסנאי משתתף בפרוטה] א"כ פשוט שא"א לקנות שיעור של שמן שידליק חצי שעה בפרוטה אחת.

וכן עולה גם מהמשך דברי המשנ"ב שם שכתב, וה"ה אם בעה"ב מקנה לו חלק בשמן במתנה שרי דהוי כמשתתף בפרוטה. עכ"ל. וממה שכתב שיקנה לו חלק ולא נתן שיעור לחלק הזה, משמע דבכל שהוא סגי.

ומכל זה עולה דלא דמי למצה הנ"ל. שבמצה אמרו התוספות (ל"ח ע"א) שאם אכל כל כך, שאם היה נותן תרומה ומעשר ממה שאכל. היה נשאר עדיין שיעור אכילת מצה במה שאכל, ויצא ידי חובתו בכזית מצה שלו, אבל בשמן לכל הדעות די שיהיה מעט משלו, אפילו טיפה אחת.

ואם גם בשמן בעינן שיהיה שלו, מאי אהני שמזכה לו מעט מהשמן, ומאי אהני אם האכסנאי נותן פרוטה, הא בעינן שיהיה משלו שיעור של שמן שמדליק חצי שעה לפחות, וליכא.

זאת ועוד שגם במצה עצמה שאמרו בגמרא שם דבעינן שלכם, ואמרו דאעפ"י שלא כתוב מצתכם, זה נלמד בגזרה שוה לחם לחם וכנ"ל. מ"מ המעיין בפוסקים וברמב"ם והטוש"ע, יראה שלא

לאכסנאי שיקנה שיעור של שמן. ואין הקפדה בזה אלא רק שיהיה שותף. שכן אמרו שישתתף בפריטי. ומשמע שבעצם השותפות שמשתתף עם בעה"ב בזה יוצא י"ח. ומזה הוכחתי דבשמן של נר חנוכה א"צ שמן שלכם. ומ"ש חתני, ועיין במשנ"ב שצריך שיוסיף מעט שמן וכו'. הנה המשנ"ב (סימן תרע"ז סק"ג) כתב שהאכסנאי אינו צריך לתת כל חצי הוצאות הנרות, וסגי בפרוטה, דעי"ז מקנה לו חלק בשמן. [ויש מהאחרונים שכתבו, דצריך בעה"ב להוסיף מעט שמן בשבילו חוץ מהשיעור שצריך ליתן לצורך חצי שעה בשביל עצמו]. וה"ה אם בעה"ב מקנה לו חלק מהשמן במתנה שרי, דהוי כמשתתף בפרוטה, ומ"מ אם יש לאכסנאי נר נכון יותר שידליק בעצמו. עכ"ל המשנ"ב.

והמשמעות פשוטה, שבעל הבית נותן שיעור שמן שידליק חצי שעה בשביל עצמו ובני ביתו, ועל זה כתב בשם אחרונים שצריך להוסיף מעט בשביל האכסנאי, והתוספת היא כל שהוא, ומדוקדק כן מלשוננו, שלגבי עצמו של בעה"ב כתב: חוץ מהשיעור שצריך ליתן לצורך חצי שעה בשביל עצמו. ולגבי האכסנאי כתב: שצריך להוסיף מעט שמן בשבילו. והוא כמפורש שמוסיף מעט לצורך האכסנאי ולא צריך שיעור. וזה לדעת יש מהאחרונים שהביא המשנ"ב, אבל לפי הדעה הראשונה משמע דדי בזה שהוא משתתף עמו

שוה לחם לחם מחלה, ובע"כ צ"ל דאין זה לימוד גמור. אלא רק אסמכתא בעלמא, או שבא ללמד רק שלא יוצא במצה גזולה, וע"כ לא נזכר כלל דבעינן מצה שלו, אלא רק שלא תהיה גזולה ותו לא.

והרב המגיד ז"ל שם (ה"ז) הביא דברי הירושלמי (חלה פ"א ה"ט), תני מצה גזולה אסור לברך עליה, א"ר אושעיא על שם ובוצע ברך ניאץ ה'. הדא דתימא בתחילה [ברכה שלפניה], אבל בסוף דמים הוא שחייב לו, ר' יוחנן אמר אין עברה מצוה, ר' יוסי אמר אין מצוה עברה, א"ר אילא אלה המצות, אם עשאו כמצותן הרי הן מצות ואם לאו אינן מצות. אבל ראיתי מי שכתב, ממה שכתב אבל בסוף דמים הוא שחייב לו, ש"מ מצה גזולה יוצאין בה י"ח בדיעבד דהא לא כתיב מצותכם. ע"כ. וסוף הירושלמי אינו רואה [נראה] כן, אלא לא יוצא. והוא שגזל מצה אבל גזל חטים או קמח ועשאו פת, ודאי יוצא שקנאן בשינוי, ודמים לבד הוא שחייב לו. כך נ"ל. עכ"ל ה"ה ז"ל.

ותמוה לכאורה שה"ה ז"ל לא הזכיר כלל את סוגיית הגמרא (בפסחים ל"ח:): שלמדו מצה מחלה בגזירה שוה דלחם לחם, רק הביא הירושלמי הנ"ל, שאסרו את הגזולה, וגם בזה יש מחלוקת כהנ"ל. והדבר אומר דרשני. ובעל כרחין אנו צריכים לומר שאין זה לימוד גמור, וע"כ לא הזכירו הרמב"ם והראשונים דין לכם במצה, ואפילו ה"ה ז"ל שדן בענין זה,

הזכירו דין לכם במצה. ואפתח בדברי הרמב"ם (פ"ו מהלכות חמץ ומצה) שהמעיין שם יראה כל פירוט של דיני מצה, אך לא נזכר אפילו ברמז שצריך לאכול מצה שהיא שלו. ופתח שם בהלכה א', מצות עשה מן התורה לאכול מצה כליל חמשה עשר שנאמר: בערב תאכלו מצות וכו', אבל כליל חמשה עשר בלבד חובה, ומשאכל כזית יצא ידי חובתו. ובהלכה ב' כתב דין דבלע מצה, ועוד כתב דין אכל מצה בלי כונה, ובהלכה ד', כתב דבעינן שהמצה תהיה מחמשת מיני דגן, וסיים אבל שאר דברים כגון אורז דוחן וקטניות אין יוצאין בהן י"ח, לפי שאין בהם חמץ. ובהלכה ה' כתב דין עירב חטים ואורז, ומצה שלשה במי פירות, ושם לשם ביין או שמן ודבש או חלב לא יוצא בה, דלא הוא לחם עוני ע"ש.

ובהלכה ז' כתב וז"ל, אין אדם יוצא ידי חובתו באכילת מצה שהיא אסורה לו, כגון שאכלה טבל או מעשר ראשון שלא ניטלה תרומתו, או שגזלה. זה הכלל כל שמברכין עליו ברהמ"ז יוצא בה י"ח, וכל שאין מברכין עליו ברהמ"ז אין יוצא בה י"ח. עכ"ל.

והנה בכל אלו לא נזכר שהמצה צריכה להיות שלו, וגם בהלכה ז' שמיעט מצות שהן אסורות, וביניהן גם מצה גזולה, וטעים בה טעמא, משום שאין מברכים עליה ברכת המזון כי גזולה היא, ואין זה מברך אלא מנאץ, אבל הדין דבעינן שלכם לא כתב וגם לא רמז עליו, למרות שזה נלמד בפסחים (ל"ח) בגזירה

בהלכות ברכות (פ"א הי"ט), וע"ש שכתב שהירושלמי סיוע לדבריו, והביא את הירושלמי הנ"ל. ע"ש. ויש להתבונן בדברי רבינו מנוח ע"ה, דפתח בסוגיין דבעינן מצה דיליה, ואח"כ מבאר ברמב"ם דתלה שכל שמברכים עליו ברכת המזון יוצאין בו, ופירש דמצה גזולה אין מברכין עליה ברכת המזון שאכל בעבירה, וסיים שהירושלמי מסייע להרמב"ם. ואולי הוא למד שבפסחים ל"ח: הנ"ל, באמת משמע דבעינן לכם, אך בהרמב"ם רואים שפוסל הגזולה משום מצוה הבאה בעבירה, וע"כ אמר שיש לו סיוע מהירושלמי. ור"ל שהירושלמי חולק בזה על הגמרא דילן, וקבע שהרמב"ם ז"ל הולך בזה בדרכו של הירושלמי, ונמצא שגם ה"ה ז"ל וגם רבינו מנוח ז"ל קבעו שלהרמב"ם אין דין לכם במצה, אלא רק שמצה גזולה אין יוצאים בה י"ח, אך לא משום דבעינן לכם, אלא משום מצוה הבאה בעבירה, וכשיטת הירושלמי. וזה מה שהוכחתי בענייני שכן הוא דעת הרמב"ם ז"ל מזה שלא כתב שמצה צריכה להיות משלכם, כמו שכתב גבי לולב ומיניו.

ולחנ"ל י"ל דבאמת מה שאסרו הוא משום דהוי מצוה הבאה בעבירה, וכמפורש ברמב"ם שם דאם אין מברכים עליה ברכת המזון אין יוצאין בה י"ח, ועל גזולה לא מברכים ברכת המזון. ועל כל פנים לא מוזכר ברמב"ם שמצה צריכה להיות שלו.

לא הזכיר סוגייתנו אלא הביא את הירושלמי והסיק שאוסר מצה גזולה, אך לא מפני הטעם דבעינן לכם אלא משום בוצע בך ניאץ וגו'. ואכן דברי הירושלמי שהביא תואמים מאד לדברי הרמב"ם ז"ל, שלא כתב דבעינן לכם במצה, ולא אסר אלא מצה גזולה, ותלה האיסור בכך שאין מברכין עליה ברכת המזון וכנ"ל.

ורבנו מנוח על הרמב"ם שם אמנם הזכיר הגזרה שוה דלחם לחם מחלה, אך בביאור דעתו של הרמב"ם הוא ביאר אותו רק עפ"י הירושלמי. שהרי כתב שם בד"ה או שגזולה, והא מוכחינן לה בגמרא דידן (ל"ח). דגמרינן לחם לחם מחלה, דכתיב [בה] מעריסותיכם תרי זימני וממעטינן של גבוה הואיל דלאו ידידיה הוא. ומסתבר דה"ה גזול דלאו דיליה הוא דמעעטינן, ובמצה אע"ג דלא כתוב בה מצתכם, גמרינן לחם לחם, דאמרינן מצת מעשר שני לר"מ אין אדם יוצא בה י"ח בפסח, דס"ל מעשר שני ממון גבוה הוא ולא ידידיה הוא, וכתב הראב"ד הילכך נשי דידן דאפיין תרתי או תלת בתנור, צריכות למידק בסימנייהו, שלא יתחלפו, ואם אין יודעים בבירור, לימרו הכי, כל מי שיגיע לידה תהא שלה. והוסיף רבנו מנוח ז"ל שם וכתב: עו"כ שם הרמב"ם, זה הכלל כל שמברכים עליו ברכת המזון יוצא בה י"ח, כלומר הא לא"ה לא. ובמצה גזולה אין מברכין עליה ברכת המזון שהרי אכל דבר איסור, וכ"כ הרב

האם יש דין לכם במצה

בשנוי, ודמים לבד הוא חייב לו. [הגה, ולענין ברכה עיין לקמן ריש סימן תרמ"ט].

ועינינו רואות שלא הזכיר שצריך להיות המצה שלו, ורק כתב שלא יוצאים בגזולה. ובמשנ"ב שם (ס"ק ט"ו) כתב גזולה, הטעם דילפינן מחלה בגזרה שוה דלחם לחם, מה התם אין מפריש חלה אלא מעיסה שלו דכתיב עריסותיכם, גם כאן כן. [והיא הגמרא דפסחים ל"ח ע"א הנ"ל], ודוקא גזולה, אבל אם שאל מצה יוצא בה, דהא שאלה ע"מ לאוכלה ולא להחזירה בעין, אם כן הרי היא שלו ממש וכו', עכ"ל. ומהלשון של המשנ"ב משמע דדוקא בשאולה כזו ששאלה לאוכלה ולא להחזירה בעין, אלא מחזיר רק דמיה, הוא דיצא בה י"ח, דבכה"ג היא שלו ממש אבל אם היתה אפשרות להשאיל מצה ולהחזירה בעין לא יצא. ואם אכן הכי ס"ל להמשנ"ב, יוצא שהוא מצריך שהמצה תהיה שלו, וצ"ע.

ובכה"ח כאן (אות ל"א) כתב וז"ל, במצה גזולה. אבל יוצא במצה שאולה, ט"ז (סק"ד), חק יעקב (אות ה'), אליה רבה (אות ו') חק יוסף (אות ז'), חמד משה, רבנו זלמן, חיי אדם. וכתב שם החמד משה דיוצאין בה אפילו לכתחילה, וכ"כ הר"ב זלמן שם, עכ"ל.

ולא אמרו מפני שהיא שלו ממש, אלא סתמו ואמרו שיוצא בשאולה. אך באמת בט"ז שם (סימן תנ"ד סק"ד) מבואר כמו שכתב בשמו המשנה ברורה הנזכר, דשאולה דמצה היא לאוכלה והרי היא

ט. ולעומת זאת להלן בהלכות לולב (פ"ח ה"י) כתב וז"ל: אין אדם יוצא ביו"ט ראשון של חג כלולכו של חברו שישאלנו ממנו, עד שיתננו לו במתנה. נתנו לו ע"מ להחזירו הרי זה יצא בו י"ח ומחזירו. שמתנה על מנת להחזיר שמה מתנה. ואם לא החזירו לא יצא שנמצא כגזול. ואין נותנים אותו לקטן וכו', עכ"ל.

הרי לפנינו מבואר ומפורש ברמב"ם ז"ל בדין לולב להדיא, דביום הראשון בעינן שלכם וע"כ גם בשאול אינו יוצא ידי חובה. ורואים בזה שחילק חילוק ברור בין מצה ובין לולב ומיניו. עו"כ שם באותה הלכה: ואחד הלולב ואחד כל מין מארבעת המינין שבו, אם היה א' מהן שאול, אין יוצאין בו ביו"ט ראשון.

וכאשר ראינו בדברי רבינו הרמב"ם ע"ה אשר שיכל ידיו בחכמה כדרכו בקדש, והפליא לחלק בין דיני מצה בליל הסדר, ובין לולב ומיניו ביום הראשון של החג. הנה כי כן גם מרן כדרכו בקדש הולך למישרים בעקבותיו של רבינו הרמב"ם ז"ל. ועל כן בש"ע א"ח (סימן תנ"ד) שם מפורטים דיני המצות שאדם יוצא בהם ידי חובתו בפסח, לא נזכר תנאי זה דבעינן לכם בשום מקום ובשום פנים. אלא שבסעיף ד' שם כתב: אין אדם יוצא ידי חובתו במצה גזולה, במה דברים אמורים כשגזול מצה, אבל אם גזל חטים או קמח ועשאו מצה, יוצא בה, שקנאה

מסייע ליה עיסה של מעשר שני פטורה מן החלה דברי רבי מאיר וחכ"א חייבת. לימא מסייע ליה, היינו הך, הכי קאמר לימא מדפליגי בעיסה בהנך נמי פליגי, או דילמא שאני התם דכתיב עריסותיכם תרי זימני. ופירש"י הכי קאמר, לימא מסייעא הא לכל מילתא דרב אסי, דמדבהא פליגי באתרוג נמי פליגי. תרי זימני, אבל התם לכם למעוטי שאול וגזול, אבל אתרוג של מעשר שני האי דאתיהיב ליה לאכילה נפיק ביה אפילו לר"מ. עכ"ל רש"י ז"ל.

ביאור הגמ' שלא לומדים מצה מחלה לענין לכם

י. ויש מקום לדון האם השאלה היא רק אם מסייע ליה גם על אתרוג, אבל מצה דנלמד בגזירה שוה מחלה דינה לגמרי כחלה, ואין מקום להסתפק, דהגזירה שוה נותנת למצה כל דיני חלה, וכאילו כתיב במצה מצתכם תרי זימני. ולצד זה י"ל שעל כן רש"י הזכיר הספק דדילמא מסייעא ליה רק לאתרוג, אבל מצה לא הזכיר, דמצה נכללת בעיסה מגזירה שוה. או י"ל דהזכיר אתרוג דכתיב ביה להדיא לכם שגם בו י"ל דקאי רק על גזול ושאול, אבל אתרוג דמעשר שני שפיר מיקרי לכם, אבל מצה לא הזכיר, דאם הסתפקו על אתרוג שכתוב בו לכם להדיא ק"ו שיש להסתפק גם במצה.

ולשון הגמרא נראה כהצד השני, שגם מצה היא בכלל הספק. דאמרו, מדפליגי בעיסה בהנך נמי פליגי, ומדאמר

שלו ממש, ולא חייב לו אלא לשלם את דמיה.

והנפקא מינה הוא באורח שאוכל אצל בעה"ב, האם צריך להקנות לו המצות [או עצם ההזמנה בזה קנה הכל, אך מצאנו בהלכות קידושין (סימן כ"ח סעיף י"ז) שאם האורח לקח מהאוכל שנתן לו בעה"ב וקידש בו אשה, מקודשת. כלומר שנתן לו לאכול ולכל ענין. וצ"ע].

שו"ר במשנ"ב (דרשו שם בהערה 17) שכתבו באורח בליל הסדר, שכתב באמרי בינה (פסח סוסי"י כ"ג) שלכאורה צריך לכוין במפורש לקנות המצה, שאל"כ הגם שמותר לאורח לאכול ממצת בעה"ב מ"מ אינה שלו ולא יצא ידי חובתו, וכעין זה כתב השפת אמת (סוכה ל"ה ע"א), ומ"מ סיימו שם שלמעשה לא נוהגים כן, ויש כמה טעמים, ליישב למה לא נוהגים כן. והגר"ש"א והגרשז"א הורו שראוי להדר ולהקנות המצה לכל אחד ואחד מהאורחים. ולכאורה נראה דהם חוששים לפשטות הגמרא דפסחים (ל"ח ע"ב) הנ"ל, וכפי שלמדו בה רש"י ותוספות והרא"ש ז"ל (שאביא להלן בעה"ו). שכתבו שאם לא קנאה לא יוצא בה ידי חובתו.

ומעתה אשוב לדון בביאור סוגייתנו דפסחים (ל"ח ע"ב) שאמרו שלומדים מצה מחלה דבעינן "שלכם", בגזירה שוה דלחם לחם וכנ"ל. והנה בגמרא שאלו, אלא מצה מי כתיב מצתכם, אמר רבא ואיתימא רב יימר בר שלמיא אתיא לחם לחם, כתיב וכו'. לימא

ודחינן דילמא לעולם לא פליגי ושאני הכא דכתיב עריסותיכם תרי זימני, ואמרינן מדכתיב תרי זימני בעינן עיסה שלכם, שתהיה שלכם ממש של חולין ולא של מעשר שני, דהא אינו שלכם, אלא חשוב הוא כשלמים שהן קדשים והותרו לבעלים לאוכלן בירושלים, אבל אתרוג אע"ג דכתיב ולקחתם לכם, למעוטי שאול וגזול הוא דאתא ולא למעוטי אתרוג של מעשר שני, מצה נמי לא כתיב מצתכם, ולחם מלחם לא יליף. עכ"ל ר"ח.

הנה מפורש בדברי ר"ח ז"ל ולא מכללל איתמר, דמצה ואתרוג דמעשר שני יוצאים בהם ידי חובה, ולכם דכתיב בהדיא גבי אתרוג ממעט גזול ושאול, אבל של מעשר שני יוצאים בו י"ח, ואילו במצה קאמר דלא ילפינן לחם לחם, וגם לא כתיב מצתכם, ונראה שמתכוין לומר שגם גזול ושאול לא התמעטו במצה, דלא כתיב בה מצתכם ולא ילפינן גזירה שוה. ובעל כרחין צ"ל שהגמ' דחתה דברי רבא שאמר שיש גזרה שוה דלחם לחם. והן הם הדברים. ומה שפסקו הרמב"ם וגם השו"ע דאין יוצאים במצה גזולה הוא לא מדין שלכם, אלא משום דגזול הוי מצוה הבאה בעבירה, וכבר כתב הרמב"ם בפירוש דמצה שמברכים עליה ברכת המזון יוצאים בה י"ח וכן"ל. וכתב רבינו מנוח דעל גזל לא מברכים ברכת המזון, וע"כ לא יוצאים בה י"ח.

בהנך שהוא לשון רבים נראה שמסתפקים על השנים, ששם דנו על שלשה דברים, עיסה, מצה ואתרוג, ועל זה אמרו מקודם שאין חיוב עיסה בשל מעשר שני, וכן אין יוצאים במצה ובאתרוג של מעשר שני, ועתה שהביאו ברייתא מפורשת שאכן עיסה של מעשר שני פטורה מן החלה, מסתפקים דילמא בהנך נמי פליגי, דהיינו בשנים הנותרות שהם מצה ואתרוג, ומה שהזכיר רש"י רק אתרוג, הוא שלא להאריך במובן מאליו, דאם באתרוג יוצא בשל מעשר שני ק"ו במצה. ואם נאמר כפירוש הזה, יוצא מהסוגיא דגמרא שדחו את הגזירה שוה של לחם לחם, דלא הסכימו עם רבא ואיתימא רב יימר בר שלמיא, אלא במסקנא לא דרשינן להך גזירה שוה. ואין דין של לכם במצה כלל. ואם הנחה זו נכונה היא, מובן היטב למה הרמב"ם ז"ל וכה"פ לא הזכירו דין לכם במצה.

ות"ל שכאשר דימיתי בפירוש סוגיא זו, כן זכיתי לראות מפורש להדיא בדברי רבינו חננאל ז"ל שם, ואעתיק כאן את לשונו: א"ר אסי עיסה של מעשר שני לדברי ר"מ פטורה מן החלה. לדברי ר' יהודה חייבת בחלה, וכן מצה של מעשר שני וכן אתרוג של מעשר שני אין יוצאין בהן י"ח. ודייק מהא עיסה של מעשר שני פטורה מן החלה דברי ר"מ וחכ"א חייבת. נימא מדהכא פליגי בהני נמי פליגי, [ר"ל שגם מצה ואתרוג של מעשר שני תלוי בפלוגתא דר"מ וחכמים],

ביאור הגזירה שוה שנלמד מזה מחלה

יא. אכן ברש"י ז"ל אין הכרע גמור ועדיין יש מקום להסתפק בזה, ומדברי התוספות שם ד"ה אתיא לחם לחם, שכבר הזכרתי, נראה דס"ל שגם במסקנא בעינן שלכם במצה מכח הגזירה שוה, ושעל כן הקשה ר"י מאורלינש ממצה של טבל שמיעטוה לעיל (דף ל"ה ע"ב) ע"ש. ואולם עדיין היה אפשר לדחוק ולומר דהקושיא היא לפי דברי רב יימר בר שלמיא שלומד גזירה שוה דלחם לחם, ולא שהם סוברים שכן היא מסקנת הגמרא.

ואולם מדברי הרא"ש ז"ל בסוגיין, עולה שהוא ז"ל למד דגם במסקנא הגזירה שוה דלחם לחם במקומה עומדת. וז"ל הרא"ש ז"ל (פסחים פ"ב סימן י"ח), א"ר אסי מזה של מעשר שני לדברי ר"מ אין אדם יוצא בה י"ח בפסח, לדברי חכמים אדם יוצא בה י"ח בפסח, והא לא כתיב מצתכם, א"ר יימר אתיא לחם לחם וכו', מה להלן משלכם, גם כאן משלכם. משמע מהכא דאין יוצאין במצה גזולה, דרבנן אית להו שפיר גזירה שוה זו מקובלת בפרק ר' ישמעאל (מנחות ע':), על ההיא מתני' דהחיתים והשעורים והכוסמין ושיבולת שועל ושיפון הרי אלו חייבים בחלה, ובגמרא אמרו מנא הני מילי אמר ר"ל אתיא לחם לחם, כתיב הכא והיה באכלכם מלחם הארץ וכתוב התם לחם עוני. אלא דרבנן אית להו דמצת מעשר שני הוי שלכם, אבל גזלה

דלאו שלכם היא לא נפיק בה. וכן מוכח מסקנא דסוגיא דקאמר לימא מסייע ליה, מדהכא פליגי בהך נמי פליג, שאני עיסה דכתיב עריסותיכם עריסותיכם תרי זימני וממעטינן מינייהו מעשר שני וגזול, אבל הכא גבי אתרוג דלא כתיב אלא חד לחם, למעוטי שאול וגזול הוא דאתא, אבל מעשר שני דאתיחייב ליה לאכילה הכי נמי דנפיק ביה. אלמא דלכו"ע גזול לא חשיב לכם. וכ"כ הרמב"ם ז"ל (פ"ו מהלכות מצה) דאין אדם יוצא במצה גזולה. ובירושלמי (פ"ק דחלה ה"ט) גרס מצה גזולה אסור לברך עליה, א"ר אושעיא על שם שנאמר ובוצע ברך ניאץ ה'. הדא דתימא בתחלה, אבל בסוף דמים הוא דחייב ליה. אלמא משמע דאין בו איסור אלא משום ובוצע ברך וגו', אבל בדיעבד נפיק בה. ותו מסיק בירושלמי ר' יונה אמר אין עבירה מצוה, ר' יוסי אמר אין מצוה עבירה, א"ר אילא אלה המצות, אם עשאן כמצותן מצוה, ואם לאו אינה מצוה. ואפשר דהני אמוראי פליגי, ואית להו כיון דלא עשאן כמצותן אינה מצוה ולא יצא בה ידי חובתו. עכ"ל.

והקרנן נתנאל (שם אות מ') הקשה על מ"ש הרא"ש משמע הכא דאין יוצאין במצה גזולה, דרבנן אית להו שפיר גזירה שוה [דלחם לחם], והא בלא גזירה שוה אין יוצאין בגזולה דהוי מצוה הבאה בעבירה, ולהרא"ש הוי פסול דאורייתא, כמו שכתב הוא בפ' לולב הגזול סוס"י ג'. ותירץ דס"ל להרא"ש כהא"ח שבב"י בסימן תרמ"ט, דפסול

במנחות שם קיימו הגזרה שוה. וצ"ל דהם סוברים דאדרבא לשם נאמרה הגזרה שוה, ולא לנידונו, דלחם לחם, בא ללמד על מהות הלחם שהוא מחמשת מיני דגן. אבל לענין מצתכם שתהיה משלכם אין זה ענין לגזרה שוה דלחם לחם, ומה שמצאנו בענין מהות הלחם החייב בחלה שנלמד ממצה, אין בזה כדי ללמד על דין דשלכם. [וכן מבואר בריטב"א סוכה (ל"ה): ד"ה אלא מצה בסוף הדיבור ע"ש היטב - ת"ל]. עכ"פ הרא"ש לומד שמצה גזולה פסולה מכוח הגזרה שוה. וע"כ הקשה עליו הק"ג דגם בלא גזרה שוה אין יוצאין בגזולה, משום מצה הבאה בעבירה וכו'. אך עדיין נלע"ד שגם להרא"ש אין דין לכם במצה, אלא לאפוקי גזול, אבל כל שאין המצה גזולה שפיר יוצאין בה ידי חובת מצה ועיקר.

קנה מצות במשיכה ועוד לא נתן מעות

יב. ואעתיק כאן דברי מרן גאון ישראל ע"ה במאור ישראל על מסכת סוכה (מ"ו ע"ב אות י"ד) שכתב בשם נחלת בנימין (נכד החת"ס) סימן צ"ג, שדן באלה שמשלמים דמי המצות רק אחר חג הפסח, האם יוצאים י"ח, שדבר תורה מעות קונות, ומשיכה אינה אלא מדרבנן, ואנן ילפינן מגזרה שוה דלחם לחם מחלה שצריך להיות המצה משלכם, וכל שלא שילם עדיין לא קנה המצה מן התורה, האם מהני קנין דרבנן לשל תורה. והאריך הרבה בדיון זה. והעלה דזה תלוי

דמצוה הבאה בעבירה הוא רק לגזול, אבל משום לכם פסול לכו"ע. וע"ש שהקשה דהוי שינוי רשות בידי אחרים וגם יאוש [אם כבר התיאש], וי"ל דהיא מצה שאולה ביד אחרים שעדיין שם בעלים עליה, ולא הוי שינוי רשות.

והמעין בדברי הרא"ש ז"ל יראה דגם הוא הרגיש בקושי לומר שגם במסקנא נשארה הגזרה שוה על כנה, דמשמע בגמרא דדחו לגזרה שוה זו וכמ"ש לעיל בדברי ר"ח ז"ל, דאי לא תימא הכי למה הוצרך הרא"ש לומר: דרבנן אית להו שפיר דגז"ש זו מקובלת בפרק ר' ישמעאל על ההיא מתני' דהחיתים והשעורים וכו' חייבים בחלה, ואמר דלמדו בגזרה שוה, וכו'. ומשמע דגם הוא ז"ל הבין שבסוגיא דידן לא ברור כלל שדורשים הך גזרה שוה, וע"כ אמר דאית להו שפיר גזרה שוה זו בפ' ר' ישמעאל. ואולם לא לזה התכוין הרא"ש ז"ל, אלא כונתו פשוטה לפניה, דרבנן פליגי אר"מ וס"ל דמעשר שני ממון הדיוט הוא, וע"כ לרבנן יוצאים במצה של מעשר שני, ולזה אמר דרבנן מודים שאין יוצאים בגזולה, דבעינן שלכם. דגם לרבנן הגזרה שוה קיימת במנחות (ע:): על ההיא מתניתין דהחיתים וכו', כהנ"ל. אלא שרבנן סברי שמעשר שני ממון הדיוט ושפיר הוי שלכם, אבל בגזול יודו דלא נפיק ביה דאינו שלכם.

ומעתה צ"ל איך יפרשו רבינו חננאל וכל קדושים ההולכים בדרכו, שסוברים דליתא לגזרה שוה, והא

סימן ר"כ), ע"ש. וכ"כ בספר חקר ההלכה (מע' לולב אות ד', דף ל"ב ע"ג), וכן כתב המשנה ברורה (סימן תנ"ח סק"י). ועייין עוד בספר שלחן מלכים (דף רפ"ט ריש ע"ב) ע"ש. ועוד שהאחרונים הסכימו להט"ז (סימן קנ"ד סק"ד) שיוצאים במצה גזולה, הגם שהקנין שלה מדרבנן. [ואולם בט"ז שם כתב, משא"כ מצה דכתיב ב"פ עריסותיכם איתמעט נמי מעשר שני, א"כ כ"ש שאול וגזול, וא"כ י"ל שגם מצה שאולה פסולה דבאתרוג שאול כמו גזול, אלא דשאני אתרוג דהדר בעיניה, ע"כ גם כשהוא בידו אינו שלו, אבל מי ששואל מצה מתכוין לאוכלה ומחזיר דמים נמצא שזאת היא שלו ממש. וע"ש]. כדקי"ל (בב"ק ע"ט). כדרך שתיקנו משיכה בלקוחות, כך תיקנו בשומרים, וכ"פ הרמב"ם (פ"ב מהלכות שכירות ה"ח), אלמא אפילו שלא הביאה לביתו, כגון אורחים יוצאים במצה שאולה [של בעה"ב] וכמ"ש האחרונים, וכ"ש המביאה לביתו. והגם שכה"ח (סימן תנ"ד ס"ק מ"א) השוה דין מצה לאתרוג, שצריך לפרוע הדמים קודם יו"ט, נר' שזה רק לחומרא בעלמא, שהוא עצמו (בס"ק ל"א) הביא דברי הט"ז הנ"ל. שיוצאים במצה שאולה, וכ"ש למה שביארנו, שגם באתרוג יש כמה צדדים להקל וכן המנהג. והסיק: מנהג ישראל תורה הוא, שיכולים לפרוע דמי האתרוג והמצה אחר החג והמחמיר לשלם דמיהם קודם החג תע"ב. עכ"ד מאור ישראל.

וכבר כתבתי לעיל שהגרשו"א והגר"ש א ע"ה כתבו שלכתחילה ראוי להדר

בפלוגתא דרבוותא, ולכן כל חרד לדבר ה' יזהר לשלם המצות קודם הפסח כדי שיקיים מצות אכילת מצה מדאורייתא בלי שום פקפוק. וכתב שכתב כל זה לאביו בעל הכתב סופר, ושמה מאד על זה, ואמר את זה משם בנו, בדרשה של שבת הגדול. ומרן במאור ישראל שם, הביא דברי החת"ס (בחידושין סוכה ל:) שכתב בפשיטות דקנין משיכה מהני גם לקנין דאורייתא ויוצא י"ח מן התורה, דתיקנו משיכה ולא גרע מסיטומתא דקני מדאורייתא, וע"ש שמרן האריך מאד בדברי הפוסקים הסוברים שקנין דרבנן מהני לקנין דאורייתא.

עוד כתב אח"כ במאור ישראל שם (עמוד ל"א באמצע טור א'), וכ"ש לגבי מצה שדעת הריטב"א והמאירי דלא בעינן במצה לכם משלכם. ובפירוש רבינו חננאל (פסחים ל"ח ע"א) מסיק דלעולם לא פליגי בהא רבי מאיר וחכמים, ושאני חלה דכתיב בה עריסותיכם תרי זימני, אלמא דבעינן עיסה שלכם ממש, של חולין ולא של מעשר שני וכו'. אבל אתרוג אע"פ שכתוב לכם, ההוא למעוטי שאול וגזול הוא דאתא, ולא אתרוג של מעשר שני, ומצה נמי הא לא כתיב בה מצתכם, ולחם לחם מחלה לא ילפינן. ע"כ. וזה כשיטת הראשונים הנ"ל. וכבר הבאנו כמה טעמים להקל גם באתרוג, ומהם מה שמביאים האתרוג לביתם בחצריהם וטירותם, וזה מהני לכ"ע לקנות מן התורה מדין חצר ומדין יד, וה"ה למצה. וכ"כ בשו"ת פני מבין (חא"ח

חששו לזה. ע"כ. ואפשר שאם היו רואים הגריש"א והגרשז"א ע"ה את דברי החזו"א והגרי"י קניבסקי ע"ה לא היו מצריכים לבעה"ב להקנות מצה לאורחים.

ואולי מ"ש שבשעת הלעיסה הרי הן שלו, הוא לומר שגם מי שרוצה לחוש לדעה זו, סו"ס הרי קנאן בשעת הלעיסה של המצות. [וכמו שכתבתי לקמן מגליון הגרעק"א על השו"ע שיסד דבריו על הריטב"א במסכת סוכה ל"ה: וכן"ל. וע"ש מה שכתב משם הגרשז"א והגר"ח קניבסקי, לענין מצה של מעשר ראשון ע"ש].

עו"כ שם, שבשו"ת אמרי בינה שם, כתב שהאוכל מצת הפקר יוצא בה י"ח אעפ"י שלא נתכוין לקנותה בלעיסתו, מ"מ הרי שוב אינה ראויה לשום אדם אלא לו לבדו, וע"כ נחשבת שלו. ע"כ. ואולי כונת האמרי בינה כאותם ראשונים דלא בעינן שלכם ממש, אלא רק שלא יהיה גזול.

כל לעומת זה בש"ע הלכות סוכה (סימן תרמ"ט) כתב מרן שם (ס"א), כל ארבעת המינים פסולים בגנוב וגזול, בין לפני יאוש ובין לאחר יאוש, אבל גזול וקנאו בלי סיוע המצוה, כגון גזל לולב ושפּהו [שתיקנו עד שנקרא שמו לולב. משנ"ב סק"ד] כשר, דקנייה בשנוי מעשה, ומיהו לא יברך עליו, ויש מי שאומר דלא נפסל גזול וגנוב אלא לגנוב ולגזול בלבד. אבל לאחרים כשר בשאר הימים חוץ מיום ראשון. וע"ש בהגהת הרמ"א ז"ל. והנה בלולב ומיניו בשאר

ולהקנות המצה לכל אחד מהאורחים, ואם לא עשו כן, דעת הגריש"א שיוצאין ידי חובתן, שבודאי דעת בעה"ב לתת להם לאכול באופן שיוצאין י"ח. ובודאי דעתו להקנותם בקנין גמור, וכע"ז כתב השפת אמת שם, והגרשז"א הוסיף עוד טעם שאולי נוקטים כדעת מהר"י קורקוס והכסף משנה (פ"ו מהלכות ביכורים ה"ד) שכתבו בדעת הרמב"ם שלענין מצה די בכך שיש לו בה היתר אכילה בכדי שתחשב שלו, וא"צ שתהיה שלו לגמרי. וכע"ז כתב באמרי בינה שם. נמצא שגם מהר"י קורקוס ומרן הכסף משנה הנ"ל, סברי מרנן כהריטב"א והמאירי הנ"ל, ויסודתם בהררי קדש בדברי רבינו חננאל בפסחים ל"ח ע"ב הנ"ל, ולפי דברי ה"ה ז"ל, זו היא דעת הרמב"ם ז"ל, וכן עולה מדברי רבנו מנוח ז"ל, כפי שכתבתי לעיל, ועוד שהוכחתי כן מתוך דברי הרמב"ם והשו"ע וכן"ל.

האם צריך להקנות למסובין את המצות

יג. עו"כ שם (במשנה ברורה הוצאת דרשו) שהחזון איש לא הקנה למסובין עמו את המצות. כ"כ הגר"נ קרליץ ע"ה (בחוט שני פסח פ"ג סוסק"א). וגם הגאון הקדוש הגרי"י קניבסקי בעל קהלות יעקב דעתו שאין האורח צריך לקנות המצות, כיון שבשעת לעיסת המצות הרי הן שלו לגמרי. ושכן משמע מסתימת הפוסקים, שלא כתבו שצריך להקנות המצות לאורחים, ש"מ שלא

ובגמרא דילן לא אדכרו הא, התם כלל משום דלא משכחת לה, דסברי לה כדאמרין בפרק אלו נערות דמכי לעסיה בפומיה קנייה, [ר"ל דקנייה בשינוי דזה שינוי גמור] דלאו בר אהדורי הוא, ואין לנגזל אלא דמים, ותו ליכא בשעת הנאת גרונו ומעיו דעביד מצוה, [דבלע מצה יצא] ואין לא משום לכם ולא משום מצוה הבאה בעבירה, כדפרישנא לעיל גבי לולב וסוכה. ולא משכחת לה נמי במצה שאולה, דשאולה כה"ג במידי דלא הדר בעיניה, הלואה היא. וממונו של לוח גמור הוא. ולכם קרינא ביה, ולא משכחת ליה אלא במעשר שני ואליבא דר"מ, דהכא כיון דברשות הוא אוכל משלחן גבוה קא זכי בדין, ליכא למימר דקנייה בלעיסה, דכי איתיה דגבוה הוא, ולא קרינא ביה לכם לר"מ, משא"כ בטבל ותרומה וכיצ"ב, וזה מבואר. ולרבנן ליכא למדרש לחם לחם משום לכם, אבל דרשו לה למילי אחריני טובא כדאיתא התם. עכ"ל.

על כל פנים מפורש בריטב"א הנזכר שבירושלמי לא אסרו את המצה הגזולה משום לכם אלא משום מצוה הבאה בעבירה.

וממה שכתב הריטב"א ז"ל שם, שבגמרא דילן לא הזכירו מצוה הבאה בעבירה כלל, משום דסברי דמכי לעסיה קנייה, [שזה שינוי גמור] דלאו בר אהדורי הוא, ואין לנגזל אלא דמים. ותו ליכא בשעת הנאת גרונו ומעיו דעביד מצוה, לא משום לכם ולא משום מצוה

ימי החג גזול פסול משום מצוה הבאה בעבירה, ובוזה הם דומים למצה בליל הסדר, שאין בה דין לכם, אלא שהגזולה לא יוצאים בה י"ח, דהוי מצוה הבאה בעבירה.

אך ביום הראשון של סוכות מפורש ומבואר להדיא בש"ע שם סעיף ב' שכתב: שאול ביום הראשון [פסול] משום דבעינן לכם. עו"כ שם (בסעיף ה') כל אלה שאמרנו שהם פסולים מפני מומין או מפני גזל וגניבה ביו"ט ראשון בלבד, אבל בשאר ימים הכל כשר. ובהגה כתוב, ויש פוסלים בגזול כל שבעה ימים. והכי נהוג. ועולה ברור כי ביום ראשון פסול משום דבעינן לכם, ולא רק הגזול פסול, אלא גם השאול פסול ביום הראשון, דלא יוצא י"ח אלא בלולב ומיניו שהם שלו ממש כאמור בתורה: ולקחתם לכם ביום הראשון, וכאן היא דרשה מוסכמת לכו"ע לכם משלכם.

האם גזול קונה בלעיסה מדין שינוי מעשה

יד. ומעתה אביא את דברי הריטב"א ז"ל בחידושיו למסכת סוכה (ל"ה ע"א) ד"ה אלא מצה מי כתיב מצתכם. וז"ל: ואסיקנא דאתיא לחם לחם וכו'.

ובירושלמי (חלה פ"א ה"ט) לא פסלו בפסח מהאי טעמא מצה גזולה, אלא משום דהו"ל מצוה הבאה בעבירה, דקנייה ביאוש ושינוי רשות של מצוה כדלעיל, ואע"פ שאינה באה לרצות אית בה משום מצוה הבאה בעבירה,

כהשו"ע [שלא יוצא במצה גזולה] שהיא דעת רוב הפוסקים דס"ל שצריך לחזור ולאכול מצה אחרת משלו, מ"מ לענין הברכה אפשר שיש לחוש להריטב"א שכבר יצא י"ח בדיעבד, ועל כן לא יברך, שו"כ שכן פסק במגן האלף. ע"כ.

עו"כ שמדברי רבינו נראה שלא מפרש כן שהרי בחידושו לפסחים שם כתב שהוא מחלוקת בירושלמי, ולא כתב דהבבלי סובר כמ"ד זה. וגם אם נפרש כן בירושלמי, אזי מפורש בירושלמי שלא כדברי רבינו במה שכתב דכל שאין המצוה מסייעת לעבירה אין זה מצוה הבאה בעבירה. ולפי מש"כ נמצא מבואר בירושלמי דגם בכה"ג אין עבירה מצוה, דהוי מצוה הבאה בעבירה. עכ"ל (בשינוי מעט).

ומ"ש עוד הריטב"א, ולא משכחת לה נמי במצה שאולה, דשאולה כה"ג, במידי דלא הדר בעיניה, הלואה היא, וממונו של לוח גמור הוא, ולכם קרינא ביה, ולא משכחת לה אלא במע"ש ואליבא דר"מ, דהכא כיון דברשות הוא אוכל ומשלחן גבוה הוא קא זכי בדין, ליכא למימר דקנייה בלעיסה, דכי איתיה דגבוה הוא, ולא קרינא ביה לכם לר"מ, משא"כ בטבל ובתרומה וכיוצא בו, וזה מבואר וכו' עכ"ל הריטב"א.

והמשמעות פשוטה לפנייה דבטבל שיש בו החלק של הכהן והוא אכל אותו, אמרינן דקנייה בלעיסה דהוי שינוי דלא הדר, אבל מעשר שני דזוכה בו משלחן גבוה לא קני ליה בלעיסה,

הבאה בעבירה, כדפרישנא לעיל גבי לולב וסוכה. וכו'. וע"ז כתבו בהערה שעל הריטב"א שם, לכאורה כן דעת המ"ד הראשון בירושלמי שאמרו תני מצה גזולה אסור לברך עליה, א"ר הושעיא על שם ובוצע ברך ניאץ ה'. א"ר יונה הדא דתימא בתחילה אבל לבסוף לא, דדמים הוא דחייב לו, ופירש בתחילה לפני אכילה אסור לברך וגם אסור לכתחילה לאוכלו, אבל אחר שאכלו יצא י"ח שכיון שלעסו קנאו בשינוי [דלא הדר], וכמ"ש רבינו. ואח"כ חולקים שם בירושלמי על זה, א"ר הילא אלה המצות אם עשיתן כמצותן הרי הן מצות, ואם לא אינן מצות. עו"כ שם, שו"ר שכעין זה פירש בגליוני הש"ס לירושלמי שם, [ובאמת כ"כ רעק"א בגליון הש"ע וציין להריטב"א הזה]. וכ"נ בביאור הגר"א שם. וכבר הביאו בביאורו"ל שם ד"ה אין.

והנה במשנה ברורה (ס"ק י"ד) כתב דאדם לא יוצא ידי חובה במצה גזולה (כאמור בש"ע שם ס"ד), היינו אפילו בדיעבד, וצריך לחזור ולאכול, וכתב עוד דמסתימת הלשון משמע שצריך לחזור ולברך ועיין בשאג"א (סימן צ"ד) שגם בליל יו"ט שני אינו יוצא במצה גזולה. והביאורו"ל שם, כתב שרעק"א ושאר אחרונים שהביאו שיטת הריטב"א דגם בגזל מצה יש שינוי מעשה, וכיון דלעסה קנייה בשינוי מעשה, והמצוה מתקיימת בבליעת המצה, דהא בלע מצה יצא, ודומה לגזל חיטים או קמח ועשאן מצה דיצא. עו"כ והגם דלדינא בודאי נקטינן

בפסחים, ועל כן אורח שסידרו לו נרות והדליק צריך לקנותם, שאם לא כן לא יצא. אך מ"מ אם בזמן קניית הנרות קנה בעה"ב גם עבור האכסנאי, שוב א"צ לעשות בהם קניין. ואם כמה אנשים משתתפים בנר אחד ואין בשמן שיעור שו"פ לכל אחד מהמשתתפים, דעת הגר"ש אלישיב ושבות יצחק שאין בכך חיסרון ודי בכך שמעשה הקניין נעשה בשו"פ עבור כולם. עכ"ל שם. ויש מה לדון בזה. ולענ"ד גם הגאון רי"ש אלישיב זללה"ה מודה היכא דמשתתף עם בעה"ב שזה לא מדין שלכם אלא שיחשב כאחד מבני הבית, ומ"ש שצריך להדליק נרות משלו, היינו כשהוא מדליק לעצמו וכמנהג האשכנזים שכל אחד מדליק לעצמו, בזה קאמר הגר"ש זללה"ה דבעינן שידליק משלו, וע"כ לא ידליק בשמן או נרות של בעה"ב שהוא מתארח שם, אלא יקנה אותם ממנו וא ידליק. והדבר מוכרח מהמשך דבריו של הגר"ש זצ"ל, שכתב שאפילו שאין בשמן שו"פ לכל אחד מהמשתתפים שפיר דמי, ודי בכך שמעשה הקניין היה בשו"פ עבור כולם.

ובהגהות מיימוניות כתב לפיכך כתב אבי הרוקח (סימן רפ"א) שטרח לומר כל שיגיע לידו מצה שלי הרי היא מתנה, כדאמרינן בסוכה (מ"ב:) ומלמדין אותו לומר כל שיגיע לולבי בידו הרי הוא לו במתנה. ע"כ.

ועיין בגליון רעק"א שם שכתב למה גזולה לא יוצא בה י"ח, והרי כיון

דבכל מקום שהוא נמצא, הוא של גבוה, ולא הוי שלו. וסיים שם הריטב"א כל דלרבנן לא דורשים גז"ש דלחם לחם לענין לכם, אלא למילי אחריני. והרי זה כדעת ר"ח ז"ל דאין גזרה שוה דלחם לחם לענין דבעינן לכם. הנה זה הוא מ"ש הט"ז (בסימן תנ"ד סק"ד, והביאוהו האחרונים ולא זכרו שזו סברתו של הריטב"א ז"ל).

נמצא דר"ח בסוגיא דפסחים (ל"ח) כתב להדיא דלא דרשינן לחם לחם מחלה, ולא כתיב מצתכם, וע"כ א"צ לכם במצה ואולי זו דעת תלמידו הרי"ף, וע"כ לא כתב שם להאי דינא דלכם במצה, וכאמור כן הוא דעת הריטב"א והמאירי, ולעיל הוכחתי כן מהרמב"ם ז"ל, ואכן כן פירשו דבריו הרב המגיד ז"ל ורבינו מנוח ז"ל וכנ"ל.

ועיין לעיל אות י"ב, כתבתי בשם הגרשז"א דגם מהר"י קורקוס וכסף משנה ס"ל כן בהלכות ביכורים (פ"ו ה"ד), ושכ"כ אמרי בינה, וכן הוכחתי מהשו"ע כדעת הרמב"ם ז"ל. שלא פסל אלא גזול ולא משום שלכם, אלא משום מצוה הבאה בעבירה.

ואציין כאן מ"ש במשנ"ב דרשו במילואים (עמוד 115 אות 7), שהגרשז"א אורבך כתב שענין ההשתתפות בנר חנוכה אינו בתורת בעלות על השמן, כיון שא"צ בזה לכם כמו באתרוג, אלא ענינו הוא שעל ידי השתתפותו נעשה כאחד מבני הבית, ונפטר בהדלקת בעל הבית, אבל הגר"ש אלישיב סובר שצריך להדליק נרות שלו כמשמעות הר"ן

רוה"פ, אך לענין ברכה, יש לנו לחוש לדעת הריטב"א, ועל כן לא יברך. ושכן הסכים במגן האלף. ובפרט שהברכות לא מעכבות, וכן עיקר.

עוד יש לציין שלדעת השאג"א (סימן צ"ה) גם בליל יו"ט שני אינו יוצא במצה גזולה, וכמ"ש המשנה ברורה שם סוף ס"ק י"ד.

ופשוט וברור הוא דבסוכה לא בעינן לכם, וסוכה שאולה כשרה, אבל סוכה גזולה כגון שבנה סוכה בעגלה, וזה גזלה ממנו, לא יצא ידי חובה, אבל אם לא גזלה גם לא שאל אותה מבעליה, רק נכנס לאכול שם ולא לגזולה, אפילו שלא שאל רשות יצא ידי חובה, עפ"י מ"ש האגרות משה דלעיל שא"צ קנין דשאלה.

והוא הדין בחנוכה דלא בעינן שלכם, ולא כאותם פוסקים שאמרו דבנר חנוכה בעינן לכם, דמ"ש אכסנאי משתתף בפריטי, אין זה לקנות, אלא שיחשב כאחד מבני הבית, ובגמרא אמרו: נר איש וביתו.

דלעסיה קנייה בשינוי מעשה, וע"ש שהזכיר שהריטב"א (סוכה ל"ה). כתב להדיא דיוצאים במצה גזולה דכיון דלעסיה קנייה. ע"ש.

על כל פנים עולה מדברי הפוסקים קמאי ובתראי, דאין דין לכם במצה, ואולם מצה גזולה קי"ל דאין יוצא בה וכמ"ש הרמב"ם ז"ל להדיא, וכן פסק מרן ז"ל בשו"ע (א"ח סימן תנ"ד ס"ד). והגם שהריטב"א ז"ל ס"ל שבדיעבד יצא גם בגזולה, מ"מ רוב הפוסקים סברי מרנן דאינו יוצא י"ח בגזולה, וכ"פ הרמב"ם ז"ל וכן פסק מרן ז"ל בשלחן ערוך.

ואפילו בדיעבד שאכל מצה גזולה, לא יצא ידי חובתו, וחייב לחזור ולאכול מצה שאינה גזולה.

ולענין ברכה נראה דעדיף שלא יחזור לברך, דספק ברכות להקל, ואעפ"י שהמשנה ברורה (סימן תנ"ד ס"ק י"ד) כתב דמסתימת הלשון משמע דצריך לחזור ולברך, מ"מ הנה איהו גופיה בביאורו"ל שם (ד"ה אין אדם) הביא דעת הריטב"א ופסק כהש"ע שהיא דעת



בשר ודגים ושאר מאכלים אם יש לאכלם בסוכה

הרב דוד פרץ

רב ראשי וראב"ד פנמה

וענבים ואכלנום אכילת עראי חוץ לסוכה אכילת עראי אין אכילת קבע לא, אימא אכלנום כאכילת עראי חוץ לסוכה. אבע"א אכלנום אכילת קבע ואכלנו פת אכילת עראי בהדיהו חוץ לסוכה. לימא מסייע ליה, לפיכך אם השלים במיני תרגימא יצא ואי ס"ד פירי בעו סוכה ליתני פירות, מאי מיני תרגימא פירות, ואב"א באתרא דלא שכיחי פירי. רב זביד אמר כותבת הגסה שאמרו חסרה מכביצה דתנן וכו'. ע"כ.

והרי"ף השמיט דין זה דרבא, דפירי לא בעו סוכה. והעיר ע"ז בעל המאור (סוכה יא. מדפי הרי"ף). והשיב הרמב"ן במלחמות (שם), דממה שלא כתבה הרי"ף אנו למדין שאין הלכה כרבא, ועיקר הוא שלא הוצרך לומר כן אלא לתרץ מאי דאמרינן התם בכותבת הגסה גדולה מכביצה ובמסקנא דהתם אדחיא לה ואמרי' דפחותה היא מכביצה ומהחי' נמי מדאמרי' הכא דאכילת עראי תרתי תלת בעי א"נ כדטעים בר בי רב ואזיל לכלה וכו' וכן מוכיח הרמב"ן שבאמת פירי בעו סוכה. וכ"כ הרי"ף ובשם הרמב"ן בדעת הרי"ף, וכ"כ הריטב"א בחידושו (סוכה כה). דלהרי"ף אסור

איתא בגמ' סוכה (כב.) מתני', אוכלין ושותין עראי חוץ לסוכה. ובמשנה (כו:) מעשה והביאו לו לריב"ז לטעום את התבשיל ולר"ג שתי כותבות ודלי של מים ואמרו העלום לסוכה. וכשנתנו לו לר' צדוק אוכל פחות מכביצה נטלו במפה ואלו חוץ לסוכה. ובגמ', מעשה לסתור, חסורי מחסרה וה"ק אם בא להחמיר ע"ע מחמיר ולית בי' משום יהורא ומעשה נמי וכו'.

ובגמ' יומא (עט) איתא אמר רבה אר"י כותבת הגסה שאמרו יתירה מכביצה וכו'. מתיבי מעשה והביאו לו לריב"ז וכו' ותני עליה לא מפני שהלכה כן אלא מפני שרצו להחמיר ע"ע. וכשנתנו לו לר' צדוק אוכל פחות מכביצה נטלו במפה ואכלו חוץ לסוכה ולא בירך אחריו. הא כביצה בעי סוכה, ואי ס"ד כותבת הגסה שאמרו יתירה מכביצה השתא שתי כותבות בלא גרעינן לא הוו כביצה, כותבת הגסה וגרעינתה מי הוי יתירה מכביצה וכו', רבא אמר התם היינו טעמא משום דהוו ליה פירי ופירי לא בעו סוכה. ופירי לא בעו סוכה מתיבי אמר רבי כשהיינו לומדים תורה אצל רבי אלעזר בן שמוע הביאו לפנינו תאנים

ומותר לשתות מים ויין ולאכול פירות חוץ לסוכה, ומי שיחמיר ע"ע ולא ישתה חוץ לסוכה אפי' מים ה"ז משובח ותבשיל העשוי מחמשת המינים אם קובע עליו חשיב קבע וצריך סוכה. עכ"ל. והוכיח במשנ"ב ס"ק יג, ממה שכתב מרן ותבשיל העשוי מחמשת המינים יש לו דין שקבע שלו צריך סוכה, משמע אבל בשר וגבינה ובצים וכדו' אפי' בקביעות לא צריך סוכה, ושכן דעת מר"ן, וכ"כ הג"ר עובדיה יוסף בשו"ת יחו"ד ח"א סי' סה ד"ה והנה, שכן דעת מרן.

אבל נראה פשוט דזה אינו, והוא דעד להוכחת מסיפא נוכיח מרישא, דברישא כתב שמותר לאכול מים ויין ופירות חוץ לסוכה, משמע דדוקא אלו אבל שאר דברים כגון בשר וגבינה וכדו' בודאי בעו סוכה, ומהסיפא איכא להוכיח להיפך, אלא ודאי דמהא ליכא למשמע מיניה, וע"כ דעת מר"ן היא דמאחר והרי"ף אסר הכל והרא"ש התיר הכל חוץ מתבשיל מחמשת המינים, אזיל בתר הכרעת הרמב"ם, שהתיר פירות ומים, ואסר תבשיל מה' המינים שגם לדעת הרא"ש וגם לדעת הרי"ף אסור ולגבי בשר וגבינה מה שתוכיח מלשון הרמב"ם כן הלכה שהרי הוא יכריע ויהיו ב' דעות דעמודי ההוראה וע"כ מר"ן בש"ע העתיק לשון הרמב"ם, וא"כ איפה, צריך לעיין בלשון הרמב"ם מה שיטתו והיא תכריע.

איתא במשנה בסוכה (דף כז.) ר"א אומר ארבע עשרה סעודות חייב אדם לאכול בסוכה אחת ביום ואחת בלילה,

לאכול אפי' פירות חוץ לסוכה, וכ"כ הריב"ב.

אלא שהרא"ש (סוכה פ"ב סי' יג) כתב פירי לא בעו סוכה כדמסקינן בפ"ד דיומא (ע"ט): דקבע דידהו כאכילת עראי דפת. ור"מ היה נזהר מלאכול פירות חוץ סוכה אבל בשר וגבינה ושאר דברים חוץ מפירי בעי סוכה כדאמרין בשמעתין אם השלים במיני תרגימא יצא, ומיני תרגימא היינו בשר וכיוצא בו ומדמהניא בהו השלמה, ש"מ בעי סוכה ודלא כרש"י שפי' דמיני תרגימא היינו פירי דפירי לא בעו סוכה ולא מהניא בהו השלמה, ע"כ. ובתוספתא פ' כיצד מברכין תניא הביאו לפניו מיני תרגימא מברך עליהם בורא מיני מזונות ומשמע דמיני תרגימא היינו מאכל שעשוי מחמשת המינים ואפשר שהוא חשוב יותר מבשר וגבינה, ואין ראייה ממיני תרגימא להצריך סוכה לבשר וגבינה וגם אין דרך לקבוע סעודה עליהן ולא חשיב מאכילת עראי דפת. עכ"ל.

והרמב"ם (הל' סוכה פ"ו ה"ו) כתב מותר לשתות מים ולאכול פירות חוץ לסוכה ומי שיחמיר ע"ע ולא ישתה חוץ לסוכה ה"ז משובח. עכ"ל. הרי שפסק שפירי בעו סוכה, אבל השמיט דין בשר וגבינה ושאר דברים.

והנה כתב מר"ן בש"ע או"ח סי' תרלט סעי' ב' וז"ל: אוכלים ושותים וישנים בסוכה כל שבעה בין ביום ובין בלילה ואין ישנים חוץ לסוכה אפי' שנת עראי אבל מותר לאכול אכילת עראי חוץ לסוכה, וכמה אכילת עראי כביצה מפת,

ואת"ל וליישב דס"ל להרמב"ם כהרי"ף וסייעתו שבאמת פירי בעו סוכה, וע"כ פי' שמיני תרגימא היינו פירי, וכהאב"א בתרייתא דהגמ' דפירי היינו מיני תרגימא, ז"א, דהרי כתב להדיא הרמב"ם כמ"ש לעיל שלדעת חכמים אם רוצה לאכול פירות יוצא, וא"כ ע"כ שאיירי בקבע, דאי עראי אפי' פת נמי, וא"כ ע"כ דס"ל להרמב"ם שפירות לא בעו סוכה וא"כ בודאי דס"ל דלא כהרי"ף, וא"כ איך יישב קושיית התוס' ובפרט שסותר עצמו, משא"כ רש"י דאפשר דס"ל כהרי"ף וסייעתו שפירי בעו סוכה.

וכתב הרמב"ם ביד החזקה, בהל' סוכה פ"ו ה"ו וז"ל: אוכלין ושותין וישנים בסוכה כל שבעה בין ביום ובין בלילה, ואסור לאכול סעודה חוץ לסוכה כל שבעה אלא אם כן אכל אכילת עראי כביצה או פחות או יותר מעט ואין ישנים חוץ לסוכה אפי' שינת עראי, ומותר לשתות מים ולאכול פירות חוץ לסוכה, ומי שיחמיר ע"ע ולא ישתה חוץ לסוכה אפי' מים ה"ז משובח. עכ"ל. וכתב הרה"מ ומותר לאכול פירות וכו', זה מתבאר שם מן המשנה דשתי כותבות ודלי של מים לא היו צריכין סוכה מן הדין ואם רצה להחמיר ע"ע מחמיר והרי זה משובח וכן כתבו ז"ל.

הרי משמע להדיא מלשון הרמב"ם דדוקא פירי לא בעו סוכה אבל בשר וגבינה ושאר דברים בעו סוכה וכן הוכיח הגינת ורדים חאו"ח כלל ד סי' ו,

ותכ"א אין לדבר קצבה חוץ מלילי יו"ט ראשון של חג בלבד. ע"כ וכתב הרמב"ם בפ' המשנה ע"ד חכמים שאין לדבר קצבה וז"ל: חכמים למדים ט"ו בתשרי מט"ו בניסן כמו שאכילת מצה בלבד לילה ראשונה מצוה, ואח"כ אם רוצה לאכול או לצום (צע"ק תיבה זו, וראיתי בשום מקום, שמגהין אותה.) או לאכול פירות הרשות בידו כמו שביארנו במקומו כמו כן בסוכות. והנה הלשון קצת מגומגם, דכתב לאכול או לצום או לאכול פירות, ואותה אכילה ראשונה ה"ד, ויותר נראה שיש כאן שום טעות, אך לא יצא מידי פשוטו שכתב שפירות לא בעו סוכה.

וממשיך הרמב"ם וכותב: ומה שאמר רבי אליעזר ישרים, רוצה לומר שיאכל מן הפירות פי שנים ממה שהוא רגיל לאכול מהם כל לילה ולילה, אבל הלחם והבשר אין עולין לו לשתי סעודות, ואין הלכה כר"א, עכ"ד. הרי שפי' מה שאמרו בגמ' שאפשר לר"א להשלים במיני תרגימא, פירות. והוא כפרש"י. וכבר הקשו ע"ז התוס' קושיא אלימתא (בגמ' בדף כז. ד"ה במיני) דא"א לומר כן דהא רבא מסיק ביומא דפירי לא בעו סוכה ודייק מהכא ואי ס"ד פירות בעי סוכה לישלים בפירות ודחי מאי מיני תרגימא פירות ואב"א באתרא דלא שכיחי פירות (ובתוס' התי' בסדר שונה וכתבתי כמ"ש בגמ' דידן) וא"כ עכ"פ אי פירי לא בעי סוכה אין השלמה מועלת בפירות, וע"כ צריך לבאר שמיני תרגימא הם דברים אחרים ולא פירות.

מים והעלם לסוכה משום חומרא, ואמאי נקטו שתי כותבות ודלי של מים דוקא, ע"ז פי' כפי' הגמ' ביומא, אע"פ שלא פוסק כמוהו, דהרי פסק כר"ז, מ"מ לעינן פי' מתני' נקט דזה הפשט הנכון במשנה, לומר דמים ופירות באמת לא בעו סוכה, וריב"ז החמיר ע"ע גם בדברים אלו, ע"כ פסק הרמב"ם כמתני' דסוכה כו: ודייק בה והסבירה בדרך שכתב רבא ביומא, אך לא מטעמי, דרבא שהוא הסביר מכח קושיא, דמתני' משמע שאכילת כותבת הוא פחות מכביצה, והרמב"ם מכח מש"כ במשנה דוקא דברים אלו, למד שזה הדין של דברים אלו בדרך פי' של רבא, אבל אין בכוונתו לפסוק כרבא. [וכעין זה כתב הריטב"א בסוגיין בסוכה כה א בשם מורו בשם רבותיו, וכן ראיתי במאירי שדייק מדלי מים, ולא יין, ע"כ שהבין שזה בדוקא].

ועפ"ז מובן מדוע נקט הרמב"ם מים ופירות, כי פסק כמתני' דסוכה דדלי של מים ופירות לא בעו סוכה וע"כ נקט דוקא דברים אלו וזה החידוש שאפי' בזה הקפידו לאכול בסוכה. וכן מובנים דברי הרב המגיד, שהרי באמת פסק הרמב"ם כמתני' דסוכה בלבד, וזה מש"כ "וכן כתבו", דהיינו שהרמב"ם כתבו משם, שהרי כתב דלי של מים ופירות כהמתני' דסוכה, וכן צדק רבינו מנוח שהביא הגמ' ביומא, שאע"פ שלא פסק כהגמ' ביומא כפי שהסברנו, מ"מ הסתמך הרמב"ם על גמ' זו, בפסקו כפי הסברה בגמ' בסוכה.

והסכים עמו גם בשו"ת חיים שאל ח"א סי' עא. ונראה להוכיח מפירוש המשנה הנ"ל, שכתב הרמב"ם שבפירות אפשר להשלים אבל בלחם ובשר לא, הרי להדיא דלחם ובשר דין אחד להם שלא מינכר אם אוכל אותם בסוכה, מפני דזהו ההרגל והמצוה לאוכלם בסוכה.

וקשה לי מש"כ המגיד משנה הנז' דהביא מקור הרמב"ם מהמשנה דשתי כותבות, ולא זכר שר האי גמ' ביומא דהיא מקור הרמב"ם, ששם איתא להדיא דפירי לא בעו סוכה, וכמו שכתב מקורו של הרמב"ם ברבינו מנוח, וצ"ב מדוע לא הביא הגמ' ביומא, ועוד קשה בלשונו של הרה"מ שכתב בסו"ד "וכן כתבו ז"ל" ומה כוונתו בזה.

ועוד קשה לי הרמב"ם עצמו שכתב, ומותר לשתות מים, וזאת מנין, שהרי בגמ' לא נקטו במפורש מים ומדוע נקטו בתור דוגמא.

ועוד קשה לי הרמב"ם שפסק כר' זירא בגמ' ביומא הנז' שבכותבת פחותה מכביצה ולא כרבה, כמ"ש בהל' שביתת עשור פ"ב ה"א, ובפיה"מ בפ"ח דיומא מ"א, וא"כ היאך פסק כאן שפירי לא בעו סוכה, והרי לא צריך לפרש כרבא שפירי בעו סוכה, שהרי פסק כר"ז שחולק על התי' שכותבת גדולה מכביצה, ולא קשה מהמשנה בסוכה, וא"צ להגיע לזה.

ומכח כ"ז צריך לפרש ולבאר שכוונת הרמב"ם לפסוק כמתני' דסוכה כו: שנתנו לריב"ז שתי כותבות ודלי של

וכן הוכיח בשיטת הרמב"ם בגינת ורדים (חאו"ח כלל ד סי' ו), והסכים עמו בשו"ת חיים שאל (לרחיד"א) סי' עא.

וא"כ שכן היא דעת הרמב"ם, הרי אית לן שיטת הרי"ף שאסר ושיטת הרמב"ם שאוסר לעומת שיטת הרא"ש שמתיר, הרי הסברא נותנת שכן הלכה, כמ"ש מרן בהק' לספרו בית יוסף שפוסק כב' עמודי ההוראה, וכ"כ הרדב"ז ח"ב (סי' תרכו), (ועי' בשו"ת הרשב"א סי' רנג), וא"כ בפשטות כוונת מר"ן בהעתיקו לשון הרמב"ם, שאם תפסוק כהרמב"ם ודאי תפסוק כב' מעמודי ההוראה מתוך ג', שהרי הרי"ף אוסר הכל והרא"ש מתיר, וא"כ איך שיסבור הרמב"ם כך הלכה בין במה שהתיר ובין במה שאסר. (ובפרט ע"פ מש"כ הפוסקים שקבלנו פסק הרמב"ם והש"ע מיוסד עליו, עי' כנה"ג סי' תצה, ובש"ג בריש הספר, ובשו"ת דבר משה ח"א חאו"ח סי' כד, ובמכתב להחזקיהו סי' ו ע"ש, וכבר האריכו בזה הפוסקים, ובמקום אחר אאריך בכלל זה בעזה"י).

ובדין זה שבשר ודגים בעו סוכה, עי' להריטב"א סוכה כז א שכן פסק שבשר ודגים בעו סוכה, וכ"כ הרא"ה, וכ"כ התוס' ד"ה במינו, וכ"כ המאירי סוכה עמ' פה, וכ"כ ר"פ בתוספותיו ובהגהות סמ"ק מצוה צג, ובהגהות תשב"ץ מהר"פ סימן קמד, וכן הביאו הרא"ש.

ע"כ נראה להלכה בהאי דינא דאורייתא להחמיר כשיטת כל הני רבוותא ולהצריך סוכה לבשר גבינה ודגים

(ועפ"ז ניתן להבין פיה"מ להרמב"ם התמוה, והוא קצת בדוחק, אבל הצלה פורתא מיהא הויא, דאפשר דזה גופא אחד הגורמים של הרמב"ם לפסוק דלא כהגמ' ביומא, שהבין שהיא חולקת על הגמ' בסוכה שביומא הבינה הגמ' דאם פירי לא בעו סוכה א"א לצאת בהם, משא"כ הגמ' בסוכה שהבינה שאיפכא מסתברא, שאם פירי בעו סוכה ליכא היכר אבל אי פירי לא בעו סוכה ואעפ"כ אוכלם בסוכה, איכא היכר למצות סוכה, שמוסיף בה משהו שהרי אוכל בה משהו שאינו צריך סוכה מן הדין. וע"כ פסק כמו הגמ' בסוכה, ופירש דמאחר ואם משהו רוצה להחמיר ע"ע שפיר יכול לאכול פירות בסוכה ויש לזה מקום, ולא מחזי כיהורא, ע"כ אפשר לצאת בה יד"ח והיכר מיהא הויא כשאוכלם בסוכה מאחר וליכא מצות סוכה מדינא רק מחומרא, ע"כ הוי היכר להשלים הסעודה החסירה, כשאוכלם בסוכה, והדוחק בזה, חידוש המחלוקת בין הגמרות, שלא כ"כ משמע מפשיטות הש"ס, וצ"ע).

אלא דעכ"פ אפשר להוכיח מהרמב"ם ממש"כ ביד החזקה שאסור לאכול חוץ לסוכה רק אוכל עראי וכן מותר לשנות מים ולאכול פירות חוץ לסוכה, הא משמע להדיא דכל דבר חוץ מעראי או מים או פירות אסור, דהרי ליכא ראיא מהש"ס לשיטת הרמב"ם, להתיר שאר דברים חוץ מזה כפי שהסברנו, וע"כ משמע להדיא מהרמב"ם ומשיטתו לאסור שאר דברים חוץ ממים ופירות או עראי,

כשאוכלם בקביעות כדרך העולם, שהרי העולם קובע עליהם עם עוד מיני מאכלים והם העיקר ובעו סוכה, כשאוכלם בקביעות, משא"כ בפירות ומים שאפי' יאכלם בקביעות לא בעו סוכה [כ"ז להלכה ולמעשה אחרי שיסכימו עמי בעלי הוראה] וכן העלה המשנה ברורה

במסקנתו בסי' תרלט ס"ק טו וכן פסק בכף החיים (סופר) שם אות מא, מיהו כ"ז ללא ברכה לישב בסוכה, מפני חומר ברכה שאינה צריכה.

דוד פרץ

רב ראשי וראב"ד פגמה יע"ה



בדין ההולכים לטיול אם פטורים מהסוכה כדין הולכי דרכים

הרב מצליח חי מאזוז

ראש בית ההוראה ור"מ בישיבת כסא רחמים, בני ברק

צורך גמור, ואף על פי שהוא דבר הרשות. וכן יש לדקדק מלשון רש"י שם שכתב בד"ה הולכי דרכים וכו', כשם שכל השנה אינו נמנע מללכת בדרך בסחורה, כך כל ימות החג שאינו יו"ט לא הצריכו הכתוב למנוע. וכ"כ בקובץ שיטות קמאי בשם סידור רש"י (סי' רנג), וכ"ה שם בשם מחזור ויטרי (סי' שנח). (ומ"ש לא הצריכו הכתוב למנוע, ר"ל דאל"כ אע"פ שהוא נמצא בדרך וכעת אין לו סוכה חייב, כיון שמעיקרא לא היה לו לצאת. ולא דמי לירדו גשמים שאינו צריך להמתין שייפסקו). וע"ע בפירוש הר"א מן ההר (בסוכה שם) הולכי דרכים וכו' לא הצריכו הכתוב למנוע בדבר הצריך. עכ"ל. וכן נראה מלשון המכתם שכתב טעם הדבר משום תשבו כעין תדורו שכשהוא בדירתו אינו נמנע מלילך לעסקיו ביום ובלילה. ע"ש. וכן ראיתי בקובץ שיטות קמאי בשם תניא רבתי (סי' פג) כל ימות הסוכה הולך בדרכיו אחר צרכיו בין בסחורה בין בכל דבר הצריך לו כמו בשאר ימות השנה. ע"כ. ואפשי פלוגתא לא מפשינן, ומסתברא דהתוס' ורבנו פרץ והיראים שסתמו דבריהם נמי מודו דדוקא בסחורה

שאלה: היוצאים לטייל בחוה"מ סוכות האם חייבים לאכול בסוכה או שפטורים כדין עוברי דרכים?

תשובה: כתב מרן בש"ע (סי' תרמ ס"ח) הולכי דרכים ביום פטורים מן הסוכה ביום וחייבים בלילה, והולכי דרכים בלילה פטורים בלילה וחייבים ביום. עכ"ל. והיינו גם בהולך לדבר הרשות, אבל ההולכים לדבר מצוה פטורים בין ביום ובין בלילה כמבואר שם (בסעיף ז). וכתב מרן בב"י בשם התוספות (סוכה כו). דהטעם שהולכי דרכים פטורים, משום שנאמר תשבו בסוכות, ודרשו חז"ל תשבו כעין תדורו, כשם שאדם בביתו אין נמנע מלצאת לדרך ע"ש. וכן ראיתי בתוספות רבנו פרץ וז"ל: הולכי דרכים ביום, מתשבו כעין תדורו נפקא דכשהוא בבית הוא הולך לדרכו כשירצה עכ"ל. וכ"כ היראים (סימן תכא) וכל עניינים שאדם רגיל לעשות ולצאת מדירתו רשאי לצאת מסוכתו ע"ש. ונראה מכך דהיוצא לטייל בימי חוה"מ דפטור מן הסוכה עד שיחזור לביתו. ואולם יש לומר דאין כוונתם דלכל ענין מותר לצאת ולהפקיע מעצמו מצות סוכה אלא במקום

ואעידה לי עדים נאמנים בס"ד. דבגמ' סוכה (דף כח.) אמרינן דאיתא הל"מ לאשמועינן דנשים פטורות מסוכה, ופריך הלכתא למה לי, הא סוכה מצות עשה שהזמן גרמא וכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות, ומשני אביי סד"א תשבו כעין תדורו מה דירה איש ואשתו אף סוכה איש ואשתו קמ"ל. רבא אמר איצטריך ס"ד יליף ט"ו ט"ו מחג המצות, מה להלן נשים חייבות אף כאן נשים חייבות קמ"ל. וכתב הרשב"א בד"ה אדרבא, נאד מאוקימתא דאביי משום דמשמע ליה דלגבי הא ליכא למידרש תשבו כעין תדורו, ולא אתא קרא לכולי האי ע"ש. וא"כ כ"ש למי שרוצה לטייל ולהתענג שאסור. וע"ש שכתב עוד וז"ל: ויש לשאול למה נכתב האזרח כלל, שמעתי בשם רבנו הגדול הרמב"ן ז"ל שבא לומר שלא יתחייב בסוכה אלא מי שהוא כאזרח רענן פרט להולכי דרכים ושומרי פירות ומצטער וכיו"ב, וכל מאי דאמרינן בכל דוכתא תשבו כעין תדורו מהכא נפקא לן, דהאי קרא גלי לן דמאי דכתיב תשבו אינה ישיבה כל דהוא אלא ישיבה כעין דירה, כענין וישב יעקב בארץ מגורי אביו ואחרים בכתוב. עכ"ל. ולשון זו כולה איתא גם בריטב"א. וא"כ ודאי שהרוצה לטייל הוי אזרח רענן ולא חשיב מצטער ואין לנו לפוטרו.

והנה איתא בסוכה (כו.) שומרי גנות ופרדסים פטורים בין ביום ובין בלילה, ומקשה הגמ' וליעבדו סוכה התם וליתבו. אביי אמר תשבו כעין תדורו,

וכיוצא מותר. [ושו"ר בסה"ב אור שבעת הימים עמוד ש"נ בשם רבנו פרץ, וכמו בהגהותיו לסמ"ק מצוה צג אות ז] כתב מה דירתו אדם מניח עבור צרכיו אף סוכה נמי מניח עבור צרכיו. וע"ע לקמן בדברי היראים בס"ד].

ונראה לע"ד לומר דאע"ג דדרשו חז"ל תשבו כעין תדורו, מ"מ עדיין היא מצוה חיובית ומוטל על האדם לקיימה ככל יתר מצוות התורה, ואינו יכול לבטלה מפני תענוגיו שרוצה לטייל וליהנות, שהרי כל אדם מתענג ונהנה יותר בביתו מאשר בסוכתו בימי הסתיו, כמו שכתב הטור (סי' תרכה), ואפילו יש קור ורוח אינו פטור אלא במקום צער גמור כמו שהתבטל מתקלקל מהגשמים, שאין אדם יכול לדור בכך. ועוד כתב הרמ"א (סי' תרמ ס"ד בהגה) מי שלא יכול לישן בסוכה מחמת שצר לו בפישוט ידיו ורגליו לא מיקרי מצטער וחייב לישן שם אע"ג דצריך לכפוף ידיו ורגליו עכ"ל. ואע"ג דבודאי הוא מתענג לישן בפישוט ידיים ורגליים. וכל אדם אם יש לו מקום מרווח לא יישן במיטת סדום זו. ובכל זאת חייב, משום שאם לא היה לו בית אחר היה דר כאן. ועיין עוד בסעיף ג שכתב מרן בשם יש מי שאומר שאין שמשי חולה פטורים אלא בשעה שהחולה צריך להם. ובס"ה כתב מרן א"ב (ב' צרויה) חייב בסוכה. ומבואר הטעם בגמ' (סוכה כה:) דאיבעי ליה לייתובי דעתיה.

שהוא דר כל השנה בביתו הזקיקתו תורה להניח דירתו לדור כאן בסוכה עם מטותיו וכלי תשמישו ומצעותיו וזה אינו יכול להביאן שם מפני הטורח עכ"ל. וכן ראיתי בקובץ שיטות קמאי שהביא בשם תלמיד הרמב"ן וז"ל: שומרי גנות ופרדסים אינם זזים משם וכל השנה עומדים בבתיים שם (ר"ל בורגנים) פעמים בזו ופעמים בזו. אביי אמר תשבו כעין תדורו, כדרך שאדם דר בביתו כל השנה הזקיקתו תורה להניח דירתו ולדור בסוכה עם מטתו וכלי תשמישו ומצעותיו וזה אינו יכול להביאם [שם] מפני הטורח. רבא אמר ליכא למיפטריה משום תשבו כעין תדורו, דכעין תדורו הוא דהא כל השנה הוא עומד בבית. ובאותן כלים שמשמש באותן בתים כל השנה בסוכה וכו' עכ"ל. אבל בהולכי דרכים מודה רבא שפטור כשם שכל השנה אינו נמנע מלכת בדרך. ואפשר שאפילו שלא במקום הפסד מותר. ומ"מ למדנו שלדעת היראים לא התירו אלא במקום הפסד. ואע"פ שסתם וכתב: "וכל עניינים שאדם רגיל לעשות ולצאת מדירתו רשאי לצאת מסוכתו", והו"ד לעיל, ע"כ ר"ל דברים של הפסד כסחורה וכיוצא.

ובא לידי לפי שעה ספר אז נדברו (חי"א סימן לד. ואמ"א כעת), וראיתי שכתב שלכאורה יש להקל ביוצא לטייל כמו בסחורה. אלא דבסימן תרמ ס"ח מבואר [בדברי הרמ"א] שיש להחמיר ואם אפשר לעשות סוכות צריכים לעשות וכו' ע"כ. ואולם זה לשון הרמ"א שם, וההולכים

רבא אמר פרצה קורא לגנב. מאי בינייהו דקא מינטר כריא דפירי. וכתב בחי' הריטב"א תמיה מילתא דכי לית ליה לרבא תשבו כעין תדורו וכו' ותו היכי פטר ליה מסוכה משום חשש הפסד ממון, וכי יש אדם נפטר מן המצוה בכך. וי"ל דתרווייהו משום תשבו כעין תדורו, אלא דאביי דריש ליה טפי אפילו שלא במקום הפסד כיון שאין דרכו לעשות דירתו שם. ורבא ס"ל דכולי האי לא דרשינן תשבו כעין תדורו שלא לעשות סוכה אלא במקום שדרכו לקבוע שם ביתו, אבל כשיש לו הפסד בדבר ואית ליה צערא ופסידא בהא פטרינן ליה משום תשבו כעין תדורו. ע"כ. ועיין עוד בחי' הרא"ה שכתב אביי אמר תשבו כעין תדורו, ולא אורח דירה בגנות וכו', דרבא סבר דכי האי גוונא שפיר הוי כעין תדורו, אלא דכיון דאיכא פסידא בישיבתו בסוכה וכו' ככה"ג לא אמרינן כעין תדורו עכ"ל. וע"ע ביראים (סי' תכא) רבא אמר פרצה קורא לגנב ואין דרך לעשות דירה במקום שהדירה מפסדת עכ"ל. (והרש"ש בפי' הראשון כיוון לדבריהם). ומשמע דר"ל דכיון שיש הפסד בדבר לא הוי כעין תדורו אבל אם אין הפסד בדבר אע"פ שאין דרכם בכך והכי ניח"ל טפי הוי כעין תדורו. וא"כ אע"פ שבכל השנה אדם יוצא לטיול בהרים ובשדות ואוכל שם כפי המזדמן, אין לו להקל בכך ולפטור עצמו מסוכה בשל כך.

ואולם אין פירוש זה מוסכם, כי רש"י שם פירש טעמו של אביי כדרך

והנה לשיטת ה' אז נדברו שהם פטורים מעיקר הדין מסוכה, לכאורה יש לומר שמ"מ אסור להם להפקיע עצמם מהמצוה, וכעין מ"ש מרן ביו"ד (סי' שכד סעיף יד). ואולם ע"ש בט"ז (ס"ק יז) דהיינו דוקא בעושה כן להפקיע ממנו חיוב חלה, אבל אם נתכוין לטעם אחר ודאי שרי. ע"ש. וכ"ש בנ"ד שהתורה תלתה זה בתשבו כעין תדורו, וכיון שאדם אינו נמנע מלצאת לביתו כך רשאי הוא לצאת מסוכתו.

ואמנם נראה שעל כל פנים מידת חסידות שלא לבא לידי כך, שהרי בפסחים (דף קיג.) אמר ריו"ח שלשה מנוחלי העוה"ב וכו' והמבדיל על היין במוצאי שבתות, מאי היא, דמשייר מקידושא לאבדלתא, ופירשב"ם דמשייר מקידושא, שיש לו מעט יין ומונע שתייתו בשביל הבדלה עכ"ל. ועיין בחולין (קו.) בתוד"ה וש"מ שנים שאכלו מצוה ליחלק, שכתבו דר"ל דאם איתא דמותר לזמן לא היה מברך כל אחד לעצמו, אלא היה מברך אחד לחבירו ואומר נברך שאכלנו משלו כדי להוסיף שבח למקום ע"ש.

ובעת ראיתי לגאון ר' משה פיינשטיין זצ"ל בחלק או"ח (ח"ג סי' צג) שכתב דמה שהתירו לצאת לדבר הרשות הוא דוקא כשהולכין לסחר וכיוצא שהוא צורך ממש, וגם הוא לכל אדם שבשכיל זה היה צריך לצאת גם מביתו, ולכן באופן זה מותר לצאת מהסוכה, אבל

לכפרים לתבוע ואין להם סוכה באותן הכפרים יחמירו על עצמם לשוב לבתיהם בל לילה לאכול בסוכה, ואע"ג דיש להקל מ"מ המחמיר תע"ב עכ"ל. ופירש המג"א וז"ל: פירוש דמדינא חייבים לעשות שם סוכה, ואם אין עושים חייבים לשוב לבתיהם אע"פ שיש לומר אם אין להם סוכה בעת האוכל פטורין, כמו אם ירדו גשמים שאין צריך להמתין, מ"מ המחמיר תע"ב כי זה מיקרי פושע כיון שהיה לו לעשות שם סוכה ולא עשה וכו' עכ"ל. משמע שאין צריך להחמיר אלא כאשר בזמן האוכל הוא זמן חיוב, אבל בזמן הליכתם הם פטורים ואין צריכים להחמיר. וה"ה בנ"ד אם נדון את היוצאים לטיול כהולכי דרכים שפטורים אינם צריכים להחמיר. ואמנם המ"ב שם פירש שכוונת הרמ"א דיש להקל להם משום דמה שאמרו ההולכין ביום חייבים בלילה היינו היכא דמוצא סוכה מוכנה, מה שאין כן בזה אינו חייב לבנות סוכה. ובכל זאת כתב הרמ"א שיחמירו על עצמם לשוב לבתיהם לאכול כל לילה בסוכה. וכן הכריע מרן הראשל"צ ביחור"ד ח"ג ע"פ המאירי. ועדיין יש לחלק שעל כל פנים בהליכתן ביום פטורים וא"צ להחמיר, וה"ה בנ"ד בטיול. ויש ליישב שכוונתו ללמוד בהדרגה, דההולכים לכפרים הליכתם ביום נחוצה ורק לינתם בכפר אינה נחוצה ולכן יש להם להחמיר בה, וה"ה בנ"ד שכל הליכתם אינה נחוצה יש להם להחמיר.

מציצית. ע"ש. איברא דמהראיה האחרונה
יש לדון, דבמנחות שם איתא דמלאכא
אשכחיה לרב קטינא דמיכסי סדינא, אמר
ליה קטינא קטינא סדינא בקייטא וסרבלא
בסיתוא, ציצית של תכלת מה תהא עליה,
משמע שלא הקפיד אלא מפני שעיקר
מצות תכלת לגמרי בקייטא ובסיתוא,
אבל בנ"ד שהולך רק יום אחד לטייל
בדרכים, ובערב הוא שב לסוכתו, אין בזה
קפידא.

לטיול ולתענוג בעלמא שאין לזה שום
צורך אינו כלום מה שבשביל תאוותו
והנאתו היה יוצא מביתו, כיון שלא היתה
יציאה אף מביתו לצורך וכו'. וגם בלא זה
הא נענשין על עשה בעידן ריתחא
כשמבקש טצדקי להיפטר מהמצוה,
כדאיתא במנחות (דף מא) אף באופן שהיה
לו הנאה בלבישת בגדים הפטורין מציצית
דודאי לא בכוונה ליפטר מציצית, לבש
רב קטינא לסדינא וסרבלא הפטורים



בדין היוצאים לטיול בימי חול המועד סוכות, אם בכלל הולכי דרכים הפטורים מן הסוכה הם

הרב מנחם עובדיה

כולל יחווה דעת, ירושלים ת"ו

שם), ובספר המכתם (סוכה כו ע"א) בזה"ל, הולכי דרכים פטורים, שאם יש לו להלך בדרך, ויודע שיצטרך לאכול קודם שימצא לו [סוכה], אין צריך להימנע מפני זה, לפי שהוא פטור ממנה, וטעם הדבר מפני תשבו כעין תדורו. ע"כ. וכ"כ הפרישה (סי' תרמ), וכן פסק במשנה ברורה (ס"ק מב), ובכף החיים (ס"ק סו).

וכן, פטור זה הוא אפילו באם לא מצאו סוכה אף בלילה, שנמצא שלא ישבו בסוכה לא יום ולא לילה, אפ"ה יכולים להמשיך לילך לדרכם, אף שלא ישבו בסוכה כלל, לא יום ולא לילה, כשם שאר ימות השנה אינו מניח דרכו משום ביתו, ואע"פ שאינו הולך רק ביום, פטור אף בלילה, דאינו חייב לבנות סוכה שם במקום שחונה אפילו הוא מקום ישוב. כ"כ הרמ"א (שם) וז"ל, ודוקא (חייבים) כשיכולים למצוא סוכה, אבל אם אינם

איתא במסכת סוכה (דף כו ע"א), ת"ר הולכי דרכים ביום פטורין מן הסוכה ביום וחייבין בלילה, הולכי דרכים בלילה פטורין מן הסוכה בלילה וחייבין ביום, הולכי דרכים ביום ובלילה פטורין מן הסוכה בין ביום ובין בלילה. ע"כ.

וכך נפסק ברמב"ם (פ"ו מהל' סוכה ה"ד), ובר"ף (דף יב. מדפיו), וברא"ש (פ"ב סי' י), וכן פסק הטור, ומרן השלחן ערוך (באו"ח סי' תרמ סעיף ח) א.

והנה מבואר שפטור זה הוא אפילו בידוע מראש בודאי שיצטרך לאכול או לישון במהלך דרכו, ולא יהיה לו סוכה לישב בה, שאעפ"כ אין לו להימנע מפני כך מלצאת לדרך, כיון שפטור הוא, ומשום תשבו כעין תדורו. כן משמע מרש"י ותוס' (שם ד"ה הולכי דרכים). וכן כתב במפורש בספר ארחות חיים (הל' סוכה אות לג, והובא בבית יוסף

א. ואע"פ שהשמיטו "הולכי דרכים ביום ובלילה פטורין מן הסוכה בין ביום ובין בלילה" דקמ"ל בזה חידוש דאף דע"י כך מתבטל ממצות סוכה לגמרי אפ"ה פטור, מ"מ פשוט שלענין דינא מודו, וכ"כ הערוך לנו בספרו בכורי יעקב (סי' תרמ ס"ק כז). ע"ש.

סוכה, פטורים מן הסוכה אף בשעת חנייתם, ויכולים לאכול בלי סוכה, ואינם חייבים לבנות סוכה בשום אופן.

ולדעת המגן אברהם (שם ס"ק טו) הולכי דרכים ביום שפטורים מן הסוכה בשעת הליכתם, היינו שאם רוצים לאכול או לישון, חייבים לחפש סוכה בסביבתם, ואם לא מוצאים סוכה, אז יכולים לאכול בלי סוכה, ואינם חייבים לבנות סוכה כשהם בדרך במקום שאין שם ישוב. ובשעת חנייתם בלילה כשהגיעו למקום ישוב, אם אין שם סוכה, חייבים לבנות שם סוכה.

והביא דבריהם המושג ברורה (בסי' תרמ) בביאור הלכה (ד"ה הולכי). וע"ש מש"כ בביאור דברי הרמ"א. ובמשנה ברורה (ס"ק מב) ובשער הציון (ס"ק סא) סתם להלכה כדעת הלבוש, וכמו שכתב בביאור הלכה (שם). וכן בחזון עובדיה (סוכות עמוד קסו) ובשו"ת יחזקאל דעת (ח"ג ס"י מז), כתב שהעיקר להלכה בזה כדברי הלבוש. ע"ש.

ובאמת שמצינו מחלוקת זו כבר בחידושי המאירי (סוכה כו ע"א) וז"ל, וכן כתבו שהולכי דרכים לדבר הרשות חייבים בשעת חנייתם אף לעשות סוכה מתחילה וכו', ומ"מ אנו מפרשים וכו' שלדבר הרשות אין שם חיוב אלא בשיש להם סוכה במקום חנייתם, לא שיהיו חייבים לעשותה מתחילה, וכן המנהג. עכ"ל. והוא כדעת הלבוש.

מוצאים סוכה, יוכלו לילך לדרכם, אף שלא ישבו בה לא יום ולא לילה, כשאר ימות השנה שאינו מניח דרכו משום ביתו, ואע"פ שאינו הולך רק ביום, פטור אף בלילה, דאין לו לעשות שם דירה. עכ"ל. ובמשנה ברורה (שם ס"ק מב) ביאר יותר בדברי הרמ"א, שאף אם יודע מראש לפני יציאתו, שאף בלילה במקום שיחנה, לא יהיה שם סוכה ללון ולאכול בה, אפ"ה מותר ללכת בדרך, אף שיודע שלא ישב בסוכה לא ביום ולא בלילה. ע"ש.

הפטור והחייב בשעת הליכתם ובשעת חנייתם

והנה נחלקו הפוסקים ממה פטורים הולכי דרכים בשעת הליכתם, ובמה הם חייבים בשעת חנייתם.

דעת הלבוש (שם) שההולכים בדרכים ביום הפטורים מן הסוכה ביום, היינו שאם ירצו באמצע דרכם לאכול או לישון, אינם חייבים לחפש סוכה, וכשירצו לאכול או לישון, יכולים לאכול בהיותם בדרך אימתי שירצו בלי סוכה, ואינם צריכים להמתין עד שיגיעו לסוכה לאכול בה (ואם יש שם סוכה בדרכים, נראה שיש להם לאכול בה. ע"י חיי אדם כלל קמז אות כב, ובמשנה ברורה ס"ק מ). ומה שחייבין בלילה בשעת חנייתם, דהיינו בהגיעם למקום ישוב, הוא רק באם יש סוכה שם בסביבה ויכולים להתאכסן בה, אז חייבים לישוב בה, אבל אם חיפשו ולא מצאו

מתי הולכי דרכים ביום חייבין בלילה

והנה נראה שמה שכתבו "וחייבין בלילה" שהיינו דוקא כשהגיעו למקום ישוב וחונים שם, וכמו שבאמת כתבו התוס', והר"ן, והתוס' הרא"ש (שם ד"ה וחייבין). אבל בחונים באמצע הדרך במקום שאינו ישוב, אע"פ שבעצם הפסיקו בהליכתם, מ"מ כל שלא באו למקום ישוב, עדיין תורת הולכי דרכים עליהם.

ודבר זה מתבאר היטב מדברי התוס' (ד"ה וחייבין בלילה) שכתבו, דהא הולכי דרכים ביום חייבין בלילה, היינו כשלן בלילה בישוב. ע"ש. ור"ל דהא דחייב בלילה היינו רק כשהוא לן במקום ישוב, אבל אם הוא לן בלילה שלא במקום ישוב, הרי הוא פטור אף בלילה. וכ"כ הר"ן (שם) להדיא, וחייבין בלילה, כשבאו למקום ישוב, הא לאו הכי פטורין. ע"כ.

ומבואר שיש לחלק בין כשחונה במקום ישוב, לבין כשחונה במקום שאינו ישוב.

ובביאור החילוק נראה, שכשחונה במקום ישוב, אז שוב אין שם "הולכי דרכים" עליהם. אבל כשחונה במקום שאינו ישוב אע"פ שאינם הולכים וממשיכים בדרכם בפועל, מ"מ עדיין נחשבים להולכי דרכים, ושם "הולכי דרכים" עליהם, ואז הרי הוא כהולכי דרכים בין ביום ובין בלילה, שפטורים מן הסוכה בין ביום ובין בלילה.

ונראה להסביר ביתר עומק קצת עיקר הסברא והיסוד בזה, והוא

שהפטור של הולכי דרכים הוא מחמת שבעת הליכתם בדרך אינם במקום דירה, ואין דרך לקבוע דירה באמצע הדרכים במקום שומם או בכל מקום שאינו מקום ישוב. ולכן כמו כן אין האדם חייב שם בסוכה, ששיבת סוכה צריך להיות כעין תדורו. ואשר על כן מה לי בעת הליכתם בדרך, מה לי בעת חנייתם באמצע הדרך, סוף סוף כל שאינו מקום ישוב, אינו מקום דירה, ופטור מן הסוכה.

שוב התבוננתי בארחות חיים (הל' סוכה אות לג, והובא בבית יוסף שם) שכתב ג"כ כדברי הראשונים הנ"ל שמה שאמרו וחייבין בלילה היינו כשמגיעים למקום ישוב, והוסיף ביאור לדבר, וז"ל, הולכי דרכים ביום פטורין מן הסוכה ביום וחייבים בלילה, ואם הם בדרך או במקום שאין שם יישוב פטורין אף בלילה, דאין לו לעשות שם דירה. עכ"ל.

וכ"כ הרשב"א בתשובה (ח"ז סי' רצו) בזה"ל, י"ל שהכתוב קבעו במקום שאדם דר, דכתיב "בסוכות תשבו", תשבו כעין תדורו, ובדרך אין דירה. אך בלילה כיון שהוא דר בעיר, תדורו קרינא ביה. כך שמעתי ממורי נ"ר. עכ"ל.

ושוב מצאתי כן להדיא בחידושי תלמיד הרמב"ן (סוכה שם) בזה"ל, וחייבין בלילה, משמע נמי דוקא כשבאין בלילה בישוב, אבל אם לן במקום בדרך או בכפר במקום שאין שם ישוב, ואין לו

גדר היוצאים לטיול כשהם בדרכים וכשהם בפארק

מעֵתָה לפי זה יש להבהיר שמה שאנו דנים כאן על היוצאים לטיול, יש בו לכאורה שני חלקים. הא'. בשעה שהם הולכים בדרכים. והב'. כשמגיעים למקום ייעודם, כגון לגינה או לפארק וכדומה.

והנה כשהם בדרכים בודאי שתורת הולכי דרכים עליהם, ולדעת הלבוש, שהלכה כמותו, פטורים מן הסוכה ומותרים לאכול כשירצו, ואינם צריכים להמתין לסוכה. ולהמג"א יש להם להמתין עד שיגיעו לסוכה או שיחפשו סוכה בדרך, ורק אם לא מוצאים אז יכולים לאכול בלי סוכה.

ובהגיעם אל מקום חפצם, כגון בפארק וכדומה, עדיין יש להם דין הולכי דרכים, כיון שאינו מקום ישוב, ואין הדרך לעשות שם דירה, והוא כחונה באמצע הדרך, והרי אף בשאר ימות השנה, אין אדם נמנע מלאכול בפארק מחוץ לביתו, ואינו בונה שם בית לאכול בו, ולכן עדיין לדעת הלבוש פטורים מן הסוכה. ורק אם יש סוכה שם יש לו לאכול בה, כמו שכתב המשנה ברורה (ס"ק מ), אמנם עיין בערוך השלחן (שם אות יז). ודו"ק. ולהמג"א חייב לחפש סוכה ואם יש סוכה במקום חייבים לאכול בה ואם לא מוצאים אז פטורים. אבל בודאי שאף להמג"א, אינו חייב לבנות שם סוכה במקום שאינו ישוב.

לעשות שם דירה, ופטור אף בלילה מטעמא דתשבו כעין תדורו. ע"כ.

וכן ראה בשלחן ערוך הרב להגאון רבי זלמן (שם אות טו), שכתב בזה"ל, המהלך בדרך בימי הסוכות, אם הוא אוכל וישן על פני השדה במקום שאין שם ישוב כלל, אינו צריך לטרוח ולעשות לו סוכה, לפי שהסוכה היא כעין דירת ביתו בכל השנה, ואין אדם קובע דירתו במקום שאין שם ישוב כלל. עכ"ל.

אמנם מצאתי בספר תורת הראשונים על מסכת סוכה (הוצאת מוסד הרב קוק, דף כו ע"א) בשם "פירוש קדמון לרי"ף סוכה", שכתב בזה"ל, הולכי דרכים פטורים מן הסוכה ביום. דכתיב בסוכות תשבו, ודרשינן תשבו כעין תדורו, וכשם שאי אפשר לזה ההולך בדרך לאכול בביתו לפי שאינו שם, כך הוא פטור מלאכול בסוכה כיון שאינו במקום שיש בו סוכה בשעת האכילה, דבעינן ישיבה בסוכה כעין דירה, וזה אין לו מנוחה. וחייבין בלילה. שהרי אינו מהלך, כדי שנאמר אינו ראוי לדירה ופטור הוא, אלא כיון שנח, כמו שהוא בביתו הוא חשוב. עכ"ל.

והאמת שבינתיים לא ירדתי לסוף דעתו, להבין היטב כוונתו, שנראה שדבריו יכולים להתפרש לכאן ולכאן. וצ"ע. ועוד חזון למועד.

דברי העמק ברכה והערה עליו

ואנכי הרואה בספר עמק ברכה (הל' סוכה אות כ בעמוד צא) להגאון רבי אריה זאב פומרנצ'יק, שאחרי שהביא דברי המאירי הנ"ל, וכתב שהוא מחלוקת האחרונים הלבוש והמג"א. כתב שאין בזה הכרעה ברורה למעשה, שכן יש אחרונים שמכריעים כך ויש מכריעים כך. וציין להביאור הלכה (הנ"ל). וסיים בזה"ל, וע"כ נראה דאף דמדינא דגמרא אין שום חיוב למנוע אדם עצמו מלכת בדרכים בחג הסוכות אף שיבוא לידי ביטול סוכה, משום דתשבו כעין תדורו כתיב, כעין ישיבת ביתו, כשם שכל השנה אין אדם נמנע מלכת בדרכים כך בחג הסוכות לא הצריכו הכתוב למנוע. מ"מ מפני ספק הנ"ל ראוי כהיום למנוע מלכת בדרכים בחג הסוכות, ואין לומר דיחמיר על עצמו לבנות שם סוכה במקום חנייתו, דהרי נגד זה הוא נכנס בחשש איסור מלאכה בחוה"מ, דהרי אם הוא פטור מלבנות שם סוכה, ממילא דאסור לבנותה מטעם איסור מלאכה בחוה"מ. וא"כ איך שיעשה הוא נכנס בחשש דאורייתא להקל או במצות סוכה או באיסור מלאכה בחול המועד, וע"כ ראוי למנוע מזה. עכ"ל^ב.

והנה לפי מה שכתבנו אין מקום לדבריו כלל, שהרי במי שיוצא לדרך וחונה בפארק וכדומה, אין הוא בכלל ה"וחייבין בלילה בשעת חנייתם", אלא עדיין הוא בכלל הולכי דרכים, ואף להמג"א מי שהולך בדרך אינו חייב לבנות סוכה כשהוא בדרך במקום שאינו ישוב ואין דרך לעשות שם דירה.

ועוד יש להשיב על דברי העמק ברכה, שהרי המשנה ברורה, שהוא עצמו הזכירו, שפיר הכריע כדעת הלבוש.

ובלאו הכי אף על עצם דברי העמק ברכה יש לתמוה, שלכאורה אם האדם בונה סוכה כדי להוציא את עצמו מן המחלוקת אם הוא חייב לאכול בסוכה או לא, שפיר הוי צורך המועד ואינו מלאכה האסורה במועד, ואף אם אליבא דאמת אין צריך לבנות הסוכה, מ"מ זה גופא שיצא ידי ספיקו ע"י שאכל בסוכה, נחשב צורך המועד. (וכיוצא בזה מצינו בענינים אחרים. ואכמ"ל^א).

היוצאים לטיול אם בכלל הולכי דרכים הם

מעתה צריכים לברר האם היוצאים לטיול אכן בכלל הולכי דרכים הפטורים מן הסוכה הם או לא.

ב. והובאו דבריו בשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סי' שעט). ע"ש.

ג. ולגבי עצם הדבר אם מותר לבנות סוכה בחול המועד, עיין בחזון עובדיה (סוכות עמוד מט-נב), ובשו"ת דברי שלום (מזרחי חאו"ח ח"ה סי' יח), ובשו"ת זכר יהוסף (או"ח כרך ב ח"ד סי' רכד), ובילקוט יוסף (חול המועד עמוד תתקז והלאה). וע"ע בספר מועדים וזמנים (ח"ז סי' קנו, ובהנדר"מ הלכות חול המועד סי' קצב, ד"ה ועיין להלן).

רש"י (שם בד"ה הולכי דרכים) כתב, וז"ל, דכתיב בסוכות תשבו כעין ישיבת ביתו, כשם שכל השנה אינו נמנע מלכת בדרך בסחורה, כך כל ימות החג שאינו יום טוב, לא הצריכו הכתוב למנוע. עכ"ל. וכן כתב בסידור רש"י (סי' רנג). וכ"כ השבלי הלקט (סי' שמב).

הנה רש"י מסביר שהטעם שהולכי דרכים פטורים מן הסוכה, הוא משום דכתיב "בסוכות תשבו", ותשבו כעין תדורו. ושלכן כשם שבכל ימות השנה אין אדם נמנע מלכת בדרך לצורך סחורה ופרנסתו, כך גם בימות החג אין על האדם למנוע מלצאת לדרכו.

והיה מקום קצת לדייק ברש"י שכתב "בסחורה", שההיתר של הולכי דרכים שפטורים מן הסוכה, הוא רק כשיוצא לצורך סחורה, אבל אם יוצא לענין אחר אין לו פטור של הולכי דרכים.

אבל נראה דאין זה כוונת רש"י כלל, ולא כתב "סחורה" אלא משום אורחא דמילתא, שבשאר ימות השנה, לצורך סחורה ופרנסה הוא שיוצא האדם מביתו ולכן כשם שאינו נמנע מלצאת מביתו בימות השנה לסחורה, כך גם בימות החג אינו צריך למנוע מלצאת, בין אם זה לסחורה בין אם זה לצורך אחר, כי כך הוא דרך דירה שלפעמים יוצא האדם מדירתו. וזה נראה פשוט וברור בכוונתו. ומטעם זה דקדק רש"י לכתוב "בסחורה" רק ברישא גבי שאר ימות השנה, ובסיפא גבי חג סתם. ודו"ק.

וכן מפורש קצת יותר במחזור ויטרי (סי' שנה ד"ה ת"ר הולכי דרכים) [שהוא מבית מדרשו של רש"י], שכתב בזה"ל, כשם שכל ימות השנה אינו נמנע מללכת בדרכים לסחורה כך כל ימות החג לא הצריכו הכתוב למנוע מללכת לדרכו. עכ"ל. הרי שלא חזר על המילה "לסחורה" גבי חג, אלא כתב "לדרכו" סתם. ואילו ההיתר לצאת מהסוכה בימות החג, הינו רק ביוצא לסחורה, א"כעיקר חסר מן הספר וכך הול"ל, "כך כל ימות החג לא הצריכו הכתוב למנוע מללכת בדרך לסחורה". אלא ודאי שאינו כן, ומה שכתב "סחורה" גבי שאר ימות השנה, כי כן אורחא דמילתא, וכמו שכתבתי.

והנה התוספות (שם ד"ה הולכי דרכים) כתבו וז"ל, כל זה נפקא מתשבו כעין תדורו שכשם שאדם בביתו אינו נמנע מלצאת לדרך. עכ"ל. ולא הזכירו התוס' שום ענין של סחורה כלל. ועיין בערוך השלחן (סי' תרמ אות יז) שכתב בזה"ל, עוד תניא הולכי דרכים כו', ופירשו רש"י ותוספות דכל זה נפקא לן מתשבו כעין תדורו, דכשם שאין אדם נמנע מלצאת מביתו לדרכו לסחורה או לענין אחר, כמו כן לא ימנע מלצאת מן הסוכה. עכ"ל. ומדכלל הערוך השלחן שיטת רש"י ותוס' בחדא מחתא, משמע שהבין, שמה שכתב רש"י "לסחורה" לאו דוקא, והוא הדין לענין אחר, וכפי' התוס' שלא הזכירו סחורה כלל. (אולם אפשר לדחות, דאולי אין כוונת הערוך השלחן לכוללם

המועד כל פרגמטיא אסורה. עכ"ל. הרי שהוא הבין בפשיטות, שאין כוונת רש"י לסחורה דוקא, דאדרבה הרי כל פרגמטיא אסורה במועד. אלא ודאי מה שכתב רש"י "בסחורה", אורחא דמילתא נקט שגבי שאר ימות השנה אדם יוצא מביתו לענין זה, ולכן גם בסוכות מותר לצאת מהסוכה לכל ענין שיהיה וכו"ל.

ואף אין לומר דמה שכתב רש"י "בסחורה" גבי שאר ימות השנה, הוא לומר שגם מה שמותר לצאת בשבילו בחג הוא רק לדבר שיש בו צורך, כמו סחורה שיש בזה צורך ואדם יוצא בשבילו בשאר ימות השנה, (רק שלמעשה סחורה אסור משום המועד כנ"ל), זה אינו, דא"כ היה לו לכתוב "שכשם שבשאר ימות השנה אדם יוצא לדבר הצריך לו כך וכו'", ומדוע כתב "סחורה". אלא ודאי כפי שכתבתי, שדוקא ברישא גבי שאר ימות השנה הוא שכתב סחורה, ומשום אורחא דמילתא שבשאר ימות השנה מצוי שאדם יוצא בבית לצורך סחורה, אבל לעולם לעצם הפטור של הולכי דרכים, לא צריך שיהיה היציאה לסחורה דוקא, ואף לא לדבר שהוא צורך, אלא אפילו לכל דבר וענין שהוא מותר לצאת מסוכתו אף בידוע שלא יהיה לו בדרך סוכה לישוב בה^(ד).

יחד כשיטה אחת, אלא לגבי מה שכתב שטעם הפטור של הולכי דרכים הוא משום דתשבו כעין תדורו בלבד שבוה רש"י ותוס' שווים, אבל לגבי פרטי ההיתר כגון לאיזה צורך הוא דמותר, בזה לא כללם יחד, ותלוי, למר (רש"י) כדאית ליה (דוקא לסחורה), ולמר (תוספות) כדאית ליה (אף לדבר שאינו סחורה). וכלשוננו, "ופירשו רש"י ותוספות דכל זה נפקא לן מתשבו כעין תדורו". ודו"ק. וצ"ע.

ובאמת זה מוכרח בכוונת רש"י, שלא כתב סחורה אלא לגבי שאר ימות השנה, אבל גבי החג סובר שיכול לצאת לדרכו לכל דבר שירצה, שאל"כ תמוה מאד, איך כתב רש"י שאינו צריך למנוע מלכת לסחורה בחול המועד, הרי מה שייך בכלל לצאת לסחורה בחול המועד, הלא מסחר אסור בימי המועד כמבואר בשלחן ערוך (או"ח סימן תקלט), ובחז"ל מצינו דברים נוראים על המבזה את המועדות, עיין פסחים (ק"ח), וסנהדרין (צ"ט), ומכות (כג.), ואבות (פ"ג מ"א א'^(ד)).

ושוב ראיתי מה שכתב בהגהות רבי יעקב עמדין ז"ל (נדפס בילקוט מפרשים על מס' סוכה שם) בזה"ל, רש"י ד"ה הולכי דרכים כו' כשם כו' בסחורה, כך כל ימות החג שאינו יום טוב לא הצריכו הכותב למנוע. ע"כ. נ"ב לאו דוקא דה"ה בחול

ד. ודוחק לומר שכוונתו לסחורה באופן המותר במועד, כגון שהוא לצורך המועד.

ה. ועוד יש להוסיף טעם ויסוד בזה, שידוע מה שכתב המאירי בהקדמתו לספר בית הבחירה למסכת אבות, וז"ל, וראש לכל החיבורים שנתחברו דרך פירוש, הוא פירוש רש"י ז"ל, וכו', אלא שלא כיוון בהם לענין פסק הלכה כלל. ע"כ. והוא תנא דמסייע למרן הבית יוסף (או"ח סוף סי' י) שכתב כן מדנפשיה

בביתו כך הוא עושה בסוכה. עכ"ל. הרי שלא צמצם ההיתר לשום דבר, אלא כתב באופן כללי שכל מה שרגיל לעשות בכל ימות השנה כשהוא בביתו, עושה גם בחג כשהוא בסוכתו, והרי בכל ימות השנה אדם יוצא מביתו לכל דבר אפילו שלא לצורך ממש, וא"כ גם בחג הסוכות מותר, ואין לו למנוע. וכלשון היראים (סימן תכא) וז"ל, תניא הולכי דרכים כו' וטעמא דתשבו כעין תדורו בעינן, וכל ענינים שאדם רגיל לעשות ולצאת מדירתו, רשאי לצאת מסוכתו. עכ"ל.

וכן מבואר ברבינו ירוחם (חלק אדם נתיב ח חלק ב) שכתב בזה"ל, הולכי דרכים ביום פי' אפילו לדבר הרשות. וכן במאירי (שם) כתב וז"ל הולכי דרכים לדבר הרשות. ע"כ. וכן הוא באור זרוע (הלכות סוכה סי' רצט) שכתב וז"ל, הולכי לדבר מצוה פטורין בין ביום בין בלילה, ומשמע אף על פי שאין הולכין אלא ביום, דאי בדאזיל ביממא ובלילה, אפילו לדבר הרשות נמי פטירי כדקתני בברייתא. עכ"ל. וכן כתב בספר המכתם (שם) וז"ל, הולכי לדבר מצוה פטורין בין ביום בין בלילה, פירוש אפילו אינן הולכין אלא ביום או בלילה, דאי בעת הילוכן לבד קאמר, אפילו לדבר הרשות נמי פטורין. עכ"ל. וכן מבואר נמי

והנה כדברי התוספות (הנ"ל) שלא נקטו בדבריהם "סחורה" אלא סתמו וכתבו, "כל זה נפקא מתשבו כעין תדורו שכשם שאדם בביתו אינו נמנע מלצאת לדרך". כן כתבו נמי התוס' הרא"ש (שם), והר"ן (שם) וז"ל, דכתיב בסוכות תשבו, כעין ישיבת ביתו, כשם שכל ימות השנה אינו נמנע ללכת בדרכים, כך ימות החג שאינו יו"ט לא הצריכו הכתוב למנוע מלצאת לדרך. עכ"ל. וכן בתוס' רבנו פרץ (שם) כתב בזה"ל הולכי דרכים כו', מתשבו כעין תדורו נפקא, דכשהוא בבית הוא הולך לדרכו כשירצה. עכ"ל. וכ"כ רבינו מנוח על הרמב"ם (פ"ו מהל' סוכה ה"ד) הולכי דרכים כו' כלומר מי שרוצה לילך בדרך בחג, הולך, ולא ימנע מפני הסוכה, דתשבו כעין תדורו אמר רחמנא, וכי היכי דבשאר ימות השנה אי בעי אזיל, הכי נמי בסוכות. עכ"ל.

והנה כל הראשונים הנ"ל לא כתבו "סחורה" ולא כתבו שהציאה צריך להיות לשום דבר מיוחד או דבר צורך, אלא כתבו "דרך" סתם, ומסתימת לשונם מבואר שלכל דבר מותר לצאת, ואפילו לדבר שאינו צורך. וכן משמע מלשון הרי"ד בפסקיו (סוכה כו). שכתב בזה"ל, פירוש משום דכתיב תשבו כעין תדורו, וכמו שהורגל כל ימות השנה

דרש"י פרשן ולא פסקן. ולכן מה שכתב רש"י הכא "סחורה", הוא דרך פירוש הגמרא, שכן הוא אורחא דמילתא וכאשר כתבנו, ולא נחת כאן לפסק הלכה, שנדייק ונלמד הלכה מכך, שלא בא בדבריו לפסוק, כי אם לפרש את הגמרא. ובפרט הכא שרוב גדול מהראשונים לא כתבו כוותיה, שאין לפסוק על פי מה שפירש. ועיין בספר עין יצחק (ח"א עמוד שנו והלאה) שהאריך בכלל זה שכתבו הפוסקים דרש"י פרשן ולא פסקן, מתי אמרינן כן. ע"ש. ודו"ק.

ושמא משום שלא רצה שיבואו לטעות לדייק מיניה שדוקא לסחורה, ולכן נקט פירוש התוס' דלא נפק מיניה טעות, שמבואר בו להדיא דהוא הדין לכל דבר מותר. ודו"ק.¹) (ומ"מ כבר הוכחתי לעיל בטוב טעם בס"ד, שע"כ גם רש"י לא התכוון מעולם שדוקא לסחורה, ולפי זה מרן הבית יוסף שנקט דברי התוס' היינו מפני שהם יותר מפורשים, וכדי שלא להניח מקום לטעות, וכדכתבתי).

וז"ל מרן השלחן ערוך והרמ"א (סימן תרמ סעיף ח), הולכי דרכים ביום פטורים מן הסוכה ביום וחייבים בלילה, הולכי דרכים בלילה פטורים בלילה וחייבים ביום. הגה, ודוקא כשיוכלו למצוא סוכה, אבל אם אינם מוצאים סוכה יוכלו לילך לדרכם אף שלא ישבו בה לא יום ולא לילה, כשאר ימות השנה שאינו מניח דרכו משום ביתו, ואע"פ שאינו הולך רק ביום פטור אף בלילה דאין לו לעשות שם דירה וכו'. ע"כ.

הרי בשלחן ערוך (בסימן תרמ) לא הזכיר מרן כלל שצריך שיהיה היציאה לאיזה צורך, רק סתם וכתב שהולכי דרכים פטורים. וגם הרמ"א לא כתב שום זכר לזה, אלא סתם וכתב "דרכו". ע"ש. ואי דוקא ביוצא לסחורה או לדבר שהוא צורך הוא דנפטר מחיוב הסוכה, אז היה להם לפרש ולא לסתום דבריהם, ומדסתמו מוכח ודאי שסוברים שלא צריך שיהיה ביציאה שום צורך. ודו"ק.

מתשובת הרשב"א (ח"ז סי' רצו) וז"ל עוד שאלת, הולכי דרכים ביום פטורים מן הסוכה ביום וחייבין בלילה. ותמיה איך יפטרו מסוכה שהיא מצוה מן התורה בשביל הליכת הרשות. תשובה, י"ל שהכתוב קבעו במקום שאדם דר, דכתיב "בסוכות תשבו", תשבו כעין תדורו, ובדרך אין דירה. אך בלילה כיון שהוא דר בעיר, תדורו קרינא ביה. כך שמעתי ממורי נ"ר. עכ"ל.

ואף שאולי עיקר כוונת הראשונים הנ"ל במה שכתבו "דבר רשות" היינו לאופוקי דבר מצוה, מ"מ אילו היתה הדין שבהליכת רשות שפטור מדין הולכי דרכים שצריך שיהיה בהליכה דבר צורך, א"כ היה להם לפרש כן, ולומר דה"דבר הרשות" היינו דוקא ביש בו נמי צורך. ומדסתמו, ש"מ שאף אם אין צורך כלל, מותר. ודו"ק.

הרי שכל הראשונים הנ"ל, שהם רובם ככולם, לא כתבו כלל שצריך שיהיה אפילו איזה ענין של צורך, הרי דאפילו לדבר דרשות ולהליכה בעלמא שלא לצורך מיוחד, מותר.

וכן יש לדייק שהוא דעת מרן השלחן ערוך, ממה שבבית יוסף (סי' תרמ ד"ה הולכי דרכים), אחרי שהביא את הגמ' של הולכי דרכים, הביא את דברי התוס' לפרש את הגמ', ושינה מדרכו בכל מקום תמיד, שהוא להביא את דברי רש"י,

ו. גם הגר"א בביאורו לשו"ע, ציין לדברי התוס' ולא לרש"י, ועי' מש"כ בדמשק אליעזר. ודו"ק.

חילוק יש בין אם הולך לסחורה או לצורך דבר אחר, או אפילו לתענוג בעלמא, הלא גם יציאה לתענוג בעלמא, או לצורך דבר אחר שאינו סחורה, בכלל "תשבו כעין תדורו" הוא, כי כן הוא דרך דירה שאדם יוצא ממקום דירתו לכל צרכיו ותענוגיו. וזה ברור ופשוט.

וא"כ מותר לצאת לטיול בחול המועד סוכות למקום שאין בו סוכה, כיון שבכלל הולכי דרכים הוא, ופטור מן הסוכה.

אמנם לא אכחד שמצאתי לכמה מן הראשונים שאכן כתבו להדיא שצריך שיהיה ביציאה דבר צורך, וזה יצא ראשונה, בתניא רבתי (סי' פג) שכתב וז"ל, ת"ר כו' כלומר לפי שכתוב "בסוכות תשבו שבעת ימים", וגרסינן תשבו כעין תדורו, כשם שכל ימות השנה אדם אינו נמנע מללכת בדרכיו אחר צרכיו, בין לילך בסחורה בין בכל דבר הצריך לו, כך כל ימות הסוכה שאינו יו"ט דהיינו בחולו של מועד, הולך בדרכיו אחר צרכיו בין בסחורה בין בכל דבר הצריך לו, כמו בשאר ימות השנה. עכ"ל.

וכן משמע קצת מלשונו של רבינו אברהם מן ההר (שם) שכתב וז"ל, ת"ר כו' ד"בסוכות תשבו" כתיב, כעין ישיבת ביתו, כשם שכל ימות השנה אינו נמנע מלכת לחפציו, כך כל ימות החג לא הצריכו הכתוב למונעו בדבר הצריך. עכ"ל.

וכן משמע מדברי רבינו פרץ בהגהותיו לסמ"ק (מצוה צג אות נא) שכתב

וכן עיין בלשון הלבוש (סי' תרמ אות ח) וז"ל, כבר אמרנו למעלה (סי' תרלט ס"א) שלא חייבה התורה לישב בסוכה יותר ממה שדרך בני אדם לישב בבית בשאר ימות השנה. וידוע כשאדם דר ויושב בביתו בשאר ימות השנה, אם יבא לידי עסק, מה שיצטרך ללכת לדרך, בין ביום בין בלילה, הולך הוא לדרך ומניח את ביתו. וכן הוא הדין בסוכה, דתשבו כעין תדורו הוא, הלכך אם יבא עסק מה לידו, יהיה מה שיהיה, ויצטרך לשום לדרך פעמיו, אם הולך בדרך ביום פטור מן הסוכה ביום וחייב בלילה וכו'. עכ"ל. הרי כתב להדיא "עסק" ו"יהיה מה שיהיה" משמע לכל דבר וענין ולא דוקא דבר צורך. (ועי' עוד להלן בסמוך שכתבתי דיש לדון אם לשון "עסק" הוא לשון של דבר צורך או לא).

וכן משמע נמי בלשון המשנה ברורה (שם ס"ק לט) שכתב וז"ל, הולכי דרכים וכו'. דתשבו כעין תדורו אמר רחמנא, וידוע כשאדם דר בביתו בשאר ימות השנה, אינו נמנע מלנסוע לאיזה ענין, ומניח את ביתו, וכן הוא הדין בסוכה. עכ"ל. ונזהר ודקדק בלשונו שכתב "לאיזה ענין", ולא כתב שצריך שיהיה ענין של צורך, ולא צמצם ההיתר לשום דבר מיוחד, ובודאי טעמו בזה ככל הנ"ל. ודו"ק.

ולמה לי קרא סברא הוא, דכיון שכל ההיתר של הולכי דרכים הוא משום תשבו כעין תדורו וכמו שכתבו כל הראשונים כולל רש"י עצמו, א"כ איזה

ועדיין י"ל שמה שכתבו ראשונים אלו, "דבר הצריך" ו"צרכיו", לא למימר שצריך דבר צורך ממש, אלא "צרכיו" הכוונה כל ענייניו ומעשיו, ולא שנדייק שצריך להיות דבר צורך ממש.

יוביח לטיול הוי צורך

אלא שמלבד מה שי"ל כנ"ל שהראשונים שנקטו "צורך" ג"כ אורחא דמילתא נקטו, ודיברו בדבר ההווה, עוד י"ל עדיין שפשוט שלצאת לטיול שפיר הוי צורך, ובפרט בחג, שמבואר בספרים שהטיול בחג הוי מצוה וצורך, דהנה עיין בדברי מרן הבית יוסף (או"ח ריש סי' תקלו), שמוכח מדבריו שטיול נקרא "צורך המועד", ולכן התיר לרכוב בחול המועד כדי לטייל, ואלו תוכן דבריו שם, "ומיהו לרכוב כדי לטייל, נראה דאפילו לדבריהם, לצורך המועד מיקרי, לענין להתיר לרכוב, ואפשר דאף לתקן צרכי רכיבה נמי שרי, ומה שכתבו התוס' שאסור לרכוב בחנם, היינו [כ] שאינו לצורך המועד כלל, ואפילו לטייל, אבל לטייל מישרא שרי, וכן נוהגים העולם לרכוב על הסוס בחול המועד לטייל". ע"כ. ע"ש^ז.

וכן מוכח ברמ"א (בסימן תטו סעיף א) שכתב על דברי מרן השו"ע "אין

בזה"ל הולכי דרכים כו', וליכא למימר האין יפטר מן המצוה בשביל דרך הרשות, כיון דכתיב תשבו כעין תדורו מה דירתו אדם מניח עבור צרכיו אף סוכה נמי מניח עבור צרכיו. עכ"ל. (וזה דלא כפי דמשמע מתוספותיו שהבאתי לעיל, דאף ללא צורך כלל, מותר. ע"ש. וצ"ע).

וכן מצאתי בחידושי תלמיד הרמב"ן (סוכה כו ע"א) שכתב בזה"ל, הולכי דרכים ביום פטורין מן הסוכה ביום, משמע דאפילו בחולו של מועד גופיה **אם יצטרך** לצאת לדרך, יוצא, דתשבו כעין תדורו אמר רחמנא. ע"כ.

ובריבב"ן כתב וז"ל, הולכי דרכים ביום פטורין מן הסוכה ביום, דתשבו כעין תדורו בעינן, וכשעומד בביתו מתעסק בענייניו, ואינו נמנע מללכת בדרכים, הכי נמי עכשיו מתעסק בצרכיו, ואינו נמנע מפני ישיבת סוכה. עכ"ל.

ובספר המכתם כתב בזה"ל, טעם הדבר משום תשבו כעין תדורו, שכשהוא בדירתו אינו נמנע מלילך לעסקיו ביום ובלילה, אף זה כן. ע"כ. ויש לדון אם במילת "עסקיו" יש משמעות שדוקא דבר הצריך או שמא כל דבר שעושה האדם אפילו לתענוג בעלמא, גם "עסקיו" יקרא. וצ"ע.

ז. ועי' בשו"ת שבט הלוי (ח"א סי' קסו אות ג), [והזכירו מרן הגרע"י בחזון עובדיה (יום טוב, עמוד קעה) ומש"כ שם אות ב ט"ס וצ"ל ג], שנשאל אם מותר להחליף גלגלי המכונית ליסע ממקום למקום במועד, והשיב נלענ"ד דלא גרע מהא דמבואר בסימן תקלו, דמותר לתקן צרכי רכיבה, דיכול לטול צפרני הסוס, ולעשות מלאכות גמורות עבור זה. ע"כ.

מן הסוכה, היינו רק מי שיוצא לדרך לצורך סחורה, אבל מי שהולך לטייל אינו בכלל, וחייב בסוכה, שמכאן רואים להיפך דלטיול הוי עדיף טפי מאשר לסחורה. ודו"ק.

יבאר דכל דבר המשמחו בימי החג הוי צורך

ויתירא מזו, הנה ראה בשו"ת שאגת אריה (סי' סה ד"ה וטעמו של דבר), שהאריך להוכיח יסוד גדול במצות שמחת יום טוב, והוא שבזמן הזה מצות שמחה ביום טוב, מקיימו מן התורה בכל דבר המשמחו, וכלשונו "דמצות שמחת הרגל אינה שמחה פרטית אלא שמחה כללית שמחויב לשמוח ביום טוב בכל מיני שמחה שיכולת בידו לשמוח". ושכן משמע מהרמב"ם בספר המצות (עשין נד) שכתב וז"ל, שצונו לשמוח ברגלים וכו', ובכלל אמרו ושמחת בחגך מה שאמרו ג"כ לשמוח במיני שמחה, ומזה לאכול ולשתות יין וללבוש בגדים חדשים ולחלק פירות ומיני מתיקה לקטנים ונשים, וכו', זה כולו נכנס באמרו ושמחת בחגך. ע"כ. וכן משמע נמי מחיבורו (פ"ו מהל' יום טוב הי"ז וי"ח), שכתב וז"ל "בכלל שמחה בחג, לשמוח הוא ובניו ובני ביתו, כל אחד ואחד כראוי לו, כיצד, הקטנים נותן להם קליות ואגוזים ומגדנות, והנשים קונה להן בגדים ותכשיטים". ע"כ. ושוב הביא השאגת אריה מהראשונים דפרק קמא דביצה הנ"ל, וסיים בזה"ל, הרי נתברר

מערבין עירובי תחומין אלא לדבר מצוה כגון כו' או כו'", וכתב הרמ"א "או שרוצה לטייל ביום טוב". ע"כ. ומקורו בתרומת הדשן (סי' עז) שכתב וז"ל, יראה דשרי לערב כי האי גוונא, דהולך ביו"ט לטייל חשיב לדבר מצוה והכי איתא באשירי (ביצה פ"א סי' יח), ובהגהות מיימוני (פ"א מהל' יו"ט אות א) בשם ר"ת (בתוס' ביצה דף יב. ד"ה ה"ג), דמוציאין הקטן ביו"ט אם אביו רוצה ללכת לטייל בשמחת יו"ט ולא יוכל להניח הקטן יחידי בבית, וחשיב הך הוצאה לצורך יו"ט, כמו קטן למולו וספר תורה לקרות בו. ע"כ.

וכן עיין בר"ן (על מס' ביצה דף ה: מדפי הרי"ף) גבי שיטת בית הלל שאמרינן "מתוך", שכתב וז"ל, פי' דכי אמרינן "מתוך שהותרה הוצאה לצורך הותרה שלא לצורך", היינו דוקא בשיש בה קצת צורך, כגון קטן למולו או לטיילו בחוץ דאיכא משום עונג יום טוב וכו'. ע"כ. וכן כתב נמי המרדכי (שם פ"ק דביצה סי' תרנח בשם ר"ת). יעו"ש.

הרי שכתבו שיש צורך בטיול, ומצוה דעונג ושמחת יו"ט הוא. ואדרבה, כתב שם (בסימן תקלו) הפמ"ג, והובא במשנ"ב (ס"ק א) דמותר לתקן צרכי הרכיבה כדי לטייל, אבל להרויח ממון, היינו לסחורה, שלא לצורך המועד, אסור. ע"ש. ומוכח דצורך טיול בימי המועד, הוי עדיף טפי מלהרויח ממון שלא לצורך המועד, שזה אין להתיר. וא"כ אין סברא לומר שמה שנכלל בהולכי דרכים ופטור

בזה"ל והנה הצד השוה מהנ"ל, דכל תוספת שמחה שבאה מחמת חדות היום, היא בגדר שמחת יום טוב וחלק מהמצוה, אם כן פרחים לכבוד יום טוב יתכן שהם בגדר זה, וכן בגדים או רקידה או טיול לכבוד השמחה של היום שגורם הרחבת הדעת. עכ"ל.

והנה יסוד זה מפורש להדיא בראשונים, והוא בספר היראים שהובא בשבלי הלקט (הלכות יום טוב סי' רסב) [והזכירו הגליוני הש"ס הנ"ל] שכתב בזה"ל, "כתב בעל היראים (סי' תכז) ז"ל למדנו שכל שמחה הראויה לאדם וכל דבר המשמחו, חייב אדם לעשות ברגל, בכל דבר שלבבו מוצא שמחה וקורת רוח, באכילה ושתיה וטיול, וכל דבר ששמחה היא לו, חייב לעשות". עכ"ל. וכן בריטב"א (סוכה דף מב. ד"ה ההלל והשמחה) שכתב וז"ל, דאע"ג דקי"ל אין שמחה אלא בבשר, ועיקרו בשלמי שמחה וכו', מ"מ הא איתא לשמחה בבשר של חולין או בשאר מיני שמחות, כיון דלא אפשר בבשר שלמים, שלא אמרו שאין שמחה אלא בבשר אלא למצוה מן המובחר כל היכא דאפשר, אבל לא לעכב. עכ"ל. ועיין בספר החינוך (מצוה תפח) שכתב וז"ל, ועוד אמרו ז"ל שמח בכל מיני שמחה וכו'. וע"ש במנחת חינוך שכתב שכן הוא

דמצות שמחה [ביו"ט] נוהג מן התורה בזה"ז בכל מיני שמחות. עכ"ל השאגת אריה.

וכהיסוד הזה מבואר נמי בדברי הג"ר יוסף ענגיל ז"ל בספרו גליוני הש"ס (פסחים דף קט.), שהביא משו"ת הלכות קטנות (ח"ב סי' רמח) למוהר"ר יעקב חאגיז ז"ל, שנשאל במי שאין לו יין של היתר ביו"ט, אם עשה דשמחת יו"ט דוחה את האיסור של היין (כגון ערלה או כלאי הכרם), וכתב ע"ז הגליוני הש"ס, דשמחת יו"ט איננה בדבר פרטיי כיין וכדומה, רק היא מצוה כללית בנפש שתהא שמחה, ורק כשיש לו יין ואינו שותהו, הואיל והיין מחזק ומגדיל רגש השמחה הרי מראה בזה שאינו שמח, ולכן שתיית היין מצוה, אבל אם אין לו רק יין של איסור, הא הו"ל כאין לו יין, ואז הוי קיום המצוה בעצם השמחה, ואין היין מצוה כלל, וכן מבואר בספר יראים (סי' תכז) דשמחת יו"ט היא מצוה כללית וכנ"ל. עכ"ל הגר"י ענגיל. ע"ש).

ועיין בשו"ת שבט הלוי (ח"ח סי' קכד) שאחרי שהביא את לשונו של הרמב"ם בספר המצות (עשין נד) הנ"ל, וגם את הר"ן והמרדכי (בביצה) הנ"ל, כתב מדנפשיה היסוד של השאגת אריה,

ח. וראיתי לחכם אחד שכתב להוכיח עוד כהיסוד הזה, מהא דמצינו דלשיטת רבי אליעזר בפסחים (דף סח.), ביו"ט או כולו לה' או כולו לכם. ואם יקיים כולו לה', איך יקיים מצות שמחה, ובהכרח דלדידיה מתקיימת המצוה בעצם השמחה בלב. וכעין זה ממש כתב המהרש"א (פסחים סח.) דמקיימו בלימוד התורה. ע"ש. וכן ראה עוד בשו"ת שאגת אריה (סי' סט) שכתב דלימוד התורה ביו"ט הוא קיום מצות שמחה ביו"ט. הרי שאפשר לקיים מצות שמחת יו"ט בכל דבר.

רואים מכל הנ"ל שטיול במועד הוי צורך המועד וגם מצוה במועד, ובפרט אם אכן זה משמחו ומשמח את בני משפחתו שאז מקיים בזה מצות עונג ושמחת החג.

ולכן אפילו אם תאמר שכדי להיות נכלל בדין של הולכי דרכים הפטורים מהסוכה, שצריך שיהיה היציאה לצורך דוקא, בודאי שלצאת לטיול בכלל זה, דשפיר הוי צורך, וגם מצוה הוא במועד.

אמנם לענין מעשה צ"ע אם אפשר להחשיכם לפי הנ"ל שהם כהולכים לדבר מצוה שפטורים מן הסוכה בין ביום ובין בלילה. אבל הא מיהת הוכחנו דבודאי יציאה לטיול הוי צורך, ולא גרע מסחורה כלל, ולרווחא דמילתא הוכחנו שיש גם עכ"פ בודאי ריח של מצוה, אם לא מצוה ממש. אלא שצ"ע אם אפשר להחשיכם מחמת כן בכה"ג "שלוחי מצוה" ממש.

דברי מהר"א אזולאי בשם הבית
מועד

וראיתי מביאים מה שכתב מהר"א אזולאי בהגהותיו על הלבוש (סי' תרמ) בשם ספר בית מועד, די"א דלא אמרו הולכי דרכים פטורים, אלא במי שדרכו לצאת לדרך תמיד כל השנה, כגון רוכלים והחמרים, אבל מי שאין דרכו בכך, אסור לצאת לדרך כל ימי החג, אלא א"כ הולך למקום שיש שם סוכה, מפני שנראה כמתכוין לעבור המצוה. ע"כ.

דעת הרמב"ם וציין להשאגת אריה הנ"ל שהכריע כדעת החינוך והרמב"ם. ע"ש. הרי מפורש יסודו של השאגת אריה בדברי היראים והריטב"א והחינוך. והנה, לא פלא הוא שנקט בעל היראים "טיול" כדוגמא לדבר, והוא כפי שכתבתי לעיל שבמיוחד בחג הוי טיול דבר שמחה ומצוה.

יוכיח דחולו של מועד הוי דינו
כיו"ט לגבי שמחה

וראה בחזון עובדיה (יום טוב עמוד קסה) שכתב שמצות עשה מן התורה לשמוח בחול המועד, וכדין יום טוב הוא לגבי חיוב שמחה בו. ושכן מוכח ברמב"ם (פ"ו מהל' יו"ט הלכה טז, יז) "כשם שמצוה לכבד את השבת ולענגה, כך מצוה בכל ימים טובים, שנאמר לקדוש ה' מכובד, וכל ימים טובים נאמר בהם מקרא קודש, וחייב אדם להיות שמח וטוב לב בכל שבעת ימי הפסח, ובכל שמונת ימי חג הסוכות, הוא ובניו ואשתו ובני בניו וכל הנלוים אליו, שנאמר ושמחת בחגך. ע"כ. ומכאן שחייב אדם לשמוח גם בחול המועד. וכ"כ להדיא בארחות חיים (הל' חוה"מ אות לד). ובספר שבילי דוד (סי' תקל). וכן הגאון רבי זלמן בשו"ע הרב (סי' תקטט ס"ו). ע"ש. ועי' בזה בשו"ת משנה הלכות ח"ז (סי' עח), שהסיק שהדבר פשוט דחול המועד נמי בעי שמחה, ואין חילוק מכל יום טוב. ע"ש. עכ"ל החזו"ע.

כמתכיון לעבור על המצוה, שהרי מה שיוצא דוקא בימי החג הוי להנאתו בחג, ומצוה הוא כדלעיל, ועוד שדוקא בחג שכולם פנוים יכולים בני המשפחה לצאת לטיול ביחד וכאמור, ולא דמי ליוצא לעסקיו בימי החג, ואין דרכו בכך בכל ימות השנה, שלא רק שעובר על איסור פרגמטיא בימי המועד, אלא גם אין לו סיבה מדוע דוקא יוצא לסחורה בחג.

דעת האגרות משה

והגאון רבי משה פיינשטיין בשו"ת אגרות משה (אור"ח ח"ג סי' צג) דן בזה, ופסק שאסור לצאת לטייל לתענוג בעלמא במקום שלא יהיה לו סוכה, אלא א"כ היציאה הוא לצורך, דהולכי דרכים שאיתא במסכת סוכה (דף כו.) שפטורים, הוא כשהולכים למסחר וכיוצא, שהוא צורך ממש וגם הוא דבר השייך בכל אדם, ולכן באופן זה מותר לצאת מהסוכה, אבל לטיול ולתענוג בעלמא שאין לזה שום צורך, אסור. והגע בעצמך אדם שהרבה פעמים יושן או אוכל בחצרו או בגינתו תחת כיפת השמים משום שנהנה מזה יותר מביתו, האם יפטר בגלל זה מן הסוכה, וא"כ, למה אמר רבא (סוכה דף כו.) מצטער פטור מן הסוכה, היה לו לומר דמי שנהנה לישב בחצר יותר מבבית ומבסוכה, פטור מן הסוכה, אלא על כרחך שלא כל יציאה מהבית פוטרת מלשבת בסוכה, ורק בדבר שהוא מתוך הכרח הוא שהקילו לפוטרו מן הסוכה. ע"ש.

ומבואר מדבריו, שאף ביוצא לסחורה אין היתר של הולכי דרכים אלא א"כ דרכו בכך לצאת לדרך לסחורה בכל ימות השנה, אבל אם אין דרכו לצאת לדרך לסחורה בכל ימות השנה, אין לו היתר של הולכי דרכים. וא"כ כ"ש במי שיוצא לטיול שאין דרכו בכך כל השנה שאין לו היתר של הולכי דרכים.

אמנם אנכי הרואה שבאמת שיטה זו הוזכרה כבר ברבנו מנוח (פ"ו סוכה ה"ד) ודחאהו, שכתב וז"ל, הולכי דרכים ביום וכו', כלומר מי שרוצה לילך בדרך בחג הולך, ולא ימנע מפני הסוכה, דתשבו כעין תדורו אמר רחמנא, וכי היכי דבשאר ימות השנה אי בעי אזיל, הכי נמי בסוכות. ואית דמפרשי, הולכי דרכים, בני אדם שדרכן לילך כל ימות השנה ביום, הולכין בסוכות ג"כ ביום, ופטורין מן הסוכה, וכן נמי מי שדרכן לילך בלילה, ומשמע להאי פירושא שאם אין דרכן בשאר ימות השנה לילך, אין רשאים לילך בסוכות, ופירושא קמא עיקר וכו'. ע"כ. ע"ש.

ועוד שבאמת יש להשיב על דברי מהר"א אזולאי בשם הבית מועד בכמה דרכים. הראשון, שגם במשך השנה יוצאים לפעמים לטיול כגון בחוה"מ פסח, או בחופש בימי החורף כגון בחנוכה, וכן בחופש הארוך של הקיץ, כל עיר וכל מושב לפי עיתו זמנו ולפי מנהגו. ושנית, דאפילו אילו לא היו בני אדם יוצאים לטיול בשאר ימות השנה, אפ"ה מה שיצא בימי החג לא הוי מפני זה

שהיה לו להקדים קודם החג. ע"ש. ושמעין מזה שכל שהיה יכול למנוע את הצער, לא נפטר מהסוכה. וא"כ כ"ש בטויל שאינו אלא תענוג בעלמא דודאי נאמר לו שיקדים או יאחר. ובסוף דבריו כתב דהדבר ברור דלא פטרו הולכי דרכים אלא במי שהוצרך לעקור ממקום ישוב והולך לצורך פרנסתו, אבל יציאה לטיול בעלמא לא. ע"כ. וכן כתב בשמו הג"ר יהושע ישעיה גויבירט בספר שמירת שבת כהלכתה (פרק סו אות נט בהערה אות רכג). ע"ש.

דעת רבנו האור לציון

ומורינו הגאון רבי בן ציון אבא שאול בשו"ת אור לציון (ח"ד פרק ל אות ח) כתב וז"ל, הולכי דרכים פטורין מן הסוכה ורשאים לאכול אף סעודת קבע בלא סוכה. וכן מי שיצא לטיול פטור מן הסוכה. אולם לכתחילה אין לצאת לטיול כשיודע שיצטרך לאכול מחוץ לסוכה שכן מפקיע עצמו מן המצוה שלא לצורך אלא לתענוג בעלמא. ע"כ. ובביאורים כתב שהוא כעין מה שאמרו במנחות (דף מא ע"א) שבעידן ריתחא מענישים את המפקיע עצמו ממצות ציצית. ולא ראוי לאדם להפסיד מצוה יקרה זו. ואם עמד לצאת לטיול ורואה שספק הוא אם ימצא סוכה, יבטל הטיול ולא יסע. ואין לומר שהרי כאן יש בטויל משום שמחת החג, שכן מצות סוכה עדיפה על שמחת חג. ע"כ.

והוסיף האגרות משה עוד טעם לאסור, מפני שמבטל מצות עשה, שנענשין עליה בעידן ריתחא כשמבקש טצדקי להיפטר ממנה, כמבואר במנחות (דף מא ע"א) לגבי ציצית, דמלאכא אשכחיה לרב קטינא דמיכסי סדינא, א"ל קטינא קטינא, סדינא בקייטא וסרבלא בסיתוא, ציצית מה תהא עליה, א"ל ענשיתו אעשה, א"ל בזמן דאיכא ריתחא ענשין. ע"כ. הרי חזינן כיון דמפקיע עצמו ממצות עשה יש כאן קצת איסור, דבעידן ריתחא מענישים עליה בשמים, וא"כ הכא נמי, היוצאים לטיול אף אם פטורים מהסוכה, מ"מ לאו שפיר קעבדי דמפקיעים עצמם ממצות עשה של ישיבת סוכה. ע"ש.

דעת הג"ר שלמה זלמן אויערבאך

ומובא בשם הגאון רבי שלמה זלמן אויערבאך בספר הליכות שלמה (מועדים פ"ט אות כ עמ' קעב), ובספר שלמי מועד (עמוד קיב), שהורה שאין המטיילים פטורים מן הסוכה אלא א"כ הוא לצורך מסחר. והוכיח כן ממה שפסק הרמ"א (בסי' תרמ ס"ג) שהמקיז דם חייב בסוכה, והביא המגן אברהם (סק"ד) בשם הגהות אשר"י (סוכה פ"ב סי' יב) שני טעמים בזה, הטעם הראשון דהא שמחה היא לו שע"י ההקזה יכול להרבות בסעודה, והטעם השני מפני שהיה לו להקיז דם קודם החג או אחריו. ולמד המג"א מהטעם השני, שהשותה משקה המשלשל, אע"פ שמצטער הרבה, חייב בסוכה משום

דעת מרן רבנו עובדיה יוסף

וכן בקודש חזיתיה למרן רבנו הגאון רבי עובדיה יוסף בספרו חזון עובדיה (סוכות עמוד קסח-קע)^ט, שפסק שהולכי דרכים הפטורים היינו רק כשהולכים לצורך פרנסה וכדומה, שיש בזה הכרח ומצוה. וז"ל, ונראה שלא התירו חכמים להפקיע עצמו ממצות סוכה, אלא כשיצא לסחורה להביא טרף לביתו, שיש בזה הכרח, וגם קצת מצוה כמבואר בדברי הרמ"א (או"ח ס"ס רמח)^י. וע"ע במגן אברהם (סי' תקלא ס"ק ז), וכ"כ מרן באבקת רוכל. ובזה סמכו על הדרשא תשבו כעין תדורו, שאין אדם נמנע מלעזוב את ביתו בשאר ימות השנה לצאת לעסקיו ולפרנסתו, אבל היוצאים לטיול בעלמא בימי החג, בודאי שלא התירו להם חכמים להפקיע עצמם מן המצוה, שהרי אפילו המצטער שפטור מן הסוכה כתב המג"א (סי' תרמ ס"ק ד) שאם הוא מצטער מחמת ששתה סם המשלשל, אינו פטור מן הסוכה, שהיה לו להקדים או לאחר, ולא לעשות כן בימי חג הסוכות. וכ"כ באור זורע הגדול (ס"ס רצט), ובהגהות אשרי (סוכה פ"ב סי' יב). ע"ש.

ועיין בתוס' פסחים (ק"ג:) דמה שאמרו שבעה מנודין לשמים מי שאין לו ציצית בבגדו משום שיש לו לחזור ולהביא

עצמו לידי חיוב המצוה, כדמוכח בסוטה (דף יד.). ע"ש. וכן אמרו במנחות (מא.) שאין לעשות טעדיקי להפטר ממצוה דבעידן ריתחא ענשי אעשה. וראה בתוס' שבת (לב:) ובתוס' ערכין (ב:) ואסרו חכמים לעשות עיסתו פחות משיעור חלה להפקיעה ממצות חלה, כמ"ש הרמב"ם (פ"ו מהל' ביכורים ה"ז)^א, והוא מהירושלמי (פ"ג דחלה ה"א), וכן מבואר בפסחים (מח:). ועי' בשו"ת עמק יהושע ח"ב (ס"ס ט), ובשו"ת רב פעלים ח"א (חיו"ד סי' ה), ובשו"ת עדות בהיוסף מטלז (סי' דף כג). ע"ש.

ועוד יש להעיר בזה מדברי הגאון בנין שלמה (סי' מז דף נה ע"ד, [במהדורה חדשה דף תכז]) שכתב, ונ"ל דהאי דקי"ל הולכי דרכים פטורים מן הסוכה, היינו כשאוכלים ברחוב תחת כיפת הרקיע, כדרכם בכל ימות השנה שאוכלים בדרך, ולא חייבו אותם לחזור אחר סוכה, משום [ד]תשבו כעין תדורו, אבל אם נכנסים לאיזה בית לאכול חייבים לחזור אחר סוכה, דבכה"ג אין לפוטרו משום תשבו כעין תדורו. [ע"כ].

וכן מצאתי להגר"מ פיינשטיין בשו"ת אגרות משה (כרך ה חאו"ח סי' צג) שכתב שיש לאסור הטיול בחול המועד סוכות מטעם זה, שמפקיע עצמו ממצות סוכה, והוסיף עוד, שלא פטרו חז"ל

ט. וכן ראה בשו"ת יחזה דעת (ח"ג סי' מז).

י. וכן הוא בתרומת הדשן (סי' ה). ומה שכתבו התרומת הדשן והרמ"א שם "ואינו חשוב דבר הרשות רק כשהולך לטייל" אין המדובר ביום טוב וחג, שאז בודאי דיש בזה מצוה, וכדלעיל ופשוט. יא. והטור (יו"ד סוף סי' שכד).

א"ש, הגרמ"פ, והגרשז"א, אשיב על דבריהם כדרכה של תורה, ולפי הסדר.

הנה מש"כ האגרות משה בזה"ל, "והגע בעצמך אדם שהרבה פעמים יושן או אוכל בחצרו או בגינתו תחת כיפת השמים משום שנהנה מזה יותר מביתו, האם יפטר בגלל זה מן הסוכה". ע"כ.

אכן אנכי הרואה בשו"ת מהר"ח אור זרוע (סי' קצו) שהקשה אהא דאמרו בסוכה (דף כו.) בטעמא דרבנן, דאין לדבר קצבה, וכן קיי"ל להלכה (או"ח סי' תרלט ס"ג) דאין מחוייב לאכול בסוכה רק בלילה הראשונה, וקאמר הגמרא דטעמא משום תשבו כעין תדורו, מה דירה אי בעי אכיל אי בעי לא אכיל, אף סוכה אי בעי אכיל אי בעי לא אכיל. והקשה בזה"ל, "ומעתה איני מבין למה לא נאמר מה דירה אי בעי אכיל בדירתו אי בעי אכיל חוץ לדירתו בחצרו או בגגו, אף סוכה כן, ורב חסדא ורבה בר רב הונא (שם כו.) דגנו ארקתא דסורא בשבתא דריגלא משום דשלוחי מצוה הווי, ולא אמרו טעם זה, [היינו] לפי שהם לא היו רגילים לעשות כן כל ימות השנה שלא היו יושנים אלא בביתם, אבל אדם הרגיל כל ימות השנה פעמים רבות לאכול חוץ לביתו, גם בסוכה לא ינהוג אלא מנהג דירתו. עכ"ל. הרי דלא שמיעה ליה, כלומר לא סבירא ליה להאור זרוע כדברי האגרות משה הנ"ל, אלא אדרבה סובר שאכן מי שנהנה יותר לאכול מחוץ לביתו ונוהג כן בכל ימות השנה, גם בסוכות

הולכי דרכים מסוכה, אלא כשיוצאים למסחר שהוא צורך ממש, אבל לטיול שאין בו צורך אלא לתענוג בעלמא, אין להתיר, והאריך הרחיב לבסס דבריו בזה. ע"ש. וכן פסק הגרשז"א אורבך בספר הליכות שלמה (מועדים קעב) שהיוצאים לטייל בימי החג אין להם דין הולכי דרכים, שהרי יכולים הם לערוך טיוליהם בזמן אחר, לפיכך חייבים בסוכה, ויש להמנע מטיולים אל מקומות שאין ידוע שתהיה שם סוכה מצויה לו בשעת אכילה. וכ"כ בשמו בספר שלמי מועד (עמוד קיב), ובספר הסוכה (עמוד תנח).

ומ"מ עדיף להמנע מטיולים בחול המועד, ולהקדיש זמנו לתלמוד תורה, וכמבואר בירושלמי מועד קטן (פ"ב ה"ג), כלום אסרו לעשות מלאכה בחול המועד אלא כדי שיהיו אוכלים ושותים ועוסקים בתורה. [והובא בתוספות חגיגה יח ע"א, ובארחות חיים הל' יו"ט אות לד, ובכל בו סוף סי' ס. ע"ש]. ולא ניתנו שבתות וימים טובים לישראל אלא לעסוק בתורה (ירושלמי פט"ו דשבת ה"ג). ועל כיוצא בזה אמר רבי אליעזר בסוכה (כו ע"ב) משבח אני את העצלנים שאין יוצאים מבתיהם ברגל. ישמע חכם ויוסף לקח. עכ"ל החזון עובדיה.

ישוב על כל דברי הפוסקים הנ"ל

ואחר המחילה רבה מכבוד תורתם של מרנן ורבנן, הגרע"י, הגרב"ץ

ח) בענין בן חור"ל שהלך לזמן קצר בימי חג הסוכות לארץ ישראל, שכל הטירחא הגדולה וההוצאות המרובות היתה בשביל שרוצה לראות את ארצנו הקדושה, ואין לו על זה רק ימים מועטים בלבד, שמותר לו לטייל אף שלא יהיה לו סוכה, שאולי אצלו הוא צורך ממש ולא ענין טיול והנאה בעלמא, ולכן מסתבר שמותר לו לטייל אם אינו יכול להיות עוד איזה ימים בשביל הטיול אחר חג הסוכות, ולא דוקא ארץ ישראל שיש אולי גם מצוה, אלא אף הנוסע למדינה אחרת לימי הסוכות, ויש דברים שרוצה לראות שמותר לו אם לא יכול להיות שם איזה ימים אחרי סוכות. ע"ש.

ואם במי שרוצה לראות מקומות בעולם סתם, כתב האגרות משה דהוי צורך ממש, כ"ש כאן בנידוננו, הרי נהגו כל משפחות עמך בית ישראל לטייל בחול המועד, וסיבת הדבר שמטיילים דוקא בימי החג, הוא משום שבחול המועד, כל בני המשפחה ביחד ופנויים לצאת לטיול, שאין לאב המשפחה עבודה, או סדר לימוד כולל, ולא לבנים ולבנות חדר או בית ספר או ישיבה. ולכן מנצלים את ההזדמנות הנדירה שכולם נמצאים ביחד, ומטיילים לשמוח עם כל בני המשפחה בחג. ושפיר הוי צורך שלא יכול לעשותו בשום זמן אחר, לא לפני החג שאז טרודים בהכנת החג, ולא אחרי החג שאז טרודים בהכנה ל"חזרה לשגרה", ולכן דוקא בימי חול המועד, יכולים לטייל, ואין לך צורך גדולה מזו, שאין שום זמן אחר לעשותו. וכל זה הוא מלבד מה

יהיה מותר לאכול מחוץ לסוכה כמנהג דירתו בשאר ימות השנה.

ברם לא אחד דאחרי ראותי מש"כ מהר"ח אור זרוע, מצאתי בשו"ת משנה שכיר ח"ב (חאו"ח סי' רס), להגאון הקדוש רבי יששכר שלמה טייכטהאל, שהביא קושיית המהר"ח אור זרוע הנ"ל, וכתב לבאר דלא קשיא מידי, שהרי אם נאמר כן, אז יוכל כל אחד לעשות כל צרכיו כל ז' מחוץ לסוכה על פי סברא זו, ואז תבטל מצות ישיבת סוכה, ולא יהיה נעשה רצון הבורא יתברך אשר רצה שנשב בסוכה, למען ידעו דורותיכם, על כן על כרחך לא נוכל לדרוש האי תשבו כעין תדורו על אופן זה וכו'. ע"ש.

ובלאו הכי יש להשיב על דבריו, דאין הכי נמי, דאדם הרגיל הרבה לאכול מחוץ לביתו, לא יהיה פטור מן הסוכה, משום תשבו כעין תדורו, והטעם בזה מפני שהולכים בתר הנהגת רוב בני אדם, ולא לפי הרגלו של היחיד, וכיון שרוב העולם אוכלים בביתם, משום הכי חייב כל אחד מ ישראל לאכול בסוכה בימות החג אף אם הוא עצמו רגיל לאכול מחוץ לביתו. משא"כ לענין יציאה מן הסוכה, שבזה הרי דרך העולם שיוצאים מבתיים והולכים בדרכים, בין אם זה לסחורה, בין אם זה לכל ענין אחר, כגון לטיול בעלמא. ולכן בזה אכן יש סברא לפטור משום תשבו כעין תדורו.

גם מה שכתב האגרות משה דאין בטיול שום צורך אלא רק תענוג בעלמא, תמהני, הרי רב האי גאון עצמו כתב בשו"ת אגרות משה (אהע"ז ח"ד סי' לב אות

שהרי אינו מפקיע עצמו מן המצוה בזה, אלא היתר של תורה הוא משום תשבו כעין תדורו שהולכי דרכים פטורים מן הסוכה, שכל מה שעושה בביתו בשאר ימות השנה, עושה בסוכתו בימי החג, וכמבואר בכל הראשונים הנ"ל, וכיון שכך דרכו בכל ימות השנה, שאדם יוצא מביתו, אין זה מפקיע עצמו כלל. ולא דמי כלל לנוטל קמח פחות מכשיעור, כדי שלא יתחייב בחלה, או למי שיש לו טלית מרובעת ומעגלה, כדי שלא יתחייב בציצית, ששם עושה מעשה בצורה שלא יתחייב במצוה, ועושה טצדקי כדי להיפטר מהמצוה, שם מפקיע את עצמו מן המצוה. משא"כ הכא שכך הוא צורת המצוה של ישיבת סוכה, שיהיה כעין תדורו, וגם בדירת כל ימות השנה יוצא האדם ממנה לצאת לדרך, ועל כן גם מהסוכה מותר לאדם לצאת ממנה לדרך, ואינו עושה טצדקי כדי להיפטר אלא נוהג כמנהגו של עולם, ואין זה מפקיע עצמו מן המצוה, אלא אדרבה נוהג בסוכתו כמנהג דירתו, וזהו המצוה של "תשבו בסוכות" (י').

שכבר הוכחתי לעיל שטיול בחג בכל אופן הוא צורך ומצוה. ואדרבה דוקא בחג יותר מבשאר ימות השנה. ועוד, דאפילו אם טיול הוא רק "תענוג בעלמא" כמו שכתב האגרות משה, אדרבה, הרי מפני זה גופא הוא דמותר, כיון שתענוג הוא לו ומשמחו בחג. וכפי שביארתי לעיל מהרמב"ם, והיראים, והשבלי הלקט, והשאגת אריה, והשבט הלוי, דכל דבר שעושהו משמחת וחדות החג, מצוה היא. והרי היראים כתב להדיא "טיול" כדוגמא, כפי שהבאתי לעיל.

ומה שכתבו מו"ר הגר"ע יוסף בחזון עובדיה, וכן האגרות משה, והגרש"א, שדוקא לסחורה דהוי מצוה או לדבר הצורך דהוי הכרח, הוא דהתירו להפקיע עצמו ממצות סוכה, כמה תשובות בדבר. חדא, דכבר ביארתי והוכחתי לעיל שגם טיול בחג הוא צורך ומצוה, משא"כ סחורה דאדרבה אסור הוא בחול המועד.

ועוד דמש"כ מו"ר הגר"ע והאגר"מ והאורל"צ, שההולכים לטיול "מפקיעים" עצמם ממצות סוכה, תמוה

יב. וראיתי בספר דרך האתרים (מיימון, ח"א סימן ג עמוד קלב-קלג) שרצה לחלק בין מצוה חיובית שאסור להפקיע עצמו מן המצוה, לבין מצוה קיומית שמותר להפקיע עצמו ממנה. ושלכן מצות סוכה שהיא מצוה קיומית, אין איסור להפקיע את עצמו מהמצוה. ע"ש. אמנם נראה לי שעדיין לא איפרק מחולשא, שהרי טענת האגרות משה הייתה מהגמרא במנחות (מא ע"א) דאיתא התם דבעידן ריתחא ענשינן אביטול עשה, וזה בודאי שייך אפילו במצוה קיומית, דהלא שם בגמרא קאי אמצות ציצית, ומצות ציצית הוי מצוה קיומית, ואפ"ה אמר לו המלאך דענשינן עליה בעידן ריתחא (וכמו שמבואר זה בתוס' שם ד"ה ענשינן), וא"כ גם אמצות סוכה, אפילו אם נאמר דהוי מצוה קיומית, אפ"ה בעידן ריתחא ענשינן על ביטולה, דמבואר להדיא בגמרא שלגבי עונש בעת ריתחא, אין הבדל בין מצוה חיובית לבין מצוה קיומית, דבכולם ענשינן על ביטולה. ועוד שגם עצם הדבר שכתב בפשיטות שמצות סוכה הוי מצוה קיומית, הנה אין זה פשוט כ"כ. ואכמ"ל. ועוד חזון למועד.

קודם החג, הרי אז לא היה חולה ולא היה צריך להקז. ומה שכתב הרמ"א שהמקז דם חייב בסוכה, במקז לצורך בריאותו קמיידי, שאז בכה"ג אכן אמרין ליה שהיה לו להקז קודם החג או אחריו, ואין ראייה מזה לענין טיול דשייך רק עתה בימי המועד וכפי שביארתי לעיל.

ועוד, שאין לדמות פטור הולכי דרכים לפטור מצטער, דמצטער הוא פטור מחמת ההכרח, וכשמביא עצמו לידי כך הרי זה כעושה כדי להפטר, מה שאין כן הולכי דרכים, כך הוא דרך דירה לכתחילה, שיוצא ממנה למסחר או לתענוג, והתורה אמרה שידור בה כדרך דירה. וזה פשוט וברור.

ועוד, דיש לדייק קצת מהמשנה ברורה (בסעיף ג ס"ק יב) שלא הזכיר כלל הטעם השני של המג"א בזה, והזכיר רק את הטעם הראשון, דלא סבירא ליה להמשנ"ב להלכה כהטעם השני של המג"א, וסובר המשנ"ב דאף אם היה יכול לעשותו קודם החג אפ"ה נפטר מן הסוכה. ודו"ק.

ועוד קשה לי מה שכתב רבנו האור לציון, דאין לומר שיש בטיול משום מצות שמחת חג (ושבגלל זה יהיה מותר לצאת לטיול ויהיה פטור מן הסוכה), שכן מצות סוכה עדיפה על שמחת החג. ע"כ. ולא זכיתי להבין עומק כוונתו בזה.

דלא יתכן לומר שיש לאדם לשקול כובד וחשיבות המצוות, ומדבריו משמע שכשיש לפני האדם ב' מצוות צריך

ולכן מה שכתבו משום דנענשין עליה בעידן ריתחא, זה אינו, שהרי זה נאמר רק כעושה טעדי כדי להיפטר מן המצוה, וכמבואר בגמרא במנחות (שם), אבל כאן אינו עושה טעדי בכדי להפטר מן המצוה. (ועיין עוד להלן בשם הגרי"ש אלישיב מה שהשיב על זה, ובמה שכתבתי שם).

וכן מה שרצה הגרש"ז אויערבאך, ומו"ר הגר"ע יוסף בחזון עובדיה, להביא ראייה מהרמ"א והמג"א גבי הקזת דם שחייב בסוכה מפני שהו"ל לעשותו קודם החג או אחריו, יש לדחותו שהרי מבואר במחצית השקל (שם) דאיידי במי שמקז דם לשמור בריאותו ולא היה חולה, שאז בכה"ג אי מרגיש בצער מחמת ההקזה, אמרין ליה שלא היה לו להכניס את עצמו למצב שבו יהיה מצטער, ולכן אפי' שעתה מצטער אפ"ה חייב בסוכה. אבל במקז דם מחמת חולי, פטור מן הסוכה. וכן עי' בט"ז (שם ס"ק ג).

משא"כ הכא בנידוננו גבי טיול, שכפי שביארנו לעיל, אי אפשר להקדים או לאחר הטיול, שהרי רק עתה בימי חול המועד כולם בטלים ממלאכתם ועיסוקם. ולכן א"א לומר להם צאו לטיול בזמן אחר קודם או אחרי החג, שרק עתה בימי החג דוקא הם יכולים לצאת לטיול, והו"ל כמקז דם מחמת חולי שבזה הדין הוא שמתור להקז לכתחילה אף באמצע החג, ופטור מן הסוכה, וכמו שכתב המחצית השקל שם בזה"ל, "אבל אי מרגיש בחולי ומהאי טעמא מקז פטור", שהרי א"א לומר לו שהיה לו להקז דם

את העצלנים שאין יוצאים מבתיהם ברגל, דכתיב ושמחת אתה וביתך יג).

הנה ברבנו מנוח (פ"ו סוכה ה"ד) אחר שפירש את המימרא דהולכי דרכים (הבאתי דבריו לעיל), כתב בזה"ל, ואעפ"כ [שהולכי דרכים פטורין מן הסוכה] אין ראוי לאדם הגון לצאת מביתו ברגל, כי אם לצורך מצוה או להקביל פני רבו, והוא דאזיל ואתי ביומיה [פ"י שהולך וחוזר באותו יום לביתו], כדאמרין בגמרא (סוכה כז ע"ב) ר' אליעזר אומר משבח אני את העצלנים שאין יוצאין מבתיהן ברגל ואפילו להקביל פני רבו, שנאמר ושמחת אתה וביתך, ומוקים לה בגמרא דלא אזיל ואתי ביומיה. עכ"ל.

ולכאורה ברור פשט דברי רבי אליעזר שמה ששיבח את העצלנים שנשארים בבתיהם ברגל ואינם יוצאים, היינו כשבני ביתו בבית, והוא נשאר איתם לשמח איתם בבית, שאז מקיים ושמחת אתה וביתך. שזה כל עיקר כוונת רבי אליעזר שחייב אדם לשמח את בני ביתו ברגל ואין לאדם לצאת מביתו ולא לקיים חיוב זה אפילו לא מפני מצוה כגון הקבלת פני רבו ברגל, ולכן אמר שמשבח את העצלנים שנשארים בבתיהם ומשמחים עם בני ביתם. ודבריו אמורים

לשקול המצוות כביכול, ולעשות המצוה הגדולה. והוא פלא. והלא אמרו חכמינו ז"ל באבות (פ"ב מ"א) והוי זהיר במצוה קלה כבחמורה, שאין אתה יודע מתן שכרן של מצוות. ע"ש.

אמנם שאלתי את הגאון הגדול רבי בן ציון אבא שאול שליט"א, ראש ישיבת אור לציון, נכדו הגדול של רבנו האור לציון, לפתר כוונת דברי זקנו האור לציון, ואמר לי שאכן בודאי אין כוונת האור לציון שיש לשקול המצוות ושמצות סוכה עדיפה על מצות שמחת החג. אלא נראה שכוונתו שבחג הסוכות, מצות ישיבת סוכה היא המצוה המוטלת עליו בעיקר מעל פני כל שאר מצות החג, כי זה עיקר המצוה של חג הסוכות, ורצון התורה הוא שישב האדם בסוכה, כמו שכתוב בפסוק (ויקרא כג, מב) "בסוכות תשבו שבעת ימים". ולכן אם מצות שמחת החג יגרע ממצות ישיבת סוכה, מעדיפים את מצות ישיבת סוכה, כי מצות ישיבת סוכה היא העיקר בחג הסוכות, וזהו כוונת האור לציון דמצות סוכה עדיפה. עכ"ד.

ומה שהביא החזון עובדיה (בעמוד קע) מהגמרא בסוכה (כו ע"א), דאיתא התם, שהיה רבי אליעזר אומר, משבח אני

יג. עיין רש"י (ד"ה משבח) שפירש שכוונת רבי אליעזר הוא לשבח את העצלנים הנשארים בביתם בימי הרגל, שאף על פי שאינם עושים כן מחמת שמחת הרגל, אלא מחמת עצלותם, שהרי גם בשאר ימות השנה אין הם יוצאים מבתיהם. ובערוך לנר (על רש"י שם) הוסיף לבאר שלפיקך נקט בלשון "משבח אני", אף שיש חיוב גמור מן התורה לשמח עם אשתו בחג, שכן כוונת רבי אליעזר הייתה לשבח אף את אלו המתעצלים בכל ימות השנה, ואינם יוצאים מבתיהם לעולם, שמכל מקום ביום טוב, שבה הוא להם שאין יוצאים מבתיהם, שעל ידי כך מקיימים את מצות ושמחת אתה וביתך.

שמחת החג בזה. ע"כ, והיינו כמו שכתבנו.

ומה שהביא מרן זיע"א בחזון עובדיה (עמוד קסט) מהגאון בנין שלמה שכתב דהולכים דרכים ביום הפטורים מן הסוכה היינו באוכלים בדרך תחת כיפת הרקיע, כדרכם בשאר ימות השנה, אבל אם נכנסים לאיזה בית, אז חייבים לחזור אחר סוכה. ע"כ.

הנה אעתיק כאן לשונו של הבנין שלמה (שם) וז"ל, ודע עוד, דנ"ל דהא דקי"ל דהולכי דרכים ושומרי פטורים מן הסוכה, היינו דאינן מחוייבין לחזור אחר סוכה, ויכולים לאכול בדרך תחת כיפת הרקיע, וכמו שדרכן בכל ימות השנה שאוכל בעת שהוא הולך בדרך, ואינו נכנס לבית. אבל אם א"א לו לאכול בדרך, וע"כ צריך ליכנס לבית ולאכול, אז נראה דמחוייב לחזור אחר סוכה, דבכה"ג לא שייך למפטריה מצד תשבו כעין תדורו. עכ"ל.

וברור בכוונתו שהיינו שאם אכן יש סוכה בבית שנכנס בו או בקרב הסביבה, אז חייב לאכול בה, ואינו יכול לפטור את עצמו מחמת שהוא הולך בדרך, וצ"ל הטעם בזה משום שכיון שחנו, ובידם הדבר בקלות לאכול בסוכה, בכה"ג לא פטרוהו רבנן, אע"פ שבעצם תורת "הולכי דרכים" עליהם. אבל אם אין שם באותו בית סוכה בודאי שפטור שהרי הוא הולך בדרך, ומה לי שעתה נכנס לבית לאכול, הרי סו"ס הולך דרך הוא.

לכל שלשת הרגלים, ולא רק לחג הסוכות, דיקא שנקט "ברגל" ולא "בסוכות", כי אין הענין כלל כי יוצא מהסוכה אלא הענין הוא שאם יוצא לדרך לבד וישאיר את בני ביתו בבית אז אינו מקיים את חיובו לשמחם ברגל.

ולכן אם רוצה אדם לצאת מהבית וללכת לטיול ביחד עם בני ביתו, אז שפיר מקיים בזה את המצוה של ושמחת אתה וביתך המוטלת עליו. שאין הענין במה שאמר ר"א, שצריך להיות דוקא בבית בימי החג, אלא הענין הוא שיש לשמוח עם בני ביתו בחג ואין לבטל חיוב זה אפילו מפני מצוה כגון הקבלת פני רבו.

ולכן מה שהביא מרן הגרע"י גמרא זו כאן לעניננו, צ"ל שלא הייתה כוונתו בזה כי אם להשאלת הלשון של המימרא שאין לצאת ברגל, ולא להוכיח מכאן שאין לצאת מן הסוכה לטיול, שהרי אין מגמרא זו שום ראיה שאין לצאת מהסוכה לטיול, שכל כוונת הגמרא הוא שיש לשמוח עם בני ביתו ברגל, ולכן אדרבה ביציאה לטיול עם בני ביתו שפיר משמח אותם, ומקיים בזה ושמחת אתה וביתך.

וראיתי בשו"ת משיב משפט (טולידאנו, ח"א או"ח סי' ח עמוד עח) שכתב נמי כן, וז"ל, הרי שגם הא דאמרו חז"ל לשבח את מי שנשאר בביתו ולגנות את היוצא, היינו כשיוצא לבדו, אך אם יוצא עם בני ביתו, אדרבה זוהי שמחתם ביציאה עמו לטיול, ושפיר מקיים מצות

תדורו כתיב, ודמי לשח עם חבירו חוץ לסוכה, דלא נאמר שיש כאן הפקעת עשה דענשי עליה בעידן ריתחא. ע"כ. [ועיין לו עוד מש"כ בספר הערות (על מסכת גיטין דף פא. ד"ה תחבולות). ודו"ק היטב].

וכן מובא בשמו של הגרי"ש בספר אשרי האיש (מועדים פרק כו אות לד ולה) בזה"ל, ודע שאין לדמות פטור הולכי דרכים למצטער, דמצטער הוא פטור מחמת ההכרח, וכשמביא עצמו לידי כך הרי זה כעושה כדי להפטר, מה שאין כן הולכי דרכים, כך הוא דרך דירה לכתחילה שיוצא ממנה למסחר או לתענוג, והתורה אמרה שידור בה כדרך דירה. ודעת רבנו [הגרי"ש אלישיב] שהציאה לטיול לא דמי לציצית, דהתם כתבו התוס' דענשינן ליה מפני שעושה בתחבולה כדי להפטר, משא"כ כשרוצה לצאת לדרך לטיול ואינו נמנע אין זה כזלזול במצוה.

ולענין מעשה מי שיש לו איזה צורך לצאת לטיול, א"א להחמיר עליו. ומש"כ בהגהות מהר"א אזולאי על הלבוש [סי' תרמ] בשם ספר בית מועד, [די"א] שמי שאין דרכו כל השנה [תמיד] ביציאה כרוכלים והחמרים, אסור לו לצאת בחג דנראה כמתכוין לעבור על המצוה, ולפי דבריו לכאורה אין לצאת לטיול, זה אינו דיוצא לדרך לטיול אינו

ועכ"פ בדרך כלל היוצאים לטיול למקום שאין שם סוכה, היינו למקומות גינה או פארק שהוא אכן תחת כיפת השמים, ואף אם זה מקום מקורה (עם גג), עדיין אין זה בית. ובודאי שפטורים שם מן הסוכה.

דעת הג"ר יוסף שלום אלישיב

שוב מצאתי להגרי"ש אלישיב בספר הערות (על מסכת סוכה שם) שדעתו שמותר לטייל אף אם יתבטל ממצות סוכה, כיון שכן הוא הדרך בכל ימות השנה. והביא את דברי האגרות משה הנ"ל, ואמר שדבריו אינם מובנים דמ"מ כיון דהיום הדרך הוא לצאת לטיול [בכל ימות השנה], א"כ מי גרע מסחורה, דכיון שזו דרכו, בכלל תשבו כעין תדורו הוי, ופטור מן הסוכה. ומה שכתב רש"י הולכים בדרך לסחורה, לא בא לאפוקי הולכים לטיול בעלמא, ומה שנקט סחורה לאו דוקא, ועוד שהרי הראשונים לא פירשו כן כלל אלא סתמו.

וגם דחה את הראיה מהגמרא במנחות (מא ע"א) דבעידן ריתחא ענשינן על ביטול עשה, דאין הנידון דומה לראיה, דהתם מדובר שלבש לתקופה ארוכה סדין הפטור מציצית, א"כ מראה עצמו כמפקיע המצוה (י'), אבל כאן היה בסוכה, ורק באקראי יוצא גם לטייל, ותשבו כעין

יד. וכמו שביאר הבית הלוי (דרוש יא ד"ה והנה) על פי דברי הראשונים במנחות שם, שכיון שמתוך כוונה תחילה הוא משנה את המנהג ללבוש בגדים של ארבע כנפות, הרי זה מראה בעצמו שאינו חפץ במצוה ובקימה, ולכן נענשין על זה בעידן ריתחא. ע"ש.

שאינן בזה משום הפקעה מן המצוה. ועוד שמלשון התשובה מבואר להדיא שכוונתו לפנים משורת הדין, וממדת חסידות, שהרי כתב במפורש בהתחלה שאע"פ שאם הולך בדרך פטור הוא מן הדין, מ"מ וכו'. והיינו שחכם לב יקח מצות, ולא יכניס את עצמו למצב שיהיה פטור מן המצוות, אבל מן הדין מותר אפילו לכתחילה להכניס את עצמו למצב של הולכי דרכים, ויהיה פטור ממצות סוכה.

סיוע מדברי הגאון החזון איש והגאון האדר"ת

ושוב הלום אחרי כותבי כל זאת מצאתי בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ו או"ח סי' קמו) להגר"מ שטרנבוך שכתב בזה, ואחר שהביא דברי הגר"מ פיינשטיין, והגרש"ז אויערבאך הנ"ל, כתב בזה"ל, ולענ"ד נראה דלמש"כ היראים (סי' תכז) שמקיימין מצות שמחת החג בכל דבר שהיא שמחה וקורת רוח אצלו, א"כ כיון שנהנה מטיול, מקיים בזה מצות שמחת יו"ט. ולכן מותר לטייל בחג ולהיפטר מסוכה, שאין יכול לדחות הטיול לפני החג או לאחריו, אלא זהו צורך לו לטייל בחג דוקא, כדי לקיים מצותו לשמוח ברגל. וכ"ש במה שמצוי שאשתו ובני ביתו הקטנים משתוקקים לטייל עמו [בחג], שמצוה שיצא לטייל עמם, שזוכה גם לקיים מצותו לשמח אשתו ובני ביתו, שזהו מעיקר חובת שמחת יו"ט, שישמח אשתו ובני ביתו, וכמו דאיתא בגמ' פסחים (קט.) וברמב"ם (פ"ו דיו"ט).

כמתכוין לעבור על המצוה כיון שיוצא להנאתו בחג, וזה הזמן המתאים לטיול, ולא דמי ליוצא לעסקיו ואין דרכו בכך. עכ"ל ספר אשרי האיש.

והנה בשו"ת קובץ תשובות ח"ב (סי' לו אות ה) נשאל הגריש"א בזה"ל, האם מותר להכניס את עצמו להיתר עובדי דרכים ויהי' פטור מסוכה. ע"כ. והשיב בזה"ל, הנה בכל פעם שהוא אוכל או ישן בסוכה מקיים מצות עשה מן התורה, ונהי דכשהוא בדרך פטור, אבל בודאי עליו להכניס את עצמו לחיוב קיום מצות, ולא להפקיע את עצמו מן המצות, תדע דבירושלמי (קדושין פ"א ה"ז) אמרו כבד את ד' מהונך, במה אתה מכבדו מהונך, עושה סוכה, לולב, שופר, תפילין, ציצית, אם יש לך, אתה חייב בכל אלו, ואם אין לך, אין אתה חייב באחת מהן. ובתוס' (פסחים דף ק"ג ע"ב ד"ה ואין [כתבו]), "ומי שאין לו תפילין, אפילו אין לו, יש לו לחזר ולהביא עצמו לידי חיוב, כדאשכחן במשה שהיה תאב ליכנס לארץ ישראל כדי לקיים מצות שבה". עכ"ל התוס'. עכ"ל הגריש"א בקובץ תשובות [והועתק באשרי האיש שם אות לו].

והנה מלשון השאלה משמע קצת שמיידי באדם שכל כוונתו שיציאה לדרך הוא כדי להיפטר מן הסוכה ועל זה השיב שבודאי יש לאדם לחזר אחר המצוות ולא להפקיע את עצמו מהם. אבל במי שיוצא לטיול לצורך הטיול וזה כל כוונתו אף שממילא נכנס לפטור הולכי דרכים בודאי

דירתו דוקא, ולא שיהא בה כבבית הסוהר, וכמ"ש לעיל מרבינו החזון איש והגאון האדר"ת.

ומש"כ המג"א דעליו להימנע בחג מלהקיד דם או לשתות משקה המשלשל כדי שלא יהא מצטער הפטור מסוכה (ולכן אם הקיד או שתה אינו נפטר מהסוכה), היינו דוקא בכגון הקזת דם או שתיית משקה המשלשל, שאם נמנע מכך בחג [ואז יכול להיות בסוכה] לא איכפת ליה כ"כ, ואינו מרגיש על ידי זה שהוא כבול לסוכה כמו אסיר בבית הסוהר. [אך סיים], מיהו אין זה דרך הראוי שיבלה כל החול המועד בטיולים ויבטל ממצות סוכה, רק כמו שאמרו ביו"ט חציו לה' וחציו לכם, כך בחול המועד ישתדל בכל יום לזכות למצות סוכה, ולכן יקפיד לאכול כל יום סעודת היום בסוכה, וקודם הסעודה או לאחריה יצא לטייל עם אשתו ובניו. אמנם יש צדיקים ואנשי מעשה שמדקדקים לא ליבטל ממצות סוכה בכל משך החג, וזהו שמחתם שזוכים לקיים במשך כל היום מצות עשה דסוכה, והנשים יוצאות עם הילדים לטייל, וכל

ועוד י"ל דהנה ראיתי מובא שהיה אחד שנהג שלא לצאת כלל מהסוכה, ורבינו החזון איש פקפק ע"ז דאין זה כעין תדורו, שהרי זה כמו בית הסוהר. וכ"כ בספר נפש דוד להגאון האדר"ת [עמוד מו אות ין] זצ"ל וז"ל "מצות סוכה היתה חביבה עלי מאוד, כל קור וכל רוח לא הרפוני ולא גרשוני מן הסוכה וכו', עד כי בכל פעם עלה במחשבה לפני אולי ג"כ אינו על פי הדין, דתשבו כעין תדורו כתיב, וחלילה לדירת כל השנה שתהא כ"כ בהכרח שלא לזוז ממנה כלל" (ט).

ועל דרך זה י"ל דרשאי לצאת מהסוכה כדין הולכי דרכים, ולא אמרינן דכיון דיכול לטייל קודם החג או לאחריו, עליו להימנע מלהיות הולכי דרכים הפטורים מסוכה, אלא כיון שטבע האדם שבימי חול המועד שהוא פנוי מעסקיו חושק ביותר עם בני ביתו לצאת ולטייל, אם נימא דעליו להימנע מלטייל, אינו מרגיש בסוכה כבביתו, רק מרגיש שהוא בסוכה כעין אסיר בבית הסוהר שאינו רשאי לצאת משם לטייל כרצונו, וזהו נגד רצון התורה שרצתה שהסוכה יהא כעין

טו. אעתיק כאן לשון האדר"ת במלואו, וז"ל, מצות סוכה היתה חביבה עלי מאוד, וכל קור וכל רוח לא הרפוני ולא גרשוני מן הסוכה, אשר היה לי עונג רב לא יתואר בשבתי בה תמיד, לילה ויום בלי הרף, וכמסר נטוע הייתי בה, עד כי כמה פעמים עלה במחשבה לפני, אולי גם זה אינו על פי הדין, דהא תשבו כעין תדורו כתיב, וחלילה לדירת כל השנה שתהא כ"כ בהכרח שלא לזוז ממנה כלל. ואני מסופקני מאוד כוונת תורתנו הקדושה, לשבת ז' ימים בבית האסורים ח"ו, והלא כל השנה כולה כל אחד יוצא ובא, ואינו יושב בלי הרף בביתו, ובודאי תשבו כעין תדורו הוא גם כשיוצא מפעם לפעם להתענג ולטייל, ודרכיה דרכי נועם כתיב וכו'. עכ"ל.

הלכות דורשים את ה'. עכ"ל התשובות והנהגות טז).

חבר לדברי החזון איש והאדרת
ה"ה הגאון בעל ארץ צבי, וראיה
לדבריהם מהתוספות ישנים

והנה מה שהביא בתשובות והנהגות מהחזון איש והאדרת, שכיון ד"תשבו כעין תדורו", אינו נכון שלא לצאת מהסוכה כלל כיון שאדרבה זהו רצון התורה שינהג בו כמנהג דירתו, ואם מונע עצמו מלצאת, זהו נגד רצון התורה, אנכי הרואה שכבר קדמוהו בזה בשו"ת ארץ צבי (פרומר, סי' צח ד"ה ת"א הק') שכתב וז"ל, והכא נמי מה שאדם הולך לפעמים חוץ לסוכה, אין זה מנגד למצוה, אדרבה זה משוי שיהיה כעין תדורו, מה דירה אי בעי יושב בביתו אי בעי הולך מביתו החוצה, הכי נמי סוכה. וכן משמע להדיא [ב]תוספות ישנים (יומא דף י: ד"ה ורבי יהודה סבר) דמש"ה סוכה לא חשיב דירת בעל כרחיה משום דכשרוצה הולך לביתו. עיי"ש. [ו]מה שהוא פעם בחוץ פעם בסוכה כחפצו, זה נותן טעם בהמצוה שיחשב כעין תדורו יותר. וסעד לדבריי מצאתי בפייט לסוכות שכתב דמקיימין מצות סוכה "ביציאותיה ובביאותיה", ולכאורה תמוה, בביאותיה ניחא, אבל ביציאותיה מה קיום מצוה יש

בזה, ולהנ"ל אתי שפיר טובא וק"ל. עכ"ל הארץ צבי.

והנה מצינו שהתלבטו הראשונים בביאור האי דרשה דדרשינן "תשבו כעין תדורו", מדכתיב (ויקרא כג, מב) "בסוכות תשבו שבעת ימים". ויעויין בחידושי הריטב"א (כו ע"א ד"ה רבא אמר פרצה) שכתב וז"ל, ומאי דדרשינן בכל דוכתא, "תשבו כעין תדורו", לאו מלישנא ד"תשבו" נפקא לן, דאדרבה מדלא כתיב "תדורו", וכתיב "תשבו", משמע איפכא, אלא שאנו למדין כן מכוונת המצוה, שאמרה תורה "בסוכות תשבו שבעת ימים", כלומר כמו שהייתם יושבים בביתכם. אי נמי מדכתיב (ויקרא כג, מב) "האזרח בישראל", דמיתר להכי, כדבעינן למימר קמן (כ"ח ע"א ד"ה רבא אמר). ע"כ.

ושם בדף כח ע"א כתב הריטב"א וז"ל, ויש לשאול למה נכתב "האזרח" [בפסוק ויקרא כג, מב כל האזרח בישראל ישובו בסוכות] כלל, שמעתי בשם רבינו הגדול הרמב"ן ז"ל שבא לומר שלא יתחייב בסוכה אלא מי שהוא כאזרח רענן, פרט להולכי דרכים ושומרי פירות ומצטער וכיוצא בהן, וכל מאי דאמרין בכל דוכתא "תשבו כעין תדורו", מהכא נפקא לן, דהא קרא גלי לן דמאי דכתיב "תשבו" אינה ישיבה כל דהו, אלא ישיבה כעין דירה, כענין "יושב יעקב בארץ

טז. וע"ע במש"כ בתשובות והנהגות (ח"א או"ח סי' שעח), ובספרו מועדים וזמנים (ח"א סי' פט ובהנד"מ הלכות סוכה סי' שכה-שכו). ודו"ק.

מצות עשה מן התורה של "בסוכות תשבו". ע"ש". דאדרבה זהו גופא מה שדרשו חז"ל מ"בסוכות תשבו" שיהיה כעין ישיבת ביתו, והיינו שצריך להחשיב את הסוכה כביתו ממש, וכשם שאין אדם מחויב ואינו נוהג להיות כל רגע בביתו ולא לצאת ממנה כלל כי אם לדבר הכרחי, אלא לפעמים יוצא ממנה גם שלא דבר הכרחי, כך סוכה יכול לצאת ממנה מפעם לפעם גם שלא לדבר הכרחי. וכנ"ל. גם מה שכתב היסוד ושורש העבודה ש"עובר בעשה" תמוה מאד שהרי לא מצינו רק שכשיושב בסוכה מקיים מצות עשה, אבל שמי שיוצא ממנה עובר בעשה, זה לא שמענו. שוב ראיתי שכבר העיר עליו כן הגר"צ אבא שאול בשו"ת אור לציון (ח"ד פכ"ט אות א). ע"ש.

וכן ראיתי עתה להגר"נ קרליץ בספר חוט שני (סוכות פ"ב אות ט, א) שפסק שמותר לאדם להכניס את עצמו למצב של הולכי דרכים שפטורים מהסוכה, אף כדי לנסוע לטיול בחול המועד שאינו צורך מיוחד, כיון שלא מצינו שום הגבלה בזה. וע"ש שכתב שמ"מ שטות הוא לאבד מצוה יקרה זו בשביל טיול. ע"ש.

וכן ראיתי בספר קובץ הלכות (להגר"ש קמנצקי, סוכות פט"ז אות כו) שכתב,

מגורי אביו" (בראשית לו, א), ואחרים בכתוב. וכ"כ הרשב"א (כו ע"א). ע"ש.

וראה דבר חידוש, במאמר שנדפס בקובץ המועדים (שע"י הוצאת "מוריה", סוכות עמוד תרכה) מחכם אחד שכתב שם מעצמו מקור לדרשה של "תשבו כעין תדורו". דהנה דרשו חכמינו ז"ל במסכת ראש השנה (דף ט ע"ב) על הפסוק "וקראתם דרור בארץ לכל יושביה", אין דרור אלא לשון חירות, אמר רבי יהודה, מה לשון דרור, כמדייר בי דיירא ומוביל סחורה בכל מדינה". ע"כ. וכן איתא נמי בתורת כהנים (פרשת בהר פרק ב הלכה ה). והחפץ חיים בביאורו על הת"כ שם מפרש, "דרור" שהוא ברשותו לדרור בכל מקום אשר ירצה וסוחר בכל מקום שירצה, "יושביה" כלומר, ישיבה שאין בן חורין נוהג בה, אין שמה ישיבה. ע"כ. ולפי זה מתברר הדרשה כך, "תשבו כעין תדורו", ישיבה שיש בה דרור, ואם אין בה דרור אין שמה ישיבה. ע"כ. ודו"ק היטב והבן.

וזה דלא כמו שכתב בספר יסוד ושורש העבודה (שער יא פ"ב) שמחויב אדם להזהר מאד שלא יצא כל שבעת ימי החג מהסוכה לביתו כלל וכלל, אם לא לדבר הכרחי מאוד כי על כל רגע ורגע ששוהה חוץ לסוכה על לא דבר הכרחי עובר על

יז. ומה שכתב שכך מבואר בלשון האבודרהם (סדר תפילות סוכות, פרק כז אות ה, ד"ה כתוב בחידושי דב"ש), המעייין בדברי האבודרהם שם יראה שאין הדבר מוכרח כן כ"כ בכונתו. ע"ש. ודו"ק. ושוב ראיתי באבודרהם הוצאת קול רא"ם (במילואים סוף אות רסו) שכן העיר עליו נמי המו"ל בזה"ל, "ולא הבנתי דבריו איך יליף מהכא".

תורת הולכי דרכים עליהם, ופטורים מן הסוכה. (ואם יש שם סוכה בנויה לפניהם אז יש להם לאכול בה).

וכשמגיעים למקום ישוב לחנות, חייבים בסוכה, ודוקא אם יוכלו למצוא שם סוכה, אבל אם לא מצאו שם סוכה, פטורים אף בחנייתם במקום ישוב, דאין להם לבנות שם סוכה.

ובכלל הפטור של הולכי דרכים, הם אלו היוצאים לטיול בימי חול המועד סוכות, שמותר להם לצאת למקום לטייל, אפילו שיודעים מראש שלא יהיה להם סוכה, לא בדרכם לשם, ולא במקום ייעודם.

סוף דבר:

והנה ידועים דברי הירושלמי (פ"ב דמועד קטן ה"ג), אמר ר' אבא בר ממל אילו היה לי מי שימנה עמי, הייתי מתיר לעשות מלאכה בחול המועד, כי כלום אסרו לעשות מלאכה בחול המועד אלא כדי שיהיו אוכלים ושותים ועוסקים בתורה, והם אוכלים ושותים ופוחזים. ע"כ. וכתבו הארחות חיים (הל' חוה"מ סוף אות לד) והכל בו [הובא במשנ"ב סי' תקל סוף סק"ב] שמכאן נראה שיש איסור גדול בשחוק וקלות ראש בחול המועד, יותר מבעשיית מלאכה בו, שכל כוונת התורה בנתינת המועדות היתה כדי להדבק בהשי"ת ביראתו ואהבתו ובמצותיו ולעסוק בתורתו התמימה. ע"ש. [ועי' בספר מועדים וזמנים ח"ד סי' שב ובהגד"מ הל' חוה"מ סי' קצג. ודו"ק].

שהולכי דרכים לצורך טיול ועונג בעלמא, חשיבי הולכי דרכים לענין שנפטרים מן הסוכה אם הולכים למקום שאין שם סוכה. ובהערה שם (אות כז) כתב שדברי האגרות משה (או"ח ח"ג סי' צג הנ"ל) בזה הם מחודשים. וע"ש עוד.

וע"ע בשו"ת אז נדברו (חי"א סי' לד).

והלום יצא לאור ספר דברי שלום (מועדים ח"א, פסקי הלכה מפי הגאון רבי שלום הכהן ראש ישיבת פורת יוסף), ובהלכות סוכות (פרק מה אות יא) כתוב שפסק שמי שיוצא לטיול בימי חול המועד סוכות, הרי הוא פטור מסוכה, ואינו צריך לאכול בסוכה במשך הטיול. ע"כ. אלא שבאות יב כתוב שפסק שיש להימנע מלצאת לטיול בימי חג הסוכות כדי שלא להפקיע את עצמו ממצות סוכה. ע"כ. והיינו כשיטת האור לציון שאף שמעיקר הדין פטורים, מ"מ כתב שיש להימנע מכך. וכבר השבתי על זה לעיל. ע"ש.

העולה מכל האמור:

הולכי דרכים פטורים מן הסוכה, דתשבו כעין תדורו אמר רחמנא, וכשם שבכל ימות השנה אדם מניח ביתו ויוצא לדרך כך בסוכות רשאי להניח סוכתו ולצאת לדרך. והיינו אפילו ביודע שלא ישב בסוכה לא יום ולא לילה, אפ"ה פטורים ואין להם להימנע מלצאת לדרך, כשם שבשאר ימות השנה אינם נמנעים מלצאת לדרך משום שלא יהיה להם בית. **וההולכים** בדרך והפסיקו בדרכם לחנות, במקום שאינו ישוב, עדיין

עיי"ז מעט ביטול תורה, וכמו שכבר לימדנו רבי עקיבא שאמרו עליו (פסחים קט ע"א), מימיו לא אמר הגיע עת לעמוד בבית המדרש, חוץ מערבי פסחים וערב יום הכפורים, בערבי פסחים בשביל תינוקות כדי שלא ישנו [וערב יום הכיפורים כדי שיאכילו את בניהם]. ואולי בכלל זה יציאה עם ילדים לטיול בחוה"מ הגורמת להם שמחה ועונג יו"ט, ומביאה אותם לצפייה לקראת החג. אבל יש לראות שטיולים מעין אלו לא יפחיתו ממשמעות הימים המיוחדים של חול המועד, ויש למצוא את הדרך הראויה להחדיר גם את קדושת ומעלת הימים הללו, ולא ליעדם רק לשעשועים ושאר עינוגים גשמיים. עכ"ל.

אשר על כן בודאי אשרי האיש שיכול להישאר בסוכתו ללמוד תורה בצלה דמהימנותא, כמו שכתוב בשיר השירים (פרק ב פסוק ג) "בצלו חמדתי וישבתי ופריו מתוק לחכי", ואפשר לפרש בדרך דרוש, "בצלו חמדתי וישבתי", זו סוכה, "ופריו מתוק לחכי", זו תורה.

שוב ראיתי בערוך השלחן (בסי' תרכה אות ה) בשם מדרש חזית (שיר השירים רבתי) שכן דרשו חכמינו ז"ל, "בצלו חמדתי וישבתי" זו סוכה, "ופריו מתוק לחכי" זו אתרוג. ויש לפרש על דרך רמז, דאתרוג רומז על התורה כמו שכתבו בספרים הקדושים, וכן הוא ביהי רצון שאומרים בעת אגודת הלולב, שרואים כי תיבת "אתרוג" (עם הכולל) הוא בגימטריא "תורה".

וכן ידועים דברי הגאון החסיד מהר"א פאפו בספרו פלא יועץ (ערך חול המועד), הביאו מרן הגרע"י בחזון עובדיה (יום טוב, עמוד קסה-קסו), דברי מוסר ותוכחה נוקבים, וז"ל, וקדמונים אחזו שער, שפירשו מאמר הכתוב, כי אקח מועד אני מישירים אשפוט, כי בתחילת דינו של אדם נידון על דברי תורה (סנהדרין ז ע"א), והוא בא בטענה שהיה טרוד על המחיה ועל הכלכלה להביא טרף לביתו, וחול המועד מקטע רגליהו של הבאים בטענה זו, שבימי חול המועד הוא פנוי ממלאכה, ומבזבז את הזמן בטיול בכל רחבי הארץ, משוט בארץ ומתהלך בה, ובשחוק בקוביא ובקלפים וכיוצא בזה, ובשמים טוענים כנגדו, הרי היה לך פנאי בחול המועד ללמוד תורה, ולמה איבדת את הזמן בשה"י ופה"י, ואין הכי נמי אם האיש ירא את ה', וקבע את ימי המועד ללימוד התורה, אז דנים אותו לזכות, וחושבים עליו כאילו עסק בתורה גם בשאר הימים שהיה טרוד בפרנסתו. וזהו, כי אקח מועד, אז אני מישירים אשפוט. והרי כל ימי חול המועד הם ימי דין, בפסח על התבואה, ובחג נידונים על המים (ראש השנה טז ע"א), הפנקס פתוח והיד כותבת, כי פועל אדם ישלם לו. עכ"ל.

אמנם ראה בלשונו של הג"ר חיים ישראל הלוי בעלסקי בשו"ת שלחן הלוי (חאו"ח פרק טו בפתיחה להלכות חול המועד) שכתב וז"ל, ואף שיש ענין לשמח את בני ביתו בחג, גם אם ייגרם

שענן ה' חופף למעלה מעלה, עין ראתה ותאשרנו, וכו'. עכ"ל. ע"ש.

אבל מי שמוטל עליו את החיוב "ושמחת אתה וביתך", בודאי שצריך להקדיש זמן וזמנים למשפחתו כדי לטייל ולשמוח אתם, וזה גם מצוה גדולה ממצות החג, ואחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוון לבו לשמים.

המצפה בכליון עינים לראות בישועת ה' עמו, ולימים שבהם יפרוש סוכת שלומו עלינו, במהרה בימינו.

והלום מצאתי בספר יערות דבש (ח"א דרוש ו' ד"ה וזהו), ואת"ד, אמנם יש בסוכה רמז ג"כ על התורה, כי היא צלה דמהימנותא, והיא התורה הנקראת צלה דמהימנותא. וע"ז צווח שלמה (שיר השירים פ"ב פ"ג) בצלו חמדתי וישבתי, והוא צל תורה וצל סוכה, וכו', ובזה יש לאדם לישב וללמוד תורה בסוכה, כי סוכה עשויה לענן ה' יומם על הסוכה, ואף שאין נראה מ"מ ברור ואמת מי שיושבים בסוכה לשמה ועוסקים בתורה ושמחים בחג במצוה ושמחת מועדות,



פרטי דינים בדיני מחיצות וסכך הסוכה

הרב עמנואל מולקנרוב

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

האם אמרינן לבוד להחמיר או לא

כתבו התוס' בסוכה יז. והרא"ש בסוכה פ"א סי' לג' ונהעתיקם הטור בסי' תרלבן בזה"ל: היכא דאיכא שני טפחים סכך פסול ושנים של סכך פסול ואויר מפסיק ביניהם פחות מג' איכא לספוקי אם שני הפסולין מצטרפין לארבעה לפסול את הסוכה דשמא כיון דאויר מפסיק ביניהם לא מצטרפי או שמא כיון דאין באויר ג' מצטרפין. מיהו היכא דליכא בפסולים ד', ואויר פחות מג' מפסיק ביניהם - אין האויר משלימו לארבעה במה שחושבו כסתום מחמת לבוד, דלא אמרינן לבוד להחמיר ע"כ. והביאור בדבריהם הוא, שיש ב' סוגי לבוד; יש לבוד שהוא 'כמאן דליתיה', וממילא מה שבצד האויר 'מתחבר' אחד לשני. ויש לבוד שהוא 'כסתום' בדבר הפסול. ועל הלבוד הראשון הסתפקו התוס' האם אומרים אותו להחמיר או לא. ועל הלבוד השני פשיטא לתוס' דלא אמרינן להחמיר.

ומצאנו לרי"י שכתב להדיא את ההגדרה וההבחנה הזו בביאור דברי הרא"ש, אלא שהוא פשיטא ליה שבלבוד

הראשון אמרינן להחמיר, וז"ל בנתיב ח' ח"א [דף נו ע"ג]: אם יש אויר פחות משלשה ומצדו האחר יש סכך פסול בפחות משני טפחים ומצדו השני כמו כן סכך פסול בפחות משני טפחים אין האויר שבנתיב משלים לארבעה טפחים שנחשבהו כסתום לבוד, דלא אמרינן לבוד להחמיר אלא להקל. אבל אם יש שני טפחים סכך פסול מכאן וב' טפחים סכך פסול מכאן ואויר פחות משלשה מפסיק בנתיב נראה שפסולה דהאויר כמאן דליתיה דאמי, והב' פסולין כמחוברין ויש בהן שיעור לפסול. והרא"ש נסתפק בו ע"כ.

וראבי"ה בסוף סי' תרכו פשט לאידך גיסא, שגם לבוד של 'מחוברין' לא אמרינן להחמיר, שכתב להסתפק כספק התוס' לגבי סכך פסול פחות מב' טפחים 'ואויר' פחות מג' ביניהם, והוסיף א"נ אם 'סכך כשר' פחות משלשה מפסיק אם הוא הפסק או נאמר כלבוד והרי אין הפסק, והרי זה לבוד להחמיר. ומיהו לא מצינו לבוד לפסול, ולכן נראה יותר להכשיר. והמחמיר תבא עליו ברכה ע"כ. הרי שפשט הן על אויר והן על סכך כשר שאינם חשובים לבוד

האילן חמתו מרובה מצלתו הואיל ואין בין ענף לענף ג"ט הרי הן כולן כלבודין 'וכמחוברין', ונעשו כולן כדף שלמתכת העומדת ע"ג סכך כשר שאינה בטילה ברוב שהרי היא עומדת בפני עצמה. וכן העושה סוכתו תחת רהיטי ביתו שהן פסולין לסיכוך מפני שלא הוקבעו לצל אע"פ שהיה האויר שביניהן רבה עליהן ואין בין זה לזה ג"ט הרי הן כלבודין 'וכמחוברין' כולן כאחת ופסולין הסכך הכשר שהיה למטה מהן וכו' ע"ש. ומדויק בדבריו דמיירי לענין לבוד ש'מחבר אל כולן ועושה אותן כאחד', וזה אמרינן להחמיר, אולם אין ראייה מדברי שגם בב' חוטין אמרינן לבוד 'כסתום'.

ובספר מהרי"ל בהלכות סוכות אות י"א איתא כך: אמר מהרי"ל סג"ל כשמסככין הסוכה על הלטי"ש של בית אין לחוש אי רחב בנתים פחות מג' טפחים דלא אמרינן כה"ג לבוד להאסר משום דסכך כשר מתרבה עליו ומבטלו ע"כ, ומבואר שאם לא היה סכך כשר רבה עליו היינו אומרים לבוד להאסר. אולם יתכן שגם בדבריו מיירי בלבוד 'דמחוברין', שהרי סתמא דמילתא כן הוא, שבצירוף כל ה'לט"ש' יש ד' טפחים, אולם לא מיירי בלבוד 'דסתום', ואפשר שבזה מודה דלא אמרינן להחמיר.

אמנם מצאנו להרשב"א בחידושי לעירובין טז: [וכ"ה בחידושי

תלמיד הרשב"א שם בשם רבון] שהביא ראייה חזקה דאמרינן לבוד להחמיר, גם

ואין הסככים הפסולים 'מתחברים' ע"י לבוד זה.

ועכ"פ פשיטא לכולהו רבوتא הנ"ל דלא אמרינן לבוד 'דסתום' להחמיר.

וכן מתבאר מדברי התוס' בעירובין קב סוף ע"א שכתבו: דאטו יהיה אסור לנטות בשבת ב' חוטין תוך שלשה משום עשיית אהל ע"ש. אלא שהתוס' לא כתבו מה הטעם שמותר. והמג"א בסי' תקב סק"ט האריך הרבה דאמרינן לבוד להחמיר [וכדלקמן], והביא את דברי התוס' הנ"ל, ופירש בדבריהם, דאמנם אמרינן לבוד להחמיר גם בכה"ג, אלא שלגבי דיני אוהל בשבת מותר לעשות אוהל כזה, משום 'שהאהל נעשה ממילא ע"י לבוד', אבל הוא לא עשה מעשה ואהל בידים שיהיה אסור לעשותו - ע"ש ובמחצית השקל. אולם בדברי הראשונים שם מפורש שהטעם הוא דלא אמרינן לבוד להחמיר; כ"ה בתוס' ר"פ שם וז"ל דה"מ להקל אמרינן לענין להתיר להוסיף עליהם כדלעיל, אבל לחומרא לא אמרינן לבוד ליחשב אוהל לאסרו. תדע דאלת"ה וכי תעלה על דעתך שאסור לנטות ב' חוטין באויר פחות מג"ט משום עשיית אהל? אלא ודאי לא אמרינן לבוד לחשבו לאהל לאסרו ע"כ. וכ"ה באגודה שם. וכן בריטב"א שם בקצרה ע"ש. ושם מיירי בלבוד 'דסתום', דהא מיירי בב' חוטין, ולא אמרינן שהאויר ביניהם סתום והוי אוהל.

והריא"ז בפ"ק דסוכה גבי סוכה שתחת האילן כתב וז"ל אע"פ שהיה

נמצא, שלגבי לבוד 'דמחובר', דהיינו שיש בצירוף כל העומדים שיעור של ד' טפחים, אלא שאינם 'מחברים' משום שאויר מפסיק ביניהם - לדעת ראב"ה לא אמרינן לבוד להחמיר, והסוכה כשרה מעיקר הדין אלא שהחמיר תע"ב. ולדעת התוס' והרא"ש יש להסתפק בדבר. אולם לדעת רי"ו, ריא"ז ומהרי"ל אמרינן בזה לבוד גם להחמיר.

והשו"ע בסי' תרלב ס"ד העתיק את ספק התוס' והרא"ש. אולם הכה"ח באות כו הביא את דברי הא"ר והבית השואבה שהעתיקו את דברי רי"ו דפשיטא ליה לאיסורא עי"ש. ולפי האמור שגם דעת הריא"ז ומהרי"ל כן - נראה ודאי שהעיקר להחמיר בזה. ובלא"ה כבר כתבו המ"ב והכה"ח שם בשם הביכורי יעקב שמחמת הספק יתקן הסוכה, ואם לא - ישב בה בלי לברך עי"ש.

ולפ"ז ה"ה גם כשיש רשת או סורגים וכדומה מעל הסוכה, ובצירוף כל 'העומדים' יש ד' טפחים - יש לאסור לשבת תחתיה וכן"ל. וזוהי כונת המ"ב בסי' תרכו ס"ק יז שכתב: אכן כדי לצאת ידי כל הספיקות יראה שיהיה ריוח בין העצים הדקים בין אחד לחבירו כשיעור ג' טפחים. וכתב בשעה"צ אות כג שמקורו הוא מדברי הביכורי יעקב שחשש לדעת הב"ח דאמרינן לבוד להחמיר בכה"ג עי"ש. והמעין בדברי הביכורי יראה שמקורו הוא מדברי

בלבוד 'סתום', דהרשב"א שם כתב בתחלה לגבי הסוגיא שם דלבוד להקל אמרינן ולא להחמיר, אולם סיים: אח"כ חזרתי וראיתי דאפילו להחמיר אמרינן לבוד במבוי שרצפו בלחיים (בדף ט' ע"ב) עי"ש. וכונתו למה דאיתא הם דלרשב"ג דס"ל לבוד עד ד' טפחים - מבוי שרצפו בלחיים פחות פחות מד' אינו נידון משום לחי, משום שנקרא כולו 'סתום' וצריך לחי אחר להתירו עי"ש. הרי דאמרינן לבוד להחמיר שייחשב כולו 'סתום'. וראיה זו היא אחת הראיות שהביא המג"א בסי' תק"ב שם מדנפשיה להא דאמרינן לבוד להחמיר עי"ש.

אולם כבר כתבו לנכון האבני נזר באו"ח סי' רצא אות י', והעמק ברכה סוכה סי' יח ליישב את דברי התוס' וסיעתם שלא יקשה עליהם מהגמ' הנ"ל, דמה שכתבו דלא אמרינן לבוד להחמיר היינו אם הלבוד יוצר חומרא בצורה 'ישירה', כמו לענין סכך פסול, שהלבוד צריך לעשות אותו כסתום, ולא כסתום דסכך 'כשר' אלא כסתום דסכך 'פסול', ואת זה לא אמרינן. אולם בגמ' בעירובין הלבוד עושה שהלחיים יהיה להם שם של 'מחיצה' בעלמא, אלא ש'הפועל יוצא' ממחיצה זו הוא שצריך לחי להתירו, ובודאי שלאחר שפסקנו דין 'מחיצה' מכח לבוד - אמרינן שהיא מחיצה לכל ההשלכות שלה, בין להקל ובין להחמיר עי"ש בדבריהם. ובאמת שכבר פירש כן המחזה"ש בסי' תקב בפירוש דברי המג"א שם ובסי' תקלב עי"ש שזו כונתו.

ס"ק ח' לענין סוכה בבית תחת הגג שהסירו הרעפים ונשארו העצים [הנקראים לאטיש] ואין ביניהם שלשה טפחים - הם רק חומרא, חושבני דאין טעם להוסיף עוד חומרא ע"כ. ויש לעיין בדבריו, דבמאי איירי, אם בצירוף כל החבלים יש ד' טפחים - אין זו 'חומרא' אלא מעיקר הדין כן הוא, וכפי שהבאנו שלדעת רוב הפוסקים הדבר אסור. ואם בצירוף כל החבלים אין ד' טפחים - הדבר מותר לכו"ע, גם ללא סברת הריטב"א, שהרי לא אמרינן לבוד 'דסתום' לחומרא וכו"ל.

ובעיקר דברי הריטב"א הנ"ל - כבר הקשה בהגהות כור לזהב שם מכמה דוכתי דחזינן דאמרינן לבוד גם בכה"ג. וביותר דהא הריטב"א עצמו הביא י"א שתירצו שאין לבוד בכלים, ומבואר שהם לא ס"ל תירוצו של הריטב"א אלא רק בכלים לא אמרינן לבוד בכה"ג אבל במחיצות בעלמא אמרינן. ותירוץ זה כתבו הרשב"א שם, וא"כ הרשב"א לא ס"ל כדברי הריטב"א בזה, אלא אף בדבר שעומד להיות פתוח לעולם אמרינן בו לבוד. אולם כבר כתבנו שלגבי סוכה אין נפ"מ בסברא זו.

האם מהני מחיצות של שתי או של ערב בסוכה

בגמ' בסוכה ז. תניא: דופן סוכה כדופן שבת ובלבד שלא יהא בין קנה לחבירו ג' טפחים ע"כ. ופירש ר"ח כדתנן (עירובין טז:): מקיפין בקנים ובלבד שלא

המג"א בסי' תקב הנ"ל, ולהאמור - המג"א מיירי בלבד 'דמחובר', ולא בלבד 'דסתום', דהא לא חלק על דברי התוס' והרא"ש שהתירו בכה"ג. וא"כ כל החומרא של הבכורי יעקב והמ"ב זה רק היכא דבצירוף כל העומדים יש ד"ט, ובזה אכן יש להחמיר, שכ"ד רוב הראשונים וכו"ל.

והפתרון לזה הוא להניח סכך כשר על הרשת או הסורגים, וכפי שפסקו המ"ב בסי' תרכו סוף ס"ק יז והכה"ח שם אות לא, כדעת רוב האחרונים ודלא כהב"ח שכתב שכיון שהסכך הפסול ניכר אין הסכך הכשר מבטלו עי"ש.

ולגבי לבוד 'דסתום', דהיינו כשאין בצירוף כל 'העומדים' שיעור ד' טפחים. לפי האמור לא מצאנו מי שאוסר זאת 'לענין סוכה', וגם הרשב"א שהביא ראייה לאיסורא - יש חילוק בין זה לסוכה, וכפי שכתבו האחרונים הנ"ל, ולכן בזה אין צורך להחמיר כלל.

ונפ"מ בחבלי כביסה וכדומה שנמצאים מעל הסכך, שאין בצירוף כל החבלים ד' טפחים - אין שום איסור בזה.

והנה בשו"ת מנחת שלמה ח"א סי' צא אות יט נשאל בדין סוכה מתחת לחבלי כביסה, והשיב להתיר עפ"י דברי הריטב"א בעירובין דף י: , וז"ל אבל יש לומר דבדבר העומד להיות פתוח לעולם ונעשה לכך אין אומרים בו לבוד ע"כ. וכיון שדברי הביכורי יעקב בסי' תרכו

ואפילו עשאה כולה בקנים, רק שלא יהא ביניהם שלשה טפחים, דסתמא קתני דופן סוכה כדופן שבת ע"ש. וכ"ה לפסק הלכה בהשלמה, במאורות, במאירי ובריא"ז שם [ונכתב הריא"ז שהוא בין בשתי ובין בערב ע"ש. וכ"כ הרי"ד בפסקיו בדף כב: בתוך הדברים בזה"ל דאילו היקף דפנותיה בקנים ואין בין קנה לקנה ג' טפחים כשירה דאמרין לבוד ע"ש [אע"פ שבדף ז' השמיט את הברייתא הנ"ל]. וכ"ה ברא"ש פ"א סי' ח' ובר"י נ"ח ח"א דף נד ע"ג [והעתיק את ביאור רש"י]. וכ"ה בספר מצוות זמניות, והוסיף: ואפילו כל המחיצה עשויה בקנים של אצבע אצבע הכל הוא כאילו הוא עומד ע"כ. וכ"כ הארח"ח בהלכות סוכה אות ז' וז"ל עשה דופן מקנים אם אין בין קנה לקנה ג"ט ה"ז דופן מעליא אע"פ שהן שתי בלא ערב או ערב בלא שתי ע"ש.

והנה הקרבן נתנאל בפ"א סי' ח' אות ר' כתב כך: הרי"ף והרמב"ם והטור לא הביאו הך דינא דמחיצה של שתי דמהני בסוכה, משום דס"ל דהך ברייתא אתיא כחכמים בתראי בפ"ק דעירובין דף טז דמתירין אפילו ביחיד בישוב, אבל אנן קי"ל כרבי יהודה כדרש רב נחמן דלא התירו אלא בשיירא אבל ליחיד לא התירו, מש"ה בסוכה נמי פסולה. אבל רבינו ס"ל כיון דלשיירא מותר ש"מ דהוי מחיצה מדאורייתא, מש"ה הוי דופן לענין סוכה נמי וכ"פ רבינו לקמן סי' לא, דקי"ל דופן סוכה כדופן שבת ע"כ.

יהיה בין קנה לחבירו ג"ט ע"כ. וכ"פ רש"י שם באורך עפ"י המשנה הנ"ל והוסיף שבין בקנים שזה שתי, ובין בחבלים שהם ערב, מהני בסוכה כדאיתא במשנה שם לגבי שבת ע"ש. וכתב הריטב"א: פירוש לפירושו סד"א דהכא דליכא אלא שתי דפנות נחמיר טפי קמ"ל וכו'. אבל בתוספות פירשו דהא אתיא כמ"ד בערובין שלא התירו שתי בלא ערב אלא בשיירא בלבד וקתני דבסוכה הקלו, ומאי דקאמר כדופן שבת היינו דופן של שיירה, ול"נ. וא"נ דופן סוכה כדופן שבת להתירו מכל דבר אפילו הפסול לסכך כשם שהתירו דופן שבת שדינו כמוהו בכל ענייניו אלא שצריך ליזהר שלא יהיה בין קנה לחבירו ג' טפחים, ול"נ ע"כ. ונראה פשוט שמה שכתב על ב' הביאורים האחרונים 'ולא נראה' - אין כונתו שחולק 'לדינא' על זה, אלא שבביאור הבריתא לא נראה לפרש שזה החידוש אלא כרש"י, אולם למעשה ודאי שכל דופן הפסולה לסיכוך כשרה לדפנות כמו בשבת, וגם בסוכה הקלו כמו בשיירא, גם בשתי בלא ערב.

ובריתא זו הובאה להלכה ברבים מהראשונים ומהם בריצ"ג עמ' ע'-עא. בספר העיטור דף פ' ע"ב, והוסיף: ואפי' כל המחיצות עשויות בקנים של אצבע אצבע ה"ה כאלו הכל עומד ע"ש. בראבי"ה בסי' תר"ז, ויותר באורך ובמפורש בסי' תרכה וז"ל ומיהו קנים נמי כשר בארבעה דפנות, לא שנא בסוכה קטנה ולא שנא בסוכה גדולה,

שבת, וסוכה דינה כשיירא ע"ש. ולפ"ז הרמב"ם שפסק כרבנן - לא צריך להשמיע לנו דין זה, דפשוט הוא. וכן נראה מדברי הרי"ד, שבדף ז' השמיט ברייתא זו, וכהרי"ף, ואעפ"כ בדף כב: הביאה בתוך הדברים כדבר פשוט, וחזינן שאין ללמוד מההשמטה דלא ס"ל כן.

ולפ"ז גם הטווש"ע שהשמיטו דין זה של דופן סוכה כדופן שבת, זהו משום שפסקו בס"י שסב ס"ה כדעת חכמים שהתירו אף ביחיד ובעיר ע"ש, וא"כ דין זה פשוט הוא וכנ"ל.

ולדעות אלו אין הבדל בין שתי לערב ובין ג' דפנות לד' דפנות, ובכל גונא מועיל לבוד בכל דפנות הסוכה.

אלא שבדברי התוס' בסוכה טז: וי"ז. יש עיקולי ופשוטי אם סוברים כן או לא. ולהבנת הדברים נקדים את דברי המהרש"א שם שסיכם את מחלוקת התנאים בעירובין טז: לגבי מחיצות שתי או ערב; ז"ל המהרש"א: לר' יוסי בר יהודה בין בשתי בלא ערב ובין בערב בלא שתי אין נותנין ליחיד אלא בית סאתיים, ולשיירא דהיינו ג' נותנין להן בית שש. ולחכמים בין ליחיד בין לשיירא נותנין להן כל צורכן. ולרבי יהודה בשיירא נותנין להן כל צורכן כחכמים וליחיד אין נותנין אלא בית סאתים כר' יוסי בר יהודה עכ"ד. ומעתה נעבור לדברי הגמ' בסוכה טז:

הגמ' שם הביאה את דינו של רב חסדא: מחצלת [שהיא מחיצת 'ערב']

וכדבריו כתב מדנפשיה הבכורי יעקב בס"י תר"ל אות ד', וציין שכן כתב בחידושו ע"ש. אולם דבריו תמוהים, שהרי בספרו ערוך לנר לדף טז: כתב בדיוק להיפך, וז"ל שוב ראיתי שגם לקמן ד"ה בפחות כתבו התוס' כן ופי' שם המהרש"א דהלכה כר' יהודה. וזה תימא שהרי הרי"ף והרמב"ם (פט"ז מהל' שבת הי"ח) והרא"ש (עירובין פ"א הכ"ג) פסקו כחכמים וכו', וכ"כ עוד בסוף העמוד ע"ש. ובאמת שכבר השיגו הריד"ה במברגר בהגהותיו שהובאו בסוף ספרו, תוספת בכורים, מדברי הרמב"ם הנ"ל שפסק כחכמים ולא כר' יהודה. והבכור"י השיב לו: לא ידעתי איך אפשר לומר דהרמב"ם ס"ל דמחיצה של שתי או של ערב הוי מחיצה לענין סוכה, אחר שלא הביא הבריייתא דדופן סוכה כדופן שבת כמו שלא הביאה הרי"ף ע"כ. ולא ידעתי תשובה זו מהי, שהרי אחר שהודה לו שדעת הרמב"ם כחכמים - א"כ אזדא ליה תירוצו שכתב שהטעם שהרמב"ם השמיט ברייתא זו זה משום שהוא פסק כר' יהודה, והתבאר שאינו, וא"כ ע"כ שאין טעם לא לפסוק כברייתא זו, וע"כ לומר טעם אחר להשמטת הרמב"ם, אבל הטעם שכתב בספרו בכור"י נסתר מדברי הרמב"ם להדיא וכנ"ל.

ובטעם השמטת הרמב"ם נראה לומר לאידך גיסא, עפ"י דברי הריטב"א שהבאנו לעיל, שכתב בשם תוס' שהחידוש בברייתא הוא לדעת ר' יהודה שלא התירו אלא בשיירא לגבי

נמצא שפשט דברי התוס' שבין מחיצה של שתי ובין מחיצה של ערב לא מהני בסוכה.

אלא שהאחרונים התקשו מהגמ' בדף ז' דופן סוכה כדופן שבת, שמבואר דמהני שתי או ערב בסוכה וכו"ל. ונאמרו בזה כמה ביאורים;

המהרש"א חילק בין שתי לערב, ובנה את מהלכו עפ"י כמה הנחות; א. שמה שכתבו התוס' בסוף דברים 'משום דאמרינן דכל מחיצה שאינה של שתי וכו'' אין כונתם שכך 'ההלכה', אלא כונתם כיון 'שכך דעת ר' יוסי בר יהודה', לכן לא רצה ר' אמי לומר כן, אבל למעשה בפרט זה של מחיצת 'שתי' קי"ל דמהני בסוכה, אע"פ שלגבי שבת קי"ל שלא התירו אלא בשיירא, וזוהי הגמ' בדף ז', ומיירי רק בשתי. ב. כיון שבגמ' בעירובין טז: יש 'הו"א' שמחיצת שתי היא יותר קלה ממחיצת ערב, שהרי הגמ' שם אמרה: אמר רב המנונא אמר רב הרי אמרו עומד מרובה על הפרוץ בשתי הוי עומד בעי רב המנונא בערב מאי וכו' - אע"פ שלמעשה הדין כן גם בערב, מ"מ לגבי סוכה בערב לא מהני, וכדין יחיד יותר מבית סאתים, וזה מה שכתבו לגבי דינא דרב חסדא שלא התירו אלא בשיירא.

והנה על ההנחה השניה של המהרש"א לחלק בין שתי לערב כבר הקשה המג"א בהקדמה לסי' תר"ל שזהו דוחק גדול שבערב לא מהני כיון דלא מהני

ארבעה ומשהו מתרת בסוכה משום דופן היכי עביד תלי ליה באמצע פחות משלשה למטה ופחות משלשה למעלה וכל פחות משלשה כלבוד דמי ע"כ. וכתבו התוס': ואין להקשות דתיסגי בשני חבלים שעוביין יתר מטפח ואמרינן לבוד, כדאשכחן פרק קמא דעירובין (דף טז:). דמקיפין בשלשה חבלים והכא בשנים סגי. הא אמרינן התם דלא התירו אלא בשיירא ע"כ. וכונתם שבין לר' יהודה ובין לר' יוסי בנו לא התירו ביחיד יותר מבית סאתים, ודעת התוס' שסוכה יש לה דין של יחיד יותר מבית סאתים, ולכן לא התירו מחיצות 'ערב' בסוכה. ומדברי התוס' נראה שכ"ה להלכה.

ובהמשך הביאה הגמ' את דינו של ר' אמי: פס [שהוא מחיצת 'שתי'] ארבעה ומשהו מתיר בסוכה משום דופן ומוקים ליה בפחות משלשה טפחים סמוך לדופן וכל פחות משלשה סמוך לדופן כלבוד דמי ע"כ. וכתבו התוס': ועוד קשיא טפי דבשני פסין שיש בכל אחד חצי טפח ומשהו סגי דמוקי חד בפחות מג' סמוך לדופן ואידך מוקי בפחות מג' סמוך לראשון וי"ל משום דאמרינן בסוף פ"ק דעירובין (דף טז:). דכל מחיצה שאינה של שתי וערב אינה מחיצה ואם היו שני פסין שאין בכל אחד ארבעה הויא לה כמחיצה של שתי ע"כ. ובפשטות דבריהם נראה שדעתם כדעת ר' יוסי בר יהודה הנ"ל [ודין סוכה כדין יחיד יותר מבית סאתים וכו"ל].

התוס' שם אות לח: שתי דופני סוכה לא מהני לעשותה קנה קנה פחות משלשה ביניהם ע"כ. ומפורש שכ"ה למעשה לדעתם. וא"כ ה"ה ערב לא מהני, דהא ודאי ערב לא יותר קל משתי.

ובישוב דברי הגמ' בדף ז' דמהני, כתב המג"א שם דהיינו כשעושה ד' דפנות אבל כשעושה ג' דפנות בעי ב' שלימות דעריבן ושלישית בטפח וצורת הפתח. ומה שכתבו התוס' שם לעיל מיניה: ואין שייך לחלק כלל בין סוכה של ג' דפנות לסוכה של ארבעה - היינו קודם דידעין סברא עי"ש. ועי"ש במחזה"ש באורך. וחילוק זה בין ג' מחיצות לד' מחיצות העתיק המ"ב בסי' תרל סק"ז לדינא עי"ש. אולם גם חילוק זה דחוק מאוד, שהרי התוס' כתבו שלא שייך 'כלל' לחלק בזה, ואיך בסוף יחזרו בהם ללא אומר ודברים. ועוד שבסוכה איך שום משמעות לד' דפנות, ולא הוזכר בשום מקום סוכה כזו, ומה מעלה יש בד' דפנות, וכפי שהקשה כבר הבית מאיר שם על דברי המג"א.

והמג"א הביא גם את דברי הר"ן [בדף ח' ע"ב מדפי הרי"ף] שכתב בביאור הגמ' כך: בסוכה העשויה כמבוי עסקינן. ודוקא בפס ארבעה ומשהו דאיכא בעומד שיעור ראוי, אבל בטפח ומשהו ומוקים ליה בי מיעצי פחות משלשה להך גיסא ופחות מג' להך גיסא ודאי לא סגי כיון דליכא בעומד שיעור ראוי, דאם איתא דסגי לשמעין הא והוי רבותא טפי אלא ודאי כדאמרינן ע"כ.

אלא בשיירא ובשתי מהני אף על גב דלא מהני אלא בשיירא עי"ש. אולם לענין ההנחה הראשונה שלו שדברי התוס' לגבי שתי אינם 'להלכה' - כ"ה במפורש בתוס' הרא"ש שם וז"ל וי"ל דאיכא מ"ד בפ"ק דעירובין דכל מחיצה שאינה של שתי ושל ערב אינה מחיצה ואם היו שני פסים קטנים הוה ליה כמחיצה שאינה של שתי ושל ערב. ולי נראה דעיקר מילתיה דרב אשי להשמיענו שיעור משך סוכה ולא חש לדקדק בעשיית הפסים ונקט פס ארבעה ומשהו וממילא ידענא דבשנים קטנים סגי ע"כ. ומבואר מדבריו גם בדעת התוס', וכ"ש בתירוצו הוא שלמעשה מועיל מחיצת שתי בסוכה. ומעתה אפשר לומר לדבריו, שגם לגבי 'ערב' הדין כן, וגם שם כונת התוס' דאיכא מ"ד שלא התירו אלא בשיירא, אולם לדידן אין הדבר כן. וגם תירוצו השני של הרא"ש מתאים גם שם, דעיקר מה שבא להשמיענו רב חסדא הוא דאמרינן תרי לבוד, ונקט מחצלת ארבעה ומשהו, וממילא ידענא דבשנים קטנים סגי. ולכן נראה פשוט שלדעת הרא"ש עבדינן סוכה ממחיצות שתי או מחיצות ערב.

אולם אע"פ שכ"ה בתוס' הרא"ש - מ"מ בדעת התוס' נראה שאינו כן; חדא דבתור"פ שם הלשון כך: וי"ל דא"כ הוא של שתי בלא ערב, ואנן שתי וערב בעינן כיון דאינו רחב ד' טפחים ע"כ. ומבואר שכך הוא 'לדידן' ולא דאיכא מ"ד הכי. וביותר, כ"ה להדיא בפסקי

דמהני, כתב הבית מאיר שהברייטא מיירי מדאוריתא, והאמוראים מיירו מדרבנן דלא מהני עי"ש. ודוחק גדול הוא לומר שסתמא דגמ' שהביאה ברייתא - אינה להלכה.

והביכורי יעקב שם כתב שהברייטא מיירי לרבנן בעירובין טז דמהני אף ליחיד יותר מבית סאתים, וה"ה לסוכה. אולם האמוראים בדף טז מיירו לר' יהודה דלא מהני אלא בשיירא, ולכן גם בסוכה לא מהני עי"ש. וזהו הביאור הנראה בדעת התוס'.

אולם להאמור, התוס' הם דעת יחיד ממש, ושאר כתבו להדיא דמהני קנה קנה פחות מג' גם בשתי דפנות בסוכה, וגם בערב וכו"ל. וכבר כתב המאמ"ר בסי' תר"ל אות ו' שדברי המג"א אינם מוכרחים, והוסיף שגם מדין דסיכך ע"ג אכסדרא הנזכר לקמן ס"ח מוכח בהדיא דמחיצה פחות מג' הוא כלבוד אע"ג דאין שם רק ג' מחיצות עשויות בדרך זה ע"ש בב"י בשם רש"י ופוסקים עי"ש. וכ"כ הכה"ח באות ח"י שכן משמע מדברי הב"י הנ"ל ועוד פוסקים עי"ש. וכן העלה בחזו"ע סוכות עמ' ו' עיש"ב. וכן עיקר דשרי לעשות מחיצות כל הסוכה מלבוד ואפילו בב' דפנות.

גור אסיק ולבוד

במשנה בסוכה טז. איתא: המשלשל דפנות וכו' מלמטה למעלה אם גבוה מן הארץ עשרה טפחים כשרה וכו'. הרחיק את הסיכוך מן הדפנות שלשה

והבין המג"א שלדעת הר"ן ה"ה גם מחיצה של שתי לא מהני, וכתב שצ"ל דהא דתניא דמהני קנה קנה פחות מג' היינו כשעושה ד' דפנות אבל כשעושה ג' דפנות בעי ב' שלימות דעריבן ושלישית בטפח וצורת הפתח עי"ש. אולם גם זה אינו, דמקור דברי הר"ן הוא מדברי הרא"ה והריטב"א עי"ש, ואם נאמר כדברי המג"א - נצטרך לומר שגם הריטב"א ס"ל כחילוק הנ"ל, אולם כבר העתקנו לעיל את דברי הריטב"א בדף ז' שמבואר מדבריו להדיא שאפילו בשתי דפנות מהני שתי בלא ערב, וכתב כן גם בשם התוס' שמדמים סוכה לשיירא בשבת ולא ליחיד, וא"כ גם לשיטתם מהני שתי בלא ערב אף בשתיים או שלש מחיצות. וע"כ שדברי הר"ן נאמרו רק על 'תרי לבוד', דהיינו שפס אחד צריך לשמש ללבוד גם לימין וגם לשמאל, ובזה ס"ל דלא מהני אם אין בעומד שיעור ראוי, אבל 'לבוד אחד בכל קנה במשך כל הסוכה' אמרין אפילו בשתי דפנות וכדעת כל הראשונים.

והמאירי שם כתב בסתמא את דעת הרא"ה וסיעתו הנ"ל וכתב: ומ"מ יש מקילים בזו אלא שבא ללמדנו הענין בסוכה גדולה ששיעור שבין דופן לדופן גדול ואין לרדן בה לבוד אלא מצד אחד ע"כ. ולדבריו ה"ה וכ"ש דמהני קנה קנה פחות מג' טפחים אף בב' דפנות.

ובדעת התוס' בדף טז דס"ל דלא מהני כלל קנה קנה פחות מג', בין בשתי ובין בערב, וכפי שהארכנו לעיל, והקשו האחרונים מהבריתא בדף ז'

שלא אומרים לכל הדעות, וכפי שנבאר בס"ד;

באורה"ג סוכה עמ' 8 הובאה תשובת גאון [רב נחשון או רב צמח] שכתב בזה"ל דופן שלסוכה ואינו הווה יתיר עשרה טפחים, וגובה סוכה היה עשר אמות עד סכך - רואין את המחיצה שלעשרה טפחים כאילו היא עד לסכך דהו"ל גוד אסיק מחיצאתא ע"כ. וכ"כ העיטור דף עח ע"ד, ראבי"ה סי' תרכד, המאורות, המכתם, המאירי, הרא"ה והריטב"א בסוכה טז., ר' מנוח בפ"ד מסוכה ה"ד ועוד. וא"כ ודאי שכ"ה העיקר, ואין לדון מצד סברתו של הרדב"ז שמחיצה י' מועילה מעצמה ללא גוד אסיק, דבכל הראשונים הנ"ל מפורש שלא כמותו.

ואדרבה יש לנו לדון האם אומרים גוד ולבוד כיון שהם ב' הלכות שאינם קשורות אחת לשניה, או שלא אומרים גם בזה;

כתב הרמב"ם בהלכות סוכה פ"ד ה"ד: היו הדפנות דבוקות לארץ ולא היו מגיעות לסכך אם גבוהות עשרה טפחים אע"פ שהן רחוקין מן הגג כמה אמות כשרה, 'ובלבד שיהיו הדפנות מכוונות תחת שפת הגג'. הרחיק את הגג מן הדופן שלשה טפחים פסולה פחות מ"כן כשרה ע"כ. וכתב המכתם* בדף יז. וז"ל

טפחים פסולה ע"כ. ודנו הראשונים האם סוף המשנה חוזר גם על תחלתה, דהיינו שגם אם יש דופן עשרה טפחים שאינה מגיעה למעלה, וגם הרחיק את הסיכך 'פחות' משלשה טפחים הסוכה כשרה. או שזהו דין חדש, ומיירי כשהדפנות מגיעות לסכך ממש, ורק אז פחות מג' טפחים כשרה.

והנה הרדב"ז בתשובות מכת"י [ח"ח] סי' עז דן בזה באורך, ושם פשוט לו דתרי הלכתא לא אמרינן, דהיינו שלא אומרים גוד אסיק ולבוד. אלא שכתב שם בפשיטות שהדין של מחיצה י' שכשרה בסוכה אף שלא מגיעה לדפנות זה לא מדין גוד אסיק אלא שמחיצה של י' טפחים היא מחיצה שלימה וכך הדין של הכשר סוכה, וממילא יש כאן רק הלכה אחת של לבוד. וכתב שהראשונים [הרא"ה ועוד] שכתבו שהדין של מחיצה עשרה טפחים מהני משום גוד אסיק - בהכרח סוברים שלא אומרים גוד אסיק ולבוד, דתרי הלכתא לא אמרינן, ועוד האריך בזה עי"ש.

אולם אין דבריו נכונים בתרתי: חדא, דכל הראשונים כתבו להדיא שהדין של מחיצה י"ט זה מדין גוד אסיק ולא שכך הוא הכשר סוכה. ואידך, שחלק מהראשונים הנ"ל כתבו שאומרים תרי הלכתא בכה"ג ולא כמו שפשוט לרדב"ז

א. בחידושים שבראש ספר מעשה רוקח הובא חידוש זה בשם 'מפרש'. וההרדב"ז בתשובה הנ"ל הביא את דברי המכתם בשם ר' טודרוס הלוי עי"ש. ועי' במאמרו של הרב עדיאל ברויאר בקובץ חצי גבורים ט' עמ' תקנ"ה והלאה שדן באורך במה שייחסו כמה מחכמי הדורות את דברי המכתם לר' טודרוס הלוי.

את הגג מן הדופן ג"ט פסולה פחות מכן כשרה. אע"כ שהרמב"ם בא לומר דהכא כיון שמכשירים מדין גוד אסיק צריך שיהיה מכוון ממש דלא אמרינן גוד אסיק ולבוד וכהסבר המכתם בדבריו, וכפי שכבר כתב מכח הכרח זה, הגדול ממינסק בהגהותיו למשניות יתרון האור פ"א מ"ט, וכתב שהוא מוכרח, ותמה על הטוש"ע שלא עמדו בזה עי"ש. וכ"כ כמה אחרונים בפשיטות בדעת הרמב"ם דלא ס"ל כטור, ומהם הישועות מלכו על הרמב"ם שם. האבן האזל שם שהביא את המאירי וכתב שדעת הרמב"ם היא כדעת הי"מ שהביא המאירי [שהוא המכתם] עי"ש. וכ"כ בפשיטות בחידושי ר' חיים הלוי על הרמב"ם בפ"ה הכ"א בתוך הדברים שודאי דכוונת הרמב"ם היא שלא יהא בהן גם אויר פחות משלשה עי"ש מה שכתב בטעם הדבר. וע"כ נראה שדעת הרמב"ם ברורה שלא כדעת המאירי והטור.

והרדב"ז שם בסוף התשובה כתב: וקרוב אני לומר שזהו דעתו של הרמב"ם ז"ל [כדעת הטור], וגם הר"ר טודרוס ז"ל [המכתם הנ"ל] לא אמרה אלא באפשר, ועל רבינו יעקב יש לסמוך לפי שהוא פסקן וכנ"ל ע"כ. ולפי האמור, אמנם המאירי גם כתב כן בדעת הרמב"ם, אולם דבר זה צע"ג בדעת הרמב"ם, ודעת המכתם והאחרונים הנ"ל בדעתו היא הנכונה. ואע"פ שהמכתם כתבה ב'אפשר' - מ"מ כך היא האמת בדעתו. ומה שכתב שר' יעקב הוא פסקן - לפי מה שכתבנו

איפשר לומר שדעתו שאם לא היו מכוונות כנגד שפת הגג אפילו לא היו רחוקות מכנגדו אלא פחות משלשה טפחים פסולה משום דהשתא צריכין למימר בה תרתי; גוד אסיק ולבוד, וכיון דאין שם דופן ממש כנגד שפת הגג אין לומר שם לבוד ע"כ. והמאירי שם הביאו בשם י"א וכתב: ואין זה נראה שכל בתוך שלשה כיוון הוא [פירוש נקרא 'מכוונות' בדברי הרמב"ם], והרי התרנו לבוד ודופן עקומה אף מכמה רוחות וכן כל שבגוד אסיק מצד אחד ותורת לבוד מצד אחר כשר בלא שום פקפוק ע"כ. וכדעת המאירי כ"ד הטור בסי' תר"ל שכתב בסתמא את דברי הרמב"ם, והוסיף: ואפי' אינו מכוון ממש רק שהוא בתוך ג' כנגדו כשירה ע"כ. וכ"ד הריא"ז בפ"א ה"ח וז"ל אם היו גבוהין מן הארץ עשרה טפחים רואין כאילו הן עולין ומגיעין עד הסכך, אע"פ שהיה הסכך גבוה מהן יותר מעשרה טפחים, ובלבד שלא יהו נמשכין הדפנות בעלייתן מכנגד הסכך שלשה טפחים, שאף אם היו הדפנות מגיעין עד הסכך והסכך משוך כלפי פנים מתרחק מאצלם שלשה טפחים פסולה ע"כ.

אולם נראה שבדעת הרמב"ם א"א לפרש כדברי המאירי, והעיקר הוא כדעת המכתם ברמב"ם, שאם כדבריהם מה חידש הרמב"ם דבעינן שיהיו מכוונות תחת שפת הסכך, והרי גם אם הדפנות מגיעות ממש עד לסכך והסכך רחוק ג"ט הסוכה פסולה דאויר פוסל בג"ט וכמו שכתב הרמב"ם מיד לאחר מכן הרחיק

והגג גבוה ממנו הרבה שאנו רואין הדופן כאילו עולה עד למעלה ואז נאמר דופן עקומה ע"כ. והב"י כתב ללמוד כן מדברי רש"י, והב"ח דחאו לנכון עי"ש.

והב"י הביא את דברי הר"ן בדף ב. שכתב שעל כרחק בשהדפנות מגיעות לסכך עסקינן אבל אין דפנות מגיעות לסכך לא אמרינן דופן עקומה עכ"ל. ומקור דברי הר"ן הם מהריטב"א בדף ד. [כדרכו] וז"ל ונראין דברים דהא בשהדפנות מגיעות לסכך דאי לא לא שייך למימר בה דופן עקומה מטעמא דפרישנא ע"כ.

והנה הגרע"א בהגהותיו לשו"ע כתב בטעם הר"ן שהוא לשיטתו בדף ט. מדפי הרי"ף דלא אמרינן דופן עקומה ולבוד כי הדדי עי"ש, וה"ה דופן עקומה וגוד אסיק לא אמרינן, דתרי הלכתא לא אמרינן, ותמה לפ"ז על המג"א עי"ש. אולם מדקדוק לשון הר"ן והריטב"א נראה שאין זה הטעם אלא אף למ"ד דבעלמא אמרינן תרי הלכתא - כאן נאמרה ההלכה שכיון שדרך כתלים להתעקם רואים את הסכך הפסול כאילו הוא המשך הכותל ולא כסכך פסול, ולכן דוקא כשיש כותל ממש וסכך פסול שבזה שייך הסברא הנ"ל, אבל כשיש אויר אף שנאמר גוד אסיק מ"מ במציאות אין כותל שדרכו להתעקם ובכה"ג לא נאמרה ההלכה, ולכן הריטב"א בדף ד: גבי גוד ולבוד כתב להדיא 'דגוד ולבוד' לא אמרינן, וכאן לא כתב דגוד ודופן עקומה לא אמרינן אלא כתב 'מטעמא דפרישנא',

שהרמב"ם דעתו שלא כהטור - אדרבה העיקר כהרמב"ם.

וגם דעת הריטב"א בדף ד: היא כדעת הרמב"ם והמכתם, דבגמ' שם דעת ר' יעקב שנעץ ד' קונדסין וסיכך על גבן כשרה. והעמיד רב הונא שנעץ בשפת הגג דאמרינן גוד אסיק, אבל באמצע הגג לא. וכתב הריטב"א: ואפילו בפחות משלשה טפחים, דגוד ולבוד לא אמרינן ע"כ. וזה כדעת הרמב"ם והמכתם הנ"ל. וכבר כתבנו לעיל שהריטב"א בדף טז כתב שדין המשלשל דפנות הוא מדין גוד אסיק, וכבר כתב בדף ד' שגוד ולבוד לא אמרינן.

והב"י בס"ט לא כתב על דברי הטור כלום, ולא הביא מדברי הרמב"ם הנ"ל. ובשו"ע שם העתיק את דברי הטור כצורתם. אולם לפי האמור כיון שזו מחלוקת ראשונים ברורה שדעת המאירי, הריא"ז והטור להתיר. ודעת הרמב"ם, המכתם והריטב"א לאסור. והנידון הוא בדאורייתא, שהרי דיני מחיצות הם מהל"מ, ויש חשש של אכילה ושינה שלא בסוכה וביטול מ"ע מהתורה - העיקר הוא להחמיר בזה כדעת הראשונים האוסרים, ואם מכשיר את הסוכה ב'גוד אסיק' - יש להקפיד שהסכך יגיע עד מעל המחיצות ממש. וכ"פ בשו"ת אור לציון ח"ד פכ"ה ס"ה עי"ש.

גוד אסיק ודופן עקומה

כתב הטור בסי' תרלב: אמרינן דופן עקומה אפי' אין הדופן אלא י"ט

מדבריו כהביכורי יעקב, ועל דברי הפמ"ג שהסתפק בזה עי"ש.

ובחזו"ע עמ' סז כתב שלמעשה אמרינן דופן עקומה ולבוד מכח ס"ס, שמא הלכה כהטור שאומרים אפילו דופן עקומה וגוד אסיק, ושמא בלבוד גם הר"ן מודה דאמרינן עי"ש. אולם לא ראה את דברי הרש"ש 'בחידושו על השו"ע' הנ"ל שהביא את דברי הר"ן 'במפורש' דס"ל דלא מהני, ולא שייך בזה צד שאולי הוא סובר דמהני. וכל האחרונים שדנו בזה לא ראו את דברי הר"ן הנ"ל, ולכן נשארנו במחלוקת הטור עם הר"ן.

וע"כ העיקר דלא אמרינן דופן עקומה אלא כשהדפנות מגיעות לסכך ממש, וכ"נ דעת הכה"ח שהשמיט את דברי המ"ב בשם הביכורי יעקב הנ"ל וסתמו שצריך שיגיע ממש.

דופן עקומה וחיבוב רמי

עי' בפסקי תשובות בסי' תרלב אות ד' שהביא מחלוקת אחרונים בענין זה. והמקרה עליו מדובר הוא כשיש אויר בין הסכך הכשר לדופן הסוכה יותר מג"ט, ומעל האויר יש מרפסת וכדומה וצריכים לומר 'חיבוב רמי', ולהוריד את המרפסת למטה, ואז לומר דופן עקומה, ובזה נחלקו האחרונים עי"ש.

ולפי מה שהבאנו בשם הריטב"א והר"ן דלא אמרינן דופן עקומה ולבוד אע"פ שאין ב' ההלכות צריכות זה לזה, נראה ודאי שה"ה גם לדופן עקומה

וזהו הטעם שכתב לעיל שדרך כתלים להתעקם וכנ"ל, וא"כ אתי שפיר דברי המג"א שאף לדעת השו"ע בסי' תרל ס"ט דאמרינן גוד אסיק ולבוד - הכא חשש לדעת הר"ן וכנ"ל.

והשו"ע השמיט נידון זה. ועי' במ"ב בסק"ד שהביא מחלוקת האחרונים האם לפסוק כהר"ן או כהטור, ונראה שנוטה להחמיר. ועי' בכה"ח באות ז' שג"כ נקט כן והביא גם מדברי המאמ"ר שנקט כן בדעת השו"ע. ובודאי שכן עיקר, דמלבד שגם הריטב"א ס"ל כר"ן נגד הטור - לדעת הראשונים שהבאנו לעיל גבי גוד אסיק ולבוד דס"ל דלא אמרינן תרי הלכתא והם הרמב"ם והמכתם - ודאי שה"ה וכ"ש דלא אמרינן גוד אסיק ודופן עקומה, וא"כ דעת רוב הראשונים לאסור, וכן עיקר.

דופן עקומה ולבוד

הביכורי יעקב בסי' תרלב סק"ב כתב שגם לדעת הר"ן שלא אומרים דופן עקומה 'וגוד אסיק' - אומרים דופן עקומה 'ולבוד', דכיון דאמרינן לבוד הוי כאילו הדופן מגיע עד הסכך פסול עי"ש. והעתיקו המ"ב בסוף סק"ד עי"ש. אולם מלבד שמפשטות דברי הריטב"א והר"ן שכתבו שהדפנות מגיעות לסכך משמע שמגיעות ממש - עוד בה, שמפורש בר"ן בדף ט. [שהבאנו לעיל מהגרע"א] דלא אמרינן דופן עקומה ולבוד כי הדדי עי"ש. וכפי שהקשה הרש"ש בהגהותיו לשו"ע בסי' תרלב על דברי הב"ח שנראה

וחבוט רמי דלא אמרינן, ובספר בני דוד דף ט' ע"ד כתב שגם לדעת הטור דס"ל דאמרינן דופן עקומה וגוד אסיק הכא שאני עי"ש. וע"כ נראה שגם בזה יש להחמיר.

סיכום

יש שני סוגי לבוד; לבוד 'שסותם' את האויר, ולבוד 'שמקרב' את שני העומדים שבצדו. לבוד 'שמקרב' לדעת רוב הראשונים אמרינן אפילו להחמיר, ולכן אם יש בצירוף כל העומדים ד' טפחים, הסוכה פסולה כדין סכך פסול שפוסל בד' טפחים. ואף בסורגים או בחבלים שרצונו שיהיו פתוחים אמרינן לבוד זה. אולם לבוד 'שסותם' לא אמרינן להחמיר לעשותו כסכך פסול, ולכן אם אין בצירוף כל העומדים ד' טפחים הסוכה כשרה.

לדעת כל הראשונים מלבד תוס' - מועיל בסוכה מחיצות של שתי או של

ערב בכל הדפנות הנצרכות לסוכה שהם ב' שלמות ושלישית טפח, ולא צריך ד' דפנות בשביל להכשיר שתי או ערב, וכן עיקר.

דעת הרמב"ם, ספר המכתם והריטב"א דלא אמרינן גוד אסיק ולבוד.

ודעת המאירי והטור דאמרינן, וכך פסק השו"ע. אולם למעשה יש להחמיר כדעת האוסרים משום שלא ראם השו"ע, והספק הוא בדאורייתא.

דעת הטור דאמרינן גוד אסיק ודופן עקומה. ודעת הריטב"א והר"ן דלא אמרינן, וכן עיקר.

לדעת הר"ן הנ"ל ה"ה דלא אמרינן דופן עקומה ולבוד, וכן עיקר.

לדעת הריטב"א והר"ן הנ"ל לא אמרינן דופן עקומה וחבוט רמי, ויתכן שגם לדעת הטור כן, וכן עיקר.



הדלקת נרות בשבת ויו"ט חוץ לסוכה

הרב ישראל נתנאל נמדר

מח"ס שבת לישראל, נר יעקב, וכוס של ברכה, כולל ישיבה שיח חיים, גרייט ניק

הקדמה

ידוע הא דכתבו הפוסקים דביום טוב של סוכות כשאוכלים בסוכה המקום הראוי להדליק נרות הוא בסוכה, וכמבואר בש"ע (סי' רסג סע' י' ברמ"א) דכיון שהנרות באים לכבוד שבת ראוי להדליק אצל השלחן שאוכלים בה. ואמנם הרבה לא מדליקים בסוכה מחמת דוחק המקום או חשש שריפה וכדומה. ולפנינו נדון בענין הדלקה בבית שאינו במקום הסעודה, והאם יוצאין יד"ח הדלקה בזה, ואם יכולה לברך שם. עוד הרבה פעמים יש חשש איסור מלאכת הבערה ביו"ט משום 'נר של בטלה', ואבאר שיחתי.



א

חששות בענין עיקר חובת הדלקה בזמננו שיש לנו אור חשמל

בבית

<p>הדלקת נרות שבת ויו"ט. א' הוא עיקר חובת הגוף בכל אדם להדליק משום כבוד או עונג שבת, ושיהיה במקום הסעודה שהוא עיקר מקום של כבוד ועונג א'. וב' הוא משום שלום בית שלא יכשל, ומקומו</p>	<p>הקדמה לנרות שבת והא דצריך להנות מאור הנר ראשית יש לדון כיצד אפשר לקיים חיוב הדלקה בנרות שלא במקום הסעודה. ידוע דיש ב' חיובים בענין</p>
--	---

א. הפשטות הוא דהנרות אצל השלחן באים מטעם כבוד או עונג, ואף שיש חולקים כתבתי מה שנראה שהוא דעת רוב הפוסקים.

בבית שהדליק היה קצת חשך ומשתמש שם שום דבר לאור הנרות לצורך סעודה ליכא איסורא אף שאין דולקת עד הלילה ואף שאוכל בחצר".

הרי דקבע המ"ב דגם מבעו"י אם משתמש בביתו איזה דבר לאור הנרות לצורך הסעודה, יד"ח בזה, ואף שאינו אוכל שם. [וכ"ש בלילה, וכוונתו דאפילו מבעו"י שיש לנו ריבוי אור מבחוץ, עדיין יכול לעשול כן]. ועל פי דברים הנ"ל הרבה ספרים כתבו דבאופנים הנ"ל יש להדליק במטבח כיון שמכנים שם את הסעודה, ולכן נהנה מאורם [אפילו תוך הסעודה] כיון שמכין כנגדם את האוכל. ובאמת גם כן נוגע בציור הנפוץ שאורח בא לבית אכסניא וחייב להדליק שם, וידוע דיותר טוב להדליק שלא אצל הבעה"ב כיון דבהדלקה שם יש רק תוספת אור ונחלקו הראשונים אם יד"ח בזה^א. ולכן כתבו הספרים שיכלו להדליק במטבח על פי דברי המ"ב.

טעם שאין להדליק במטבח או
בשאר חדרים^ד בזמננו שיש ריבוי
אור

אבל באמת מאוד קשה לעשות כן שהרי מבואר במ"ב "ואם בבית שהדליק

הוא בכל מקומות שאדם הולך בהם. עוד מבואר דכיון דטעם ההדלקה הוא כדי ליהנות מן האור של הנרות, לכן אם מדליק אדם במקום שאינו מאיר לו ואינו נהנה מאיזו טעם שיהיה, דהוי ברכה לבטלה ואינו מקיים מצות נרות שבת ויו"ט. וכמבואר בש"ע (סי' רסג סע' ט) "המדליקין בזויות הבית ואוכלים בחצר, אם אין הנרות ארוכות שדולקות עד הלילה הוי ברכה לבטלה" ע"כ. והרי דומה זה לנידון דידן דלאיזה טעם^ב אוכלים בחצר אבל הדליקו בבית, וכתב המחבר דצריך שיהיו הנרות דולקות עד שלאחר הסעודה שיהא נהנה מאורם בביתו אחר הסעודה.

ובזמננו לאחר הסעודה היה להם הנאה מן הנרות בבית, כיון שלא היו נרות חשמל ולכן לכל הפחות יש בו הנאה שלא יכשל וכדומה. ואולם בזמננו שיש לנו ריבוי נרות חשמל, אין שום הנאה מן הנרות בתוך הבית, ולכן צריך עיון בזמננו כיצד מדליקים בתוך הבית בחג סוכות ואוכלים בתוך הסוכה. וכתב המשנה ברורה (ס"ק מא) על דברי המחבר הנ"ל "הוי ברכה לבטלה - שכיון שאינו יכול לעשות שום תשמיש אצלן כשחוזר אח"כ לביתו בלילה שלא יכשל בעץ ואבן, לית ביה משום שלום בית. ואם

ב. וכתב המ"ב ס"ק לט, "לקמן סוף סימן רע"ג במ"א סקט"ו דאין מותר לאכול בחצר רק דוקא במצטער הרבה בביתו משום זבובים וכיוצא הא לא"ה צריך לאכול דוקא במקום נר" ע"כ.

ג. בפרט לבני ספרד שהרבה נוהגים כפסק הש"ע (סי' רסג סע' ח) דאינו יכול לברך שם. אבל גם לבני אשכנז כתבו הפוסקים דבודאי עדיף להדליק באופן שיהיה שלא בגדר תוספת אור.

ד. כמו living room

הנרות, דבזה כתבו הפוסקים דנחשב בזמן ההדלקה כמו שאין שם שום אור אחר, ואין הדלקת החשמל מבטלת את האור מנרו^ה). אבל הרבה לא עושים כן, וגם ביום טוב שני, או כשחל יו"ט קודם או אחר שבת, דבציורים אלו א"א לסגור ולהדליק את החשמל. [ויש עוד עצה לערוך את השעון לכבות את החשמל ושוב להדליקה, וזו עצה טובה אבל קשה לעשותו מכמה טעמים, ואכמל"ב].

וגם צריך לברר טעם חומרה זו, דמאי שנא במקום שמכנים את הסעודה דצריך שיהא קצת חושך. ולכאורה מבואר דשלא במקום אכילה ממש צריך שיהא בגדר תוספת אור. אבל בהקדם צריך לברר הטעם שמדליקים בכל שבת ושבת אע"פ שיש ריבוי חשמל ולכאורה לא נהנים מאור הנרות עצמם.

היה קצת חשך ומשתמש שם שום דבר לאור הנרות לצורך סעודה ליכא איסורא^ה, דהיינו שרק באופן שנהנה קצת מאור הנרות אמרינן דמקיים מצותו בהדלקה שלא במקום הסעודה ממש. ולפי זה בזמננו שיש לנו אור מחשמל, כל הרואה יראה דאין שום הנאה מהנרות שמדליקים במטבח, דהוי כשרגא בטיהרא ממש. ולכן צריך לברר היאך יכולים לעשות כן. ועוד דבאמת נראה דהרבה משפחות נהגו להדליק במקום הרגיל אצל השלחן בביתם אף שלא אכלו שם אלא בסוכה. ובזה לכאורה הוא יותר גרוע דאינו אפילו מקום שמכנים בו את הסעודה, וצע"ג בהנהגה זו דלכאורה לפי דברינו הוא בחשש ברכה לבטלה.

ויש לדעת דיש עצה בציורים הנ"ל, והיינו לכבות את החשמל בשעת ההדלקה ושוב להדליקם אחר הדלקת



ב

הסברות במה שמדליקים היום אף שיש בו ריבוי אור חשמל בבית

ששה סברות בדברי הפוסקים
פוסקי זמננו כתבו כמה מהלכים ליישב
מנהג ישראל להדליק בברכה אף
שאינו מוסיף שום אור בביתו. ונציע כאן
את השיטות בקיצור^ה).
א. יש לומר דמנהגנו מיוסד על מה

ה. אין כאן המקום לדון בזה, עיין בדברי פוסקי זמננו שכתבו דזו עצה טובה, וכמה גדולים עשו כן בכל שבת ושבת.

ו. ויש להדגיש דאין כאן המקום לדון בסברות דלהלן, דיש הרבה לפקפק ולעייין בכל אחד מן המהלכים. והרוצה לעיין יותר בענין זה, עיין בספרי נר יעקב (על אכסנאי) סימן י"ח.

הנרות ארוכות שיהיו דולקות עד הלילה. והטעם כמו שכתבנו לעיל.

ואין להקשות מדברי המשנ"ב (ס"ק מא) שהבאנו לעיל שכתב "שכיון שאינו יכול לעשות שום תשמיש אצלן כשחוזר אחר כך לביתו בלילה, שלא יכשל בעץ ואבן, לית בה משום שלום בית". ולכן א"א לברך. ומבואר דכיון שאינו נהנה כלל מאורן של נרות השבת א"א לברך עליהם. די"ל דפשוט דשם הוי לבטלה ממש דאף אינו אוכל סעודתו אצל נרות אלו ואינו נהנה כלל וכלל. משא"כ בס"ק מ' מיירי באופן שאוכל אצלן, ורק מיירי באופן שאכל מבעוד יום דאין כאן תוספת אור ממש אלא רק הנאה ושמחה של כבוד שבת במה שיש שם נרות בפועל.

ולכן זהו טעם למנהג העולם לברך אף כשיש כבר אור בביתם. וכן נראה דעת הגריש"א (שבות יצחק חלק ח' עמוד מ"ט, אות ד). וכן בשו"ת תשובות והנהגות (חלק א' סי' רעב) כתב כן וז"ל בתו"ד "דאף שאור בחדר, מדליקין נרות מיוחדים לכבוד שבת, וא"כ היום עיקרם לכבוד לבד ולא שמתענגים בכך". וכן שמעתי שכן דעת הגרפ"א פאלק והגר"ע אויערבאך. ובשו"ת דברי יציב (חלק א' סי' קכ) כתב לבאר בזה"ל ד"עיקר חובת הדלקת הנרות לצורך סעודה ומשום עונג שבת, אלא שיש בזה גם משום כבוד שבת... ואתי שפיר שהנשים מדליקות ומברכות אף שיש אור אלקטרי כיון שדלוק מבעו"י... והוי מכבד את השבת בזה שמדליק נרות כמו בשביל אדם

שמברכים על נרות אצל הסעודה שבאים משום כבוד שבת, ואף אם אינו נהנה מגוף אורן עדיין יש כבוד שיהא שם נרות, שהרי יש שמחה כשאוכלין במקום שיש ריבוי נרות. ויסוד זה מבואר בדברי הראשונים. עיין בשו"ת הרא"ש כלל ח' סעיף ח' ובשבולי הלקט ס' רמב.

ובאמת יש לבעל דין לטעון דאה"נ תמיד יש כבוד בריבוי נרות אבל מאן יימר לן דתקנו חז"ל להדליק בברכה משום זה, דבפשטות נראה דתקנו לברך רק כשיש תוספת אור ממש. ולכן יש להביא ראיות דאכן יכולים לברך במצב כזה. דעיין במג"א (סי' רסג טז) על דברי המחבר בסעיף ט' "אוכלים בחצר" וז"ל "משמע דאם אוכל בבית אפילו אין דולקות עד הלילה שרי וכו'", ע"כ. ולכאורה משמע דהיינו באופן שעדיין אור היום גדול וכמו שיהיו נוהגין לקבל שבת במוקדם, דאל"כ מאי רבותיה הלא סכ"ס הרי הוא נהנה מהנרות וממילא לא גרע ממה שאוכל בחצר ובא אחר כך לבית. אלא ע"כ דגם כשהוא עדיין יום הוא נהנה מהנרות. ועוד עיין במשנ"ב ס"ק מ' שכתב [על דברי המחבר "בחצר"] וז"ל "משמע דאם אוכל בבית אף שאין דולקת עד הלילה סגי ולא הוי ברכה לבטלה, שאף עדיין יום, יש לו הנאה ושמחה בשעת אכילה מנרות. ומצוה מן המובחר שיעשה הנרות ארוכות דולקות עד הלילה אף שרוצה לאכול מבעו"י" עכ"ל. וכמעט להדיא דאף כשאוכל מבעו"י אינו חייב שיהא

חנוכה בבית הכנסת, גם לדעת הב"י שאין מברכים על הלל בר"ח, והיינו משום שהברכה היא בימים כאלה שכולם מברכים בבית בנוסח זה, והכי נמי במנהג חשוב זה וכו' עכ"ל. הרי דבראשונה הביא סברת א' דלעיל, ושוב כתב עוד סברא על פי מנהג העולם.

ד. דעת הרמ"א דמותר לברך על תוספת אור. וס"ל לכמה פוסקים דמטעם זה יש להקל בזמננו. עיין בשו"ת דברי יציב (חלק א', סי' קכ אות ה) שכתב דעכ"פ שפיר מברכות למ"ש רמ"א שהמנהג לברך על תוספת אורה. ועוד ראיתי דברים כאלה בספר מגילת ספר (פרק לה אות י), ובקובץ מבית לוי (יא, עמוד לח) בשם הגר"ש ווזנר, ובשו"ת חיי הלוי (חלק ב' סי' כו). ובשו"ת תפלה למשה (חלק א' סימן ז') כתב כמה טעמים להקל ובתוך דבריו כתב סברא זו.

ומאוד קשין דבריהם כיון דהמציאות אינו כן. וצריך לומר דכתבו כן למציאות בשעבר שלא היו נרות החשמל חזקים מאוד כמו בזמננו, ולכן יתכן מצב שיש בו תוספת אור מנרות רגיל. ועוד אפשר שס"ל כשיטת האליה רבה (ס"ק יח) דהרי נחלקו השל"ה והא"ר בגדר תוספת אור הראוי לברך עליו. דלדעת השל"ה א"א לברך כשיש לו ב' נרות בזוית אחת. אבל דעת הא"ר דאפילו כשנתווסף אור קטן כזה יש לברך עליו דלמעשה הוא תוספת אור.

ה. יש שכתבו דטעם מנהגנו הוא דכיון דאין נרות החשמל באים לצורך

חשוב שמגיע ובא... ע"כ. ואינו ברור בדיוק מהו כונתו אבל נראה שהוא כמו שכתבנו לעיל. ושוב ראיתי בפני שבת שם שכתב שכן אמר לו מרן האדמו"ר מצאנז (ע"ש חלק א' רסג ס"ק ב). ולענ"ד כן הוא דעת ב' גאוני עולם הגרשז"א ובעל האג"מ (עיין אג"מ או"ח ח"ה סי' כ' אות ל', ועוד עיין בדברות משה פרק ב' סוף הע' מ"ג), ועיין בזה לקמן בסמוך.

ב. באגרות משה (או"ח ח"ה סי' כ' אות ל') וז"ל "איברא דיש לעיין בזה"ז שאור הנרות ממש, לעניין הנאה מריבוי האורה דבא מהנרות, אין בזה כלום, אחרי שאיכא אור החשמל (העלעקטרע). שיש לידון בין בעצם חיוב הדלקת נרות, וכ"ש לעניין יום טוב. אך שלעניין עצם הדלקת הנרות אולי שייך לחייב בשביל מה שאירע שנתקלקלה מכונה הגדולה שנעשה שם עניין אור החשמל. עכ"ל. הרי דלדעתו יתכן דהדלקתו הוא מצד הנרות שלו ממש ולכן יכול להדליק בברכה.

ג. הנה עיין בשש"כ (פרק מ"ג הע' קע"א, ובמילואים) שכתב בשם הגרשז"א בזה"ל "דצ"ע בנרות של שמן אשר בזמנינו וכו', ואולי בגלל שחז"ל קבעו את השמן להידור במצוה, וגם ידוע וניכר שזה לכבוד שבת, ה"ז חשיב כהנאה וגם שמחה... וגם נראה דכיון שכל הנשים הנשואות מקפידות מאוד על מצוה זו, לכן אפשר שגם נעשה כמנהג חשוב להוסיף נרות כאלה לשם מצוה ולברך על זה, כמו שמברכים על הדלקת נרות

לא מקויים שם מצות הדלקת הנרות, אבל למעשה הוא כשרגא בטיהרא. וזה קושיא עצומה על השיטות הנ"ל. ובדוחק אפשר לומר דבאמת ידוע דע"י הוספת עוד נרות חשמל, החדר נהיה יותר ויותר מואר. ולכן יש לומר דכשיש כבר אור מחשמל ושוב הדליק נרות שבת, באמת בכל אחד מעצמו יש בו כח להאיר בחדר זה. ואם סגרו את החשמל היה שם אור מחמת הנרות שבת. ולענין זה יש לראות כאילו אין שם אור חשמל כיון שלא הודלק לכבוד שבת ואנו אומרים דהאור שנהנה ממנו (אע"פ שהוא "בשיתוף" מאור חשמלי והנרות שבת) הוא מאור הנרות. אבל עדיין קשה דא"כ יש לומר כן בכל מצב שיש אור אפילו אור היום, ובודאי א"א לומר כן דמהו כל מושג של שרגא בטיהרא? ושמא יש לומר דכל הבעיה של שרגא בטיהרא הוא כשכבר הדליקו שם נרות לצורך שבת, אבל אם יש אור לצורך אחר, אכן מותר להדליק שם כיון דנרו משתתף אם האור שכבר היה שם. ועדיין צ"ע.

פירוש דברי המשנה ברורה לפי
המהלכים הנ"ל

ולענין פירוש דברי המשנ"ב ס"ק מ' יש לנו לכל הפחות ד' מהלכים^ז:

א. כיון דהנרות עצמן באים לכבוד שבת, אף שאינם מוסיפים שום אור

מצות הדלקת הנרות, לכן לא מגרע בהדלקתו. ורק כשכבר הדליק א' איזה אור לצורך הדלקת הנרות (דהיינו לצורך שבת) מעתה חל על השני לברר דיש בו לכל הפחות תוספת אור בהדלקתו. וכן ראיתי סברא זו בשו"ת יבי"א (חלק ב', סי' טז אות יד). וכן כתב בשבות יצחק בשם הגריש"א, שו"ת תפלה למשה (חלק א' סי' ז), שו"ת נחלת לוי (חלק א' סי' כא), שו"ת חיי הלוי (חלק ב' סי' כו, ריש אות ד'), ובספר מעדני אשר (סי' לה).

ו. ובשו"ת אור לציון (חלק ב', פרק יח אות יג) רוח אחרת עימו קצת, וכתב שם דכל זה דוקא כשדלוק אור שיוצאין בו ידי חובת הדלקת הנרות כגון נרות שמן וגאז וכדומה, וכן אור חשמל ע"י מצבר^ח. אבל באור חשמל בבית מהזרם הכללי אינו יכול לצאת יד"ח בהדלקתם [עיי"ש טעמו] ולכן מותר לברך על נרות שבת אף שנרות חשמל מאירים.

ובאמת הרבה זמן התקשתי בסברת ה' וסברת ו' הנ"ל, דלפי דבריהם, אכן אין שום הנאה מהנרות שבת למעשה, ולכן האיך יכולים לברך. ובודאי כל טעם ההדלקה הוא להאיר ומפורש דבשרגא בטיהרא אין טעם להדלקתה. ולכן למעשה כיון שיש אור חזק מהחשמל מסתברה לומר דאע"פ שעדיין

ז. battery

ח. דכתב שם המ"ב ס"ק לט "משמע דאם אוכל בבית אף שאין דולקת עד הלילה סגי ולא הוי ברכה

ברכה. ולפי מהלכין ה' וי' אין בעיה מאור החשמל ורואים אותו כאילו אינו שם. ולפ"ז לכאורה אפשר להדליק במטבח בברכה לכו"ע. אבל גם בזה הבאנו לעיל שמאור הסברא קשה. וכן למהלכים ב' וג' לכאורה אין בעיה להדליק במטבח וכמו שאין בעיה להדליק בכל שבת ושבת אף שיש בו אור החשמל. אבל כמובן גם סברות אלו קשין להולמו. ובפרט סברת הגרשז"א, דלפי דבריו בכל מצב אפשר להדליק בברכה, ואינו נראה שזהו מנהג העולם.

ובאמת נראה דרוב פוסקים ומורים ס"ל כסברא ראשונה, דאנו סומכים דיש כבוד בעצם מציאות הנרות ואע"פ שאכן לא נהנים מהאור שלו ממש. ויש לעיין לפי סברא זו אם יש מקום להקל במטבח או בשאר חדרים. וחשבתי דיש לומר דאפילו אם היה שם אור חשמל, יש לומר דמותר להדליק שם ואין בעיה משום אור החשמל. דיש לומר דגם במקום "צרכי סעודה" כמטבח עדיין יש דין של 'כבוד' בעצם הנרות. וכן נראה שהוא דעת הארחות שבת (חלק ד' סע' ק"א והערה רכ"ח ט).

ואולם באמת נראה דא"א לומר כן שהרי מבואר בדברי המשנ"ב עצמו

בפועל, יכול לברך מטעם הכבוד של נרות. [סברא א' הנ"ל]

ב. כיון שאינו מכוין לצאת יד"ח באור מבחוץ, יש לראות את האור כאילו אינו כאן והדלקתו עשתה מצוה. [סברא ה' הנ"ל].

ג. בדומה להנ"ל כיון דבאור מבחוץ בבית אינו יכול ליצא יד"ח לכן מותר לברך על נרות שבת אף שהאור זורח בביתו. (אור לציון) [סברא ו' הנ"ל].

ד. על פי לבושי שרד ודעימיה, דהציור הוא בדמדומי החמה כשיש רק קצת אור ויהא בגדר תוספת אור. [וצריך לומר הוא שיטת ב', ג', ד' הנ"ל].

הדין בנידון דידן לפי המהלכים הנ"ל

ומעתה יש לעיין בנידון דידן לפי המהלכים הנ"ל. למהלך ד' (לסמוך על הא"ר) לכאורה אין שום חילוק בין מקום הסעודה למקום צרכי סעודה, ואם נאמר דלפי הא"ר נחשב כתוספת אור, גם במטבח הוי תוספת אור. אבל כאמור, הפשטות הוא דאינו מועיל כלום ואפילו לדעת הא"ר. ועוד, לפי מהלך זה רבים מבני ספרד צריכים להדליק בלי

לבטלה, שאף עדיין יום, יש לו הנאה ושמחה בשעת אכילה מנרות. ומצוה מן המובחר שיעשה הנרות ארוכות דולקות עד הלילה אף שרוצה לאכול מבעו"י עכ"ל

ט. ע"ש שס"ל כמו שיטה זו שיש מושג של כבוד בעצם אפילו בלי שיאיר במציאות. וכתב שם דבנידון דידן בחג סוכות אפשר להדליק במקום שבנ"א שוהים (וכ"ש במטבח) מטעם הנ"ל. וזה לשיטתו דגם במקום שבנ"א שוהים אפשר להדליק ודלא כפשטות המ"ב בשם הדרך החיים, ואכמ"ל.

מכאן דא"א לברך שם אם כבר מאירים נרות החשמל. ובטעם החילוק בין מקום הסעודה לשאר מקומות יש לומר במקום של צרכי סעודה (כמטבח) אין "כבוד" בעצם הנרות ולא מועיל הדלקה כשיש נרות החשמל. דה"כבוד" בעצם הנרות הוא דין מיוחד אצל מקום הסעודה שאוכלים אצלם והנרות מכבדים את הסעודה דוקא. רק דאם נתוסף שום אור במקום צרכי סעודה, נחשב כהנאה המתייחסת להסעודה.

באופן דנראה דלרוב המהלכים אכן מותר להדליק ולברך במטבח אפילו אם יש שם אור חשמל, אבל לפי המהלך הנפוץ בדברי הפוסקים נראה שאינו מועיל וא"א לקיים מצותה שם.

דבמקום הסעודה ממש אפשר להדליק אפילו כשאוכל שם באור היום. דכתב המשנ"ב (ס"ק מ) וז"ל "משמע דאם אוכל בבית אף שאין דולקת עד הלילה סגי ולא הוי ברכה לבטלה, שאף עדיין יום, יש לו הנאה ושמחה בשעת אכילה מנרות. ומצוה מן המובחר שיעשה הנרות ארוכות דולקות עד הלילה אף שרוצה לאכול מבעו"י" עכ"ל. והבאנו לעיל כמה ביאורים בדברי המשנ"ב בטעם קולא זו, אבל איך שיהיה ראינו דבמקום של אכילה ממש אפשר לברך אפילו ביום ממש. ובס"ק מ"א כתב דגבי מקום של "צרכי סעודה" צריך שיהא קצת חושך. הרי דלהבנה זו בדעת המ"ב משמע דאין לו הקולא שבס"ק מ'. ולכאורה מוכח



ג

אם יש עצה לאכול או ללמד איזה דבר אצל הנרות

לסעודתו או להדליק נרות ארוכות כל כך שידלוקו עד אחר שחוזרים מבית אחרים. אבל עדיין צריך להנות וקשה לעשות כן מחמת הנרות חשמל. ובוה גם כן יש כמה עצות כמו שהבאנו לעיל, ולמשל להדליק נרות מצוה קודם נרות חשמל, או לעשותם ביחד ולכוין שגם נרות החשמל נכלל בהמצוה וכו'. אולם כאמור כל זה

סברת המקילין לאכול אצת נרות
סעודת עראי

הנה משפחה המתארחת ואוכלת סעודת ליל שבת במקום אחד וחוזרת לישון בביתה, גם כן יש בעיה בהדלקה בביתם כיון שצריכים להנות מן הנר ויש להם נרות חשמל⁹. ופשוט כאן דלכל הפחות צריך להנות קודם שהולך

9. דעת רוב הפוסקים שצריך להדליק בביתו דוקא ולא אצל אחרים אע"פ שמקום הסעודה אצל אחרים.

אכילה אצל נרות חשוב הוא ונחשב כהנאה מהנרות לצורך הסעודה.

ובנידון זה לכאורה הוא כמו שהביא המ"ב (ס"ק מא) וז"ל "ואם בבית שהדליק היה קצת חשך ומשתמש שם שום דבר לאור הנרות לצורך סעודה ליכא איסורא, אף שאין דולקת עד הלילה ואף שאוכל בחצר" ע"כ. אבל כבר כתב המ"ב ס"ק ל"ט דאם הוא במקום שאכל סעודתו "יש לו הנאה ושמחה בשעת אכילה מנרות". ולכן שמא גם כן בנד"ד אם שוב אכל אצל הנרות נחשב כסעודה וכבר הבאנו דבזה לכו"ע נחשב כהנאה מן הנרות אע"פ שיש ריבוי אורות חשמל. [דכאן יש כבוד בעצם מציאות של הנרות, דסברא זו אומרת דוקא אצל הסעודה]. ואם כנים הדברים לכאורה צריך לעשות כן אחר עיקר סעודתו. [ולאנשים א"א לאכול כביצה של מזונות חוץ לסוכה, אבל נשים מותרות, וגם לאנשים נראה

שייך בשבת ויו"ט ראשון, אבל ביו"ט שני אין עצות אלו שייכים. ולכן צריכים עוד עצה, כמו לערוך את השעון.

ובנידונים אלו כתבו כמה פוסקים (א) שאחר הסעודה יאכל איזה מאכל נגד הנרות ובהוה כמו שמשמש בהם ונהנה מאורם. ויש לעיין בזה שהרי לכאורה עדיין אינו מועיל כיון שיש בו נרות חשמל ואינו נהנה מנרות שבת כלל וכלל. ועוד, כתב בשבות יצחק (חלק ח' עמ' י"א) בשם הגריש"א "דחובת ההדלקה משום עונג" (ב), היא לצורך הסעודה שהוא מחוייב בה, ואינו מדליק בברכה לצורך סעודה נוספת. ולכן ההולכים לסעוד בבית אחרים, אפילו אם בדעתם לאכול שוב כשישובו לביתם, אינם יכולים להדליק בביתם בברכה משום עונג". הרי לדעת הגריש"א אין עצה זו מועלת כדי להיחשב כאילו אכל הסעודה אצל הנרות. אבל הפוסקים דלעיל חולקים וס"ל דכל

יא. החזו"א (תשובות והנהגות ח"ב סי' קנ"ד ד"ה אמנם, דרור יקרא ריש עמ' תי"ד), האג"מ (כבוד ועונג שבת פרק ב' הע' כ"ד, הע' כ"ה), באר משה (ח"ו סימן ס"ד, קונ' עלעקטריק סי' נ"ט אות ו', ח"ח סי' ס"ח), הגרשז"א (חכו ממתקים ח"ב עמ' ק"פ, הובא באליבא דהלכתא, מ"ז עמ' כ"ג), משנה הלכות (ח"ה סי' מ"א), הגר"ח"ק (דרור יקרא ריש עמ' תי"ד, אבני אהרן אות מ'), הגר"א קופשין (אליבא דהלכתא, מ"ז עמ' כ"ג ד"ה ומהגאון), נשמת שבת (סי' רס"ג אות שצ"ה), הגרפ"א פאלק (הובא בקונטרס מתנת אברהם אות כ"ב), הגרמ"ש קליין (עיתורי מרדכי יו"ט הערה 16), וקובץ הלכות (א', נרות הערה צ') ועצם יסוד מבואר גם כן בחוט שני (חלק ד' עמ' ס"ח) שכתב דאם לא אוכל בליל שבת בביתו צריך שיהא נרות ארוכים, וצריכים שיטעמו איזה דברי אכילה במקום הנרות, והוא על פי המ"ב בשם הדרך החיים שכתב "ואם בבית שהדליק היה קצת חשך ומשתמש שם שום דבר לאור הנרות לצורך סעודה ליכא איסורא אף שאין דולקת עד הלילה ואף שאוכל בחצר", וכתב, דכונתו הוא לאו דוקא לצורך הסעודה, אלא לצורך אכילה. [אלא לדעת החוט שני, צריך שיהא איזה הנאה בפועל, ואינו מועיל במצב שלנו].

יב. כאמור לעיל לדעת כמה אחרונים נרות אצל השלחן באים מחמת עונג, אבל הרבה אחרונים ס"ל דהם משום כבוד, או מטעם שניהם. ובנידונים אלו אין נ"מ, רק שאין החיוב אצל הסעודה מחמת שלום בית (שלא יכשל).

דעת המחמירים בזה, ודברי עוד
פוסקים שלא מבואר בדבריהם
אם ניתן לאכול שם איזה דבר

אבל כאמור דעת הגריש"א אינו כן.
ובאמת ראיתי בכמה פוסקים
שכתבו דבאופנים הנ"ל צריך להנות קודם
שהולך לסעודתו או להדליק נרות ארוכות
כל כך שידלוקו עד אחר שחוזרים מבית
אחרים, אבל לא כתבו אודות אכילה אצל
הנרות. ובאור לציון (ח"ב פרק י"ח סוף הע'
ו') מבואר דיכול לעשות כן רק אם
החשיך שם קצת, דבזה יש לו הנאה מן
הנרות. [ולא כתב שם אם צריך לאכול או
לעשות שום דבר אחר, אלא בסתם.
וצ"ע]. וכן בחובת הדר (מצות הדלקת נר
שבת ויו"ט ס"ק מ"ו) נראה כן. ולפי דעתם
לכאורה אינו מועיל בנד"ד שיש ריבוי
אור. ובקובץ מבית לוי הביא בשם הגאון
בעל שבט הלוי (מבית לוי ח"א עמ' ל"ח סוף
אות א'), וכן מבואר בשש"כ (פרק מ"ה סעי'
ב' וסעי' ח'), דצריך להנות שם. וסתמו ולא
דברו במה שאוכל שם, ולא שצריך שיהא
קצת חושך כדי להנות. ויתכן דכל
דבריהם בזמן העבר שאף שהיו נרות
חשמל, לא היו חזקים כל כך ותמיד היה
בו תוספת אור. וא"כ אינו מועיל
בנד"ד (ג').

באופן דאפילו בעצת הנ"ל לא פשוט
כלל דמותר לברך ודנחשב
כהנאה הראוייה. ושמא בצירוף כל

מדברי כמה מן הפוסקים דלעיל דלא
צריך שיהיה מזונות דוקא].

והנה בשו"ת באר משה כתב (ח"ו סימן
ס"ד, ח"ח סי' ס"ח) "נשאלתי מזוגות
צעירים שאוכלים בשבת לרוב אצל
הוריהם, אבל בלילה ישנים בביתם, איה
תדליק האשה נרות שבת. השבתי תדליק
בביתה, אבל רק אם יכולה להדליק נרות
ארוכות כל כך שידלוקו עד אחר שחוזרים
מבית הוריהם, ויאכלו פירות או לעקעץ
עם טעע או קפה אצל הנרות, הא בלאו
הכי הוי הברכה ברכה לבטלה. וזה הדרך
הנכון, ושאר הדרכים הם בדרך שעת
הדחק" עכ"ד. ויש מי שרוצה לומר
דכונתו הוא דוקא אם ישב כנגד הנרות
ולא רק שהם באותו חדר, דאין ההיתר
כמו סתם הדלקה בזמננו שיש איזה כבוד
ממציאות של הנרות, אלא הוא דין חדש
דכיון שהוא כנגד הנרות ממש, תמיד יש
ענין של כבוד בהנרות. עכ"ד. ובאמת
לא הבנתי כל זה דהיינו הך, וכונת הבאר
משה במש"כ "אצל הנרות" הוא רק ככל
סעודה שצריך שיהא אצל הנרות, ולא
שיהא קרוב ממש ואיזו דין חדש.

ושוב ראיתי בספר קובץ הלכות (א', נרות
הערה צ') דבמצבים אלו יכול לאכול
אצל הנרות על פי המ"ב דכיון שאכל שם
נחשב כמקום סעודתו, שיש כבוד בעצם
מציאות הנרות.

יג. ויש להדגיש דמדברי הפוסקים אלו לא ניתן להסיק לחומרה או לקולא שהרי לא דברו אודות אכילה
שם.

שמואל פעלדער^(ט) דבמצב כזה צריך לעשות עצה זו ואינו מועיל לאכול קמעא אצל הנרות. (ולפי דבריו אין עצה ביו"ט שני אלא בשעון).

ולכאורה יכול להדליק נרות בברכה בתוך חדר חשוך (כמו חדר שינה) שדולקים עד הזמן שרוצה לישון, ובזה יש קיום "שלום בית" שלא יכשל. אבל יש גם ג' בעיות בעצה זו. (א) שהרי הרבה בנ"א לא רוצים להדליק אש ממש בכגון דא מחשש שריפה. (ב) אם יש אור שם בפרוודור או איזה אופן אחר, א"א לקיים המצוה שם כיון שאין דין תוספת אור בענין החיוב של שלום בית שלא יכשל. (ג) יש אומרים דביו"ט אין שום חיוב של שלום בית שלא יכשל, שהרי אפשר ביו"ט עצמו להדליק נרות לצורך זה.

ובניגוד להמחמירים הנ"ל, שמעתי מהג"ר אברהם שפיצער^(טז) דבודאי צריך לעשות כל מה שיכול קודם עצה זו של אכילת עראי אצל הנרות, אבל בשעת הדחק וכמו נידון דין אמר שיש מקום להקל ולברך. ושמעתי מבעמ"ס הליכות שבת, דיכול להקל כהני פוסקים דאכילת עראי הוי מקום אכילה. ועוד אמרי לי דיש עוד צירופים, שהרי לפי שאר טעמים שאנו מקילין להדליק אף

הסברות שהבאנו לעיל (במה שאנו מדליקים בזמננו אף שיש ריבוי אור) יש מקום להקל בנידון דידן במי שלא הדליק בתוך הסוכה. ונראה עוד דלכאורה אין נ"מ אם הדליק במטבח או בחדר ששוהים בו בנ"א. דלמקילים שיכול לאכול אצל הנרות, הרי הוא כמקום סעודה אפילו אם הוא בסתם חדר.

ושמעתי מהג"ר שאול קץ^(י) דלדעתו יש ברכה לבטלה בהדלקה בתוך הבית בנידון דידן, אם לא שנהנה מהנרות ממש. ואמר לי דדעת הגריש"א להחמיר וכן מסתבר, וחידוש לומר דמהני סעודות עראי. ואף האג"מ [וגם החזו"א] לא הקילו בזה בתשובה אלא הוי רק מפי השמועה, ומאוד קשה להקל בזה.

ולכן למעשה לפי הפוסקים שאין סעודות עראי נחשב כסעודה לענין נרות (הגריש"א) נראה שאין עצה אלא לכבות הנרות חשמל ושוב להדליקם אחר נרות יו"ט. וביו"ט שני שא"א לעשות כן לכאורה א"א לקיים מצות הדלקת הנרות אם לא שהדליק בתוך הסוכה (או שהנרות נראין אע"פ שאינם בתוך הסוכה). ובציור של זוג שלא אוכלים בביתם בליל שבת או יו"ט גם כן יש בעיה זו, אלא דביו"ט ראשון או בכל שבת יש עצות לסגור ולהדליק את החשמל. וכן שמעתי מהג"ר

יד. מגיד שיעור בבית מדרש גבוה, ליקווד.

טו. דומ"ץ בבית מדרש גבוה, ליקווד.

טז. דומ"ץ דחסיד סקווירא, לייקאווד, בעמ"ס מתנת אברהם.

בזה. כן הובא בספר חובת הדר (הלכה ט) והלכה ברורה (סעיף ע"ד) בשם "יש אומרים", וכן פסקו בספר הליכות השבת, ובמתנת אברהם. ולכן נראה דבדאי עדיף שרק הבעה"ב או מי שסומך על שלחנו בקביעות להנות באכילת עראי, ולא האורח (ט).

אבל באמת גם למקילין מבואר באחרונים דכל הקולא הוא במקום אכילת אחרים (ושכן הוא בנד"ד), וגם יש סוברים דאינו יכול להדליק אם הוא רק בגדר תוספת אור של אחרים. ולכן אם כבר הדליק שם הבעה"ב שוב אינו יכול להדליק שם. וכן פסקו למעשה בספר הליכות השבת (עמ' רא-רב) ובספר מתנת אברהם (אות כ"ד). ואולם יש שלמדו מדברי הלבושי שרד דגם בזה מותר להדליק ולברך. וכן הביא שם בהליכות השבת (הערה תשכ"ט) בשם ספר זכור ושמור להגרפ"א פאלק זצ"ל. ועכ"פ לפי המחמירים לכאורה א"א להבעה"ב להדליק רק עבור הנהגת האורח כיון שיש שם כבר אור מחשמל.

שיש ריבוי אור מחשמל, בנד"ד יכולין לברך ואין בעיה מחמת החשמל (י).

האם צריך המדליק להנות דוקא

ובגמר חלק זה, יש עוד לעיין דאם נוקט כמקילין דיכול להנות ע"י אכילת עראי אצל הנרות, האם צריך בעה"ב להנות דוקא, או האם גם איזה אכסנאי יכול להנות בשביל כולם. ונלע"ד דזה תלוי בנידון הפוסקים בענין הדלקה במקום השתמשות אחרים (י). דנחלקו האחרונים במי שהדליק במקום אכילת או השתמשות של אחרים, ולו אין השתמשות שם. ואכמל"ב, ובקיצור, הפשטות המג"א הגר"ז ועוד אחרונים דבציור כזה אפשר להדליק ולברך, דלמעשה יש ענין כבוד ועונג מחמת הדלקתו. אבל לא הובא מנהג זה במשנה ברורה. וכן נקטו קצת ספרי זמננו דאין להקל בזה, וכן דעת הגריש"א (שבות יצחק, נרות שבת, ב, הערה ס"ו), וכן פסק בארחות שבת (חלק ד', אות ל'). אולם בכמה ספרים הובאו דברי אחרונים הנ"ל דיכול להקל

יז. כונתו למשל לשיטת האשל אברהם שנהגו נשים תמיש להדליק ולברך. אבל גם לפי הסברה של האג"מ של "חשש הפסקת החשמל" אין בעיה כאן. וכן להטעם דכיון שהחשמל אינו בא לצורך שבת לכן אינו מבטל את הנר שהדליק לצורך שבת ואע"פ שאינו נהנה ממש מנרו. דלפי כל הני טעמים, ועוד, הרי אפשר להדליק שלא במקום הסעודה ובלבד ששוהה קצת אצל הנרות.
יח. עיין בזה באריכות בספרי נר יעקב (על אכסנאי) סימן כ"ב.

יט. ועוד עלה בדעתי, דהרי נחלקו פוסקי זמננו אם אורח שסומך על שלחן בעה"ב רק לשבת אחת או סעודת ליל שבת נחשב כחד ממשפחת בעה"ב לענין נרות שבת (ולא לנרות חנוכה). עיין בספרי נר יעקב (סימן כ') באריכות. ולכאורה לפי המקילין אפשר לומר דגם האורח יכול להנות בשביל בעה"ב, דהוא לא צריך להשתתף בפרוטה אלא הוי כמו בני הבית לשבת או יו"ט זו. וצ"ע בפרט זה, דשמא הגדר של אורח זו הוי כמי שכבר השתתף בפרוטה אבל אינו כבני הבית ממש.

שיש שם אור מחשמל דאין זה נחשב כתוס' אור. וכן לטעם רוב הפוסקים דאנו מדליקים הנרות משום "כבוד" ואף אם אינם מאירים בפועל כיון שיש כבר שם ריבוי אור. דיש לומר דלכל הני טעמים אין להתחשב במה שיש שם נרות חשמל. ולכן נראה דמי שמיקל בכלל להנהיג אחרים, גם כאן יכול להקל. [אבל לפ"ז, בודאי כל מי שהדליק אחר הראשון, הוא בגדר תוספת אור, ויש בעיה לברך אם לא שהוא בעצמו רוצה גם כן להנות באכילת קמצא שם].

ואולם יש לעיין אם באמת יש בעיה מצד נרות החשמל. דלעיל הבאנו כמה מהלכים במה שנוהגין להדליק בברכה בזמננו שיש ריבוי אור מנרות החשמל. והבאנו דברי כמה פוסקים דהטעם הוא דרק כשהדליק שם הנרות לצורך מצות הדלקה יש בעיה של תוס' אור, אבל בנד"ד אם הבעה"ב הדליק בראשונה, אינו בגדר תוספת אור אפילו כשיש שם נרות חשמל, ויכול לעשות כן בשביל הנהגת האורח. וכן לטעם האג"מ או הגרשז"א אפשר שכאן אין להתחשב במה



ד

דין נר של בטלה והכנה בהדלקה מיו"ט ליו"ט או מיו"ט לשבת

דין נר של בטלה ואין מותרים לברך ביו"ט אחר צאת

בי"ט אחר מנחה, אם רוצה להדליק בו ביום, מותר. ואם לאו, אסור ע"כ. הרי דאע"פ שמותר להדליק אש (מאש מצויה כמבואר בס"ת תק"ב) אפילו שלא לצורך אכילה מטעם מתוך, אבל צריך עכ"פ שיהא לצורך יו"ט. ואל"כ מקרי נר של בטלה. ולכן כל פעם שידליק אדם לצורך שבת או יו"ט, והוי מבעו"ד כנהוג, ולכאורה הרי הוא כנר של בטלה כיון שאינו צורך היום אלא ליום מחר. וגם יש בעיה של הכנה מיום לחבירו.

ובתוספות (ביצה כב. ד"ה אין מכבין את הבקעת) כתב "ומה שנהגו

הנהגה כל הנ"ל הוא בענין עיקר חיוב נרות שבת ויו"ט. אולם באמת יש עוד בעיה בכל מי שהדליק נרות שבת או יו"ט במקום ריבוי אור. והוא בהדלקה של יו"ט שני, או ביו"ט שחל להיות בערב שבת שצריך להדליק ביום טוב עצמו לצורך שבת. דאיתא בש"ע (סי' תקיד סע' ה) "נר של בטלה, דהיינו שאינו צריך לו, אסור להדליקו. אבל של בית הכנסת לא חשיב של בטלה ומותר להדליקו אפי' בי"ט שני אחר מנחה, ואין בזה משום מכין לחול, שהרי בהדלקתו יש מצוה לאותה שעה. ולתקן הפתילות והעששיות

שמחת יום טוב. ודוקא בלילה, אבל ביום בודאי אסור בביתו. ואם יש ברית מילה בבית שנוהגין להדליק נרות מסתברא דמותר דכל זה כבוד וחיוב מצוה הוא "עכ"ל. ומבואר דכל שההדלקה בא מכח "כבוד יו"ט" מקרי צורך, וכ"ש הדלקת הנרות של מצוה. דהנרות הבאים לצורך מילה מותרים אף ביום כיון שיש במציאות יותר כבוד ואף שאין בו יותר אור. ולכן ה"ה בנרות דידן.

ובמקום שאינו מדליק אצל הסעודה, כמו נידון דידן במי שאוכל בסוכה או במי שאוכל סעודת הלילה אצל חבריו, הלא אין שום כבוד ועובר משום נר של בטלה. ואולם לכאורה פשוט דברגע שיוצא יד"ח הדלקת הנרות משום שנהנה מהם, זה גופא הוי הכבוד יו"ט שמותרת להדליק עבורו. [ולכאורה נ"מ באורחים שלנים אצל בעה"ב, דלפי כל מה שכתבנו לכאורה מוטב להשתתף בפרוטה עם בעה"ב דבזה יוצא יד"ח לכו"ע, ואין שאלות של תוספת אור וכדומה. ובהדלקה של ערב שבת או יו"ט יכול לעשות כן, ואם רוצה האשה להדליק גם כן יכול להדליק (אך מסתבר שאינו יכול לברך אחר שהשתתף). אבל בנד"ד א"א להדליק מחומרה, כיון אינו צורך היום והוי נר של בטלה].

העולם להדליק הנר מי"ט לחברו ואין מדקדקין אם הוא לילה ולעיל פירשתי דהוי הכנה ואין יו"ט מכין לחבירו י"ל דאע"ג שאינו לילה מ"מ הוא סמוך לחשיכה ואף באותו יום צורך הוא אותה הדלקה "ע"כ. הרי דקבע שכל טעם ההיתר הוא משום שסמוך לשקיעה ניתוסף אור בביתו ע"י הדלקת הנרות, ונהנה בזה קודם שקיעה ונחשב גם להדלקה לצורך היום. ולכן אינו משום הכנה ואינו נר של בטלה⁵. ולכן קשה בזמננו שיש לנו ריבוי אור מחשמל ואין לנו שום הנאה מאור הנרות, למה אינו עובר משום הכנה או נר של בטלה.

ראשית, יש להדגיש דגם בהדלקת נרות ביו"ט שני אחר צאת, או יו"ט שחל להיות אחר שבת, פשוט שאין בעיה של נר של בטלה ואף שיש לנו אור מחשמל. דכתב במ"ב (סי' תקיד ס"ק ל, בענין נר של בטלה) "ולא מיבעי אם אין לו בהבערתו צורך כלל דאסור [ולכמה פוסקים איכא בזה חיוב מלקות עיין סי' תקי"ח] אלא אפילו עושה זה לאיזה צורך כגון להראות עשרו ופזרונוותיו כיון שאין מתכוין בזה לצורך יום טוב או לצורך גופו כלל אסור אכן אם עושה זה לכבוד יום טוב פשוט דמותר וגם מצוה איכא. ואף על גב שכבר הדליק נרות של ברכה כשמוסיף נרות להרבות אור בביתו איכא

כ. בתוס' לכאורה אין ה"א שיהא עובר משום נר של בטלה אלא רק הכנה, וצ"ע אמאי אינו משום נר של בטלה. וולכאורה יש סברת "הואיל" כאן, אמנם זהו מדאורייתא, אבל עדיין יש איסור דרבנן, ולכן אמאי נקט הגמרא איסור הכנה ולא עצם איסור הבערה. וצ"ע.

הדלקה ביו"ט לצורך שבת

ועיקר מה שצריכים לבאר הוא הדלקה מערב שבת שחל להיות ביו"ט, וכן ביו"ט ראשון ליום טוב שני. דבזה כיון שמדליק קודם שקיעה ויש לנו ריבוי אור, הלא אין הנאה כלל מהנרות. ולענין הדלקה ביו"ט לצורך שבת, באמת צריך לומר דהותר מטעם "הואיל ומיקלעי אורחים" או "צרכי שבת נעשין ביו"ט". דידוע שנחלקו רב חסדה ורבה (פסחים מ"ו) במה שמותר לבשל מיו"ט לשבת (או לעשות שאר מלאכות לצורך אכילה).

וכתב בשו"ת אג"מ (אור"ח חלק ה, ס"כ אות ל') "אבל לענין מה שגם בזמננו שדולקים בבית נרות החשמל, מדליקות נרות ביום טוב שחל בערב שבת ומברכות, לכאורה תמוה. דבשביל להוסיף אורה אינו כלום, ובשביל מה שאירע שמתקלקל, לא שייך להתיר לעשות מלאכה ביום טוב בשביל דבר שלא מצוי כזה. ומוכרחין לומר דבשביל כבוד השבת נמי הוא צורך גדול דהאדם לעשות, כמו האכילה. שמדאורייתא היה מותר, מטעם דצורכי שבת נעשין ביום טוב, ומדרבנן נמי מותר ע"י עירוב תבשילין, כדאיתא בפסחים דף מ"ו ע"ב לר"ח. ולרבה שם דבלא הואיל ומיקלעי ליה אורחים חזי ליה אסור להכין מיום טוב לשבת, גם על ידי עירוב תבשילין הא יקשה, שלא שייך לתרוץ לכאורה, דהא אף אם מיקלעי ליה אורחים, אין צורך להו להדלקת הנרות, מאחר דאיכא חשמל. אבל הא אף בזמן שהוצרכו לנרות, לא

שייך לומר הואיל ומיקלעי אורחים על הנרות שמדלקת בפירוש לשם שבת, ומברכת להדליק נר של שבת, שזה לא שייך בנרות שמדליקין לאורחין, ומ"מ מותר. וא"כ צריך לומר שלרבה אין צורך לעירוב תבשילין לאדלוקי שרגא, דבל"ז מותר להדליק ביום טוב אף שלא לצורך כלל, וכדסובר הרמב"ם בפ"א מיו"ט ה"ד עכ"ל.

וכונתו דנהגו להקל כיון דלפי רב חסדא ורבה יהיה מותרת מטעמים שונים. לדעת רב חסדא הוא מותר משום צרכי שבת נעשין ביו"ט. ואף שעדיין גזרו חז"ל על מלאכה לצורך שבת, הקילו בעירוב תבשילין, ולכן הקילו גם לשם מצות הדלקת הנרות דהוי חשוב כמו אכילה. ולדעת רבה כתב דאין ההיתר משום "הואיל" כיון דיש כבר אור ואין היכי תימצי שצריכים להנר, ומבואר בראשונים (עיין תוס' פסחים מו: ד"ה רבה) דאין היתר "הואיל" קיים גבי מה שאינו מצוי כלל. ולכן צ"ל דרבה ס"ל כשיטת הרמב"ם דנר של בטלה מותרת. [ואין להקשות, דהלא בתוס' דלעיל כבר הקשו בזה ולא תירץ דהוא על פי דיני "הואיל" וכו', דהציור בתוס' הוא מיו"ט ראשון לשני שאין היתר משום "צרכי שבת נעשים ביו"ט"].

ובשבות יצחק (ח', פרק ו') הביא מהגר"ש דטעם ההיתר הוא משום "הואיל", דיכולין ליקח נר זה לחדר אחר שהוא חשוך. ע"כ. וכונתו דקודם הלילה גם כן יש היכי תימצי שיש

להנות מהנרות שם. וזה יכול לעשות ע"י שתתפלל או ללמד איזה דבר אצל הנרות כיון שחשך קצת.

ובדברי הגרשז"א יש לנו עוד ישוב למנהג העולם. דכתב בשו"ת מנחת שלמה (חלק ב', סי' נח אות ז') דבמקום צורך כגון שצריך לצאת מביתו קודם כניסת יו"ט שני, מותר להדליק הנרות כיון שיש בהם צורך קצת. והיינו שאילו יפסק הנורה חשמלית תהא הנאה מנרותיו בהזמן הסמוך לשקיעה. עכ"ד. ונראה בכונתו, דאין זה דומה למש"כ האג"מ דאין היתר "הואיל", דשם אמרינן דמדאורייתא ראוי לשימוש ע"י אורחים כיון שיש צד שבא אורחים עכשיו. ולכן אם אינו מצוי [כיון שהוא סמוך לשקיעה או הוא דבר מוזר] לא אמרינן סברת "הואיל". אבל כונת הגרשז"א הוא דכדי להדליק ביו"ט ראשון עבור יו"ט שני, צריך שיהא שום "צורך" ליו"ט ראשון. ובגדר "צורך" בודאי לא צריך שיהא "ודאי" אלא אפילו אם יש רק ספק עדיין אומרים שמקרי צורך כ"א). רק דחידש הגאון הנ"ל דגם דבר שאין במחשבתו כלל, ואינו מצוי כלל, עדיין נחשב כמו צורך. ובוזה נראה פשוט דשאר פוסקים נחלקו עליו.

לו צורך בהנרות אלו. ולכאורה קשה דהלא אין זה מצוי כלל שיקח נר לחדר חשך. אולם באמת שונה ממש"כ האג"מ דמה שאירע שמתקלקל החשמל אינו מצוי, דבנד"ד מצוי שיש בו חדר חשך. אלא רק דבנ"א לא רגילים לטלטל נרות בשביל אור כיון דבחול יש אור חשמל ובשבת אסור לטלטל. אמנם בעצם הוא דבר שיכול לעשות, ולכן נכלל בהיתר "הואיל".

מה שעולה למעשה, ודין הדלקה מיו"ט ליו"ט

ולמעשה מדברי האג"מ והגר"ש"א יש לנו ביאור במה שמדליקים ערב שבת שחל ביו"ט. אולם עדיין צ"ע בהדלקת יו"ט שני, דבוזה לכאורה אין היתר להדליק מבעו"י. וברוב מקרים אין בעיה שהרי יכול להמתין ולהדליק בלילה קודם הסעודה, וכן נהגו העולם. אלא דיש פעמים שיש צורך למשפחה ללכת מביתם קודם הלילה ומוכרחים להדליק מבעו"י, ובוזה לכאורה לפי דברי האג"מ והגר"ש"א הוא אסור משום נר של בטלה והכנה. והעצה הנכונה בציור כזה הוא לערוך את השעון מערב יו"ט לכבות את החשמל בזמן שרוצה להדליק בערב יו"ט שני. ושוב יכול להדליק בברכה אבל צריך

כ"א. למשל, מותר לצאת ברה"ר אם מפיות (napkins) אע"פ שבדרך כלל לא צריך להשתמש להם לנקות את האף, כיון שיש ספק אולי צריך להשתמש בהם.

סיכום המאמר:

אומרים דבציור זה א"א לברך ואינו מקיים מצות הדלקת הנרות כלל.

ד. להמקילין לאכול טעימת עראי, לכתחליה עדיף שבעה"ב נאו מי שסומך על שלחנו בקביעות] נהנה מן הנרות ולא אורח.

ה. בכל מקרים שאינו אוכל שם סעודתו, לכולי עלמא עדיף לכבות את נרות החשמל קודם הדלקתו ולהדליקם עם הדלקתו כעצת גדולי הדור. ולהמחמירים באות ג', אם לא עשה כן א"א לברך. ונוגע ביו"ט שני שא"א לכבות את החשמל.

ו. כשהדליק ביו"ט לכבוד שבת, אין בעיה משום הכנה או נר של בטלה.

ז. ביו"ט שני צריך להדליק אחר צאת דאל"כ עובר משום הכנה ונר של בטלה. והגרשו"א מיקל במקום צורך, ודבריו צריכים עיון.

א. לכתחילה צריך להדליק נרות שבת ויו"ט אצל מקום הסעודה אם אפשר לו, ואם לאו (כגון שאינו יכול להדליק בתוך הסוכה) יש להדליק במטבח או מקום שבנ"א שוהים כדי להנות מהנרות.

ב. בזמננו שיש ריבוי אור מחשמל, דעת רבים מפוסקי הדור ס"ל דאפשר לברך רק במקום הסעודה ולא בשאר מקומות. אבל הרבה פוסקים ס"ל דגם בשאר מקומות אין בעיה במה שכבר הדליקו נרות חשמל.

ג. וגם נחלקו הפוסקים אם מקום הסעודה הוא רק כשאוכל שם עיקר סעודתו, או אפילו טעימת עראי וכדומה. ולכן בנידון שלא הדליק במקום הסעודה, כתבו הני פוסקים דצריך להנות מהנרות ע"י שיאכל שם קצת. ואחרים



בענין חקק בה כרי להשלימה לעשרה

הרב יהודה יאיר כהן

מחבר קונטרס אורה ליהודים וקונטרס בסכת תשבו, ישיבת שיח חיים גרייט ניק

מקור הענין

פחות) והריטב"א (דף ד. ד"ה היתה פחותה וכו') בשם הרי"ץ גאות (הל' סוכה עמ' צב.) א.

ויש להקשות למה בעינן שיעור הכשר סוכה בתוך החקק דוקא וש"א להצטרף המקום שמחוץ לחקק. דהנה, כל מה שבין הדפנות הוי בכלל הסוכה, וא"כ אפי' אם הגומא פחות משיעור הכשר סוכה, ע"י ההצטרפות בין תוך החקק לחוץ החקק יהא שיעור הכשר סוכה, וצ"ע.

מה היסוד דלבוד: האם נחשב כמי שאינו או כמי שישנו

ב. והנה, יש לבאר את מקום הלבד, דהיינו, אותו מקום שחוץ לחקק האם חשבינן שהמקום שבין החקק להדפנות כמי שאינו וכאילו הדפנות מקרבות ומגיעות לשפת החקק. או דיסוד דינא דלבוד הוא דחשבינן ליה כמי שישנו, וע"י לבוד מאריכין אותו מקום שחוץ לחקק כמו סניף כדי לסנוף חקק על

א. איתא בגמ' (דף ד.) היתה פחותה מי' טפחים וחקק בה כדי להשלימה לעשרה, אם יש משפת החקק ולכותל ג' טפחים פסולה, פחות מג' טפחים כשרה וכו', ע"כ. ומבואר, כשיש סוכה פחותה מי' טפחים, דהיינו, שיעור גובה הכשר סוכה, יכול להשלים שיעורה ע"י חקיקה בקרקע. אלא דבעינן פחות מג' טפחים משפת החקק לדפנות משום דאמרינן לבוד. וכמו שפרש"י (דף ד: ד"ה פחות משלשה) וז"ל, פחות מג' כלבוד הלכה למשה מסיני, וחשבינן ליה כאילו החקק לבוד ומגיע עד הכותל, עכ"ל.

מיהו, יעוי' ברש"י לעיל (דף ד. ד"ה כדי להשלימה ל"י) דכתב וז"ל, ובאותה גומא הכשר סוכה באורך וברוחב, עכ"ל. הרי פירש דלהוי סוכה כשרה בעינן ז' טפחים על ז' טפחים בתוך החקק עצמו, ולא סגי במה שבין דופן לדופן שיעור זע"ז. וכ"כ הר"ן (דף א: בדפי הרי"ף ד"ה

א. וכן הובא במגיד משנה (הל' סוכה פ"ד הט"ו). וע"ע במאירי (דף ד: ד"ה היתה פחותה וכו') שגם כתב דבעינן חקק הראוי להכשר סוכה, ע"ש.

חקק וכאילו החקק לבוד ומגיע עד הדופן.

שיטת רבינו אברהם מן ההר

ויעוי' ברבינו אברהם מן ההר (דף ד. ד"ה כדי להשלימה) דכתב בזה"ל, כתב רבינו שלמה ובאותה גומא הכשר סוכה באורך וברוחב, וזה אמת וכו', דכל פחות משלשה כלבוד דמי ונמצא שאין כאן הכשר סוכה, עכ"ל.

הרי מבואר מלשונו טעמא דאין כאן שיעור הכשר סוכה הוא משום דאמרינן לבוד. היינו, דחשבינן שהמקום שבין החקק להדפנות כמי שאינו וכאילו הדפנות מגיעות לחקק. וממילא אין המקום שחוץ לחקק מצטרפין לשיעור זע"ז מפני דמקום הלבוד נחשב כמי שאינו.

שיטת הריטב"א והר"ן

ג. אולם, יעוי' בריטב"א (שם) דכתב וז"ל, דאע"ג דכי אמרינן בעלמא לבוד חשיב סתום מדאמרינן לקמן דאור פחות משלשה כשר בסוכה [קטנה] ולא חשבינן ליה כאלו נתקרבה ואין כאן הכשר סוכה, שאני הכא דכל שאין חלל עשרה בהכשר סוכה דירה סרוחה היא כדאמרינן גבי הוצין, וכן פירש הרי בן גיאות ז"ל מפי מורי נר"ו, עכ"ל. וכ"כ הר"ן (שם).

ומבואר מדברי הראשונים הנ"ל דטעמא שדוקא בעינן שיעור הכשר

סוכה בתוך החקק הוא דאע"פ שהיסוד דלבוד חשוב כסתום וכמי שישנו, מ"מ אותו מקום שחוץ לחקק הוי דירה סרוחה דפחות מי' טפחים. וכן מבואר בסימן לעיל (סי' ג) לגבי הוצין יורדין לתוך י' איכא חסרון דדירה סרוחה היא, וה"נ בניד"ד דכיון שמחוץ לחקק הוא פחות מי' יש עליו דין דירה סרוחה, ולכן אינו מצטרף לשיעור הכשר סוכה.

שיטת ספר המכתם

ד. אך, יעוי' בספר המכתם (דף ד. ד"ה היתה פחותה וכו') דכתב דבאמת לא בעינן שיעור זע"ז בתוך החקק וז"ל, הא נמי אוקמה הרב יצחק אבן גיאת ז"ל כגון שיש בתוך החקק שיעור סוכה דהיינו ז' טפחים, וכו'. ויש שאומרים דכיון דהויא פחות מג' סמוך לדופן דהוי כלבוד, אפי' אין בחקק לבדו שיעור סוכה, כשרה, ואפי' מאן דבעי בתוך החקק שיעור סוכה, מודה דכשרה אפי' חוץ לחקק באותו פחות מג' דכלבוד דמי, עכ"ל.

הרי ע"פ שיטת היש אומרים שהביא ספר המכתם, ס"ל דאפי' המקום שחוץ לחקק מצטרפין, ולא בעי שיעור הכשר סוכה בתוך החקק דוקא.

שיטת המאירי

ה. וכעיי"ז מצאתי במאירי (דף ד. ד"ה היתה פחותה וכו') שכתב וז"ל, היתה פחותה מי' וחקק בה חקק הראוי להכשר סוכה כגון שבעה על שבעה, ואין שפת

מ"מ נראה לסבור דלבוד אינו מועיל לסלק החסרון של דירה סרוחה משום דדיני לבוד אינו משתנה המציאות, ובמציאות יש דין של דירה סרוחה בכל דירה דפחות מי'. ולכן אין מצטרף אותו מקום שחוץ לחקק לשיעור זע"ז להכשיר הסוכה.

דהיינו, אע"פ שע"י לבוד הוי כאילו נחקק אותו מקום ואיכא שיעור הכשר סוכה, מ"מ כיון דבמציאות אין באותו מקום גובה י', וגם דאין כאן שיעור זע"ז בגובה י', ממילא הו"ל דירה סרוחה.

סתירה בפרש"י

ח. **ועוד**, יעוי' בפרש"י הנ"ל (דף ד: ד"ה פחות משלשה) דכתב בזה"ל, פחות מג' כלבוד, הלכה למשה מסיני, וחשבינן ליה כאילו החקק לבוד ומגיע עד הכותל. לבוד סניף, וכו', דבר שמאריכינן אותו על ידי סניפין, כדי לסנוף חקק על חקק, עכ"ל.

ומבואר מלשונו דע"י לבוד חשבינן כאילו שפת החקק מתקרב עד הדופן. דהיינו, שמוסיפים על מקום החקק וכאילו נחקקה הקרקע עד הכותל ולא להיפך שמקרבים הדופן עד שפת החקק.

אמנם, יש לעורר על פירושו דנמצא בסתור דבריו מלעיל (דף ד. ד"ה

החקק מחובר לכותל בשום צד, בזו צריך שלא יהא משפת החקק לכל רוח משלשה רוחות שלשה טפחים כדי להכשירו מתורת לבוד, וכו', הא כל בפחות משלשה אתה מכשירו מתורת לבוד, ובזו מיהא הכל מודים שאוכל וישן חוץ לחקק שהרי כלבוד הוא, עכ"ל. ומבואר מדבריו שכתב כספר המכתם דמותר לישיב מחוץ לחקק רק דהוסיף שבעינין שיעור הכשר סוכה בתוך החקק.

קושיא על ספר המכתם והמאירי

ו. **ולכאורה** דבריהם צריכינן ביאור. דממ"נ, אם לבוד יכול להכשיר המקום שחוץ לחקק ולעשות אותו כמי שישנו², אמאי בעינן שיעור הכשר סוכה בתוך החקק ולא סגי בצירוף המקום שחוץ לחקק. ואם לבוד אינו מועיל להצטרף מה שחוץ לחקק, איך לבוד מכשיר מקום החוץ אם כבר יש שיעור זע"ז בתוך החקק, וצ"ב.

ביאור לשיטתם

ז. **ואפשר** לבאר את שיטתם ע"פ דברי הריטב"א והר"ן הנ"ל (דהובא באות ג) שכתבו דטעם למה בעינן שיעור הכשר סוכה בתוך החקק דוקא ואין מצטרפין מה שחוץ לחקק הוא דהוי דירה סרוחה. ואה"נ דדין לבוד מהני הכא ושחשבינן כאילו נסתלק הקרקע הסתום שבין החקק להדופן ויהא כמי שישנו,

ב. וכמו שהובא לעיל (באות ג) לפי שיטת הריטב"א והר"ן, ע"ש.

עכ"ל. הרי מדוקדק מלשוננו דכשרה רק בתוך החקק דוקא ולא מחוץ לחקק.

אך, יעוי' בב"י (שם ד"ה ומ"ש היתה נמוכה וכו') שמקשה על הטור וז"ל, וסובר רבינו דלא מכשרינן אלא בתוך החקק אבל לא חוץ לחקק. ואיני יודע למה, דמאי שנא מהיתה גבוהה כ' ובנה בה איצטבא דמכשיר רש"י אפי' מן האיצטבא והלאה, עכ"ל.

ומבואר מדבריו, דאיתא בגמרא (דף ד.), היתה גבוהה כ' ובנה בה איצטבא כנגד דופן האמצעי על פני כולה, ויש בה הכשר סוכה, כשרה, ע"כ. ופרש"י (שם ד"ה כשרה) וז"ל, כשרה כל הסוכה, שיש לה שלש דפנות, והאי הכשר סוכה אפילו מן האיצטבא והלאה, דמנינן חללה מראש האיצטבא ומעלה, ואמרינן לקמן (סוכה דף יט.) פסל היוצא מן הסוכה נידון כסוכה וכו', הלכך כל הסוכה כמות שהיא גדולה כשרה, עכ"ל. הרי שפירש דגם מחוץ להאיצטבא כשרה מדין פסל היוצא מן הסוכה, וכן פסק הטור בהדיא (סימן תרלג).

פסקו של המחבר

ונמצא לפי קושייתו הטעם של פסקיו בשו"ע (סי' תרלג סעי' י) וז"ל, היתה נמוכה מ' וחקק בה להשלימה ל' ויש בחקק שיעור הכשר סוכה, אם אין בין חקק לכותל ג' טפחים כשרה, יש ביניהם ג', פסולה, עכ"ל. ומשמע מפסקיו שאפי' חוץ לחקק כשרה, וכך דקדק המג"א (שם ס"ק ח).

כדי להשלימה ל') וז"ל, ובאותה גומא הכשר סוכה באורך וברוחב, עכ"ל. ולכאורה, לפי מה שפי' לקמן (דף ד:) נמצא דלא בעינן שיעור הכשר סוכה בתוך החקק אלא אפי' ד' טפחים ומשהו מהני מפני דע"י לבוד מצטרפין המקום שמחוץ לחקק. וא"כ, למה פרש"י דבעינן שיעור הכשר סוכה בתוך החקק. דממ"נ אם טעמא דבעינן זע"ז בתוך הגומא משום דירה סרוחה למה רש"י לא פירש כן דהרי עיקר חסר מן הספר. ואם שפת החקק מגיע לדפנות יש דין לבוד, וא"כ למה פרש"י לעיל דבעינן שיעור הכשר סוכה בגומא, וצ"ע.

ואפש"ל ע"פ סברא דפשוט לפי רש"י דבעינן שיעור הכשר סוכה בתוך החקק משום דירה סרוחה. ואין בכלל דין עיקר חסר מן הספר מפני דסוגיא מלעיל היה דירה סרוחה, ולא הצריך רש"י לפרש כך בפירושו. ובסוף נמצא דצידד כהירטב"א והר"ן הנ"ל ולא כהספר המכתם דכתב דלא בעינן זע"ז בתוך החקק.

שיטת הפוסקים אם המקום שחוץ לחקק כשרה:

שיטת הטור

ט. הנה יעוי' בטור (סוף סי' תרלג) דכתב וז"ל, היתה נמוכה מ' וחקק בה להשלימה ל' ויש בחקק שיעור הכשר סוכה, אם אין בין חקק לכותל ג' טפחים כשרה בתוך החקק, יש ביניהן ג' פסולה,

שיטת הט"ז והפרישה

יא. וגם, מצאתי בט"ז (סי' תרלא ס"ק יא) דכתב בזה"ל, ובאמת לק"מ, דשאני הכא כיון שהפסול משום דירה סרוחה, אמרינן אף אם ירצה לישב שם באותו חלק בודאי יצא תיכף משם, וכמו דאמרינן בסי' תרכ"ט סי"ד לענין סכך שריחו רע, ה"נ כאן כיון שצר לו שם המקום, וע"כ אין מועיל כאן הכשר החקק לחוצה לו, עכ"ל.

ומבואר מלשונו דיש חילוק בין סוגיא דפסל היוצא מן הסוכה לסוגיא דהכא לגבי חקק. התם שאני משום דהא דירה מעלייתא היא אלא דבעינן היכר סכך או דירת עראי, וכיון שיש היכר במקום אחד, היינו ע"י האיצטבא, אז על ידו יהא היכר בכלול והוי השאר כפסל היוצא מן הסוכה וכשרה, אבל הכא אין היא פסולה משום דאין אדם דר בדירה סרוחה. וכ"כ הפרישה (שם ס"ק ח).

שיטת הבכורי יעקב

יב. ומצאתי עוד שיטה כנגד הב"י והיא הבכורי יעקב (סי' תרלג ס"ק יא) דכתב וז"ל, משמע אפילו חוץ לחקק, אבל בטור כתב דוקא תוך החקק, אבל חוץ לחקק ליכא מחיצה כלל, וכן עיקר (ב"ח, מג"א). אכן הקשה במג"א למה פסק (הרמ"א) סי' תרלא (סע' י) בסוכה כמין צריף שמותר לישן תחת הדפנות, אף ששם ג"כ אין הדפנות גבוהות עשרה מטעם פסל היוצא מן הסוכה, והכא לא. ולענ"ד י"ל כיון דסבר הטור דחוץ לחקק

וע"פ הנ"ל יש לעי' מאי טעמא דבנידון דידן לא פסק הטור שהמקום חוץ לחקק כשרה מדין פסל היוצא מן הסוכה כמו שפסק לגבי איצטבא.

שיטות כנגד קושית הב"י:

שיטת הב"ח

י. ויעוי' בב"ח (שם ד"ה ומ"ש דכשרה בתוך החקק וכו') דתירץ וז"ל, ולא קשיא מידי דשאני התם דאיכא מחיצות וסכך למעלה מכ' לא הוי סכך פסול דאינו נפסל אלא מחמת גבהו, הילכך כיון דמקצתו כשר אידך נדון כפסל היוצא מן הסוכה נדון כסוכה כדכתב הרא"ש (סי' ג) **אבל הכא דבין החקק לכותל אין שם מחיצה עליו אין שום סוכה**, עכ"ל.

ומשמע מדבריו, דכשכתב טעמא דאין יכול לדור חוץ לחקק מפני שאין שם דופן, אין טעמו משום דע"י לבוד הדפנות מקרבות לשפת החקק. אלא, הוא משום דבמציאות כלפי שפת החקק אין שם דופן עשרה. והא דיש דופן כלפי החקק הוא מחמת דין דלבוד דחשבינן המקום חוץ לחקק כמי שישנו. אבל אין זה מועיל להכשיר המקום שמחוץ לחקק כיון שאין שם דופן עשרה. וגם, לא שייך להכשיר אותו מקום ע"י דין דפסל היוצא מן הסוכה מפני שאינו יכול להכשיר מקום שאין שם הכשר דופן.

בה לרבע ז' טפחים על ז' טפחים שהוא שיעור הכשר סוכה, אז כשירה כולה, עכ"ל.

הרי מפורש מדבריו דדין פסל היוצא מן הסוכה מועיל להכשיר אף דירה סרוחה. וכמו שהעיר המג"א (סי' תרלא ס"ק ח). ופסקו של הטור בכה"ג באה ממתני' לקמן (י"ט): העושה סוכתו כמין צריך וכו', דהיינו, אע"פ שיש טפח בדפנותיה אפ"ה כולה כשרה, אפי' המקום שפחות מי' טפחים.

יד. ולפי"ז, מבואר בהדיא ראייה ברורה כשיטת הב"י הנ"ל דדין פסל היוצא מן הסוכה מהני אפי' לדירה סרוחה. ובסוף נראה ששיטות האחרונים צריכין ביאור.^ג

נ"מ להלכה

טו. יעו"י בכף החיים (סי' תרלג אות מג) דכתב נ"מ להלכה: בלילה ראשונה דחובה לאכול כזית בסוכה, אם אכל לאותו כזית במקום שחוץ לחקק, לפי הטור, לא יצא ידי חובתו וצריך לחזור ולאכול שנית כזית בתוך החקק. ומיהו לא יברך באכילה שנית כזית משום ספק ברכות כיון דלדעת השו"ע כשר גם מקום שחוץ לחקק, וזו כלל גדול דברכות אינן מעכבות.

ליכא מחיצה, ע"כ היינו משום דחשבינן ע"י לבד כאילו נכנסה המחיצה לפנים ונתחברה עם החקק, ולכן אין להתיר שוב חוץ לחקק משום פסל היוצא כיון שהמחיצה מפסקת ביניהם, עכ"ל.

הרי כתב הבכורי יעקב טעם אחרינא למה דין פסל היוצא מן הסוכה אינו מועיל בניד"ד, והוא משום דחשבינן ע"י לבד כאילו הדפנות מקרבות לשפת החקק, ולכן אין להתיר לדור חוץ לחקק משום פסל היוצא כיון שיש מחיצה שמפסקת ביניהם וזה כאילו שיושב חוץ לסוכה.

ובסוף, נמצא שאין קושית הב"י קשיא מידי. דהרי, ע"פ כל האחרונים הנ"ל שפיר חילקו סוגיא דחקק ולסוגית פסל היוצא מן הסוכה וש"א ללמוד דין פסל היוצא מן הסוכה הכא בסוגייתנו מפני הטעמים הנ"ל. ולפי"ז יש לתמוה על שיטת הב"י, וצ"ע.

ישוב לדברי הב"י

יג. אמנם, כשנעייין נמצא שהתמיהה היא באמת על האחרונים הנ"ל (הב"ח, הפרישה, והט"ז). דהנה, יעו"י בטור (סוף סי' תרלא) דכתב וז"ל, סוכה שאין לה גג שעשויה כמו צריף וכו' פסולה, ואם הגביהה מן הקרקע טפח בזקיפה כשירה וכו', וכגון שלאחר שעלה בגובה י"ט יש

ג. מ"מ אין קושיא זו שייך לשיטת הבכור"י הנ"ל משום דס"ל דאין דין פסל היוצא מועיל הכא דכאילו יושב חוץ לסוכה, וע"י דין לבד הדפנות מקרבות לחקק. משא"כ בסוגית צריף, אה"נ שיש עליו דין דירה סרוחה, מ"מ סו"ס הוא יושב בתוך הסוכה ולא בחוץ.

הלכה למעשה: סוכה העשויה במרפסת

טז. ובזמנינו, יש לעי' מה הדין כשיש
סוכות העשויות
במרפסת שיש בצידה מעקה מאבן
ברוחב ג' טפחים ועליו מונחת הדפנות.
ויעוי' בשו"ת מנחת שלמה (תנינא סי' נו
אות א) שדן דין זו וכתב לפוסלן מפני
שהדפנות אינן משתייכות לשטח
החקוק. אך בסוף דבריו חזר בו משום

שמבואר בשערי תשובה (סי' תרלד ס"ק
ב) בשם שו"ת דבר שמואל (סי' רג)
שאפשר להשתמש על מדרגה בגובה
עשרה טפחים שנמצאת בסוכה, כיון
שאף המדרגה נחשבת כקרקע. וכן הובא
בכה"ח (סי' תרלד ס"ק ו) בשם שו"ת
רמ"ז (סי' ל). וכן דעת הגרי"ש אלישיב
(אשרי האיש ח"ג פכ"ד אות ה) והשו"ת
שבט הלוי (ח"ח סי' קמה) שמותר הדבר
לכתחילה.



גנב אתרוג מהודר והזיקו כמה צריך לשלם

הרב משה זאב גרנק

מח"ס שש משור, פרי וענף ועוד, דומ"צ בבית הוועד לעניני משפט, ליקווד

ויכול לטעון שהיה מוכרו וא"כ צריך לשלם כל דמיו.

והפוסקים טרחו ליישב דברי מהר"ם מינץ, והגרשז"א במנחת שלמה (ח"ג סי' ק"ד) רצה ליישב דמהר"ם מינץ איירי ביו"ט, שכבר יש לכל בני אדם אתרוג ושוב אין ביכלתו למכרו לאחר בדמים הרבה. אמנם מלבד שטענו עליו דאין משמעות כן מדברי מהר"ם מינץ, אבל למה יהא חיוב התשלומין תלוי אם יש לו יכולת בפועל למכרו, הלוא העיקר תלוי בשווי החפץ, רק ששווי שלו נקבע כפי השער שבשוק כעת.

ב. והיה נראה שבאמת יש לדון שיהיה בזה חיוב תשלומין משני טעמים נפרדים, א' שהרי נטל ממנו דבר יקר והפסידו, וחפץ כזה יש לו שווי בשוק, וא"כ יצטרך לשלם כמה הוא שוה למכור דבר זה בשוק, ואין זה תלוי באם יש לו יכולת למכרו בפועל או לא.

אמנם מלבד זה יש לדון עליו מצד אחר, שהזיקו במה שמתחילה היה יכול לקיים מצוה ועכשיו הפסיד ממנו המצוה, וא"כ יתחייב המזיק בתשלומין כדי

שאלה: א) אחד הזיק והפסיד אתרוג של חבירו באופן שפסלו, אם צריך לשלם כל הדמים ששילם הלה עבור האתרוג, או שא"צ לשלם אלא דמים של אתרוג כשר. **ב)** מה הדין אם האתרוג עדיין כשר רק שמעיקרא היה מהודר ועכשיו אינו הדר. **ג)** גנב אתרוג ונאבד, אם לאחר החג צריך לשלם לו כל דמי האתרוג, או רק כמו ששוה האתרוג עכשיו.

א. הנה הפוסקים הביאו דברי מהר"ם מינץ בתשובה (סי' קיג) שהוכיח דין זה של גנב אתרוג מהסוגיא דב"ק דף עז: במי שהקדיש שור לעולתו ובא אחר וגנבו, דמסיק שהגנב יכול לשלם כבש, ולא מצי אמר אנא מצוה מן המובחר בעינא למעבד, והכא נמי יכול להחזיר לו אתרוג שיוכל לצאת בו ידי חובתו.

ובמשנה למלך (הל' מעה"ש פט"ז ה"ז) כתב לחלק, דבקרבן שאין בכח למכרו לאחר, כל מה שהוא שוה לבעליו הוא כדי לצאת בה יד"ח, ולכן סגי במה שהגנב מחזיר לו דבר שיכול לצאת בו. משא"כ בהפסיד לו אתרוג הלוא יכול למכרו לאחר בדמים הרבה,

ג. **ונראה** דהנידון של מהר"ם מינץ היה על צד השני, שכתב "וראובן טוען חייב אתה לקנות לי אתרוג כמו הראשון, כי הידור מצוה בעיניך", הרי שעיקר טענתו לא היתה טענת ממון, אלא היה טוען שיחזיר לו את האפשרות לקיים המצוה, רק שלזה טען המזיק דליכא חיוב כזה, אלא סגי במה שמחזיר לו היכולת לקיים את עיקר המצוה בלא ההידור. ובזה פסק מהר"ם מינץ שהדין עם המזיק, דאף שהודה דאיכא חיוב כזה להחזיר לו את האפשרות לקיים המצוה, מ"מ אין עליו חיוב להמציא לו שיקיים ההידור מצוה.

והוכיח מהר"ם מינץ דבריו מהסוגיא דב"ק, דהנה זה שגנב ממנו שורו שהפריש לקרבן הרי הפסיד ממנו שורו, רק דמאחר שהשור לא היה שלו אלא היה של הקדש נמצא שאינו חייב לשלם לו עבור זה אלא כנגד מה שהפסידו, וקאמר הגמרא שההפסד להבעלים הוא רק החיוב אחריות, שמחמתו מתחייב להביא בהמה אחרת, אבל לא יצטרך לשלם יותר מכבש שזהו עיקר החיוב אחריות.

ואי נימא שיש חיוב להחזיר להניזק את היכולת לקיים המצוה, ובכלל זה שיהא ביכלתו לעשות המצוה מן המובחר, א"כ למה לא קאמר הכי בגמרא, שמלבד חיובו של הגנב לשלם החסרון הנגרם ע"י החיוב אחריות, איכא עוד חיוב לשלם ההיזק שגרם מחמת שהפסיד ממנו מצוה מן המובחר. ומאחר שנפסק

להשיב לניזק את היכולת לקיים המצוה. ובזה חקר מהר"ם מינץ דמלבד שהניזק מחוייב להחזיר יכולת של המצוה להמזיק, יהא מחוייב להחזיר לו היכולת לקיים גם ההידור מצוה.

ולכאורה יש נפק"מ לדינא בין ב' הצדדין, דאם החיוב תשלומין הוא רק מטעם הראשון, יש עלינו לדון מהו שווי האתרוג בשוק בשעת ההיזק [ויש סוברים דמשער כבשעת התשלומין ואכ"מ], אבל אם אחר שקנהו הניזק עלה השער של מהודר כזה, לא יתחייב לשלם לו כל הדמים, שאין החיוב אלא לשלם השוי כבשוק.

משא"כ לפי צד הב', עיקר החיוב אינו חיוב ממון, אלא מוטל על המזיק להמציא לו שיקיים המצוה כמו שהיה לו מעיקרא ממש, ומאחר שעכשיו כדי לקיים מצוה כזו יצטרך לשלם יותר, יתחייב המזיק לשלם הכל כמו ששועתה. [וה"ה להיפך, אם מתחילה קנהו ביותר דמים ועכשיו הוזל השער, לצד הב' לא יצטרך אלא לשלם לו הפחות כדי שיהא יכול לקנות אתרוג כזה.]

עוד נפק"מ י"ל ע"פ דברי האור שמח (הל' גניבה פ"ב ה"א) שיכול לצאת יד"ח באתרוג של מעשר שני מאחר שי"ל היתר אכילה אף שהוא ממון גבוה. ואם בא א' והפסיד ממנו אתרוג זו, לא יתחייב לשלם כפי שווי הממון, שהרי אתרוג זה אינו שלו אלא ממון גבוה, אבל מצד שהפסיד ממנו יכולת לקיים המצוה, באמת יש לחייבו גם בזה.

הקנין הוא חיוב, אבל הידור דשעת ההקרה הוא רק מצוה בעלמא.]

ה. והנה מוטל עלינו לבאר מהות חיוב זה להחזיר היכולת לקיים המצוה. ויש להוכיח הענין מתוך דברי הפרי מגדים (מש"ז סי' תרנ"ו סק"א) שכתב דאם פסל אתרוג חבירו בשוגג יכול להפטר באתרוג הכשר כדין. ולפ"ר דבריו מתמיהים למה תהיה חילוק בזה בין שוגג למזיד.

ונראה שהבין הפמ"ג כמו שנתבאר, דעיקר הנידון אינו לענין האין לדון שווי האתרוג, אלא הוא לענין החיוב להחזיר יכולת לקיים המצוה, וסובר הפמ"ג שמה שא"י לקיים המצוה חשוב היזק בגוף האדם, ומפני כן חייב לשלם זה אף בהזיקו בשוגג.

ולפי"ז י"ל דלענין חיוב הידור מצוה שאני, דיל"פ דהידור מצוה אינו נעשה חלק מגוף המצוה, אלא הוא מצוה חדשה להדר המצות, ונימא בזה שהוא רק חיוב על הגברא להדר מצותו, אבל לא נשתנה המצוה עצמה במהותה מחמת חיוב זה. וא"כ מאחר שאינו חיוב על המצוה אלא הוא על הגברא, נמצא שלא בא ההיזק להאדם מיד אלא חשוב רק גרמי, דמאחר שאין לו האתרוג שוב א"א לו לקיים ההידור. ולענין דינא דגרמי סובר הפמ"ג כדעת הש"ך דגרמי חייב משום קנס ולכן יש לפטור בשוגג.

והנה עוד כתב הפמ"ג דבהפסידו מהמוכר אתרוגים לכו"ע חייב

הדין שאינו חייב לשלם לו שור מחמת טעם זה, נמצאנו למדין דאינו מחוייב לשלם לו את היכולת לקיים ההידור מצוה.

ד. **אלא** דזה גופא צ"ע למה תהיה כן, שהרי בסוגיא דב"ק דף ט: מבואר דמחוייב האדם להוציא ממון עד שליש כדי לקיים הידור מצוה, ונמצא שזהו חיוב כמו שאר חיובי התורה, וא"כ כמו שמודה מהר"ם מינץ שצריך להחזיר לו יכולת לקיים עיקר המצוה, ה"ה יהא מחוייב להחזיר לו היכולת לקיים ההידור מצוה.

ומצאתי בשו"ת בית שמואל אחרון (סי' ה') שהביא תשובה מה"ר משה שלמה זלמן שנתקשה בזה, ור"ל דמצות הידור מקיים מיד כשהפריש השור וייחדה להביאה לקרבנו, ולכן אין בזה חסרון כשהקריב אחר כבש ששילם לו הגנב. וה"ה באתרוג מאחר שבשעה שקנאו שילם דמים הרבה עבור אתרוג מהודר, שוב אין בזה חסרון במה שיהא יוצא יד"ח נטילה באתרוג שהוא רק כשר ולא מהודר.

אמנם אח"כ כתב שלא משמע כן מהגמרא, ממה שציידו בס"ד לחייב הגנב לשלם שור משום דרוצה לעשות מצוה מה"מ. ומשמע דעדיין יהא מתקיים דין מצוה מה"מ כשיקריב קרבן שהוא מהודר יותר מבהמה שאינה מהודרת, וא"כ עדיין קשה. [והיה מקום ליישב דיש בזה ב' דינים, א' בשעת הקנין וא' בשעת ההקרה, וההידור דשעת

קודם החג. והפתחי תשובה (סי' שסג סק"א) רצה לדמות זה למטבע שפסלתו מלכות שנחלקו בה המחבר והרמ"א שם אם יכול לומר עליו הש"ל או לא.

אכן כל זה הוא לענין חיוב תשלומי גזילה, אבל הפמ"ג עצמו דן שם אם יש לחייב הגנב מדין מזיק, משום דהוי גרמי, דע"י שהשאיר האתרוג אצלו עד אחר החג הוזלו דמיו, ויש לדמותו למי שגוזל סחורה מחבירו ביום שוק, ומחזירו לאחר יום שוק שכבר הוזלה.

ויל"ע למה לא חייבו הפמ"ג משום מזיק לגופו, וכמו שנתבאר, דמה שמנע ממנו היכולת לקיים המצוה חשוב היזק לגוף האדם, וזה א"א לתקן ע"י שיאמר הש"ל. ומשמע דזה לא חשוב היזק עוד מאחר שכבר עברה זמן המצוה. ויש מקום לחלק, שאם באמת קיים המצוה בחג, י"ל דלא חשוב עוד הפסד והיזק, דכל ההיזק להאדם הוא שע"י שנטל האתרוג ממנו לא יכול לקיים המצוה, אבל מאחר שבאמת קיים המצוה לבסוף, שוב למפרע לא חשוב היזק. ואמנם אם מחמת שנגנב האתרוג ממנו לא היה יכול לקיים המצוה, הרי באמת נעשה לו היזק, ויתחייב לשלם אף ממון עבור זה לאחר החג. ולפי"ז נימא דהפמ"ג איירי באופן שבאמת קיים המצוה בחג, ולכך לא כתב לחייבו משום גרמי אלא מחמת שווי האתרוג גופא.

ח. ויש שהעירו שמצינו במי שחטף מצוה מחבירו שחייבוהו לשלם עשרה

לשלם כפי מה ששוה עתה, ואף מהר"ם מינץ מודה בזה. ונראה לבאר הסברה בזה, דבמזיק להקונה יש לדון לחייבו מצד שמחוייב להחזיר לו היכולת לקיים מצותו וכמש"נ, אבל אצל המוכר אתרוגים לא שייך דבר זה, שאינו מחזיק האתרוגים כדי לקיים בהם המצוה אלא לסחור בהם, ובודאי שאין החיוב אלא לשלם להמוכר שווי הממון, וגם מהר"ם מינץ יודה לסברה זו.

ו. והנה יל"ע אם קודם שהחזיר המזיק לו אתרוג או דמים, כבר קיים הניזק המצוה באתרוג אחר, האם נימא דעדיין צריך המזיק לשלם לו אתרוג או לא. והנה מצד תשלום שווי דמי האתרוג בודאי עדיין הוא חייב, אבל מצד החיוב להחזיר יכולת קיום מצוה יש לדון בזה, די"ל דההיזק שעשה הוא היזק גמור וחל עליו חיוב תשלומי ממון מחמת כן ואף אם כבר קיים הניזק המצוה באופן אחר, וצ"ע.

ז. והנה אם גזל אתרוג והחזיר לו לאחר החג, נסתפק בפמ"ג שם אם יכול לומר לו הש"ל או שצריך לשלם לו מה שהיה שוה בשעה שגזלו ולא מהני החזרתו עתה שאינו שוה כלום.

ובתשובת בית שמואל אחרון הנ"ל כתב דזה גרוע מחמץ שעבר עליו הפסח [דיכול לומר הש"ל כמבואר בגמרא ב"ק], דשם החמץ לא נשתנה ולא ניכר שינוי בין חמץ של קודם פסח ושל אחר פסח. משא"כ אתרוג לאחר סוכות ניכר וידוע לכל שאינו שוה כמו שהיה

באופן שנמצא שביטל מצות עשה בודאי חייב לשלם עבור זאת, והסוגיא דעשרה זהובים איירי באופן שלא נחשב ביטול מצוה אצל הראשון, רק שהיה לו יכולת לקיים המצוה רק שבא אחר ועשאו קודם. [אך בארץ צבי שם ר"ל דבאופן שמכטלו ממצוה שהוא מחוייב בו פטור לגמרי, אבל הנראה מדברי מהר"ם מינץ להיפך דבאמת חשוב מזיק גמור וכן"ל].

זהובים, והוא כמו גזילה וכמ"ש בס' כפתור ופרח (פט"ז), אבל אי"ז מדין מזיק. ולכאורה ה"ה הכא יש לחייב מטעם זה, אמנם כבר העיר בספר ארץ צבי (ח"א סי' סה) דדין זה אינו אלא במי שחטף מצוה מחבירו ועשאה בעצמו, אבל לא מצינו חיוב כזה במי שמונע מחבירו יכולת לקיים מצוה מבלי שיעשהו בעצמו. ובזה י"ל דהמונע מחבירו יכולת לקיים מצוה



בענין לא תחמוד באתרוג

הרב מתתיהו גבאי

מח"ס בית מתתיהו וש"א ס', ירושלים ת"ו

והוציאו מסוכתו וגזלה וישב בה יצא, שאין הקרקע נגזלת יעו"ש.

ולכא' אכתי צ"ע, דנהי שקרקע אינה נגזלת, מ"מ יעבור בשיבתו בלא תחמוד, וממילא הוי מצוה הבאה בעבירה, ומה"ט י"ל דלא יצא יד"ח סוכה. וכן הק' במנ"ח (מ"ע לח אות ד) עי"ש, ובחי' הגרא"מ הורו"ן סוכה ל"א. ואמנם יש לדון למש"כ הדרישה (חומ"ס סו"ס שע"א) דגזלן אינו עובר בלא תחמוד אלא כשהיה בדעתו ליתן דמים עי"ש, ובס' גן יצחק פ"ח שהאריך בזה. ומצאתי בס' חוף ימים (ח"ג סי' ס"א עמ' מו) שכתב דהא סוכה גזולה היא פסולה מה"ת דכתיב לך, ואם גזל עצים וסיכך בהם מה"ת פסול, אך אחר תקנת מריש ל"ה גזולה דאין לו אלא דמי עצים, אבל מה"ת היא פסולה, והאיך ע"י תקנת חז"ל נעשה שלו לצאת יד"ח מה"ת, דאף למ"ד דקנין דרבנן אינו נעשה קנין דאורייתא, מ"מ אם נתרצה למכור בודאי יוצא דהוי דידיה, ולכן כיון דתיקנו דנותן לו דמי עצים, והנגזל ע"כ צריך מחמת תקנת חז"ל, ולא גרע מתליוהו וזבין, ומכ"ש דהוא אנוס מתקנת חז"ל בודאי הוי זביניה זבינא, וא"כ הו"ל מכירה גמורה,

אל מע"כ יד"נ מזכה הרבים מפורסם לשו"ת וכו' הרה"ג רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א מח"ס גם אני אודך, ופרדס יוסף החדש על המועדים, ועל שבת קודש, ועורך הקובץ הנפלא מה טובו אהליך יעקב, שלום רב.

בענין ששאלת, ברואה אתרוג נאה אצל חבירו, ומפציר בו שימכור לו האתרוג, אם עובר בלא תחמוד, או דילמא לא תחמוד הוי בחומד חפץ מחבירו לעצמו, ולא לעשות בו דבר מצוה.

א. בסוכה לא.. ת"ר סוכה גזולה והמסכך ברשות הרבים, ר' אליעזר פוסל וחכמים מכשירין. א"ר נחמן מחלוקת בשתוקף את חבירו והוציאו מסוכתו, ורבי אליעזר לטעמיה דאמר אדם יוצא ידי חובתו בסוכתו של חבירו, אי קרקע נגזלת סוכה גזולה, ואי נמי קרקע אינה נגזלת סוכה שאולה היא. ורבנן לטעמייהו דאמרי אדם יוצא יד"ח בסוכתו של חבירו, וקרקע אינה נגזלת, וסוכה שאולה היא. אבל גזל עצים וסיכך בהן דברי הכל אין לו אלא דמי עצים יעו"ש. ובשו"ע או"ח (סי' תרלז ס"ג) סוכה גזולה כשרה, כיצד, אם תקף על חבירו

וכן נקט בשו"ת בית יצחק או"ח סי' צט בדעת רש"י בסוכה ל. עי"ש, ועי' מש"כ נפק"מ בזה בבית מתתיהו ח"ה ס"ח אות א', וכ"כ בשו"ת מהרש"ם ח"ב סו"ס קכ"ט עי"ש. וא"כ י"ל דקרקע שאני, דכיון שקרקע אינה נגזלת אין האיסור חל על הסוכה, אלא הגברא עבר באיסור גזל, ובהכי שפיר יצא יד"ח.

והשתא י"ל דה"ה לענין איסור לא תחמוד, דנהי שהגברא עבר באיסור לא תחמוד כשחמד אתרוג או סוכה, מ"מ יצא יד"ח דאין האיסור חל על החפץ, ורק הגברא עבר באיסור. וכן מצאתי בשו"ת תנוכת ציון (סי' כח) שכתב דאפי' אם נאמר דאיכא לא תחמוד במצוה ועובר על הלאו אבל המצוה קיים, די"ל דל"ש מצוה בעבירה אלא היכא דהתפשטות העבירה חלה גם על גוף החפץ שבו נעשה המצוה, ע"ז שייך לומר דהוא דבר מאוס לפני המקום, אבל היכא דהעבירה לא נתפשטה על גוף החפץ אלא דהחפץ בא אצלו ע"י עבירה שעשה, כמו באיסור לא תחמוד דאינו מונח על עצם החפץ האיסור דלא תחמוד אלא דהגברא עבר באיסור, ל"ש מצוה בעבירה, וכמב' בירושלמי הידוע פרק האורג, תמן הוא גופא עבירה ברם הכא הוא עבר עבירה, והיינו דגבי גזל מצה נתפשט העבירה גזל גם על עצם המצוה, והחפץ עצמו הוא דבר עבירה ולכן אינו יוצא, לא כן בקורע על מתו בשבת שיצא יד"ח קריעה, דהעבירה חילול שבת לא נתפשטה על עצם הדבר ורק הגברא עבר באיסור, ושאני מגזל

ומ"ט יוצא יד"ח בסוכה מפני תקנת מריש, נהי שאין כאן סוכה גזולה אבל אכתי הוי מצוה בעבירה שעבר על איסור דאורייתא דלא תחמוד, עי"ש.

ולפמ"ש י"ה"ק הא אף אם קרקע אינה נגזלת ואין עובר בלא תגזול, מ"ט אי"ז מצוה בעבירה משום איסור לא תחמוד, אם לא דנימא דבדבר מצוה ליכא איסור דלא תחמוד. ויעוין בריטב"א סוכה ל"א שם בטעם דל"ה מצוה בעבירה בסוכה גזולה, ומש"כ בשו"ת חמדת שלמה או"ח סי' ל"ח ובחזו"א ב"ק סי' ט"ז ס"ק י"ט ובס' לקח טוב להגר"י ענגיל כלל י"ב אות ו', ובדברי מו"ר מרן הגר"ג אדלשטיין במאסף שמחת תורה ח"ב עמ' ק"ג.

אמנם אכתי יש לעי' דהא לדעת הרמב"ם פ"ז מגניבה הי"א, אף שקרקע אינה נגזלת, מ"מ עובר בלא תגזול כשגזל קרקע עי"ש, וא"כ מ"ט יצא יד"ח סוכה כשתקף חבריו והוציאו מסוכתו, נהי שאין קרקע נגזלת, כיון שעובר בלא תגזול הוי מצוה הבאה בעבירה, והארכנו בקו' זו בבית מתתיהו ח"א ס"ג אות ל"א עי"ש. וכן הקשה מרן הגר"ח קניבסקי בס' שיח השדה ח"ג סוכה ל"א שם, ולא תירץ. ואולם בספר מועדי הגר"ח ח"א תשו' תצב תירץ ע"ז, דעובר בגזילה לא על הישיבה יעו"ש. ולכאו' צ"ל דשאני מלולב הגזול דהוי מצוה הבאה בעבירה דעבירת הגזל חלה על הלולב, וממילא אין יכול לצאת יד"ח כלולב דהגזל הוא בחפצא דלולב, דאיסור גזול הוא בחפצא,

הבעלים למכור אע"פ שהרבה להם בדמים יבוא לידי גזל עי"ש. וכ"כ בדעת השו"ע מרן הגר"נ קרליץ זצוק"ל בס' חוט שני (מלי דנזיקין עמ' של), דאיסור לא תחמוד הוי מאיסור גזל יעו"ש. ועי' בס' בד קודש למו"ר מרן הגר"ד פוברסקי (כ"מ סי' יב) מש"כ בדעת הרמב"ם אם איסור לא תחמוד מאיסור גזילה עי"ש.

ואולם י"ל דאי"ז מאיסור גזל ממש, אלא שלא יבוא לידי גזל, שאם חומד

חפץ חבירו יש לחוש שיבוא לידי גזל אם לא יסכים בעה"ב למוכרו לו. ואם נימא דאיסור לא תחמוד הוא מענף איסור גזילה, שפיר י"ל דאסור לחמוד אף לצורך מצוה כאתרוג או לולב נאה, כמו דאסור לגזול לצורך מצוה. ואולם אם נימא דאיסור לא תחמוד הוא משום שיש לחוש שע"י החימוד יבוא לגזול, כל שבא לעשות מצוה ודאי לא יעבור באיסור גזילה בכדי לקיים המצוה, וא"כ יהא שרי לחמוד לצורך מצוה.

ומצאתי בס' גן יצחק עניני לא תחמוד (פרק כב ס"ק ל"ד), שכ"כ לתלות

אם שרי לחמוד לצורך מצוה, אם איסור לא תחמוד מאיסור גזילה או משום שיבוא לידי גזילה יעו"ש. ועי' מש"כ בזה דברות אליהו (ח"ה סי' עג), ובשו"ת ים שמחה (ח"א סי' פו או"ב) באיסור לא תחמוד לדבר מצוה באתרוג עי"ש.

וראיתי בשו"ת בצל החכמה (ח"ג סי' מג), שעמד בענין זה באיסור לא

תחמוד בחומד לצורך קיום מצוה. וכתב להוכיח מגמ' בברכות י"א ובסוכה כ"ה,

דעצם הגזל חל על החפץ עי"ש. וכ"כ בשו"ת חמדת שלמה או"ח סי' ל' ובס' ישועות מלכו פ"א מקרבן פסח ה"א, ובחידושי רבי ראובן סוכה ס"ג עי"ש, ובס' אוסף חידו"ת להגר"א קוטלר זצ"ל ס"ד, ובשערי יושר ש"ג פי"ט עי"ש. וא"כ אף דשייך לא תחמוד בקרקע וכמש"כ המנ"ח (מ"ע לה) עי"ש, ובס' גיבורי כח עמ' 523 מה שהשיב בזה, מ"מ ל"ש מצוה בעבירה. וכ"כ בס' משנת יעקב פ"ז מגניבה הי"א.

ואולם יש לדון למש"כ בשו"ת מצפה אריה (סי' מט), דגזל הוי איסור

גברא ולא איסור חפצא עי"ש. וכ"כ בס' ענפי משה (מאכלי עכ"ם ס"ז), משמיה דמרן הגר"א י"ל שטיינמן זצ"ל עי"ש. וא"כ דחזינן דאף באיסור גברא כגזל הוי מצוה הבאה בעבירה, ה"ה י"ל באיסור לא תחמוד, אף דהוא איסור גברא, כשחמד דבר מצוה מחבירו ועבר בלא תחמוד הוי מצוה הבאה בעבירה, ובפרט למש"כ החינוך (מ"ע תטז) דלאו דלא תחמוד הוי ענף מלאו דלא תגזול עי"ש, ועי' מש"כ בס' אהל אברהם עמ' ל"ז, והגר"י פערלא על הסמ"ג ל"ת רעא עי"ש.

ואשר לפ"ז י"ל דאם נימא דטעם איסור לא תחמוד כגזל וכדעת החינוך

הנ"ל, ולכא"ו כן נראה דעת השו"ע, דבשו"ע חו"מ (סי' שנט ס"י) כלל בהל' גזילה גם איסור לא תחמוד. ושם בסעי' י"א כתב התאווה מביא לידי חמוד והחמוד מביא לידי גזל, שאם לא רצו

ומשקה (עמ' רכה) נשאל מרן הגר"ח קניבסקי, במי שאין לו לולב להשיג בסוכות, וחבירו לא מסכים ליתן לו במתנה, מ"ט לא נימא דיהא מותר לו לגזול לחבירו הלולב לקיים המצוה, דעשה דלולב ידחה ל"ת דלא תגזול, והשיב ע"ז איסור בין אדם לחבירו אין דוחה עי"ש. ובבית מתתיהו ח"א ס"ג אות ט"ו הבאנו כן משם רבים מהאחרונים בטעמא דבגזול לא אמרי' עדל"ת לקיים מצוה, שעשה דוחה רק איסור למקום ולא איסור לחבירו, ועפ"ז יש לדון, דאיסור לא תחמוד דלכא'ו' הוא כאיסור לחבירו למש"כ החינוך הנ"ל שהוא מענין גזילה, וא"כ שפיר ל"ש עדל"ת בזה.

והלום ראיתי בס' חוף ימים להגרי"מ חרל"פ זצ"ל (ח"ג סי' סא או"ב), שהוכיח דליכא לא תחמוד כשחומד ממון חבירו לעשות בו מצוה, מהמב' בזבחים (נג:): רצועה היתה יוצאה מחלקו של יהודה ונכנסת בחלקו של בנימין, והיה בנימין הצדיק מצטער בכל יום לנוטלו שנאמר חופף עליו כל היום, לפיכך נעשה בנימין הצדיק אושפיזין להקב"ה, שנאמר ובין כתפיו שכן. וקשה היאך התאוה בנימין לזה הא קעבר בלאו דלא תתאוה, וע"כ דלשם מצוה מותר עי"ש. ועי' מש"כ בשו"ת דבר אהרן [רייך] בפתיחה אם יש לא תחמוד בדברים רוחניים, ובשו"ת וישב יוסף [סופר] סי' קנט או"ד עי"ש. ובקונ' ידי כהן [חמדת הלבבות] פ"ה, ובשו"ת שרגא המאיר ח"ג סי' קב.

דאיתא שם בשבתך בביתך פרט לעוסק במצוה, ובלכתך בדרך פרט לחתן וכו'. מאי משמע, אר"פ כי דרך, מה דרך רשות אף כל רשות, ופריך מי לא עסקינן דקא אזיל לדבר מצוה, ואפ"ה אמר רחמנא לקרי, ומשני א"כ לכתוב רחמנא בשבת ובלכתך, מאי בשבתך ובלכתך, בשבת דידך ובלכתך דידך וכו'. ומב' דאי לא דכתיב מיעוטא הוי מחייבין עוסק במצוה בכל המצות, ואף שעוסק במצוה מחויב לקיים מצוה הבאה לידו. ומעתה לענין לאו דלא תחמוד דכתיב לא תחמוד בית רעך, ומי לא עסקינן בחומד ומתאוה לדבר מצוה כגון בית חבירו לצורך ביהמ"ד, ואפ"ה אמרה תורה לא תחמוד, וכיון דלא כתיב מיעוטא למעט לצורך מצוה, א"כ לקושטא דמילתא שייכי גם בצורכי מצוה. וכתב עוד למש"כ החינוך הנ"ל שלא תחמוד נוהג אף בבני נח, לפי שהוא ענין למצות גזל שהיא אחת משבע מצוות שנצטוו עליהם כל בני העולם, א"כ כשם שאסור לגזול בכדי לקיים מצוה, כך אסור לחמוד מה שהוא של חבירו כדי לקיים מצוה עי"ש.

ומה שנקטינן דאסור לגזול בכדי לקיים מצוה, בשו"ת חקרי לב יו"ד (סי' קיח) דן בזה דנימא עשה דוחה ל"ת דגזל, וכ' דמה שאין אומרים כן הוא משום שיכול לקיים המצוה באופ"א ללא גזילה, ואולם אם אין בידו לקיים המצוה שפיר י"ל עדל"ת עי"ש. ועפ"ז נפיק דיהא רשאי לחמוד אתרוג כשאין לו אופן אחר לקיים המצוה, דעדל"ת. ובס' דולה

ח"א סי' קעא או"ז מש"כ בזה. ולכאור' אם מפציר בחבירו ליתן צדקה לדבר מצוה, אם נימא דל"ש לא תחמוד בדבר מצוה ה"ה י"ל לחמוד לצדקה שהולכת לדבר מצוה, ועמש"כ בס' גן יצחק פכ"ב אות יג ובס' חוקי הכסף פט"ו סעי' יא. וע"ע בס' חוקי חיים עמ' ריד אם בשידוכים שייך לא תחמוד עי"ש. ולכאור' שידוכים הוי כדבר מצוה למצות פו"ר.

ואכן בס' רב ברכות להבן איש חי (מערכת הל' אות ב' [הנדמ"ח עמ' קנא]) כתב, ועל כן לכאור' נראה בס"ד דהסברא נותנת כל שהוא מתאוה וחומד בית או חפץ של חבירו לקנותו ממנו לצורך הקדש ומצוה, ואינו רוצה אותו לצרכו כלל, ה"ז מותר בלי שום פקפוק, כן נ"ל עי"ש.

ואולם בבן איש חי פר' כי תבוא (שנ"ד סעי' יח), דאפי' התאוה שיקח החפץ מחבירו וחמד ספר אחד מספרי הקודש נמי אסור עי"ש. אכן י"ל דשאני מש"כ הבא"ח ברב ברכות דליכא לא תחמוד בחפץ מצוה, זהו רק כשחומד לצורך הקדש ולא כשחומד לעצמו המצוה דבזה עובר בלא תחמוד. וכן מוכח ממש"כ בשו"ת מחנה חיים (ח"ב או"ח סי' לב) שכתב לדון בישראל שקנה אתרוג נאה ומהודר לסוכות מעכו"ם, דאף אם היתה הקניה באופן שיש לאו דלא תחמוד, כיון דאיירי מעכו"ם דל"ה רעך אינו עובר עי"ש. הרי רק משום דהוי חמדה מגוי, ואילו אם קנה אתרוג מישראל יעבור בלא תחמוד עי"ש. וכ"כ בשו"ת בצל החכמה (ח"ג סי' מג אות ו'),

וע"ע בשו"ת מנחת אשר ח"א סי' קח ובס' חוקי הכסף פט"ו סי"ב.

ובס' גן יצחק עניני לא תחמוד (פכ"ב אות טו), כתב להוכיח מדברי המנ"ח סוף מ"ע לח דאסור לחמוד אף לצורך מצוה, דכתב להתיר איסור לא תחמוד לצורך פיקו"נ, דפיקו"נ דוחה כל האיסורים שבתורה לבד משלושה, הרי דאל"ה דפיקו"נ דוחה כל האיסורים היה אסור להפציר בחבירו משום איסור לא תחמוד, אף שודאי יש מצוה גדולה להציל נפשות. וכתב עוד דיש משמעות בדברי המנ"ח, שאם היה לצורך חולה שאין בו סכנה, הגם שלרפאות את החולה נחשב כצורך לא הותר כך משום איסור לא תחמוד עי"ש. ועי' בשו"ת אבן ישראל (ח"ח סי' קה) אם יש איסור לא תחמוד ליקח כליה מחבירו עי"ש, ולא נחית להתיר דל"ש לא תחמוד בדבר מצוה לרפאות את החולה, עי"ש. ומש"כ ע"ד בס' שמרו משפט להגר"ש זעפרני ח"ד סי' קמ"ח [ובס' גלה כבוד מישראל עמ' רכ נראה שהגר"י פישר זצ"ל חשש אף באתרוג נאה ללא תחמוד עי"ש], ואמנם יש לחלק, דחומד אתרוג י"ל דל"ש לא תחמוד כשחומד חפץ של מצוה לצורך מצוה, אולם במפציר בחבירו ליתן לו כליה נהי שמקיים מ"ע להציל עצמו, מ"מ עצם הכליה אינה חפצא דמצוה, ויל"ד דשייך בזה לא תחמוד, וצ"ע.

וע"ע בשו"ת ארץ צבי ס"ד במפציר בחבירו ליתן צדקה מ"ט אין עובר בלא תחמוד עי"ש, ובשו"ת אמרי יעקב

נ"ה עי"ש. ועי' בס' שושנת ישראל סוכות פ"ב סעי' טז כשמפציר במוכר למכור לו אתרוג בזול אם עובר בלא תחמוד עי"ש. ובס' ודרשת וחקרת עה"ת ח"ד עמ' תקעט בחומד לולב נאה מחבירו אם עובר בלא תחמוד עי"ש. ובס' שומר אמת עה"ת (עמ' רכד) מובא שהגר"ח קניבסקי הסתפק בזה בלא תחמוד בדבר מצוה עי"ש, ועי' בס' שונה הלכות תורת המועדים פסח עמ' תצה עי"ש.

ועיקר ד"ז דליכא לא תחמוד לדבר מצוה כתב בשו"ת תנובת ציון (סי' כח) מאברהם אבינו שהשתדל אצל בני חת שימכרו לו אחוזת קבר, ומ"ט ל"ה באיסור לא תחמוד. וכן הקשה בשו"ת המאור ח"ב עי"ש. וכתב התנובת ציון די"ל כיון שאברהם אבינו רצה לקיים מצות קבורה בקרקע שהיא מה"ת יהא מוכח דליכא במצוה משום לא תחמוד עי"ש. וכע"ז כתב בס' ליקוטי יהודה עה"ת פר' חיי שרה בשם האמרי אמת עי"ש. ואמנם י"ל למש"כ המנ"ח (מ"ע לח אות ח') דליכא לא תחמוד בגוי דל"ה בית רעך עי"ש. ועי' בשו"ע הגר"ז או"ח סי' תמ קו"א סק"א. ובשו"ת בית שלמה (יו"ד ח"ב סו"ס רט) הוכיח מן מהתוס' ב"ק קיג: עי"ש. ועי' במקנה אהע"ז סי' כח בקו"א, ומש"כ בזה בשו"ת דברי שלום [קרויז] ח"ד סי' פג ובשו"ת דברי שלמה ח"ד סי' תקיא, ובשו"ת בית דוד [לייטר] סי' לט, ובשו"ת פני מבין יו"ד סי' קנח קנט, ובשו"ת אבני נזר או"ח סי' שכה אות כ', ובשו"ת שבט הקהתי ח"ו סי'

יעו"ש. ואולם בס' תולדות שמואל (מ"ע לח אות ו') ר"ל בחומד מצוה כגון לולב או תפילין כשאי"ז מצוי לו, אינו עובר בלא תחמוד כיון שאין חומד עצם החפץ, דכוונתו רק לקיים מצות הבורא אין עובר בלא תחמוד עי"ש. וראיתי בשו"ת משפטי שלמה [שרגא] (סי' סד), שר"ל שרק כשאין לו אתרוג לעצמו רשאי לתחמוד מחבירו לצורך מצוה, אבל כשבירו לירד לשוק ארבעת המינים ולקנות אתרוג נאה לעצמו ליכא היתרא לתחמוד אתרוג נאה מחבירו ע"ש.

ואולם יש לדון בזה, דעיקר הסברה דליכא לא תחמוד לחפצי מצוה, כתב בס' מזרח שמש (ח"ב ס"כ עמ' שכ) כיון שזה ההיפך מחמדה שיסודה תאוה גשמית לחפצי חבירו, אבל בחומד לדבר מצוה סיבת החמדה אינה תאוה לחפצי חבירו אלא היא סיבה רוחנית יעו"ש. ועפ"ז לכאור' אין חילוק בין אם יכול למצוא אתרוג אחר אם לאו, דליכא איסור חמדה כלל לחפץ מצוה, וצ"ע. ועמש"כ בס' גן יצחק לא תחמוד פרק כ"ב ובס' הזכרון מראה כהן עמ' 139 מש"כ הגר"צ כהן זצ"ל במפציר מחבירו למכור לו מגילה עי"ש.

ושאלתי להג"ר שמאי גרוס בעל שבט הקהתי, כשחומד אתרוג מחבירו למצוה אם עובר בלא תחמוד, והשיב ע"ז, יש לא תחמוד כיון שחבירו צריך האתרוג בשבילו, ומובא בקובץ מה טובו אהליך יעקב חלק טו (עמוד קפו), עיין שם. ומש"כ בס' אהל אברהם עמ'

לחמוד דהוי כגזל, דמה שהסכים למכור רק משום שלחצו ודחקו אותו למכור, זהו שייך גם כשחומד עבור חבירו ואסור. אולם אם איסור לא תחמוד שזהו מדה מושחתת ומגונה ללשוש עין לנכסי חבירו ולחמוד אשר לו, ולדוחקו עד שיתן או ימכור לו, ולהכי אסרה תורה, י"ל כשאינו חומד לעצמו אלא לחבירו אינו מושחת כלל עי"ש. ומש"כ בזה אם שרי לחמוד לצורך חבירו, עי' בס' רב ברכות להבין איש חי מערכת הלמ"ד עי"ש, ובשו"ת בצל החכמה ח"ג סי' מה ובהגרי"פ פערלא ל"ת רעא דנקט דליכא איסור לא תחמוד לצורך חבירו עי"ש. ובס' מעדני יום טוב ח"ב סי' ע', ובשו"ת אבן ישראל ח"ח סי' קה, ובשו"ת אדרת תפארת ליד"נ הגר"א דורי ח"ו סי' קכה.

ובתש"ו אבני ישפה ח"ו סי' קמ"ד ענף ג', כתב לענין קטן באיסור לא תחמוד כשחומד ממתקים מחבירו דעובר בלא תתאוה יעו"ש. ובס' מעדני יום טוב ח"ח סי' פ"ח כתב לדון דלקטן אין מחשבה וא"כ ל"ש בו איסור חמדה יעו"ש. אולם יש לדון בזה, דהא דקטן אין לו מחשבה זהו רק לדברים הפועלים חלות, ולא לעצם המעשה, וכמו שהארכנו בכ"ד בבית מתתיהו ח"א (סי' יא אות טו וכן בס"י אות יב עי"ש). וא"כ דלקטן יש מחשבה לעצם המעשה, שפיר י"ל דשייך בו לא תחמוד. ועמ"ש"כ בזה בס' מערכי השולחן ח"א סי' לב יעו"ש. ולכא"ו אם איסור לא תחמוד מענף גזילה זהו שייך ג"כ בקטן דאסור לו לגזול וה"ה שלא לחמוד, ואולם אם נימא שיסוד איסור לא

תסה, ובשו"ת מנחת שמואל ח"ד סי' יב, ובשו"ת והרים הכהן ח"ב עמ' רד, ובשו"ת יעלת חן או"ח סי' לט אות ו', ובס' שמן המנחה ח"ב מ"ע לח אות י', ובס' דבר תורה [אברהם] עה"ת שמות עמ' קלג, ובס' גן יצחק לא תחמוד פ"ו ופרק כג, ובס' בינה ודעת פל"א סעי' יג. ולכא"ו אם איסור לא תחמוד הוי מאיסור גזל זה שייך גם בגוי דאסור לגזולו, וכנ"ל, וצ"ע.

וא"כ אם נימא דליכא לא תחמוד כשחומד חפץ מגוי דל"ה בית רעך, אין מוכח מאברהם אבינו שהשתדל אצל בני חת שימכרו לו אחוזת קבר דטעמא דלא עבר על לא תחמוד משום דהוי דבר מצוה, די"ל דבגוי ליכא כלל איסור לא תחמוד דאינו בכלל רעך, ועמ"ש"כ בזה נפק"מ בבית מתתיהו ח"א ס"ג סוף אות טו, ומש"כ בזה בשו"ת תנובת ציון סי' כט יעו"ש, ובס' אשכול יוסף עה"ת עמ' קסז יעו"ש. ותירוצים נוספים מ"ט ליכא לא תחמוד כשהפציר בבני חת על מערת המכפלה, עמ"ש"כ בס' שם משמואל פר' חיי שרה, ובשו"ת שבט הקהתי ח"ו סי' תסה, ובס' בשבילי הפרשה לידידי הגר"א דבורקס עמ' תקי, ובשו"ת משפטי שלמה סי' סד עמ' תפח, ובס' אמרות משה [ברזם] עה"ת פר' חיי שרה.

ב. והלום ראיתי בתשובות ונהגות ח"ג סי' תעה באיסור לא תחמוד, אם גם כשחומד לצורך אחרים עובר באיסור לא תחמוד, וכתב לתלות בגדר איסור לא תחמוד, דאם שורש האיסור

[בשו"ע] עמ' ד' ובס' וענפיה ארזי אל עה"ת בראשית עמ' קסה, ובס' חבצלת השרון דברים א' עמ' רו, ובס' תורת חמד עמ' תצט.

והנה היד המלך הל' גזילה (פ"א ה"ט) הסתפק בלאו דלא תחמוד

כשחומד פחות משה פרוטה, אם עובר באיסור דלא תחמוד, וכתב דגם פחות משו"פ הוי ממון שעובר בלא תגזול, וכמב' ברמב"ם שאסור לגזול פחות משו"פ, וא"כ ה"ה בלא תחמוד בפחות משה פרוטה עי"ש. ובבית מתתיהו (ח"ב ס"ו אות ו'), כתבנו לדון די"ל דאיסור גזילה הוי משום חצי שיעור בפחות משו"פ, ואילו באיסור לא תחמוד אם נימא שפחות משה פרוטה אינו ממון ל"ח שחמד ממון כלל, יעו"ש.

ואולם י"ל דאם נימא דאיסור לא תחמוד מענף גזילה, שפיר גם באיסור לא תחמוד שייך איסור חצי שיעור כגזילה. ואולם אם נימא כמש"כ התשובה"נ, שאיסור לא תחמוד משום שזהו מדה מושחתת ומגונה ללשוש עין לחפץ חבירו, כיון שפחות משו"פ אי"ז חשיב כממון לא חשיב שחמד דבר מחבירו. ועי' עוד בענין אם יש איסור לא תחמוד בפחות משו"פ, בשו"ת דברי יציב חו"מ סי' סה או"ז, ובס' להורות נתן עה"ת דברים עמ' סא, ובס' שמן המנחה מ"ע לח ס"ז עי"ש, ובס' אילת השחר עה"ת שמות פר' יתרו כ, יד עי"ש.

תחמוד שזהו מדה מושחתת ומגונה ללשוש עין לחפץ חבירו, יש לדון אם זה שייך בקטן שרואה חפץ נאה אצל חבירו, ורוצה לעצמו אם עובר באיסור. [וכיו"ב יש לדון אם בקטן שייך איסור עני המהפך בחורה, וצ"ע].

ואולי י"ל דתליא במש"כ הקה"י בס' ברכת פרץ פר' יתרו במח' הרמב"ם והראב"ד פ"א מגזילה ה"ט, בגדר לא תחמוד, דלהרמב"ם יסודו בעצם החימוד ולהכי הוי לאו שאין בו מעשה, ואולם להראב"ד כל האיסור בעצם הקנין והמקח שאין בו גמירות דעת מצד המוכר, והוי מלתא דגזילה וחשיב לאו שיש בו מעשה יעו"ש. וא"כ י"ל דאם איסור דלא תחמוד יסודו משום עצם החימוד, יש לדון בקטן דל"ש בו איסור חמדה דאין לו מחשבה, אולם להראב"ד כל האיסור בהקנין והמקח שאין בו גמירות דעת מצד המוכר והוי לתא דגזילה, וחשיב לאו שיש בו מעשה זהו שייך אף בקטן, וצ"ע. ועי' מה שהאריכו במח' הראב"ד והרמב"ם בשו"ת נהרות איתן ח"ה סי' לה, ומש"כ בשו"ת משנה הלכות ח"ב סי' תי, ולמו"ר בס' בד קודש ב"מ סי' יב, ובס' דרכי דוד מנחות לו, ובשו"ת וישב יוסף סי' קנט, ובשו"ת דברות אליהו ח"ה סי' עג, ובס' דברי שלום [יודייקין] ח"א סי' לו, ובשו"ת מגדל צופים ח"ז סי' עה, ובס' שיח ערב על המנח"ח מ"ע לח, ובס' שערי דעת ב"ק



בדין הסרת בלעט'ל מן האתרוג

הרב אשר בן-שמחון

מח"ס בית הסתרים וקונטרס אגרה בקציר, ישיבת 'שיח חיים' גרייט ניק

וכתב שטעם זה מצינו בגמ' דאיתא ביבמות (דף עו.) לענין פצוע דכא, ת"ר ניקב פסול מפני שהוא שותת נסתם כשר מפני שהוא מוליד, וזהו פסול שחזור להכשירו. זהו למעוטי מאי למעוטי קרום שעלה מחמת מכה בריאה דאינו קרום, ע"כ.

והיינו שאם ניקב הגיד הרי הוא נעשה פצוע דכא ופסול, מפני שהוא שותת ושכבת הזרע יוצאת דרך הנקב, ואינה יורה כחץ כדרכה כאשר היא יוצאת במקום המיועד לה. אבל אם נסתם אותו נקב, הרי הוא כשר, מפני שהוא מוליד, וזהו פסול שחזור להכשירו. משא"כ לגבי טריפה דבהמה שניקבה הריאה שלה ועלה עליה קרום ונסתם הנקב הבהמה טריפה כשהיתה. וביאר הגר"א דהתם לגבי טריפה הנקב הוא פסול בגופו ולזה אין תקנה, משא"כ לגבי פצוע דכא דאין הנקב שבגיד פסול בגופו אלא רק הוי פסול משום שאין הזרע יכול לקלח מחמת הנקב, ולכן אפשר להכשירו ע"י סתימת הנקב, דהעיקר הוא שיהא יורה כחץ, וזהו פסול שחזור להכשירו.

שנינו סוכה דף לד: עלתה חזזית על רובו נטלה פטמתו נקלף נסדק ניקב וחסר כל שהוא פסול, ע"כ.

שיטת הרא"ש

ששייך להסיר פסולים מאתרוג, ולפי' הגר"א הוא דוקא בפסולי הדר.

כתב הרא"ש (סימן יח) וז"ל, וחזזית שעלתה על רובו או על מיעוטו בשנים ושלשה מקומות או מנומר, יראה שיש לו תקנה על ידי קליפה אם יהיה מראה הקילוף כמראה אתרוג כשר, וזהו פסול שחזור להכשירו, עכ"ל. וכן פסק המחבר (סימן תרמ"ח סעיף יד) וז"ל, אם עלתה בו חזזית בענין שפסול, או שהוא מנומר, אם כשקולפו חזור למראה האתרוג, כשר, עכ"ל. הרי מבואר ששייך להכשיר אתרוג ע"י הסרת הפסול.

ועי' בביאור הגר"א שם דרך פסולים שהם משום הדר שייך להסיר, דפסול הדר אינו פסול בגופו, וכגון בענין הדס שענביו מרובים מעליו דאם מיעטן כשר כמבואר במשנה (דף לב:) דתנן, שהיו ענביו מרובות מעליו פסול ואם מיעטן כשר, ע"כ.

והוא הדין הכא דפסולי הדר אינו פסול בגוף האתרוג וממילא אם אפשר להסיר את החזזית הרי הוא חוזר להידורו וכשר, משא"כ לענין פסול בגוף לזה אין תקנה ע"י הסרת הפסול דומיא דטריפה.

שיטת הגהות אשיר"י שאי אפשר להסיר פסולים, והגר"א פי' כוונתו משום שפסולי הדר נחשבים פסול בגופו. אך הרמ"א ס"ל שאין מחלוקת בזה, ומה שהכשיר הרא"ש להסיר פסולים הוא רק באופן שלא יהא חסר.

מיהו ע"י ברמ"א לקמן (סימן תרמ"ט סעיף ה) שהביא מהגהות אשיר"י שאם היה יבש או מנומר שפסול כל שבעת ימים, ואף אם חתך היבשות או הנמור פסול כל שבעה, הואיל ובא מכח פסול. ומבואר שאף לענין פסולי הדר כמו יבש או מנומר א"א להכשיר ע"י הסרה ואף שאינו פסול בגופו. ושם ביאר הגר"א דהגהות אשיר"י חולק על הרא"ש וסובר שאף פסול הדר נחשב פסול בגופו וא"א להחזיר להכשרו. והשו"ע (לעיל סעיף יד) נקט כשיטת הרא"ש ודלא כהגהות אשיר"י.

אך ע"י עוד בדברי הגר"א שכתב דהרמ"א נזהר מלומר דהרא"ש פליג בזה. דהנה ע"י לעיל (סימן תרמ"ח סעיף יד) מה שהוסיף הרמ"א בסוף דברי השו"ע וז"ל, אם עלתה בו חזזית בענין שפסול, או שהוא מנומר, אם כשקולפו חוזר למראה האתרוג, כשר (לאחר שנקלף ולא חסר כלום), עכ"ל. וביאר הגאון שכוונת הרמ"א הוא דהא דהכשיר הרא"ש ע"י קילוף החזזית היינו בענין שלא חיסר מהאתרוג אבל אם חיסר מגוף האתרוג עדיין הוי פסול כל שבעה^(א), ולא מדין חסר דאין חסר פוסל כל שבעה, אלא פסול הואיל ובא מכח פסול^(ב).

דעת הבכורי יעקב דלפי הרא"ש שייך תקנה רק היכא דאין המיעוט ניכר, ואם הגהות אשיר"י חולק בזה נמצא שסובר דאף כשאינו ניכר מכל מקום פסול.

הנה ע"י בבכורי יעקב (ס"ק כה) שחילק באופן אחר, דהא דס"ל לרא"ש דאיכא תקנה על ידי קילוף היינו רק כשדומה למיעוט ענבים בהדס, דהא דהתם אם מיעטן כשר היינו משום שהמיעוט אינו ניכר, ורק באופן זה שייך

א. ופשטות כוונתו לאחר שנקלף ולא חסר כלום דהיינו כדי שלא יהא בזה חשש חסר ליו"ט ראשון, משנה ברורה (ס"ק נג) ושער הציון (ס"ק נח) וערוך השלחן (סעיף לו).

ב. וזהו לשון הגר"א (סימן תרמ"ט סעיף ה ד"ה עד שיסיר כו'), כיון דאינו פסול בגופו דהא חסר כשר אלא משום דמאיס כשאינו מאיס מותר משא"כ בפסול בגופו כגון פסולין דהדר וז"ש אבל אם כו' וכת' בהג"א ול"ד לענביו מרובין מעליו ששם אינו ניכר המיעוט ונראה שלמד ממה שאמר המתני' תיקן בענביו כו' יותר משאר פסולים וע"ל סימן תרמ"ח ס"ד ובהג"ה נזהר בזה וכ' ולא חסר כלום משא"כ בחסר אפילו בשאר ימים אבל נראה דהרא"ש שם פליג.

הראב"ד ורוב הראשונים פסול הדר אינו אלא ביום א' בלבד, כמבואר בירושלמי (פרק ג הלכה ו) ר' יצחק בר נחמן בשם שמואל כל הפסולים אינן פסולין אלא ביום ראשון בלבד. וכן משמע ברמב"ם (פ"ח ה"ט) וכן נפסק בשו"ע (סימן תרמ"ט ס"ה). אך דעת רש"י (דף כט: ד"ה יבש) ותוס' (שם ד"ה בעיני הדר) הוא דחיוב הדר הוי משום הידור מצוה, ונמצא לפי"ז דפסול הדר ודאי ל"ה פסול בגוף אלא הוא פסול בקיום המצוה, דבעינן מצוה מהודרת דכתיב 'ואנוהו', ולכן רש"י ותוס' חולקים על שאר הראשונים וסוברים דאיכא פסולי הדר אף בשאר ימים ולא ביום ראשון בלבד, דאין שום סברא לחלק בין יו"ט ראשון ליו"ט שני לגבי קיום המצוה דמכל מקום צריכים 'ואנוהו'.

אולם לענין היכא שהסיר פסול שהוא מטעם הדר נראה דאף הם מודים ששייך תקנה, ואין לומר הואיל ובא מכח פסול, דכיון דל"ה פסול בגוף ממילא נמצא שעל ידי הסרת הפסול שפיר חזר להיות הדר וודאי איכא מצוה מהודרת וכשר לפי רש"י ותוס', וכל שכן לפי שאר הראשונים הסוברים דליכא פסול הדר בשאר ימים, ונמצא שלכו"ע דין 'בא מכח פסול' לענין פסול הדר לא שייך בשאר ימים.

להסיר פסול, וזה כוונת הרמ"א 'לאחר שנקלף ולא חסר כלום' דהיינו שאין המיעוט ניכר כלל שהרי חזר למראה האתרוג, אבל אם ניכר אז פסול.

ונמצא שלפי הבכורי יעקב שיטת הרמ"א הוא דלפי הרא"ש וההגהות אשיר"י אפשר להכשיר מראה פסול רק באופן שלא יהיה ניכר המיעוט. מיהו אי נימא שההגהות אשיר"י חולק על הרא"ש בזה וכשיטת המחבר לפי הגאון, צ"ל שסובר דאף אם ממעט ומתקן באופן שלא ניכר המיעוט אפילו הכי מיקרי 'בא מכח פסול' ולא מהני להכשירו.

ונמצא לפי כל זה שיש הידור לקנות אתרוג שאין חשש הסרת נקודה או בלעט"ל, אף שההסרה אינן ניכרת בו. ואף שלפי רוב האחרונים כל שלא נחסר מהאתרוג אינו פוסל בו, ואף אם ההסרה ניכר מעט (והבכורי יעקב הוא שיטה יחידאה), מ"מ יש ענין להדר ולקנות אתרוג שהוא לכתחילה לפי כל השיטות, וכמו שכתב בחיים וברכה (ס"ק סד, רד) שקודם כל עיקר ההדור הוא אם אין בו שום חשש פסול, ואחר כך משגיחין בהדרו בתאר ומראה.

דין הסרת פסול לענין יו"ט שני

הנה נחלקו הראשונים לגבי פסול הדר בשאר ימים, שלפי הרמב"ן



בענין טיול בחול המועד

הרב עזרא עציץ

כולל זכרון אברהם אריה, בית מדרש גבוה ליקווד

ליטול צפרני הסוס וכו', וכן מותר לסרוק הסוס כדי ליפותו, וכתב המשנ"ב שם (סק"ה) דהוא בכלל צרכי רכיבה שהתירו כשצריך לרכוב לצורך המועד או לטייל, ע"ש"א. וכ"כ המשנ"ב בהדיא בסימן תקמ"ה (ס"ק ל) דגם צורך המועד קצת שרי. וכן מבואר מדברי הרא"ש (פ"ג אות כב) שכתב על הא דהתירו לכתוב איגרות של רשות במועד, שהטעם דקרי ליה "רשות" לפי שאין בהן צורך כ"כ. וכתב הקר"נ שם, ומ"מ התירו שיש שמחה למי ששלח או למי שנשתלחו לו, ע"ש. וכ"כ השער הציון על המשנ"ב הנ"ל (סק"ל) שמפני שמחת הרגל שלא יהא בדאגה ויש בהן צורך למשלח או למי שנשתלח לו חשיבי כצורך המועד, ע"ש. וכן מוכח מהא דהתירו לכתוב אגרות אפילו על דבר פרקמטיא שאינה אבודה, ועי' בהבאה"ל שם שתמה מה צורך המועד יש בזה, והביא מהפמ"ג שכתב דאפשר דחשיב קצת צורך המועד. וביאר כוונתו, דאי לאו הכי יש לו צער ומונע שמחת הרגל, ע"ש.

שאלה: האם מותר בחול המועד ללקוט תפוחים או לצוד דגים כשמתענג בכך, במקום שאינו מכוון לאוכלם במועד?

תשובה: הנה, מדברי השו"ע באו"ח סימן תקל"ג (סעיף ג' וד') מבואר דמותר ללקוט פירות ולצוד דגים דוקא היכא שכוונתו שיאכל מהם במועד, ובמקום שאין כוונתו לאכלו הו"ל ככל מעשה הדיוט דאסור כשהוא שלא לצורך המועד. אבל השאלה הוא אם עצם מה שמתענג במה שמלקט התפוחים או צד הדגים נחשב כצורך המועד, ולכן אע"פ שאינו רוצה לאכלו במועד מ"מ שרי דהלקיטה או הצידה הוא מעשה הדיוט לצורך המועד.

ונראה דיש להביא ראיה דגם עצם העונג של הטיול חשיבי כצורך המועד ממה שפסק השו"ע בסימן תקל"ו דמי שצריך לרכוב במועד לטייל או לצורך המועד ולא ניסה ללכת ברגליו, יכול

א. ולכן לרחוץ המכוננית שלו לייפתו שרי כמו גבי סוסו, וכ"כ בחזו"ע הלכות יו"ט (עמוד קעה), ודלא כמש"כ בהזכרון שלמה (פ"ג הערה 69) והשיעורי הלכה (פל"א אות ג'). אבל פשוט דאין לכוון מלאכתו להמועד כהנ"ל. ואם זהו העונג של משפחתו אז מותר לכוון לעשותו בחוה"מ.

ומכל זה מוכח שגם בשביל שמחה קצת חשיבי כצורך המועד.

אמנם השער הציון בסימן תקמ"ד (סק"ו) כתב בשם תשובת הרשב"א דאע"פ שמותר לתקן מרחץ של רבים אפילו במעשה אומן כיון שיש צער הגוף אם לא ירחוץ, זהו דוקא מרחץ לצורך הרבים משא"כ אם הוא לצורך יחיד אסור אפילו במעשה הדיוט, דיחיד אפשר לו בלא מחרץ או לילך למקום אחר, ע"ש. וצ"ע דמי גרע מסוסו דמותר ליפותו, ולמה אין זה נחשב כצורך המועד. ועוד, דבעלמא אע"פ שאפשר לו באופן אחר עדיין זה נחשב כצורך המועד, כדמוכח מסו"ס תק"מ שכתב המשנ"ב שם (ס"ק כח) דמותר לחדד הסכין במועד אע"פ שאפשר לו בשאלה. ושמעתי ממור"ר הגה"ר דניאל דאמבראף שליט"א לתרץ, דהכא דוקא בצירוף שני הטעמים ביחד החמיר בו הרשב"א, ועשיית המרחץ אינו כמו רחיצה בעלמא כמו שאנו עושין, דזה בודאי צורך גדול הוא, אלא הוא יותר מסתם רחיצה והוא לתענוג בעלמא, וזה אינו נחשב כ"כ כצורך המועד היכא שאפשר לו לילך למרחץ אחרת. [והוסיף, דלא מיירי כאן בסתם מרחץ שבביתו, שבכה"ג בודאי אין מחייבין אותו לילך לבית חבירו, אלא מיירי בסתם מרחץ כעין המרחץ של רבים, אלא שהיתה משמש דוקא לאותו יחיד (ואע"פ שכתב השער הציון "מרחצו" י"ל שכוונתו היא כהנ"ל, ועי' בתשובת הרשב"א שלא כתב לשון זה),

ובכה"ג י"ל שילך למרחץ אחרת. וכ"כ בהספר חוט שני (חזה"מ עמוד ר"ה) שבזמנינו כיון שאין דרך בני אדם ללכת לרחוץ בבית אחר ומתביישים בכך, יש מקום להתיר לתקן את המרחץ שבבית, ע"ש.]. וכעין זה כתב בהשש"כ (פס"ו הערה ריז) בשם הגרש"ז אויערבאך זצ"ל, דכאן מיירי דוקא במרחץ משא"כ סתם רחיצה בחמין כמו האמבטיה של זמנינו בודאי שרי, ע"ש. נמצא, דאה"נ שבמקום שאינו אלא לתענוג בעלמא, ואפשר לו בלא"ה, אינו נחשב כצורך המועד היכא שאפשר לקיים רצונו באופן אחר. אבל אם אינו שייך לקיים רצונו באופ"א שרי כדמוכח מטיול וליפות סוסו. ולפי"ז, ליכא סתירה ממש"כ המשנ"ב דמותר לחדד הסכין אע"פ שאפשר לו בשאלה דהתם הוא צורך גמור דא"א לו בלא"ה ולכן אין מחייבין אותו לשאול לו מאחרים, ואינו שייך שני הטעמים של הרשב"א.

ולפי"ז מותר לצוד דגים או ללקוט תפוחים כשמתענג בכך אע"פ שאינו מכוון לאוכלם במועד, דמ"ש מטיול ושאר דברים שיש בהם שמחה שנחשב כצורך המועד. וכן הוא דעת הגר"מ פיינשטיין זצ"ל (זכרון שלמה שו"ת מהגר"מ פיינשטיין זצ"ל אות יג) ומהאי טעמא ס"ל ג"כ דמותר לכתבו חשבונות בחוה"מ אף שאין לו בזה שום צורך המועד רק שנהנה לחשוב חשבונות שגם זה נחשב צורך המועד (שם אות כה), וכן מותר לצלם

דזה נחשב כצורך המועד במה שמתענג בו (שם אות לא) ^(ב).

אמנם יש פוסקים שהחמירו בזה, עי' בשו"ת באר משה ח"ז (סימן ס"ב) ובהזכרון שלמה שו"ת מהגאב"ד דעברעצין זצ"ל (אות ל') שהחמיר בזה. וכ"כ החוה"מ כהלכתו (עמוד רמד) בשם הגרש"ז אויערבאך זצ"ל. וכ"כ בהשיעורי הלכה (פכ"ח אות ה') להחמיר בזה. והזכרון שלמה שם בהביאורים (סי' ד') הביא כמה ראיות להחמיר, חדא מסימן תקל"ו סעי' א' שאסור לעשות מלאכה לצורך רכיבה אפילו כשרוכב לצורך המועד אם הוא רגיל ללכת ברגליו, אע"פ שבודאי יש לו קצת הנאה מהרכיבה אינה נחשבת צורך המועד. וראיה זו יש לדחות בקל, שמלבד שדבר זה תלוי במחל' הפוסקים, שלפי מה שפסק הגה"ר בן ציון אבא שאול בשו"ת אור לציון ח"ג (פכ"ד אות ה') והגר"נ קרליץ זצ"ל בהחוט שני (הלכות חוה"מ פ"ח) ושו"ת אבני ישפה ח"א (או"ח סי' קז) [וכנראה משו"ת שבט הלוי ח"א (סי' קסו)] השו"ע שם מיירי אפילו במעשה אומן, וטעם ההיתר הוא משום דהו"ל

כצורכי הגוף והוא כעין אוכל נפש, ולכן שפיר י"ל דצריך שיהיה צורך חשוב כמש"כ החוט שני שם בהדיא. ואפילו לפי הפוסקים שחולקים ע"ז וס"ל דהתם מיירי דוקא במעשה הדיוט לצורך המועד כמש"כ בהחזו"ע הלכות יו"ט עמוד (קעה) והמבקשי התורה (עמוד תע) בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל והשיעורי הלכה (פל"א אות א') והזכרון שלמה (עמוד 39) עדיין יש לדחות לפמש"כ לעיל דהיכא שאינו צורך גדול אינו שרי היכא דאפשר באופן אחר (והיכא יכול לשאול מאחרים כמו גבי מרחץ) והתם ע"כ הוא צורך קל מאוד דאילו איכא צורך גדול ככה"ג מותר לעשות מלאכה לצורך רכיבה. וכן מה שהביא ראהי מסי' תקל"ה דאסור לפנות דירתו במועד מחצר לחצר אפי' מכעורה לנאה, ליכא שום ראיה, דהתם כתב השו"ע בהדיא דאם הוא לצורך המועד שרי, וע"כ הא דאסור שם היינו במקום שאינו הולך שם בהדיא כדי לדור בהנאה אלא לצורך אחר שאינו לצורך המועד, ואגב הוא דר בהנאה, אבל אם הולך שם בהדיא כדי לדור בהנאה בודאי זה נחשב כצורך המועד. ועוד הביא ראהי מהא דאסור

ב. אכן, ראיתי שהגה"ר משה פיינשטיין זצ"ל בהזכרון שלמה (אות ג') כתב דאסור לנעוץ מסמר יתד בכותל בחוה"מ כדי לתלות עליו ציור ליפות את החדר, שעל פי רוב אינו נחוץ כ"כ ולא נחשב צורך המועד, ע"ש. וצ"ע מ"ש זה ממה שפסק השו"ע בסי' תקל"ו סעי' ב' דמותר לסרק סוסו שגם זה נחשב כצורך המועד, ומ"ש יפוי ביתו מיפוי סוסו. וראיתי בהשיעורי הלכה (עמוד שפד) שרצה להביא ראיה מכאן דאין כל דבר נחשב כצורך המועד. אבל קשה להביא שום ראיה מזה שלמעשה צ"ע כוונת הגר"מ פיינשטיין. ואדרבה, שם הביא מהגר"י קמנצקי והגר"ש אלישיב שבכה"ג שרי, דיפוי הבית נחשב כצורך המועד, ולכאור' כך היא הפשטות. וגם הלא ר' משה גופא היה מקיל להחשיב לקיטת פירות צורך המועד. [אכן, לכאור' כמה פעמים לנעוץ מסמר בכותל הוא מעשה אומן אם עושה כן במקום מדויק בכיוון רבה שהרי ככה"ג הרי הוא מאמן את ידין].

ומותר לנהוג מכונית שלא לצורך המועד כמש"כ בהזכרון שלמה שם (אות יא), ולכן ליכא ראייה ממנהג העולם שמנהיגים המכונית לילך בטיולים. ומהאי טעמא ג"כ ליכא ראייה מהגרש"ז אויערבאך זצ"ל כיון שגם הוא ס"ל דליכא איסור הבערה בחוה"מ כדאיתא בהשש"כ ח"ב (פרק ס"ח סעי' כו בהערה קו). אבל לפי הפסוקים שס"ל דאיכא איסור הבערה בחוה"מ יש ראייה להקל מהמנהג העולם. ועוד, שהבאר משה ס"ל דאסור מדינא לילך לטיול בחוה"מ וצריך כל אדם לעסוק בתורה כמש"כ שם (סי' מט) שהוא כנגד הירושלמי שר' אבא בר ממל אמר אלו היה לי מי שימנה עמי הייתי מתיר לעשות מלאכה בחוה"מ כי כלום אסרו לעשות מלאכה בחוה"מ אלא כדי שיהיו אוכלים ושותים ועוסקים בתורה והם אוכלים ושותים ופוחזים. והובא בהמשנ"ב בסי' תקנ"ל והביא שם עוד מהכל בו שכתב שכונת השי"ת בנתינת המועד היתה כדי להדבק ביראתו ואהבתו ולעסוק בתורתו התמימה. ולכן ס"ל להבאר משה דא"א להחשיב הני טיולים לצורך המועד כיון שהוא כנגד מה שרצה השי"ת. אבל למעשה נהגו העולם לילך בטיולים בחוה"מ.

ושמעתי ממו"ר הגה"ר דניאל דאמבראף שליט"א דמ"מ יש לילך בטיולים לקיים המצוה של "ושמחת" לכל בני ביתו. וכ"כ הגה"ר ישראל בעלסקי זצ"ל בשו"ת שלחן הלוי (פט"ו) בהפתיחה להלכות חוה"מ, שאחר שהביא

לתקן מרחץ של יחיד, וזה כבר כתבנו לעיל לדחות.

והנראה בזה, שהראיה הגדולה להקל הוא ממנהג העולם, שכולם רוכבים הרכב כדי לילך לטייל בחוה"מ, אע"פ שעושים הבערה, ולדעת רוב הפוסקים לא הותר לעשות הבערה בחוה"מ אלא לצורך המועד, כמש"כ הגר"מ פיינשטיין זצ"ל בהזכרון שלמה (אות ו') והגר"י קמנצקי זצ"ל (שם אות ח') והמועדי ה' (הלכות חוה"מ הערה לה) [הובא בהזכרון שלמה פ"ג הערה 70] והשיעורי הלכה (פל"א אות א'). וע"כ מנהג העולם הוא להחשיב "תענוג" צורך המועד, וא"כ גם לקיטת הפירות יש להחשיבו כצורך המועד דמ"ש זו מהבערה. [אכן ראיתי בהשיעורי הלכה (עמוד שעו) שכתב דיש להתיר אם יש לו הנאה מעצם הנהגת המכונית אע"פ שלא הותר מלאכה בחוה"מ בשביל כל תענוג כלשהו, עכ"פ לענין הבערה דהיא מלאכה שאין בה טורח יש להקל, ע"ש. ומוכח שגם הוא ס"ל שפעמים צריך לקרות זה צורך המועד וא"כ מהיכא תיתי להחמיר ולחלק לאסור בשאר מלאכות].

ונראה דליכא ראייה מהבאר משה דיש להחמיר בזה, שמלבד שדבריו שם לכאור' תמוה שלא כתב לדון אם תענוג נחשב כצורך המועד אלא אם הוא ניכר או לאו, וכמו שתמה השיעורי הלכה (שם הערה אות כ') עליו, י"ל שהבאר משה כתב כן לשיטתו משני טעמים, חדא, שס"ל דליכא איסור הבערה בחוה"מ

מלאכה. ועוד הביא ראייה מהשיבולי הלקט (הובא בהבאה"ל סי' תקמ"ה ד"ה ואפילו) שכתב "ואגרות של רשות יש מפרשים דזו היא שאילת שלום, דכיון שאינו כותב צרכיו כלל אלא שאילת שלום גרידא ליכא טרחא בהך כתיבה ולא דמיא למלאכה כלל הלכך מותר דלא הוי כי אם כמטייל בעלמא". ומבואר מדבריו דמה שהוא "כמטייל בעלמא" נעשה שאינו דמיא למלאכה כלל. לכן ה"ה ללקט תפוחים לשם טיול לא דמיא למלאכה כלל, עכ"ד. ועוד קצת ראייה לזה מדברי הרוקח שהביא הב"י בסי' תק"מ (סעי' ד') שכתב שמותר לכתוב משכונות בחוה"מ ע"י שינוי משום דבר האבד, אבל לכתוב יציאותיו מותר אפילו כדרכו, דשאני יציאותיו שיש בו משום שמחת יו"ט, אבל משכונות לא, ואפ"ה משום דבר האבד מותר. והב"י תמה עליו למה הוצרך שינוי אם הוא דבר האבד. וי"ל, שכבר כתבנו (אות 6) שבמקום שליכא אבידה גדולה אינו מותר אלא ע"י שינוי. ומבואר מזה דס"ל שהכתיבה הו"ל מעשה אומן, ומ"מ משום שמחת יו"ט שרי, וע"כ טעמו משום שע"י השמחת יו"ט תו לא הוי מלאכה כלל. ונ"מ לדינא בין הטעמים הנ"ל, שלפמש"כ בשם ר' משה שטעם ההיתר הוא משום צורך המועד אינו מותר במקום שאיכא טרחא יתירה או מעשה אומן, משא"כ לפי טעם החדש הנ"ל יהיה מותר אפילו במקום שאיכא טרחא יתירה ומעשה אומן שמחת השמחה אינו נחשב כמעשה

דברי הירושלמי הנ"ל כתב שיש ענין לשמח את בני ביתו בחג גם אם ייגרם עי"ז מעט ביטול תורה, והביא סמך לזה מהגמ' בפסחים (קט). שרבי עקיבא מעולם לא אמר הגיע עת לעמוד בבית המדרש חוץ מערבי פסחים וערב יוה"כ... בערב פסח בשביל תינוקות כדי שלא ישנו. ואולי בכלל זה יציאה עם ילדים לטיול בחוה"מ הגורמת להם שמחה ועונג יו"ט, ומביאה אותם לצפייה לקראת. ומ"מ יש לראות שטיולים מעין אלו לא יפחיתו ממשמעות הימים המיוחדים של חוה"מ, ויש למצוא את הדרך הראויה להחדיר גם את קדושת ומעלת הימים הללו, ולא ליעדם רק לשעשועים ושאר עינוגים גשמיים, ע"ש. ולכן כיון שנהגו העולם דלא כהבאר משה וחושבים הטיולים לצורך המועד ממה שמקיימים המצוה של "ושמחת", א"כ ה"ה יש להקל לצוד דגים וללקט תפוחים היכא שמתענג בכך.

ושמעתי עוד ממור"ר הגה"ר דניאל דאמבראף שליט"א דיש להקל מטעם אחר, דהנה במקום שהוא עושה המלאכה כדי להתנעג בו אינו נחשב כמלאכה כלל, ואפילו במעשה אומן שרי. והביא ראייה לזה מהמאירי (יד). שכתב שהטעם דגילוח אינו אסור מדינא אלא מכח הגזירה שלא יכנס לרגל כשהוא מנוול, אע"פ שהוא מעשה אומן, הוא משום ששמחה היא לו, ע"ש. וכ"כ הנמוק"י ורש"י על הרי"ף שם (עי' בהקדן אורה יד. ד"ה גמ' מה שהקשה ע"ז). ומוכח מזה דמכח השמחה אינו נחשב כמעשה

מ"מ אם עושה אותו כיום חול הרי הוא עובר באיסור דאורייתא של "מקראי קודש". ולכן אין לילך בטיולים שאינם בהרוח של "מקראי קודש" ויש לקדש עצמו בעיקר בלימוד התורה וכמש"כ הכל בו שמבואר מהירושלמי שכונת השי"ת בנתינת המועד היתה כדי להדבק ביראתו ואהבתו ולעסוק בתורתו התמימה. ולכאן ליכא היתר לבחור או לכל מי שאינו מוטל עליו "ושמחת" לילך בטיולים בחוה"מ אם אפשר לו ללמוד תורה כל היום, שבכה"ג שייך מש"כ הבאר משה הנ"ל (ח"ז סי' מט) "בודאי בודאי לצורך אנשים ת"ח הוא איסור גמור וכנגד ירושלמי מפורשת וכו' וכל זה היה נכון לפני שנים מרובות אבל עתה בעוה"ר נתקלקלו הדורות בענין זה ושקענו מאה מעלות למטה ודברים זרים נשמעים במיני שחוק הנ"ל, ע"כ כל שומר נפשו ירחק וידקדק וישאול בדיוק אחר מעשיהם ורק אז יתיעץ עם רב מורה הוראה ירא וחרד לדבר ה' כדת מה תעשה וכו'", ע"ש.

מלאכה. ולכן מי שרוצה לילך (painting) בחוה"מ והוא עושה כן בדיוק ע"י אימון ידיו יהיה תלוי בהנידון הנ"ל. אבל היכא שליכא מעשה אומן פשוט שיש להקל כשהוא לצורך המועד.

ודע, שאע"פ שמותר לילך בהני טיולים כדי לקיים המצוה של "ושמחת" מ"מ צריך שלא יפחיתו ממשמעות הימים המיוחדים של חוה"מ, ויש למצוא את הדרך הראויה להחדיר גם את קדושת ומעלת הימים הללו, ולא לייעדם רק לשעשועים ושאר עינוגים גשמיים כמש"כ השלחן הלוי הנ"ל. וכבר כתב הרמב"ן בפרשת אמור (פכ"ג פסוק ב') לגבי חוה"מ בזה"ל, ורבותינו אמרו ארעם במאכל ובמשתה ובכסות נקיה כלומר שלא יהיה חוקם אצלך כחוק שאר הימים אבל תעשה להם מקרא של קודש לשנותם במאכל ובמלבוש מחול לקודש וכו' עכ"ל. וי"א (עי' קרן אורה ריש מסכת מו"ק) שאפילו לדעת הרמב"ם שס"ל דאיסור מלאכה בחוה"מ הוא מדרבנן



בענין חבטת ערבה וטעמה

הרב אוריאל בנר

שדרות

כן הוה ליה להביא יותר דוגמתו בפרק קמא דף ט' בשחבטין". וסיים: "ולי נראה שהוא מלשון כי תחבוט זיתך, וטעמו כי לאחר גמר פירי האילן דרך לנענע אותו כדי להשיר פירותיו".

לעומתו, כתב הרמב"ם (לולב פרק ז הלכה כב), "וערבה זו הואיל ואינה בפירוש בתורה אין נוטלין אותה כל שבעת ימי החג זכר למקדש, אלא ביום השביעי בלבד הוא שנוטלין אותה בזמן הזה, כיצד עושה לוקח בד אחד או בדין הרבה חוץ מערבה שבלולב וחובט בה על הקרקע או על הכלי פעמים או שלש בלא ברכה שדבר זה מנהג נביאים הוא". והסביר במראה הפנים (ירושלמי סוכה פרק ד הלכה ג): "ולפ"ז הלשון הוא כלשון המקרא כי תחבוט זיתך". זאת לעומת הקרבן נתנאל שהסביר ששם הכוונה נענוע ולא חבטה על קרקע

וכתב רבינו מנוח (ספר המנוחה הלכות שופר וסוכה ולולב פרק ז הלכה כב): "וראיה לפירושו היא דאמרינן במתניתין פרק לולב וערבה ר"י אומר חריות של דקל היו מביאין וחובטין אותן בקרקע בצד המזבח ואותו היום נקרא יום חבוט חריות. וכ"כ

כתב הרמב"ם (סוכה ולולב פרק ז הלכה כ - כא): "הלכה למשה מסיני שמביאין במקדש ערבה אחרת חוץ מערבה שבלולב, ואין אדם יוצא ידי חובתו בערבה שבלולב, ושיעורה אפילו עלה אחד בבד אחד. כיצד היתה מצותה, בכל יום ויום משבעת הימים היו מביאין מורביות של ערבה וזוקפין אותן על צדדי המזבח וראשיהן כפופין על גבי המזבח, ובעת שהיו מביאין אותה וסודרין אותה תוקעין ומריעין ותוקעין.."

וזכר למקדש, גם במדינה נוהגים ביום השביעי חבטת ערבה. ולמדנו בסוכה דף מד עמוד ב: "אמר אייבו: הוה קאימנא קמיה דרבי אלעזר בר צדוק, ואייתי ההוא גברא ערבה קמיה, שקיל, חביט חביט ולא בריך. קסבר: מנהג נביאים הוא". ופרש"י "חביט חביט - לשון ניענוע". וכתב הב"ח (אורח חיים סימן תרסד): "ומ"ש ורש"י פירש חביט לשון נענוע. כך פירש בסוגיא דפרק לולב וערבה והוא מלשון חבוט רמי דבפרק ב' דסוכה (כב א) שפירש נענוע" והקרבן נתנאל (פרק ד סימן א, ז) העיר: "אמנם בפ"ב דף כ"ב לא כן פרש"י אלא לשון השפלה. ואם כשמשפיל הוא מנענע. אם

ואף דהר"מ ס"ל דאף למ"ד זה אין מקיפין בערבה, מ"מ כיון דנטילה היא בתר הזקיפה, ודאי למאן דס"ל דמקיפין בערבה אחר שנטלוהו היו מקיפין בה, דהתוספות לא הוצרכו לומר כן אלא משום דס"ל דאחר שזוקפין אין נוטלין אותה משם".

ובאר את שורש המחלוקת: "ונראה דיסוד המחלוקת היא הא דאמרי מצות ערבה בחיבוט, דרש"י פירש לעיל דחבוט היינו נענוע, אבל הר"מ מפרש דחבוט הנו חבטה ממש ע"ג קרקע, וודאי דאחר שהיו חבוטין עליה בקרקע אין מניחין אותן כך ע"ג המזבח, שאינו כבוד כלל, ועל כרחך שנטלו וחבטו אחר שזקפו, אבל התוספות מפרשים כרש"י דחבטה הנו נענוע, ושפיר נוטלין ומנענעין ואח"כ זוקפין".

נמצא לדבריו, שגם תוספות סוברים כרש"י א). יש להעיר שדבריו יוצאים מנקודת מוצא שגם במקדש הייתה חבטה, אך בלשון הרמב"ם לא משמע כך נכיצד היתה מצותה, בכל יום ויום משבעת הימים היו מביאין מורביות של ערבה וזוקפין אותן על צדדי המזבח וראשיהן כפופין על גבי המזבח, ורק המאירי כתב כן כדלקמן.

הב"ח אורח חיים סימן תרסד, וכ"כ הכפות תמרים שם".

המשנה בדף מ"ה, ע"א אומרת: "מצות ערבה כיצד? מקום היה למטה מירושלים ונקרא מוצא. יורדין לשם ומלקטין משם מורביות של ערבה, ובאין וזוקפין אותן בצדי המזבח, וראשיהן כפופין על גבי המזבח. תקעו והריעו ותקעו. בכל יום מקיפין את המזבח פעם אחת", בפשטות משמע שההקפה היא אחרי הזקיפה אך תוספות כותבים: "זוקפין אותן בצדי המזבח - היינו לאחר שהקיפוהו פעם אחת למ"ד ערבה בנטילה". אבל הרמב"ם בפ"ז מהלכות לולב הלכה כ"ב כתב כיצד היו עושין.. ולמחר זוקפין אותה ע"ג המזבח, ובאין העם ולוקח ממנה ונוטלין אותה כדרך שעושין בכל יום" משמע שגם למ"ד ערבה בנטילה, היו נוטלין אותה אחר הזקיפה וכ"כ התוספות יום טוב מסכת סוכה פרק ד משנה ה: "ולהרמב"ם שכתבתי לשונו במשנה ג' נראה דזקופה היתה מתחלה. ואח"כ נוטלין. כלומר כמו נטילת לולב, ועוד נראה מלשונו שם דלא הקיפו אלא בלולב".

וכתב בספר משמרת מועד סוכה מ"ה: "ומבאר דאף למ"ד ערבה בנטילה היו נוטלין אותה אחר הזקיפה,

א. הריטב"א (מ"ג, ע"ב) כתב: "יש חיבוט ונענוע בערבה" משמע שחיבוט אינו נענוע, אולם בספר בשבילי השמחה סימן כ"ו כתב לדחות שהרי מקורו של הרמב"ם שחבוט בקרקע הוא כנ"ל מחירות של דקל שחבוטם בקרקע בצידי המזבח, ודימה הרמב"ם את שתי החבטות, אבל הריטב"א בדף מ"ה כתב: "וחובטין אותן בצידי המזבח" ולא הזכיר קרקע, ולפי זה י"ל בכוונת הריטב"א שחיבוט הינו השפלה בלבד כעין מה שנאמר בגמרא חבוט רמי, והכוונה שהערבות היו גבוהות וכות וממילא היו נתלות, וסוככות על גבי המזבח, אבל לא שהיו חובטין אותן בקרקע

פסיקת ההלכה

וע"כ לא צריך מצה יפה, ולפ"ז הכא י"ל כיון שלחביטה אזיל לא צריך הידור, דהנה מפורש שדרך גדילתו במצוות יסודו מדין הידור, אלא שבאתרוג הוי גם לעיכובא, ולפ"ז נראה שבחבטה לא צריך דרך גדילתו הואיל ובחבטה ליכא כלל הידור. ולדברינו לא צריך הושענות יפות מדינא כיון דלחבטה אזיל, ומ"מ ברמ"א מביא לדקדק לכתחילה ביפות, וי"ל דאזיל לשיטתו דס"ל שצריך אף נענוע כרש"י, ולדברינו א"ש היטב מ"ש בגמ' דבהושענא זו סגי אפילו עלה אחד בבד אחד דלפמ"ש אין בזה דין הידור מצוה".

טעמי החבטה

והנה בטעם החבטה מצאנו בגאונים (תשובות הגאונים - שערי תשובה סימן שמ בשם רב צמח ז"ל): "וששאלתם לענין ערבה שחובטין אותה בקרקע מהו הכי חזינן דערבה דומה לשפתים והיא באה לכפר עליהם, מכאן ולהלאה יתן בעפר פיהו אולי יש תקוה^א ומשמא דקדמונים^ד

השולחן ערוך (תרסד סעיף ד) פסק כרמב"ם, והרמ"א הזכיר גם את רש"י וכתב לנהוג כשניהם: "וחובט בה על הקרקע או על הכלי פעמים או שלש. הגה: וי"א שצריך לנענע בה (טור בשם רש"י); ונהגו לעשות שתיהן, מנענעין בה ואח"כ חובטין אותה"^ב.

בשו"ת תשובות והנהגות (כרך ג סימן רד) כתב שתי נפ"מ בין רש"י לרמב"ם: "וראיתי בספר ארבעת המינים הערה, שצריך ליטול ההושענא דרך גדילתו דוקא ובלאו הכי לא יוצאין המצוה, ולע"ד נראה שתלוי בהנ"ל, דאם המצוה היא גם כנענוע צריך דרך גדילתו דוקא, אבל לפי המנהג כהרמב"ם שסגי בחביטה אין צריך דרך גדילתו. וטעם הדבר פשוט שבחביטה בקרקע הרי ההושענא היא בלאו הכי שלא כדרך גדילתו.

עוד נלע"ד טעם אחר, שברש"י שבת קל"ג. פירש שבמצוות שבאכילה כמצה לא שייך הידור מצוה כיון שנאכל,

ב. ערוך השולחן (סעיף ז) העיר שהנענוע לא נהוג, וראוי לעשות זאת: "בהגיענו אל תפלת תענה אמונים מניחים הלולב ונוטלין הערבה עד החבטה. גם הנענוע בהערבה אין אנו נוהגין, וראוי לחוש לדבריו ולנענע קצת" ובשם החזון איש נמסר שלא נהג לנענע, כפי שאכן העיד ערוה"ש על הנהגו בליטא. מה פרוש נענוע? בלוח א"י משמע נענוע כנענועי הלולב, וכ"נ דעת הגר"מ פינשטיין והגרא"מ שך, אך הגרש"ז אויערבך והגר"י זלזניק נענוע נענוע קל [מלוח ההלכות והמנהגים - זלזניק].

ג. העיר בספר מעדני כהן עמוד שנ"ג: "והנה מה שכתב מכאן ולהלאה יתן בעפר פיהו היינו כמו שכתב התרגום על איכה וז"ל יתן בעפרא פומיה וישתטח קדם רבוניה מאים אית סבר ע"כ ומבואר שיתן בעפר פיהו היינו להשתטח לפני הבורא עולם בפשוט ידים ורגלים עד שיתן בעפר פיהו, כזה ביטול גמור להבורא ובקשת תחנונים באופן זה, בזה יתכן שיש תקוה וזה החבטה ערבה שדומה לשפתים שאנו מראין בזה שאנו מתחננים להקב"ה עד שניתן בעפר פינו ובוזה אולי יש תקוה".

ד. בספר עבודה ברורה (ערכין א, רמא) העיר: "ובמאמר קדמות ספר הזוהר ענף שני סימן ד' סק"ב כתב

בודאי בחג הסוכות בכח הלולב מתחברין נפשות בני". ותקנו הנביאים להיות נשאר הארה מאגודה זו גם על כל השנה שאינם יכולין להתחבר. ולכן מצות ערבה דוקא בפ"ע כמ"ש אין אדם יוצא ידי חובתו בערבה שבלולב.

ובאמת סדר הדורות הוא ג"כ כפי המינים. ודורות השפלים הוא בחי' ערבה. כדאיתא במד' פנה אל תפילת הערער כו' תכתב זאת לדור אחרון. שאין בנו צדיקים רק כערבה שאין לה טעם וריח. א"כ מה נשאר רק לידע שאנחנו כערער וריק מכל דבר. וע"י הכנעה אמיתית יתקיים בנו עם עני ודל וחסו בשם ה'. ולכן איתא חביט חביט כי ערבה שבלולב הוא בנטילה שמתנשא ומתעלה גם ערבה ע"י איגוד עם שאר המינים. ועתה הוא בחבטה שהוא רק בחינת הכנעה ותפלה כנ"ל.

גם הגרי"ד סולובייצ'יק (רשימות שיעורים סיכה דף מה עמוד א) רואה בחבטה ענין דומה, קבלת עול:

"**חריות** של דקל היו מביאין, וחובטין אותן בקרקע בצדי המזבח. לדידן חובטין ערבות, ולפי' ר' יוחנן בן ברוקה חובטין לולבים. עיין בסוגיא (מה ב) דלרב הונא דין דריב"ב הוא דאורייתא, לר' לוי הטעם הוא כדי להראות שאין לישראל אלא לב אחד לאביהם שבשמים.

אמרו חביטא אמאי? משום כל כלי יוצר עליך לא יצלח וכל לשון תקום אתך וגו' משום דעד כאן ביומין אלין השטן מקטרג וישראל ביומין אלין דנפיש מצות מבטלי ליה מכאן ולהלאה כל שפה דיקום עלייהו לא יכול לשלטאה ויהא נפיל בארעא".

ההסבר הראשון מתאים לערבה בלבד, ולפי האמור לעיל אינו תואם למהלך של האחרונים ברמב"ם המדמה חיבוט לולב לחיבוט ערבה, לעומת זאת ההסבר השני, רמז לחבטת מבקשי נפשנו מתאים לדרכם.

נמצא שיש לפנינו שלושה מהלכים-נענוע, חיבוט- כרמז ליתן בעפר פיהו, חיבוט- כרמז לנפילת אויבינו

קבלת עול

המשך למהלך הראשון בגאונים, ניתן למצוא גם בשפת אמת (לסוכות שנה תרמט) שראה בכך הכנעה ותפילה: "מנהג ערבה בהושענא רבה. כי הנה איתא במדרש שהד' מינים הוא בעלי תורה ומצות ופשוטי בני" ונעשין אגודה אחת. אבל בעוה"ר עתה אינם יכולין להתאסף ושנאת חנם שהחריבה ביהמ"ק עדיין מרקד בינינו. ולכן צריכין ישועה גדולה אפילו בבחינת ערבה בלבד כי

דעיקר הטעמים האלה כבר מבואר בזהר הקדוש ויקרא דף לב ודף קד ולפי שהיו מעלימין מציאות ספר הזהר הזכירוהו משמא דקדמאי סתם". וראה לקמן הערה 6.

ומסתבר דאליבא דר' לוי מצות חבוט הלולב או הערבות מצות קבלת עול מלכות שמים היא. גם הדין שראשי הערבות כפופין על המזבח הוא מדיני קבלת עול מלכות שמים".

השפלה, נפילה

המשך לכיוון הכללי שבהסבר השני בגאונים, שחבטה היא השפלה, נפילה ניתן לראות בדברי השל"ה (סוכה פרק תורה אור) שכתב: "וחובטין אותה

בארץ, כלומר, לבער הדין שלא ימצא ולהורידו עד עפר". וכן בדברי אליה רבה (תרסד ס"ק יג) בסוף תשובות משאת בנימין (חי' דינים אר"ח סי' ז) כתב שמוכח מזוהר פרשת צו (ח"ג לב ע"א) דוקא על הקרקע⁽¹⁾, וכ"כ תולעת יעקב (סוד הקפת המזבח), כלומר לבער הדין שלא ימצא ולהורידו עד העפר. ומלבושי יום טוב (סק"א) הביא הזוהר, וסיים וא"כ חבטה זו היא כמו זריקה בכח כמו חבטה דפרק הכונס (ב"ק נז ע"ב)⁽²⁾ וראה בהערה, עוד על דרך הסוד⁽³⁾.

ה. כתב הפרי מגדים (אשל אברהם סימן תרסד ס"ק ו): "ומה שחובטין על הכלים תחלה, להסיר העלין, ואחר כך חובטין בקרקע חמשה פעמים". והביא זאת הביכורי יעקב (תרסד ס"ק טז) "...ומי"ט כתב, ואולי שאנו מכין על כלים כדי להשיר העלין, ואח"כ זורקין אותו על הזיוין שבביהכ"נ.. והאר"י ז"ל כ' לחבוט על הקרקע ה' חבטות, למתק ה' גבורות". וכתב הפמ"ג (א"א סק"ו) ובאר: "...והיינו לצאת ידי כל השיטות. אך העיר: ולענ"ד יותר טוב לחבוט תחילה על הקרקע ה' פעמים ואח"כ על הכלים להשיר עלין, דאם ישיר עלין תחילה אינו מקיים עוד מצות חבטה על הקרקע כיון שכבר נפסלה הערבה. וצ"ב האם יש טעם לעניין ההכאה על הכלים, על דרך הפשט".

ו. ובסוף הוסיף: "ואולי שאנו שמכים על כלים כדי להשיר העלין ואחר כך זורקין אותו על הזיוין שבבית הכנסת, היינו נמי שמשירין ניצוצי הדין וזורקין אותן לסיום של ימי הדין". וראה עוד בענין זה בשו"ת וישב הים חלק ג סימן כז בענין הערבה אי בעינן לחבוט על קרקע עולם, על דרך הסוד, או לא. ואיך ראוי לנהוג בזה למעשה. ובספר סוד ישרים (תניינא סוכות ד"ה ענין דף תס"ו ע"א) באר: "ענין חביטת הערבה דאיתא בכתבי הארז"ל שחביטת ערבה הוא להמתיק הגבורות היינו כי בארץ טמן הש"י כל הטובות רק פחדה להוציאה הטובות כי מי יודע מה יתהווה מזה אילו יצמח אשר מהטובות, עוד יעשה מי דבר שהוא נגד רצון הש"י, וזה הוא גבורות מדות צימצום ודין, וע"י חביטת הערבה מוכירה להוציאה כל טובתה כל תפחד..", או בסגנון אחר, בעקבות מאמר של הרב אוריאל עיטם ("המים העליונים, המים התחתונים"), שהעלה תמיהה גדולה בדבר היותם של הגשמים סימן קללה בחג - והרי כל החג (ובעיקר ההושענות) אינו אלא בקשה ארוכה לגשם, ומדוע אם יורד סופסוף גשם בחג זו קללה? !תשובתו, בקצרה, היא זו: המצב האידאלי המתואר בבראשית ב הוא של 'וַיֵּצֵא מֶן הָאָרֶץ וְהַשָּׁמַיִם אֶת כָּל פְּנֵי הָאֲדָמָה' - כלומר, בנן עדן לא ירדו גשמים! הגשם נדרש רק לאחר החטא - אבל בחג הסוכות (שלפי אחת הדעות לא היו אלא ענני הכבוד במדבר, ונרמזים מהפסוק "ואד יעלה") האידאלי שלנו הוא לשוב למצב של גן העדן, בו האדמה מושקית מאליה, מהמים התחתונים, ולא מהגשם - ולכן האתרוג מוגדר ככזה ש"גדל על כל מים" וגם הערבה גדלה על מי הנחל - ולא על מי גשמים. החיים במציאות טבעית, שבה נובעים זורמים מים תחתונים אשר מצמיחים עצי פרי נחמדים למראה, טובים למאכל ומלאי שפע, הם חיים בדמותה של המציאות הראשונית שבגן-עדן. חג הסוכות מחזיר אותנו לשם. תפקידן של מצוות החג, להחזיר אותנו כביכול לגן-עדן, מפענח את היותם של הגשמים בו סימן קללה - סימן לקללת אדם

השפלת הרשעים

עוד על דרך זו, מצאנו בחכמת שלמה (תרסד סעיף ב): "הנה בטעם לקיחת הערבה בהושענא רבה ולחבט אותה, בודאי יש סודות עמוקים, ואני בער ולא איש ואין אתי יודע עד מה. אבל ליתן טעם לפי קט שכלי נראה על פי המפורש במדרש אמור (ויקרא רבה פרשה ל אות יא) דהני ד' מינים מרמזים על ד' כתות בני אדם, וערבה מרמזת על הרשעים שאין בהם לא טעם ולא ריח, ואמר הקדוש ברוך הוא לעשות מהם אגודה אחת".

ונראה דהיינו דווקא בעולם הזה יש כן להתפלל על הרשעים, וכמו שאנו מקריבין פרים בחג על אומות העולם כדי שלא ילמדו מהם העולם, ועל דרך שכתוב

מקרא מפורש בתורה (דברים ז, כב) לא תוכל כלותם מהר פן תרבה עליך חית השדה, כן נמי עתה מתפללין על הרשעים ועושין מהם אגודה אחת להגין אלו על אלו. ולכך היינו דוקא בשה ימים המרמזין על שיתא אלפי שני הוי עלמא (ראש השנה לא, א), צריך לעשות מהם אגודה אחת להגין על אלו. אבל ביום השביעי המרמז לאלף השביעי, אז יהיה פירוד בין האגודה, והרשעים יאבדו. ולכך לוקחין הערבה בפני עצמה, לרמז שביום השביעי יהיה פירוד בין האגודה, ורשעים יהיו נידונים בפני עצמם ויהיו שפלים עד לארץ"

וזהו פשר החבטה, בשתי דרכים אפשריות:

הראשון שהולידה את הריחוק ואת התלות בגשם. לפי הרעיון הזה, אפשר להסביר שחביטת הערבות בקרקע נועדה לעורר לתחיה את אותם "מים תחתונים" שישבו לנבוע ולהשקות את האדמה, כמו בגן עדן מקדם.

ז. ישנם דברים נשגבים רק נציין לדברי הגרע"י (שו"ת יחוה דעת חלק ג סימן מח) שהוכיח מהם כדעת הרמב"ם ובווהר הקדוש (פרשת צ"ו דף ל"ב ע"ב) איתא, יומא שביעאה דחג הוא סיומא דדינא, וערבי נחל תליא וכו', ובגין כך אבעי לבטשא לה בארעא ולסיימא לון דלא משתכחי ע"כ. ומכאן מבואר להדיא כדברי הרמב"ם. ואלו דברי זוהר: ובהאי יומא גבורות פֿעִינן לְמַיָּא, וְלַסִּימָא לֹון לְבִתְרָא, דְּהָא (דף ל"ב ע"א) בְּהָא יוֹמָא מְסִתִּימֵי דִינָא. ובג"כ פֿעִינן לְבִטְשָׁא לֹון בְּאַרְעָא, וְלַסִּימָא לֹון דְּלָא מְשַׁתְּכָחוּ, דְּהָא יוֹמָא אֲתַעְרוּתָא וְסִימָא הוּא. וְע"ד אֲתַעְרוּתָא וְסִימָא הוּא דְּעִבְדִּין בְּעִרְבֵי נַחַל. ובפרוש הסולם: ובהאי יומא גבורות וכו': וביום ההוא, בהושענא רבא, צריכים גבורות כדי להמשיך מים, שה"ס הארת חכמה כנ"ל, שאינה נמשכת אלא עם גבורות ודינים, (כנ"ל פקודי אות שע"ו, ע"ש) ולסיים אותם אח"כ, כי ביום ההוא מסתיים הדין, שאין צריכים להמשיך עוד הארת החכמה הנמשכת בדין, (כנ"ל באות קי"א) וע"כ צריכים להכות הערבות על הארץ, ולסיים אותם דהיינו הארתם שלא ימצאו. כי ביום הזה ישנם התעוררות החכמה וסיום החכמה, וע"כ, בערבי נחל, הרומזים על נו"ה, שבהם מתגלה החכמה, ע"י דינים, אנו עושים התעוררות וסיום. פ"י הקרקע היא בחינה אחרונה שבמלכות, וכשמכים הערבות על הקרקע, נמשכת הארת החכמה עם הדינים לבחינה האחרונה של המלכות ששם סיום ההארה. והטעם שהחכמה אינה מתגלית אלא בסוד הערבות, שהם נצח והוד, הוא, משום שמחזה ולמעלה ה"ס ג"ר דגוף, ונו"ה שמחזה ולמטה הוא ו"ק דגוף, וכיון שג"ר דחכמה נגזזו, ואינם מתגלים אלא ו"ק דחכמה, ע"כ מקומם בו"ק דגוף, שהוא נו"ה. שה"ס ערבי נחל".

בפיהם ובשפתותיהם חרבות לחרוב
הדברי תורה וזה שחובטין אותו חמשה
פעמים לפי האר"י ז"ל לרמז להכניע
ולקלקל ה' מוצאות הפה שלהם" (י"טב
פנים ד"ה בגט' דף קמ"ח ע"ד)

שמחה

בלבוש (סימן תרסד סעיף ג) לעומת זאת,
משמע שחבטה ענינה שמחה:
"ונוהגין להקיף ביום זה אפילו מי שאין
לו לולב אלא בערבה לבדה.. ואחר
שהקיפו עמה וגמרו ההושענות, נוהגין
לחבוט אותה על הקרקע או על הכלי
פעמים או שלש. וכל המנהגים הללו
שעושין בחג הם משום שמחה, דכתיב
(דברים טז, יד) ושמחת בחגיך, כמו שעשו
בו שמחת בית השואבה כמוזכר בגמרא,
לומר שלא נהיה כפויי טובה ונשבח
ונשמח לפניו יתברך על ריבוי שפעת
הטובה שהשפיע לנו, שבירך את השנה
שעברה בתבואת הארץ ובפירות הארץ
ובפירות האילן, וכן נתפלל לפניו שיהיה
כן לשנה הבאה או יותר טוב ממנו".

**"ולכך חובטין אותם בארץ להכניעם
ולהשפילם.** או כדי להראות דרך
הצלחת הרשעים, שאין מצליחין רק כדי
להשפילם, וכמו שכתוב במדרש (אסתר
רבה ריש פרשה ז) בפסוק (תהילים לז, כ)
ואויבי ה' כיקר כרים, ולכך אנו מראין
שמה שזכה הערבה להגביהה ולעשותה
עם הלולב ומינו לחברם יחד, הוי רק כדי
להשפילם אח"כ עדי ארץ, ועלייה זו
ירידה היא להם".

והשלכה מעשית מכך:

**"סוף דבר נראה כי נכון הוא לכוון בשעת
חביטת ערבה להכניע זדים ורשעים,
ולקיים מאמר הכתוב (מלאכי ג, כא)
ועסותם רשעים כי יהיו אפר תחת
רגליכם. כן נראה לי כוונה גלויה בערבה
זך"ח**

ובעי"ז:

**"אגודתן של ישראל וזה שחובטין
בקרקע להשפיל הרשעים
הדומים לערבה עד לעפר הקרקע ולהפיל
מהם העלין הדומים לשפתים לכל יביעו**

ח. אצ"ל שהבנה זו בענינה של לקחת ערבה בהושענא רבה שונה מאוד מהאמור למשל בשפת אמת
תרל"ד: "מצות ערבה בהו"ר שבחרו חכמינו ז"ל בערבה יותר מבכל המינים. אף כי הוא נגד אותם שאין
בהם טעם וריח. כי באמת מזה ניכר יותר דביקות בנ"י להשי"ת. כי מאין בא חביבות בני אדם הללו. רק
שבנ"י נקראו בנים למקום. ויש בכל איש ישראל דביקות בה' אלקים כמ"ש ואתם הדבקים בה' אלקיכם
חיים כולכם היום". ובתווך סגנון אחר של דברים, שמראה גישה אחרת, שרק בדרך הלצה י"ל כך: "שמעתי
מפי רבינו הגאון מרה משה שיק שליט"א אב"ד דקהלתינו שאמר בשם רבו הגאון האמיתי בעל חתם
סופר זצ"ל דהנה הד' מינין שבלולב מבואר במדרש שהם מרמזים על הד' מדריגות אנשים הנמצאים
בישראל והנה הערבה אשר הואבתוך הלולב מרמזת על אלו שאין בהם לא טעם ולא ריח והוא באגודה
א' עם הלולב כר ואמר בדרך הלצה כי אותה הושענא אשר לוקחין בהושענא רבה והוא אינה מכורכת
ומקושרת בתוך הלולב הוא אין לה תקנה רק חבטה שחובטין אותה ודפח"ח (נפש טובה פ' דברים ד"ה
אלה דף קי"ט)".

ויום משבעת הימים היו מביאין מורביות של ערבה וזוקפין אותן על צדדי המזבח וראשיהן כפופין על גבי המזבח" ואח"כ הוסיף את המנהג היום והוסיף על פי הגמרא חבטה, ומשמע שזאת תוספת על המקדש. ויל"ע מדוע הוסיפו על מה שהיה במקדש?

וכתב בשו"ת תשובות והנהגות כרך ג סימן ריג: "ונראה שגם במעשה החביטה יש רמז למקדש, שבמקדש היה מצותה לכפוף, שראש הערבה היה ע"ג מזבח ותלוי למטה כדאיתא במשנה סוכה מה. שבמקדש מצותה כן ע"ש, ובחביטה מתכופף קצת, ולא נשאר בתוקף בלתי כפוף, לכן תיקנו לחבוט בכח, ובזה ע"כ מתכופף קצת ודומה למקדש שמצותה כפוף ע"ג מזבח וכמ"ש. וראוי לחבוט בכח, ואף שלא מצינו מצוה לעשותה כפוף דוקא, מספיק בחביטה שיכול להעשות בזה כפוף אף שלא נכפף לזכר לבד, אבל נראה באמת שמצות חביטה ראוי בחביטה ממש בכח כמשמעו.

לדבריו, יש טעם חדש בחבטה, אף שבמקדש לא הייתה, כפשט הרמב"ם. וטעם זה, הוא לדמות להעמדת הערבות ליד המזבח כשהן כפופות. [אף שבסוף כתב שיש עניין בחבטה בכח]

והנה מצינו במאירי (דף מד עמוד א): "כבר ביארנו במשנה שערבה

היתה נוהגת כל שבעה במקדש וערבה זו אין אדם יוצא בה בערבה שבלולב אלא שהיו מביאים ערבה אחרת ובכל יום ויום היו

וצריך להבין מה הקשר בין חבטה לשמחה ושמא פעולה לא רגילה ולא עדינה ומדויקת מהווה ביטוי לשמחה מתפרצת וצ"ב.

ועוד בדרך זו: "ענין חביטת ערבה הפשוטו משום שמחה כמו שהיה בבית המקדש על שמחת בית השואבה ותפלה על הגשמים בערבי נחל הגדילים על המים וכן אנו עושין לזכר ביהמ"ק ולכך מעורר רחמים ע"י השמחה" (מעגלי צדק סוכות ד"ה להו"ר דף קכ"ג ע"ג)

ובחיי אדם (כלל קנג סעיף ג) הזכיר שמחה, כהסבר לנספח לא מקורי למנהג: "ומה שנוהגין שחובטין עד שיפלו כל העלין, הוא מנהג של תינוקות משום שמחה".

הוזכרו לעיל דברי הרמ"א שיש לנהוג כרש"י וכרמב"ם. אעלה נקודה למחשבה, האם הייתה יכולה להיות הבנה במהות העניין, לפיה מחלוקת רש"י ורמב"ם היא עקרונית, ולפי כל אחד מהם, לא שייך לומר כשני, ואז לא נוכל לומר שעדיף לעשות את שתי הדרכים, ויל"ע לפי טעמי החבטה דלעיל כי שמא נענוע שקשור לשמחה אינו מתאים למי שמדבר על הכנעה וצ"ב האם ניתן לדייק אם כן משהו מהרמ"א על הטעמים.

האם הייתה חבטה במקדש

עד כה, ראינו מה פרוש חביט, אך לא ראינו קשר למה שעשו עם הערבה במקדש. הרמב"ם (פרק ז הלכה כא) כתב על המקדש: "כיצד היתה מצותה, בכל יום

"שקיל" חביט חביט ולא בריך, ושקיל היינו הנטילה), ועיקר המצוה היא בהגבהה ונוסף לזה החביטה שהיא שיירי מצוה, זהו מנהג ישראל דור דור".

ומה הנפ"מ מכך?

"והנ"מ בזה שאי מדמה שכל המצוה היא החביטה ולא מתכוין לצאת גם בהגבהה, חיסר מעיקר מצות היום, ואף שאינו אלא מנהג הנביאים, כיון שנהגו כן היום כל ישראל יש בזה לא תסור, כמבואר ברמב"ם רפ"ב דממרים דמנהג שנהגו בו כל ישראל אלים כאילו סנהדרין תיקנוהו, ואף שלא מברכין על כך, היינו מפני שמפרשין הנוסח אשר קדשנו במצוותיו וצונו כהרמב"ם פרק י"א דברכות (ה"ג) "אשר קדשנו במצוותיו" לשמוע לחכמים, "וצונו" היינו חז"ל, ושייך רק כשחז"ל ציוו כן ואלים טובא, ולא שנהגו כן כל ישראל דחסר הצייווי מחז"ל, ואשר ע"כ לא תיקנו ע"ז ברכה". אך יש להעיר מלשון הגמרא - חביט חביט ולא בריך, ממנה נשמע לכאורה שהחביטה עיקר.

מדוע חביטה אינה דוחה שבת?

על שיטת רש"י שחביטה היא נענוע, הקשה האליה רבה (תרסד ס"ק יב): "לרש"י תקשי אמאי אין חיבוט דוחה שבת עי"ש, גם אמאי קאמר בש"ס דף מ"ג (ע"ב) שביתוסים אין מודים שחיבוט ערבה דוחה שבת, הא ודאי לית להו איסור טלטול דרבנן

נוטלין אותה וחובטין על גבי כלי או על גבי קרקע והוא שהיו קורין אותו חבוט ערבה וי"מ בה נענוע לכד ולא חביטה על שום מקום" לפי זה, גם במקדש היתה חביטה, וא"ש שכך נהוג אחרי החורבן.

היחס בין הנטילה לבין החביטה

למדנו בסוכה דף מד עמוד ב: "אמר רבי אמי: ערבה צריכה שיעור, ואינה ניטלת אלא בפני עצמה, ואין אדם יוצא ידי חובתו בערבה שבלולב. כיון דאמר מר אינה ניטלת אלא בפני עצמה - פשיטא דאין אדם יוצא בערבה שבלולב! - מהו דתימא: הני מילי - היכא דלא אגבהיה והדר אגבהיה, אבל אגבהיה והדר אגבהיה - אימא לא, קא משמע לן. ורב חסדא אמר רבי יצחק: אדם יוצא ידי חובתו בערבה שבלולב" ועל פי זה פסק השו"ע (תרסד סעיף ב): "ונוטלים ערבה ביום זה, מלבד ערבה שבלולב" וכתב בשו"ת תשובות והנהגות כרך ג סימן רג: "נהגו ישראל לחבוט בהושענא רבה את הערבות ע"ג קרקע, ומדמין שזהו עיקר מצות היום, אבל האמת שעיקר המצוה היא בנטילה כמו בד' מינים, דמדאגבהה יצא בו ועליו להתכוין למצות ערבה דוקא, וכן מפורש בגמרא (סוכה מד ב) שאי רוצה לצאת בערבה שבלולב מגביה ללולב ואח"כ לערבה, והחביטה הנוספת היא כעין נענועים (ובחביטה נחלקו רש"י ורמב"ם אם הוא נענוע או חביטה בקרקע, אבל עיקר המצוה בנטילה תחילה כמבואר שם

ההושענות בשבתא שהוא איסור דאורייתא, והחביטה אינה אלא מנהג ואינה דוחה שבת, ואם יבא הושענא רבה בשבת ותדחה ההושענא יבא הדבר לידי שכחה, הלכך עשו חכמים חיזוק לדבריהם ודחו יום ראש השנה כדי שיבא יום הושענא רבה בחול ביום א'."

ובשו"ת שער אפרים סימן ב תמה:
 "ולענ"ד דבריו תמוהים במה שכתב שאין חובטין ההושענות בשבת שהוא איסור דאורייתא מה איסור דאורייתא יש בחביטת הערבה הלא זהו בתלוש ואין כאן משום תולש וגם כן משום קלקול הערבה"ט).

דברי אליה רבה ומחצית השקל

מוסיף הא"ר להקשות על השער אפרים,
 לפיו אין איסור תורה בחבטה:
 "ועוד קשה לי על שער אפרים הנ"ל,
 דבש"ס שם הא אמר שאין בייתוסין

בספר כי האדם עץ השדה לרבי אליהו
 פוסק (או"ח תרס"ד) הסיק מכך:
 "לפענ"ד דגם רש"י מודה דאח"כ חובטין אותה דהרי נקרא יום חיבוט חריות, ורק מוסיף שהיו מנענעין בה ג"כ דאל"כ מדוע בייתוסים אינם מודים דערבה דוחה שבת כמו שכתוב במכילתין מ"ג, הא ודאי לית להו איסור טלטול וע"כ דגם חובטין ומסירין עליו כנ"ל"

ולכאורה, כאמור לעיל, במקדש לא הייתה חבטה, א"כ בלאו הכי קשה גם לרמב"ם, ועוד, הרי גם החבטה אין בה איסור תורה שכן נפסק בהלכה (סימן שלו סעיף ח) הגה: יחור של אילן שנפסח מערב שבת מן האילן, ובו פירות, מותר לתלוש הפירות ממנו בשבת (רבינו ירוחם נ"ב). תמיהה זו קיימת גם על דברי הלבוש שכתב (אורח חיים סימן תכח סעיף א): "והטעם ביום א' אין קובעין ראש השנה כדי שלא יבא יום הושענא רבה ביום השבת, שאין חובטין

ט. ולכן פירש אחרת: ולפע"ד כבודו במקומו מונח ושגגה יצתה מלפניו הטעם דאינו דוחה שבת אינו משום חביטת הערבה רק משום גזירה דרבה כמו גבי לולב: אלא שהאליה רבה במקום אחר (סימן תכח ס"ק א) תמה עליו: הא בסוכה דף מ"ג (ע"ב) קאמר דלא שייך בערבה גזירה דרבה דשלוחי ב"ד מיייתי לה, לכן פירש"י שם האידנא יטלו וחבטוהו שלוחי ב"ד. ומזכיר שיטת חדשה בראשונים גם אשתמיט להו מ"ש ברוקח סי' רכ"א הא דעושין שלא יבא הושענא רבא בשבת, כי היו בוכים ומתחננים על המים לכן לא יתכן בשבת [אם יתן נדרים בעתו ונתתי מטר ארצכם בעתו ומביאים קרבניהם בהושענא רבה אז הכרוז יוצא פן יעברו כל תאחר והיו קושרים הבהמות בענפי ערבה אסרו חג בעבותים עד קרנות המזבח ואומר רבונו של עולם מה שנדרנו הבאנו והענפים שאסרנו בידנו הם הואיל ולא עצרנו מתת גם אתה אל תעצר הגשמים. נדר תלוי ברוח פינו ישב רוחו יזלו מים. נדר תלוי בקול קול ה' על המים עשינו מה שצויתנו כשם שזאת גדילה על המים כך תן לנו מים ועושין יום גדול שהוא סוף שנה ואומר הושיעה את עמך וכו' על שם זה היו קורין אותו הושענא רבה. וביום ח' כתיב לבד מנדרים וכל הבא בנדר ונדבה טעון נסכים ובנסכים רמוז מים הרי שהיה דן על המים עבור נדרים. ורמזו למעלה מים. ולפי שזה היום גדול בעיני כל והכל נודרים והכל צריכין לגשמים והיו נוהגין לאחר שלא היו מקדשין החדש על פי הראייה לעבר כדי שלא יבא הושענא רבה בשבת כי היו בוכים ומתחננים על המים לכן לא יתכן בשבת"ף.

החכמים מקיום מצו' ערבה בשבת אלא להחזיק שטותם. דאין בערבה מצוה כלל אלא דבימות החול לא מצאו עילה ודבר הגורם לבטל המצוה ובשבת קרה מקרה שטמנום באבנים ועי"ז דימו שממילא יתבטל המצוה שהחכמים לא יניחו לטלטל אבנים המוקצים"

ופירוש דברי הברייתא: "ומה שאמרה הברייתא לפי שאין הצדוקים מודים שחיבוט ערבה דוחה שבת. הא השתא לפי מ"ש אין הטעם משום שבת. האי לישנא בלא"ה ע"כ צ"ל דלאו דוקא דאפי' תימא שיש בחיבוט ערבה איסור תורה. מ"מ ע"כ כיון דהצדוקים ס"ל דלא הוי מצות ערבה מן התורה. וכל מצוות דרבנן אין מקיימין א"כ גם כשחל בחול ניהו דליכא איסורא מ"מ כיון דלדידהו לית בו משום מצוה למה חבטוה, ואי משום כיון דלית ביה איסורא לא איכפת להו. א"כ גם בשבת מאי איכפת להו כיון דהם לא חבטוה. ומה להם באחרים".⁹ ומסיים: "ומ"מ הדבר עדיין צ"ע לפירוש".

מודים שחיבוט ערבה דוחה שבת, ואי חיבוט אינה אסורים דאורייתא מאי איכפת לבייתוסין, הא לית להו אלא איסור דאורייתא וטלטול דרבנן הוא. מיהו לרש"י דפירש נענוע חיבוט קשה יותר. ומסיק אלא צ"ל דהכי קאמר לבייתוסין ס"ל לרבנן לא ידחה משום דאחזיקו בה, ולפירוש"י דחיבוט נענוע קשה על הלבוש למה נדחה".

במחצית השקל (הקדמה לאורח חיים סימן תכח) התייחס לזה וכתב: "ולענ"ד לא מיבעיא לדידן דס"ל ע"י חביטה דלק"מ דניהו לדידן ליתא בפסיקת תלוש איסור תורה מ"מ בצדוקים כמו שהם טועים להתיר את האסור כך י"ל שהם טועים לאסור את המותר ואפשר ס"ל דפסיקת תלוש יש איסור תורה"

אלא: "אפילו לפירוש"י דס"ל דלא היו חובטים רק מנענעים דבנענוע ל"ל דטעו שיש בו איסור תורה. י"ל דוודאי לא מצד איסור רצו למנוע את

י. מדברי המחצית השקל, והאליה רבה נשמע שהביתוסים נלחמו בגלל שראו בזה חילול שבת, אבל יש לומר לכאורה שחלקו על עצם הענין, שאינו מופיע במפורש בתורה ולכן נאבקו. בספר אם למסורת (עמוד 64) פרש: "...אין ביתוסים מודים שחיבוט ערבה דוחה את השבת, אבל אין פירושו שבצד המצוה הודו, הם לא הודו בכל מצוות ערבה אלא שבחול לא היה איכפת להם אבל בשבת חשבו את החיבוט לדבר האסור שלא במקום מצווה". ובספר שמן למאור סימן כ"ו באר לפי דברי הרמב"ם, בהמשך לדברי הגמרא: "חל יום שבת להיות בתוך חג אין זוקפין ערבה אלא אם כן חל יום שביעי להיות בשבת זוקפין אותה בשבת כדי לפרסמה שהיא מצוה", שעיקר הענין הוא שיהא מוכח מילתא, כדי לפרסם "ובזה נחא לשון הגמרא..דמה שהיו נוטלים ערבה לא איכפת להו, דמי יימר דהוא מן התורה, ודלמא אינו אלא מנהג נביאים כמו בגבולין, ואפשר לומר כי הם לא אחזיקו המנהגים, אבל גם לא מנעו לחכמים להחזיק במנהגים, אבל בשבת שעשו זה כדי לפרסם שהוא מן התורה, דהוי יודעים אי לאו האי טעמא הוי גזרי רבנן שלא ליטול בשבת, אף דלדידהו לית ליה האי גזירה, ולזה התחכמו לבטל הדבר"

במחצית השקל שם הזכיר ביאור אחר
 מדוע יש לדאוג שהושענא
 רבה לא יחול בשבת: "אולם מדברי
 חדושי רשב"א נראה כיון דמ"מ איכא
 ביה איסורא דרבנן דהיינו טלטול מוקצה
 (ואף על גב דחזי למצוה כמ"ש התוס' שם ר"פ
 דף מ"ב ע"ב ד"ה טלטול כו') וגם המצוה
 גופה בגבולין אינה רק דרבנן היה קשה
 בעיני חכמים לדחות מפניה טלטול
 מוקצה, ושלא לדחות ג"כ לא רצו לתקן
 שלא יפקקו בה שאינה מן התורה אפילו
 במקדש ולכן היה נראה להם שטוב
 שידחה קביעת ר"ה כשיהיה ביום א' כדי
 שלא יחול יום ערבה בשבת ע"ש".



בענין שינה בסוכה בשמיני עצרת

הרב יצחק זאב ביאלה

חבר בית מדרש גבוה, ליקווד

מההמון שחושבים שזהו הפשטות ושהשיטה המחייבת שינה הוא הגר"א ושהוא יחידאה בזה.

ובס"ד נבוא בקצרה להראות שלא מניה ולא מקצתיה אלא פשטות הסוגיא ודעת רוב ראשונים ורוב האחרונים עד הפוסקים שיש גם לישן בסוכה בשמיני.

דעת הראב"ה שהובא במרדכי

הנה הובא במרדכי סוכה אות תשעב דעת הראב"ה בזה"ל - "יתובי יתבינן ברוכי לא מברכינן, פי' ראב"ה כיון דאיכא הכירא דלא מברך כאשר עשה כל ז' ימים לא הוי כמוסיף אבל לישן בסוכה אסור משום דמיחזי כמוסיף, מיהו נהי דמלקות ליכא איסורא מיהא איכא" ע"כ. ביאור דבריו דכיון דכל ז' מברכים על אכילה ולא על שינה ע"כ הוי היכר באכילה בזה שאינו מברך, משא"כ בשינה אין הכיר כיון דתמיד אין מברכים ולכך אין יושנים בסוכה בשמיני. ולדעתו הוי איסור של נראה כמוסיף וכמו שביאר בשער הציון סימן תרסח ס"ק ד' בא"ד - "אבל מוסיף ממש לא הוי לכולי

איתא בסוכה דף מז: "אמר רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב שמיני ספק שביעי, שביעי לסוכה ושמיני לברכה ורב יוחנן אמר שמיני לזה ולזה, מיתב כולי עלמא לא פליגי דיתבינן כי פליגי לברוכי". וע"ש המשך הסוגיא ולמסקנה הכריע הש"ס "והלכתא מיתב יתבינן ברוכי לא מברכינן" ע"כ. דהיינו שצריך לישב בסוכה בשמיני עצרת בחו"ל דהוי ספק שביעי אלא דאין מברכין ברכת לישב בסוכה, והוא חיוב גמור מדרבנן ככל שאר דיני יו"ט שני, וכן נפסק לדינא בכל הראשונים והאחרונים.

והנה לשון הש"ס "מיתב יתבינן" כפשוטו כוללת כל דיני ישיבת סוכה דהיינו אכילה וגם שינה, שהרי שניהם חיוב גמור של ישיבת סוכה בכל ימי החג כדמבואר בגמ' בכל דוכתי וכלשון רש"י סוכה כ: ד"ה לא יצא... "ועיקר ישיבת הסוכה אכילה שתיה ושינה". ובטור ושו"ע סי' תרלט.

ברם מצינו שיש איזה ראשונים שסוברים שאין ישנים בסוכה בשמיני אלא רק אוכלים, וכן הוא מנהג רוב העולם, ויש

עצרת הוא דלא אפשר לברוכי לישב בסוכה דסתרו אהדדי, אי יום סוכה הוא לאו שמיני עצרת הוא, ואי שמיני עצרת הוא לאו יום סוכה הוא, ומשום דמספקא לן כתרוייהו עבדינן לחומרא יתבונן ולא מברכינן".

הרי לא כתב אות אחת על הכירא אלא דאין מברכין משום תרתי דסתרי, והיינו דס"ל לכא' דכיון דעבדינן מספקא א"צ הכירא כלל ולא שייך בהו מחזי כמוסיף כמפורש בכמה ראשונים בר"ה וכדלהלן. ועכ"פ לדבריו ולדברי שאר ראשונים הנ"ל לכא' פשוט שאין שום חילוק בין שינה לאכילה.

דברי הרמ"א בדרכי משה

אמנם הנה על אף שמצינו בכמה מגדולי האחרונים שנקטו להדיא כנ"ל שהראשונים שס"ל כטעם הרי"ף ע"כ לא ס"ל כלל מדברי הראב"ה, אולם מצינו מי שחולק על הנחה זו והוא רבינו הרמ"א בדרכי משה סי' תרסח, דהובא שם בבית יוסף בזה"ל - "וכתב הרא"ש והיינו טעמא טעמא דלא מברכינן דכיון דיום שמיני עצרת הוא אי אפשר לברוכי בסוכה דקשיין אהדדי אבל בלולב לא רצו לתקן שיטליהו בלא ברכה מספק מפני שהוא מוקצה לטלטול ומינכרא מילתא שהוא נוהג בו מנהג חול, אבל סוכה פעמים, שסוכתו עריבה עליו ואוכל בה אפילו ביו"ט האחרון, פירש ראב"ה כיון דאיכא היכרא אבל לישן בסוכה אסור משום דמיחזי כמוסיף". וע"ז כתב

עלמא, דהא אמרינן בראש השנה כ"ח דשלא בזמנו אינו עובר אלא אם כן מתכוון להוסיף לשם מצוה, והכא הלא עושה רק מטעם ספק שמא הוא שביעי". [וכ"כ במקור חיים תרסח שלכו"ע אינו עובר בב"ת].

דעת שאר הראשונים

דברי הראב"ה הובאו בבית יוסף סי' תרסח וכתב ע"ז בזה"ל - "ואין נראה כן דעת הפוסקים שסתמו ולא חילקו בכך". ר"ל דחילוק זה של הראב"ה לא הובא בשום אחד מן הראשונים, אלא כולם סתמו כמסקנת הגמ' "מיתב יתבין" וכל ישיבת סוכה בכלל, ופשוט דאי הוה ס"ל כן היו צריכים לכתוב כן להדיא, דהוא חי' גדול ואוקימתא גדולה בגמ'.

והנה מלבד סתימות הנ"ל כמובן פשוט מאוד שלדעת הרי"ף, והגאונים, והרמב"ם (פ"ו הי"ב דסוכה) שמברכין על כל כניסה לסוכה ולא רק על אכילה בודאי אין שום מקום לחילקו של הראב"ה דהא מברך גם על כניסה לשינה כל שבעה.

והנה מלבד זה עוד לכא' מפורש מתוכן דבריהם של רבים מהראשונים להדיא דלא כראב"ה, שהרי הרי"ף והרא"ש (ריטב"א ר"ן מאירי ומכתם ועוד) כתבו טעם אחר בהא דלא מברכין על הישיבה בשמיני וז"ל הרי"ף - "הלכתא מיתב יתבונן ברוכי לא מברכינן והיינו טעמא דלא מברכינן דכיון דיום שמיני

ודעימיה לדינא כפסק הראב"ה, דהא איך יכולים לסתום ולא לפרש חילוק כזה, אלא כונת הרמ"א רק לומר שעצם טעמם אינו בסתירה לחידושו של ראב"ה, ולעולם גם הרמ"א מודה שאין כן דעת הרא"ש ודעימיה לדינא, וכן מדויק בלשונו "אף לפי הטעם שכתבו הרא"ש", אלא מסכים לדברי הבית יוסף "שאיין כן דעת הפוסקים שסתמו ולא חילקו בכך", ורק בא לבאר שדעת המחלקים יכול לעלות גם לטעם זה.

ראשונים המפורשים דישנים בסוכה בשמיני

והנה כמה מהראשונים כתבו בפירוש דלא כראב"ה, וברש"י עירובין צו: על הא דאיתא שם "הישן בשמיני בסוכה ילקה", כתב-דמוסיף שמיני על השביעי ואנן מיתב יתבונן בשמיני בספק שביעי לכתחילה אלא שלא בזמנו בלא כוונה לאו תוספת הוא ולהכי שרינן דאי שמיני הוא לא מכוין למצות סוכה". ומפורש יוצא מדבריו דאנו ישנים בסוכה בשמיני, [וכן הוכיחו מדבריו בביכורי יעקב חיי אדם ועוד אחרונים].

וכן מפורש בדברי הרשב"א והריטב"א דישנים בסוכה בשמיני דהנה כתב הרשב"א בר"ה דף טז: - "דלא אמרו התם דאיכא משום בל תוסיף אלא במה שהוא מוסיף מדעת עצמו... אבל במה שעמדו חכמים ותקנו לצורך אין כאן בל תוסיף דכבר אמרה תורה על פי התורה אשר יורוך ותדע לך דהא שמיני של סוכה בזמן

הרמ"א "ונראה לי לומר אף לפי הטעם שכתבו הרא"ש ורבינו באכילה משום דלפעמים יושב בסוכה בלא מצוה, מודים בשינה דאין דרך לישן בסוכה". ביאור דבריו דהנה הובא בתוס' ורא"ש ועוד ראשונים לחלק בין סוכה ללולב, וז"ל התוס' שם דף מז: "לולב לא רצו לתקן כלל שיטלנו הלולב מספק, לפי שהוא יו"ט ומוקצה לטלטול, ומינכרא למילתיה שנוהג בו מנהג חול, אבל סוכה פעמים שסוכתו עריבה עליו אוכל בה אפילו ביו"ט". וע"ז כתב הרמ"א דלפי"ז יש לומר לגבי אכילה לבד עריבה אבל לא לגבי שינה, וע"כ בשינה עדיין נשאר מה שמינכרא מילתא שנוהג בה סתירה ליו"ט של שמיני.

והנה לכאור' דבריו אינם מובנים כלל דהא מצות ישיבת סוכה דאכילה ושינה אחת הוא ואיך שייך לחלק בה לומר דחצי עריבה וחצי לא ושעל כן תיקנו רק חצי ישיבת סוכה, וכפשוטו או תיקנו כולו או בכלל לא כיון דאין כולו עריבה וצע"ג. ובאמת שלא נמצא בשום אחד מן הראשונים שיאמר סברא וחילוק זה. [וע"ע אליה רבה תרסח ד' ששאר הפוסקים חולקים גם על עצם הדברים וסוברים שכן הדרך לפעמים גם לישן בצל סוכה בשאר ימות השנה]. ואולם עכ"פ לפי דברי הבית יוסף ודעימיה, עדיין יש לנו ראי' להדיא מכל הני ראשונים גופא, ולא רק מסתימתם.

והנה עוד נראה ברור דאף להרמ"א גופא אין כונתו שכן דעת הרא"ש

באגודה סוף פרק לולב וערבה שחולק על המרדכי וכתב דישנים בסוכה". וכן כתב הריבב"ן סוכה מז. - "מיתב יתבינן ליכול ולישון כשאר הימים". וכן כתב בספר מצות זמניות לר"י מטוליטולה הל' סוכה שער ח' - ... "ולישן בה זולתי שלא יברך עליה, והוא מה שאמרו והילכתא יתובי יתבינן ברוכי לא מברכינן" וכו' עש"ע.

דעת הרמב"ם

והנה בדעת הרמב"ם לכא' אין מקום להסתפק כלל וכמו שכתבנו למעלה שאף אי ס"ל כראבי"ה שבעי הכירא הרי ס"ל שמברכים גם על שינה וא"כ אין חילוק כלל בין שינה לאכילה.

ואולם באמת אין צריך לזה שהנה כתב הרמב"ם פ"ו דסוכה הל' יג, "בזמן הזה שאנו עושין שני ימים טובים, יושבין בסוכה שמונה ימים, וביום השמיני שהוא יו"ט ראשון של שמיני עצרת יושבין בה ואין מברכין לישב בסוכה, וכן טומטום ואנדרוגונוס לעולם אין מברכין לישב בסוכה מפני שהן חייבים מספק ואין מברכין מספק". סתימת לשון הרמב"ם יושבין בסוכה שמונה ימים, מוכיח דאין חילוק כלל בין שינה לאכילה ויום השמיני חייבת בשיבה כשאר הימים ממש.

ואולם טעמו בהא שאין מברכים שנראה מדבריו דהוא משום שאין מברכין על הספק דומיא לטומטום ואדרוגינוס לכא' הוא טעם חדש לא כראבי"ה, וגם לא כר"י ורא"ש. ברם לכא' אי אפשר

הזה מצוה של דבריהם וישנין ואוכלין בה למצוה ומצוה לשמוע לדבר חכמים מלא תסור כן נ"ל". וכן הוא בריטב"א שם - "וכי תימא והא איכא משום בל תוסיף... אבל במה שעמדו חכמים ותקנו לצורך ליכא משום בל תוסיף ולא משום בל תגרע, שהרי קבעו ב' ימים טובים וישנים בסוכה בשמיני מדבריהם אע"ג דידעינן בקביעא דירחא... וחייבין אנו לעשות כדבריהם משום לא תסור". וכן הוא בריטב"א בסוכה דף לא: - "דכל שהוא בתקנת חז"ל אין בו משום בל תוסיף, תדע שהרי ישנין בשמיני ע"פ חז"ל..."

ולדבריהם אין צריך היכרא כלל, ואין שום חשש בל תוסיף או מחזי כמוסיף, דלא שייכה כל האי ענינא בכל דבר שתיקנו חכמים. והנה יש להוסיף עוד דמדבריהם מבואר לא רק דעתם לדינא אלא דכן היה מנהג העולם בזמנם לישון בסוכה בשמיני. והנה דברי רשב"א וריטב"א הנ"ל הובאו בביאור הגר"א סי' תרסו ד"ה ואם רוצה... "וכתב הרשב"א בפ"ג דר"ה והריטב"א בפ"ג דסוכה בפשיטות שישנים בסוכה בשמיני וכן עיקר דלא כמרדכי".

וכן הביאו דבריהם בשאר ספרי האחרונים, וכמובן שדבריהם ראי' גדולה מאוד בהאי ענינא [ואולי הבית יוסף והרמ"א לא ראו דבריהם ולכן לא הביאום, וכדחזינן בכמה מקומות].

ועי' באגודה סי' מג, ובאליה רבה סי' תרסח מביא משמו - "גם מצאתי

דבריו ואינו מביא שום דבר בענין שינה וז"ל בסי' תרסח סעי' א' - "ובחוצה לארץ אוכלים בסוכה בלילה וביום מפני שהוא ספק שביעי ואין מברכין על ישיבתה". והנה פשוט שנכלל בסתימתו שאין לחלק בין אכילה לשינה, וכדחכרע בבית יוסף, ומדלא הביא חילוק זה לפטור משינה, ומשה שכתב לשון אוכלים ויש מקום להוציא מזה דווקא אכילה ולא שינה זה וודאי לאו דווקא וכדמצינו לשון זה בכמה מקומות באופן כללי על ישיבת סוכה (וכעין זה לעיל בסי' תרלט א'), וכוונתו לכאן לרבות אכילה של ליל שמניני עצרת, לאפוקי מהדעה שהובא בטור לחלק בין יום ללילה, וכן מפורש במחבר בסי' תרסו - "ובחול" שצריך לישב בה בשמיני", והיינו ישיבה שלימה כשאר ימי הסוכות, ובאמת שלשון השו"ע הוא כלשון הטור כאן שכתב "ואוכלין בסוכה.. וכן למחר יושבין בה עד לאחר הסעודה" וכו', והטעם דאין מברכין הביא כרי"ף ורא"ש ולא חילק כלל בין אכילה לשינה, וע"ש בב"י בשקו"ט בענין זה ומבואר להדיא שהבין בכונת הטור שאכילה לאו דווקא, ולא דייק מלשוננו שדעתו כראב"ה, וכן הבין הב"ח שכתב ע"ד הטור כמסקנת הגמ' מיתב יתבינן וכו'.

ולכאן אין ס"ד בעולם שהבית יוסף יסתום בשו"ע כח"י עצום של הראב"ה בלא לפרש כן להדיא, ובפרט שלדעתו זה נגד הג' רועים רי"ף רא"ש ורמב"ם שדרכו לפסוק כמותם, ובפרט

לפרש דזה כונתו שהרי בכל יו"ט שני מברכים שהחיינו ושאר ברכות, ועי' בנו"כ שדנו הרבה בדבריו, ובכסף משנה נקט שאין כונתו משום ספק, ולפי ביאורו יוצא שהרמב"ם לא כתב כאן שום טעם להא דאין מברכים בשמיני אלא דהוסיף עוד מקום שאין מברכים והוא טומטום ואנדרוגינוס עש"ע.

ולכאן יש להניח שבעצם הענין דעת הרמב"ם כרוב הראשונים וכדברי הרי"ף והרא"ש בטעם שאין מברכים, [ואפילו אם נימא שיש כאן איזה טעם חדש משום ספק מ"מ בוודאי עדיין אין שום מקום חילוק בזה בין אכילה לשינה, אלא אולי קמ"ל איזה דין בהל' ברכות...].

והא מיהת עכ"פ פשוט לכאן שאין דעת הרמב"ם כסברת הראב"ה דא"כ הול"ל כן להדיא, שהרי הוא ח"י גדול הא שצריך הכירא, וממ"נ הן מלשוננו הנ"ל, והן מהא שלדעתו מברכים על כל כניסה כנ"ל פשוט מאוד שדעת הרמב"ם לחייב גם שינה בסוכה בשמיני. וכן כתב בפשיטות במעשה רוקח כאן על הרמב"ם שדעתו שצריך לישון בסוכה בשמיני. [וכ"כ במהרי"ץ דלהלן והאריך קצת בדיוק לשונות הרמב"ם בזה].

פסק המחבר והרמ"א בשו"ע

והנה כעת נבוא לעי' בעזה"י איך הכריעו הפוסקים להלכה ולמעשה, דהנה דברי הבית יוסף הובאו לעיל להכריע דלא כמרדכי וראב"ה, אמנם בשו"ע סתם

שלא לישן בה בליל שמיני וביום שמיני יושבין בה ואינו מנהג". ובבית יוסף גרס ויש נוהגין שלא לישב בה, וכן תיקנו בטורים שלנו, ולפי גירסא ישנה זו משמע שמביא דעת ראבי"ה ופליג ע"ז שאינו מנהג. אמנם באמת מלבד שהוא טעות סופר וכנ"ל, הרי אף אם נגרוס כן י"ל שאין הכונה דווקא על שינה אלא על כל ישיבת הלילה. ואעפ"כ נלמד מ"האינו מנהג" שלדידן מיהא ישנים ודו"ק, ועכ"פ סו"ס ממ"נ דעת הטור דלא כראבי"ה ומרדכי וכנ"ל, ולא עוד אלא דלגירסתנו אפי' לא הביא דעה זו כדי לחלוק עליה].

והנה בדעת רבינו הרמ"א יש מקום עיון שהנה בדרכי משה כתב בזה"ל -"אבל נוהגין כראבי"ה וכן כתב מהרי"ל". והוא במנהגי מהרי"ל עמוד שעג. ומאידך גיסא בשו"ע לא כתב כן ולא הוסיף כלום על דברי המחבר, ויש במשמע שבשו"ע אינו פוסק כן. ונראה דאולי י"ל דכיון דגם המחבר לא פירט חיוב שינה להדיא ורק סמך על סתימתו לא הוצרך הרמ"א לחלוק ולפרש דאינו כן, ובפרט שבדרכי משה לא כתב אלא דהמנהג כהמרדכי ומהרי"ל, ואולי לכן לא ראה צורך להוסיף בשו"ע דאין לישון בזמן שהמחבר לא כתב כלום להדיא והבן, ואולם סו"ס הדבר עדיין צע"ג על סתימתו בשו"ע דאם דעתו להלכה כמו שכתב בד"מ נגד פשטות הסוגיא ורוב הראשונים איך לא הביא כן להדיא להלכה, (ואולי ע"כ צריך לומר שבשו"ע חזר בו מדבריו, ודחוק מאוד לאמר כן וצע"ג),

שכבר הכריע בב"י כמותם, וכן כתבו בפשיטות בדעת השו"ע הברכי יוסף, האליה רבה, והמאמר מרדכי.

והנה כתב המג"א (בס"ק ב') ע"ד השו"ע בזה"ל - "ואוכלין בסוכה - ואין ישנים בסוכה דבשלמא גבי אכילה איכא הכירא דהא אין מברך משא"כ בשינה דליכא הכירא [מרדכי]". והיינו שדעתו להלכה כרמ"א בדרכי משה עפ"י מרדכי וראבי"ה, ולפור' יש מקום לטעות שכונתו לדייק בלשון השו"ע ואוכלין, שהיינו דאין ישנים, וכמובן שדבר זה לא יתכן כלל לאמר בדעת השו"ע וממילא אי אפשר לומר דזה כונת המג"א, ונראה פשוט בכונתו שרק סמך דבריו ע"ד השו"ע ואין כונתו לפרש כונת המחבר כלל וכנ"ל, ומטעם זה באמת לא מצאנו שום אחרון ומפרש שיאמר כן בדעת השו"ע או בדעת המג"א, ואפילו לא נמצא שום אחד שהבין כן במג"א והביא דבריו אפי' לחלוק עליהם.

ודברי המחצית השקל כאן הם ביאור בכונת המג"א ולא בכונת השו"ע וכדרכו תמיד, וכן הא דהעתיק הבה"ט ס"ק ג' דאוכלים ואין ישנים היינו כדרכו כמעט בכל מקום להעתיק דברי המג"א לדינא, וע"ע בשער הציון ס"ק ד' שג"כ מבואר דעתו שדעת בית יוסף להלכה שישנים בסוכה, ופשוט.

[והנה אחי ר' אהרן נ"י העירני דבטור הישן הגירסא בדברי הטור כשמביא המנהג שיש שנהגו שישבו בסוכה רק ביום כך הוא -"ויש נוהגין

ובשו"ת כתב סופר או"ח סי' קכ ובסו"ד שם כתב דכן נהג אביו החת"ס זצ"ל, וכן נראה סתימת השערי תשובה, ובאר היטב ס"ק ג', ועוד אחרונים.

האחרונים שפסקו לישן בסוכה

אמנם מאידך גיסא כמדומה שדעת רוב האחרונים, ועכ"פ דעת רוב הפוסקים שעל פיהם נוהגים רוב ישראל ברוב הענינים הלכה למעשה דיש לישן בסוכה ולא שנא מאכילה וכדעת רי"ף, רא"ש, רמב"ם, רש"י, רשב"א, ריטב"א, אגודה, ושאר כל הראשונים, וכדעת הטור, והבית יוסף. ומפורש כן באליה רבה שם ס"ק ד'. וכ"כ החיד"א בברכי יוסף ובמחזיק ברכה ס"ק א', וכ"כ במאמר מרדכי ס"ק ג'. וכן דעת אדונינו הגר"א בביאורו סי' תרסו וכו"ל, וכן במעשה רב אות רכב בזה"ל - "והחמיר מאוד בשינה וישיבת סוכה אף של יום שמיני כי חמורים דברי סופרים מיינה של תורה".

וכן דעת החיי אדם והאריך בזה בכלל קנג בזה"ל - "ובליל שמיני אף מקצת מדקדקים במצוות אינם ישנים כלל, אבל רבינו הגאון החסיד מהו' אליהו החמיר מאוד שצריך לישן בלילה, וגם לאכול כל היום בסוכה כפשטא דלישנא דגמרא מיכל אכלי, ואמרו עוד, אלא מעתה הישן בשמיני ילקה, פירש"י ואנן מיתב יתבינן אלמא דצריך לישון ג"כ בסוכה, ופעם אחת היה קור גדול בליל שמיני ואמר אע"פ שבשאר הימים היה פטור מן

ועכ"פ הא מיהא פשוט שאין להוכיח מזה שהרמ"א סבר שכן הוא דעת המחבר בשו"ע וע"כ לא העיר עליה דאין סלקא דעתך כזה כלל (וכדהארכנו למעלה), ובפרט דאף אם היה ס"ל כן עדיין אינו מיושב הא דסתם בזה ולא הביא חי' כזה כרחל בתך הקטנה.

מהאחרונים שפסקו שלא לישן בסוכה

והנה כמה מרבתינו האחרונים פסקו כהרמ"א בדרכי משה וכמנהג המהרי"ל, וכ"ה גם במנהגים שלא לישן, וכמג"א הנ"ל, וכ"ה בלבוש סעי' א' והביא ג"כ טעמו דבשינה אין אומרים שלפעמים עריבה לו, וכידוע דעפ"י רוב דרך הלבוש לפסוק כרמ"א במקום שנחלק עם המחבר, וכן נהג גם כאן, ומבואר ג"כ לכאור' שדעתו שדעת הרמ"א הוא כן להלכה דאין יושנים אף שלא כתב כן בשו"ע, אולם כמובן שאין בדבריו שום משמעות כלל שדעתו כן בדעת המחבר אלא רק ברמ"א ופשוט. [ובאליה רבה הנ"ל כתב דאולי אילו ראה הלבוש דברי האגודה לא היה פוסק כן].

וכן בשו"ת נודע ביהודה או"ח סי' מ' מסיק להלכה שאין ישנים בסוכה. [ואמנם עי' בשו"ת ר' עזריאל הלדסהיימר יו"ד ח"א סי' קצו, וכן בשו"ת דברי מלכיא דלקמן, שחולקים על כל דבריו וראיותיו].

וכן פסקו ג"כ בדרך החיים לבעל הנתבות (דיני שמיני עצרת סעי' ב'),

ספק שביעי דלא כהמרדכי ונוב"י ומג"א וכמו שהארכתי וממנו לא תזוע וכן אנוכי נוהג, וכן עמא דבר וזה ברור ע"ש. וכן דעת הדברי מלכיאל בשו"ת ח"א סי' לב.

וכן דעת גדול פוסקי יהדות תימן המהרי"ץ שהאריך קצת בספר פסקי מהרי"ץ ח"ד עמוד שלו ואילך, שאין לחלק בין שינה לאכילה ובסו"ד כתב-וכן המנהג פשוט, ואין מחלקין בין אכילה לשינה. והמורה היפך דברי רבינו ב"י והשו"ע והרמב"ם הוא מן המתמיהין".

[וכן נהג הגאון הקדוש ר' מרדכי מאשמינא זצ"ל כמבואר באגרת החלום (הובא בלשכנו תדרשו ח"ב עמוד קח). ואף אצל החסידים כן נהג הגה"צ ר' מרדכי מנדבורנא עפ"י קבלה מזקנו ר' אריה לייב זצ"ל (כן מובא בס' נטעי גבריאלי)].

דעת המשנה ברורה

ובעת נבוא לדעת הכהן הגדול מאחיו מרנא החפץ חיים זצ"ל במשנה ברורה וז"ל בס"ק ו' "מפני שהוא ספק שביעי ומטעם זה הרבה אחרונים מצדידין דצריך ג"כ לישן בסוכה וכ"ה ג"כ דעת הגר"א ויש אחרונים שסוברין שאין כדאי לישן בסוכה בשמ"ע לא ביום ולא בלילה דעושה אותו כחול, דבשלמא גבי אכילה לא מנכר שכן דרך בנ"א לפעמים לישב בצל סוכה אפילו שלא לשם מצוה, משא"כ בשינה, ומנהג העולם להקל בשינה, ודע דלדעת הפוסקים שסוברין

הסוכה, מ"מ להראות הלכה לתלמידים צוה שילבישו עצמם בטוב וילינו בסוכה". וכן האריך בביכורי יעקב ס"ק ד' ע"ש. וכן פסק בספר הלכה ברורה (סי' תרסח הובא בשה"צ ס"ק ד').

וכן נהג הגאון הקדוש ר' נתן אדלר זצ"ל וכמו שכתב בביכורי יעקב שם. ונהנה אף שבכתב סופר הנ"ל בסו"ד כתב שמסתמא אביו שלא ישן ראה כן אצל רבו רנ"א, הנה אין ספק מוציא מידי וודאי, ובריא עדיף ובפרט דבעל הביכורי יעקב היה דר באמסטרדם מקומו של ר' נתן אדלר מקדם, וכ"כ בילקוט הגרשוני דמטעם זה הוא יותר מוסמך בזה. והנה שוב ראיתי בשו"ת בנין ציון החדשות סי' ח' שמביא הביכורי יעקב איזה ענין מרבו בשם רבו ר' נתן אדלר והיינו דהיה גם תלמיד תלמידו]. וכן פסק בבן איש חי (פרשת וזאת הברכה אות יג).

וכן דעת הקיצור שו"ע קלח ה' שכתב שאף שהמנהג להקל, "אבל נכון להחמיר" (ועכ"פ להדיא דסרך איסור בוודאי ליכא). ושוב בלחם הפנים שם האריך עוד בזה בלשון חזק יותר לחייב שינה בסוכה. וכן הוא מסקנת הערוה"ש ס"ק ה' במקומות כמו שלנו שאינם קרים ביותר. וכן משמע עיקר דעת הכף החיים בס"ק ה'.

וכן האריך בשיטות הראשונים באריכות גדולה בשו"ת עין הבדולח לתלמיד החת"ס סי' כח ומסיים בזה"ל-האמת תורה דרכה כדעת כל הראשונים... והלכתא תשבו כעין תדורו גם בשמיני

בלוך זצ"ל עמוד מד שהח"ח לעצמו נהג בכל דבריו עכ"פ שלא בפרהסיא כהגר"א ז"ל.

העולה מהנ"ל שכדעת רוב ראשונים טור והשו"ע פסקו גם- האליה רבה, חיד"א, מאמר מרדכי, הלכה ברורה, גר"א, חיי אדם, ביכורי יעקב, בן איש חי, ערוה"ש, קיצור שו"ע, ועוד וכו'. וכן נהג ר' נתן אדלר. וכן משמע עיקר דעת המשנה ברורה.

דעת גדולי הפוסקים בדור האחרון לישן בסוכה

כן הורה הגרי"ש אלישיב זצ"ל אף לבן חו"ל בא"י (כן שמעתי מתלמידו רש"ב ששמע ממנו, וכן מתלמידו רנ"א), וכן דעת הסטייפלער זצ"ל (כמובא בספר יו"ט שני כהלכתו פ"ב הערה מט אפילו בבן חו"ל בא"י), וכן הורה הגאון ר' ישראל יעקב פיישר זצ"ל בעל האבן ישראל וג"כ כנ"ל אפילו לבן חו"ל בא"י (כן שמעתי מאמור"ר שליט"א בשם בעל השמועה), וכן פסק הג"ר עובדיה יוסף זצ"ל בחזון עובדיה סוכות עמוד תפ, עכ"פ להנוהגים עפ"י דעת הבית יוסף. [וכן פסק הג"ר ישראל וועלץ זצ"ל אבד"ק בודפסט בשו"ת דברי ישראל או"ח סי' ר', וכן בהגהותיו על שו"ת כתב סופר הנ"ל].

וכן נהג גדול פוסקי ארה"ב הגאון ר' משה פיינשטיין זצ"ל, והקפיד ע"ז מאוד אף בעת צינה[בשנים שהיה במונסי בסוכות וישן בסוכה]. וסיפר שאביו הגר"ד פיינשטיין זצ"ל מסר נפשו ע"ז

דאין ישנים בסוכה בשמ"ע י"א דה"ה דאין אוכלין אז פירות...". ומפורש שאין כאן שום הכרעה חדא דלא כתב אלא "ומנהג העולם להקל בשינה", ובזה גופא כתב לשון להקל בשינה ולא דמנהג העולם לאסור לישון בסוכה, אלא בתורת קולא (וכלשון הקיצו"ע), וכן בהמשך דבריו שהביא דברי הדרך החיים לגבי פירות וכדו' כתב - "דלדעת הפוסקים שסוברין דאין ישנים בסוכה בשמ"ע", ולא כתב דלפי מה דקי"ל שאין ישנים, ומבואר שהמ"ב לא הכריע בזה ועכ"פ בוודאי שלא לאיסור, אלא דמותר לסמוך על המקילים שלא לישון כי כן מנהג העולם, ולכאז' פשוט דלפי דעתו ה"ה דאפשר לסמוך על המחמירים שיש לישון, ואדרבא מלשונו משמע שכן עיקר דעתו שהרי על המחייבים כתב "הרבה אחרונים" ועל המקילים כתב "ויש אחרונים שסוברין", ועוד דאצל המחייבים כתב דצריך ג"כ לישון ואצל המקילים כתב "שאין כדאי לישון" והבן. ועכ"פ אה"נ למעשה מבואר במ"ב שהמנהג להקל אולם אין בדבריו שום פסק שאין לישון, ואדרבא משמע יותר שעיקר דעתו שיש לישן בסוכה.

[ולגבי מנהג החפץ חיים עצמו השתדלתי לברר אצל משפחתו ואינם יודעים דבר בזה, אולם מסתבר שבתקופות שישן בסוכה כל שבעה ישן גם בשמיני, דבכתבי בנו כתב שרוב ימיו לא ישן בסוכה מחמת הצינה], דעי' בספר הצדיק ר' שלמה מדברי תלמידו הגה"צ ר' שלמה

אש תמיד עמוד תתכו), והיינו דכן נהגו באשכנז באיזהו מקומן עכ"פ. וכן היה המנהג בתימן כש"כ מהרי"ץ הנ"ל. ועכ"פ הא קמץ שלא היה הדבר שווה בכל המקומות ויש מקומות שנהגו לישן ויש שלא.

עוד יש טוענים דאף דבאמת דעת רוב הפוסקים דיש לישן וכ"ה הפשטות לדינא, מ"מ הרי אנו בני אשכנז יוצאים ביד רמ"א ואיננו זזים מפסקי רבינו הרמ"א. הנה דבר ידוע ומפורסם לפני כל יודעי דת ודין דרבו מאוד המקומות דנתקבל להלכה ולמנהג כהאחרונים והפוסקים שחולקים על הרמ"א ואכמ"ל בדוגמאות, ובפרט דפשוט דשאני מאוד כשדברי הרמ"א הובאו רק בד"מ ולא נפסקו בשו"ע, ועי' בשו"ת רבינו חיים הכהן רפפורט אה"ע סי' סט דהקבלה שלנו לקיים דברי הרמ"א קאי רק על מה שכתב בשו"ע ולא על מה שכתב בדרכי משה ע"ש.

ולמעשה הרבה מדקדקים במצוות ובתוכם ת"ח גדולים ומפורסמים בזמנינו נהגו ונוהגים לישן בסוכה בשמיני, וכמו שנהג הגר"מ פיינשטיין זצ"ל כנ"ל, וכן נהג הגאון ר' יצחק הוטנר זצ"ל ר"י רבינו חיים ברלין (כן שמעתי מר"א בלוט זצ"ל). וכן נהג אחריו תלמידו ומ"ד הגאון ר' אהרן משה שכטער זצ"ל. וכן נהג ראש ישיבת טעלז שיקגו זצ"ל. ויב"ח כן נוהגים ראש ישיבת תורה ודעת שליט"א, ומו"ר ראש

כפשוטו (עי' בספר שמעתתא דמשה עמוד תנט ובהערות שם).

על מנהג העולם בזה והמסתעף

והנה יש טוענים דמ"מ מבואר בדרכי משה, ובחיי אדם, ובקיצור שו"ע, ובמשנה ברורה, כל אחד בזמנו דמנהג העולם היה להקל, וע"כ דנתקבל בישראל להלכה כדעת הראב"ה ודעימיה. הנה ב' תשובות בדבר א' - אין להביא רא' כ"כ כאן בענין זה מהמנהג דהרי מבואר ברמ"א סי' תרל"ט ובשאר הפוסקים דרוב עלמא לא ישנו בסוכה כל עיקר, והפוסקים טרחו טירחות גדולות לישיב המנהג בטעמים שונים, ובדורות לפני המלחמה ידוע שאף הרבה מדקדקים וגדולי תורה הקילו בזה בגלל הצינה. וממילא אף המדקדקים שכן ישנו כל שבעה עכ"פ לגבי שמיני סמכו על דעות המקילים שלא לישון, וכן כתב להדיא בבגדי ישע (תרסח) שזהו הטעם שנתקבל המנהג כהמקילין לגבי שינה כשמיני, וכן כתב גם בביכורי יעקב ע"ש. ב' - דאינו ברור כל כך שכן נהגו בכל המקומות שהרי דייקנו לעיל מדברי הרשב"א וריטב"א דאצלם נהגו לישן בסוכה, ועי' עוד בשערי תשובה ס"ק ג' שמבואר שיש מקומות שנהגו לישן בסוכה, ובשו"ת עין הבדולח הנ"ל כתב בסו"ד "וכן עמא דבר". וכן ראיתי על הגאון רי"מ שלזינגער זצ"ל מייסד וראש ישיבת קול תורה שנהג לישון בסוכה בשמיני בהיותו בחו"ל, כמנהג מקומו באשכנז (ספר זיכרון

ישיבת חיי עולם במונסי שליט"א ועוד ועוד.

וכן שמעתי להלכה ולמעשה שכן הדבר הראוי עכ"פ למי שאין לו מנהג ברור בזה משנים מגדולי הפוסקים בארה"ק הגאון ר' נתן הכהן קופשיץ שליט"א ומו"ר הגאון ר' דוד מור שליט"א, (וכעין זה שמעתי מאחי ר' אהרן נ"י בשם הגרש"פ שליט"א משיקגו, ומהגר"ד הערפרנס שליט"א בעמח"ס ישראל והזמנים). ומהגראי"ה פורכיימר שליט"א שמעתי שלמעשה דעביד כמר עביד וכמר עביד ושעכ"פ אין שום חיסרון לנהוג כהמחמירים בזה.

הערה בענין פירות ומים וכדו'.

הנה ידוע מה שכתב בדרך החיים שאין לאכול פירות ולשתות מים בסוכה בשמיני והוא משום שלהסוכרים שאין לישן בסוכה מטעם שאין הכירא ה"ה שאין לאכול פירות ולשתות מים ושאר דברים שאין מברכים עליהם ברכת לישב כל החג, והו"ד במ"ב ועוד פוסקים. ועפ"ד יש הרבה שלא לבד שאין מדקדקים לאכול כל אכילותיהם בסוכה כמו שאר הסוכות, אלא הרבה אף מדקדקים איפכא שלא להכנס לאכילות אלו וחוששים מאוד שמא יראה כמוסיף. והנה מלבד שהא מילתא דפשיטא היא שלדעת כל הראשונים ואחרונים והפוסקים הנ"ל שחייבים גם בשינה כמובן שאין שום מקום לדברי הדרך החיים, ולדבריהם לכאור' בודאי ראוי להחמיר בזה ככל שאר ימי הסוכות. אלא

יותר מזה שאף להנוהגים כהרמ"א בד"מ ושאר הפוסקים דעימיה ואין יושנים בסוכה, הרי שלכאור' דברי הדרך החיים תמוהים מאוד שהרי טעם הרמ"א בד"מ שלגבי שינה לא אמריןן שפעמים סוכתו עריבה עליו אינו שייך בזה כלל. ועוד שבדבר שאין חייב אף פעם בסוכה מן הדין לכאור' לא שייך כלל נראה כמוסיף. וכן חילק המחצה"ש וכן דעת הביכורי יעקב ומהר"ש קלוגר ועוד דלא כהדה"ח. וכן סוף דעת המ"ב שם ס"ק ו'- "וכן מסתברא דבאכילת פירות וכה"ג דברים שאין חייבים מצד הדין יכול לעשות בשמ"ע כמה שירצה בבית או בסוכה". ובשה"צ אות ח' כתב כנ"ל שהדה"ח אינו עולה יפה עם הרמ"א בד"מ, ובאות ט' ציין לדברי האחרונים הנ"ל. וז"ל מהר"ש קלוגר בסו"ד (הובא בחמ"ש) - "ולכך בזה אין חשש איסור כלל וזה ברור ונכון לדינא" [ולגבי שינה במקום אחד דעתו לישן ובמק"א שלא לישן הו"ד בחמ"ש, והנ"ל הוא לכל הצדדים]. ואשר ע"כ לכאור' שוב פשוט שאף אלו שאין יושנים בסוכה מ"מ ראוי עכ"פ להחמיר ולאכול ולשתות הכל בסוכה ככל שאר ימי החג. [ושמעתי מי שטעה וטען שאף להמחייבים שינה בשמיני מדינא, מ"מ זה לא שייך בדברים שאינם חייבים בסוכה מדינא כיון שהם רק חלק מהדירה ואין להם חיוב בפנ"ע וזה אינו שייך בשמיני וכו' וכו', אמנם כ"ד אינם שכל מי שאינו סובר מחי' של הראבי"ה ממילא ס"ל ששמיני חייב מדרבנן בדיוק כמו שאר

כשאר ימי החג (על אף שאינו חייב כמובן).
אלא אף לאלו שאין ישנים בסוכה אעפ"כ
ראוי להחמיר עכ"פ בזה כיון שבזה לדינא
לא קי"ל כהדה"ח וע"כ לכו"ע אין חשש
נראה כמוסיף.

הוספה חשובה

ונראה להוסיף על כל הנ"ל שבפרט
שבעה"ר הרבה מקילים לגמרי
בכל האי דינא דישיבה בסוכה בשמיני
שהוא דינא דגמ' וש"ע בלא חולק,
ואוכלים סעודות קבועות חוץ לסוכה
ואמתלאות שונות בפיהם, ע"כ לעת כזאת
בוודאי עת לעשות לה' ולהתחזק ביותר
בזה [נועי] לעיל מה שהבאנו בזה מהחיי
אדם בשם אדונינו הגר"א זי"ע, וכעין זה
ידוע עובדה ממרן הגר"ח הלוי זי"ע לגבי
אכילה בסוכה ליל שמיני שהמתין זמן רב
עד עצירת הגשם כדי להראות ולהוציא
מלב הטועים והמטעים. (ובתוס' מעשה רב
כתוב משמיה דהגר"א בזה"ל - "וחמור ישיבת
סוכה של שמיני עצרת מכל שבעת הימים, שבכל
ז' היא מצוות עשה, ושמע"צ הוא מדברי סופרים
וכל העובר ע"ד חז"ל חייב מיתה").

"טובים דברי דודים מיינה של"

תורה" (במדבר רבה נשא פרשה י"ד ד')

החג מלבד שאין מברכים, וכן מפורש
במעשה רב ובחיי אדם שחייב בישיבה
כשאר החג ממש בלא חילוק].

סיכום הדברים

א. הספרדים הנוהגים עפ"י פסקי מרן
הבית יוסף, פשוט
שצריכים לישון בסוכה בשמיני עצרת,
כדעת המחבר וכדעת כל האחרונים
הנמשכים אחריו וביניהם גדולי הפוסקים
הספרדים, וכן פסק בחזון עובדיה וכו"ל.
וכן התימנים הנוהגים עפ"י הרמב"ם,
וכפסק המהרי"ץ וכו"ל.

ב. גם האשכנזים עכ"פ למי שאין לו
מנהג ברור בזה (מזקניו שישנו
בסוכה בשאר החג), נראה מאוד שהדרך
המובחר הוא לישון בסוכה בשמיני כדעת
רוב הפוסקים וכעיקר דעת המשנה
ברורה, ואין לזה קשר אם בד"כ נוהגים
כמנהגי הגר"א או לא. (וכ"ש ובוודאי לאלו
הנוהגים לברך ברכת לישב בכל כניסה). ועכ"פ
בודאי שאין לחוש לדינא לאיסור בזה
והמחמיר תע"ב.

ג. גבי פירות ומים ושאר דברים שאין
חייבים בסוכה מדינא כל שבעה,
לא מיביעא לרוב הפוסקים שחייבים
בשינה שה"ה שראוי להקפיד על הכל



ביאור שיטת הרמב"ם באיסור מוליד אש ביו"ט

הרב אברהם ישעיהו כהן

מח"ס משנת כהן וראש כולל תפארת יצחק, ליקוואוד

אך אין נראה לפרש דעת הרמב"ם כהרע"ב, חדא דאם זו כוונתו הרי דבריו סתומים ביותר, ועוד דגם בההיא דמוליד ריח לעיל כ"ג א' (דהתם כתב רש"י הך איסורא דמוליד דדמי למלאכה) לא העתיק הרמב"ם איסור מוליד, אלא דהמ"מ בפ"ד הל"ו כתב דהוא נכלל בדברי הרמב"ם שם.

אבל באמת הוא דוחק גדול בדבריו הרמב"ם שם שלא הזכיר אלא איסור כיבוי, וכבר טען הראשון לציון כ"ב ב' כן על המ"מ ומה"ט נאיד מפירושו וכתב דהרמב"ם לית ליה הך איסורא דמוליד, ומקורו של הרמב"ם הוא דרבא ורב אשי דמקילים בעישון פירות פליגי על רבה ורב יוסף דאסרי סחופי כסא אשיראי, ודייק כן גם מהרי"ף והרא"ש והטור שהשמיטו מימרא דרבה ורב יוסף, ע"ש שהאריך בזה בבי' שיטות הראשונים בענין [ובסו"ד מסיק לדינא דשרי אלא דלמעשה א"א להתיר משום דהוי דברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור, אבל מ"מ כל היכא דאיכא צד היתר יש להתיר כגון לענין מוליד ריח באוכלין, ע"ש].

א. תנן בביצה ל"ג א' אין מוציאים את האור לא מן העצים ולא מן האבנים ולא מן העפר ולא מן הרעפים ולא מן המים ע"כ, ובגמ' שם ל"ג ב' מאי טעמא משום דקא מוליד ביום טוב ע"כ.

והרמב"ם העתיק דין זה בפ"ד מהל' יו"ט הל"א וז"ל אין מוציאים אש לא מן העצים ולא מן האבנים וכו', כל זה וכיצא בו אסור ביו"ט שלא הותר ביו"ט אלא להבעיר מאש מצויה אבל להמציא אש אסור שהרי אפשר להמציא אותה מבערב עכ"ל.

ולא ברירא לן כוונת הרמב"ם בבי' הך איסורא דהוצאת אש ביו"ט אשר נחלקו בו הראשונים, דהנה הראב"ד שם פי' האיסור דהוא משום חסרון הכנה, ובודאי הרמב"ם לא פי' כן [וגם הראב"ד הבין שאין זו כוונת הרמב"ם].

עוד דרך מצינו בבי' הך איסורא ברע"ב במתני' שכתב דאסור משום דדמי למלאכה, וכע"ז כתב רש"י בכמה דוכתי [אף שלא כ"כ כאן], כגון לעיל כ"ג א' לגבי הולדת ריח, וכ"כ בשבת נ"א ב' לגבי ריסוק ברד.

שייטיה דהאי היתרא לגבי איסורא
דהוצאת אש חדש.

עוד צריך לדעת אליבא דהרמב"ם אם
איסור הוצאת אש הוא איסור
דאורייתא או איסור דרבנן, דמשמעות
דבריו כאן סתרי אהדדי דהנה ממש"כ
שלא הותר וכו' משמע דהוא איסור
דאורייתא, ואילו טעמא דאפשר להמציא
אותה מבערב מורה דהוא מדרבנן, מכיון
דלא מצינו הך סברא מדאורייתא וכמו
שיבואר בסמוך בס"ד, וכבר עמד ע"ז
הראש יוסף בסוגיין ל"ג ב'.

עוד קשה דמהיכא פסיקא ליה להרמב"ם
דכל הוצאת אש אפשר מבערב וכל
הבערה באש קיים אי אפשר מבערב, דאם
כי בדרך כלל הכי הוה אבל הרי פשוט
וברור דמשכח"ל גווני דאי אפשר להוציא
אש חדש מבערב וכן להיפך משכח"ל
גווני דהבערה באש קיים שפיר אפשר
מבערב.

[ואמנם] בברכי יוסף ר"ס תק"ב כתב וז"ל
אין מוציאין האש וכו' טעמא
הואיל ואפשר להוציא אש מערב יו"ט,
ויש מי שדקדק מזה שאם לא היה יכול
להמציא אש מערב יו"ט כגון שהיה
במאסר או במדבר ולא נזדמן לא במה
שיוציא עד יו"ט מותר להוציאו ביו"ט
וכן נראה דעת בעל הרב תוספות, ס' בית
מועד, הביאו הרב מר זקנינו מהר"א
אזולאי זלה"ה בהגהותיו כ"י עכ"ל, אבל
קשה דבודאי סתימת המשנה והרמב"ם
אינה מורה כן, וצ"ע.

וגם בההיא דריסוק ברד בשבת נ"א ב'
(שגם שם כתב רש"י כן), הנה הרמב"ם
בפכ"א מהל' שבת הלי"ג לא כתב האי
טעמא אלא נראה שם דהוא מטעם איסור
סחיטה, וכבר דייקו כן הר"ן בשבת כ"ד
א' ועוד ראשונים מדברי הרמב"ם,
ואכ"מ.

הרי נמצא דהרמב"ם לא הזכיר בשום
מקום איסור זה דמוליד [מיהו
בגר"ז מבואר שהבין אמנם ברמב"ם
כטעמא דרש"י, שהרי העתיק טעמא
דרש"י דיש איסור מוליד והתנה בו
דאפשר מבערב, והיינו דהרכיב יחד
פירש"י ופי' הרמב"ם, אלא דאיהו אזיל
אליבא דהמ"מ דהרמב"ם אית ליה איסור
מוליד ודלא כהראשון לציון].

שו"ר בכל בו שכתב וז"ל ההבערה לא
הותרה אלא מאש מצויה, אבל אין
מוציאין מן העצים ולא מן האבנים ולא
מהמתכות, שהרי אפשר להמציא מערב
יו"ט, ועוד מפני שזה אולידה הוא עכ"ל,
וכ"כ בארחות חיים הל' יו"ט אות נ"ג
וז"ל ההבערה לא הותרה אלא מאש
מצויה אבל אין מוציאין האש לא מן
העצים ולא מן האבנים ולא מן המתכות
שהרי אפשר להמציאו מערב יו"ט ועוד
מפני שזה אולודי הוא וכו' עכ"ל, הרי
מבואר להדיא בדבריהם דטעם הרמב"ם
דאפשר מערב יו"ט וטעם רש"י והרע"ב
דמוליד שני טעמים נפרדים ניהו.

ב. גם צ"ב בדברי הרמב"ם אמאי הזכיר
כאן היתר הבערה ביו"ט, דמאי

כתב בו טעם אחר מפני שאפשר לו להוציא מעיו"ט, ואפילו לר' יהודה לא התיר מכשירין שאפשר לעשות מעיו"ט, ואפשר שדעת הרב ז"ל לומר שכל עצמן לא אסרו מוליד כזה אלא שאפשר לו מעיו"ט הא לאו הכי הווי שרי דלא עדיף מוליד ממבעיר ואופה דמלאכות גמורות ניהו דאורייתא ומותרות משום אוכל נפש עכ"ל, הרי מבואר להדיא בדברי הרשב"א דהוא מכשירין וכתב המ"מ שזהו גם דעת הרמב"ם, וכן העתיק המ"ב בר"ס תק"ב, ומ"מ הך איסורא חידוש הוא מאחר דהבערה הותרה לגמרי, ועיין.

והנה בפני יהושע בסוגיין ל"ג א' בד"ה אין מוציאין וכו' ובכתב סופר או"ח סי' ס"ז הקשו דאיתא בשבת קל"ז ב' דרבי אליעזר ס"ל דמכשירין מותר ביו"ט, ובפשטות מפורש בגמ' שם דהוא אף באפשר מבערב [והיינו דרבי אליעזר מקיל יותר מרבי יהודה שלא התיר אלא מכשירין שא"א מערב יו"ט], והכי נקט בחי' הרשב"א שם, והשתא מתני' הלא משמיה דר"א נשנית, ואי נימא דהוצאת האור הו"ל מכשירין היאך אפשר דר"א קתני לה הלא לית ליה איסורא דמכשירין כלל, ובכת"ס תי' עפ"י התוס' שם דר"א לא התיר אלא בדרכנן משא"כ כאן הוי דאורייתא, אלא דהא דנקט הכת"ס דאיסורא דאורייתא הוא לא ברירא כלל, וכמו שיבאר.

ד. **והנה** יש שהביאו מקור דהוצאת אש הוא מכשירין מהירושלמי התם לעיל דאיתא אין בין יו"ט לשבת אלא

שו"ר בספר כרם שלמה (האס) סי' תק"ב שכתב עלה וז"ל ומסתימת הפוסקים לא משמע הכי אלא דלהוליד דבר נראה כמלאכה ולא התירו ביו"ט, עיין שלום ירושלים עכ"ל, והועתק בכף החיים שם אות ב'.

עוד קשה על הרמב"ם קושיית הראב"ד דהו"ל להרמב"ם לאתויי טעמא דגמ' דמוליד ביו"ט, דאף אם לא נפרשנה כהראב"ד מ"מ הו"ל לפרש כפי' הרע"ב הנ"ל, דלכא' מש"כ הרמב"ם הוא טעם אחר שלא נאמר בגמ'.

ג. **והנה** הך טעמא דאפשר מבערב מורה לכא' דהוצאת אש הו"ל מכשירי אוכל נפש, דהלא איתא במגילה ז' ב' ובעוד דוכתי הך טעמא דאפשר מבערב לגבי מכשירין, ואמנם ה"נ מסתברא שהרי בעצם כל הבערה אינה אלא מכשירין מכיון דאינה מלאכה בגוף המאכל אלא באש שמכשיר את האוכל, אלא דמ"מ הותרה ביו"ט כדאיתא בירושלמי פ"ה ה"ב לא תבערו אש ביום השבת, בשבת אין את מבעיר אבל מבעיר את ביו"ט ע"כ, כמש"כ המ"מ לעיל בפ"א הל"ד, ולזה אשמועינן כאן דמ"מ להוציא אש חדשה אסור משום דאפשר מבערב.

וכן נראה בהדיא שהבינו הרשב"א והמ"מ בדעת הרמב"ם, שהרי כתב המ"מ בסו"ד דגם הרשב"א בעכוה"ק הארוך (מובא בחידושים מגאונים קדמונים בריש ספר מעשה רוקח) כתב הך טעמא, שכתב שם וז"ל אין מוציאין את האור וכו' בגמ' פירש משום דקא מוליד, והרב משה ז"ל

הרמב"ם כאן שהקשה כן, אך לזה י"ל דהירושלמי לא ס"ל הכי אלא ס"ל דלר"י שרי בכל גווני, וכ"כ בכת"ס שם.

ולענין מה שהקשינו לדעת הרמב"ם מהירושלמי, י"ל עפ"י המשך הירושלמי שם דנראה דמסקנת הירושלמי היא דאין זה נפ"מ בין ר"י לרבנן ולכו"ע שרי, ע"ש, ושור"ר בתשו' בית שערים או"ח ר"ס רנ"ז שעמד בזה, ע"ש שהאריך בסוגיין ובפרט בדברי הכת"ס, אבל עכ"פ אין מקור להרמב"ם מירושלמי, ומעתה הדרא קושיא לדוכתה דמהו ענין זה דאפשר מבערב מאחר דלא קיימינן במכשירין אלא באוכל נפש עצמו.

ה. והנה הט"ז שם יצא לידון בדבר חדש דהוצאת אש אסור מה"ת, וז"ל ונראה לענ"ד כוונת הרמב"ם דאע"ג דדומה לאוכל נפש אין היתר, כי לא התירה התורה אוכל נפש אלא לתקן מה שיש כבר בעולם אלא שלא היה ראוי לאוכלה בלא התיקון, כמו בישול ואפיה, אבל להמציא ולהוליד שיהיה אוכל נפש דהיינו יש מאין, זה לא התירה התורה וכו' עכ"ל.

אבל לכא' הדבר תמוה טובא דמהו המקור לחילוק זה, והלא מצד המלאכה הרי מלאכה אחת היא והיכן מצינו חילוק זה בהל' יו"ט, ובפרט דשאר הראשונים ודאי לא פירשו כן וא"כ מנ"ל להמציא שיטה חדשה להרמב"ם בלי הוכחה ברורה לכך.

וביותר קשה דלפי דרכו הרי הרמב"ם הבלע חידוש גדול כזה מבלי

אוכל נפש בלבד, מה ביניהון [בין רב יהודה לרבנן דפליגי בדין מכשירין] רב חסדא אמר לחדד ראשו של שפוד ביניהון, ר' חנינא בריה דר' אבהו אמר להוציא אש מן העצים ביניהון, תנא ר' יהודה בר פזי דבר דלייא הוא הדבר, מהו הוא הדבר לחדד ראשו של שפוד הוא הדבר או להוציא אש מן האבנים הוא הדבר, לית לך אלא כהדא אין משחזין את הסכין אבל משיאה על גבי חבירתה, אמר רב חסדא דרבי יודה היא, רב יהודה בשם שמואל דברי הכל היא כדי להעביר שמנונית שעליה ע"כ, הרי מבואר בירושלמי דהוצאת אש הוא מכשירין ולא אוכל נפש עצמו.

מיהו פירוש זה בשיטת הרמב"ם תמוה טובא, חדא דהרמב"ם פסק כשיטת רבנן בדין מכשירין, כמש"כ המ"מ לקמן בפ"ד הל"ט, וא"כ אם נימא דזהו מכשירין הרי הוא אסור אף אם אי אפשר מבערב, דרק רבי יהודה מחלק בין אפשר לאי אפשר אבל לרבנן הרי בכל גווני אסור.

עוד הקשה הט"ז בסי' תק"ב סק"א דהאיכא גווני דהוצאת אש הוי אוכל נפש ממש כגון לחימום הגוף, ויש להוסיף דהרמב"ם גופיה כתב בפ"א הל"ט ז"ל רחיצה וסיכה הרי הן בכלל אכילה ושתייה וכו' עכ"ל.

ועוד קשה בירושלמי בשיטת רבי יהודה גופיה דבירושלמי איתא דלר"י שרי, והלא ר"י מודה לרבנן דאסור היכא דאפשר מבערב, ושור"ר בבינה לעתים על

טוב ולא יהיה בה הפסד ולא חסרון אם נעשית מבערב אסרו חכמים לעשות אותה ביום טוב אף על פי שהיא לצורך אכילה, ולמה אסרו דבר זה גזירה שמא יניח אדם מלאכות שאפשר לעשותן מערב יום טוב ליום טוב ונמצא יום טוב כולו הולך בעשיית אותן מלאכות וימנע משמחת יום טוב ולא יהיה לו פנאי לאכול ולשתות עכ"ל, הרי כתב הרמב"ם דאף במלאכת או"נ עצמה היכא דאפשר מבערב אסור מדרבנן.

ולפי"ז י"ל דלעולם הבערה חשיבא אוכל נפש עצמו ולא מכשירין, ומ"מ שייך ביה חילוק זה דאפשר מבערב, ובטעמא דמילתא י"ל דאף דאין המלאכה בגוף האוכל אלא באש שמכשיר את האוכל, לא דמי למכשירין שהם מתקנים את הדבר המתקן את האוכל, כגון השחזות סכין, משא"כ כשמבעיר אש תחת האוכל הרי פעולת האש מתייחסת אל האוכל עצמו כיון דהאש פועל ישיר על האוכל ושפיר חשיב אוכל נפש עצמו.

שו"ר עיקר דבר זה בגר"ז סי' תצ"ה ס"א שכתב וז"ל וכן ההבערה אע"פ שאינה נעשית בגוף האוכל אף אם היא לצורך אכילה שהרי הוא מבעיר אש בעצים ומבשל עליהם מ"מ כיון שהיא מתקנת את האוכל שהרי ענין ההבערה הוא הוצאת האש או שמרבה האש וגוף האש זו שהוציא או שהרבה היא המתקנת ומבשלת את האוכל הרי גם היא בכלל מלאכת אוכל נפש עכ"ל, וע"ש בקו"א סק"ד ובקהלת יעקב סי' תצ"ה ס"א עוד

לפרשו, שלא פירש אלא ישוב קושיא אחריתא דהיאך אפשר לבשל ביו"ט, כדפי' הט"ז וז"ל אלא דקשה על זה א"כ היאך התירה תורה אוכל נפש כיון שאי אפשר בלא אש, לזה תי' הרמב"ם שהרי אפשר מבערב, ובזה דוקא התירה אוכל נפש עכ"ל, ולכא' עיקר חסר מן הספר, ושור"ר בציץ אליעזר ח"א סי' כ' פ"א אות י"ז שעמד בזה, וע"ש עוד.

ועוד הקשה במרכבת המשנה (אלפאנדארי) על הט"ז וז"ל ודבריו דחוקים הם דכיון שכבר כתב רבינו ז"ל שלא הותר ביו"ט כי אם להבעיר מאש מצויה שוב אין להקשות מהו זה שהתירה תורה וכו', ועוד שמדבריו שכתב שהרי אפשר לא משמע כן, שפירוש לשון זה נראה שבא לתת טעם למה שאסור להמציא אש עכ"ל.

עוד קשה דהיאך אפשר לומר לדעת הרמב"ם דיש כאן איסור דאורייתא בהבערה, הלא איהו ס"ל דליכא מלאכת הבערה כלל ביו"ט כדרשה דהירושלמי דביום השבת [כמו שהבאנו לעיל מהמ"מ בפ"א הל"ד], וא"כ הרי היתר הבערה לא תליא בהיתורא דאוכל נפש אלא היתר בפ"ע הוא, וא"כ ודאי קשה לחלק בזה בין יש מיש ליש מאין [וכעין שהקשינו לעיל על הצד דהוא מדרבנן, אלא דאם דאורייתא קשיא טפי, כמובן].

ו. **אכן** נראה בבי' שיטת הרמב"ם עפ"י דבריו לעיל בפ"א הל"ה וז"ל כל מלאכה שאפשר לה ליעשות מערב יום

ז. **ומעתה** נראה דלשיטת הרמב"ם איסורא דהוצאת האש הוא ניהו אותו איסור דהבערה ביו"ט, אלא דמדאורייתא כל הבערה מותרת ביו"ט מדרשה דביום השבת, ולזה אהני לן הך איסורא דרבנן דכל היכא דאפשר מבערב אסור.

ואף דמלאכה אחת היא ובדרך כלל לא מחלקינן במלאכה אחת, שאני הבערה דשפיר מחלקינן בין אופני הבערה מפני שהוצאת אש חשיבא כחלוקה בפ"ע משום דהולדת דבר חדש מיחזי לאינשי כמילתא אחריתא [דומיא דמה שחילק המ"מ בין שחיקת מלח לטחינת חיטין], באופן דמש"כ רש"י והרע"ב דמילתא דדמי למלאכה אית ביה איסור עצמי הרי לשיטת הרמב"ם אין זו סיבה לאסרו אלא הרי היא סיבה לאינשי לחלק ביניהו ומשו"ה שייך ביה איסורא דאפשר מבערב.

נמצינו למדים דלעולם באו"נ עצמו קיימינן הכא ולא במכשירין, וכן מבואר בחי' המאירי בסוגיין ל"ג ב' (וכע"ז בבית הבחירה) בדעת הרמב"ם שכתב וז"ל והר"מ כתב הטעם שהיה אפשר לו להמציאה מבערב יו"ט, והוא תמוה שא"כ לא היה צריך לשאול בגמ' ולהשיב עליה משום דקמוליד עכ"ל, הרי מבואר דלאו מטעם איסור מוליד הוא, וגם לא הזכיר המאירי מכשירי אוכל נפש, אלא נראה כדפירשנו, וכבר כ"כ במאורי אש רפ"א [ולענין מה שהקשה המאירי על הרמב"ם עי' לקמן בסמוך].

דרכים בבי' החילוק בין הבערה למכשירין.

ולפי"ז אין מקום לקושיית הט"ז דחימום חשיב אוכל נפש עצמו ולא מכשירין ואמאי תליא באפשר מבערב, דהלא גם באוכל נפש עצמו הדבר תלוי באפשר מבערב, ושו"ר שכ"כ בתשו' חלקת יעקב או"ח סי' ע"ב אות ה', וע"ש שתמה על הט"ז שלא כ"כ.

ולפי"ז קושיית הפנ"י והכת"ס בשיטת רבי אליעזר במכשירין לא שייכא אליבא דהרמב"ם שהרי לאו במכשירין קיימינן [אבל אכתי קשיא לשיטת הרשב"א דס"ל בעבוה"ק דהוא מכשירין, וגם נקט הרשב"א בחי' דרבי אליעזר לא חילק בין דאורייתא לדרבנן, וכבר עמד ע"ז הכת"ס, וצ"ל כתי' הפנ"י דאין ה"נ מתני' לאו ר"א היא, ע"ש].

והנה כבר כתב המ"מ שם דלא אזלינן בתר כל מעשה ומעשה בפרט, אלא כל מלאכה נקבעת כפי רוב וסתמא דמילתא במלאכה ההיא, כגון קצירה דאסורה אף לתלוש תותים וענבים דא"א מבערב, משום דרוב המלאכה שפיר אפשר מבערב.

אלא דהקשה המ"מ על זה מטחינה, דאף דטחינת חיטין אסורה ביו"ט מ"מ מותר לשחוק תבלין אף דתרווייהו מלאכת טוחן נינהו, ותי' המ"מ דשאני טוחן דיש חילוק גדול בין הני תרי סוגי טחינה ומשו"ה לא אמרינן לא פלוג בהך מלאכה, ע"ש בדבריו ובלח"מ בפ"ג הלי"ב מש"כ בבי' דבריו, וקצרתי בזה.

ומה שהקשינו דשפיר משכח"ל הוצאת
 אש חדש דא"א מבערב וכן להיפך
 הבערת אש קיים דאפשר מבערב, י"ל
 דאין ה"נ אבל אין כאן שום קושיא דהא
 דאזלינן בתר סתמא דמילתא בכל חלוקה
 בפ"ע [כמו בתלישת תותים הנ"ל], וגם
 מה שהזכיר הרמב"ם כאן היתר הבערה
 א"ש בפשיטות משום דזהו ממש הנידון
 כאן.

ולפי"ז ברור דהאיסור הוא מדרבנן
 כמבואר להדיא בפ"א הל"ה
 הנ"ל, ולשון הרמב"ם שלא הותר וכו'
 צ"ל דכוונתו מדרבנן, וסמך על דבריו
 לעיל שם שביאר את הדברים בברירות,
 וכן מבואר במ"מ שכתב לישנא דאסרוהו,
 דר"ל מדרבנן.

ת. ולפי"ז כל הקושיות מיושבות, דהא
 דאמר הגמ' דקא מוליד
 ביו"ט אין הכוונה לאיסור חדש, אלא
 כוונת הגמ' היא לבאר דהיא חלוקה
 מיוחדת של הבערה [דומיא דשחיקת
 מלח הנ"ל].

ולענין קושיית המאירי דמאחר דהטעם
 משום אפשר מאתמול מאי
 קמקשה הגמ' ומתרץ דמוליד, י"ל דהגמ'
 שפיר ידע ענינא דאפשר מאתמול, אלא
 מקשה הגמ' מאי איכא בין הני תרי
 הבערות כדי לחלק ביניהם, ולזה משני
 דאיכא חילוק גדול דשאני הכא דקא
 מוליד, וזה שפיר הובא ברמב"ם כשכתב
 דאסור להמציא אש, וכ"כ במאורי אש
 שם.



מקצת הערות על ספר חזון עובדיה סוכות, דיני הישיבה בסוכה

הרב דוד מלאך

ליקווד

לקראת העשור לפטירת הרב הגאון רבי עובדיה יוסף זצ"ל, ראיתי להביא בקובץ מיוחד זה מקצת הערות והשגות על ספרו "חזון עובדיה-סוכות", מקצת מאשר אתי בכתובים. ויהי רצון שיהיו דברינו לתועלת הלומדים והמעיינים, ונזכה להיות ממבקשי האמת, לבל נכשל בדבר ה' זו הלכה. יהי רצון שתהיה נשמת הרב ז"ל צרורה בצרור החיים, וזכותו יגן עלינו ועל כל ישראל אמן.



בענין קיום מצות אכילה בסוכה בליל יו"ט הראשון
באכילת פת הבאה בכסנין בסוכת בית הכנסת למי
שאין לו סוכה בביתו.

הראשון של החג, ובהתנהגותם מראים זלזול במצוה יקרה זו וכו'. ודרש להם ברבים בישיבת אהבה ואחווה וברחוב היהודים במדרש רשב"י להודיעם גודל מצות סוכה, ושכל אחד חייב לעשות סוכה לו ולבני ביתו בראש גגו, כי גובה הבתים אינו אלא ד' או ה' קומות לכל היותר, והגרים בקומות העליונות עולים ויורדים בכל ימות השנה ולא מרגישים טירחא ועייפות, ומדוע לא יטריחו עצמם לעלות לראש הגג לקיים מצות השי"ת, ואנשים יראי שמים עשו כדבריו וזכו

א. כתב בספר חזון עובדיה (סוכות. עמוד קיט-קכ), שבהיותו משרת בקדש בעי"ת קהיר שבמצרים, ראה שערוריה בפרוס החג תשרי תש"ט, כי רק אחד מאלף עושה סוכה כדת, ואילו כל שאר המון העם אינם עושים סוכה כלל, אלא יש מהם שאחר תפלת ערבית של ליל החג נכנסים לסוכה הנעשית בחצר ביהכ"נ ושם שומעים קידוש, וטועמים מאיזה עוגה אפי' פחות מכזית, ותמה מאד שעד היכן מגיעה בורותם כי לא ידעו ולא יבינו שיש מצות עשה באכילת פת בלילה

דטריחא להו מילתא להביא פת לסוכה, ואין דנים אפשר משאי אפשר, וברור שיש להם על מה שיסמוכו וכו'. ע"ש. ודבריו תמוהים מאד, שעל מצוה דאורייתא עושה חילוקים ובילוקים בלי טעם ודעת, וכל דבריו דחויים נרפים הם נרפים, ולא יועילו ולא יצילו ביום הדין. ואפי' לדבריו שנשען על קנה רצון, היה לו להודיע שעכ"פ יאכלו כזית לצאת י"ח. עכ"ל בחזון עובדיה, ע"ש.

הנה אחר המחילה רבה מכ"ת רבינו הגרע"י, לענ"ד נראה שאין כל תימה כל עיקר על המנהג, כאשר יראה הרואה, אשר על כן אזורתי חלצי לעמוד על דבריו אחת לאחת, ליישב המנהג כאשר בתחילה, כאשר עיני הקורא תחזינה מישרים.

תחילה וראש מה שכתב הרב לערער על מנהג מצרים שהמון העם אינם עושים סוכה כלל, אלא מקדשים בסוכת ביהכ"נ ואוכלים מיני עוגות, ובזה יוצאים ידי חובת המצוה, הנה מנהג זה שנהגו ישראל לעשות סוכה בחצר ביהכ"נ לצורך אותם שאינם יכולים לעשות סוכה בביתם, ומקדשים ואוכלים שם, כבר נהגו בו ישראל מאז תקופת הגאונים וגדולי הראשונים, ועמדו על יסוד המנהג ולימדו זכות על ישראל.

ואעפ"י שמצאנו לכמה ראשונים שערערו על המנהג, כמו שכותב רבינו אהרן מלוניל בספר ארחות חיים (הל' סוכות אות ל) שזה שנהגו במקצת מקומות בגבול ארגון (ספרד) שעושים סוכה בחצר

במצוה, ושאר המון העם נשארו במנהגם הקלוקל.

עוד כותב שם, שבהיותו מיצר על כך, ראה להרה"ג ר' אליהו חזן אב"ד דאלכסנדריא של מצרים בספר נוה שלום (דיני סוכה סעי' א) שישב על מדוכה זו, וכתב שיש להפך בזכותם, כי עתה נשתנו סדרי בראשית של בניני העיר, ואי אפשר לעשות הסוכה אלא בגגות של הבתים, וצריכים לעלות כמה מעלות קשות ורעות, והגג משותף לכל בני הדירות, ויש בהם אינם יהודים ואיכא למיחש לקלקולא וכו'. ע"כ.

עוד כתב שם וז"ל, גם עתה בא ידי שו"ת וזאת ליהודה להרה"ג ר' יהודה מסלתון ז"ל אשר כיהן כראב"ד בעיר הזאת, וראיתי אליו (סי' יד) שנשאל על מה שנהגו פה קהיר שסומכים על הסוכה שעושים בחצר בית הכנסת, ובילי יו"ט מקדשים הקידוש בסוכה שבבית הכנסת, ואח"כ מברכים על פת הבאה בכסנין, ועל הרוב אין אוכלים שיעור ברכה אחרונה, והביא דברי הריב"ש והגאונים, וכתב שיש ללמד זכות עליהם, שאין ביכולתם לעשות סוכה אלא בגג הבתים, ויש להם טורח לעלות, ומה שכתב החיד"א בחיים שאל (סי' עא) שבימי החג אפי' אם אוכל יותר מכביצה פת הבאה בכסנין אינו מברך לישב בסוכה וכו', מוכרחים לומר שזהו דוקא במי שאפשר לו לעשות סוכה בביתו כדת, אבל אם אי אפשר כנידון דידן, כו"ע מודו שמברך על פת הבאה בכסנין, משום

עכ"ל. מכל מקום מצאנו לשאר ראשונים שהליצו בעד המנהג.

וזה לשון רבינו יצחק אבן גיאת בספר מאה שערים (הל' סוכה עמוד פח-פט), ואמר רב נטרוני גאון, מצות סוכה לעשותה כל אחד ואחד בביתו, ולאכול ולשתות ולישן ולדור ולשנות בה, ובבית הכנסת אין צריכין לעשות כן, אבל אם יש שם באותה העיר שווקים ורחובות ורגילין ישראל לבא שם בחג הסוכות, יעשו לאותם המתקבצים כדי שיאכלו וישתו בסוכה וישנו בסוכה של בית הכנסת, אבל להוציא שם ספר תורה ולחלקן לא נכון לעשות כן. ואין מנהג בשתי ישיבות, ואין עושין סוכה בבית הכנסת כל עיקר, וזה שמביאין ראייה (נחמיה ח) ובחצרות בית אלהים, מעשה זה בירושלים היה שהיו עולין לרגל, אספמיא נעשית ירושלים שעולין לה לרגל (בתמיה). ונשאל מרב האי, נהגו לעשות סוכה בבית הכנסת מי שאין לו מקום לעשות סוכה, או מי שאין ידו משגת, או שלא היה לו לעשותה, נכנס ויושב בה ויוצא בה ידי חובתו ומברך או לא, והשיב הלא אתה יודע שחייב אדם לישיב בסוכה כל ז' כעין תדורו, היוכל לדור בבית הכנסת ולאכול ולישן שם, ודאי נכנס ויושב בה מברך, אבל כל ידי חובה לא יצא. ושאתה אומר אין ידו משגת, הלא מחצלת קנים שתקן ראש מדינה או קנים שסכך בהן דיו. ואם ודאי אי אפשר לו, אפילו כן מה יעשה. ובבגדאד עושין בבתי כנסיות שלהן

בה"כ ועוברין דרך שם ומקדשין בה, ואח"כ הולכין לאכול בבתיהם, אותו המנהג טעות הוא בידם, שלא אמרו שכל ישראל ראויין לישב בסוכה אחת אלא להתיר השאולה, אבל ודאי צריכין לאכול בה או בבת אחת או בזה אחר זה. ע"כ. וכן הוא בספר כלבו (סי' עא). וכן כותב בספר המכתם (סוכה כז:), מלמד שכל ישראל ראויין לישב בסוכה אחת. זאת השמועה שמע השומע וטעה שהורה במקצת מקומות בגבולות ארגון שעושין סוכה בחצר בית הכנסת וכל הקהל עוברין דרך שם, ומקדשים בה ויוצאים והולכים לבתיהם ואוכלים, וזה ודאי טעות הוא בידם, שלא אמרו בגמ' זה להתיר אלא שאולה, שאם השאיל ליה בעל הסוכה ואוכלין בה זה אחר זה יוצאין ידי חובתן, לאפוקי מדר' אליעזר דאמר כשם שאין יוצא בלולבו של חבירו כך אין אדם יוצא בסוכתו של חבירו דלית הלכתא כוותיה עכ"ל. וכיוצא בזה כותב גם בשו"ת הריב"ש (ריש סי' שצד. ד"ה עוד) על מנהג עירו וז"ל, חי נפשי בעירנו זאת שהיא עיר ואם בישראל ויש בה אנשים חכמים ונבונים וידועים, גם כן יש בה רבים מעמי הארץ שאין עושין סוכה בחג הסוכות, וכל החג אוכלין חוץ לסוכה, רק שבילילה הראשון מקדשין באיזו סוכה או שומעין הקידוש מפי המקדש בסוכתו והולכים להם, ומדעתי כמו כן עושין שכמותם בשאר מקומות ארגון. ראה עתה איך הם בקיאין בדקדוקי מצות, שבמצוה מפורסמת כזו טועים זו הטעות וכו',

וזה לשון ספר שבלי הלקט (סי' שמז) במילואו, יש שנוהגין לעשות סוכה בחצר בית הכנסת, וסומכין עליו האורחים או בני אדם שאין להם מקום ראוי לעשות סוכה, ויש שיושבים בה ישיבה מועטת לאחר תפלה, ומברכים לישב בסוכה ועומדים מיד, וזה תימה גדול, שבישיבה מועטת כזאת בלא אכילה ובלא שינון ובלא אפי' טיול יהא צריך לברך. ומצאתי שהשיב רבינו האיי גאון ז"ל, וששאלתם מהו למיעבד סוכה האידנא בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, כך ראינו שאינו חייב למיעבד סוכה האידנא אלא בביתיה בדירתיה היכא דאכיל ושתי וגני, שדירתו שם כל השנה, דקא אמרה תורה כל ז' הימים צא מדירת קבע ושב בדירת עראי וכו'. אבל בתי מדרשות ובתי כנסיות אין מייחדין אלא לתפלה ולהתעסק בה בתורה לבד, אבל אם עושין לכתחילה בשביל עובדי דרכים שאוכלים וישנים שם יפה עושין, אבל בני העיר לסמוך על סוכה שבבית הכנסת לצאת בה ידי חובתן אינם יוצאין אלא בסוכה שלכל אחד ואחד בביתו. ולפיכך כשעושין אותה סוכה של בית הכנסת אינן צריכין לברך, שלא לעצמן הן עושין אותה אלא לעובדי דרכים. וגם בשם ר' נטרונאי גאון ז"ל (שו"ת הגאונים, שערי תשובה סי' שט) מצאתי שאין בני העיר יכולין לסמוך על סוכה שבבית הכנסת לצאת בה ידי חובתן, ואין יוצאין אלא בסוכה שעושה כל אחד ואחד בחצירו, לפיכך אסור לברך בסוכה של בית הכנסת. ואני שאלתי

סוכות, וכן מנהג ישראל, ואפי' במקדש כתוב איש על גגו ובחצרותיהם ובחצרות בית אלהים. עכ"ל. מבואר שמנהג ישראל באספמיה (ספרד) ובגדאד לעשות סוכות בבית הכנסת לצורך אלו שאין להם סוכות בביתם. ואף שמתבאר מדברי רבינו האיי גאון שעיקר מצות סוכה למצוה מן המובחר הוא שיעשה כל אחד סוכה לעצמו בביתו לקיים בה תשבו כעין תדורו לאכול ולשתות ולישן ולדור בה כדרך שדר בביתו, מכל מקום כתב גם כן שמי שאין ידו משגת או שאי אפשר לו לעשות סוכה בביתו מה יעשה, כלומר דאנוס רחמנא פטריה הוא, שאין ביכולתו לקיים המצוה בשלמותה לצאת כל ידי חובתו, ובכהאי גוונא היכא דאי אפשר, יכול לסמוך על סוכת בית הכנסת לישב ולאכול בה לקיים המצוה עד כמה שאפשר.

וכן מבואר בספר המנהיג (הל' סוכה. דף סג ע"ב אות ה), שאחר שהעתיק תשובות רבינו נטרונאי גאון ורבינו האיי גאון הנ"ל במילואם (בקצת שינויי לשון), וגם תשובות הגאונים, כתב וז"ל, למדנו מתוך תשובות של רבינו האיי ז"ל שמנהג שעושים בספרד סוכה בחצר בית הכנסת ונכנסין ויושבין שם רוב הקהל ומברכין לישב בסוכה בישיבה בעלמא, יפה הן עושין, אבל כל ידי חובתן לא יצאו, כי הסוכה היא תמורת דירתו של כל השנה לישב בה ולטייל בתוכה ולאכול ולשתות ולישן ולשנות בה, [והם] אין עושין אלא ישיבה בעלמא. עכ"ל.

בביתיה בדירתיה היכא דאכיל ושתי וגאני, שדירתו שם כל השנה כולה וכו'. ומנהג פשוט בידינו לעשות סוכה בחצר בית הכנסת, וכל מי שאין לו מקום פנוי ובטוח לעשות סוכה נותן בה מעות, ולאחר תפלה בערב ובבקר יושב שם מעט, ומברך והולך לו. וכן מצאתי בשם הרב אביגדור כ"ץ ז"ל וכו'. עי"ש.

הנה לפנינו כמה גאונים וראשונים שהעידו שכך נהגו העם לקדש בסוכת בית הכנסת, ובראשם רבינו האי גאון שכותב בהדיא דמי שאי אפשר לו לעשות סוכה מה יעשה, כלומר שאין לו ברירה ויכול לסמוך על סוכת בית הכנסת. ואעפ"י שמשמע מדברי ר' נטרונאי גאון דסב"ל שאין יוצאים ידי חובת סוכה בסוכת בית הכנסת, מכל מקום מדברי שאר ראשונים הנ"ל מוכח שלא נהגו העם כדבריו.

ב. ועוד, כי מצאנו לכמה אחרונים שכתבו שבזמנינו גם ר' נטרונאי גאון מודה שיוצאים יד"ח בסוכת בית הכנסת, שכל דברי ר' נטרונאי גאון אמורים רק בזמנם שסוכות ביהכ"נ היו עשויים רק לעוברים ושבים ולא לבני העיר, אבל בזמנינו שסוכות הבתי כנסיות עשויים במיוחד לצורך אלו שאינם יכולים לעשות סוכה בביתם, גם ר' נטרונאי גאון מודה שיוצאים בהם ידי חובת מצות סוכה. ואלו הם דברי רבינו נטרונאי גאון במילואם, והובאו בשו"ת הגאונים (שערי תשובה סי' שט), וזה לשונו שם, וששאלתם האידנא מחייבים למעבד

מלפני מורי הרב רבי אביגדור כהן צדק נר"ו בלשון הזה, ילמדנו רבינו על מה שנוהגין במקומינו להשתתף הצבור יחד ולעשות סוכה בחצר בית הכנסת אותם בני אדם שלא עשו סוכה בבתיהן, ואין אוכלין ושותין באותה סוכה אלא בירידתן מבית הכנסת נכנסין בתוכה ומברכין לישב בסוכה ויושבין שם ישיבה מועטת ויוצאין מיד, אם ראוי לגעור באותן שמברכין משום ברכה לבטלה. והשיב לי בכתב גלילי ידי, סוכת השותפין כשירה, דכל ישראל ראויין לישב בסוכה אחת ותשבו כעין תדורו אמר רחמנא, אוכל ושותה בסוכה וישן בסוכה ומשנן בסוכה ומטייל בסוכה ואין מעכבין זה את זה, הילכך אותה ישיבה מועטת אם תימצא לומר דלא גרעה מטיוול, אין כאן ברכה לבטלה, כ"ש אם ידברו דברי תורה זה עם זה דהוי ליה שינון, ואכילת עראי נמי ביו"ט ואפי' שתיה חשיבה כקבע, הואיל ואדם קובע סעודתו ביין ומברך, זה אינו ראוי לגערה, אלא האוכל והשותה חוץ לסוכה דעבירה הוא בידו דעבר אדאורייתא. וגלי עמיקתא ומסתרתא שמה מברך כל ברכתא ליסייען על כל מילתא לאסוקי אליבא דהילכתא, ונזכה לעלמא דאתי והיתה בריתו איתנו החיים והשלום. עכ"ל.

וזה לשון ספר תניא רבתי (הל' סוכה סי' פד), מצאתי בשם ר' האי גאון ז"ל, וששאלתם מהו למעבד סוכה האידנא בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, כך ראינו שאינו חייב למעבד סוכה האידנא אלא

העיר יוצאין ידי חובתן בסוכה שעושין בביהכ"נ אפי' אם יאכלו שם כל סעודתן, דאין בני העיר יוצאין אלא בסוכה שעושין כל אחד בביתו, ולפי הבנתו זו תמה עליו כי זה חידוש גדול שלא יצא בה בן עיר יד"ח אפי' שאוכל בה כל סעודתו, דזה נראה היפך הש"ס דאמרי רבנן כל האזרח מלמד שכל ישראל ראויין לישב בסוכה אחת, אלמא שאין צריך שכל אחד יעשה סוכה לעצמו בביתו, והניח דברי ר' נטרונאי גאון בצ"ע. ורבינו העזר"י ז"ל הנ"ל תמה עליו במה שהבין שדברי ר' נטרונאי גאון אמורים לענין אכילה בסוכה, דזה אינו, דכונתו היא לענין חיוב עשיית סוכה בלבד, דאין יוצאים יד"ח עשיית סוכה אלא בסוכה של כל אחד ואחד בביתו, אבל לא עלה על דעת ר' נטרונאי גאון כלל לענין אכילה, שאם אכל בה בן עיר כל סעודתו שלא יצא בה יד"ח, דזה אינו, דכונת דבריו דוקא לענין חיוב עשיית סוכה, וע"ז קאמר שאין יוצאים אלא בסוכה של כאו"א בביתו, אבל אם בן עיר אכל סעודתו בסוכת ביהכ"נ ודאי שיוצא בה יד"ח, ודבריו מוסכמים עם דברי הש"ס. עי"ש.

ובהיותי בזה מצאתי ראיתי גם להרב שמעון אביקצין ז"ל בספר שש

אנכי (כזבלאנא תרצ"ז. חלק "רך וטוב" דף פ ע"ד) שגם הוא עמד ע"ד הרב בית השואבה הנ"ל, ויישב דברי ר' נטרונאי גאון באופן אחר, שמה שכתב שאין יוצאין אלא בסוכה של כל אחד ואחד

סוכה בבתי כנסיות ובבתי מדרשות או לא, כך חזינן דלא מחייבים ישראל למעבד סוכה אלא בביתיה בדירתיה היכא דאכיל ושתי וגני, תמורת דירתו של כל השנה כולה, אבל בתי כנסיות ובתי מדרשות אין מיוחדים אלא לשיבה לתפלה ולתורה, אבל אם עושין בשביל עוברי דרכים שאוכלים שם וישנים שם יפה הם עושים, אבל בני העיר לסמוך על סוכה של בית הכנסת לצאת בה ידי חובתן, אין יוצאין אלא בסוכה של כל אחד ואחד בביתו, לפיכך כשעושים סוכה בבית הכנסת אין צריך לברך עליה, שלא לעצמן עושין אלא לעוברי דרכים. עכ"ל.

וראיתי למהר"ר יהודה הכהן מסלתון בשו"ת וזאת ליהודה (קהיר תרצ"ז. סי' יד, ד"ה ודבריו) שכתב ע"ד ר' נטרונאי גאון אלו, שדבריו אמורים דוקא באדם שאפשר לו לעשות סוכה בביתו, שאינו יוצא בסוכת ביהכ"נ העשויה לצורך העוברים ושבים, אבל מי שאין באפשרותו לעשות סוכה בביתו כנידון דידן, שפיר מודה גם ר' נטרונאי גאון דיוצא ידי חובת סוכה שבביהכ"נ העשויה למי שאין לו סוכה, ומברך שתים שהחינו ולישב בסוכה בהכנסו שם, ויוצא בזה יד"ח, דרחמנא לבא בעי, עי"ש.

ועוד הביא שם מכתבי יד מר אביו אבי העזר"י רבינו עזרא הכהן טראב ז"ל ראב"ד בעי"ת דמשק, שעמד על דברי הרב בית השואבה (דף עז ע"ב. אות יג) שהבין מדברי ר' נטרונאי גאון שאין בני

השואבה והרב מילי דעזרא והרב וזאת ליהודה בנו, והרב שש אנכי ז"ל, דסבירא להו דגם ר' נטרונאי גאון מודה דיוצאים בסוכות שבבתי כנסיות שלנו, תורה יוצאה ורווחת לכל ישראל שיש להליץ טוב בעד המנהג, ומנהג ישראל תורה הוא. וכל שכן לפי דעת ר' האיי גאון ורבינו יצחק אבן גיאת וספר המנהג וספר שבלי הלקט משם רבינו אביגדור והתניא רבתי שהעידו שכן הוא מנהג ישראל.

וכה כותב גם כמהר"ר אליהו חזון ז"ל רבה של נא אמון-אלכסנדריה בספר נזה שלום (דיני סוכה אות א) ליישב מנהג מצרים, וז"ל, פה עירנו נהגו לעשות סוכה בחצר בית הכנסת, ובאים אנשי הק"ק אחר ערבית ושחרית, ונכנסים לשם ומקדשים ומברכים על ישיבתה. וז"ל הריב"ש ז"ל וכו'. ומה שיש להפוך בזכותם הוא, כי עתה נשתנו הבנינים, ואין ברוב החצרות שנתחדשו מקום גלוי לעשות בו סוכה, ולעלות אל הגג הוא קשה מאד, יען צריך לעלות כמה מעלות רעות וקשות, וגם שהגג הוא משותף לכל בני החצר, ועל הרוב דרים בחצר אינם יהודים ואיכא למיחש לקלקולא. ואשרי אדם החפץ במצותיו ית' ומשתדל לקיים, וה' לא ימנע טוב להולכים בתמים. עכ"ל.

וכן עמד על זה אחריו בנן של קדושים משלשלת היוחסין הרב יהודה חיים הכהן מסלתון ז"ל הנ"ל, מחז"ר עי"ת דמשק, ששימש בכהונה גדולה כרבה של קהיר במצרים, בספרו שו"ת וזאת ליהודה

בביתו, לא בא אלא לאפוקי סוכה של בית הכנסת שאינה עשויה לבני העיר עצמן אלא לעוברי דרכים, אבל לא בא לומר שהסוכה חייבת להיות בביתו ובדירתו דוקא, ולכן אם עשה סוכתו במקום אחר שאין דר בו, וגם אינו בית כנסת או בית מדרש, דיצא ידי חובתו, דאם איתא דנקט ביתיה ודירתיה דוקא, הוה ליה ליפלוג וליתני בדידה, במה דברים אמורים בביתיה ובדירתיה, אבל חוץ מביתיה ודירתיה לא יצא, ולמה יצא לחלק בבתי כנסיות, אלא ודאי כדאמרן. ובזה מתורץ מה שהקשה הרב בית השואבה מדברי חז"ל שאמרו שיכולין כל ישראל לעשות סוכה אחת ויוצאין בה ידי חובתן. עכ"ד עי"ש. מבואר מתוך דבריו שהבין דברי רבינו נטרונאי גאון על דרך שהבינם הרב וזאת ליהודה, דלא אסר ר' נטרונאי גאון אלא בסוכת בית הכנסת שאינה מיוחדת לבני העיר אלא לעוברים ושבים, אבל אינו חייב לעשות הסוכה בביתו ובדירתו דוקא. וא"כ לפי דבריו יוצא, שסוכות בתי כנסיות שלנו שאינם עשויים לצורך העוברים ושבים, אלא עשויים בכונה תחילה לצורך המון העם בני העיר שאין באפשרותם לעשות סוכה בביתם, שפיר יוצאים יד"ח סוכה בסוכות אלו גם לדעת ר' נטרונאי גאון, דסוף סוף הם עשויים לצורך בני העיר, וקי"ל כל ישראל יוצאים יד"ח בסוכה אחת, מה לי אם הסוכה עשויה בחצר בית הכנסת או במקום אחר.

הנה, בהגלות נגלות דברי החכמים הנ"ל הני גוברין ארבעה, הרב בית

כן המשיכו במנהג זה בכל תפוצות ישראל זה כמה וכמה מאות שנים בכל מקומות פזוריהם, וכמנהגם אז כך מנהגם גם עתה, כידוע ומפורסם.

ג. **ואחרי** הודיע אלהים אותנו את כל זאת, יש לתמוה על רבינו הגרע"י ז"ל, דמה ראה על ככה לצאת בתקיפות נגד מנהג בני קהיר שמקדשים ואוכלים בסוכת ביהכ"נ, הרי לא יחידים הם מכל שבטי ישראל, כי כך נהגו כל ישראל כבר מזמן הגאונים בכל ארצות המזרח התיכון ובארצות ספרד, כמוזכר בדברי הגאונים ז"ל. ואף שמצאנו לכמה מהראשונים שערערו על המנהג, מכל מקום רבים הם שהליצו בעד המנהג, ואם רואים שהמנהג זה התפשט עד ימינו אלה, זו הוכחה ועדות ברורה שאינו מנהג מקולקל ומכה ישנה כאשר כתב הרב חזו"ע, אלא מנהג ותיק הוא, וחרות על הלוחות במשך דורות רבים על פי חכמי ישראל די בכל אתר ואתר שהליצו בעד המנהג, החל מהראשונים ועד האחרונים, כולל רבני מצרים הנ"ל כהרב נוה שלום והרב נהר מצרים והרב וזאת ליהודה הנ"ל, שלימדו זכות על מנהג עדתם בני מצרים, ובודאי מנהג ישראל תורה הוא.

וכבר ידוע ומפורסם כי לא במצרים לבד נהגו כך, אלא כך נהגו כל ישראל

בכל מקומות מושבותם, הן במצרים וא"י וסוריה ולבנון ועיראק, אלא שלא כולם העלו וחקו זאת עלי ספר, כי דבר ידוע ומפורסם הוא, ולמפורסמות אין צריך ראייה, כי היה דבר ידוע ומפורסם לכל

(או"ח סי' יד) הנ"ל, במה שנהגו בעיר קהיר אנשים שאין להם מקום בחצריהם ובטירותם לעשות סוכה כהלכתה, לסיבה שרוב הבניינים מקורים וזה על גב זה, ולכן הם סומכים על הסוכה שעושים הקהל בביהכ"נ, ובימים טובים ראשונים ואחרונים ובשבת חוה"מ מקדשים קידוש היום בסוכה שבביהכ"נ, ואח"כ מברכים על פת הבאה בכסנין, ועל הרוב אין אוכלים שיעור ברכה אחרונה. והרב שם האריך הרחיב להליץ בעד המנהג, שיש להם על מה שיסמוכו מכמה טעמי תריצי, דכיון דאי אפשר להם לעשות הסוכה בביתם מאפס מקום, והסוכה עצמה שעושים בבית הכנסת עשויה היא מעיקרא לכל איש ואיש אשר לא יוכל לעשות סוכה בביתו מאפס מקום הראוי לה, וגם האנשים עצמם סומכים על הסוכה שעושים בביהכ"נ, הוה ליה לכל אחד ואחד כאילו היא סוכתו המיוחדת לו, ויוצא בה ידי חובתו אפי' בלא אכילה ממש, וכ"ש הכא שמביאים פת הבאה בכסנין ומברכים עליהם, שפיר יש להליץ בעדם דיצאו ידי חובתם בזה, כיון דלא אפשר להו לעשות הסוכה בביתם, וסומכים על זאת הסוכה העשויה בביהכ"נ, ויוצאים בזה י"ח אפי' בלא קביעות אכילה ממש. עכת"ד.

נוכחנו לדעת שהמנהג שנהגו ישראל לעשות סוכה בבית הכנסת ונכנסים בה הקהל בחג ומקדשים ואוכלים שם, מנהג קדום הוא עוד מימות הגאונים והראשונים. וכמנהג ישראל אז

שפיר הוי, דאין דנים אפשר משאי אפשר, וכמ"ש הרב וזאת ליהודה ז"ל. נמצאת למד שכל דברי הרב וזאת ליהודה נכונים וקיימים, ואמורים בטוב טעם ודעת על פי האמת והמציאות.

ד. זאת ועוד, מה שכתב בחזון עובדיה לדחות דברי הרב וזאת ליהודה שפסק שיוצאים ידי חובה בסוכת בית הכנסת אפי' באכילת פת הבאה בכסנין, ואפי' בפחות משיעור כזית, לאלו שאי אפשר להם לעשות סוכה בביתם, דטריחא להו מילתא להביא פת לסוכה, דאין דנים אפשר משאי אפשר, והוא ז"ל כתב עליו שדבריו תמוהים מאד, שעל מצוה דאורייתא עושה חילוקים ובילוקים בלי טעם ודעת, וכל דבריו דחויים נרפים הם נרפים, ולא יועילו ולא יצילו ביום הדין, ואפי' לדבריו שנשען על קנה רצון, היה לו להודיע שעכ"פ יאכלו כזית לצאת י"ח, עכ"ל. אחרי בקשת המחילה מכבוד תורת רבינו הגרע"י ז"ל, לענ"ד נראה וגם האמת יורה דרכו שאין לדחות דברי הרב וזאת ליהודה.

חדא, די ש פנים מזהירות ומסבירות לדברי הרב וזאת ליהודה, כאשר הוא עצמו הביא סמוכים לדבריו מדברי הגמ' והראשונים שמברכים לישב בסוכה בשעה שנכנסים בה, וכן כתב הרא"ש (פ"ד דסוכה סי' ג) משם רבינו האי גאון שהנכנס בסוכת חבירו לבקרו, מנהג ידוע הוא שיברך בין סעד בין לא סעד. וכ"כ הטור (סי' תרלט) שמברכין על הסוכה בכל פעם ופעם שנכנס בה, ואפי' הנכנס

חכמי ומנהיגי הדורות ולא דבר חדש הוא. כי כל מי שגדל במזרח התיכון בארצות בני ערב ומכיר בסגנון החיים, יודע בידיעה ברורה כי לא היה באפשרות לכל אחד ואחד לעשות לו סוכה לעצמו בביתו ובחצרו, הן מחמת שינוי הבנינים, שעל הרוב אין מקום לעשות סוכה, והן מחמת שהיהודים התערבו בגוים ויחנו בחצרות בתוך בני ערבובי"א אומות בני ערב וישמעאלים הצרים אותם, ועל הרוב חיו ביחד בתוך בתים וחצרות ומבואות משותפים, ולא היה להם חופשיות לשמור דתם בפרהסיא שכל אחד יעשה לו סוכה על גגו ובחצירו וקרפיו. והן מחמת צוק העתים ועניות ישראל בדת בכלל, דלא אפשר דרי ועמא דארעא אזלא ודלדלה, ואם לא היו עושים להם סוכה בבית הכנסת, לא היו זוכים לקיים מצות סוכה מימיהם, והיתה משתכחת תורת סוכה מישראל ח"ו. מכח כל הני טעמי תריצי סמכו לתקן לעשות סוכה בחצר בית הכנסת בכונה מיוחדת לצורך המון העם ולאשר אין נכון לו, כדי לצאת ידי חובת המצוה אפילו במיעוט האפשרי. ואין כל ספק שהמנהג הזה נתקן ונקבע ונתיסד על פי דעת חכמים במשך כל הדורות, שפעלו ועשו למען הכלל שלא תשתכח מצות סוכה מישראל, והיה מנהג זה כדבר הידוע ומפורסם לכל חכמי ורבני הדורות. ובודאי שלא תקנו חכמי הדורות מנהג זה לעדתם אלא בשעת עניים ולחצם זה הדחק, כי לא כל העתים שוים ולא כל הזמנים שוים, והיכא דאי אפשר

האכילה היא המצוה, אלא נראה יותר נכון שעצם המצוה היא מצות ישיבת הסוכה, והאכילה היא רק אמצעי כדי לקיים מצות בסוכות תשבו, ואמרו חז"ל (סוכה כח:) תשבו כעין תדורו, אוכל ושותה ומטייל ומשנן, ומן התורה אפשר לקיים מצות ישיבת סוכה גם באמצעים אחרים. וכן מבואר במשנה בסוכה (כז.) שיש חיוב אכילה בסוכה בליל ט"ו בלבד, וביארו בגמ' שלפי דעת חכמים אין חיוב אכילה בסוכה כל ז' ימים, דתשבו כעין תדורו, מה דירה אי בעי אכיל אי בעי לא אכיל, סוכה נמי אי בעי אכיל אי בעי לא אכיל. חוץ מליל יו"ט ראשון שיש חיוב לאכול, משום שאמר ר' יוחנן משום ר"ש בן יהוצדק נאמר כאן ט"ו ונאמר ט"ו בחג המצות, מה להלן לילה הראשון חובה אף כאן לילה הראשון חובה. ע"כ. מבואר מדברי הגמ' שמה שחייבו חכמים אכילה בסוכה בליל יו"ט הראשון הוא מכח גזירה שוה דט"ו ט"ו מחג המצות, ומוכח בהדיא בפשיטות שהגז"ש היא לענין חיוב קיום מצות ישיבת סוכה בליל ט"ו, ולא על עצם האכילה גופא. אלא הואיל ויש חיוב בקיום מצות בסוכות תשבו בליל ט"ו מטעם הגז"ש דט"ו ט"ו, חייבו חכמים חובת אכילה כאמצעי לקיים מצות ישיבת סוכה, אבל עצם האכילה אינה המצוה מן התורה, כי אם ישיבת הסוכה. ולכאורה נראה שהסבר זה פשוט הוא, שהרי הגז"ש היא לימוד ט"ו ט"ו מחג המצות, ובחג המצות עצם המצוה היא מצות אכילת מצה "שבעת ימים

בסוכת חבירו לבקרו צריך לברך בכל פעם ופעם, וכך כתבו הגאונים. ועי' מ"ש הב"י שם. [ועי' להמהר"י עייאש בספר לחם יהודה (הל' סוכה פ"ו הל' יב) שכתב דסוכת חבירו לאו דוקא, דהוא הדין נמי בסוכתו ולא סעד נמי מברך לדעת הרמב"ם והגאונים. עי"ש. ודלא כמו שהביא בשמו בחזו"ע (עמ' קעח), דהמעין בפנים בס' לח"י יראה שמה שכתב בחזו"ע בשמו, ליתיה שם]. ואע"ג שפשט המנהג כרבינו תם שאין מברכים על הסוכה אלא בשעת הסעודה, היינו בדאפשר ליה לעשות סוכה בביתו ולישב בה, דאז אמרינן דכיון שעיקר קביעות שעושה בתוך הסוכה הוא האכילה אז מברך רק בשעת אכילה ופוסט שאר דברים, אבל מי שאי אפשר לו לעשות סוכה בביתו, ועיקר הסוכה שעושים בבית הכנסת הוא לכל איש ואיש שאין ביכולתו לעשות סוכה, אז הדרינן לעיקר דינא דגמרא דמברך בשעה שנכנס בסוכה, ויוצא יד"ח בזה אפי' בלא אכילה ממש. עכ"ד, ודברי טעם הם. ועי' במשנה ברורה בשער הציון (סי' תרלט אות צג) מ"ש בזה.

ועוד, מה שתמה הרב בחזון עובדיה על הרב וזאת ליהודה שעושה חילוקים ובילוקים מדעתו במצוה דאורייתא, ונראה שכוונתו על מצות אכילה בסוכה בלילה הראשון שהיא חובה, דמשמע דפשיטא ליה להרב חזון עובדיה שעצם האכילה היא מן התורה, לדידי לאו מילתא דפשיטא היא שעצם

לאכול שם אכילת קבע של פת או של מיני תרגימא, כמבואר בקונט' הראיות עכ"ל. משמע בהדיא שעצם המצוה בליל ט"ו היא מצות ישיבת סוכה ולא עצם האכילה. דאם איתא שהאכילה היא עצם המצוה, איך כתב שיוצא יד"ח במיני תרגימא, אם לומדים גז"ש מאכילת מצה דפסח היה צריך פת גמור דומיא דפסח, אלא ודאי מוכח שאין הילפותא מט"ו דחג המצות על עצם האכילה, אלא על עצם מצות ישיבת סוכה, וסב"ל לריא"ז דאפשר לקיים מצות תשבו כעין תדורו גם ע"י אכילת מיני תרגימא.

וכן מתבאר עוד בחידושי הריטב"א (סוכה כז.) שהביא שם משם גדול אחד מגדולי הדור אשר בצרפת שהיה מחייב לישן בסוכה בלילה הראשונה של סוכות, ואפי' אם ירדו גשמים שינת עראי מיהא, ולא התירו לירד מן הסוכה אם ירדו גשמים אלא בשאר ימים שהם רשות, אבל בלילה הראשונה הכתוב קבעו חובה מגזירה שוה דט"ו ט"ו מחג המצות. עי"ש. הנה מוכח בהדיא שהבין אותו גדול הדור שהילפותא מט"ו דחג המצות הוא על עצם מצות ישיבת הסוכה ולא עצם האכילה, שאם לא כן, איך חייב לישן בסוכה בלילה הראשון מכח הגז"ש, הרי אין חיוב שינה בחג המצות, אלא ודאי פשיטא ליה שהגז"ש אתי לחיוב מצות בסוכות תשבו, אלא שאותו גדול הדור סבר שצריך לקיים מצות בסוכות תשבו בכל פרטי המצוה, באכילה ושתיה ושינה, דהא אסור לישן חוץ לסוכה אפי'

תאכל מצות", ולמדו חז"ל שחיוב אכילת מצה הוא רק בליל ט"ו דכתיב בערב תאכלו מצות, הכתוב קבעו חובה. ובחג הסוכות עצם מצות החג היא מצות ישיבת סוכה דכתיב "בסוכות תשבו שבעת ימים", ועל זה למדו חז"ל בגז"ש זו שאין חיוב ישיבת סוכה כל ז', דתשבו כעין תדורו, מה דירה אי בעי אכיל אי בעי לא אכיל, הוא הדין בסוכה כל ז' ימים אי בעי לא אכיל ואינו יושב בסוכה, חוץ מליל יו"ט ראשון שלמדנו מגז"ש ט"ו מחג המצות שיש חיוב בישיבת סוכה, ולפי זה יש חיוב גם לאכול בסוכה. וא"כ מה שיש חיוב לאכול בסוכה בלילה הראשון, אין החיוב בעצם האכילה כאכילת מצה בפסח, אלא החיוב הוא מצד מצות בסוכות תשבו, אלא דכדי שיהיה בכלל תשבו צריך לאכול, דאכילה בסוכה היינו תשבו.

וכן מבואר בהדיא ברבינו חננאל שם בביאור הגז"ש וז"ל, נאמר ט"ו בחג המצות "אכילת מצה", ונאמר ט"ו בחג הסוכות "ישיבה כעין דירה", מה חג המצות "אכילת מצה" בלילה הראשון חובה, אף בחג הסוכות "ישיבה כעין דירה" דהיינו אכילה בסוכה עכ"ל. מבואר שהגז"ש היא על עצם חיוב מצות ישיבת סוכה, ולא עצם האכילה. וכן מבואר בהדיא בהריא"ז המובא בשלטי הגבורים סביב הרי"ף (דף יב:) וז"ל, כשם שמצוה לאכול מצה בליל יו"ט ראשון של פסח, כך מצוה לישב בסוכה בליל יו"ט ראשון של חג. ונראה בעיני שצריך

המהרי"ל שאסר לאכול בערב סוכות משש שעות ומעלה דומיא דערב פסח, שזו חומרא בלי טעם, דשאני אכילת מצה דאם יאכל אחר חצות לא יאכל מצה לתיאבון, אבל גבי סוכה "אין המצוה באכילה שיצטרך לאכול לתיאבון, דאף אם ישב בסוכה בלא אכילה, מ"מ קיים מצות הסוכה". עכ"ל. עי"ש. מבואר בהדיא שהרמ"א הבין שאין הגז"ש לענין עצם האכילה אלא לענין מצות הסוכה, ואפי' אם ישב בסוכה כליל ט"ו ולא אכל כלום, קיים מצות בסוכות תשבו. ועי' להגר"ע יוסף בשו"ת יחזק דעת (ח"ד סי' לז. עמוד קצט בהערה) שכתב לתמוה על דברי הרמ"א אלו, שאיך היה סבור לומר שהמצוה בסוכה בישיבה בלי אכילה, והרי הלכה רווחת שבלילה הראשון חובה לאכול כזית פת בסוכה, עי"ש. ועי' עוד בחזון עובדיה (עמוד קכא) שהביא שכן העיר בספר מועדי ה' (דף עח רע"ב) ע"ד הרמ"א, ע"ש. ולפי דרכינו לא קשיא ולא מידי, דהרמ"א סב"ל שאין האכילה נחשבת למצוה בפני עצמה, אלא שהיא בכלל מצות סוכה דתשבו כעין תדורו, וי"ל דאפי' אם ישב בסוכה ועבר ולא אכל, אפי"ה קיים מצות ישיבת סוכה.

וכן נראה לענ"ד להוכיח מדברי הראשונים שערערו על מנהג ארגון שמקדשים בסוכת בית הכנסת והולכים ואוכלים בבתיהם, שכתבו בספר המכתם (סוכה כז:) והארחות חיים (הל' סוכות אות ל) והכל בו (סי' עא) שמנהג טעות הוא בידם, שלא אמרו שכל ישראל ראויין

שינת עראי. ואף שהריטב"א שם חלק עליו שאין חיוב שינה בסוכה נלמד מגז"ש, נראה שאינו חולק עליו על עצם הילפותא, דודאי גם הריטב"א מודה שהילפותא היא על עצם מצות הסוכה דבסוכות תשבו, אלא דסב"ל שאין חיוב לקיים מצות תשבו כעין תדורו בשלימותה, ומספיק אם מקיים תשבו באכילה בלבד. וכן מפורש בלשון הריטב"א עצמו במה שכתב שם למעלה מזה בענין שיעור אכילה כליל יו"ט אם זה בכזית או כביצה, שיש אומרים ששיעור אכילה זו של לילי סוכות הוא יותר מכביצה, שהוא אכילת קבע וחייב בסוכה, דלא ילפינן מחג המצות אלא לחייבו באכילת פת כמוהו, אבל אין שיעוריהם שוים, דבמצה דחיוב אכילת מצה היא סתם אכילה הוא כזית, אבל הכא "דחיוב אכילה בסוכה הוא מדין סוכה" שיעור הראוי לחובה דהיינו יותר מכביצה בעינן, וכן היה אומר מורי נר"ו. עכ"ל. מבואר בהדיא מתוך דברי הריטב"א שחיוב אכילה כליל ט"ו הוא מדין מצות בסוכות תשבו.

מבואר מדברי כל הראשונים הנ"ל שאין עצם האכילה בסוכה היא המצוה, אלא המצוה העצמית היא הישיבה בסוכה עצמה, ועיקר ישיבת הסוכה היא תשבו כעין תדורו, שאוכל ושותה ומטייל וישן, ואפי' עשה רק אחת מהנהגה כבר קיים מצות לישב בסוכה.

וכן מבואר בהדיא ברמ"א בדרכי משה (סי' תרלט סק"ו) שכתב לתמוה ע"ד

לישב בסוכה אחת אלא להתיר השאולה. ולכאורה יש להעיר, דאם איתא דבלילה הראשון חייב כל אדם מן התורה לאכול כזית פת בסוכה, א"כ לכאורה תמוה, למה הקשו הראשונים הנ"ל על מנהג העולם המקדשים בסוכת בית הכנסת שהמורים היתר טעו בכונת מאמר חז"ל שכל ישראל ראויין לישב בסוכה אחת שהוא לענין סוכה שאולה בלבד, היה להם להעיר על המנהג בגדולה מזו, הרי יש חיוב מן התורה על כל אחד ואחד לאכול בסוכה בליל ט"ו מגז"ש דט"ו מחג המצות, והקהל לא היו עושים כן, אלא עוברים דרך סוכת בית הכנסת ומקדשים בה ויוצאים והולכים לבתייהם ואוכלים. וכן ראיתי להרב מנשה גראסברג בע"ס שו"ת שבט מנשה, בהקדמתו לספר המכתם על מס' מגילה, הוצאת למברג תרס"ד. שהעיר כן על בעל המכתם. עי"ש. לכאורה מכאן הוכחה ג"כ שחיוב סוכה בליל ט"ו הוא לא על חיוב אכילה ממש, אלא חיוב הישיבה בסוכה, ובסוכת בית הכנסת הטעות היה מצד דין הסוכה, ולא מצד עצם האכילה.

וכן נראה לענ"ד מבואר מלשון הרמב"ם והטור והשו"ע בענין חיוב אכילה בלילה הראשון, שכתב הרמב"ם (הל' סוכה פ"ו ה"ז) אכילה בלילי יו"ט הראשון בסוכה חובה, אפי' אכל כזית פת יצא ידי חובתו. וכן הוא לשון השו"ע (סי' תרלט ס"ג). וכן כתב הטור שם, שמשאכל בה כזית דגן יצא. מוכח מלשונם הזהב של הרמב"ם והטור שאין עצם האכילה היא

המצוה, אלא הישיבה בסוכה היא עצם המצוה, והאכילה היא חיובית כדי לקיים עשה דבסוכות תשבו ובענין תשבו כעין תדורו, ולכן יוצאים יד"ח מצות סוכה אפי' ע"י אכילת כזית פת בלבד. דאם איתא שהחיוב מדין אכילה, למה הוסיף הרמב"ם בלשונו "אפי' אכל כזית פת יצא ידי חובה", דלכאורה נראה שפת יתר הוא, דפשיטא דכל חיובי אכילה שבתורה שיעורם בכזית. אלא ודאי מלשון זה מוכח שעצם החיוב הוא מדין מצות ישיבת סוכה, ובכלל חיוב זה לאכול בסוכה משום תשבו כעין תדורו, לכן הוסיף הרמב"ם שיוצאים ידי חיוב זה אפי' באכילה מועטת כאכילת כזית פת, דהוה אמינא שיתחייב לאכול שיעור אכילת קבע בכביצה ומעלה כמ"ש הר"ן ועוד ראשונים, ופחות מזה הוי אכילת עראי ופטור מסוכה, קמ"ל דסגי בכזית, הואיל והכתוב קבעו חובה דילפינן ט"ו ט"ו מחג המצות ששיבת סוכה בליל יו"ט הראשון חובה, א"כ אפי' אכילת כזית בלבד נחשב כאכילת קבע ויוצאים ידי חובה, וכמ"ש הטור שם בהדיא. ועי' מ"ש בזה בספר דברי ירמיהו על הרמב"ם (שם). הנה מוכח מלשונו הזהב של הרמב"ם ז"ל שחיוב אכילה בסוכה בליל יו"ט ראשון הוא מדין מצות עשה דישיבת סוכה, ולא האכילה היא המצוה.

ה. ועל פי כל האמור, יש להעיר על רבינו הגר"ע יוסף ז"ל בחזון עובדיה (דיני הישיבה בסוכה סעי' ג) שכתב בלשונו "מצות עשה לאכול כזית פת

בליל א' ולא אכל כזית פת שעובר בעשה. אלא נראה כדאמרן, שאין עצם האכילה היא המצות עשה, אלא עצם המצוה היא מצות ישיבת הסוכה, ומקיימים המצוה ע"י האכילה מדין תשבו כעין תדורו, ואף אם ישב בסוכה ולא אכל כלום, מן התורה קיים מצות עשה דבסוכות תשבו, כמ"ש הרמ"א בדרכי משה. וכן מוכח עוד מלשון הרמב"ם (שם הל' יב) שכתב שכשנכנס לסוכה מברך, משמע שמקיים המצוה רק בישיבה בלבד בלי אכילה, אלא שאח"כ שנהגו כר"ת שאין מברכים על הסוכה אלא בשעת אכילה. ואם הזדמן שיש לאדם סוכה ואין לו מה לאכול שיכול לברך על ישיבת הסוכה ויוצא ידי חובתו לפי דעת הרמב"ם.

וכבר דנו בחקירה זו כמה מהפוסקים אחרוני זמנינו אם חיוב אכילה בליל יו"ט היא עצם המצוה, או שהמצוה היא מצות ישיבת הסוכה, והאכילה היא כאמצעי לקיום תשבו כעין תדורו. עי' מה שכתבו בזה בספר מקראי קדש (סוכות סי' נא), ובשו"ת להורות נתן (ח"ב סי' ג), ובשו"ת אבני ברזל (ח"א סי' פח), ובשו"ת אור לציון (ח"ד עמוד קפד), ויש חילוקי דינים רבים היוצאים מזה לדינא, ואין כאן מקום להאריך בזה, כי הוא נושא ארוך בפני עצמו. על כל פנים, מכל זה מצאנו סיוע וסמוכין לדברי הרב וזאת ליהודה שכתב לקיים המנהג של אלו המקדשים בסוכה בליל ט"ו ומברכים ואוכלים פחות משיעור כזית, דגם בזה יצאו מן התורה חיוב מצות עשה דבסוכות תשבו. ואין

בסוכה בלילה הראשון של חג הסוכות", ושינה מלשון הפוסקים המקובל, כלשון הרמב"ם והטור והשו"ע הנ"ל, דלפי כל המתבאר, מוכח שהמצות עשה היא מצות ישיבת הסוכה ולא האכילה. דלפי לשונו זה שיש מצות עשה מן התורה לאכול כזית פת בסוכה, משמע שעצם האכילה היא המצות עשה. ולפי זה קשה טובא, דלא ראינו למוני המצות שמנו אכילת כזית פת בסוכה בלילה הראשון למצות עשה לחודה לבד ממצות ישיבת הסוכה, נויש לידחק בלשון ספר החינוך בסוף מצוה שכ"ה, אלא מנו מצות עשה של ישיבת הסוכה בכללות כל שבעת הימים. ועוד, דלפי דבריו שיש מצות עשה לאכול כזית פת בסוכה והאכילה היא עצם המצוה, היה צריך לברך על הלחם ברכת המצות "אשר קדשנו במצותיו וצונו על אכילת פת בסוכה" כדרך שמברכים ברכת "על אכילת מצה" בליל פסח, ולמה מברכים ברכת "לישב בסוכה" בלבד שהיא ברכה כללית לסוכה, ואינה מיוחדת לאכילת הכזית פת במיוחד. וכבר עמד ע"ז רבינו מנוח על הרמב"ם שם. ועוד, דלפי דבריו יש לחקור, אם ישב אדם בסוכה ולא אכל כזית פת בליל א' אם עבר בעשה, דהא גבי מצה קי"ל שאם לא אכל מצה עבר בעשה, וכמ"ש רש"י בחולין (דף ד.) ד"ה ואדם יוצא ידי חובתו, שהכתוב קבעו חובה לאכול מצה בלילה ראשונה דכתיב בערב תאכלו מצות, ואם ישב ולא אכל עבר בעשה עי"ש. ולא מצאנו שהוא הדין במי שישב בסוכה

מקום להשגת רבינו החזון עובדיה ז"ל על הרב וזאת ליהודה שכתב עליו שעושה חילוקים במצוה דאורייתא, דלפי כל המתבאר לאו מילתא דפשיטא היא שהאכילה היא עצם המצוה כמו שחשב, אלא עצם המצוה היא מצות ישיבת הסוכה, ואפשר לקיים מצות ישיבת הסוכה גם על ידי אכילת פת הבאה בכסנין בפרט בשעת הדחק למי שאין לו סוכה בביתו.

ו. **ובענין** מה שכתב הרב וזאת ליהודה ללמד זכות על המון העם שיוצאים ידי חובתם בסוכה באכילת פת הבאה בכסנין ולא לחם גמור, וכתב שם (בד"ה והנה) שאפי' החיד"א שפסק שאין לברך לישב בסוכה על פת הבב"כ, בנידון דידן דאי אפשר באופן אחר הואיל ואין להם סוכה בביתם, גם החיד"א יודה שיוצאים יד"ח ע"י פת הבב"כ. ועל זה השיגו הרב חזון עובדיה וכתב עליו שדבריו תמוהים מאד, שעל מצוה דאורייתא עושה חילוקים ובילוקים בלי טעם ודעת, וכל דבריו דחויים נרפים הם נרפים. הנה לענ"ד אחרי בקשת המח"ר מכבוד תורתו ז"ל, גם בזה אין מקום להשיג על הרב וזאת ליהודה, דכבר ידועה ומפורסמת שיטת הרב גנת ורדים (או"ח כלל ד ס"ו) שפסק עפ"י שיטת הרמב"ם, דפת הבאה בכסנין חשיב כפת גמור לענין סוכה, ואפי' אם אוכלו דרך עראי, ואם אוכל שיעור יותר מכביצה חייב בסוכה ומברך לישב בסוכה, ע"ש. אלא שמרן החיד"א חלק עליו והכריע

לדינא שאין לברך ברכת לישב בסוכה על פת הבאה בכסנין, וגם העלה לדינא שאין יוצאים בו יד"ח בליל יו"ט הראשון, אלא אם כן אוכל ממנו שיעור קביעות סעודה ג' ביצים, כמו שהאריך בכל זה בשו"ת יוסף אומץ (סי' מח) ובשו"ת חיים שאל (ח"א סי' עא) ובספר מחזיק ברכה (סי' תרלט סק"ה וסק"ז), ואחריו נמשכו כל האחרונים. וכבר האריכו בזה הפוסקים, ועי' מ"ש בזה בספר עיקרי הד"ט (או"ח סי' לב אות יד), ובשו"ת ישמ"ח לבב (סי' יח אות טו), ובספר קנין פירות (ערך סוכה אות מא, ואות נה), ולהרב המחבר בספר חזון עובדיה (דיני הישיבה בסוכה. אות טו ואות כט) מה שהביא מדברי הפוסקים בנידון זה.

אם כן, לפי שיטת הרב גנת ורדים דס"ל דפת הבאה בכסנין הוי כפת גמור לענין סוכה, יש להליץ בעד מנהג מצרים שיוצאים ידי חובת אכילה בסוכה בליל יו"ט הראשון באכילת כזית פת הבאה בכסנין, ושפיר מברכים ברכת לישב בסוכה, דכיון שנוהגים כדעת הרב גנת ורדים לברך לישב בסוכה על אכילת פת הבאה בכסנין באכילת קבע כל החג, א"כ בליל יו"ט הראשון שהאכילה היא חובה, הן מצד חיוב ישיבה בסוכה בליל ט"ו שהיא עשה מן התורה, והן מצד חובת סעודה ביו"ט, שפיר יוצאים ידי חובה באכילת פת הבאה בכסנין אפי' באכילת עראי ככזית, דלענין זה חשיבא כאכילת קבע, כמו שמבואר בטור (סי' תרלט) [וכן היא דעת רבים מהראשונים]. ובודאי שמנהג מצרים מיוסד על פי פסקו של

בלא אכילה. עכ"ל. עי"ש שכתב שכך הוא הדין לפי דעת מרן השו"ע. משמע מדבריו שגם בזמן החיד"א עצמו כבר פשט המנהג לפניו לברך לישב בסוכה על פת הבאה הכסנין כדעת הרב גנת ורדים. ואף שהחיד"א כתב שראה לגדולים בארץ הצבי שלא היו מברכים על פת הבב"כ אף על יותר מכביצה, אין משם ראייה, דאולי אותם גדולים יחידים היו ולגרמיהו הוא דעבדי, ואין זה מורה באצבע על הדין והמנהג. ובודאי שהחיד"א ז"ל גם ראה ראה ראייה אחרת סותרת לגדולים אחרים שכן נהגו לברך, שהרי גם המהר"ח בן עטר ז"ל שהיה מרבותיו של החיד"א סבר כהרב גנת ורדים שפת הבאה בכסנין חשוב כפת גמור, שכן כתב בספרו ראשון לציון (ברכות לו ע"ב. סד"ה טרוקנין) שיוצאים יד"ח מצה בפת הבאה בכסנין, עי"ש. [והזכירו החיד"א עצמו בשו"ת יוסף אומץ (סי' מח ד"ה וזה) והשיג עליין]. וכן דעת המהר"י בן נאיים בע"ס זרע יעקב שהביא דבריו החיד"א בספר ככר לאדן (דף קנ"ג ע"ב). וכן דעת המהר"ם בן חביב מאריה דארעא דישאל בספר תוספת יוה"כ (יומא עט ע"ב. סד"ה מיני תרגימא) דפת הבאה בכסנין יותר מכביצה חייב בסוכה. אם כן מאי אולמייהו דהני מהני. ואיך שיהיה, ברור הוא שגם בזמנו של מרן החיד"א פשט המנהג לברך לישב בסוכה על פת הבב"כ כדעת הרב גנת ורדים, וכך עמא דבר, וכלל גדול בדינו שאין אומרים סב"ל במקום מנהג. אלא שבדורות האחרונים אחר שכבר התפשטו

הרב גנת ורדים שהיה מרא דארעא דמצרים כידוע, וגם הוא ייסד פסקו על פי שיטת הרמב"ם שגם הוא היה ראש על ארץ מצרים. אשר על כן גם הרב וזאת ליהודה הלך בעקבות רבני העיר שקדמוהו, והורה לבני עירו עפ"י הוראות ומנהגי רבני עירם הקדומים.

ואף שמרן החיד"א חלק על הרב גנת ורדים, מכל מקום אין קהילות בני מצרים משועבדים להכרעת החיד"א, והרשות נתונה בידי הרבנים המשרתים בקודש להורות להם על פי פסקי חכמי ורבני עירם המובהקים, ואינם חייבים לשנות מנהגם לפי הכרעת פוסק אחר. ובפרט שלפני בא מרן החיד"א כבר פשטה הוראה לברך לישב בסוכה על פת הבאה בכסנין כדעת הרב גנת ורדים, כמ"ש הרב יד אהרן אלפנדארי (סי' תרלט. הגה"ט, דף קמט ע"ד), והרב שלחן גבוה (שם סוף אות ט), והרב פרי האדמה (דף מא ע"ג). [ובס' חזו"ע הנ"ל לא זכר שר מדברי הרב יד אהרן והשלחן גבוה שהביאו דברי הרב גנת ורדים להלכה]. וכן פשט המנהג ג"כ, כאשר העיד בגדלו המהר"ם כרמי בר פלוגתיה דהחיד"א, בספר מאמר מרדכי (סי' תרלט סק"ג) שהאוכל פת הבאה בכסנין בשחרית בתוך הקאווי בעי סוכה, שהרי הוא קובע סעודתו עליו וחשוב קביעות סעודה לכמה בני אדם, וכן נהגנו לברך עליה לישב בסוכה וכו', ונראה שאין לדקדק כ"כ בזה מאחר שלדעת רוב הפוסקים צריך לברך בכל פעם שנכנס בה אפי'

שהאכילה חובה, חשיב כסעודת קבע, ושפיר יוצאים יד"ח באכילת פת הבאה בכסנין, וכן נהגו. אתה הראית לדעת שיפה דן ויפה הורה הרב וזאת ליהודה לפסוק לק"ק קהיר על פי מנהגם, שיכולים לסמוך על הרב גנת ורדים לקיים מצות אכילה בסוכה בליל ט"ו ע"י פת הבאה בכסנין, היכא דאי אפשר להם לעשות סוכה בביתם. וידוע דבני מצרים אתכא דהרב גנת ורדים סמכי, והוא סבר דפת הבאה בכסנין חשיב כפת גמור לענין זה. ועל פי זה אתי שפיר דברי וזאת ליהודה, כי הוא פסק להם על פי דעת רבوتיהם ומנהג מקומם, ויפה דן ויפה הורה. ובודאי לא שייך לומר עליו שנשען על קנה רצון.

ועוד זאת יתירה, דהרואה בתוך דברי הרב וזאת ליהודה יראה שהרב ז"ל לא בדה הדברים מלבו, ולא מדיליה קאמר, אלא מטי לה משם הרב נוח שלום (דיני סוכה, אות ב) שהוא קדמו בחילוק זה ללמד זכות על המנהג, כמו שהעתיק דבריו שם (סוף ד"ה גם) תכף ומיד. וזה לשון הרב נוח שלום, אחרי שהביא דעת החיד"א כתב, ולי נראה שבאלו המקומות שרבים ונכבדים אין להם סוכה בביתם ובאים לסוכת ביהכ"נ בכל יום ובכל לילה, ואוכלים שם פת הבאה בכסנין וקובעים סעודה, דטריחא להו מלתא להביא פת, נראה "ודאי" שצריכים לברך, דכיון שיש חיוב לברך על ישיבתה אפי' בלא אכילה (כנימוק הרב מאמר מרדכי הנ"ל), אלא שנהגו לברך בשעת סעודה, ולא

הוראות מרן החיד"א, אז הוחל לקרוא בשם החיד"א בכל ספרי האחרונים שלא לברך על פת הבב"כ, אבל קודם לכן היה המנהג לברך. ומוכרח הוא, שאם לא נהגו כן בזמנו, לא היה טורח כל כך לכתוב באריכות בכמה מקומות בספריו לדחות דברי הרב גנת ורדים. ועוד, כי מסופקני אם בליוורנו ובשאר ערי איטליה בתקופת החיד"א כולם מנער ועד זקן כל העם מקצה קיימו כל אחד מצות סוכה כהלכתה בבייתו ובחצירו באכילת פת גמור. וכבר הכה אותם על קדקדם המהר"ד מודינא בספר זכר דוד (מאמר ג פרק עט) על שבועטים במצות סוכה ואינם אוכלים בסוכה כלל. עי"ש מ"ש תוכחות מוסר בנועם שיח על חשיבות מצות סוכה. וידועים דברי המהר"ש אבוהב בשו"ת דבר שמואל (סי' מט. ד"ה יחזק) שמעיד עד כמה היה הדור פרוץ בארצות איטליה, עד שאמרו המושלים שאם עשרה קבים של אפקירותא והמרה ירדו לעולם, תשעה נטלו בני איטליה ואחד שאר הגולה. עי"ש. מכל זה נראה ברור שגם בערי איטליה ואגפיה היה המנהג פשוט כסברת הרב גנת ורדים לברך על פת הבאה בכסנין. ומכאן תשובה מוצאת למ"ש בספר שער המפקד (ח"א דף קלא ע"ב) עי"ש ואכמ"ל.

ז. **ואחר** שהתברר שהמנהג הקדום היה כסברת הרב גנת ורדים לברך לישב בסוכה על פת הבאה בכסנין דדינו כפת גמור, א"כ הוא הדין לענין לצאת בו יד"ח אכילה בליל יו"ט הראשון, דכיון

הקידוש חוץ לסוכה ומטיילים בקבלת פני רבם וכיוצא, ונמשך איזה שעות עד זמן סעודה, ומברכים בשעת קידוש ברכת סוכה, נראה דשפיר דמי, דאע"ג דפת כסנין הוא, מכל מקום כיון שאוכל אותה בתורת סעודה הצריכה לקידוש, שפיר דמי שיברך ברכת סוכה, דמחשבתו זו משוי ליה כקבע, רק יזהר שיהיה יותר מכביצה, ובזה אפשר שגם המחזיק ברכה מודה. עכ"ל. וכן כתב עוד שם (בסק"ה) בענין אם יוצאים יד"ח אכילה בלילה הראשון בפת הבאה בכסנין, שאחר שצידד בזה כמה צדדים, סיים בזה"ל, ומכל מקום היכא שבאמת קבע על לחם זה, דבכה"ג מהני לברכה (ברכת לישב בסוכה), אף לפי המחזיק ברכה נראה דבכה"ג שפיר יוצא יד"ח לילה הראשונה ג"כ, וצ"ע בזה. עכ"ל. [ועי' בספר חזון עובדיה עמ' קיט, שהביא דברי הרב שערי תשובה הנ"ל, אלא שהשמיט נקודה יסודית שהשע"ת כתב כן גם אליבא דהחיד"א]. הנה מבואר מדברי הרב שערי תשובה שאפשר שגם החיד"א יודה בנידון דידן שיוצאים יד"ח בפת הבכ"כ בליל יו"ט ראשון, כיון שאוכלים בדרך קביעות סעודה, ונמצאו דברי הרב נוח שלום והרב וזאת ליהודה אמתיים ונכונים, ועולים בקנה אחד עם דברי הרב שערי תשובה. והוא תנא דמסייע ליה להרב וזאת ליהודה. ועיין בספר בגדי ישע (או"ח סי' תעא ס"ק ה) דסעודת חובה יוצאים באכילת פת הבאה בכיסנין אפילו בשיעור כזית, דחשיב סעודת קבע,

האנשים הרי הוא שעת סעודתם כיון שאין להם סוכה בביתם, "והוא פשוט". עכ"ל. משמע מדבריו שפירש כן גם אליבא דמרן החיד"א, דבכה"ג מודה החיד"א שמברך על פת הבאה בכסנין. וכל זה מבואר לכל מי שמעיין בדברים בשורשן. אשר על כן, למה רבינו הגר"ע יוסף ז"ל, חגר חרבו על הרב וזאת ליהודה דוקא, דהא לאו מדלילה קאמר, אלא איהו נקיט בשיפולי גלימיה דהרב נוח שלום ואזיל, והיה לו להגרע"י להלין תלונותיו על הרב נוח שלום בעל הדברים, ולא על הרב וזאת ליהודה. ועל כיוצא בזה אמרו חז"ל (פסחים ק"ג ע"ב) טוביה חטא וזיגוד מינגד.

ובר מן כל דין, דהרואה יראה דלפום קושטא דמילתא דברי הרב נוח שלום והרב וזאת ליהודה נכונים וישרים הם ואמורים בצדק, אין בהם נפתל ועקש. כי מה שכתבו לחלק בדעת החיד"א דבהיכא דאי אפשר כגון מי שאין לו סוכה גם החיד"א יודה דיוצאים יד"ח בפת הבאה בכסנין, שניהם זכו לכוין בזה לדעת הרב שערי תשובה (סי' תרלט סק"ג) שקדמם בזה, והוא עמד על נידון דידן ממש בענין המנהג לברך לישב בסוכה על פת הבכ"כ ולצאת בו יד"ח אכילה בסוכה בליל יו"ט הראשון. וכך כותב (בסק"ג) בתוך דבריו, אחר שהביא מחלוקת הרב גנת ורדים והחיד"א במחזיק ברכה, כתב וז"ל, ובמדינותינו נהגו רוב העולם ביו"ט ושבת לקדש ולאכול אחר הקידוש פת כסנין במקום סעודה, ואח"כ הולכים אחר

ויסדו הראשנים כפי העולה על רוחם, מבלי להתחשבות לחכמי ורבני העיר שקדמו להם. לך נא ראה מה שכתב בכיוצא בזה המהר"י עייאש ז"ל בהקדמתו לדיני ומנהגי ק"ק ארג"ל, המובאים בסוף ספרו שו"ת בית יהודה (סוף ח"א. דף קז ע"א), ואכמ"ל. ונידון דידן הוא דוגמא אחת מהמנהגים הותיקים שנהגו בהם העדה במשך דורות, ואושרו ע"י הרבנים שעמדו להם והליצו בעד המנהג, ומנהג אבותיהם בידיהם, ומי יבא אחריהם להרהר אחריהם ח"ו. ואין שום ספק דלאו ברשיעי הבורעטים במצות עסקינן, שאנשים כאלו כבר צווחו עליהם קמאי דקמאי כמובא בספרי המוסר, אלא כל דברי הרב וזאת ליהודה אמורים באנשים יראי ה' החפצים במצותיו, רק שאין באפשרותם לעשות סוכה בביתם, כמו שנראה להדיא מתוך דבריו, שיש להם על מה לסמוך לצאת ידי חובת המצוה.

סוף דבר הכל נשמע שמנהג עשיית סוכה בבית הכנסת להמון העם שאין באפשרותם לעשות סוכה בביתם, ויוצאים בזה יד"ח המצוה ע"י אכילת פת הבאה בכסנין, מנהג ישראל ותיק הוא, ואין לערער עליו, ועל זה אמרו הנח להם לישראל, כי בודאי מנהג אבותיהם בידיהם הוא. וכל מה שכתב בזה הרב וזאת ליהודה הם דברים אמתיים ונכונים בנימוקם וטעמם, ולא מלבו בדה זאת ח"ו, אלא כך היתה דעת כל גדולי ישראל באותם זמנים, וכך היה מסור ומקובל

דאתכא דרחמנא קא סמכינן, וכן בליל א' דסוכות. ע"ש. והוא כדעת הרב שערי תשובה הנ"ל. וא"כ ברור הוא שאין מקום להשגות אלו על הרב וזאת ליהודה.

ח. והיה נראה עוד לענ"ד שמה שכתבו הרב נוה שלום והרב וזאת ליהודה בדעת החיד"א דבנידון דידן גם החיד"א יודה, לא אמרו כן אלא מתוך ענוה כמשיבים מפני הכבוד, אבל לפי האמת גם אם לא היה החיד"א מודה, אפי"ה היו פוסקים להם שיכולים לסמוך על הוראת הרב גנת ורדים רבם שקבלו הוראותיו, בפרט בשעת הדחק היכא דאי אפשר. כי בודאי אינם משועבדים הם לפסק החיד"א, והרשות בידם להורות לבני עירם כמנהג מקומם על פי דעת רבותיהם. וכבר ידוע ומפורסם כמה גאוני ארץ ואיתני עולם עמדו להם לבני מצרים, כמו הרמב"ם ז"ל והרדב"ז ומהריק"ש ומהר"ם הלוי בעל דרכי נועם, מר אביו של הרב גנת ורדים ז"ל, ואחריהם רבנים גדולים רבים בעלי שיעור קומה שישבו על כסא הרבנות במצרים כידוע. ויודע כמה טרחות טרחו רבני העיר שעמדו אחריהם, ועמלו ועסקו רבות לחבר חיבורים שלמים לאסוף ולקבץ כל מנהגי מצרים ולהעלותם על הכתב, כמו ספר מנהגי מצרים למהר"י ישראל, וספר נוה שלום למהר"א חזן, וספר נהר מצרים למהר"ר בן שמעון, ולא לחינם עשו זאת, כי אם לשמר ולשמור על המנהגים הותיקים של העיר, ולבל יבאו אחרים וישנו ויסתרו מסורת ומנהגי העדה שבנו

ליטול לולב היבש בשעת הדחק דלא תשתכח תורת לולב מישראל כמובא בשו"ע (סי' תרמט סעי' ו. וסי' תרנא סעי' יב). הוא הדין כאן, שאלו שאין באפשרותם לעשות סוכה בביתם, שיש להם לסמוך על סוכת בית הכנסת, ועדיף שיאכלו בסוכת בית הכנסת אפי' אכילה מועטת בשעת הדחק דלא תשתכח תורת סוכה מישראל, משלא יקיימו המצוה כלל, ורחמנא ליבא בעי. וכבר כתב על זה רבינו אליהו הלוי בשו"ת זקן אהרן (סוף סי' קסה) והביאו החיד"א במחזיק ברכה (קו"א סי' תרלט סק"ב) שאלו שנהגו לעשות סוכה בבית הכנסת ולאכול כל הקהל כזית, מפני שהם עניים ואין להם סוכה לכל, ולזכר בעלמא הנהיגו זה, ורחמנא ליבא בעי. עכ"ל.

בידיהם מאבותיהם ורבותיהם שהמנהג ותיק הוא, ובדאי כל חכמי ישראל גמרו וסברו וקבלו דהיכא דלא אפשר שפיר מצו המון העם לסמוך על סוכת בית הכנסת לצאת ידי המצוה אפי' באכילת עראי כפת הבאה בכסנין, ואין אחר המנהג כלום.

ועוד מעלה יתרה יש בעשיית סוכה בבית הכנסת מצות זיכוי הרבים לאלו שאין באפשרותם לבנות סוכה בביתם, כי לולי סוכת בית הכנסת היו מתבטלים לגמרי מן המצוה. ובפרט כי רבים עתה עם הארץ שאינם מחשיבים את המצוה, וע"י סוכת בית הכנסת אפשר לקרב את הרחוקים, שאילולי זה לא היו מקיימים מצות סוכה מימיהם. והרי אמרו חז"ל (סוכה לא:): דאין שעת הדחק ראייה, ומותר



בענין סוכה שיש לה שני פתחים, אם מותר לעשותה קפנדריא לקצר דרכו.

לעיין במהרי"ץ אבן גיאת (הל' סוכה עמוד עב). עי"ש.

ונראה לענ"ד שאין איסור בדבר, ואין צורך להקפיד בזה. כי הנה עיקר עשיית קפנדריא מצאנו לחז"ל שאסרוהו במקום שיש חיוב יראה, כמו שאמרו ביבמות (ו ע"א וע"ב) על הפסוק את שבתותי תשמורו ומקדשי תיראו, ואי זו היא מורא מקדש, לא יכנס אדם בהר

א. כתב בספר חזון עובדיה (סוכות. עמ' קכט) שאין לעשות סוכתו קפנדריא לקצר דרכו על ידי הסוכה. ובביאורים (אות כב) ציין למה שאמרו בגמ' ברכות (גג.) אמר רבא, מה ביתו אקפנדריא קפיד איניש, ארקיקה ומנעל לא קפיד. לפי"ז כיון שנאמר תשבו כעין תדורו, יש להקפיד שלא לעשות קפנדריא לקצר הדרך ע"י סוכתו. ועוד ציין שם

אפי' בבית הכנסת גופא מותר לעשות קפנדריא באופן כזה, כמו שאמרו חז"ל בגמ' שם וכן נפסק בשו"ע (סי' קנא סעי' ה) שאם היה הדרך עובר קודם שנבנה בית הכנסת, מותר. א"כ הוא הדין בסוכה, שאם עשה הסוכה במקום שהיה דרך ומעבר להלך בו קודם בניית הסוכה, פשיטא שמותר לעבור דרך הסוכה כדרכו ואינו חייב להאריך דרכו להקיף הסוכה, ולא תהיה סוכה יותר חמורה מבית הכנסת, ופשוט הוא.

ב. ומה שכתב הרב חזון עובדיה ז"ל שאין לעשות סוכתו קפנדריא על פי מה שאמרו בגמ' ברכות (סג.) מה ביתו אקפנדריא קפיד איניש, ארקיקה ומנעל לא קפיד, וכיון שנאמר תשבו כעין תדורו, יש להקפיד שלא לעשות קפנדריא לקצר הדרך ע"י סוכתו, אחר המחז"ר מכת"ר לא דק, דאי מהא לא שמה מתאי, דאדרבה משם ראיא ברורה להתיר עשיית הסוכה קפנדריא, כי מה שאמרו מה ביתו אקפנדריא קפיד איניש, אין הכונה שהאדם מקפיד על עצמו שהוא בעצמו לא יעשה ביתו קפנדריא, דודאי אין זו כונת הגמ', אלא כונת הגמ' שאדם מקפיד על "אחרים" שיעברו ברשותו ובחצירו לעשותו קפנדריא, אבל הוא עצמו חפשי הוא בביתו ובחומותיו, ואם ירצה לקצר דרכו בביתו ובחצירו הוא מקצר ועולה, מי יאמר לו מה תעשה ומה תפעל. וכן היא המציאות שאין אדם מקפיד על עצמו ועל בני ביתו לקצר דרכם בתוך הבית. ואם כן בנידון דידן אף אנן נידון בה

הבית במקלו במנעלו בפונדתו ובאבק שעל גבי רגליו, ולא יעשו קפנדריא, ורקיקה מקל וחומר. ע"ש. וכן הוא במשנה בריש פ"ט דברכות לענין בית המקדש והר הבית. ובמגילה (כט.) וכן בברכות (סב:) למדו חז"ל שהנהגות בזויות אלו איתנהו נמי בבית הכנסת, שבתי כנסיות דינם כבית המקדש לענין זה, כדאיתא במגילה שם על פסוק ואהי להם למקדש מעט, אמר ר' יצחק אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות, שיש להם דין כבית המקדש והר הבית לענין דין מורא מקדש, וכן פסקו כל הפוסקים. ולפי"ז, הואיל ולא ראינו לחז"ל שאסרו הנהגות אלו כי אם במקום שיש חיוב יראה ומורא מקדש, כהר הבית ובתי כנסיות, א"כ אין איסור בעשיית קפנדריא בסוכה, כי לא ראינו לחז"ל שהטילו חובת מורא ויראת מקדש בסוכה כדרך שעשו בבתי כנסיות, אלא קדושתה כחפץ של מצוה שאין לנהוג בה מנהג בזיון בשעת קיום מצותה דוקא, וקפנדריא אינו בכלל זה.

ואף שנכבדות מדובר בזוהר הקדוש בענין קדושת הסוכה וז' אושפיזין, מ"מ אין זה מספיק לאסור דבר כעשיית קפנדריא שחז"ל אסרוהו רק במקום שיש חיוב יראה ומורא מקדש. וכל שכן אם הסוכה בנויה במקום שהיה בתחילה פתוח לרוחה ודרך הילוך ומעבר, ועתה על ידי הסוכה אי אפשר לעבור באותו דרך כי הסוכה עומדת שם, וכדי להגיע למקום מבוקשו יצטרך לטרוח טירחא יתירה להקיף את הסוכה, דבכהאי גוונא

סבר שסוכה שיש לה שני דפנות כהלכתן ודופן שלישי טפח שוחק, ודופן רביעי אית ביה צורת פתח, והסוכה סמוכה לבית או לעלייה, שאין ליכנס לבית דרך דופן רביעי שיש בו צורת פתח, דע"י כך נפסל הדופן מתורת מחיצה, ואין לעשות כן, שלא לזלזל בדפנות הסוכה. והרי"ץ גיאת חלק עליו בזה, דלא אשכחן ראייה שאין נכנסין לסוכה אלא מפתח אחד, אלא כיון דמינכרן מחיצות שתיים כהלכתן ושלישית אפי' טפח, סוכה שלימה לעולם היא. עי"ש. א"כ אין משם ראייה לאיסור עשיית הסוכה קפנדריא, אדרבה משם ראייה להתיר, שאפי' ר' האיי לא אסר אלא משום שמבטל מחיצות הסוכה ע"י בקיעת הרבים, משמע שעצם הקפנדריא אינה אסורה מטעם זלזול בקדושת הסוכה. ועי' בגמ' סוכה (יח:) וברש"י שם ד"ה מודינא לך בההיא.

ועוד, דיש להתפלא על הגאונים הנ"ל, שהרי"ץ אבן גיאת שצינו אליו, חזר שוב על אותם דברים להלן באותו ספר עצמו (סוף הל' סוכה, עמוד צב), ושם כותב בהדיא שאין איסור קפנדריא בסוכה, דסוכתו היא כדירתו, ואינה כהר הבית ובית הכנסת, כמו שכתבנו אנו בעניותינו לעיל. וזה לשונו שם, ואנו אומרים דלא מיפסלא סוכה כשמשמשת עם הבית, אי נמי כשהיה פתח בית פתוח לתוכה ועוברין דרך עליה, דסוכה לאו כהר הבית היא ולא כבית הכנסת היא דתניא בהו דלא יעשנה קפנדריא, אלא כבית דמאי שדריין בתוכה, מה בית אי

להתירא, כיון שנאמר תשבו כעין תדורו, ואדם עצמו עשוי לקצר דרכו כשהוא בתוך ביתו ובחצירו, הוא הדין בסוכה שמצותה תשבו כעין תדורו, יכול לעשותה קפנדריא כדרכו בביתו, ואינו חושש.

ואפילו לפי דבריו דאיסור קפנדריא תלוי בהקפדה, תינח בעושה קפנדריא בסוכת חבירו, שמקצר דרכו ע"י הילוכו בסוכת חבירו, כי סביר ומונח שבעל הסוכה מקפיד בכך, וכמו שאמרו בגמ' הנ"ל דאקפנדריא קפיד איניש, דהיינו שמקפיד הוא שאחרים יעברו ברשותו לקצר דרכם. אבל סוכת בית הכנסת הבנויה בחצר ביהכ"נ שהיא עשויה ומיוחדת לצורך הציבור כולו, והנכנסים לביהכ"נ עוברים דרך הסוכה לקצר דרכם, לא שייך לאסור מטעם הקפדה, כי מי הוא זה מהצבור שיקפיד על כך שאחרים לא יעברו דרך הסוכה לקצר דרכם, הלא היא מיוחדת לרבים, ורבים בוקעים בה.

ומה שכתב הרב חזון עובדיה שם לעיין במהרי"ץ אבן גיאת (הל' סוכה עמוד עב), [כנראה שהעתיק כן מספר פסקי תשובות (סי' תרלט הערה 11. וסי' תרל הערה 39) שגם הוא חידש מעצמו שאין לעשות הסוכה קפנדריא, וציטט לדברי הרי"ץ גיאת הנ"ל], הנה המעיין בהרי"ץ אבן גיאת בספר מאה שערים (עמוד עב) שציין אליו, יראה שאין הנידון שם בענין עשיית הסוכה קפנדריא כלל, אלא בענין הכשר דפנות, אם הסוכה נפסלת מחמת שבוקעים במחיצותיה, דרבינו האיי גאון

הסוכה בנויה במקום שהיה מתחילה דרך ומעבר, כגון במרפסת הבית הפתוחה לחצר, שדרך כלל כשיוצאים מהבית לחצר יוצאים דרך מרפסת זו, אם עשה הסוכה במרפסת כדרך שעושים רבים בזמנינו, שבונים שם סוכה ונכנסים אליה מהבית, ויש כאלה שעושים גם צורת פתח בדופן אחד לאפשר להם לצאת מן הסוכה לחצר, באופן כזה פשיטא דמותר לעבור מהבית לחצר דרך הסוכה, ואין צורך להקפיד בזה. והנראה לענ"ד כתבתי.

מעביר דרך עליה לא מיפסל, דמצות סוכה גופא בדירת המחוייב בה תליא, לדור ולאכול ולשתות בתוכה, וכל היכא דנמצא דר בתוכה בין פתחי הבית ופתוחים לתוכה ועוברין דרך עליה, בין שמשתמשים מתוכה לבית ואיהו לא קפיד, מצותה קיימת ועומדת. עכ"ל. הנה לפנינו המהרי"ץ אבן גיאת כותב בהדיא שמותר לעשות הסוכה קפנדריא.

לכן נראה ברור מכל המתבאר שמותר לעשות הסוכה קפנדריא לקצר דרכו, ואין צריך לחוש בזה להחמיר. ובפרט אם



אשה ששומעת ברכת לישב בסוכה מבעלה בשעת קידוש אם צריכה לענות אחריו אמן, או לא תענה דהוי הפסק

ועיין עוד לו בשו"ת יביע אומר (ח"ט סי' ס) שג"כ העלה שם שאין לנשים לענות אמן אחר ברכת לישב בסוכה של בעליהן, דכיון שהן פטורות ממצות סוכה ואסור להן לברך, נראה שגם עניית אמן הוא הפסק בין ברכת בפה"ג לטעימה מהיין. ולמד כן מתוך דברי השואל בשו"ת הר צבי (סי' קנד) שהנשים שנהגו לברך שהחיינו בהדלקת הנרות של יו"ט לא יענו אמן אחר ברכת שהחיינו השומעות מבעליהן בעת הקידוש, הואיל וכבר יצאו יד"ח בברכת שהחיינו שבירכו בשעת הדלקת נרות, ואם יענו אמן בשעת הקידוש הוי הפסק בין ברכת בפה"ג

א. כתב בספר חזון עובדיה (סוכות. עמ' קמט-קנא) אשה ששומעת ברכת לישב בסוכה מפי בעלה בעת הקידוש, לא תענה אמן אחריו, כי אין ברכה זו שייכת לה, והוי הפסק בין ברכת בפה"ג של הקידוש לטעימה שלה, הילכך תענה אמן רק בהרהור. ואם הפסיקה בעניית אמן טוב שלא תשתה מן היין. והביא עוד שם בסוגריים שכיוצא בזה כתב בשו"ת יחווה דעת ח"א (עמוד רפה), ובח"ג (סי' לד) שאשה הנוהגת לברך שהחיינו על הדלקת נרות של יו"ט, לא תענה אמן אחר ברכת שהחיינו שאומר בעלה בעת הקידוש, כי אם בהרהור הלב. עיין שם.

במקום להורות להן שלא יענו אמן שהוא דבר של חובה.

ב. גם מה שטען שעניית אמן באמצע הקידוש נחשב לה להפסק בין ברכת בפה"ג לטעימה מהיין, לענ"ד אינו נראה כלל, דהואיל וחכמים קבעו לומר ברכת לישב בסוכה באמצע הקידוש ביחד עם שאר ברכות הקידוש שהם בפה"ג קידוש היום וזמן, וכמ"ש בגמ' סוכה (מו.) חזינא ליה לר' כהנא דקאמר להו לכולהו (לישב בסוכה ושהחיינו) אכסא דקדושא, וכן פסק הרמב"ם (הל' סוכה פ"ו הל' יב) שבלי יו"ט הראשון מברך על הסוכה ואח"כ מברך על הזמן, ומסדר כל הברכות על הכוס. וכן פסק בשו"ע (סי' תרמג סעי' א) סדר הקידוש יין קידוש וסוכה וזמן. ובודאי שבעל הבית המקדש מוציא גם את אשתו ובני ביתו בברכותיו, אם כן בודאי שלא חששו חז"ל בזה להפסק אם יענו הנשים והבנות אמן אחרי ברכת לישב בסוכה שבירך בעל הבית. שכיון שקבעו כל הברכות לאומרם על הסדר באופן זה, בהכרח שלא חששו בזה להפסק. שאם אכן היה חשש הפסק בעניית אמן, אין ספק שהיו אומרים לנו גם כן שהנשים לא יענו אמן משום הפסק, או היו מסדרים הברכות בסדר אחר באופן שלא יהיה בו חשש הפסק לנשים בעניית אמן בין ברכת היין לטעימה. ומדראינו שסדרו כל הברכות על סדר הקידוש, וגם לא הזהירו שהנשים לא תעננה אמן, זו גופא הוכחה ברורה שאין בדבר חשש הפסק כלל.

לטעימה. וסיים שם ביביע אומר, דלדידן שאין הנשים יכולות לברך לישב בסוכה, מאחר שפטורות הן מן הסוכה, ברכה זו שמברך המקדש אין לנשים שום שייכות בה, וממילא אם יענו אמן יהיה הפסק בין ברכת בפה"ג לטעימתן מכוס הקידוש. לכן שב ואל תעשה עדיף, ולא יענו אמן אחר ברכה זו, אלא בהרהור בלבד. עכ"ל.

הנה נראה לענ"ד שיש לפקפק בהוראה זו. דהן אמת דקיימא לן שאין הנשים מברכות על הסוכה שפני שהיא מצות עשה שהזמן גרמא ופטורות ממנה, וכמ"ש מרן בשו"ע (סי' יז סעי' ב. וסי' תקפט סעי' ו) שאין הנשים מברכות על מצות עשה שהזמן גרמא, מ"מ אין לזה שייכות לחיוב עניית אמן המוטל עליהן. שהרי עניית אמן היא חובה, כמ"ש הרמב"ם (הל' ברכות פ"א הל' יג), וכן פסק בשו"ע (סי' רטו סעי' ב) השומע אחד מישראל מברך אחת מכל הברכות, אע"פ שלא שמע כולה מתחלתה ועד סופה, אע"פ שאינו חייב באותה ברכה, חייב לענות אחריו אמן. לפי"ז גם כאן הן חייבות לענות אמן אעפ"י שאינן חייבות באותה ברכה, ולא משום שהן פטורות בעצם מברכה מסוימת שאין להן שייכות אליה, יפטרו ג"כ מחיוב עניית אמן דברכות על אותה ברכה ששומעות אותה ממי שמחוייב בה. ועוד, דאפי' לדידיה שעניית אמן חשיבא הפסק בין ברכת בפה"ג לטעימה, היה עדיף להורות להן שלא יטעמו מהיין, שהרי טעימת יין של קידוש אינה חובה כלל אלא חיוב מצוה,

הן לענות אמן על ברכת שהחיינו של בעליהן בעת הקידוש, ואין בזה חשש הפסק, דהא זה מאות בשנים שהנשים מברכות זמן בשעה שמדליקין את הנרות ביו"ט, ואם היה איסור לענות אמן מדין הפסק בין הברכה לשתייה, היה טעם גדול למחות בהם ולהחשיב זה למנהג טעות, ואף דאיכא עצה שלא יענו אמן, הרי זה גופא אסור לגרום שלא לענות אמן על ברכה, שהוא חיוב גדול אף כשלא צריך לצאת בברכה כמובא בפוסקים, עי"ש. מכל זה מוכח בבירור שאין בעניית אמן חשש של הפסק.

ועיין עוד להגרמ"פ באגרות משה שם שנתן טעם לדבר שאין בעניית אמן משום הפסק, והוא דכיון דלגבי המקדש היא ברכה הצריכה ואינה הפסק לדידיה, אין זה הפסק גם לגבי השומעים היוצאים ממנו, דהם בטלים לדינו לענין שמיעת הברכות ואמירת אמן, ומה דלגבינו אינו הפסק, גם לדידהו אינו הפסק. וכן כתב ג"כ באגרות משה (ח"ד או"ח סי' כא אות ט) עי"ש.

וכן כתב גם הגר"צ אבא שאול בשו"ת אור לציון (ח"ג פרק יח שאלה ב) שאשה הנוהגת לברך שהחיינו בשעת הדלקת הנרות, יכולה לענות אמן על ברכת שהחיינו ששומעת מבעלה בשעת הקידוש בלא לחוש להפסק. וכתב בביאורים שלמד כן מגידון דידן בענין ברכת לישיב בסוכה, דמבואר בשו"ע (סי' תרמג ס"א) שמברך לישיב בסוכה לאחר הקידוש, ולא מצינו לאחרונים שיעירו

שוב ראיתי שכך כתב הגרשז"א בשו"ת מנחת שלמה תניינא (סי' ס אות כד) בענין נשים המברכות שהחיינו בהדלקת נרות ביו"ט, שיכולות לענות אמן על ברכת שהחיינו בקידוש ולשתות מן היין ואין זה בגדר של הפסק, הואיל וכך הוא בדרך כלל סדר של קידוש, ולכן אין הפסקת אמן כזה קרוי הפסק, דאם לא כן איך לא הזהירו הפוסקים על נשים שאינן יושבות בסוכה וטועמות מהיין של קידוש לבל יענו אמן על ברכת לישיב בסוכה של המקדש. עי"ש. ועי' עוד בשו"ת אבני ישפה (ח"ב סי' נו), ובתשובת הגרשז"א שם.

וכן כותב גם הגר"מ פיינשטיין ז"ל בשו"ת אגרות משה (ח"ד או"ח סי' קא, בד"ה ויש), שכיון שתקנת חכמים היא לברך גם לישיב בסוכה בשעת הקידוש, וברכת הסוכה היא מברכות הקידוש, כמ"ש הרמב"ם והשו"ע, ותקנת חכמים שבעל הבית יקדש ויוציא אשתו ובני ביתו, והא איכא כמה ראשונים דסברי דנשים אין מברכות על עשה שהזמ"ג, והיה נמצא שלא היתה האשה ובנותיו יכולות לשתות אם היו עונות אמן, או שהיו צריכין לאסור אותן מלענות אמן, והיה להם להזכיר את זה, אלא ודאי צריך לומר דעניית אמן אחר הברכות שהמקדש צריך לברכם אינו הפסק, אף ששיחה וגם אמן על ברכות אחרות הוא הפסק. עכ"ל. וראה עוד שם להגאון אגרות משה שכותב בנידונו במנהג נשים המברכות שהחיינו בהדלקת נרות של יו"ט שרשאות

הר צבי (סי' קנד) שעניית אמן אחר ברכת שהחיינו בקידוש הוי הפסק, וממנו הוציא הוראה מחודשת זו שאין לנשים לענות אמן אחר ברכת לישב בסוכה דהוי הפסק, ונטש דעת כל הפוסקים הנ"ל שכתבו שאין חשש הפסק בעניית אמן מכמה טעמי תריצי כנ"ל, וטעמם ונימוקם עמם, הן במה שהסבירו שלא מצאנו לפוסקים שהזהירו לנשים שלא לענות אמן בכהאי גוונא, והן מטעם דלא חשיב הפסק מזה שראינו שחז"ל קבעו כל הברכות על הסדר, מוכח שלא חששו להפסק. והן מהטעם שכתבו שאין עניית אמן נחשבת להפסק דאזלינן בתר המקדש ולא השומע.

ג. עוד יש להעיר על מש"כ הרב חזו"ע ז"ל, דלפי דבריו שאין לנשים לענות אמן אחר ברכת לישב בסוכה משום שאין להן שום שייכות בה, וממילא אם יענו אמן יהיה הפסק בין ברכת בפה"ג לטעימתן מכוס הקידוש, ומשמע מדבריו אלו דלא סבירא ליה כדעת כל הגאונים הנ"ל דאזלינן בתר המקדש, אלא סבירא ליה דאזלינן בתר השומע, וכל שאין הברכה שייכת להן, לגבי ידידה הוי הפסק. אם כן קשה עליו טובא, דלפי דרכו דאזיל בתר ידידה, לא הועיל כלום בהוראתו זו שמורה להן שלא לענות אמן מחשש הפסק, שהרי אף אם לא יענו אמן כלל, עדיין לא ניצולו מחשש הפסק שחשש אליו, ועוד יותר גרוע שאינן יוצאות ידי חובת קידוש כלל, כי עצם זה שהמקדש בירך ברכת "לישב

שנשים לא יענו אמן על ברכה זו, ועל כרחק שעניית אמן בכהאי גוונא לא הויא הפסק. וביאר טעם הדבר עפ"י דברי הרוקח, דלענין המברך ומוציא אחרים בברכתו אזלינן בתר המברך, והשומעים נגררים אחריו, א"כ לענין ברכת שהחיינו בקידוש כיון שלמקדש אין הברכה הפסק לדידה, אף לאשה שכבר בירכה שהחיינו אין הברכה נחשבת הפסק לגבה, וממילא יכולה לענות אמן. עי"ש. והוא הדין בנידון דידן בענין ברכת לישב בסוכה, הואיל ולגבי המברך היא ברכה ראויה, אף לגבי הנשים שפטורים מהסוכה הויא ברכה ראויה ג"כ ויכולות לענות אמן. וכן העלה להלכה בשו"ת אור לציון (ח"ד פרק ל שאלה א), שאף שאין לנשים ספרדיות לברך לישב בסוכה, מ"מ כששומעות את הקידוש יכולות לענות אמן על הברכה, ואף אם טועמות מהיין, ואין חשש הפסק בזה. ודבריו באו בהתאם לדברי הרב אגרות משה והרב מנחת שלמה, דהטעם שאין עניית אמן נחשבת להפסק, דאזלינן בתר המקדש ולא בתר השומע, וכל דלגבי המברך עצמו לא הוי הפסק, גם לגבי השומע לא הוי הפסק. וכן נראה דעת הגרי"ש אלישיב, הובאו דבריו בקונטרס "הליכות והנהגות" (סי' תר ס"ג) שפסק שבן ספרד השומע תקיעות ביום שני של ר"ה מותר לו לענות אמן אחר ברכת שהחיינו ולא הוי הפסק, משום דלתוקע גופא לא הוי הפסק.

ומכל זה יש להעיר על הרב חזו"ע ז"ל שתפס עיקר דעת השואל בשו"ת

קפה סק"ה). ובשדי חמד (אסיפת דינים מע' ה' סימן יב), הביא להקת הפוסקים בנידון זה. ע"ש. גם הגר"ע יוסף ז"ל עצמו בשו"ת יביע אומר ח"ט (סי' צו אות ג), ובספר חזון עובדיה (ברכות עמוד רה) הביא דברי הפוסקים בזה, שאין חשש הפסק לגבי השומע. וא"כ ה"ה לענין עניית אמן שאין בזה חשש הפסק, כי אינו מסתבר לחלק ביניהם, דמסתמא כשהתירו לו לשמוע ברכה שאינה שייכת אליו התירו לו שיענה אמן ג"כ. וכן צידד הרב שדי חמד הנ"ל (בד"ה וכתב), וכ"כ בפשיטות בשו"ת יגל יעקב גוטליב (אור"ח סי' מג).

ד. גם מה שכתב רבינו ז"ל בסוף תשובתו ביביע אומר שברכת לישיב בסוכה "אין לנשים שום שייכות בה" הואיל ולדידן אין הנשים מברכות אותה, אחר בקשת המחזיר מכת"ר ז"ל, לא זכיתי להבין מה הלשון אומרת, דמה בכך אם הנשים אינן מברכות ברכת לישיב בסוכה, וכי רק זה כל מה שקובע, הלא עצם המצוה שעליה מברכים הוא הקובע, כי פשוט הוא שאין הדבר תלוי באם יש להן שייכות לברכה או לא, אלא הדבר תלוי באם יש להן שייכות למצוה עצמה שעליה מברכים. כי ברור שאין הברכה סתם מלים בעלמא, אלא הברכה קשורה למצוה שעליה מברכים, כשמה כן היא "ברכת המצות", ואעפ"י שאין הנשים מברכות ברכת הסוכה, מ"מ בודאי ששייכות הן למצות הסוכה שעליה מברכים, ויש להן חלק בה. ואם דרך האשה להיות נטפלת לבעלה ונמשכת

בסוכה" שאינה שייכת אליהן באמצע סדר הקידוש בשעה שמכוין להוציאן ידי חובה, זה גופא חשיב הפסק לגביהן אף אם לא יענו אמן, דכיון שזה המקדש המכוין להוציא השומעים ידי חובת קידוש הפסיק בדיבור בדבר שאינו שייך להן (ברכת לישיב בסוכה), חשיב לגביהו כהפסק, ואינן יוצאות ידי חובת קידוש כלל, אפי' אם שתקו ולא השיחו, כמו שכתב הרב משנה ברורה (סי' קסז סוף ס"ק מג) ובביאור הלכה שם, שאם שח המברך קודם שטעם, אף שהשומעים לא שחו כלל, שוב אינם יוצאים בברכתו. א"כ הוא הדין כאן, אי אזלינן בתר דידהו, הוי ברכת לישיב בסוכה שאין להן שייכות בה כשיחה בעלמא, והוי כשח המברך שאין השומעים יוצאים יד"ח. ואעפ"י שגם דין זה בשח המברך אין השומעים יוצאים יד"ח לאו מילתא דפסיקא היא, דאיכא מאן דסבר דיצאו השומעים, מ"מ רבו הפוסקים הסוברים שלא יצאו, ולמה לא חשש לדבריהם. אלא על כרחך מוכרח לומר כמו שכתבו הגאונים הנ"ל דבתר המקדש אזלינן, וכיון דלגבי המקדש הברכה שייכת אליו ולא הוי הפסק, א"כ גם לשומעים ברכתו לא הוי הפסק לגבי דידהו, וממילא גם בעניית אמן אין חשש הפסק. וזה ברור.

וכבר דנו הפוסקים במי שיוצא בברכת חבירו, וחבירו הוסיף דברים בברכה שאינם שייכים לשומע שאין בזה חשש הפסק. עיין למרן החיד"א בברכי יוסף (סי' ריג סק"א), ובפתח הדביר (ח"א סי'

אף שאינן אומרות אותה, וממילא אין בזה חשש הפסק בעניית אמן.

ועוד, כי רבו הסוברים שאף שהנשים פטורות ממצות עשה שהזמן גרמא, מכל מקום יש להן שכר כשמקיימים המצות, כמ"ש הרמב"ן בחידושו לקידושין (דף לא.), והרמב"ם (הל' ת"ת פ"א הל' יג), והר"ן בתשובותיו (סי' לב). ועי' בבן איש חי (פר' האזינו אות יא) ובשו"ת מהר"ם שיק (סי' רסט) ובשו"ת דברי ישראל וועלץ (ח"א סי' קצז). ובפרט במצות סוכה שהתורה אמרה תשבו כעין תדורו, ואמרו חז"ל בערכין (ג): מה דירה איש ואשתו, אף סוכה איש ואשתו. אם כן אין הנשים מופקעות ממצות סוכה לגמרי שתהיה הברכה נחשבת כלא שייכת אליהן בכלל. ובפרט לפי מה שכתב בספר תורה תמימה בפירושו על התורה (פר' אמור. אות קסט) שמה שהנשים פטורות ממצות סוכה היינו דוקא כשהן לעצמן כגון פנויות או גרושות ואלמנות, אבל אשה נשואה הנמצאת עם בעלה נהי דמשום עצמה פטורה, אבל משום בעלה שיוכל הוא לקיים תשבו כעין תדורו חייבת גם היא. וכמו שכתבו התוס' ובעל המאור בר"ה (דף ו: ד"ה אשה) דאעפ"י שאין הנשים מחוייבות במצות שמחת החג מפני מ"ע שהז"ג, בכ"ז חייבות בשביל בעליהן שא"א להם לשמוח בלעדן. וכעין סברא זו כתב הר"ן רפ"ב דקידושין דאע"פ שהנשים פטורות ממצות פריה ורביה, בכ"ז יש להן מצוה כשמקיימות אותה מפני שמסייעות

אחריו, א"כ כשבעלה יושב בסוכה ומקיים מצותו, והיא גם היא יושבת יחד אתו בצלא דמהמנותא, ומקיים בזה מצותו בהידור בענין תשבו כעין תדורו, מה דירה איש ואשתו אף סוכה איש ואשתו, אם כן בודאי שיש לה שייכות למצוה גופא, ושפיר יכולה לענות אמן אחר ברכתו. ואעפ"י שאינה מברכת משום שהיא פטורה ואינה יכולה לומר "וצוננו", מכל מקום יש לה שייכות למצות הסוכה גופא. וכן ראיתי בשו"ת בית אבי (ח"ג סי' עג) שכתב שברכת לישב בסוכה שייכת גם בנשים, דמצות סוכה היא תשבו כעין תדורו, וכיון דדירה הוא איש ואשתו כדרך שדר כל השנה, כמ"ש הרמ"א (סי' תרלט ס"ב) גבי שינה בסוכה, ממילא לפי"ז האשה היא חלק מהמצוה, שבלעדה אי אפשר לקיים המצוה כהוגן, כעין מ"ש הר"ן ברפ"ב דקידושין דאעפ"י שאין האשה מחוייבת בפריה ורביה, מ"מ איכא לגבה מצוה ע"י שמסייעת לבעלה במצוה, עי"ש. ועי' עוד בספר יפה ללב (ח"ב סי' תרמ) שהביא מספר חמדת ימים שאעפ"י שהנשים פטורות ממצות סוכה, מיהו מצוה על כל איש ישראל להושיב אשתו ובני ביתו עמו בסוכה להיותם מסתופפים בצלא דמהמנותא לטהר את נפשותם, ולהודיע אליהם חסדי ה' עם ישראל עמו ונחלתו תמיד כל הימים בעבור תהיה יראתו ואהבתו על פניהם לבלתי יחטאו. ע"כ. הנה ברור שגם הנשים יש להם חלק במצות סוכה וממילא שייכות גם לברכה

סוכה תשבו כעין תדורו, ומאי שנא האי מהאי.

ועוד שיש לצרף דעת הפוסקים הספרדים דס"ל דנשים מברכות על מ"ע שהז"ג, וכמ"ש מרן החיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סי' פב), והרב כף החיים (סי' תקפט ס"ק כג), ובפרט מנהג אחינו האשכנזים שרבים נוהגים שגם הנשים מברכות על הסוכה כמובא בראשונים, ודאי שאין להגדיר הברכה כאין להן שום שייכות בה. ואחרי כתבי כל זה שבתי וראיתי חיים בכר דוד מגדולי שאלוניקי בשו"ת תפארת אדם (או"ל סוף סי' ז), שכתב בנד"ד דלפי המנהג הפשוט שבעל הבית בוצע ומברך לישב בסוכה ומוציא ידי חובה גם לנשים הפטורות מן הסוכה, דלכו"ע אין בשמיעת ברכה זו חשש הפסק, דהגם שאינן מצוות, מ"מ מצוה איכא, ומה גם לדעת הראשונים דסוברים שיכולות לברך (לישב בסוכה), וכן נוהגין לברך בלולב. עכ"ל. מבואר יוצא מדבריו שאע"פ שנסתפקו הפוסקים באם המברך אומר דברים שאינם שייכים לשומע אי חשיב הפסק, בנד"ד פשיטא ליה שאין שום חשש הפסק לנשים בשמיעת ברכת לישב בסוכה בשעה שיוציאות מבעליהן ברכת המוציא, הואיל וגם הן שייכות במצוה, וכ"ש להסוברים שיכולות גם לברך. ובודאי שהוא הדין שיכולות לענות אמן ג"כ, שהרי לא הזהיר שהנשים לא יענו אמן אחר ברכת לישב בסוכה, כאשר מורה ובא הגר"ע יוסף ז"ל, ובודאי דגם בזה סבירא ליה להרב תפארת אדם שאין

לבעליהן במצוה זו. ואם כן הכא נמי יש לנשים מצוה לישב בסוכה בשביל זה שמסייעות לבעליהן לקיים מצות סוכה כהלכתה, תשבו כעין תדורו. עכ"ל. עי"ש. נמצאת למד שגם הנשים יש להן שייכות וחלק במצות הסוכה.

ועל פי דברי הרב תורה תמימה הנ"ל יש להעיר על הגאון הרב יצחק יוסף שליט"א, מר בריה דרבינא, במה שכתב בספרו ילקוט יוסף (שובע שמחות, פרק ו. סדר עריכת הקידושין) ליישב המנהג שהכלה עונה אמן אחר ברכת האירוסין וגם טועמת מהיין, דצריך לומר דאין עניית אמן אחר ברכת האירוסין חשיבא הפסק בין ברכת היין לטעימה, שהרי האשה סוף סוף היא שייכת בברכה זו, מצד שהיא מסייעת לחתן בקיום מצות פו"ר, וממילא שייכת בברכת האירוסין, שבלי האשה לא היה הבעל יכול לקיים מצוה זו, וכדברי הר"ן ברפ"ב דקידושין, וממילא אין עניית אמן חשיבא הפסק והוי גביל לתורי שאינו הפסק בין הברכה לטעימה. עי"ש. ואילו בספר ילקוט יוסף (בדיני סוכה עמ' תקצה) פסק כדעת מר אביו ז"ל שהנשים לא יענו אמן אחר ברכת לישב בסוכה מחשש הפסק, והרואה יראה שלא הוזהר מדותיו, דלפי דבריו שהליץ בעד המנהג שהכלה עונה אמן אחר ברכת האירוסין כי היא שייכת בה מצד שהיא מסייעת לחתן בקיום מצות פו"ר כדברי הר"ן, היה לו לומר אותם דברים גם כאן גבי ברכת לישב בסוכה שיש לה שייכות לברכה מצד שהיא מסייעת לבעלה בקיום מצות

וכלותיו אכלו עמו בסוכה כל ימי החג. עי"ש. ולא הזכיר שציוה לנשים שלא יענו אמן אחר ברכת לישב בסוכה, משמע שאין בזה חשש הפסק.

ואעפ"י שהרב ז"ל בחזון עובדיה כבר הורה זקן שאין לנשים לענות אמן מחשש הפסק, וכן מורים בניו ותלמידיו אחריו, מכל מקום אנן בדידן מנהג אבותינו בידינו עתיקא דעתיקין שנשינו ובנותינו עונות אמן על כל ברכות הקידוש בלית יוצא מן הכלל, ולא שמענו ולא ראינו ולא קבלנו מרבתינו ואבותינו שהנשים והבנות לא יענו אמן, א"כ אין לנו ראייה גדולה מזו שאין בזה חשש הפסק. וכן היה המנהג פשוט בכל ישראל, פוק חזי מאי עמא דבר.

וכבר כתב הרב ז"ל בעצמו בספר חזון עובדיה (סוכות עמ' קמד) על מה שמוצאים לפעמים סברות יחידות בפוסקים שאין צריך לחוש להם, והסתמך ע"ד הגאון חקרי לב (חור"מ ח"א סי' עה ד"ה ובר), שזה כלל גדול בתורה מוסכם ומסור בידינו מגדולי רבני האחרונים, כי דין מחודש שחידש אחד מן הראשונים ואין זכר לזה בדברי שאר הראשונים, יש לדון שהם חולקים עליו, דאם איתא להא לא הוו שתקי הפוסקים מיניה ע"כ. עי"ש. וכן כתב גם בנו הגר"י יוסף בספר ילקוט יוסף (סוכות עמ' תרפג-תרפד) ע"ד רבינו מנוח הסובר שאפי' אכילת כזית פת עראי אסור לאכול חוץ לסוכה, שהיא סברא יחידאה, וכל שיש הלכה תמוהה ולא מצינו לשאר הראשונים שחידשו דבר זה,

כל חשש הפסק בעניית אמן מאותו טעם שגם הן שייכות במצוה.

העולה מכל האמור, שנראה עיקר לדינא שאין חשש הפסק בעניית אמן אחר ברכת לישב בסוכה לנשים, ויכולות לענות אמן אחר ברכת בעליהן, ואין צריך לחוש לזה משום הפסק. וכמו שנתבאר מדברי כל הפוסקים הנ"ל, הן מטעם שגם הנשים שייכות ויש להן חלק במצות סוכה, והן מטעם שברכת לישב בסוכה קבעו אותה חכמים לאומרה בסדר הקידוש, והן מטעם דאזלינן בתר המבריך. ועוד אחת עלית על כולנה עצם מה שלא ראינו לפוסקים הראשונים והאחרונים במשך כל הדורות שהזהירו על זאת שהנשים לא יענו אמן מחשש הפסק, ובודאי מילתא היא, כי לא דבר חדש הוא. וכבר מרגלא מפומייהו דרבנן שטובה סתימתן של הראשונים מפירושן של האחרונים, כמו שכותב הרב חיי אדם בביאור נשמת אדם (כלל ג, סעי' טו. אות ג) משם הגאון בעל בית מאיר [וכ"ה בס' בית מאיר (או"ח סי' תמג סק"ב ד"ה ואולם)], ומדחזינן לראשונים ולאחרונים דסתמו לה סתומי, מוכח בודאי דאין בזה חשש הפסק. ועייין בשו"ת להורות נתן (ח"ו סי' לט) שהביא מספר חתן סופר (או"ח שער הגדילים והכלאים פכ"ג) שאמרה לו אמו, בתו של החת"ס, שמעולם לא ראתה בבית אביה החת"ס שהנשים בירכו ברכת לישב בסוכה, ומשמע שישבו בסוכה, אלא שלא בירכו, וכן כתב בספר מנהגי החת"ס (פ"ח י"א) שכל בניו ובנותיו חתניו

י"ל דכל הראשונים לא סבירא להו כסברא זו, ונמצא שאין אנו חולקים על הראשונים, אלא שאר הראשונים פליגי עליה. ע"ש. אם כן אף אנן בעניותנו נענה ונאמר דהוא הדין כאן, שהוראה זו שהורה הרב ז"ל היא הוראה חדשה שחידש כי נמשך אחרי סברת השואל בשו"ת הר צבי שחשש להפסק, והואיל ולא ראינו לגדולים שלפניו שהזהירו על זה, יש לומר בפשיטות דלא סבירא להו שיש בזה חשש הפסק. ואם ניתן לומר דברי הגאון חקרי לב על הראשונים, כל שכן בנידון דידן. אשר על כן, הדבר פשוט שמי שרוצה להמשיך להחזיק במנהגו שלא להעיר לנשיו ובנותיו שלא יענו אמן, הרשות נתונה בידו. והנראה לענ"ד כתבתי. אני הדל באלפי, דוד מלאך הלוי.





בית יוסף



בענין התקנת עירוב בעיר שיש בה אגמים ונהרות

הרב שמואל כאשכראמן

מח"ס מנחת שמואל, ורק ק"ק נר המזרח אטלאנטא

"נטע רובן הרי הוא כחצר ומותר אף על פי שאין עשויים אצטבלאות".

עוד מבואר בגמ' שם (כד.) ששטח בית סאתיים שהוצף במים שאינם ראויים לשתייה דינו כזרעים. "קרפף יותר מבית סאתים שהוקף לדירה ונתמלא מים סבור רבנן למימר כזרעים דמו ואסור. אמר להו רב אבא אחוה דרב משרשיא הרי אמרינן משמיה דרבא מים כנטעים דמו שרי אמר אמימר והוא דחזיין לתשמישתא אבל לא חזיין לתשמישתא לא. ואסור בטלטול אף כשהוא מוקף מחיצות. וממילא פשוט שיאסור את הטלטול בעיר אם איננו מופרד ממנו.

מזה רואים ששטח כזה אסור בטלטול, אוסר את כל העיר הפרוצה אליו ללא הפרדה, וממילא כדי להכשיר את הטלטול בעיר צריכים שהשטחים האסורים בטלטול יהיו מוקפים בפני עצמם. ודין זה אמור גם לאמת המים שהיא נחשבת ככרמלית שאינה בטלה לעיר, וממילא מאחר והיא אסורה בטלטול היא אוסרת את העיר הפרוצה לה.

שאלה: האם מותר לטלטל בעיר שיש בה עירוב על ידי צורת הפתח, ובתוך העירוב יש מקומות כמו שטחי קוצים או אגם או נהר? (a forest, lake or bridge)

א. תשובה: איתא בגמ' שבת (ז:) קרפף יותר מבית סאתים שלא הוקף לדירה ואפ' כור או כוריים, הזורק לתוכו חייב. מאי טעמא מחיצה היא אלא שמחוסרת דיורין. ועוד בעירובין (כד.), אמר רב כהנה רחבה שאחרי הבתים אין מטלטלין דיורין בו אלא בארבע אמות, ואמר רב נחמן אם פתח לו פתח מותר לטלטל בכולו פתח מתירו ולא אמרן אלא שפתח ולבסוף הוקף, אבל הוקף ולבסוף פתח לא. ועוד מבואר בגמ' עירובין (כג:) ששטח זרוע ששטחו בית סאתיים ומעלה אסור בטלטול. "קרפף שהוא יותר מבית סאתים שהוקף לדירה נזרע רובו הרי הוא כגינה ואסור הא מיעוטא שרי. אמר רב הונא בריה דרב יהושע לא אמרן אלא בית סאתיים אבל יותר מבית סאתים אסור.

וכן מבואר בעירובין (כד.) שטח בית סאתיים של אילנות מותר בטלטול אף כשהאילנות אינם מסודרים בשורות.

התחום שיכול בעל הבית לילך ולטול בה ג"כ סמוכה לעיר מקרי, וכתב בשער הציון (שם-טז) שדעה דחויה היא וקולא גדולה. וכתב הכף החיים (שם-כה) כדעת היש חולקים ברמ"א. וכן עיין ערוך השלחן (שם-ח).

וע"ע באור זרוע (בעירובין סימן קל אות ב) ורש"י (עירובין כג:) דבזרעונים לא דיירי אינשי והוה ליה גינה אבל הנוטע אילנות דאורייתא להסתופף בצל אילנות תמיד לא ביטל דירתו. וכן עיין להרשב"א בעבודת הקדש (בית נתיבות ד-פט) שכתב לא היה הקרפף יותר מבית סאתים אוסר אם הוא רגיל יותר במבוי ואין מסלק דעתו מן המבוי. וכן עיין באוהל מועד (עירובין ג-ז) שכתב וחצר או קרפף שרובן נזרע הרי הם כגנה ואסור, שדירתו בטלה בזרעים והרי הוא כגנה. וכן כתב בטור (סי' שנח). ונראה מכל הנ"ל מה שאסור לטלטל במקום זרעים, זה לא מתכוון שעצם זה שלא הולכים שם מבטל את הדירה, אלא זה שהאדם לא מעוניין ללכת שם מפקיע שם דירה משם.

לפי זה רק במקום זרעים שאנשים מקפידים לא ללכת לשם, אבל במקום יער או מקומות שיש הרבה אילנות וקוצים שאם ירבה להשתמש שם יכולים לנקות את המקום מתי שרוצים, הרי שדעתו לא מוסחת ממקום זה. ולפיכך לא נחשב כזרעים.

ג. עיין בשו"ת דבר שמואל (סי' רנט) שמקום הזרעים מסוגל לאסור רק קרפף, שאינו מקום מגורים גמורים,

וכן פסק בשו"ע (או"ח סי' שנח סע' א) כל הקף שלא הוקף לדירה כגון גנים ופרדסים וברגנים שאינם עשויים אלא לשמור בתוכן, אסרו חכמים לטלטל בתוכה יותר מד' אמות אם הוא יותר מבית סאתיים, אבל אם היא סאתיים שהוא שיעור שבעים אמה וארבעה טפחים על שבעים אמה וד' טפחים מותר לטלטל בכולו, בין שהוא מרובע בין שהוא עגול או אריך וקטין, ובלבד שלא יהיה ארכו יותר משנים ברחבו אמה אחת, ואם הוקף לדירה אפ' יש בה כמה מילין מותר לטלטל בכולו. וכתב הרמ"א: י"א דסתם קרפפות שלנו מקרי מוקפות לדירה, דרגילים לפתוח פתח תחילה ואח"כ להקיף. וי"א עוד דכל קרפף שהוא סמוך לביתו מקרי הוקף לדירה כי דעתה עלוה. ויש חולקין בזה. וכתב במ"ב (שם ס"ק יח) ולדעת זו אפ' בסמוכה ממש לביתו, כל שלא פתח ולסוף הוקף לא מהני והסכימו אחרונים להלכה כדעת זו. ועיין שער הציון (שם-יט) שמביא מהרבה ראשונים ואחרונים שפסקו כדעה זו.

ב. **והנה** עיין בביאור הלכה (שם ד"ה לדירה) שכתב בשני אופנים נחשב המקום "מוקף לדירה" מקום שדר בו בגופו באכילה ולינה וכו'. או שמשתמש בו בתדירות לצרכי הבית כחצר הבית וכדומה, וכן עיין חזון איש (או"ח סי' פט-יז), שכתב לא מצינו היקף לדירה אלא המוקף ללינה בקביעות. עוד עיין מג"א (שם ד) שהעתיק דברי רבנו יהונתן (ו: ד"ה מתני') דכל שהוא בתוך

בכוונה מבטל דירה ולא כשעלו מאליהן. עוד עיין שו"ת אמרי יושר (ח"א סי' קעז) שכתב במגרש שמפוזר בו מאכל בהמה תליא בפלוגתא דרש"י וריטב"א, דלהריטב"א אף מאכל בהמה אינו מבטל היקף דירה, ורק אם כל ההיקף הוא למאכל בהמה לא מיקרי היקף לדירה. ולרש"י ותוס' כל שהוא מאכל בהמה מבטל דירה אף בתוך היקף לדירה מיהו דוקא שבגבוהים י"ט עי"ש. עוד עיין בדבריו (ח"ב סי' פ) שדן בזה והביא מדברי הבית מאיר שנראה מדבריו שיש להקל וצירף דעתו לסניף להקל גם עפ"י ספיקו של הרא"ש ודבר שמואל אם בחצר נתבטל היקף לדירה משום זרעם ובעיר עדיף מחצר ובודאי יש להקל.

ובספר שונה הלכות (שנח-ז) כתב בשם החזו"א ששטחים שסביבות העיר אף שהם תוך היקף העיר אם אין שום תשמיש הרי הן כדין קרפף שלא הוקף לדירה ואם יש בהם ב"ס אוסרם את העיר בין זרועים בין בורים. אמנם הסמוכים לעיר שהולכין בתוכן אפשר שהם בשם חצר, אבל שטחים גדולים ודאי א"א להקל. עיין שו"ת קנין תורה (ח"א סי' קז) מה שכתב בזה.

ד. ולגבי מים כתב האמרי יושר (שם) שגם קרפף שמתמלא מים שאינם ראויים לתשמיש נאסר בטלטול, שמשמע אף בנתמלא מאליו. ר"ל דמים גרועים מזרעם כלא תשיב כלל לדירה משא"כ בזרעים תלוי במה שנזרעו בכוונה.

אך לא אוסר את היקף העיר העשוי לדירת יושביה. וזהו סברת הרא"ש שזרעים אינם מבטלים דירת חצר. וכן פסק בשו"ת חכם צבי (סי' נט).

עוד עיין שו"ת דברי מלכיאל (ח"ד סי' ג) שכל שזרעים אוסרים הוא כשגדלו במקום כרמלית כהא שגדלו במקום שכבר מוקף אך אם המחיצות נסגרו רק לאחר שעלו הזרעים כפי שהקפת כרמלית מועילה להתירה כך גם הקפת הזרעים מועילה להתירם.

וכן עיין שו"ת אבן יקרה (או"ח סי' טו) זרעים מבטלים דירה נאמר רק כשהמקום נותר גם ע"י מחיצות, אך במקום המוקף מכל רוחותיו בצוה"פ יש להתיר, כי הרי לא יחשבו שצוה"פ עשויה לשמירת הזרעים. עיין שו"ת ישכיל עבדי (ח"ב קר"א או"ח סי' ו) מה שכתב על זה והביא מספר אבן האזל. וע"ע אגלי טל (חורש ט-טז) שכתב שדה נקרא כל מקום שראוי לזרעה ואינו עומד לדירה ולהילוך בני אדם.

וראה מש"כ בשו"ת מהרש"ם (ח"ד סי' עא) שמשמע מדבריו שכל מקום שיש מניעה מלהשתמש בו כגון שטח זרוע או כשהוצף במים שאין בהם שימוש, יחשב כ"זרעים" יבטל את היקף העיר אם היא פרודה לאותו שטח האסור בטלטול.

אבל עיין שו"ת אמרי יושר (ח"א סי' קע) שדחה דברי המהרש"ם הנ"ל וכתב שלא הזרעונים מבטלים את הדירה אלא האדם היא שביטל ר"ל שדוקא כשזרע

ולכן היוצא מכל הדברים הנ"ל, המקומות שיש בתוך העיר כגון יערות ושטחי קוצים יתכן שלא מבטלים את צורת הפתח. אבל לפי דברי המ"ב והחזון איש צריכים שימוש חשוב שיהיה ראוי לדירה ואם לא שהן מבטלים את צורת הפתח. או יכולים לשים צורת הפתח סביבם ולהוציא אותם מהעירוב.

ה. מהו הדין לגבי אגם או נהר: איתא בעירובין (פז.) אמת המים שהיא עוברת בחצר אין ממלאין הימנה בשבת אלא א"כ עשו לה מחיצה גבוה י' טפחים בכניסה וביציאה. וביאר רבנו יהונתן (עירובין כח: ד"ה מתני') שהאמה נחשבת כרמלית כי היא באה מכח הנהר שהיא כרמלית.

ועוד כתב הרשב"א (עירובין יב.) שאמת המים חולקת רשות לעצמה ונחשבת כרמלית גמורה. רק כשהיא עוברת דרך העיר מצד לצד. וכ"כ בשו"ע (סי' שנו א, ב) (כלומר לא ניתרת במחיצות החצר). ועוד מביא הרשב"א דברי הראב"ד שמחמיר גם כשאמת המים נכנסים ויוצאים, וכן החמיר החזו"א (קיא-א קג. א-ו). לכן רואים מהנ"ל שאם המים של אגם אן נהר לא ראויים לשתייה והם יותר מבית סאתים, לא ניתרת במחיצות החצר. והם צריכים צורת הפתח להוציא אותם מן העירוב.

ו. כתב השו"ע (סי' שנה סע' יא) קרפף יותר מבית סאתים שהוקף לדירה ונכנסו בו מים אם ראויים לשתייה אין מבטלים הדירה אפ' אם המקום

עוד עיין חזון איש (קיב-ו) שכתב: וע"כ דגם גינה דמבטלי דירה אינו ביטול גמור אלא ביתר מב"ס דבעינן דירה גמורה כיון דאבדה הדירה חשיבותה ע"י שזרעים אסורה. אבל בב"ס דסגי בדירה כ"ש אף שנזרע עדיין שם דירה גרועה עלה. ולפי"ז אין לנו חילוק בענין ביטול הדירה בגודל השטח, אלא החילוק בין ב"ס ליתר ב"ס הוא משום דבב"ס סגי בגדרה כ"ש וביתר הב"ס בעינן דירה גמורה. וכיון דלמדנו דאין הזרעים מבטלי לגמרי את הדירה אלא מקלשי חשיבותה יש מקום לומר בדירה וסהר ומוקצה דתשמישן רב אין הזרעין מבטלי כלל את הדירה אם הדירה ביתר מב"ס דבעינן דירה גמורה.

ונראה מכל האמור: א שלפי הדבר שמואל קרפף אסור אם אינם מקום מגורים גמורים, אבל אם הוא בתוך העיר לא אסור. ב לפי הדברי מלכיאל שהזרעים אוסרים אם הם באו אחרי שהוקף לדירה, אבל אם היו שם לפני ששמו צורת הפתח לא אסור. ג לפי דברי האבן יקרה המקום שמוקף בצורת הפתח יש להתיר, כי הרי לא יחשבו שצוה"פ עשויה לשמירת הזרעים. ד לפי דברי המהרש"ם שרק המקום שיש מניעה, כגון שטח זרוע או שהוצף במים שאין בהם שימוש יחשב כ"זרעים" יבטל את היקף העיר. ה ולפי דברי האמרי יושר שלא הזרעונים מבטלים את הדירה אלא האדם הוא שביטל, ר"ל שדוקא כשזרע בכוונה מבטל דירה שלא כשעלו מאלהן.

שנתפשטו שם יותר מבית סאתים, ואפ' הם עמוקים הרבה ואם אינם ראויים לשתיה דינם כזרעים, והוא שיהא בעמקם עשרה טפחים.

וכתב במ"ב (שם ס"ק פה), דיש להקל אפ' אינם ראויים לשתית אדם אלא לכביסה או לשאר דברים. ועיין עוד בבה"ל שהביא דעת כמה ראשונים דאפ' אין בעמקן עשרה אסור. וסיים שיש להחמיר שלא בשעת הדחק.

ז. והנה ראיתי בספר המאירי עירובין (כד.), שכתב שזרעים העשויים רק לשם נוי או ריח וטיול, אינם מבטלים הדירה. אמנם עיין בשו"ת דברי חיים (ח"ב או"ח סי' כח) ובשו"ת שואל ומשיב (מהדו"ק ח"ג סי' קלא), שהחמירו בזרעים

לשם נוי. אבל נראה מתשבותיהם שלא ראו דברי המאירי הנ"ל. עוד עיין שו"ת קנין תורה (ח"א סי' א).

ח. ונראה מכל הנ"ל: שיער וקוצים ואגם ונהר יש מחלוקת גדולה האם הם מבטלים הדירה או לא. אבל נראה לפי דברי המאירי הנ"ל אם יש יער שיפה אפ' אם אנשים לא הולכים בתוכו, או אם יש אגם או נהר שאנשים יושבים מסביבם ונהנים מהנהר או מהאגם ניתרות במחיצות העיר. ועוד יש לצרף דברי כל הפוסקים שהבאנו לעיל ללמד זכות על אנשים שמקילים.

אבל קשה להקל נגד המ"ב והחזו"א בזה, ולא באנו אלא ללמוד זכות על המקילים.



בענין עזיבה מוקדמת של חדר בית מלון בשבת

הרב שי טחן

מח"ס שף וייתיב ועוד, ראש כולל ובית הוראה ארזי הלבנון, ברוקלין

ובמזוודות מלפני יום השבת, יש לדון אם ניתן לטלטל את המזוודה והתיק בצאתו מהחדר ביום השבת.

והנה אם יש בתיקים שאר חפצים ובגדים החשובים לו יותר מן דברי המוקצה הארוזים בתיק מלפני השבת, דין התיק הוא כבסיס לדבר האסור ולדבר המותר, וככל שהדברים המותרים חשובים לו יותר מן הדברים האסורים מותר לטלטל את התיק, כדכתב הש"ע (סימן שי"ח): "כלי שיש עליו דבר האסור ודבר המותר מותר לטלטלו וכו'... וכגון שדבר המותר חשוב מדבר האסור, אבל אם דבר האסור חשוב יותר מדבר המותר בטל אצלו ואסור לטלטלו". ולכן לענייננו יש ליתן לתוך התיקים לפני כניסת השבת את כל דברי המוקצה כגון הטלפון, הארנק, התפליין וכו', ויחד עם זאת יניח שם דבר החשוב לו יותר מהם.

אלא בדרך כלל הטלפון והארנק ובמיוחד התפליין הם הדברים החשובים ביותר לאדם, ומה יוכל ליתן בתיק שחשוב יותר. אלא שיש לדעת

הנה*) הנהג בבתי מלון הוא שהשוכר חדר ליום אחד צריך לעזוב בסביבות השעה אחת עשרה בבוקר, ולכן כששוכרים חדר לשבת יש לשכור ליומיים. אולם נשאלת השאלה האם ניתן לשכור ליום אחד בלבד ולעזוב את החדר לפני השעה אחת עשרה בבוקר, ובכך לחסוך את תשלום היום הנוסף. אכן הדבר כרוך בכמה חששות של איסורי שבת, וכגון באריזת החפצים שחלקם מוקצים ופינויים מחוץ לחדר, לדוגמא לחדר הלובי או לחדר של אורחים אחרים שמסכימים לשמור על הדברים, ויש בזה גם שאלה של הכנה ביום השבת. ועוד שצריך למצוא מקום לאכסן את התיקים והמזוודות, ולעיתים אפשר להכניס את המזוודות לרכב, ואם כן יש לברר אם וכיצד ניתן להכניס את החפצים לרכב.

מוקצה

הדבר ברור שאסור לארוז בשבת דברים המוקצים, אלא שאם כל דברי המוקצה כבר ארוזים ומוכנים בתיקים

א. מתוך הספר שעומד לצאת לאור ב'ה בקרוב: שף וייתיב על הלכות יציאה לטיולים ושהייה בבתי מלון.

לעשות כן: "כלכלה מלאה פירות ואבן בתוכה, אם הם פירות רטובים כגון תאנים וענבים יטול אותה כמו שהיא, שאם ינער הפירות מתוכה יפסדו, אבל אם הם פירות שאינם נפסדים ינערם וינער גם האבן עמהם ולא יטלנה עמהם". פירוש שאם יש לו אפשרות להשליך על הארץ את תכולת הכלכלה ולאסוף את הפירות חזרה ללא האבן חייב הוא לעשות כן, וחזר על תנאי זה שנית (סי' שי ס"ח), שכתב שההיתר לטלטל מחתה שיש עליה דברים המותרים בטלטול יחד עם דברים האסורים הוא רק אם אי אפשר לקחת הקיטמא המותר לחודיה.

וא"כ לדידן הרי יוכל להשליך את תכולת התיק ולאסוף חזרה את מה שברצונו לטלטל. ולכן יש להערים ולהניח בתוך התיק דברים שלא יוכל להשליכם ממנו וכגון דברי מאכל שאם ישליכם יתפזרו וימאסו, ועוד שיתלכלכו וילכלכו את המקום, וכן דברי קדושה כגון תפילין שאין רשאי להשליכם מתיקו.

עוד יש לדון שאם כל כוונתו היא לטלטל את האיסור (אע"פ שרוצה גם לטלטל את ההיתר) יש לאסור לעשות כן, ומלבד כל זאת אם אכן ישנם דברים בתיק הנצרכים לו בשבת ועבור כן יוכל לטלטל את כל התיק עם תכולתו, הרי דבר זה יועיל רק אם יוכל להשתמש בהם במקום בו הוא מניח את תיקו, וכגון במקום שיש לו גישה ביום השבת, ולכן יראה שאם מבקש מבעלי המלון או מאורחים אחרים

שחשיבות הדברים אינו נמדד לפי מה ששווה ערך יותר אלא לפי מה שנצרך לו יותר בשבת, וכדכתב המשנה ברורה (סי' רעו ס"ק יח), והחיי אדם (ח"ב כלל סז ס"ד), וביאר זאת האגרות משה (או"ח ח"ה סי' כב אות יז), וז"ל: דבר החשוב לא דייננין רק לפי שוויותו, דבדאי באופן דסידור וכסף יש לסידור חשיבות יותר מכסף, ואם יש לו משקפיים ומעות על גבי בסיס, כיון דצריך הוא למשקפיים מיד, הו"ל משקפיים כדבר חשוב לגבי מעות, ולא משנה כמה אלפי דולרים מונחים כאן כיון שצריך עכשיו את המשקפיים יותר מהמעות וכו', ואם היה לו כיכר והון רב על הבסיס אזלינן בתר הכיכר כיון דצריך להאי כיכר בשבת. עכ"ל.

ולכן לדידן כיון שדברי מוקצה אלו אינם נצרכים לו בשבת, יראה ליתן בתיקים דברים שיוכל להשתמש בהם בשבת וכגון סידור כדי שיוכל להתפלל עמו תפילת מנחה, או דברי מאכל עבור סעודה שלישית, אלא מה שכתבנו לגבי הסידור הוא רק אם אין לו סידור אחר להתפלל בו מנחה, כמו שהסביר שם האגרות משה בתוך התשובה: "אכן אם יש לו עוד זוג משקפיים ולא צריך משקפיים אלו כעת, חשיבי להו המעות כדבר החשוב".

אך דע עקא שבדין שכתב הש"ע דלעיל להתיר לטלטל, כתב (בסימן שט ס"ג) להתנות שמותר זה רק במקום שאינו יכול להשליך את האיסור מעל הבסיס, דאם ניתן לנער את האיסור לפני טלטולו יש

החדר. אי נמי יתכן שיש להתיר משום שלצורך גופו שווה תמיד לצורך מקומו, ולכן אפשר שבזה שהוא צריך לפנות את החדר נחשב הדבר מותר משום צורך מקומו.

הכנה משבת למוצאי שבת.

לגבי השאלה של הכנה בזה שאוסף את חפציו ומוציאם מחוץ לחדרו לחדר אחר, לכאורה היה לנו לאסור זאת כיון שכל סוג הכנה אסורה אפילו של טירחה מועטת וקלה (של"ה פסחים עמוד רסד), אלא שחידש המהרש"ג (ח"א סי' סא) שהכנה האסורה היא דוקא באם כוונת העושה להרויח זמן שלא יצטרך לעשותה בימי החול וכגון מה שאסרו רבותינו להציע המיטות בשבת עבור אחר השבת, כיון שיכול הוא להציע המיטות אחר השבת, ורק יען שבשבת הוא פנוי לכן רוצה הוא לעשות דבר זה בשבת כדי להרויח הטרחה או הזמן במוצאי שבת, וכן מה שאסרו להדיח כלים בשבת כדי שלא יצטרך לטרוח בהדחתם בחול. אבל אם הוא מכין בשבת כיון שאחר השבת הוא לא יוכל לעשות את הדבר, אם כן הכנתו אינה עבור הרווחת זמן אלא מכיון שאין אפשרות אחרת.

ובדומה לשיטתו זו מובא בחיי אדם (כלל קנג סי' ו) שכל דבר שלא ימצא בנקל לעשותו כלילה אחר השבת מותר לעשותו באותו היום ולא נאסר דבר זה משום הכנה, ועל פי דברים אלו כתבו כמה מהפוסקים שאדם רשאי להוציא

לשמור לו על תיקיו שיהיה לו אפשרות וגישה אליהם.

בכל אופן הדבר הבטוח ביותר היא לבקש מנכרי לקחת עבורו את המזוודות למקום בו הוא רוצה לשומרם עד אחר השבת, ונלמד טילטול התיקים על ידי נכרי מהא דכתב הרמ"א (סימן רעו ס"ג), שאם יש לו צורך לילך למקום חשך מותר לצוות האיננו יהודי להתלוות עמו עם נר דלוק הואיל ואינו עושה רק טלטול בעלמא, והסביר המשנה ברורה (ס"ק לא) את כוונת הרמ"א שהוא רק איסור מוקצה, ומכיון שרשאי הישראל אם רצה לקחת את המוקצה בעצמו ע"י טלטול מן הצד, כגון באחורי ידיו או בין אצילי ידיו וכיוצא בזה, רשאי לצוות לנכרי ליטלו גם כן.

והמעין במגן אברהם (סימן רעט) יראה נכוחה קושייתו שהרמ"א סותר עצמו (סימן רעט ס"ד) ואוסר טלטול נר מוקצה ע"י נכרי, ותירץ המג"א שיש לחלק בין סימן רע"ו שהרמ"א התיר בטלטול לצורך גופו, ובסימן רע"ט אסר בטלטול מחמה לצל, לצורך הנר שלא יגנב. ומדבריו למדנו שטלטול התיקים צריכים להיות במטרה שהיא לצורך השתמשות בהם בשבת, ולא רק על מנת לשמרם שלא יאבדו או שלא יחייבו את האורח בשהיית יום נוסף בחדר. ולכן כמו שכתבנו לעיל שיש לראות שהתיקים יהיו במקום שיש לו גישה אליהם ויוכל הוא להשתמש בתכולתם ויעבירם לצורך שימושם שם, ולא רק על מנת לפנות את

לזה אלא שלא היה באפשרותו לעשות פעולה זו מאתמול, וגם בלילה אין ביכולתו לעשות זאת לא אסרו. והתמיהה בתירוצו ברורה, שהרי המשנה ברורה כתב שלגמרי מותר להכניס חלקי השולחן לבית ללא שום תנאים ואוקימתות, וגם אם יכל להכניס מאתמול או למחרת, וכן הגר"ע יוסף התיר להדיא ובשופי.

ולכן האמת תורה דרכה שטעם אחר בפיהו, והוא מה שהוסיף שם החיי אדם להסביר שאיסור הכנה הוא רק בעניין שהדבר שהכין 'נגמר', פירוש: אם על ידי ההכנה הדבר מוכן למה שהכינו יש לאסור להכינו בשבת, אולם אם עדיין אינו מוכן אין בזה משום איסור הכנה. הדוגמא שהח"א נוקט היא הבאת השולחנות והספסלים מן הסוכה בשמיני עצרת, וכתב שלהכניסם לביתו מותר שאין דבר זה 'נגמר', אולם לא יניח הטבלא על הרגלים בשלחן של פרקים כי דבר זה 'גומר' את עשיית והכנת השלחן לצורך אחר החג.

ועל פי דרכנו למדנו שגם הוצאת התיקים מן החדר לא נחשבת כגמר הדבר, שהרי עדיין הוצאה זו לא נגמרה ועדיין צריך לקחתם ממקומם ולהעמיסם ברכב, ויתירה מזו יתכן שדברים שבתיק לעולם לא נחשבים גמורים, שהרי כל מהותם היא לצורך ההשתמשות בתכולתם בזמן שיפתח את התיק.

ולהטעים הדברים כתב מו"ר הרב ישראל בעלסקי זצ"ל בשו"ת שלחן הלוי (עמוד קלח), שכל ענין איסור עשיית

בשבת חלה קפואה מן המקפאי על מנת להפשירה כדי שיוכל לאוכלה בסעודה רביעית, וזאת מכיוון שאין מטרת ההפשרה על מנת להרויח זמן במוצאי שבת אלא על מנת שהחלה תהיה מוכנה, שאם לא כן היא תשאר קפואה ולא יהיה ניתן לאכלה (חזון עובדיה שבת ח"ב עמוד תמו ושו"ת מחזה אליהו סי' סד).

ועל פי דברים אלו גם הכא ניתן להתיר הכנת חפציו והוצאתם מחוץ לחדר המלון ביום השבת, כיון שכל מטרתם אינה להרויח זמן במוצאי שבת כדי שלא יצטרך לעשותם אחר השבת, אלא מטרתו היא כדי שלא יצטרך לשלם שהיית יום נוספת במלון.

ושם בחזון עובדיה הביא טעם נוסף להתיר מדברי המשנה ברורה (סוף סימן תרסז), שביום טוב האחרון של חג הסוכות לא יכין לצורך ליל שמיני עצרת, דהיינו דוקא לסדר השולחן להניח הטבלא על הרגלים, אבל להביא מן הסוכה אל הבית מותר. ודלא כמו שכתב לאסור בספר שלחן שלמה (סימן רצ"ס ק"ג), שכתב שאין לעשות שום פעולה בשבת עבור מוצאי שבת, והביא בפסקי תשובות (סימן תרסז) כנ"ל להקשות מהתפארת ישראל (סוכה פ"ד מ"ח אות מ), שאיך נתיר הבאתן אל תוך הבית, והרי כל הכנה אסורה אפילו בטירחא כל שהוא, וכתב בפסקי תשובות לתרץ על פי דברינו דלעיל, שלא אסרו הכנה אלא כשרוצה להרויח שלא יצטרך לעשות פעולה זו מאתמול או למחר, אבל אם אין כוונתו

כמו כן יש לתת את הדעת ולבקש מהנכרי להחזיר את הכרטיס המגנטי שמשמשים בו לפתיחת דלת החדר לדלפק הקבלה בבית המלון כנהוג, שהרי מפתחות אלו הינם מוקצים, ועיין לעיל שדנו אם מותר לצוות נכרי לטלטל מוקצה.

פתיחת דלת הרכב בשבת כשהאור לא נדלק.

אחר שאדם הוציא את התיקים מחדרו בדרכים המותרות שנקטנו לעיל, אכתי יש לראות אם יוכל להכניסם לרכבו, או שמא עליו למצוא מקום שמור בבית המלון לשמור את חפציו.

הנה הדבר ברור שאם בפתיחת דלת הרכב צריך להשתמש בלחיצה של כפתור אלקטרוני העובד עם סוללה הדבר אסור, וכן אם אור הרכב נדלק בעת פתיחת הדלתות גם כן אין להתיר ואין דברים אלו צריכים לפנים, וכל דברינו לקמן הינם רק לדון אם יש להתיר לפתוח הדלת במפתחות רגילות וכן אין ברכב שום נורה הנדלקת בפתיחת הדלת.

ובנידון זה מצאנו כמה שיטות:

הרשל"צ הרב יצחק יוסף בספרו ילקוט יוסף (שבת ח"ב עמוד שכד), הביא שאביו הגר"ע יוסף התיר להלכה ולמעשה לקבוצת אורחים שהגיעו מחוץ לעיר ולא מצאו מקום לינה בשבת לישן בתוך הטנדר, וכן דעת הגרש"ז אורבך (הובא בשש"כ פרק כ סעיף פ'), להתיר

מלאכה בשבת ויו"ט ובכללם הל"ט מלאכות שבת, הוא לעשות איזה מעשה מיוחד שעל ידו יתהפך הדבר להיות מתוקן וראוי להשתמש בו, ויסוד הענין הוא להיות ראוי ומתוקן ומוכן להשתמשות. ולכן גם בהכנה לא אסרו רבותינו אם אכתי יש צורך לגמור את הדבר.

ועוד יש להקל להוציא את המזוודות והתיקים מהחדר מטעם נוסף, והוא שכבר כתבנו שאם לא יוציא חפציו יהיה צריך לשלם יום נוסף, והפוסקים כתבו שאין לאסור הכנה במקום הפסד, וכגון מה שהתיר השלחן ערוך (סי' שח ס"ד) לטלטל כלי שמלאכתו להתיר אף שאינו צריך להשתמש בו על מנת שהוא לא ישבר או יגנב. וכן למדנו (סי' שלח ס"ז), שמותר לכסות לבנים לבנייה מפני הדלף אף שהם מוקצים. וכך כתב האליה רבא (סי' רנד ס"ק יח) להתיר במקום פסידא.

וכל זה במקום שהיהודי עוסק בתיקים, אולם אם הנכרי מפנה את התיקים (וכגון שיש בהם מוקצה וכשם שהסברנו לעיל) ממילא כתבו הפוסקים להתיר ההכנה, ראה בפרי מגדים (א"א סי' תקג סק"א) שהסתפק אם יש איסור הכנה על ידי עכו"ם בדבר שאין בו מלאכה, ובדעת תורה (למהרש"ם סי' תמד ס"א) כתב להקל. וכן הביא בשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סי' רכג) שרשאי לצוות לנכרי לרחוץ כליו בשבת אף שאינו צריך להם שכל שהוא רק משום טירחא לא אסרו ע"י הנכרי.

שישנם בתוך הרכב, אם כן סגירת ונעילת הדלת הוי טלטול לצורך דבר האסור. ואף על פי כן כתב להתיר זאת בשם אביו הגר"ע יוסף אם ישנם שם דברים הנצרכים לו לשבת, משום שהסגירה נעשית לצורך הדברים המותרים. וכן מותר להערים ולהניח שם חפצים המותרים בטלטול כגון אוכלים וכדומה, ואז יוכל לסגור את הדלת. ויש אפשרות נוספת והיא לסגור את הדלת בגופו או כלאחר יד.

אכן יש להעיר שכל הפוסקים דלעיל כתבו שנכון להימנע לפתוח את דלת המכונית במקום שיש אנשים, כיון שהדבר נחשב בעיני הבריות לאיסור (שש"כ שם ובילקו"י שם), ועוד שיחשדוהו שעומד לנסוע במכונית בשבת (אול"צ שם), ולכן נכון להתרחק מן החשד.

פתיחת דלת הרכב בשבת כשהאור נדלק.

באופן שהאור נדלק בהיכנסו למכונית, רשאי לבקש מהנכרי שיכניס את המזוודות למכונית, כיון שזה שהאורות נדלקים נחשב כפסיק רישא שהרי אין כוונתו לפתוח את הדלת בשביל שידלקו האורות, אלא רק כדי להכניס שם את המזוודות, ופסיק רישא מותר על ידי נכרי, כדהתיר הרמ"א (סימן רנג ס"ה) לשפחה הנכרית להדליק בשבת אש בתנור כדי לחמם את הבית, ובמעשה זה אין איסור משום שכולם חולים אצל הצניעה, וזאת אף שיש על התנור מאכל

לפתוח דלת הרכב כדי להוציא חפצים וכן התיר לשבת בתוך המכונית, וטעמו משום שרכב דינו ככלי שמלאכתו לאיסור שמותר לטלטלו לצורך גופו ומקומו, ולכן להכניס בתוך הרכב את תיקיו יהיה מותר דהוי צורך גופו (בהערה רפט שם).

וגם הגר"מ פיינשטיין (הובא בספר טלטולי שבת עמוד ב') התיר לפתוח את דלת המכונית.

וכן התירו הגרי"ש אלישיב והגרבי"י זילבר (הובאו בשלמי יהודה פרק יג הערה יב, טו), להניח דברים ברכב, וגם לשבת בתוך המכונית.

והנאון הרב בן ציון אבא שאול (באור לציון ח"ב עמוד ריד), כתב שדין מכונית הוא כמוקצה מחמת חסרון כיס, ולכן היה נראה לאסור לטלטלה בכל צד ואופן, אלא שיצא לחדש חידוש נפלא בדיני מוקצה, והוא שכל טלטול במקצת אינו נחשב טלטול. והוכיח דבריו מפסק מרן השולחן ערוך (סימן שב סעיף יא) שמי שנתלכלכה ידו בטיט יכול לקנחה בזנב הסוס ובזנב הפרה. והקשה הגרבי"צ על זה שהרי בהמה הינה מוקצה (כמבואר סימן שח ס"מ) ואיך יזיז זנבה? על כרחנו לומר שטלטול במקצת לאו שמיה טלטול. (ודלא כתירץ הביאור הלכה שמדובר בזנב תלוש, דכתב האול"צ שאין זה המשמעות).

והוסיף שם בילקוט יוסף להקשות לגבי סגירת דלת המכונית, דיש לדון אם זה מותר כיון שאם סגירת הדלת היא לצורך שמירת הרכב או דברי המוקצה

כן", אלא שלהלכה סברין שאיסורו מן התורה, אולם מחמת הצורך הגדול וכבוד הבריות היקל הרב כדבריהם במקום אמירה לעכו"ם שהוא שבות שאין בו מעשה. וכונתו שנחשיב זאת במקום צורך גדול כשבות דשבות, ואף שרוב גדולי ישראל ראו בחשמל כאיסור דאורייתא, ולכן הוי רק שבות אחד שאז אין להתיר, אולם במקום צורך גדול אפשר לסמוך על שיטות המקילים שחשמל אסור רק מדרבנן.

ולדין יש להקל משום שבות דשבות במקום הפסד גדול, כדהביא המשנה ברורה (סימן שז ס"ק כב) בשם המגן אברהם. וכאן ודאי יש הפסד גדול לאכסן את חפציו במקום שמור, ובדרך כלל יש לאדם בתיקו דברים שהינם מאוד יקרי ערך.

וכבר ידועים ומפורסמים דעות רבותינו בענייני חשמל בשבת, ואין כאן מקומן להאריך בזה.

טלטול המפתחות הרכב.

מפתחות רגילות של המכונית אינם מוקצים, כיון שלרוב השיטות רשאי לפתוח את דלת המכונית אם האור לא נדלק. וגם מפתחות המצויות כיום שאפשר לפתוח בהם גם את הדלת וגם את מנוע הרכב מותר לטלטלם כדין כלי שמלאכתו לאיסור ולהיתר (משנ"ב סימן שח סק"כ ובשש"כ פרק כ הלכה פ).

וכל זה במפתחות פשוטות, אולם לעיתים מפתחות אלו הם חלק ממערכת

המתבשל, וטעם ההיתר הוא כדכתב שם המשנ"ב (ס"ק צט): "שאף שהוי פס"ר לגבי התבשיל שנתחמם ממילא, מכל מקום באמירה לאינו יהודי דהוי שבות דלית בו מעשה לא מחמירין כולי האי ושרי אף בפס"ר". והניף ידו שנית (סימן שלז ס"ב), להתיר לכבד הבית בקרקע שאינה מרוצפת, אף שמשווה גומות, וכתב המשנ"ב (ס"ק") שהוי זה פס"ר, ובאמירה לעכו"ם לא מחמירים בפס"ר.

וכן הוא בש"ע הרב (סימן רנט סק"ז), שהתיר לצוות לנכרי לפתוח תנור בשבת שיש בו גחלים לוחשות, אע"פ שהרוח נכנס לתוכו ומבעיר הגחלים, כיון שזה רק פסיק רישא, שהרי כוונת הנכרי הוא רק לפתוח את התנור ולא להבעיר הגחלים.

ואם אין דרך לפתוח את המכונית מלבד ע"י לחיצת הכפתור האלקטרוני, אין פתיחה זו נחשבת כפס"ר וממילא אסורה, כיון שלרוב הדיעות מפתחות אלקטרוניות כאלו (וכן מפתח הפועל על ידי סוללות) אסורות מהתורה ואין כאן אלא שבות אחד. ואם אין לו מקום אחר לאכסן את חפציו ויש כאן חשש הפסד גדול אם יש לו דברים יקרי ערך בתיקו, יתכן שאפשר יהיה להקל, וכדכתב הגר"ע יוסף במקום אחר (חזו"ע ח"ג עמוד תלב), שהתיר לומר לגוי בשבת להדליק את החשמל באולם בו עורכים סעודת חתן ונפסק החשמל, בהתחשב עם סברת כמה אחרונים שדעתם שאיסור הדלקת חשמל אינו אלא מדרבנן, וסיים: "ואף על פי שאין הלכה

שבנויה עם כפתורים לפתיחת דלתות המכונית בצורה אלקטרונית, וכן יש בזה כפתור הזעקה ועוד. ודאי שמפתחות כאלו נחשבים מוקצה מהחמור ביותר שהוא מחמת חסרון כיס כיון שהם יקרים מאוד ואדם מקפיד מאוד עליהם, ועוד

שללא המפתחות הללו אין הוא יכול לפתוח ולהניע את רכבו, ולכן אין עצה לטלטל מפתחות מעין אלו, ובודאי שלא להשתמש בכפתורים על מנת לפתוח את המכונית. ובאופן זה יבקש מלבד מנכרי לסייע לו וכדכתבנו לעיל.



אופן קשירת הציצית עם חוט תכלת לדעת האר"י והבן איש חי

הרב מרדכי הלל ג'וואהרי

חבר כולל להוראה, ישיבת ר' יצחק אלחנן, ניו יורק

הרחקה בין החוליות בזמן שאין תכלת

דברי הרמב"ם (הל' ציצית פ"א ה"ז-ט) מפורסמים שבזמן שיש תכלת קושרים מז' עד י"ג חוליות של ג' כריכות וקושרים על כל חוליה, ובזמן שאין תכלת, תלוי ברצונו האישי של האדם, אם רוצה לדקדק במנין החוליות או לא. והרמב"ם עצמו היה מדקדק, והרא"ש (סי' טו) לא היה מדקדק במנין החוליות בלי תכלת, אלא עשה כעיקר הדין, כמו שמבאר מרן (ב"י או"ח סי' יא סעי' ב' ויב). ופסק מרן כמותם בעיקר הדין שלא לדקדק, בכותבו את המנהג לכוון כמנין ט"ל בסעיף יד בלי ציווי לדקדק במנין החוליות.

אולם, המג"א (ס"ק כב) מביא את דברי האר"י משער הכוונות (ציצית

הנה בעה"י מטרתי לחקור את מקור צורת קשירת הציצית הנקרא על שם רבנו יוסף חיים זצוק"ל "הבן איש חי". תכונותיה הן קשירת הציצית בט"ל כריכות מחולקות בז', ח', י"א, וי"ג, והקבוצות הנבדלות על ידי חמשה קשרים, כל אחד קשר על גבי קשר כרגיל. ומה שמאפיין אותה הוא שאחרי כל חוליה של ג' כריכות יש הרחקה מעט בין החוליות הנוצרת על ידי העברת חוט השמש התכלת באמצע שבעת חוטי הלבן. קבוצת כריכות שמסתיימת באמצע חוליה של ג' כריכות עם קשר מתחילה שוב מאמצע החוליה בקבוצה הבאה (ראה בסוף קבוצת ה' והי"א). כל הכריכות נעשות כמנהג הספרדים כיום (מדרגות לולייניות) ובחוט התכלת, והכריכה הראשונה והאחרונה נעשות מחוט לבן.^(*)

א. הנה מקום הניחו לי להעיר דבר קטן שאינו מעכב מן התורה או מדרבן רק בגדר "מצוה מן המובחר" כמ"ש הרמב"ם. ובסיס הדברים אינו שלי, אלא מלוקט מכמה מקומות, תורה שבכתב ושבעל פה, בפרט מחכמי ישיבת כסא רחמים, ואקצר ואקוה שה' עמי.

וראה בשו"ת של ישיבת כסא רחמים, שאלות 1629, 1639, 15208.

הזכיר מהרחקות שבין החוליות האלו בכלל. ואם כן היתה דעתו להרחיק, היה לו לכתוב את זה במפורש בתיאורו המפורטת שבהמשך של ז'-ח'-י"א-י"ג. ולכן לענ"ד יש לומר שאדרבה כוונתו כמו השו"ע לכרוך רק ד' חוליות דהיינו ז'-ח'-י"א-י"ג בין קשר לקשר ולא י"ג חוליות של ג' ג' עם הרחקות ביניהם, אלא שכורכים ג'... ומיד עוד ג'... ומיד עוד ג'... עם הקשרים במקומות במפורטות, עד שמגיעים לט"ל כריכות. ולכאורה אין כאן חידוש או מחלוקת אלא חיזוק מנהג הפוסקים הפשטנים על פי הסוד, ודברי האחרונים צריכים ביאור.

וראיה לדברי מהכף החיים (שם ס"ק מ"ז) שהביא דברי החסד לאלפים שכתב במפורש להרחיק ומהגר"ז שייצר שיטה מיוחדת בהבדלת חוליות. ואת"ל שרבו הרי"ח הטוב שהביא את דברי האר"י ס"ל שיש להרחיק בין החוליות כמבואר, היה לרב כף החיים לציין לדעת רבו במקום להביא לחמו ממקום רחוק. אלא שאין כן כוונת הבא"ח ולכן לא הביאו.^א

אולם, בטלה דעתי נגד ענקי עולמות בנגלה ובנסתר כמו מרן החיד"א בברכ"י על אתר, ועוד הרבה אחרונים שלא הבינו את האר"י ז"ל כמ"ש שהוא מסכים עם מרן השו"ע, אלא שהוא חולק

דרוש ו') שאעפ"כ גם בזמן הזה יש לכרוך "חוליות חוליות" וז"ל: "וכתוב בכתבים שצריך לעשות הגדיל חוליות ובכל חוליות ג' כריכות כלומר שלאחר שעשה ג' כריכות ירחיק מעט וכמ"ש הרמב"ם:

ובהגלות נגלות לנו ולבנו ספר שער הכוונות שכתב בזה, ואלו דברי קדשו: "ואמנם הגדיל יעשהו חוליות חוליות כל חוליא מג' כריכות, ובתחילה יקשור שני קשרים סמוך לכנף, ויכרוך ז' כריכות ויקשור ב' קשרים אחרים, ויכרוך ח' כריכות, ויקשור ב' קשרים אחרים, ויכרוך י"א כריכות אחר כך יקשור ב' קשרים אחרים, ויכרוך י"ג כריכות, ויקשור ב' קשרים אחרים, והרי הם ט"ל כריכות כמנין ט"ל אותיות אקיק דההין כנזכר לעיל כמספר הוי"ה אחד".

וכן העתיק מרן הרי"ח הטוב כמעט מילה במילה (בן איש חי, שנה א', פרשת לך לך, סעיף א). ובדעת האר"י הבינו המג"א ומרן החיד"א ושאר אחרונים, שכוונתו שיש לכרוך ג' כריכות ואחר כך להרחיק מעט ולהמשיך לכרוך, אע"פ שלא כל כך מוכרח בדבריו. ומה שנפרש בדברי האר"י נפרש בדברי הבא"ח.

אכן בתחילה כתב האר"י לכרוך חוליות חוליות, אבל בהמשך דבריו שכתב בפרוטרוט איך לכרוך כמנין ט"ל לא

ב. וזכר לדבר מצינו בכמה מהשיטות בקשירת התכלת שההפכה מתכלת ללבן כל ג' כריכות יוצרת חוליה חדשה שאמנם צמודה לראשונה. דהיינו, הרמב"ם הוא מן המיעוט במה שמצריך להרחיק בין החוליות, והראשונים האחרים מבדילים בין חוליה לחוליה בשינוי צבע.

שצריך לעשות הגדיל חוליות ובכל חוליות ג' כריכות כלומר שלאחר שעשה ג' כריכות ירחיק מעט וכמ"ש הרמב"ם: "ולכן כוונת האר"י אינה לכורכם חוליות חוליות בד' חוליות של מנין ט"ל כמו שהקשיתי אלא להרחיק בין כל חוליה של ג' כמו שעושים בתכלת. דאם לא, לא היה לאחרונים להביאו כחולק על מרן. ובזה דבריהם מובנים היטב.^(ה) ומקום הניחו לי לבאר את דברי האר"י שהם מיוסדים על הרמב"ם במילים אלו.

לקשור כמו האר"י והבא"ח בזמן
הזה שיש תכלת

אולם, קבלת דרך הקשירה הזה - לקשור תכלת במנין ט"ל אפילו עם ההרחקות - כרוכה בב' בעיות.

על מרן, אבל עדיין קשה איך הוציאו את זה מדבריו. וכן הרגיש בקושי זה בהערות אבן חי (על הבא"ח שם ס"ק א' ד"ה והנה),^(ג) אבל אין דבריו מוכרחים, שבתירושו השווה את דברי האר"י לדברי מהרח"ו בעולת תמיד להבהיר שכוונתו שכל חוליה היא מג' כריכות, שבין כל קשר וקשר יכרוך חוליות חוליות - דהיינו, הרחקות בין החוליות. אבל באמת לא נהירא ולא עזר חסדו, ועיקר הביאור חסר מן הספר, ומי אלימא ממתני' שכמעט כתב אותו דבר ומה שאפרש כאן בשער הכוונות אפשר שם בעולת תמיד. ע"ש.

ונראה על פי פשוטו שכוונת האר"י לצטט את דברי הרמב"ם (ה"ט) שיש אומרים לכורכם "חוליות חוליות" - ומיד מבאר - "כעין שכורך בתכלת."^(ד) והן הן דברי המג"א - "וכתוב בכתבים

ג. וז"ל "דבריו אלו נכתבו בקיצור, ובהשקפה ראשונה אינו ברור מאי קאמר ובפרט עם המשך דבריו אבל ד"ת עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר. דהנה מהרח"ו בעולת תמיד (ריש ענין הציצית) ביאר יותר הדברים וז"ל: והנה הגדיל הוא כך, שיקשור תחילה ב' קשרים זה ע"ג זה, ואח"כ "יכרוך ויעשה חוליות חוליות, כל ג' כריכות חוליה אחת וחוזר וקושר שני קשרים זה ע"ג זה" וחוזר לכרוך "חוליות" וכן יעשה עד ארבעה פעמים שהם בין הכל חמשה קשרים וארבע אריגות של "חוליות" והאריגה הסמוכה אל נקב הכנף תהיה בת ז' כריכות, ובשני שמונה כריכות, ובשלישי י"א, וברביעי י"ג כריכות, סך הכל כמנין הויה אחד עכ"ל. ומבואר היטב בדבריו שבתחילה יקשור שני קשרים סמוך לכנף ויכרוך שלש פעמים וירחיק מעט ויחזור ויכרוך ג"פ, וירחיק מעט ויכרוך כריכה אחת ויקשור שני קשרים. וכן ע"ז הדרך עד הקשירה האחרונה. ובזה מבואר היטב מש"כ בשער הכוונות "הגדיל יעשהו חוליות חוליות כל חוליה מג' כריכות", וממה שרבינו העתיק את כל לשון שער הכוונות משמע דהכי ס"ל. ונכון לעשות כן..."

ד. "העושה לבן בלא תכלת לוקח אחד משמונה החוטין, וכורך אותו על שאר החוטין עד שלישן, ומניח שני שלישיתן ענף, וכריכה זו אם רצה לכרוך אותה חוליות חוליות כעין שכורך בתכלת הרשות בידו וזה הוא מנהגנו. ואם רצה לכרוך ז בלא מנין חוליות עושה, כללו של דבר יתכוין להיות הכרוך שלש והענף שני שלישים, ויש מי שאינו מדקדק בדבר זה בלבן, ואם כך הלבן על רוב החוטין או שלא כך אלא חוליא אחת כשרה."

ה. אבל עדיין קשה על הכה"ח, וצ"ע.

אחד של לבן לשל תכלת, כי צריכים להקפיד על ההרחקה והקשר מדינא דגמרא, הרמב"ם, ומרן השלחן ערוך.

א. ולכן נראה שאין להמשיך ז'-קשר-ח'-קשר-י"א-קשר-י"ב עם כריכות רצופות בלי הרחקות בין כל ג' כריכות, כי בלעדי ההרחקות יש רק ד' חוליות, ועל פי ביאור הרמב"ם בגמרא צריכים בין ז' ל"ג חוליות. ואת"ל שמרחיקים ביניהם, ג'- הרחקה-ג'- הרחקה-א'-קשר-ב'- הרחקה-ג'-וכו', הקשר הזה בין הא' והב' מפריד חוליה ומחלקה לשנים! ואותו דבר קורה בסוף בין הי"א והי"ג.¹ ואין לומר שקשר המפסיק לא נחשב לכלום, כי פשוט בדברי הפוסקים שככה חישבו הבדלה בין ד' החוליות של מנין ט"ל במשך הדורות.

ב. ובמידה הזאת, קשה גם איך שלא קושרים על כל חוליה וחוליה, אלא ד' פעמים, באמצע ב' מהחוליות ואחרי ב' מהן, ובשאר החוליות אין קשר כלל, אלא בכל כריכה תוחבים כל חוט בכריכה שלפניו כמנהג הספרדים (הובא במאמר ס"ק י"ז) שהסכימו הפוסקים לא נחשב כקשר (כמ"ש עפ"י הג"ל בפסקי תשובות הערה 219), ואם יש לנו תכלת היינו צריכים או לעזוב את

הרמב"ם כבר קבע (ומרן פסק כמוהו), שבזמן שיש תכלת צריכים להקפיד על ב' דברים, (א) מנין החוליות, וממילא (ב), קשר על כל חוליה וחוליה. וכל הרואה את דרכי הקשירה של הראשונים המוכרים כיום רואה את זה בעליל - אחרי כל חוליה יש מספר חוליות לפי השיטה ההיא וקשר אחרי כל חוליה. בדרך שקשירה של הרמב"ם יש מסורת של קשר מתחתית החוליה, אבל גם זה נקרא קשר.

והנה בדרך הקשירה דנן הנקרא מנין ט"ל (ז'-ח'-י"א-י"ג) עם קשר בין כל קבוצה של כריכות (ביתר דקדוק, ד' חוליות גדולות) - מה שחידשו הראשונים והקדמונים עם רמזים שלהם - תפקידו למלאות את חסרון התכלת, אבל עכשיו שיש לנו תכלת, לא נכון להמשיך לקשור ככה.

הרמב"ם כבר קבע שכל חוליה כרוכה משלש כריכות ושצריכים הרחקה ביניהם, דברים שהושמטו בזמן שאין תכלת. דהיינו שהז' למשל הוא באמת ב' חוליות שלמות ועוד שליש לפני הקשר, רק שרוב עם ישראל עד היום לא הקפיד להרחיק בין כל ג' כריכות ויש שכן הקפידו על פי האר"י. עכשיו שיש לנו תכלת, לא נכון סתם להפוך את חוט

ו. ג'-הרחקה-ג'-הרחקה-ב'-קשר-א'-ג'-וכו'.

הקשרים הנהוגים ולקשור כמו הרמב"ם או לומר כמו מו"ר הרב צבי שכטר שליט"א שאדרבה, יותר עדיף לקשור קשר על גבי קשר בין כל חוליה וחוליה לצאת ידי יותר דעות בראשונים.^ז

ולכן נראה שעדיף לקשור כמו הרמב"ם.^ח ואת"ל שעדיין נשאר ספק האם התכלת של זמננו אמיתי או לא, עדיין לא נצדק לעניות דעתי החיסור בידים בהוראות הגמרא בדרך הקשירה של חוליות חוליות מרוחקות עם קשר על כל אחת ואחת בעבור מדרשים וביאורים ומנהגים מאוחרים יותר מחז"ל עצמם לקשור מנין ט"ל עם ה' קשרים במקום לקפוץ על ההזדמנות לקיים מצוה דאורייתא בשלמותה על פי הגמרא. ואם כבר לובשים תכלת על צד הספק או הוודאי כדי לקיים המצוה כדין וכמסורת חז"ל בפרט שאפשר לפני שנאבדה, בשביל מה לחסר בוודאות ממנה את פרטי המצוה. לקיים מנהג יחסית חדש.

דרך רחוקה

עכ"פ, מה שבוודאי לא מופיעה בדברי הרי"ח הטוב עצמו היא העברת

השמש בין החוטים, א' מהתכונות המאפיינות את צורת קשירת הציצית "עפ"י הבן איש חי", ומשיבי ישיבת כסא רחמים ציינו למקורו בברית כהונה שהוסיף את זה. ואלו דבריו: ובחלוקת הכריכות ע' להרב כף החיים שם דעושה שלשה ומרחיק קצת ועושה שלשה ומרחיק קצת ועושה אחת וקושר ב' קשרים וכורך שני כריכות ומרחיק קצת כדי שיצטרפו עם הכריכה הראשונה וכעזה"ד ע"ש. ובאופן זה אינם עומדים דברוב הימים החוטים נעים ונדים ומתערבים זה עם זה, וזכורני דהרב המקובל מהר"ם עידאן ז"ל היה מכניס החוט הארוך אחר השלשה בין השלשה חוטים שבצד זה לבין הארבעה שכנגדם וכן ע"ז הדרך ובזה עומדים תמיד מחולקים וכן אני נוהג: (ברית כהונה, עמ' קמז) וכן הביאו בסוף מ"ב איש מצליח.^ט

ולכן על פי האמור, לא כל כך מדויק למכון פתיל תכלת וצאצאיו וחנניות אחרות להגיש את השיטה הזו כאילו היא דעת "הבן איש חי" כשיותר נכון להגיד שהיא דעת גדול הדור הרב

ז. והרי הוא קושר ז' חוליות של ז' כריכות של תכלת עם קשר על גבי קשר בין כל חוליה וחוליה וג' כריכות של לבן בתחילה וג' לבסוף ורק תכלת באמצע כדי לצאת ידי כולם. ע' במש"כ בספרו גנת אגוז סי' ב' ליתר ביאור.

ח. בהנחה שהרמב"ם הוא ההכי טוב לנו בני עדות המזרח ומשנראה שמרן פסק כמוהו בזמן שיש תכלת, ואם יש שיטה אחרת היותר טובה בעיני הקורא, עדיין קשה כל הקושיות הנ"ל.

ט. וע' בפסקי תשובות הערה 219 שלא ידע שאלו דברי הברית כהונה.

רצונו של אביו ויצא לו שדעת רבנו לקשור י"ג חוליות כמו הרמב"ם עם חמשה קשרים מחולקים ביניהם כמו הגר"א - לפני החוליה הראשונה ואחרי החוליות הד', ח', י"ב, וי"ג. הוא סובר שזו הצורה הנכונה ביותר לקשור, אבל מי שקושר כמו שהרב מויז נבון כתב בדעת הגר"א שפיר דמי, ובדרך כלל איננו מתנגד לשיטות אחרות כפסולות.

ודרך אגב, רבנו אף פעם לא ביקש ניפוח לשמה. וכששאלתי על זה אמר שהוא אישי מקפיד על טוהיה ואילך.

העולה מן המנין

ביארנו את קשירת התכלת בדרך האר"י והבא"ח שיסודה הוא לקיים את הקפדת הרמב"ם להרחיק בין כל חוליה וחוליה אפילו בזמן שאין תכלת ונוסף בה תכסים שמירה של הברית כהונה בין החוליות. אולם, בזמן שיש תכלת, לע"ד צורת הקשירה הזו כרוכה בשתי בעיות, הפסק באמצע שתים מהחוליות, וחוסר קשר על כל חוליה וחוליה, ומתוך חומרא לקיים מנהג מפסידים עיקר הדין, חבל על דאבדין. וביארנו שדרך הזה יותר שייך להרב מאזוז מלבא"ח ולע"ד יצא שכרו בהפסדו. לכן להלכה, מוטב לוותר על המנהג לגמרי ולקשור הכל כמו הרמב"ם,^(*) ומי שמתעקש לקשור קשרים

מאיר מאזוז שליט"א שבחזיונו אימץ את לבישת התכלת לאט לאט למרות המחלוקת.⁽¹⁾ וברור שלא היה מנהג כזה בבגדאד אף על פי ששמעתי שהיו מרחיקים בין החוליות כמו האר"י, כי לא היו מעבירים את החוט ככה, אלא החוליות היו רפויות וזזות אנה ואנה קצת.

דעת מו"ר הרב אליהו בן-חיים שליט"א

ועתה באתי לדון בדעת מו"ר הרב אליהו בן-חיים שליט"א, מראשי ישיבת ר' יצחק אלחנן. רבנו בדרך כלל נוקט שלמרות שקבלנו עלינו הוראות מרן השו"ע, מ"מ נוקט הוא כדעת הרמב"ם לכתחילה וכן נוקט כדעת הגר"א מכמה טעמים. ולכן, ממה שהרבה מביאים שהגר"א סובר כמו הראב"ד והספרי במנין החוטים, רבנו עושה ותמיד ממליץ כמוהו למעשה למרות שהוא נגד הרמב"ם.

ובענין קשירת התכלת, בתחילה היה מי שהביא לפניו טלית שנקשרה בחוט אחד מתוך שמונה תכלת וחוליות כמו הרמב"ם, וככה השאירו רבנו בלי לפקפק. אבל כשכנו ר' בצלאל עשה לו טליתות קטנות וגדולות במשך השנים כמה פעמים שאל דרש וחקר היטב מה

י. ראה בספרו מקור נאמן ח"ב עמ' י"ד ואילך ובעוד חומר היוצא משיבתו.

יא. ואין כאן המקום להכנס לפולמוס המחלוקת איך לקשור בין הרמב"ם ושאר הראשונים, ודי לנו שמרן

עדיף שיקשור י"ג חוליות של הרמב"ם וה7-8-11-13 בארבע קבוצות ועדיין
 עם ה' קשרי הגר"א בדרך מו"ר הרב יקיים מנין ט"ל. יב)
 בן-חיים ולוותר על הכריכה הספרדית



השו"ע והאר"י סוברים לקשור חוט אחד תכלת וכנראה מדברי מרן בב"י לכרוך בחוליות כמו מרן
 והדברים ידועים ומפורסמים ואכמ"ל.

יב. או יכרוך כמנהג הספרדים עם ג' כריכות בכל חוליה וקשר על גבי קשר ביניהם מעין סגנונו של מו"ר
 הרב שכטר.

אופן עריכת תשובה על עון לשון הרע

הרב יהושע גרינוואלד

מח"ס שמחת מועד ועוד, דומ"ץ בבית הוועד לעניני משפט, ליקווד

תמצית דברי הח"ח

גמורה שהרי אפילו לא יזכור כל אלו
שהכאיב ע"י דיבורו.

לגלות לחבירו כשחבירו אינו יודע
מזה

עוד כתב הח"ח שבאופן שגרם היזיק או
צער לחבירו, אז אפילו אם חבירו
אינו יודע עדין כלל מזה, צריך לגלות לו
מה שעשה נגדו שלא כדין, ולבקש ממנו
מחילה על זה, כיון שהוא יודע שעל ידו
נסבב לו דבר זה.

ועיין ספר מכתבי ח"ח (מאת ר' ארי' לייב
הכהן, בנו של הח"ח בחלק "שיחות
החפץ חיים", חלק המכתבים, מכתב מאת א"א
קאסאווסקי אב"ד יאנאווא לבנו של הח"ח),
שכתב ששמע מפיו של הח"ח שבעת
שהביא את הספר חפץ חיים לפני גאון
ישראל וקדושו מרן ר"י סלנטר צדוק"ל
וקבל ממנו את הספר לעיין בו, ואח"כ
כאשר בא לפניו אמר לו שיש לו קושי'
עצומה על דין אחד בספרו (הלכות איסורי
לשה"ר כלל ד' סעיף יב), ואפילו אם חבירו
אינו יודע עדיין כלל מזה צריך לגלות לו
מה שעשה נגדו שלא כדין ולבקש ממנו
מחילה ע"ז כיון שהוא יודע שעל ידו

כתב הח"ח בהל' לה"ר (כלל ד' סעיף יב)
שאם עבר וסיפר לה"ר, חייב לתקן
מעשיו ולעשות תשובה, ודרך תשובתו
תלוי בזה, שאם דיבוריו גרם היזיק או
שום צער או בזיון לחבירו, ע"י
השומעים קיבלו דבריו, אז צריך לתקן
את אשר עיות, שבהיזיק את חבירו בעניני
ממונות, יתקננו ע"י החזרת הממון, ואם
אמר דברי גנאי, יוציא את הדברים מלב
השומעים, ואם אינו מצליח לעשות כנ"ל,
אז מחוייב לבקש מחילה מהנפגע, דאל"כ
א"א להתכפר, שהרי הוא מהעוונות שבין
אדם לחבירו שאינו מתכפר עד שמרצה
את חבירו, ואחרי כן חייב לעשות תשובה
על העבירה שבין אדם למקום, וכדלהלן.
ואם דבריו לא נתקבלו בעיני השומעים
ולא עשו רושם של היזיק ולא צער ולא
בזיון, אז הוי רק חטא שבין אדם למקום,
וחייב לעשות תשובה ככל עון שבין אדם
למקום, ע"י חרטה על העבר ווידוי
וקבלה על להבא. והוסיף הח"ח, שמכאן
תראה כמה צריך להתרחק ממידה של
לה"ר, שהרי מי שהיזיק הרבה בני אדם
ע"י לה"ר שלו, לעולם לא יגיע לתשובה

דילמא שניהם עמדו על מעמדם, והוי מח' לענין הלכה למעשה.

ועיין ס' מועדים וזמנים (ח"א סי' נד) שכתב ששמע מאת הגאון ר' אליהו דסלר זצ"ל שהגאון ר' ישראל זצ"ל הי' סובר שאין לפרט מה שדיבר על חבירו אם חבירו יצטער מזה, ולכאור' מבואר מזה שר' ישראל זצ"ל לא חזר מדבריו, וסבר שאע"פ שמבואר כן ברבינו יונה, מ"מ אין לעשות כן. והנה הח"ח הדפיס ספרו הרבה פעמים אחרי פטירת ר' ישראל זצ"ל, ואעפ"כ לא הגיה דין זה, וא"כ לכאור' נשמע מזה שלא חזר בו הח"ח מדבריו. אמנם עיין משנ"ב (סי' תרו סק"ג) שהביא דברי המג"א שם אשר נראה מדבריו שס"ל כר' ישראל זצ"ל, שאם חבירו יצטער מזה, לא יפרט מה שדיבר עליו, ועיין. א)

הלכה למעשה בנידון הנ"ל

שמעתי שלענין הלכה, הגאון ר' אהרן קוטלר זצ"ל אמר, שהגאון ר' ישראל סלנטר זצ"ל הי' בגדר "תנא הוא ופליג" כלפי הראשונים לענייני מוסר, ולכן הילכתא כר' ישראל, אע"פ שמקור הח"ח הוא מרבינו יונה. וכן הכריע ר' שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל (הליכות שלמה, תשרי, פ"ג דבר הלכה אות ו') להלכה, וכן הגאון ר' י. ש. אלישיב זצ"ל (שו"ת

נסבב לו דבר זה, והקשה, הלא חבירו לא ידע עד הנה מאומה, וכאשר יספר לו יגרום לו צער, ומה חבירו אשם אם הוא חפץ לעשות תשובה, לגרום צער לחברו, וענה אותו הלא דין זה לקחתי משערי תשובה לר"י, עיי"ש. הרי שר' ישראל זצ"ל הי' לו קושי' על הדין שצריך לפרט מה שדיבר על חבירו, והח"ח השיב שאפי' נימא שקשה להבין הדין, מ"מ רבינו יונה סובר כן.

ועיין ס' אמרי שיח (עמ' רנו) שביאר בשם הגאון ר' י. הוטנר זצ"ל (פחד יצחק, ייה"כ, ב' יח) דאין הביאור שלדעת ר' ישראל שצריך מחילה ואין לו תקנה, אלא דכיון שרצונו לשוב והוא אנוס מלבקש מחילה, זהו תיקון המעוות. והאמרי שיח (שם) הביא רא' ליסוד זה ממהריק (סוף שרש קטט) שדן שם במקרה שאם יודה לו שהוא הזיקו ויבקש מחילתו יתפרסם הדבר ותהי' עליו סכנה מן המלכות על המעשה שעשה, וכתב בזה שבמקום שהמזיק אנוס מלבקש מחילה, הרי הוא אנוס "וטענת אונס מן התורה."

והנה יש לעיין מי קיבל ממי, האם קיבל ר' ישראל זצ"ל מהח"ח, דכיון שאיתא כן ברבינו יונה כך הוא ההלכה, או דילמא, קיבל הח"ח מר' ישראל, שלענין מעשה שב ואל תעשה עדיף, או

א. עיין מש"כ ס' הליכות שלמה (פ"ג ארחות הלכה מס' 24) לחלק בין ביוש וצער, וכן חילק ס' מועדים וזמנים (ח"א סי' נ"ד בהג"ה), וצ"ע.

דברים. וכן ביאר הגאון ר' בנימין זילבר (ס' דרך תשובה עמ' קמד).

לעשות תשובה אחר שחבירו מחל לו

והנה מה שמבואר מדברי הח"ח הנ"ל, שחוץ ממה שצריך לבקש מחילה מחבירו, גם צריך להתוודות ולקבל על עצמו להבא שלא לעשות כן עוד, והנה יש לעיין, איך זה מתאים עם מש"כ הוא עצמו במשנ"ב (סי' תרו שער הציון אות יג) שיש להסתפק במי שהקניט חבירו בדברים אם צריך להתוודות על חטאו, או מספיק במה שמפייס חבירו.^ב ונלענ"ד ליישב, שהמשנ"ב מיירי באופן שרק הקניט חבירו, והיינו שהבזיון וצער הי' פחות משיעור מלבין פניו, וגם פחות משיעור של אונאת דברים, [וכמו שביררנו במקום אחר שיש לדברים אלו שיעור], ובכה"ג יתכן לומר שלא עבר כלל על איסור דאו', ולכן מסתפק המשנ"ב, דאולי בכה"ג אי"צ רק לבקש מחילה מחבירו, ואין חיוב לעשות תשובה בין עצמו למקום, משא"כ בעניינו דמיירי שעבר על חטא הלשון, שהיא לאו גמור, אז ודאי שצריך

וישמע משה ח"א עמ' קצו).^ב אמנם מובא שהגאון ר' דוד פיינשטיין זצ"ל (שו"ת ודברת במ ח"א סי' קסג) נטה לומר שהעיקר להלכה כהח"ח, אלא שהכריע שתלוי אם עשה עולה קטנה או גדולה ע"י סיפורו, שבעולה קטנה מספיק לבקש מחילה באופן כללי, כיון שיש אומדנא שמוחל בכך, ולכן אין לפרט מה שעשה, משא"כ בעולה גדולה שאין מספיק בזה. ובס' אמרי יצחק (עמ' רנו) כתב שנראה לכאור', דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, והיינו, שכאשר תדייק בדברי רבינו יונה [וכן היא לכאור' דעת הח"ח] תמצא דמיירי בגוונא שהנפגע כבר הכיר שמישהו סיפר עליו ונצטער ממנו, ורק שאינו מכיר מי הכהו, ובכה"ג ודאי מסתבר שגם ר' ישראל יסכים שבכה"ג כדאי להודיע להנפגע כי הוא הוא המכה, ולפייסו ולבקש מחילתו, שהרי בכה"ג רק ימעט את צערו ולא להיפך. משא"כ ר' ישראל מיירי בגוונא שהנפגע אינו יודע כלל שהוא ניזוק בגופו, ואינו יודע כלל שאחרים מסתכלים עליו לגנאי מחמת שקיבלו הלשה"ר עליו, ובזה ע"י הודעתו להנפגע, הרי הוא מצערו והוי אונאת

ב. וכן לכאור' מבואר מדברי הערוך השלחן (או"ח תר"ו ד') שהביא נמי דברי המג"א, ועיין בהערה דלעיל.

ג. שמעתי מר' אברהם וואלפסון זצ"ל בשם הגאון ר' פאלאר זצ"ל שיש לדייק מרש"י (יומא דף פו. ד"ה הכי קאמר) שאי"צ להתוודות בכה"ג, ושכן מבואר מדברי המהרש"א שם (חי' אגדה), ומאידך גיסא מדברי הרמב"ם (הל' תשובה פ"א ה"א) מבואר שחולק עליהם.

מח) שאם השומע לא קיבל דבריו, אז אי"צ לבקש מחילה מהנפגע. אמנם נסתפק הח"ח, באופן שהשומע לא דחה לגמרי דברי השומע, ואולי בהמשך הזמן יתקבלו דברי הלה"ר אצלו, דילמא חייב כבר לבקש מחילה ממנו.

אופן התיקון והפיוס על דברי חירוף ולה"ר

הח"ח כתב, שאם דבריו גרמו צער או היזיק להמדובר, אז חייב לרצותו ולבקש מחילה, אמנם לא ביאר עד כמה חייב לעשות כדי לפייס ולרצות את חבריו. ומצינו שהגאון ר' י. ש. אלישיב זצ"ל (אשרי האיש ח"ג פ"כ אות ט) כתב שענין הפיוס הוא שמראה לחבריו שיודע שחטא כנגדו והרע לו ומכניע את עצמו לבקש ממנו מחילה, אבל כשאינה בקשת מחילה באמת מליבו, או שרק אמר לשון "אני מבקש מחילה", אינו נחשב כמעשה פיוס כלל. גם מצינו בדברי הערוך השלחן (חור"מ תכב ב) שכתב שאם חירף וגידף חבריו ברבים, צריך לבקש ממנו מחילה ברבים, ויאמר שקר דיברתי, וכן במכנה שם בזיון לחבריו יבקש מחילה ויעקור הכינוי מפי חבריו, ובלא זה אי"צ הנפגע למחול לו. ועיין דרכי משה (אה"ע סי' פ"ג) שאם אמר דברי חירוף על חבריו, ראוי לו לפייס הנפגע בממון כדי לצאת ידי שמים. ואם גרם היזיק לחבריו בעניני ממון ע"י דיבורו, יש חיוב לשלם עד כדי

להתודות על החטא ולשוב חרץ ממה שצריך לפייס את חבריו.

אופנים להשיג כפרה כשאינו יכול לבקש מחילה

כשאינו יודע מיהו הנפגע, כתב החובות הלכות שאם הוא חפץ מאוד בתשובה יתן ה' בלב הנפגע למחול לו. והח"ח כתב בס' כבוד שמים (פ"ג) שבכה"ג יראה ללמוד ענינים אלו של איסור לה"ר ברבים מתוך ספרי הפוסקים ויתחזק לקיימם ואז בודאי הקב"ה ימחול לו. ובביאור דבריו, עיין בס' לבבו נאמן (עמ' רלב) בשם הגר"ח קניבסקי זצ"ל דע"י שהנפגע שמח בעולם האמת, על שגרם לזה ללמוד הלכות אלו ויזהר מכאן ולהבא מלספר לה"ר, בגלל זכות זה בוודאי ימחול את המספר. ד) והגר"י זילבשטיין שליט"א (טובך יביעו ח"א עמ' שלה) הוסיף שיתפלל לה' שהנפגע ימחל לו. ובאופנים שגרם היזיק ממוני לאחרים ע"י דיבורו ואינו מכירם, בוודאי שייך העיצה המובא בשו"ע (חור"מ שסו ב) לכל גנב שאינו מכיר מי הם הנגזלים, שיעשה צרכי רבים כדי שרבים יהנה מהם והוי תיקון קצת.

בקשת מחילה כשהדברים לא נתקבלו

הנה מבואר מתוך דברי הח"ח במקור החיים (כאן) והבאר מים חיים (ס"ק

לנדות המבייש חבירו בדברים או המוציא ש"ר על חבירו, עד שיפייסנו כראוי, וכדאיתא מנהג זה בטור ושו"ע (ח"מ סי' א' סעיף ו', וסי' תכ סעיף לח). אמנם חומרות אלו שייכים רק כשהוא מוציא שם רע חמור, דהיינו דוקא אם מפרסם בפירסום ובשקר, שחבירו עשה עון גדול, וכמו שתראה מהפוסקים דלהלן. והנה לך לשונות של כמה פוסקים, דז"ל המהרש"ל (יש"ש, ב"ק פח סי' מב), ומ"מ אם המתחיל אמר לו טמא מטומא או עזות פנים או נבל או שקרן או זיפן או ריק, בכל אותם הדברים אין בהם דין הוצאת שם רע, רק מוטל על נשמת המחזרף לפייסו, אבל אין כח ביד בי"ד לכופו אותו, אם לא שמורגל בכך לבייש הבריות, או משום גדר וסייג כאשר כתב הרא"ש לעיל, והכל לפי הענין והמבייש והמתבייש, וכו', עכ"ל.

והא לך לשון התשב"ץ (ח"א סי' נה) שזה שם רע שאינו שם רע, מאי אמרת אפי"ה לאו שפיר עביד וכו', משום לעז כזה שהוציא עליו וכו', אין חייב נידוי שלא חשדו באיסור מן האיסורים, עכ"ל. והא לך לשון הרדב"ז (שו"ת, ח"ג סי' תתק"ח [רפ]), .. כי שמעתי משם הגאונים ז"ל שלא נאמרו דברים אלו אלא במתכוין לפגום אותו וקורא אותו ממזר שלא מתוך מריבה, והוי כעד אחד המעיד על אחד שעבר עבירה שחייבין מלקות שהוא

השיעור שיהא ראוי לפיוס כדי לצאת ידי שמים, וכמו בכל מזיק בגרמא שחייב לשלם או לפייס לצאת ידי שמים, וכן מובא בשם הגר"ח קניבסקי זצ"ל (קונטרס בקש שלום) לענין תיקון עון לה"ר כשגרם הפסד ע"י דיבורו. ובכל הנ"ל, לפעמים יהי' עליו חיוב לשלם סכום הגון כדי לפייס הנפגע, והכל לפי הענין.^(ה) ולפעמים מנדין אותו עד שמסלק היזיקו, והוא באופנים שההיזיק שגרם עדין עומד וקיים, (וכמו שמצינו בח"מ סי' קעה סעיף מ').

אופן התיקון והפיוס כשהוציא שם רע

הנה מצינו לענין מוציא שם רע, שהוא חייב מלקות או נידוי, וכדאיתא במס' קידושין (דף כח.), וז"ל הגמ', דתניא הקורא לחבירו עבד יהא בנידוי ממזר סופג את הארבעים רשע יורד עמו לחייו, עכ"ל. וביארו רוב הראשונים (הלא הם רש"י, ותוס', והר"ן, והמאירי, והרא"ש בתשובה, והרדב"ז, ורבינו יונה), דהאי מלקות הווי רק מדרבנן משום קנס, וכן נהגו להלכתא (עיין ח"ח בפתחה לאו י' בבאר מים חיים). אמנם, בהרבה מקומות נהגו לפדות האי מלקות בממון, והראשונים והאחרונים הצדיקו המנהג (עיין שו"ת הרא"ש כלל קא אות א', והרדב"ז (שו"ת, ח"ג סי' תתק"ח [רפ]). ובשו"ת חת"ס (ח"מ סי' קפא) כתב שנהגו לפדות הני מלקות בממון. ונראה, שתוצאה מדינים אלו, נשתלשל המנהג

ה. עיין ס' חשוקי חמד (מס' ב"ק דף צא: ודף צב. ומס' גיטין דף ל.) כמה מעשים שהיו.

לוקה כההיא דטובי' וכו', וצריך שתדע שמלקות אלו אינו אלא קנס חכמים ולא מה"ת, ולפיכך יש מקומות שנהגו לקנוס ממון על זה, ובכאן במצרים נהגו לנדותו, ונהרא נהרא ופשטי', וכו', ותו כיון דדשו בו הויא כשאר גידופין וחירופי דעלמא ולא ירחקו אותו מן הקהל, ולא יחוש אדם לפסול את זרעו משום דבריו של זה, שיודעים שלא אמרו אלא לחרפו ולגדפו ולא לפוסלו, וכו', נ"ל דבנ"ד פטור מן המלקות, וכן לפי מנהג מצרים פטור מן הנידוי, מטעמים שזכרתי, אבל ראוי לביישו בדברים ולגעור בו שלא יקרא עוד שם זה וכו', עכ"ל.



נמלך המוכר בבן המצר וחזר בו

הרב חיים אריאל נפתלי הלוי

מח"ס ישמח אב, וחבר בית מדרש גבוה ליקווד

לע"נ אבי מרי אברהם שאול בן שולמית (סלמה) הלוי תנצב"ה

בקנין. וכתב הרמ"ה וכו', ופירש גם הוא דוקא דלא אימליך ביה מוכר, אבל אימליך ביה מוכר לזבוני ליה בהני דמי, וא"ל זיל זבין לעלמא דלא בעינא ליה, לא צריך למיקנא מיניה ע"כ.

וכתב מרן הב"י וז"ל, בא הלוקח למצרן וכו'. בפרק המקבל (שם) אתא אימליך ביה וכו', ואסיקנא והלכתא צריך למיקנא מיניה. ופירש רש"י וכו', צריך למיקנא מיניה. דאי לא קנה מיניה מצי אמר ליה משטה הייתי כך כדי להעמידה על דמים הראויים לה, שאם באתי אני אצל הבעלים היה מעלה לי בדמים בשביל שחביבה עלי. וכתב הר"ן (ד"ה והלכתא) ובעל נמוקי יוסף (סד. ד"ה אתא) והלכתא צריך למיקנא מיניה פירוש משום דחשבינן ליה לבר מצרא כאילו יש לו קנין קצת בגופו של קרקע ומיהו כי קנו מיניה סגי אף על גב דהוי כעין קנין דברים (ב"ב ג.). וכתב הרא"ש (סי' כג) בסוף דבריו גבי והיכא דקני לוקח מחד בר מצרא כתב גאון וכו', וקנין דברים לא הוי כי זכות יש לו בסמיכות המצרן ואותו

עמדת ואתבונן במוכר ביתו לאחר והלך המוכר ונמלך בבן המצר, (והרי אין דין בר מצרא על המוכר אלא על הלוקח) ואמר לו לך ומכור למי שירצה שאיני חפץ בה. ואחר זמן קודם גמר המקח חזר בו בעל המצר, מה דין הלוקח בזה. וכן מה הדין לאחר שנגמר המקח, חזר בו המצרן, וגם המוכר מסכים למכור למצרן, אם מוציאים מיד הלוקח ומעמידים ביד המצרן. ולך נא ראה מש"כ בס"ד בקובץ אבקת רכל גליון כב כתבתי בדינא דבר מצרא בענין מוכר כל נכסיו לאחד. ונידון זה הוא מעין הסתעפות מענין לענין שלא באותו ענין וכתבתים יחד, וחילקתים בקובץ מפני אריכות הדברים.

א. בראשית כל נפתח בסייעתא דשמיא בדבר הלמד מענינו מילתא דאתיא באגב, במש"כ מרן הש"ע והרמ"א חושן משפט (סימן קעה סע' כט) ומינה לנד"ד (סי' קעה סע' לא). וז"ל הטור (סע' מו מסה"ט), בא הלוקח למצרן ואמר לו וכו', האקנה אותה ממנו, והשיב לו לך וקח לך, לא אבד בזה זכותו, אא"כ לקח ממנו

היה מועיל עכ"ל המרדכי^א). ולטעמיה אזיל דקנין דברים בעלמא הוא האי קנין, וכבר כתבתי בסמוך דלא קיימא לן כוותיה. עכ"ל.

ובש"ע כתבו מרן והרמ"א (סע' כט) בזה"ל, בא הלוקח ונמלך בבן המצר וא"ל הרי פלוני בן המצר שלך רוצה למכור לי שדה זו אלך ואקח ממנו, ואמר ליה לך וקח, לא ביטל זכותו, ויש לסלק אותו אחר שיקנה, אלא אם כן קנו מידו. וכו'. הגה: ואם אמר הלוקח למצר לקנות, והוא אומר, לא בעינא ליה, י"א דזכה הלוקח מיד, דאינו נעשה שלוחו בעל כרחו (בית יוסף בשם המרדכי). עכ"ל. ולהלן (סע' לא) כתב מרן הש"ע וז"ל נמלך המוכר בבן המצר למכור לו באותם דמים, ואמר ליה זיל זבין לעלמא דלא בעינא ליה, לא צריך למקנה מיניה. עכ"ל. וכתב הסמ"ע (ס"ק נג) וז"ל, וצ"ע הא מדכתבו הטור והמחבר בסמוך (סעיף לא)

זכות הוא מסלק בקנין עכ"ל. ולאפוקי ממה שכתב המרדכי (סי' שצג) בשם רבינו שמחה. וכתוב עוד במרדכי, אי אתא אימליך במצרן ואמר ליה זיל זבון לנפשך לא בעינא לי, לא בעיא למיקנא מיניה דמצרן וזכה הלוקח דכיון דאמר המצרן לא בעינא לי וקנאה לא נעשה שלוחו של מצרן שלא מדעתו דאלו אמר לשלוחו איני חפץ בפלונית אינה מקודשת עכ"ל המרדכי. ע"כ.

וכתב מרן עוד, ופירש גם הוא דוקא דלא אימליך ביה מוכר וכו'. כך כתב גם כן בהגהות אשירי (סי' כב) וזה לשונו אבל אם בא המוכר למכור ולא רצה לקנות ומכר לאחר פשיטא דלא מפקינן מיניה דלא גרע מהני צריירי ושרו ואיזיל ואטרח ואייתי זוזי דלא נטרינן ליה. ע"כ. ולאפוקי ממה שכתב המרדכי (שם) בשם רבינו שמחה אין למוכר עסק עם המצרן ואפילו אם היה מקבל קנין מן המצרן לא

א. וז"ל המרדכי (ב"מ שצג), א"ל לבר מיצרא איזבון וא"ל זיל זבין צריך למיקני מיניה [או לא] כתב רבינו שמחה וז"ל לפי עניות דעתי אין למוכר עסק עם המצרן אפילו אם היה מקבל קנין מן המצרן לא היה מועיל וגדולה מזו אמרו אפילו אם היה לוקח מקבל קנין ממנו קודם שקנאו אין באותו קנין כלום כי [קנין] דברים בעלמא הוא כי מה יש למצרן בקרקע אם לא קנה שיחול עליו הקנין הרי פריך בריש פ"ק דב"ב וכי קנו מידו מאי הוי קנין דברים בעלמא הוא ומשני שקנו מידו ברוחות [משמע שצריך להיות בו ממש] ופ' מי שמת אמר ידור פלוני בבית זה לא אמר כלום שאין הקנין חל אלא על דבר שיש בו ממש עד שיאמר תנו בית זה לפלוני וידור בו ובירושלמי דפ"ק דקדושין [ובפרק ששין] דמסכת דמאי וכי אדם מוכר [אויר] חורבתו לחבירו וה"פ הכא פ' המקבל צריך למיקנייה מיניה [דכין] אתא לוקח ואימליך ביה וא"ל זיל זבין והלך וקנה הוי לוקח כמו שלוחו של מצרן דהא [ס"א סברי דמצין מצי למימר לתקוני שדרתיך ולא לעוותי כדאמר זול או אייקור ברשותיה דבר מצרא ומה שקנה הלוקח זכה בו המצרן ואינו מסלק המצרן בזה שאמר זיל זבין דמאי איכפת ליה דהא טרח קמיה ולא יזכה הלוקח בקרקע אחר שקנאו אם לא שיקנה [אח"כ] הקרקע מן המצרן הואיל והלוקח שלוחו אבל קודם שקנאו לקרקע לא מהני קנין המצרן. והני מילי דא"ל המצרן זיל זבין סתם, אבל אי אתא ואימליך במצרן ואמר ליה זיל זבין לנפשך לא בעינא ליה לא בעי למקנייה מיניה דמצרן וזכה הלוקח דכיון דאמר המצרן לא בעינא ליה וקנאה לא נעשה שלוחו של מצרן שלא מדעתו דאלו אמר לשלוחו איני חפץ בפלונית אינה מקודשת. עכ"ל.

דליתא לדברי המרדכי לדע' הפוסקים בסל"ב דס"ל דאחר שקנה ושתק המצרן איבד זכותו א"כ ל"ל קנין דהא בשתק ומחל סגי, אלא מוכח דלא ס"ל הא דהמרדכי ובודאי דברי מור"ם בז' תמוהין דחש ליחידאי. עכ"ל. ומבואר א"כ דלדעת מרן הש"ע ליתא להאי דינא דכתב הרמ"א.

ב. ואני בצדק אחזה למרן הב"י בשו"ת אבקת רוכל (סי' קכג) שנראה מדבריו כדברי הרמ"א, וז"ל, וכיון דנדחו דברי רבינו שמחה, היכא דקנה מוכר מיד מצרן בקנין סודר, איכא למימר דמוכר עדיף מלוקח, דאע"ג דבאמר ללוקח זיל זבין צריך למקנה מיניה, אי אמר למוכר זבין לא צריך למקנייא ביה מיניה, דגבי לוקח אי לא קנה מיניה מצי למימר משטה הייתי בך כדי שתקחנה, שאילו ידע המוכר שאני רוצה לקנותה לא היה מוכרה לי או היה מעלה אותה לי בדמים יקרים יותר משיווייה מפני שהיא סמוכה למצר שלי, ולכן הנחתי אותה שתקנה ממנו בשיווייה ואקנה אני במקח על ידך, אבל היכא שהמוכר אומר למצרן לקנות בהני דמי, וא"ל זיל זבון דלא בעינא ליה, לא שייך למימר הכי, הילכך ל"צ למקנא מיניה. ואת"ל דכל כה"ג באימליך ביה מוכר לזבונה ליה בהני דמי וא"ל זיל זבין לעלמא דלא בעינא ליה, מודה רבינו שמחה, שהכי כתב, והני מילי דא"ל המצרן זיל זבון סתם, אבל אי איתא ואימליך במצרן וא"ל זיל זבון לנפשך לא בעינא ליה, לא בעו למקנא מיניה המצרן,

בנמלך המוכר בבן המצר כו' ואמר ליה זיל זבין לעלמא דלא בעינא ליה, לא צריך קנין. משמע דוקא באימליך ביה מוכר דינא הכי, הא אימליך ביה הלוקח, אפילו אמר זיל זבין דלא בעינא ליה לא הוה מחילה בלא קנין. וכו', ומהתימה על מור"ם שכתב כאן סתם. עכ"ל.

ורשום אצלי בש"ע ליישב, דמש"כ מרן בסע' לא, 'דלא בעינא ליה', לאו דוקא, ובדברי הרמ"א דוקא קאמר דאמר המצרן לא בעינא ליה. ואח"ז רשמתי לי על זה דזה אינו ע"פ מש"כ הש"ך אביאנו להלן בסמוך. וכן באחד הטורים שלי רשום אצלי מפעם אחרת שלמדתי הלכות אלו, בשם ידידי הג"ר יוסף מאיר הכהן גייקובז נר"ו, על דברי הב"י אלו בשם המרדכי, דהיינו לכו"ע, ושוב בפעם אחרת רשמתי על דבריו אלו דז"א, וע"פ הש"ך. וז"ל הש"ך (ס"ק כה), עיין בסמ"ע (ס"ק נג) עד ודע, שכתב המרדכי לפני זה דלא מהני קנין בסילוק המצרן משום דהוי קנין דברים וכו', עכ"ל. והא דאמרי' בש"ס צריך למיקניה מיניה היינו בשכבר קנה הלוקח ויש עכשיו זכות למצרן בקרקע לכך מהני קנין דעכשיו ולא קנין דברי' הוי ולכך כשעדיין לא קנה וא"ל זיל זבין לנפשך כי לא בעינ' יוכל להסתלק אף בלא קנין כיון שאמר כן לא נעשה הלוקח שלוחו בע"כ ומ"ש בש"ס זיל זבין לא אבד זכותו היינו כשלא אמר לא בעינא ליה ואין במשמעות ה' ביטול שליחות וכך פי' דברי המרדכי בתשו' ר"א י' חיים סי' קכה, ועפ"ז הוכיח

מוכר בין לוקח בעו קנין. דיכול לומר משטה הייתי. ב' והיכא דאמר ליה קני בהני דמי, ואמר המצרן זיל זבון. בין נמלך לוקח בין מוכר כיון שלא אמר לא בעינא ליה, צריך קנין. ג' והיכא דהוסיף המצרן ואמר דלא בעינא, לא לוקח ולא מוכר בעו קנין. וא"כ נמצא דלא עדיף המוכר. ולכן אמרתי דצ"ל דהיכא דלא אמר המצרן אלא זיל זבין ולא אמר לא בעינא, דבהא שאני לן בין אמר למוכר לבין אמר ללוקח, ומדוייק קצת מלשון מרן בתשובה הנז' שכתב וז"ל, אלא כיון דא"ל זיל זבין וקנה מיניה בקנין סודר ואח"כ קנה הלוקח אין למצרן טענת מצרנות וכו', ומשמע דה"ה אם אמר למוכר זיל זבין בעלמא וקני מיניה ואח"כ מכרה אין לו טענת מצרנות. ע"כ. ועלה קאמר שהמוכר אפילו קנין לא בעי. ולא קאמר לשון דלא בעינא, ואע"פ שכתב כן אח"כ לאו דוקא. וא"כ גם בש"ע סע' לא צריך לומר דלאו דוקא נקט דלא בעינא. משא"כ בדברי הרמ"א.

ג. כן בקודש חזיתיה למהר"י באסן (סי' קכא), שכתב וז"ל ובר מן דין ובר מן דין, נראה דזכתה הלוקחת, מהא דכתב המרדכי, שאם אמר המצרן ללוקח שבא לאמלוכי ביה, זיל קני לנפשך לא בעינא לי, לא בעי למיקני מניה וזכה הלוקח, דכיון שאמר לא בעינא לי אינו נעשה שלוחו דלא מדעתו דאלו אמר לשלוחו איני חפץ בפלונית אינה מקודשת עכ"ל. והוא מדברי רבינו שמחה. ואע"ג שתחלת דברי רבינו שמחה שם הם דלא כפרש"י

וזכה הלוקח, דכיון דאמר המצרן לא בעינא ליה וקנאה לא נעשה שלוחו של מצרן שלא מדעתו. [עכ"ל]. ואע"ג דבאומר ללוקח מיירי משמע דה"ה באומר למוכר, דטעמא דכיון דאמר דלא בעי היכי מקני ליה שליח בעל כרחיה, אפי' באמר למוכר איתיה. דכיון דקושטא דמילתא הוא דלא הוה בעי ליה בההיא שעתא, לא מצי מקני ליה שליח. עכ"ל.

ומבואר מדברי מרן דכל שאומר לו המוכר לקנות בהני דמי, ואמר ליה דלא בעי לה, דלא צריך קנין. וכ"כ הסמ"ע (סע' לא ס"ק נו) וז"ל, דקדק וכתב דאמר לו המוכר למכור לו באותם דמים, והיינו כמו שקנאה בו הלוקח, אבל כשאמר לו למכור לו סתם, לא מהני מטעם הנ"ל. ע"כ. והיינו טעם דהשטאה. ותו משמע מדברי מרן שמשכים לדברי רבינו שמחה דה"ה גבי לוקח, והיינו כדברי הרמ"א בהגה. ומעתה אמרתי ליישב לשון מרן הב"י שאחר שכתב על דברי הר"ן והנ"י והרא"ש כתב 'ולאפוקי ממה שכתב המרדכי (סי' שצג) בשם רבינו שמחה'. ושוב אח"כ כתב 'וכתוב עוד במרדכי וכו'', דין זה המובא ברמ"א. ולא כתב שהן דברי רבינו שמחה, ועוד דלא כתב דמש"כ לאפוקי קאי גם על זה. ושמחתי שמצאתי חבר למור"ם. אלא דאכתי קשה מה שהקשה הסמ"ע דמשמע דשאני לן נמלך המוכר ובין נמלך הלוקח, דנמלך המוכר עדיפא.

והשתא לפ"ז, א' היכא דלא אמר ליה למצרן קני 'בהני דמי', בין

(הגה"ט לו) שהביא להרב גו"ר (כלל ו סי' ו, ז) כחולק על תשובת מרן. דלפי סוף דברי הרב גו"ר משמע דהן הן דברי מרן בתשובה. ואביאנו להלן בסמוך בס"ד.

ד. **מיהו** עינא דשפיר חזי יראה שזה אינו בפירוש דברי מרן בתשובה, שאחר שכתב בדעת הרמ"ה שהמוכר אינו צריך קנין והסכים דברי רבינו שמחה עם הרמ"ה כתב בזה"ל, ואע"פ שבפרק איזהו נשך כתב המרדכי (ב"מ שכד) ושאל רבינו מאיר על ראובן שמכר בית לשמעון, ונדר לו לסלק המצרן, וגם המצרן אמר איני רוצה לקנות שהרי אין לי מעות, ואחר שעשו סכום המקח בא המצרן עם מעותיו וסלקו ללוקח, כיון דלא קנו, כדפסיק בפרק המקבל. שמשמע שרבינו מאיר סובר שאפילו אימליך ביה מוכר צריך למקנא מיניה. איכא למימר דהיינו דוקא היכא דתלה הטעם שאינו חפץ בה לפי שאין לו מעות, דכיון שהוא חפץ בה ואינו מניח מלקנותה אלא לפי שאין לו מעות, כל שבאו לידו מעות בתוך זמן שהוא יכול לטעון מצרנות יכול לסלקו אי לא קנו מיניה, אבל היכא דאמר סתם לא בעינא, מודה ר"מ דאפי' לא קנו מיניה אינו יכול לסלקו, וכמ"ש הרמ"ה. עכ"ל. ומוכח שכל שיש לו לו למצרן מעין אמתלא לדבריו, יכול לחזור בו וגם המוכר צריך קנין. וא"כ ה"ה באמר זיל זבין לעלמא דלא בעינא ליה לא צריך למיקנא מניה עכ"ל. ואם איתא להא דרבינו שמחה כיון דאמר לא בעינא ליה אפילו אמר ללוקח כן אין צריך קנין עכ"ד. ולדידי מניה וביה קשיא לי בלשון הרמ"ה למה ליה לומר דלא בעינא ליה לא היה צריך לומר אלא הלשון עצמו שאמרו בגמרא גבי לוקח אבל מוכר כיון שבא אצל המצרן ולא קנה לא גרע מאיזיל ואטרח כו', כמבואר בהגהת אשירי, והעתיק לשונו הרב בב"י ז"ל. נמצא דלכל הפירושים האי דלא בעינא ליה שפת יתר. ויש ליישב בדוחק לשון הרמ"ה דלא ליפלוג אר' שמחה בחלק זה. וכו'. עכ"ל. ושמחתי בליבי. תלי"ת. ועפ"ז הוקשה לי על הרב מטה שמעון

גבי אמר ליה זיל קני וכו', מ"מ סברא זו דאינו נעשה שליח שלא מדעתו יכולין אנו לומר דלא פליג על רש"י. דזיל קני, אדם משטה כדי להעמיד הקרקע על דמיה, אבל כולי האי לא עביד לבטל השליחות. [כלומר למימר דלא בעינא ליה]. והרב בעל המפה כתב סברא זו בשם י"א וכתב הרכ בעל מאירת עינים דמור"ם בעל המפה גופיה כתב דלא קי"ל כרבינו שמחה גם בדין זה. ונראה מדברי בעל מ"ע דהטעם משום דמצי לומר לא אמרתי אלא כדי להעמידו על דמיה, וכבר כתבנו מה שיש לדחות על זה. [כלומר דכולי האי לא עביד איניש לבטל השליחות]. אך מה שדקדק בעל מ"ע ז"ל מלשון הטור בסמוך שכתב וז"ל כתב הרמ"ה וכו' אבל אמליך ביה מוכר וא"ל זיל זבין לעלמא דלא בעינא ליה לא צריך למיקנא מניה עכ"ל. ואם איתא להא דרבינו שמחה כיון דאמר לא בעינא ליה אפילו אמר ללוקח כן אין צריך קנין עכ"ד. ולדידי מניה וביה קשיא לי בלשון הרמ"ה למה ליה לומר דלא בעינא ליה לא היה צריך לומר אלא הלשון עצמו שאמרו בגמרא גבי לוקח אבל מוכר כיון שבא אצל המצרן ולא קנה לא גרע מאיזיל ואטרח כו', כמבואר בהגהת אשירי, והעתיק לשונו הרב בב"י ז"ל. נמצא דלכל הפירושים האי דלא בעינא ליה שפת יתר. ויש ליישב בדוחק לשון הרמ"ה דלא ליפלוג אר' שמחה בחלק זה. וכו'. עכ"ל. ושמחתי בליבי. תלי"ת. ועפ"ז הוקשה לי על הרב מטה שמעון

דלהרמ"ה ושאר ראשונים אם קנה אע"פ שלא אמר לא בעינא זכה הלוקח במקחו. ורבינו שמחה כי לא אמר לא בעינא אין הקנין כלום, וכי אמר לא בעינא א"צ קנין דלא אמרו קנין אלא לאחר שקנה הלוקח. וע"ע להרב כנה"ג (הגהב"י לג-לה) באריכות. ובספר מטה שמעון (הגהב"י טו, יז). ע"ש.

ה. וחזון הרביתי להרב גינת ורדים (כלל ו סי' ו, ז) שדן בחילוק בין המלכת המוכר לבין המלכת הלוקח. וזת"ד, והשתא לפרש"י [דאמר טעמא דהשטאה], אין לחלק בין לוקח למוכר, וגם כשנמלך המוכר עם המצרן איכא נמי לה"ט דמשטה, ואדרבא טפי איכא ליה למיחש למצרן כשהמוכר הוא שנמלך עמו יותר מכשנמלך בו לוקח, שודאי כשמוכר ידע בבירור מפיו של מצרן שחפץ לקנותה שיעלה לו בדמים, משא"כ כשידבר עם הלוקח וכו'. ועוד דודאי המלכת המוכר גריע והלואי כשתהיה בה קנין שתועיל להפסיד זכות המצרן, שהרי הלוקח הוא בעל דינו של המצרן, לא המוכר. אמנם די שנאמר שאם קנה ממנו המוכר שהפסיד זכותו המצרן, אבל ליפות כחו יותר לא מסתבר כלל. ומעתה נבא לבאר דברי הטור חו"מ בס"י קעה (דין מו), וז"ל בא הלוקח למצרן וכו' וכתב הרמ"ה וכו', ופירש גם הוא דלא אימליך ב' מוכר אבל אימליך ביה מוכר וכו', לא צריך למקנא מיניה עכ"ל. וכפי המובן לכאורה, דהמוכר לא צריך לקנין. ואינו עולה לסגנון ההלכה, רק כונת דבריו היא, דע"כ

דעד דלא אמר הכי, לא משמע מלשונו כלום, ויכול לומר גם למוכר משטה הייתי בכך, וזיל זבין ואסלק קאמרית.

ובאמת שמלשון מרן בתשובה מוכח שלא בא לומר אלא שגם רבינו שמחה מודה להרמ"ה שהמוכר אינו צריך קנין כשאמר לא בעינא ומטעם שכתב. דכל כונתו של מרן היתה שאין המוכר צריך לקנות מהמצרן, ומטעם דלא שייך למימר משטה אני בכך כיון דאמר ליה בהני דמי לקנות כמו שנותן ללוקח, ועלה הביא דברי רבינו שמחה דאמר הכי גבי לוקח להסכים דבריו גבי מוכר עם הרמ"ה, ולזה סיים מרן בזה"ל ואע"ג דבאומר ללוקח מיירי משמע דה"ה באומר למוכר, דטעמא דכיון דאמר דלא בעי היכי מקני ליה שליח בעל כרחיה, אפי' באמר למוכר איתיה. דכיון דקושטא דמילתא הוא דלא הוה בעי ליה בההיא שעתא, לא מצי מקני ליה שליח. עכ"ל. דהיינו כיון דקושטא דמילתא הוא, כלומר שאין המצרן יכול לומר למוכר משטה הייתי בכך, מאחר ואמר לו בהני דמי, וזה אמר לא בעינא, מוכח ששייך סברא זו גבי מוכר, ורק לענין מוכר הסכים דברי רבינו שמחה להרמ"ה. אבל אפילו אמר לא בעינא ללוקח, צריך קנין שיש לומר שלחוק דבריו קאמר, כדי שהלוקח יקנה בטוב ולא יחוש, ואח"כ יבוא ויסלקנו.

ולהרמ"א ומהר"י באסן שאין חילוק בין מוכר ולוקח, קשה במאי פליגי רבינו שמחה ושאר הראשונים. ויש לומר שנחלקו אם מהני קנין קודם המכר.

למצרן אלא שהמוכר בלבד הוא שבא, אכתי לבו נוקפו שקנוניא הוא עושה. כללא דמלתא בין שהלוקח הוא שנמלך עם המצרן בין שהמוכר הוא שנמלך עם המצרן, לעולם בעינן שיהא קנין, ובדברים בלבד לא יפסיד המצרן את זכותו זולתי כשניכרין דברי אמת שנודע הדבר שכבר נגמר המקח עם פלוני הלוקח² בסך ידוע, שאז אם ימלך המוכר עם המצרן שימכור לו באותו סכום שנגמר ועמד עליהם המקח, אם אמר לו המצרן זיל זבין, סגי בכך, ואין צורך לקנין וזכה הלוקח במקחו. עכת"ד.

והניף ידו שנית לחזק את דבריו (שם סימן ז) וזת"ד, נראה להסב כונת ההגהות אשירי, שיטו עם כונתינו [בדעת הרמ"ה], וזה כשנדייק דלשון דנקט ואמר 'אבל אם המוכר בא למכור ולא רצה לקנות', שיש לומר שכונתו לומר שכבר נתברר המקח ועומד על סך ידוע ואין שם עכבה עוד, רק שיקבל המעות ויגמר הענין, ובא המוכר והרצה הדברים אל המצרן ולא רצה לקנות ומכר לאחר, דשפיר הוי המכר מכר ולא בעינן קנין ולא מטריחין על המוכר שישתדל על הלוקח עד שיקח ממנו קנין, כיון דהשתא תו ליכא חששא שיעלה לו על הדמים, לכן ראוי לנו ליפות כחו של מוכר שלא להטריחו אפי' טירחא כל דהו שיקח קנין מן המצרן. וכאשר חשבתי בכונת ההגהות כן היתה שהרב מהריק"א פירש כן דבריו

לא קאמרינן דאי אימליך ביה לוקח דלא מהני ומטעמא דהשטאה, אלא בשלא נמלך בו המוכר אח"כ, אבל אימליך ביה המוכר במצרן אח"כ והודיעו סכום הדמים ושכבר נתברר המקח ונגמר ועמד על סך פ', ועתה אם חפץ בו המצרן שיקחנו בהנך דמי, אז אין צריך לקנין ואין כאן טענה דמשטה הייתי כך, שאין עוד חשש שיעלנה עליו בדמים כשכבר נגמר הענין בסך זה על זולתו והוא מבטיחו שיתננו לו באותו הסך בעצמו בלי תוספת. וזאת כוונת הרב בעל מאירת עינים ז"ל שכתב וז"ל, דקדק וכתב דאמר לו המוכר באותם דמים, והיינו כמו שקנאם הלוקח, אבל כשאמר למכור סתם לא מהני מטעם הנזכר לעיל עכ"ל הסמ"ע.

ומוסיף אני לומר לדעת הרמ"ה, דאי לא אימליך לוקח מקמי הכי, רק המוכר הוא שנמלך במצרן אע"פ שאומר לו למכור בסך דמים שנותן הלוקח, ואמר לו המצרן דלא בעי למיזבן, דלא סגי בהכי, ואכתי צריך קנין, דדוקא כשהלוקח הקדים לבוא ולימלך עם המצרן שהוא חפץ בקנין אז ניכרין דברי אמת שאין כאן צד קנוניא, וכשאומר המוכר ליתנה למצרן בסך דמים שהיה רוצה בהם הלוקח נכון הדבר שכך הוא האמת ושכך סכום דמים נתן לוקח למוכר, ולכן אי אמר מצרן לא בעינא למיזבן נפקע זכותו בכך. אבל אי לא אתא לוקח מקמי הכי

ב. בדקתי בספרים ישנים שהגרסא 'על פ' הלוקח'. ואולי כונתו לומר על פי הלוקח וכנ"ל בדבריו לעיל.

ונקצב על קונים אחרים ולכן כשיאמר לו המצרן זיל זבין סגי בהכי ולא בעי קנין. כללל דמלתא חזרנו על כל המקרא וזאת מצאנו להוסיף כח ואומץ להעמיד דברינו הראשונים. עכת"ד.

ו. **וקשה** דמש"כ שהמוכר א"צ קנין הוא רק לאחר שנמלך הלוקח גם כן. הנה מלשון הש"ע מוכח דס"ל בתר איפכא. דכתב הלכה בפני עצמה נמלך המוכר וכו'. ולא קאי אהמלכת הלוקח. כמו שיראה המעיין. ומה גם שמרן הפריד בין דין כט לדין לא בדין מחילת המצרן לאחר שקנה הלוקח. ע"ש. ועוד דאמאי בעי להטריח המוכר כולי האי לילך אחר שכבר הלך הלוקח, ורק בכה"ג לא יצטרך קנין. ועוד שנראה שהרב עצמו חזר מזה כבר בסימן ו' שכתב כללל דמילתא שצריך שימלך המוכר רק לאחר שנגמר המקח היינו שהגיעו לפיסוק דמים ולא נשאר אלא לקנות וכו'. ועוד דמ"ש שגם הלוקח לאחר פיסוק דמים אם נמלך במצרן א"צ קנין, הא לא חילקו בש"ס ופוסקים גבי לוקח, שאם אמר למצרן לאחר פיסוק דמים דא"צ קנין.

ועוד דהגע עצמך, שכשם שחושש המצרן לקנוניא יחשוש נמי שלא הגיעו לפיסוק דמים. וגם כונת הסמ"ע לא כך היא, אלא כונתו לומר שאמר לו לקנות באותם דמים ולאחר שקנה הלוקח ובא המצרן לסלקו, הרי שקנה הלוקח באותם דמים שאמר המוכר למצרן בכה"ג הספיד זכותו. ועוד דגם הרב גינת ורדים בסימן ז', משמע שחזר בו מזה שא"צ

בב"י שכתב ע"ד הרמ"ה 'כן כתב ג"כ בהגהות אשרי'. ע"ש. הרי מוכח שמסכים את דברי ההגהות עם דברי הרמ"ה וכו', וכבר פירשנו את דברי הרמ"ה באר היטב שיסבור שגם בהמלכת המוכר צריך קנין.

ולא מצאתי יפוי כח בין המלכת מוכר להמלכת הקונה, אלא בדבר זה בלבד, שכתב הרב בעל נתיבות משפט (דף לו ריש ע"א) וז"ל גבי מוכר כיון שפי' לו סכום הדמים ולא רצה לקנות, הא אזדא ליה טעמא דלהעמידה על דמים הראוין, אבל גבי לוקח בכל גוונא לא סגי בלא קנין כו'. עכ"ל. ונ"ל לתת טעם לדבר, דמה נשתנה לוקח ממוכר, דגבי לוקח הגם שהזכיר למצרן והודיעו בסכום דמים שעמד עליהם המקח, הלא לבו של מצרן נוקפו, שבשביל שנודע שחפץ בקניית קרקע זו לפיכך נתעלה קרקע זו כ"כ בדמים יותר מן הראוי לו, כדי שיברח המצרן לקנות ביוקר, ותשאר הקרקע ביד הלוקח, ולכן הוא שאומר ללוקח זיל זבון כדי שידע הלוקח שאין חפצו של מצרן בקנייתם ויחזור ויורידנה מן הערך שקצב עם המוכר, ולא מלבו אומר זיל זבין רק כדי שיורידנה מן הערך, ואח"כ יחזור ויקחנה מידו של לוקח, ולכן אין שם מפלט לשינצל לוקח מערעור המצרן אלא שיקח ממנו קנין, אבל כשנמלך המוכר עם המצרן בסכום הדמים ידועים אין שם ערמה ותחבולה להוריד הקרקע מן הדמים שקצבו כי הוא מעמיד עצמו למכור בסכום שקצב מכיון שנגמר הענין

כללא דמילתא נראה דמסקנת הרב גינת ורדים היא לחלק בין מוכר ולוקח, ומוכר שנמלך במצרן א"צ קנין, היינו דוקא לאחר שנגמר הדבר ולא חסר אלא הקנין. אבל הלוקח לעולם צריך קנין. ומ"מ הסכמת הפוסקים לא כן. שכן מרן בתשובה כתב דכל שאמר המוכר בהני דמי והמצרן אמר לא בעינא א"צ קנין. אבל הלוקח צריך קנין. וכ"כ הסמ"ע בכונת מרן הש"ע.

ז. **שוב** אשוב לנד"ד שכתב מרן הש"ע (סי' קעה סע' לא), וז"ל, נמלך המוכר בבן המצר למכור לו באותם דמים ואמר ליה זיל זבין לעלמא דלא בעינא ליה לא צריך למקנה מיניה. עכ"ל. וכתב הסמ"ע (ס"ק נו), דקדק וכתב דאמר לו המוכר למכור לו באותם דמים, והיינו כמו שקנאה בו הלוקח, אבל כשאמר לו למכור לו סתם, לא מהני מטעם הנ"ל. והבאתי לעיל שכ"כ מרן בתשובה. וכ"כ בשו"ת יד אליהו מלובלין חתנו של הב"ח (סי' עב). ע"ש. ואע"פ שהרב גו"ר דייק מהסמ"ע דהיינו לאחר פיסוק דמים. אינו במשמע, אלא משמע דכונת הסמ"ע לומר כמו שקנאה הלוקח שזה עתה בא המצרן לסלקו אחר שכבר קנה הכל. דודאי אין כונת הסמ"ע במ"ש כמו שקנה הלוקח, שרק לאחר שקנה בכסף מלא, צריך לימלך אצל המצרן, דהיינו דעת רבינו שמחה. ולא קי"ל כותיה כמ"ש הפוסקים. וכ"כ בנתיבות המשפט ח"ח (ס"ק כח) באותן דמים. שקנאן הלוקח, אבל אמר לו סתם לא מהני. ע"ש. וכ"כ הרב בית

המוכר לבוא אחר שכבר נמלך הלוקח, אלא דוקא לאחר שנגמר המקח ולא חסר אלא קנין ושיקבל המוכר מעותיו. ועוד שבסימן ז' מוכח שחזר בו ולעולם הלוקח צריך קנין. ושו"ר להרב פעמוני זהב (סע' לא) שהביא דברי הרב זכור לאברהם שהביא דברי הרב גו"ר. וסיים על דבריו שכן משמע קצת מהסמ"ע. וכתב על זה שמוהר"ר עייאש במנהג מצרנות (ס"ה) לא כתב כן. ע"ש בסוף חלק א' בשו"ת בית יהודה שכתב בהדיא דהיינו דוקא שאמר לו באותן דמים דתו לא מצי למימר משטה הייתי כדי להעמידה. והיינו כדאמרן שכך הם דברי הסמ"ע. ושוב מצאתי ראיתי למהרש"ם בספר משפט שלום (סי' קעה סע' לא), שכן פירש בפשיטות דברי הסמ"ע. וע"ע לו שם בדבריו שרצה להסכים דברי הרב גו"ר כפירוש זה בסמ"ע. ואח"כ כתב דלאחר ראות דברי הרב גו"ר מוכח שאין כונתו הרב גינת ורדים כך. ע"ש. וכן הוא בהדיא בערוך השלחן (סע' כ) שכתב אבל המוכר א"צ כלום [קנין] כגון המוכר עם המצרן שלו ובקש למכור לו באותם דמים שמכר להלוקח אח"כ, וא"ל לך ומוכרה לאחר ואני איני רוצה בה אבד זכותו דהמוכר כיון שגילה לו המקח ולא רצה א"צ להמתין אף שעה אחת אבל אם לא גילה לו המקח לא אבד זכותו דיכול לומר הוכרחתי להרשותו למכור לאחר כדי לידע המקח שלא יעלה לי יותר מדאי. עכ"ל. היינו אותם דמים שמכר בהם אח"כ.

יהודה עייאש במנהגי מצרנות (ס"ה).
ע"ש. וכך היא מסקנת הרב פעמוני זהב.
ע"ש.

ח. וכתב מרן בשו"ת אבקת רוכל (סי' קכג
הנז') וז"ל, דעד כאן לא אמר
הרמ"ה דלא צריך למיקנא מיניה אלא
כשלא ערער המצרן, עד שקנה הלוקח.
וטעמא משום דכיון דאין דעתו לקנות לא
יעשה הלוקח שלוחו בעל כרחו וכמ"ש
רבינו שמחה². אבל היכא שערער המצרן
קודם שיקנה הלוקח יכול הוא לחזור
ממה שאמר לו תחלה זיל זבין. ואפשר
דאפילו קנה מיניה נמי יכול הוא לחזור
בו ולטעון טענת מצרנות כיון שעדיין לא
נמכר הקרקע, דלא מהני הקנין אלא
להיכא שבא לסלק הלוקח אחר שקנה
הקרקע, אבל קודם לכן יכול הוא לטעון
טענת מצרנות, אפילו הקנו מיניה. עכ"ל.
ואני יקר מצאתי ראיתי להרב בית דוד
משאלוניקי שכתב כן בתשובה (סי' סא)
וז"ל, דודאי הוא ודבר פשוט שזהו דוקא
כשנתחרט המצרן אחר שקנה הלוקח
הבית כראוי קנין גמור כמשפטו ודינו
שכבר יצא מרשות המוכר ונכנס ברשות
הלוקח, אבל הכא שנתחרט המצרן קודם
שקנה הלוקח הבית קנין שלם, כי כשבא
לערער לא לקח הלוקח עדיין הבית ולא
קנה, בהא ודאי יכול המצרן לומר עתה
אני רוצה לקנות, לפי שעדיין הבית

ברשות המוכר, וכל עת וזמן שהבית
ברשות המוכר אני קודם בדינא דבר
מצרא, כי לא אמר הטור שאינו יכול
המצרן לחזור בו אלא כשחזר אחר שיצא
מרשות המוכר ונכנס לרשות לוקח, אבל
כל עוד שהוא ברשות המוכר יכול לחזור
בו ולומר עכשיו אני רוצה. עכ"ד. וכ"כ
הרב ערך השלחן (סי' קצה אות יח) בשם
מרן בתשובה הנז', ע"ש. [ומש"כ שם
בשם הרב גור, הבאתי דבריו לעיל ולא
הזכיר מזה מאומה.] וכ"כ הרב מט"ש
(הגה"ט לד) ע"ש. וכ"כ הרב פעמוני זהב
(סע' לא) בשם הרב משכנות הרועים,
שהביא דברי הרב"ד הנז'. [והלום ראיתי
שכ"כ בשו"ת דברי מלכיאל ח"ג (סי' קנו),
וסיים דמשעשה קנין למי שפרע, אין
המצרן יכול לחזור בו, וגם המוכר אינו
יכול לחזור בו דבכ"מ אין שייך במוכר.]

ח. והנה הרב פתחי תשובה (ס"ק יא)
הביא תשובת הרב חמדת
שלמה חו"מ (סי' ח), וז"ל, [ונקדים מש"כ
הרב חמדת שלמה, בתחילת התשובה,
'ונדבר כעת אם היה אומר המצרן למוכר
להדיא לא בעינא ליה, היאך הדין'. ועלה
קאי בתשובה זו.] דאף בנמלך המוכר
ואמר ליה לא בעינא ליה ומכר לאחר, אם
המוכר מרוצה אח"כ [לאחר שמכר כבר]
ליתן להמצרן, יכול לסלק ללוקח, כיון
דעיקר טעם הדין דנמלך המוכר הוי כמו

ג. ולא ידעתי למה תלה מרן הטעם בסברת רבינו שמחה, דהא לעיל כתב הטעם משום דכיון דאמר ליה
בהני דמי תו לא מצי למימר משטה הייתי כך. ונראה דב' הסברות איתנהו. ולא כתב מרן כן אלא לפי
שהסכים דעת רבינו שמחה להרמ"ה.

אזלי, ולכן אם המוכר מתרצה שמצרן אחד יקנה הכל, אפילו לאחר שקנה הלוקח יכול המצרן לסלקו. ב' וכל שכן הוא בנמלך המוכר במצרן, משום דבעיקר הדין יש מחלוקת כמובא בב"י. וכוונתו בזה לדעת המרדכי בשם רבינו שמחה, שהביא מרן הב"י, דס"ל דמוכר אין לו עסק כלל עם המצרן ואפילו קנין לא מועיל לסלק זכות המצרן. ולכן היכא שמתרצה המוכר אפילו לאחר שמכר ללוקח, כיון שטעם הראשון משום טובת המוכר אינו, ואפילו תימא דאיכא טעמא קמא, מ"מ יש לומר כרבינו שמחה דס"ל דאין בהמלכת המוכר כלום. ולכן כיון שאין שום טעם לזכות ללוקח יכול המצרן לסלקו. ונראה שכתב טעם זה השני לרווחא דמילתא, דס"ל לדידיה בדעת הג"א שיכול המוכר להתרצות גם לאחר הקנין. וכיון שהסמ"ע כתבו בפשיטות, לכן הדר דינא ויכול המצרן לסלק ללוקח. כך כתב בתשובה בהדיא.

ט. ובס"ד נפתח במה שסיים הרב הנז', דכ"ש הוא היכא שנמלך המוכר עם המצרן, משום דבעיקר הדין נחלקו הראשונים. הנה הבאנו לעיל שמרן בתשובה הוא שר המסכים דעת רבינו שמחה לדעת הרמ"ה, היכא דאמר המצרן למוכר לא בעינא. וכש"כ לדעת הרמ"א ומהר"י באסן (סי' קכא), שנים אוחזין שכן דעת רבינו שמחה גם באומר ללוקח לא בעינא וא"צ קנין. נמצא לדידהו אין זה אמור בכל שכן אלא צריך לומר דין זה בהוא הדין. [גם לדעת הש"ך, אין ראייה

אטרח ואייתי זווי שהוא משום טובת המוכר, ושם פשוט שאם המוכר אומר שרוצה להמתין ואינו מקפיד על זה, דלא איבד המצרן זכותו, כיון דהטעם הוא רק משום טובת המוכר, א"כ גם בדין זה דנמלך המוכר דילפינן מהתם נמי הדין כן דאם המוכר אומר שעם כל זה רוצה בהמצרן, אין להלוקח טענה עליו. ואפילו אמר המוכר להלוקח שהמצרן אמר לא בעינא, בכל זאת לא אבד המצרן זכותו אם המוכר מרוצה. ואף דלכאורה יש לחלק, דבהנהו צירי והנהו שרי ובאיזל ואטרח נתחדש הענין אחר המכירה, ובשעת המכירה היה זכות המצרן בשלימות, שפיר י"ל דתלוי בדעת המוכר, משא"כ הכא שקודם המכירה נסתלק דין מצרנות, י"ל שכבר זכה הלוקח. זה אינו, דהא מבואר בגמרא ובשו"ע (סעיף לו) מכר כל נכסיו אין בו דינא דבר מצרא, וכתב הסמ"ע (ס"ק סד) בשם הגהות אשר"י דלפירוש רש"י דהוא משום טובת המוכר, אם המוכר מתרצה אפילו יצא מצרני אחד מסלקין ללוקח. א"כ מבואר להדיא דאף בלקח בהיתר שלא היה בו דין דבר מצרא, אפ"ה כיון דהוא משום טובת המוכר, אם המוכר מרוצה אח"כ ליתן להמצרן זוכה המצרן, וק"ו בנידון דידן דגוף הדין דנמלך המוכר יש בו חולקים כמ"ש בב"י [בשם רבינו שמחה], פשוט לדינא דאם המוכר אומר שחפץ בהמצרן יוכל לסלק ללוקח. עכ"ל.

מבואר בדבריו א' שלדעת הג"א בדעת רש"י ודעת הסמ"ע דבתר טעמא

לומר קים לי כהנך טעמי, דתו לא תליא בדעת המוכר, ואיהו הוי מוחזק.

יא. ומש"כ הרב הנז' ואפילו אמר המוכר להלוקח שהמצרן אמר לא בעינא, בכל זאת לא אבד המצרן זכותו. דמשמע מניה דעדיף ליה אילו לא אמר לו, משום שהלוקח ירד לשדה זו בדעת שיכול המצרן לסלקו. לא ידעתי למה ידיעת הלוקח מעלה ומוריד, שאם לא תקנו על המצרן זכות בכה"ג שסילק, כיצד יסלק נגד הדין. ועוד הא כתב הר"ם במז"ל (פי"ב מהל' שכנים הל' יא, יב), והביאוהו הטור ומרן הש"ע (סע' מד, מה) שיכול הלוקח לטעון שמא מפני המס. ע"ש.

יב. הניחא אי חזר בו המוכר לפני שנגמר המקח וקנה הלוקח, דגדולה מזו כתבו מרן בתשובה והרב"ד ועוד רבוותא הנז' לעיל, שגם המצרן יכול לחזור בו קודם שקנה הלוקח. אבל מש"כ הרב הנז' דלאחר שקנה הלוקח יכול המוכר לחזור בו, ולומר שחפץ בקניית המצרן. מוכר, מאן דכר שמיה, הא איסתלק משעה שקנה הלוקח, ותו לאו כל כמיניה לומר למכור למצרן. וזה קשה גם על הרב פת"ש שהביא דבריו והסכים עמו. ועוד דהא לעיל (סק"ג) כתב בשם הרב נאות דשא, דכל שנסתלק כחו של מוכר מהשדה על ידי קנין תו הו"ל כאיש נכרי, וע"ע מש"כ (סק"י) מה שקשה משם להתם. ומטעם זה כיון שנסתלק המוכר ודאי הו"ל כנכרי לשדה הנמכרת, ואין לו אלא דין בעלים הראשונים אם יחזור

שרבינו שמחה חולק בנמלך המוכר ואמר המצרן לא בעינא. איברא דבכנה"ג (הגהב"י לה), כתב שרבינו שמחה חולק גם בזה עם הרמ"ה, ודלא כמ"ש מרן בתשובה הנז', כיון דרבינו שמחה ס"ל שאין למוכר עסק עם המצרן כלל, וגם מה שאמר לא בעינא יכול לומר משטה הייתי בך. ע"ש. ואע"פ כן אי משום הא לא איריא דמטעם זה לחוד יכול הלוקח לומר קים לי כהנך פוסקים דס"ל דלא פליג רבינו שמחה. אלא לעולם עיקר הטעם של הרב חמ"ש היא דעת הג"א.

י. והנה כל זה כתב הרב חמ"ש משום דעיקר הטעם דנמלך המוכר א"צ קנין הוי כמ"ש הג"א הנז', ודחה האי טעמא דמשום שאינו יכול לומר משטה אני בך. אמנם כבר כתבו טעם זה רבים וגם שלמים, דכל שאמר ליה בהני דמי לא מצי למימר משטה אני בך. כ"כ מרן בתשובה, והסמ"ע, והנתיבות המשפט, והרב משפט שלום, והערוך השלחן. וכ"כ מהר"י עייאש, והרב פעמ"ז. ועוד בה בנותן טעם ראיתי להרב ערוך השלחן (סע' כ), שכתב וז"ל, ומפני מה יפה כח המוכר בזה מכח הלוקח, מפני שעיקר הישר והטוב הוא על הלוקח. ע"כ. כלומר ולכן צריך להאמינו למוכר שאמר ליה בהני דמי כיון שלא עליו מוטל הישר והטוב, ואינו יכול לומר לו משטה הייתי בך. ועוד שמרן בתשובה כתב דגם משום דלא נעשה שלוחיה בע"כ. ולהני טעמי תריצי יכול הלוקח

ללוקח להסתלק, לעשות הישר והטוב לבעל המצר, שהוא רעה למוכר, שזה לא יקנה השאר, שימשוך את ידו בשביל זו, ובמקום פסידא דמוכר לא תקון דינא דבר מצרא כדאמר לקמן, הני ציירי והני שרו לית בה משום דינא דבר מצרא. עכ"ל. והנה גבי הני ציירי והני שרו כתב רש"י וז"ל, הני ציירי והני שרו, לוקח ומצרן ששלחו מעותיהן, של מצרן צרוורין וחתומין, וזה ירא להתירן שלא יאמר יותר היו, ושל לוקח מותרין. לית בה משום דינא דבר מצרא, דפסידא דמוכר הוא, דאמר לזוזי צריכנא. עכ"ל. ובגמרא לעיל מניה איתא הני זוזי טבי והני זוזי תקוללי, לית ביה משום דינא דבר מצרא. ופירש רש"י, מצרן שבא לעורר על המקח מביא מעות שמשקלן טוב יותר על של לוקח, אבל של לוקח טבין וחריפין במטבע היוצאה יותר משל מצרן, ואי נמי איפכא. לית בה משום דינא דבר מצרא, דאמר ליה המוכר, בהא ניחא. עכ"ל. והנה גבי הני ציירי כתב רש"י משום פסידא דמוכר דאמר לזוזי צריכנא, אבל גבי זוזי טבי וכו' לא כתב רש"י אלא, דאמר ליה מוכר בהכי ניחא.

ומיירי בשעת המכירה שהלוקח בא ומעותיו בידי, וזה המצרן בא לערער על המקח וצרוורין וחתומת בידו, הרי שסילק עצמו מדין מצרנות וזכה הלוקח במקחו, כיון דמעות חתומין הוו פסידא למוכר. וכי אפשר לומר שירצה המוכר בכך. ואפילו ירצה וכי רשאי הוא לבטל מקחו, הא אית ביה משום מחוסר

ויקנה ותו לא, ומה מועיל רצונו כעת לאחר שקנה ממנו ונסתלק מהשדה. וסברא היא גמרא ועוד לקרא, הלא הלוקח עשה לו טובתו, דהא בשעה שמכר לו ללוקח, לאחר שנמלך המוכר בבן המצר, הרי טובתו עשה זה הלוקח כיון שבן המצר לא היה חפץ בה, ועתה היתכן שיוכל המוכר לחזור בו מן המקח אחר שהלוקח טובתו עשה. וכי מאחר שזה מכר כבר ואינו דחוק יותר למעות, לכן עתה ודאי שיאמר דניחא ליה במצרן כיון שאינו מפסיד כלום, שכבר לוקח נתן לו מעותיו, ולכן פשיטא דלאו כל כמיניה לחזור בו ולומר שחפץ במצרן.

יג. ותו וכי יעלה על הדעת שלאחר שמכר כל נכסיו לאחד יכול המוכר לומר שנתרצה למכור למצרן, הלא בשעה שהיה זה המוכר צריך לזה הלוקח שיעשה לו טובתו בשעת דחקו למכור כל נכסיו לא היה חפץ להמתין, וגם לא הצריכו חז"ל ללוקח למשוך ידו מזה המכר, א"כ כיצד ינתן הרשות למוכר לאחר שכבר נסתלק משדותיו לחזור ולמכור לאחר, הא זה אי אפשר, וגם מכח הסברא שאינו יכול למכור למצרן לאחר שהלוקח עשה לו טובתו. ועוד דבשעה שקנה הלוקח המצרן היה מסולק, ומה טעם לשבח מוסיף המוכר דאמרינן חוזר ונעור.

יד. אעיקרא, מש"כ רש"י גבי מוכר כל נכסיו לאחד, וז"ל מוכר כל נכסיו לאחד, וכו', לית בהו משום דינא דבר מצרא, שלא תקנו חכמים

בתוספות הרא"ש פירש, שיכול לומר אני חפץ בצרורים וחתומים שטוב להצניעם ואני חפץ להצניעם, וכן במותרים יאמר אני חפץ להוציאם ואלו מזומנים בהוצאה ע"כ. והגהות (פרק יד מהלכות שכנים, שם) כתבו פירושים אלו, וכתבו עוד ור"ב פירש בציירי נחא ליה דקשר משונה וטורח לעשותו, אי נמי בשרו נחא ליה דבעי לאשתמושי ואיכא טירחא יתירא בדציירי לשברו ולהתירו. עכ"ל. וכתב הב"י, וז"ל, ולפירוש זה הני ציירי ושרו דומיא דטבי ותקולי שפירשו דאפשר דניחא ליה בהני ואפשר דניחא ליה בהני ולכן זכה הלוקח ואין המצרן מסלקו עכ"ל. מבואר יוצא דס"ל למרן הב"י בדעת רש"י דליכא מאן דניחא ליה בזווי ציירי והוי פסידא למוכר. אבל בזווי טבי וזווי תקילי תלוי בניחותיה דמוכר, ויכול המוכר לומר בהכי נחא. וא"כ נראה דדוקא גבי זווי טבי יכול המוכר לומר דניחא ליה במעות המצרן. אבל בהני ציירי אינו רשאי לדעת רש"י.

טז. ומיהו אפילו גבי הני זווי טבי, היכא דניחא ליה למוכר בהני זווי היינו דוקא בשעת המכר, אבל לאחר שמכר כבר תו לא מצי המצרן לסלק ללוקח בין נתרצה המוכר בין חזר המצרן והביא כמעות של הלוקח, כיון שבשעת המכר פרחא זכותו.

דהנה כתב הטור (סי' קע"ה סע' לח מסה"ט) וז"ל, וכתב הרמ"ה ה"ה נמי אם הקדים הלוקח וזבין בזווי טבי לא מצי לסלוקי ליה אלא בטבי. ואינו נראה כן

אמנה. דכיון שבא בקשרי קנין עם לוקח זה, היאך יבוא וימכור לזה המצרן היכא דלא תיקון ליה. ואפילו יאמר דלא איכפת ליה במעות חתומין בטלה דעתיה, ולא כל כמיניה לחזור בו בכה"ג. אבל גבי זווי טבי, איכא דניחא להו בהכי ואיכא בהכי, ומשום הכי יכול למכור לאיזה מהם שירצה. וכן כתב מרן הב"י על פירוש רש"י גבי זווי טבי וז"ל ומשמע דהני מילי כשהמוכר אומר שחפץ במעות הלוקח ממעות המוכר, אבל אם אינו מקפיד בכך המצרן מסלקו.

טז. וגבי הני ציירי והני שרו וכו'. כתב מרן הב"י ג' פירושים בשם הראשונים. א' פירוש רש"י שלוקח והמצרן שלחו מעותיהם, של המצרן היו צרורים וחתומים והמוכר ירא להתירן שלא יאמר לו המצרן, יותר היו ושל לוקח מותרים, לית בה דב"מ משום דמוכר לזווי צריך. וכתב הב"י שכ"כ הנ"י (סה: ד"ה שכני), שהלוקח ומצרן שלחו מעותיהם, ושל בר מצרא צרורין וחתומין, והשליח ירא להתירם שלא יאמר יותר היו ושל לוקח מותרים. ב' והרא"ש (סי' לב) כתב פירש רבינו חננאל, שהמצרן הביא מעות צרורים וחתומים וטוען שכך ניתן לו ואינו רשאי לפותחן עד שיבואו הבעלים וידקדקו המשקל והמנין. וכתב הב"י, 'שהטור כתב כפירוש רבינו חננאל. וכתב המרדכי (סי' שצה) בשם ראב"ה דפירוש זה עיקר. וכיוצא בפירוש זה כתבו הגהות בפרק יד מהלכות שכנים (ד"ק ה"א ד"ה אם היו) בשם ראב"ה. ג'

לא נטרינן ליה איזיל ואייתי זוזי אי איניש אמיד הוא נטרינן ליה ואי לא לא נטרינן ליה דשמעת מיניה דכי אזיל לבי דינא למתבע דינא דבר מיצרא לא נטרינן ליה לאיתויי זוזי אלא בכי האי שיעורא. עכ"ל. ומבואר כמ"ש הב"י דאיזיל ואטרח ואייתי זוזי לאו דוקא אמוכר אלא גם ללוקח. והביאו הטור להלן (סע' נא נב מסה"ט) ע"ש. ונראה דהוא הדין כל היכא דעשה הלוקח טובתו של מוכר, אפילו לא אתו כי הדדי זכה הלוקח.

ועוד דעד כאן כ"ע לא פליגי אלא היכא דאתא הלוקח ושילם במעות טבי או תקולי קודם שבא המצרן, דלדעת הטור לא איבד המצרן זכותו. אבל אי אתו כי הדדי כי האי גונא, לית מאן דפליג שהפסיד המצרן זכותו, ואפילו יבוא אח"כ ומעות אלו בידו. וכ"כ הב"ח (אות לו) עיין עליו. וכ"ש לדעת מרן. ובודאי דאין המוכר יכול לומר בהכי ניחא. וק"ו בן בנו של ק"ו שלא יוכל המוכר להחזיר מעותיו של לוקח ולחזור וליטול של מצרן. דכבר קנה לוקח ונסתלק המוכר. וגם המצרן איבד זכותו. ולכן כל שנמלך המוכר במצרן ואמר ליה לא בעינא ליה, בשעה שמכר כבר איבד המצרן זכותו ולכו"ע אין המצרן יכול לחזור בו, וה"ה מוכר דהא איסתלק ליה מקרקע זו והוי כנכרי. וכן במוכר כל נכסיו שזה עשה טובת המוכר בשעה שקנה דתו לא מצי מצרן לסלקו, ואינו תלוי בדעת המוכר.

יז. וכ"ש הוא היכא דאיכא קפידא של ממש, שאין המצרן יכול לבוא

מדברי הרמב"ם וכו'. עכ"ל. וכתב מרן הב"י, נראה לי שאין הכרע לומר דהרמב"ם לא סבירא ליה כהרמ"ה בהא וכו'. עכ"ל. וכתב מרן עוד וז"ל, ואע"פ שכשכתב הרמב"ם (פי"ד ה"א) דין זה דטבי ותקולי גבי כשבאו הלוקח והמצרן למוכר, נראה לי דהוא הדין כשפרע הלוקח והמצרן מביא לו מעותיו שצריך ליתן לו כעין הדמים שנתן. וכן אי אמר איזיל ואטרח ואייתי זוזי אין שומעין לו ומשום דאמרי איזיל ואייתי זוזי נטרינן ליה. פירשו הרמב"ם (שם) וגם רש"י דבמוכר עסקינן דשייך ביה לישנא דנטרינן ליה אבל מכל מקום מסתברא שהדין שוה בהן כל היכא דאיכא שום קפידא. עכ"ל. וכן פסק מרן בש"ע (סע' כג), ע"ש. וע"ע בסמ"ע (ס"ק לח). ע"ש.

ואפילו לדעת הטור והסמ"ע, אע"ג דעיקר טעמא משום פסידא דמוכר, מ"מ לא נתן טעם אלא משום דס"ל דלא קפדי אנשי בהכי, ולא תקנו אלא למוכר שיוכל לומר בהכי ניחא. אבל אי קפדי אנשי גם הלוקח יכול לעכב, ולא איכפת לן בניחותיה דמוכר כיון שנסתלק.

ולכן גם הטור ודאי לא פליג בזה אלא דוקא במעות אלו, אבל במידי אחרינא דהוי קפידא ללוקח ודאי מודה למרן הב"י. וראיה מדברי הרא"ש (ב"מ פ"ט סי' כג) בשם רה"ג וז"ל, ונראה כדברי רב האי גאון שכתב בספר מצרנות דכיון דשהה בר מצרא שיעור וכו' ולא תבעי' בבי דינא לסלוקיה תו לא מצי לסלוקיה כי הא דאמר איזיל ואיטרח ואייתי זוזי

ובין לאחר המכר לדעת רש"י לא הפסידו זכותם בכה"ג^ד, דהוי כלוקח שהביא מעות מותרים ואחר שקנה בא המצרן לערער וגם הוא בידו מעות מותרים. כלומר שמעולם לא הפסיד זכותו. אבל אם מצרן אחד רוצה לקנות הכל, לא יהא אלא כוזבי טבי ותקילי דתלי טעמא בניחותיה דמוכר וזהו כונת האו"ז שכתב 'שאם המוכר מתרצה אע"ג דלא יצאו כי אם מצרני אחד מהם נמי מסלקי ליה הואיל ובעבור המוכר הוא והרי הוא מתרצה'. וכ"כ בהגהות אשר"י (סי' כז) משמו. ע"ש. דלאו משום דינא דבר מצרא, שהרי אינו מצרן לכולם ולכן לא זכה בדין, אלא דומיא דזוזי טבי ותקילי דליכא דרב"מ, ותלוי בדעת המוכר. דכיון דאית ביה טיבותא למצרן רשאי המוכר להתרצות ולמכור לזה המצרן.

מיהו היינו דוקא קודם המכר כדאמרן דלאחר המכר נסתלק המוכר. וגם המצרן הזה אין לו זכות אלא בקרקע אחת, ולכן אינו יכול לסלק הלוקח שקנה שדות הרבה. [ואפילו לדעת רבינו ברוך הספרדי דס"ל דמיגו דמשתעי דינא בהאי שקיל אידיך. י"ל דוקא לטעמיה דמשום אפושטי שטרי, הלכך אי בעי לכולהו שפיר דמי, אבל לטעם רש"י משום שזה לא יקנה השאר לא שייך למימר הכי.]. ואע"ג דהטור ס"ל גבי זוזי טבי וכו', היכא שהלוקח בא לבדו שלא איבד המצרן זכותו, היינו דוקא התם ומטעמא דכתב

לסלק ללוקח ומעותיו חתומין, ולית מאן דפליג בהא, ואע"פ שהלוקח קנה קודם שבא המצרן. דהתם לא איכפת לן אי באו כי הדדי, אלא דאילו בא המצרן ומעותיו מעות עובר לסוחר בידו לסלק המצרן, כיון שבשעת המכר לא בא המצרן עם מעות חתומין, בכה"ג יכול לסלק ללוקח דלעולם לא איבד המצרן זכותו. אבל אם מתחילה בא ומעותיו חתומין לאו כל כמיניה דמוכר לבטל העיסקא עם הלוקח, ולומר דניחא במעות חתומין לפירוש רש"י. וזה ברור.

יח. אחר הדברים האלה, יש לעיין בכונת דברי רש"י, שכתב גבי מוכר כל נכסיו דלא תקון במקום פסידא דומיא דהני ציירי, דהתם מיירי בשניהם באו כאחד והפסיד המצרן זכותו, הא לא באו יחד, אם יביא מעות מותרים זכה המצרן. כד דייקנן פורתא בלשון רש"י, מבואר דמיירי נמי במצרן שבא יחד עם הלוקח, ואינו רוצה כי אם שדה אחת שעל מצרו, וקאמר רש"י דכיון שזה לא יקנה השאר לא תקנו חז"ל שימשוך הלוקח ידו, שלשון זו משמע קודם שקנה בקנין. וכן אם לאחר הקנין יבוא מצרן של שדה אחת ויערער לית בה דינא דבר מצרא. ועלה קאמר האו"ז דמשמע מדברי רש"י, 'שאם יצאו מצרני כולם ועירערו ורוצה כל אחד לקנות מצרנות דאית בה משום דינא דבר מצרא ומסלקין את הלוקח דהשתא ליכא רעה למוכר'. דהשתא בין בשעת המכר

ד. אע"פ שיש לומר שהפסידו כיון שאין אחד מהם מצרן לכל השדות וזה קנה הכל בקנין אחד.

ברע ולגאול ביפה, דלית בהו משום דינא דבר מצרא דהוי פסידא דעתה. שיש לחלק משום דאה"נ שדה הרחוקה הוי פסידא למוכר, וכן הרעה, וכל זימנא דאיתיה, תו הו"ל למוכר פסידא. ולא דמי למוכר משום מס.

ומבואר באר היטב שדעת האו"ז בדעת רש"י שהמוכר מתרצה היינו דוקא קודם המכר. וא"כ תו ליכא למילף מיניה לענין נמלך המצרן שיכול המוכר לחזור בו. וע"ע בסוף דברי הרב בתי כהונה (ח"ג בב"ד סי' יט), מש"כ בדעת רש"י. ע"ש.

כ. העולה מזה מצינו, שאם נמלך המוכר במצרן, וא"ל לא בעינא ליה. כיון שמכר איבר המצרן זכותו. ותו לא מצי לסלק ללוקח. והמוכר הסתלק ותו הו"ל כנכרי לשדה זו. אבל אם קודם שנמכר חזר בו המצרן אפילו קנה מוכר מניה, יכול לחזור בו קודם המכר.

כא. וחזי הוית לכמה מרבתינו האחרונים שהביאו דברי הרב חמדת שלמה, ואביא דבריהם דחביבין דברי סופרין. זה יצא ראשונה, שראיתי בשו"ת דברי מלכיאל ח"ג (סי' קנו) שכתב וזת"ד בקצרה, ואם המוכר מתרצה למכרה להמצרן אחר שכבר קנה הלוקח, כתב החמד"ש שיש בזה דין מצרנות. ודבריו צ"ע דהא לאחר מכירה אין למוכר שייכות בזה כיון שכבר קיבל מעותיו מהלוקח. והחמד"ש כתב שם דבהני ציירי והני שרי מתחדש הדבר אחר הקנין. וז"א דהכא איירי בשעת מתן מעות

הטור דאיכא למיחש להערמה, ומשום דלא קפדי אינשי. אבל כבר ביארנו באר לחי ראי, דהיכא דאיכא קפידא דמודה הטור, והכא קפידא משום שזה אינו מצרן לכל השדות, ועוד שעשה טובת המוכר, שקנה ממנו דבר שאינו שכיח למכור. והכא ליכא חשש הערמה.

יט. ואתה תחזה שהרא"ש (סי' כז), ס"ל דאפילו אמר מצרן לקנות כל השדות אין שומעין לו דדמי למוכר ברחוק לקנות בקרות. ומוכח דמוכר כל נכסיו הוי ליה פסידא דהשתא. ולא כפירוש רש"י משום פסידא דאתי אם לא ימכור לאחד. וכיון דהוי פסידא דהשתא לעולם ליכא דרב"מ גם אילו באו כל המצרנים, וכמו שביארנו בס"ד באר שב"ע.

ולא תיקשי אמ"ש ממה שכתב מרן הבית יוסף (סע' סג מסה"ט) גבי המוכר כדי לפרוע מס, שכתב בהגהות אשירי (סי' כט) דמשמע מתוך פירוש רש"י אי ידע המצרן מעכב על הלוקח מליקח ולוקח המצרן, משום דאית בה דינא דבר מצרא אלא שאין מאחרין מלמכור ללוקח עד שנשאל למצרן אם רוצה ליקח אם לאו, והוא מאו"ז. ע"ש. דלכאורה הוי פסידא דעתה, ומ"מ ס"ל לרש"י דאיכא דרב"מ, אם המצרן בא בשעת המכר. דליתא, שיש לומר בדעת רש"י דהתם עכ"פ לא הוי פסידא אלא העיכוב, אבל אם בא המצרן יחד, וליכא עיכוב כלל, המצרן קודם. אבל גבי מעות חתומין הוי פסידא דעתה. ולא קשיא מלמכור ברחוק ולגאול בקרוב,

שהרשב"א בתשובה ח"ב (סי' פה), כתב היפך דברי הרב חמ"ש. ע"ש. וז"ל הרשב"א, תשובה אין בזה משום דינא דבר מצרא. דכל מקום שיש קפידא למוכר אין בו משום דינא דבר מצרא. וכיון שכן כל שזוקף במלוה שהלוקח נוח ליה וכן המצר קשה ממנו, ולפיכך אין דינא דבר מצרא אלא בפורע מיד. ומסתברא דאפילו יאמר עכשיו מוכר בן המצר נוח לי כראשון אפילו הכי אין בכך כלום. לפי שלא תקנו אלא במה שאין דרך המוכרין להקפיד. אבל במקום שדרך המוכרין להקפיד הוה קפידא. ובזה לא תקנו. ואפילו נתרצה המוכר לאחר מכאן בכך. והני טבי ותקלי והני שרו והני ציירי וחתימי שאין בהם משום דינא דבר מצרא ולא חלקו בין מתרצה המוכר בכך בין שאינו מתרצה. דבתר התחלה אזלינן ובמה שאפשר להקפיד בהן המוכרין^(ה). עכ"ל. ודבריו ברור מללו היפך דברי הרב חמ"ש. ומבואר בדבריו דמיירי לאחר המכר, שבשעת המכר איבד המצרן זכותו, אבל אין לומר דגבי הני תקילי אי ניחא למוכר שלא יוכל למכור לו.

וכן מצאתי ראיתי להרב דברי שלום מזרחי ח"ח (חור"ב, סי' ז) שכתב כן בפירוש דברי הרשב"א, וז"ל ונראה דמ"ש הרשב"א שלא חלקו בין מתרצה המוכר בכך ובין שאין מתרצה בהני טבי ותקלי, היינו היכא שכבר קנה הלוקח,

כנ"ל. ופשטות לשונות רש"י והפוסקים מבואר דאיירי בתחילה כשבא לקנות. שוב מצאתי בשו"ת עמודי אש שחלק ג"כ על החמד"ש מהטעמים שבארנו. נמצא דבכל גוונא דליכא דרב"מ ואף באמר המצרן למוכר לא בעינא לה זבין לעלמא אם עשה לוקח קנין שאינו רק במש"פ אין יכול המצרן לסלקו. וכן אין המוכר יכול לחזור בו, דרב"מ אין שייך במוכר. וכ"נ פשטות הש"ס ופוסקים שאם אמר המצרן אטרח ואייתי זוזי או הני ציירו והני שרו שהלוקח קודם. ואף שאחר מתן מעות קודם שנגמר כתיבת השטר הביא המצרן הכסף והם ממש ככסף של הלוקח. בכ"ז א"י לסלקו. עכת"ד. ותלי"ת שזכיתי לכיון לדבריו בכמה ענינים כמו שיראה המעיין בדבריו. ששתי כמוצא שלל רב בהביטי להרב עמודי אש איישישקר ח"א (דף סז ע"ד) שזיכני ה' יתברך לכיון להרבה מדבריו, במה שהעלתי לעיל לחלק בין פסידא דהשתא ופסידא דאתי בין רש"י והרא"ש, ומהאי טעמא השיג על הרב חמ"ש, וכיון שבשעת המכירה אמר המצרן למוכר לא בעינא, א"כ לאחר שמכר ללוקח מאי מהני מחילת המוכר. ותו דעתה שיש לו למוכר פת בסלו לא מקפיד כולי האי ולכן לא מהימן עתה למימר דלא קפיד. ע"ש. מילתא בטעמא.

כב. ותבט עיני להרב משפט שלום (סע' לא הגהה יג), שהביא

ה. ואין ראיה מדבריו אי ס"ל כהרמ"ה הנו' לעיל, דס"ל דאפילו גבי טבי ותקולי נמי, אם קדם וקנה לוקח ובא המצרן לסלקו שיכול הלוקח לעכב עליו. מיהו יש לומר שיודה משום שמצאה קפידא מקום לנוח.

ואח"כ הביא המצרן מעות מותרין והמוכר מתרצה בכך, דאפ"ה אין בזה דב"מ, דכיון דמן הסתם דרך המוכרין להקפיד בזה, אמרינן דגם מוכר זה מקפיד היה מתחילה כשמוכר ללוקח, ועכשיו הוא שאומר שהוא מתרצה ואין מקפיד על כך, ומשו"ה אין בזה דב"מ דאנן בתר התחלה אזלינן, ובמה שדרך המוכרין להקפיד בהן, אבל אם מתחלה כשבאו אמר המוכר שאין מקפיד פשיטא דבכה"ג איכא דב"מ, מאחר שהוא אין מקפיד בכך ולא אמרינן בזה בטלה דעתו אצל כל אדם, כן נ"ל בביאור דברי הרשב"א ז"ל. עכ"ל.

והרב דברי שלום הנז' הביא דברי הרב חמ"ש הנז' וכתב שזהו נגד דברי הרשב"א הנז'. וכתב איברא דמדברי האו"ז גבי מכר כל נכסיו, מה שדייק מרש"י, והביאוהו הג"א והסמ"ע (ס"ק סד), נראה דס"ל דלא כהרשב"א ז"ל, ומבואר דמהני ריצוי המוכר אפילו לאחר שמכר לאחר דכל שהוא לטובת המוכר, כשמתרצה ליכא רעה למוכר, ונראה בפשיטות דלהאו"ז גם בהני ציירי כל שמתרצה המוכר אפילו לאחר שמכר לאחר יש בו משום דב"מ וכמ"ש הרב חמ"ש. אלא דמ"מ יש לחלק בנמלך המוכר וא"ל לא בעינא, דלא מהני ריצוי המוכר, אחרי שמכר וכו', וא"כ בודאי דלא מהני אם בן המצר חוזר בו ורוצה

לקנות, ואפילו שמתרצה המוכר ליתן להמצרן מה בכך, והא גם מעיקרא היה המוכר רוצה למכור לבן המצר. וגם הטעם שכתב הג"א גבי נמלך המוכר א"צ קנין, דלא גרע מהני ציירי ומאיזיל ואטרח, הנה כוונת דבריו דאפילו היכא שרוצה בן המצר לקנות וקאמר נטרו לי עד דאזיל ואטרח, לא נטרינן ליה, ומוכר לכתחלה לאחר, כ"ש היכא דאין רוצה לקנות דלא נטרינן ליה¹ שמא ימלך בדעתו וירצה לקנות, ומוכר לאחר לכתחלה. ופשיטא דלאחר המכר דלא מפקינן מיניה. ואפילו אם המוכר מתרצה ליתן למצרן. וקשה טובא על החמ"ש דנקט בפשיטות כהאו"ז דמהני ריצוי המוכר אחרי שמכר בהני ציירי ובמכר כל שדותיו לאחד, דהא הרשב"א פליג ע"ז ומאחר דאיכא פלגותא הו"ל הלוקח מוחזק, ויכול לומר קי"ל. מלבד שיש לומר דגבי נמלך המוכר כו"ע ל"פ.

ועוד כתב הרב דב"ש טעם לשבח, דהא כל עיקר חידושו הוא, דאע"ג בנמלך הלוקח בבן המצר צריך קנין מ"מ בנמלך המוכר אי"צ קנין והו"ל כדין נמלך הלוקח בקנין. ובנמלך הלוקח בקנין פשיטא דלא מהני אם יתרצה בן המצר לקנות והמוכר יתרצה בו, דמאחר דאיבד זכותו במה שאמר לו לא בעינא הו"ל מחילה, ואין יכול לחזור בו כיון דמיד זכה הלוקח. ה"ה בנמלך המוכר בבן

ו. וכ"כ הרב ערוך השלחן (סי' קעה סע' כ) בטעם השני, דלא גרע מאומר אטרח ואביא מעות דא"צ המוכר להמתין, וכ"ש כשמדחיהו אחר הגדת המקח דא"צ להמתין עליו. ע"ש.

וכן ראיתי להרב דבר אליהו קלאצקין (סי' סא) שהעלה דלא כמ"ש הרב חמ"ש הנז' והביא שהאחרונים הביאו דברי הרשב"א הנז', וכתב ואפילו הסמ"ע (ס"ק סד) שהביא דברי הג"א לא הביאו אלא גבי מכר כל נכסיו דשאני התם שלא יפסיד המוכר ממה שאין המכירה חלוטה מיד, שהלוקחים לא ימנעו עצמן לקנות, דסמכא דעתייהו שלא יחזור המוכר יתן למצרן רק שדה אחת והשאר ישאר בידו. משא"כ בשאר פסידות שהמוכר נחוץ למעות מיד. וכו' ע"ש. ובשנים שכתב הוכחנו לעיל להיפך מזה בכונת הג"א בס"ד, א' שדברי הג"א לא קאי אלאחר המכר, וכן שלעולם לא כיוון הג"א שיתרצה המוכר למכור שדה אחת, אלא דאם יתרצה למכור למצרן כל הנך שדות וכן מוכח בב"י (סע' נד מסה"ט) בכונת דברי רש"י.

כד. איברא שדברי הרמ"א (סע' ח) משמע דלא ס"ל כהרשב"א הנז', וז"ל מרן והרמ"א אם מכרה לו בהמתנה, לית בה משום דינא דבר מצרן, אא"כ המצרן רוצה לפרוע מיד. הגה: או שאין המוכר מקפיד, ורוצה להמתין למצרן. וכתב הרב כנה"ג (הגהב"י י' וז"ל, אבל הרשב"א ז"ל בתשובה ח"ב סימן פה כתב דאפילו מוכר רוצה להמתין לא תקנו דינא דבר מצר. וחמותי ראיתי אור להרב משפט שלום (סע' ח) שכתב ליישב כונת הרמ"א וז"ל, ואולי כונת רמ"א דאם מתחלה אינו מקפיד וגילה

המצר בלא קנין כיון שאי"צ קנין וחשוב כדין נמלך הלוקח בבן המצר וקנו מידו, דהוי מחילה ואין יכול לחזור בו. עכת"ד. וכל שכן לפי הנתבאר שגם האור זרוע שפירש בדעת רש"י, לא כתב כן אלא כשבאו יחד.

כג. וכן ראיתי להרב חבלים בנעימים ח"א (חור"מ ס' קד), שהשיג על הרב חמ"ש, וחייליה דרש"י ס"ל דנמלך הלוקח צריך קנין משום טעם דמשטה אני בך, וא"כ גבי מוכר לא שייך טעם דמשטה ולא בעי קנין. ועוד הביא שו"ת הרשב"א הנז' דהוי דלא כמ"ש הרב חמ"ש. ועוד שגם הג"א גבי מוכר כל נכסיו יש לומר משום דהתם מיירי שלא גילה המוכר דעתו שמקפיד למכור דוקא לאחד. אבל אילו גילה דעתו ודאי לא מהני התרצותו לאחר שמכר. וא"כ בנמלך המוכר גם הג"א מודה. עכת"ד. והנה מש"כ דגבי מוכר כל נכסיו לא גילה דעתו שחפץ למכור רק לאחד לא ידעתי מנין לו הך, דהא מבואר דאם באו כל המצרנים בשעת המכירה דלרש"י יכולים לסלק הלוקח, ולא כתב הג"א ענין ריצוי המוכר אלא גבי מוכר לאחד, וא"כ מה לי גילה דעתו הא עכ"פ מוכר לאחד. ועוד דרש"י לא נתן טעם משום שמוכר דוקא לאחד, אלא משום שזה המצרן לא יקנה אלא שדה אחת, והלוקח לא יקנה השאר בלא זו, ואתי פסידא למוכר. ודברי הרב חבב"ן עולים כדברי רבינו ברוך הספרדי, ומיהו רש"י לא ס"ל הכי. וצ"ע.

לית בה משום דינא דבר מצרן, אא"כ המצרן רוצה לפרוע מיד. הגה: או שאין המוכר מקפיד, ורוצה להמתין למצרן. ע"כ.

והנה יש לעיין אם מרן הב"י יודה בכה"ג שכתב הרמ"א, ועוד יש לעיין במה שכתב הטור, היכא דהמוכר היה מתרצה למכור בהמתנה לכל אחד, שיתן המצרן המעות ללוקח בזמן שקבעו, ואמאי לא יתנם למוכר, וכי יש ללוקח אחריות כלפי המוכר לאחר שנסתלק, אלא דין המוכר עם המצרן, וכמו שמשמע מסקנת דברי הטור להלן (סע' לד מסה"ט). ע"ש. ומרן הב"י שם כתב, שלדעת הרא"ש שכתב שעדים שראו קנין הלוקח כותבים שטר למצרן בשם המוכר, פשיטא דלא מצי תו מוכר לומר לו לאו בעל דברים ידי את. ע"ש. נמצא שמשעת סילוק אין לו ללוקח כלום מזה המכר, וא"כ אילו היה מוכר בהמתנה לכל אדם, שלדעת הרא"ש והטור יכול המצרן לסלק ללוקח, למה יתן ללוקח המעות לזמן שקבעו, יתנם למוכר. אבל מש"כ הרא"ש דהיכא דזקפן עליו במלוה שצריך המצרן להביא מעותיו מיד, שיתנם ללוקח, ניחא. ועוד קשה על מש"כ הרמ"א, דתלוי בקפידת המוכר, דהא כיון דמכר ללוקח כבר נסתלק המוכר, ומה לי אם המוכר מקפיד אם לאו. וכל שכן לדעת הרא"ש והטור שכתבו שיתן המצרן מעות ללוקח שמשמע דס"ל שנסתלק המוכר, וא"כ דברי הרמ"א דלא כדברי הרא"ש, ומדברי הרשב"א נמי משמע דלאחר המכר אין

דעתו שרוצה להמתין למצרן או שייך דינא דבר מצרא. עכ"ל.

והנה כתב הטור (סע' יג מסה"ט) וז"ל, הרויח לו זמן הפרעון אם היה עושה ג"כ לאחר אז גם המצרן לא יתן ללוקח המעות אלא עד זמן שקבע לו ואם לאו צריך ליתנה ללוקח מיד אף על פי שהוא לא יתנם למוכר אלא עד הזמן שקבע לו. ע"כ. וכתב מרן הב"י וז"ל, וכתב הרא"ש (סי' כד) וכן כל כיוצא בזה אם הרויח לו זמן הפרעון אי לכל איניש הוא עביד הכי כגון שמוכר שדה מפני רעתה גם המצרן לא יתן מעות עד אותו זמן ואי לא יהיב המצרן זוזי ללוקח לאלתר דהוי כאילו הלווה המוכר ללוקח עד אותו זמן. וכתב מרן עוד, ולגבי אם הרויח לו זמן הפרעון, כתב הר"ן בהמקבל (קח: ד"ה משכנתא) בשם הרמב"ן, דליכא משום דינא דבר מצרא אלא במוכר בדמים מיד אבל בהמתנה לא אלא אם כן בר מצרא רוצה לפרוע מיד שיכול לומר לו חבירך נוח לי יותר ממך ואיני רוצה בחובך. וכן כתב הרב המגיד (פרק יב מהלכות שכנים ה"ט), בשם הרשב"א ז"ל (ח"ב סי' פה). וגם בעל נמוקי יוסף (סה.), כתב שכן הסכימו הרשב"א והר"ן ז"ל. וכתב מרן בבדק הבית, והכי נקטינן דטעמא דמסתבר הוא. עכ"ל. וכתב מור"ם בדרכי משה (אות ג) ואפשר דהרא"ש לא קאמר אלא כשאין המוכר מקפיד בדבר. ע"כ. ובש"ע (סע' ח) פסק מרן כמ"ש בבדק הבית, והרמ"א כפי שיטתו, בזה"ל אם מכרה לו בהמתנה,

המוכר, ואין לכוף הלוקח שיתן למצרן בהמתנה. ואפילו יאמר המוכר השתא דניחא ליה, לא שמעינן ליה, שכבר נסתלק מזה המכר, והא מילתא דפשיטא היא. וזו היא דעת הרשב"א בתשובה הנד'.

וגם הרא"ש הכי ס"ל שכתב דהיכא דלא הוה זבין הכי לכולי עלמא, וזקף המעות במלוה, שצריך המצרן להביא מעותיו מיד. אלא שחילק דהיכא דמכר מפני רעתה אע"ג דקי"ל (סי' קצ סע' יא), שקנה הלוקח לגמרי אפילו אם המוכר עייל ונפיק אזווי, מ"מ ס"ל להרא"ש דכיון דאילו יביא המצרן מעותיו מיד לא הפסיד זכותו, וכן אפילו אם לא היה מוכר מפני רעתה אם יביא המצרן מעותיו מיד, מצי מסלק, הרי שלא איבד המצרן זכותו מכל מקום, ולכן אע"פ שקנה הלוקח לגמרי מ"מ תלינן בדעת המוכר, דהא הלוקח לא קנה אלא מפני שמכר מפני רעתה דהא עייל ונפיק אזווי, ומהאי טעמא גופא נמי ס"ל להרא"ש שאין למוכר פסידא למכור בהמתנה נמי למצרן, וא"כ מיגו דמשתעי בדינא אם יביא מעותיו מיד לסלק הלוקח, הוא הדין נמי שיכול לסלק ולשלם בהמתנה. ומה שכתב הטור ישלם ללוקח, היינו מטעם שהוא כשלוחו, ולא למימרא דאחריות עליה ידידה רמיא, שאם לא יביא המצרן מעות שיצטרך לשלם הוא. ושאר ראשונים פליגי אפילו בכה"ג משום שיכול לומר שהמצרן אינו נח לו. ולאחר שכבר קנה לוקח נסתלק המוכר. ומה

ביכולת המוכר לחזור בו. וא"כ דברי הרמ"א דלא כמאן. וכן מש"כ הראשונים שיכול המוכר לומר חבירך נוח לי יותר ממך, תיפוק ליה משום שהלוקח אינו חפץ ליתן למצרן בהמתנה.

כה. ולכאורה משמע להביא מכאן ראייה לדברי הרב חמ"ש, אלא שגם הרב עצמו לא הביא מכאן ראייה, וכל האחרונים שחלקו עליו לא הביאו מכאן ראייה לדבריו, וגם הרב משפט שלום שהקשה מדברי הרשב"א על דברי מור"ם (סע' ח), יישב דברי הרמ"א, ולהלן (סע' לא) הקשה מדברי הרשב"א על הרב חמ"ש. אך בחלקות ישית למו, וס"ל שהרמ"א מיירי קודם המכר.

ובהקדים באר מים חיים, מקור דברי מרן הב"י ושאר הראשונים, שלמדו דין זה ממשכנתא כמו שכתב הרמב"ן ב"מ (דף קח:), שאין בן המצר יכול לעכב מתחלה שלא ימשכנה לאחר, דא"ל השני נוח לי ואתה קשה ממנו, ועלה קאמר מכאן אני אומר שהמוכר שדהו באלף זוז וזקפן עליו במלוה לית בה משום דינא דבר מצרא אלא א"כ רוצה לפרוע אותן מיד. ע"ש. וכ"כ הר"ן (קח:) והרב המגיד (פי"ב משכנים ה"ט) בשמו. וגבי משכנתא כן נפסק בש"ע (סע' נח). ע"ש. והשתא הכא הוה דומיא דהתם, דמיירי קודם המכר. וחמותי ראיתי אור להרב חלת לחם (סי' קעה סע' ח) שכתב כן, ויעלוז לבי שכונתי לדעת גדולים. ומ"מ לאחר שכבר מכר בהמתנה ליכא דדב"מ אלא"כ יביא המצרן מעות מיד, דלא תליא בדעת

היכא דאמר למוכר לא בעינא, דבשעה שקנה לוקח היה המצרן מסולק מדין זה, תו לא מהני חזרת מוכר. ועוד שטעמא דמוכר לא מהימן, לא שייך במוכר בהמתנה דלא שייך טעמא דלא מהימן, כיון דאיהו צריך להיות נח בהמתנת מעות של מצרן, והלוקח לא הפסיד כלום.

ואפשר לפי זה שמרן הש"ע יודה לרמ"א היכא דגלי המוכר דעתיה קודם המכר שאם יבוא המצרן יסכים להמתין לו, דהשתא לא זקף על הלוקח מעות המכר במלוה, והוי כעייל ונפיק אזוזי, ולכן יוכל המצרן לסלקו. אבל משזקף עליו במלוה לא איכפת לן בקפידת המוכר. ואפשר שגם דעת הרמ"א כך.

כו. ולי מה יקרו נועם אמרי שפר, שכאשר אמרתי מצאתי ראיתי כתוב חזון ובאר הרב מחזה אברהם יפה (כ"מ דף קטז. ד"ה בהג"א) שכתב וז"ל, בהג"א (פרק ט סימן כ) בד"ה מתוך פירש"י וכו' אי נמי אם המוכר מתרצה אע"ג וכו' עיין בחושן משפט סימן קע"ה בפתחי תשובה ס"ק יא מה שכתב שם בשם תשובת חמדת שלמה. ומבואר שם דהחמדת שלמה מפרש הא דכתב הג"א אם המוכר מתרצה, היינו שלאחר שכבר קנה הלוקח בהיתר שלא היה בו דינא דבר מצרא, מ"מ אם המוכר מתרצה עכשיו ליתן להמצרן זוכה בה המצרן ע"ש. ומזה למד שם לנידון ידידיה ע"ש. ולעד"נ דההג"א מיירי בשהמוכר נתרצה למכור

שכתב הרמ"א היינו כדי לפשר בין הדעות, שבד"מ (אות ב) הביא דעת הנ"י שחולק על הרא"ש, וכן משמע גם בדרכי משה הארוך, שכתב כן כדי לקרב דעת הרא"ש לדעת הרמב"ן. וכן משמע בסמ"ע (ס"ק יג), וא"כ צריך לומר כמו שכתב הרב משפט שלום, ורצונו לומר שהמוכר גילה דעתו קודם המכר שאפילו למצרן לא איכפת ליה למכור בהמתנה, ומפרש דברי הרא"ש כך אע"פ שמשמעות הרא"ש דגם בלא ג"ד תלוי בדעת המוכר. וע"ע בספר חלת לחם הנז' מש"כ בהאי ענינא. ובאלם המשפט, ע"ש. וע"ע בספר מטה שמעון (הגהב"י ג) שכתב ליישב דעת הראשונים בענין אחר. ע"ש. ומ"מ מוכח בדברי הרמב"ן כמ"ש בס"ד.

כו. ומכל הנ"ל מוכח דלא שייך למילף מהך למקום אחר, ובעלמא לאחר שמכר המוכר נסתלק ולא שומעין לו, דהכא טעמא דכתבו הראשונים משום שאינו נח למוכר, מיירי קודם המכר, דלאחר המכר, דוקא אם רוצה לפרוע מיד, ולהטור והרא"ש טעמא נמי משום דליכא פסידא לא למוכר ולא ללוקח, דבשעה שקנה לוקח, לא עשה טובת מוכר אלא המוכר עשה טובה לו, ולא דוקא לו, אלא לכו"ע הכי הוה עבד. והרמ"א ס"ל דעכ"פ צריך לג"ד קודם המכר דלא קפיד להמתין למצרן. ובמעות חתומים הפסיד המצרן זכותו בדעת המכר, ואפילו בא לאחר המכר, הא מפסיד ללוקח. וכן

כח. והנה הרב מלבושי יום טוב חו"מ (ס"ב) כתב דתלוי בידיעת הלוקח בשעת המכר, אם המצרן מחל למוכר אם לאו. דאילו ידע הלוקח בשעת קנין א"כ קנה הלוקח באופן שאין בה דינא דבר מצרא, ואין סברא לומר שהמוכר יכול אח"כ לגרוע מן הלוקח. אבל אם הלוקח לא ידע הרי נחית אדעתא דאיכא דרב"מ, ובזה יכול המוכר לומר ללוקח מאי איכפת לך שהוא נתן לי רשות למכור למי שארצה כיון שלא הודעתך בידי למחול למצרן וכו'. עכ"ד. וקשה דכיון דלא תקנו דרב"מ על המוכר כי אם על הלוקח, והרי בין ידע בין לא ידע הא נלא נעשה שלוחו כיון שבשעת המכר היה מסולק. וע"ע לעיל אות לד, ובאמת שיש להקשות עוד מהא דלהלן שיכול לטעון הלוקח שמא מפני המס, אלא שהרב מלבושי יום טוב לשיטתיה אזיל שצריך הלוקח לידע גם היכא דמכר מפני המס, ע"ש. ובאמת שיש מקום לומר שהמוכר לא גילה אוזן הלוקח שמוכר מפני המס, שמא ידחוק ממנו לקנות בזול מאחר שנחוצו למעות. ולכן יפה השתיקה. וא"כ עתה מי מהימן המוכר למימר דניחא ליה למכור למצרן, לאחר שכבר יצא מן המצר והרי הוא במרחב, ופתו בסלו, שהמעות נתונים נתונים המה לו וע"ע לעיל סוף אות לה ואות מד בשם הרב עמודי אש. ע"ש. ובאמת ברצוני להאריך כאן בסע' מד-מה לגבי טענת שמא של הלוקח. ובעה"י עוד חזון למועד.

להמצרן קודם שקנה הלוקח, והלוקח הקדים עצמו לקנות, ובזה הוא דקאמר דמסלקין להלוקח. וראיה לזה מדכתב שם וז"ל שאם יצאו מצרני כולם וערערו ורוצה כל אחד לקנות מצרנותו ולשון לקנות משמע שבאו לקנות מן המוכר, דאם באו עתה אחר שכבר קנה הלוקח, לא שייך ביה לישנא דלקנות, אלא הוה ליה למימר ורוצה כל אחד ליטול מצרנותו מן הלוקח. ועוד ראיה לזה מדמסיק בהג"א וז"ל דהשתא ליכא רעה, משמע דוקא השתא דבאו מצרני כולם ליכא רעה למוכר, אבל אם בא רק מצרן של שדה אחת לקנות מצרנותו איכא רעה למוכר, ואי מיירי שכבר קנה הלוקח, אם כן גם כשבא רק מצרן אחד ליטול מצרנותו מהלוקח, מאי רעה אית בזה למוכר, הרי בשביל זה לא יוכל הלוקח לחזור בו מהשדות אחרות שקנה כבר מהמוכר ועיין בחושן משפט סימן רטז בפתחי תשובה סק"א. אלא על כרחך ההג"א מיירי כשבאו המצרנים לקנות קודם שקנה הלוקח, ובזה הוא שכתב ההג"א דאם המוכר מתרצה יכול המצרן לסלק ללוקח כיון שכבר נתרצה קודם קניית הלוקח אבל היכא דבא המצרן לאחר שכבר קנה הלוקח כל השדות ודאי אין שום סברא לומר שאם המוכר יאמר עכשיו שהוא מרוצה שהמצרן יסלק ללוקח שתועיל הרצאתו. זהו הנלע"ד ברור ואמת בס"ד. עכ"ל. וששתי כמוצא שלל רב. תלי"ת.

הסכם המוכר אחר המכירה לזכות המצרן בתקנה שהיא לטובת המוכר בשעת המכירה. דלפמ"ש שהתקנה כדי שיתפרסם לכל התקנה ויהי תועלת לשארי מוכרים. א"כ לא תועיל הסכמת המוכר כעת לבטל תקנת אחרים. ולא אאריך בזה כי העיקר נראה שאין מועיל הסכמת המוכר, וכמו"ש הגאון מהרא"ש זצ"ל בס' עמודי א"ש וזה מתאים למ"ש. עכ"ל.

כט. בן בקודש חזיתיה להרב ערך ש"י (סע' לא, לו) שהביא דברי הרב חמ"ש שהובא בפת"ש הנז', וכתב שאינו נראה דבשלמא גבי מוכר כל נכסיו מסתמא קפיד המוכר ולכן לא תקנו חז"ל דרב"מ אבל כי איגלאי מילתא למפרע דלא קפיד נמצא דלא זכה לוקח מעולם. משא"כ בנמלך המוכר, שלא רצה המצרן ואח"כ שינה דעתו לאחר המכר, אע"פ שהמוכר מתרצה לא איגלאי מילתא למפרע. מלבד דדברי הסמ"ע (ס"ק סד) בשם הג"א צל"ע, דמוכח בב"י דלרש"י ה"ה אם המצרן לשדה אחת רוצה לקנות כל נכסיו מסלק ללוקח כיון דעכשיו ליכא קפידא למוכר, רק דנקטינן כהחולקים. ממילא ה"ה אם יצאו מצרני כולם או המוכר מרוצה עתה למכור למצרן אחד שלו או כל נכסיו למצרן אחד, דמאי שנא כיון דלא מהני מה דמצרן אחד רוצה לקנות כל הנכסים אף דליכא קפידא למוכר, וודאי מתרצה, ואפילו לא יתרצה הרי לית לו שום פסידא, וע"כ משום טעם הרא"ש דלא שכיח קונה כל השדות, ואם

אכן ראייתי להרב דברי מלכיאל ח"ג (סי' קנו) שכתב וז"ל, והראו לי אחר כותבי, בספר מלבושי יום טוב חח"מ (סי' ב) שכתב שתלוי אם הלוקח ידע בעת שקנה שהמוכר מוכרה לגאול ביפה או בקרוב, או ששאל להמצרן ואמר זיל זבין. ע"ש. והנה ת"ל בחיבורי ח"א (סי' צב) הרגשתי בזה והוכחתי שז"א. ע"ש באות ט י. עכ"ל. ושם (אות י) כתב וז"ל, ונראה דאף בלא ידע הלוקח שמוכר משום כרגא ואינך, ג"כ ליכא דינא דרב"מ. דא"כ גם אם ידע שמוכר למס, רק אינו יודע הדין דליכא בזה דרב"מ, ג"כ נימא שיזכה המצרן. וכן הא דקי"ל שאם לזה לצורך כרגא ואינך, ואח"כ מוכר לפרוע המלוה, דא"צ הכרזה וליכא דרב"מ, נימא ג"כ שצריך שידע המלוה דין זה, דהא הטעם הוא כי בשביל זה ימצא בנקל מי שילוו לו כשידעו שלא ישהה במכירת שדהו לפרעונם. וזה לא שייך כשאנו יודע הדין. דזה ודאי אינו. וכל כה"ג הו"ל להש"ס ופוסקים לפרושי. וא"כ ישביעו לכלם אם ידע אז הדין. ולזה נראה דתקנת חז"ל בכל מקום הוא בדרך כלל בתורת לא פלוג. וכן מוכח מדברי הראשונים והאחרונים בתשובותיהם שנשאלו בדינים שונים אי איכא דרב"מ ופלפלו בזה. ולא הזכירו כלל דהא הלוקח לא ידע פלפולים אלו בודאי. וא"כ בלא"ה יזכה המצרן. וע"כ כמו"ש דלא פלוג אף שאנו יודע, ועיין בשטמ"ק בב"מ ק"ח בזה. ולכאורה תלוי זה במחלוקת הפוסקים אם מועיל

בדברי הרב חמדת שלמה יראה שגם הרב עצמו כתב לצרף סברת רבינו שמחה ועיין לעיל אות לב מש"כ בזה, ומ"מ הרי יש כאן ספיקא דדינא, ויזכה הלוקח דאיהו הוה מוחזק. מלבד דעיקר ראייתו של הרב חמ"ש היא מדברי הג"א גבי מוכר כל נכסיו לאחד, והתם לא שייך סברת רבינו שמחה.

ל. **וכן** ראיתי להרב פני האריה החי (סי' טז) שהביא דברי הרב חמדת שלמה, וכתב שאין ללמוד מדברי הג"א גבי מוכר כל נכסיו לכך דהכא, דהא גבי מוכר כל נכסיו וכן גבי הני ציירי, אית בהו פסידא למוכר, ועל כן אם המוכר לא חייש לפסידא אנן נמי לא איכפת לן, ויסלקו המצרן. אבל היכא שמכר מחמת דחקו ומעותיו בידו, איזה פסידא יש למוכר אחר שהלוקח לקח ממנו בעת שהיה דחוק למעות, ועכשיו אם יאמר שהוא חפץ למוכר למצרן ליכא פסידא למוכר אלא ללוקח, ואינו יכול. ועוד דאנן לא קי"ל כדעת רש"י בזה בלאו הכי, כמ"ש הב"י. וסיים שכן ראה לגיסו הרב אולם המשפט (סע' לא) שהניח דברי הרב חמדת שלמה בצ"ע. עכת"ד. והרב אולם המשפט כתב דהג"א בשם רש"י כבי מוכר כל נכסיו, כתב שיכול המוכר לחזור בו משום שלא שאלו למצרן. ע"ש. וכבר כתבתי לעיל בס"ד הנראה מתוך דברי רש"י. קחנו משם.

לא. **העולה** מזה מצינו בס"ד, שגם אם נמלך המוכר בבן המצר,

יהא בו דין מצרנות לא ירצה לוקח ליקח עד שימלך במצרן, ואפשר יחזור בו הלוקח, ולכן לא תקנו בזה דרב"מ כלל, וטעם זה שייך בבאו כל מצרנים או נתרצה המוכר למכור למצרן אחד, דמ"מ בשעה מכירה ללוקח יחוש ליקח לזה, ולא ירצה ליקח, ויהא פסידא למוכר אם רוצה דוקא למכור כל שדותיו, ומצרני כולם לא יקחו, תדע דהמחבר לא הביא כלל הך דהג"א אף דמביאו בב"י, וגם הרמ"א לא הביאו לפחות לומר ד"ח בהא דכתב המחבר במצרן ג"כ רוצה לקנות כל נכסיו, וע"כ משום דמסיק הב"י דנקטינן כהרא"ש. עכת"ד.

והנה גם מש"כ לחלק ברישא בין איגלאי מילתא, מדברי האחרונים הנז' מוכח דלא שנא, דתו לא מהימן, שיש לומר שמתחילה קפיד ועתה לא קפיד, וא"ל שמתרצה למכור שדה אחת למצרן אחד. ועוד דגם הג"א לא כתב כן אלא קודם המכר, והרא"ש ס"ל דגם בשעת המכר הלוקח קודם.

וראיתי להרב מחזה אברהם שטיינברג חו"מ (סי' כב) שהביא דברי הרב ערך ש"י הנז', דלא ס"ל כהרב חמ"ש, וכתב שאינו רואה השגתו. וטעם לדבריו לא נתן. וכתב להצדיק דברי הרב חמ"ש ע"פ רבינו שמחה, ולכן יכול לחזור בו, דכיון שחזר בו המצרן וגם המוכר מתרצה בזה שפיר אמרינן כסברת רבינו שמחה דאין למוכר עסק עם המצרן, ולא איבד המצרן זכותו. עכ"ד. ובאמת שהרואה

סע' כג: מצרן ולוקח שהביאו מעותיהם ושל מצרן חתומין, אפילו קודם המכר אין המוכר רשאי לחזור בו ולמכור למצרן, אפי' יאמר דניחא ליה במעות חתומין דבטלה דעתיה. וגבי מעות טבי ותקולי, רשאי המוכר לומר בהכי ניחא ליה. והני מילי קודם שקנה לוקח אבל לאחר שקנה, זכה. והיינו לדעת מרן דקי"ל כותיה, אבל אחינו האשכנזים צ"ע אם הלוקח יכול לומר קים לי כמרן, כיון שהסמ"ע פסק כדעת הטור. מיהו במעות חתומין נראה שזכה הלוקח במקחו.

סע' כט: נמלך הלוקח בבן המצר ואמר ליה לך וקח, לא ביטל זכותו, ויש לסלק אותו אחר שיקנה, אלא אם כן קנו מידו. וכתב הרמ"א ואם אמר הלוקח למצרן לקנות, והוא אומר, לא בעינא ליה, י"א דזכה הלוקח מיד, דאינו נעשה שלוחו בעל כרחו. וכ"ד מהר"י באסן. ולכן לדעת אחינו האשכנזים יש לומר שלאחר שקנה הלוקח בכה"ג זכה מטעם קים לי כהרמ"א ומהר"י באסן.

סע' לא: כאשר נמלך המוכר בבן המצר א"צ קנין, והוא שאמר לו למצרן בהני דמי שקונה בהם הלוקח. ואם קודם המכר חזר בו המצרן שפיר דמי, ואפילו אם קנה ממנו המוכר, מהני חזרת המצרן קודם המכר.

ולאחר שקנה הלוקח, אפילו חזרת המוכר לא מהני.

כיון שקנה לוקח נסתלק המוכר מן הקרקע, ולכן אפילו יחזור ויאמר שחפץ עתה ליתן למצרן לאו כל כמיניה, ואין שומעין לו. וכן דעת הרשב"א בתשובה וכן מוכח דעת מרן בתשובה, והרב"ד, וכ"כ הרבנים האחרונים הלא הם הרב עמודי אש, והרב דברי מלכיאל, והרב משפט שלום, והרב חבלים בנעימים, והרב דבר אליהו קלאצקין, והרב מחזה אברהם יפה, והרב ערך ש"י, והרב פני האריה החי, והרב אולם המשפט, והרב דברי שלום, וגם הרב מלבושי יו"ט חילק אם ידע הלוקח אם לאו. ואע"פ שיש פוסקים שחלקו בין נמלך המוכר לבין מכר כל נכסיו, וסמכו על מש"כ הסמ"ע (ס"ק סד) בשם הג"א. יש לומר שגם האו"ז והג"א לא דברו אלא קודם המכר, שכן משמע מדברי רש"י.

לב. היוצא מן הע"ט, מילי מילי כפשטין, אמרות טהורות, שורות שורות, תהיינה חוברות, סיכום הדינים בקציר האומר.

סע' ח: מרן קאי לאחר שמכר בהמתנת מעות וליכא דינא דבר מצרא אלא"כ יביא המצרן מעותיו מיד. ואפילו בשעת המכר אם יבוא המצרן ויאמר שחפץ לקנות בהמתנה יכול המוכר לומר חבירך נח ממך. וכתב הרמ"א שאם המוכר גילה דעתו קודם המכר שאם ירצה המצרן לקנות שמתרצה להמתין לו, גם לאחר המכר יכול המצרן לסלק ללוקח ויתן מעות לזמן הקצוב.

השיר והשבח לחי עולמים שזיכני לישב
 באהלה של תורה, ויהי רצון
 שאזכה לישב באהלה של תורה, אחת
 שאלתי מאת ה' אותה אבקש שבתי בבית
 ה' כל ימי חיי עמו"ש בבריאות וישוב
 הדעת, ובשמחה רבה, ללמוד וללמד
 לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי
 התורה, לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא
 ולכוין לאמתה של תורה. ונכתב ונחתם
 לחיים טובים ולשלום, בספרן של צדיקים
 וחסידים. ונזכה בביאת גואל צדק ובבנין
 בית המקדש במהרה בימינו אכ"ר.





בית תלמוד



אופנים שבהם אפשר לסמוך על תרי רובי להתיר הולד לבא בקהל

הרב אוהד שלום ישי

חברת אהבת שלום, ירושלים ת"ו

דייק מנאמנים דדוקא בסיפא לר"י נאמנים. רמב"ם פסק כר"י גם ברישא ובה"ג ורי"ד רק בסיפא.

בש"ס דייק מלשון ואפילו שניהם משמע שהיה צד שיודו רבנן בסיפא והרי סו"ס אין אדם משים עצמו רשע ומאי רבותא דסיפא ותיציה הגמרא דמהו דתימא דברי שא אינו נאמן משום דמנא ידע דכשם שזינתה עמו שהרי הוא בערוה שמא זינתה עם אחר משא"כ ששניהם מודים למאי נחוש דלא דיימא כלל קמ"ל לרבנן דלא נאמנים דא"א משים עצמו רשע. ור"י ס"ל דהתורה האמינתו כיך אפילו במקום דמשים עצמו רשע נאמן ומ"מ ברישא כיון דלא קים ליה י"א דמודה ר"י וקי"ל דר"י פליג גם ארישא דהתורה האמינתו דקים ליה דתולין במצוי דרוב בעילות אצלו ובנו משום כיך ובסיפא דאינו בנו משום דקים ליה שלא בא עליה דהבעילה בידו.

רש"י פירש "בני זה" מחייבי כריתות דלרבנן י"ל דכיון דלא תפסי קידושי ואין לו דין בעל י"ל כשם שזינתה ממנו זנתה מאחר ולא קים ליה דנאמנות

א. יכיר: קי"ל דאשת איש שנבעלה לישראל הולד ממזר ואם נבעלה לגוי הולד כשר ופגום לכהונה (אה"ע ד: יט). יש לדון באופן שהבעל והאשה לפנינו וטוענת שנתעברה מגוי וכשבעלה טוען שאינו ממנו ושותקת או ומה הדין שנפרדו ודרה עם אחר במקום שיש תרי רובי גוים וטוענת שנתעברה מישראל או גוי ומה שזוג אינם בפנינו והולד רוצה לבא בקהל ויש תרי רובי למרות שאמו היתה מיוחדת לבועל יהודי במקום שיש תרי רובי עכו"ם.

בקידושין (עח:): האומר בני זה ממזר אינו נאמן. ואפילו שניהם מודים על העובר שהוא ממזר אינם נאמנים רבי יהודה אומר נאמנים וקי"ל כר"י. מהתוספתא (ה: ה) נראה דמודה ר"י ברישא דהאומר שבא על הערוה ובנו ממזר כיון דאין הקידושין תופסים ומשים עצמו רשע דאינו נאמן. ודוקא בסיפא דטוען שלא בא על אשתו ס"ל ר"י דנאמנים כיון דגם אשתו מודה שאין הולד ממנו. ולרבנן לא נאמנת להרשיע עצמה דרוב בעילות אצל הבעל. רש"י ס"ל דר"י פליג ארישא אבל בתוס' רי"ד

עדות שאין בידו אאמע"ר אבל כשבידו
נאמן אף שמשים עצמו רשע. והטור פליג
דכי תהיינה לאיש כתיב ונאמן רק
כשמשים עצמו ממזר אז נאמן לומר שבנו
ממזר דפרש מאשתו משא"כ שטוען
שבעל חייבי כריתות ליכא כי תהיינה או
שם בעל ולא קים ליה דבנו ושמא זינתה
מאחר.

ב. קים ליה דכ' הרמב"ם (אסו"ב טו: טו)
שהאומר בני זה ממזר דנאמן
י"ל דכל שהוחזק שבנו ומתנהג כאב
מציאותי האמינה אותו התורה לומר
שאינו בנו וממזר ודאי. ולכן הרמב"ם כ'
שבאופן שהאב אומר בלשון חיובי היינו
יכיר דקרא דנעשה הבן ממזר ודאי אבל
כשרק אומר באופן שאינו בנו ואינו מעיד
שבנו ממזר אלא דקים ליה דאינו בנו
הולד רק בחזקת ממזר. דנאמנות התורה
דיכיר עדות שודאי ממזר אבל קים ליה
רק הנהגה שבחזקת ממזר. ומדכ'
הרמב"ם אב שהוחזק שזה בנו ואמר בני
זה ממזר הוא נאמן ע"כ דהיינו שבא על
חייבי כריתות ואומר שבנו ומוכח דיש
יכיר אע"ג דלא תפסי קידושין דבהמשך
כ' וכן אם היתה אשתו מעוברת נאמן
לומר עובר זה אינו בני וממזר הוא ויהיה
ממזר ודאי ומשמע דברישא במיירי באינו
אשתו ואומר שבנו ממזר. ולכן בהלכה יט
כ' אינו בני [ולא אמר והוא ממזר] כ'
הרמב"ם הרי הוא בחזקת ממזר (ע' בפ"ת
בשם הנו"ב וברע"א קו).

והא דקים ליה נחלקו הריב"ש
והתשב"ץ. בריב"ש (מא-מב) כ'

זו ניתנה רק לבעל התורני שמשועבד
בעונה ולשמרה לפיכך קים ליה לאפוקי
אחר. וע' בה"ג דלא קי"ל כר"י ברישא
דיכיר דוקא בגרירה דמעיד שבכור גזרה
תורה לקבל דבריו וממילא פוסל שאר
הבנים ע"כ הלא"ה אינו נאמן דא"א
משים עצמו רשע. ולרש"י ס"ל דנאמן כ'
בריא"ז ה"מ כשטוען שוגג הייתי דלא
ידע שאשתו ערוה וכ"כ הר"י מגא"ש
דמיירי שלא הכיר עד עכשיו שנשא ערוה.
אבל תוס' (כ"ב קכו.) הוכיח מיבמות מז.
דלא כבה"ג ואפילו ללא גרירה נאמן
לומר שבנו ממזר והאב נאמן בכל גווני.
וכן נראה דעת הרמב"ם.

דברמב"ם כ' שהאומר אינו בנו ואשתו
מכחישתו הולד ממזר וכן
האומר בני ממזר נאמן דפסק כרבי יהודה
גם ברישא. וע' בתשב"ץ (ג: ריז) דרמב"ם
דמיירי בחייבי כריתות. אבל הטור וש"ע
רק כ' באופן שאומר שאינו בנו דנאמן.
ואפשר דלרמב"ם אב נאמן אע"ג דלא
תפסי קידושין דכאן נמצא וכאן היה ורוב
בעילות מדידה דמנטרה הלכך קים ליה
בגוויה. דמקרא מלא דמולדת חוץ ודאי
אחותו אע"ג שאביו בא על ערוה (ש"ע טו:
י) ולא אמרינן כשם שזינתה כשטוען האב
שזו בתו. דלא כמ"ש רש"י דקרא בחייבי
לאוין.

מסתימת הרמב"ם משמע שהאב בכל
גווני נאמן והאשה אינה
נאמנת כחיה לפסול אפילו כשאומרת
שוגג הייתי דהתורה רק האמינה לאב
אפילו כמשים עצמו רשע די"ל דדוקא

אחת אין הרוב נקבע לפי הכמות אלא אמרינן שרוב נשים מתעברות מבעליהן וליכא יכיר דלא קים ליה. דהתורה רק האמינה שלא בא על אשתו וממילא אין זה בנו לא משום שבידו אבל לריב"ש התורה האמינה לבעל דבידו לשמרה ולמנעה מלבא אצל אחר. ומרן כ' (אה"ע ד: כט) שאב שאומר על העובר שאינו ממנו או על א' מבניו שאינו בנו נאמן לפוסלו ואם אומרת שנתעברתי מגוי נאמנת שאין הבעל יכול להכחיש בזה ע"כ להתשב"ץ י"ל דאין יכול להכחיש אם נבעלה לגוי או ישראל דאינה ברשותו ורק נאמן להכחיש שלא בא עליה יכשטוענת שבא עליה אבל כשמודה שבא עליה תולין שנוצר הולד מרוב הנבעלות לבעליהן. ולריב"ש י"ל דכשטוען שנבעלה לאחר אין בידו אם נבעלה מגוי או מישראל ונאמנת לטוען שמגוי דספק ממזר לקולא כמ"ש המ"מ נגד רוב פסולים מהא דארוסה נאמנת בברי להכשיר ולדה כשאין הארוס מכחישה אע"ג דרוב פסולים אצלה ורק ששותקת הולד בחזקת ממזר (ע' רמב"ם אסו"ב טו: טז).

ולפ"ז צ"ל דמ"ש ביבי"א (ג: א: יא) שחייב הבעל במזונות אשתו הפרוצה ביותר כשבא עליה וטוען שאינו בנו דס"ל דריב"ש לא פליג ומיירי דדוקא שטוען הבעל ברי שאין בנו אף שאשתו יושבת תחתיו ומשמשו נאמן מדין יכיר משא"כ בפרוצים ביותר דלא מנטרה בידו ואינו

דאפילו יושבת תחתיו ומשמשו לר"י אמרינן יכיר. משמע דכיון דרוב בעילות אצלו ובידו לשמור אשתו שתחתיו ולכן נאמן לומר למי נבעלה באופן שלילי או חיובי. והחת"ס (ב: סו) הוכיח כן מהגמרא שהיא יודעת לא הוא דע"כ בעל דאם ידיעתו נובעת מפרישה גם הוא קים ליה בגוויה וע"כ אע"ג דבעל לריב"י יהודה נאמן מדין יכיר ששמר שלא תזנה עם אחר דרוב בעילות תלויים בשעבוד עונתו בידו לטוען שלא יצר רוב דהיא ברשותו לשמרה מאחרים ולהמנע מלבא עליה כמ"ש בתוס' כתובות יג. גבי ארוס וארוסה. ובסוטה גבי פרוצה ביותר אם נאמן לשמרה.

ברם בתשב"ץ (ב: ז) כ' דדוקא שטוען הבעל שלא בא עליה נאמן מדין יכיר אבל המודה שבא עליה וטוען שאינו בנו אין נאמן לומר שבנו ממזר דרוב בעילות אחר הבעל. וע' בחו"י צג ובשיבת ציון ידיעת הבעל דקים בגווה מחמת שפרש ממנה ונאמן לר"י לטוען שלא בא על אשתו יב"ח. ואפילו ששניהם מודים ס"ל רבנן דליכא יכיר נגד חזקת צדקת והולד שרי לחכמים דמתני' ברוב עכ"ם דר"י ס"ל שהאמינתו התורה שלא בא עליה וששמרה מגוים ולא מישראלים ורבנן ס"ל דלא קים ליה ונאנסה מגוי. וקו"ל כר"י לכן הבעל נאמן אפילו כשיש רוב גוים והולד ודאי ממזר כמ"ש בש"ע (ד: כט) כשאומר מאשתו המעוברת דאינו בנו דהולד ודאי ממזר.

נמצא שלתשב"ץ בעל שבא עליה פעם

אע"ג דלא תפסי קידושין או חייבי כריתות דמנטרה בניו ידיה כמ"ש בגבעת פנחס ז דבקורבה דמצוי לא אמרינן כשם שזינתה.

אלא שהטור ס"ל דרוב וקרוב אזלינן בתר הרוב אפילו בקורבה דמוכח ולא אמרינן כאן נמצא כאן היה. וגם מהרמב"ם (אסו"ב יח: יד) מוכח דלא אזלינן בתר קירבה דמוכח מדכ' הרמב"ם שאם רוב העוברים פסולים כיון שיש רוב עיר אינו אלא מעלה ולא אמרינן דמוכח שנבעלה מרוב העוברים ודמי לרוב וקרוב בב"ב (כג:). וגם הרמב"ם בב"ב כד. כ' ביבי"א (טו: י, יא: יא:יא) דיודה באשה דניידי ובביתה לא ישכנו רגליה דגם בקורבה דמצוי אמרינן כשם שזינתה. ולפ"ז צ"ל כמ"ש בפנים יפות (ויקרא יח) דקרא דמולדת חוץ מיירי באנוסת אביו או בעדי ביאה והא דנאמן שטוען בני ממזר בחייבי כריתות צ"ל שטוען שאנסה דבכה"ג ל"א כשם שזינתה ונאמן שבנו ודאי ממזר דקים לו בגויה ובחזקת כשרות שלא זינתה במזיד משא"כ נואפים הדדים יחד דנאפת פרוצה ביותר ומתהפכת וכשם שזינתה עמו זינתה עם אחר הדבר ספק ממי נתעברה.

לכן נראה דהטור פירש שהרמב"ם מיירי שהאב טוען שהוא ממזר ולא נודע לנו וקמ"ל הרמב"ם דנאמן כמ"ש שהאומר על עצמו שממזר נאמן לאסור דהודאת בעל דין כמאה עדים אפילו במקום שמרשיע עצמו. לכן מרן הטור השמיטו דין האומר בני ממזר דנראה

מודה הריב"ש לתשב"ץ (ב: צ) ורדב"ז (א: שכא) כשנבעלת לבעל ובוועל דליכא יכיר ואמרינן אשתהוי וזיל בתר רוב בעילות הראוית לבנים מבעליהן דאשה מזנה מתהפכת ולכן בניה כשרים (סוטה כז. יבי"א י: יב). דכוונת הריב"ש דאף שיושבת תחתיו מ"מ נאמן לטעון שלא בא עליה כלל כהבנת החור"י (צג). וגם החת"ס (א: עו, ב: סז) דפירש שבא עליה מיירי שבא על ערוה וטוען שבנו מהערוה אבל בעל שבא על אשתו אינו נאמן לטעון שאינו בנו דטועה כמ"ש הרדב"ז דבודאי ליכא יכיר בהא.

ג. רוב בעילות לכ"ע נטען שטוען שבעל אשת וזה בנו הממזר אינו נאמן דמעולם לא הוחזק כבנו כמ"ש ברמב"ם ובש"ע דפנויה שנבעלה לממזר ושניהם מודים אינם נאמנים דבמכות (כג:). דמנא ידע יהודה ממני דלמא דיימא מעלמא. ודוקא בארוס וארוסה נאמנים כששניהם מודים להכשיר דלמאי ניוחש דרוב נשים מתעברות מבעליהן לאפוקי נבעלת לפסול דלא קים ליה אפילו ששניהם מודים שמא זנתה מאחר.

ברמב"ם (טו: יב) מבואר דדוקא שהוחזק כבנו ונוהג כאב דנאמן דכ' שפנויה שאמרה לפלוני ממזר נבעלתי והודה לה הולד ספק ממזר דכשם שזינתה עמו כך זנתה עם אחר ע"כ וע' בפ"ת (כג) דכל הדר בקביעות בניו מתיחסים אחריו ואפילו אם בעלה ישמעלי משמרה ורוב בעילות ידיה. ודוקא זינתה אמרינן כשם שהפקירה עצמה לזה משא"כ בבעל מצוי

ברי ומגו דנאמנת לגבי דידה נאמנת לגבי הולד אף שלולד אין חזקה והוי ברי ע"י אחר מ"מ חזקת האם מהני לולד משא"כ נואפת לית לה טענת ברי ואינה נאמנת כלל דדוקא כשתחת בעלה נאמנת שרק נתעברה מגוי די"ל דהבעל עכ"פ שמר אותה מאחרים ותולין בגוי. אבל שנפרדו הולד ספק ממזר ואין מאמינים לטענתה שרק נבעלה לגוי דמי ימר שלא נבעלה גם לאחר והולד מהרוב פסולים ע"ש ומ"ש ברמב"ם שאפילו בעלה במדינת הים נאמנת לטעון שנבעלה לגוי דלא גרע מאשתהויי דתולין בדבר רחוק שאני התם דתחת בעלה מועיל ברי דידה לגבי הספק אם נאסרת לבעלה וממילא דנים על הולד. אבל כשנפרדה וכבר נאסרה לבעלה אין מועיל ברי דידה דלא דנים עליה דכבר נאסרה לבעל דבנמו"י כ' שארוס נאמן משום שהתורה האמינה לו והיא רק נאמנת להכשיר משום חזקת הגוף. וא"כ דוקא מפי פנויה אנו חיים אבל נואפת שנפרדה מבעלה לא אמרינן דבודקת ומזנה ואין ברי דידה מכשיר.

ה. **שותקת** לכן כ' בב"ש (ד: נב) דלמרן דדוקא שטוענת שנבעלה לגוי נאמנת אבל ששותקת אין תולין שנבעלה לגוי דכ' באו"ז (א: תרנז) שברוב ישראל א"א שמא נתעברה מנכרי והרטב"א הוכיח מסוגיא דפ"פ דנבעלה לגוי לא שכית. אבל בעין יצחק (י) חלק על דיוקו של הב"ש דמה שטוענת שנבעלה לישראל משום שבושה לטעון שנבעלה לעכו"ם ודינה כשותקת ודוקא

דס"ל דכיון דמרמב"ם משמע דבתחילה הוחזק כבנו שאינו ממזר ורק נעשה ממזר כשאומר בני ממזר לא מיירי בחייבי כריתות דא"כ בזמן שהוחזק כבנו כבר היה ממזר מחייבי כריתות [דרך להכיר קרובין] ועוד דקרא דיכיר מיירי בתפסי קידושין וע"כ הרמב"ם לא מיירי בחייבי כריתות דליכא שם בעל בחייבי כריתות אלא הב"ע בבעל שאומר על אחד מבניו שממזר ואינו בנו דנאמן שלא בא על אשתו יב"ח דאע"ג שהוחזק כבנו שגדלו בין בניו אפ"ה נאמן לטעון שלא בא על אשתו בתקופת העיבור לפסלו כשטוען טענת ברי שבנו ממזר דודאי ממזר וכשטוען טענת שמא בחזקת ממזר.

ד. **חזקת ממזר** באופן שהולד בחזקת ממזר כ' הרמב"ם דנאמנת אשתו שנתעברה מגוי דכשטוענת שמבעלה כאומרת שאין הולד מגוי לפיכך כשבעלה מכחישה הולד ודאי ממזר דא"א לתלות בגוי אבל ששותקת הולד רק בחזקת ממזר דבושה לומר שנבעלה לגוי. כשמכחישה וטוענת שלא זינתה הולד ודאי ממזר ורק כשטוענת שנבעלה לגוי נאמנת אפילו ברוב ישראל דכל ישראל בחזקת כשרים ותולין בגוי דרוב מנאפים גויים ומסייע לטענתה.

וע' באבנ"ז (אה"ע כז) דדוקא שיושבת תחת בעלה נאמנת לומר דמגוי. אבל א"א שנפרדה וטענה שנאנסה מגוי לא מפיה אנו חיים וכשבויה דאין בודקת ומזנה וגרועה מפנויה שנבעלה נאמנת להנשא לכהן משום חזקת כשרות וטענת

שטוען ברי הולד ממזר אבל שנפרד הבעל לא מעלה טענתם. לפיכך בעל שנפרד וטוען שאין הולד ממנו והיא טענת שממנו כיון דליכא יכיר תולין בתרי רובי דספק נתעברה מבעלה וספק נתעברה מגוי במקום שיש תרי רובי גוים והכירה גוי דכיון דלא מעלה טענתם דנים הולד כפירש ואזלינן בתר הרוב ומותרת בתרי רובי ספק שמבעלה לבעל הדר קרוב אליה וספק שמהבועל הגוי שמכירה.

אבל ביד רמ"ה (ב"ב קכז) כ' דכל ששותקת ספק ממזר דשמא נבעלה לעכו"ם אפילו כשהבעל טוען וכ"כ ברע"א (קו) דהא דשותקת דבושה לטוען שנבעלה לגוי. וע' בתשב"ץ (ג: פח) דכחששודה שמזנים גוים אצלה ושתקה ולא הודה הנטען שבנו י"ל דכשם שזינתה עם הנטען זנתה עם הרוב לכן ברוב גוים בנה כשר. אבל ההולכת לזנות הוי קבוע אפילו ברוב גוים והולד ספק ממזר ואם לא נחשדה לזנות עם גוי הולד ממזר אפילו ברוב גוים. וכ' ברע"א (קו) וחת"ס (ט, י) וחדמת שלמה (ב) משום בדילה מעכו"ם ואינה נכללים ברוב. ומ"מ כשטוענת שנבעלה לגוי כ' הרמב"ם דנאמנת דמוכח שאינה בדילה ונוצר רוב המסייע לחזקת כשרות (ע' אג"מ ג: ז).

ו. **רוב וקבוע** מ"מ כ' בתשב"ץ דדוקא כשידוע שמזנה עם הגוים תולין שנתעברה מגוי אבל שזנתה אין לולד חזקת כשרות ובחזקת ממזר ומועיל ברי דידה להכשירו כר"ג ואבא שאול דברי

דידה מכשיר הולד אפילו ברוב פסולים דרוב מנאפים גוים. דהרמב"ם פסק כר"י דנאמן מדין יכיר אפילו נגד החזקה שהחזיקו אחרים כבנו לומר שבנו ממזר או שעובר אשתו ממזר ודאי דוקא כשטוען ברי הולד ודאי ממזר אף כשאשתו מכחישתו. אבל כשהבעל במדינת הים או שטוען שמא הולד בחזקת ממזר ומועיל ברי דידה להכשיר הולד שנבעלה לגוי או לארוס כשטוען שמא או אינו בפנינו. אבל אם שתקה הולד בחזקת ממזר כשהיא בפנינו דאשה הדרא לניחותא כדמוכח מנזיר יב. דהוי קבוע מכיון שנאסרת לבעלה מביאה זו שבאופן שהאשה הולכת ומזנה ליכא דין רוב אלא קבוע.

ומ"ש התשב"ץ דדנים האשה כקבוע שהולכת ומזנה י"ל ה"מ כשדנים על האשה לאיזה בועל נאסרה גם הולד קבוע. דע' בפ"ת (ד: לא) דהנו"ב כ' דדוקא שדנים על האשה הוי קבוע והולד שתוקי וניתר בתרי רובי אבל אסופי מהול כיון דלא דנים על האשה אינו שתוקי וכשר. לכן ארוסה אשת איש ששותקת נאסרת לבעלה וממילא הולד בחזקת ממזר וכשטוענת לגוי אמרינן דנאנסה ומותרת לבעלה וממילא לא זינתה ומהני חזקת הגוף להכשיר הולד. וכן כשהבעל טוען שהעובר ממזר הוא טוען שנאסרה אשתו והולד ודאי ממזר ואין מועיל טענתה שבא גוי. אבל כשאומר אינו בני וטוען שזינתה ואסורה עליו וממילא בנו בחזקת ממזר מועיל טענת ברי דידה.

הבעל לפנינו לפמ"ש הבה"ג דאם בעלה במדינת הים תולין שמא בא בחשאי כההיא עובדא דאבוה דשמואל וכן מדאמרינן אשתהויי אע"ג דהוי חשש רחוק תלינן משום חזקת צדקת כ"ש באופן שיש רוב גוים דיש להכשיר הולד שנאנסה מגוי וכל מה שצריכה לטעון שנבעלה מגוי הוא במקום שיש רוב פסולים אפילו בחד רוב תלינן שהולד בא מהגוי אפילו לא בדקו את אמו ומותרת לבעלה ע"ש

ז. **תרי רובי וע'** בתשובת באר אברהם רפפורט סימן מא מגדולי דייני לונדון התיר בתרי רובי א"א שהתעברה מטייס וסבורה שטייס זה יהודי דאינה נאמנת ולכן התיר הרב בתרי רובי שאין הטייס יהודי כי רוב הטייסים במלחמת העולם היו גוים יש לתלות שהאב גוי ע"ש דכל שאין הבעל לפנינו אפילו אם טוענת שנבעלה מישראל אינה נאמנת כלל דכשם שזינתה מישראל י"ל שגם זינתה מגוי ואינו ודאי ממזר דלגבי האשה ליכא יכיר וגם לרמב"ם הולד בחזקת ממזר די"ל דשותקת כטוענת שנבעלה לאחר דאין הבעל יכול להכחישו בזה. וכיון שנפרדה לא הדרא לניחוחתא ואינה נאמנת כלל ודין הולד כפירש. וביבי"א (ט: ג) כ' דלא נאמנת להרשיע עצמה ואין ב"ד חייב לברר קול ושרי בתרי רובי.

ומ"מ גם בעין יצחק רק התיר באופן שיש אפשרות שגם נבעלה לבעלה והיה לה קשר עם הגוי ע"ש ואינה מיוחדת ומצויה לבעול יהודי. אבל

דבאיסור אשת איש מקום הקביעות שדרים הבעל והאשה וכשטוען הבעל או ששותקת האשה אין תולין ברוב או תרי רובי דאשה לא ניידא והדרה לניחוחתא כדאיתא בנזיר יב. אבל שנפרדו הבעל והאשה זה מזה אזל מקום הקביעות לפיכך כשבא הולד לפני ב"ד להנשא ומעולם לא דנו הב"ד על האשה דינו כפירש אפילו לתשב"ץ ומהרי"ט. דדוקא הולד שנמצא בעיר ללא חזקת כשרות אסור לבא לקהל כאסופי אע"ג דליכא בעילה בפנינו איכא ריעתא דהושלך בשעה שנמצא או בשותקי שנמצא וליכא אב ושותקת. אבל בחור שבא לפני ב"ד וגובים עדות ומתברר למפרע ריעתא על ההורים לא אמרינן קבוע למפרע.

ואע"ג דבש"ש (ד: יז) כ' דהמהרי"ט ס"ל דאסופי כשותקי אע"ג דליכא בעילת איסור לפנינו ואפ"ה מתיר המהרי"ט א"א מעוברת בחד רוב צ"ל דשתיקת פנויה מעוברת ריעתא בפנינו וצריך בדיקה להתיר הולד אבל א"א מעוברת אינה ריעתא בגלוי דאין הכל יודעים איה בעלה ולא התחייבה בבדיקה להתיר הולד לפיכך תולין ברוב להשקיט המצב. תדע דבב"מ (ד: כז) כ' ואפילו במקום דליכא רוב עכו"ם אין לנו לתלות שהבעל ישראל דכל ישראל הוחזקו לכשרים והיה לנו לתלות בגוים הפרוצים.

לכן בתשב"ץ כ' דסגי ברוב גוים וא"צ תרי רובי להתיר הולד וכן משמע במהרי"ט (ב: טו) דא"א שנתעברה ואין

וה"נ אין לתלות ברוב גוים שמחוץ לבית שדרה עם הבעל. וכ"ש לרמב"ם ומרן (ו): יח) כל שנבעלה בעיר הוי קבוע ודוקא שנבעלת פתאום בקרונות של ציפורי שרי בתרי רובי. וע' בב"ח ומחנ"א ס"ל דבעיר קבוע מדינא ולא מחמת גזרה דאשה הדרא לקביעותא (נזיר יב.) דהרמב"ם ומרן כ' דאין להתיר אסופי בקהל אפילו אחר גירות בס"ס דכלפי יוחסין הוי קבוע שאינו ניכר דבני אדם לא בטלי מדאור' (רמב"ן גיטין סד.) ורק להאכילו נבלה הולכים אחר הרוב דלא אמרינן כל דפריש גבי קבוע שאינו ניכר אע"ג שיש בו רוב (ע' קוב"ש כתובות מ) ואסור לבא בקהל משום דל"ל חזקת כשרות כמ"ש במ"מ ע"ש (וע' אול"צ א: ד). ומוכח משקלים (ז): א) מעות שבחזקת חולק שנמצא קרוב למעשר שני דינם כמעשר שני ולא אזלינן בתר הרוב. וכ"ש לרשב"א ורא"ש דדימא מיניה שדינן בתרא ידידיה כדאיתא ביבמות סט. ואפילו לרמב"ם (יבום ג: יד) דס"ל כשמואל כ' ביבי"א (ז: כד) חשש שמא זינתה אין חשש דאור' דאין ספק מוציא מידי ודאי ורק חומרא לתרומה ויבום. אלא דביבי"א (יא: יא) כ' דאפילו לרמב"ן (ב"ב כד:) י"ל דשאני אשה דניידא ע"כ ומנא ליה הא והרי כל איש שורר בביתו. וצ"ל דס"ל דפרוצה ביותר רק בעלה שמשעובדים זה לזה משמרה משא"כ נואפת.

ט. ספק שקול אבל כשיש עוד ספק שקול יש לצרף תרי רובי לספק שני אפילו כשמצויה אצלו כמ"ש בתשובה

במצויה ומיוחדת אצל הבעל לא התירו בפרט ששניהם מודים דדעת הפנ"י (קידושין עח:) שאפילו בחייבי כריתות דעת רש"י תוס' והרמב"ם שנאמן האב שבנו ממזר ולא אמרינן כשם שזינתה עמו זינתה עם אחר. דמש"כ הב"ש (ד: נד) דתרי רובי מתיר ממזרות הוא באופן שלא נוצר ריעתא שהולד ממזר אלא נמצא תינוק שחוששין שמא התינוק ממזר דדלמא נבעלה לפסול דבתרי רובי כשרים דאיתא קמן אין לידת הספק שהתינוק ממזר. אבל באנן סהדי שמעוברת מהבעל שדרה עמו ובודאי נבעלה לפסול ודנים על האשה לאסרה לבעל ובעל לא שמענו מי שמתיר ליצור בועל חדש מהתרי רובי להכריע שודאי הלכה ונבעלה לכשר. דבש"ס לא מצינו תרי רובי להקל אלא כשמדינא מותר ברוב א' וגזרו אטו קבוע שמא הלכה ונבעלה לפסול בתרי רוב לא חשו שהלכה לפסול. גם רע"א רק חלק על הב"ש באופן ששותקת אבל כשטוענת שמהבעל או בועל י"ל דדמי לכל האומר לא לויתי דלא יכול לטעון שלא פרע. וה"מ כשטענה שנתעברה מהבעלה א"י לטעון בברי שנתעברה מגוי. וכיון דנאסרה לבעלה ולבועל בהכחשתה ממילא נאסר הולד כמ"ש מרן (ד: כט) וע' פ"ת (ד: לט).

לפיכך כשמיוחדת ומצויה לבעל ושניהם מודים לא עלה הגרי"א

ספקטור וצ"ל להתיר רק ע"י תרי רובי דמצוי לא גרע משכונה דכ' בב"ש (ו: לא) דאין תולין ברוב גוים שמחוץ לשכונה

ומעמידים שרק נבעלה לגוי וליכא קבוע. ומשמע דתרי רובי רק מסלק חשש שזינתה עם אחר אבל אינו מכרי שנתעברה מאחר. דהיינו שתוקי שנאסר מחמת קבוע נותר מחמת תרי רובי דאזדא קבוע ואמרינן כל דפריש מרובא פריש. דבכל שתוקי אף שיש רוב כשרים כלפי הפנויה דאשה בודקת ומזנה אסור וכ"ש א"א דרוב פסולים דדרך אשה להבעל לישראל ולכן רק באופן שלא ידוע לנו שנבעלה לישראל אחר תולין שנתעברה מגוי והולד מותר אבל כל שידוע שנבעלה לישראל נולד ספק במקום הקביעות.

לכן א"א או פנויה שאומרת שנבעלה לפסול הולד ספק ממזר דלא מפיה אנו חיינ ונאמנת להכשיר הולד וכששותקת הולד שתוקי אפילו במקום ס"ס. וע' בב"ש (ב: טז) דכשנולד ריעותא בולד אין להתירו בס"ס כמו שהוכיח רבינו ברוך מקידושין עג. ברם המהרי"ו התיר בב' ספקות בגוף והב"ש (ד: נד) כ' דמודה הרמב"ם דשתוקי מותר בתרי רובי. ולכן ביבי"א (ט: ד) ס"ל דכיון שאין האשה נאמנת כלל לפסול בנה כמ"ש באגר"מ (ד: כב) הולד ספק ממזר לא מחמת טענתה כדמוכח מהמ"מ אלא מחמת הספק כיון דדבריה ספק אם נבעלה כשהיתה א"א ושמא נבעלה לגוי מותר הולד בס"ס כמו שהתיר כעין זה מכח ס"ס רע"א (קו) החת"ס (אה"ע יג).

י. ס"ס דגבי אלמנת עיסה להרמב"ם י"א שרק החמיר לגבי כהונה ולא לגבי יוחסין וגם אם מיירי גבי ממזרות

בני יעקב סימן י' שסמך על שמא מגוי בתורת ספק שני לצרף לספק שקול שנתעברה קודם או אחר הגירושין וע"ז סמכו בעיני כל חי להתיר אפילו ששניהם מודים ספק שני א"צ להיות שקול להתיר ממזר הלא"ה פסק מרן (קמו: ב) כשנשאת לאחר שהולד ממזר ואין תולין שמתהפכת אצל הבועל והתפייסה מבעלה או נבעלה לגוי כשנשאת לאחר. ברם ביבי"א (י: ה) כ' ע"פ מה שחילק בקובץ תשובות (קמב) י"ל דבדורות ומדינות אלו שמא נתעברה מגוי חשיב כספק שקול כשאינם לפנינו.

ובספר לב אריה (ב: מ) כ' באשת איש שלא קבלה גט והולידה ג' חודשים אחר שהתחתנה בנישואין אזרחים ליהודי אחר אף שרשמה את הולד כבנה מהבועל הישראל דכיון שיש תרי רובי גוים בלונדון תולים שכשם שזינתה עם הבועל הישראל גם זינתה עם גוים. ע"ש ומבואר שגם בבועל מצוי והאשה לפנינו מותר הולד בתרי רובי.

ברם תשובה זו כמעט להיפך ממה שכ' בפ"ת (ד: כג) דאפילו כשלידת הספק מתחיל אצל הולד הבא לפנינו כגון אשה שעזבה בעלה ודרה בין הגוים ונולד לה ולד הרוצה לבא בקהל אע"ג דנודע לנו שנבעלה לגוי מסתמא דרך יהודיות להבעל ליהודים דכשם שזינתה עם הגוי יש לחוש שנבעלה ליהודי והולד ממזר לכן הולד שתוקי ורק מותר בתרי רובי גוים באופן שמתנהגת כגויה דאז כל ישראל בחזקה שלא ינאפו עם א"א

אחר בנישואים אזרחים דע"כ לא קאמר מרן דהולד ממזר או לרמב"ם בחזקת ממזר אלא כשהבעל טוען שאין הולד ממנו אבל שאינם לפנינו ובא הולד להנשא יש לילך אחר הרוב ומשום מעלה ביוחסין עכ"פ בתרי רובי. ואזלינן בתר ידיעת הספק לפיכך כשבא לפנינו הולד להנשא חל ספק אם האם נבעלה לבעלה וספק שנבעלה לגוי ובס"ס נסתלק לידת הספק ולא דמי לשתוקי או אסופי שנמצא בעיר דמשעה שנמצא הוי קבוע שאינו ניכר דבני אדם לא בטלי כמ"ש בחו"ד קי. ולכן לא אמרינן כל דפריש משום קבוע. משא"כ עתה שהולד בא לפנינו דינו כנמצא דלא אזלינן בתר לידת הספק ששורשו מאב הקבוע מכיון שלעולם לא התעוררה שאלה הנוגעת להל. בשעת בעילת האב דכבר נאסרה אמו והשאלה רק כשבא להנשא לא בשעת לידת הולד ומה בכך דעובר ירך אמו. וגם לפי החמדת שלמה יש לחלק בין פנויה לא"א דפנויה קבוע בשעת שנבעלת לפסול אסור לכהן וממילא ולדה קבוע אבל א"א שנפרדה וכבר נאסרה לבעלה בשעה שנבעלה לגוי לא נתוסף נ"מ ורק בשעה שהולד בא לקהל יש נ"מ ובאותה שעה כבר פירש. (וע"ע במלואי שמעתתא ד: יז הערה 74-75).

לכן ביב"א (ז: ו[ג]) הסתמך על העין יצחק ובאר אברהם להתיר בחורה שנולדה מנישואין אזרחים שניים באופן שיש ספק אם אימה נשאת לראשון בחו"ק משום

י"א דדוקא בספק א' בגוף וספק א' בתערובת מחמיר הרמב"ם בלכתחלה. אלא הבי"י (ס"ס ז) כ' שרק התירו ס"ס באלמנת עיסה בדעבד משום חזקתה אבל ולד אין להתיר בס"ס דליכא חזקה. וביב"א תירץ דהמהרי"ו התיר ממזר בס"ס לבא בקהל משום שהוי שתי ספקות בגוף דהולד נחשב בדעבד וגם אלמנת עיסה מותרת בדעבד. והרמב"ם רק החמיר באלמנת עיסה דספק בגוף וספק בתערובת שצריך גם חזקת האם. דהפר"ח ס"ל דגם למ"ד סד"א לקולא לא הוי ספק א' בגוף וספק בתערובת ס"ס. ומ"מ למ"ש הבי"י ביו"ד בסימן נז דהיכא דהס"ס בב"א מועיל ספק א' בגוף וספק בתערובת ה"ה באלמנת עיסה דנודעו ב"א לכהן הרוצה לישא האלמנת עיסה. אלא שלידת הספק הוא בזא"ז דהיינו ספק חלל הכריעו לחומרא כודאי קודם שנשא העיסה. ואפשר דהפר"ח לא החמיר אלא בס"ס בזא"ז אבל בב"א אע"ג דהוי בגוף א' ותערובת א' הוי ס"ס כהב"י. וע' ביב"א (י: יחנב) דתרי רובי או ס"ס בזא"ז דלא מועיל כשא' בגוף וא' בתערובת ומועיל באופן דלמפרע ליכא ספק.

יא. כל דפריש לכן כשלא נחקרו הזוג בב"ד אלא הגיע הולד להנשא והעיד שאמו עזבה בעלה הראשון ללא גט ונולד מהזוג שני כיון שאין הבעל והאשה בפנינו הולד לא גרע משתוקי שניתר בתרי רובי. ולכן ביב"א התיר בספק שני בתליה שנבעלה אמו לגוי או לאביו גם במקום שעזבה אביו וחיה עם

להבעל לנכרי ואפילו שמסופקת אם בעלה מת וניסת בערכאות לשני כשרק דנו על הולד אינה נאמנת להרשיע עצמה ולפסול בתה נגד תרי רובי עכו"ם והתיר הנכד לבא בקהל כשבא לפנינו דשמא אין הדברים אמת ואפילו אם הסבתא עזבה בעלה ודרה עם בועל שמא הסבתא נתעברה מגוי ע"ש.

יב. תרי רובי ישראל ביבי"א (יא אה"ע יד) התיר כשיש כבר ספק שקול יש להתיר הספק שני בתרי רובי ישראל. דבצירוף חשש לקידושי טעות התיר בתרי רובי ישראל אשת אח שלא במקום מצוה דספק שמא הקידושין של האח לא חלו משום מקח טעות ואת"ל שחלו ועתה היא אשת אח שלא במקום מצוה שמא אין האח אביהם אלא הילדים באו מעלמא דאע"ג שחיו יחדיו בא"י מ"מ כיון שאסורה לו אפילו ששניהם מודים שהילדים שלהם מ"מ אמרין דדימא מעלמא ותלינן שנתעברה מרוב העולם והרי יש תרי רובי רוב העיר ורוב הסיעה שאינם אסורים לה ע"ש.

ברם בנדון האשה שדרה ג' שנים עם אח של בעלה שמת עם בנים ונולד להם בן וב"ד אסר להם להנשא משום ערוה וחיו ביחד בנישואין אזרחים וטוענת שלא דיימא מעלמא וגם הבן של אחי בעלה ואותו בן הביא ילדים מאשה שאינו נשוי לה נלע"ד דגם לרבינו היבי"א דאין להתיר ילדים אלו לבא בקהל דכבר הכריע הב"ד על אביהם שפסול ולא אמרין ס"ס בזא"ז ואין להתיר הילדים

ס"ס ספק לא קידשה הראשון ואפילו אם קדשה הראשון שמא נתעברה ממנו אחר שגרשה אע"ג שדרה עם השני והשני טוען שבתה משום שאין לשני דין יכיר כיון דרק נשוי בנשואים אזרחי אינו יכול לשמור את אשתו. דזילא ניאוף וחזקה שכשם שזינתה עם זה זינתה עם אחר ואין לתלות בבעל המיוחד לה יותר מעלמא וכשם שזינתה עמו ה"ה שחזרה ונבעלה מבעלה הראשון ולמד כן מהמהר"ם ממינץ שהטעם שתולין בארוס יותר מעלמא משום שהארוס מותר לה ושאר עלמא בשוה לכן באופן שאין עדיפות באופן שזה יותר מותר מזה י"ל כשם שזינתה אפילו כשמיחדת לו. וכ"ש שבגוי ליכא ממזרות וניאוף ובישראל יש ממזרות וניאוף.

וע' ביבי"א (ט: בנד') שלפיכך אפילו אשה שניסת לשני בנשואין אזרחים לא אמרין דרוב בעילות אצל הבועל השני שמצויה אצלו. דדוקא אם היו חבושים בבית האסורים הוי ודאי ממזר כמ"ש הרמ"א בס"ס קנו אע"ג דמיוחדת לו. ואפילו שלא דיימא מעלמא ויש לתלות שרק נבעלה אליו ולא לאחרים אמרין מדהפקירה עצמה לנשואין אזרחים הפקירה עצמה לעולם ותולין שהולד בא מגוי אפילו שהוא והיא אומרים שהולד מהם ולא מאחר דכל שיש ספק שקול מצרפין ספק שני שנבעלה מגוי דלא אמרין רוב בעילות אצל הבעל אלא במקום שהקידושין תופסים וע' ביבי"א (ט: ד) שאפילו שבושה וחרפה לאשה

דליכא תרי רובי וכ"ש בקורבה דמוכח שתולין שנבעלה למי שדר עמה כמ"ש הפנים יפות בספרו גבעת פנחס. וכ"ש שכבר החזיקו את הולד כבנו של הבועל והוי ס"ס בוא"ז. דבעין יצחק רק התיר בתרי רובי באופן שמסברא לא נבעלה לפסול וגם נחשדה שם שהבועל גוי. גם בעיני כל חי עיקר ההיתר לא היה משום תרי רובי אלא תלו שהולד מהבעל אבל כשא"א לתלות בבעל ומיוחדת לבועל הוא נגד הסברא להמציא בועל כשר יש מאין כ"ש שהוחזק ולד ע"י מעשה והנהגה שבא מהבועל ופסלו הב"ד הולד אין להתיר זרעו ע"פ תרי רובי דאין לפסול האב משום קבוע ולהתיר הולד משום פירש ולא דמי לנדון הבית הלל כמ"ש בבית אפרים ע"ש.

ולא דמי לנדון א"א שביבי"א (י: יא) שלא מפיה אנו חייין דאין האם בפנינו לאסור בתה ולכן אחר החקירה אינו אלא ספק ולכן אמרינן שכיון שהאם חשודה על איסור א"א ועברה על איסור א"א ואדרבה כשנבעלת לגוי אינה עוברת על איסור יותר חמור אלא על איסור יותר קל מכשנבעלת לישראלית ולכן תולים ברוב גוים דאצלם היא באיסור לאו ואצלו היא באיסור מיתה וגם הגוים פרוצים וסתם ישראלי אינו פרוץ ושמא לא עבר על איסור אשת איש ולא בא עליה כלל דאין לנו עדות אלא הודאה שלו ושלה ואין אדם משים עצמו רשע לפיכך תולים שנבעלה לגוי. אבל בנדון שבשו"ת

רק ע"י תרי רובי בלבד וכ"ש דאין להתיר האב רק ע"י תרי רובי. ברם ראיתי בשו"ת הראל"צ א: ג שכ' שאע"ג שאביהם לכאור' ממזר י"ל שספק אם הוא אביהם ודימא מעלמא וא"כ יש ס"ס ספק אם האב נולד מהאשת אח או מאחר ואפילו אם האב נולד מהאשת אח וממזר שמא בניו לא נולדו ממנו אלא אשתו התעברה מישראל אחר בכל פעם והאב כשר שהרי אין רוב בעילות באף א' מהם כיון שלא נשאו בחו"ק ואע"ג דהוי ס"ס בשתי גופין מותרים מטעם תרי רובי ישראל דכיון דהאב חייב כרת ליכא רוב בעילות ואינו בעלה התורני הולדות שתוקי דלא אמרינן שתוקי בתרי רובי ובא"י יש רוב כשרים בעיר וגם יש רוב סיעה שבאים מחוץ לעיר שמותרים לה וכשרים לבא בקהל. ואף שסבורה שיש יבום באשת אח אפילו שלא במקום מצוה ולא דיימא מאחר נהי דהבן ספק ממזר מ"מ יש להתיר בני בניו ע"י תרי רובי שאינם בניו אפילו כשאומר שהם בניו ע"ש.

ולענ"ד ולא זו דרך היבי"א להתיר תרי רובי והולדות ספק ממזר דגרע משתוקי ולא ניתרים בתרי רובי. דשתוקי ניתר בדלמא אזלא לא בודאי אזלא לכן כשהב"ד פסל הבן לבא בקהל והחזיקם כבניו מוכח ברמב"ם דאיכא יכיר בכה"ג וליכא פירש בכה"ג לא אמרינן כשם שזינתה לקולא בתרי רובי ברוב צדדים להחמיר דשמא לא אמרינן תרי רובי במצוי ושמא אמרינן רוב בעילות אע"ג דליכא "שם בעל" וכ"ש בשכונה יהודית

הראל"צ ע"כ צריך לתלות שנבעלה לישראל כשר וכל א' שוה באיסור לאו הם באיסור לא יהא קדש והוא באיסור לא יבא ואין לומר שהחשודה על איסור לא יבא ממזר חשודה להפקיר עצמה להיות קדשה שרב המרחק ביניהם כידוע בפרט אם אינה יודעת מאיסור ממזרות כלל. ולכן אין להתיר רק על פי סברת כשם שזינתה כשידוע שיש קורבא דמוכח דקי"ל דהבא עליה ואומר שממנו ולא דיימא מעלמא דאזלינן בתר ידיה כמ"ש ביבי"א (ז: כד) וכ"ש באופן שהקידושין תופסים כגון באיסור לאו איכא יכיר וי"ל

דשדינן בתריה ואין כאן אפילו פנים יפות לסמוך עליו שהרי לאב יש לו דין בעל וכיון שנאמן על עצמו שממזר ה"ה על בניו. דכל מה שמה שהתירו הפוסקים בתרי רובי הוא דכל דליכא עדי ביאה או אנן סהדי שנוצר ממזר אלא ספק שקול דבכה"ג מצרפין תרי רובי לספק שני כיון דס"ל כהפנ"י ופר"ח דספק השני א"צ להיות שקול דבספק כל דהו איכא רוב דסד"א לחומרא מדרבנן וכיון דלולד אין חזקה יש להתירו בספק שני שאינו שקול כשהספק הראשון שקול. ואיני רואה היתר ואין עצה ואין חכמה וגו'.



הערות ריש מסכת יומא

הרב יהודה אריאל עובדיה

רב מנין אברכים ספרדי ודומ"ץ בית הוועד לעניני משפט, ליקווד

משום דכל עבודת יו"כ היא ג"כ עבודת קרבנות. וצ"ע למה הוצרכו התו"י לסברתם. וע' הערות עמ"ס יומא להגרי"ש אלישיב זצ"ל מה שהעיר על ששינה כאן רש"י ופי' ואימא כפרה דקרבנות היינו קרבנות יחיד, אף דמילואים היו קרבנות ציבור, וא"כ לא דמי למילואים. וביאר דהלימוד מ'לכפר' אינו לימוד משום דדמי למילואים וכמו 'צוה לעשות' דפרה דילף לה בגז"ש, אלא משום יתורא דקרא דכתב 'לכפר', ואה"נ דאי"צ להיות דומה למילואים [והוכיח להלן דכאן ע"כ איירי בקרבנות יחיד].

וקצ"ע דאף אם אינו גז"ש, מ"מ אם איכא למילף יו"כ"פ ואיכא למילף קרבנות יחיד, נילף יו"כ"פ דדמי טפי למילואים. ולהלן משמע דודאי מה שדומה יותר למילואים עדיף לרבות, ובפרט לדברי התו"י הנ"ל דכל קושיית קרבנות היא דנילף קרבנות ויו"כ"פ דהי מינייהו מפקת, וצ"ע. [ויש לי מקום עיון בזה, אם התירוץ השגור בפי הש"ס לתרץ הא דתדר"י 'הנ"מ היכא דליכא דדמי ליה כו' האם הוא משום דבלא זה 'הי מינייהו מפקת', והואיל ויש מה שדומה לו יותר

[ב.]. בגמ' ופרה לאו בת כפרה היא כו' - הק' בגבורת ארי ועוד אחרונים דגם פרה בת כפרה היא, וכדאי' במדרש (הובא ברש"י ריש פר' חוקת) תבוא אמה [פרה אדומה] ותכפר על בנה [מעשה העגל], ע"ש. ובהעמק שאלה (ריש פר' חוקת) כתב לחלק בין פרת משה לפרת דורות, דרק פרת משה באה לכפר משא"כ פרת דורות. והביא ראיה לזה ממה שפרת דורות כשרה בכל כהן אף כה"ג, ואילו פרת משה כשרה רק באלעזר בן אהרן הכהן, וע"כ היינו משום כפרה. אולם, לכאור' בלשון המדרש קצת יותר קשה לומר כן, דאי' התם 'פרה באה לכפר ולטהר את ישראל', ומשמע דקאי אכל פרות. עוד הק' בגבור"א דאכתי נילף פרישה לכה"פ לפרת משה. ות"י דאפי' פרת משה אינה באה בעיקר לכפרה, רק לטהר את ישראל ומקופיא מכפרת על העגל.

[ב.]: בגמ' ואימא כפרה דקרבנות כו' - בתוד"ה ואימא כפרה דקרבנות כו' פי' דעדיין יו"כ"פ בכלל, ובתו"י כתבו ג"כ דיו"כ בכלל משום דהי מינייהו מפקת. ולכאור' התוס' דידן לא כוונו לומר דיו"כ"פ בכלל משום דהי מינייהו מפקת - אלא

ובבריי' דריש מיני' פרה יוכ"פ כנ"ל, ועוד דמעיקרא וליוכ"פ קמא דרשין לה מ'בזאת יבא אהרן' ולא מקרא דר' יוחנן. וגם לר"ל דיליף מסיני אין ראיא גמורה, דהרי ר"ל יליף מ'ששת ימים' ואילו בבריי' ילפי' מכל עניין הר סיני, ולכך כתב רש"י דתניא כוותיה לאו היינו כוותיה ממש אלא מה דיליף ממילואים תניא כוותי', ומה דיליף מסיני תניא כוותיה. [ומה שנקרא 'תניא כוותיה' אפשר לומר דהוא משום דלענין הנפ"מ ביניהם עכ"פ הברייתא היא ראיא, מר כדאית לי' ומר כדאית לי', לענין עיכוב במילואים, ר' יהודה בן בתירא, מעלה בעלמא, ילפו' דהזאה וכו'. ואגב אעיר, דלמסקנת הסוגיא לא מיישבת הגמ' את קושיית ר"ל על ר"י למה אינו מעכב, וצ"ע.]

[ח.]. בגמ' מאי בינייהו כו' - צ"ע במה נחלקו האמוראים, הרי י"ל דהא והא איכא בינייהו. ועוד, הניחא למ"ד פרישה איכא בינייהו, דאכתי לא ידעינן אי מעכבת או לא, אבל למ"ד סמיכה או תנופה כו' מאי קמ"ל כאן דאין מעכבות בשאר דוכתי, וצ"ע.

[ח.]: בגמ' אלא כיצד מלבישן לעת"ל כו' - צ"ע מה שלא הקשה כן בשאר דיני מילואים, וכגון סמיכה ותנופה וכו', הלא בין אם מעכבין או לא מעכבין מאי דהוה הוה והרי סמך והניף כדאי' בקרא. והא מיהת ודאי שאין נפ"מ לענין פרישת כה"ג, דאינו חייב להביא שום קרבנות (שור' בספר נדיר בשם 'תנופת זהב'

עדיף למילף מיניה, א"ד כל דינו של תדר"י 'ושב הכהן, ובא הכהן' דשפיר ילפי' אפי' אינה אותה מילה, היינו רק היכא דליכא דדמי לה, אבל היכא דאיכא דדמי לה לא נאמר הכלל הזה, ושוב אין גז"ש כלל, רק לאותה מילה עצמה. ונפ"מ בשאר ריבויים וכנדו"ד, ואולי גם נפ"מ בדליכא דדמי לה בלא"ה, רק א' דומה יותר מהב', וצ"ע.]

שם, בגמ' דנין דבר שנוהג פעם א' בשנה כו', ואימא רגל א', וכי תימא לא ידעינן הי מינייהו אי חג המצות כו', ע"כ. ותימא דניתי לתרוייהו דכל א' בפנ"ע הוי 'פעם א' בשנה', ואף שע"י כך תהיה הפרישה פעמיים בשנה. ואולי י"ל דמשמע להו דהפרישה נוהגת באמת רק פעם א' בשנה לדורות [ואף דבשנים שהיו שורפין בהן את הפרה היו פורשים פעמיים, לק"מ, ועוד דפרה באה רק א' לכמה וכמה שנים כמבואר בתוס' להלן י.].

[ד.]. בגמ' תניא כוותיה דר' יוחנן ותניא כוותי' דר"ל - לכאן' היה מקום להקשות דאינו ממש כוותיה דר' יוחנן, דהרי ר' יוחנן נפשיה מתני חדא ורק משום ר' ישמעאל דריש תרתי כדאי' לעיל, ובברייתא דריש תרתי. אמנם עיין רש"י שפי' תניא כוותי' דר"י - דיליף ממילואים, ותניא כוותי' דר"ל - דיליף מסיני. וצ"ב מה בא לחדש. אך לכאן' מובן דבאמת אין הברייתות ראי' לשיטת ר"י ור"ל ממש כדעתם, דהרי לר"י דרשין מ'כאשר עשה כו' רק יוכ"פ,

פר' תצוה שביאר את השו"ט בגמ' ע"ד
[תורת החסידות].

[ו.] בגמ' לא צריכא דאקדים - ע' רש"י,
וצ"ע דאם בלא"ה היה מקדים
האבנט איך ילפי' אבנטו של כ"ג לאו
אבנטו של כהן הדיוט, הרי איצטריך קרא
לאקדומי אף בב"א. ואולי בלאו קרא
בלא"ה היו מקדימין מסברא, דאהרן
קודם לבניו וצ"ע. וע' ריטב"א שהקשה
על רש"י דמשמע מדבריו שקודם הלביש
את אהרן את כל בגדיו ורק אח"כ יחד עם
בניו הלביש אותו אבנט ואח"כ אותם,
וקשה איך ילביש את אהרן בגדי כהונה
גדולה בלא אבנט שהוא מבגדי כהן
הדיוט. ולכך פי' הריטב"א דקודם הלביש
את אהרן את הד' בגדים ואח"כ הלביש
את בניו, ואז האבנטים, ורק אז שאר בגדי
כהונה גדולה. והגרי"ש אלישיב זצ"ל
העיר דע"כ הבין הריטב"א בפשיטות
שלא שייך [ויש להעיר ולדון אם למ"ד
אבנטו של כ"ג לאו כו' אם הוא א'
מהריבוי בגדים, וא"כ מה קשה
להריטב"א דילמא עם השלמת הלבשה
אה"נ דהשלים, ויש בזה נפק"מ להלכה,
וצ"ע].

שם, בגמ' מביתו למה פירש כו' - נח'
רש"י ותוס', לרש"י הקושיא היא
למה לא הביא את אשתו עמו אל לשכת
הפרהדרין, ותוס' הק' עליו ופירשו
שהקושי' היא שיהיו מפרשין אותו
למחילה ממחילות הר הבית, ע"ש עוד
וע' בתו"י מה שתי'. וצ"ע לרש"י היכי
ס"ד שלא יפרוש מאשתו לר"ל דילפי'

הערות על הש"ס מאת הגר"י באומאן זצ"ל מלוס
אנג'לס שעמד ע"ז ג"כ, ונשאר בצ"ע. ואולי
י"ל, דלעניין סמיכה ותנופה יותר שייך
לומר 'למיסבר קראי' דכן צוה הכתוב
להדיא, משא"כ כאן דהוא רק סיפור
דברים [ואפי' בצוואה הוא רק הסדר]. או
י"ל דהגמ' כאן כבר ידעה את סתירת
הפסוקים ולכך הקשתה כדי להוכיח
שהפסוקים לא מתיישבים בלא בני ר"ח
ור' יוחנן, מר כדאילת ל'. וצ"ע. וע'
גבו"א שהקשה דהרי כ"ז לא קאי אלא
לר' יוחנן, ולר"י הלא ס"ל בנדה (ע).
מצוות בטילות לעת"ל.

ובהערות הגריש"א יישב ע"פ מש"כ
הגר"א עמש"כ השו"ע
באו"ח (סי' נב ס"ט) דמזמור לתודה אינו
עתידי להבטל לעת"ל דמקורו ממדרש
רבה פר' צו ר' פנחס ור' לוי ור' יוחנן
בשם ר' מנחם דגליא לעת"ל כל הקרבנות
בטלין וקרבת תודה אינה בטילה כו',
וא"כ הרי משמע דעכ"פ יש קרבנות
שאינם בטילים לעת"ל, ולזה ע"כ צריך
כהנים ובגדי כהונה כו', ולכך צריך לדעת
כיצד מלבישין לעת"ל. ובעין יעקב באמת
לא גרס שם בנדה ר' יוחנן. [ושם איתא
מהגריש"א דע"כ חזינן מהמדרש דרק
קרבנות שבאין על חטא בטלים, אבל
שאר קרבנות כגון תמידין וכו' ודאי לא
בטלין. אך יש להעיר דבפשוט משמע
מהגמ' נדה ומהשו"ע הנ"ל דהכל בטל
חוץ ממזמור לתודה, ומנ"ל דתליא במה
שבא על חטא. שו"ר בס' נועם אלימלך

[ו:] **בגמ'** תיובתא - למסקנת הגמ' בועל נדה לאו כנדה וטובל ביום השביעי, ובהערות הגר"ש ציין דכן נפסק בירושלמי, ותמהו האחרונים על הרמב"ם שלא הביא חילוק זה בין נדה לבעל נדה. ולכאור', למסקנא גם יתחדש דמשום טומאת ביתו לא יצטרך לפרוש רק ביום ג' תשרי סמוך לשקיעה, דגם אם תמצא אשתו ספק נדה יטבול בערב יוכ"פ ויעריב שמשו, וא"כ צ"ע מה שצריך לפרוש כבר קודם לכן מאשתו. אא"כ נאמר דהרי ס"ד מעיקרא דפורש יום שלם ולא מחלקים באותו יום שיפרוש סמוך לשקיעה"ח, עד שבא ר' זירא ותי' דמפרשי' לי' שעה א' סמוך כו', א"כ למסקנא חוזרים לסברא ההיא דפורש כל אותו היום, ויש עוד ליישב.

שם, בגמ' ז"א טומאת מת הותרה **בציבור כו'** - נח' הרמב"ם ותוס' אם ריצוי ציץ מצטרף לדחיה בציבור או הם ב' דברים שונים. ואולי תלוי אם אפי' ידחה בציבור עדיין ה"ה קרבן טמא וכעין דחיה דאיסור אשת אח גבי ייבום, שדנו המפרשים דעכ"פ אין תפיסת קידושין, ואולי לכך הוצרך הציץ לרצות לומר דחשוב קרבן ושוב שייך לומר שנדחה אותו לאו להביא קרבן טמא, וצ"ע. וע' שו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' קלח) שכתב דשיטת הרמב"ם דטומאה דחוייה בציבור ולכן ס"ל שכל פיקו"נ שהותר בשבת ג"כ בגדר דחוייה [ורק בדינים דרבנן שייך לומר הותרה] משא"כ להסוברים דפיקו"נ הותרה וכשיטת הרא"ש ע"ש, יסברו ג"כ

מסיני הרי גם משה פי' מאשתו, הן קודם והן אחר מתן תורה שנא' 'ואתה פה עמוד עמדי כו'.

שם, בגמ' א"ר זירא ש"מ בועל נדה אינו כנדה כו' ר' שימי מנהרדעא אמר כו' דמפריש לה סמוך לשקיעה"ח - יש שפירשו משום דר"ש מנהרדעא ס"ל 'סמוך לשקיעה"ח' אז לר' זירא חיישינן שמא יבעול סמוך לשקיעה"ח ואור לג' תשרי יהיה היום הראשון למניינו ואז לא יוכל לטבול ביום ט' אא"כ נימא דאינו כנדה. אמנם לזה צ"ע דהרי איך יצמצם כ"כ [וע' שמועת חיים שהק' כן].

אמנם רש"י פי' דהיינו ליל ג' תשרי דס"ל דתחילת הפרישה היא מיום ג' תשרי, אמנם באור לג' יכול לבעול, ולכך דייק ר' זירא. ומה שאמר ר"ש מנהרדעא סמוך לשקיעה"ח הוסיף על ר"ז כל לילו וסמוך לשקיעה"ח. והעיר ע"ז רש"י דא"כ הפרישה היא ח' ימים רק משום 'ההיא פורתא לא חשיב לה' - והיינו דאף שסו"ס הוא באמת ז' ולמה יקרא ח' היינו שבעיקר צריך לפרוש ח' רק שמדין מקצת היום ככולו יועיל אם יפרוש סמוך לשקיעה"ח.

ויש לחקור לרש"י אם צריך אלי' דר"ש מנהרדעא לפרוש ללשכה ביום ב' סמוך לשקיעה"ח, דאולי רק יפרוש מאשתו באותו זמן מועט וללשכה רק ילך ביום ג'. עוד יש לחקור אם אסור לכו"ע בייחוד עם אשתו באותו ז' ימים, ולכאור' תלוי במח' הפוסקים לעניין אבל ריש כתובות ע"ש. ועיי' בגבו"א.

בסוגיין דקי"ל למסקנא טומאה הותרה בציבור.

קרא למד, אם מקרא דאיש נדחה ואין ציבור נדחה או מקרא דמועדו, וצ"ע.

שם, רש"י ד"ה ועד שאתה מפרישו כו'
- כ' רש"י דחיישין שמא ימות עליו, ולכאוף פי' כן ע"פ הגמ' להלן דאפי' תימא דחוויה היא בציבור, טומאת ביתו שכיחא טומאת מת לא שכיחא, וע"כ משום דאם יגע בטמא מת יטבול ויעריב שמש, א"כ לא חיישין רק אם יגע במת עצמו, דאז צריך הזאת ג' וז'. ולכאוף משמע מהגמ' ומרש"י דחרב אינו כחלל לטמא אדם הנוגע בו טומאת שבעה, דלא חיישין שמא יגע בחרב ה"ה כחלל [ואולי י"ל דטומאה בעזרה לא שכיחא, ורק קיים חשש רחוק דשמא ימות עליו כו'].

[ז.]. **רש"י ד"ה כל טומאת מת בציבור כו'** - וטומאה היוצאה מגופו כו' ובוועל נדה כנדה, עכ"ל. משמע דס"ל דבוועל נדה אינו בכלל טומאה היותאה עליו מגופו, רק משום דדינו כנדה [מקרא ד'ותהי נדתה עליו']. וע' רש"י ברכות י"ט שכתב דבוועלי נדות 'אם טבלו לקריין' ומשמע דאינם מטמאין א"כ ראו שכו"ז. ובמל"מ פ"ג מביאת מקדש ה"ג נסתפק בזה, ע"ש שהאריך. וע' אבי עזרי פ"ה מאבות הטומאה ה"י, ועיי' אגר"מ אהע"ז ח"א סי' ע"ב.

שם, תוד"ה כיון דיחיד כו' - מש"כ
תוס' דבאילו של אהרן הוא רק דין דרבנן צ"ע, עמש"כ בגליון הערות עמ"ס יומא.

שם, תוד"ה דם שנטמא כו' תוס' הבינו
בקושיית הגמ' דהיא ממה שהחמירו חכמים במזיד. ועיי' גבו"א שתמה מה הסברא בזה וביאר דצ"ל דעיקר הראיה היא ממה שצריך ריצוי ציץ - דלמ"ד הותרה למה יצטרך כלל לריצוי ציץ. ובעצם מש"כ צע"ג, דהרי נחלקו בזה התוס' והרמב"ם - עיי' חידושי הגרי"ז זכחים כ"ב בסוגיא דזקני דרום, אי צריך ריצוי ציץ בצירוף לסברת 'דחוויה' או אי"צ - ולדברי רש"י כאן ד"ה בין בציבור משמע דודאי לא שייך תרויהו בב"א, רק מוכיחה הגמ' ממה שצריך ריצוי ציץ בטומאת עולין, ע"כ

שם, בתוד"ה א"ר תחליפא כו' - הק'
התוס' דהא רבא ס"ל בזבחים ל"ג דטומאה דחוויה היא בציבור, ויישבו דשאני קרבן פסח הואיל ואתי בכינופאי אינו חשוב כ"כ קרבן ציבור. והק' הגרע"א בחידושו הא ילפי' בפסחים קרבן פסח מתמיד דדחי שבת, ואמאי לא פרכי' התם דאינו כ"כ קרבן ציבור הואיל ורק אתי בכינופאי, כמ"ש התוס' כאן. ויישב דבמנחות ילפי' אף מנחת חביתין, ומנחת חביתין הרי ג"כ דומה לקרבן יחיד עוד יורת מקרבן פסח דאפי' בכינופאי לא בא, וא"כ אף בפסח נאמר דדחי טומאה. ובכלל צ"ב הסברא שצריך להדר אטהורין אם הוא קצת קרבן יחיד כעין אילו של אהרן או קרבן פסח אלי' תוס', ומ"מ דוחה שבת וטומאה [ואולי תלוי מאיזה

להדיא בפ"ג מאיסורי ביאה ה"ו, אי"צ לזה, ושייך לומר דטומאה דחוויה בציבור ועודה על מצחו מרצה.

שם, בגמ' כי פליגי בדתלי בסיכתא כו'
- צ"ע קצת לשון 'דתלי' הא בתפילין אי' בברכות דאסור לתלות, ויותר היה מסתבר לומר לשון הנחה וכדו'. וי"ל דהטס של הציץ תלוי וכדאמרי' התם דקציצה אפשר לתלות, או כדכ' תוס' בדף ח' דודאי תפילין חמירי מציץ, ע"ש. ועוד יש לחקור אם לפי ר' יהודה מניח הציץ בלילה להכשר חלבים ואיברים, דהרי מלשון הגמ' 'מי לא בעי מינס' משמע דודאי שגם מניח בלילה, רק דע"כ יישן מקצת מן הלילה [דאי ביום מאי קשיא לי' 'מי לא בעי מינס']. וצ"ל לפ"ז דאף דתפילין אינו מניח בלילה גזירה שמא יישן בהם ויסיח דעתו, מ"מ בציץ לא גזרינן הכי או משום דכהנים זריזין, או משום דבתפילין אין דין 'תמיד' כלל [עמש"כ בהמשך], א"כ שפיר גזרינן, משא"כ בציץ שאמרה תורה 'תמיד' אז לא גזרינן לבטל את עיקר הדין שהוא אף בלילה. ולמסקנא דדרשינן לי' ל'תמיד' מר לטעמיה ומר לטעמיה, צ"ע אם יש דין כלל שצריך להיות על מצחו תמיד, או שיצא מקרא מידי פשוטו, וע' ריטב"א והערות עמ"ס יומא של הגר"ש אלישיב זצ"ל.

שם, רש"י ד"ה בין שישנו הציץ על מצחו כו' - כשאירעה טומאה על הקרבן, עכ"ל רש"י, וצ"ע מה שדייק רש"י לומר דוקא כשאירעה הטומא,

טומאת גברי היינו דחוויה ולא הותרה - וגם בזה צ"ב הסברא.

שם, תוד"ה שנטמא בין בשוגג כו'
וא"ת א"כ בפרק הקומץ רבה כו'
- הקשו התוס' דניישב הבריות דא' איירי מדאורי' והב' מדרבנן ויישבו דלא יתכן לומר הדין דאורי', אם כבר לא מרצה.

[ז:] **בגמ' עודהו על מצחו כו' -** פסק הרמב"ם בפ"ד מביאת מקדש ה"ח כר' יהודה דעודהו הציץ על מצחו מרצה. והק' מהר"י קורקוס הובא בכס"מ דהרי להלן פסק הרמב"ם טומאה דחוויה היא בציבור ובגמ' משמע דבהא פליגי ר' יהודה ור"ש, א"כ שני פסקים אלו הם תרתי דסתרי. וע' במה שכתב המהר"ק לתרץ. ובאחרונים כתבו שהוא קצת דוחק. וברב"ז תי' דר' יהודה השיב לר"ש הנח לכה"ג ביוכ"פ דטומאה הותרה ציבור לטעמיה דס"ל כן, אמנם אף לדידן דקי"ל כר"ש י"ל דאין ראייה מיוכ"פ דהתם לא אפשר, דאינו משמש בח' בגדים, ואין דנין אפשר משאי אפשר, עיי"ש.

וכן כתב הערול"נ בסוכה דף נ' ע"ב, והוסיף עוד לבאר, דהרי ר' יהודה לטעמיה ביבמות מ"ו ע"א דדנין אפשר משאי אפשר, ולכך גר שטבל ולא מל הוי גר כמו שמצינו באמותינו. ולכך לדידי' לא סגיא בלא התירוף דשאני יו"כ הואיל וטומא' הותרה בציבור. מיהו לדידן דקי"ל דטבל ולא אינו גר, דאין דנין אפשר משאי אפשר, וכדפסק הרמב"ם

אם עוון פיגול כו' למה נקט פיגול קודם ואח"כ נותר, דבאמת אין שום צד דציץ מרצה על נותר רק כדי נסבה.

באו"ד, שכן הותר מכללו בראשו של מזבח - משמע דס"ל להתוס' דנותר ולינה הם אותו דין [אף דילפי' להו מפסוקים שונים, לא תותירו כו' ולא ילין חלב חגי כו', וצע"ק].

[ח.] בגמ' ור"י נמי לקבוע לו מקום כו' - לכאורה קשה למה לא אמרין דר"י דריש מהיקש ונשא אהרן, דאף דעל מצחו כתי' לקבוע מקום עדיין למה סמך והקיש 'ונשא' כו'. ועוד יש להעיר אלי' דר"ש אם עדיין אין מקרא יוצא מידי פשוטו ו'ונשא אהרן' כו' היינו שהריצוי גם בא על ידו, או דילמא לגמרי אינו תלוי בו ורק בציץ אפי' תלוי בסיכתא [ואם נאמר כהצד הא' י"ל שהתלוי בסיכתא מכפר משום דהוי כעודהו על מצחו רק מחוסר נתינה ממש]. ונפ"מ בזה אלי' דר"ש היכא דמת כ"ג ולא מינו אחר אם הציץ מרצה, וצ"ע. וזה נדון בגמ' ור"ש ראוי למצח מרצה כו' לאפוקי נשבר הציץ - ומשמע לא לאפוקי כה"ג, ואולי כן, ותלוי בגדר ראוי למצח, אם הוא תנאי בציץ או תנאי במציאות.

שם, בגמ' נשבר הציץ - עיי' ריטב"א שהעיר מה שצריך ר' יהודה קרא לומר דאין הציץ מרצה אם נשבר, השתא תלי בסיכתא לא מרצה, נשבר מיבעיא. ותירץ דאי לאו קרא הוה דרשי' לקרא ד'על מצח' בנשבר הציץ, ותלי בסיכתא היה מכפר - דכמה דמצינן לאפושי

ולמח' אמוראים במנחות שהביאו תוס' לעיל ע"א הרי שייך ריצוי ציץ עכ"פ מדאורי' לכו"ע הן בשעת הטומאה והן בשעת הזריקה. ועוד תימה דברש"י להלן ד"ה יה"כ כו' כתב 'אינו על מצחו בשעת עבודת היום הפנימית' - וקשה דקצת משמע שעיקר הריצוי הוא בשעת עבודה ולא בשעת הטומא' [אף שיש קצת לדחוק, אמנם לכאור' צריך יותר לדחוק לשון רש"י שהריצוי בשעה שאירעה טומאה, וצ"ע].

שם, תוד"ה אם עוון פיגול כו' - כ' התוס' וצ"ל לפי שהוא קל יותר כו' הוה מהדר ברישא לאוקומי בחוץ לזמנו דחמיר, ובתר דלא מיתוקמא לי' בי' מהדר לאוקמא בחול"ז כו', ע"כ, וצ"ע דנימא ק"ו מה פיגול שאי"ב כרת והותר מכללו בבמה אין הציץ מרצה, חול"ז לא כ"ש. ואולי י"ל דאה"נ המ"ל הכי - אלא דבלא"ה אשכח קרא. או דהוה מצי למימר טומא' תוכיח [אף דאכתי לא ידעי' לה] דהיא בכרת ועדיין הציץ מרצה.

שם, תוד"ה הא אינו נושא אלא כו' - צ"ע מה דחשבינן בהקומץ רבה יוצא בבמה הותר מכללו, והרי לא מקרי כלל חוץ למקומו, דאין לו מקום. ועתו"ס להלן שהקשו דהא יוצא בבמה הכשירו בכך, ומה שתירצו דלא חשיב הכשירו בכך רק מה שכשר כן אף בפנים כו' לא מיישב מה שבכלל חשוב 'יוצא', אם אינו חוץ למקומו כלל, וצ"ע.

באו"ד - לתירוצם דנותר כדי נסבה, תתיישב קושייתם לעיל בד"ה

שם, בגמ' מעלה בעלמא - משמע דאף דאין חשש טומאה לר"ח סגן הכהנים עדיין שייך מעלה [דהרי אם אין הזאה בזמנה כו', וצ"ע].

שם, רש"י ד"ה לטהרה כו' - ע' תוס' לעיל ב' ע"א שכתבו שלא באמת טימאוהו רק בטהור לקדשים וטמא לחטאת, וצ"ע א"כ איך מוציא מליכם של צדוקים הרי לדידהו בלא"ה אין בגדי טהור לקודש טמאין מדרס לחטאת, ואולי בזה היו נוהגין כפרושים, וצ"ע.

[ט.] בגמ' אלא מעשר שני נפרשו ונסקו כו' - רש"י כתב בד"ה לא אטרחוניהו וסמכו לומר שרוב ע"ה מעשרין כו' אמנם בר"ב פ"ב מ"ד מדמאי כתב דדוקא כשיוכל לחבר א"ז יפרוש החבר עצמו, אבל לע"ה צריך להפריש. ולכאור' חולק ערש"י ועיי' משנה ראשונה שהאריך הרבה.

בריצוי ציץ מפשינן דכתי' תמיד לרצון', עכ"ל. ואף דבעלמא קי"ל תפסת מועט תפסת, ומנ"ל שיכפר הציץ יותר מהמוכרח בפס', כאן ה"ה כאילו שנתרבתה כפרה בכל גווני, וצריך להוציא ממשמעות הפס' שלא יתכפר. וקצת יש לדון בזה, דגם זה רק אחר הדרשה, דהרי לפשוטו של מקרא 'תמיד' קאי על חיוב לבישת הציץ בכל עת ובכל שעה, וא"כ מנ"ל דנתרבתה כפרה בכל אופן, הן אמת דמהריטב"א משמע דהיא סברא, וזה צע"ג מנ"ל, ואכמ"ל].

[ח:] בגמ' בתחילה היו קוראי' אותה לשכת בלווטי כו' - פירש"י בימי שמעון הצדיק, וצ"ע למה פי' דוקא בימיו ולא קודם לכן. ואולי בלווטי בכל אופן פירושו שהיה הכ"ג מקורב עם המלך וזה היה אצל שמעון הצדיק ואלכסנדר.



בענין קריאת תהלים בלילה

הבה"ח יצחק פרץ נ"י

מקסיקו

וע"ע בברכי יוסף (רלח ס"ב) שכתב קומי רוני בלילה, תרגם המתרגם, עסוקי משנה בליליא.

ועי' לרבנו בחיי (בראשית ב ג) שכתב: את המאור הגדול לממשלת היום, זו תורה שבכתב. ואת המאור הקטן לממשלת הלילה, זו תורה שבע"פ.

וכן מצאתי למהר"ם ריקאנטי (בפירושו עה"ת פר' יתרו) שכתב: דע כי צריך אדם להתעסק בתורה שבכתב ביום ובתורה שבעל פה בלילה דבר כפי עניינו וכן אמרו רז"ל בפרקי רבי אליעזר כל אותן מ' יום שעמד משה בהר היה קורא בדת מקרא ביום ושונה בדת משנה בלילה. וע"ע בפסקי הרא"ש (ספ"ד דר"ה).

הנה כתב מהר"ח בשער המצוות (פרשת ואתחנן דף לה ע"ב ד"ה ועתה) וז"ל: ובליל ששי תקרא כ"ו פסוקים מן הפרשה עצמה, אותם שאחרי כ"ו פסוקים ראשונים, אבל בשאר לילי השבוע אין ראוי לקרא מקרא, לפי שהמקרא הוא בעשיה והלילה עצמה היא בחינת עשיה, והכל הוא דינין, ואין ראוי לעורר הדינין. אבל בליל ששי יען כי והרחמים לשבת מכין הששי יום מתעוררים בו, לכן יכול

הנה איתא בפרקי דרבי אליעזר (פמ"ו): עלה משה עם הלוחות ועשה ארבעים יום בהר, יושב לפני הקב"ה כתלמיד שיושב לפני רבו, קורא בדת מקרא ביום, ושונה בדת משנה בלילה. [ועי' בפירוש הרד"ל שם דהבין דהענין דיש ללמוד תורה שבע"פ דוקא ביום הוא מדין תורה שבכתב אי אתה רשאי לאומרה בע"פ, וכיון שבלילה אין אור ילמדו בע"פ, ועפ"ז מי שקורא מתוך ספר, אין לא בעיה].

וכע"ז איתא בתנחומא (תשא לו): ויהי שם עם ה' מ' יום ומ' לילה. מנין היה יודע משה אימתי יום, אלא כשהקב"ה היה מלמדו תורה בכתב היה יודע שהוא יום ושכחיה מלמדו על פה משנה ותלמוד היה יודע שהוא לילה, לפי שהיום ולילה שוין לפני הקב"ה שנאמר ונהורא עמיה שרי, וכתוב גם חשך לא יחשיך ממך ולילה כיום יאיר כחשכה כאורה. וכע"ז איתא גם במדרש תהלים (יט ז). וכ"ה בילקוט שמעוני (סו"פ תשא).

וע"ע בתנא דבי אליהו (פרק ב) שדרשו יום ליום יביע אומר זה תורה שבכתב, ולילה ללילה יחזה דעת זו תורה שבע"פ.

בלילה קא פסיק ותני מקרא ותהלים בכלל. וכל כי הא הוה ליה לאודועי... כי אם בליל שבת קדש כי אפילו בליל הששי כתוב בשער המצות שם שהוא מכין לשבת ומתעוררים הרחמים בו ויכול לקרוא מקרא בלילה ע"ש והדברים ק"ו בליל שבת קדש. עכ"ד.

וע"ע להגאון בעל השדי חמד בספר אור לי (סי' מ) דגם נקט להקל ולהתיר אמירת מזמורי תהלים בלילה.

וע"ע בחדר לאלפים - פאפו (רלט ט) שכתב: ואף בקריאת תהלים עי' בס' יוסף אומץ שיש פקפוק, ויותר טוב ללמוד זוהר ומשניות למי שיכול ושאר למודים.

וכתב האשל אברהם מבוטשאטש (אור"ח), וז"ל: יש לומר שאין שום קפידא על אמירת מזמורי תהלים בלילה לכולי עלמא, כיון שקבע השי"ת שאמירת תהלים יהיה חשוב כנגעים ואהלות, אם כן הרי זה כלימוד משניות שזמנו בתחילת הלילה. וכדבריו כתב בשו"ת דברי יציב (ח"ד יו"ד קלב אות ב).

וועי' למהר"ח פלאגי בס' הכתוב לחיים (בהקדמת הרב המחבר ד"ה ונפשי יסובב) שכתב וז"ל: ונפשי יסובב להעתיק לפניך מ"ש בס' אמת ליעקב להר"ב סוב"ר הרזי"ם כמוהר"י גיניו זל"ה בקונ' שפת אמת (סי' מ"ג דק"ז ע"ב) וז"ל: כבר נודע דאחר חצות לילה מותר לקרות תהלים והגם דבספר יוסף אומץ (סי' ד"ן) נשאל אם מותר ללמוד תהלים באשמורת והשיב

לקרא מקרא אף בלילה. עכ"ל. וענין זה הביאוהו הפוסקים, ובניהם הברכי יוסף (רלח), האשל אברהם (שם), הבאר היטב, המשנה ברורה, החדר לאלפים (רלו ס"ח), הבן איש חי, היפה ללב, הפתח הדביר, האוה"ח הקדוש (פר' האזינו), ועוד רבים.

אמנם נראה דלגבי תהלים הדבר שונה לחלוטין, וב"ה נבוא לפי סדר הדברים. הנה עי' במדרש רבה (בראשית סח) דיעקב אבינו קרא תהלים בלילה. וכן דוד המלך כדאיתא בברכות (ג:). וע"ע בלקט יושר (עמ' 43) שהתרומת הדשן היה אומר לפעמים מזמורי תהלים בלילה.

והנה כתב בזה מרן החיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סי' נד), וז"ל: ולמאי דאתאן עלה הנה בעה"ק ירושלם ועה"ק חברון ת"ו אשר ישבתי בהם ראיתי שאין קורין מקרא בלילה. ועם כל זה מנהג קדום כי בכל לילה באשמורת קורין בבתי כנסיות ה' ספרי תהלים בכל לילה. ושמעתי ממקובל מופלא בדורנו ז"ל דאמר מר כי אין לימוד התהלים בכלל אזהרת רבינו האר"י ז"ל ויכול לקרות תהלים באשמורת עכ"ד. ואני בעניי מצאתי סמך לזה בב"ר פ' ס"ח דאמרו שם דיעקב אבינו ע"ה היה קורא תהלים בלילה. ומעיקרא דוד הע"ה רוב תהלותיו יסדן ואמרן לראש אשמורת. הגם שיש לחלק. ועתה אמת אגיד כי לקורא תהלים באשמורת ושאלני אני אומר שיש לו סמך. אמנם אני בעצמי ירא אנכי ואין אני קורא תהלים בלילה [הטעם כי רבינו האר"י ז"ל סתם וכתב דאין לקרות מקרא

וע"ע בס' יפה ללב (ח"א סי' רלח סק"ג)
שכתב דכל הקפידא היא בתורה
אבל נ"ך אין בעיה.

ועי' בבן איש חי (ש"ר פר' פקודי אות ז)
שכתב: וכתב הגאון חיד"א ז"ל,
ששמע מאדם גדול ומקובל, דיש לחלק
בין קריאת תהלים לשאר מקרא, יעין שם.
ויש לסמוך על דבריו בקריאת תהילים
אחר חצות לילה דוקא. והניף ידו שנית
בשו"ת רב פעלים (ח"ב סי' ב) כתב: הנה
כי כן אנו נזהרין בזה שלא ללמוד תהלים
קודם עלות השחר, מיהו אם אנחנו רואין
אנשים אומרים תהלים באשמורת אין
אנחנו מוחין בידם לבטלם, ורק הבא
לשאל נאמר לו שלא ילמוד תהלים, אלא
ילמוד תורה שבע"פ דשב ואל תעשה
עדי, בכ"מ. עכ"ל.

והנה כתב הכף החיים - סופר (רלו ט):
אמנם בענין אמירת תהלים המנהג
לומר אחר חצות ואפילו בלילי חול,
ונראה הטעם משום שהוא שירות
והודאות וכתוב חצות לילה אקום להודות
לך וכו'. ועיין ברכות ג' ע"ב ודוק. עכ"ל.

וע"ע בשו"ת מהרשד"ה (סו"ס כו) שכתב:
ממילא תהלים אשר נמנעים כמה
אנשים שלא לומר קודם חצות הוא טעות
דהא אינו דרך לימוד.

וע"ע בשו"ת בצל החכמה (ח"ד סי' מה)
שכתב בתוך דבריו, וז"ל: ועי' בס'
מאסף לכל המחנות (סי' א סק"ח) מס'
אמ"ל דכבר נתפשט המנהג בכל
המקומות לקרות תהלים אחר חצות לילה

דהקורא יש לו סמך אבל הוא בעצמו
גילה דעתו דמתיירא לקרוא תהלים
בלילה והטעם דרכינה אר"י ז"ל כתב
דאין לקרות מקרא בלילה וקא פסיק ותני
מקרא ותהלים בכלל מ"מ כבר נתפשט
המנהג בכל המקומות לקרות תהלים אחר
חצות לילה ואפילו בק"ק חסידים
דנוהגים בכל מילי דמר רבינו האר"י עכ"ז
לומדין בכל הלילות תהלים לרפואת
החולים ולמנוחת המתים ובפרט בשבוע
ו' של עומר דעושין תקון כרת כל השבוע
דבחצי הלילה לומדים תהלים בכנופיה
עכ"ל. וכנראה דלא ראה מ"ש בספרו
דבש לפי (מער' ת' אות א') דמצוה מן
המובחר בהשכמה וגם הא דק"ק בית אל
רמזו בהקד' הנז' (אות טו"ב בכללות א"י)
ועוד לו בספרו פתח עינים בשומר הפתח
(דצ"ו ע"ג) ובכל המקומות הנז' אייתי
בידיה ההיא דב"ר דיעקב אע"ה היה
קורא התהלים בלילות. גם בספרו מורה
באמצע (סי' ד אות קמ"ח) עצה טוב קמ"ל
דיקרא בליל שבת בתחילת הלילה מזמורי
תהלים קודם שישן אם הוא יחידי לאור
הנר והוא לקוח מספרו יוסף אומץ (שם
בסימן ד"ן) דהורה לליל הששי דיקרא בס'
תהלים ושכ"ש הוא ליל שבת יע"ש
והמובן מזה דבכל הלילות צריך להמתין
עד אחר חצות אכן ליל הששי וליל שבת
אין קפידא אפי' קודם חצות ומה שתקנו
ללמוד סביב המת משעת מיתה עד שעת
קבורה שהוא כדי להגן עליו השעה
צריכה לכך אפי' קודם חצות. עכ"ל.

בלילה וקריאתי כל התהלים הרי דקרא תהלים בלילה המורם מהנ"ל שגם למקובלים אין זה איסור מפורש אלא שראוי לימנע מזה שלא לעורר דינים (ועוד יבואר להלן חילוק דק בנדון זה) אבל כל שיש צורך לכך כגון לרפואה לא שמעינן דאסרו בכך ונראה להתיר כמנהג הישיבות וגדולי ישראל וגם הנה המנהג פשט בכל קהלות ישראל לומר מזמורים לפני ערבית במוצש"ק וכן בימות החול אומרים לדוד ה' אורי וישעי וכו'. עכ"ל. וע"ש בסו"ד דכתב: יש להחמיר גם בתהלים עד חצות לבר, ולאחר חצות מותר, אפי' לשון קריאה בעלמא.

וע"ע בשו"ת יביע אומר (ח"י עמ' קכה), ובשו"ת יצחק ירנן (ח"א סי' כה) שנקטו בפשיטות דמותר לקרוא תהלים בלילה אחר חצות. וכן פסק בשו"ת באר משה (ח"ד סי' כב). וע"ע בשו"ת אבני דרך (ח"א סי' מא) שנקט דמותר לומר תהלים בלילה. וכ"פ בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ח סי' ב). וע"ע בשו"ת בצל החכמה (ח"ד סי' מז). וע"ע בשו"ת מרכבות ארגמן (ח"ג סי' י אות ה). וע"ע באור תורה (שם סי' ב) שכתב הגאון הנאמ"ן דיש להחמיר וכשאינן צורך לא לומר תהלים בלילה. והעיר לו שם (או"ת מס' קסא - קעב סי' לב) הרה"ג ר' אשר חדאד נר"ו. עיין בדבריו. וע"ע בשו"ת יביע אומר (ח"ו חאו"ח סי' ל).

ונראה דיש לצרף לזה כמה סניפים להקל דהנה הנה איתא בגמרא (קידושין ל ע"א, ע"ז יט ע"ב): לעולם ישלש אדם שנותיו שליש במקרא, שליש במשנה,

וכ"כ בהנהגת הרבי שמעלקי שאמר תהלים אחר חצות וכ"כ בהנהגות טובות להמ"מ דסטעפין לומר תהלים לאחר חצות. ע"ש. ועי' גם בס' יפה ללב (ח"ב בקונט"א שבדף קיט לסי' רלח) שכ"כ מהרב ידי אליהו מלובלין ז"ל. עכ"ל. וע"ש בסו"ד דנראה דפוסק לקולא גם לפני חצות.

וע"ע בספר ישראל והזמנים (ח"א עמ' רפ) שכתב: ובס' זכור לאברהם (סי' י"ג ענף ה') מביא שהרה"ק בעל תולדות אהרן ז"ל הקפיד שאף על חולה לא יאמרו תהלים לפני חצות שעל פי קבלה אין זה לטובתו. [שוב עלה בדעתי שאולי תהלים עוד חמיר משאר מקרא והוא ממה שכ' בלבוש (סי' קל"ב ס"א) שידוע ליודעי חן שאין לומן תהלה בלילה עיי"ש שמה"ט אין אומרים אשרי קודם תפלת ערבית כמו שאומרים קודם תפלת שחרית ומנחה וע' במג"א (סי' ק"ח) אי מותר לומר אשרי קודם תפ"ע אחר חפלת מנחה ובמ"ב (שם סק"ד) עוד יש לעורר דמאחר שאמירת תהלים עיקרו הוא לעורר רחמים ולומר עריצים ולהכרית הקוצים על כן יש קפידא יתירה שלא לומר בלילה דומה להמובא בדברינו להלן באות י' שאין ליין צדקה בלילה משום שהוא לעורר מדת הרחמים ואין לעשות פעולה זה בלילה בזמן שמדת הדין שולט. עכ"ל.

ובשו"ת מענה לשון - חפוטא (ח"ד עמ' 81) כתב: והנה בס' תולדות החיד"א (עמוד תקמ"ז) הביא מכת"ק של החיד"א שכ' הייתי חולה ולא ישנתי

ראיה מהגמ' ברכות (ד:) אדם מגיע מן השדה בלילה אם רגיל לקרות קורא. ועי' בזה בשו"ת יביע אומר (ח"ו סי' ל).

וביותר דע"פ הפשט אין שום בעיה וכל החשש הוא ע"פ הקבלה, ולא מוכרח שדברי האריז"ל נאמרו גם בנ"ך, ואפי' שנאמר שנאמרו בנ"ך, אולי לא נאמרו בתהלים, ואפי' שגם בתהלים נאמר אולי רק נאמר לפני חצות, וזה רק נאמר אם היה לומד דברים אחרים אמנם אם היה מתבטל מותר, וזה רק בימים דאסור, דעי' למו"ז בקונטרס אהלי שם בסוף סידור אהלי שם שכתב דבשבת, יו"ט ר"ח חול המועד, ליל שיש, מוצש"ק, מותר לכתחילה. וא"כ ודאי דיש מקום גדול להקל, והמיקל יש לו על מי לסמוך, וכדאי הוא דוד המלך ע"ה לסמוך עליו בשעת הדחק דבודאי הוא יתעורר בתפלה למעלה עבור מי שעוסק בספר תהלים (ורואים דוד המלך מאד רצה שיעסקו בו, ע"פ המדרש תהלים (פ"א) דביקש דהלומד יקבל שכר כנגעים ואהלות. ע"ש).

שליש בתלמוד... כי קאמרינן ביומי. פירש רש"י (בקידושין, ובע"ז מבואר היטב) ב' ימים במקרא, ב' ימים במשנה וכו'. ונראה מכאן דדעת רש"י דיש ללמוד שני ימים שלמים מקרא. וכן מצאתי שפירש ר"י מלוניל (בקידושין שם). וכן דעת רבינו משה (המובא בפירושו רבי יהודה אלמדארי בקידושין שם) שכתב דהני מיליה כשהוא צעיר דצריך לשלש בימי השבוע. וכן איתא בפסקי ריא"ז (ע"ז שם). וכן כתבו תלמידי רבינו יונה (בע"ז שם). וכן בדברי רבינו ירוחם (נ"ב ח"א), לפי דברי רש"י, והיש מפרשים, והרמ"ה. וכן הנימוקי יוסף (ע"ז שם).

ועיין בפרי מגדים (משבצות זהב או"ח רלח א) שכתב: וראוי לשלש בלילה כמו ביום מקרא משנה וגמרא. עכ"ד.

וע"ע במסכת ברכות (ה ע"א) דאיתא דאפי' ת"ח צריך למימר חד פסוקא דרחמי לפני השינה, כגון בידך אפקיד רוחי. אמנם נרא' דלאו דוקא זה ואפשר כל פסוק דרחמים. וכן יש להביא





מגיד מישרים



תקעו בחודש שופר

הרב שאול סימן טוב

עורך ספרי 'תורת חכם ברוך' ומו"צ בעי"ת ליקווד

(ראש השנה תשפ"ג)

מכסה על מעשיו הראשונים ומחדש את עצמו מכאן ולהבא, והימים הראשונים יפלו כאילו לא היו. ואילו לרבי ברכיה, האדם צריך קודם כל לשפר את מעשיו הראשונים, ואז יוכל לחדש את מעשיו חדשים לבקרים - ומדה כנגד מדה, גם הקב"ה מכניס בזה ומוציא בזה, שאותה הרוח שנופח בשופר בצדו הצר יוצאת לרווחה לאחר שיפור ותיקון וכיבוס עוון, וממילא כל הקטיגורין נופלים מעליו אחד אחד, כי כבר רצה האלהים את מעשיו.

ועיין כיו"ב להרב בית הלוי בהקדמתו שהביא סיום לשון המדרש בזה"ל:

'חודש - חדשו מעשיכם, שופר - שפרו מעשיכם, אמר הקדוש ברוך הוא לישראל הואיל ושפרתם מעשיכם הריני נעשה לכם כשופר, מה שופר מכניס בזו ומוציא בזו, אף אני עומד מכסא דין ויושב על כסא רחמים ומהפך לכם מדת הדין למדת הרחמים (וכן הוא בפסיקתא דרב כהנא, פסקא כג - ראש השנה). וכתב עליו: 'דכמו שהם חידשו מעשים חדשים, כמו כן עומד מדין ויושב על כסא רחמים. וכמו שהם עשו המעשים הקודמים שלא היו יפים

חדשו מעשיכם ושפרו מעשיכם

א. מובא במדרש תהלים (מזמור פא): 'תקעו בחודש שופר' (תהלים פא, ד), רבנן אמרי חדשו מעשיכם ושפרו מעשיכם, ואני מכסה על עונותיכם, שנאמר (שם פה, ג) 'נשאת עון עמך כסית כל חטאתם'. אמר רבי ברכיה בשם רבי אבא, שפרו מעשיכם וחדשו מעשיכם, ומה שופר זה תוקע מזה ומוציא מזה, כך כל קטיגורין שבעולם מקטרגין לפני, אני שומע מזה ומוציא מזה, הוי 'תקעו בחדש שופר'. (ועיין במהדורת בובר נוסח אחר, וראה ויקרא רבה כט, א).

ויש להבין מדוע הקדימו רבנן חידוש המעשים לשיפור המעשים, ואילו רבי ברכיה הקדים שיפור המעשים לחידוש המעשים.

ונראה דלרבנן עיקר עבודת האדם בראש השנה הוא שיחדש את מעשיו תחילה, דהיינו שיחדול ממעשיו הרעים ויעשה עצמו כבריה חדשה - ואף שעדיין לא תיקן את מעשיו הראשונים, מכל מקום די בהתחדשותו זאת שיכסה הקב"ה על חטאיו מדה כנגד מדה כמו שהוא

התעוררות בלב האדם לדחות הרע מעליו, עכת"ד.

נמצא איפוא כי עיקר עבודת ראש השנה הוא לדחות את הרע, דהיינו שיפור המעשים בבחינת 'שמאל דוחה', והוא כסברת רבי ברכיה, ומתוך כך בא לידי 'מין מקרבת', כי לפי מה שאדם מואס ברע ודוחהו מעליו כך מקרבים אותו אחר כך מן השמים.

עוד כתב שם בהמשך בזה"ל: 'וזהו ענין ראש השנה, יום הכפורים, וסוכות, וכתוב (שיר השירים ב, ו) 'שמאלו תחת לראשי וימינו תחבקני, שמאלו וגו' [היא] ראש השנה כנ"ל - שמאל דוחה, וימינו תחבקני - היא סוכות. (עין עץ חיים ענין ר"ה ויוה"כ דף צ ע"ד על פי זוהר ריש פנחס).

הדבוק ברע הקב"ה מתנהג עמו
תחילה במדת 'מין מקרבת'

ג. **אך** הנה הנהגה זו תיתכן בעוד שהאדם איננו כל כך מדובק לחלקי הרע, אז בכחו לדחות הרע מעליו, אבל באם הוא מדובק לחלקי הרע עד שכמעט נעשה הוא והם דבר אחד, אז אין בכחו לדחות הרע ממנו, ועל כן אז מתנהג השי"ת במדת ימין מקרבת, שעל ידי שמקרב את האדם כמו שהוא, ושולח בו נצוצי קדושה לעוררו מתרדמתו, אז על ידי ימין מקרבת יכול אחר כך לדחות הרע מעליו שיהיה אז בחינת שמאל דוחה, ולכוא אחר כך שוב לידי ימין מקרבת, עכת"ד.

ונעשו אותם המעשים בעצמם יפים, כן מהפך להם מדת הדין למדת הרחמים, דהדין שהיה מקודם - הוא בעצמו יהיה רחמים ויתהפך גם הוא לטובה'.

ראש השנה בבחינת 'שמאל
דוחה' לדחות את הרע

ב. **ונראה** לבאר הענין ביתר עומק על פי מה שכתב הרב שם משמואל (ריש פרשת שופטים), עיי"ש שהביא לשון המדרש בדברים רבה (ה, ד): 'אמר רבי יצחק שני דברים בימינו של הקדוש ברוך הוא, צדקה ותורה, צדקה דכתיב (תהלים מח, יא) 'צדק מלאה ימינך', תורה דכתיב (דברים לג, ב) 'מימינו אש דת למו', שני דברים בידו ואלו הן 'הנפש והדין', הנפש דכתיב (איוב יב, י) 'אשר בידו נפש כל חי', והדין דכתיב (דברים לב, מא) 'ותאחז במשפט ידי', אמר הקדוש ברוך הוא, הנפש והדין נתונים ביד, שמרו את הדין ואני אשמור נפשותיכם, הוי (שם טז, יח) 'שופטים ושוטרים'.

וכתב לבאר הענין על פי מה שמובא במנחות (לו ע"ב) 'ידך זו שמאל, שנאמר (ישעיה מח, יג) 'אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים' וגו', ואיתא בגמרא סוטה (מז ע"א) 'לעולם תהא שמאל דוחה וימין מקרבת', וכמו כן יש לומר דגם למעלה הקב"ה מנהיג את העולם בשתי מדות הללו. וכנודע אף האדם מתעורר להתנהג כפי ההנהגה דלמעלה, ועל כן בראש השנה שהוא זמן של דין, שבו הרשעים נכתבים ונחתמים וכו', זה גורם

אך לפי הנ"ל שניהם אמת, שמקודם מקרבין מן השמים בבחינת 'ועלי תשוקתו' ואחר כך נעשה 'אני לדודי', כי אחר התקרבות הימין [מצד הקב"ה], דוחה השמאל כל הרצונות דהאי עלמא ולא נשאר כי אם רצון אחד לה' - וזה אני לדודי ושוב אחר כך עלי תשוקתו [מצד האדם]. וזה אלול שאז"ל בר"ת אני לדודי, כי אלול הם ימי רצון מלמעלה למטה כי רוצה ה' בעמו ישראל, וזהו אני לדודי - מי גרם שאני לדודי (שאני להקב"ה) משום שדודי לי, ואחר כך בא ראש השנה שהוא בחינת שמאל דוחה, וזהו משום שאני לדודי לכן אחר כך בסוכות עלי תשוקתו, עכ"ד.

ונראה שהוא השקלא וטריא שבין הקב"ה לישראל, כדאיתא במדרש איכה רבה (פרשה ה): "השיבנו ה' אליך ונשובה" (איכה ה, כא), אמרה כנסת ישראל לפני הקדוש ברוך הוא, רבש"ע שלך הוא השיבנו, אמר להם שלכם הוא שנאמר (מלאכי ג, ז) 'שובו אלי ואשובה אליכם נאם ה'', אמרה לפניו רבש"ע שלך הוא, שנאמר (תהלים פה, ה) 'שובנו אלהי ישענו לכך נאמר 'השיבנו ה' אליך ונשובה'', דהיינו שיקרב אותנו תחילה בימין מקרבת ואז נתעורר לשוב אליו וחזר חלילה.

אין השכינה שורה אלא על הבא
ליטהר תחילה

ה. **אמנם** גם מי שעדיין לא בא לידי מדת הנקיות לתקן מה

נמצא שמי שדבוק ברע עד שאי אפשר לו לדחותו מעליו, הרי הקב"ה מתנהג עמו מתחילה בבחינת 'חדשו מעשיכם', ומעוררו להתנהג אף הוא באותה המדה. והוא על דרך שכתב רבינו יונה ביסוד התשובה: 'אדם אשר העוה וחטא ופשע, עד כי עונו עלה לשמים שיאו, ובא בקרבו רוח טהרה... אשכילך ואורך בדרך זו תלך, ביום ההוא ישליך מעליו כל פשעיו אשר עשה, ויעשה עצמו כאילו אותו היום נולד, ואין בידו לא זכות ולא חובה, וזה היום תחילת מעשיו' וכו'.

אני לדודי ועלי תשוקתו

ד. **והרב** שמ"ש המשיך להאיר שם: 'ובזה יובנו דברי הזוה"ק שבאדרא רבה (חלק ג דף קלב ע"ב) 'קם רבי חזקיה שארי ואמר (שיר השירים ז, יא) 'אני לדודי ועלי תשוקתו', מי גרם שאני לדודי משום דעלי תשוקתו. ובאדרא זוטא (שם דף רפח ע"א) 'אני לדודי ועלי תשוקתו', כל יומין דאתקטרגא בהאי עלמא בחד קטירא אתקטרגא ביה בקב"ה, ובגין כך השתא ועלי תשוקתו. [פירוש, כשאני משתוקק לדודי שהוא הקב"ה, אז גם הוא משתוקק אלי, כי כל הימים שהייתי מקושר בזה העולם, בקשר אחד נתקשרתי ונתדבקתי בהקב"ה, ולכן עתה בעת הסתלקותי 'ועלי תשוקתו', עלי כל חשקו ואהבתו]. הרי שמחולקים איזה קודם, אם אני לדודי קודם או עלי תשוקתו קודם.

רחמים', שמחדש את מדותיו משמאל לימין.

ימין מקרבת היינו ריבוי ותוספת
קדושה בלב האדם המעוררת
אותו להכיר בהבלי

ו. **וענין הימין** המקרבת היינו שהקב"ה מוסיף באדם קדושה ומתוך כך הרי הוא מכיר בהבלי ומבקש לדחותם מעליו. וכמו שכתב הרב שם משמואל שם, לענין השבת, שאיננו שמאל דוחה מקודם ואחר כך ימין מקרבת, רק כמו שאומרים בקבלת שבת ימין ושמאל תפרוצי, ובזמירות ימינא ושמאלא ובינייהו כלה, שהימין ברישא, ואחר כך מצד גודל קדושת שבת האדם מכיר בעצמו איך עדיין הוא רחוק, וזו שמאל.

בעלי המוסר מבארים את הדבר על פי מדרש חכמים (תיקוני זוהר, תיקון ו דף כב ע"א) על הפסוק (שיר השירים ב, ט) 'הנה זה עומד אחר כתלנו משגיח מן החלונות מציץ מן החרכים', משגיח מן החלונות - זה יום הכיפורים, מציץ מן החרכים - אלו עשרת ימי תשובה. והענין כך הוא, כי הנה האדם אשר יש בו נפש אלהי ראוי היה שלא יחטא מעולם, לפי שהנשמה מגביהתו ומרוממתו מעל כל המעשים, ואיך אפשר לנברא רוחני למרוד כנגד בוראו ולא יקוץ בתיעוב החטא ולא תגעל נפשו מפחיתות העבירה. אכן מצד השכל כל אחד יודע בנפשו כי החטא גורם רעה לו ולכל העולם, והוא מורידו שאול מטה ומונע

שעיוות, עליו לנקוט לכל הפחות בדרך 'חדשו מעשיכם' תחילה, דהיינו לעורר את רוחו להכנס אל הקודש פנימה, והבא לטהר מסייעין אותו. וכך מפורש בזוהר (פרשת לך לך דף פח ע"ב): 'תא חזי מה כתיב 'אני לדודי ועלי תשוקתו', אני לדודי בקדמיתא, ולבתר ועלי תשוקתו, אני לדודי לאתקנא ליה דוכתא בקדמיתא, ולבתר ועלי תשוקתו'. פירוש, תחילה צריך אני להתעורר לדודי, ואחר כך תהיה תשוקתו עלי - מתחילה עלי לתקן לו מקום ומשכן הראוי לו, ואחר כך תהיה תשוקתו ורצונו לשרות עלי.

דבר אחר, אני לדודי, דהא תנינן שכינתא לא אשתכחת עמהון דחייביא, כיון דאתי בר נש לאדכאה ולמקרב גבי דקוב"ה, כדין שכינתא שריא עליה, הדא הוא דכתיב אני לדודי בקדמיתא, ועלי תשוקתו לבתר, אתי בר נש לאתאדכאה מדכאין ליה'. פירוש, השכינה אינה שורה על הרשעים, אבל כיון שבא אדם ליטהר ולהתקרב אצל הקב"ה אז השכינה שורה עליו, והיינו אני לדודי - אם אני מתעורר לשוב ולהתקרב לדודי תחילה, אז אחר כך ועלי תשוקתו, הוא מתעורר להשרות שכינתו עלי, כי הבא לטהר מטהרין אותו.

ובכן יש לומר, שגם בראש השנה, בזמן שמדת שמאל דוחה שולטת, אם האדם מעורר את רוחו ונפשו לבקש קרבת אלהים, אזי גם הקב"ה נענה לו וזורק עליו מים טהורים לסייעו ולטהרו. וזהו ענין 'עומד מכסא דין ויושב על כסא

כולו אורה, ואז תיכף ומיד ניתן לראות בבהירות ובברירות גמורה את גרעון החטא וגודל תיעובו עד שהאדם מתמלא מאליו בחרטה עצומה ומתעורר לשוב בתשובה להשליך מעליו את טומאת החטא. נמצא שביום הכיפורים ישנה התעוררות גדולה מלמעלה להאיר את עיני האדם ולהשכילו כדי להשיבו בתשובה שלימה לפניו יתברך.

כדי שאזכור לכם עקידת יצחק –
עיקר התשובה הוא האחיזה
במעשה האבות והחזרה למעלתם

ז. והנה כנודע עיקר ענין השופר הוא לכפות את הרע ולהגביר את הטוב על ידי הזכרת זכות העקידה, וכדאיתא בראש השנה (טז ע"א): 'אמרו לפני וכו' זכרונות, כדי שיעלה זכרוכם לפני לטובה, ובמה, בשופר. אמר רבי אבהו למה תוקעין בשופר של איל, אמר הקב"ה תקעו לפני בשופר של איל כדי שאזכור לכם עקידת יצחק בן אברהם ומעלה אני עליכם כאילו עקדתם עצמכם לפני'. וצריך עיון מה ענין 'חדשו מעשיכם שפרו מעשיכם' אל עקידתו של יצחק.

ונראה לבאר הענין על פי האמור למעלה, דעיקר עבודת ראש השנה הוא לדחות את הרע מעליו בבחינת שמאל דוחה, אמנם אין אדם אמור לחדש את עצמו יש מאין כמי שאין לו בית אב, שהרי כל מעשיו נמשכים אחר מי שקדמו בדרך העילה והעלול, ועל דרך שכתב

ממנו חיי נצח, ונמצא שהחוטא הוא כמאבד עצמו לדעת ממש, ומי פתי יסור הנה לגרום רעה גדולה כזו לנפשו. אלא שבני אדם הם בגדר (תהלים קז, י) 'יושבי חושך וצלמות', כי כל העולם כולו מלא בטומאה וחשכה רוחנית גדולה אשר הם המה מובילים אותנו לרדוף אחר תאוותינו, והבעל דבר תובע את שלו להכשילנו מבית ומבחוץ עד שאנו נמשכים אחר החטא כאבן השואבת.

וכל זאת עשה לנו הקב"ה בכוונה תחילה, כדי שנוציא את האור מתוך החושך על ידי שנתגבר על פתויי העולם ומכשוליו, ומתוך כך נזכה לאור באור החיים ולהאיר באור רוחני גדול. וכיון שסוף סוף הקב"ה במחשכים הושיבנו, אין עינינו מסוגלות לראות בתיעוב החטא ולהבחין בפחיתותו, אמנם אילו היו שביבי אור אלהי בוקעי וזורחים לתוך מקום חשוך זה, מיד היו עיני האדם נפקחות לראות את גרעון החטא ומאיסתו, שאין לך עבירה שאינה מכוערת ומגועלת מצד עצמה, ואפילו העבירה הקטנה ביותר הרי היא משוקצת יותר מהתיעוב שאנו מרגישים כלפי אחד שאוכל חזיר ביום הכיפורים בפרהסיא.

ובזה יבואר לנו דברי המדרש, בעשרת ימי תשובה הקב"ה מאיר לנו בדומה לאור המתנצץ דרך חריץ קטן בחדר חשוך, ומעט האור הזה פוקח את עיני האדם ומעוררו לעשות תשובה, אבל ביום הכיפורים הקב"ה פותח לנו חלון כדי שיבקע האור מתוכו ויתמלא הבית

נמצא שעיקר עבודת ראש השנה הוא בבחינת 'שמאלו תחת לראשי', שהיא מדתו של יצחק שדחה מעליו בגבורה את חלקי הרע עד שנודרך ונעשה עולה תמימה אשר אין בו מום. ולכן בראש השנה בזמן תקיעת שופר אנו מעוררים זכות אבות במה שאנו אווזים במדת שמאל דוחה המורשת בנו מיצחק אבינו. וזה כל עיקר ענין התשובה, לשוב לאותו שורש המוטבע בנו על ידי האבות, וכמו שכתב הרמב"ן בהקדמתו לספר שמות, וז"ל: 'והנה הגלות אינו נשלם עד יום שובם אל מקומם ואל מעלת אבותם ישובו', כי האבות אשר הן הן המרכבה השיגו שלמותם במדותיהם, ואילו אנחנו הרחקנו מהם לכת עד שהתרחקנו מעל ה' הרחק רחוק רחוק טובא. והוא מה שנאמר במצות תשובה (דברים ל, יד) 'כי קרוב אליך הדבר מאד בפך ובלבך לעשותו', דיש לומר שהוא כנגד האבות: 'בפך' הוא קולו של יעקב, 'ובלבך' היינו עבודתו של יצחק, שהעבודה היא בלב, 'לעשותו' הוא בחינת המעשה, דהיינו חסדיו של אברהם, שבכל מקום הצדקה והחסד נקראים בשם 'מעשה'. נמצא שהאדם אינו צריך לילך ולהביא ממרחק לחמו - כי לא מעבר לים היא, אלא הכל כבר נמצא בו ובתוכו, ואין צריך אלא להתבונן פנימה כדי לחדש כנשר נעוריו ולשפר את מעשיו להיות חוזר אל הראשונות ולשוב אל מעלת האבות.

הרמב"ן על הפסוק (דברים כט, יז) 'פן יש בכם שורש פורה ראש ולענה', וז"ל: 'ואמר פורה ראש ולענה, לרמוז כי משורש מתוק לא יצא מר, וכל אשר לבבו שלם עם השם הנכבד, ולא הרהר כלל בעבודה זרה, לא יוליד מודה בה' וכו', עכ"ד. ועל דרך זה אנו אומרים בתפלת ראש השנה 'אתה זוכר מעשה עולם ופוקד כל יצורי קדם, לפניך נגלו כל תעלומות... אתה זוכר את כל המפעל', והיינו שהקב"ה זוכר גם את מעשה אבותיו שהם עמדו לו בעוכריו להיות גרמא בנזקין וגרמו לו לחטוא, וגם על זה יביא חוק ומשפט, ולא ידון את האדם אלא כפי כשרון מעשיו. אמנם גם מאידך, הרי יש בנו מדות טובות ומעלות נשגבות שהן לנו בירושה מאבותינו הקדושים, ובראש השנה אנו מזכירים זכות אבות, ובפרט זכותו של יצחק.

ואיתא בזוהר חדש (פרשת כי תשא דף נו ע"א): "הנחמדים מזהב ומפז רב' (תהלים יט, יא), מסטרא דזהב - דא שבחא דיצחק (דין וגבורה) כמד"א 'שמאלו תחת לראשי'. ומפז - דא אברהם (חסד), ודא 'ימינו תחבקני'. רב - דא יעקב. ומתוקים מדבש - דבש דא תמר דכליל דכר ונוקבא, בגין כך אימתי אינון מתוקים, כד אתחברו ונפיק מנייהו דבש (כשהם מתחברים, וז"ן, ומתייחדים ומוציאים מהם דבש, שפע מתוק לתחתונים).



ענני הכבוד ו"סוכת שלום"

הרב משה זורגרי

בית מדרש גבוה, ליקווד

עננים בזכות השלום

שעל ידי ענן הקטורת שהביא אהרן הכהן לקדש הקדשים ביום הכפורים, זה כביכול ברא את ענני הכבוד. ומשמע שעל ידי היראה ששרתה שם באותו זמן ובאותו מקום, נוצרו ענני הכבוד.

שתי בחינות של ענני הכבוד

אולם הדברים מבוארים היטב על ידי מה שראיתי בספר "זמן שמחתנו" מר' דוד כהן שליט"א (מאמר א') שהביא את שיטת הגר"א שאנו חוגגים את חג הסוכות בט"ו בתשרי כיון שהענן נסתלקה בעון חטא העגל וחזר בבניין המשכן בט"ו בתשרי. והקשה שם, שהרי בנחמיה (ט', י"ח-י"ט) ובמדרש (במדבר רבה כ', י"ט) מבואר להדיא שענני הכבוד לא סרו אף כשעשו את העגל. ותירץ בשם ר' ישראל אליהו וויינטרויב ז"ל (בהסכמתו לספר חזון למועד) שהיו ב' בחינות של ענני הכבוד: א' שהגין עליהם, וב' כמו שכתב הרמב"ן (בפתיחתו לספר שמות) שנקראו ישראל גאולים רק בעת שחזרה השכינה למשכן וחזרו למעלת אבותיהם. ומבואר בגר"א לפירושו על שיר השירים, שעל ידי העננים, חזרו למעלת אבותיהם. וגדר

אנו עושים סוכות זכר לענני הכבוד שהיו מגינים על כלל ישראל במדבר. ויש לברר איך זכו כלל ישראל לשמירה הזאת. ונראה, שזכו לכך מחמת השלום, וכמו ששמעתי מר' מתתיהו סלומון שליט"א שכשדור ההפלגה באו "ללחום" נגד הקב"ה, חשבו שהקב"ה לא יעניש אותם כי ידעו את הסוד של השלום, וכיון שהיה שלום ביניהם "ויהי כל הארץ שפה אחד" ממילא יזכו לשמירה (ובאמת נכונים היו אלא שטעו בזה שעשו שלום כדי ללכת נגד השי"ת). וכן מבואר בספרי (פרשת נשא פסקא מ"ב) דכשישראל שרוין בשלום אזי אין השטן נוגע בהם. וכן מצינו בסוכות, שהוא כנגד ענני הכבוד, שיש בו אחדות מיוחדת "כל האזרח בישראל ישבו בסוכות", ומנענים כל הד' מינים ביחד (כולל הערבה דבאה כנגד עמי הארץ). ואפשר דלכן נקראת פרישת כנפי השכינה להגן עלינו בשם "סוכת שלום".

עננים בזכות היראה

אלא שמצינו עוד נקודה של ענני הכבוד, דבזוהר פרשת אחרי מות איתא,

קרא לבית המקדש 'יראה'... אמר הקב"ה אם אני קורא אותו כמו שאמר שם אני מבטל דברי אברהם אוהבי שקראו 'יראה', ואם אני קורא אותו 'יראה', אני מבטל דברי שם הצדיק, מה עשה הקב"ה, שיתף מה שקראו שניהם וקרא אותו 'ירושלים', הוי ויהי בשלום סוכו. דבר אחר, אימתי נודע ביהודה אלקים, כשתתקיים אותה הסוכה שנאמר 'והיה ביום ההוא אקים את סוכת דוד הנופלת' (עמוס ט', י"א), הוי ויהי בשלום סוכו".^ב

ענני הכבוד בזכות אהרן שהיה בו מדת השלום ומדת היראה

והנה מצינו שענני הכבוד באו בזכות אהרן (תענית ט.), ועל פי הנ"ל אתי שפיר, דהרי מדת השלום מתייחסת אליו וכמו דאיתא באבות (א', י"ב) "הוי מתלמידיו של אהרן אוהב שלום ורודף שלום אוהב את הבריות ומקרבן לתורה", וכן היתה לו מדת היראה, כי הרי הוא נכנס ביום הכפורים לקדש הקדשים [ובזה נוצר הענן, וכמו שהזכרנו לעיל בשם הזוהר], ומצינו שהיראת חטא שלו היתה להפליא, וכמבואר ברמב"ן (שמיני ט', ז'-ח) "בעבור שהיה אהרן קדוש ה' ואין בנפשו חטא זולתי מעשה העגל, היה

זה של העננים, סר בעון חטא העגל וחזר בתשרי, עכת"ד.

וכן תירץ ר' ירוחם אולשין שליט"א (ירח למועדים-סוכות ח"ב מאמר ס"ג אות ה'). ועיי"ש במאמר ס"א אותיות ז' וח' שהביא מ"הכתב והקבלה" על פי הילקוט (סוף פרשת פקודי), דהיה "ענן שכינה ביניהם" והיינו באויר שהיה בתוך העננים. וביאר, דמה שאנו יושבים בחלל הסוכה שבין הדפנות, זהו כנגד אותו ענן שהיה ביניהם. וענן זה, היא שסרה מהם אחרי חטא העגל וחזרה בבנין המשכן, עכת"ד. ויוצא לנו, דהיו ב' בחינות של ענני הכבוד: א' שבאה על ידי יראה*, וא' שבאה מחמת שלום. ובחטא העגל היה להם שלום, ולכן עדיין היה להם את הענן שהגין עליהם, אלא שסר מעליהם יראת שמים ולכן נחסר להם בחינה העליונה של הענן, להיות מרכבה לשכינה כאבותיהם.

ענין זה מבואר באר היטב במדרש תהלים עה"פ "ויהי בשלום סוכו" (פרק ע"ו), דאיתא שם "אמר ר' ברכיה מתחילת ברייתו של עולם, עשה הקב"ה סוכה בירושלים כביכול, שהיה מתפלל בתוכה..." ובהמשך שם "את מוצא שנקרא בית המקדש 'שלם'... ואברהם

א. וכן ראיתי בירח למועדים (סוכות ח"ב מאמר ס"ג אות ד') שהביא מר' משה שפירא ז"ל דמה שאומרים בהגדה של פסח "ובמורא גדול זה גילוי שכינה", הכונה הוא לענני הכבוד.

ב. ועל פי מדרש זה יבואר לנו מה שאומרים בברכת 'השכיבנו' 'ופרוש עלינו סוכת שלומך... הפורש סוכת שלום... ועל ירושלים'. דלכאורה צ"ב מהו הכונה של 'סוכת שלום', וכן מה השייכות לירושלים. ולפי מדרש זה מובן, דהכונה הוא לבית המקדש, וירושלים היא מקושרת עם הבית המקדש (עיי' מה שהארכנו בזה בענין תשעה באב במאמר על בית המקדש וירושלים).

והנה הא דהמקדש מכפר על חטא מכירת יוסף, נראה כי היתה שם אחדות מיוחדת בירושלים ובבית המקדש וכמו שמבואר בתהלים (קכ"ב) "ירושלים הבנויה כעיר שחוכרה לה יחדיו". וחטא העגל נתקן כמו שכתב הבית הלוי, שהחטא היה שחשבו להביא את השכינה בחכמתם מבלי שיבקשו את ציווי השם, ולכן בפרשת פקודי בבניין המשכן כתוב הרבה פעמים שעשו "כאשר צוה ה' את משה". וזה היה הכפרה ליראה שחסר להם.

עוד יש להוסיף נופך, דמ"ז בתמוז ועד תשעה באב, אנו עובדים על תיקון השלום, כי בית המקדש נחרב על ידי שנאת חנם, ומר"ח אלול עד יוה"כ, עובדים על יראת ה', ואחרי כן כשיש לנו ב' תיקונים אלו, יראה ושלום, אז אנו זוכים לחסות תחת הסוכה שהוא כנגד ענני הכבוד. ובעזרת ה' נזכה בקרוב למה דאיתא במדרש (ילקוט שמעוני רמז תק"ג) דהקב"ה יגאלנו לעתיד לבא על ידי ענני הכבוד. ומבואר בגר"א (שיר השירים ד', ו' פירוש א') שהקב"ה גם יוריד לנו את המקדשות של מעלה עם ענני הכבוד, וגם את ירושלים עיר הקודש.

החטא שהוא קבוע לו במחשבתו, כענין שנאמר 'וחטאתי נגדי תמיד', והיה נדמה לו כאילו צורת העגל שם מעכב בכפרותיו", ולכן ב' הבחינות של הענן היו שייכים אליו.

הטעם שבית המקדש נקראת "סוכת שלום"

אלא שעדיין פש לן לברורי, למה בנין המשכן היה הסיבה שחזרו העננים, ועוד למה מצינו שבית המקדש נקראת "סוכת שלום" (במדרש תהילים הנ"ל). וי"ל על פי מה שכתב המשך חכמה (פרשת כי תשא) לבאר מה שאומרים בתפילת יום כפור "כי אתה סלחן לישראל ומחלן לשבטי ישורון", דהיו ב' עבירות לישראל באותה תקופה: א' מכירת יוסף, וב' מעשה העגל. ועל מעשה העגל אומרים "סלחן לישראל" ועל מכירת יוסף (פגם בשלום) "מחלן לשבטי ישורון" שהוא כינוי לשבטים. וכן מבואר בילקוט שמעוני (פ"ט רמז תקכ"א) "אמר להם, אתם יש בידכם בתחילה ויש בידכם בסוף, יש בידכם בתחילה וישחטו שער עזים, ויש בידכם בסוף 'עשו להם עגל מסיכה', יבא שער ויכפר על מעשה שער, יבא עגל ויכפר על מעשי העגל".



בענין מצות בנין בית המקדש ועשיית הארון והכלים

הרב יצחק אשכנזי

בית מדרש גבוה, ליקווד

ו'עשו לי מקדש' נכלל באותו ציווי ג"כ
עשיית כליו.

ב. והרמב"ן ז"ל בהשגות (מצוה ל"ג)
השיג עליו, שאין הכלים
חלק מן הבית, והם ב' מצוות שאין
מעכבות זו את זו, שמקריבין בבית אע"פ
שאין בו כלים הללו, אלא הטעם שאין
נמנין מצות עשיית הכלים למצוה בפני
עצמה, הוא מפני שהיא בכלל מצות
העבודה שנאמרה בו, כי בשולחן נצטוינו
במצות סידור הלחם על השולחן המתואר
כך וכך, וכן במנורה נצטוינו בהדלקת
הנר, ושתהיה ההדלקה על מנורת זהב
משקלה כך וכך, נמצא שמצות עשיית כלי
המקדש הן נכללין בכלל הציווי שנצטוינו
על העבודה שנאמרה בו, וכולן חלקים
מחלק העבודה המצווה עליו. ומטעם זה
כתב הרמב"ן, דלכן יש לחשוב עשיית
הארון וכפורת לשום שם לוחות הברית,
למצוה בפני עצמה, ולא נחשוב לומר
שלא תמנה אותה כי לא נצטוינו לדורות,
ולא נעשה רק ללוחות הברית, ובבית שני
שלא היה להם ארון לא עשו ארון אחר,
שהרי כבר מנה הרמב"ם מצות משא
הארון בכתף (מצוה ל"ד), לפי שמצוה

א. כתב הרמב"ם ז"ל (פ"א מהל' בית
הבחירה ה"א) מצות עשה
לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבים בו
הקרבנות וחוגגין אליו שלש פעמים
בשנה שנא' ו'עשו לי מקדש' וכו'.
ובהלכה ו' כתב, ועושין במקדש שבעה
כלים מזבח לעולה וכו' וכבש שעולין בו
למזבח וכו' וכיור וכנו לקדש ממנו
הכהנים ידיהם ורגליהם לעבודה וכו'.
ומזבח לקטורת ומנורה ושולחן וכו',
עכ"ד. וכתב הרדב"ז ז"ל, דהכל בכלל
מצות ו'עשו לי מקדש' ואין כל אחת מהן
מצוה בפני עצמה, ע"כ. ומקורו מדברי
הרמב"ם ז"ל בסה"מ (מ"ע כ') שכתב וז"ל,
והמצוה הכ' היא שצונו לבנות בית
עבודה וכו', וכבר ביארנו שזה הכלל הוא
כולל חלקים ושהמנורה והשולחן
והמזבח וזולתם כולם הם מחלקי
המקדש, והכל ייקרא 'מקדש' וכבר ייחד
הציווי בכל חלק וחלק וכו', עכ"ל.
ומבואר מדבריו, דמצות ו'עשו לי מקדש'
כוללת גם כן עשיית כל כליו, והם המזבח
והכבש הכיור וכנו מזבח לקטורת ומנורה
ושולחן, שכולן הם חלקי המקדש והכל
ייקרא 'מקדש', ולכן כשצוה הכתוב

עשייתו בכלל אותן עבודות לדעת הרמב"ן. ויש לומר, דאיתא במנחות (דף כ"ז:), אלא דמקדש שני דלא הוי ארון וכפורת ה"נ דלא עביד הזאות, אמר רבה בר עולא אמר קרא 'וכפר את מקדש הקודש' מקום המקודש לקודש, ופירש"י 'מקום המקודש לקודש', ארון על מקום הארון מזה אפ' ליכא ארון, ע"כ. ושמעין מהא, דארון לא מעכבא, ולא תליא אלא במקום המקודש לארון, ולא בארון עצמו. ונראה שאין הטעם בזה משום דקדושת הארון קדשה לשעתה במקדש ראשון, ושוב לא בטלה במקדש שני, ולעולם תלויה עבודת ההזאות בקדושת הארון עצמו, אלא נראה דעבודת ההזאות אינן תלויות כלל בארון עצמו, רק במקום של קדש הקדשים שמייוחד לשום בו הארון, אבל לא בארון ממש. וראיה לזה, דגם בנוב וגבעון שלא היה בהם הארון, ג"כ עשו בו שעיר הנעשה בפנים, אף שמעולם לא היה בו הארון ולא נתקדש מקומו בארון, וכדמוכח ביומא (דף ס"ז:). דעשו שעיר המשתלח בנוב וגבעון, אע"פ דשני השעירים מעכבים זה את זה כמ"ש במנחות (דף כ"ז:), ש"מ שעשו בנוב וגבעון שעיר הנעשה בפנים והזו הזאות של בין הבדים אע"פ שלא היה בו ארון כלל, ומשום דלא בארון הוא תליא, רק במקומו בקודש הקדשים, מקום המקודש ומיוחד לשום בו הארון. ועי' בספר מעיין החכמה (דף מ"ו ע"א), ומקדש דוד (סי' כ'). ובתורת כהנים (פ' אחרי מות פ"א) יליף מקרא דקודש הקדשים קדושתו עליו אף

ההיא קיימת לנו לדורות, ומצות נשיאותו אינו נגדר בזמן, אלא כל זמן שימצא אנו מצווין לנשאו בכתף. ועוד שהוא עתיד ליגלות במהרה אמן, והיא מצוה הקיימת לדורות, ולכן תמנה ג"כ מצות עשייתו מכלל מ"ע, לפי שהיא מצוה הקיימת לנו. ועוד שאם ח"ו ישבר או יאבד מצוה לעשותו כמדתו הראשונה, לשום שם לוחות הברית, כי בכך נצטוינו, והנה היא מצוה מיוחדת בפני עצמה, ולא הכשר מצוה אחרת כעשיית המנורה והמזבחות והשולחן, עכ"ד הרמב"ן. וקצת בהעתקת דבריו, ע"ש.

והיינו דהרמב"ן ז"ל חלק על הרמב"ם, וסובר דלא אמרינן שמצות עשיית כלי המקדש נכלל במצות עשיית המקדש, דב' ענינים הן שאין הכלים מעכבין את המקדש, דמקריבין בבית אע"פ שאין בו כלים אלו, וא"כ אין טעם לומר כי כולן ייקרא 'מקדש' כדברי הרמב"ם ז"ל, רק דמצות עשייתן היא בכלל מצות העבודה הנאמרה בהן, ועשייתן היא הכשר לעבודתן. ומזה נמשך דמצות עשיית הארון וכפורת נמנית היא למצוה בפני עצמה, דכיון שלא נאמרה שום עבודה בארון, רק כל תכליתו הוא לשום בו לוחות הברית, הרי אין עשייתו הכשר לעבודתו שנעשית בו, וע"כ מונין אותה למצוה בפני עצמה.

ג. וכי תאמר בלבבך, דגם בארון יש עבודות שנעשות בו, שהן ההזאות שבין הבדים, והזאות של פר העלם דבר כנגד הארון, ותיכלל מצות

אבל אחרי נשיקת עפרות רגלי רבנן, לולא דבריהם היה נלע"ד דלא משמע כן מלשון הרמב"ם ז"ל, שלא מנה רק שבעה כלים שעושים במקדש דאיקרו 'מקדש', והם המזבח החיצון והכבש ומזבח הקטורת הכיור וכנו השולחן והמנורה, ותו לא, ובכולן כתב ג"כ צורתן היאך עושים אותן, אבל לא הזכיר כלל את הארון ולא את צורתו. ועי' במנ"ח (מצוה צ"ה אות ט') שהעיר בזה. ונראה בעליל דדעת הרמב"ם ברורה, שאין עלינו מצוה לעשות הארון, ואינו חלק מכלל ה'מקדש' כשאר הכלים, דרך שבעת הכלים שמנה ייקראו 'מקדש', ולכן הם בכלל מצות 'ועשו לי מקדש', אבל הארון אינו בכלל, ולא נצטוונו כלל על עשייתו, לא מכלל מצות עשיית המקדש, ולא במצוה בפני עצמה.

והטעם בזה נראה, דכתב הרמב"ם (פ"א מהל' בית הבחירה ה"א) וז"ל, מצות עשה לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות וחוגגין אליו שלש פעמים בשנה שנא' 'ועשו לי מקדש וכו''. ומבואר מלשון זה דיסוד המצוה לעשות מקדש הוא כדי להקריב בו הקרבנות, וזהו כל תכליתה של מצוה זו. וכ"כ בסה"מ (מ"ע כ'), היא שצונו לבנות בית עבודה בו יהיה ההקרבה והבערת אש תמיד, ואליו יהיה ההליכה והעלייה לרגל והקבוץ בכל שנה כמו שיתבאר, והוא אומרו יתעלה 'ועשו לי מקדש', ע"כ. הרי דעיקר התכלית בעשיית המקדש הוא לצורך העבודה. ואמטו להכי סבר

שאינ בו ארון וכפורת, ע"ש. ועי' משך חכמה (הפטרת פ' פקודי). וכן מצאתי בשו"ת הרדב"ז ז"ל (סי' תרמ"א) שנשאל בכעין זה, והשיב כדאמרן, דלא תליא הזאה בארון ממש רק במקום ארון, עיי"ש דבריו כי נעמו. ולפי"ז א"ש דברי הרמב"ן ז"ל, דאין שום עבודה הנעשית בארון, כי אפ' הזאות של בין הבדים אינן תלויות בעצם בארון, רק במקום הארון שהוא בקה"ק. ושוב ראיתי בשו"ת דבר שמואל למהר"ש אבוהב ז"ל (סי' שי"ד) שנתקשה בכ"ז ולא העלה כדברינו, ועם האמור תנוח דעתו והכל מיושב, ודו"ק.

ד. והנה משמע מדברי הרמב"ן ז"ל, דלהרמב"ם מצות עשיית הארון היא בכלל מצות 'ועשו לי מקדש', וכמו השולחן והמנורה והמזבח ושאר הכלים שמנה שם הרמב"ם, ולכן כיון שחלק הרמב"ן ואמר שאין עשיית הכלים נכלל במצות עשיית המקדש, שאינן נקראין 'מקדש', מעתה הוצרך לומר דמצות עשיית הארון היא מצוה בפני עצמה, אבל להרמב"ם היא חלק מכלל מצות 'ועשו לי מקדש' כמו שאר הכלים. וכ"כ התנא הגדול מהר"י רוזאניס ז"ל בדרך מצוותיך (ח"א המצוה הי"ח), דלהרמב"ם ז"ל מצות עשיית הארון היא בכלל מצות עשיית המקדש, ע"ש. וכן ראיתי בספר זוהר רקיע להרשב"ץ ז"ל (אות מ"ט), שכתב דלהרמב"ם ז"ל מצות עשיית הארון היא בכלל מצות 'ועשו לי מקדש', יעו"ש. וכ"כ בקנאת סופרים (מצוה ל"ג), ע"ש.

בתוכם מקודש לשמו ושם ידבר עם משה ויצוה את בני ישראל, ועיקר החפץ במשכן הוא מקום מנוחת השכינה שהוא הארון כמו שאמר 'ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפורת', על כן הקדים הארון והכפורת כי הוא מוקדם במעלה, עכ"ד. משמע דעיקר תכלית המקדש הוא להשראת השכינה, שיהא מקום מנוחת השכינה שהוא בארון, כי שם ידבר עם משה ויצוה את בני ישראל. וכ"מ מדבריו בפ' עקב (י', א'), דעיקר הכוונה בכל המשכן הוא להיות השם יושב הכרובים, ע"ש. והיינו דעיקר תכלית המשכן הוא להשראת השכינה בארון, וכנ"ל. וכ"כ בפ' הרשב"ם ז"ל עה"ת (שמות כ"ה, י'), דבשביל הארון שהוא עיקר של 'ועשו לי מקדש' הוצרך לעשות משכן, ע"כ.

ולפי"ז יבואר היטב הא דסבר הרמב"ן ז"ל שאין המזבח והשולחן והמנורה ושאר הכלים בכלל ה'מקדש', כי יסוד ענין מצות עשיית המקדש הוא להשראת השכינה בארון, ואלו לעבודה נעשו ולא להשראת השכינה, על כן לא אמרינן דכולם ייקראו 'מקדש' כסברת הרמב"ם הנז'.

ו. אלא דלפי"ז יש לתמוה, דלמה מנה הרמב"ן למצות עשיית הארון למצוה בפני עצמה, ולא בכלל חלקי המקדש, דהא כל עיקר תכליתו של המקדש הוא הארון, שהוא מקום מנוחת השכינה על הכפורת מבין הכרובים, ומשם ידבר ה' עם משה, וא"כ הוי בכלל מצות עשיית המקדש, ולמה תמנה

הרמב"ם ז"ל דבכלל המצוה לעשות המקדש הוא ג"כ לעשות כלי המקדש, כי כולם הם לצורך עבודה ניהו, וכולם ייקראו 'מקדש', אבל דוקא הכלים אשר מנה, שהם לצורך העבודה, כמו השבעה הנזכרים, המזבח והכבש ומזבח הקטורת הכיור וכנו מנורה ושולחן, אבל הארון שאינו לצורך שום עבודה, אינו בכללם, ולא הויא חלק ממצות עשיית המקדש, שהיא לבנות בית לצורך העבודה, והארון שאין עושין בו עבודה אינו בכלל.

וכדברים האלה איתא להדיא במדרש הגדול (שמות כ"ה, ח') וז"ל, 'ועשו לי מקדש' הרי זה מ"ע לעשות בית לה' וכו', ואלו הן הדברים שהן עיקר בבנין הבית עושין בו קודש וקודש הקדשים וכו', ועושין בו שבעה כלים מזבח וכבש לעלות בו וכיור וכנו לקדש ממנו ומזבח הקטורת מנורה ושולחן, אבל הארון הרי הוא ללוחות ואינו מכלי המקדש, עכ"ל. ומבואר מזה כמש"כ. וכ"כ בספר כלי חמדה (פ' תרומה אות ג'), דהארון אינו נקרא מחלקי המקדש להיות בכלל מצות 'ועשו לי מקדש', ע"ש. וכן ראיתי בשם מרן הגרי"ז הלוי ז"ל שאמר כן בשם אחיו הגר"מ הלוי ז"ל, ומובא בספר אמרי חן עה"ת (פ' תרומה סי' ס"א), ע"ש.

ה. אולם הרמב"ן ז"ל בפירושו לתורה (שמות כ"ה, א') כתב, כי ישראל קדושים ראויים שיהיה בהם מקדש להשרות שכינתו ביניהם, ולכן צוה תחילה על דבר המשכן שיהיה לו בית

וכן שנה ופירש יסוד זה בחי' הגרי"ז ז"ל עה"ת (סטנסיל פ' עקב), עה"פ 'בעת ההיא אמר ה' אלי פסל לך שני לוחות אבנים כראשונים ועלה אלי ההרה ועשית לך ארון עץ' (דברים י', א'), וכתב רש"י ז"ל, לסוף מ' יום נתרצה לי ואמר לי 'פסל לך', ואח"כ 'ועשית ארון', ואני עשיתי ארון תחילה, שכשאבוא והלוחות בידי היכן אתנם, ע"כ. וקשה, דא"כ למה נצטוה על הלוחות תחילה. וביאר הגרי"ז ז"ל, דעיקר הארון הוא רק בשביל הלוחות, וא"כ א"א לצוות על עשיית הארון קודם שיצוה על הלוחות, דכיון דכל עיקר עשיית הארון הוא רק כדי לשום בתוכו את הלוחות, צריך מתחילה לצוות על הלוחות ואח"כ על הארון, אבל לענין העשייה בודאי הארון קודם, דאם יעשה לוחות תחילה היכן אתנם.

וכן מצאתי יסוד זה מתורתו של מר אבן מרן הגר"ח הלוי ז"ל (בספר תורת חיים פ' פקודי דף קל"ז), דבסוף פרשת פקודי סידר הכתוב את כל כלי המשכן, מקומו ואח"כ תפקידו, ובארן שינה ואמר תפקידו ואח"כ מקומו. דבשולחן כתיב 'ויתן את השולחן באהל מועד על ירך המשכן צפונה מחוץ לפרכת' (מ, כ"ב), והיינו מקום מושבו, ואח"כ נאמר תפקידו 'ויערוך עליו ערך לחם לפני ה' תמיד וגו'' (שם, כ"ג). וכן במנורה מקומה ואח"כ תפקידה, 'וישם את המנורה באהל מועד נוכח השולחן על ירך המשכן נגבה', 'ויעל הנרות לפני ה' וגו'' (שם כ"ד- כ"ה). וכן במזבח הזהב ומזבח העולה והכיר

לעשיית הארון כמצוה בפני עצמה, והרי היא חלק ממצות עשיית המקדש. אכן לישנא דהרמב"ן ז"ל דייקא, שכתב דלכן יש לחשוב עשיית הארון והכפורת 'לשום שם העדות' מצוה בפני עצמה, ע"ש. והיינו דצונו הכתוב על עשיית הארון כמצוה בפני עצמה, כדי לשום בתוכו את הלוחות הברית. ומשמע דהמצוה לעשות ארון הוא דוקא כדי לשום בתוכו את הלוחות, ולא משום השלמת בנין המקדש, שיהא מקום להשראת השכינה.

והענין, דאמר הכתוב 'ונתת את הכפורת על הארון מלמעלה ואל הארון תתן את העדות אשר אתן אליך' (שמות כ"ה, כ"א), ופירש"י לא ידעתי למה נכפל, שהרי כבר נאמר 'ונתת אל הארון את העדות', וי"ל שבא ללמד שבעודו ארון לבדו בלא כפורת יתן תחילה העדות לתוכו, ואח"כ יתן את הכפורת עליו, וכן מצינו כשהקדים את המשכן נאמר 'ויתן את העדות אל הארון' ואח"כ 'ויתן את הכפורת על הארון מלמעלה', עכ"ל. וביאר מרן הגרי"ז ז"ל (הובא בספר שי לתורה), דאין מצוה בעשיית הארון כי אם בשביל לשום בתוכו את הלוחות, וראיה לדבר דלא עשו ארון בבית שני ומשום שהארון והלוחות נגזזו, וא"כ אין עליהם מצוה לעשות ארון אחר, וע"כ שאין עשיית הארון נחשב למצוה רק בשביל הלוחות שבתוכו. וזהו שכתב רש"י ז"ל, דצריך לשום בתוכו את הלוחות קודם כדי שיחול עליו שם ארון, ואח"כ לשום עליו את הכפורת, עכ"ד.

העדות. ומטעם זה לא עשו ארון במקדש שני, כי לא היו להם לוחות, עכ"ד. וכ"כ הרש"ש (יומא דף נ"ג:), ע"ש. וכן מבואר להדיא בגור אריה להמהר"ל זיע"א (כ"ה, כ"א), דשנה עליו הכתוב כדי שיהיו לוחות העדות מעכבין את הארון, שאם לא כתב כן הו"א אם אין עדות יהיה ארון, וכמו שהוא אצל החושן, דבבית שני אע"פ שלא היו להם האורים ותומים עשו להם חושן, וה"נ אע"פ שאין להם לוחות יעשו ארון, וע"ז אמר 'ונתת את הארון את העדות וגו'', שנה עליו הכתוב לעכב, שלא יהיה הארון אם אין עדות עכ"ד, ע"ש. ומפורש כדברי המשך חכמה, וכסברת רבותינו שזכרנו. ודומה לזה כתב רבינו בחיי ז"ל, דמה שחזר ואמר שנית 'אל הארון תתן את העדות אשר אתן אליך', אזהרה שלא יהיה ארון בלא לוחות, ע"כ. וכ"כ לקמן (פסוק כ"ג), כי הארון צורך גדול הוא להיות לוחות העדות מונחין בתוכו, ע"ש. באופן, דמבואר מכל מה שהבאנו, דכל עיקר שם הארון וקדושתו תלויה בלוחות, כי זהו עיקר הארון לשום בתוכו את העדות, וכמש"כ.

ז. **אכן** הרמב"ן ז"ל כתב דהארון הוא צורך אל המשכן להשראת השכינה, כי עיקר המשכן הוא מקום מנוחת השכינה שהוא בארון, וכאמור למעלה, ולא לצורך הלוחות לבד הוא. אלא מזה יש ללמוד, כי לדעת הרמב"ן ב' דינים יש בארון, חדא שהוא מכלל כלי המשכן, כי צורך הוא לו להשראת

וכנו, בכולם פרט הכתוב מקומו ואח"כ תפקידו. אבל בארון נהפוך הוא, שמתחילה אמר תפקידו ואח"כ מקומו, שנאמר 'ויקח ויתן את העדות אל הארון וגו'', ואח"כ 'ויבא את הארון אל המשכן וישם את פרוכת המסך ויסך על ארון העדות וגו'' (שם, כ"ב - כ"א). ואמרו בשם הגר"ח ז"ל, כי רק אם הלוחות הן בארון יש עליו שם 'ארון', אבל כל זמן שאין הלוחות מונחין בו אין עליו שם 'ארון' כלל, על כן הקדים הכתוב בארון הנחת הלוחות בתוכו, ואח"כ שיביא אותו למשכן, אבל בלי שיש בו את הלוחות לא יניח אותו במשכן, אבל שאר הכלים דין כלי המקדש עליהו מצד עצמם, ועל כן נותנין אותן במקומן במשכן, ואח"כ מפרש הכתוב הצורך בהן, עכ"ד. הרי מזה שעיקר הארון הוא בשביל הלוחות שמונחין בו, וכמו שאמר מר בריה דרבנא הגר"ז ז"ל, וכנ"ל.

וכן כתב המנ"ח (מצוה צ"ה אות ט'), דעיקר עשיית הארון כדי שיהיו הלוחות מונחין בתוכו, ובבית שני שנגנזו הלוחות אין צורך לארון, והארון אינו מעכב, כיון שאינו מכלי המשכן רק בשביל הלוחות, ע"ש. וכ"כ במשך חכמה (כ"ה, כ"א), דהלוחות מעכבין את הארון, ובקדשים כל מקום ששינה הכתוב לעכב, לכן תנא ביה קרא ואמר, 'ואל הארון תתן את העדות אשר אתן אליך', אע"פ שכבר אמר לעיל (פסוק ט"ז) 'ונתת אל הארון את העדות וגו'', וע"כ לעכב עליו שנה בו הכתוב, כי אינו ארון עד שיותן בו

קיימין, צריכים לעשות ארון אחר כדי לשומן בתוכו. ומיושב דעת הרמב"ן ז"ל.

ח. **ועתה** צריך לדעת, דאם שכבר אמרנו טעם נכון למה שלא זכר הרמב"ם מצות עשיית הארון מכלל מצות 'ועשו לי מקדש', אבל אכתי לא נחה שקטה השגת הרמב"ן ז"ל מצד זה, שהארון הוא מקום הנחת הלוחות, ולמה לא מנה הרמב"ם לעשיית הארון למצוה בפני עצמה וכדי לשום בו את הלוחות.

ועיין במגילת אסתר (מצוה ל"ג), שכתב דמצות עשיית הארון לא הויא אלא לשעתה בלבד ואינה נוהגת לדורות, לפי שלעולם לא נצטרך לעשות אחרת, כי אותה שעשה בצלאל קיימת היא לדורות ולא אבדה מן העולם, כי גנוזה היא ובשובה אלינו לע"ל שוב לא תאבד לעולם, וא"כ אין מציאות בעולם שנעשה ארון אחרת, ולכן אין להוכיח ממה שמנה הרמב"ם מצות משאו בכתף דג"כ ראוי למנות מצות עשייתו, דמצות משאו בכתף היינו באותו ארון שנעשה בימי משה, ולכן נוהגת מצוה זו לדורות, אבל מצות עשייתו לא היתה אלא לשעתה בלבד, שנצטוו לעשות פעם א' במדבר, וזולתו אין מצוה לעשות אחרת, עכ"ד. ולפי"ז שפיר לא מנה הרמב"ם מצות עשיית הארון לשום בו הלוחות למצוה בפני עצמה.

אבל במנ"ח (מצוה צ"ה אות ט') לא נתקרה דעתו בזה, דתורתנו הקדושה לא תסמוך הדינים והמצוות על נסים, וא"כ ודאי מצות עשית הארון היא

השכינה במשכן, וגם שהוא מקום הנחת הלוחות העדות. וכ"כ בחי' מרן רי"ז הלוי ז"ל במכתבים (דף ע"ז ע"ד), דיש דין בארון שהוא ג"כ מכלל כלי המקדש, ועיי"ש. ואף לפי דעת הרמב"ם יש לומר כן, דכל מה שביארנו למעלה בדעתו שאין הארון מכלל כלי המקדש, היינו לומר שאינו מכלל עצם בנין של המקדש, כי רק שבעת הכלים שמנה שהם צורך עבודה ייקראו 'מקדש', אבל הארון לא יקרא 'מקדש', שאינו לצורך שום עבודה, וגוף הבנין של המקדש אינו כולל הארון, אבל מ"מ מכלי של המקדש הוי, דכיון שאמרה תורה דמקום הארון הוא בקה"ק שבמקדש, נמצא דהגם שאינו מחלקי עצם הבנין, אבל בע"כ מכלל כליו הוי, וק"ל.

אמור מעתה, דזהו שכתב הרמב"ן ז"ל דראוי למנות מצות עשיית הארון לשום בו הלוחות העדות למצוה בפני עצמה, דנהי דמצד הדין כלי המקדש הוי הארון חלק מחלקי מצות 'ועשו לי מקדש', ואדרבה עיקר המקדש הוא בשביל הארון, שהוא מקום להשראת השכינה וכו', אבל מצות עשיית הארון שנמנית כמצוה בפני עצמה, היינו מצד הדין הזה שהוא להיות מקום מושב הלוחות העדות, כי בבחינה זו אינו חלק ממצות עשיית המקדש, רק להיות מקום הנחתן של הלוחות, ומצוה זו קיימת עלינו תמיד לדורות לעשות ארון כדי לשום בתוכו את הלוחות, ונפ"מ שאם ישבר או יאבד ח"ו הארון והלוחות

ההבל וציור שום דמות ותמונה, ובל יבוא לשום מחשבה זרה כלל, ולכן כתב 'ויעש בצלאל', שהוא לבדו עשה את הארון בלי שום סיוע, עכ"ד. נמצאת למד, שהכתוב הקפיד דוקא על בצלאל שהוא לבדו יעשה את הארון, בהיותו הוא ומחשבתו נקי וטהור מכל נטיה לע"ז, על כן בו בחר הקב"ה לעשות הארון ולא זולתו. וא"כ מצינן למימר כי יש הבטחה מאת השי"ת שלא ישבר ולא יאבד הארון שעשה בצלאל, כי כיון שהקפיד הכתוב דוקא שהוא יעשה ולא אחר, א"כ בע"כ שנאמר בזה שלעולם לא יצטרכו ישראל לארון אחר, ולא ישבר ולא יאבד הארון שעשה בצלאל. וא"כ דברי המגילת אסתר קיימים לע"ד, דמצות עשיית הארון לא היתה אלא לפי שעה בלבד, ואינה נוהגת לדורות, דאותו שעשה בצלאל קיים הוא לדורות, ואין מציאות בעולם שיצטרכו לעשות אחר, דהבטיחנו הכתוב שלא יאבד ולא ישבר אותו של בצלאל, וכמש"ל.

עוד עד"ז יאמר נא, עפמ"ש בצפנת פענח להגאון הראגוצ'ובר ז"ל (פ' תרומה), דכתיב בארון 'ועשו ארון עצי שטים וגו'', נקט הכתוב לשון 'ועשו', כי כל דבר הנקרא על שם משה רבינו ע"ה לא נתבטל לעולם, וכדאמר בסוטה (דף ט'). ר'ננו צדיקים בה' לישרים נאווה תהלה', אל תקרי 'נאווה תהלה' אלא 'נוה תהלה', זה משה ודוד שלא שלטו שונאיהם במעשיהם וכו', ע"כ. וכבר נודע הדבר דמטו משמייהו דרבנן, דאילו היה נכנס

לדורות, דאם נשבר הארון ח"ו אף שהיה מעשה נסים ומעולם לא היה ולא יהיה, מ"מ התורה לא תסמוך דינים על הניסים, וודאי יש מצוה לעשות ארון אחר, והאמת אירע זה בימי עלי שנשבה הארון לשדה פלשתים, ומבואר באגדה (אגדת שמואל פי"א) דשאל חטף את הלוחות מיד גלית הפלשתי, ולא מצינו הבטחה שהארון יהיה קיים תמיד, וא"כ ודאי היא מצוה לעשות אחר, וצ"ע על הרמב"ם ז"ל, ע"ש.

ונראה דזה יתורץ עם מ"ש במשך חכמה (פ' ויקהל ל"ז, א') וז"ל, 'ויעש בצלאל את הארון', מה דלא כתיב בכולהו בצלאל, משום ששאר הדברים עשו גם אחרים בבית עולמים, וכן בבית שני ולעתיד, אבל ארון משנגנו עוד לא עשו אחר, כי אין לעשות לוחות אחרים, ורק ארון בצלאל הוא שקיים לדורות ולא אחר, ודו"ק. ויתכן עוד, דאמרו ז"ל (יומא דף נ"ד:) כשבאו גויים להיכל מצאו כרובים מעורים זה בזה כו', יעסוק בדברים האלה מיד הזילוה, וכזה דרשו במכילתא על 'לא תעשו אלהי כסף', שאם עשו אותן של כסף, הרי הן כאילו עשו אלהי כסף. וא"כ חשש השי"ת שמא אחרי שחטאו בעגל, שמא כשיעשה אחר את הארון, יבוא להרהר איזה מחשבה זרה הנוטה לדרכי הטלמסאות ועצביהם, לכן בחר בבצלאל שאבי אביו נהרג על אשר מיחה בעשיית העגל כדאיתא בסנהדרין (דף ז'), א"כ מצד החינוך והטבע שהוא שונא כל הנוטים אחרי

עליהן הכתוב לעשותן, וכמו המקדש עצמו. וכן ראיתי להרב מגילת אסתר שכתב כן לתרץ השגת הרמב"ן מעל הרמב"ם, דאף שאין מעכבין את העבודה, על זה לא ימנע מהיותם חלקים מן המצוה, שהרי כמה דברים יש שאינם מעכבין, וכמו התכלת והלבן, ואפ"ה כל אחד מהם הוא חלק ממצות ציצית, ע"ש. ודברי הרמב"ן ז"ל צריכים ביאור.

וראיתי להרב בעל לב שמח ז"ל (שורש י"ב) שביאר הטעם דלא הוכשר בעיני הרמב"ן ז"ל טעמו של הרמב"ם, דלא דמו כלי המקדש לשאר חלקי בנין בית המקדש עצמו, כמו גגו וקירותיו וכותליו והדומה להם, דאלו ודאי ייקראו 'מקדש', שהן מגופו ומחוכרים אליו, אבל כלי המקדש כמו המנורה והשולחן והמזבחות, שהן כולם דברים נפרדים ואינן נקשרים בבית כלל, קשה למה ייקראו 'מקדש', שאינן בכלל עצם בנין המקדש עצמו ככותליו וקירותיו, רק מטלטלין נינהו, וכלי הבית הם ולא עצם הבית, ומקריבין בבית אע"פ שאין בו כלים אלו, דמכיון שאינן גוף הבית בעצמה רק מטלטלין הן המשמשין לה, ולא נקשרין אליה, לכן לא ייקראו 'מקדש', ואינן בכלל 'ועשו לי מקדש', עכ"ד, ע"ש. ועם כל זה קשיא, דמשמע מהרמב"ן דגוף הבית כן מעכבא את הקרבנות רק לא הכלים, וזה תמוה, דהא קיימ"ל מקריבין אע"פ שאין בית, וכנ"ל, וצ"ע.

משה לארץ ישראל, והיה בונה את ביהמ"ק שוב לא היו שום אומה ולשון שולטת בה, ולא היה חרבה (עי' פרשת דרכים, ואור החיים, וחת"ס). וכאן ייחס הכתוב את הארון על שם משה, ולא רק לבצלאל לבדו, וכמ"ש 'ועשו', וללמד יצא שלעולם לא יתבטל זאת הארון שעשה בצלאל, כי כחו של משה מעורב בו ונקרא על שמו, ולכן לעולם לא יתבטל. נמצא דשפיר איכא הבטחה מאת הבורא ב"ה, כי אין מציאות לעולם שיצטרכו ישראל לעשות ארון אחר, ויתיישבו דברי המגילת אסתר וכנזכר, ודו"ק.

ט. ועתה ניתנה ראש ונשובה למה שהק' הרמב"ן ז"ל, בטעם הרמב"ם שלא מנה למצות עשיית הכלים כל אחד למצוה בפני עצמה, משום דכולן חלקים בכלל המקדש, ובכלל מצות 'ועשו לי מקדש', וכתב הרמב"ן דאין הכלים חלק מן הבתים, אבל הם שתיים מצוות ואינן מעכבות זו את זו, ומקריבין בבית אע"פ שאין בו כלים אלו, ע"כ. ולא מובן קושייתו, דהא אפ' המקדש עצמו ג"כ לא מעכבא בעבודה, דקיימ"ל מקריבין אע"פ שאין בית, וכמ"ש בובחיים (דף ס"ב), ופסקה הרמב"ם ז"ל (פ"ו מהל' בית הבחירה ה"ו), ע"ש. ואע"ג דבית עצמה אינה מעכבת בעבודה נצטוינו עליה לבנותה, וכמ"ש 'ועשו לי מקדש', וא"כ ה"נ נימא בכלי המקדש, דאע"פ שאינן מעכבין את העבודה, ומקריבין אע"פ שאין בו כלים אלו, אפ"ה הרי הן בכלל 'מקדש', וציונו

וקיימת אע"פ שלא היו בו כלים אלו, וכיון שאין חלות קדושת המקדש תלוי בעשיית הכלים רק בבית עצמו, א"כ אין נראה שיהיו הכלים בכלל מצות 'ועשו לי מקדש'. זה מה שנראה בכוונת השגת הרמב"ן ז"ל.

יא. והלב שמח כתב ביישוב שיטת הרמב"ם ז"ל, דאיהו סבר דאמת הוא וכל כלי המקדש שבא הציווי לעשותן הן הן חלקי הבית בעצמותו ממש, אף שאינן מחוברים בו, וזהו מגזרת חכמתו ית' שיבנו בית קדוש לשמו, ושלא תשלם קדושת הבית הזה כי אם בכלים האלה לכבוד ולתפארת, והכוון והדקדוק במושבם ובמקומם אות ומופת על זה, דקפיד קרא וקאמר 'ושמת את השולחן מחוץ לפרוכת ואת המנורה נוכח השולחן על צלע המשכן תימנה והשולחן תתן על צלע צפון', ואין ספק דבכל כי האי גוונא ליכא קפידא במלאכה שאינה צריכה לגופה, ובדבר שאינו מכוון לעצמו, וע"כ מדקפיד קרא אהכי, שמע מינה דכלים אלו הם מכלל עצם הבנין והבית עצמו. ונראה שהכתוב מבאר את עצמו, שהמקדש שזכרו ראשונה הוא מה שאמר אח"כ 'את תבנית המשכן ואת תבנית כל כליו וגו'', כלומר שתבנית המשכן בכללו עם תבנית כל כליו יחד הוא המקדש, ומכלל משמע שבזולתם אין השם של 'מקדש' שלם. וכן מדויק מלשון הרמב"ם שם (שורש י"ב), 'ועשו לי מקדש' מ"ע שיהיה לנו בית מוכן כו', ואחר כך בא לתאר חלקיו וכו'. וכן שם

י. ונראה בזה, דמבואר ברמב"ם (פ"ו הט"ו) דמה שמקריבין אע"פ שאין בית, היינו משום דקדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבא. וכן מבואר ברש"י בובחים (דף ס"ב. ד"ה שמקריבין), ע"ש. וא"כ בשביל שהיה שם בית בנוי בשעתו נשארה שם קדושתו לעולם, ומקריבין שם אע"פ שכבר נחרב ואיננו. אבל אילו קודם שבנה שם שלמה את הבית וקידש מקומו היה אחד בא להקריב שם קרבנו, היו מונעין אותו, כי עדיין לא חלה קדושתו, דמקריבין אע"פ שאין בית, היינו רק לאחר שנתקדש מקומו בבית בנוי, אבל קודם שנבנה שם הבית ונתקדש מקומו, אין מקריבין שם בלא בית.

ולפי"ן נראה, דעיקר טענת הרמב"ן ז"ל היא מהתחלת חלות קדושתו, ולא אחרי שכבר נתקדש המקום בבנינו, והכי קאמר, דרך הבית בעצמו כותליו וקירותיו וגגו וכל המחובר לו ממש, הוא דאיקרו 'מקדש', ומעכב תחילת חלות קדושת מקום המקדש מעיקרא, אבל הכלים שהיו עם המקדש אינם מעכבין חלות קדושתו, שאם בנאוהו בלא עשיית כליו עמו, אפ"ה חלה קדושתו. וזהו שכתב הרמב"ן 'דאין הכלים חלק מן הבית ואין מעכבין זה את זה', ור"ל דאף בלי עשיית כליו חלה קדושת המקדש בבניית הבית לבדו, 'ומקריבין בבית אע"פ שאין בו כלים אלו', כלומר אף אם בנאוהו בלא כליו חיילא קדושתו לענין זה, שכשיחרב מקריבין במקומו, כי קדושתו חלה

כשהתחילו לבנות בית הבחירה לעבודה וכו', וכבר ביארנו שזה הכלל כולל מינין רבים, המנורה והשולחן והמזבח וזולתם כולם מחלקי המקדש, והכל ייקרא 'מקדש' וכו', עכ"ד הלב שמח, עש"ב. וכן נראה להדיא מהרמב"ם בידו החזקה שכתב (פ"א מהל' בית הבחירה ה"ה-ו') וז"ל, ואלו הן הדברים שהן עיקר בבנין הבית, עושין בו קדש וקדש הקדשים וכו', והכל נקרא מקדש, ועושין במקדש שבעה כלים וכו', עכ"ל. הרי שכל שבעת הכלים האלה הן עיקר בנין הבית ונקראים 'מקדש', כי מדקפיד רחמנא על מקום מושבם איפה יהיו כלים אלו מונחין, ע"כ שהם מכלל גוף הבנין בעצמו, וכמו שביאר הלב שמח.

יב. עוד ראיתי כעיקר דרך זה בספר אורים גדולים למהר"י זאבי ז"ל (אור לישרים פ' תרומה אות ב'), עיין עליו שהק' על דברי הרמב"ם והרמב"ן ככל מה שהקשינו, דלהרמב"ן היאך אפשר לומר דהבית מעכבא והכלים לא מעכבי, והא אפ' בית לא מעכבא, דמקריבין אע"פ שאין בית, ולהרמב"ם היאך יאמר דאפ' הכלים מעכבי, והא אפ' בית עצמו לא מעכבא. ותירץ כדאמרן, דלא קשיא מידי, דהתם היינו טעמא לפי שקדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לע"ל, ובקדושת שלמה המלך נתקדש המקום בבית ובכל כליו, ומאחר שכבר נתקדש המקום קדושת עולמים, אף אם הוא שמם בקדושתו קאי, ובכך מקריבין אע"פ שאין בית, ולא נחלקו הרמב"ם והרמב"ן אלא בתחילת הקדושה, כמו בית עולמים בעת חינוכו בראשונה בעת קידוש שלמה אם יחסר כל אחד מהכלים, דלהרמב"ם דקרי ליה חלק מחלקי הבית מעכב, ולהרמב"ן אינו מעכב אפ' בהתחלת הקדושה, עכ"ד. ושוב הק' הרב ז"ל, דבנוב וגבעון לא היה בהם הארון,

(מ"ע כ') לבנות בית הבחירה לעבודה וכו', וכבר ביארנו שזה הכלל כולל מינין רבים, המנורה והשולחן והמזבח וזולתם כולם מחלקי המקדש, והכל ייקרא 'מקדש' וכו', עכ"ד הלב שמח, עש"ב. וכן נראה להדיא מהרמב"ם בידו החזקה שכתב (פ"א מהל' בית הבחירה ה"ה-ו') וז"ל, ואלו הן הדברים שהן עיקר בבנין הבית, עושין בו קדש וקדש הקדשים וכו', והכל נקרא מקדש, ועושין במקדש שבעה כלים וכו', עכ"ל. הרי שכל שבעת הכלים האלה הן עיקר בנין הבית ונקראים 'מקדש', כי מדקפיד רחמנא על מקום מושבם איפה יהיו כלים אלו מונחין, ע"כ שהם מכלל גוף הבנין בעצמו, וכמו שביאר הלב שמח.

המבואר מדבריו, דלפי שיטת הרמב"ם ז"ל, איברא הוא דכלי המקדש מעכבין הן את המקדש, ולפי מה שביארנו היינו לומר דבתחילת הבנין וקידושו וחינוכו, אם יחסרו כליו לא חיילא קדושת המקדש, אבל ודאי לאחר שכבר נבנה הבית עם כל כליו ונתקדש מקומו, שוב לא פקעה קדושה בכדי, ומקריבין אע"פ שאין בית ואין כלים, וכו"ל. וכן מצאתי בשו"ת לב שמח (לבעל הלב שמח הנז' על סה"מ) בשו"ת רוח יעקב שבסוף הספר להר"י אשכנזי ז"ל (סי' מ"ז), שהוקשה לו בעיניו דברים אלו שיצאו מפי הלב שמח, דהיאך אפשר לומר דכלים מעכבים, והא מקריבים אע"פ שאין בית. ותירץ וז"ל, ולעד"ן דאפשר לתרץ להר"מ, דהא דס"ל דמעכבין היינו

'שימה', וקשה למה שינה. ולמה שהקדמנו אפשר, כי כל הכלים שזכרנו הן חלקים מגוף בנין הבית ולא תשלם עשיית המקדש בלעד, והנחתם על מקומן היא השלמת בנין המשכן בעצמו, ולכן נאמר לשון 'וישם', שהשימה במקומן היא השלמת בנינו, אבל הארון אינו חלק מעצם בנין המקדש, שהמקדש תכליתו לעבודת הקרבנות ואין עבודה בארון, וכמו שביארנו למעלה באורך, רק שמביאין אותו אל המקדש שישב שם להשרות שכינה בתוכו, אבל אינו מכלל גוף בנין הבית בעצמו, ולכן לא נאמר בו לשון 'שימה', שאין שימתו בכלל בניית הבית בעצמו, ולא נאמר רק לשון הבאה 'בעלמא, ודו"ק.

יד. כלל העולה מכל המדובר הוא, דלהרמב"ם ז"ל עיקר תכלית המקדש הוא להעבודה שנעשית בו, וכלי המקדש שהן לצורך עבודה, ושהקפיד הכתוב על דקדוק מקום מושבם, הן הן בכלל עיקר הבנין של ה'מקדש' בעצמו, ולכן נכלל מצות עשייתן בכלל מצות 'ועשו לי מקדש'. ודוקא שבעת הכלים שמנה הרמב"ם ולא הארון, כי לא נעשה לעבודה, ואינו נכלל בכלל 'מקדש' דלעבודה איתעביד. אבל הרמב"ן ז"ל פליג עליה וסבר, דלא הוו כלי המקדש מכלל עיקר בנינו, כי כיון שאינן מחוברים לו ממש ולא נקשרים עמו בעיקר בנינו, כמו הכותלים וגגו וקירותיו, לכן לא איקרו 'מקדש', ולא נכלל מצות עשייתן במצות 'ועשו לי מקדש'. ונפקא מינה

והיאך קדשו בתחילת חינוכם, והא נחסר אחד מכלי המקדש, וכן בבית שני שנגנז הארון ולא היה במקומו, היאך נתקדש מקום המקדש, למ"ד דעזרא קדושי קדיש ותחילת קידושו וחינוכו היה על ידו בבית שני (עי' שבועות דף ט"ז), והא לא היה הארון, ולהרמב"ם גם כלי המקדש מעכבין בקידושו. ופלפל בזה הרב ז"ל, והעלה בצריך תלמוד, עיי"ש.

ולמה שביארנו למעלה לא קשיא מידי, דלהרמב"ם ז"ל רק שבעת הכלים, היינו ב' המזבחות והכבש ומנורה ושולחן וכיור וכנו, הנה הנם הכלים דאקרו 'מקדש', שכולם הן לצורך עבודת הקרבנות, והמקדש תכליתן הוא להקרבה איתעביד, ולכן רק אלו נקראין 'מקדש', אבל הארון שאין נעשית בו שום עבודה, אינו בכלל 'מקדש', ולא נכלל מצות עשייתו בקרא ד'ועשו לי מקדש', וא"כ שפיר קדשו נוב וגבעון ובית שני, כי אע"פ שנחסר להם הארון אינו מעכב, דלא הוי הארון בכלל כלי המקדש וכשאר הכלים שזכרנו, ודו"ק.

יג. ועל פי הקדמה זאת אפשר לבאר מה דשני קרא בדיבוריה, דבסוף פ' פקודי (מ', כ'- ל') כשבא הכתוב לספר איך שהקים משה את המשכן ושם את כל כליו בתוכו על מקומו כאשר צוהו ה', אמר בכולם לשון 'וישם', דהיינו בשולחן ומנורה מזבח הזהב ומזבח העולה והכיור וכנו, בכולם הוא אומר לשון 'וישם', אבל בארון נאמר 'ויבא את הארון אל המשכן' (שם, כ"א), לשון 'הבאה', ולא לשון

(פ' בהעלותך), דמלבד מצות הדלקת הנרות במנורה, המנורה עצמה היא מכלי המקדש, וצריכה להיות במקדש משום מצות המקדש, ואפ' בלא שיהיו מקיימין עליה מצות הדלקתה, ועיי"ש. נמצא דאין עשיית המנורה כהכשר מצוה בעלמא, רק היא מכלי המקדש בעצמו, שמדיני המקדש הוא שצריך להיות שם מנורה, וא"כ לא נכלל עשייתה בכלל מצות עבודתה, כי אפ' בלא עבודתה נמי צריך להיות שם משום מצות המקדש, ומדיני מלאכת המשכן, ולא כהכשר בעלמא למצות הדלקתה, ודו"ק.

טו. והנה איתא במס' ברכות (דף נ"ה.), אמר ר' שמואל בר נחמני א"ר יונתן בצלאל על שם חכמתו נקרא, בשעה שאמר לו הקב"ה למשה לך אמור לו לבצלאל עשה לי משכן ארון וכלים, הלך משה והפך ואמר לו עשה ארון וכלים ומשכן, אמר לו משה רבינו מנהגו של עולם אדם בונה בית ואח"כ מכניס לתוכו כלים ואתה אומר עשה לי ארון וכלים ומשכן, כלים שאני עושה להיכן אכניסם, שמא כך אמר לך הקב"ה עשה משכן ארון וכלים, אמר לו שמא בצל א-ל היית וידעת, ע"כ. והמאמר תמוה, ראשית כל, אם הקפיד הקב"ה על סדר עשייתן של הכלים והמשכן, א"כ מדוע לא נזהר משה לדקדק על הסדר, דמי שנאמר עליו 'בכל ביתי נאמן הוא' בודאי לא בחנם יהפך סדרן במקום דקפיד קוב"ה. ועוד קשיא אריכות תשובת בצלאל 'מנהגו של עולם

דלא מעכבי כלים בעיקר התחלת בניינו אי הוו חסירין כלי המקדש, אפ"ה הוה קידושו קידוש, כי עיקר הבית בנוי הוא אף כי יחסרו כליו, שאינן חלקים ממנו בעצמו. ומצות עשיית הכלים להרמב"ן היא בכלל עיקר מצות עבודתו, דמצות עשיית השולחן היא חלק ממצות העבודה שנאמרה בו, וכן המנורה עשייתה בכלל מצות ההדלקה, וכן בכולם.

ונראה דהרמב"ם והרמב"ן לטעמייהו אזלי, דהרמב"ן כתב (בשכחת לאוין ג'), שנמענו שלא לשנות סדר הנחת הכלים במקדש, כשולחן והמנורה והמזבחות, והוא אומר ית' 'ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו', ע"ש. היינו דאסור לשנות מקום כלי המקדש, ויש על זה לאו מיוחד 'ובכל אשר אמרתי וגו'". אבל הרמב"ם ז"ל שלא מנה זה ללאו, י"ל דס"ל דא"צ ע"ז לאו מיוחד, כי כיון שהכלים הם מחלקי הבית בעצמו פשיטא שאין משנין מקומן. ובפרט לפי מ"ש הרדב"ז ז"ל (סי' אלף תס"ו), דהמשנה מקום הכלים עובר בעשה ד'ועשו לי מקדש', עש"ה. א"כ נמצא דלדעת הרמב"ם א"צ ע"ז לאו מיוחד, דנכלל איסור זה בעשה ד'ועשו לי מקדש', דקאי ג"כ אכלי המקדש לדעת הרמב"ם. אבל הרמב"ן ז"ל דסבר שאין הכלים מכלל חלקי הבית בעצמו, צריך ע"ז לאו מיוחד.

והרמב"ם ז"ל דלא ניחא ליה למימר כסברת הרמב"ן, י"ל דהטעם הוא כמ"ש בחי' מרן רי"ז הלוי ז"ל עה"ת

אולם בצלאל בחכמתו ראה והבין, דמדקפיד קרא שיהיו הכלים מכוונים על מקומם ומושבם, כי כך קבע הכתוב איפה שיהיו מונחים במקום המיוחד לו, א"כ בע"כ דמצוה אחת הן, והם מחלקי הבית בעצמו, וכשיטת הרמב"ם ז"ל, וכדאסברה לן בעל הלב שמח ז"ל, דאילו בבית של חול מנהגו של עולם להניח חפצי וכלי הבית בכל אשר ימצא ידו, ואין להם מקום מיוחד שיהיו שם מונחים תמיד בלי לשנות, אלא פעמים בדרום פעמים בצפון, והטעם משום שאין כלי בית של חול מחלקי הבית עצמו. וזהו שהאריך בצלאל בשאלתו ואמר 'מנהגו של עולם אדם בונה בית ואח"כ מנכיס לתוכו כלים', על ההכנסה קאמר ולא על העשייה, דמשמע שכבר הכלים עשויים, ורצונו לומר דמנהגו של עולם בבית של חול שמכניס את הכלים בלתי ציון מקום מסויים, רק בכל מקום אשר יראה הוא מכניס ומניח, ומשו"ה 'אתה אומר לי עשה לי ארון וכלים ומשכן', כלומר דמחמת שענין תראינה מנהגו של עולם, שאדם מכניס כליו בתוך ביתו ואינו מקפיד בהנחתן, שהיום כאן ולמחר משנה מקומו מפינה לפינה, לכך אתה אומר לי ג"כ במשכן, כלים וארון ומשכן, למימרא שאין מקום מסויים להנחת כליו, ואין מקפידין על מקום מושבם, ולכך נמנין כל אחד ואחד למצוה בפני עצמה, ואין עשייתן תלויין במשכן ולא מחלקי הבית נינהו, וממילא אין קפידא על הסדר. אמנם אשאלך

וכו', דבקיצור הול"ל 'כלים שאני עושה להכין אכניסם'. ובכלל מי שם פה לבצלאל להרהר אחר רבו, דמאחר שכך א"ל משה א"כ הלכה היא, והיכי יסתור דבריו מסברת עצמו. והתוס' כתבו, דהיכא אשכחן שצוה הקב"ה לעשות משכן תחילה, דאדרבה בפ' תרומה כתיב ארון תחילה, ותירצו דבפרשת כי תשא כתיב 'את אהל מועד ואת הארון לעדות', ע"כ. והק' המהרי"ט ז"ל בדברשותיו (צפנת פענח פ' פקודי דף רל"א), דמאי אולמיה האי קרא מהאי קרא, ומאחר שנאמר ארון תחילה בפ' תרומה, מאי חזית דאזיל בתר מה שנאמר בפ' כי תשא, וע"ש. וכל זה צ"ע. ועי' בפני יהושע (ברכות שם) משכ"ב.

וביאר בספר נשמת חיים למהר"ח אבולעפיה ז"ל (דרוש ד' להלבשה דף נ"א ע"ב), כי הדברים מגיעין למה שהקדמנו, דאם אין הכלים מחלקי הבית עצמו וכסברת הרמב"ן ז"ל, א"כ אין קפידא על הסדר מה יעשה תחילה, או משכן תחילה או כלים תחילה, על כן סבר משה דאף שבפרשת כי תשא נאמר משכן תחילה, מ"מ כיון שבפרשת תרומה נאמר כלים תחילה, א"כ שמע מינה שאין הסדר מעכב, ומשום דכלים לאו מחלקי הבית נינהו, ועל כן הפך, כסבור היה שכל אחד ואחד מצוה בפני עצמה, עשיית המשכן לבד ועשיית הכלים לבד, ואין קפידא על הסדר, והרשות נתונה לעושי המלאכה לעשות תחילה מה שירצו.

המשכן בעצמו, ובדין הוא שעושין את המשכן תחילה שהוא העיקר ואח"כ כליו. וע"ז השיב משה 'שמא בצל א-ל היה וידעת', דהאמת הוא דכן צוה לו הקב"ה שולחן בצפון ומנורה בדרום, וכל הכלים במקומו המיוחד לו, ואין משנין מקומן, ולא דמי לשאר בתי החול, ואין נמנין אלא למצוה אחת, כי הכלים הם מחלקי הבית, וצדקת והאמת אתך, ולכן 'שמא בצל א-ל היית וידעת', ע"כ דברי מהר"ח אבולעפיה ז"ל, ודפח"ח.

והודיעני אעיקר דדינא, כלים אלו שאני עושה 'להיכן אכניסם', כלומר האם אין להם מקום מסויים כבתי החול, או שכן קבע הכתוב מקום מיוחד כל אחד ואחד במקומו הראוי לו, וא"כ אינו כבית של חול, ואין למדין ממנהגו של עולם, דהכא הרי הן בכלל חלקי הבית וסדר עשייתן מעכב, דמשכן תחילה ואח"כ הכלים, ולא ככתוב בפ' תרומה כלים תחילה, אלא העיקר כמו שנאמר בפ' כי תשא, עשה משכן תחילה ואח"כ כלים, כי הם חלקי





בדק הבית



[א]

תגובה לתגובת הרב ישראל נתנאל נמדר בגליון כב

הרב שמואל כאשכראמן, אב"ד נר המזרח
אטלאנטא, ומח"ס מנחת שמואל

לכבוד מערכת הקובץ "אבקת רוכל",

ראיתי את המאמר של הרב ישראל נתנאל נמדר שליט"א שהשיג על כמה דברים
שכתבתי במאמר לגבי הוספת מים קרים למיחם ביו"ט.

וכבודו השיג על דברים שצריך לעיין היטב במאמר ורואים שעל כל מה שכבודו כתב
כבר דברנו.

רק על נקודה אחת שכבודו כתב, שכל פעם שרוצה לבשל את המים, הפעולה שעושה
היא לשפוך מים לתוכו והמיחם מתחיל להרתיח את המים מעצמו ולכן מעשה זה
הוא מעשב הרגיל ונכלל במלאכת מחשבת.

ובמחילת כבודו מעשה גרמא מותר ביו"ט אפילו אם נעשה בכוונה, ועיין רמ"א סימן
תקיד סעיף ג שהתיר להעמיד נר במקום שהרוח שולטת כדי שיכבה. ועיין
שם במג"א סק"י שהקשה דהלא קי"ל דגרם כיבוי אסור באופן שגורם שיכבה הנר.
ובמאמר מרדכי שם סק"י כתב ליישב ע"פ דברי התוס' בביצה (כב. ד"ה המסתפק) שרק
בשבת אסור גרם כיבוי שלא במקום פסידא אבל לא ביו"ט. ועיין בשער הציון שם
אות לא, שהעתיק את דברי המאמר מרדכי. וכ"כ בפתח הדביר בשם הר"ש ויטאל.
ומפורש כדבריהם בדרכי משה הארוך. וכן עי' בשו"ת חתם סופר אבהע"ז ח"ב סי' כ,
שגם מלאכת הבערה לא נאסרה בגרמא. וכן נראה ברור מדברי מרן הגאון הרב עובדיה
יוסף זצ"ל ביחווה דעת ח"ב סימן סו. וכן בשו"ת יביע אומר ח"ג סימן ל.

ולגבי ההשגות האחרות הבאנו בזה את דעות הפוסקים, ודנו בדבריהם בתשובה הנז',
ומפני המחלוקת צירפנו את כל הדעות, ומכח זה התרנו הוספת מים למיחם
ביו"ט. לפיכך להלכה מותר להוסיף מים למיחם ביו"ט.

בברכה,

שמואל כאשכראמן

[ב]

בענין ערי יהודה וירושלים, המשך לדרוש בענין ירושלים שנרפס בגליון כב

הרב משה זרגרי, בית מדרש גבוה, ליקווד

בגליון כב, הארכנו בענין כמה מעלות טובות שנתייחדה בהם ירושלים עיה"ק, ע"ש. וכעת נוסיף עוד נדבך על דברינו שם. הנה, מצינו שהרבה פעמים מזכירים את "ערי יהודה וירושלים", ולמשל בפס' "עוד ישמע בערי יהודה ובחוצות ירושלים", וכן "וערבה לה' מנחת יהודה וירושלים כימי עולם וכו'" (מלאכי ג', ד'). ויש להעיר, (א) למה לא מזכירים את שאר ארץ ישראל ומה מיוחד ב"ערי יהודה". (ב) האם ירושלים אינה נכללת ב"ערי יהודה".

והנה מצאתי בספר "אומר לציון" (כהן - דיני קריעה סימן תקס"א סעיף א') שהאריך בענין זה לגבי דין קריעה על ערי ישראל, והביא דהטור (שם) כתב וז"ל, הוואה ערי ישראל בחורבנן אומר וכו' וקורע, ע"כ. ותמה הב"י מהגמרא ששם כתוב "ערי יהודה. ומוכח דערי יהודה דוקא וכן המנהג שלא לקרוע אלא על ערי יהודה. וכ"כ הב"ח, וביאר הטעם משום דערי ישראל לא חשיבי כל כך לקרוע עליהם כערי יהודה. וכתב הלבוש דהיינו טעמא משום דערי יהודה קרובים לירושלים יותר. והביא לו סמוכים מהרשב"ם (בב"ב קכב. ד"ה קרובים) "מי שעולה לו גורלו בקרוב לירושלים מעלה מעות למי שעלה ברחוק מירושלים שהרחוק גרוע הוא מפני שני דברים, אחד מפני שרחוק מבית המקדש ואחד וכו', עכ"ל. הא לך דכל שקרוב יותר לירושלים ומקום המקדש, וכערי יהודה, מהיפה והחשוב מקרי.

ועוד הביא ראיה מהא דאיתא בסנהדרין (יא:): דאין מעברין את השנה אלא ביהודה מפני שנאמר "לשכנו תדרשו ובאת שמה" ודרשינן כל דרישה שאתה דורש לא יהיו אלא בשכנו של מקום. וכן בספר "הר הקודש" בתחילתו, כתב שערי יהודה נקראו "ערי קדש" משום שבתחומם היה בית המקדש, מקום השראת השכינה. והרמב"ן באגרתו לבנו רבי נחמן כתב "ומה אגיד לכם בענין הארץ, כי רבה העזובה וגדל השממון, וכללו של דבר, כל המקודש מחבירו חרב יותר מחבירו, ירושלים יותר חרבה מן הכל, וארץ יהודה יותר מן הגליל".

והנה בספר "פאת השולחן" (בית ישראל בימן ג' אות א') כתב טעם אחר, דשם בערי יהודה עיקר המלוכה של ישראל היה. וכן כתב בספר "משמיע ישועה" מבשר טוב השלישי (נבואה ח') וז"ל, והמפרשים אמרו שירושלים וציון שהיתה עיקר המלכות תהיה המבשרת לכל ערי יהודה שקרובה ישועתה לבוא וכו', וזכר ערי יהודה ולא ערי ישראל לפי שעיקר המלכות יהיה לבית יהודה, עכ"ל.

והנפקא מינה בין שני הטעמים הוא אם "ערי בנימין" בכלל "ערי יהודה", דלפי הטעם הראשון הרי המקדש גם כן היתה בחלקו של בנימין אבל לפי הטעם השני, למעשה, עיקר המלוכה לא היתה שם, ע"כ.

ועתה נבין למה כתיב "וערבה לה" מנחת יהודה וירושלים". ובאמת, לעיל מינה (מלאכי ב', י"א) כתיב "בגדה יהודה ותועבה נעשתה בישראל ובירושלים כי חלל יהודה וגו'", ופירש הרד"ק "כלומר אפילו בירושלים שהוא מקום בית המקדש, עשו התועבה הזאת", ולפי הנ"ל י"ל דלכך נמי כתיב "יהודה", כי היא היתה מקודשת יותר מחמת שהיה מקום המקדש.

ולגבי קושינתנו השניה (האם אין ירושלים מערי יהודה) יש ליישב על פי היסוד הנ"ל (ירושלים היא המשך המקדש), ויתבאר יותר על פי מה דתנן בכתובות (ד', י"ב) "את תהא יתבא בביתי וכו' כך היו אנשי ירושלים כותבין, אנשי גליל היו כותבין כאנשי ירושלים, אנשי יהודה היו כותבין וכו'", ואיכא למידק, הרי בכמה מקומות מצינו שא"י נתחלקה לשלשה ארצות: (וכדמצינו לגבי שמיטה וביכורים עיין שביעית ט', ב' וביכורים א', י) יהודה, גליל ועבר הירדן, וא"כ למה נתייחד אנשי ירושלים. וב"מלאכת שלמה" ביאר וז"ל, ושמה דאנשי ירושלים היו עושין על פי חכמי לשכת הגזית, עכ"ל. וזהו ראיה לדברינו, דבירושלים כל הנהגתם היה על פי בית המקדש כי היא היתה "עיר המקדש", ולכן ירושלים חלוקה משאר ארץ ישראל.

[ג]

תשובה לשואל, בענין אבי הבן שמנהגו לקרוא לבנו בכורו על שם אביו, וחמיו ששמו כשם אביו מקפיד בדבר כי מנהגו שלא לעשות כן.

הרב מנחם עובדיה, כולל יחווה דעת, ירושלים ת"ו

לכבוד וכו',

אחדשה"ט,

באתי בשורות אלו, בקצירת האומר, אודות שאלתך אשר שאלת, כי באשר מנהגך, מנהג הספרדים, לקרוא לבן הנולד ראשון על שם סבו בחיים חיותו, ושם אביך "יעקב", ושמו של חמך "יוסף מאיר יעקב", ומנהגו, מנהג האשכנזים, שלא לקרוא אחר החיים, חושש חמך שתקרא לבנך בשם "יעקב", כי זה גם שמו.

ובראשית דברי אבהיר שמה שאכתוב בס"ד, הוא בבחינת הלכה ולא למעשה, כי בשאלה זו יש ענין רגשי גדול (מאד), הן מצידך שאתה רוצה לקרוא לבנך על שם אביך [וכן אביך שרוצה שתעשה כן, כי זה בשבילו לכבוד ולתפארת], והן מצד חמך שמפחד שתעשה כן ומקפיד בזה. ובדברים רגשיים כאלו, צריכים שני הצדדים לבוא בהסכמה בדרך השלום, ולכן אייעצך שתלכו ביחד, אתה וחמך, לעשות שאלת חכם, וכאשר יגזור אומר, כן יעשו, כי קשה לקבוע בזה כללים בכתב לענין מעשה, כי כל מקרה לגופו, וצריך לדון בזה לפני בעלי הדין. ובכל זאת לא אמנע מלקיים חלק מבקשתך, לכתוב בפניך מה שנראה לענ"ד העיקר להלכה, אבל כאמור לא למעשה.

מקור המנהגים

ראשית נבוא לעיין במקור מנהג הספרדים, לקרוא לבן על שם סבו בחיים חיותו, ולכבוד גדול יחשב לו. וכן במקור מנהג האשכנזים, שלא לקרוא על שם החיים כלל, ואדרבה מקפידים על זה ונוהרים מזה מאד.

הנה מנהג הספרדים יסודתו בהררי קודש, ואיכא ראיות טובא מהתלמוד ומדורות הראשונים ועד ימינו אנו, שכן הייתה מנהג ישראל בכל מקום מקדמת דנא [ראה בהערה]*. וראה בספר ברית אבות (סי' ח אות טז) להגאון רבי שבתי ליפשיץ ראב"ד

א. ואביא כאן רק כמה דוגמאות בקיצור:

בדברי הימים (ספר א פרק ב פסוק יט, נ) כתוב שחור בנו של כלב קרא לבנו כלב על שם אביו. וע"ש ברש"י (בפסוק כ) שאביו כלב עדיין היה אז בחיים. והביא ראיה זו הגאון רבי יהודה אסאד בשו"ת יהודה יעלה (חיד"ד סי' רמז, וחאה"ע סי' קו וע"ש עוד). ע"ש.

וכן עיין בספר סדר הדורות (סדר תנאים ואמוראים ערך ר"ג דיבנה אות ב) שכתב שרבן שמעון בן גמליאל הנהרג, קרא לבנו רבן גמליאל דיבנה, על שם אביו רבן גמליאל הזקן, בחיים חיותו. ע"ש.

ועיין עוד בסדר הדורות (ח"א אלף הששי ה' אלפים לא) שכתב שמסופר שרבינו ישעיה מטראני, מחבר התוספות רי"ד על הש"ס, היה סבו של רבינו ישעיה האחרון, הנקרא ריא"ז (ר"ת רבינו ישעיה מטראני, מחבר ז"ל), ובשעת פטירתו של רבינו ישעיה מטראני הראשון, אמר "והנה בן בתי יורש אותי", כשכוונתו לריא"ז שכבר נולד, וכך היה שנכדו הריא"ז מילא את מקומו ברבנות. ע"ש. הרי שנכדו נקרא על שם סבו אפילו שהיה הסב בחיים.

ובשו"ת הרשב"ש (סימן רצא), הביא מעשה, שכשנפטר רבנו יונה מגירונדי בעיר טולטולא, היתה בתו הנשואה לר' שלמה בנו של הרמב"ן, מעוברת, וכשילדה בן זכר, אמר הסבא הרמב"ן, שאף על פי שצריך לקרותו משה על שמי, אני רוצה שיקרא יונה על שם אבי אמו (היינו על שם רבנו יונה), משום דדרשינן (יומא לח ע"ב, קידושין עב ע"ב) זרח השמש ובא השמש (קהלת א, ה) עד שלא שקעה שמשו של זה, זרח שמשו של זה. וכאשר הורה כן עשו, וקראו אותו יונה, וכך היה דנפק גברא רבה, והיה רב וגדול בישראל. ע"כ. הראת לדעת שכתב והיה להם לקרותו משה כשם אבי אביו, כלומר נהגו לקרוא בשם הסב בחיים חיותו. וציין לתשובה זו בספר טיב גיטין להגאון רבי אפרים מרגליות (סדר שמות אנשים אות ש ס"ק ד, וכן בסדר שמות נשים אות א ס"ק ו). ע"ש.

אורשיווא ובעל סגולות ישראל, שכתב בשם הגאון רבי שלמה אהרן ווערטהיימער מירושלים, שאצל אחינו בני ישראל אנשי ארץ ספרד בירושלים, מקובל לסגולה לאריכות ימים של הסבא, שיקרא נכדו על שמו בחייו. ע"ש.

ומנהג האשכנזים הוא ככל הנראה ע"פ ספר חסידים (סי' תס) שכתב וז"ל, נכרים שקוראים לבניהם בשם אביהם, אין בכך כלום, והיהודים מקפידים על כך, ויש מקומות שאין קורין אחר שמות החיים אלא אחר שכבר מתו. עכ"ל^ב.

וראיתי שנתקשו המפרשים איך לפרש דברי רבנו יהודה החסיד שנראים לכאורה סתומים ומגומגמים. אמנם לענ"ד אפשר לפרשו בפשטות ובלא דוחק, וברור שכך הוא כוונתו.

וכן מצינו אצל מרן רבינו יוסף קארו בעל הבית יוסף והשלחן ערוך, שנקרא על שם סבו בחיים חיותו, והיה סבו רבו המובהק (עיין בבית יוסף סי' תרפח).

וכן מצינו אצל האור החיים הקדוש, רבנו חיים בן עטר, שנקרא חיים על שם סבו בחייו, ולמד מפיו תורה, כפי שהעיד בעצמו (ראה בפירושו על התורה, בראשית לב, טו. ובעוד מקומות).

וכן מצינו שבעל הלכות קטנות, הגאון רבי יעקב חאגיז, קרא לבנו משה, על שם חמיו רבי משה גאלנטי בחייו. כאשר רואים מספרו שו"ת הלכות קטנות, שבנו רבי משה, שהביא את הספר לדפוס אחרי פטירת אביו, כתב הגהות והערות על תשובות אביו, ובריש דבריו כתב "אמר המני"ח", שזהו ר"ת "משה בן יעקב חגיז". ובח"א (סי' ד ד"ה אמר המני"ח) כתב שם בזה"ל, שמענה ואתה דע לך כי זכורני בהיותי תינוק מורכב על כתפו של מורי הרב המאור הגדול מר זקני הרב המופלא כמה"ר משה גאלנטי ז"ל וכו'. ע"כ. ועיין בתולדות רבינו רבי יעקב חאגיז (הוצאת זכרון אהרן עמוד 11) שרבי יעקב נפטר כשבנו משה היה תינוק בן שנתיים, וזקנו רבי משה הוא שגידלו ולימדו תורה. ע"ש.

וכן כעין זה, מה שכתב מרן החיד"א בספרו מעגל טוב שבהיותו באיזה מקום כיבדוהו להיות סנדק, וקראו שם הנולד "חיים יוסף דוד", על שמו. ע"ש.

וע"ע ראיות לזה בשו"ת אפרקסתא דעניא (ח"א סי' קמב ד"ה ומו"ח) להגאון רבי דוד שפערבער בשם חמיו, ובשם האמרי יוסף. ובהגהות מהרש"ם לספר חסידים (נדפס בסוף ספר מילי דחסידותא, להגאון מבוטשאטש בעל אשל אברהם, מהדורה חדשה), ובסוף דבריו סיים שמבואר שבזמנים קודמים לא הקפידו על זה. ע"ש.

[רוב המקורות הנ"ל הובאו בקיצור בספר ברית אבות (סי' ח אות כ) להגאון רבי שבתי ליפשיץ ראב"ד אורשיווא ובעל סגולות ישראל. ע"ש. וחלקם במקור חסד על ספר חסידים (סי' תס) לרבי ראובן מרגליות. ע"ש].

ב. ואציין למה שראיתי בהגהות מהרש"ם לספר חסידים (נדפס בסוף ספר מילי דחסידותא, להגאון מבוטשאטש בעל אשל אברהם, מהדורה חדשה) שהביא בשם הטיב גיטין להגאון רבי אפרים מרגליות (סדר שמות נשים אות א ס"ק ו), שכתב בשם ספר שמות להגאון רבי שמחה הכהן (באות אל"ף בשם אברהם בהגה), שנשתררב המנהג מצוואת ר"י החסיד, שלא לקרות ילדיהן בשם אדם חי, ואף שנראה שלזרעו נאמר, נשתררב גם לשאר בני אדם. ע"כ. ונראה שטעות הוא אצלו, שחשב שזה מצוואת ר"י החסיד, אבל האמת שלא נמצא כן שם, כי אם בספר חסידים וכנזכר, ולכן אי אפשר לומר שדוקא לזרעו נאמר, כי רק על מה שכתב בצוואתו אפשר לומר כן, אבל לא מצינו לומר על מה שכתב בספר חסידים שרק לזרעו נאמר.

והוא כך, שהנכרים קוראים לבניהם בשם אביהם, דהיינו על שם עצמם (כגון, על דרך משל, גוי בשם "עשו" קורא לבנו ג"כ "עשו", וכן אנו רואים שכך הוא מנהג הגוים היום). ועל זה אמר דבעצם אין בכך כלום ואין בזה בית מיחוש שגם אנו היהודים נעשה כן (כגון, על דרך משל, יהודי ששמו "ישראל" יקרא לבנו ג"כ "ישראל"). אלא שלמעשה היהודים לא עושים כדבר הזה, ומקפידים שלא לקרוא לבן כשם אביו. וכל זה הוא לאלו הנוהגים לקרוא על שם החיים, דמ"מ לקרוא על שם האבא עצמו מקפידים שלא לעשות כן. ועל זה הוסיף, ויש מקומות שלא קורין על שם החיים כלל (דהיינו אפילו לא על שם אדם אחר). [והוא המשך למה שכתב בסימן הקודם שכל הניחושים הוא כנגד המקפידים, אבל מי שאינו מקפיד אין בכך כלום. כמו שכתב שם בפירוש קדמון על ספר חסידים].

ולפי זה אין מכאן שום ראיה ומקור להקפיד שלא לקרוא על שם אדם אחר שהוא בין החיים (שאינו אב הילד עצמו), שעל זה לא כתב כי אם שיש מקומות שאין קורין אחר שמות החיים, הרי משמע שאינו כי אם מנהג בעלמא בכמה מקומות, ולא כולם נוהגים כן. אבל מה שכתב לעיל מיניה שהיהודים מקפידים שלא לעשות כן, כוונתו על קריאת שם הילד כאביו⁶. ולפי זה יוצא שבאמת אין כל יסוד למנהג האשכנזים שלא לקרוא לילד על שם סבו כשהוא עודנו בחיים⁷.

שוב מצאתי בשו"ת חלקת יעקב (ח"ב סי' קכ, ובהנד"מ חיו"ד סי' קלו אות ב) להגאון רבי מרדכי יעקב ברייש אב"ד ציריך, שכתב בדיוק ככל מה שכתבנו לפרש בספר החסידים. וברור שפירוש זה הוא האמת בדברי רבנו יהודה החסיד. ואביא כאן תוכן דברי החלקת יעקב שם, וז"ל, אמנם נחזי אנן אם יש ממש בקפידא זו. המקור לזה בספר חסידים (סימן תס), וז"ל נכרים שקוראים לבניהם בשם אביהם אין בכך כלום והיהודים מקפידים על כך ויש מקומות שאין קורין אחר שמות החיים אלא אחר שכבר מתו. עכ"ל. יש לפרש כוונתו כך, ששני דברים משמיענו, האחד שהנכרים קוראים

ג. ואגב ראוי לציין, שמה שכתב רבנו יהודה החסיד, שהיהודים מקפידים שאין האב קורא לבנו על שם עצמו. נראה שקפידא זו היה דוקא במדינתו, מדינות בני אשכנז, שהרי מבואר בכמה מקומות שאצל הספרדים בירושלים, נהגו לעשות כן, ושהוא סגולה לאריכות ימים של האב, וכמו שהביא בספר ברית אבות (סימן ח אות טז) בשם הגאון רבי שלמה אהרן ווערטהיימער מירושלים. ע"ש. אמנם עיין בברית עולם על ספר חסידים למרן החיד"א שכתב, וז"ל, ולכל המנהגים אין אדם קורא בנו בשם עצמו. אבל ראיתי במקום אחד איש יהודי שמו מרדכי, וקרא שם בנו מרדכי, והיה זר בעיני מאד. עכ"ל.

ד. ואף שראיתי למרן הגאון רבינו עובדיה יוסף בשו"ת יביע אומר (ח"ה יו"ד סי' כא אות ב) שכתב שבספר חסידים (סי' תס) הביא מנהגים חלוקים אם לקרות שם הנולד על שם הסבא בחייו, ושיש מקפידים שלא לקרות אותו השם בחיי ההורים. ע"כ. ומשמע שהבין שיש משמעות מדברי רי"ח התם, למנהג זה של האשכנזים, מ"מ נראה לי דליתא, שברור כפי מה שכתבנו בכוונת רי"ח.

לבניהם בשם אביהם אין בכך כלום, הכוונה עשו קרא לבנו ג"כ שם עשו^ה, כמו שאנו רואים באמת המנהג כך בין הנכרים גם היום, ואין בכך כלום, וכפירוש שם דרצונו להביא ראיה שכל הניחושים רק כנגד המקפידים, אבל היהודים מקפידים על כך, הכוונה שלא לקרות האב ששמו יעקב גם לבנו יעקב. ואחר כך מסיים, ויש מקומות שאין קורין אחר שמות החיים אלא אחר שכבר מתו. הכוונה אפילו על אחרים מי שהוא, אם הוא עדיין בחיים לא יקרא על שמו, וכו'. ואם נפרש כך לדברי ספר חסידים, אין לנו שום מקור להקפיד שלא ליתן שם להנכד אף אם דומה לשם זקנו והוא בחיים וכו'. עכ"ל החלקת יעקב. ותאזרני שמחה שכוונתי לדבריו בהבנת דברי ספר החסידים¹.

ואולם היום נעשה זה אצל האשכנזים כמנהג בל תמוט, ומקפידים ונוהרים מזה מאד. ובספרי האחרונים ניסו למצוא מקורות למנהג על פי הדין, והעלו חרס בידם, כאשר יראה המעיין. אמנם כאמור ברור שהמקור הוא ספר חסידים, אלא שהוא נובע מטעות בהבנת דבריו, וכו"ל. שהרי באמת מעולם לא על זה כתב ספר החסידים שהיהודים מקפידים, ולא כתב כי אם שיש מקומות שאין עושים כן.

ומעתה לפי האמור, אין במנהג זה, לא משום איסור ולא כלום, כי אם מנהג בעלמא שנהגו בו רק בכמה מקומות, אשר כמעט אין לו שום יסוד ושורש כלל בתורתנו הקדושה, ואדרבה כפי שהראנו לעיל, בכל הדורות נהגו לקרוא על שם החיים, והיה בזה משום כבוד וחשיבות להאדם החי שקראו על שמו.

ה. ברור שאין כוונתו שכך היה באמת אצל עשו, שהרי לא מצאנו בשום מקום בחז"ל שהיה לעשו בן בשם עשו, רק כוונתו כאילו שגוי ששמו עשו קורא לבנו ג"כ עשו, וכאשר כתבנו למעלה באופן של משל ודוגמא.

ו. ומה שכתב החלקת יעקב שם, שמפירוש החיד"א (בברית עולם) לא משמע כן, אחר המחילה נהפוך הוא, דבריו מרן החיד"א ברורים, בזה"ל, ויש מקומות שאין קורין אחר שמות החיים וכו', וכתבו סימן "קראו בשמותם עלי אדמות" (תהלים פרק מט פסוק יב). ולכל המנהגים אין אדם קורא בנו בשם עצמו. אבל ראיתי במקום אחד (על דרך משל) איש יהודי שמו מרדכי, וקרא שם בנו מרדכי, והיה זר בעיני מאד. עכ"ל. הנה הביא בדרך מליצה, על הנוהגים שלא לקרוא על שם אדם אשר עודנו בחיים שהזכיר ספר החסידים ב"ויש מקומות וכו'", את הפסוק "קראו בשמותם עלי אדמות". אבל לא כתב שכן המנהג או שכן ראוי לנהוג, רק הביא פסוק דרך "אף שאין ראיה לדבר, זכר לדבר". ועל מה שכתב הספר חסידים שהיהודים מקפידים שלא לקרוא לבניהם על שם אביהם, דהיינו על שם עצמם, על זה כתב החיד"א שאכן לכל המנהגים לא נהגים לעשות כן, ושבמקום אחד ראה כן לאחד (שלמשל) הוא עצמו היה נקרא מרדכי, וקרא לבנו מרדכי, והיה זר בעיני מאד.

טעם הקפידא

ועוד נראה לי שיש טעות בהבנת טעם מנהג זה, שהמון העם חושבים שאם יקראו לילד על שם אדם חי, זה רע למזלו ולגורלו של האיש ההוא החי שקראו על שמו, ולכן מפחדים מזה מאד כאילו שזה סגולה למות או לדבר רע.

אמנם לפי המבואר בספרים הקדושים, אין שום צד לומר כן, רק אדרבה איכא בזה משום סגולה לאריכות ימים ושנים, כפי שהבאתי לעיל¹. וכ"כ הגאון רבי מרדכי יעקב ברייש בשו"ת חלקת יעקב (חיו"ד סי' קלו אות ג), בזה"ל, ובהיות כן, באתרא דמקפידין, אין החשש משום סכנה וכו'. ע"ש.

ולא מצינו טעם למנהג זה, כי אם מה שכתב בספר נוהג כצאן יוסף להגאון רבי יוסף יוזפא (עניני יולדת אות ה), והובא בספר זכרון ברית לראשונים להגאון רבי יעקב הגוזר (חלק המילואים סימן יב עמוד 254 ד"ה ובס' נוהג כצאן יוסף), [שגם הוא הלך אחרי ההבנה שמדברי ספר החסידים הללו יש מקור למנהג זה], שהוא כדי שלא יאמרו אנשים שמצפים למיתתו של האדם החי. דעיין שם שאחרי שהעתיק את לשון הספר חסידים הנ"ל, כתב בזה"ל, וכן נוהגין. ומעשה היה באחד שלא היה לו כי אם בת יחידה, ולא היה לו בן, ובתו ילדה בן בחייו, ציוה לה לקרוא את בנה על שמו, והוא יאמר קדיש אחריו כשימות, וכן עשתה. באופן זה אין לאסור, דכל עצמו של המנהג הוא כדי שלא יאמרו שמצפים על מיתתו, וכיון שהוא עצמו אינו מקפיד, אין בכך כלום. עכ"ל².

ועל כן הכא נמי י"ל שאפילו לפי מנהג האשכנזים בזה, היינו דוקא כשקוראים על שמו של החיים ואין סיבה לדבר, אז יש את הטעם שיאמרו שמצפים למיתתו. אבל היכא שאיכא סיבה מדוע קוראים בשם זה, הרי תו ליכא טעם זה, ופשוט.

והכא בנידוננו הרי כולם יודעים ומבינים שניתן לילד שם "יעקב" על שם אביו, וכמנהג הספרדים הידוע לקרוא על שם הסב בחייו, ואין הכוונה בקריאת הילד בשם זה, על שמו של חמיו כלל, ועל כן אין כאן טעם שיאמרו שמצפים למיתתו.

ז. ומה שכתב הגאון רבי יהודה אסאד בשו"ת יהודה יעלה (חאה"ע סי' קו) בזה"ל, ומכל שכן בכהאי גוונא שטעם המנהג שמונעים מלקרוא שם לבנו בשם אביו בעוד אביו קיים, דחוששין למילתא, והא חמירא סכנתא וכו'. ע"כ. לא ביאר מה הוא דחוששין ומה הוא הסכנה, וגם מקור לדבריו שהוא משום איזו סכנה, לא ידעתי. ועוד, שראה להלן בסמוך שהבאתי שלא אמרין חמירא סכנתא מאיסורא בסכנה סגולית.

ח. וכבר כתבתי לעיל שבספרי השו"ת וההלכה, יצאו הפוסקים, כל אחד בדרכו, למצוא טעם לפי ההלכה, למנהג זה, אבל מה שאחד בנה השני סתר, ולא נשאר טעם ברור לפי ההלכה למנהג כלל, כאשר עיני המעיין תחזנה מישרים.

ששם אחד משני שמות הוי שינוי השם

ועוד אני מוסיף, שהכא אפילו למנהג האשכנזים, אין כאן טעם לחשוש כלל, כיון שהוי שם אחד משני שמות, ובכה"ג הוי שינוי השם גמור, ואין מקום לחוש כלל.

והרי לדיני גירושין זהו שינוי השם גמור, כמבואר בפוסקים בהלכות גיטין^ט. ואם לעניני גיטין החמורים נחשב זה לשינוי השם ולא חוששין לגט ופוסלין אותו, כ"ש לענין חששות של רבנו יהודה החסיד דהוי שינוי השם ואין לחשוש^י. שוב מצאתי שכ"כ להדיא הגאון רבי חיים עוזר גרודזינסקי בעל האחיעזר בתשובה שהובאה בקובץ אש תמיד (עמוד שנט, קידושין) וז"ל, ובכל אופן, בשעה שנקראים ב' שמות אין מקפידים על זה (חששות דר"י החסיד), שהרי גם לגבי גירושין זהו שינוי השם, כמבואר בתוספות, ועיין ב[שו"ע] אה"ע הלכות קידושין ([סי' לח] סעיף לג) שאף שם אלי [נפל כאן טעות סופר, וצריך לומר "אין שמי אלא"] יוסף ונמצא שמו יוסף ושמעון, הרי זה שינוי, וכיו"ב הקילו האחרונים. ואין שום חשש ופקפוק בזה, ואין להקפיד בזה. עכ"ל.

וכ"כ להדיא הרבה מגדולי האחרונים לגבי הענינים הנמצאים בספר חסידים, ששם אחד משני שמות הוי שינוי השם. הלא המה, הגאון רבי פנחס הורוויץ בעל ההפלאה (בתשובה שבסוף ספר נזיר השם), והגאון רבי מאיר איזנשטטר בשו"ת אמרי אש (חיו"ד סי' ט), והגאון רבי שלמה קלוגר בשו"ת טוב טעם ודעת (מהד' תליתיאי סי' רסג), והגאון בעל אשל אברהם מבוטשאטש בספרו מילי דחסידותא (צוואת ר"י החסיד אות כז), וכתב כן נמי בשם חותנו בעל הנטע שעשועים, וכ"כ הגאון צמח צדק (בחידישו ליו"ד סי' קטז), והגאון רבי אריה בולחובר בשו"ת שם אריה (אהע"ז סוף סי' סה), וכ"כ הגאון

ט. ראה באהלי שם להגאון רבי שלמה גאנצפריד בעל קיצור שלחן ערוך (כלל הרביעי אות א ס"ק ב, ובכלל הראשון סוף ס"ק יג). ובשו"ת דברי חיים (ח"א אהע"ז סי' סד. וח"ב אהע"ז סי' קצו וסי' קלא). ובשו"ת יד יהודה (אהע"ז סימן א' נדפס בסוף ספר יד יהודה על הלכות שחיטה). ובשו"ת תשורת ש"י (מהדו"ק סימן קס"ט. ובמהדו"ת סימן נ"ח וסימן צ"ב), וציין לשו"ת מהראנ"ח (ח"א סימן י"א, וסימן ל"ג). ועיין עוד בשדי חמד (מערכת גט סימן ל"ו אות ה) מה שהביא בשם שו"ת שואל ומשיב (מהדו"ק ח"א סימן ק"א), ובשם שו"ת שם אריה (ח"ב סימן ע"ג), ושו"ת תפארת יוסף (סימן כ"א). ועי' שלחן ערוך אה"ע (סימן לח סעיף לג). ודו"ק.

י. ואין לומר הא חמירא סכנתא מאיסורא, שהרי לא אמרינן חמירא סכנתא מאיסורא אלא בסכנה טבעית ולא בסכנה סגולית. עיין בשו"ת יביע אומר ח"א (יו"ד סי' ט אות ו), וח"ב (אה"ע סי' ז אות י), וח"ד (אהע"ז סי' י), וח"ה (או"ח סי' לח אות ו, ואה"ע סי' ט אות ו), וח"י (יו"ד סי' נח אות ו). וכן בשו"ת יחזק דעת ח"ה (סי' סא ריש עמ' רפד). ובספר הליכות עולם ח"ב (עמ' קלז). ושם הביא כן בשם הרבה אחרונים, וביניהם, שו"ת טוב טעם ודעת (תליתאה ח"ב סי' קצח), ושו"ת אמרי אש (חיו"ד סי' ט), ושו"ת תורת חסד מלובלין (חלק אה"ע סי' ה אות ה), ועוד. יעו"ש. והוסיף מן הגרע"י זיע"א שם, דכל שכן במקום מצוה דלא אמרינן חמירא סכנתא מאיסורא. וכאן איכא מצוה טובא דכיבוד אב.

רבי שלום מרדכי הכהן מברעזאן בשו"ת מהרש"ם (ח"ה סי' כח) והוסיף שכדאי הם כל הגדולים שכתבו כן, לסמוך עליהם אפילו שלא בשעת הדחק. וכ"כ הגאון חזון איש בשו"ת חזון איש (סי' רכ). וע"ע להגאון רבי חיים חזקיהו מדיני בספרו שדי חמד (מערכת חתן וכלה אות ז) אריכות גדולה בזה, והביא מעוד פוסקים שכתבו כן. ע"ש. וע"ע להגאון רבי צבי הירש שפירא בדרכי תשובה (יו"ד סי' קטז ס"ק נו). וכן פסקו רבינו הגאון רבי בן ציון אבא שאול בשו"ת אור לציון (ח"ה פרק לז אות לט), ומרן הגאון רבינו עובדיה יוסף בכמה מקומות, בשו"ת יביע אומר ח"ב (אה"ע סי' ז), וח"י (יו"ד סי' יב), ובהליכות עולם ח"ז (עמ' רכ). ועוד רבים.

וכן מצאתי לענין נידוננו ממש. ראה בשם החזון איש, ברשימות של הגאון רבי חיים קניבסקי "הוראות ממרן החזון איש" שבסוף ספרו טעמא דקרא (אות לא) בזה"ל, כשיש ב' שמות לאדם אחד, ונותנין לאחר על שמו רק שם אחד, אין זה כלל השם הראשון, דב' שמות הוא שם אחד ארוך (ועיין אה"ע סי' קכט סל"ב וסי' לח סל"ג). עכ"ל. ומילתא בטעמא דב' שמות הוי שם אחד ארוך^א.

וכן כתב הגאון רבי יצחק יהודה ליב רבינוביץ בשו"ת דרכי תשובה (סי' א עמוד 18-19), שפסק לשואל אחד שמותר לו לקרוא את בנו בשם "אברהם" על שם צדיק גדול שנפטר, ושם חמיו "אברהם משה" והוא עודנו בחיים, והביא ראיה מהש"ס שאין זה (שם אחד משני שמות) אותו שם. ע"ש.

וכן מצאתי שנשאל בדומה לנידוננו בשו"ת חתן סופר (סי' פד) להגאון רבי שמואל עהרנפעלד, אודות אחד שמת אביו ל"ע, ורוצה לקרוא לבנו הנולד לו על שם אביו, אבל חמיו החורג מעכב בידו כי שמו כשם אביו ומקפיד בזה. ובסוף דבריו השיב בזה"ל, זאת עצתי היעוצה, שיתן לבנו ב' שמות, שם אביו ז"ל עם שם אחר, ובזה בודאי לא יקפיד חותנו נ"י, וגם ליכא חששא שכתבתי לעיל. ובאופן זה הכל על מקומו יבוא בשלום. עכ"ל. (הרי שאף כשנותן מלכתחילה את השם שהוא כשם החי אבל כל שנתנו ביחד עם שם אחר, לא הוי אותו שם, כ"ש הכא שחמיק כבר נקרא בשם יוסף מאיר יעקב, א"כ אם תקרא לבנך רק בשם יעקב, דלא הוי כלל אותו שם ואינו כשם חמיק).

וכן מצאתי עתה להגאון רבי דוד שפערבער אב"ד בראשוב בשו"ת אפרקסתא דעניא (ח"א סי' קמב בד"ה ומו"ח) שנשאל בנידון הדומה, והשיב בזה"ל, מ"מ לענ"ד בנ"ד

יא. דרך אגב יש לדון להיפך, דהיינו דשמא יש צד לומר שדוקא כשנותן שם אחד משני שמות, לא נחשב שנקרא על שמו, אבל להיפך דהיינו שמוסיף שם לילד, עדיין חשיב שנקרא על שמו. והחילוק בזה, דלהוסיף שם אינו מגרע מה שכבר יש בו השם האחר שהוא ממש כשם אותו האיש, דבכלל מתאיים מנה. אבל כשקורא לילד רק בשם אחד משני שמות, אז אין זה השם של ההוא, שהרי חסר השם השני. ודו"ק. וצ"ע.

דהחותן נקרא בב' שמות, י"ל דגם האידנא ליכא קפידא, עפמ"ש בספר אהלי שם (כלל ד' סק"ב), דכל שנקרא בב' שמות יחד, ב' השמות נדונים כשם אחד, ע"ש, ובשלחן ערוך אה"ע (סי' קכ"ט סעי' יד), ובפתחי תשובה (שם סוף ס"ק נב), ובטיב גיטין (בדיני שמ"ח סק"ו), ובשדי חמד (מע' גט), וכו', א"כ אם החותן נקרא בפ' כל בב' השמות הריהו שם אחר לגמרי וכו', וכמ"ש ג"כ גדולי האחרונים ז"ל לענין כלה וחמותה וכו"ב. עכ"ל.

וכן העלה בשאלה דומה, הגאון רבי מרדכי יעקב ברייש אב"ד ציריך בשו"ת חלקת יעקב (ח"ב סי' קכ, ובהנד"מ חיו"ד סי' קלו סוף אות ג), ואת"ד, וליתר תוקף ועוז כשיוסיף לבתו עוד שם בודאי אין שום חשש כלל דכיון דאף לענין כלה וחמותה מתירין כשיש לאחד עוד שם אחר והאחרונים מתירין אף לכתחילה להוסיף שם בכדי שלא יהיו שוין, א"כ כ"ש בנידוננו שאין לעכב להאב מלקיים מצות כבוד אמו לתת לבתו שם על אמו וכו', ובפרט כשיתן לה ב' שמות. ע"כ.

וכל זה דלא כמו שמבואר בשו"ת יהודה יעלה (חאה"ע סי' קו) להגאון רבי יהודה אסאד, שנשאל במי ש[בטעות] קרא לבנו "בער", ושם אביו שעדיין חיים "יצחק בער", ואביו הקפיד מאד ע"ז. והורה לשנות שם הילד ליששכר המכונה בערמן. ע"ש. ומבואר שלא ראה מקום לומר שכיון שהיו שם אחד משני שמות הוי שינוי השם ואין קפידא. אמנם כאמור מכל האחרונים הנ"ל מבואר דלא כן. (מלבד מה שבנידוננו יש עוד טעמים מספיקים לומר שאין קפידא).

אכן אח"כ ראיתי בשו"ת יד אלעזר להגאון רבי אלעזר הלוי הורוויץ אב"ד וינה (סי' קיא), שנשאל גם הוא מאותו רב השואל שבתשובת מהר"י אסאד, על המעשה הנ"ל, וכנראה שלא סיימה קמיה דמר דקראו לילד רק בשם אחד משני שמות הסב, ולכן הורה שיוסיפו עוד שם לילד, וכתב שבזה אין קפידא יען עכ"פ שם אחר הוא, וסיים בזה"ל, באופן שנלע"ד שלא לעקור שם הראשון לגמרי, רק יוסיפו לו שם חדש שיהיה העיקר, והזקן לא יקפיד עוד, ויגיד לו מעלתו כי בלא"ה מנהג אנשי ספרד לכנות את הנולדים בשם זקניהם בחייהם, וזה להם לכבוד ולתפארת, ועטרת זקנים בני בנים, ינובון בשיבה שקטים דשינים ורעננים. עכ"ל.

הראת לדעת שגדולי עולם נקטו בפשיטות ששם אחד משני שמות לא הוי אותו שם יב. וא"כ בנידוננו פשוט שאין מקום לחוש כלל.

יב. ואגב ראוי להדגיש שלכאורה יש לחלק, שלגבי הוספת שם כגון במי שרוצה לקרוא לבתו "רחל" על שם אמו, אבל רוצה גם להוסיף לה עוד שם "לאה", שתקרא "רחל לאה", שבזה עדיין נחשב שהיא קרוי על שמה, שכיון שהענין לקרוא לה על שם האמא הוא דרך כיבוד, ולהנציח ולשמור את השם לדורות, והרי בכלל מאתיים מנה, והרי סוף סוף שמה של הבת הינו ג"כ רחל, והשם ייזכר וישמר לדורות עולם בעזה"ת, לכבוד האמא. משא"כ הכא לגבי אם יש חשש ששם זה הוא כשם זה שיחולו עליו "קפידת

ובפרט שחמ"ך ידוע בפי כל בשם "יוסי", ואינו ידוע בפי הבריות בשמו המלא "יוסף מאיר יעקב" כלל וכלל, (ובטוחני שרוב חבריו מודעו ומכיריו אינם יודעים כלל ששמו ג"כ יעקב). ולהדיא כתב הגאון רבי אריה בולחובר בשו"ת שם אריה (אה"ע סוף סי' סה) ששם שנשתקע¹ ואין קורין בו, אינו נחשב כשם לענין צוואת ר"י החסיד. וכ"כ נמי הגאון בעל אשל אברהם מבוטשאטש בספרו מילי דחסידותא (צוואה אות כז ד"ה ונראה), ועוד. וה"ה לענין דברי ר"י החסיד בספר חסידים דלא שנה. וזה פשוט י'.

שקריאת הילד תלוי בכוונת הקורא

ועוד יש ליתן טעם הכא, שהרי ידוע מה שמבואר בספרים הקדושים דבקריאת שם הילד, הכל הולך אחר כוונת האב בשעת קריאת השם¹⁰.

הספר חסידים¹¹, הרי סוף סוף אין זה אותו שם, ואין לך בו אלא חידושו, דשם שווה צריך להיות שם שווה ממש. וזה פשוט.

וראיה לזה הוא מה שהבאתי לעיל משו"ת חתן סופר, דהשואל רצה לקרוא לבנו על שם אביו, רק שחמ"ו היה לו אותו שם, והורה לו החתן סופר שיוסיף שם לילד על שמו של אביו. וכן ראה לזה נמי הוא מה שהבאתי ג"כ לעיל משו"ת חלקת יעקב שג"כ הורה שיוסיפו שם לילדה. וכן ממה שהבאתי שהורה כן נמי בשו"ת יד אלעזר, ואילו היה שלענין לקרוא על שם אדם, שאם מוסיף שם לא היה חשיב שנקרא על שמו, א"כ מאי אהני ליה החתן סופר והחלקת יעקב והיד אלעזר בזה. אלא ודאי שלענין שיהיה הבן קרוי על שם הסב דרך כבוד, אפי' אי יוסיף שם לילד, עדיין סו"ס הרי קרוי על שמו. [וכן ראה בשו"ת דברי ישראל וועלץ (אה"ע"ז סי' יג סוד"ה וראה) בשם גאון אחד, אמנם הוא עצמו שם בסוף התשובה נראה שלא ס"ל הכי. ע"ש. ודו"ק]. ועי' לעיל בסמוך בהערה ט מה שכתבתי. ודו"ק.

יג. ואף שמן הסתם חמ"ך עולה לתורה בשמו המלא, והרי לענין גיטין בעולה לתורה באותו שם, אינו נחשב לשם שנשתקע (ע"י שו"ע אה"ע סי' קכט), מ"מ נראה שלענין חששות דר"י החסיד, די בזה שבאופן קבוע דבר יום ביומו אינו נקרא בפי אנשים בשם זה, לחושבו שם שנשתקע.

יד. ועוד שהרי בצוואת רבינו יהודה החסיד (סימן כח) כתב וז"ל, שני בני אדם ששמותם שוה, לא יתחתנו יחד בילדיהם. ע"כ. ואם באו לחוש לדברי רבנו יהודה החסיד, איך לא חשו והקפידו בזה, הרי שם אביך "יעקב" ושם חמ"ך "יוסף מאיר יעקב", ולא היה להם מלכתחילה לחתן את ילדיהם ביניהם. (ועוד שביודעי ובמכירי קאמינא, וידוע אני, ששם אבי חמ"ך "אברהם צבי", ושם חמ"י של חמ"ך "צבי הירש". נמצא שגם אצל חמ"ך עצמו לא היה לאביו וחמ"י לעשות שידוך ביניהם באשר שמם שווה). ובעל כרחך בכדי ליישב כל זה נצטרך לומר שכיון שאין השמות שווים לגמרי, על כן אין כאן בית מחוש. וכנ"ל. וכמו שכתב להדיא בשו"ת השיב משה (חאה"ע סי' ט), ובשו"ת אמרי אש (חיו"ד סי' ס), ובשו"ת אבני צדק (חאה"ע סי' ו), ועוד רבים, לענין זה דשני מחותנים. ע"ש. ולכן מעתה אם חמ"ך יקפיד על קריאת שם הילד "יעקב", יצטרך אז לחשוש משום צוואת ר"י הנ"ל, כי ממה נפשך אם כאן לא חששת כי אין השמות שווים, אז גם כאן לא תחוש. ואם תחוש בהא אז יפול עליך חששא דצוואת ריה"ח, שהוא יותר חמור, ושם יש מקום לומר שיש משום סכנה.

על כן עדיף שיכריז ויאמר בקול ברור, שאינו מן המקפידים בכל זה, כי מאן דלא קפדי לא קפדינן בהדיה. ובפרט כאן כיון שאין שמותיהם שווה, אין שום מקום לחששותיו, ובודאי שכל שהוא עצמו אינו מקפיד אין שום קפידא כלל.

טו. וכמו שמצינו שעל פי זה כתבו הפוסקים לגבי מי שאביו רשע ח"ו, וצריך לקרוא את בנו על שמו

לפיכך, מאחר וכל כוונתך בקריאת שם הילד "יעקב" הוא רק על שם אביך, שהרי גם אם לא היה אחד משמות חמייך "יעקב", כך היית קורא לו, לכן אין לו שום סיבה לחשוש מזה שהרי אין הקריאה על שמו כלל, אלא אך ורק על שם אביך.

שוב מצאתי ככל מה שכתבתי בשו"ת דברי ישראל (ח"ב אה"ע סי' יג) להגאון רבי ישראל וועלץ אב"ד בודפשט, שנשאל בדומה לזה ממש, באחד ששם אביו המנוח "משה" ושם חמיו "משה דוב", ועתה נולד לו בן ורוצה לקרוא לבנו על שם אביו "משה", ושואל אם יש בזה קפידא מצד חותנו ששמו "משה דוב". ותחילה האריך לבאר שאין בזה קפידא כיון ששם חמיו "משה דוב" ורוצה לקרוא לילד "משה" שהרי שינוי השם כמבואר בפוסקים גבי הלכות גיטין וכן גבי קפידות דר"י החסיד. שוב כתב (בד"ה אמר העורך) שאינו יודע טעם המנהג שלא לקרוא אחר החיים, ואדרבה מצינו בדורות הראשונים שלא הקפידו בזה, ושוב כתב עוד טעם להתיר, וז"ל, הנה נתבאר מזה שהקפידא הוא בטעות, אכן גם לפי טעותם הקפידא הוא רק בנתכוון לגוף זה החי, אבל בנותן שם הילד כשם אביו, ואף שנמצאים אחרים חיים בשם זה, בודאי לא יזיק להם כי אם ככה אתה אומר איזה שם תתן להנולדים והיכן תמצא שם שאין נמצא כן להחיים. וע"כ צ"ל שזה לפי מחשבתו וזה לפי מחשבתו, וכו', ועכ"פ בנ"ד שקורא שם הילד "משה" ומחשבתו לאביו שכבר נפטר, בודאי לא יזיק לחמיו שאינו מתכוון לגוף זה, וכו'. עכ"ל. וע"ש עוד מש"כ. ודברי פי חכם חן, ושמחתי שכיוונתי לדעת גדול.

שכבוד אביו קודם לכבוד חמיו

ופשוט שלהלכה כבוד אביך קודם לכבוד חמייך. וברור שאין לו רשות, ואף לא לאשתך לעכב בידך מלקרוא את בנך על שם אביך כפי מנהגיך¹.

והלום בא לידי ספר שו"ת בית ישראל (יו"ד סי' מח) להגאון רבי ישראל זאב הלוי הורביץ אב"ד אוהעל הונגריה, וראיתי אליו, שנשאל במעשה שהיה, שאחד קרא לבנו "בנימין זאב" על שם אביו המנוח, ובעת קריאת השם העירו לו הנוכחים

של אביו, שיכוון על צדיק עם אותו שם בעת קריאת השם, ואז הילד נקרא על שם אותו הצדיק שעליו כיוון האב בשעת קריאת השם. וכ"כ בשו"ת תשובות והנהגות (ח"א יו"ד סי' תרו).

טז. ומה שכתב בשו"ת יהודה יעלה (סי' רמז) בזה"ל, על כל פנים מנהגא לבד הוא למאן דקפיד, והאידנא כולם מקפידים על זה, ודאי פשיטא אין לשנות, וגם האשה יכולה לעכב מלקרות לבנה על שם אביה בחייו. ע"כ. וכן בשו"ת חלקת יעקב (ח"ב סי' קכ, ובהנד"מ חיו"ד סי' קלו סוף אות א), ע"ש, היינו לאשכנזים שמנהגם להקפיד בזה, לכן אין להם לשנות ממנהגם, ויכולה האשה לעכב מבעלה (האשכנזי) שלא לעשות נגד מנהגם. אבל הכא הרי מנהגיך הוא מנהג בני עדות הספרדים, ואשתך כפופה למנהגיך לכל דבר וענין, וה"ה לזה, ואין לה רשות כלל לעכב בידך שלא תעשה כפי מנהגיך.

כי איך יקרא כן לילד, הלא שם חמיו העודנו חי ג"כ שמו "זאב", ובהמשך באמירת המי שברך לא אמרו כי אם "בנימין" לבד. ואחר זמן נודע הדבר לחמיו, וגילה דעתו שאינו מקפיד כלל שיקראו לילד בשם "בנימין זאב" על שם המנוח. ועתה בא אבי הבן ושאלתו בפיו, מה שמו של הילד, "בנימין זאב" כפי אשר הוא קראהו בתחילה, או "בנימין" לבד כאשר אמרו הנוכחים. והשיב לו שבדאי זכות קריאת השם הוא רק מן האב על בנו, והוא העיקר, ואין כח לאחרים, ואפילו לא לאמו של הילד לשנות. והביא ראיה יפה לזה מבנימין בן יעקב. ע"ש. וכתב שם שאפילו במקרה שחמיו אשר עודנו חי, מקפיד שלא לקרוא לילד בשמו, אפ"ה אין צריך אבי הבן לחוש לזה ולשמוע לו, אלא מותר לקרותו כאביו המנוח, כיון שמחויב הוא על פי דין בכבוד אביו (אפילו לאחר מותו) כמבואר בגמרא ונפסק בשו"ע ביו"ד, וזה בכלל כבוד מה שקורא לילד על שמו, משא"כ כבוד חמיו שלא מוזכר דין זה בגמרא כלל, (רק הטור מביאו, והוא מהאורחות חיים וכמו שכתב הבית יוסף). עכת"ד. ותאזרני שמחה שכוונתי לדעת גדול.

וכל זה דלא כמו שהביא בספר ברית אבות (סי' ח אות כ) בשם בעל המחבר קיצור מנחת חינוך על הלכות מילה כתב יד בהקדמה, שכתב וז"ל, לפרט דב"ר בעת"ו מה טוב, נשאלתי מן כמ"ר משה בן כמ"ר שמעון שילדה אשתו בן זכר ואביה ג"כ שמו ר' שמעון שהיה רב בבגדינגן והלך לעולמו, האיך יש לנהוג בקריאת שם הילד הנולד לו, אחרי שאביו שמו ג"כ שמעון עדיין קיים. אם שלדעתי נראה לי שיש להקפיד ואין לקרוא להילד בשם שמעון על שם אביה המת שאביו עדיין חי, בכל זאת כתבתי לפראנקפורט לשאול פי האב"ד דשם והשיב שאין להתיר לקרוא שם להילד על שם שמעון כנ"ל אם לא שאביו שמעון מוחל על כבודו והדיין מו"ה שי"ף ז"ל השיב לי דלית דין צריך בושש והמנהג רווחא בישראל דמקפידין על זה מבלתי לקרוא שם בישראל אם יש עדיין בחיים חיותו זקנו או אבי זקנו הנקרא כך בשמו וכמה מעשיות מכמה וכמה משפחות בישראל חזיתי ומנהג בישראל תורה הוא וחלילה להמציא היתר בדבר זה. עכ"ל. דליתא, שלפי כל מה שכתבנו לעיל, יש להתיר לו מכמה מהטעמים שכתבתי לעיל השייכים לנידונו, והם א'. משום שבאמת אין יסוד ברור למנהג כלל. ב'. משום דגם להמנהג, דוקא כשאין סיבה לקרוא באותו שם יש טעם לקפידא שיאמרו שמצפים למיתתו, אבל אם יש סיבה מדוע קורא באותו שם כגון התם שהוא שם חמיו, תו ליכא טעם הקפידא שיאמרו שמצפים למיתתו. וג'. ובכלל הנ"ל דשמא לא היה אביו מקפיד, ובכה"ג מותר, וכמו שכתב הנוהג כצאן יוסף. ד' משום שאינו מכין בקריאת שם זה על אביו כלל, כי אם על חמיו.

העולה למעשה

המורם מכל האמור, בהסתמך על כל הטעמים שכתבתי לעיל ביחד, מכח כולם נראה לכאורה שהינך מחויב על פי הדין, משום מצות כיבוד אב, לקרוא לבנך בכורך על שם אביך "יעקב". ואין מקום לפחד ולחששות של חמ"ך כלל וכלל.

והן אמת ולא אחד שבברית אבות (סי' ח אות כ) הביא בשם הגאון רבי שלמה קלוגר שכתב בספרו קנאת סופרים שהגם שמצינו בש"ס שעשו כן (לקרוא על שם החיים), אין ראייה מדורות הראשונים, כי בזמנינו יוכל הפחד להזיק בזה. ע"כ. אבל מ"מ אנו לא נעזוב מנהג יקר שיסודתו בהררי קודש, מחמת פחד שאין לו יסוד כלל. אלא יש להסביר בנועם דברים לחמ"ך שיחי', שאין מקום לחששותיו, ושהעיקר לא לפחד כלל.

למנוע ממחלוקת בבית היולדת

ואסיים בזה בנקודה חשובה מאד, והוא מה שכתב מרן החיד"א בספרו עבודת הקודש, וכן כתב הגאון רבי שבתי ליפשיץ בספר ברית אבות (סימן ח אות ל) בשם ספר יוסף אומץ, וספר מגדל עוז להיעב"ץ, כי מחלוקת בבית היולדת סכנה הוא, ועלול להזיק לוולד. וא"כ פשיטא שיש להיזהר הרבה למנוע קטטה ומחלוקת על קריאת השם, פן יבוא ח"ו להזיק ליולדת ולוולד.

ועוד, שבודאי העיקר הוא השלום, ובכל אופן אין לעשות מעשה, בלי לרצות ולפייס את חמ"ך. ואשר על כן, אף שכל מה שכתבתי, הינו על פי יסודות מוצקים, ועל פי הוראות ותשובות גדולי הפוסקים ומשיבי ההלכה, מ"מ, כאשר כתבתי בתחילת דברי, אייעצך שמוטב שתלכו ביחד, אתה וחמ"ך, לעשות שאלת חכם, וכאשר יגזור אומר כן יעשו, והכל על מקומו יבא בשלום לשם ולתפארת.

הכו"ח בברכה,

מנחם עובדיה ס"ט

החונה עתה פה עיר הקודש ירושלים ת"ו