

בס"ד

# קובץ אבקת רוכל

צפונות ♦ שו"ת ♦ חידו"ת ♦ מאמרים

בענייני חנוכה ואבן העזר

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

גליון כד

שנה ו' ♦ כסלו ה'תשפ"ד

גיו 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: \$52

מחיר מנוי לשנה: \$52

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 חג הפורים ה'תשפ"ד הבעל"ט**

**בענייני חג הפורים וחג הפסח**

נא לא לפסוק הלכה למעשה מתוך המובא בקובץ

נא לשלוח חיד"ת לא יאוחר מט"ו אדר א' הבעל"ט

♦ ניתן גם לשלוח בעניינים אחרים ♦

## תוכן העניינים

פתח הבית ..... ה

### בית נכאת

תולדותיו בקצרה של 'גאון הענוה', חכם יהודה מועלם זצוק"ל ..... יא  
מראשי ישיבת 'פורת יוסף', ירושלים ת"ו  
מאמר 'נר מצוה ותורה אור' ..... יד  
הגאון רבי יהודה מועלם זצוק"ל מראשי ישיבת 'פורת יוסף', ירושלים ת"ו  
מתולדות כמהר"ר אהרן עזריאל זלה"ה ..... כג  
מח"ס כפי אהרן, מגדולי רבני ירושלים (תקע"ט - תרל"ט)  
קונטרס 'מוסר אב', בראש ספר 'און אהרן' ..... כו  
מוהר"ר אהרן עזריאל זלה"ה מח"ס כפי אהרן, מגדולי רבני ירושלים (תקע"ט - תרל"ט)

### עניינא דיומא

במנהג חאלב להדליק נר נוסף בחנוכה ..... לט  
הרב מתתיהו גבאי מח"ס "בית מתתיהו" וש"א"ס, ירושלים ת"ו  
בענין מהדרין מן המהדרין ..... נ  
הרב יהודה יאיר כהן מחבר קונטרס אורה ליהודים, וקונטרס בסכת תשבו ישיבת שיח חיים,  
גריט ניק  
אם יש מעלה להדליק במקום שיש חיוב להשתתף ..... נו  
הרב ישראל נתנאל נמדר מח"ס שבת לישראל, נר יעקב, וכוס של ברכה, ישיבת שיח חיים,  
גריט ניק

סח	בענין אכסנאי בנר חנוכה.....
	הרב עזרא עציץ חבר בית מדרש גבוה, ליקווד
עז	בענין הקפדה על זמן הדלקת נ"ח בזה"ז בחו"ל.....
	הרב אליעזר יהודה וויס
פג	אמר 'ברכנו' בימות הגשמים במקום 'ברך עלינו'.....
	הרב יניב אזולאוס כולל אור ההלכה, וראש כולל תלמודו בידו, ומו"צ בעי"ת ליקווד

## בית נאמן

צט	נתן את הטבעת ושכח לומר את הרי את מקודשת.....
	הרב אליהו בר שלום הרב הראשי לבת ים, מח"ס משפט הכתובה, משפט הנישואין
קח	כתיבת שם העיר ליקווד לספרדים בניטין.....
	הרב שמואל יהודה ליב לאנדעסמאן אב"ד ביה"ד שע"י כולל הרבנים, נו יורק
קכד	בענין מי שכא ואמר כהן אני.....
	הרב יהודה אריאל עובדיה רב מנין אברכים ספרדי ודומ"ץ בבית הוועד לענייני משפט, ליקווד
קלג	בענין מיניו לכתיבת גט ע"י וידאו חי - 'זו"ם'.....
	הרב יעקב יהושע סעמיאטיצקי מח"ס תגיד ליעקב ואב"ד בבית הוועד לענייני משפט, ליקווד
קלח	בענין שינוי מועט בשמות גיטין ובטעות דעבדי למטעי.....
	הרב שאול סימן טוב עורך ספרי 'תורת חכם ברוך' ומו"צ בעי"ת ליקווד
קנח	איות צירי ליטאי (e/) בניטין ספרדים.....
	הרב מרדכי הלל ג'זואהרי חבר כולל להוראה שע"י ישיבת ר' יצחק אלחנן

## בית יוסף

קעא	בענין הדלקת נרות שבת לאורח.....
	הרב דוד שוויקה ראב"ד מוסדות ארם צובה, מקסיקו
קעח	ברכת הלחמא עג'ין והמיני פיצה.....
	הרב שי טחן מח"ס שף ויתבי, ראש כולל ובית הוראה ארזי הלבנון, ברוקלין

קפב	נמילת ידיים למי שנגע באמצע הסעודה במקומות המכוסים
	הרב מרדכי לבהר מח"ס מגן אבות, מנוחת מרדכי ועוד, ראש כולל לינק, לוס אנג'לס
קפז	דיני מוקצה בחיות מחמד (Pets)
	הרב מנחם מענדל אייברמסאן מח"ס בני אברהם ועוד, ומו"צ בליקווד
רו	בישול בשר וחלב במכונת סו-ויד (sous vide) לבני עדות המזרח
	הרב חיים ג'קטר רב קהילת שערי אורה, טיניק נו ג'רסי, חבר בית דין ד'איליזאבט
רח	טבילה עם נשרים מחוטי ברזל או נשרים מציפוי פלסטיק
	הרב אשר בן-שמחון מח"ס בית הסתרים וקונטרס אגרה בקציר, ישיבת שיח חיים, בית מדרש ד'גריט נק
ריא	בענין טבילת כלים בשלג
	הרב יהודה פגיה מחברי המערכת, כולל לינק, לוס אנג'לס
רכד	חילוקים בין לה"ר ומוציא שם רע
	הרב יהושע גרינוואלד חבר בית הוועד ליקוואוד
רכז	הומין ארון מסוג סנדוויץ' אדום וקיבל מסוג סנדוויץ' פשוט
	הרב ישי יצחק שרגא רב קהילת מדרש אברהם, רמת שלמה ירושלים
רלא	פרטי דינים בענין גול וגניבת גוי
	הרב עמנואל מולקנדוב מח"ס תורת הקדמונים וחבר כולל עטרת שלמה, פתח תקוה
רלח	אב שקנה דירה לבנו אם יש בזה משום דינא דבר מצרא
	הרב חיים אריאל נפתלי הלוי מח"ס ישמח אב, וחבר בית מדרש גבוה, ליקווד

## בית תלמוד

רמה	בירור סוגיית ברירה
	הבה"ח שאול יואל חייט הכהן ישיבת שער התורה, קווינס נו יורק
רס	בענין לימוד מגמרות מבוארות
	הבה"ח יצחק פרץ נ"י מקסיקו

## מגיד מישרים

בענין הלל והוראה ..... רעא

הרב דניאל שלמה אוחנה חבר כולל ג'רזי שור, דיל

הדלקת המנורה כהדלקת כהן גדול בבית המקדש ..... עדר

הרב משה זרגרי בית מדרש גבוה, ליקווד

ברכת אשר ברא, וענין ופירוש "צהלה" ..... רעז

הרב משה זרגרי בית מדרש גבוה, ליקווד

## בדק הבית

[א] תגובה לתשובת הג"ר יצחק ישראלי שליט"א בגליון כג, בענין איסור חדש בחו"ל / הרב מרדכי לבהר, לוס אנג'לס

[ב] תגובה למאמר הג"ר מצליח חי מאוזו שליט"א, בגליון כג בדיון ההולכים לטיול אם פטורים מהסוכה כדיון הולכי דרכים / הרב מנחם עובדיה, מחברי המערכת, כולל יחודה דעת, ירושלים ת"ו

[ג] תגובה לתגובת הג"ר שמואל כאשכרמאן שליט"א בגליון כג, בענין הוספת מים למיחם ביום טוב / הרב ישראל נתנאל נמדר, ישיבת שיח חיים, גריט ניק

[ד] צווארך בחרוזים - סעיפי השולחן ערוך בחרוזים ע"ס א-ב, אבן העזר סימן ב-ד / חברי המערכת



## פתח הבית

ישמחו השמים ותגל הארץ, בהגלות נגלות **אור** יקרות, ליקוטי אורות, באר'ת באר'ת, אמרות טהורות, כסף צרוף איש בפי אמתחתו, פריו יתן בעט'ו, עשה ירח למועדים, ע'ט דודים, מעשה חידודים, חד'ד ותימ'ה משמ'ע ודומי'א, לא נצרכה, אלא, וראיה, קרבן ראיה לרבותא אתיא, ית'ר נפיש וקשיא, דברי תורה חביבים, מזה ומזה הם כתובים, מצדיקי הרבים ככוכבים, קול ישראל ערבים בקובץ הנפלא, סולת מנחה בלולה, שמו יצא לתהילה, ה"ה **קובץ אבקת רוכל גליון כ"ד**, גליונות אלו ארבעה ועשרים, כולם ברורים, כבדוהו באורים, מנחת ביכורים, לקראת חג האורים, דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים, כי טובים דודיך מיינה של תורה, יין דב'ש ופלפולין, תלי תלין, טבין ותקילין, תורה מגנא וישראל ניצולין, וזה מעשה המנורה מקשה זהב, **מוצקות לנרות**.

**אור** לישירים, בראש המדברים, מאמרים מזהב יקרים, מגדולי המורים, קדושים וטהורים, רועי העדרים, מלפני ירח דור דורים, במדור **'בית נכאת'** אור צדיקים ישמח, וראך ושמח, מאמר **'נר מצוה ותורה אור'**, מאת **הגאון רבי יהודה מועלם צצוק"ל**, מראשי ישיבת 'פורת יוסף', ירושלים ת"ו, ותולדותיו בצדו, שנשלחו אלינו ע"י נכדו, ידידנו הנעים, נצר השועים, פתח דברינו יא"ר, **'הר"ר יאיר אבא-שאל שליט"א'**, אומן קונה בשבת, לבסימא שבק לן רווח. ובזאת יבא אהרן ובניו, הדפסנו מחדש את קונטרס **'מוסר אב'**, הנהגות ודרך הלימוד לשלומי אמוניו, בדרך שסללו חכמי ישראל לדורותיו, מאת **מוהר"ר אהרן עזריאל זלה"ה**, בעמח"ס **כפי אהרן וחדב"נ מהר"א פאפו זלה"ה** בעל **'פלא יועץ'**, מגדולי רבני ירושלים (תקע"ט - תרל"ט), כזה ראה וקדש, ללמד שבחו של אהרן של'ו שנה, **בהעלות אהרן את הנרות**.

**אור** הלבנה כאור החמה, במדור **'עניינא דיומא'**, עוטה אור כשלמה, תוספת אורה, מנהג ישראל תורה, מאמר **במנהג חאלב להדליק נר נוסף בחנוכה**, מאת **הרב מתתניהו גבאי שליט"א**, ועוד מדיני חנוכת בית חשמונאי, מאמר **בענין אכסנאי** מאת **הרב עזרא עציץ שליט"א**, ועוד מאמרים חשובים ממלכי רבנן, ובסיפא שאלת חכם תנן, במאמר מאת ידידנו, מחשובי הת"ח שבעירנו, בדין **אמר 'ברכנו' בימות הגשמים במקום 'ברך עלינו'**, מאת **הרב יניב אזואלוס שליט"א**, ראש כולל **תלמודו בידו**, כן יסעו איש על ידו, כל אשר ימלא את ידו **לערוך את הנרות**.

**אור** ישראל, חבר'ם מקבציאל, במדור **'בית נאמן'** בישראל, ה'ן דורש וה'ן מבקש וה'ן שואל, דורשים באריות בעניינים החמורים שבאבן העזר, עזרת נשים מקודשת, כל העזרה מרגשת, ששה קנים יוצאים, מיושבי על מדין בטיב גיטין וקידושין בקיאים, מאמר **בדין מי שנתן טבעת ושכח לומר את הרי את מקודשת**, מאת **הג"ר אליהו בר שלום שליט"א**, הרב הראשי לבת ים, מח"ס משפט הכתובה ומשפט הנישואין, ומאמר בענין **כתיבת שם העיר ליקווד לספרדים בגיטין**, מאת **הג"ר שמואל יהודה ליב לאנדעסמאן שליט"א** אב"ד ביה"ד שע"י כולל הרבנים, נו יורק מבכירי דייני גולה, ועוד מאמר בענין **מי שבא ואמר כהן אני** מאת **הג"ר יהודה אריאל עובדיה שליט"א**, ועוד כהנה וכהנה מאמרים ישרים כתיבה נאה, נר לאחד ולמאה, עשה לך שרף וראה **בהיטיבו את הנרות**.

**אור** גדול נגה עלינו, ותחזינה עינינו בשוב'ך לצי'ון במדור **'בית יוסף'** להשקות העדרים מים עמוקים, ממורי הוראה מובהקים, ומלכם בראשם מלך ביפיו, מאמר **בענין הדלקת נרות שבת לאורח** מאת **הג"ר דוד שוויקה שליט"א**, ראב"ד מוסדות ארם צובה, מקסיקו, מכנ"ש מלכין קטר'י תגין, מאמר **בבירור דין ברכת הלחמא-בעג'ין והמיני-פיצה** למינהו, מאת **הג"ר שי טחן שליט"א**, מח"ס שף ויתיב, וראש כולל ובית הוראה ארזי הלבנון, ומי יעלה בהר, שלומים תן כמי נהר, להג"ר **מרדכי לבהר שליט"א**, במאמרו הנכבד בענין **נטילת ידים למי שנגע באמצע הסעודה במקומות המכוסים**, במה מכסין ובמה אין מכסין, נסור'ת חרש'ין, טמירין וכבישין, ועוד בירורי הלכות דלה דלה לנו, תשובה בהר'ת עז'ה כשלג ילבינו, **בענין טבילת כלים בשלג** מאת **הרב יהודה פגיה שליט"א** מחברי המערכת, ועוד מאמרים מתלמידי חכמים מופלגים איש על דגלו, שבח ויק'ר וגדולה ושם לו, לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא והיו למאורות, להאיר את **ירושלים בנרות**.

**אור** הבוקר, למד דעת ואזן וחקר, במדור **'בית תלמוד'** סיני ועוקר הרים, תפארת בחורים, בפלפלת כל שהיא ערוכה בכל ושמורה, לרבנן יש ברירה, **בבירור סוגיית ברירה**, מאת **הבה"ח שאול יואל חייט הכהן נ"י** ויזרח, יציץ שקדים ויפרח, ועוד מאמר מקיף **בענין לימוד מגמרות מבוארות** מאת **הבה"ח יצחק פרץ נ"י**, עדין לגאון ולתפארת, ומקצה במחברת, במדור **'מגיד מישרים'** אור זרוע לצדיק ושמחה לישרים, טובים השנים צמד מאמרים, מאת האי צורבא מרבנן, **הר"ר משה זרגרי שליט"א**, מחברי **בית מדרש גבוה ליקווד**, ועוד מאמר **בענין הלל והודאה** מאת **הרב דניאל שלמה אוחנה שליט"א**, חבר **כולל ג'רזי שור, דיל**, הפליא עצה והגדיל, אל מול פני המנורה **יאירו שבעת הנרות**.



**אור** במשובות'ם, משובב'י נתיבות'תם, תורתם אומנותם, והנה חיל סובב, עלה בכב'ש ופנה לש'ובב, במדור **'בדק הבית'** יצאו בעלי תריסין לשאת ולתת כדרכה של תורה, מאש'ר שמנה לחמ'ו, לכו לחמו בלחמי, אלוף אומ'ר אלוף תימ'א ודין קיומא, אחר כתיבה וחתימה, פרפראות לחכמה, רמזים וחרוזים על סדר השלחן ערוך אבן העזר, ע'ט סופר מהיר, **אור** בהיר, על גבי חרז'ו חורז'ים, ער'ב עבד'ך לטוב ארי במסתרי'ם, כאשר עיני הקורא תחזינה מישרים. ובקשתנו שטוחה קמי רבנן ותלמידיהון, לשלוח לנו מנועם אמריהם לגליונות הבאים, ולזכות את הרבים להגדיל תורה ולהאדירה, **הגליון הבא יתמקד בעה"י בעיקר בענייני פורים ופסח**, ניתן גם לשלוח בשאר מקצועות בתורה, ליהודים היתה אורה, **לא יאוחז מט"ו אדר א' הבעל"ט**, שושן פורים קטן, וטוב לב משתה תמיד, ה'ן אדם מעמיד, והמכתב מכתב, מקום שנהגו לכפול יכפול, לפשוט יפשוט, לברך יברך, הכל כמנהג המדינה, ועונים אחריו הללוי-ה, עינינו לי-ה, שיצילנו מידי כל אויבינו, חרבם תבא בלבם וקשתותם תשברנה, ונזכה לראות עין בעין בשוב ה' ציון בגאולה השלימה, אכ"ר.

**החותמים בברכת חנוכה שמח,**

**חברי המערכת**





# בית נכאת





## תולדותיו בקצרה של 'גאון הענוה', חכם יהודה מועלם זצוק"ל<sup>א</sup>

מראשי ישיבת 'פורת יוסף', ירושלים ת"ו

**הגאון** חכם יהודה נולד לאביו רבי יצחק מועלם זצ"ל ולסבו רבי יהודה מועלם הראשון שהיה אב"ד בצרה, ולאִימו הרבנית שמחה בתו של הגאון המקובל חכם יהושע שרבאני זצוק"ל.

**בהיותו** בן חודשיים ימים הפך חכם יהודה ליתום, כאשר אביו השיב את נשמתו לאחר מחלה קצרה, ואִימו הרבנית שמחה גידלה אותו בבית הסבא חכם יהושע שרבאני יחד עם בני דודיו שהתייתמו גם כן. חכם יהודה לא ידע על יתמותו עד גיל שלוש עשרה ביום שמחת הבר מצוה.

**עוד** בהיותו נער היה בעל מידות טובות ונעלות, נוח לבריות ולשמים, וכאשר הגיע לגיל ארבע עשרה, ראה את עמלה הקשה ואת שכרה הזעום של אמות בחנות שהיה בבעלותה ולבו נכמר לסייע לאִימו והגיע לחנות על חשבון זמן הלימודים לסייע בעדה.

**אִימו** שהייתה חדורה ביראת שמים טהורה שמחה שבנה מלא ברגש רחמנות אך לא הסכימה בשום אופן שבנה יחידה יעזוב את לימוד התורה והודיעה לשותפה שהיא מעוניינת לסגור את המכולת. השותף לא שש לרעיון וניסה להניא אותה מהחלטתה.

**מה** עשתה, היא קמא אל פינת החנות וחזרה עם פח דלק והודיעה חגיגית 'תראה אני נחושה בהחלטתי הודעתי לך רצוני לסגור את המכולת, או שתרכוש את חלקי! אני לא אאסס לשרוף את כל החנות בפח הדלק שבידי, אני לא אוותר על בני יקירי, אני מעוניינת שיגדל תלמיד חכם וגדול בישראל.

**כך** רבנו המשיך ללמוד בישיבה אצל 'המורה' מרן חכם עזרא עטייה זצוק"ל ראש הישיבה, והתמיד בתורה באופן מופלא והיה נחשב ל'המתמיד' של הישיבה. יחד עם מידותיו הנעלות כאשר מידת הענווה הייתה סמל לאישיותו המיוחדת, וכלל את כתר תורה עם כתר שם טוב, וכל חבריו אהבו אותו אהבת נפש.

---

א. נרשמו ע"י נכדו, ידידנו עוז, הר"ר יאיר אבא-שאול שליט"א, מחבר ספר 'גאון הענוה', תשו"ח לו.

בין חבריו הקרובים היו מרן הגאון רבי עובדיה יוסף נשיא מועצת חכמי התורה שהעיד שחכם יהודה היה החבר היחידי שהיה שואל אותו שאלות בלימוד הגמרא, מרן ראש הישיבה הגאון רבי בן ציון אבא שאול בעל ה'אור לציון' שלימים הפך להיות מחותנו. בעל האור לציון העיד עליו שהיה ענוותן כהלל, גם ראש ישיבת 'פורת יוסף' הגאון רבי יהודה צדקה זצוק"ל היה מתבטא ואומר לתלמידים: 'אתם יודעים מי הכי ענו בעולם? חכם יהודה מועלם, הוא העניו הגדול בעולם.

על מידותיו הנעלים יעיד המעשה שסיפר אחד הנכדים של רבנו: 'מישהו הכעיס אותי מאד והוציא אותי מהכלים. התייעצתי עם סבא מה לעשות, והוא ליווה אותי לארך התקופה הקשה שעברתי. באחד הימים פגש אותי בדרכו לישיבה, התבונן בפני ושאל: "תגידי לי, למה אתה כועס?" עניתי לו: "סבא, אפשר לא לכעס? הרי סבא יודע מה עשו לי!" "לא אמרתי שלא הכעיסו אותך", טען סבא, "אבל אתה לא צריך לכעוס". "איך לא אכעס? אם היו עושים לסבא כזה דבר, סבא לא היה כועס?" "לא, לא הייתי כועס". "איך יתכן?" נדהמתי. וסבא בשלו: "תלמד מוסר, ותבין שאין על מה לכעוס". "האם סבא לא כעס אף פעם?" תמהתי. וסבא בבטחה: "מיום שאני זוכר את עצמי, לא כעסתי מעולם!"

בקרבותי הרבה לסבא, העזתי לשאול: "אומרים שבישיבה סבא צועק וכועס על התלמידים המתרשלים". וסבא בחיוך: "אגלה לך סוד: הכל הצגה! אני רק רוצה לחנך אותם, אבל באמת אף פעם לא כעסתי!" - עדות שכזו!

**במשך** למעלה משבעים שנה עוד בהיותו בחור, נבחר על ידי ראש הישיבה מרן רבי עזרא עטייה לשמש כר"מ בישיבה, ועד כשבוע לפני פטירתו מסר שיעורים כסדרן.

גם התמיד ברבנות בית הכנסת 'טוויג' ששימש כרב וחזן במשך למעלה משבעים שנה. כך גם התמיד במסירת שיעורים בכל יום בבית הכנסת 'שמש צדקה', 'בית אהרן' 'בחר' ועוד.

**אבל** את עיקר מרצו השקיע באלפי התלמידים בישיבת 'פורת יוסף' ותמיד העיד על עצמו שהוא 'בן פורת יוסף' ומכל תארוו בחר והקפיד לחתום במכתבים 'ר"מ ישיבת 'פורת יוסף'.

**בהקשר** לכך, סיפר תלמידו הגאון הגדול הרב בן ציון מוצפי שליט"א: באותם ימים שימשתי כמשגיח בישיבה הקטנה של 'פורת יוסף'. היה לנו תלמיד אחד לא ירא שמים שדרש תשומת לב לא מעטה. כל היום היה בא עם קושיות: למה כך ולמה כך. הייתי מחפש תשובות שיניחו את דעתו, והוא ראה כי טוב, ובא עם קשיות חדשות: 'מדוע האבות עשו כך' וכו'. הגדיל לעשות והחל לשאול שאלות על הנהגת העולם

ולתהות בעיקר, רחמנא ליצלן. אמרתי: זה בלתי אפשרי! הוא אינו מקשה קושיות, אלא מחפש תירוצים! הלכתי למורה שלו, רבנו יהודה מועלם. רק הזכרתי את שמו - מיד אמר לי: "אני יודע, זה כופר גדול, אבל צריך לעבוד איתו בזהירות. אני לא יודע, לך תתייעץ עם חכם יהודה צדקה..."

**עליתי** אל ראש הישיבה, חכם יהודה צדקה, להתייעץ עמו כדת מה לעשות, וניסה בכח וכה עד שראה שאין עצה. אז אמר: "תגיד, צמת עליו?" התפלאתי: "הוא חוטא ואני אצום?!" אבל ראש הישיבה אמר: "לפני כן לא נדע מה לעשות אתו, אחרי כן נדע מה לעשות".

**חזרתי** אל חכם יהודה מועלם וספרתי לו את דברי ראש הישיבה. הוא שמע והגיב בפשטות: "טוב, אצום עליו..."

**עבר** חדש. התלמיד בא אלי ומבקש: "הרב, אני רוצה להבחן על מסכת..."

**לא** האמנתי, ואמרתי לו: "הרי יש לך בעיות עם אברהם יצחק ויעקב, משה ואהרן, איך תסתדר עם התנאים והאמוראים..." ענה התלמיד בהכנעה: "לא. אני מדבר ברצינות, חזרתי בתשובה!"

**שלחתי** אותו להבחן אצל ראש הישיבה. כשראה אותו ראש הישיבה, נבעת: מה אעשה עם כופר? בסוף הסכים לקבל אותו וראה ששינה כיוון! זה כוחו של חכם יהודה מועלם: צם על התלמיד וגרם לו שיטה לבו אל דרך הישר. היום הוא תלמיד חכם, בניו אברכים ונכדיו כולם בתלמודי תורה. מי מילל ומי פילל.

**מענין**, שבחתימתו היה חותם 'יהודה מעלם' ולא 'יהודה מועלם', והסביר ש'מעלם' בערבית 'מלמד', ואלו 'מועלם' פרושו 'מלומד', והוא רואה את עצמו 'מלמד' ולא 'מלומד'. לא לחינם נקרא בפי כל 'גאון הענוה', גם גאון גם עניו, והשתמש בגאונותו להעמיק את ענותנותו.

**זכה** והעמיד דורות של תלמידים תלמידי חכמים ורבנים למאות ואלפים רבים בנים ונכדים גדולי תורה.



## מאמר 'נר מצוה ותורה אור'

הגאון רבי יהודה מועלם זצוק"ל

מראשי ישיבת 'פורת יוסף', ירושלים ת"ו

'חשמנאים' זה נאי"ם, ר"ת: ניצחו את יוונים, ומפני מה זכו לכל הניצחון הזה? מפני שהקב"ה ראה שהם מסרו את נפשם, וזה מלמד אותנו שכאשר האדם רוצה להשיג משהו ובפרט ברוחניות צריך חשק וצריך גם הרבה מסירות נפש, ואם לא יעשה מסירות נפש הקב"ה לא עוזר לו, ורק אם ה' יתברך רואה שאדם מוסר את עצמו אז הקב"ה מזכהו ומעלהו בתורה ויראת שמים.

### הקב"ה לא עזב אותנו בגלות

והנה החשמונאים מסרו נפשם ולכן זכו שהקב"ה היה איתם, אבל באמת הקב"ה תמיד עמנו - בכל הצרות ובכל הגלויות, וכמו שדורשת הגמ' (מגילה דף י"א.) על הפסוק (ויקרא כ"ו מ"ד) "ואף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם לא מאסתי ולא געלתים לכלותם להפר בריתי אתם כי אני ה' אלקיהם", במתניתא תנא: "לא מאסתי" - בימי כשדים שהעמדתי להם דניאל חנניה מישאל ועזריה, "ולא געלתים" - בימי יוונים שהקב"ה נתן לנו את שמעון הצדיק ואת מתתיהו בן יוחנן כהן גדול חשמונאי ובניו שהצילו את עם

בימי החנוכה אנו מודים לה' יתברך על הנס הגדול שעשה לנו והצילנו מהיוונים, וכפי שאנו אומרים ב'ועל הנסים' 'מסרת גבורים ביד חלשים ורבים ביד מעטים', ויש קצת רמז בפרשת מקץ לנס חנוכה - שתמיד חג החנוכה יוצא בפרשה זו, בפרשה מסופר שפרעה ראה בחלומי שבע פרות נאות וטובות ושבע פרות דקות ורעות תואר, וכתוב (בראשית מ"א ד'-כ"א) "ותאכלנה הפרות רעות המראה ודקות הבשר את שבע הפרות יפות המראה והבריאות", הפרות השמנות - אלו היוונים שמתענגים בעולם הזה, והפרות הרזות הדלות והרעות - אלו החשמונאים שהם רדופים ודופים, "ותאכלנה הפרות הרקות והרעות את שבע הפרות הראשונות הבריאות" - החשמונאים ניצחו את היוונים, "ותבאנה אל קרבנה ולא נודע כי באו אל קרבנה". עוד רמזו את ניסי החנוכה, במילה 'חשמנאים', ג' האותיות הראשונות של 'חשמנאים' זה חש"מ, ר"ת: חודש שבת מילה - שאלו ג' המצוות שהיוונים רצו לבטל מעם ישראל, וב"ה הקב"ה עזר לנו והחשמונאים מסרו עצמם וניצחו את היוונים, והאותיות האחרונות של



הוא בצרה, והגאולה שלנו היא למעשה גאולה לשכינה, לכן כשאנו מצפים לגאולה אנחנו צריכים לחשוב גם על הגאולה של השכינה הקדושה.

### לימוד תורה מגדל את שמו יתברך

עם ישראל כולם מחכים לגאולה, ויש שלושה סוגים לסיבה שמחכים לגאולה: יש אדם שמחכה לגאולה בגלל שבמשך כל השנים הגויים רמסו ודחקו אותנו מצד הפרנסה והעינויים וזה היה בימי נבוכדנצר שעינה את ישראל וכן בשאר הגלויות, ובגמ' (מגילה דף י"א.) שמואל אמר "לא מאסתים" - בימי יוונים, "ולא געלתים" - בימי נבוכדנצר, "לכלותם" - בימי המן שרצה לכלות את ישראל מנער ועד זקן, והקב"ה לא נתן לו להפיק את זממו ושלח להם את מרדכי ואסתר שעמדו בפרץ והקהילו את ישראל בתפילה בצום ובתענית עם עשרים ושתים אלף תלמידים ולמדו תורה וניצלו.

ויש כאלו שרוצים את הגאולה בשביל שיוכלו ללמוד תורה - שהרי איך אפשר ללמוד תורה בכזה עינוי ובכזה דוחק הפרנסה ודוחק הגוף?! ולא בשביל האכילה והשתיה אלא בעבור שנוכל ללמוד תורה בצלילות הדעת, ובשביל זה רוצים את הגאולה - רק בשביל התורה הקדושה, וזה השאיפה הגדולה כמו שכתב הרמב"ם (הלכות מלכים פרק י"ב ה"ד) 'לא נתאוו החכמים לימות המשיח כדי שישלטו על העולם או כדי לאכול

ישראל, "לכלותם" - בימי המן שהקב"ה העמיד לנו את מרדכי ואסתר ונתן להם עצה איך יצילו את עם ישראל - מרדכי ליכד את העם בצום ובתענית ואסתר פעלה אצל המלך, "להפך בריתי אתם" - בימי הרומאים שהקב"ה העמיד לנו את רבינו הקדוש וחכמי הדורות, ורבי היה חברו של המלך אנטונינוס ועי"ז ביטל הרבה גזירות מעם ישראל.

**ומכאן** אנחנו רואים כמה הקב"ה אוהב אותנו ומשגיח עלינו מרחוק, ובאמת הקב"ה תמיד אתנו ולא עוזב אותנו אף בימי צרה, ואף כאשר אנחנו רחוקים מהקב"ה קרוב אלינו כמ"ש (ירמיה ל"א ד') "מרחוק ה' נראה לי", מה זה מרחוק? "מרחוק" - כאשר אנחנו רחוקים מהקב"ה ואעפ"כ הקב"ה נראה אלינו, ואף שאנו לא בדרגה הראויה לזכות לכך הקב"ה לא עוזב אותנו, וכמו שכתוב (שיר השירים ב' ט') "הנה זה עומד אחר כתלנו משגיח מן החלונות מציץ מן החרכים" - בזמן שאנחנו עושים רצונו של מקום הקב"ה משגיח עלינו מן החלונות - כמו אדם שמסתכל על בנו מהחלון והבן רואה איך שאביו מסתכל עליו, אבל בזמן שלא עושים רצונו של מקום אז "מציץ מן החרכים" - שאנחנו לא רואים אותו אבל הוא רואה אותנו כי ה' תמיד עמנו, ואף בשעת צרה הקב"ה לא עוזב אותנו כמו שכתוב (תהלים צ"א ט"ו) "עמו אנכי בצרה", וכן כתוב (ישעיהו ס"ג ט') "בכל צרתם לו צר" - כי בשעה שיש צרה לישראל הקב"ה כביכול גם

מצוה בהאי עלמא ליכא (קידושין דף ל"ט:)  
 רק שתי מצוות התורה נתנה את שכרם  
 בעוה"ז - שילוח הקן וכיבוד אב ואם,  
 בשילוח הקן כתוב (דברים כ"ב ז') "למען  
 ייטב לך והארכת ימים" ובכיבוד אב ואם  
 כתוב (דברים ה' ט"ז) "למען יאריכון ימיך  
 ולמען ייטב לך", ואומר החתם סופר:  
 "הנסתרות" - זה שכר המצוות שהקב"ה  
 הסתיר מאתנו, כי גם מה שכתוב בתורה  
 "ונתתי גשמיכם בעתם" (ויקרא כ"ד) כל  
 זה לא השכר אלא רק אמצעי שנוכל  
 לחיות ולהתקיים ולקיים את המצוות, כי  
 אם אין כח אין תורה (ועי' רמב"ם הלכות  
 תשובה פ"ט) אבל השכר עצמו נעלם ונסתר  
 מאתנו וזהו "לה' אלקינו" - שרק הקב"ה  
 יודע מהו [וכמו שכתוב (ישעיה ס"ד ג')  
 "עין לא ראתה אלקים זולתך"], אבל  
 "והנגלות" - השכר שהקב"ה גילה לנו זה  
 השכר על שתי מצוות שהם "לנו  
 ולבנינו", "לנו" - זה שילוח הקן שנאמר  
 בה "למען ייטב לך", "ולבנינו" - זה  
 כיבוד אב שבנו מכבדו, אמנם בזמן הזה  
 'שכר מצוות בהאי עלמא ליכא' אבל  
 לעתיד לבוא יתקיים בנו הפסוק (תהלים  
 ל"א כ') "מה רב טובך אשר צפנת  
 ליראיך".

**ויש** עוד ביאור: "הנסתרות לה' אלקינו"  
 - הכוונה לימות המשיח, שאמנם  
 הזמן שהמשיח יבוא נסתר מאתנו, אבל  
 האדם צריך להאמין בה' בגלות המר הזה  
 ולא להתייאש, אלא לדעת שהקב"ה קבע  
 זמן מתי המשיח צריך לבוא, וכמו שכתוב  
 (ישעיה ס' כ"ב) "אני ה' בעתה אחישנה",

ולשתות ולשמוח, אלא כדי שיהיו פנויים  
 לתורה ולחכמתה ולא יהיה להם נוגש  
 ומבטל'.

**אבל** יש חסידים יותר שכל מה שהם  
 רוצים ומצפים לגאולה זה רק  
 למען שמו יתברך, ואומרים הקב"ה  
 והשכינה נמצאת במרה אתנו וכמ"ש  
 (דברים ל' ג') "ושב ה' אלקיך את שבותך",  
 ואמרה הגמ' (מגילה דף כ"ט.) לא כתוב  
 'והשיב' בפועל יוצא, אלא "ושב" -  
 כביכול הוא בעצמו שב ונגאל ביחד  
 אתנו, ונזכה לכל זה ע"י שיש ריבוי  
 ישיבות - כי כשיש לימוד תורה זה מגדל  
 את שמו יתברך.

**א"כ** אתם בחורים שלומדים תורה תדעו  
 לכם שכל זמן שאתם לומדים  
 במסירות נפש אתם מקדשים את שמו  
 יתברך בכל העולם - כי בשעה שרואים  
 בחורים שלומדים תורה בשקידה  
 ובהתמדה מתקדש שמו של ה' יתברך  
 והעולם מתקיים בזכותכם, ולכן צריך  
 לדעת שבימי החנוכה שאנו מדליקים את  
 הנרות האלו הקטנים זה "נר מצוה ותורה  
 אור" (משלי י' כ"ג), כי התורה שלומדים  
 בהתמדה גם אתם הקטנים והצעירים  
 מאירה לכל העולם.

**ע"י לימוד התורה מקרבים את  
 הגאולה**

**הפסוק** (דברים כ"ט כ"ח) אומר: "הנסתרות  
 לה' אלקינו והנגלות לנו ולבנינו  
 עד עולם לעשות את כל דברי התורה  
 הזאת", ומבארים המפרשים ידוע ששכר

ע"י מה שממשיך הפסוק ואומר: "לעשות את כל דברי התורה הזאת" - כלומר ע"י עסק התורה זוכים שהמשיח יבוא ויתגלה אלינו מוקדם לפני הזמן של "בעתה", וזהו זכו "אחישנה".

**א"א לתאר כמה אנו משמחים את הקב"ה ע"י לימוד התורה**

**ובאמת** אנחנו לא יכולים לדעת כמה היהודי שיושב ועוסק בתורה כמה שכרו גדול בשמים, כמה הקב"ה מתענג ושמח בו, כשאתם לומדים תורה אתם משמחים את הקב"ה, והקב"ה מוריד את המלאכים לפה כדי שיראו, ואומר להם בואו תראו איך בני חביבי לומדים תורה, איך לומדים בחשק, באיזו שמחה, והקב"ה שמח - אנחנו משמחים את הקב"ה בתורתנו! ולכן אדם שלומד תורה ידע שהוא משמח את הקב"ה ומקרב את הגאולה.

**ויש** לזה רמז בפסוק (דברים ד' י"ב) "והיה עקב תשמעון" ואמרו חז"ל (בראשית רבה פרשה מ"ב ג'), אין "והיה" אלא שמחה - השמחה של הקב"ה, וכמו שהזוהר אומר שהקב"ה שמח, וזה ע"י "תשמעון" את המשפטים האלה - שאין להקב"ה שמחה באדם אלא כשלומד תורה ומקיימה נ"יש שמחה של האדם עצמו - שלומד תורה, וז"א אין "והיה" אלא שמחה, ואיך תגיע לו השמחה? ע"י "תשמעון את המשפטים האלה" - ע"י התורה שלומד תבוא לו השמחה].

ואמרה הגמ' (סנהדרין דף צ"ח.) זכו - "אחישנה", לא זכו - "בעתה", הקב"ה קבע עת מסוימת ביום כזה ובשעה כזו המשיח יבוא - וזה הזמן המאוחר ביותר שלא יתעכב יותר אבל נסתר מאתנו מתי, ויש "אחישנה" שה' מחיש את הגאולה - שבזכות התורה והמצוות שישראל עושים הקב"ה מזרז את הגאולה.

**והנה** "בעתה" אף אחד לא יודע מתי, אם אחד ישאל מתי יבוא המשיח? אף אחד לא יכול להגיד לו כי זה דבר נסתר, ולכן אם מישהו שואל מתי יבוא המשיח? צריך לענות לו: 'היום יבוא'! ולכאורה איך היום? אלא היום יבוא זה "אחישנה" - שאם נלך בדרכי ה' הוא יחיש לנו את הגאולה ויבוא המשיח אותו היום - כי אם נזכה הקב"ה יזרז לנו את הגאולה.

**ולכן** כשאנחנו יושבים בבית המדרש - אתם בחורי חמד שיושבים ולומדים כל שעה, כל זמן ורגע שאתם לומדים המשיח מתקרב יותר ויותר, ונמצא שאתם מצילים את עם ישראל בזה שאתם מקרבים את הגאולה, ולכן כל אדם וכל בחור שמתאמץ ללמוד את התורה בחשק, ללמוד את התורה בשמחה, הוא מקרב את הגאולה ועושה חסד עם עם ישראל, כל תוס', כל דף, כל סוגיא, כי כל דף שאדם לומד המשיח מתקרב.

**וזהו** "והנגלות לנו ולבנינו עד עולם" - אם רוצים לקרב את הגאולה ולהביא אותה שלא תהיה בזמן הנסתר של "בעתה" אלא מוקדם ב"אחישנה", זה

נר תמיד" - שיעלו ויעלו תמיד, וזה הגאולה האחרונה שאין עוד גלות אחריה, וכמו שאמרנו שע"י התורה שאדם לומד הוא מקרב את הגאולה.

### כל זמן שהנר דולק אפשר לתקן

חג החנוכה מסמל את התורה, הנר מרמז לתורה שנאמר (משלי ו' כ"ג) "כי נר מצוה ותורה אור", ובדיני הדלקת נר חנוכה יש רמז לקנייני התורה, הגמ' (שבת דף כ"א:) אומרת עד מתי זמן הדלקת נר חנוכה? 'עד שתכלה רגל מן השוק', והנה בזמננו אחרי חצי שעה מהשקיעה כבר לא היו בני אדם ברחוב וכולם היו בביתם כי לא היה אור חשמל, וכשהיה חומה לעיר חצי שעה אחרי השקיעה כבר היה שעת נעילת השערים וסגירת החומה, ומי שלא היה בא בזמן הוכרח לישון בחוץ, ונר חנוכה זה בשביל פירסומי ניסא לאלו שבחוץ, ולכן אם כלתה רגל מן השוק אין מה להדליק, וכ"כ הרמב"ם (הלכות חנוכה פ"ד ה"ה) ששיעור זה הוא משקיעת החמה עד חצי שעה.

ויש עוד ביאור בגמ' הזאת על דרך המוסר: 'מצוותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק', ואומרים בדרך רמז: 'נר' זה התורה, ועד מתי אדם חייב ללמוד תורה? 'עד שתכלה רגל מן השוק' - 'שוק' פירושו העולם הזה, כלומר עד יומו האחרון שיחזיר את נשמתו לבוראו חייב לעסוק בתורה, אך כל זמן שאדם חי ויכול להלך ברגליו

האור החיים הקדוש (שמות כ"ז כ') מביא בשם הזהר (זו"ח בראשית ח') שארבע גלויות היו לעם ישראל: בראשונה נגאלו בזכות אברהם, בשניה בזכות יצחק, ובשלישית בזכות יעקב, ובגאולה הרביעית יגאלו בזכות משה רבינו, ולכן הגלות הזו מתארכת ונמשכת הרבה - כי כל זמן שאין עם ישראל עוסקים בתורה כראוי אין משה רבינו חפץ לגאול עם שבטלים מהתורה.

### התורה מביאה את הגאולה

ועפ"ז ביאר הרב אור החיים את הפסוק (שמות כ"ז כ') "ואתה תצוה את בני ישראל ויקחו אליך שמן זית זך כתית למאור להעלות נר תמיד" - פסוק זה מרמז על מלך המשיח, וכמו שאמרו חז"ל אין "צו" אלא לשון מלכות - שעם ישראל ימשחו וימלכו בכל העולם, "ויקחו אליך" - זה משה רבינו שבזכותו תבוא הגאולה, "שמן זית" - זה התורה שנמשלה לשמן [וכמו שאמרו במדרש (ויקרא רבה פרשה ג' ז', דברים רבה פרשה ז' ג')] 'אין שמן אלא תורה', 'מה השמן הזה אורה לעולם, אף דברי תורה אורה לעולם', ואמרו בגמ' (ברכות דף נ"ז.) הרואה שמן זית בחלום יצפה למאור תורה, "זך" - שתהא התורה נקיה וזכה מכל מחשבה זרה שלא ילמד לקנטר ולהתגדל אלא שתהא תורה לשמה, "כתית למאור" - שעל האדם לכתת רגליו למקום תורה וללמוד מתוך צער ודוחק, וכשיעסקו בתורה יתקיים בהם "להעלות

ובתמים, ואנחנו חייבים לעבוד את ה' יתברך כל ימי חיינו על האדמה ואין שום פטור מלימוד התורה.

**עוד** רמז יש בנר חנוכה שזמנה עד שתכלה רגל מן השוק: לומר שאדם שרוצה לזכות לתורה זה רק ע"י שהוא סגור ומסוגר בד' אמות של הלכה, ולא ילך ויטייל בשווקים וברחובות כי כך אי אפשר לגדול בתורה ולצאת תלמידי חכמים גדולים, אלא רק ע"י שישב בביהמ"ד וישקוד ויחזור על תלמודו, וכמו שאמרו בגמ' (נדה דף ע"ב:) מה יעשה אדם ויחכם - ירבה בישיבה וימעט בסחורה ויבקש רחמים ממי שהחכמה שלו, ולא תמצא תורה בהולכי נהרות וימים (עירובין דף נ"ה.) רק ע"י "שבתי בבית ה' כל ימי חיי" (תהלים כ"ז ד').

### לנצל את כל הזמנים לתורה

**יש** שלשה זמנים בחיי האדם, החלק הראשון שנקרא 'ימי העלייה' - האדם משנולד עולה בכוחו ובגבורתו ובשכלו ובכל הדברים וזה עד גיל עשרים או עשרים וחמש שנה שאדם הולך ועולה, ואח"כ עד גיל חמישים זה 'ימי העמידה' - שאדם לא עולה ולא מוסיף בגובהו ובכוחו כלום וגם לא יורד, ואח"כ יש את 'ימי הירידה'.

**וכנגד** ג' הזמנים הללו דיברה תורה שאדם צריך לנצל תמיד את הזמן שלו ולא לשמוע ולהתפתות לעצת היצר הרע שאומר לו כעת אתה בחור תלך לעבוד, אלה שאומרים כך הם לא יודעים

ולעשות את חפציו חייב ללמוד תורה בין אם הוא עני או עשיר, או בריא או בעל יסורים, בין צעיר ובין זקן, כל זמן שנשמתו באפו הוא חייב ללמוד ולעסוק בתורה (רמב"ם הלכות ת"ת פרק א' ה"ח-י'), ואם כן נבין ונראה עד כמה חביבה התורה לפני הקב"ה, וכמה גדולה חובתנו ללמוד תורה כל זמן שאנחנו חיים ונושמים בעוה"ז.

**וכפי** שמספרים על מייסד תנועת המוסר רבי ישראל סלנטר זצוק"ל שלילה אחד הגיע מאוחר לביתו ולא היה איש בחוץ, ובדרך ראה אור קטן מאיר בבית אחד, אמר לעצמו אולי צריכים שם עזרה או גמילות חסד והלך לשם, והנה ראה שם סנדלר יושב ומתקן נעליים, שאל אותו: אדוני, אתה יודע מה השעה עכשיו? כבר מאוחר בלילה - מתי תקום בבוקר? וכפי שפירשו את הפסוק (משלי ו' ט') "עד מתי עצל תשכב מתי תקום משנתך", שאומרים לו לעצל מתי כבר תלך לישון? הרי אתה צריך לקום מחר בזמן, ואם לא תלך לישון עכשיו מוקדם לא תוכל לקום בבוקר בזמן, א"כ אמר לו לסנדלר: עכשיו מאוחר - מתי תלך לישון? ענה לו הסנדלר: כבודו רואה - הנר הזה עדיין דולק, וכל זמן שהנר דולק אפשר עוד לתקן!

**אמר** רבי ישראל סלנטר: מהאדם הפשוט הזה למדתי מוסר גדול - כל זמן שהנר דולק צריך לעבוד את ה' יתברך - כי "נר ה' נשמת אדם" (משלי כ' כ"ז), וכל זמן שהנשמה באפינו נעבוד את ה' באמת

רציתי להשאיר בעולם האמת בלי לבוא לעוה"ז כלל ואתה בראת אותי בלי רצוני, ע"ז אומר התנא באבות (פ"ד מכ"ב) 'על כרחך אתה נוצר ועל כרחך אתה נולד ועל כרחך אתה מת', יבוא האדם ויאמר אם זה בעל כרחי אז כשאגיע לעולם העליון אני אגיד רבונו של עולם אתה בראת אותי בעל כורחי, לא למדתי תורה משום שאני בכלל לא רציתי לבוא לעולם, אבל האדם ידע כי זו טענה של הבל - משום שאדם במעשיו מוכיח כי הוא שמח בהיותו כאן בעולם.

**וידוע** המשל של המגיד מדובנא באדם שהיה לו שתי בנות שהיה להם מומים גדולים ואף אדם לא רצה לקחתם לאישה, לאחת היה מום שהיתה מכוערת מאד, והשנייה היתה צעקנית ומקללת, הלך לשדכן אמר לו תראה אם תמצא שידוך לשתי בנותי אתן לך כסף רב, הלך השדכן לאחת הביא עיוור שלא רואה והיה חושב שהיא היפה בנשים, ולשנייה הביא חירש ולא היה שומע את כל מה שמדברת ומקללת וכך חיו חיים טובים, לימים הגיע רופא גדול לעיר שיכול לרפא מומים, הלכו אליו הסומא והחירש ואמרו לו אם תרפא אותנו ניתן לך שכר הרבה, הוא ריפא אותם מהחולי והם חזרו לביתם בריאים.

**והנה** העיוור לשעבר כשראה את אשתו לא היה יכול לסבול אותה מרוב שהיתה כעורה, והחירש כששמע את כל

ולא שמים לב שאם לא היינו לומדים העולם לא היה מתקיים, וכמ"ש (ירמיה ל"ג כ"ה) "כה אמר ה' אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי" - א"כ אנחנו מעמידים את העולם, והאדם לא יכול לומר אני אלמד כשאהיה בגיל זקן ומבוגר, אלא בשלושה זמנים הללו הן בימי העלייה והן בימי העמידה והן בימי הירידה - בכל הימים חייב האדם ללמוד תורה.

**וכן** לא יאמר האדם אני לא יכול ללמוד תורה - הקב"ה לא נתן לי שכל ללמוד תורה, אין לי כח ומח ללמוד תורה - שהרי התורה צריכה שכל גדול ואני אין לי, וזה גם עצת היצה"ר כי אדם שיושב ללמוד תורה הקב"ה מפקח אותו ומחכים אותו, וכמ"ש (תהלים י"ט ח') "תורת ה' תמימה משיבת נפש עדות ה' נאמנה מחכימת פתי", אנחנו הכרנו הרבה אנשים שבצעירותם ישבו ללמוד תורה ושכלם היה אטום, אך מרוב שלמדו ולמדו נהיו גאוני עולם ושכלם נפתח כאולם, ואפילו שבתחילה לא היה סיכויים שיגדלו, כמה שהיה להם מסירות נפש יותר - כך נהיו גאונים יותר, כי התורה מחכימה דעתו של אדם, א"כ אדם לא יאמר אני לא יכול ללמוד תורה וכשאלך לעולם האמת אגיד להקב"ה למה בראת אותי בלי שכל? אם אני הייתי נברא עם שכל הייתי יושב ולומד!

**ועוד:** אדם לא יוכל לומר - רבונו של עולם למה בראת אותי בכלל,

## כשהולך בדרך הטובה מכבד את האבות הקדושים

**הרב** אור החיים אומר על הפסוק (ויקרא י"ט ל"ב) "מפני שיבה תקום והדרת פני זקן", "מפני שיבה" - כלומר לפני השיבה, "תקום" - להיות אדם גדול, ואל תאמר כשאהיה זקן אלמד תורה אלא תקום ותלמד עכשיו, כי בשיבה אולי לא תוכל להתחיל ללמוד, ולכן צריך להתחיל כבר מהנעור.

"והדרת פני זקן" האור החיים אומר: כשאדם נפטר ומשפטו עולה למעלה אם הוא צדיק שלמד תורה ועשה מצוות מביאים את אברהם אבינו ואומרים לו: תראה איזה בן צדיק יש לך בעולם הזה, איזה ענוה איזה תורה במסירות נפש, איזה יראת שמים ומדות יש לו, אשריך אברהם שזה יצא מחלצין! ואיזה תענוג עילאי יש לאברהם אבינו בזה שיש לו זרע אנשים יראי שמים אהובים למקום ואהובים לבריות, אך כל זה כאשר האדם הוא טוב, אך אם חלילה להיפך והאדם גרוע ורשע מביאים את אברהם אבינו ג"כ ואומרים לו: אברהם בא תראה איזה נשמה מלוכלכת ופגומה באה לעולם, לא עשתה לא תורה ולא מצוות ולא מעשים טובים, חבל שיצא זה מחלצין, ואברהם אבינו איזה צער יש לו - כמו אדם שרואה את בנו שהוא לא טוב שיש לו צער גדול, כך אברהם אבינו יש לו צער גדול כשרואה את האדם הזה.

מה שאשתו מדברת ומקללת ג"כ לא היה יכול לסבול אותה, וכשהגיע הרופא ליטול את שכרו אמרו לו אנחנו צריכים לתבוע אותך שתשלם לנו - שעד עכשיו היה לנו חיים טובים ועכשיו הכל נהרס, הלכו לשופט וכל אחד אמר את טענותיו, אמר השופט לרופא אם כך תחזיר אותם למצבם הקודם - את הראשון תחזיר להיות עיוור ואת השני לחירש, וכששמעו כך אמרו מיד מה פתאום ולא הסכימו בשום אופן, אמר השופט אם כך סימן שאתם שמחים במה שהוא ריפא אתכם ועליכם לשלם לרופא את שכר הריפוי.

וכך האדם לא יחשוב שיוכל לבוא לעולם הבא ולטעון למה נבראתי נגד רצוני, כי ע"ז עונים לו: אם לא היית רוצה להיות בעולם הזה מדוע כאשר היית חולה וקרוב להפטר מן העולם צעקת תביאו לי רופא טוב שירפא אותי אני רוצה לחיות - א"כ אתה רוצה לחיות ולא תוכל לטעון למה בראתם אותי, וממילא אתה חייב לקיים את התורה והמצוות! וכיון שגילה דעתו שרוצה לחיות הוא לא יפטר בטענותיו מקיום התורה והמצוות, וזה שאמר התנא באבות 'על כרחך אתה חי ועל כרחך אתה מת'.

**א"כ** יוצא שבכל שלושת הזמנים הללו - 'ימי העלייה' 'ימי העמידה' 'ימי הירידה' חייב האדם ללמוד תורה מהנעור ועד הזיקנה, ואין פטור מלימוד התורה בשום שלב בחיים!

### להאיר את החשיכה באור התורה

**בימי** החנוכה רואים את הנרות הקטנים הללו אבל הנרות הללו מאירים ברוחניות והם באמת גדולים, וכך גם עכשיו אתם קטנים וצעירים אבל בעזרת ה' תגדלו ותהיו תלמידי חכמים גדולים ותאירו את החשיכה במאור התורה, כל אחד מכם יכול לתפוס קהילה וללמד אותם, להגדיל תורה ולזכות את הרבים - כי זה מה שהקב"ה רוצה שהאדם יהיה לומד ומלמד לאחרים! ויה"ר שבזכות זה הקב"ה יעזור לנו וישלח לנו את משיח צדקנו בב"א.

**ולכן** אומר האור החיים: "מפני שיבה תקום" - תחזור בתשובה כבר בצעירותך, ואז "והדרת פני זקן" - כלומר בזה שאתה חוזר בתשובה ועושה מעש"ט ועוסק בתורה כל ימך אתה מקיים "והדרת פני זקן" - שאתה עושה כבוד לאביך הזקן, ומיהו הזקן? זה אברהם אבינו שנאמר בו (בראשית כ"ד א') "ואברהם זקן בא בימים", ואם אתה הולך בדרך הטובה אתה משמח את אברהם אבינו, וכמה אדם רוצה שאבא שלו ישמח, יש לו בזה תענוג, אם כך כל אדם צריך לדעת שאם הולך בדרך הטובה הוא משמח בזה את אברהם אבינו!





## מתולדות כמהר"ר אהרן עזריאל זלה"ה א

מח"ס כפי אהרן, מגדולי רבני ירושלים (תקע"ט – תרל"ט)

**בעודו** צעיר לימים נתפרסם שמו כאחד הרבנים המובהקים בירושלים, בבקיאותו הרבה בנגלה ובנסתר, ובהליכותיו בשבילי המוסר והמדות. את גודל לבבו ורוחו בינתו, אהבתו את דרך החיים הישרה ותורת ה' תמימה, לאלה נתן ביטוי נמרץ ונמלץ באגרתו המפורסמת לבנו רבי משה בכור עזריאל, אשר קראה בשמה ההולם "מוסר אב". באגרת זו מדריכהו כיצד עליו לחיות ולהתנהג עם הבריות. את האגרת כפי עדותו כתב באי קורפו אשר ביון, ביום כ"ח לח' שבט שנת כת"ר, אז היה ממלא שליחותיהו דרבנן במדינות הבלקן מטעם ק"ק חסידים "בית אל". כמו"כ נסע בשליחות פעמים אחדות עבור כוללות ירושלים וחברון, ומצא חן וחסד בעיני כל רואיו, בדרשותיו היקרות שהודפסו בספריו "מקוה מים" ב"ח, שהו"ל ע"י בנו השני רבי רפאל יהושע עזריאל זלה"ה, מחכמי ירושלים וחתנו של הראש"ל רבי יעקב מאיר זלה"ה.

**בתשוקתו** הרבה להפיץ ידיעת התורה ממקורותיה הראשונים והאחרונים

**נולד** בירושלם בשנת תקע"ט, לאביו רבי עזריאל המכונה קונורטי, מגדולי הרבנים בירושלים, בן הרב יהודה אברהם, בן הרב החסיד רבי אביגדור עזריאל מח"ס זמרת הארץ וכסף הכפורים. אמו היתה בת הרה"ג רבי משה אהרן הלוי, מבית דינו של מוהרי"ט אלגאזי זלה"ה בירושלם, בע"ס מטה אהרן ב' חלקים, כללים בערכין ע"ס א"ב [נפטר בירושלים, ז' תמוז תקע"ד].

**נשא** לאשה את בת הרה"ג החסיד המפורסם רבי אליעזר ב"ר יצחק פאפו זלה"ה, מח"ס המוסר "פלא יועץ", אולם בעת לידתה את בנו בכורו רבי משה בשנת תר"ב נפטרה לבית עולמה.

**בנגלה** היה תלמיד הרה"ג רבי נסים שמואל יהודה ארוואץ המכונה הנשי"א, בע"ס דרכי אי"ש, ואילו סתרי תורה למד מפי הרה"ג החסיד המקובל רבי חי ידידיה רפאל אבואלעפיא, המכונה היר"א, ששימש ראש מדרש החסידים "בית אל" בירושלים.

א. נדפס מתוך תולדותיו המובאים בתחילת ספר און אהרן, מהדורת צילום ברוקלין תשנ"ג, נרשמו ע"י הרב אפרים בן דניאל לוי.

משה פ'ינצי ובניו מוינה, [אחיו של הרה"ג יעקב פ'ינצי מחותן להרב כפי אהרן]. הישיבה התקיימה בבית הרה"ג אהרן עזריאל שעמד בראשה, ואברכים שמעו תורה מפיו. כמו"כ שימש נשיא חברת "משכיל אל דל".

**בח' טבת תרל"ד**, באמצע הדפסת ספרו כפי אהרן ח"א, חלה חולי כבד וכמעט שנתייאשו הרופאים, ובליל עשרה בשבט ליל פטירת הרש"ש זיע"א, נגלה אליו השמ"ש [ר"ת - ש'לום מ'זרחי ש'רעבי], ושאלהו טעם לחתימת שמו בשם "אענ"ה", ואמר לו שני טעמים, והרש"ש אמר לו טעם נוסף, כי אענ"ה ר"ת א'הרן ע'זריאל נ'סי ה', ומזה הבין כי רחם עליו הקב"ה ועשה לו נס שקם מחוליו, [עיין בהקדמתו לספרו כפ"א ח"א].

**בערוב** ימיו לקה במחלת לב, וכשנתיים ימים סבל ממחלתו. הרופאים

פקדו עליו לעבור ליפו להחליף אויר, וביום ט' סיון תרל"ט נתבקש לישיבה של מעלה בהיותו בן ששים שנה, ונטמן ביפו. הוספד ע"י הרה"ג הראש"ל רבי אברהם אשכנזי והרה"ג הראש"ל רבי יעקב שאול אלישר ששימש אז כראב"ד.

**חבוריו:** 1. כפי אהרן, שו"ת, ירושלם, ח"א תרל"ד וח"ב תרמ"ו,

[האחרון נדפס ע"י נכדו רבי אברהם עזריאל ובסופו הוכלל ספר בני יוסף שו"ת וחדושים להראב"ד רבי יוסף יאושע קאריי זלה"ה. 2. און אהרן וארעא סמיכתא - כללים, הו"ל ע"י נכדו

בין הלומדים והפוסקים, עשה אזנים לתורה בספרו "און אהרן", שבו לקט ואסף בסדר א"ב ציונים בהלכה ובכללם מזכרת הגיטין, מאלה שנאצרו על ידו ובבית דינו בירושלים שבהם הלכתא רבתי בדיני גיטין בכלל ומנהגי ירושלם בפרט, ובסופו ליקוטים על הספר "ארעא דרבנן", להרה"ג החסיד רבי ישראל יעקב אלגאזי זלה"ה, בשם "ארעא סמיכתא", שקובעים ברכה מרובה לעצמם. כן ידועים שיריו וזמירותיו, אשר סימן שמו נקבע בראשי החרוזים, המלאים דברי מוסר וכסופים לגאולה.

**אחר** פטירת רבו היר"א זלה"ה בשנת תרכ"ט, מלא את מקומו כראש ישיבת המקובלים "בית אל", ובמשך עשר שנים עבר לפני התיבה יחד עם עמיתו הרה"ג רבי שלום משה חי גאגין מח"ס שמ"ח נפש, בן הראש"ל הרב אג"ן זלה"ה.

**עשרים** שנה כיהן כראב"ד מקודש לעדת הספרדים בירושלים, ובבית דינו ישבו הרבנים - רבי משה פארדו בע"ס צדק ומשפט, [שאח"כ שימש כראש הרבנים באלכסנדריה של מצרים]; רבי אפרים בכר משה [אחיו של הרה"ג חק"ל רבי ששון בכר משה פריסיאדו בע"ס שמן ששון] ורבי ברוך פינטו.

**בר"ח** תמוז תרל"א נפתחה בירושלם ישיבת "שבת אחים" עבור יהודי בוסניה שהתיישבו בירושלים. מייסדיה היו ה"ה אברהם חי מוסאפייה מספאלאטו (המכונה אח"ם); והגביר ר'

הנ"ל בירושלם תרמ"ו. 3. מקוה מים - עזריאל, ירושלם תרנ"ב. 5. שירים  
דרושים, הו"ל ע"י בנו רבי רפאל עזריאל ופיוטים - הוכללו בספריו און אהרן  
בירושלם, ח"א תרס"ב, וח"ב תרע"ב. 4. וכפ"א ח"א, ובספר יגל יעקב לרבי יעקב  
ליקוטים זכרונות וחדושים - הוכללו חי בורלא, ובספר יצחק ירנן לרבי רפאל  
בספר זמרת הארץ לזקנו רבי אביגדור יצחק אלטאראץ זלה"ה.

### וכה חרות על ציונו:

ויהי בנסוע אהר'ן עפ"י הדבור ויצא מבת ציון וירד יפו, קל מן

שמיא נפק יאסף אהרן

ויהי בהשמע דבר המלך מלכו של עולם, קול נהי נשמע מציון

נשאו נהרות קולם, ויבכו את אהרן

ויהי קו"ל הארץ ממררין אמריה, וי לארעא דישראל תזעק

בחבליה, בזאת יבא אהרן

ויהי איש אחד מן הרמתיים, ראב"ד מקודש שקדשוהו שמים

מראשי סנהדראות, דומה למלאך ה' צבאות, הרב

המופלא המקובל האלקי כל רז לא אניס ליה

כמהר"ר אהרן עזריאל זלה"ה

בעה"מ ספר "כפי אהרן"

מ"ך ביום ט' סיון התרל"ט תנצב"ה



## קונטרס 'מוסר אב', בראש ספר 'אזן אהרן'

מוהר"ר אהרן עזריאל זלה"ה

מח"ס כפי אהרן, מגדולי רבני ירושלים (תקע"ט – תרל"ט)

### הערת המערכת

**בראש** ספר אזן אהרן, כללים מאת מוהר"ר מוהר"ר אהרן עזריאל זלה"ה קבוע יהלום נפלא זה, והוא קונטרס הנקרא 'מוסר אב', שכתב הרב הנ"ל לבנו בגלותו לעמול בתורה ולהתגדל בה, וביקשו לקרוא באגרת זו יום יום, והיא רצופה הרבה הדרכות בלימוד ובעיון כפי דרך רבותינו מאורי האש, וכתובה בנועם לשון ובמתק שפתיים. ולתועלת מלכי רבנן הצגנוה כאן, למען תהיה למשמרת לעדת בני ישראל ולהאיר עיני הלומדים הרוצים לצאת בעקבי הצאן בדרכי הלימוד שסללו חכמי ישראל. יה"ר שזכות המחבר תעמוד בעדינו ובעד זרעינו וכל עמו ישראל, אכ"ר.

### הצעה

גם לי לבב להציע אמרות קודש, נובעים מפה קדוש איש האלהים גאון ישורון אהרן קדוש ה' זצוקלה"ה וזיע"א. דבש וחלב תטופנה שפתי צדיק, תוכחת מגולה אין זכוכית תמורתה, ותשורה ה'ן להביא נופת צופים מרפא לנפש ושקוי לעצמות,

ויערוך מטעמים זאת מכתב הנשתון, אל בן משכיל יוצא ירכו גזע נעמן הוא עט"ר אדוני אבי זלה"ה. למען יקרא בה והיתה שעשועיו יום יום, מידי דברו בה תאיר לו נתיבה את דרך עץ החיים, ולשמור חוקי האלקים ואת תורותיו! - אמנם! - יען כי ראיתי כי היא פינת יקרת להולכי תום סלה ודעת דרכיו יחפצון, חוב תתחובב נפשי להעלותה על ספר, וזאת תהיה לי לעדה ולזרעי וז"ז עד לקץ הימין בקרב ישראל. הצעיר אברהם עזריאל ס"ט.

### מוסר אב

**אל** הנה"ר הזה חמיד ליבאי הבן יקיר לי אורי וישעי חכם לבב יתר חובב ואמין לבו בגבורים הח' השלם משה המכונה בכור עזריאל יהי שמו לעולם כיר"א:

**בעה"י** כ"ח לחודש שבט שנת כת"ר שם טוב עולה. קורפ'ו יע"א.

**שמעו** בנים מוסר אב והקשיבו לדעת בינה (משלי ד' א')

**חכם** בני ושמח לבי ידידי ואור עיני הבן יקיר לי רחם רחמתיים משה שפיר

דברים היוצאים מן הלב להשכילך ולאורך אורחות חיים ומעגלי יושר למען ייטב לך כי כאשר הזמן בגד הכני פצעני במכה של פרידה כי ירבה ממך הדרך וברוך היודע עד מתי קץ לחזות בנועם אור פניכם. ולמאי דביני ביני ירא אנוכי פן יתקרר חומך מעסק התורה אשר היא באמת חיינו ואורך ימינו. לזאת נסביר לבי בקרבי לבא במגילת ספר כתוב ואשים דברי בפין הן הן הדברים דנפקי מתוואני מורשי לבבי בספר ויוחקו ראה קראתי בשם מוסר אב הסכת ושמע ולבך שית לדעתי:

**מה** ברי מאד גדלה שמחתי מאשר הודעתי במכתבים שעברו איך תליית אתה עוסק בתורה יומם ולילה ותורתך קבע עלץ לבי ויגל גילה אחר גילה אם כנים הדברים אשריך מה טוב חלקך ומה נעים גורלך. האף אמנם כי במכתבים אלו האחרונים לא אמרת דבר מזה שמא שכחת או שמא לא למדת. מ"מ נעמיד דבר על חזקתו הא ודאי שכה תעשה וילמד סתום מן המפורש. ידעתי בני ידעתי כי תליית חננך ה' חלק בבינה ויראת שדי על פניך יחלוף מצורף עם קצת ממידת ההרחקה מהבני אדם שאינם מהוגנים אוהבי הבטילה דמפקי לשתא בשה"י פה"י. וזה כל פרי אשר יקוה ממנו טוב לפני האלדיים ויושר באדם. ואמנם ידידי הסכת ושמע מוסר אביך זה ילדך כאשר ייסר איש את בנו יעיר אזן שנים שלשה גרגירים מוסר השכל תן לחכם ויחכם עוד שמע בני וקח אמרי קשרם על

נופך ספיר בכור קרייה רחמנא השומר אמת ישמרך מכל רע אכ"ר:

**בתר** דכפילנא ש"ר ואומר עם קנ"י אליך עיני ברי ובר בטני אשא עיני למלפני ולמעבדני אלדיים יחנך בני וירומימך לרשת ירושלם מקודשת וקמת ועלית במעלות דרבנן בקומתן ובצביונן והיית אך עסוק בתורת ה' כל היום יה"ר דתתקיים תלמודך בידך ויהי שמך כשם הגדולים רבנן תקיפי ארעא דמחדדן שמעתייהו ונהיר תלמודייהו. ואל שדי יתן לך אורכא בשנים לעבוד עבודת הקדש ומצא חן ושכל טוב בעיני אלדיים ואדם. והיו עיני ולבי רואות וחלות ואשמחה כי רב חילי שמחת גילי אמן כן יאמר ה' מעוזי ומפלטי לי כ"ר:

**איזי** וחביבי היום הזה יום בשורה מקבלה ואילך ב' ג' כתובים הבאים כאחד אשר כוננו ידיך מעשה אצבעותיך והקרוב אלי בא זמן בעשור לחדשינו אורו עיני כל מעיני מדיעת שו"ט ושלום הצאן כל הטף יצ"ו עלץ לבי ויגל כי היה לי יותר מחדש ימים שלא היה לי שום ידיעה מכם. עתה הפעם חדאי נפשאי יה"ר כן תהיו תמיד בריאים וטובים חיים כולכם כיר"א: ראיתי דבריך טובים ונכוחים על כל הדברים אשר הודעתי כן תעשה בכל מעבר להודיעני מכל העובר תוככי ירוש' ובפרט בקרב ביתי כי אותה אנכי מבקש:

**חכם** בני דע לך כי מזה ימים נכספה וגם כלתה נפשי לכתוב לך דרך ארוכה

קצרה כללית ונמצאת ישן מתוך דברי תורה ובשכבך תשמור עליך ונשמרת מכל דבר רע וכאומרם ז"ל על פ' ושבע ילין בל יפקד רע. והיא סגולה אמתני ותקיפא לזכירת הלימוד קבלתיה מפי רבותי יצ"ו בחנתיה ובדקתיה ונסיתיה והיא אמתית בלי שום ספק:

**ד. כעת** יהיה רב לימודך בעיון הש"ס ופלפול וחדוד אמיתי בתוס' ומהרש"א ובחיבורי רבני האחרונים שדרכם דרך ישרה כעין ספרי הרבנים משל"מ ושער המלך ושמחת יו"ט ומחנה אפרים עד שתשתרש יפה יפה בעיון הש"ס והבנת דברי הראשונים. ואמנם שמענה ואתה דע לך כי אין זה תכלית הלימוד האמיתי רק הוא מסלול ודרך אליו כי הלימוד האמיתי המצטרך אלינו הוא למען דעת אמיתות דיני תורתנו הקדושה והתמימה כפי אשר באה הקבלה בהם המבוארת בתלמוד אם בקבלת איש מפי איש עד מרע"ה הלמ"מ אם הנלמדות ביי"ג מדות שהתורה נדרשת בהם אשר ידעת כי להם יקראו רז"ל דבר תורה. ולפי שהדבר בלתי אפשר להשיג למדרגה זו לברר הדין מתוך התלמוד אם לא שידע האדם להבין היטיב מהלך הסוגיא וחיילופי הפירושים שנאמרו בה בשיטות הראשונים זיע"א. דין גרמא הדריכונו רבותינו להתעסק כמה שנים בעיון ופלפול וחדוד כדי לבא אחרי כן אל התכלית המבוקש להוציא הדין לאורה מתוך דברי הראשו' והאחרונים זיע"א. וכדי להגיע לתכלית הזה צריך כמה וכמה

לוח לבך אל יליזו מעיניך כי בהם תמצא מנוח לכף רגלך ושלמות יונעם לנפשך:

**א. עשה** תורתך קבע בעיון התלמוד ופרושי הראשונים זיע"א

בחון בהם והעמק בדבריהם ולא במרוצה כי כל דבריה' בדקדוק גדול מעטי הכמות ורבי האיכות וכמה פנים לפני הנראים.

זכור תזכור כשלמדת לפני הראיתך בעיניך כמה מהעומק בדבריהם ז"ל ובכל פעם ופעם שחזרנו על דבריהם השגת מה שלא הבנת בפעם הראשונה וכן בשניה וכן בשלישית. כל היד המרבה לבחון ולבדוק בדבריהם ימצא טו"ט ודעת וחיך יטעם צוף דבש אמרי נועם ותכלית הענין כי האל לא ימנה דפים רק שעות דרבנן:

**ב. חזור** על לימודך אחרי גמר כל השקלא וטריא ופלפולא דחדי ב' קב"ה

קח בידך ראשי פרקים תמצית מה שלמדת בדרך קצרה העולה מן המקובץ וזה דבר גדול לכדי שיתקיים לאדם תלמודו בידו. מלבד הכלל הגדול אשר השרישונו רז"ל זיע"א שינא פתח פומך וקרי פתח פומך ותני כי היכי דתתקיים תלמודך בידך ותוריק חיי דכתיב כי חיים הם למוצאיהם למוציאם בפה. התבונן אומ' דתוריק חיי כי בודאי הא בהא תליא שכל השוכח דבר א' וגו' והנה מאמר זה צווח ככרוכיא מאן בעי חיי:

**ג. שמע** בקולי איעצך גם בלילה בשכבך על מיטתך אל תפנה לבך לדברי

בטילה אשר הם הבל וריק המטמטמים את הלב הלא טוב לך כי תעסוק בכל מה שלמדת ביום ההוא בהרהור הלב דרך

מבקיאות ואחר שיראה שכבר נרגשו ממנה בעלי התוס' ייתן דעתו אם יכוין לתנ' התוס' ואח"ך יראה אם יוכל לפרש בדבריהם פירוש מהרש"א או רש"ל או להקשות על דבריהם קושייתם. וכשיגיע למידה זו אזי מובטח לו שאם יקשה איזה דבר או יתרץ אפשר שיהיה אמיתי:

ו. **חיבת עין** ימיני מאד התרחק מהאהבה לניצוח כי זו מידה מגונה שנואה לפני המקום גם מבני אדם הנכבדים וזה אפילו במילי דעלמא כ"ש וק"ו הדברים בעסק התורה הקדושה והלומד לקנטר או להתייחר עונשו גדול רח"ל מלבד שהוא מאבד טובה הרבה שאינו מקבל שכר ומי פתי וחסר לב אשר יעבוד אל המלך בכל כחו ובעת קבול השכר יבעוט ונמצא איבד זמנו ויגע לריק רח"ל מהאי דעתא וכבר הזהרתך על דבר זה כמה פעמים בטחתי יכנסו דברי באזנך הוי מקבל האמת ממי שאמרו ואם הוא קטן ממך אל תחשוב כי בזה תקל בעיניו אלא אדרבא תיקר נפשך בעיניו כי זהו שבחו של אדם. ואצ"ל אם הוא גדול ממך כי בודאי רב שנים יודיעו חכמה ודעת ובזה תהיה חביב אהוב ונחמד מעלה ומטה:

ז. **התקן עצמך** ללמוד תורה פירוש שתשתדל בלימודך לחדש איזה דבר יהיה תירוץ או קושיא בכל מה שתלמוד וזהו הנרצה באומרם התקן עצמך כי מי שלא ניסה באלה ילמוד כחותה על הגחלים מבלי שימת לב אל עומק הדברים ותכליתם ולעולם לא ישיג

הקדמות ד"מ צריך לידע סדר התנאים והאמוראים מי קדם בזמן למי ומי הוא הרב ומי הוא התלמיד או תלמיד חבר. כי ידעת אומרים ז"ל אין הלכה כתלמיד במקום הרב עד אביי ורבא ומאביי ורבא ואילך ה' כבתראי דהוו דייקי טפי. וכן ע"ז הדרך איזה כללים הנצרכים כגון ר"פ ור"פ ה' כר"פ וכל מקום ששנה רשב"ג במשנתו או משנת ר"א וגו' ואם הם תמיד מוסכמים או פעמים יצאו מן הכלל וכהנה רבות אספרם מחול ירבון. וכבר אמרתי לך כמה וכמה פעמים שתתעסק מעט בספרי בעלי הכללים ראשונים ואחרונים ויאורו עיניך. וזה הלימוד הוא שייך בזה הזמן כי בתוך לימוד הפלפול בסוגית הש"ס גם על זה יפקח האדם עינו לדעת מבטן מי יצאו הדברים אם מפי הרב או מפי התלמיד ואיך פסקו הפוס' אותה ההלכה. ובנקל יהפוך ידו לעיין בהרא"ש כי הוא קרוב אליו ומזכיר הדין בקיצור ומבאר הטעם למה בחרו בדברי ר"פ אם להיותו אחרון או להיותו רב או להיות איזה סוגיא אחרת מוכיח כדבריו כי ד"ת עניים במקום א' ועשירים במקום א' והדומה. ואם באתי להאריך בזה היה צריך לעשות לך חיבור שלם לכן אקצר ותן לחכם ויחכם עוד:

ה. **בחון עצמך** בלימוד ותראה אם ידעת או לא הלא זה הדבר אמור מפי הרב טעם המלך כי יש דרך שיוכל האדם לנסות עצמו אם יודע בטיב הלימוד או לא וזה הוא כשילמוד הש"ס יתן דעתו להק' עצמו בקושיית התוספות אם אינה

ממש בפרדס והמניעה מזה הנה הוא חסרון גדול אל אשר בשם חכם יכולה:

י. תן חלק גם לתנ"ך עם פרש"י ז"ל כי הוא עיקר הכל תל שהכל פונה אליו ובזה גם עם למוד ההגדות תתלמד מלאכת המליצה לדבר צחות באר"ש נכוחות ומאד צר לי בראותי מכתבך שאתה מדבר בלעגי שפה ולשון מעורבב ולפעמים מצורף עם רוע הכתיבה וזה חסרון נגלה בחיק האיש השלם. אבל ההתמדה בלימוד התנ"ך והגדות רז"ל בטיב ההתבוננות וההבטה יגיעוך אל זה השלימות:

יא. פקח עיניך להישיר הכתיבה ולנאותה הלא ידעת כמה נצטערת עליו על דבר זה כי באמת הוא שלימות גדול אל האדם עם צירוף המליצה הנז"ל יתקרב האדם אל הרחוקים ע"י איגרת כי ליופי הכתב והלשון יאהבוהו וישבחוהו. ולמה זה בני ע"י העצלות תהיה חסר טובה גדולה אשר אין ערוך אליה. והנה אם באתי לבאר לך כל הטעיות שישנם בכל מכתבך יכלה הזמן רק בחרתי להחזיר לידך מכתב קטן מהם שהיא באמת קלה שבקלה מהטעיות ובה אוכיחך ואערכה לעיניך כמה מהטעיות יש בה ועשיתי בה סימניות במעט הערות. ואתה ידידי תדין ק"ו בעצמך אם כן בקטנה ק"ו בגדולה אם כן בקלה ק"ו בכבדה אשר עצמו מספר. אל בני אל. לא טוב הדבר אשר אתה עושה. דע באמת כי כל מין מהשלימות אשר יוכל האדם להשיגו ואפי' ע"י טורח אם יתרשל ממנו

השלמות האמיתי האמור לעיל באות הד' לעשות איזה פסק או דרוש הנצרך אליו ולברר איזה דין בירור גמור אלא עד שידע לכתוב חידושים מדעתו וזה יגיעהו מיום אל יום ממדרגה למדרגה וממעלה למעלה זכר לדבר וקנ"ה לך חבר. וכל החכמים שאתה רואה בעיניך שחברו חבורים גדולים עד שנתמלא הבית כותלי בית המדרש מהם ותמיד מימיהם אנו שותים לא הגיעו למעלה זאת אלא ע"י הלימוד עם הכתיב:

ח. קבע עתים ללמוד דיני א"ח ויו"ד לפעמים עם טור וב"י ואצ"ל הלכות חג בחג שהיא מתקנת מרע"ה ומה טוב אם תרגיל עצמך בלימוד ספרי הרבנים המאספים כגון הכנה"ג והדומים אליו כי הם באמת לנו לעינים לפסוק הדין על פיהם וכעת אין לך עסק בקבע באה"ע וח"מ לפי מעוט השנים. וכשתהיה נ' עשרים שנה גם עד זקנה ושיבה בע"ה אזי תקבע לימודך גם באה"ע וח"מ להגיע אל השלימות האמיתי הנז"ל - אז תבין יראת ה' ודעת קדושים תמצא:

ט. לפרקים קבע עתים ללמוד הגדות רז"ל המקובצות בעין יעקב ולא תלמוד באותו הקצר קטן הכמות אשר אין בו שום פירוש. אך תלמוד באותם הגדולים המאירים את העינים בפירושיהם. ובכלל קבע עתים ללמוד מעט דרש המתוקים מדבש ונופת צופים המושכים לבו של אדם כאילו מטייל



בדרך אתם מנע רגלך מנתיבתם. ידעתי בני ידעתי כאשר יעזרך האל להגיע אל תכלית השלימות בודאי הגמור תברכני נפשך:

הן אלה קצות דרכי המלמדים להועיל בדרכי הלימוד וכללתי בה גם הכתיבה יען גם היא נצרכת אל הלימוד והיא ביד החכם כגרזן ביד החוצב בו. ואמנם עוד לאלוה מלין אאלפך בינה למען תשכיל ביראת ה' כל היום גם בדרך ארץ אשר קדמה לתורה וקצת הערות בהנהגת הבית למען תשכיל בכל אשר תלך בע"ה. ואלו הן:

יג. דע את אלקי אביך ועבדהו עבוד מאהבה עבוד מיראה שאם באת לשנוא אין אוהב שונא ואם באת לבעוט אין ירא בועט וזה כלל גדול ומקור מים חיים אשר משם ישקו כל ההדריים והמהדרי' מן המהדרים יהיו נגד עיניהם תמיד מאמר זה בכל פונותם שבתם וקיימתם וכו' ישיגו אורחות חיים:

יד. כחי וראשית אוני זכור תזכור דברי מור"ם ז"ל בהגהתו הראשונה המלאה לה אמי"ר אמרות טהורות שהינן זהירות וכה אמר האיש אדוני הארץ יתגבר כארי לעמוד בבקר לעבודת בוראו שיהא הוא מעורר השחר וצריך לזה זהירות וזריזות גדול כי יצר לב האדם רע יאמר עוד היום גדול מה זה מהרת לקום באשמורת ובחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים תואנות הוא מבקש מחשבות און ומרמה ועצלה תפיל תרדמה ישן ויחלום שנית ולמאי דביני חלף עבר

הוא מאבד הון עתק וסופו מתחרט ואין בידו לתקן.

יב. חמיד ליבאי. עורה למה תישן. לא תאבד זה הזמן הנחמד אשר אתה ב"ה שקט ושאנן מפתני תאכל ומכוסי תשתה מאשר חנן אלדי"ם עבדו ושכלך ב"ה שקט הוא אל שמריו ואין לך לחשוב שום מחשבה הפוסלת ומטרדת השכל האנושי כמונו היום אשר דעתנו כל עמנו בטרדות הזמן להביא טרף לביתנו ולכלכל את טפינו. אל תשליכהו בדברי בטילה. אל תאמר לכשאפנה אשנה שמא לא תיפנה. תדע נאמנה שכל השלימות אשר חנן אלדי"ם את עבדו לא סגלתיו אלא עד היותי נ' ח"י שנה שהיה דעתי זך וצלול מבלי שום מחשבה מטרדת היא מחשבת הפרנסה. גם אתה כה תעשה בטרם יבואו ימי הטרדה והרוגז ודי בהערה זאת לנבון שכמותך בה' מחסי יועילוך כל דברי אלה. ואתה הידיד אל תאמר בלבבך אבי מכביד את עולו עלי ומתי אעשה כל הלימודים האלה ואנה אפנה אם לפלפול או לדינים למקרא או להגדה לכתובה או למליצה. מתי אטייל. מתי אתעדן. מתי אישן ושכבתי וערבה שנתי. לא כן בני. הכל הולך אל מקום אחד ותכלית אחד לכולם יהיה יקר הזמן בעיניך שלא יאבד אפי' רגע לבטלה ובזה יש זמן ועת לכל חפץ. ורבים נלכדו ברשת הבטילה ונפלו בפח חברת אוהבי הטיולים והתענוגים ונשארו ערומים מכל טוב ומשוללים מכל שלימות. שמע בני אמרי נועם אל תלך

בימים מוחלקים כי הם מסוגלים מאוד לשמירה ולהצלה ולמציאות חן בעיני אלדי"ם ואדם ומעוררים את לב האדם לתורה ולתעודה להכיר גדולת הבורא כביכול ושפלות מצב האדם וממנו תוצאות חיים:

**חי. הרחק** מאד כמטחוי קשת מהגאווה וגוסת הרוח כי היא מידה רעה שורש פורה ראש ולענה ומסתעפים ממנה אשכולות מרורות היא היתה אם אל הכעס הארור הנאמר עליו כל הכועס כאילו עובד ע"ז טורף נפשו באפו ח"ו. והיא פינת ויסוד רעוע להתקוטט עם כל אדם ולחרחר ריב ומדון וגורם רעה לעשות חבילות של עבירות מהחמורות כגון לא תשנא את אחיך לא תקום ולא תטור ולשון הרע ורכילות ודומיהם הן רבים עתה עצמו מספר רח"ל. והח"י יתן אל לבו מה אנו ומה חיינו ובמה יתגאה תחת היותו בא מטפה סרוחה עפר ואפר בחייו ק"ו במיתתו. הלא יבוש ויכלם על אשר חטא על הנפש והרבה להכעיס את בוראו. ומזה חרדה ילבש ויכיר וידע רוע מצבו ושפלות מדרגתו ויהיה עניו באמת. ואשרי אנוש שלא ישכח כל הדברים האלה והיו לטוטפות בין עיניו:

**יט. נקוט** האי כללא בידך והוא סמא דכולא להראותך הדרך הטובה והישרה ועל ידה תהיה שלם בכל מידות טובות שמנו חכמים והיא זאת הוי מתאבק בעפר רגלי החכמים והוי שותה בצמא את דבריהם דקדקו לומר בצמא שיהא דבריהם אהובים ונחמדים אליך

זמן תפילה וק"ש. לכן צריך זריזות גדול מעט זמן עד שיעשה טבע ואז גמירי טבא לא עביר בישא:

**טו. דע** לפני מי אתה עומד בכל תפלותיך כי היא עבודה שבלב כאומרם ז"ל איזוהי עבודה שבלב זו תפילה צריך לאומרה בכונת הלב כי כמו שהאדם יעבוד בעיניו ובידיו וברגליו למשל מי שמלאכתו צופה היתכן יעצים עיניו או יסתכל במקום אחר וכן החייט במחטו היאמן כי יסופר יחבוק ידיו. או מי ששולח ברגליו לרץ מיוחד יתכן שישב אם כה יעשה אין ספק כי נכריה עבודתו ונמצא מתחייב ח"ו ראשו למלך כן התפלה מה בצע כי יבטא האדם בשפתיו ולבו לא נכון והיא נקראת עבודה שבלב ולא עבודה שבפה. לכן טהר לבך ומחשבותיך וטוב לך:

**טז. מאד** הזהר שתהיה תפלתך בצבור בבהכ"נ וכמה סגולות יש בה א' שהוא מקום מיוחד לתפלה ואין מי שיבלבל אותו מה שאין כן בבית. שנית כי קדושת המקום גורם התעוררות וכונת הלב. ג' כי תפלת הצבור אינה נמאסת דכתיב הן אל כביר לא ימאס. ד' והיא גדולה שבגדולות הסתכל אומרם ז"ל אין תפלתו של אדם נשמעת אלא בבהכ"נ הנה אמרו בלשון שלילה וזה הלשון באמת מכאיב את הלב. וכבר הזהרתך ע"ז כמה וכמה פעמים חזק ויאמץ לבך:

**יז. זכור** אל תשכח מללמוד כל ס' תהלים בכל שבוע ואם לא היה לך פנאי ללומדם ביום ש"ק תלמוד אותם בחול

כי יזקין לא יסור ממנו ויצטרך ח"ו לבריות ואיני אומר חלילה להתרחק עד קצה האחרון כי גם היא מידה רעה וכילי כיליו רעים רק להתנהג בקו המיצוע ותמיד האמצעי שלם מכלכל דבריו במשפט לעולם לא ימוט:

**בך. אהוב** את אשתך כגופך ותכבדה יותר מגופך ואמרו רז"ל לעולם יזהר אדם מאונאת אשתו ואם אמרו כן בסתם אשה כאומרם לעולם הדברים ק"ו באשתך מב"ת שהיא תלי"ת נאה במעשיה ותמימה בדרכיה ו' פורת יוסף כמעט אין ערוך אלי' והאלדי"ם אינה לידך אשה משכלת אין ס' שצריך לאהוב אותה אהבה עזה וה' יפקוד אתכם בבנים כשרים ראויים והגונים כולו זרע אמת כי"ר:

**כג. אור** עיני. מאד מאד הזהר בכבוד אמך הלא ידעת כמה ציערת אותי לימים שעברו על הדבר הזה ובפרק נסיעתי זכור תזכור כמה אזהרות הזהרתך בצו לצו ונתת לי דיבור שכה תעשה הזהר והשמר שיהא היז שלך צדק. דע והבן כי אעפ"י שהיא אינה אמך בפטר רחם מ"מ היא עשתה עמך יותר מאם באהבתה אותך אהבה עצמית יותר מבניה וחלילה לך מלהיות כפוי טובה זכור מאמרם ז"ל כל הכופר בטובתו של חברו כאילו כופר בטובתו של מקום. וזה מלבד החיוב המוטל עליך מפאת כבוד אב ואם. על כן אנכי מצוך הזהר והשמר מלהכעיסה חלילה וכל מה שאתה מוסיף בכבודה מעלה אני עליך כאילו עשיתני זהו כבודי

כמו הצמא אשר יתאו וישתוקק אל המים תמיד ולא ישבע מהם. ותשמש אותם כמ"ש ז"ל גדולה שמושה ואזי מהם תלמד לעשות הישר בעיני אלדי"ם ואדם אצ"ל בשעה שהם לומדים בתורה שבודאי תלמוד מהם עיון וסברא ישרה. אלא גם בשעת שיחה וגילה מהם תלמד כמה מילי מעליתא כי שיחתן של ת"ח צריכה תלמוד. ובזה נשתבחו גדולי חכמי ישראל באומרם כל ימי גדלתי בין החכמים. אודה ה' מאד בפי אשר חנן אלדי"ם את עבדו אהובים נאמנים והמה בעלי בריתי ואהבתניו תלי"ת היא אהבה שאינה תלויה בדבר רק אהבת התורה יה"ר המות אל יפריד בינינו כי"ר הלא המה מעלת הרב כמהר"א אשכנזי יצ"ו ומע' הרב כמהר"מ פארדו יצ"ו ה' יזכנו לחזות בנועם פניהם ולהתבשם בתורתם ולהתעלס באהבים. בני ידידי זיל לגביהו דלברכוך הדבק בעפר רגליהם בטחתי שלא ידחו אותך בעבור אהבתי ומהם תראה וכן תעשה ותזכה לחזות בנועם ה' ולבקר בהיכלו:

**ועתה** בני אשכילך ואורך איזה סעיפים בהנהגת דרך ארץ והנהגת הבית כי גם יש בהם מהצורך אל תכלית השלימות:

**ך. יהיו** דבריך בנחת עם הבריות ובזה יאהבוך ויכבדוך וזהו אומ' ז"ל הוי קובל וקיים:

**אך. טוב** להיות קובץ על יד מעט ממון מהנכנס לידך שלא תרגיל עצמך בהוצאות כי ההרגל נעשה טבע גם

אהבתי אותך כרחם אב על בנים אני מכריח אותך על הדבר הזה מ"מ מפחד שמא עדיין יש בלבך עלי על זה ושמא תאמר ולמה לא יעשה אבי כל בתר איפכא לכתוב לאמי שתתנהג עמי בנחת כפי רצוני אם לא זה מורה שח"ו אין לו אהבה עמי ומכריחני להיות משועבד לה. אסברה לך מסבר ידידי שאם כה יעלה ח"ו על לבך הוא טעות גדול. ובי נשבעתי חי נפשך ידידי וכה יזכני האל לחזות בנועם אור פניכם המאירים ומוזהירים וכה יוסיף להזמין לי פרנסתי בנחת ולא בצער עם בני ביתי ביחד ויאמר די לצרותי כ"ר. כי מאהבתי אותך אהבה עזה אני מיעצך על הדבר הזה ואמנם מה שאני כותב לאמך הוא על כמה סיבות אמיתיות. א' שכבר אמרנו שהנשים דעתן קלות ואשרי המדבר על און שומעת אבל הידיד כמוך אשר חננו ה' חכמה ודעת יכול להבין אמיתות דברים והדעת גובר על הטבע. ב' כי היא לפי דעתה שהיא אמך ושאתה בנה רחוק מאד שיכנסו הדברים באזנה כי רחוק הדבר שהבן יבעוט באמו אבל אתה הנחמד כשתתבונן היטיב ותכיר ערכה שעשתה עמך כמו אם ממש אזי בנקל יחייב דעתך הוץ ששורת הדין מחייבת שלא לזוז מדבריה. ג' שהיא אינה יודעת לא לכתוב ולא ללמוד כי נשים שלנו חצובות הן מעצי היער ומה אני יכול לכתוב על ידי אחרים בודאי תתבייש ותצטער במאד מאד ובאמת אמרו אין אדם רוצה שתתבזה אשתו. מכל הטעמים הנז' ויותר מהמה אשר כשתרצה להעמיק

זהו מוראי זהו רצון אבינו שבשמים. ואתה ידעת שתל"ת היא ברת לבב אבל לפעמים יש לה איזה כעס צריך לסבול אותו הרגע שלא להשיב לה תשובות בניצוחים וויכוחים ואח"ך היא מאליה ומעצמה תתחרט ואינה נוקמת ונוטרת שנאה בלב. חבי כמעט רגע עד יעבור זעם. ובעיניך ראית איך אני בעצמי היתי מתנהג עמה בשעת כעסה הייתי שותק ואהי כמחריש ובזמן מועט היתה חוזרת בה גם אתה כה תעשה. ועל הכל צריך לדבר על לבה בדברי נחת ופיוס והיא תעשה כל חפציכם רק שיהיה בנחת ובאהבה ולא בדרך קנטור וכעס. וכשתעשה רצוני בדבר הזה יהיה לי נ"ר גדול עד לאין שיעור. גם אם ח"ו לפעמים יהיה בינה ובין אשתך ת"מ איזה פקפוק חלילה צריך שתדע להנהיג הנהגה גדולה לרצות לשני הצדדין בפה רך ומתן שפתים כמלח הספן הזה המנהיג את הספינה בסערת הים לאט לאט עד יעברו המים הזידונים ואח"ך ילך על מי מנוחות. ואצ"ל בענין הוצאת הבית שתשמע לקולה ותעשה כל רצונה. הלא תדע שדעתן של נשים קלות וצריך להנהיגם לפי דעתן כמו מי שמנהיג הבן הקטן דיין שמצילות אותנו מן החטא ומגדלות בנינו לתורה:

**חיבת עין ימין.** אל ירע ללבך על הדברים האלה ושמא תאמר אבי השביעני בצוויים ואזהרות לענות אותי תחת ידה כאשר היה דעתך זה מקודם אעפ"י שאחר זמן חזרת בך וידעת כי אדרבא לרוב

בדרך הטובה והישרה ראה בני יש אב המניח את הכ"ד כ"ד ראשי פרקים קח לך סמים רפאות תהי לשרך ושקוי לעצמותיך. ואם ישרו דברי בעיניך עשה נא עמדי חסד האיגרת הזאת שימיה כחותם על לבך שמרה כאישון עיניך ולפחות תלמוד אותה פעם אחת דייך בכל חדש לחדשי השנה עד בואי אליך בע"ה לחטו"ל. בטחתי אל ישוב ד"ך נכלם כה תעשה וכה תוסיף לא נצרכה להעדפה לשית לבך ודעתך להבין ולהשכיל כל דברי האיגרת הזאת מרישא לסיפא מאין חוצבו כל דיבור ודיבור כי רובה תלי"ת היא לשון מקרא ומעט לשון תלמוד אף כי כתבתיה בקיצור נמרץ הנה כשתבונן בה היטיב גם ממנה תלמד לעשות לערוך שיחה נאה כאשר תעשינה הדבורים היקרים המסולאים בפז הנחמדים מזהב ואבן יקרה. וכאשר תזהר בכל הדברים האלה אשר שמתי לפניך בטחתי בקוני אז תצליח את דרכך ואז תשכיל:

**בן ימי'.** אל יעלה בדעתך בראותך מכתבי זה ארוך במלין וברוב דברים לא יחדל דאיכא בינייהו דברים פשוטים ואמרת בלבבך כי חשבתך כאחד הריקים ח"ו אשר לא שמו אלדי"ם לנגדם ולא כן אנכי עמדי כי תלי"ת את האלדי"ם אני ירא וגם לי לבב למעלה להשכיל ומדוע ימושני אבי והייתי בעיניו כמתעתע עד שהוצרך לזרזני על הדברים הפשוטים שאפי' תנוקות של בית רבן יודעים אותם. אהה בני אל נא תשת עלי חטאת באמת אמרו גדולה אהבה שמקלקלת את

ידעתי שתשיגם ראה תראה שהאמת אתי שאני מכריחך על הדבר הזה. ואני יודע כמה וכמה דברתי עמה ביני לבינה וצויתה עליכם. וגם עתה לא אחדל מלכתוב לה ע"י עמיתי מעלת הרב המורשה יצ"ו כפעם בפעם אך בקיצור כי לא אוכל להאריך כלבבי מהטעמים הנז"ל:

**סו"ד** ידיד הנפש כי בזאת תבחן אם יש את לבבך שלם כלבבי שתזהר מאד להיות עמה בשלום ובמישור ותנוח דעתך כמו שינוח דעתי בגלות החיל הזה די לי צערי וטלטולי ורעיוני יבהלוני מרב תשוקתי אליכם ולא אוסיף עוד להטריד מחשבתי על הדבר הזה.

**אני** מצפה ממך תשובה מאהבה מסוד'רת שתאמר אלי שנכנסו כל דברי באזנך באמת ובתמים ולא יטרידני המחשבה מהיום והלאה ע"ז הענין כלל. ואני לא אוסיף עוד לחטו"ל לדבר אליך בפרט זה רק כשארצה להזכירך ולעוררך בזה אומר אליך זכר בני הדברים הנאמרים בסעיף כ"ג מאיגרת מוסר אב ותו לא מיד. בן יא"ר שמור ושמעת כל הדברים האלה כי איש חכם אתה למען ייטב לך והארכת ימים ושנים בטוב ובנעימים כ"ר:

**כד.** אל תמנע טוב מאחיק יאודה יצ"ו להדריכו בדרך ארץ ומוסר ויראת ה' וללמדו תורה לפי שיעורו והכל בפה רך ומתק שפתים כי אחיק הוא:

**הן** אלה קצות דרכי קצת הערות באותיות מאירות להדריךך להישירך להנחותך

לי שומע מה הבריות אומרות יפה כח  
הבן מכח האב אז ימלא שחוק פי ולשוני  
רינה:

**ובכן** קנצי למלין אשים אקדם ה' אכף  
לאדל"י מרום הוא ברחמיו ישמרך  
מכל רע והית אך שמח שקט ובוטח  
ושמרת את משמרת ה' אלדי"ך לאהבה  
אותו ולדבקה בו אורך ימים בימינך  
ובשמאלך עשר וכבוד. ויזכני האל לחזות  
בנועם אור פניכם בשמחות וגיל כי"ר.  
הכ"ד אביך קנך זה ילדך המשתוקק  
לתשוקתך המתאוה לצורתך המעתיר  
בעדך ממעמקי הלב אל פני האדון ה'  
אלד"י ישראל.

הצעיר אהרן עזריאל ס"ט:

השורה. גם לי לבב ידעתי גם ידעתי כי  
תלי"ת איש חכם אתה ירא אלדי"ם וסר  
מרע. מהודה ומשבח אנא לאדל"י אבי  
אשר נתן לי בן חכם וזוהי שמחתי בכל  
ימי הבלי תאמין ידידי אין לי נחת מכל  
הבלי העולם הזה כי הכל הבל וריק רק  
כאשר אזכור שזכני הוא יתברך לזרע הגון  
וכשר זוהי שמחתי אז אשכח עצבי יה"ר  
כן יזכני האל לראות את אחיך יאודה יצ"ו  
שלם במידות ובדיעות כמוך. ואמנם ידידי  
לפי רב האהבה כל שלימותך כאין נגדי  
שרצוני שתהיה שלם ביותר. התבונן דברי  
רז"ל באומרם יותר ממה שהעגל רוצה  
לינק הפרה רוצה להניק. ה' יזכני לראותך  
חכם וירא שמים ושלם יותר ממני. מי יתן





# עניינא דיומא







## במנהג חאלב להדליק נר נוסף בחנוכה

הרב מתתיהו גבאי

מח"ס "בית מתתיהו" וש"ס, ירושלים ת"ו

א.

**מנהג** חאלב להדליק נר נוסף בחנוכה כל יום, ומניחים הנר במנורה כל יום, וביום השמיני שמדליקים כל הנרות, מניחים הנר הנוסף מחוץ למנורה, ומובא מנהגם בשו"ת בנין אב ח"ו (ס' לו) ע"ש, ובקובץ המשביר ח"ו (עמ' קצ) ובס' דרך ארץ או"ח (עמ' קמג) ע"ש. ויש לדון בזה מאיסור כל תוסף, דהמדליק ביום ראשון נר נוסף לנ"ח, אם הוא כמניח שני זוגות תפילין דעובר בב"ת וכמבוא בעירובין (צה) ע"ש, ומש"כ בזה בקובץ שיעורים ח"ב (ס' לג) או"ז ע"ש, וא"כ המדליק בליל ראשון של חנוכה שתי נרות לנ"ח, לכאור' הוא בב"ת, וכמניח שני זוגות תפילין בראשו דהוי בב"ת.

בל תוסיף בנרות חנוכה ובמצוה דרבנן

**והנה** בפרמ"ג פתיחה כוללת ח"א (אות מ) כתב, והנה במצוות דרבנן צריך לחקור אי שייך כל תוסף כמו בנ"ח, והמהדרין מן המהדרין מוסיפין וכו' ואם נאמר כתוס' ר"ה (טז: כח:), דבעשיית מצוה פעמיים ליכא כל תוסף א"ש, אבל אם נאמר כחי' הרשב"א, ושאר פוסקים

דס"ל דכה"ג ג"כ עובר בב"ת ע"כ דבמצוה דרבנן ליכא בב"ת ע"ש, הרי שהוכיח הפרמ"ג מדין המהדרין שמוסיפין נר בכל לילה, ע"כ דבמצוה דרבנן ליכא איסור כל תוסף, להרשב"א ודעימיה שבעשיית מצוה ב' פעמים עובר בב"ת, ואולם מקו' הפרמ"ג חזינן דפשיט"ל דבנ"ח שייך איסור בב"ת, ולהכי נתקשה בדין המהדרין בנ"ח היאך מוסיפין נר והוי בב"ת, וע"כ ס"ל שגם במצוה דרבנן הוי בב"ת, וא"כ עפ"ז יש לדון במנהג חאלב שמוסיפין נר בכל יום לנ"ח דהוי איסור כל תוסף, ומה שהמהדרין מוסיפין נר וליכא איסור בב"ת, כתב בשו"ת שבט הקהתי ח"א (ס' רב), די"ל דשאני נ"ח מכל שאר מצוות דרבנן, ומפני שתחילת התקנה כך הייתה בפירוש שמותר להוסיף על נר אחד ואדרבה מצוה קעביד והוי בכלל מהדרין מן המהדרין ע"ש, והניף ידו בספרו משא בני קהת פ"ד מחנוכה ה"א.

**וכ"כ** בס' אסיפת שמועות חנוכה (עמ' מג), דודאי המהדרין היה בכלל תחילת עיקר צורת התקנה, ומה שייך זה לב"ת ושכן כתב בקונ' משיב צדק אות לח ע"ש, וכ"כ לדחות בקונ' בנין אריאל

שוודאי אי"ז בל תוסיף ה"ה במוסיף  
בנ"ח משום מהדרין דאי"ז ב"ת וכ"כ בס'  
אור חדש (עמ' קיה) ע"ש.

### ב. בל תוסיף במקרא מגילה

**והנה** המרדכי פ"ק דמגילה (ס' תשעה)  
כתב, ומה שלא נהגו לקרות  
המגילה יום י"ד ויום ט"ו, משום ספיקא  
כדעבדינן ביו"ט, י"ל דדילמא י"ד נקבע  
זמנו, ואיכא בט"ו משום ולא יעבור וכו',  
א"נ יש כאן משום בל תוסיף ע"ש. הרי  
מבואר מהמרדכי דאיכא בל תוסיף  
במצוה דרבנן כמקרא מגילה, וכן הוכיחו  
מהמרדכי, בשו"ת השמים החדשים  
להג"ר משה טולידנו זצ"ל, הנדמ"ח (סו"ס  
קא), ובחכמת שלמה להגר"ש קלוגר או"ח  
(ס' לא), ובשו"ת וזאת ליהודה (סו"ס קסא)  
ובשו"ת להורות נתן חי"א (ס' נו אר"ג).

**וא"כ** נפשט מש"כ הפרמ"ג לדון אם  
בנ"ח איכא איסור ב"ת שהוי  
מצוה דרבנן, ומהמרדכי חזינן דבקריאת  
המגילה דהוי מד"ס איכא איסור ב"ת,  
אכן י"ל עפמש"כ הפרמ"ג (ס' תרפז מ"ז  
סק"ג), דמקרא מגילה מדברי קבלה כד"ת  
ע"ש, וא"כ י"ל דלהכי ס"ל להמרדכי  
דאיכא איסור ב"ת במקרא מגילה דהוי  
מדברי קבלה וכד"ת הוי, וכ"כ לדחות  
ההוכחה מהמרדכי, דאיכא איסור ב"ת  
במקרא מגילה, דה"ה לשאר מצוות דרבנן  
כנ"ח, דשאני מגילה שהיא כד"ת, בשו"ת  
התעוררות תשובה ח"ג או"ח (סו"ס תמז),  
וכן בשו"ת שבט הקהתי ח"א (ס' רב),  
ובספרו משא בני קהת (פ"ד מחנוכה ה"א)

לידידי הרה"ג רבי אריאל טולדנו חנוכה  
עמ' כה ע"ש, ובס' כרם אליעזר חנוכה (ס'  
כה אות כו), ובס' דברי יעקב ר"ה (כח: עמ'  
קיט), ובדברי הג"ר משה אורי לינדר זצ"ל  
בקובץ אוצרות ירושלים חי"ט (עמ' צז)  
ע"ש.

**ולכאן** י"ל בזה במשה"ק הפרמ"ג בדין  
המהדרין בנ"ח דהוספת נר מ"ט  
אי"ז ב"ת, למש"כ בס' מגן גיבורים (ס'  
קכח ס' כז), באיסור ב"ת אם זהו רק  
במצוה שבחובה או גם במ"ע קיומית  
ע"ש, ובס' חקר הלכה תפילין (אות יא)  
פשיט"ל שבמ"ע דל"ה חובה ליכא איסור  
ב"ת ע"ש וכ"כ בשו"ת דברי ישראל ח"א  
(ס' קל) ע"ש, ומש"כ בזה בבית מתתיהו  
ח"ב (ס' יח) ע"ש.

**וא"כ** י"ל דהמהדרין בנ"ח להוסיף נר  
להידור מצוה, כיון שהידור מצוה  
אי"ז חובה, ועיקר החיוב בנ"ח זהו  
בהדלקת נר אחד, ושאר הנרות הוי  
להידור מצוה, א"כ י"ל שבהידור מצוה  
ליכא איסור ב"ת כיון שאי"ז חובה עליו  
והוי כמ"ע קיומית די"ל דליכא בזה  
איסור ב"ת, ואולם למש"כ בס' חמד משה  
(ס' תרנא ס"ה) שגם בקיום מצוה איכא  
ב"ת, ה"ה י"ל בהידור מצוה איכא איסור  
ב"ת אף שאי"ז חובה עליו, ובל"ה י"ל  
למש"כ בס' גליא מסכתא (ס"ו) דשאני  
ההידור מהדרין בנ"ח, הוי כחלק מהמצוה  
דנ"ח ע"ש, וכ"כ מו"ר הגה"ק רבי יוסף  
ליברמן זצוק"ל בס' משנת יוסף סוגיות  
או"ח (ח"ב ס' לו) ע"ש, וא"כ י"ל כמו  
שמוסיף בשיעור האתרוג משום הדר

שקורא מגילה בט"ו לשם מצוה עובר בב"ת, וכתב להוכיח ששייך איסור ב"ת במצוה דרבנן, ממש"כ השו"ע או"ח (ס' תרסד ס"ז), שאין ליטול הושענא ביום הו"ר עם הלולב משום ב"ת, ואף שלולב ביום ז' הוי רק מ"ע מדרבנן, ואי"ז מ"ע מה"ת, אפ"ה חזינן דשייך איסור ב"ת במ"ע דרבנן ע"ש, והניף ידו בהוכחה זו בשו"ת התעוררות תשובה ח"ג או"ח (ס' תמז), וכתב דמסתבר דברבנן איכא ב"ת כמו שכל מילתא דרבנן הוא משום לא תסור כמבו' בברכות (יט:; ושבת כג.), ממילא עליהן משום ב"ת ע"ש, וכן מסיק בשו"ת שבט הקהתי ח"א (ס' רב), דאין להדליק בליל ראשון של חנוכה שני נרות דיש לחוש לבל תוסיף אף שהוי מ"ע מדרבנן ע"ש, וכ"כ בס' מעיל קטן (עמ' 9), לחוש לב"ת במדליק שני נרות ביום א' ע"ש ובקובץ אוצרות ירושלים ח"ט (עמ' צז) אם איכא ב"ת ובל תגרע בנ"ח ע"ש, ובקונ' ולא תגרעו (סו"ס ט), ובס' מועדי ישראל פסח (ס' עג) ע"ש.

**ואולם** בשו"ת ברכת ראובן שלמה [היוצא לאור על ידי מכון גם אני אודך] חלק יא סימן צ' נשאל על הדלקת נרות חנוכה ביום ט', אם יש לחוש לבל תוסיף, וכתב דל"ש ב"ת במצוה דרבנן, וכמש"כ בשו"ת הרדב"ז ח"ג (ס' תעח), דכל מצוה שאין מניינה מפורש בתורה אין עובר משום ב"ת כגון ערבה והדס וכו', ואע"ג דדרשינן וענף עץ עבות לשלושה הדסים אין מנין זה מבואר ממש, זה הכלל אם מוסיף במצוה עצמה

ע"ש, ובס' תאריך ישראל (עמ' תרח ס"ק מב), ובשו"ת דעת ישראל ציצית (ס' פ"ט או"ז), וכ"כ בשו"ת לב אברהם ח"א (ס' יב) ובשו"ת משיב דבר ח"א (ס' טז).

**ואכן** בשו"ע או"ח (ס' תרצו ס"ז), דלשמוח בפורים דברי קבלה נינהו שהם כדברי תורה ע"ש, וא"כ י"ל דשאני מקרא מגילה שהיא כד"ת ולהכי איכא איסור ב"ת, ואין מוכח לנ"ח שהיא מדרבנן, ועיקר סברא זו כתב הגר"י ענגיל בגליוני הש"ס מגילה (ב). דשייך ב"ת במגילה דדברי קבלה כד"ת, וע"י בשו"ת אגרות משה ח"א או"ח (ס' יד סוף ענף א).

**ואמנם** י"ל עפמש"כ בתשו' חת"ס או"ח (ס' רה), דנ"ח דאורייתא לעשות איזה זכר לנס על נס חנוכה די בכל שהוא יעו"ש, וא"כ שההדלקת נ"ח מקיים קיום דאורייתא שפיר יש לרדן משום איסור בל תוסיף בהדלקת נ"ח שבהדלקה מקיים מצוה מה"ת, וכמש"כ החת"ס, ועמש"כ ע"ד החת"ס בבית מתתיהו ח"ג (ס"ד סוף אות א) ע"ש.

**וע"ע** בס' צרור המור ענייני ב"ת ס' כו עמ' קצג, לחלק בין חנוכה לפורים ע"ש, ובקובץ המאור כסלו טבת תשפ"ג (עמ' לח), ומש"כ בקובץ ויען שמואל ח"ט (עמ' תכ), ובקובץ אליבא דהלכתא (ק"ב עמ' סט) יעו"ש.

**ובתשו'** התעוררות תשובה ח"א או"ח (ס"ד), כתב דשייך בל תוסיף ובל תגרע גם במצוות דרבנן, ולפי"ז המדליק ט' ימים נ"ח, או רק ז' ימים, או

דהוי ב"ת, וא"כ עפ"ד מיושב הך מנהג חאלב, להדליק נר נוסף בכל יום, דאי"ז ב"ת, דהוי כמו שנוטל הלולב שתי פעמים, ואולם י"ל דשפיר דמיא לנוטל שני תפילין בראשו שהוי בל תוסיף, ולא לנטילת לולב ב' פעמים.

**ושו"מ** למו"ר מרן הגרי"ג אדלשטיין בס' אסיפת שמועות חנוכה (עמ' מב), דכתב יל"ע אם יש איסור בל תוסיף בנר חנוכה אם מדליק יותר נרות מהחויב, וכתב ונראה בדברבנן ל"ש ב"ת, דהא כתיב לא תוסיפו על הדבר אשר אנכי מצוה אתכם, אבל מצוות דרבנן אינו בכלל זה, והביא להפרמ"ג הג"ל אם יש איסור ב"ת בדברבנן, דלהרמב"ם פ"א מממרים ובסה"מ שורש א', דכל דרבנן יש בזה לאו דלא תסור א"כ יהא בזה משום ב"ת, וכתב ע"ז באסיפת שמועות, ולכאור' צ"ע דהא מדאורייתא אין הנרות חנוכה חפצא דמצוה, אלא יש כאן מצוה כללית לשמוע בדברי חכמים, וא"כ אין כאן הוספה על המצוה, וכתב דבאמת יש הרבה ראיות דגם איסור דרבנן נעשה חפצא דאיסורא, וכן מוכח מיו"ט שני של ר"ה, שיש בו הנהגת דין גם בשמיים, וה"ה בנ"ח שהוא נעשה חפצא דמצוה, ושפיר שייך בל תוסיף, ואמנם לשיטת רש"י ברכות יט: ד"ה כל מילין, דכל מצוה דרבנן הוא משום כבוד חכמים, ולפי"ז ל"ש בל תוסיף דדומה למצות כיבוד אב, שבוודאי אם מוסיף על מה שציווהו אביו ל"ש ב"ת, וכתב לדון שיהא איסור ב"ת במצוה דרבנן, דכל

ממה שכתוב בתורה בהדיא ה"ז ב"ת ע"ש.

**ואישתמיט** ליה להברכת ראובן שלמה, דברי המרדכי דגם בקריאת מגילה שהוי מדרבנן יש איסור ב"ת וכנ"ל, ואף שמגילה אינה מפורשת בתורה, וגם בשו"ת מילי דעזרא ח"א (ס' נט), מסיק דהמדליק נ"ח ביום התשיעי אין עובר בב"ת, דבל תוסיף הוי רק בדאורייתא ע"ש, ואישתמיט ליה כל הנ"ל הסוברים שגם בדברבנן עובר בב"ת, וכמש"כ ההתעוררות תשובה והשבט הקהתי, וכן מפורש בצל"ח סוכה (מו:), דבל תוסיף הוי גם במ"ע דרבנן כלולב ביום ב' שהוי מדרבנן ע"ש, ומש"כ בזה בשו"ת גביע הכסף ח"א (ס' קט). ובשו"ת תשובות ישראל חלק ז' (סימן רנט).

**וראיתי** בס' חוט שני לרבינו מרן הגר"נ קרליץ זצוק"ל חנוכה (ס' תרעא ס"א), דכתב דלהדליק ב' פעמים נ"ח, נראה שאין בזה איסור ב"ת, כיון דחזינן ששייך הוספה משום מהדרין, ולהרמב"ם בעה"ב מדליק לכולם, א"כ חזינן שלא הייתה צורת התקנה להדליק נר אחד, ואע"פ די"ל דדווקא התם היתה התקנה כך, וזוהי הצורה של מהדרין, מ"מ אין נראה שכיון שכן לא תיקנו דווקא נר אחד, ועל כן דמיא לנטילת ב' פעמים הלולב, ולא לנטילת ב' לולבים ע"ש. הרי שס"ל לחוט שני, מטעם אחר דאי"ז איסור ב"ת להדליק ב' פעמים נ"ח, דדמיא למה שנוטל הלולב כמה פעמים שאי"ז ב"ת, ולא לנוטל שני לולבים די"ל

למש"כ הוזאת ליהודה לתלות, אם נימא דנשבע לבטל מצוה דרבנן אין שבועתו חלה ה"ה דאיכא איסור ב"ת במצוה דרבנן, וא"כ להשו"ע דהנשבע לבטל נ"ח או מקרא מגילה שבועתו חלה, ה"ה דליכא איסור ב"ת בנ"ח ומקרא מגילה.

**אמנם** י"ל עפמש"כ בבית מתתיהו ח"ו (ס"א אות יב), במה שנשבע לבטל מצוה דרבנן, י"ל ששבועתו חלה, דמה שאין שבועה חלה על דבר מצוה, זהו שאין יכול לישבע ולדבר על מה שמפורש בתורה, ולהכי י"ל שבמצוה דרבנן שפיר חל שבועתו כיון שאין מפורש בתורה ע"ש, וא"כ י"ל דבאיסור בל תוסיף כשמוסיף במצוה דרבנן, ומכוין למצוה שפיר עובר בבל תוסיף דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון וכנ"ל.

**ובמועד**י הגר"ח ח"א (תשו' תקצד), שאלתי למרן הגר"ח קנייבסקי זצוק"ל, מי שמדליק בביתו פעמיים נ"ח, אם עובר בבל תוסיף, והשיב ע"ז, אין ב"ת בדרבנן, ע"ש וכן השיב הגר"ח קדאין ב"ת בדרבנן בס' שיח הלכה ח"ד (ס' רלה) ע"ש.

**וכן** בס' תאריך ישראל (עמ' תרח אות מב), השיב הגר"ח קדאין זצ"ל אם הדליק נ"ח בליל ט', אם עובר בב"ת, והשיב ע"ז לא מצינו שגזרו ע"ז, וכן השיב הגר"ח קדאין בס' הליכות חיים ח"א (עמ' קכט) ע"ש, ומש"כ בשו"ת גביע הכסף ח"א (ס' קט), ואולם בס' שמחת אברהם (עמ' תנ) השיב הגר"ח קדאין זצ"ל שיש ב"ת במצוה דרבנן, וכן בעמ' תפג שם, השיב כן שיש ב"ת

דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, ואפשר שיעשו חז"ל ג"כ איסור להוסיף יעו"ש, ובשו"ת משנה הלכות ח"א ס' תקכד ובס' יקר תפארת להגר"ע קיסטר זצ"ל מועדים (עמ' טז), ובס' ברכת אברהם להגר"א ארלנגר זצ"ל סוכה ליקוטים (עמ' עדר) יעו"ש, ומה שהארכנו בבית מתתיהו (ח"א ס"כ אות כא) בגדר מצוה ואיסור דרבנן אם הוי כאיסור בחפצא וכמצוה בעצם יעו"ש.

**והלום** ראיתי בשו"ת וזאת ליהודה להגר"ר יהודה טולידאנו זצ"ל ממקנאס [ס"ו סקא], אם איכא בל תוסיף במצוה דרבנן כנ"ח אם הדליקה תשעה ימים, או בלילה הראשון הדליק שני נרות, וכתב דנראה פשוט דאיכא איסור ב"ת דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, והוכיח ממש"כ המהר"י עייאש (ס' קמח), בנשבע לבטל מצוה דרבנן כנטילת לולב בשאר ימים, שהוי בכלל נשבע לבטל את המצוה, שמה"ת מצוה לקיים מצוה דרבנן, וכמו שאמרנו לעניין נ"ח, היכן וציוונו מלא תסור, וא"כ ה"ה לעניין בל תוסיף הוי גם במצוה דרבנן ע"ש. ועפ"י"ד להמב' בשו"ע יו"ד (ס' רלט ס"ו), דהנשבע על דבר מצוה דרבנן שלא להדליק נ"ח או לקרוא מגילה השבועה חלה ע"ש, וכן הביא הטור (יו"ד ס' רלט שם), מהרא"ש, דהנשבע שלא לקיים מצוה דרבנן שבועתו חלה, הרי דמצוה דרבנן אי"ז כנשבע לבטל המצוה, א"כ ה"ה אין איסור בל תוסיף במצוה דרבנן כמקרא מגילה והדלקת נ"ח להשו"ע,

דרבנן, וה"ז תליא אם במצוה דרבנן איכא לאיסור בל תוסיף וכן"ל ע"ש.

**ובמועד** הגר"ח ח"א (תשו' תקצה) שאלתי למרן הגר"ח קנייבסקי זצ"ל, דס"ל שאין ב"ת בדרבנן, ממש"כ המרדכי ריש מגילה ששייך ב"ת במקרא מגילה, והשיב ע"ז, היכא שקבעו ע"ש. ובס' שמחת מרדכי (עמ' תקיד) השיב הגר"ח"ק זצ"ל על ב"ת בדרבנן איני יודע ע"ש, ובס' מעיל קטן (עמ' כט) השיב הגר"ח"ק זצ"ל במדליק נ"ח ביום תשיעי אם עובר בב"ת, והשיב, בשבת תיקנו להדליק שני נרות ומותר להוסיף יעו"ש, ובס' סוכת חיים חנוכה (עמ' תלו).

**ואולם** בס' ערוך השולחן או"ח (ס' תכב סק"ד), הביא מהרא"ם הל' חנוכה, שהקורא הלל בכל יום עובר בבל תוסיף אע"ג דהוי מדרבנן, וכמש"כ המרדכי ריש מגילה יעו"ש, הרי שהוכיח מדברי המרדכי במגילה וס"ל שאי"ז דווקא במקרא מגילה שהוי מדברי קבלה וכד"ת, וכן"ל.

**ויש** לדון במדליק נ"ח בבית הכנסת פעמיים, אם עובר בבל תוסיף כיון שהדלקת נ"ח בבית הכנסת הוי ממנהגא, אם שייך במנהג בל תוסיף, דאף אם נימא שבמצוה דרבנן איכא בל תוסיף מנ"ל שגם במנהגא איכא איסור בל תוסיף, למש"כ רש"י סוכה מד: דאין מברכין על חיבוט ערבה שהוא מנהג נביאים, וא"א לומר וצונו ע"ש, א"כ י"ל דל"ש בל תוסיף במנהג, ואולם להרמב"ם פ"א

בדרבנן. ושאלתי להגר"א נבנצאל, אם יש בל תוסיף במדליק שני פעמים נ"ח בביתו, וכתב לי, לענ"ד לא.

**ובפסחים** (ק"ז), בין הכוסות הללו, אם רצה לשתות ישתה, בין שלישי לרביעי לא ישתה והרשב"ם שם דנראה כמוסיף על הכוסות ע"ש, הרי לכאור' דגם במצוה דרבנן כארבע כוסות איכא איסור בל תוסיף, ואולם י"ל דאי"ז בל תוסיף ממש, אלא רק כנראה כמוסיף, ואה"נ אין עובר באיסור בל תוסיף, וכ"כ בשו"ת ברכת ראובן שלמה חי"א (ס' צ) בהמב' בשו"ע או"ח (ס' תעב ס"ז) אם לא שתה כוס שלישי או רביעי בהסיבה לא יחזור לשתות בהסיבה דנראה כמוסיף על הכוסות ע"ש, דאה"נ במצוה דרבנן כנ"ח וארבע כוסות ל"ש איסור בל תוסיף אלא דנראה כמוסיף ע"ש, ומש"כ בזה בשו"ת לב אברהם ווינפלדן ח"א (ס' יב) ע"ש, ואמנם י"ל עוד למש"כ בס' כלי חמדה פר' וארא, מהירושלמי דארבע כוסות הוי מ"ע מה"ת ע"ש, וכן מב' בשאלות שאילתא (עז) ע"ש, וכ"כ בשו"ת אמרי דוד (ס' קסג) ע"ש, א"כ שפיר יש לדון בארבע כוסות מאיסור בל תוסיף אם הוי כמ"ע מה"ת, וע"ע בס' אמרות אברהם מצוות ומועדים ח"א שער (ג' ס' יד), דשורף חמץ ביום השמיני אחר הפסח, אם עובר בב"ת ע"ש. ולכאור' אם ביטל החמץ, הביעור הוי מדרבנן, וכמש"כ התוס' ריש פסחים ע"ש, וא"כ כששורף החמץ ביום שמיני הוי בל תוסיף במצוה

תוסיף שהוי ממנהגא ובמנהג ל"ש בל תוסיף.

ג. ספר ספירת העומר ביום  
חמישים אם עובר בבל תוסיף

**ונפק"מ** י"ל בסופר ספירת העומר ביום חג השבועות, אם עובר בבל תוסיף, דספירת העומר בזה"ז לרוב פוסקים הוי מדרבנן, וכמש"כ הפר"ח ס' תפ"ט סק"ד, ולהכי בספיה"ע אצ"כ למצוה, דבמצוה דרבנן אצ"כ ע"ש. וא"כ י"ל אם ספר ספיה"ע ביום חמישים, אם נימא שגם במצוה דרבנן איכא איסור בב"ת, וכנ"ל, דגם בנ"ח י"ל שעובר בב"ת, ה"ה י"ל בסופר לשם מצוה ביום חמישים, עובר בב"ת, ואולם אם נימא שבמ"ע דרבנן ליכא איסור בב"ת, אף הסופר ביום חמישים לשם מצוה אין עובר בב"ת, ואמנם לדעת הרמב"ם פ"ז מהל' תמידין ומוספין הכ"ב, דספיה"ע בזה"ז הוי מה"ת.

**וכן** ראיתי לזקיני הגה"ק רבי שלום הדאיה זצ"ל, בשו"ת ודבר שלום (או"ח ס"ח), שכתב בדעת השו"ע דספיה"ע מה"ת ע"ש, ובמנ"ח מ"ע ש"ו בדעת החינוך ע"ש, ועפ"ז שייך איסור בב"ת כשסופר לשם מצוה, דספיה"ע מה"ת, ואולם למש"כ הברכ"י או"ח (ס' תפט ס"א), דספיה"ע לרוב פוסקים הוי מדרבנן ע"ש, וכ"כ בשו"ע הגר"ז (ס' תפט ס"ב) ע"ש, ובשו"ת אור לציון ח"ג (פט"ז ס"ב) יעו"ש, ועפ"ז דספיה"ע מדרבנן, ה"ז תליא אם במ"ע דרבנן איכא איסור בל

ממרים ה"ב, דגם במנהג איכא לא תסור ע"ש, וא"כ שפיר יש לדון דאף במנהג איכא איסור בל תוסיף, ואמנם י"ל עוד דשאני הדלקת נ"ח בבית הכנסת דכתב השו"ע או"ח (ס' תרעא ס"ז) שמברכין ע"ז, ואף דבאמירת הלל בר"ח ס"ל להשו"ע או"ח (ס' תכב) שאין מברכין על הלל בר"ח שהוי רק מנהגא יעו"ש, וכתבו רבים מהאחרונים המובאים בבית מתתיהו ח"ו דשאני הדלקת נ"ח בביהכנ"ס דאיכא קיום מ"ע דפרסומא ניסא, ומקיים בו מ"ע דהדלקת נ"ח ולהכי שפיר מברכין ע"ז ע"ש, וא"כ שפיר יש לדון מאיסור בל תוסיף בהדלקת נ"ח בבית הכנסת כשמדליק פעמיים לשם מצוה.

**ושו"מ** בס' מועדי ישראל ימים נוראים (ס"ה) שכתב לדון מ"ט תקיעת שופר באלול שהוא ממנהגא אין בזה איסור בל תוסיף וכתב כיון שהוא לפני זמנו ליכא איסור בל תוסיף, וכמש"כ בשו"ת מחנה חיים ח"ג (ס' מד) דהיושב בסוכה בערב סוכות או ישן בסוכה אין עובר בב"ת שהוי לפני זמנו ע"ש, ואולם בס' שיח הסוכות (עמ' שיח) השיב הגר"ק זצ"ל אם יש לחוש לבל תוסיף כשישן בסוכה קודם החג והשיב מחזי כבל תוסיף, ובקובץ בנתיבות ההלכה כ"ה שהגר"ק זצ"ל נזהר לא לשבת ללמוד בסוכה קודם חג הסוכות ע"ש, ומש"כ בזה בס' שומרי מצוה (פ"ז ס"ט) ובס' שערי יוסף סוכות (עמ' 2) ע"ש. ולהנ"ל י"ל בטעם דתקיעת שופר באלול ליכא בל

(פ"א סוף הערה ה) ובס' תספרו חמישים יום לידדי הרה"ג רבי משה כהן (פ"ט ס' ל).

**וע"ע** מה שהארכנו בבית מתתיהו ח"ב (ס"כ), בנוסח לשם יחוד בספיה"ע אם הוי ב"ת כשמכוין למצוה דאורייתא ע"ש, ובמועדי הגר"ח ח"א (תשו' קנ) ע"ש, וע"ע מש"כ בזה בשו"ת תפארת יעקב להג"ר יעקב מוצפי זצ"ל (ס' ר) ובס' הליכות אמרי סופר ח"ב (עמ' קיא) ובשו"ת מחקרי ארץ ח"ח (ס' קג) ובס' מדושני עונג (ס' נז) ובס' תספרו חמישים יום (פ"ט"ו ס"ו) ובס' שער המועדים ספיה"ע (עמ' קסז) ובס' מסורת משה ח"ג (עמ' קלט) ובדברי ידידי הג"ר יהודה חטאב בקובץ יתד המאיר אייר תשע"ח (ס' קכה), ובס' ברכת אברהם סוכה ליקוטים (עמ' עהר או"ט).

#### ד. בל תוסיף בקטן ובסומא

**ולכא'ו** י"ל נפק"מ עוד בכ"ז, בקטן שפטור מהמצוות אם שייך אצלו איסור בל תוסיף, ואף שחייב במצוות מדרבנן מדין חינוך, ה"ז תליא במח' רש"י ותוס' ברכות (מה), אם מצוות חינוך ה"ז מוטל על אביו לחנכו ואין חיוב על הקטן כלל, ואולם אם נימא שהקטן בעצמו חייב במצוות מדרבנן, ה"ז תליא אם במצוה דרבנן איכא בל תוסיף וכנ"ל, ואמנם י"ל עוד לענין קטן די"ל שמוזהר בלאווין ואיסורים ורק שאינו נענש ע"ז, וכמו שהארכנו בזה בבית מתתיהו ח"א (ס' יא) יעו"ש, וא"כ שפיר שייך בקטן איסור בל תוסיף כיון

תוסיף, וכ"כ לתלות בס' דברי יעקב להג"ר יעקב עדס (ר"ה כח: עמ' קיט) ע"ש.

**ואולם** בשו"ת שרידי אש הנדמ"ח ח"ב (יו"ד ס' צ) כתב דהסופר ספיה"ע ביום חמישים אין עובר בב"ת, שמצות ספיה"ע אינה למנות ימים סתם אלא ימים שבין פסח לשבועות, ואח"כ לא עשה מצוה כלל ע"ש, ובשו"ת רבבות אפרים ח"ד (ס' קכו או"ד), ובשו"ת עדות משה ח"ב (ס' מג), ובס' שומר אמת עה"ת (עמ' תרלא) ובקונ' קרואי מועד ספיה"ע (ס"ח), ובס' רביד הזהב להגר"ד דיסקין עה"ת (עמ' תרמז), ובס' צרור המור (עניני ב"ת עמ' רא), ובס' מצות ספירת העומר (עמ' שלט) בהערה ע"ש.

**ובמועדי הגר"ח ח"א** (תשו' קפא) שאלתי למרן הגר"ח קנייבסקי זצוק"ל, הסופר ספירת העומר בחג השבועות, אם עובר בבל תוסיף, וכתב, אם מכוון למצוה עובר ע"ש, ולכא'ו ה"ז סותר למה שהשיב במועדי הגר"ח הנ"ל במדליק נ"ח בביתו פעמיים דאין עובר בב"ת דאין ב"ת במצוה דרבנן, וא"כ ה"ה י"ל במצות ספיה"ע דהוי לרוב פוסקים מדרבנן אף כשמכוין למצוה אין עובר בב"ת שהוי מדרבנן, ואולי כוונתו לחוש להרמב"ם ודעימיה דס"ל דספיה"ע אף בזה"ז מה"ת, וא"כ שפיר הוי בל תוסיף כשמכוין למצוה, וכן פשיט"ל בשו"ת תשובות ישראל ח"ו (ס' ס"א או"ד), דהסופר בחג השבועות, עובר בבל תוסיף ע"ש, ומש"כ בזה בשו"ת צמח יהודה ח"ג או"ח (ס' קלז), ובס' ספירת העומר



דברי ירוחם (ס' מא) ע"ש, ובשו"ת תשובת חן (ס"א) די"ל אם נימא דסומא פטור מהמצוות, ומלאוין חייב וכמ"ש"כ הפרמ"ג פתיחה כוללת (אות כט) ע"ש, ומה שציינתי בזה בבית מתתיהו ח"א (ס' יז אות טז), אם סומא מוזהר מלאוין אם לאו ע"ש.

**ובספר** גם אני אודך מתשובתי, (חלק ח סימן יח עמוד קסא), שאלתי להגר"א נבנצאל לר"י דסומא פטור מהמצוות אם שייך בסומא כל תוסף וכתב על זה, לא, ובספר גם אני אודך מתשובתי, חלק ט' (סימן יג עמוד קלה), השיב על זה הגר"ר שמאי גרוס בעל שבט הקהתי לתלות אם שייך כל תוסף בסומא, אם סומא חייב בלאוין ע"ש. ואמנם י"ל בזה למש"כ המשנ"ב (ס' נג ס"ק מא), דלהלכה קי"ל שסומא חייב במצוות ע"ש, וא"כ שפיר שייך בסומא כל תוסף, ואולם י"ל למש"כ בס' המכריע (ס' עח), דאף לר"י דסומא פטור מהמצוות, מ"מ מדרבנן חייב ע"ש ובתוס' ב"ק (פז.) ועירובין (צו.), וא"כ שסומא חייב במצוות מדרבנן, יהא נפק"מ אם עובר בכל תוסף וה"ז תליא בהנ"ל אם במצוה דרבנן כשמוסיף עובר באיסור כל תוסף אם לאו, ועמ"ש"כ עוד לעניין סומא אם עובר בב"ת בשו"ת נזר הקודש (ס' יח) ובשו"ת בית שערין או"ח (ס' שלד) ובשו"ת גורן דוד (סו"ס סג), ובס' בני ציון (ס' נג ס"ק לז), ובשו"ת חיי אשר (ס' קסב) ובס' משאת משה להגר"מ חברוני קדשים ליקוטין (ס' יב) ובס' משנת חיים דברים

שהקטן עצמו חייב במצוות מדרבנן, שפיר שייך בו איסור כל תוסף, וע"ע בס' אור אברהם חגיגה (ס"ג), ובקובץ שיעורים ח"ב (ס' לא או"ג).

**וכמו"כ** י"ל נפק"מ עוד לעניין סומא דפטור מהמצוות, אם שייך אצלו כל תוסף כשמקיים מצוה, ולכאור' י"ל דנהי שפטור מהמצוות, מ"מ אם מקיים מצוה יש לו קיום מצוה כאינו מצוה ועושה וכאשה במ"ע שהז"ג, וא"כ ה"ז תליא בהנ"ל אם איסור כל תוסף הוי רק במצוה שמחוייב בה או גם במצוה קיומית, ועמ"ש"כ בבית מתתיהו ח"א (ס"א אות מד), לעניין אשה במ"ע שהז"ג אם יש בה כל תוסף ע"ש. ועמ"ש"כ בשו"ת תורה לשמה או"ח (ס' קעג) באשה היושבת בסוכה בשמיני אם עוברת בב"ת ע"ש, ובברכי יוסף או"ח (ס' יז), ובשו"ת שבט הקהתי ח"ו (ס' רלה), ובשו"ת יד נתן ח"ג (ס' כח) ובשו"ת עקדת משה ח"ז (ס"ח), ובשו"ת תשובות ישראל ח"ו (ס' פו) ובס' תורת אמת ויסברג (עמ' תצד).

**ובס' סוכת חיים** ארבעה מינין (עמ' תרכ) השיב הגר"ח זצ"ל שיתכן שיש איסור לאשה ע"ש והגר"א נבנצאל כתב לי אם מתכוונת למצוה עוברת. וראיתי בס' ישועת יעקב או"ח (ס' יז סק"א) לחלק בין סומא לאשה, דסומא פטור מכל המצוות, ואין שום מצוה שחייב בה ול"ש ביה עניין כל תוסף, דאין לו שום מצוה שהוא חייב בה, שיהא מוסיף עליה, ואילו אשה שחייבת במצוות שאין הזמן גרמא, שייך בה כל תוסף ע"ש. ומש"כ ע"ד בס'

יד"ח, וכ"כ לדון עפ"ז במנהג חאלב להדליק נר נוסף בחנוכה, די"ל שלא יצא יד"ח הדלקה, בשו"ת בניין אב ח"ו (ס' לו) ע"ש, ובירחון האוצר (כג עמ' פב) ע"ש, ובקובץ המשביר ח"ו (עמ' קצ) ע"ש.

**ובמועדי הגר"ח ח"ב** (תשו' תקצג), שאלתי למרן הגר"ח קנייבסקי זצוק"ל, אם הדליק ביום הראשון שני נרות אם יצא יד"ח, וכתב יצא, אבל עשה שלא כהוגן ע"ש, ובמועדי הגר"ח ח"א (תשו' תקצג) השיב ע"ז אם יצא, אולי יעו"ש, ומש"כ בזה בשו"ת שבט הקהתי (ח"א ס' רב ח"ג ס' רח), ובשו"ת רבבות אפרים (ח"א ס' תלא ח"ג ס' תנח), ובס' חוט שני הנדמ"ח (עמ' שג), ובס' ירושלים במועדיה חנוכה (עמ' רט), וכדברי המשנה שכיר שלא יצא יד"ח, במדליק ביום ראשון דחנוכה שני נרות, כ"כ בשו"ת אהל משה צוויג] (ח"ב ס' סט ח"ג ס' כא אות ה) ע"ש, ומש"כ בשו"ת משנת יוסף חיי"א (ס' קיד).

ו.

**וראיתי** בשו"ת בנין אב ח"ו (ס' לו), שכתב לדון במנהג חאלב שמדליקים בנ"ח כל יום נר נוסף, אם אין במנהג זה משום לא תתגודדו, ומי שאינו נוהג כן, ייחשב הדבר כעשיית אגודות אגודות, ורבים אינם יודעים טעם הך מנהג להדליק נר נוסף יש לחוש ללא תתגודדו ע"ש. והנה בבית מתתיהו ח"ד בפתחה הארכנו באיסור לא תתגודדו, ובסוף אות ג' הבאנו מהמבואר בשבת

(סו"ס ע) ובס' עבודה ברורה ר"ה (לג), ובס' נאות אפרים בראשית (ס' כד), ובס' חבצלת השרון דברים (א עמ' רלו) ובס' משאת המלך חולין (יג:) ובפסחים (צא:), ובדברי הרה"ג רבי אליהו ברכה, בקובץ בתורתו חו"ק (ח"א עמ' תטו) ע"ש.

### ה. המדליק ביום ראשון שני נרות אם יצא

**והנה** בתשו' האלף לך שלמה להגר"ש קלוגר זצ"ל או"ח (ס' שפ) כתב, אם הדליק בלילה ראשונה שני נרות אם יצא, וכתב דנ"ל שיצא, דתוספת על דבר אינו מזיק בכה"ג, וכמש"כ הרמ"א או"ח (ס' רסג), דיכול להוסיף נגד מנין המכוון ובלבד שלא יפחות וה"ה בזה ע"ש, והניף ידו בזה בחכמת שלמה או"ח (ס' תרעא ס"ב) ע"ש, ומש"כ בזה בשו"ת קנין תורה ח"ה (ס' מו), ולמו"ר הגה"ק רבי יוסף ליברמן זצוק"ל בשו"ת משנת יוסף חיי"ג (ס' רלג) ע"ש, ובשו"ת דברי יציב או"ח (ס' רפז).

**ואולם** בשו"ת משנה שכיר או"ח (ס' רצב) פליג בדברי הגר"ש קלוגר, וס"ל דבנ"ח דנתקן כל יום נגד הנס שנעשה בו וצריך היכרא באיזה יום עומד אם מדליק שני נרות ביום א', מגרע הנר הראשון, דלא יהא היכר לרואה באיזה יום עומד, ולהכי פשוט דהמדליק ביום ראשון שני נרות דלא יצא, ע"ש. ועפ"ז יש לדון במנהג חאלב להדליק ביום ראשון נר נוסף, ולמש"כ המשנה שכיר, ה"ז מקלקל מה שהדליק ומגרע ההדלקה ולא יצא

(כא:), אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן שני זקנים היו בצידון אחד עשה כב"ש, ואחד עשה כב"ה ע"ש, והיאך הדליקו נ"ח אחד כב"ש ואחד כב"ה ומ"ט אי"ז לא תתגודדו, וכתבנו לדון אם נימא דאיסור עשיית אגודות קאי לב"ד שלא להורות במחלוקת, ולא קאי לציבור דכל אחד רשאי לעשות כמנהגו וליכא איסור לא תתגודדו, ובאות ד' שם כתבנו עוד לתרץ, עפמש"כ הריטב"א שבת (כא:), דמח' ב"ש וב"ה הוא על הידור מצוה בעלמא, וא"כ י"ל למש"כ הערוך

השולחן או"ח (ס' תרנא ס' כב), דלא תתגודדו הוי רק בדבר שהוא חובה, ובדבר שאי"ז חיוב ליכא לא תתגודדו יעו"ש, וא"כ מש"ה י"ל דליכא לא תתגודדו כשמוסיף נר נוסף כשאי"ז חובה לו, והוי להידור מצוה, בהכי ליכא איסור עשיית אגודות, וע"ע בס' מהר"ם שיק חנוכה (עמ' קטו), מ"ט ל"ה לא תתגודדו במח' ב"ש וב"ה ע"ש, ובס' מצות נר איש וביתו להגר"א שלזינגר בחלק הסימנים (ס' כט עמ' תעא), ובשו"ת השואל לידידי הרה"ג רבי מרדכי ציון.



## בענין מהדרין מן המהדרין

הרב יהודה יאיר כהן

מחבר קונטרס אורה ליהודים, וקונטרס בסכת תשבו

ישיבת שיח חיים, גריט ניק

מקור הענין

מחלוקת ראשונים בנדרון דידן:  
שיטת התוס'

**ב. וכתבו התוס'** (שם ד"ה והמהדרין) וז"ל,  
נראה לר"י דב"ש וב"ה לא  
קיימי אלא אנר איש וביתו שכן יש יותר  
הידור דאיכא היכרא כשמוסיף והולך או  
מחסר שהוא כנגד ימים הנכנסים או  
היוצאים, אבל אם עושה נר לכל אחד  
אפי' יוסיף מכאן ואילך ליכא היכרא  
שיסברו שכן יש בני אדם בבית, עכ"ל.

**ומבואר** מדבריהם דמחלוקת דהכא בין  
ב"ש וב"ה הוא בנר איש  
וביתו. היינו, שדין מהדרין מן המהדרין  
הוי באופן דאינן מדליקין כמנין אנשי  
הבית אלא דבעל הבית מדליק מנורה  
אחת לכל ביתו.

שיטת הרמב"ם

**אולם**, יעוי' ברמב"ם (הל' חנוכה פ"ד הל'  
א-ב) דכתב בזה"ל, (א) כמה נרות  
הוא מדליק בחנוכה, מצותה שיהיה כל  
בית ובית מדליק נר אחד בין שהיו אנשי

**א. איתא** בגמ' (שבת דף כא:) ת"ר מצות  
חנוכה נר איש וביתו,  
והמהדרין נר לכל אחד ואחד, והמהדרין  
מן המהדרין, ב"ש אומרים יום ראשון  
מדליק שמנה מכאן ואילך פוחת והולך,  
וב"ה אומרים יום ראשון מדליק אחת  
מכאן ואילך מוסיף והולך, ע"כ.

**מבואר** בגמ' שיש ג' דרגות להדלקת  
נרות חנוכה. א'- נר איש וביתו,  
דהיינו, הבעל הבית מדליק נר אחד כל  
לילה ולילה בשביל ביתו. ב'- מהדרין,  
בעל הבית מדליק נר אחד כל לילה כפי  
מנין אנשי ביתו. ג'- ודין מהדרין מן  
המהדרין מחלוקת ב"ש וב"ה, דב"ש  
סברי שהוא מדליק ח' נרות בליל ראשון  
מכאן ואילך פוחת והולך וטעמם כנגד  
פרי החג. ואילו לפי ב"ה הוא מדליק נר  
אחד בליל ראשון מכאן ואילך מוסיף נר  
אחד כל לילה ולילה, וטעמייהו דמעלין  
בקודש ואין מורידין.

ולפרסם את הנס, ולזאת תיקנו להניח בפתחי הבתים, וכמ"ש שם (פ"ג ה"ג) שמדליקים נרות בפתחי הבתים להראות ולגלות הנס, מ"מ, התוספת שמוסיפים המהדרין אינה להראות לבני רשות הרבים את הנס של אותו יום וכמה ימים שעברו, אלא להרבות בשמחה והודיה להקב"ה על הנסים שעשה עמנו, וכ"ז הוא בשבילו וב"ב, ועי"ז הוא שמח ומודה לקב"ה, שאלמלא היה עושה נס והיו האויבים גוברים ח"ו לא היו אותן נפשות בעולם, ועל כן מדליק כמספר הנפשות. והמהדרין מן המהדרין הוי תוספת היכר לבני הבית שבכל יום גדל הנס, ולכן מוסיפים והולכים במספר הנרות. ועל כן אף שאין לבני רה"ר היכר במספר הימים, אין בכך כלום. וכ"ה בשו"ת אור לציון (ח"ד פרק מב אות א בהערות).

### פסקי השו"ע והרמ"א

ד. יעו"י בשו"ע (סי' תרעא סע' ב) דכתב וז"ל, כמה נרות מדליק, כלילה הראשון מדליק אחד, מכאן ואילך מוסיף והולך אחד בכל לילה עד שכליל האחרון יהיו שמונה, ואפילו אם רבים בני הבית לא ידליקו יותר, עכ"ל.

**אמנם**, כתב הרמ"א שם בזה"ל, וי"א דכל אחד מבני הבית ידליק (הרמב"ם), וכן המנהג פשוט. ויזהרו ליתן כל אחד ואחד נרותיו במקום מיוחד, כדי שיהא היכר כמה נרות מדליקין (מהר"א מפראג), עכ"ל.

הבית מרובין בין שלא היה בו אלא אדם אחד, והמהדר את המצוה מדליק נרות כמנין אנשי הבית נר לכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים, והמהדר יתר על זה ועושה מצוה מן המובחר מדליק נר לכל אחד ואחד כלילה הראשון ומוסיף והולך בכל לילה ולילה נר אחד. (ב) כיצד הרי שהיו אנשי הבית עשרה, כלילה הראשון מדליק עשרה נרות וכליל שני עשרים וכליל שלישי שלשים עד שנמצא מדליק כליל שמיני שמונים נרות, עכ"ל.

הרי מבואר מלשונו דדין מהדרין מן המהדרין הוא כפי פשטות דברי הגמ' שדרגת מהדרין היא שיש נר דלוק כל לילה ולילה כנגד מנין בני הבית. ודין מהדרין מן המהדרין הוא שבעל הבית מוסיף בהידור כל לילה נר א' כפי כל אחד ואחד בבית.

### ביאור מחלוקתם

ג. ונראה לבאר שמחלוקת הרמב"ם והתוס' תלויה בגדר פרסומי ניסא שיש למהדרין. שלדעת התוס' עיקר גדר פירסומי ניסא הוא לבני רשות הרבים, כדי להודיע שנתגדל הנס בכל יום. ולכן אם רוצים לעשות את ההידור של מספר הימים, אי אפשר לעשות כן כפי מספר אנשי הבית, שאז לא יהיה ניכר הידור זה, שיאמרו כך יש בני אדם בבית.

**אבל** לדעת הרמב"ם, הגם שעיקר המצוה היינו מה שתיקנו רז"ל להודיע

## הערה של הט"ז

היטב (סי' תרעא אות ג), ובכה"ח (סי' תרעא אות ו), ובשו"ת אור לציון (שם), ובקונטרס להודות ולהלל (דף ס).

## הגדרת פסקי הרמב"ם והרמ"א

ו. **אך**, יש להגדיר את פסקי הרמב"ם והרמ"א. דהרי, מבואר ברמב"ם (דהובא לעיל באות ב) דהא דאמרינן נר לכל אחד ואחד אין פירושו שכל אחד ידליק בפני עצמו אלא פירושו דהמדליק, היינו בעל הבית, מדליק נר לכל אחד ואחד וכולהו חדא הדלקה נינהו. וכן דייק הבית הלוי (ע"ה חנוכה ד"ה גמ' א"ר זירא וכו').

## כמה קושיות על שיטת הרמ"א

ז. **אולם** יש לדקדק על לשון הרמ"א ממ"ש, וי"א דכל אחד מבני הבית ידליק (והמציין הביא שדין זה נובע מהרמב"ם), ואח"כ כתב וז"ל, ויזהרו ליתן כל אחד ואחד נרותיו במקום מיוחד, כדי שיהא היכר כמה נרות מדליקין (מהר"א מפראג), עכ"ל. ולכאורה אינו מובן איך פסק הרמ"א כהרמב"ם דהא מבואר להדיא בדברי הרמב"ם שבעל הבית מדליק בשביל כולם ולא שתהא הדלקה מיוחדת לכל אחד ואחד מבני הבית. וכן הקשה הבית הלוי (שם) בזה"ל, ובודאי דלכאורה צ"ג דהרי דעת הרמב"ם להדיא אינו כן רק בעל הבית מדליק לכולם ביחד, עכ"ל.

**ועוד**, יעוי' בשו"ת אור לציון (שם) דכתב וז"ל, ושלישה חילוקים יש בין

ה. **ועל** זה העיר הט"ז (סי' תרעא אות א) וז"ל, דבגמ' איתא מהדרין מן המהדרין בה"א מוסיף והולך, ופירשו התוס' דזה קאי אנר איש וביתו, דהיינו שכל הבית אין להם אלא נר א' בליל הראשון, ממילא כשרואין בבית שני נרות בליל ב' ירגישו בתוספת הנס, אבל לאותן שמדליקים בלילה הראשונה נר לכל אחד מבני הבית, אז אם ידליקו בליל שני ב' לכל אחד אין כאן הכרה לתוספת הנס, כי יאמרו שיש הרבה בני בית, ולכל אחד אין שם רק נר אחת, וזהו דעת הטור והשו"ע. אבל הרמב"ם פירש שאף לאותן שמדליקין נר לכל אחד, יעשו לכל אחד ב' נרות בליל שני, וכן עד ח', וזהו היש אומרים של רמ"א. ובכאן יש חידוש במנהג שהספרדים נוהגין כתוס' כמ"ש ב"י, והאשכנזים כהרמב"ם, וזה לא מצינו בשאר מקומות, עכ"ל.

**ופירוש** דבריו הוא דהבית יוסף היה אחד מבני ספרד ולכן כמעט בכ"מ כל פסק שקבע הולך אחר שיטת הרמב"ם שהיה מגדולי ספרד. ואולם הרמ"א היה מבני אשכנז וכידוע שתכלית שתכלית ספרו היתה להגיה על כל פסקי השו"ע במקום שהאשכנזים נוהגים בדרך אחרת, ולכן קבע כל פסקיו אחר שיטת התוס', והרא"ש, והמהרי"ל וכו' שהיו מגדולי אשכנז. וכאן בניד"ד מצינו שעשו להיפך, דהב"י פסק כשיטת התוס' והרמ"א פסק כשיטת הרמב"ם. וע"ז העיר הט"ז שיש קצת אתמהה בזה. וכ"ה בבאר

לברכה לבטלה מה שכל אחד מבני בית  
מברך בפני עצמו, עכ"ל.

כמה תירוצים לקושיא הנ"ל

ח. ויעו' בבית הלוי (שם) דתירץ וז"ל,  
וצ"ל דהרמ"א ס"ל דכל זה  
היה בזמן הראשונים שהיו מדליקין  
מבחוץ דשיעורו בטפח הסמוך לפתח  
ובודאי דלא היו יכולים להדליק כל אחד  
בפני עצמו ובמקום מיוחד והיה אחד  
מדליק עבור כולם ביחד, אבל עכשו  
דמדליק מבפנים להנהיגים כהרמב"ם  
יותר טוב שכל אחד ידליק בעצמו נרותיו  
ובמקום מיוחד לא בערבוביא וכדי לצאת  
ידי קושית התוס' גם להנהיגים בעיקר  
הדבר כהרמב"ם, עכ"ל.

ט. ועוד, מצאתי בערוך השלחן (סי' תרעא  
סע' טז) שמיישב היטב את דברי  
הרמ"א, והביא ראיה מסוף פ"ז דעירובין  
(דף פ:) לענין עירובי חצרות ושיתופי  
מבואות דתנן כמה הוא שיעורו וכו'  
כגרוגרת לכל אחד ואחד. דהיינו, שאחד  
יזכה לכולם כגרוגרת לכל אחד, ועתה אם  
כל אחד יתן כגרוגרת אינו מועיל והלא  
עיקר עירוב כן הוא שכל אחד נותן חלקו.  
וה"נ בנר חנוכה, שמה שדייק בגמ' דנר  
לכל אחד אבעל הבית קאי, וודאי דכן  
הוא, אבל אינו מגרע אם כל אחד ידליק  
נר לעצמו, דהעיקר שכל אחד ידליק נר  
לעצמו רק שרבנן הקילו שהבעל הבית  
יכול להדליק בשביל כולם.

י. ואולם נראה דממאי דסתמו הט"ז  
א (דהובא לעיל באות ה) והגר"א

הרמב"ם להרמ"א, שלהרמב"ם בעל הבית  
מדליק עבור כל בני הבית, ושבעל הבית  
מדליק נר גם עבור אשתו, וכמ"ש  
הרמב"ם שם (פ"ד ה"א) שמדליק כמנין  
אנשי הבית בין אנשים בין נשים, ושבעל  
הבית מדליק גם עבור בן בית שאינו  
נמצא כעת בבית דעכ"פ הוא מבני הבית.  
ואילו להרמ"א כל אחד מדליק בפני  
עצמו, ואשתו של בעל הבית לא מדליקה  
כלל, וכמ"ש באליה רבה (סי' תרעא אות ג)  
שאשתו כגופו, וכן אין שם נרות אלא  
כנגד בני הבית הנמצאים שם בלבד. ולא  
מצינו מקור ויסוד למנהג בני אשכנז  
בדברי הראשונים, והאחרונים טרחו  
ליישב המנהג, עכ"ל.

וגם, מצאתי בספר גליא מסכת (הל' חנוכה  
סי' ו) שהאריך להקשות על פסקו  
של הרמ"א וז"ל, לכן דעת הרמ"א שכתב  
וי"א דכ"א מבני הבית ידליק וכן נהגו  
אחרי דעת רמ"א שכל מי שיש לו בנו או  
חתנו לוקחי בנותיו שבא באנשים למנין  
שנים ערך ט"ו שנה מדלק בפני עצמו  
ומברך ג"כ. ולא ידעתי אנה מצא רמ"א  
מקור לדין זה שכל אחד ידליק בפני  
עצמו. ועוד לפי מה שעלה על דעת רמ"א  
לפרש שכך הוא דעת רמב"ם למה לא  
הנהיג שגם נשים מבני ביתו של אדם  
ידליקו ומדוע בנו ידליק ולא כלתו ומדוע  
ידליק חתנו ולא בתו. ע"כ לא יכולתי  
לכוין דעת רמ"א בזה. ודעת ב"י בשו"ע  
באמת כפי דעת התוס' וכו'. אבל הרמ"א  
אין לו מקום לא לדעת תוס' ולא על פי  
הרמב"ם. ולפי הנתבאר יש לחוש

אדם אחד. דהרי, אף שהרמב"ם סובר שהמהדרין מן המהדרין מוסיפים בכל יום כמספר אנשי הבית, מ"מ מעיד שאין המנהג כן, ומה שנהגו בני ספרד יסודו בהררי קודש, וחלילה לשנות ממה שנהגו אבותינו שקבלנו המסורת מידם התורה מסיני, ומנהג ישראל תורה הוא. ועוד, לא מצוי שכתב פסק ואחר-כך חזר וכתב מנהג שהולך כנגד פסקיו, וע"כ אינו ברור איך הרמב"ם סובר למעשה.

**יב. וע"ע בב"ח** (סי' תרעא) שכתב בשם הרא"ם שהקשה כן בזה"ל, ורא"ם (בביאורו לסמ"ג הל' חנוכה כו ע"ד) כתב על מנהג ערי ספרד שקשה עליו דלפי דעת הרמב"ם אינו לא כפי מצותה ולא כפי המהדרין ולא כפי המהדרין מן המהדרין עכ"ל.

**יג. ובלחם משנה** (הל' חנוכה שם ד"ה מנהג פשוט וכו') הרחיב הקושיא וז"ל, וא"ת לדעת רבינו ז"ל שמפרש שמהדרין מן המהדרין עושין מה שמהדרין עושין א"כ הך מנהג כמאן דמהדרין מדליקין נרות כמנין אנשי הבית בכל לילה ולילה בלי הוספה וא"כ אנן דמדליקין נר אחד בלילה הראשון ואנו הולכים ומוסיפין לא אתיא כוותייהו וכמהדרין מן המהדרין נמי לא אתיא, ואי מדינא לא בעינן אלא אחד בלילה הראשון וכן בכל לילה ולילה בלי הוספה כלל וא"כ מנהג דידן לפי דעת רבינו ז"ל לכאורה נראה מנהג בטעות בשלמא

(סי' תרעא אות ד) שהי"א שהביא הרמ"א הוא שיטת הרמב"ם משמע שלא נתקשו בקושיא זו מעיקרא, ולדעתם צ"ל שהרמ"א לא כיון אלא לסברת הרמב"ם, דממה שפסק שהבע"ב מדליק לכל אחד מבני הבית מוכח דס"ל דכדי לקיים המצוה מהדרין מן המהדרין בעינן שמספר נרות ההדלקה הוא כנגד מספר אנשי הבית. ועד"ז הוציא הרמ"א דעכ"פ ס"ל דכל אחד מבני הבית ידליק אלא דסגי במה שהבע"ב מדליק כנגדן.

**צ"ב מהו באמת שיטת הרמב"ם**  
**ומה הוא הנהג**

**יא. אך,** יש להעיר מהו באמת שיטת הרמב"ם. דהרי כתב (הל' א-ב) דדין מהדרין מן המהדרין הוא דמדליק נר לכל אחד ואחד כל לילה ומכאן ואילך מוסיף. אמנם, בהלכה הבאה (הל' ג) כתב וז"ל, מנהג פשוט בכל ערינו בספרד שיהיו כל אנשי הבית מדליקין נר אחד בלילה הראשון ומוסיפין והולכין נר בכל לילה ולילה עד שנמצא מדליק בליל שמיני שמונה נרות בין שהיו אנשי הבית מרובים בין שהיה אדם אחד, עכ"ל.

**ונראה** מדבריו (הל' ג) שכך סתם דמנהג הספרדים הוא כשיטת התוס' והשו"ע. היינו, שיהיו כל אנשי הבית מדליקין נר אחד בלילה הראשון, ומוסיפין והולכין נר בכל לילה ולילה, עד שנמצא מדליק בליל שמיני שמונה נרות, בין שהיו אנשי הבית מרובים בין שהיה



טו. וע"ע במאמר מרדכי (שם ס"ק ג) שכתב כעין זה וז"ל, ומיהו כתב [הרמב"ם] אח"כ שהמנהג פשוט בכל ערי ספרד שכל אנשי הבית מדליקים בליל א' נר א' ובשניה ב' וכו' ואין מחלקים בין הרבה למעט וכמ"ש כאן בש"ע, ונ"ל פשוט שהצעת לשונו הכי הוי שבתחלה כתב עיקר הדין לפי מה שנראה לו פי' הברייא ואח"כ כתב מנהג פשוט וכו', שאין המנהג על פי פירוש דהא לפי פי' אין עושין המצו' לא כעיקר מצות' ולא כמהדרין מן המהדרין אלא הוא על פי פי' אחר והוא פי' חכמי הצרפתים ז"ל, כנ"ל בהבנת דבריו וכן נראה ברור מדברי הרב ב"ח ז"ל, עכ"ל.

לפירוש המפרשים דמפרשין דמהדרין מן המהדרין אין מדליקין אלא נר אחד בלילה הראשונה והולכים ומוסיפין נחא, עכ"ל.

יד. ושוב יעוי' בב"ח שתירץ וז"ל, וכן כתב הרמב"ם (שם ה"ג) שמנהג ערי ספרד אינו כמו שפסק הוא ז"ל (הל' א-ב), ומשמע מדבריו שאין לשנות מנהגם דאם לא כן לא הוה ליה לכתבו בסתם, עכ"ל. דהיינו, אע"פ שכתב בהלכות הקודמות כדין מהדרין, מ"מ כתב בסיום דבריו שמנהג הספרדים הוא להדליק כדרך נר איש וביתו ומוסיף מכאן ואילך. ולפיכך הולכים כפי המנהג ולא כמו שכתב בהלכות הקודמות.



## אם יש מעלה להדליק במקום שיש חיוב להשתתף

הרב ישראל נתנאל נמדר

מח"ס שבת לישראל, נר יעקב, וכוס של ברכה, ישיבת שיח חיים, גריט ניק

### הקדמה

עוד. ב) אם נאמר שהוא כדי שיהיה לו "שייכות" להדלקת בעה"ב, לכאורה נראה דאין הפשט דהוי כאילו מדליק בעצמו, ולכן מסתבר שיש מעלה להדליק בפני עצמו. ג) אם נאמר שהוא בכדי שיהיה חל עליו דין שליחות, לכאורה פשוט הוא דעדיף להדליק בפנ"ע דמצוה בו יותר מבשלוחו.

ד. אם נאמר שהוא בכדי שיהיה נחשב לאחד מבני ביתו, יהא הדבר תלוי בדין שאר בני ביתו. ובזה מנהג בני אשכנז הוא שגם בני ביתו מדליקין בפני עצמן מטעם מהדרין, ולכאורה הוא הדין כאן, משא"כ לדעת מרן אין טעם להדליק בפנ"ע כיון שנחשב כאחד מבני הבית. דכיון דבהשתתפותו הוא נחשב כאחד מבני הבית לכאורה יש עליו דין מהדרין למנהג אשכנז. אולם לכאורה זהו רק אחר שכבר השתתף עם בעה"ב אבל כאן הנידון אם עדיף להדליק בעצמו ולא להשתתף, ולכן קודם שישתתף אין עליו שום דין מהדרין דאין זה ביתו. ולא שמענו שיש מעלה לאורח להשתתף וגם להדליק משום מהדרין. וצ"ע בזה. ואיך שיהיה אפילו אם נאמר על פי טעמים אלו דנראה שאינו צריך להדליק בפנ"ע

הנה יש לעיין אם יש מעלה לאורח להדליק בפני עצמו, במקום שחייב להשתתף כיון שאינו בביתו. דלכאורה יש לומר דבאכסנאי יש הידור השייך לכל מצוות שבתורה שמסתבר שעדיף שאדם יקיים בעצמו את מעשה המצוה וכעין מה שאמרו מצוה בו יותר מבשלוחו. ויש לעיין בכל זה הן לבני אשכנז שלגביהם יש דין מהדרין שכל אחד מדליק בפני עצמו, והן לבני ספרד שלגביהם רק בעה"ב מדליק ותו לא.

אם יש מעלה לפי המחלוקים  
בטעם השתתפות בפרוטה

ראשית יש לעיין בזה לפי הסברות בדברי הפוסקים במה שמועיל להשתתף. א) אם נאמר דהשתתפות היא בכדי לעשות קנין בשמן ובפתילות ושיהיה השמן "שלו" ממש, בזה מסתבר דאין מעלה להדליק בפני עצמו, שהרי כל טעם השיתוף הוא בכדי שייחשב שכביכול הוא מדליק משלו. וכן לטעם שיהא לו עול בקיום המצוה חשיב כאילו מדליק בפנ"ע ואפשר שאינו צריך לעשות

מה שהשתתף רב זירא, וכל השאלה היא למה לא הדליק בפנ"ע. ובהא דלא הדליק לאחר שהיה נשוי לכאורה יש לעיין בזה דכיון שהדליקו עליו בביתו פשוט שאין עליו דין להשתתף או להדליק. ולכן למה לו להוציא עצמו מן ההדלקת ביתו ולהדליק. האם יש איזה מעלה של מהדרין לעשות כן?

**ובאמת** כבר דן בזה בתרומת הדשן וז"ל "אכסנאי שהוא נשוי, רשאי הוא להדליק בברכה חוץ לביתו או לאו. תשובה יראה דצריך לדקדק בדבר. אחד מהגדולים הורה ונהג דרשאי להדליק בברכה, ואמר: אף על גב דאמרינן בגמרא (שבת כג א) דכיון דנסיבנא אמינא השתא ודאי לא צריכנא, היינו דלא מחייב אבל אי בעי מצי להדליק, ולא הוי ברכה לבטלה דהוי נמי בכלל המהדרין" ע"כ. והרי לפי"ז לכאורה כל השאלה כאן הוא אם יש מעלה לכתחילה לעשות כן דברור שמעיקר דין מהדרין בגמרא אין כאן חיוב כלל. וכל שכן לבני ספרד שאין להם דין מהדרין על כל אחד ואחד.

דעת האחרונים בהא דרב זירא שהשתתף בפרוטא ולא הדליק בפנ"ע

**והנה** בשפת אמת (שבת כג:) כתב דהא דרב זירא לא הדליק בפנ"ע הוא ראייה לשיטת התוספות (והשו"ע) דרק בעה"ב מדליק ושאר בני ביתו יוצאין מדין מהדרין בהדלקתו אף אם אינם עושין כלום. ואולם לפי דברי התרוה"ד

ואין מעלה בזה, עדיין יש לומר שבאמת הוא ככל המצות דעדיף לעשות בעצמו.

ראיה מרב זירא שהשתתף בפרוטא ולא הדליק בפנ"ע

**והנה** איתא בשבת כג. "אמר רב ששת אכסנאי חייב בנר חנוכה, א"ר זירא מריש כי הוינא בי רב משתתפנא בפריטי בהדי אושפיזא, בתר דנסיבי איתתא אמינא השתא ודאי לא צריכנא דקא מדליקי עלי בגו ביתי" ע"כ. הרי דרב זירא כשהיה אכסנאי אצל בעה"ב רק השתתף בפריטי לא הדליק בפני עצמו. ולכאורה יש להביא ראייה מכאן דאין מעלה להדליק בפני עצמו דלא מסתבר לומר דרב זירא לא רצה להיות מן המהדרין במצות. ובפשוטו נראה מכאן דאין מעלה להדליק משום דעי"ז שהשתתף הוא נחשב כאילו הוא מדליק בפני עצמו.

**ויש** לדעת דקודם שנישא רב זירא הוא היה משתתף, ובזה יש חילוק בין אם נאמר דיצא בהדלקת ביתו או לאו. דאי נימא שבנים יוצאין בהדלקת ביתם אפילו כשהם מחוץ לביתם לאיזה תקופה, הרי הוא פטור בהדלקת ביתו ואין דין מהדרין עליו כלל. ולכן קשה עליהם מהא דרב זירא שהשתתף כאילו הוא חייב בו. אבל אפשר שרב זירא היה יתום, או דמשום איזה טעם לא יצא בהדלקת ביתו וחייב מדינא להדליק בעצמו. ולאלו שסוברים דבנים לא יוצאים בהדלקת ביתם אפילו כשהם מחוץ לביתם לאיזה תקופה, מובן

טעם זה בזמננו כמעט ואין בנמצא דבר כזה ויהיה עדיף להדליק משל עצמו מלהשתתף. עוד כתב שם בשו"ת משנת יוסף דאפשר דלא היה ניחא לו לפרוש משאר אורחים ויתר בני הבית שיצאו בהדלקת בעה"ב ולא הדליקו עצמם.

**והנה בפמ"ג** (סי' תרעז, משב"ז: א) כתב בתוך דבריו בזה"ל "וכאן רק בני ביתו הוי בכלל מהדרין, או מהדרין בבית שדרין שם יש הידור, משא"כ אכסניא בדרך לית הידור בבית שמתאכסן שם כי הכל א"י שיש אורח" עכ"ל. וביאור דבריו לכאורה הוא, דסובר הפמ"ג דעיקר סברת מהדרין הוא שיהא ניכר שיש נרות חנוכה לכל בני ביתו. [וזוהי יתכן בב' אופנים, אופן האחד לפרסם הנס בפירסום גדול, ולכן הכל צריכין להדליק. והאופן הב' הוא שכל אחד ואחד מדליק להראות שהוא רוצה להתעסק במצות הדלקת הנרות]. אבל כל זה תלוי במספר בני הבית שגרים שם בקביעות והרואה ידע שיש שם כך וכך בנ"א. ואולם באכסניא שאין הרואין יודעין שהוא בבית זה בדרך כלל, אין כלל הידור בהדלקתו. ולא הזכיר שום מעלה של מצוה בו יותר מבשלוחו. ולפ"ז גם בזמננו אין מעלה להדליק בפנ"ע אלא יכול להשתתף לכתחילה, וזהו הטעם של רב זירא.

דברי הבית הלוי לגבי מנהג רב  
זירא

**הנה** בבית הלוי (על התורה, עניני חנוכה, כג.) הקשה דוכי לא היה רב זירא

והט"ז שסוברים דאע"ג דמדליקין עליו בביתו יש ענין מהדרין להדליק בפנ"ע צריך לומר דרב זירא לא חש לעשות כמהדרין. ואולם ראיתי כמה מהלכים בטעם שלא הדליק רב זירא ולפי דבריהם אין כל כך ראיה מרב זירא, ושפיר יש לומר דעדיף להדליק בפנ"ע ושלא להשתתף אם אפשר לו, וגם לא צריך לומר דרב זירא לא חש למהדרין.

**בספר** שלמי תודה (סימן כ', אות ג') כתב דאולי משום ביטול תורה הוא דלא חש רב זירא להכי. וכבר חקר בזה המשנ"ב (סי' ר"ג) בענין הכנות של ערב שבת בנוגע לת"ח שיש לו ביטול תורה אם עוסק בהכנות, ולכן אם יש לו משרתים שיעשוהו אפשר שעדיף ללמוד, ולאידך יש לומר דמצוה בו יותר מבשלוחו. אולם כתב דאין זה נכון דהמשנ"ב כתב (בסי' תרעז: ס"ק ד) למעשה דאכסניא צריך לשמוע הברכות, וא"כ בלאו הכי בטל מלימודו ולכן היה לו להדליק אם יש לו אפשרות. אולם לענ"ד יש לומר דאין ראיה מדברי המשנ"ב דמה שהחמיר לשמוע ברכות הוא רק לחשוש לשיטות שצריך לברך ברכת הרואה, ואינו פשוט שרב זירא חש לזה. ולפי זה בזמננו תלוי אם יהיה לו ביטול תורה או לא.

**עוד** כתב שם דאפשר שרב זירא היה עני ולא היה לו שמן לעצמו ולכן השתתף בפרוטה. וכן הסכים לו בזה הגר"ג קרליץ. וכן ראיתי כזה בשו"ת משנת יוסף (ו: קלד) דלא היה לו פרוטה ולא נהנה מהצדקה להיות כמהדרין. ולפי

אחד מבני ביתו ידליק בפנ"ע ולאפושי בברכות. ולכן השתתף רב זירא והבעה"ב הדליק עבורו נרות כמספר הימים ביחד עם נרותיו, והא דאח"כ אמר דקמדליקי בגו ביתאי ג"כ, הכי פירושו, דבביתו שהדליקו נרות כמנין בני הבית הדליקו גם נרות שלו. דהיינו דבזמן הגמרא אין שום מושג להדליק יותר מהבעה"ב, אלא דהבעה"ב הדליק עבור כל בני ביתו והאורחים. ולכן מטעם זה לא הדליק רב זירא בפנ"ע דבזמנו לא היה מושג כזה, דלפי הרמב"ם הבעה"ב כבר הדליק עבורו אפילו כשהשתתף עמו, ולפי התוספות הבעה"ב לא הדליק אלא נר אחד כפי הלילות דאל"כ אין היכר בלילות.

### דברי הבית הלוי בהדלקה בזמננו

**וממשיך** הבית הלוי שם והביא דעת הרמ"א (תרעא: ב) וז"ל "[ש"ע] כמה נרות מדליק, בלילה הראשון מדליק אחד, מכאן ואילך מוסיף והולך אחד בכל לילה, עד שבליל אחרון יהיו שמונה. ואפילו אם רבים בני הבית לא ידליקו יותר. הגה: ויש אומרים דכל אחד מבני הבית ידליק (רמב"ם), וכן המנהג פשוט. ויזהרו לתן כל אחד ואחד נרותיו במקום מיוחד כדי שיהא הכר כמה נרות מדליקין (מהר"א מפראג). ומקור דבריו הוא בדרכי משה (תרעז: א) שכתב "וכן המנהג, וכתב מהר"א מפראג דלדין שמדליקין בפנים ויודעין בבית כמה ב"א בבית וליכא למיחש שמא יאמרו כן בני אדם הם בבית

מן המהדרין, והניחה לפ' התוס' דמהדרין מן המהדרין קאי אאיש וביתו מש"ה שפיר משתתף [כיון שאין ענין שכל אחד מדליק בפנ"ע], אולם לפי הרמב"ם דקאי מהדרין על כל אחד ואחד קשה. ונראה מדבריו דהקשה הוא על הא דאשתתף קודם שנשוי וגם קשה על הא דלא עשה כלום לאחר שהיה נשוי וסמך על אשתו. ולפי דברי התוספות לא היה דין כלל להדליק בפנ"ע מטעם מהדרין ולכן שפיר השתתף. וכתב לתרץ דפשוט שהא דאמרינן דמהדרין עושין נר לכל אחד ואחד אין פירושו שכל בני הבית מדליקין בפנ"ע, אלא פירושו הוא דרק בעה"ב מדליק בכל לילה כמנין בני ביתו.

**וז"ל הרמב"ם** (חנוכה ד: א, ב) וז"ל "כמה נרות הוא מדליק בחנוכה. מצותה שיהיה כל בית ובית מדליק נר אחד בין שהיו אנשי הבית מרובין בין שלא היה בו אלא אדם אחד. והמהדר את המצוה מדליק נרות כמנין אנשי הבית נר לכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים. והמהדר יותר על זה ועושה מצוה מן המובחר מדליק נר לכל אחד בלילה הראשון ומוסיף והולך בכל לילה ולילה נר אחד. כיצד הרי שהיו אנשי הבית עשרה. בלילה הראשון מדליק עשרה נרות ובליל שני עשרים ובליל שלישי שלשים עד שנמצא מדליק בליל שמיני שמונים נרות" עכ"ל. וכן מבואר בלשון שלטי הגיבורים, ע"ש.

**וכתב דעכ"פ** למדנו מדברי כולם דבזמן הגמרא לא היה שום סברא דכל

דלדבריו לפי המבחר אין שום שינוי מזמן הגמרא ותמיד לא מדליקין בני ביתו והאורחים, ואין טעם להדליק בפנ"ע מטעם מהדרין. [ולפי דבריו לכאורה יש לעיין בהנהגה של זמננו בארץ ישראל שמדליקים בחוץ כזמן הגמרא, דלפי דבריו צריך רק בעה"ב להדליק ולא שאר בני ביתו, ולא שמענו כן לעולם. ואפשר לומר דאה"נ, אלא דכיון שכבר פסק הרמ"א שכל אחד מדליק בפנ"ע ולא חזרו מזה אע"פ שהחזירו להדליק בחוץ]. ועכ"פ נראה מדבריו דבזמננו יש ענין לכל אחד להדליק בפנ"ע בכל אופן שיהיה. ואף שאין זה דין מהדרין של הגמרא, עדיין יש הידור בדבר. והוא כעין חידושו של התרוה"ד.

### דברי המהרי"ל ומהר"י ווייל

וכדי לבאר עוד דעות בענין זה יש לעיין בחידושו של המהרי"ל. דהנה כתב בדרכי משה (סי' תרעז ס"ק ב) וז"ל "כתב במנהגים שלנו דאף בזמן הזה אכסנאי יכול להשתתף בפרוטה עם בע"ה, דלא כמהר"י ווייל שכתב דבזמן הזה אין משתתפין הואיל ונהגו שמדליק כל אחד לעצמו אם אינו מדליק איכא חשדא" ע"כ. ובביה"ל (סי' תרעז, ד"ה פתח) מסביר וז"ל "מצאתי במהרי"ל בסימן קמ"ה בהיפך מדברי, דמשמע שם בפשטות לשונו דהאידנא שמדליקין הכל בפנים בבית ע"כ כל אורח אפילו ידע בודאי שמדליק אשתו בביתו בעבורו מ"מ צריך להדליק באכסנאי לעצמו, דמי יודע

אף לדעת התוס' מנהגינו נכון ועוד דמאחר שמדליקין בפנים כל אחד יכול להדליק במקום מיוחד ולא בעי להדליק כולן בטפח הסמוך לפתח הסמוך לפתח וניכר הנרות שמדליק כ"א ואחר ואיכא היכירא כשמוסיף והולך בשאר הלילות ולכן מנהגינו אתי שפיר לכ"ע עכ"ד.

**אבל** הבית הלוי הקשה דלכאורה דברי הרמ"א אינם לא כדברי התוספות ולא כדברי הרמב"ם, דלהדיא כתב שכל אחד מבני ביתו מדליקין בפנ"ע [ולא כדברי עטרת שלמה המובא בהערה, אלא דגם הרמ"א הסכים ביסוד עם הרמב"ם]. וכתב דצריך לומר דהרמ"א ס"ל דכל זה היה בזמן הראשונים שהיו מדליקין מבחוץ ושיעורו הוא טפח הסמוך לפתח ובודאי דלא היו יכולין להדליק כל אחד בפנ"ע במקום מיוחד ואחד מדליק עבור כולם. אבל עכשיו דמדליקין מבפנים עדיף לנוהגים כדברי הרמב"ם שכל אחד ידליק את נרותיו במקום מיוחד בפנ"ע שלא בערוביאי ובזה יצא לדעת הרמב"ם וגם כל אחד יכול להדליק בפנ"ע. עכתד"ק. והרי מצינו דבזמננו כל אחד מדליק בפנ"ע לדעת הרמ"א ולכן יש אכן מעלה להדליק בפנ"ע ולא להשתתף, דאפילו בני ביתו מדליקים משום מהדרין, ובזה יש קיום במהדרין מן המהדרין. משא"כ בזמן הגמרא דהבעה"ב כבר הדליק עבורו. ולפ"ז צריך לומר דאשתו של רב זירא אכן הדליקה נר נוסף עבורו בביתם, וזהו מה שאמר רב זירא דמדליקין עליו בביתו. ויש לדעת,

מועיל משום דכיון שהמנהג כהיום שכל אחד מדליק בבית בפ"ע אתו בני הבית לחשדו. ומסיק המ"א שאין להחמיר כדבריהם כ"א כשיש לו עכ"פ חדר בפ"ע אבל אם אין לו חדר בפ"ע יכול לסמוך אאנשי ביתו שהדליקו עליו בביתו או אפריטי. ועיין לעיל בסוף סק"ג שכתבנו דכשיש לו נר נכון יותר להדליק בעצמו" ע"כ.

**וכונתו** בסוף דבריו הוא כמו שכתב שם במשנ"ב (ס"ק ג) בזה"ל "ומ"מ אם יש לאכסנאי נר נכון יותר להדליק בעצמו" ע"כ, ובשער הציון שם (ס"ק י) כתב "לצאת דעת מהרי"ו וכו'", והביא כן מהאליה רבה ודרך החיים. ומכל זה מוכח דלדעת המשנ"ב יותר טוב להדליק ולא להשתתף אבל הוא רק לצאת דעת המהרי"ל ומהרי"ו, אולם בעצם הדבר נראה דאין מעלה של מהדרין להדליק במקום שהשתתף אלא סגי בהשתתפות בעלמא. וזה דלא כמו שהסיק שם בבית הלוי. ואפשר להסביר דבאמת הן באכסנאי שהדליקו עליו והן כשלא הדליקו עליו, מדינא דגמרא אין ענין של מהדרין, ולכן לדעת המשנ"ב פשוט שאין ענין להדליק כל אחד ואחד בפנ"ע ואין שום הידור בדבר.

**יש** שהביאו ראיה מדברי הרב שר שלום, דעיין בטו"ר (ריש ס' תרע"ז) שכתב "כתב רב שר שלום אנשים הרבה הדרים בחצר אחד שורת הדין שמשותפין כולן בשמן ויוצאין כולן בנר אחד אבל להידור מצוה כל א' וא' מדליק לעצמו על פתח

באכסניא שהוא נשוי ואשתו מדלקת עליו בביתו, ואתו למיחשדיה שאינו מדליק נר חנוכה, וגם מוכח שם בתשובה שמהרי"ל דעתו כמהרי"ו דהשתא רובא דעלמא אין משתתפין מפני שהמנהג הוא שכל אחד מדליק לעצמו ואתו למיחשדיה (ואף דאפשר דאנשי הבית ידעו שנשתתף עם בע"ה בשמן לא ניתן דברינו לשיעורין) ע"כ.

**וכן** הובא דבריהם במג"א (ס"ק ט) וז"ל "ובתשובת מהרי"ל דמנהג פשוט הוא שאורחים ובחורים מדליקין כיון דהשתא מדליק כל אחד ואחד מי יודע אם מדליקין עליו בביתו ואתי למחשדיה ומשום ברכה לבטלה ליכא כיון שאינו רוצה לצאת בשל אשתו ממילא חל חיובא עליה עכ"ל" ע"כ. וכן במג"א (ס"ק ג) כתב וז"ל "לעצמו: והאידינא שמדליקין בפנים אפי' אורחים מדליקין (דיני מהרי"ו סי' ל"א ומהרי"ל סי' קנ"ו) ודוקא כשאוכל בחדר בפ"ע" ע"כ.

**וכן** פסק למעשה במשנ"ב (ס"ק ז) וז"ל "לעצמו: משמע מזה דכשאין פתח פתוח אפילו הוא מתאכסן בחדר בפני עצמו יכול להשתתף בפריטי עם בעה"ב או אם הוא נשוי יכול לסמוך על ביתו. ויש פוסקים שסוברין דכ"ז בזמן הגמרא שהיו מדליקין בפתחי הבתים ובחצרות אבל האידינא שמדליקין בפנים בבית כל אורחים היינו אפילו נשוי שבביתו מדליקין עליו בודאי ג"כ צריך להדליק בעצמו בכל גיוני דמי יודע באכסניא אם יש לו אשה בבית שמדלקת עליו ואתו למיחשדיה וגם להשתתף בפריטי אינו

בפני עצמו. אלא כשאנו משתתף, ובני הבית סוברים שאין לו אשה ובית בזה אפשר יש חשדא, וצריך עיון. ויש מוסיף עוד לומר דאפילו אין לו חדר בפני עצמו, כיון שנהגו שכל אורח מדליק גם הוא חייב להדליק משום חשדא, דמי יודע אם הוא בחור או נשוי (אליה רבה סעיף קטן א). והנה אם המנהג כן וודאי ההולכין אחר המנהג. אבל זה שכתב דמי יודע וכו' אינו מובן דזה לא שייך רק על בחור רך בשנים. אבל מי שהוא גדול בשנים פשיטא שיש לו אשה. ולכן צריך עיון בכל זה" עכ"ל.

הרי דכתב להדיא דכשמשתתף בפריטי אינו צריך להדליק בפני עצמו, אבל בהא ד"האידינא שמדליקין בפנים אם יש לאורח חדר בפני עצמו הוא מדליק" נראה שמסתפק שהרי בני הבית סוברים שאין לו אשה ובית בזה אפשר יש חשדא. אולם כאמור דעת המשנ"ב הוא שנכון להחמיר בזה לכתחילה.

ועוד יש לעיין אם אכן יש כלל חשד בזמננו דכבר נחלקו הפוסקים אם אכן שייך חיוב להדליק במקום החשד שהרי ברוב הבתים בארץ ישראל נהגו להדליק בחוץ כבזמן הגמרא, וכן בשאר מקומות נהגו להדליק בחלון משום פרסומי ניסא דרבים. ובמושכל ראשון היה נראה לומר דלא שייך חשש זה בזמננו דיש כמה וכמה מנהגים שונים, דיש שהדליקו בפנים בדוקא ויש שהדליקו כנגד החלון, ויש שהדליקו בחוץ ויש שהדליקו בפתח הבית מבפנים,

ביתו" ע"כ. ולכאורה מבואר מכאן דרק משורת הדין יש להשתתף, אבל באמת יש הידור מצוה להדליק בפועל.

**ואולם** בשו"ת מהרש"ל (ס' פה) כתב דמה שהאידינא הבחורים מחמירים על עצמם שלא להשתתף בפריטי, ועדיפי לדעתייהו מרב זירא, זהו מנהג אשכנז שמגביהים הטפל ומניחין העיקר, והלואי שלא יקילו במצוות החמורות ע"כ. ורוצה לומר שלא השתתפו אלא הדליקו דוקא מטעם הידור מצוה. ונראה מדברי המהרש"ל דאין שום הידור בזה וראיתו הוא מרב זירא.

### אם חוששין למעשה לדעת המהרי"ל ומהרי"ו

**והנה** צ"ע למעשה אם צריכין להחמיר להדליק דוקא בבית אכסניא. והנה בערוה"ש (תרעז": ב) כתב וז"ל "וכתבו הרי"ף והרמב"ם בסוף פרק רביעי: דאורח שהיה לו פתח בפני עצמו, אף על פי שבביתו מדליקין עליו או משתתף בפריטי מכל מקום צריך להדליק לבדו מפני החשד, עיין שם. ונראה שאין זה רק לפי דין הגמרא, שהיו מדליקין בפתחי חצרות או בתים. אבל לדידן, שמדליקין בבית ליכא חשדא. ויש מי שכתב דהאידינא שמדליקין בפנים, אם יש לאורח חדר בפני עצמו מדליק (מגן אברהם סעיף קטן ג). ולא ידעתי למה, והרי בבית לא שייך חשדא, שהרי בני הבית יודעים שהשתתף בפריטי, או שיש לו אשה ובית במקום אחר. ונראה לי דוודאי כשמשתתף בפריטי אינו צריך להדליק



אכסנאי שמדליק לעצמו מועיל בשביל בעה"ב. אך העצה הוא שידליק בשבילה בתורת שליחות ואין צריך להדליק עוד נר בשביל עצמו, דבאכסנאי ליכא דין מהדרין נר לכל אחד ואחד אלא משתתף בפריטי או יקנה קצת מהשמן בהגבהה וכו' עכ"ד

**ומוסיף** שם דאע"פ שהמשנ"ב כתב שנכון יותר להדליק בפני עצמו ושלא להשתתף הוא רק לצאת דעת המהרי"ל והמהרי"ו דיש חשדא, אולם הכא לא שייך חשד דהלא אדרבה הוא מדליק [והוא שליח לחמותו]. וגם על בעלת הבית ודאי אין שייך חשד כיון דאין דין מהדרין בנשים, עכת"ד. ולכאורה יש לעיין בציור שאין כאן חמותו אלא חמיו, אם אכן יש חשדא על החמיו שלא הדליק בבית עצמו. דלכאורה לפי מנהג אשכנז יש חשדא על כל אחד ואחד [מאנשים] שלא הדליקו, והוא הדין בבעה"ב כזה.

### סיכום למעשה ודעת הפוסקים לשיטת מרן

הרי למעשה נראה שדעת המשנ"ב הוא שאין מעלה להדר ולהדליק בפנ"ע משום מהדרין. ורק נכון לחוש לדעת המהרי"ל והמהרי"ו, וגם בזה יש מקילין שיכול להשתתף לכתחילה. וכן ס"ל להגרי"מ רובין (קובץ היכלא, ה'). ואולם עיין בכה"ח בב' מקומות על המשנ"ב (ס"ק ה, יא) שכתב דהיינו [חומרת המשנ"ב] דוקא למנהג אשכנז שכתב

וגם נחלקו הפוסקים בזמן ההדלקה ויש בזה מנהגים שונים. ולכן יש לומר דאין כלל חשש חשדא, דהרואה סובר דבעה"ב זה הדליק בחוץ או בביתו או שכבר הדליק כאן מקודם וכו'. ועוד דכמדומה ברוב ככל בתים נוהגין להדליק לכל הפחות אצל החלון, ולכן יש לומר דאין צריך לחשוש לחומרת מהרי"ל והמהרי"ו, דהם חששו רק באופן שכל ההדלקה הוא לבני ביתו דוקא. ואכן בספר שערי יהודה (ע' קלד) כתב דלפי המקילין שאין בזמן הזה חשד הוא הדין כאן שאינו שייך חשד ויכול להשתתף לכתחילה. וכן כתב הגרי"מ רובין (קובץ היכלא, ה') דשמא בזמננו אין טעם לחשוד בזה כלל.

### נ"מ למעשה בענין החשד

**וראיתי** נפקא מינא בכל זה בספר סוכת חיים (ע' תר) דכתב הגר"ש פעלדער בענין בן נשוי שהולך לבית אמו שאין לה בעל בערב שבת חנוכה ולא השתתף בפריטי, האם יצא מצותה או לא. וכתב וז"ל "אם אחד הולך בחנוכה אצל אמו או חמותו שאין לה בעל ואוכל וישן שם באופן שיכול להדליק שם, ובעלת הבית אינה רוצה להדליק בעצמה אלא שהוא ידליק בשבילה, יש לברר דין ההדלקה. דהנה אם היה הוא דר שם בקביעות אז בודאי רק הוא מדליק והיא יוצאה בהדלקתו, ויוצאים בזה מצות נר איש וביתו דהרי בנשים לא אמרינו מהדרין נר לכל אחד ואחד. אבל בנידון דידן לכאורה לא שייך זה כיון דהוא רק

בטו"ר (ריש ס' תרע"ז) שכתב "כתב רב שר שלום אנשים הרבה הדרים בחצר אחד שורת הדין שמשותפין כולן בשמן ויוצאין כולן בנר אחד אבל להידור מצוה כל א' וא' מדליק לעצמו על פתח ביתו" ע"כ. ולכאורה מבואר מכאן דרך משורת הדין יש להשתתף, אבל באמת יש הידור מצוה להדליק בפועל. וראיתי בשערי יהודה (ע' כסו) שרוצה להעמיס דבריו לפי דעת הטור והשו"ע, וא"כ יוצא דאפילו לדעת מרן יש הידור להדליק בפנ"ע, ואפשר שהוא מדין הידור של כל התורה כולה. ולענ"ד צ"ע בזה, דמהיכי תיתי שהשר שלו' אזיל בשיטת הטו"ר והשו"ע, דאפשר שהולך כפי מנהג אשכנז דאכן יש הידור של מהדרין שכל אחד מדליק בפנ"ע [ויהיה כדעת הבית הלוי דבזמננו יש מעלה להדליק מעיקר דין של מהדרין].

**ואולם** עדיין יש לומר דיש ענין לבן ספרד להחמיר כדברי מהרי"ל משום חשדא, ואע"פ שבודאי אינו צריך לעשות כן מעיקר הדין, אבל מי שרוצה להחמיר על עצמו לכאורה אין שום בעיה בזה ויצא לכל הדעות. ועוד טעם להחמיר הוא כפי הא דיש שנקטו דמשפחה שהולך לאיזה אכסניא אינם נפטרים בהשתתפות אביהם שם, אלא רק בהדלקה של כל אחד ואחד שם.

טעם שאין מעלת מהדרין על  
אכסנאי שמשותף

**ובטעם** הדבר שאין מעלת מהדרין ראיתי  
דברים נפלאים ואמיתים שכתב

הרמ"א, ולפיכך אם לא ידליק איכא חשדא [שהרי בדרך כלל תמיד כולם מדליקין משום מהדרין], אבל למנהג שכתב השו"ע אין צריך להדליק מאחר דליכא חשד [שהרי אפילו בני ביתו לא מדליקין משום מהדרין מן המהדרין]. ע"כ. הרי דלדעתו לכאורה אין שום טעם להדליק בפנ"ע אלא סגי בהשתתפות. וכן יוצא בדברי הבית הלוי, דלכאורה פשוט דלשיטת מרן שתמיד לא מדליקין כל אחד ואחד משום מהדרין, אין טעם לאורח שידליק בפנ"ע ושלא להשתתף. וכן כתב למעשה הגרי"מ רובין (שם)

**ובטו"ר** (תרע"א) כתב "וכמה נרות הם, בליל ראשון מדליק אחד, מכאן ואילך מוסיף והולך אחד בכל לילה עד שבאחרונה יהיו שמונה. ואפילו אם רבים בני הבית לא יעשה יותר" ע"כ. והוא כדעת התוספות ומרן שו"ע. אולם בס' תרע"ז כתב וז"ל "אכסנאי חייב להדליק בפני עצמו, ואינו יוצא בשל בעל הבית. ומיהו בפרוטה שיתן לו וישתתף עמו סגי. ואם מדליקין עליו בביתו, אינו צריך יותר" ע"כ. ולכאורה מצינו כאן [בשיטת מרן], דאע"פ שסגי בשיתוף, עדיין יכול להדליק דזהו עצם חיובו. ועוד, אין הכרח בהדלקה בפני עצמו עדיף משיתוף, דאדרבה מש"כ "וישתתף עמו סגי" משמע דאינו צריך להדליק כלל, רק אפשר לו אם רוצה בכך.

**ויש** לעיין אם אכן יש מעלה לבן ספרד להדליק בפנ"ע לכל הפחות מטעם מצוה בו יותר מבשלוחו. ועיין עוד

שאנינו רוצה להיות מן המהדרין. והלא גם בני ביתו עצמם יכולין שלא להדליק אלא לצאת בהדלקת בעה"ב.

**אלא** צריך לומר דכיון שנהגו להדליק דוקא, לכן עכשיו יש חשד ולא ידעו בני הבית שהשתתף שהרי כולם מדליקים [ולענ"ד כן מדויק לשון מהריו"ו הנ"ל "הואיל ונהגו שמדליק כל אחד לעצמו אם אינו מדליק איכא חשדא"]. וחשש זה אינו חל על בני ביתו שלא מדליקים. ונמצא דאדרבה מדברי המשנ"ב יש לדייק דאיכא דין מהדרין לאכסנאי להדליק ולא להשתתף, שהרי כל החשד שייך דוקא אחר דיש מנהג מהדרין להדליק דוקא. [ולכאורה כונתו דכיון דנהגו כן נעשה כדין מהדרין ממש. אולם אינו כן בזמן הגמרא ומטעם זה לא הדליק רב זירא בעצמו]. ומה שהוצרך המשנ"ב לומר דאכסנאי ידליק משום חשד ולא משום מהדרין, י"ל דמשום חשדא הוי חיוב, משא"כ מדין מהדרין דאינו חיוב.

**ולענ"ד** אף שאפשר לומר כן, אין נראה שהוא פשוט הדברים.

דלמעשה אם נאמר דלא תקנו חז"ל דין מהדרין להדליק דוקא בבית אכסניא (ולא להשתתף) א"א לומר דבהדלקה שם מקיים דין מהדרין. ואפילו לדעת המהרי"ל והמהריו"ו שכתבו דנהגו להדליק שם, לא כתבו דמשו"כ נעשה כדין מהדרין, אלא כתבו דמטעם זה יש לחוש לחשד של בני הבית. ולמה לא הודיענו שיש גם מעלה של מהדרין להדליק שם. וגם עצם קושיתו בהסבר של חשד זה אין כל כך

הגרי"מ רובין (שם) דדין מהדרין עניינו הוא שאף שכל בני הבית הסמוכים על שולחן בעה"ב יוצאים בהדלקתו, מ"מ מצוה יותר שיעשו בעצמם. [ובזה פליג מרן דאין שום מעלה בזה]. וזהו הצורה של קיום המצוה שכל אחד ואחד הדליק בפנ"ע. אבל לבעל הבית לעולם אין שום קיום של מהדרין שהרי הוא תמיד מדליק בפנ"ע ואינו צריך עוד. אבל אכסנאי אין הוא בכלל בני ביתו ובלי השתתפות אינו יוצא יד"ח ורק ע"י זה הוא הופך את הנרות להיות שייכים אליו. ונמצא דע"י השתתפות הוא עושה מעשה לייחס את הנרות אליו וא"כ תו אין מקום לומר לו שיהיה מן המהדרין ויוסיף וידליק, שהרי דין מהדרין הוא רק על בני ביתו שיוצאים עם הבעה"ב ממילא. ומטעם זה לא מצינו ענין שבני הבית משתתפים בו עם הבעה"ב, שהרי הם כבר משוייכים לבעל הבית בדרך ממילא ואינם עושים כלום ע"י ההשתתפות. עכת"ד

דעה דגם להמשנ"ב יש הידור  
להדליק בפנ"ע מדין מהדרין ולא  
רק מדין חשדא

**הנה** ראיתי דברי הג"ר שבח צבי רוזנבלט (מראשי בית ההוראה בבני ברק) [קובץ היכלא, ה, עמ' קכג] שרוצה לומר דלכו"ע יש טעם להדליק מדין מהדרין. דבאמת יש לעיין בהאי חשדא דבני ביתו. שהרי אם נאמר דאין שום דין מהדרין ועדיפות לאורח להדליק בבית אכסניא אלא רק להשתתף, מאי חשד איכא מהבני בית של הבעה"ב. שהרי ידע בזה שהשתתף שם בפרוטה ומאי חשד יש בזה

מדליקין בני הבית כלל אלא רק בעה"ב מדליק עבד. ומטעם זה יש לתוספות בעיה של היכרא דימים. ומטעם זה גם לתוספות אתי שפיר הדלקת בני החצר, שהרי כיון דיש חיוב על כל אחד ואחד, הם יכולים להפרד ולהדליק במקומות שונים. ואם כנים הדברים יש לומר שכן הדין בכל אכסנאי, שהרי הוא אינו מבני ביתו אלא יש חוב עליו להדליק בפנ"ע (או להשתתף) ולכן יש לו ברירה להפרד ולהדליק במקום שיהיה ניכרים מספר הימים. ובזה יש לומר שגם לדעת מרן יש עצם דין מהדרין וצריך להדליק בפנ"ע. ועוד יותר כתב, בדומננו דכולם מדליקים יש חשד אפילו לבני ספרד. עכת"ד.

**וכעין** זה כתב בשכות יצחק בשם הריש"א (ה, יד: ב) דאף שיכולין להשתתף בהדלקה שבישיבה, מ"מ משום מהדרין מן המהדרין ידליקו הכל ואף בני ספרד. דאף לדעת מרן דאחד ידליק לכולם היינו משום חסרון בהיכר של תוספת הנס. אך בב' בעלי בתים דיש לכל אחד חיוב בפני עצמו, גם לדעת מרו יש מעלה בהדלקת כל אחד בפני עצמו דמקיים עיקר מצותה בהדלקה זו. משא"כ כשהם דרים בבית אביהם ויוצאין בהדלקתו, דבכה"ג הדלקתם שם הוא רק מדין מהדרין ולכן דעת מרן דאין לעשות כן כשיש חסרון בהיכר. עכת"ד

**אולם** נראה דכל זה רק בשני בני אדם שיש חיוב נפרד על כל אחד כדברי הגריש"א. אבל בכל אכסנאי אינו כן אלא הוא רק אורח וטפל לבעה"ב ולכן

קושיא. שהרי מיירי כאן גם באכסנאי שלא הדליקו עליו בביתו וצריך להשתתף. ומי יודע בהשתתפות של האורח. והרי מטעם זה ס"ל לכמה אחרונים שיש חוב לבעה"ב להוסיף מעט שמן עבור האורח, שיהא ניכר שהשתתף באיתו.

### האם לדעת מרן יש דין מהדרין בזה

**ועוד** כתב שם שגם בדעת מרן יש ענין של מהדרין ממש כאן וזהו תוכן דבריו. שהרי יש להבין במה נחלקו מרן והרמ"א בעיקר דין מהדרין מן המהדרין. לדעת התוספות א"א להדליק עבור כל בני הבית שהרי צריך שיהיה ניכר מספר הימים ובריבוי הנרות לא ידעו הרואים היכרא דימים. אולם מצינו דאם יש כמה בנ"א בחצר אחד כולם מדליקין בפתח החצר. ולפי סברת התוספות האין מדליקין כולם במקום א' הלא צריך היכרא דימים. ולכן צריך לומר דבכמה בנ"א יש חיוב נפרד על כל אחד ואחד להדליק בעצמו ולכן לא איכפת לן בהיכרא דימים דאין מה לעשות. משא"כ בדין מהדרין כיון שבעצם אינו חייב בזה חיישינן משום היכרא דימים.

**וכתב** דידוע דשיטת הרמב"ם הוא דרק בעה"ב מדליק עבור בני ביתו, ונחלק הרמ"א עליו דכל אחד ואחד יכול להדליק במקומו, דס"ל לרמ"א דיכולין להדליק בזויות הבית ויהיו ניכרים מספר הימים. ולכן צריך לומר דדעת התוספות והשו"ע הוא כדברי הרמב"ם בזה דאין

אינו פשוט שתהא שם מהדרין להדליק בפנ"ע. ובודאי אין כן דעת הכה"ח שהבאנו לעיל דאין שום מעלה להדליק אצל אכסניא. ומש"כ בסוף דבריו דבזמננו דכולם מדליקים יש חשד אפילו לבני ספרד, ר"ל דהוא חיוב ממש. אבל לענ"ד אינו כן דלא מצינו שנהגו כן בני ספרד אלא רק בני אשכנז. ולכן א"א לומר שחל על בני ספרד חיוב להדליק מטעם חשדא.



## בענין אכסנאי בנר חנוכה

הרב עזרא עציץ

חבר בית מדרש גבוה, ליקווד

בימי חול בזמן עיקר מצוותו הוא בביתו, נמצא שבעת שמדליק יש לו פרסומי ניסא בצאת הכוכבים, משא"כ היכא שמדליק בערב שבת, אע"פ שצריך להדליק קודם שקיעה, מ"מ קיום הפרסומי ניסא לא הוי עד אחר צאת הכוכבים, ומהאי טעמא כתבו הפוסקים [עי' משנ"ב סימן תרע"ט סק"ב ושו"ת אור לציון ח"ד פרק מ"ג אות ח' וילקוט יוסף סימן תרע"ט אות ו'] שצריך שיתן בו שמן כדי להדליק חצי שעה אחר צאת הכוכבים, נמצא שמה שמדליק בערב שבת הו"ל כמו הכשר מצוה. וא"כ י"ל כיון שאינו בביתו בזמן קיום מצוותו אין לו להדליק שם.

**ובאמת** דבר זה שנוי במחל', דהנה בשו"ת אור לציון ח"ד פרק מ"ז אות ה' (סוף ד"ה וכל) שפסק דגם מי שהולך להתארח אצל אחרים בשבת, אם בזמן ההדלקה עדיין נמצא בביתו, אף אם יוצא לאחר ההדלקה, מדליק בביתו בברכה, ע"ש. מאידך הגה"ר שמואל קמנצקי שליט"א בקובץ הלכות (חנוכה פרק י"ב אות י"ב) פסק דאינו יכול להדליק בביתו אחר פלג המנחה היכא שעוקר דירתו משם לאותו לילה, דמסתברא דפלג המנחה אינו חשיב זמן מצות נר חנוכה,

**שאלה:** מי שהולך לאביו או חמיו לשבת חנוכה, וישן במשפחתו אצל אחד מהשכנים, מה דינו לענין הדלקת נר חנוכה. האם עדיף להדליק בביתו אחר פלג המנחה קודם שילך לבית אביו, או עדיף שידליק מעצמו בהחדר שהשכנים מיחדים לו. או דילמא עדיף שהבעה"ב של מקום לינתו ידליק בשבילו, או עדיף שאביו וחמיו ידליק בשבילו. ואם עדיף שהבעה"ב או אביו וחמיו ידליק בשבילו, האם צריך להשתתף בפרוטה?

**תשובה:** כפשוטו הייתי אומר דא"א לו להדליק בביתו קודם שילך לבית אביו, שהרי לא ישאר בביתו בחנוכה. ואע"פ שכתבו הפוסקים [עי' בשו"ת אור לציון ח"ד פרק מ"ז אות ד', והשיעורי הלכה פרק ל"ט אות ד'] דאם הולך מביתו אחר זמן ההדלקה כדי לישן במקום אחר, דצריך להדליק בביתו קודם שילך אע"פ שלא ישאר שם כלילה, שהרי בזמן ההדלקה הוא בביתו, וא"כ ה"נ לכאור' י"ל כן, דכיון שזמן ההדלקה בערב שבת הוא מפלג המנחה ואילך, נמצא שבזמן ההדלקה הוא בביתו ויש לו להדליק שם אע"פ שהולך לישן במקום אחר. מ"מ יש לחלק טובא, דבשלמא

ולענין דינא נראה שמעיקר הדין מותר להדליק בביתו, דיש לצרף לזה מש"כ המשנ"ב בסימן תרע"ז (ס"ק יב) דמי שסועד אצל חברו באקראי ויש לו שם בית באותו העיר צריך לילך לביתו להדליק שם נר חנוכה, ואם אינו רוצה לזוז ממקום שסועד יצוה לאשתו שתדליק עליו בביתו. ובהבאה"ל שם כתב, שזהו דוקא אם סועד אצל חברו באקראי ויש לו שם בית באותו העיר, אבל אם הולך הוא וכל אנשי ביתו לבית אביו או חמיו בקביעות על ח' ימי חנוכה, דבר ברור הוא שכיון שסועד וישן שם כל ימי חנוכה, אף שביום אוכל אכילת עראי בביתו, שאינו מדליק אלא בבית שאוכל וישן שם בלילה, דכיון שאין שום אדם בבית למי ידליק. וכ"ש האידנא שההכר לבני הבית, דכיון שישנים בני הבית שם ידליקו, ע"ש. ומשמע מדבריו, דדוקא אם הולך לבית אביו או חמיו לכל ח' ימי חנוכה לא ידליק בביתו, אבל אם ילך שם רק לשבת חנוכה, בכה"ג ידליק בביתו, ואם א"א להדליק בביתו, ימנה שליח להדליק בשבילו.

וכן פסק הגה"ר יוסף שלום אלישיב זצ"ל (פניני חנוכה עמוד ק"א) דמי שמתארח בבית חברו רק למעט ימים, יש לו להדליק בביתו, ולכן מי שנוסע מביתו לשבת חנוכה ימנה שליח שידליק עבורו בביתו. והוסיף עוד (שם עמוד ק"ו), דדוקא אם עקר מביתו למשך לכל הפחות ארבעה ימים רצופים מימי החנוכה, יכול להדליק במקומו באותם ימים, ע"ש. וכן

דהא אם כבתה קודם שהגיע זמן ההדלקה לא יצא ידי חובתו, והא דמדליקין נר חנוכה מפלג המנחה הוא כעין הא דהתירו להדליק בערב שבת, דבשעת הדחק מכשרינן מדין הכשר מצוה ובצירוף הך דאחר פלג המנחה הוא כתחילת היום הבא. אבל ודאי אין נחשב זמן הדלקה ממש, ע"ש.

**וראיתי** שהגה"ר שמואל פעלדער שליט"א בהשיעורי הלכה (פרק

ל"ט אות ב' ובהערה שם אות י"ב) פסק דעיקר קביעות דירתו הוא ע"י מה שזהו דירתו לאותו היום, ולכן מי שקובע דירתו לכל אותה שבת במקום שמתארח שם, שפיר נחשב זה כקביעות דירתו לאותו היום, ולכן בערב שבת שמדליק בשביל יום השבת עדיף להדליק בבית שמתארח שם. ואע"פ שבודאי מדינא יכול להדליק גם בביתו, מ"מ עדיף להדליק בבית שמתארח לשבת. ובפרט שבזמן הזה עיקר ההדלקה הוא לבני הבית, והכא שעוזב ביתו במעור יום לא יהא שם בני הבית בלילה, ע"ש. וכעין זה ראיתי בשו"ת מעין אומר ח"ג (פרק ז' סימן י"ג) שנשאל להגה"ר עובדיה יוסף זצ"ל במי שמתארח בשבת חנוכה אם יכול להדליק נרות חנוכה בביתו בערב שבת, כאשר הנרות ידלקו חצי שעה אחר צאת הכוכבים ורואים אותם מרה"ר ויש בהם פרסומי ניסא, ולאחר מכן ילך להאכסניא שלו. ומתחילה הרהר בזה. ושוב נשאל אם עדיף שידליק בבית שמתארח. והשיב שזה עדיף, ע"ש.

לשבת בלבד מדליק בערב שבת בבית המארח מפני ששם קביעותו ליום זה. וכן דעת הגה"ר שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל (הליכות שלמה חנוכה פי"ד סי"ח) והגה"ר שמואל וואזנר זצ"ל (קובץ מבית לוי ח"י עמוד יא) והגה"ר בן ציון אבא שאול בשו"ת אור לציון ח"ד (פרק מ"ז אות ה' ד"ה וכל) והגה"ר שמואל פעלדער שליט"א (שיעורי הלכה חנוכה פרק ל"ט הערה אות ט') שמה שכתב הפרי חדש "שמונה ימים" הוא לא דוקא, וה"ה יום אחד, ע"ש. וכן מסתבר, דהנה טעמו של הפר"ח הוא משום "דכיון שאין שום אדם בבית למי ידליק, וכ"ש האידנא שההכר לבני הבית, דכיון שישנים בני הבית שם ידליקו". ולכאור' טעם זה שייך גם ללילה אחד.

**ויותר** מזה ראיתי בשו"ת יביע אומר ח"א (אור"ח סוף סימן פ') שכתב דיש להסתפק בבן שיש לו בית בפני עצמו ואין דר עם אביו בחצר אחד והולך אחר הדלקתו למקומות אחרים ואין איש מאנשי הבית שם, אם יוכל לברך בביתו. דלכאור' דמי למש"כ הפר"ח במי שהולך הוא ובני ביתו כל שמונת הימים לסעוד במקום אחר, שאין צריך להדליק דכיון שאין איש שם בבית למי ידליק. ומאי שנא בין יום אחד לכל הימים. ואע"פ שחזור ולן, הרי חוזר אחר זמן רב שכבר נכבו, למי הדלקתו, ע"ש. וגם הגה"ר יוסף שלום אלישיב זצ"ל (עי' שבות יצחק פ"ו אות ג' ד"ה וכן) לא הורה למנות שליח להדליק בביתו אלא בארץ ישראל שמדליקים בחוץ, אבל בחוץ לארץ

פסק הגה"ר שמואל קמנצקי שליט"א (קובץ הלכות חנוכה פי"א הלכה ד') שאפילו אם נסע מביתו למשך כמה ימים מימי חנוכה והתאכסן בבית חבירו, נשאר עליו החיוב להדליק בביתו. דכל שלא עקר מביתו בקביעות על כל ימי החנוכה מקרי עדיין ביתו. ובדוקא נקט הפר"ח "שמונה ימים", ע"ש.

**ובענין** זה פסק ג"כ הגה"ר נסים קרליץ זצ"ל בהחוט שני (עמוד ש"ט) דנשוי שהלך לשבת להוריו או לבית חמיו שבעיר זו, אין לפוטרו מלהדליק נר חנוכה בביתו, כיון שהוא באותו העיר לא מיקרי שעקר דירתו מביתו, אלא אם כן הלך מביתו לח' ימים חשיב עקירה מביתו כמש"כ הפר"ח, אבל אם הולך לעיר אחרת אפילו ליום אחד זה נחשב כעוקר דירתו וצריך להדליק במקום שנתאכסן, ע"ש. וא"כ בנידון דידן שאינו הולך אלא לשבת אחד לכאור' עיקר מקום הדלקתו היא בביתו הקבוע. נמצא, דאפילו אם הולך משם קודם פלג המנחה, אם א"א לו להדליק בביתו בזמנו יכול למנות שליח להדליק בשבילו, וכ"ש בנידון דידן דעדיין הוא בביתו בזמן הדלקה לכאור' יש לו להדליק שם.

**אכן**, הרבה הפוסקים חולקין ע"ז, וס"ל דמש"כ הבאה"ל "ח' ימים" הוא לא דוקא, ואפילו אם הולך מביתו קודם זמן הדלקה אפילו ללילה אחד, צריך להדליק במקום שנמצא בזמן הדלקה ולא בביתו. וכמו שפסק החזו"א (שלמי תודה חנוכה סימן כ"ג סק"ב) שמי שנוסע מביתו



ב. **ועתה** יש לדון אם עדיף להדליק במקום שלן בלילה או אצל אביו וחמיו. ולכאור' הייתי אומר דעדיף להדליק מעצמו בהחדר שמיחדים לו לשינה. דאע"פ שכתב הרמ"א בסימן תרע"ז שבזמן הזה שמדליקים בפנים ידליק במקום שאוכל. ומבואר מזה דס"ל שמקום אכילה הוא העיקר. מ"מ כתב המשנ"ב שם שזהו דוקא לענין אכסנאי שאין ביתו אצלו, או לענין בן הסמוך על שולחן אביו, אבל מי שסועד אצל חבירו באקראי ויש לו שם בית באותו העיר, צריך לילך לביתו להדליק שם נר חנוכה. וא"כ בכה"ג שהשכנים מיחדים לו חדר, לכאור' הו"ל כמו ביתו, וצריך להדליק שם. בפרט משום שהך חדר אינו של אביו או חמיו, ואינו נחשב כסמוך על שלחן בעה"ב לענין זה.

**וביותר** מזה ראיתי בהספר מעדני שלמה (עמוד רכ"ז) שמעשה שהיה באברך ספרדי שהיה דר עם בני ביתו אצל חמיו כמה חדשים לפני ואחרי חנוכה, והורה הגה"ר שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל דאין זה נחשב סמוך על שלחן בעה"ב שיוכל לצאת בהדלקת חמיו, דכיון שדר בקביעות לכמה חדשים עם בני ביתו בחדר מסויים שבבית חמיו, הו"ל כמי ששוכר חדר אצל אחר למשך כמה חדשים [אלא שאין בעה"ב תובע ממנו דמי השכירות], דפשיטא ששוכר לא חשיב סמוך על שלחן בעה"ב המשכיר לו חדר וצריך להדליק בעצמו, ע"ש. וכעין זה כתבו הפוסקים גם לענין הדלקת נר

שמדליקים בפנים, ס"ל דאפילו אם אוכל וישן בבית חבירו יום אחד מדליק שם כדין אכסנאי, ואינו צריך להדליק בביתו, ע"ש. וכנראה שכך הוא מנהג העולם, שכל מי שאינו לן בביתו באחד מן הלילות של חנוכה, כגון אם הולכים למלון וכדומה, כולם מדליקים במקום שנמצאים בזמן הדלקה ואינם ממנים שליח להדליק בשבילם בביתם. ובפרט בכה"ג שהולך לבית אביו או חמיו אפילו לפי דעת הגה"ר שמואל קמנצקי שליט"א א"א להדליק בביתו, כמש"כ שם בההערה (אות ד') דדוקא ההולך להתאכסן בבית חבירו נשאר ביתו שלו כעיקר דירתו גם בימים שאינו נמצא שם, אבל ההולך להיות בבית הוריו שבמשך שהייתו שם ה"ה מבני הבית ממש, בכה"ג חשיב כנעקר מביתו ולא רמיה עליו חיובא להדליק מדינא, ע"ש.

**ולכן** לענין דינא נראה, דאע"פ שמיעקר הדין לכאור' יש לו על מה לסמוך להדליק בביתו קודם שילך, כמו שפסק הגה"ר בן ציון אבא שאול הנ"ל, וכן הוא דעת הגה"ר שמואל פעלדער מעיקר דדינא, ויש לצרף לזה עוד הפוסקים הנ"ל דס"ל שמש"כ הפר"ח "שמונה ימים" הוא בדוקא. מ"מ עדיף לעשות כמו שהורה הגה"ר עובדיה יוסף והגה"ר שמואל פעלדער והגה"ר שמואל קמנצקי ולהדליק במקום שנמצא בשבת. וכן שאלתי מו"ר הגה"ר דניאל דאמבראף שליט"א וס"ל שמכל הנ"ל מסתבר לומר שעדיף להדליק במקום שנתאכסן לשבת.

להדליק שם. משא"כ בנידון דידן שהעיקר תלוי בנר איש וביתו י"ל שכל הבית נחשב כחדא, ולא הוי חדרו כאילו הוא ביתו. וכ"כ הבן איש חי בהדיא בשו"ת רב פעלים שם (ד"ה מיהו), שכל זה הוא בניירות שבת, שגם בן הסומך על שלחן אביו הנה הוא חייב להדליק בחדר המיוחד לו לחפציו ולשינה, אבל בניירות חנוכה דמן הדין בן הסומך על שלחן אביו אינו חייב להדליק בחדר שישן בו, אפילו אם נשוי, לכך אם ירצה להחמיר לא יברך, ע"ש.

**מיהו**, לכא' עדיין י"ל שכל זה הוא דוקא אם מיחדים לו חדר בבית אביו, אבל אם מיחדים לו חדר בבית אחר, לכא' צריך להדליק שם כדין ביתו. אמנם, ראיתי בהספר קובץ הלכות (פרק י"ב הלכה י"ד) שכתב בשם הגה"ר שמואל קמנצקי שליט"א, דמי שנסע מביתו באחד מלילי חנוכה, ואוכל ארוחת ערב בבית חבירו, ואינו חוזר לביתו, אלא מתארח בבית אחר לישון, (ואין מדליקין עליו בביתו), יש לו להדליק במקום שאוכל. וכמו שכתב הרמ"א הנ"ל שמקום אכילה הוא העיקר. ואע"פ שכתב המשנ"ב שזהו דוקא לענין אכסנאי שאין ביתו אצלו, אבל מי שסועד אצל חבירו באקראי ויש לו שם בית באותו העיר, צריך לילך לביתו להדליק שם נר חנוכה. פשוט שזהו רק אם חוזר לביתו אח"כ, אבל אם ישן בבית אחר ואינו חוזר כלל לביתו באותו לילה, הוי המקום שסועד בו עיקר האכסנאי. וכתב, שכן הוא ג"כ דעת

שבת, דאע"פ שכתב החיד"א בהשעורי ברכה (או"ח סימן רס"ג סק"ג) דאפילו מי שנוהג לברך על תוספת אור, מ"מ כלה וחמותה אמה ובתה ואשה ורעותה הסמוכות על שלחן אחד אם כל אחת מדלקת פיה פתחה בברכה לבטלה. מ"מ אם מיחדים לה חדר מיוחד אז מותרת להדליק ולברך שם. וכמש"כ בחזו"ע (שבת ח"א עמוד קצ"ו) בשם הרבה פוסקים דנראה ברור של זה דוקא כשמדליקות בחדר אחד, אבל כלה וחמותה וכיוצא בזה, ויש לכלה חדר מיוחד, תדליק החמות בחדר האוכל בברכה והכלה תברך ותדליק בחדרה, שנחשב כאילו החדר ההוא מושכר לה, ע"ש. וכן פסק הבא"ח בשנה שניה (פרשת נח אות י"א) ובשו"ת רב פעלים ח"ב (סימן נ') ובשו"ת אור לציון ח"ב (פרק י"ח אות ו'), ע"ש.

**אמנם**, שמעתי ממור"ר הגה"ר דניאל דאמבראף שליט"א דיש לחלק בזה טובא. דהנה ר' שלמה זלמן מיירי היכא שהיה דר עם בני ביתו אצל חמיו לכמה חדשים, וי"ל דוקא ככה"ג נחשב כאילו חדרו הוא ביתו, שזהו המקום שדר, והו"ל כמי ששוכר חדר אצל אחר למשך כמה חדשים והבעה"ב אינו תובע ממנו דמי השכירות. אבל היכא שהולך שם רק לשבת אחד, י"ל דאינו נחשב כאילו הוא דר שם וזהו ביתו, אלא מקום דירתו הוא ביחד עם חמיו. וגם ליכא ראיה מהדלקת נרות של שבת לנידון דידן, די"ל דוקא התם שמדליקים לשלום ביתו י"ל כל זמן שיש לו חדר מיוחד יכול

בשמץ של נר חנוכה. ואם יש לו פתח פתוח לעצמו צריך להדליק בפתחו, אע"פ שאותו בית אינו מיוחד אלא לשינה והוא אוכל על שולחן בעה"ב, וה"ה לבן האוכל אצל אביו, עכ"ל. ומדברי המשנ"ב שם (סק"א וסק"ב) מבואר, דכל זה הוא דוקא במקום שאינו סומך על שולחנו, אבל מי שסומך על שולחנו בקביעות אינו צריך להשתתף בפרוטה דהרי הוא כבני ביתו. ומקור דבריו הם מהפמ"ג, ע"ש. ומבואר מדבריו שם, דדוקא אם סומך על שולחנו בקביעות הרי הוא בכלל בני ביתו ואינו צריך להשתתף, אבל בדרך כלל בן שנשוי אינו סומך על שולחנו בקביעות, דהרי יש לו בית בפני עצמו, ולכן בכה"ג צריך להשתתף בפרוטה כמו שכתב השו"ע להדיא לענין בן אצל אביו.

**אמנם** הנה הגן המלך (סימן מ"א) פסק, דהא דאכסנאי חייב להשתתף בפריטי, היינו דוקא באכסנאי שנותן הוצאה לבעה"ב, דאז מחוייב להשתתף ואם יש לו חדר לעצמו מחוייב להדליק לעצמו, אבל אם האכסנאי סמוך על שלחן בעה"ב לגמרי, ומפתו יאכל ומכוסו ישתה, אין צריך לזה כלל, כי בעה"ב דקמהני ליה בכל צרכו הלא הוא גם יזכה לו בקצת דמי הנרות, וליכא בזה חשדא כלל כיון שידוע הוא דאתכא דבעה"ב קא סמיך. והוסיף עוד, דיש להקל אפילו יש לו בית שאינו מתוך ביתו של בעה"ב, ע"ש. והובא דבריו לדינא בהכה"ח (שם סק"ג) ושו"ת אור לציון ח"ד (פרק מ"ז אות

הגה"ר חיים קנייבסקי זצ"ל, ע"ש. וא"כ בנידון דידן שישן אצל השכן אבל סועד אצל אביו או חמיו, העיקר מקום הדלקה הוא אצל אביו או חמיו.

**שוב** ראיתי שהדברים מפורשים להדיא בשו"ת הרשב"א (סימן תקמ"ב) וז"ל, גם מי שאוכל על שלחן בעה"ב, אפילו שוכב בבית בפני עצמו, אינו צריך להדליק, אבל מ"מ צריך להשתתף או שיקנה לו בעה"ב חלק בשמן ופתילות וכו', עכ"ל. ומרן בהב"י (סימן תרע"ז) הביא דבריו בקיצור לשון, ע"ש. הרי מבואר כמש"כ, דאפילו אם שוכב בבית בפני עצמו, כיון שאין זה ביתו, נמצא שעיקר מקום קביעותו הוא אצל הבעה"ב שאוכל אצלו. וליכא ראייה מהמשנ"ב או שום פוסק שחולק ע"ז, די"ל כמש"כ הגה"ר שמואל קמנצקי והגה"ר חיים קנייבסקי הנ"ל. ע"ע בסמוך מש"כ בשם הגן המלך שג"כ כתב בהדיא דאפילו אם יש לו בית שאינו מתוך ביתו של בעה"ב הרי הוא יוצא בהדלקתו של הבעה"ב היכא שסומך על שלחנו. וכן הכריע לדינא מו"ר הגה"ר דניאל דאמבראף שליט"א, שעדיף לצאת עם אביו או חמיו מלהדליק מעצמו בבית השכן.

**ג. ועתה** יש לדון אם יוצא ממילא ע"י אביו או חמיו כאחד מבני ביתו, או דצריך עכ"פ להשתתף בפריטי. וכפשוטו י"ל דצריך להשתתף בפריטי, דכן פסק מרן בהשו"ע בסימן תרע"ז וז"ל, אכסנאי שאין מדליקין עליו בביתו צריך לתת פרוטה לבעה"ב להשתתף עמו

לדינא כדברי הגן המלך. וכתב ליישב מה שהקשה מהרשב"א הנ"ל, דהנה הב"י הביא הארחות חיים שפסק דבן גדול בבית אביו ואינו סומך על שלחן אביו, הרי הוא כאכסנאי וצריך להשתתף, והוסיף דה"ה לחתניו כשאין להם בית שידליקו בעבורם. ומוכח שאם סמוכים על שלחן בעה"ב הרי האם כבני ביתו ופטורים מלהשתתף, ע"ש.

**ולא** זכיתי להבין דבריו הקדושים בזה, דמשמע מדבריו שרצה לומר דאה"נ אע"פ שמדברי הרשב"א ופמ"ג מבואר דצריך להשתתף בפריטי, מ"מ כיון שמרן בהב"י הביא הארחות חיים שמשמע דלא כוותיה, הכי נקטינן. ואי משום הא, למה רצה לסמוך על דברי הארחות חיים יותר מתשובת הרשב"א, שהרי מרן בהב"י שם הביא תרוייהו. וביותר מזה לא היבנתי, דלמה הקשה מדברי התשובת הרשב"א ולא הקשה מדברי השו"ע גופא שפסק בהדיא כוותיה, שהשו"ע שם פסק "דהוא הדין לבן האוכל אצל אביו", ואילו לפי הגן המלך הבן אינו צריך להשתתף בפריטי וגם אינו צריך להדליק בחדרו משום חשד כיון שהוא סומך על שלחנו של הבעה"ב.

**ובאמת** הארחות חיים אינו סותר כלל דברי הרשב"א, די"ל שהרשב"א מיירי היכא שאינו סומך על שולחנו שבכה"ג גם הארחות חיים ס"ל דצריך להשתתף בפריטי, משא"כ היכא שסומך על שלחנו לכו"ע אינו צריך להשתתף בפריטי דהרי הוא כבני ביתו. והגדר של

ג') ובחזו"ע (חנוכה עמוד קמ"ה), ע"ש. ולפי"ז בנידון דידן לכאו' יהיה יוצא עם אביו או חמיו ואינו צריך להשתתף בפריטי.

**איברא**, שיטת הגן המלך מחודשים מאוד, והרבה יש להעיר. וראיתי בשו"ת יבי"א ח"א (סימן פ') תשובה ארוכה שכתב הגה"ר עובדיה יוסף זצ"ל בשנת ת"ש בענין זה וכתב לחלוק על הגן המלך שאין כן דעת הפוסקים, שמבואר בתשובת הרשב"א ח"א (סימן תקמ"א) על מה שנשאל בחתן בבית חמיו אם צריך להשתתף, וכתב שגם מי שאוכל על שלחן בעה"ב אפילו שוכב בבית בפני עצמו אין צריך להדליק אלא להשתתף. מבואר להדיא דשיתוף מיהא בעי, או שיקנה לו בדרך קנין ממש, ולא סגי שיחשוב שמזכה לו או סתמא כדברי הגן המלך. וכן מבואר עוד מדברי המאירי, והספר אהל מועד שפסקו דאפילו היכא שאוכל על שלחן בעה"ב, מ"מ צריך עכ"פ להשתתף בפריטי. ולכן תמה על הכה"ח שהביא דברי הגן המלך לדינא. שמלבד שלא ראה הפוסקים הנ"ל, הנה לא זכר דברי המשנ"ב (סק"ד) שג"כ פסק בפשיטות דאפילו הוא סמוך על שלחן בעה"ב לא הוי כבני ביתו וצריך להשתתף עמו, וחילק בין אכסנאי שהוא עראי לבן הסומך על שלחן אביו בקבע. ומקור דברי המשנ"ב הם מהפמ"ג, ע"ש.

**אולם**, הגה"ר עובדיה יוסף זצ"ל חזר בו בשו"ת יחווה דעת ח"ו (סימן מג) ובחזו"ע (חנוכה עמוד קמ"ה והלה) והכריע

**שוב** ראיתי בתשובה אחת מהגה"ר משה פריהר זצ"ל אבד"ק חברון (הובא בהספר זכרונות אליהו ח"ב עמוד תק"י) שג"כ עמד בזה, וכתב דלכאור' האי דינא דהגן המלך אינו מובן, דמ"ש מבן הסמוך על שלחן אביו דמסתמא אינו נותן הוצאה, ודוחק לאוקמי בנותן הוצאה לאביו, ע"ש. וראיתי בשו"ת פני יצחק ח"ו עמוד לד.) שכתב לפרש דברי הגן המלך היפך כל הנ"ל, דשאר אכסנאי מעיר אחרת אינו דומה לבן אצל אביו, דדוקא אם הוא אכסנאי מעיר אחרת הרי הוא סומך לגמרי על שולחנו של הבעה"ב, וקלא אית ליה כיון שרואים אותו שאינו קונה שום מידי דמיכל וליכא חשד. משא"כ בבן אצל אביו כשיש לו בית מיוחד לעצמו לא אמרי אינשי דאתכא דאבוה סמיך. ולכן כתב דליכא להקשות עליו מדברי הרשב"א הנ"ל דמיירי בבן אצל חמיו, שבבכה"ג גם הגן המלך יודה דצריך להשתתף, ע"ש. ולכן בנידון דידן לכאור' צריך להשתתף בפריטי.

**אכן**, דבר חדש ראיתי בהספר קובץ הלכות (פרק י"א הלכה יד) מהגה"ר שמואל קמנצקי שליטא שכתב, דאע"ג דסתם אורח לא נחשב כאחד מבני הבית אלא אם סומך על שלחן בעה"ב בקביעות, הדבר פשוט דבן נשוי המתארח אצל אביו שישן ואוכל על שלחן אביו, ה"ה דנחשב בגדר בן הבית הסומך על שלחן אביו אף שאינו דר שם בקביעות. וה"ה לחתן הנמצא בבית חמיו, דכיון שואכל משלחן חמיו ונוטל כל מה שצריך

"סומך על שולחנו" אינו כמש"כ הגן המלך דכל זמן שאינו משלם בשביל הוצאותיו הרי הוא נחשב כסומך על שולחנו, אלא הגדר הוא כמש"כ המשנ"ב והפמ"ג הנ"ל, דכל זמן שאינו סומך על שולחנו בקביעות צריך להשתתף בפריטי, ורק אם סומך על שולחנו בקביעות הרי הוא בכלל בני ביתו ואינו צריך להשתתף. וא"כ י"ל שהרשב"א והשו"ע מיירי בבן נשוי שיש לו בית בפני עצמו ואינו דר אצל אביו בקביעות שבבכה"ג צריך להשתתף עמו, משא"כ היכא שדר אצלו בקביעות אה"נ הרי הוא בכלל בני ביתו ואינו צריך להשתתף עמו. וזהו גופא כמש"כ ביבי"א ח"א, ולא ידעתי למה חזר בו בלי שום הכרח. וכן ראיתי בשו"ת חסד לאברהם (סימן כ"ד) שכתב דליכא מחל' בין הרשב"א והארחות חיים, די"ל שהרשב"א מיירי בבן שאינו סומך על שלחן אביו משא"כ היכא שסומך על שלחן אביו מודה להאחרות חיים דאינו צריך להשתתף בפריטי, ע"ש. וראיתי בחזו"ע שם הביא דברי החסד לאברהם הנ"ל שהעמיד דברי הרשב"א דמיירי כשאינו סומך על שולחנו אבל בסמוך על שולחנו מעיקר הדין אינו צריך להשתתף בפרוטות, אלא ביאר דבריו, דמש"כ שהרשב"א מיירי היכא שאינו סומך על שולחנו, היינו שאוכל ושותה על חשבוננו הפרטי, ע"ש. ולא ידעתי מי הכריחתי לפרש כן, די"ל שהגדר של סומך על שולחנו הוא כמש"כ הפמ"ג ומשנ"ב הנ"ל.

כתבו דלכתחילה יש להחמיר, וכמש"כ הכה"ח (שם סק"ג) ושו"ת אור לציון (שם). וכן מוכח מדברי הבא"ח (שנה ראשונה פרשת וישב הלכה ט"ז) שכתב שהמהג הוא שאם הבן נשא אשה והולך אצל אביו, ידליק בחדר שלו שהוא ישן שם, אך לא יברך, אלא יעמוד אצל אביו כשהוא מברך ויכון לברכות של אביו, ואח"כ הולך ומדליק בחדרו, ע"ש. ואילו ס"ל לגמרי כדברי הגן המלך, א"כ ליכא שום צורך להדליק בחדרו, שלפי דבריו גם ליכא חשד כמש"כ שם בהדיא. וע"כ מבואר שלכתחילה היה חושש בזה. ולכן נראה, כיון שהוא דבר קל להשתתף בפרוטה, עדיף לעשות כן.

מן הבית וכאחד משאר בני הבית, הרי זה בן הבית ממש, ע"ש. ולפי"ז גם לפי הגדר של המשנ"ב אינו צריך להשתתף.

**ולמעשה,** נראה לפענ"ד שלכתחילה ישתתף בפרוטה או יזכה לו אביו או חמיו חלק בהשמן והפתילות [כמש"כ בשו"ת הרשב"א סימן תקמ"ב, וכ"כ הכה"ח שיקנה חלק גם בהפתילות] באחד מדרכי הקנינים [ולא רק באמירה בעלמא כמש"כ השער הציון סק"ט]. דאע"פ שלכאור' יש לו על מה לסמוך אם אינו רוצה להשתתף, מ"מ הפשטות של השו"ע הוא דצריך להשתתף, וגם הפוסקים הנ"ל שהביא דברי הגן המלך



## בענין הקפדה על זמן הדלקת נ"ח בזה"ז בחו"ל

### הרב אליעזר יהודה וויס

שבדיעבד מדליק כל הלילה. אלא שלא עשה מצוה כתקנה, דליכא פרסומי ניסא כולי האי. ומיהו אי לא אדליק מדליק. ולא הפסיד אלא כעושה מצוה שלא כתקנה לגמרי.

וקי"ל בשו"ע: אין מדליקין נר חנוכה קודם שתשקע החמה, אלא עם סוף שקיעתה, לא מאחרים ולא מקדימים... שכח או הזיד ולא הדליק עם שקיעת החמה, מדליק והולך עד שתכלה רגל מן השוק, שהוא כמו חצי שעה... ומיהו ה"מ לכתחלה, אבל אם עבר זה הזמן ולא הדליק, מדליק והולך כל הלילה.

ב. וכל זה מדינא דגמ'. דמכיון שהדליק בחוץ לפרסם לבני רה"ר, התקינו שזמן ההדלקה תלוייה בזמן תכלה רגל מן השוק. או לעיכובא או למצוה כתקונה. ושוב כתב התוס': ולר"י נראה, דעתה אין לחוש מתי ידליק. דאנו אין לנו היכרא אלא לבני הבית, שהרי מדליקין מבפנים. כל' להר"י פורת, בכל אופן ואף שמדליקין בפנים אם עבר הזמן, שוב לא ידליק אלא מספק. אבל לדעת הר"י, עתה שמדליקין בפנים, אין לחוש מתי ידליק. וכ"ה ברא"ש ובעוד ראשונים.

הנה, לא מובא במחבר דעת הר"י, אבל מובא ברמ"א: י"א שבזמן הזה

הנה בארץ ישראל שהרבה נוהגים להדליק נרות חנוכה בחוץ כדינא דגמ', נוהרים בזריזות יתירה להקפיד להדליק בזמנה. [עד כדי כך שמרן הגרי"ז היה מכוון השעון בביתו לפני חנוכה]. אבל בחו"ל שהרוב מדליקין בפנים, מצינו אצל כמה בני תורה שאין מקפידים כ"כ להדליק בתחילת הזמן, ומדליקין כשחוזרין בלילה לביתם, או בזמן שנוח להם. ואע"פ שיש להם על מי לסמוך, מובא בזה שאינו פשוט כלל, וביאור הענין בהרחבה קצת, בהלכה ובהשקפה.

א. זמן הדלקת נר חנוכה מקורו בברייתא בגמ' שבת כ"א: מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק. ובגמ' פי' ב' דרכים: א' - דאי לא אדליק מדליק. ב' - אי נמי לשיעורה.

בתוס' מבואר דנפ"מ בין הב' דרכים לענין סוף זמן הדלקה: דאי לא אדליק מדליק - אבל מכאן ואילך עבר הזמן. אומר הר"י פורת דיש ליזהר ולהדליק בלילה מיד שלא יאחר יותר מדאי, ומ"מ אם איחר ידליק מספק, דהא משני שינויי אחרינא. פי' דספק הוא לדינא אם יוצא ידי נ"ח לאחר הזמן דכלה רגל מן השוק. וכ"ה ברא"ש. אבל לדעת הרמב"ם, אם עבר זמן זה אינו מדליק. ודעה שלישית מצינו במרדכי וברשב"א,

ועל זה כתב הדרכי משה: יש היכירא לעוברים ושבים וכו' - כבר כתבתי לעיל בזמן הזה אין לחוש. וכן נהגו שלא לדקדק בשקיעת החמה... אמנם מהרי"ל כתב שהיה נוהג להדליק מיד אחר שקיעת החמה.

ר"ל, על הא דכתב הטור סי' תרע"א בענין חצר שיש לו ב' פתחים: ואף לדין איכא חשש כיון שמדליקין בפתח הבית, העוברין רואין שלא הדליק ואיכא חשד. כתב שם הד"מ: כיון שמדליקין בפתח הבית וכו' - נראה דבימי רבינו בעל הטור היה כן המנהג להדליק בפתח הבית, ולכן כתב דאיכא היכרא... ולזה איכא היכרא לעוברים ושבים אע"ג דמדליקין בפנים. אבל בזמן הזה שמדליקין בבית החורף, דהיינו בפנים ממש, וידוע ששם ליכא היכרא לעוברים ושבים כלל, אפילו אם יש לבית הרבה פתחים, אין צריך להדליק רק באחד. וכן הוא המנהג.

פי' דכמו שא"צ לחשוש לחשד היכא דליכא היכרא לעוברים ושבים כלל, ה"ה שא"צ לדקדק בזמן ההדלקה. ומשו"ה פסק הרמ"א בשו"ע כנ"ל שבזמן הזה שמדליקין בפנים, א"צ ליזהר ולהדליק קודם שתכלה רגל מן השוק. וכמו שהגדיר בד"מ משום דליכא היכרא לעוברים ושבים כלל.

**מבואר** מדבריו דס"ל כהטור לדינא. שאף בהדלקת פנים שאינו מקיים דינא דגמ' בהדלקת חוץ, כל שיש היכירא לעוברים ושבים, צריך לדקדק

שמדליקין בפנים, א"צ ליזהר ולהדליק קודם שתכלה רגל מן השוק. ומ"מ טוב ליזהר גם בזמן הזה. פי' אף דלא מובא במחבר שום חילוק בין זמן הגמ' לזמן הזה, ובב"י לא מובא אלא דברי הר"י פורת לבר, מ"מ מביא הרמ"א שיטת הר"י, די"א שיש לחלק בין הדלקת פנים להדלקת חוץ. וא"צ ליזהר להדליק קודם שתכלה רגל מן השוק.

**ולא** כתב הרמ"א על דברי המחבר 'במה דברים אמורים' או 'ומיהו' כמו שמצינו בשאר מקומות. אלא שמביא שיטת הר"י דפליג על הר"י פורת. ומבואר דס"ל להרמ"א שלדעת המחבר אין לחלק בין הדלקת פנים להדלקת חוץ. [ובדעת המחבר נחלקו הפוסקים אם ההדלקה לאחר הזמן הוא מספק כהר"י פורת, או בתורת ודאי, או איזה צירוף. עי' בדבריהם].

ג. **אבל** בטור מצינו הקפדה אף לשיטת הר"י אף כשמדליקין בפנים: והתוספות כתבו לדין א"צ לדקדק בזמן שנתנו חז"ל שיעור... שמדליקין בבית ואין היכירא אלא לבני הבית, אין להקפיד על הזמן. ונראה שאף לדין צריך לדקדק בשיעור. שאע"פ שמדליקין בפנים, כיון שמדליקין בפתח הבית, והוא פתוח, יש היכירא לעוברים ושבים. כלו' אף מי שאינו מקיים דינא דגמ' בהדלקת חוץ כמו שתקנו, אבל אם מדליק בפנים באופן שיש היכירא לעוברים ושבים, א"כ לדינא צריך לדקדק בשיעור.



בפנים, ברכתו לבטלה]. ואף בחו"ל דעת הגר"ד פיינשטיין [ודברת בס] שדין החלון כהדלקת הטור. ומשו"ה פסק הגר"ד פיינשטיין דאף בחו"ל חייב מדינא להדליק בזמנה.

**ואחרים** חולקים וס"ל שדין החלון כמי שהניח על שלחנו. ועדיין שייכא בהו הקולא של הרמ"א.

**ברם**, דברי החולקים מוקשים מאד, בין מצד לשונות של כל אלו הראשונים שהעתיקו דעת הר"י, וכולם נתנו דגש על הא שאין שום היכר לעוברים ושבים אלא לבני הבית, וכן הדגיש הד"מ בפרוטרוט: ליכא היכרא לעוברים ושבים כלל. ובין מצד שדבריהם מוקשים מדברי הגר"א בביאורו סי' תרע"ה סע"א. שכתב שבזמן הטור אם הדליק בפנים ממש יצא, שהרי לא עשו כדין הגמ' בלא"ה. ואעפ"כ כתב הטור שחייב להדליק בזמן. הרי להדיא דאף אם גדר ההדלקה הוא ביסודו כמניח על שולחנו, מ"מ בכל אופן שיש היכר לעוברים ושבים - חייב להדליק בזמן מעיקר הדין.

**ו. הנה**, דעת הגר"א במעשה רב, דאף בהדלקת פנים ממש, אם עבר הזמן שוב אינו מדליק בברכה. וכן מבואר שם דהחצי שעה אינו משתנה לפי הזמן. (וכן משמע בביאורו דמפ' דעת המחבר מדליק והולך כל הלילה ע"פ דברי התוס': כיון דאיכא תירוצא אחר בגמרא. ר"ל מספק). וכן דעת הגר"י עמדין בסידורו: שכח או נאנס ולא הדליק עם שקיעת החמה, מדליק והולך

להדליק בזמן שתקנו חז"ל. אלא דבזמן הרמ"א הדליקו בפנים ממש, ובזמן הטור הדליקו אצל פתח שהיתה פתוח.

**ד. ומה** שפסק הרמ"א אח"כ: ומ"מ טוב ליהדר גם בזמן הזה, לא ר"ל להדר או לזרוז. אלא ליהדר. והוא משום שיטת מהרי"ל המובא בד"מ, דאף בהדלקת פנים ובאופן שאין היכרא לבני רה"ר כלל, מ"מ דעת מהרי"ל כהר"י פורת דאין חילוק. (וכן דעתו של הגר"ש אלישיב בביאור דברי הרמ"א).

**לסיכום:** דעת המחבר להבנת הרמ"א, שאף המדליק בפנים חייב מדינא להדליק בזמן. דעת הרמ"א שטוב ליהדר לחשוש לשיטה זו. ואם יש איזה היכרא לעוברים ושבים, אף להרמ"א חייב מדינא להדליק בזמן.

**ה. אלא** דמצינו שנחלקו אם הנוהגין להדליק אצל החלון דינו כהדלקה של זמן הטור, או כדין הדלקת פנים ממש, וכעל שלחנו. ונפ"מ לתחילת זמן הדלקה מדינא. [ולאלו דס"ל שזמן תכלה רגל מן השוק נשתנה בזמנינו, עוד נפ"מ לשעת הדחק, במי ששכח או הזיד ולא הדליק בתחילת הזמן].

**מובא** בשם החזו"א, שכהיום מקיימים דין הדלקת חוץ בחלון לכתחילה. וכן דעת מרן הגר"י, שהמדליק בחלון הנראה לרה"ר, דינו כהדלקת חוץ ממש. [עדות ר' דוד פרנקל, זכור לדוד ע' שס"ד. וע"ש דס"ל למרן הגר"י, שאם לא הדליק בחלון אלא בפתח הבית

כגון... כי דבריהם כמסמרות נטועים  
לרמזים להם ידועים].

**וכן** דעת המ"ב, שאף בהדלקת פנים צריך  
להדליק בזמן מדינא. עד כ"כ שכתב:  
ודע דאפילו הנוהגין תמיד להדליק אחר  
תפלת ערבית, מן הנכון שיכינו עכ"פ  
השמן בתוך הנרות קודם תפילת ערבית,  
כדי שיהיה מוכן תיכף אחר תפלת ערבית  
להדליק. דאם יעשה הכל אחר תפלת  
ערבית, בודאי יש לחוש שיעבור עיקר  
זמן הדלקתו והוא חצי שעה מדינא  
דגמרא.

**ח. ולענין** להמשיך בלימודו כשהגיע  
הזמן, אי' בנוהג כצאן יוסף:  
לא ילמד בין השמשות עד שהדליק, אפי'  
אם יש לו שיעור קבוע לאותו זמן. דאנן  
אין התורה אומנתנו ואנו מבטלין כמה  
פעמים ת"ת ללא צורך. לפיכך לא יעבור  
זמן הדלקה.

**וכן** פסק המ"ב לדינא: ואפילו ללמוד  
אסור משהגיע זמנה, וכ"ש אכילה  
וש"ד. ואפילו התחיל פוסק. ובשע"צ  
כתב: שצריכין לחוש לתרוץ הראשון  
דאין שהות אלא חצי שעה להדליק,  
ובדליכא שהות, והוא מידי דרבנן גם כן  
צריך להפסיק, ומכל שכן כאן דינא  
פרסומי ניסא גם כן. ולדבריו אין כאן  
שום ענין אם מהני שומר וכדו', משום  
דההקפדה הוא משום דזמנו עוברת.

**ט. בדומה** לזה מובא מהגרש"ז  
אויערבאך, דאף אי  
אשתו מדלקת עליו בתוך ביתו בזמנו,

עד שתכלה רגל מן השוק, שהוא כמו חצי  
שעה, עבר זמן זה ולא הדליק, מדליק  
והולך כל הלילה, וספק ברכה להקל.  
וכ"כ במור וקציעה. [וע"ע במהר"ל  
בספרו נר מצוה עמוד כ"ז שהאריך בדברי  
התוס' והרא"ש, ודעתו לדינא שאף  
בזמנינו בהדלקה על שולחנו, כשעבר  
הזמן אינו מדליק כלל. ומתיר שם על  
המקילין].

**ז. ואף** אם נימא, שדעת הגר"א ודעימיה  
דעת יחידים הם ואנו יוצאין ביד  
רמ"א (כל' על האי צד קלישתא שאף בהדלקת  
חלון נאמרו דברי הרמ"א), כדאי להביא דעת  
עוד גדולי הפוסקים בענין זה. דעת החיי  
אדם דצריך לזהר להדליק בזמנו, ובני  
הבית נעורים אינו אלא בדיעבד. וכ"כ שם  
דכשהולך ליריד יזהיר לאשתו שתדליק  
תיכף בצה"כ. בקיצור שו"ע נקט דצריך  
להדליק בצה"כ ולא יאחר. ואח"כ אינו  
אלא בדיעבד. החיד"א נקט שצריך  
להדליק בתחילת הלילה אף לדין  
שמדליקין בפנים. בערוך השלחן נקט  
דאף בהדלקת פנים "כל מה שאפשר  
לעשות כתקון חכמים עושין". ומעיד שם  
עדות על זמנו: ורוב ישראל נזהרים גם  
עתה להדליק בזמן שקבעו חכמים.

**[ובחסיד יעב"ץ** נקט שנשאר דין הדלקה  
בזמנה לדינא: יש להדליק  
בתחילת הלילה אף לדין שאנו מדליקין  
בפנים, כי כל דבר שבמנין צריך מנין אחר  
להתירו. וכמה תקנות מצינו שתיקנו  
חכמינו ז"ל, ועתה אף דאזיל ליה ההוא  
טעמא תקנות המה לא זוו ממקומן,

איכא פרסומי ניסא לאותם העומדים בבית. ומיהו לכתחלה מצוה להקדים ולהדליק משתשקע החמה מיד, דזריזין מקדימין למצוות, ואמרינן לקמן רב הונא הוה רגיל דחליף אפתחא דר' אבין נגרא חזא דהוה רגיל בשרגא, אמר תרי גברי רברבי נפקי מהכא.

הרי מבואר דאף באופן שמדליקין בפנים ממש ואין שום היכר לבני ר"ה כלל, ומדינא יש לסמוך על שיטת הר"י דכל שעה ושעה זימניה, מ"מ המזדרז להדליק מיד עם התחלת הזמן, עליו נאמר הזהיר בנר הויין ליה בנים תלמידי חכמים.

וכ"כ בצרור החיים תלמיד רבינו פרץ, דאף שמדליקין בפנים, מצוה להקדים ולהדליק בשקיעת החמה, וכהוה דהווי רגילי ותרי גברי רברבי נפקי מהכא. [ואחר שמביא דעכשיו שמדליקין בפנים כל שעה ושעה זמניה הוא, ממשיך וכותב: וכן ראיתי מעשה למורי ה"ר פרץ ז"ל שהדליק אחר זמן גדול מן הלילה, שארעו אונס גדול ולא הספיק משתשקע החמה].

וז"ל רבינו פרחיה: הרגיל בנר חנוכה... כלו' שמדליקין בשעתו. ר"ל דכך הוא הפי' בגמ' הרגיל.

וכ"ש ע"פ הנ"ל, דיתכן שמדינא חייב לעשות כן, בודאי הרוצה לזכות לבנים ת"ח ידליק בזמן ההדלקה.

יא. מצות נר חנוכה מצוה חביבה היא עד מאד, כמבואר ברמב"ם. ומשו"ה כל ישראל עושין ההדלקה באופן

ויוצא ידי מצות נר חנוכה באופן לכתחילה כמבואר בגמ' ושו"ע, מ"מ כהיום צריכים הלומדים להפסיק מלימודם לחזור לביתם להדליק בעצמן בזמנו. (וכ"כ בחזון עובדיה). ונתנו טעם כדברי הנהג כצאן יוסף, שהרי אנו מפסיקין הלימוד לשאר צרכים. ואין להביא ראי' מדורות הראשונים.

ודבריהם איירי במי שיוצא ידי נר חנוכה לכתחילה, שמדליקין עליו בביתו בזמנו. וכ"ש בנידון דידן, ע"פ דברי הפוסקים הנ"ל.

[מדברי הג"ר שלמה זלמן במבקשי תורה תשס"ד - נתרעם רבנו ביותר על מי שרצו להנהיג סדר לימוד רגיל בכוללי האברכים בימי חנוכה, ושדיליקו נשותיהם בבתים, כי לא טובים אנו מאבותינו בכל הדורות, שלא ביטלו ביהמ"ד מימיהם, ואעפ"כ נזדרזו לקיים מצוה חביבה זו בעצמם כתקון חז"ל. עכ"ד].

י. הנה, שגור בפי הכל דברי הגמ' הרגיל בנר הויין ליה בנים תלמידי חכמים. ומובא בטור: וצריך כל אדם לזהר בהן מאד... וזהוהיר בהן יהיו לו בנים ת"ח. ובאיזה זהירות מדובר? י"א להדליק בנר יפה.

אבל כתב הרשב"א: פירשו בתוספות דלא אמרו עד שתכלה רגל מן השוק אלא בדורות הללו שמדליקין בחוץ. אבל עכשיו שמדליקין בבית מבפנים, כל שעה ושעה זימניה הוא. דהא

שמפסיקין לימודם לנסוע לחתונה, או לרופא, או לכל דבר הנחוץ, ואינן מפסיקין להדלקת נר חנוכה בזמנה, מצוה חביבה. איזה חינוך יקחו הבנים מזה? שזה חשוב וזה לא כ"כ חשוב. היתכן?

יד. ומי שתורתו אומנתו באופן שבאמת אינו מתבטל מלימודו, ומשו"ה סומך להקל נגד הפוסקים הנ"ל, לכאורה זה פשוט שעכ"פ תדליק אשתו נרותיו בזמן כר' זירא. אלא שלא נהגו כן משום שכל א' רוצה להדר ולהדליק בעצמו. ובפרט שכתב הביה"ל דבזה שייכא ח"ו תבא מארה לאדם שאשתו ובניו מברכין לו, אם לא שלא נמצא אז בביתו. ואיך יעלה על הדעת שלהדר יותר מר' זירא עדיף מהדלקת נר חנוכה בזמנה.

והזהיר באמת בנר יזכה באמת לבנים תלמידי חכמים

מהדרין מן המהדרין. וידוע דברי הביאור הלכה סי' תרנ"ו בענין הידור מצוה, דאף באופן שלדינא קי"ל דכשר, אבל אם הדבר תלוי בפלוגתא דרבוותא, לכו"ע צריך לקיים הידור מצוה עד שליש לצאת כל הדיעות, ע"ש. וא"כ איך יתכן להדליק כמהדרין מן המהדרין ולהקל בזמן מצות הדלקת נר חנוכה.

יב. עוד מצינו אצל הרבה שמדקדקים בכמה הידורים בעצם הנר חנוכה. יש מהן בסוג השמן, ויש מהן בסוג הפתילות ויש מהן במנורה של כסף ועוד ועוד. אמנם, בענין זמן ההדלקה, ענין המפורש במ"ב לאיסור גמור להמשיך בלימודו, וכן מפורש בדבריו שחייב מדינא דגמ' להדליק בזמנו, אינם דואגים על זה וסומכין להקל. אתמהא!

יג. ואלו הזוכים ב"ה ללמוד תורה כל היום, איזה פנים יש בזה



## אמר 'ברכנו' בימות הגשמים במקום 'ברך עלינו'

### הרב יניב אזולאוס

כולל אור ההלכה, וראש כולל תלמודו בידו, ומו"צ בעי"ת ליקווד

סמוך לחתימה. וטוב יותר שיתחיל "ותן טל ומטר" ויגמור כסדר.

**וכן הפרי מגדים** (משב"ז סק"ג) כתב דבימות הגשמים אם לא שאל טל ומטר בתוך הברכה, אומר טל ומטר לברכה ושבעינו וכו' ע"ש. וכוונתו שחזור לומר "ותן טל ומטר ויגמור כסדר דו"ק.

**אולם** מדברי מרן החיד"א במחזיק ברכה (סק"ב) משמע לא ככה שכתב שם בזה"ל: אם נזכר קודם שהתחיל תקע בשופר אומר שם ותן טל ומטר כמ"ש מרן בשם ראבי"ה סימן קיד וכ"ש אם נזכר בחתימה שנזכר בין תיבת אתה לתיבה ה' מברך השנים שאומרו שם קודם החתימה. הרב מהר"ר יוסף הכהן בן ארדוט בהגהת ספר בית דוד. ע"ש.

**ובספר הלכה ברורה** (סע' טו) כתב, אם לא שאל מטר בימות הגשמים, ונזכר קודם שהגיע לחתימת הברכה, יחזור לתחלת הברכה וישאל מטר בתפלתו. ולמנהג האשכנזים שאינם משנים נוסח הברכה בחורף, אלא שמוסיפים "ותן טל ומטר" יאמר "ותן טל ומטר לברכה" במקום שנזכר, וימשיך

**כתב** מרן בש"ע (סימן קיז סע' ד) אם לא שאל מטר בימות הגשמים מחזירין אותו אע"פ ששאל טל אבל אם שאל מטר ולא טל אין מחזירין אותו. ובסע' ה כתב, אם לא שאל מטר ונזכר קודם שומע תפלה אין מחזירין אותו ושואל בשומע תפלה וכו' ואם לא נזכר עד אחר שומע תפלה אם לא עקר רגליו חוזר לברכת השנים ואם עקר רגליו חוזר לראש התפלה ואם השלים תפלתו ואינו רגיל לומר תחנונים אחר תפלתו אע"פ שעדיין לא עקר רגליו כעקור דמי ואם נזכר אחר שחתם שומע תפלה קודם שיתחיל רצה נראה שאומר ותן טל ומטר ואחר כך אומר רצה

שכח לומר ותן טל ומטר לברכה  
ונזכר בתוך ברכת השנים מה  
יעשה

**כתב המשנה ברורה** (סק"ט) דאם נזכר קודם שסיים ברכת השנים יאמר במקום שנזכר, אך אם נזכר אחר "כשנים הטובות" יחזור ויאמר "וברך שנתנו כשנים הטובות" כדי שיהיה מעין חתימה

שכח לומר ותן טל ומטר לברכה  
וחתם בא"י מברך השנים ונוזר  
שלא אמר ותן טל ומטר האם  
יאמר שם ותן טל ומטר לברכה  
או שימתין לשומע תפלה

**כתב הטור** (סימן קיד סע' ו) בשם  
**הראב"י** (תענית סימן תתמו) דאם  
שכח להזכיר עד שסיים מחיה המתים  
ונזכר קודם שהתחיל אתה קדוש אין צריך  
לחזור אלא אומר משיב הרוח ומוריד  
הגשם בלא חתימה וכן בשאלה אם נזכר  
קודם שהתחיל תקע בשופר אומר ותן טל  
ומטר כדאיתא בפרק שלשה שאכלו  
(ברכות דף מט.) טעה ולא הזכיר של ראש  
חודש בברכת המזון אומר ברוך שנתן  
ראשי חודשים לעמו ישראל וכן בשבתות  
וימים טובים וקאמר עלה לא שנו אלא  
שלא פתח בהטוב והמטיב אבל פתח  
בהטוב והמטיב חוזר לראש והוא הדין  
נמי הכא אם לא פתח בברכה שלאחריה  
אין צריך לחזור וכן ביעלה ויבא אם לא  
פתח במודים אין צריך לחזור אלא אומר  
יעלה ויבא אבל אם פתח במודים חוזר  
לרצה אם לא עקר רגליו ואם עקר רגליו  
חוזר לראש. וכ"כ הרא"ש (תענית פ"א  
סימן א) וז"ל: כתב רבינו אבי"ה ז"ל  
שאם סיים ברכת מחיה המתים ולא הזכיר  
ועדיין לא התחיל אתה קדוש אין צריך  
לחזור אלא יאמר משיב הרוח ומוריד  
הגשם ומתחיל אתה קדוש. וכן בשאלה  
אם נזכר קודם שהתחיל תקע בשופר  
אומר ותן טל ומטר ואומר תקע בשופר  
וכו' ע"ש.

במקום שפסק, ואין צריך לחזור לתחלת  
הברכה. ובבירור הלכה (שם ס"ק טז) הביא  
את דברי המשנ"ב והפמ"ג שאם שכח  
יאמרנו במקום שנזכר והסביר שכל זה  
למנהגם שאינם משנים מנוסח הברכה בין  
הקיץ לחורף אלא רק בתיבות ותן טל  
ומטר, אבל למנהג הספרדים שאומרים  
בקיץ ברכנו ובחורף ברוך עלינו, ויש  
בברך עלינו אריכות דברים ונוסח אחר  
לגמרי, נכון שיחזור לתחלת הברכה  
ויאמרנה כראוי. ע"ש. וכן דעת הרב  
הנאמן ס"ט שליט"א בתשובה בירחון  
אור תורה (תשנ"א) בסיכום התשובה  
שכתב שיש שמונה פרטים בהלכה זו  
ובפרט א כתב, שכח לשאול טל ומטר  
בברכת השנים ונזכר לפני שאמר ברוך  
אתה השם יחזור לתחלת הברכה (דהיינו  
לברך עלינו) ע"ש. אולם במחזיק ברכה  
שהבאנו לעיל מבואר לא כדבריהם  
ודו"ק. (י.א.)

**וכן בילקוט יוסף** תפילה ח"ב (סימן קיז  
סע' ו עמ' פד) כתב, דאם טעה ולא  
שאל טל ומטר, אם נזכר בסיום ברכת  
השנים לפני שיזכיר "השם" חוזר ואומר  
ותן טל ומטר לברכה וכו' ומסיים על  
הסדר. ע"ש. ומדבריו מבואר שלא חוזר  
לתחלת ברוך עלינו אלא חוזר ל "ותן טל  
ומטר וברכה" וממשיך משם על הסדר.  
והיינו דלא כמ"ש מר אחיו בהלכה ברורה  
שחוזר לברך עלינו ומאידך דבריו הם גם  
לא כמ"ש מרן החיד"א במחבר"ר שאומר  
במקום שנזכר ודו"ק. וע"ע בשו"ת אור  
לציון ח"ב (פ"ז תשובה לב בביאורים).

ומנחה ונזכר קודם שהתחיל מודים אומרו במקום שנזכר ע"ש.

**אולם רבינו יונה** (ברכות דף כ. מדפי הרי"ף ד"ה ואם) פליג בזה והביאו מרן בב"י וז"ל: ודע שה"ר יונה חולק על דין זה שכתב אהא דאמרינן (ברכות דף כט.) טעה ולא הזכיר הבדלה בחונן הדעת אין מחזירין אותו היה אומר רבינו הקדוש שאע"פ שסיים ברכת אתה חונן כל זמן שלא התחיל בברכה אחרת חוזר לראש הברכה ומבדיל בה כאילו עומד באמצע הברכה דיינינן ליה, ור"י הזקן אומר כיון דכבר סיים כל הברכה ולא נזכר כמי שטעה והתחיל האחרת דיינינן ליה ואין מחזירין אותו ולזה נוטה יותר דעת מורי עכ"ל.

**ועוד הביא הב"י בשם התוספות** (ברכות דף ל: ד"ה מסתברא) שכתבו וז"ל: והיה אומר ה"ר יצחק לכל דבר שאמרו חכמים אין מחזירין אותו כגון יעלה ויבא בערבית ועל הנסים לא מבעיא אם עקר רגליו ופתח בברכה שלאחריה דאין מחזירין אותו אלא אפילו לא עקר אלא שסיים אותה ברכה שתקנו בה לאומרה אין מחזירין אותו וכו' והביאו בשם רבינו אלחנן שחולק וס"ל שאין חילוק בין דבר שמחזירין אותו או דבר שאין מחזירין אותו ויוכל לומר ההזכרה ששכח אם לא התחיל בברכה שאחריה והביא ראה לדבריו והתוספות דחו ראיתו אולם כתבו בשם ר"י שראה את ר"ת דהיכא דלא עקר רגליו חזר לרצה אפי' בדברים שאין

**וכתב התפארת שמואל** (סק"א) דמשמע דהוא (הרא"ש) סובר כוותיה מדהביא לפסק הלכה וכן פסק הטור ע"ש. וכ"כ הב"ח (סימן קיד אות ט) שלא נחלק הרא"ש על דברי ראבי"ה ושכן דעת הטור ע"ש. וכ"כ מרן הב"י (ד"ה ויש) בדעת הטור דס"ל כדעת ראבי"ה ע"ש. ובד"ה ושם כ"כ הב"י בדעת הרא"ש ושםפני כך כתב הרא"ש דברי הראבי"ה ולא חלק עליהם ע"ש.

**וכן המרדכי** (תענית סימן תריג) כתב וז"ל: ופסק ראבי"ה שאם לא אמר משיב הרוח ומוריד הגשם ונזכר בין תחייה לאתה קדוש דא"צ לחזור כלל אלא אומר משיב הרוח ומוריד הגשם בלא חתימה ושוב אומר אתה קדוש וכן הדין בשאלה וביעלה ויבא היכא שלא התחיל ברכה של אחריה וכו' ע"ש. וכן הביא בהגהות מיימוני (פ"י מהל' תפלה אות ו) בשם ראבי"ה ע"ש. וכן פסק מרן הש"ע (סימן קיד סע' ו) במה דברים אמורים שמחזירין אותו כשלא אמר בימות הגשמים

**'מוריד הגשם'** (ולא אמר גם מוריד הטל כמבואר לעיל בסע' ה) היינו כשסיים כל הברכה והתחיל ברכה שאחריה ואז חוזר לראש התפלה, אבל אם נזכר קודם שסיים הברכה, יאמר במקום שנזכר. ואפילו אם סיים הברכה ונזכר קודם שהתחיל 'אתה קדוש' אין צריך לחזור, אלא אומר 'משיב הרוח ומוריד הגשם' בלא חתימה ע"ש. וכן פסק עוד מרן לקמן בסימן תכב סע' א שאם לא אמר 'יעלה ויבוא' בשחרית

התחיל באחרת הסמוכה לה ישנו בדין חזרה, (דהיינו בדבר שמחזירין אותו חוזר לראש אותה ברכה) וכ"כ בתוספות ואע"פ שיש חולקין בדבר וכו' ע"ש. וכן מצאתי למרן החיד"א בברכי יוסף (סימן קפח סק"ז) שכתב כן בדעת הריטב"א ע"ש. וכן הרי"א ז"ל בשה"ג (ברכות דף כ. מדפי הרי"ף) כתב וז"ל: ונראה בעיני שאם טעה ולא הזכיר גבורת הגשמים בתחיית המתים אם לא נזכר עד שהשלים הברכה חוזר לראש וכו' ע"ש.

**לאור** האמור מצאנו חברים רבים לשיטת רבינו יונה שסובר שגם בדברים שמחזירין אותו אם חתם הברכה לא יועיל לומר את מה שחיסר בין ברכה לברכה דחשיב כהתחיל בברכה הבאה ואם טעה בשלש ראשונות חוזר לראש ואם טעה בשלש אחרונות חוזר לעבודה ואם טעה בשאר הברכות חוזר לראש אותה ברכה שטעה בה. וכן דעת ר"י הזקן, תוספות ר"י החסיד, הרא"ה, הריטב"א והרי"א ז"ל, וממילא אם בימות הגשמים לא הזכיר מוריד הגשם (וגם לא מוריד הטל) וחתם מחיה המתים לפי כל הפוסקים הנ"ל חוזר לראש התפלה, וכן לגבי ראש חודש בשחרית ובמנחה ובחזה"מ בכל שלשת התפלות אם לא אמר יעלה ויבוא וחתם המחזיר שכינתו לציון, אינו רשאי לומר שם יעלה ויבוא אלא חוזר לרצה.

**ונראה** דכל שכן לדעתם שאם שכח לומר טל ומטר בברכת השנים וחתם מברך השנים שלא יאמר טל ומטר לפני תקע בשופר אלא ימתין לשומע תפלה.

מחזירין כגון על הנסים ושכן עמא דבר ע"ש. וכ"כ בתוספות ר"י החסיד (ברכות דף כט: ד"ה איכא דאמרי) וז"ל: ועוד יש לדקדק דראיה שהבאתי לעיל מיעלה ויבא אינה כ"כ ראיה לעל הנסים כמו ליעלה ויבא משום דקאמר לקמן בפרק אין עומדין טעה בג' אחרונות חוזר לעבודה ומשום דסיים ברכה שטעה בה חוזר לעבודה אע"פ שלא פתח בשל אחריה וכן מפרש רבי וא"כ סיים מודים בלא על הנסים סברא הוא שאם באת להחזירו מטעם שטעה שיחזור לעבודה ואין ללמוד מברה"ז שעושה ברכה חדשה אחר בונה ירושלים שיחזור כאן שתי ברכות וכו', ע"ש. וידוע שרבו הוא ר"י הזקן.

**ומתבאר** בדבריו שבאופן שצריך לחזור על מה ששכח לומר אינו יכול לומר אותו בין ברכה לברכה אלא חוזר לעבודה ודו"ק. וג"כ מתבאר שגם שיטת ר"י החסיד כן שהרי הביא דברי רבו ר"י ולא חלק עליהם. וכן דעת הרא"ה בחידושיו (ברכות דף כט: ד"ה פ"י) שכתב וז"ל: אבל גבורת גשמים אם טעה ולא הזכיר אין לו תשלומין (להזכיר בשומע תפלה) וכל שחתם הברכה בטעות הוה ליה טעה בשלש ראשונות דחוזר לראש ע"ש. מבואר להדיא דס"ל דלא כראבי"ה דאילו לשיטת ראבי"ה גם אם חתם הברכה חוזר לומר משיב הרוח ומוריד הגשם אחר ברכת מחיה המתים קודם שהתחיל אתה קדוש. וכן משמע מדברי הריטב"א (תענית דף ג: ד"ה ושמעתי) שכתב וז"ל: מ"מ כל שסיים אותה ברכה אע"פ שלא



מהרש"ל אלא כדבריהם עיקר וכן פסק ב"י ע"ש. וכן פסק הט"ז (ס"ק יב). וכן הסכים הלבוש (סע' ו) שכתב וז"ל: ואפילו אם סיים הברכה ונזכר קודם שהתחיל אתה קדוש, אין צריך לחזור אלא אומר משיב הרוח ומוריד הגשם בלא חתימה, ואין זה הפסק בין ברכה לברכה אלא הכל כחתימה אריכתא דמיא, והוי פירושו כאילו אומר ברוך אתה ה' מחיה המתים ומשיב הרוח ומוריד הגשם. ע"ש. ועיין בהערה. וכן פסק בשיירי כנסת הגדולה (אות ח-ט). וכ"כ בעולת תמיד (ס"ק י). וכן פסק המג"א (ס"ק ח). לחלק בין דברים שמחזירין אותו שיאמר את מה שחיסר אם סיים הברכה לבין דברים שאין מחזירין אותו שלא יאמר כמו שכתוב בסימן רצד סע' ד. וכ"כ האליה רבה (ס"ק ז). וכן הסכים הפר"ח (סימן קיד ד"ה קודם). וכ"כ במחזיק ברכה (ס"ק ב). וכן מבואר במאמר מרדכי (ס"ק יג). וכ"כ החסד לאלפים (ס"ק ד). והכף החיים (ס"ק מ). וכן פסק בש"ע הגר"ז (סע' ז). וכן פסק בערוך השלחן (סע' י). וכן נראה דעת הגר"ח בבן איש חי ש"ב (פ' ויקרא אות יב) ע"ש. וכן פסק בשו"ת יביע אומר ח"א (חאו"ח סימן כב) וכן פסקו עוד הרבה פוסקים. וכ"כ בשו"ת אור לציון ח"ג (פרק ב תשובה א) ע"ש.

**אלא** שבענין שכח לומר "טל ומטר" בימות הגשמים וחתם 'ברוך אתה ה' מברך השנים ונזכר שלא אמר "טל ומטר" האם יאמרנו לפני "תקע בשופר" או שימתין לשומע תפלה, הנה המאמר

וכן פסק המהרש"ל (בביאורו על הטור) שדחה דברי הראב"ה וטור. ע"ש. והפרישה (ס"ק יג) ובהגהות סמ"ע (סימן קיד סע' ו) הביא דברי רבו המהרש"ל. גם המשנה ברורה (סימן קיד) שם בבאור הלכה (סע' ו בד"ה בלא חתימה) הביא שכמה גדולי הראשונים הנ"ל ס"ל דלא כראב"ה והביא גם שכן כתב בהגהת סמ"ק בהדיא דאפילו אם נזכר קודם שהתחיל "אתה קדוש" חוזר לראש. ושגם מהרמב"ם משמע דלעולם חוזר לראש כמו שהובא בב"י, והביא שבבאור הגר"א (סימן קיד ס"ק יז) נשאר בקושיא על פסק הש"ע דמשמע מזה דס"ל כדעת הרש"ל. והביא שכן פסק בקיצור ש"ע (סימן יט סע' ב) [שכתב שם שאם שכח להזכיר גשמים וסיים בא"י מחיה המתים חוזר לראש. וכתב בפאת השלחן שכן נראה דעת רוב גדולי הפוסקים. ע"ש]. וכתב שם שצ"ע לדינא. ע"ש.

**ולעומתם** כמו שכבר הזכרנו דעת הראב"ה, והמרדכי, והרא"ש, והגהות מיימוני והטור שבמקום שמחזירין אותו אם חתם מחיה המתים ולא אמר אתה קדוש עדיין יאמר שם מוריד הגשם וכן בשאר מקומות שמחזירין אותו. וכן פסק מרן בשלחנו הטהור (סימן קיד סע' ו וסימן תכ סע' א). וכן הסכימו רבים מרבנותינו האחרונים ומהם הב"ח (אות ט) שהביא דברי המהרש"ל ודחאו וכתב עליו וז"ל: מיהו אנן לא דחינן דברי ראב"ה והרא"ש ורבינו מה שכתב כאן ובסימן תכב מקמי דברי

יכור שצריך לומר שם ותן טל ומטר לברכה, ימתין עד שומע תפלה ויזכיר שם, ואם חושש שמא ישכח יאמר מיד קודם תקע בשופר ע"ש.

**אולם** לעומתם גם בזה רוב מנין ורוב בנין של הפוסקים ס"ל דאם נזכר אחר שחתם מברך השנים יאמר לפני "תקע בשופר" "ותן טל ומטר לברכה" וכן פסק **הלבוש** (סימן קיז סע' ו) וכ"כ **המג"א** (סק"ה) והחוות יאיר במקור חיים (אות ד' וסוף אות ה') וכ"כ **האליה רבה** (סק"ט) וכ"כ **הבאר היטב** (סק"ח) והפרי מגדים (משב"ז סק"ג) וכ"כ **בנחלת צבי** (עטרת צבי ס"ק טו) והחיי אדם (כלל כד אות יג) והדרך החיים (דיני שאלת טל ומטר אות ב') והתפארת ישראל (הלכתא גוורתא תענית ס' פ"א) והמגן גבורים (אלף המגן סק"ח) וכ"כ בתורת חיים סופר (סק"י) וכ"כ בבני ציון (סק"ז) וכ"כ הערוך השלחן (סק"ו) ובסימן קיד סק"י) וכ"כ מרן החיד"א במחבר"ר (סק"ב) ובקשר גודל (סימן טז אות ב) והרב המגיה בשלמי צבור (דף קכט ע"א) והרב המגיה בשו"ת בית דוד (ס"ס מח) והמהר"א הכהן משאלוניקי בספר טהרת המים (שירי טהרה מע' ח' אות א') והבית עובד (דיני שאלת טל ומטר אות ז') והחסד לאלפים (ס"ק יא) והבן איש חי ש"א (פרשת בשלח אות יח) והכף החיים (ס"ק לד).

**ויש** לברר מאי טעמא דכל הני פוסקים שכתבו לומר "טל ומטר" קודם תקע ולא קיבלו את טענתו של הרב משנה ברורה, וכן המאמר מרדכי כבר כתב

**מרדכי** (סימן קיז סק"ט) דעתו שימתין לשומע תפלה וטעמו משום שיש לדון כדבר שאין מחזירין אותו עליו שהרי יוכל לאמרו בשומע תפלה, ואע"פ שכתב שיש לדחות ולומר דכיון שהדבר בעצמו מחזירין בשבילו הילכך אלים טפי ולא הוי הפסק ולא דיינינן ליה כדבר שאין מחזירין בשבילו, ועם כל זה כתב דעדיף לאומרו בשומע תפלה שהוא מוסכם לכ"ע ולא להכניס עצמו במחלוקת הראשונים אם מותר לאומרו בין ברכה לברכה, וכתב כן גם בדעת הטור ומרן הש"ע שלא כתבו עצה זו כאן בסימן זה, וגם אין לחוש שמא ישכח בשומע תפלה שא"כ גם אם התחיל תקע בשופר היה לנו לומר שיחזור לברכת השנים ועדיף שיברך ברכה אחת שאינה צריכה מאשר כמה ברכות, מ"מ גם הוא סיים שם זהו דעתי להלכה אבל למעשה צ"ע עכ"ד. וכ"כ בשו"ת בית דוד (סימן מח) שימתין לשומע תפלה.

וכן פסק המשנה ברורה בבאור הלכה (סימן קיד סע' וד"ה בלא חתימה, בסופו) וז"ל: ולענין "טל ומטר" גם כן לפי זה נראה דאם שכח להזכירו באמצע וסיים ברכת השנים אף שלא התחיל "תקע" מ"מ שוב לא יאמר כאן "טל ומטר", דהלא יכול לאמרו ב"שומע תפלה" ויצא לכולי עלמא עכ"ל. וכן פסק בספר שלחן הטהור (סימן קיז סע' ו) וכ"כ בקיצור ש"ע (סימן יט סע' ו) ע"ש. ובשו"ת אור לציון ח"ב (פ"ז תשובה לב) כתב לחלק שאם שיודע בעצמו שכשיגיע לשומע תפלה

שואלו בתוך ברכת השנים כמ"ש בסימן קיד וכו' ע"ש. וגם ממנו מבואר דגם לפני תקע בשופר נחשב כאילו נמצא בתוך ברכת השנים וממילא עדיף טפי להזכיר טל ומטר שם מאשר בשומע תפלה.

**[א"ה:]** ומדי דברי עם ידידי הרה"ג

הרי"א בעל המאמר, שחתי

בפניו דאכתי לא איפרק, דהא לא כתבו כן אלא לדעת ראבי"ה דהביא מרן סי' קיד סע' ו, אבל לדעת רבינו יונה הנ"ל, הא אין זה מקומו, והיינו דעתו של המשנ"ב לחשוש לדעת רבינו יונה. ועל כן הצעתי בפני ידידי הרה"ג הרי"א, אחר שפתחתי ספר מקור חיים הנז' לעיל קיז אות ד, שכתב וכ"ש אם נזכר קודם תקע בשופר. לך נא ראה. והיינו דטפי עדיף לדון כדעת מרן שפסק כהראבי"ה גבי שומע תפילה שאם לא התחיל ברכת רצה יאמר שם ותן טל ומטר. דלפ"ז כ"ש שלאחר ברכת השנים הוי מקומו, ויש לחוש לשמא ישכח. כלומר כיון שכאן הוא מקומו, דהיינו שעתה סיים ברכת השנים, ורגיל טפי לזכור שם, עדיף שיאמר שם ותן טל ומטר.. שמא ישכח, כיון ששמע קולנו אינו מקומו אע"פ שרשאי להוסיף שם, מ"מ טפי שכיח שישכח שם, ולכן כדי שלא יהיו ברכותיו לבטלה, אם נזכר קודם תקע עדיף טפי לסמוך על הראבי"ה, אבל לאחר שהתחיל תקע בשופר כיון שיכול לתקן אין מחזירין אותו לברך עלינו ולשמא ישכח לא חיישינן. כנלענ"ד. ועי' מאמ"ר הנז', ואפשר שזה כונת מרן רבינו הגדול

טענה זו דעדיף להמתין לשומע תפלה באופן זה ולא להכניס עצמו במחלוקת הראשונים, באם מותר להזכיר את מה שחיסר בין הברכות מטעם הפסק, ובפרט בענין טל ומטר שיכול לאומרו בשומע תפלה ויוצא לכ"ע, כמ"ש בבאור הלכה שם.

**והנה מצאתי שהגאון בעל נודע ביהודה**

(תנינא או"ח סימן ט') הביא בשם הרב

השואל לגבי שכח לומר טל ומטר בימות הגשמים ונזכר קודם תקע בשופר, שמדברי מרן המחבר שהביא דין זה בסימן קיז בשומע תפלה, מכלל דדוקא שם סומך עליו לפי ששוב אין לו תקנה, אבל בנזכר קודם תקע בשופר אין לסמוך על ראבי"ה, לפי שיש לו תקנה אחרת לאמרו בשומע תפלה. והרב נו"ב תירץ דמה שתמה על מרן המחבר שהזכירו לענין אם נזכר קודם רצה ולא כתב דין זה בנזכר קודם תקע, נלע"ד דשם לא הוצרך להזכירו דהיינו הך דראבי"ה עצמו, דמה חילוק בין משיב הרוח קודם אתה קדוש ובין שאלה קודם תקע בשופר, ובכל אלה הטעם שייך לברכה הקודמת, אבל בשומע תפלה אין כל כך שייכות טל ומטר לברכה הקודמת. וכו' ע"ש. ומתבאר מדבריו דעדיף טפי להזכיר בתקע בשופר מפני שהזכרה זו שייכת לברכת השנים ושם מקומה, מאשר לומר אותה בשומע תפלה שאין זה מקומה. וכן בש"ע הגר"ז (סע' ה) מצאתי שכתב וז"ל: אם לא שאל מטר ונזכר קודם שהתחיל תקע בשופר שואלו שם ונחשב כאילו

**הנה** אע"פ שבדין זה דעת רבינו אלחנן בתוספות (ברכות דף ל: ד"ה מסתברא)

שאיין חילוק בין דבר שמחזירין אותו לדבר שאין מחזירין אותו ויוכל לומר ההזכרה ששכח אם לא התחיל בברכה שאחריה. אולם בתוספות (שם) בשם ר"י כתבו שאינו רשאי לומר את מה שחיסר בדברים שאין מחזירין אותו עליהם, וכן בתוספות ר"י החסיד (ברכות דף כט:) כתב לדחות דברי רבינו אלחנן. וכ"כ בחידושי הר"א אלאשבילי והריטב"א (ברכות דף כט. ד"ה הא דאמרי') בשם התוספות והסכימו לזה. וכן הרשב"א (ברכות דף כט. ד"ה כתב) הביא דברי רבינו אלחנן וכתב, דבתוספות אמרו דכיון שסיים אותה ברכה שוב אינו חוזר כלל ומסתברא כותיהו וכו' ע"ש. וכ"כ המאירי בבית הבחירה (ברכות דף כט. ד"ה טעה) ודחה את ראיית החולקים בזה ע"ש. וכ"כ בנימוקי יוסף (ברכות דף כט. ד"ה פירות) וז"ל: וכתב הרשב"א ז"ל בשם התוספות דכל מקום שאמרו אם טעה אין מחזירין אותו כחנכה ופורים ועננו ויעלה ויבא בתפלת הערב כיון שסיים אותה ברכה אע"פ שלא התחיל בברכה אחרת שוב אינו חוזר כלל וטעמא דמסתבר הוא וכו' ע"ש. וכ"כ הב"י בדעת הרא"ש ע"ש.

**וכן** פסק מרן הש"ע (סימן רצד סע' ד) וז"ל: במקום שאמרו שאינו חוזר להתפלל מיד כשסיים הברכה אין לו לחזור אע"פ שלא פתח בברכה שלאחריה. וכן בסימן תכב סע' א מבואר שדוקא בשחרית ומנחה דקי"ל שאם לא אמר יעלה ויבוא

המוזכר ב"י וה"ב דלהלן. והוא יקר. עד כאן]

**ובשו"ת** תשובות והנהגות ח"ב (או"ח סימן נח) כתב דהנכון שיאמר גם לפני תקע בשופר וגם לומר שוב בשומע תפלה לצאת י"ח כל הדעות ע"ש. וכן פסק בהלכה ברורה חלק ו' (סימן קיז סע' טו) שיאמר לפני "תקע בשופר" ותן טל ומטר לברכה וימשיך בתפלתו, וטוב שבברכת "שמע קולנו" קודם "כי אתה שומע תפלת כל פה" יחזור ויאמר "ותן טל ומטר על כל פני האדמה" וכתב שם בבירור הלכה אות יח שכן כתב מרן הראשל"צ זצ"ל בתשובה ע"ש. וכ"כ בילקוט יוסף (סי' קיז ו), בשם מרן הראשל"צ, מתשובה כת"י, והסיף שם טעם נוסף דשמא ישכח בשומע תפלה ע"ש.

כמה חילוקי דינים בשכח טל ומטר בימות הגשמים, ויעלה ויבא בר"ח ועל הניסים, והמסתעף.

**יש** לחלק בין דברים שמחזירין אותו עליהם, שאם אמר ברוך אתה ה' ונזכר שיאמר למדני חוקיך ואז יחזור לומר את מה שחיסר, לבין דברים שאין מחזירין אותו אם שכח להזכיר ואמר ברוך אתה ה', שאינו רשאי לסיים למדני חוקיך, וכן אם כבר חתם הברכה אפילו לא התחיל בברכה הבאה אינו רשאי לומר בין הברכות את מה שחיסר.

אומר ח"א (חאו"ח סימן כב אות יב) להקת פוסקים דס"ל כהב"י בזה, ומהם הב"ח והט"ז והמג"א, והא"ר, והפמ"ג והגר"ז, והברכ"י והמט"י, והמאמ"ר, והשלמי צבור, והחסד לאלפים, והזכור לאברהם, והתפל"ד, ופקודת אלעזר, ובשו"ת מעט מים. ע"ש. וכן ראיתי בשלחן שלמה (סימן קיד סק"ג), ובערוך השלחן (סימן תכב סע' א), ועוד פוסקים.

וכן לגבי מי ששכח להזכיר מעין המאורע ונזכר אחר שאמר ברוך אתה ה' האם רשאי לסיים למדני חוקיק ולחזור ולומר את מה שחיסר, הנה יש לחלק בזה בין דברים שמחזירין אותו עליהם לבין דברים שלא מחזירים אותו עליהם כמבואר בדברי הריטב"א (תענית דף ג:). שאמנם הביא בשם הרב החסיד (רבינו יונה) שגם בדברים שאין מחזירין אותו אם אמר ברוך אתה ה' יסיים למדני חוקיק כקורא פסוק. אולם הריטב"א שם כתב שאין כן דעת רבותינו הצרפתים. וכן נראה שמסיק הריטב"א להלכה. ודברי הריטב"א הובאו להלכה באחרונים לחלק בין מקום שלא מחזירין שאין לו רשות לסיים למדני חוקיק לבין מקום שמחזירין אותו שאם נזכר כשאמר בא"י יאמר למדני חוקיק יחזור לומר מה ששכח. אמנם בש"ע לא מצאנו שמרן דיבר בזה אלא רק לגבי ברכת הפירות (סימן רו סע' ו) שאם בירך על פרי ונפל מידו ונאבד או נמאס שאם אמר ברוך אתה ה' ולא אמר אלוקינו יסיים ויאמר למדני חוקיק שיהא נראה כקורא פסוק ע"ש. ושם אין חשש

מחזירין אותו אם נזכר לפני מודים יאמר שם יעלה ויבוא, הא בערבית שאין מחזירין אותו משמע שאינו רשאי להזכיר לפני מודים. ושוב מצאתי כן במאמר מרדכי (סימן תכב סק"ה) שכתב לדייק כן בדעת מרן הש"ע. וכן מפורש בבית יוסף (סימן קיד סע' ו) שפירש כן בדעת הרא"ש והסכים לזה וכתב דהכי נקטינן ע"ש. ואע"פ שבשו"ת הרדב"ז (סימן תקסא) שהביא את דברי השבולי הלקט (ס"ס קעא) שכתב שאם לא אמר יעלה ויבא (בערבית), ועל הנסים וסיים הברכה, כיון שאין מחזירין אותו, אם חוזר סברא הוא דהוי לבטלה. וכתב ע"ז, ולפי דעתי לא אמרו אלא בזמן שחוזר ואומר הברכה, שאז הוי ברכה לבטלה, כיון דמדינא אין מחזירין אותו, אבל אם אמר יעלה ויבא ועל הנסים בין ברכה לברכה אין כאן ברכה לבטלה, והפסקה נמי לא הוי, שהרי מעין הברכה הוא, לפיכך אומרם בין הברכות, וכן ראוי לנהוג. עכ"ל. וכן פסק הגאון יעב"ץ בסידורו גבי ליל ר"ח, והובא בספר טעמי המנהגים ח"ג (דף יז). ע"ש. וכן פירש המעדני יו"ט (ברכות פרק ת"ה ס"ס יז) את דברי הרא"ש ע"ש. וכ"כ בפסקי התוס' ע"ש.

**מ"מ** מלבד שמרן הב"י פירש את דברי הרא"ש והטור שלומר את מה שחיסר בין הברכות הוי הפסק אם אין מחזירין אותו, כדמוכח בסימן רצד, גם רוב האחרונים הסכימו להב"י בדברים שאין מחזירין אותו, הוי הפסק לאומרם בין הברכות כמו שהביא בשו"ת יביע

לחזור שלא יאמר למדני חוקיך ע"ש. וכן בשלחן שלמה (סימן תכב סק"א) כתב וז"ל: ואם נזכר אחר בא"י קודם המחזיר יסיים תחילה המחזיר שכינתו לציון ואח"כ יעלה ויבוא ואח"כ מודים. ע"ש. והתם מייירי בשכח יעלה ויבוא בשחרית ומנחה דר"ח דקיי"ל שמחזירין אותו.

ודו"ק. וכן בתורת חיים סופר (סימן קיד סק"ט) הביא את דברי הריטב"א וכתב ע"ז בזה"ל: וצע"ג למה לא יסיים הברכה כראוי במקום שמחזירין אותו הלא יכול לומר הדבר שישכח בין ברכה לברכה, ועוד האיך רשאי להפסיק התפילה בברכה דלמדני חוקיך שלא שייך בתוך התפילה, ואינו דומה לנפלו פירות מידו דהלא יכול לומר בכל פעם שירצה הפסוק דלמדני חוקיך משא"כ בתוך וכו' וע"ש מה שפירש בדברי הריטב"א. וכן בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ד סימן צג) דן שם לגבי מי שלא אמר יעלה ויבוא ונזכר אחר שאמר בא"י, וכן מי שלא אמר משיב הרוח ומוריד הגשם ונזכר אחר שאמר בא"י והביא את דברי הריטב"א שיסיים למדני חוקיך ויחזור לומר מה שחיסר וכתב ע"ז בזה"ל: אבל הוא תמוה מאוד שלא מובן כלל הא ודאי ברור ופשוט שאסור ללמוד אף פסוקי תורה באמצע התפלה ובאמצע ברכות והלומד באמצע הוא הפסק גמור ובטל ברכה זו וצע"ג. ולכן למעשה לא נראה שיעשו כן, אלא צריך לסיים מחיה המתים והמחזיר שכינתו לציון ולומר משיב הרוח ויעלה ויבוא כמו באם היה נזכר אחר גמר

הפסק בזה אולם בתפלת י"ח שיש בזה מצד אחד עצה להנצל מברכה לבטלה ומאידך גיסא יש חשש הפסק בזה לא מצאנו גילוי דעת בש"ע מה דעתו בזה אולם הנה לפנינו חר מקמאי הריטב"א שמפורש בדבריו להקל בזה ולומר למדני חוקיך כדי להנצל מברכה לבטלה.

**ואע"פ** שנראה שכמה מגדולי האחרונים פליגי בזה ומהם הפרי מגדים

(סימן קיד משב"ז סק"י) שכתב [על מש"כ הש"ע שם סע' ד שאם סיים הברכה חוזר] וז"ל: ודע כל מקום שאמרו סיים הברכה היינו שאמר השם וכו' ע"ש. ואם איתא לדברי הריטב"א הרי יכול לומר למדני חוקיך אלא ודאי דפליגי בזה. [אלא שלא ציין לדברי הריטב"א] וכן הרב מאמר מרדכי (סימן תכב סק"ד) כתב וז"ל: נראה לי פשוט דאם אמר בא"י אע"פ שלא גמר המחזיר שכינתו לציון הו"ל כאילו סיים הברכה לגמרי וצריך לסיימה ולומר יעלה ויבוא קודם שיתחיל מודים דכיון שהזכיר ה' אין לו לחזור וכן עשיתי מעשה בעצמי והסכימו עמי קצת מן החברים. שוב מצאתי כן להרב אליה רבה לעיל סימן רצד (סק"ח) על ענין אחר דכל שהזכיר ה' הו"ל כסיים הברכה ע"ש ובסימן תרפב, ודבר פשוט הוא דה"ה בלילה אם הזכיר ה' אינו חוזר אלא מסיים הברכה ואומר מודים עכ"ד. וכן מצאתי בשו"ת פלא יועץ ח"ב (או"ח סימן ז) להגר"א פאפו שכתב במסקנתו, שאפילו בדבר דצריך לחזור לא יאמר למדני חוקיך אלא יסיים הברכה ויזכיר שם, וכ"ש בדבר שא"צ

וב"כ במנחת אהרן (כלל טז אות יג) שהביא את מה שכתב הרב המגיה בשלמי צבור בשם הריטב"א וכתב ע"ז וז"ל: ואף דלכאורה דברי הריטב"א הנזכר כמו זר נחשבו להתיר להפסיק תוך י"ח בפסוק שבתהלים, דלכאורה הוי הפסק תוך תפלתו אכן לכי תידוק אין לו תיקון אחר, שהרי כיון שהזכיר גשם בימות החמה דדינא הוי שיחזור, אי אמרינן ליה דכיון שאמר ברוך אתה ה' יסיים ברכתו הוה ליה ברכה לבטלה וחייב לחזור, ואם לא מסיים בלמדני חוקיך הרי הזכיר שם שמים לבטלה, ולפיכך אין לו תיקון אחר אלא בדרך זה שיסיים למדני חוקיך ויחזור לברכתו ע"כ. וכ"כ בחיי אדם (כלל כד אות ח) וז"ל: כלל גדול בדברים שמחזירין אותו, כגון 'משיב הרוח' ו'טל ומטר' בימות החמה, אם לא סיים הברכה, חוזר לתחלת ברכה. וזה הדין אפילו בדברים שאין מחזירין אותו, כגון 'יעלה ויבא' בראש חודש ערבית ו'על הנסים' וכיוצא בו. ולא דוקא לתחלת ברכה, אלא למקום הראוי. ואם כבר אמר ברוך אתה ה' ולא סיים הברכה, יאמר למדני חוקיך כדי שלא תהיה לבטלה, וא"כ הוא כאלו לא סיים הברכה וחוזר לאותה ברכה. ודוקא בדברים שמחזירין אותו, אבל בדברים שאין מחזירין אותו, תכף כשאמר ברוך אתה ה' יסיים אותה ברכה ולא יחזור עכ"ל. ע"ש שצ"י לדברי הריטב"א. וכ"כ המגן גבורים (סימן קיד אלף המגן סק"ו) דאם טעה ואמר מוריד הגשם ולא נזכר

הברכה כהראב"ה והרא"ש שפסקו כן הטור והש"ע. עכ"ד.

**אולם** הרבה אחרונים פסקו כדבריו ונמצא כן בכמה מקומות כגון בסימן קיד סע' ד דפסק שם מרן הש"ע דאם אמר 'מוריד הגשם' בימות החמה, מחזירין אותו וחוזר לראש הברכה. ואם סיים הברכה חוזר לראש התפלה. ובוה כתב הריטב"א להדיא שאם נזכר כשאמר בא"י יסיים למדני חוקיך ויחזור לראש הברכה והביא דבריו להלכה בשערי תשובה (סק"ו). וכ"כ בשלמי צבור (דף קיז ע"ב) אחר שהעתיק את דברי הריטב"א כתב בזה"ל: הנה מבואר מזה ב' חידושי תורה, חדא דלכולי עלמא מי שטעה ואמר מוריד הגשם בימות החמה ולא נזכר עד שאמר ברוך אתה ה', יסיים למדני חוקיך וחוזר לראש הברכה ולא לראש התפלה וכו' ע"ש. וכן בברכי יוסף (סימן קפח סק"ז) הביא את דברי הריטב"א. וכן בספרו קשר גודל (סימן יד אות ו) כתב להדיא בזה"ל: במקום שמחזירין אם אמר בא"י ונזכר יסיים למדני חוקיך ונמצא שלא סיים ברכתו וחוזר ואמרה כראוי. [הריטב"א פ"ק דתענית] וכ"כ בכף החיים פלאגי (סימן לד סע' ז) מי שאמר יעלה ויבוא קודם אמירת מודים אחר סיום הברכה, עיין משחא דרבנותא (דף כ ע"א) דלא עלתה לו, ואם אמר ברוך אתה ה' יאמר למדני חוקיך, ודוקא ביום יעשה תיקון זה, אך בלילה לא יעשה כך דאין צריך לחזור ע"ש.

אמר 'מוריד הטל' וכתב וז"ל: עכ"פ נראה לי דאם אחר שאמר ברוך אתה ה' נזכר ששכח 'משיב הרוח' לא יגמור את הברכה, אלא יסיים למדני חוקיך כדי שיהא כקורא פסוק לבד, ויחזור ל'משיב הרוח' ויגמור כסדר, וה"ה ב'יעלה ויבוא' וכהאי גוונא אם שכח ונזכר אחר שאמר ברוך אתה ה' יסיים 'למדני חוקיך' ויחזור אח"כ ויאמר 'יעלה ויבוא' ותחזינה כסדר. ע"ש. וכן לגבי שכח טל ומטר שצריך לאומרו בשומע תפלה ונזכר אחר שאמר בא"י כדי לחתום שומע תפלה כתב במשנה ברורה (סימן קיז ס"ק יט) שיסיים למדני חוקיך ויאמר 'טל ומטר' ואח"כ "כי אתה שומע" וכו' ע"ש. וכן בתהלה לדוד (סימן קיד סק"ה) הביא את דברי הריטב"א לדינא ע"ש.

**ובשו"ת** יביע אומר (שם אות טו) הרחיב בזה ומסקנתו בזה לחלק בזה בין דברים שמחזירים אותו עליהם שאם אמר בא"י ונזכר שלא אמר מעין המאורע יסיים למדני חוקיך, ויחזור להשלים את מה שחיסר, ובדברים שלא מחזירין אותו עליהם כגון ערבית דר"ח ועל הנסים אינו רשאי לסיים למדני חוקיך אלא ימשיך בתפלתו וייסמה בלא יעלה ויבוא ועל הנסים ע"ש. ובשו"ת יחיה דעת ח"ה (סימן מט בהערה) הביא מש"כ בשו"ת אגרות משה שהשיג על דברי הבאור הלכה הנ"ל והביא את דברי הריטב"א וכתב לדחותו וכתב ע"ז ביחיה דעת הנ"ל בזה"ל: ובמחכ"ת דבריו תמוהים מאוד, שאיך עלה על לבו לדחות דברי רבותינו

עד שאמר ברוך אתה ד' יסיים למדני חוקיך וחזור לראש הברכה, [ריטב"א בתענית] ע"ש. וכ"כ החסד לאלפים (שם סק"ד) דאם כשהזכיר גשם בימות החמה לא סיים הברכה לגמרי, רק אמר ברוך אתה ה' ונזכר, יסיים למדני חוקיך, וחזור לתחילת 'אתה גיבור' בתפילתו. ע"ש.

**וכן** מבואר מדברי הגר"ח בכן איש חי ש"א (פרשת נצבים סע' כ) שכתב, דאם סיים הברכה ולא אמר "זכרנו" ו"מי כמוך" בעשי"ת אינו חוזר. ואפילו אמר "ברוך אתה ה'" ונזכר אינו רשאי לסיים "למדני חוקיך" כדי לומר "זכרנו" ו"מי כמוך". ע"ש. כיון דהוי דברים שאין מחזירין אותו עליהם אבל בדברים שמחזירין אותו עליהם גם הגר"ח יודה שיכול לסיים למדני חוקיך ודו"ק. וכן מצאתי בכן איש חי ש"ב (פ' ויקרא אות יב) שכתב, ערבית שחרית ומנחה אומר "יעלה ויבוא" ב"רצה" ואם לא אמרו בערבית אין מחזירין אותו וכו' אבל אם לא אמרו בשחרית ובמנחה, מחזירין אותו. ואם נזכר קודם שהתחיל "מודים" אומר במקום שנזכר ואם נזכר באמרו "ברוך אתה ה'" יסיים "למדני חוקיך" וכו' ויש אומרים דלא יסיים "למדני חוקיך", אלא יסיים הברכה, ואח"כ יאמר "יעלה ויבוא" קודם "מודים". ע"ש. וכ"כ בכף החיים (שם ס"ק כח) בשם האחרונים.

**וכן** הרב משנה ברורה בבאור הלכה (סימן קיד סע' ו ד"ה בלא חתימה) לגבי הדין שכתוב שם בש"ע כשלא אמר בימות הגשמים 'מוריד הגשם' וגם לא



יש לו תקנה לומר טל ומטר בשומע תפלה ואינו צריך להכנס במחלוקת הראשונים אם אפשר לומר את מה שחיסר בין הברכות. והנה מצאנו בדברי האשל **אברהם בוטשאטש** (סימן קיז ד"ה אחר) שמבואר שאם אמר ברוך אתה ה' כדי לחתום מברך השנים יחתום מברך השנים ויאמר אח"כ [בין ברכה לברכה] ותן טל ומטר על פני האדמה. ע"ש. והביאו בארחות חיים **ספינקא** (סק"ד) ע"ש. מבואר בדבריהם שלא יאמר למדני חוקיך וכנראה מטעם הפסק כיון שיכול לתקן או בין ברכה לברכה או בשומע תפלה ודו"ק.

**וב"ב להדיא בשו"ת תשובות והנהגות** ח"ב (סימן נח ד"ה ועיינן) וז"ל:

ובברכת השנים אם מיד כשאמר ברוך אתה ה' נזכר שלא הזכיר טו"מ יגמור ולא יאמר למדני חוקיך, כיון שיש עצה לרוב הפוסקים לומר אח"כ לפני תקע בשופר וכו' ע"ש. וכן בספר אשי ישראל (מהדורת תשנ"ח) בסוה"ס בתשובות הגר"ח **קנייבסקי** זצ"ל (תשובה קעה) שאל להגר"ח דאם עדיין לא סיים אלא אמר ברוך אתה ה' האם יסיים למדני חוקיך או כיון שיכול לומר בשומע תפלה יסיים ברכת השנים, והשיבו כיון שיכול לומר בשומע תפלה לכאורה אין לומר למדני חוקיך ע"ש. וכ"כ בפסקי תשובות (סימן קיז אות ו). וכ"כ הגר"מ מאוזז שליט"א (אור תורה תשנ"א סימן ג) בדעת המשנה ברורה שהשמיט עצה זו [בבאור הלכה בסימן קיד סע' ו ובמשנה ברורה סימן קיז סק"כ ע"ש] אע"פ שכתב עצה זו בשומע

הראשונים כלאחר יד, בה בשעה שכל האחרונים הסכימו להוראתם הנ"ל, ועיילוה למערתא דדייני וחסידי וקבלוה בסבר פנים יפות, ופסקו כן למעשה. וטעמם ונימוקם עמם שעדיף יותר להכנס בחשש איסור הפסק מלהיכנס בחשש איסור ברכה לבטלה, כי ידוע שדעת הרבה ראשונים שכל שסיים הברכה אפילו לא פתח בברכה שלאחריה, חייב לחזור לראש הברכה ולהזכיר בה מעין המאורע, ואינו יכול לתקן זאת בהזכרת מעין המאורע בין ברכה לברכה. וזו היא דעת רבינו יונה, והרא"ה, והריטב"א, ותוספות רבי יהודה החסיד, והגהות סמ"ק, וריא"ז. ולכן הסיום למדני חוקיך הוא בבחינת הרע במיעוטו, שאין איסור הפסק חמור כל כך כמו איסור ברכה לבטלה. וכו' ועוד כתב שם להסתייע מדברי המנחת אהרן שהבאנו דבריו לעיל, וסיים שדבריו נכוחים למבין וישרים למוצאי דעת. וחלילה לדחות דברי הראשונים מכח קושיא הנראית לנו, שכל קושיא יש לה תירוץ, וכמו שכתב הכנסת הגדולה (סימן קמו) ואין להאריך יותר עכ"ל. וכ"כ לחלק בזה כאמור בשו"ת אור לציון ח"ג (פרק ב תשובה א) וע"ע בח"ב (פ"ז תשובה כט).

**ועכשיו** נדון לגבי הדיון הנ"ל בשכח לומר טל ומטר בימות הגשמים ונזכר כאשר אמר ברוך אתה ה' כדי לחתום מברך השנים האם יסיים לומר למדני חוקיך או לא. והסיבה שנדון זה מחולק ממה שכתבנו עד עכשיו שכן בזה

אמר ברוך אתה ה' כדי לחתום מברך השנים, ונזכר שלא אמר ברוך עלינו, יאמר למדני חוקיך ויחזור לומר ברוך עלינו, דאף שיכול לתקן בשמע קולנו, שאלה במקומה עדיפא. ע"ש. וכ"כ בספר הלכה ברורה חלק ו' (סימן קיז סע' טו). וכן אמר לנו הרה"ג רבי גדעון בן משה שליט"א ששמע כן ממרן הרב עובדיה יוסף זצ"ל שאמר כן בשיעור שאם נזכר אחר שאמר בא"י לחתום מברך השנים יאמר למדני חוקיך ע"ש.

וי"ש עוד מה להאריך בזה אבל קצרה היריעה מהכיל, ויהי רצון שה' יאיר עינינו בתורתו אמן.

תפלה שאם בא לחתום בא"י שומע תפלה ונזכר יאמר למדני חוקיך ויאמר ותן טל ומטר לברכה ע"ש. וכן דעת הגר"מ פיינשטיין באגרות משה (או"ח ח"ד סימן צג) שאמנם לא דיבר שם בדין זה אולם שם חלק על דברי הבאור הלכה שכתב דין זה לגבי שכח יעלה ויבא ומשיב הרוח ומוריד הגשם, וכ"ש שדבר פשוט הוא שיחלוק הרב אגרות משה בדין זה ודו"ק.

**אולם** לעומתם דעת הגר"מ מאזוז שליט"א (אור תורה טבת תשנ"א סימן נ) שיאמר למדני חוקיך ע"ש. וכ"כ בילקוט יוסף (שם עמ' פה) מסברא דנפשיה, שכתב שם וז"ל: ונראה, שאם





# בית נאמן





## נתן את הטבעת ושכח לומר את הרי את מקודשת

### הרב אליהו בר שלום

הרב הראשי לבת ים, מח"ס משפט הכתובה, משפט הנישואין

**ואמירה** זו חייבת להיות בטרם מעשה הקידושין. אבל אם נתן לה את מעות (או טבעת) הקידושין ורק אחר כך אמר, הנה המעשה מצד עצמו אינו מוכיח בוודאות שהיתה כאן נתינת קידושין, כי אפשר שהיתה כאן החזרת הלואה, או החזרת פיקדון, או נתינת פיקדון, או נתינת מתנה, או השאלה, או השכרה, או תשלום חוב, או שכר פעולה, או שליחות להעביר למישהו אחר, ועוד וכיוצ"ב, ואין לנו ביטחון בשעת המעשה - שיש כאן קידושין. כי אם זה 'מילוח', לא מועיל לקדש בזה אף שהמעות עדיין בידה, כיון שמילוח להוצאה ניתנה ומיד כשנתן לה זה כבר שלה ובלי חלות קידושין (וכמבואר בשו"ע סי' כח ס"ז). וכן אם זה החזרת כסף השייך לה או המגיע לה, מיד כשקיבלה זה שלה, ולא מועיל לקדש בכסף שלה. וכ"ש אם זה מתנה או שליחות לתת למישהו אחר, שאחרי שהמעשה נעשה בלי וודאות, אי אפשר להחזיר אותו להיות קידושין. ולא מועיל מה שהוא אומר "אחרי המעשה" להפוך את המעשה למפרע להיות קידושין, כי "לא אתי דיבור ומבטל מעשה", וכבר נעשה מעשה סתמי שאין בו הוכחת

**מעשה** היה בחתן שעמד תחת החופה, ותיכף אחרי ברכת הקידושין נתן את הטבעת, כי המסד"ק שכח לומר לו תחילה שיאמר את לשון הקידושין, ומיד אחרי הנתינה הזכיר לו, ואמר מיד "הרי את מקודשת לי" וכו'. ולשאל הגיעו האם זה מהני, ומה לעשות עתה.

**תשובה:** יש להקדים ידיעה כללית למאמר זה, והוא שטרם מעשה הקידושין צריך המקדש לומר לאשה שהנתינה שהוא נותן לה עכשיו היא נתינה של קידושין. שכיון שניתן לפרש בדרכים רבות מה הוא האירוע שלפנינו, כלומר איש הנותן ממון (וכ"ש תכשיט) לאשה, ומעשה הקידושין צריך להיות ברור ומוחלט שהוא נתינה לשם קידושין, וגורם לה להאסר לכל העולם, לכן צריך שתהיה אמירה ברורה ומוחלטת לפני חלות המעשה, בפני האשה ובפני עידי הקידושין המחילים את הקידושין, באופן שתהיה לנו ודאות והבנה הכי ברורה שמה שהאיש והאשה עושים פה הוא מעשה של קידושין, והופך את האשה מ"רווקה" או "פנויה" להיות אשת איש של האיש הזה המקדש אותה.

מתן מעות לאו כלום היא, ולא מפלגין בין פקדון לזולתו".

**הלכה** זו נתבארה לראשונה ברשב"א (הביאו הרב המגיד בפרק ג מהל' אישות ה"ח), שאם נתן לה כסף "סתם", ולא אמר לשון קידושין, אע"פ שהוא אומר שנתכוין לקידושין, וגם היא אומרת שהבינה כך, וגם הוא חזר ואמר אחרי הנתינה הרי את מקודשת לי וכו', אינה מקודשת. והלחם משנה ועוד נז"כ על הרמב"ם שם הקשו על דעת הרשב"א מה ההבדל מעסוקין באותו ענין ונתן בשתיקה, וכתבו שהרשב"א לשיטתו שנותן בסתם הוי מתנה ולא פיקדון, ולמפרע אי אפשר להחזיר מתנה להיות קידושין. וכדי לעמוד על הדבר חובה עלינו לידע את מקור הדברים. והסוגיא הקרובה בזה היא מקדש בציפתא דאסא (קידושין דף יב ע"ב), ואע"פ ששם המקרה אינו מקדש בסתם, למד הרשב"א שה"ה במקדש בסתם, וכאשר נבאר עתה.

**בגמרא** קידושין הנז' הביאו מעשה במי שקידש אשה במחצלת פשוטה עשויה מבדי הדס, ואחרי שהיא קיבלה את זה אמרו לו שאין בזה שוה פרוטה, ואז הוא אמר שתיקח גם את ארבעת הזוזים שכרוכים בה. והיא לקחה את זה בשתיקה. ועל זה פסק רבא שעדיין אינה מקודשת: "הוה שתיקתא דלאחר מתן מעות, וכל שתיקתא דלאחר מתן מעות לאו כלום היא.. דתניא, אמר לה כנסי סלע זו בפקדון, וחזר ואמר לה התקדשי לי בו, בשעת מתן מעות - מקודשת,

קידושין ואינו יכול להחיל קידושין. (כן ביאר המקנה קו"א סי' כז סוף ס"ג ד"ה ונראה אם נתן לה). ולכן כיון שאין לנו ידיעה ודאית מראש מה הוא המעשה שלפנינו, ומעשה סתמי אינו מועיל לקידושין וגם אי אפשר להכשיר אותו למפרע, האשה אינה מקודשת בלי אמירה ברורה מראש.

**[א"ה]**. וכשנתן באופן סתמי בלי אמירה, נחלקו הראשונים אם דבר זה נחשב מתנה או הלואה; עיין שו"ת יביע אומר ח"ב אבה"ע סי' ה אות ג שהביא הדעות בזה, והביא מ"ש הכנה"ג (סי כח הגה"ט סק"ח) "לא יתן הקידושין, ואח"כ יאמר הרי את מקודשת לי, דהוי מקדש במילוח. אלא יאמר תחלה ואח"כ יתן הקידושין", ושהאבני אפוד (שם סק"א) הקשה עליו מנא לן דנתן סתם מעות הם מילוח - ואז כיון שלהוצאה ניתנה כבר נתן לה ואינו יכול לחזור בו, אולי הם פיקדון, וא"כ מאן לימא לן שאינה מקודשת כשיאמר לה אח"כ מה לעשות בפקדון זה. אלא שמ"מ הסכים האבני אפוד שאינה מקודשת מטעם אחר, עיי"ש. וכתב עליו היביע אומר שם דלא קשיא כלל, שהרי מבואר באבני מילואים (שם סק"ט) דאפילו אם נתינה בסתמא אינה לשום מתנה, מ"מ בוודאי גם לא הוי לשום פיקדון. עיין כל זה ביביע אומר שם. אבל להלכה אין נפ"מ, כי למעשה הנותן בסתמא ואח"כ אומר, אין זה קידושין, מאיזה טעם שיהיה. וכן לשון הריב"ש (סי' קע): "והסכימו כל האחרונים ז"ל דקיי"ל כרבא, דכל שתיקה דלאחר

פסקו שאכן יש לחוש לקידושין, בגלל שהסוגיא עמדה בספק. אבל הרשב"א (הנז') פסק שאינה מקודשת כלל. וכתבו האחרונים שגם הרמב"ם (פ"ה מהל' אישות הכ"ה) סובר כן, כי הוא כתב שהיא ספק מקודשת "דילמא הציפתא דאסא היתה שוה פרוטה במדי", והיינו שהיא ספק מקודשת מדין המקדש בפחות משוה פרוטה שחוששין לקידושין דילמא שו"פ במדי, ומבואר שאם בוודאי לא היה כאן שו"פ, לא היתה מקודשת מצד הספק של נתינה אחר אמירה. וא"כ להרמב"ם אמירה אחר הנתינה אינה מקודשת כלל, כהרשב"א. אמנם השו"ע (סי' כח ס"ה) פסק כהרי"ף והרא"ש, והיינו כשנים מתוך שלשה עמודי ההוראה, שהיא ספק מקודשת, והיינו שהיא אינה מותרת לאיש אחר בלא גט, וגם אינה מותרת למקדש עצמו בלי קידושין נוספים.

**והנה** דין הגמרא מיירי ברצה לקדש אותה ואמר לה לשון קידושין טובה לפני הקידושין, אלא שלבסוף נתבררה בעיה 'טכנית' שאין בכסף הקידושין שוה פרוטה. אבל יתכן לומר שאם נתן כסף בלא לומר כלל תחילה, אף אם היה בזה שוה פרוטה ממש, מה שאמר רק אחר כך - אין זה כלום, כמ"ש הרשב"א, וגם הרי"ף והרא"ש והשו"ע יודו בזה. שהוא חילוק גדול. וב"ה מצאנו אחר החיפוש כי בשו"ת פני יצחק לרבי יצחק אבולעפיה (ח"ה אבה"ע סי' יא תחת הכותרת שתיקה דלאחר מתן מעות) כתב להדיא חילוק זה. ותורף דבריו, שאם

לאחר מתן מעות - רצתה מקודשת לא רצתה אינה מקודשת, מאי רצתה ומאי לא רצתה וכו', רצתה - דאמרה אין, לא רצתה - דאישתיקה, ושמע מינה שתיקה דלאחר מתן מעות לא כלום היא". פירש"י שם, אם קודם שקבלתן אמר לה התקדשי לי בו, מקודשת, שאז כי קבילתיה - אדעתא דהכי קבילתיה. אבל כשהשתיקה היתה לאחר מתן מעות, א"כ מתחילה כשקיבלתה והמעות היו בתוכה לא ידעה בהן, וכשידעה אחר כן ושתיקה, שתיקה דלאחר מתן מעות היא, ולא כלום היא, דהאי דשתיקה משום דלא איכפת לה, מימר אמרה מעיקרא לאו אדעתיה דהכי קבילתיה. ע"כ. כל' בא רש"י לבאר שאע"פ שבסתם יש לנו לומר שאם אינה מכוונת לקידושין היתה צריכה להשליך ולזרוק את זה מידה, מ"מ מה ששתיקה ולא השליכה זה מפני שהדיבור שלו אחר הנתינה הוא כלום, ולכן לא ראתה צורך להשליך את זה מידה (כתגובה על הדיבור הזה) שהרי כבר מתחילה לא היתה כאן נתינת קידושין. ולכן פסק רבא שאינה מקודשת, היינו אינה מקודשת כלל.

**אבל** אמרו בגמרא (בדף יג ע"א) שרב הונא בריה דרב יהושע הסתפק בדינו של רבא, וסיימו שם "שלחה רב אחא בר רב לקמיה דרבינא, כהאי גוונא מאי, שלח ליה, אנן לא שמיע לן הא דרב הונא בריה דרב יהושע, אתון דשמיע לכו חושוו". ובכן לא נפסקה בזה הלכה כרבא להקל לגמרי. ולמעשה הרי"ף והרא"ש (בסוגיא)

ש"הסכימו כל האחרונים" דכל שתיקה  
דלאחר מתן מעות לא כלום היא.

וחילוק זה מוכרח לענ"ד כבר בבית יוסף  
על הטור דילן בהלכות קידושין.

כי בסימן לו (מחורש ח) כתב עמש"ש  
הטור שמי שעשה אשה שליחה לקבל  
כסף קידושין עבור חברתה, ולאחר  
שקיבלה את כסף הקידושין אמר לה  
הנותן (המקדש) "וגם את" כלומר גם את  
תהיי מקודשת בכסף הזה, היא מקודשת,  
עכ"ד הטור, כתב על זה הב"י שהלשון  
אינה מדוקדקת, "שאחר שנתן הקידושין  
לאחת מהן, מה יועיל שיאמר לאחרת ואת  
נמי? אלא שאמר לה בשעה שהיה נותן  
הקידושין בידי חברתה. וכך הם דברי  
הרמב"ם". [ועוד כתב הב"י: או מיירי  
שאמר לה תוך כדי דיבור לסיום הנתינה.  
ועיין באותיות שלפנינו על אמירה ונתינה  
יחד, או על נתינה ותכ"ד אמירה]. עכ"פ  
מבואר מדברי הב"י גופיה שלמד  
ברמב"ם שאמירה לאחר מתן דמים לאו  
כלום היא, ורק במקרה של נתן פחות  
משו"פ פסק הרמב"ם שיש חשש  
קידושין, מצד שהיתה אמירה על זה קודם  
הנתינה, וחיישינן שמא שו"פ במדי.  
ומעתה גם מה שפסק השו"ע כהרמב"ם  
במקדש בציפתא דאסא, פסק רק כפי  
שהסביר איהו ברמב"ם, מקדש בפחות  
משו"פ ואמר לפני הנתינה; ולעולם  
במקדש בשתיקה ואמר רק אחר כך - לא  
הוי קידושין כלל.

ועתה עין רואה להאבני האפוד (סי כח  
ס"ק טז) שדן מפני מה אמרו הרי"ף

קיבלה הקידושין בתחילה בסתם ושוב  
אמר לה הרי את וכו' הויא שתיקתא  
דלאחר מתן מעות דלרוב הפוסקים ז"ל  
לאו כלום היא, "ואפי' לדעת הרי"ף  
והרא"ש ז"ל דפסקי בההיא עובדא  
דקדיש בציפתא דאסא לחומרא, שאני  
התם דמתחילה קיבלה אותם לשם  
קידושין, משא"כ אם נתן לה סתם, גם  
הרי"ף והרא"ש ז"ל מודים דלאו כלום  
הוא". והוסיף "וכמו שכתב כן מרן ז"ל  
להדיא בתשובת אבה"ע דיני קידושין סי'  
ב". והמעיין בשו"ת בית יוסף דיני  
קידושין סי' ב (ד"ה עוד יש לבטלה מטעם  
אחר) יראה שכתב הב"י דבר זה להדיא גם  
בדעת הרי"ף והרא"ש. יעוי"ש. שוב  
זכינו לראות שגם בשו"ת המבי"ט (ח"א  
סי' רצא) כתב חילוק זה. עוד ראינו גם  
בשו"ת משפט וצדקה (חוצין, אבה"ע סי' טו)  
שכתב כן בשם כמה רבוותא: "כללא  
דמילתא, לפי דעת מוהריב"ל, ומוהר"מ  
אלמושנינו, ומר"ן בתשובה, והרב  
מוהר"ש שכתב שכן דעת מוהר"ש  
בח"א סי' ט, כולוהו ס"ל היכא דנתן סתם  
וקודם נתינה לא הזכיר כלום ולאחר  
נתינה הזכיר הקידושין ושתיקה הנערה  
לית חשש באלו הקידושין כלל". וע"ע  
בשו"ת מהר"ם אלשקר (סי' צט) שכן דעת  
הרמב"ם ג"כ; כלומר שמה שאמר  
הרמב"ם שהיא ספק מקודשת זהו רק  
בגלל סוגיית שמא שוה פרוטה, אבל  
באמירה רק אחרי הנתינה אינה מקודשת  
כלל. שוב ראינו לשון הריב"ש (סי' קע)



והרמב"ם גבי ציפתא דאסא שמקודשת מספק, האם מפני שדין רבא בגמרא לא הוכרע, או מפני שבמקדש במה שאין בו שו"פ הוי ספק קידושין, והכריע שגם השו"ע שפסק מקודשת מספק זהו רק מפני ספק קידושין בדבר שהוא פחות משו"פ, אבל בלאו הכי, כלומר במקרה שאין הנידון על גובה כסף הקידושין, מודה השו"ע להרמב"ם שאינה מקודשת כלל. וגם השו"ע פוסק כן. וכתב שכן הבין הלבוש, ותמה לכן על הרב ישמח לב (אבה"ע סי' יב) ועל הרב שערי רחמים (סי' כח דף טל ע"ג) שלמדו שהשו"ע פסק כהר"ף. [וביביע אומר הנז' לעיל, הביא את דברי האבני אפוד שכתב שאינה מקודשת, וכתב דאין להקשות ממ"ש השו"ע שהיא ספק מקודשת, משום ששם בתחילה כבר אמר לה הרי את מקודשת, והושיטה ידה לקבל קידושין, אלא שהתברר שאין עדיין קידושין רק במה שאמר לה אחר כך, ולכן היא ספק מקודשת. אבל בנתן לה תחילה בשתיקה סתם, מה שאחר כך אמר שהוא לשון קידושין, אינו כלום. עכ"ד. והוא חילוק נוסף. ולפלא שלא זכר שר בגודלו את דברי הפני יצחק ושאר רבוותא הנ"ל שקדמוהו בחילוק אחר. וכנראה משום שלא זה היה הנושא שם בתשובה. עיי"ש והבין].

**[וכ"ש אם לפני שנתן אמר דבר שאינו**

של קידושין, כגון הר"ז לפיקדון או לשליחות, ואח"כ אחר שנתן אמר שזה לקידושין, ואפילו אמר זאת תוך כדי דיבור מסיום האמירה, שאין זה כלום, ובוודאי אפילו הר"ף והרא"ש מודים בזה. כיון שקיבלה אותם מתחילה שלא לשם קידושין. וכ"כ בס' שערי רחמים סי' כח ס"ק כב, והאבני אפוד שם ס"ק יז].

**וכן** הלכה מקובלת אצל כל הפוסקים, שאמירה אחר נתינת כסף לקידושין, אין בזה קידושין כלל ואין חוששים להם. ועיין במהרשד"ם (אבה"ע סי' כד) שכתב, "כפי הנראה מדברי הפוסקים ז"ל שתיקה דלאחר מתן מעות אינה כלום. אלא שראיתי במרדכי בפרק האומר (והוא בקידושין פרק ג רמז תקלא, והובא לפניו כבר בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג, פראג, סי' תקפח), מעשה בנערה שהיתה משודכת לכהן ולא נתקדשה, ובא פריץ אחד בבית הנערה עם ב' עדים, ונכנס הפריץ עמה בדברים ונתן לה טבעת זהב ולא הזכיר שום קדושין, עד אחר שעה, אז אמר הווי עלי עדים שקדשתיה וכו'. וכפו הפריץ ונתן לה גט, והסכימו כל הגדולים דלא הווי קדושין, מהא דפ"ק דקדושין דלאחר מתן מעות אינו כלום". ומשמעות התשובה שם שאינה אסורה בקרובותיו, וממילא ה"ה אינה אסורה לכהן, אע"פ שקיבלה גט, כי מסקנת הפוסקים ששתיקה לאחר מתן דמים לאו כלום היא<sup>(א)</sup>.

והרמב"ם גבי ציפתא דאסא שמקודשת מספק, האם מפני שדין רבא בגמרא לא הוכרע, או מפני שבמקדש במה שאין בו שו"פ הוי ספק קידושין, והכריע שגם השו"ע שפסק מקודשת מספק זהו רק מפני ספק קידושין בדבר שהוא פחות משו"פ, אבל בלאו הכי, כלומר במקרה שאין הנידון על גובה כסף הקידושין, מודה השו"ע להרמב"ם שאינה מקודשת כלל. וגם השו"ע פוסק כן. וכתב שכן הבין הלבוש, ותמה לכן על הרב ישמח לב (אבה"ע סי' יב) ועל הרב שערי רחמים (סי' כח דף טל ע"ג) שלמדו שהשו"ע פסק כהר"ף. [וביביע אומר הנז' לעיל, הביא את דברי האבני אפוד שכתב שאינה מקודשת, וכתב דאין להקשות ממ"ש השו"ע שהיא ספק מקודשת, משום ששם בתחילה כבר אמר לה הרי את מקודשת, והושיטה ידה לקבל קידושין, אלא שהתברר שאין עדיין קידושין רק במה שאמר לה אחר כך, ולכן היא ספק מקודשת. אבל בנתן לה תחילה בשתיקה סתם, מה שאחר כך אמר שהוא לשון קידושין, אינו כלום. עכ"ד. והוא חילוק נוסף. ולפלא שלא זכר שר בגודלו את דברי הפני יצחק ושאר רבוותא הנ"ל שקדמוהו בחילוק אחר. וכנראה משום שלא זה היה הנושא שם בתשובה. עיי"ש והבין].

**[וכ"ש אם לפני שנתן אמר דבר שאינו**

א. הן אמת שבשו"ת שיבת ציון (סי' סט) אזיל בתר איכפא, וכתב שגמרא זו מיירי דוקא בנתן לה בתחילה דבר שאינו שוה פרוטה, ואח"כ כשאמר לה שיש בתוכו דבר אחר השוה פרוטה ושתיקה, או שנתן לה בתחילה בתורת פיקדון ואח"כ קידש אותה בזה ושתיקה, אז אינה מקודשת דהוי שתיקה לאחר מתן מעות,

חיישינן שמא שו"פ במדי; אבל במקרה שהיתה אמירה רק אחרי הנתינה, אף שכסף הקידושין היה טוב מתחילה, לא הויה מקודשת כלל, גם להרמב"ם וגם להשו"ע. והכנה"ג הביא דעות כאלו גם בלי ענין שו"פ, אלא שרק אם אמר תחילה ואחרי האמירה חזר ואמר מהני, אבל אם לא אמר כלום מתחילה לא מהני. והאבני אפוד ס"ל שאם היא השיבה אחרי הנתינה 'כן' על אמירתו, אז כו"ע מודו שהיא מקודשת. (אבל שאר ראשונים ואחרונים לא חילקו בזה). והאבני נזר ס"ל שבכל אמירה לאחר מתן דמים הוי ספק מקודשת להרי"ף והשו"ע, אף כשלא אמר דבר לפני כן. (אמנם זה דלא כמו רוב האחרונים דלעיל). והשיבת ציון ס"ל שאם כסף הקידושין היה בלי בעיה אז אע"פ שאמר רק אחר כך הוי מקודשת, אבל החזון איש דחאו לגמרי. באופן שנשאר בידינו למעשה שאם נתן תחילה בשתיקה,

ובכן מבואר עד עתה, שהמקדש צריך לומר את לשון הקידושין לפני הנתינה דווקא; כי באמירה שלאחר נתינת הקידושין, אמר רבא בסוגיית מקדש בציפתא דאסא (קידושין יב ע"ב) שאין זה כלום. אמנם בסוף הסוגיא נסתפק בזה רב הונא בריה דרב יהושע, ולכן הרי"ף והרא"ש ואחריהם מרן השו"ע פסקו להלכה דהוי ספק קידושין, ואילו הרשב"א והרב המגיד פסקו שאינה מקודשת כלל. ובדעת הסוברים שהוי ספק קידושין, נחלקו אחרונים באיזה ציור הוי ספק קידושין, כי בגמרא הציור היה באמר ונתן לה תחילה פחות משה פרוטה ורק אח"כ אמר שתיקה שוה פרוטה, ולכן ס"ל להמבי"ט ועוד גדולי האחרונים שדווקא בציור זה הוי ספק קידושין, ולא מפני האמירה המאוחרת אלא מפני האמירה הראשונה שהיתה לפני שנתן לה פחות משה"פ, וככל דין

---

כי היא חושבת על הנתינה הראשונה, שהיא אינה טובה לקידושין. אבל אם נתן לה דבר השהו פרוטה וכיוצ"ב כסף קידושין שאין בו כל בעיה, ולא אמר כלום, ואח"כ אמר לה התקדשי לי בו ושתקה, אין זה נחשב שתיקה לאחר מתן מעות, ומקודשת. כלומר ובה גם הרשב"א יודה. אולם החזון איש (אבה"ע סי' קמח על דף יב ע"ב ד"ה הוי) דחה דבריו לגמרי, וכתב שאינה מקודשת, דהא היא יכולה לומר לפיקדון קיבלתי, או למתנה קיבלתי, ואין לנו ראייה וידיים מוכיחות של קידושין, ולכן למעשה אינה מקודשת. וע"ע לו בסי' מ (סק"ג) שאם לא היו עסוקים באותו ענין אין חוששים כלל לקידושין כה"ג, בין שנתן תחילה עבור חוב או השבת גזל או פקדון או מתנה וכיוצ"ב.

גם בשו"ת אבני נזר (אבה"ע סי' קיט אות צט) כתב שלדעת השו"ע אמירה דלאחר מתן דמים, הוי ספק קידושין, כי פסק כהרי"ף והרא"ש שני עמודי הוראה. וצ"ב כי לא נחת לכל דברי רבנותא הנ"ל שגם השו"ע לא פסק שצריך לחוש לקידושין בסתם אמירה דלאחר מתן דמים, אלא בקידש בפחות משה"פ. אולם אין זו קושיא כל כך, כי הוא הירבה ספיקות וספקי ספיקות להתיר את הקידושין בנדון, עד שכנראה לא חש לבאר שגם להשו"ע אין זה קידושין כלל, ולא רק ספק קידושין. וי"ל.

מתרצית לו, ונתן לה בפני עדים בלא שום דיבור בעולם, הרי זו מקודשת. ודיבור שבעסקי קידושה הוא במקום הרי את מקודשת לי, אחר שבשעת דבורו עמה על עסקי קידושה נתרצית לו. ודבר זה דוקא בשהם עסוקים בענין הקדושין, רוצה לומר שלא פסקו מלדבר בענין הקידושין. אבל אם פסקו מלדבר בענין הקידושין, אפילו היתה משודכת לו מקודם, ואפילו נתעסקו מענין לענין ובאותו ענין ר"ל בצרכי הבית, אין זה כלום, עד שיפרש אם קודם מעשה אם בשעתו ואף לאחריו, אם היא מודה ומתרצית בכך, ואף בשתיקתה נעשתה מקודשת מספק כמו שיתבאר למטה בענין שתיקה דלאחר מתן מעות". עכ"ל. (ופסק המאירי כהרי"ף שהבאנו באות הקודמת דבשתיקה לאחר מתן דמים מקודשת מספק, ונראה שדבריו הוא אפילו אם נתן לה פרוטה, ולא רק פחות משו"פ. וכהאבני נזר. עיי"ש והבין).

**עכ"פ** מבואר במאירי שדווקא אם היה מדבר עמה על עסקי קידושה ממש, מהני מה שהוא אומר אחר כך והיא מסכימה, אבל אם לא היה מדבר עמה על זה ממש, אף שמדבר עמה על שאר ענייני החתונה, וכ"ש אם לא מדבר עמה כלל רק נמצא באולם החתונה, עדיין אין זה "עסוקים באותו ענין", והדין חוזר להיות כרגיל, שלהרי"ף ולהרא"ש והשו"ע ספק מקודשת, ולהרמב"ם והרשב"א אינה מקודשת, ולרוב האחרונים בלא אמר כלום לפני כן, גם להרי"ף והרא"ש והשו"ע אינה מקודשת כלל, והעובדה

ורק אחרי הנתינה אמר, לרוב הדעות והדיברות אינה מקודשת כלל. עד כאן נתבאר לעיל.

**ועתה** נדון איך הדין בעומד תחת החופה, וכבר נתן את הטבעת והמסד"ק שכח לומר לו תחילה שיאמר את לשון הקידושין, ומיד אחרי הנתינה הזכיר לו, אם מהני.

**והנה**, האחרונים שהביאו המבי"ט והפני יצחק ועוד עוסקים בחילוק שבין אמר לה לשון קידושין ונתן לה ושוב הוצרך לומר לה - שאז יתכן שהיו מקודשת, לבין נתן לה בשוק בשתיקה בלא לומר תחילה שום דבר ורק אחרי הנתינה אמר, שאז אינה מקודשת כלל. אבל יש לעיין איך הדין במה שמצוי שהאיש עומד תחת החופה עם כלתו, והם כבר משודכים זה לזה, והוא נותן לה בשתיקה ואח"כ אומר לה. האם עדיין אינה מקודשת. כי לכאורה זה שהם כבר משודכים, עושה לנו בטחון גדול שהנתינה היתה נתינה לשם קידושין אף שלא אמר לה תחילה דבר. שהרי היו עסוקים באותו ענין, ובכה"ג אפילו נתן בשתיקה לגמרי היא מקודשת, כמו שאמרו בגמרא (קידושין ו ע"א).

**אבל** באמת נראה, שגם כשהאשה היא משודכת שלו, והם כבר תחת החופה, אם נתן בשתיקה ורק אחר כך אמר, עדיין אינה מקודשת. כי כתב המאירי שם (ד"ה היה) וזה לשונו, "היה מדבר עמה על עסקי קדושה והיא

הראשונים שלא כתבו הוכחה זו, אולי למדו כהגירסאות שהיא עצמה אמרה לו שהציפתא דאסא לא שוה פרוטה; ולכן אין ראיה משם כי לא קיבלתם לשם קידושין).

**וּזְכַּרְנִי** במו"ר ראש הישיבה הגאון רש"ז אויערבאך זצלה"ה, שהיה תופס בידו ממש באופן פיזי את יד החתן בשעה שהוא אומר לה הרי את מקודשת, כדי שלא יטעה ויתן לפני סיום האמירה. ואע"פ שהדבר נראה כאילו לא יפה, לתפוס את יד החתן הדומה למלך ולעוצרו. ואם איתא דתחת החופה הם עסוקים באותו ענין ואחרי שידוכין מועיל גם אם יאמר החתן אח"כ, פשוט לי שלא היה נוהג כן.

**וּחֹתֵן** שאירע אצלו כן, שנתן ועדיין לא אמר, והזכירו למסדר הקידושין שהחתן עדיין לא אמר את לשון הקידושין, יש לחזור ולקדש. וזאת כפי שמבואר בספרנו משפט הנישואין, סדר חזרה על קידושין מסופקים. לא ע"ט האסף.

### העולה מן האמור:

1. המקדש צריך לומר לשון קידושין לפני שהוא נותן לאשה את הכסף או הטבעת לקידושין, כדי להכריח באופן הכי ברור לכל שהמעשה שנעשה עתה הוא מעשה של קידושין, האוסר את האשה לכל העולם, ומשייך אותה אליו דווקא.

שהיא כבר משודכת אינה משנה את הענין.

**ויש להוסיף**, דהא דהראשונים בסוגיין הקשו מהברייתא (לקמן מז ע"א) דשם איתא, האומר לאשה התקדשי לי בפיקדון שיש לי בידך והלכה ומצאתו שנגנב או שאבד, אם נשתייר הימנו שוה פרוטה מקודשת. והלא שם הדיבור הוא לאחר מתן מעות, שהרי בתחילה נתן לה את המעות בתורת פיקדון; ואיך היא מקודשת הא זה דלא כרבא ודלא כרב הונא בריה דרב יהושע. והביאו שיש שתירצו שבברייתא שם מיירי שהם כבר משודכים לפני שקידש אותה, ובכה"ג לא הוי בעיה מה שהנתינה היתה לפני האמירה. אבל דחו תירוצן זה, דבענין אמירה דלאחר מתן דמים לא שני לן בין משודכת כבר ללא משודכת. ולכן תירצו שבברייתא שם לא מדובר ששתקה אלא שהסכימה ואמרה 'כן', וזה לא מיחשב שתיקה דלאחר מתן מעות; אבל דברי רבא גבי שתיקה דלאחר מתן מעות הם כשלא אמרה מצידה כלום, וזה בין שלא השתדכו ובין שכבר השתדכו. (עיין להרמב"ן בדף יג ע"א ד"ה והרמב"ם, והרשב"א שם ד"ה ולענין, והריטב"א דף יב ע"ב ד"ה ההוא השני. כמה נביאים בסגנון אחד מתנבאים. והר"ן דף ז ע"א מדה"ר לפני ד"ה ההיא, הוכיח כן מסוגיית ציפתא דאסא עצמה, שהרי היא קיבלה אותם תחילה לשם קידושין, וא"כ זה לא גרע משידוכין, ואעפ"כ אמרין על זה דשתיקה לאחר מתן דמים לא הוי קידושין. ושאר

2. אם נתן בשתיקה ורק אחר כך אמר, לרוב ככל הפוסקים אין זה כלום והיא אינה מקודשת כלל. ויש קצת המחמירים וס"ל שצריכה גט לחומרא, או שעכ"פ היא אסורה לבעלה בלי קידושין חדשים כראוי.
3. גם בעומד תחת החופה, ונותן לכלה המשודכת לו טבעת, אם היה זה בשתיקה ורק אחר הנתינה נזכר לומר את נוסח הקידושין, היא אינה מקודשת לכל הדעות הנ"ל בסעיף הקודם, ועליו לחזור ולקדש אותה כדת כדי שתהא מותרת לו.



## כתיבת שם העיר ליקווד לספרדים בגיטין

הרב שמואל יהודה ליב לאנדעסמאן

אב"ד ביה"ד שע"י כולל הרבנים, נו יורק

כ"ג תמוז תשפ"ג

משפט כתיבת הספרדים, מכל מקום שם העיר "ליקוואוד" ונהרותיה הנכתבים בגט, נכתבו תמיד כפי שנקבע בראשונה, והוא כפי משפט כתיבת האשכנזים<sup>(א)</sup>. וצייתתם, שלפני כשש שנים, נתייסד בעירכם בית דין ספרדי עם דיינים ספרדים, וגם הם עושים כנ"ל, דהיינו נוסח הגט ושמות האיש והאשה כותבים כפי משפט כתיבת הספרדים, אבל שם העיר ונהרותיה כותבים כפי שהוקבע בתחילה. וגם הבית דין הזה כבר סידר כמה עשרות גיטין באופן הנ"ל.

וקרה לפני שבוע שהגיע לעירכם דיין ספרדי תלמיד חכם מעיר אחרת שרוצה לייסד עוד בית דין ספרדי, וברצונו גם לשנות קביעות העיר ונהרותיה שתהיה לפי משפט כתיבת הספרדים. הדיין הנ"ל מסר לכ"ת, שבענין שם העיר ליקוואוד אין הבדל בין משפט כתיבת הספרדים למשפט כתיבת האשכנזים, וגם הספרדים כותבים "ליקוואוד", אמנם בענין שם נהרותיה

כבוד הרב הגאון מוה"ר... שליט"א, רב ואב"ד בליקוואוד, ושאר הדיינים אשר אתו,

**במענה** לשאלתו בענין אופן כתיבת גיטין ב"ליקוואוד" לספרדים המתגרשים, הן בנוגע לשם העיר והן בנוגע לסימני מימיו, ובהקדם דלהלן.

**ידוע** מרבנים שהיו מעורבים בדבר, דקביעות השם לכתבת גיטין ב"ליקוואוד" נעשתה לפני יותר מעשרים וחמש שנה על ידי הגאון הרב יוסף שלום אלישיב ז"ל. ועל פי קביעות זו נכתבו מאז בעירכם על ידי כ"ת ורבנים אחרים כמה מאות גיטין, ובתוכם גם להרבה בני אדם המשתייכים לעדות הספרדים הנמצאים בעירכם ובסביבותיה [שבאו להתגרש שם]. ואף שגיטי הספרדים שנכתבו על ידי כ"ת נעשו כפי נוסח הגט הנהוג לספרדים עם כל פרטיו ודקדוקיו, וגם שמות האיש והאשה נכתבו כפי

א. היינו: "בליקוואוד מתא דיתבא על נהר מעטידעקאנק ועל נהר ליק קערעסעלדזשאו ועל נהר ליק שענעדאוא".

היהודים מאותה העיר בין שם ראשון לשם שני ... ואין לכתוב אלא השם השני. אמנם אם לא נתגרשו היהודים ... דמתחלת ישוב העיר היו קוראים אותה בשם הראשון, וכן היו כותבין בגיטין, אף על גב דבהמשך הזמן נשתנה שמה בפי העולם לשם שני, אין צריך לשנות בגיטין ממה שהיו רגילין לכתוב ... ואף על גב דההמון קוראים אותה בשמות אחרים, מה בכך, הרי שם הראשון לא נשתקע מהם". ושם בגט פשוט מביא משו"ת תומת ישרים (סי' ק"ד), שאף פיסול יש בכתיבת שם החדש מטעם שלא יצא לעז על גיטין הראשונים.<sup>א</sup>

**ב. ובמכתב** מאליהו (שער ג' סי' ט') דן כן בתחלה מסברא בעצמו, שהקשה: "במה שנוהגין בעירנו זאת 'קושטאנדינה' לכתוב בגיטין 'קושטאנדינה' וכל שום שיש לה ... והנה היום השם המורגל בפי אנשים ונשים וטף, בין ישראלים ובין הגוים, הוא 'אישטאנבול'. הן אמת שידוע גם כן ששמה קושטאנדינה והלועזים הבאים לכאן קורין לה כן, מכל מקום השם המפורסם והמורגל בפי היושבים בה הוא 'אישטאנבול' ... וכיון שכן אף ששמה הראשון 'קושטאנדינה' לא נשתכח מכל

צריך לכתוב לספרדים באופן אחר (דהיינו להחליף ה'עין' ל'יוד', וה'אלף' ל'ואו').<sup>ב</sup> וכ"ת חושש, שמאחר שכבר נכתבו על ידי הרבנים כמה עשרות גיטין למקהלות הספרדים כפי הקביעות המקורית בנוגע לכתיבת שם העיר ונהרותיה, על כן בשינויו של אחד מהם יש כאן ענין של הוצאת לעז על הגיטין הראשונים שכבר נכתבו. ולע"ד, דדברי כ"ת הם נכונים מאד, וכמו שיתבאר.

**א. הנה,** יעיין היטב מה שכתוב בשו"ת בית יוסף (דיני גיטין וגירושין סי' א' בלשון השאלה) לענין שם עיר 'טריפול' שבגיטין כותבים 'סינים', ולשם עיר 'חלאב' שכותבים 'ציבא', אף שבמציאות לא נקראו כן על יד אדם, והוא מפני "דהתם שאני שכך היו כותבים ובאים מיום שנתיישובו, ואף על פי שנשתנה שם בפי העולם לא שינו ממה שהיו רגילים לכתוב, אבל טבריה שעכשיו נתיישוב יותר נכון לכתוב השם המפורסם בפי העולם מלכתוב שם הכתוב במקרא"; וביארו הגט פשוט (סי' קכ"ח ס"ק כ"ו בד"ה הרי למדנו), שכתב: "הרי למדנו חילוק נכון, דאף על גב דהוכחנו דעיר אחרת שנשתנה שמה אין כותבין בגט אלא השם האחרון ... היינו דוקא היכא דנתגרשו

ב. היינו: "בליקוואוד מתא דיתבא על נהר מיטידיקונק ועל נהר ליק קיריסילג'ו ועל נהר ליק שינינדוא".  
ג. ומקור למושג זה הוא בגמרא גיטין (דף ה'): שרבי אמי ורבי אסי אמרו לבר הדיא שעמד להעשות שליח להביא גט, שלא יחמיר לעמוד על כל אות ואות שיכתוב הסופר, שהרי אם יעשה כן "נמצא אתה מוציא לעז על גיטין הראשונים". ואף שלא מצינו שם ענין פיסול אם עבר ועשה כן, מכל מקום מבואר שיש בזה ענין של הקפדה גדולה. ואף שמצינו חילוקים מתי אמרינן כן ומתי אין חוששים לזה, מכל מקום נתבאר דברין שאנו דנים עליו אכן נאמר כן.

כאשר יקרה, שמתחלה היה לה שם אחד ושוב נקראת בשם אחר, הנה קודם שנקראת בשם השני היו כל הגיטין נכתבין על אותו השם, ואף לאחר שנקראת בשם האחרון הנה אין השם משתרבב בפי ההמון תכף ומיד אלא לאט לאט לפי רוב השנים, וכיון שכן בהמשך אותו זמן צריך לכתוב הגיטין על שם הראשון. ואף גם זאת כי לאחר שנתפשט השם בפי הרוב אינו באפשר להתפשט ולעמוד עליו, אלא בפתע פתאום ניכר שכבר דשו בו רבים באותו השם זה ימים, ויתכן שהיום יסכימו לכתוב עיקר השם השני ואתמול כתבו השם הראשון לעיקר, ונמצא בזה מוציא לעז על כל גיטין הראשונים".

**ועיין שם** שאחר שמצא תשובת הבית יוסף, כתב: "ומדבריו ז"ל תורה יוצאת לנדון דידן, דכיון דמימי עולם נהגו לכתוב 'קושטאנדינה' ואפילו שנשתנה שמה, לא שינו את שמה. אם כן, אין לשנות המנהג, וברור"<sup>ד</sup>. ועל כל

מקום העיקר הוא 'אישטאנבול' שהוא המורגל והידוע בפי הרוב, ומן הראוי לכתוב 'אישטאנבול' דמתקריט קושטאנדינה' כההיא דרובא מרים ופורתא שרה אליבא דרבינו תם וסיעתיה. ואפילו לדעת החולקים דבכל שום סגי מכל מקום לעולם היה צריך להזכיר 'אישטאנבול' בפירוש ולכלול 'קושטאנדינה' בוכל שום, אבל השתא דכתבין 'קושטאנדינה' בפירוש וכוללים 'אישטאנבול' בוכל שום הוי פסול אליבא דרובא דרבוותא, שעושים הטפל עיקר והעיקר טפל". ועל זה תירץ: "דאף על גב דשם העיר ושם האיש והאשה שוין, מכל מקום נראה דחכמי הדורות ראו לחלק ביניהם ... דבשלמא גבי שמו ושמה, אין אדם מגרש אשתו בכל יום, ולא כל אדם מגרש אשתו אלא אחד מעיר, והבא לגרש או להתגרש אפשר להבחין בשעת גירושהו אם יש להם שם אחד או שני שמות, ואין לחוש בהם לשום לעז, דלפי המאורע כותבין הגט. אבל גבי שם העיר

ד. ואכן נמצא תחת ידי צילום של גט שנשלח להגריא"ה הענקין ז"ל כדי שיסדר את מסירתו, זמנו ה' ניסן תרצ"ה, ובמקום עמידת העדים כתוב: "למנין שאנו מניין כאן בכפר ביי אוגלי הסמוך למתא גאלאטה הסמוכה ל'קושטאנדינה' דעל כף ימא רבה מותבה", ולא הוזכר שם 'אישטאנבול' כלל. ומוכח דלא התייחסו שם בגיטין לשם החדש של העיר גם הרבה מאות בשנים שכבר נקראת כך. וענין זה הנ"ל בולט ביותר מתוך נוסח גט זה, דבשלמא בנוגע לעצם שם העיר שהגט נכתב בה שפיר יש לומר דמחזיקים בהכלל דממשיכים לכתוב בשם הישן, מה שאין כן בזה שמוסיפים לכתוב אחר מקום הכתיבה: "הסמוך למתא גאלאטה הסמוכה ל'קושטאנדינה' דעל כף ימא רבה מותבה", שהוא בא לסמן איפוא נמצא "כפר ביי אוגלי", הרי כדי שכל אחד ידע איה הכפר נמצא היה סברא לומר שיכתבו "הסמוכה לאישטאנבול" שהוא השם שמורגל בפי רוב העולם (כמו שכתוב במכתב מאליהו), ואף על פי כן למעשה, אפילו לצורך סימן השתמשו בשם "קושטאנדינה" שהוא השם הישן, כי המשיכו להשתמש בו בכל ענין שנוגע לגט. ויצוין עוד, שהרי הנוסח למקום עמידת הבעל בגט זה הוא: "העומד היום בכפר ביי אוגלי הנזכר וכל שום אחרן וחניכא דאית לי ולאבהתי ולאיתריהן דאבהתי"; והנה, על פי פשטות מה שכתוב "וכל



בדין לכתחלה, כשבא ורוצה לשנות מנוסח הקודם], הרי גם בשינוי בשם הנהרות סוף סוף בעושה כן, הלא יש בזה משום הוצאת לעז, והיא סברא פשוטה<sup>ז</sup>. וגם מפורש כן בגט פשוט (שם ס"ק כ"ו בד"ה אחר), שכתב: "דהנה, ידענו הרבה עיירות אשר הם בנויות על שפת הנהר שקורין עתה 'טונא' והם עיר 'בודון' ועיר 'בילוגראדו' ועיר 'וידין' ועיר 'ניקופול', וכן הרבה עיירות, ובכל המקומות הנזכרים בלשון המון העם קורין לנהר זה 'טונא', ואפילו הכי בגיטין וכתובות כותבין שם הנהר הזה בכל עיר ועיר כפי עדות השם הקדום כמו שכתוב בספר שמות .. וזה לשונו: עיר 'בודון' ועיר 'בילוגראדו' שניהם יושבים על נהר 'טונא', והוא אחד, מכל מקום בעיר 'בודון' כותבין 'דונאי'. עד כאן לשונו. הרי בהדיא דאף על גב דשם המפורסם עתה הוא 'טונא', אפילו הכי בגט כותבין

פנים נתבאר מדברי המכתב מאליהו, שהזהירות בזה היא מפני הוצאת לעז על גיטין הראשונים, וכדברי התומת ישרים.

ג. ויש להעיר, שאף שהרב הזה מוכן להניח אופן כתיבת עצם שם העיר 'ליקוואוד' כמו שכתבו עד עתה מטעם שבזה אין הבדל בין משפט כתיבת הספרדים למשפט כתיבת האשכנזים<sup>ח</sup>, ורוצה לשנות רק אופן כתיבת שמות הנהרות, [ואף שבאמת מצינו חילוק בין שניהם, שהרי אם שינה שם העיר של מקום עמידת העדים והזכיר שם מקום אחר, הגט פסול, אלא דאם נשאת לא תצא, וכמו שכתב המחבר (ס" קכ"ח סע' א'); ואילו בשינה שם הנהר, כשר<sup>י</sup>, וכמו שכתב הרמ"א (שם סע' ד'), אין זה ענין לנדון דידן כי אין הנושאים שוים כלל. שהרי שם המדובר בנוגע לגוף הדין של כשרות או פסלות הגט שנכתב בדיעבד בשינוי, ואילו בנדון דידן המדובר הוא

שום" בנוגע על "ולאתרי" סובב על מקום כתיבת הגט ממש, שהוא ב"כפר ביי אוגלי", ונמצא דעל "קושטנדינה" המוזכרת בגט אין אפילו רמז שיש לה שם אחרת (בשונה מגט שנכתב בתוך עיר זו שעל כל פנים השם "אישטאנבול" נכלל ב"וכל שום"). אולם אפשר לדחוק ולפרש דמה שכתוב "וכל שום" בנוגע על "ולאתרי" סובב על המשפט השלם: "בכפר ביי אוגלי הסמוך למתא גאלאטה הסמוכה ל'קושטנדינה' דעל כיף ימא רבה מותבה". (וזה לא מסתבר, שהכפר אינו קרוי אלא 'ביי אוגלא', ולא בסמוך וכולי, שזה כותבים רק בגט, ואין זה חלק מ"שם האתר" אלא מ"סימן" שלו.)

ה. ואגב, תמהני על דבריו, שהרי לספרדים שאין כותבים שני וי"ן לתנועת ב' רפויה אלא חד ויו, לשיטתו היו צריכים לכתוב 'ליקווד', הויו הראשון להיגוי והשני לנקודה, ומאחר שאין הספרדים משתמשים באלף משותק לחלק בין הגיית האותיות על כן בכתיבת 'ליקוואוד' יש מקום לקרותו לִיקווא־וֹד או לִיקווא־וֹד. אבל אין אנו דנים בזה.

ו. ראה בית שמואל שם (ס"ק י"ג) בשם הלבוש, ותורת גיטין בביאורים (שם סק"ח), שפירשו את סבת החילוק ביניהם.

ז. ועיין בגט פשוט (שם ס"ק ל"ט) שסובר דהפוסלים בשינה מקום עמידה יפסלו גם בשינה שם הנהר. ולפי זה, אין צורך בחילוק בין הנושאים שכתבתי.

שם הנהר כפי מנהגם הקדום. וטעמא, דשם הראשון לא נשתקע, כיון דכותבין אותו בגיטין<sup>ד</sup>.

ד. ועיין בטיב גיטין (שמות עיירות ונהרות, אות י"ג) שהביא מה שמוכח בתשובת חינוך בית יהודה (סי' קמ"ה), דבעיר 'פרנקפורט' כותבים בגט 'ורנקנורט', אף שאין נקראת העיר כן לא על ידי יהודים ולא על ידי גוים<sup>ה</sup>, "משום דמסתמא כך היו כותבין וקורין מימים ושנים שעברו", והטיב גיטין הסביר מדברי הבית יוסף והגט פשוט הנ"ל, דאף ד"הסבו את שמה, לא איכפת לן, כיון שבני העיר בכתיבת גיטין ושטרות מחזיקים בשם הזה אי אפשר להזיזו ממקומו". ועיין שם שמסביר מטעם זה מה שכותבים בגט על נהר 'מויך', אף שקוראים הנהר 'מייך', כי קריאת המם בתחילתו היתה בחולם וכך היו רגילין לכתוב. ונתבאר מדבריו גם כן, דדברי הבית יוסף והגט פשוט נאמרו לא רק על

כתיבת שם העיר אלא גם בנוגע לכתיבת שמות הנהרות. ואם הטיב גיטין כתב כן על מנהג אשכנז שאינם כותבים "וכל שום", אלא כשיש לעיר שני שמות כותבים שניהם, ואף על פי כן כשהיה לעיר רק שם אחד וכתבו כן בגיטין, ושוב נשתלשל שקוראים לעיר שם אחר, אין מוסיפים לכתוב את השם השני, כל שכן דאית לן למימר כן לספרדים, הן בנוגע לשם העיר והן בנוגע לנהרות, שהרי כותבים בכל גט גם "וכל שום דאית לי ולאתרי".

ה. ואם נפשך לומר בכל ענין זה דאין הנושאים שוים, שהרי בבית יוסף ובגט פשוט המדובר בקריאת שם העיר שנשתנה, ואילו בנדון דידן המדובר באופן כתיבת שם העיר, זה אינו, דסברת הבית יוסף, דלענין כתיבת גיטין [ושטרות] לא הופסק מעולם שמה הראשון של העיר, שייכת גם לענין אופן כתיבת שם העיר<sup>ט</sup>, (ולא יוכל הדיין הספרדי

ח. נראה פירוש הדבר: אף שכהיום במדינת דייטשלאנד האות V שמקבילה ל-ו נשמעה כמו פ (רפוי, כמו באנגלית F), והאות W שמקבילה לשתי ויו-וין נשמעה כמו ו, מכל מקום בעבר היו שינויים בדרך הביטוי והכתיבה של לשון אשכנז במקומות שונים, וכנזכר בספרי שמות גיטין (אלא שאחר זמן, בשנת ת"ר בערך, נתאחדו כל דוברי לשון אשכנז לדבר כולם בדרך שוה כמעט, אף שנשארו קצת שינויי ניבים). וכנראה שבביטוי פ רפויה עצמה היה הניב שונה ממקום למקום, והיינו דאף דהצלילים F ו-V בדייטשלאנד מבוטאים שניהם באמצעות השניים הקדמיות העליונות והשפה התחתונה, מכל מקום הברת פ רפויה צחה, דהיינו פחות זרימת אוויר ופחות כח, ולכן היו כותבים אותה באותיות עבריות ב-ו, והברת פ' רפויה גסה קצת, דהיינו יותר זרימת אוויר וקצת יותר כוח, ולכן היו כותבים אותה באותיות עבריות ב-פ. [והבית שמואל, שהיה בדרום דייטשלאנד (אזור פראנקין שב-באווריא) כתב על עיר שלו (שמות עיירות ונהרות): "פה ק"ק [פירדא] (Fuerth) כותבין [פירדא] מתא דיתבא על נהר בענגניץ ועל נהר רענגניץ", ב'פ' ולא ב'ו']. והחינוך בית יהודה שישב בווארמס, לא רחוק מפראנקפורט, ידע שבפראנקפורט ביטאו בעבר האות F כמו V, ושיער שלכן כתבו כן בזמן קדום באות ו' ולא באות פ'. ט. וכמה הוכחות יש להנחה זו, ומהם: בעיר 'לונדון' גם האשכנזים כותבים כן אף שלפי הברתם היו

אנן בתרייהו גרירן שלא לשנות שם העיר, שלא להוציא לעז".

**והא** לך גוף דברי התשובה שם: "ונשאר לנו עוד ספק אחד בכתיבת שם העיר 'טעמשוואר', שאנו אשכנזים כותבים בשני ווי"ן, וכתב [הסופר הגט] בבי"ת. כבר כתב רמ"א בס"ס קכ"ט (סע' ל"ד): מקום שהלשונות מתחלפות בקריאת הב' או הפ' או הוי"ן, כגון 'זנביל' או 'זנוויל', 'פיבוש' [און] 'ויבוש', שמקצת מדינות מדברים יותר בלשון רפוא, הולכין אחר לשון בני אדם במדינה שנותנים הגט. אם כן, כיון שהספרדים הדירים שם כותבים ב' במקום וי"ו, יש להכשיר שכתבו 'טימשבאר', ואף בשינוי היו"ד שכתבו. [ד]כיון שמדברים בלשונם כן, הולכין אחר לשון בני אדם, וכיון שהרוב הקהל הם ספרדים והם כותבים שם המקום כך", אנן בתרייהו גרירן,

לטעון שכפי שכותבים האשכנזים, אם הוא יקרא את זה לפי כללי כתיבה שלו, זה יישמע כשם אחר), כי מאחר דמתחלה הוחזק לכתוב באופן כזה ובאותיות כאלו, הרי הוחזק שזהו שמו וזה אופן כתיבתו, ובהשנות עכשיו אופן כתיבתו, לו יהא רק לספרדים, הלא בזה נמצא לעז על גיטין הראשונים.

**ו. ובאמת** יש מקור נוסף במיוחד ומפורש לענין אופן כתיבת האותיות, הנוגע לנדון דידן ממש, והוא מה שהביא הפתחי תשובה (סי' קכ"ח ס"ק י"ד) בשם תשובת פנים מאירות (ח"ב סי' י"ט), שדן בגט "הנכתב וניתן ב'טעמשוואר', וכתב הסופר 'טימשבאר' כמו שכותבים הספרדים על שם העיר הזאת. והשיב להכשיר כיון שרוב הקהל הם ספרדים והם כותבים שם המקום כך,

צריכים לכתוב 'לאנדאך', כי אות ו' לאשכנזי מורה על ניקוד חולם אשכנזי. ואף שבין האשכנזים עצמם יש חילוק בהגיית חולם, (והיינו שבמדינות פולין ואונגארין בטאוהו כמו [boy] בכתב אנגלית, ובמדינת רוסיה וקצת מדינת ליטא בטאוהו כמו [way] בכתב אנגלית, ובמדינות צפון דייטשלאנד והולאנד בטאוהו כמו [ouch] בכתב אנגלית, ובמדינות דרום דייטשלאנד ושוויץ בטאוהו כמו [go] בכתב אנגלית; וכפי מיטב ידיעתי, אם למעשה נודמן שם לעז בביטוי oy, כולם השתמשו באות ו' להורות על הצליל), מכל מקום בכתיבת עיר 'לונדון' היה בודאי נופל אות א' במקום אות ו' להורות על ביטוי הקמץ הנשמע לאשכנזים. ודוחק גדול לחלק שהבדל בניקוד אינו גדול כל כך כהבדל בביטוי אות. והרי רואים שבעיר 'נוא יארק' כותבים כן גם בגט שליחות, אף שנמצאו מדינות באיראפא שיקראו לאותיות New York 'נעוו יארק', וכמו שיתבאר כל זה להלן. ויצוין שבעיר 'פאריש' שבצרפת כותבים כן על פי הברה העתיקה, על אף שהיום כל הצרפתים אין מבטאים את האות האחרונה, שמוזה גם כן ראייה שאין משנים את הכתיבה כאשר המבטא משתנה.

י. מלשון הזה שכתב 'זהם כותבים שם המקום כך', ולא כתב 'זהם מבטאים שם המקום כך', משמע דהשינוי לא היה בביטוי הנקודה, דהיינו שהאשכנזים קראו הטיט בסגול והספרדים בחירק, אלא ששניהם ביטאו אותה בסגול, והספרדים כתבו ביוד, וכמו שהם משתמשים באות יוד להוראת נקודת סגול, בנוסף לחירק. [אבל מה שהם כתבו טימש-באר' נראה שבטאוהו בבית דגושה, (ולא שהשתמשו בכל מקום באות ב' להוראת ב' רפויה, כמו שהיום הם משתמשים בחד ו' להוראה זו במקום שהאשכנזים משתמשים

להוציא לעז על גיטין הראשונים". ואף שאין זה מובן מסגנון לשונו, נראה דלזה התכוון.

ח. וכן מה שסיים שם בתשובה: "וכמו כן השבתי בעיר 'אובן', שכותבים הספרדים 'בודין' דמתקריא אובן, ואף שלבני אשכנזים עיקר שם יהדות 'אובן', אפילו הכי לא כתבין 'אובן' דמתקריא בודין, וסמכין שהיה מתחילה רוב הקהל ספרדים, הכי נמי דכוותיה", גם כן צריך לומר הכוונה כן, דמתחלה היתה העיר תחת ממשלת התוגר והיו רוב תושבי העיר ספרדים, שקראו 'בודין', ואף כשנתרבו האשכנזים שקראו 'אובן' לא שינוהו להקדים השם החדש כדי שלא להוציא לעז על גיטין הראשונים. ועיין שם בתשובה מ"ה שהאריך באופן כתיבת עיר זו ונתלבט באיזה שם להקדים, וסיים: "ואפשר שלא לשנות (ב) [מ]גיטין הקודמים [ו] אפילו לכתחילה יש לכתוב בודין דמתקריא אובן". ונראה שכאן נסתפק קצת אם חשש הוצאת לעז הוא סבה מספיקה כדי להמשיך הנוסח הקדום. ומכל מקום, לפי מה שכתב בתשובה י"ט, הנדפסה בספר בראשונה, שבאמת כתבה באחרונה כמו שסיים "וכמו כן 'השבתי' בעיר אובן, שכותבים הספרדים בודין דמתקריא אובן", מבואר

שלא לשנות שם העיר, 'שלא להוציא לעז על גיטין הראשונים'. וכמו כן השבתי בעיר 'אובן' שכותבים הספרדים 'בודין' דמתקריא [א] 'אובן', ואף שלבני אשכנזים עיקר שם יהדות 'אובן', אפילו הכי לא כתבין 'אובן' דמתקריא [א] 'בודין', וסמכין שהיה מתחילה רוב הקהל ספרדים, הכי נמי דכוותיה".

ז. ובאמת, יש לעיין בכוונת דבריו, במה שכתב "וכיון שהרוב הקהל הם ספרדים והם כותבים שם המקום כך, אנן בתרייהו גרירן, שלא לשנות שם העיר, שלא להוציא לעז על גיטין הראשונים", שלכאורה נתן שני טעמים שונים במה שאין משנים הכתיבה הראשונה; הא', דנגררים אחר הרוב, הב', שלא לשנות שם העיר [כדי] שלא להוציא לעז על גיטין הראשונים, דמשמע דטעם השני הוא רק טעם נוסף. והנראה לומר בזה, דבא הפנים מאירות להסביר למה קבעו מתחלה לכתוב כאופן הספרדים אף שהיתה (כנראה) העיר מעורבת גם באשכנזים, ועל זה ביאר דמאחר שהם [היו] הרוב, נגררו האשכנזים אחריהם. ושוב התקשה דסוף סוף, אחר שנתרבו שם האשכנזים (או שכבר היה להם קהילה בפני עצמם) למה לא שינו אחר כך לעשות כמנהגם, ועל זה מתרץ דהוא "שלא

בשני ר'וין), וכמו שדימה בתשובה שם ענין זה לדברי הרמ"א (סי' קכ"ט סע' ל"ד): "מקום שהלשונות מתחלפות בקריאת הב' או הפ' או הו"ו, כגון זנביל או זנוויל, פיבוש, ויבוש, שמקצת מדינות מדברים יותר בלשון רפוא, הולכין אחר לשון בני אדם במדינה שנותנים הגט".

בעץ חיים<sup>(ב)</sup> (הלכות גיטין פ"ב), שכתב שם<sup>(א)</sup>: "בלונדרש מתא דיתבא על נהר טמיזא וגלברוק", וגם הביא בקיצור בענין זה משו"ת דבר שמואל [אבוהב] סי' שע"א שדן אם לכתוב שם העיר 'לונדון' או 'לונדריש'. וכדי להבין מה שלפנינו יש צורך להעתיק דברי התשובה שבדבר שמואל.

**דהנה**, עיין שם בדבר שמואל (אות ב'), שכתב<sup>(ד)</sup>: "שם עיר לונדון אינו ניכר פה במקום הנתינה, ובפרט בין בני עמנו ... ומה גם ששם העיר ההיא נעשה מקדם סניף וכינוי לקצת חכמיה כמו הרב הר"י מלונדריש המוזכר כמה פעמים בספרי הפוסקים של מרדכי<sup>(ט)</sup> ואחרים<sup>(טז)</sup>, שנראה מזה ששם העיר הזאת המורגל בפיהם מיום אשר היו שמה היה לונדריש", ועיין שם שלא יישב את תמיהתו. אולם, בספר טיב גיטין (לרבי חיים בן אליהו מודעי, סי' מ')<sup>(י)</sup> דן בגט שליחות מ'לונדון' שסידר<sup>(יח)</sup>, וכתב על זה: "שם העיר הנזכרת ('לונדון') כך

דחכריע כן להלכה למעשה<sup>(ט)</sup>. [וכן מצינו לאחד מגדולי הספרדים שהביא דברי הפנים מאירות כהלכה פסוקה, והיא במשא חיים לרבי חיים פאלאג'י (מנהגים מערכת ס' אות קס"א), שכתב: "כיון שרוב הקהל הם ספרדים והם כותבים שם המקום כך אנן בתרייהו גרירן שלא לשנות שם העיר שלא להוציא לעז על גיטין הראשונים"].

**ט. וכפי** מה שנתבאר בתשובת הבית יוסף, ובגט פשוט, ובפנים מאירות, ובטיב גיטין, באמת כן היה המנהג הפשוט בכתיבת גיטין להחזיק לא רק בעצם השם הקדום אלא גם באופן כתיבתו. ודבר זה יוכח בכתיבת העיר המפורסמת 'לונדון' בגיטין, וענינו יובן בהקדם דלהלן.

**הנה**, טופס נוסח הגט שנהוג ב'לונדון' לכל העדות כבר כמה מאות שנים הוא: ב'לונדון מתא דיתבא על נהר טאמש דמתקריא טאמישיש". ובספר 'הארץ לעריה', מעיר מטופס הגט שנדפס

---

יא. וכבר העירו כמה אחרונים דלמה בנדון עיר 'בודין' לא הסתפקו בשם זה הישן לבד והוסיפו גם מה שנקראת 'אובן'. ועיין בשו"ת חתם סופר (ח"ו סי' מ"א ד"ה הכלל השני) דמשום שלום מלכות נגעו בה, "דאיכא קצת קפידא למלכות בזה ... זה הוה כהסכמה גמורה לעקור שם הראשון", והיינו שעל כל פנים יש צורך להזכיר גם שם החדש 'אובן'. ואין זה ענין כלל למה שאנו דנים עליו.

יב. לרבינו יעקב ב"ר יהודה חזן מלונדרץ, מבעלי תוס'.

יג. אחר שכתב: "וזה טופס הגט כאשר נהגו רבותינו עתה ... וכך העתקתי מגט שהיה ראוי ליתן".

יד. בתחלת דבריו כתב: "פקוקים על גט שבא מעיר לונדריש שנת התל"ז".

טו. ראה מרדכי בבא קמא (רמז קנ"ב), הגהות מרדכי גיטין (רמז תס"ה וסוף רמז תס"ז),

טז. ראה פירוש הריב"א על התורה (פרשת משפטים בד"ה ומצאתי), שו"ת מהרי"ל (סי' ק').

יז. הובא גם בספרו חיים לעולם (אה"ע סי' ל"ד אות נ"א).

יח. בשנה תקכ"ה.

שנים לאחר פלישתם. ושליטתם על העיר (והמדינה) הסתיימה למעשה כארבע מאות שנה אחרי כך, כאשר לגיונות הרומאים נסוגו כדי להתמודד עם כמה עניינים פנימיים דחופים בארצם. ואז במקומם, השתלטו על האזור שבטים גרמניים, שכיום אנו קוראים להם אנגלו-סאקסים<sup>כ</sup> (Saxons Anglo), והם הסבו את שם העיר ל'לונדון' (או לצלילים דומים<sup>כא</sup>), שהוא קיצור משם המקורי. ומסתבר דבזמנם, כן היתה העיר נקראת על ידי הרבה (אם לא רוב) תושביה.

**ומכל מקום,** בכמה מדינות אחרות, מהן קרובות ביותר לענגלאנד כמו צרפת<sup>כב</sup> ומהן רחוקות כמו ספרד<sup>כג</sup> ואיטליה<sup>כד</sup>, קראו לעיר זו בשם 'לונדריש', [ובאותיות לאטיניות, <sup>כה</sup>Londres], וכך היא נקראת במדינות אלו עד ימינו<sup>כו</sup>, שלכן ברור שגם

רגילים לכתוב בכתובות וגיטין. ואף שהספרדים קורין אותה 'לונדריש' מכל מקום עיקר שמה היא 'לונדון', וכן הוחזקו לכותבה, ונקראת כן בפי רוב ההמון בכל מדינות אלו. ואחרי שובי אל ביתי ראיתי בספר דבר שמואל שפקפק על כתיבת עיר לונדון, יעוין שם. ומלבד כי מי יוכל לשנות ממנהג העיר שהוחזקו בזה, וקרוב הדבר להוצאת לעז על גיטין הראשונים, עוד אחרת כי גם ישראל הכי קרו לה התם ובכל מדינות אשכנז, זולתי הספרדים קרו לה לונדריש".

**י. ולע"ד** דפשר וביאור כל הענין הוא כך, ומקורו תלוי בדברי עבר של התפתחות עיר זו מיום הוסדה, והיא: הרומאים הגיעו למדינת ענגלאנד לפני כאלפיים שנה בערך<sup>ט</sup>, והם קראו ל'לונדון' 'לונדיניום'. לונדיניום הוקמה כעיירה אזרחית על ידי הרומאים כארבע

ט. ובספר יוסיפון מובא: "דודנים הם דנישכי היושבים בתוך לשונות ים אוקיינוס בארץ דנמרק (Denmark) ובאינדיא (עם הדאנים) בתוך הים הגדול אשר נשבעו לבלתי יעבדו להם (לרומאים). ויתחבאו בתוך גלי ים אוקיינוס ולא יכלו, כי הגיעה ממשתל רומא עד אחרית איי הים".

כ. כפי הנראה במקור הם שתי אומות נפרדות, אנגלו ו-סאקסים.

כא. לונדין, לונדן, לונדון.

כב. שתי ערי בירה, לונדון ופאריש, מרוחקות רק 214 מייל (344 ק"מ) זה מזה.

כג. שתי ערי בירה, לונדון ומאדריד. מרוחקות 784.541 מייל (1262.597 ק"מ) זה מזה.

כד. שתי ערי בירה, לונדון ורומי, מרוחקות 890.436 מייל (1433.018 ק"מ) זה מזה.

כה. בכולן, ה-S משותקת ולא נשמעת במבטא. וגם נמצא חילוק קטן ביניהן בשם הזה, שבלשון צרפתית הנקודה שתחת הריש (R) נשמעה בדומה קצת לסגול (אבל לא סגול גמור), ובלשון ספרדית נשמעה כמו חירק, ואילו בלשון איטלקית נשמעה כמו פתח. וגם מוכח שבזמנם ובמקומם היו כותבים בגט כמו הכתיב (ולא הקרי), ובמקום אות סמך היו משתמשים בשין שמאלית. ואולי בזה מובן קצת מה שבספר עץ חיים נכתב בגט 'לונדרש', ובספר דבר שמואל נכתב 'לונדריש'.

כו. זה לא נבע מתוך עצם הכוונה לקרא לעיר בשם אחר, אלא זה התבסס על ההגייה והניב הכללי של אנשים שהיה בשימוש בארצם. ולמשל, במדינות מסוימות מדגישים הכל במלעיל במקום שבמדינות

בתקופה קדומה שהעיר היתה תחת שליטת האנגלו-סאקסים, היו הרבה תושבי העיר שהיגרו ממדינת צרפת ומדינות אחרות שקראו לעיר 'לונדריש', כמנהג מקום מוצאם. ובפרט מאז שהאנגלו-סאקסים נכבשו על ידי צרפתים מחבל נורמנדי שכיום אנו קוראים להם נורמניים (Normans) בשנת ד' אלפים תתכ"ו (שהוא 1066 למספרם), נתרבו התושבים שקראו לעיר בשם 'לונדריש' במקום 'לונדון'. וגם כשאחר כך, בשנת בשנת ד' אלפים תתקס"ו (שהוא 1204 למספרם), ששוב שלטו בה מלכים שלא התייחסו לאומה הנורמנדית, היו הרבה תושבים שהמשיכו להשתמש בשם 'לונדריש'.

וזו היתה הסבה שהיהודים תושבי המדינה, עד שנתגרשו ממדינה זו בשנת ה' אלפים נ', קראו לעיר זה 'לונדריש', כי רובם (או כמעט כולם) של תושביה היהודים, בעצמם או אבותיהם, היגרו לשם (אפילו קודם שליטת הנורמדיים, וכל שכן אחריה) ממדינת צרפת, שהיא המדינה הסמוכה ביותר למדינת 'ענגלאנד<sup>(כ)</sup>', ומחמת זה גם התמידו לסחור עם אנשי מדינה זו. [ועיין בספר

התרומה (הלכות שבת ס"י רכ"ד), שכתב: "ובים שעוברים ללכת ארץ האי שקורין 'אנגליטירא<sup>(כ)</sup>', פעמים שעוברין אותה ביום אחד כשיש להם רוח טוב".] והרי דבר זה בולט ביותר, כי נודע שחכמי התוספות שבמדינה זו למדו והיו לתלמידי בעלי התוספות שגרו בצרפת. ולדוגמא, ר' אליהו הקדוש מיורק, שנהרג על קדוש השם בעיר יורק בשנת ד' תתק"ן, היה תלמידו של רבינו תם (שנפטר בשנת תתק"ל בערך); רבי משה ב"ר יום טוב מלונדריש, היה תלמיד ר"י הזקן (ר' יצחק ב"ר שמואל שנפטר סמוך לשנת ד' תתק"ן) שהוא בעצמו היה תלמידו הגדול של אחי אמו, רבינו תם, ועמד בראש ישיבה בעיר דנפיר - דנפירא - דמפייר בצרפת; בנו של רבי משה, רבי מנחם (אליהו מנחם) מלונדריש, היה תלמיד רבי שמשון משאנץ, וכהנה.

**יא. אולם,** אין הכי נמי שבימי הראשונים היתה העיר נקראת על ידי יהודים רק בשם 'לונדריש', וגם בעלי התוספות שגרו שם התייחסו ונקראו אחר עיר זו, וכנ"ל, מכל מקום כשנתגרשו כל היהודים ממדינה זו בשנת ה' אלפים נ' (שהוא 1290 למספרם) הרי

אחרות מדגישים אותה מלה במלרע, וכדומה, שלפעמים זה מייצר צליל וניב שונה לאותה מלה. (ולדוגמא קטנה, הרי עיר הבירה של צרפת, שנקראת 'פאריז' או 'פאריס' מתושבי מדינות אחרות, נקראת 'פארי' על ידי הצרפתים עצמם אף שהם עצמם כותבים 'פאריס' - Paris.)

כו. כי גוף המים המפריד בין ענגלאנד לצרפת בנקודה הקרובה ביותר, הוא מרחק של 20.5 מייל (33 ק"מ).

כח. השם המקורי למדינת 'ענגלאנד'. (כי תרגום מילולי של ענגלאנד - Terre בצרפתית, פירושו 'ארץ'. הרי Anglaterra פירושו 'ארץ האנגלים', וכן היא נקראת עד היום בצרפתית.)

כמה עשרות שנים אחר כך נתיסד בלונדון קהילת אשכנזים הראשונה, שרבה הראשון היה רבי יהודה לייב ב"ר אשר ענזיל (אחר כך ברוטרדאם), וזמן קצר אחר כך רבי אהרן אורי פ"א בוש הארט המבורגר (ל) שנתמנה בשנת תס"ה לרב בית הכנסת הגדול לקהל אשכנזים.

**יב. והנה,** בגט פשוט הנזכר הסביר דברי הבית יוסף שמה שממשיכים לכתוב בגיטין שמה הקדום של העיר, אף כשהוא נשתקע מקריאת בני אדם, זהו דוקא אם יישוב היהודים לא נשתנה, ולא הופסקה מעולם הכתיבה בשם הקדום. מה שאין כן אם נתגרשו היהודים ושבו אחר זמן, הרי אז כותבים בגט שם העיר כפי שהיא נקראת עכשיו, דאם נכתוב שם הישן הרי יש בזה משום נשתקע, וכמו שנתבאר ברש"י בגמרא שבת (דף לו: בד"ה לגיטי נשים).

**ומוכרחים** לומר, דבתקופת שלש מאות וחמשים שנה שלא גרו יהודים בלונדון נשתנתה המציאות, ורוב רובי התושבים בעיר הפסיקו להשתמש בשם 'לונדריש' והתחילו להשתמש בשם 'לונדון', ומטעם הנ"ל שכבר נעשו האנגלו-סאקסים אדונים הבלעדים על

במציאות ממילא הושבתה והופסקה ליהודים השתמשות בשם זה בכתיבת גיטין ושטרות. והנה, כבר הוזכר לעיל שהעיר היתה תחת ממשלת הצרפתים עד שנכבשו הארצות שלהם בצרפת בשנת ד' אלפים תתקס"ו (שהוא 1204 למספרם), וחזרה העיר לממשלת האנגליים שקראו תמיד להעיר בשם 'לונדון', ובמשך הזמן נקראה העיר כן מכל תושביה מחמת המציאות שנעשו האנגלו-סאקסים אדונים על הארץ. ולכן, כששלש מאות וששים ושבע שנים אחר גירושי היהודים ממדינה זו, הותר ליהודים בשנת תי"ז (שהוא 1657 למספרם) בהשתדלות החכם רבי מנשה בן ישראל מעיר אמסטרדאם (ט), לחזור ולגור שם, הרי אז כבר הוסב לקרא כמקדם בשם הישן 'לונדון', ולא 'לונדריש', וזה גרם גם ליהודים לאמץ את אותו השם.

**והנה,** כששבו היהודים ללונדון בשנת תי"ז, הוקם בית הכנסת הראשון, ובשנת תכ"ג נתמנה רבי יעקב ששפורטש מאמסטרדאם (ל) לרב הקהילה (א). וכידוע שהמהגרים הראשונים ל'לונדון' ולכל המדינה, וגם רבניהם ובתי כנסיהם, היו ספרדים שהיגרו ממדינות הסמוכות, ורק

כט. מחבר ספר נשמת חיים בעניני נשמה וגלגול.

ל. בעל מחבר שו"ת אוהל יעקב וחבירו של רבי מנשה בן ישראל, ונודע כמשיב מלחמה נגד כת שבת צבי.

לא. מאיזה טעם (כנראה בגלל מגיפה), עזב משרתו אחר כשתי שנים, וכמדומה שרבי משה אטיאס מעיר המבורג היה רבה השני של הקהילה.

לב. חתנו של הבית שמואל על אבן העזר.



זמן ומתחילים מחדש, דאז פשוט יתלו  
השינוי בשינוי המציאות.]

יג. וההשתמשות הקבועה בזה השם  
התקיימה במדינה  
עצמה, אבל במדינות אחרות ובפרט  
הרחוקות קצת עדיין הורגלו בשם הישן  
[עד ימינו עתה]. ובזה מובן מה שבדבר  
שמואל פקפק בגט שהגיע מ'לונדון'  
בשנת תל"ז, כעשרים שנה אחר יישוב  
היהודי החדש בלונדון, כי המחבר שו"ת  
דבר שמואל היה רב ואב בית דין בעיר  
'וינציה' שבמדינת איטליה, הרחק  
מלונדון<sup>(ל)</sup>, ושם ביטו את השם  
'לונדריש' כנ"ל, ולא ידע על השינוי  
שהתחולל במדינת ענגלאנד במאות  
השנים האחרונות בקריאת לונדון עיר

המדינה ועל עיר הבירה שגרם שלאט  
לאט התמעטה השפעת השפה הצרפתית  
על ענגלאנד בתקופה ההיא. ולכן, כששבו  
היהודים הראשונים למדינה זו בשנת תי"ז  
וקבעו מחדש כל ענינים הקהליים, מצאו  
הרבנים לנכון לקבוע מחדש השם  
לכתיבת גיטין, ותפסו להשתמש בשם  
שהעיר נקראת על ידי רוב רובי תושביה,  
הן יהודים והן גוים<sup>(ל)</sup>, ובפרט שנקראה  
כן גם בערכי העיר. [ולחשש הוצאת לעז  
על גיטין הראשונים לא חשו, דזה שייך  
רק אם שינו את השם בהמשך אחד עד  
שעדיין לא הופסק כתיבת שם הישן,  
דיאמרו דמה שהופסקה שם כתיבה  
הרגילה הוא מפני שמצאו איזה פסול  
בכתיבת שם הישן ולא כשהופסק איזה

לג. ומסביר יש לומר דאף אם נמצאו באותו זמן למספר בני אדם שעדיין קראו לעיר 'לונדריש', הם היו  
מספר מועט מאד. וגם ברור דהיהודים שגרו אז בעיר, כמעט כולם לא קראו לשם זה בכלל. (אבל לא  
ממש כולם, כי מצינו לחתנו של הבית שמואל הנ"ל, הרב האשכנזי השני, שכתב בשער קונטרס אורים  
ותומים על עניני חרם דרבינו תם: "דברי אורי פייבוש החו' פה ק"ק לונדריש קרתא רבתא באינגלוטירא".  
וכן כתב גם בהקדמה: "הביאני לק"ק לונדריש באינגלוטירא". אולם שם בעמוד ח' כתוב: "מי הוא זה  
ואי זה הוא אשר יכול לסדר גט פה לונדון". ושם באותו עמוד: "אורי פייבוש המבורגר ח"ו קהל אשכנזים  
פה לונדון לעת עתה". ועוד שם אחר כך: "עד כאן דברי הב"ד במושב הרב הכולל אב"ד דק"ק ספרדים  
יע"א בלונדון והתורני ה' ספרדים ואנכי הצעיר". ומוכרחים לומר, דמה שפסק המחבר (סי' קכ"ח סע'  
ג') ד"אם יש לעיר ב' שמות יכתוב: מתא פלונית דמתקריא פלונית", זהו כשחלק גדול מהעיר קוראים  
בשם שני, ולא בקריאת מיעוטא דמיעוטא. ואולי היתה אז גם קצת קפידת המלכות בזה (עיין לעיל או"ק  
י"א בשם תשובת חתם סופר), דמאחר שהיהודים הורשו אז לחזור לארץ לאחר מאות שנות גירושין, היה  
צורך גדול להראות שהם אזרחים נאמנים ומשתמשים בקריאת העיר כמו גויי הארץ.

ומה שבגט שנשלח מלונדון להדבר שמואל לא הוזכר גם שם העיר 'לונדריש' שהוא שם מקום הנתינה,  
אף שהרמ"א (שם) כתב: "ואם יש להן שם אחד במקום הכתיבה ושם אחר במקום הנתינה, דינן כמו  
בשמות הבעל" (דכותבים שניהם ומקדימים השם דמקום הנתינה). יש לומר דמאחר שהמחבר לא הביאו  
לדין זה כלל, וגם המעיין בדברי הבית יוסף (שם) בדין זה יוכח דסובר בענין זה דדין שם העיר קיל הרבה  
מדין שמות הבעל והמגורשת, על כן יש להניח בודאי דמאחר שכשקבעו השם לעיר 'לונדון' לכתיבת  
גיטין היתה שם רק קהילה ספרדית עם בית דין ספרדי, הלכו לגמרי אחר פסק המחבר. ואולי גם לענין  
זה היה להם קצת חשבון של קפידת המלכות.

לד. כאלפיים ק"מ.

הכי קרו לה התם", הכוונה להיהודים הגרים שם בלונדון עצמה. ומה שסיים "זולתי הספרדים קרו לה לונדריש", הכוונה לתושבי מדינת ספרד שקוראים לה כן גם עכשיו, או להספרדים היהודים הרחוקים מאד ממדינת ענגלאנד, וכנ"ל.

**יד. והנה,** הדבר ממש מוכרח שהרבנים שקבעו אופן כתיבת השם לגיטין בלונדון היו ספרדים, שהלא זמנו של גט שדן עליו בתשובת דבר שמואל הרי הוא כמו שלשים שנה לפני שהתקבצו האשכנזים לעשות בית הכנסת משלהם. וזה מוכרח גם ממה שהוקבעה כתיבת העיר ל'לונדון', ולא 'לאנדאן' ככתיבת האשכנזים (שהקמץ האשכנזי דומה לחולם הספרדי). וכן ממשיכים עד ימינו לכתוב 'לונדון' בגיטין, אף שכעת, וכמדומה כבר מאתיים שנים האחרונים, הספרדים שם הם מיעוטא דמיעוטא לגבי האשכנזים<sup>לו</sup>, ואף על פי כן לא עלה מעולם על דעת שום אחד לשנות מקביעות הישנה ולכתוב 'לאנדאן'. וזו גופא היא ראייה ברורה לההנחה ולכלל דלעיל, דאם כבר נקבע לכתוב שם העיר באיזה אופן, דאין לזוז כלל מהקביעות הראשונה, ובכלל זה שינוי אופן הכתיבה לעדות שונות. ועל זה נאמר (תהלים נ', כ"ב): "בינו נא זאת"<sup>לו</sup>.

הבירה, כי עד זמן קרוב לזה, היינו שנת תי"ז, כלומר רק עשרים שנה לפני עריכת הגט, הרי לא גרו שם יהודים. וזהו מה שכתב שם: "שם עיר 'לונדון' אינו ניכר פה במקום הנתינה, ובפרט בין בני עמנו". ומאחר שכן, וגם היה ידוע לו השימוש וההתייחסות לשם 'לונדריש' מתוך ספרי הראשונים, על כן פקפק על גט שהגיע מעיר זו בשם חדש. אמנם, בעל מחבר טיב גיטין (מודעי) שהגיע לו גט מלונדון יותר ממאה שנים אחרי שחזרו היהודים לגור שם, וכבר ידע מהנעשה שם, שפיר כתב: "שם העיר הנזכרת, כך רגילים לכתוב בכתובות וגיטין". ומה שהוסיף שם: "אף שהספרדים קורין אותה 'לונדריש' מכל מקום עיקר שמה היא לונדון", הכוונה לתושבי מדינת ספרד שקוראים לה כן גם עכשיו, או להספרדים היהודים הרחוקים מאד ממדינת ענגלאנד, ואכן בעל המחבר הזה הרי שימש ברבנות בעיר צפת ואחר כך בעיר 'קושטאנדינה' ועיר 'אזמיר' שבמדינת טערקיי, שרחוקה עוד יותר מלונדון<sup>לז</sup>. וכן מה שכתב אחר כך "ונקראת כן בפי רוב ההמון בכל מדינות אלו", הכוונה לתושבי המדינות שלא הושפעו ממדינת צרפת, ספרד ואיטאליא, ששם רובם קוראים לה לונדון. וזהו שכתב שם "כי גם ישראל

לה. כאלפיים וחמש מאות ק"מ.

לו. ואכן, הרבה אשכנזים בהזכרת שם העיר או בכתבי עת, כותבים 'לאנדאן'.

לז. ועיין ברבינו יונה משלי (א', ב'), בד"ה להבין אמרי בינה) שפירש: הבנת הדבר, היא ההגעה לתכלית כונת האומר בו, בהבין אליו המחשבה. כמו: "הבן להלו את המראה" (דניאל ח, טז); "בינו נא זאת שוכחי

לכתוב בגיטין "בברוקלין מתא דיתבא על  
כיף ימא ועל נהר איסט ריווער ועל מי  
נהרות" יותר מתשעים שנה. וכן בעיר  
מנהעטן, שכבר הוקבע לכתוב "בנוא  
יארק מתא דיתבא על כיף ימא ועל נהר  
האדסן" יותר ממאה שנה<sup>(מא)</sup>. והרי מיום  
קיבוץ יהודים בעיירות אלו כבר נסדרו  
גיטין שם במשך הזמן, להרבה עשרות  
אלפי יהודים, אשכנזים וגם ספרדים, ואף  
על פי כן מעולם (עד זמן האחרון) לא עלה  
על הדעת לאיזה רב, ובפרט לגדול  
בתורה, לשנות לספרדים מנוסח הקבוע  
והמקובל לשם העיר. ואף שלפי ידיעת

טו. **ודבר זה**, שלא לשנות בגט מנוסח  
הקבוע הקדום, היה מעולם  
נהוג ומקובל בכל מקום, ולא רק  
ב'לונדון'. ולדוגמא, הגט הראשון<sup>(לח)</sup>  
שנכתב בעיר "לאס אנדזשעלעס מתא  
דיתבא על נהר לאס אנדזשעלעס ועל מי  
מעינוט", זמנו כ"ה תשרי תרכ"ז, ונוסחו  
הוקבע על ידי הג"ר יצחק אלחנן  
ספעקטאר מקאוונא<sup>(לט)</sup>, ובמשרד של  
אירגון רבני מסוים בעיר זו נמצאו יותר  
משלשים וחמש אלפים גיטין<sup>(מ)</sup> שנסדרו  
אצלם מיום ההוא והלאה. ובאופן דומה  
בעיר ברוקלין, שכבר הוקבע והוחזק

אלוה" (תהלים נ, כב); "בינותי בספרים" (דניאל ט', ב'). ופעמים תבוא על ההכרה, כמו: "אבינה בבנים"  
(להלן ז, ז); "ויבן עלי" (שמואל א - ג, ח). אמרי בינה. דברים עמוקים, שלא ישיג אדם לדעתם, עד  
שיתבונן בהם ויעמיק בהבנתם

לח. צילום גט זה נמצא תחת ידי.

לט. כך סיפר לי רב אחד, מזכיר אירגון רבני שהוא גלגול הבית דין הראשון בעיר זו מיום הוסדרו. וגם  
סיפר שנמצא תחת ידם כמה תשובות מהג"ר רבי יצחק אלחנן מקאוונא (שהשיב לשאלות הרבנים שם)  
שלא נדפסו בספרו שו"ת עין יצחק ושאר ספריו.

מ. כמדומה שהסכום הזה מסר לי הרב הנ"ל.

מא. ובאמת, כמה זמן עבר עד שנעשתה קביעות אחידה ומקובלת לעיר זו. עיין בספר מטעי משה (סי'  
י"ג בדף לג); בתשובה שכתב בשנת תרכ"ב, שמביא ממי שכתב בגט כבר בשנת תרי"א, "כאן בנייא יארק  
מתא דיתבא על כיף ימא ועל נהר האדסן אשר באמעריקא הצפונית" (כי היהודים דאז היו קוראים 'נייא'  
שהוא פירוש האנגלי new), וחלק עליו בכמה דברים, עיין שם, ובמשך הזמן נתנפה הדבר עד שכולם  
היו כותבים כנוסח הקיים עכשיו, ורק כשהיו מסדרים גט שליחות מנוא יארק היו כותבים 'נייא יארק  
דמתקריא נוא יארק' או 'נעוויארק דמתקריא נויארק' (עיין בשו"ת בית יצחק סי' ע"ה ובשו"ת יד יוסף  
סי' א'). ובשו"ת מלאת אבן (באבן בוחן ח"ב דף כז). הביא מה שכתוב במטעי משה, שדן היאך לסדר  
גט בנוא יארק, והתחיל לסדר הגט ב'נייאארק דמתקריא נויארק, ועל זה כתב: "גם זה אינו כעת (כתב  
את זה בשנת תרע"א) כי כולם קוראים את העיר נויארק, רק כששולחים גט למדינות אחרות כמו רוסיא,  
פולין, ליטא, כותבין 'נייאארק' עין כי שם קורין את העיר כן. ולמדינת אוסטרייך, אונגארן, גאליציע, וכן  
למדינות אשכנז ופראנצייא (צרפת) כמו פריז, וכן למדינת רומעניען כותבין 'נעוויארק', כי שם קורין את  
העיר 'נויאארק' - 'נעוויארק'". וכנראה שזמן קצר אחר שכתב את זה קבעו לכתוב רק 'נוא יארק' אף  
בגיטי שליחות.

יז. ומכל הנ"ל יש להוציא תוכחה מגולה על איזה רבנים ספרדים יחידים, חדשים מקרוב באו, שהתחלו כעשרים או עשרים וחמש שנים האחרונים, לחרוג מכלל הזה, ובמקום לכתוב 'לאס אנדזשעלעס' כותבים תמורתו 'לוס אנג'יליס'; וכן במקום לכתוב 'ברוקלין מתא דיתבא על כף ימא ועל נהר איסט ריווער ועל מי נהרות', הם כותבים 'ברוקלין מתא דיתבא על כף ימא ועל נהר איסט ריווער ועל מי נהרות'; וכן במקום לכתוב 'נוא יארק מתא דיתבא על כף ימא ועל נהר האדסן', הם כותבים 'נורק מתא דיתבא על כף ימא ועל נהר הודסן'. וכבר אמור לעיל "בינו נא זאת", כי בלא יודעים במעשיהם הם גורמים להוציא לעז על גיטין הראשונים גם של הספרדים, ועליהם וכיוצא בהם שייך לומר שלא טוב עשו בתוך עמם.

**והארכתי קצת כדי להבין את מה שלפנינו,** שעולה שאפילו לספרדים בבית דין ספרדי אין לשנות כלל וכלל אופן כתיבת העיירות והנהרות ממה שנהגו מקדמת דנא. וכבר נאמר במדרש לקח טוב על שיר השירים (א', ח'): "צאי

ישנה עיר אחת שספרדים ואשכנזים כותבים מכבר שם העיר באופן שונה, והיא עיר מאנטעווידעא שבמדינת אוראגוויי, נראה שזהו מפני שהעדות השונות הגיעו לשם בבת אחת בערך, ולא היתה קיימת קביעות לכתיבת שם העיר קודם לזה, בשונה מרוב רובי עיירות [שבעולם].

טז. (ומדי דברי בענין זה, נחוץ מאד לציין שהיה לי כמה הזדמנויות לישא וליתן בהלכה, בכתב ובעל פה, עם רב ספרדי מפורסם וגאון גדול, ה"ה חכם בן ציון אבא שאול ז"ל, <sup>מב</sup>) ובאחת הפעמים נפנתה השיחה לכמה דיני גיטין בנוגע לספרדים, והנני זוכר שבתוך הדברים דיברנו ודננו מענין סידור גט ברב יחידי (בלי בית דין), וסידור גט בלילה, וסידור גט לספרדים בבית דין אשכנזים <sup>מג</sup>). ובנושא זה האחרון מסר לי את חות דעתו, שאז יש לבית דין אשכנזים לכתוב להם כאופן הספרדיים. והוסיף לבאר שההקפדה העיקרית בזה היא אופן כתיבת שמותיהם, אבל לא כל כך עצם נוסח הגט שנהגים הספרדים <sup>מד</sup>). וכלל כלל לא הזכיר דבר מאופן כתיבת שם העיר ונהרותיה.)

מב. ראש ישיבת פורת יוסף בירושלים.

מג. או להיפך. ויש בזה מחלוקת גדולה בין האחרונים.

מד. אף שגם זה מיוסד ומושרש על פי הלכות ומנהגים שונים, החל מתקופת הגאונים.

לך בעקבי הצאן" - "כלומר, לכי לך וְה' יתברך ישלח ברכה במעשה ידיכם.  
בדרך האבות" מה).

מוקירכם,

שמואל יהודה ליב לאנדעסמאן



מה. והא לך דברי המרדכי תענית (רמז תרל"ז): "בספר החכמה רבינו ברוך ממגנצ"א כתב בשם ר"א ממיץ: ראיתי מנהגים שלא ישרו בעיני, אומר אני חדשים מקרוב באו ולא שערות רבותינו הראשונים אשר מימיהם אנו שותים ומפיהם אנו חיים".

## בענין מי שבא ואמר כהן אני<sup>א</sup>

הרב יהודה אריאל עובדיה

רב מנין אברכים ספרדי ודומ"ץ בבית הוועד לענייני משפט, ליקווד

להחמיר, אבל האשה אינה לוקה על פיו,  
עכ"ל.

שיטת הרמב"ם בדין מי שבא  
בזה"ז ואמר כהן אני

דעת המל"מ והש"ש דמירי  
בהחזק ל' יום

**ובמשנה** למלך תמה על מה שהרמב"ם  
סתם וכתב שאם נשא או נטמא  
לוקה, והרי אין אדם לוקה או מת ע"פ  
עצמו, וכמ"ש הרמב"ם עצמו (פ"א  
מאיסו"ב הכ"א) גבי איש ואשה שבאו  
ממדינת הים, הוא אומר זאת אשתי, והיא  
אומרת זה בעלי, אין הורגין עליה משום  
אשת איש אא"כ הוחזקה בעיר שהיא  
אשתו ל' יום. ומכח זה כתב המל"מ  
דמוכרחים לומר דגם כאן כוונת הרמב"ם  
היא על זו הדרך, שרק אם הוחזק לכהן  
ל' יום לוקה, אבל משום אמירתו גרידא  
אינו לוקה. ואע"פ שהרמב"ם כאן לא  
פירש כן בדבריו להדיא, צ"ל שסמך על  
מה שכתב לעיל בפרק א'.<sup>א</sup>

**כתב** הרמב"ם (פ"כ מאיסו"ב הי"ג): מי  
שבא בזמן הזה ואמר כהן אני אינו  
נאמן, ואין מעלין אותו לכהונה ע"פ  
עצמו, ולא יקרא בתורה ראשון, ולא ישא  
את כפיו, ולא יאכל בקדשי הגבול, עד  
שיהיה לו עד אחד. אבל אוסר עצמו  
בגרושה וזונה וחללה, ואינו מטמא  
למתים, ואם נשא או נטמא לוקה,  
והנבעלת לו ספק חללה, ע"כ. וכ"ה  
בטוש"ע אהע"ז (סי' ג ס"א). ופירש הרב  
המגיד דהא דנאסר בגרושה וכיו"ב הטעם  
פשוט משום דשוניהו לכל פסולי כהונה  
אנפשיה חתיכה דאיסורא. והטעם שאם  
נשא או נטמא לוקה, כתב הרב המגיד  
וז"ל: שכיון שהחזיק עצמו בכהן  
מעיקרא, כשהן מתרין בו אינה קרויה  
התראת ספק לגבי נפשיה, שכבר נאסר  
בודאי על פיו, שהוא נאמן על עצמו

א. רוב המובא במאמר זה הדפסתי בס"ד בילקוט מאמרים שהוצאתי בשנת תשפ"ב במתכונת מצומצמת,  
הנסמך בשם 'כל הכתוב לחיים'. והדפסתיו כאן בתוספת נופך ועוד כמה תיקונים, הואיל והוא שייך לענייני  
אבן העזר.

ב. ונראה שאין הכרח שהרב המגיד חולק על עצם סברת המל"מ, שהרי הרב המגיד גם הוא נקט דהטעם  
שלוקה היינו משום ההחזק לכהן מעיקרא, ומשמע דבאמירה לבד בלא שיוחזק לא סגי, ועי' להלן.

ע"פ דברי הירושלמי (קידושין פ"ד ה"י): ומנין שהורגין על החזקות, רבי שמואל בריה דרבי יוסי בי רבי בון אמר כתיב (שמות כא, טו) 'ומכה אביו ואמו מות יומת', וכי דבר בריא הוא שזה הוא אביו, והלא חזקה היא שהוא אביו ואת אמר הורגין כו'. אבל לכאורה בבבלי (חולין יא:) פליגי אירושלמי, כיון דבבלי מבואר ד'ממכה אביו ואמו' ילפינן דאזלינן בתר רובא, דרוב בעילות אחר הבעל.

**ומזה** הוכיח הגרש"ש דהרמב"ם מפרש שהבבלי והירושלמי לא פליגי אהדדי, אלא שניהם לדבר אחד נתכוונו, שכל שעל פי הרגיל מוכח הענין שכך וכך הוא, הוי כהוכחת רוב ואנן סהדי והענין מוחזק בתורת 'ודאי'. ומעתה, היכא דכל האיסור אינו אלא משום דשויה אנפשיה חתיכה דאיסורא, כהבא ואומר כהן אני, איך יתכן לומר דהדבר הוחזק לגבי ידיה עד שיהא לוקה על האיסור, והלא מעולם לא הוחזק הענין בתורת ודאי כהוכחת רוב ואנן סהדי, ולא דמי לאותן החזקות שהורגין על פיהם. והוסיף הגרש"ש, דאפי' נימא דכיון דנתחזק הענין אין לנו לדון איך נולדה חזקה זו, מ"מ הלא כאן מתחילה היה שובר עמה שלא הוחזק לגבי העולם רק לגבי ידיה, א"כ איך אפשר אח"כ לחלק ביניהם דלגבי ידיה מחזיקינן לו דאי ולוקה וגבי ידיה יהא היתר, וסיים דענין כזה הוא רחוק מן הדעת ולא מצאנו כענין זה בש"ס ובפוסקים.

**ואחריו** נמשך גם בשב שבעתתא (ש"ו פ"י), אלא שהקשה (שם פ"א) דא"כ מפני מה הנבעלת לו ספק חללה ולא ודאי, והרי כבר הוחזק לכהן ל' יום, וכי היכי דבאיש ואשתו שהוחזקו ל' יום ע"פ עצמם מהני להרוג על פיהם, כן צריך להיות הדין אף הכא. וכתב לחלק ביניהם, דהאומר זו אשתי והיא אומרת זה בעלי, מאחר שהוחזקו אצל כל העולם כאיש ואשתו לכך הרי היא כאשת איש ודאי, משא"כ אדם המחזיק עצמו בכהונה, כיון שאין מעלין אותו לכהונה על פיו לקרוא בתורה ראשון ולאכול בקדשי הגבול וכו', ואדרבה אצל העולם הוא בחזקת ישראל והוא מובדל מקהל כהונה, לכן אין בו משום חזקה אלא לגבי נפשיה, יעו"ש.

### תמיהת הגר"ש שקאפ על דבריהם

**והגר"ש** שקאפ זצ"ל בשערי ישר (שער ו פרק ח) כתב דמדברי הגאון בעל ש"ש נראה שהוא מפרש שחזקת ל' יום כלפי העולם היא כעין אתחזק איסורא האמור בש"ס, ומהאי טעמא יש מקום קצת לומר דלא אתחזק האיסור רק לגבי ידיה, שנתחזק לענין הנהגה שאסור ליה ולא לאחריו. אבל מהרמב"ם שם (פ"א מאיסו"ב ה"כ) מוכח שלא זה הוא ענין ההחזקה לו דאי שמדבר בו, שהרי הרמב"ם שם הוכיח דסמכינן אחזקה ממה שמקלל ומכה אביו דינו במיתה, והוא

## מו"מ בקושיית הגרש"ש

**והנה,** אף שעצם סברת הגרש"ש מוסכמת אצל כמה אחרונים [עי' חזו"א (אהע"ז סי' כ אות יח-ט), ועי' או"ש (פ"כ מאיסו"ב הי"ג)], מ"מ לכאורה אין תלונתו בזה על הגרש"ש, דהרי הגרש"ש (שם פ"י) גילה דעתו דאין כוונתו לומר דחזקה זו מבררת לנו האמת, אלא רק לחייבו במלקות ע"י חזקה זו אם נשא או נטמא, דהואיל ונאמן לומר כהן אני רק משום דשויה אנפשיה חתיכה דאיסורא, א"כ א"א לחייבו מלקות ע"פ דבריו גרידא, וכמבואר מדברי הרמב"ן והרשב"א המובאים בטור וב"י יו"ד (סי' קפה) דכל היכא דמהני אמתלא שיחזור בו העד מדבריו הראשונים אין לוקין על פיו, שמא יחזור בו והויא התראת ספק, ולכן האומרת טמאה אני אין בעלה לוקה עליה כיון דיכולה לחזור בה ע"י אמתלא, משא"כ אם הוחזקה נדה בשכנותיה לוקה עליה משום דשוב לא מועלת לה אמתלא (וע"ע אהע"ז סי' יט).

**מיהו,** תוקף הקושיא על הגרש"ש הוא באמת על עצם היסוד שחידש, דכל איסור שהוחזק ל' יום באיזה אופן שיהיה שוב לוקה עליו, וע"ז קשה מאוד מסברת הגרש"ש, שהרי כל ענין חזקה ל' יום הוא משום שנראה דהנה אמת נכון הדבר, וכמ"ש החזו"א (שם) לענין איש ואשתו, דהואיל וכל בני העיר מחזיקין את דבריהם לאמת ולא מצאו שום פקפוק

בהנהגתם כלל, יש ראייה על הדבר באופן של בירור, אבל לומר דכל האיסורים שוים, דלאחר ל' יום הוחזק וקודם לזה לא הוחזק, זהו באמת חידוש גדול, וכמו שהעיר הגרש"ש בעצמו שם, וצ"ע.

**וביתר** שאת קשה קושיית הגרש"ש על המל"מ, שהרי מדבריו משמע דחזקת ל' יום אינה משום שבזה אמתלא שוב אינה מועלת ונפיק מידי התראת ספק, אלא דחזקת ל' יום הוא דין בירור, ומהניא כמו דין סוקלין ושורפין על החזקות, וע"ז שפיר קשיא טובא, דסו"ס מה יתן לך ומה יוסיף לך החזקה ע"י ל' יום, הואיל ומעיקרא אינה נסמכת אלא על עדות עצמו וא"כ לא הוברר על ידה כלום.

**ושמא** י"ל דלדעת המל"מ חזקת ל' יום עכ"פ הויא חזקת בירור במקצת, שהרי מאחר שמתנהג ככהן בפני קהל עם ועדה למשך ל' יום, אם איתא שיש איזה פקפוק בדבר היה קם מאן דהו ומערער, וכסברת החזו"א הנ"ל גבי איש ואשה שבאו ממדינת הים. איברא דסברא זו שייכת יותר באיש ואשתו, דהתם אם איתא שבאמת אינם איש ואשתו מן הסתם תוך ל' יום היתה ניכרת איזו ראייה לכך, והיה באפשר לפרוך את עדותם על עצמם, אבל ככהן מהיכא תיתי, דבלא"ה קשה לעמוד על ייחוסו, וכל שמתנהג במנהגי כהונה הרי הוא מוחזק אצל העולם ככהן [ואף דכאן פסק הרמב"ם דאין מעלין אותו כו', ויעוי' להלן].



### הנפ"מ בין דעת המל"מ והש"ש בשאר אופני חזקה

ולפי מה שדקדקנו, אף דהמל"מ והש"ש שניהם אמרו כאחד דלוקה דוקא היכא דהוחזק ל' יום, מ"מ לא שוו בטעמייהו, דלהמל"מ היינו טעמא משום שחזקת ל' יום היא כמו חזקה דעלמא דסוקלין ושורפין עליה, ולהש"ש היינו טעמא משום דשוב לא מהני למהדר ביה ע"י אמתלא.

ולפ"ז אפשר שתהיה נפקותא ביניהם בגוונא דתו לא מצי הדר ביה ע"י אמתלא אך מ"מ אינה חזקה גמורה. דהנה, חיליה דהש"ש הוא מהרמב"ן והרשב"א גבי הוחזקה נדה בשכנותיה דאינה נאמנת באמתלא, והרי ביו"ד שם מבואר ג"כ שאם עשתה מעשה אינה נאמנת באמתלא ע"ש, ולפי זה י"ל דה"ה הכא אם עשה מעשה תוך ל', דמה לי החזיק עצמו בכהן ל' יום ומה לי נהג ככהן פעם אחת באופן דשוב לא תהני ליה אמתלא. ואף דלדעת הרמב"ם המעיד על עצמו אינו נאמן להעלותו לכהונה לשום ענין ולא יקרא בתורה ראשון ולא ישא כפיו כו', מ"מ יש צד לומר שאם עשה מעשה כגון שיצא מאהל המת או חתם עצמו בכהן וכיו"ב, הרי זה חשוב מעשה עכ"פ לענין מה דלא תהני ליה אמתלא, ואם בעל גרושה ודומיה אפי' תוך ל' לוקה.

[ולדעת הרמ"ך דנאמן על עצמו לקרוא בתורה ראשון וכיו"ב, וכוותיה פסק הרמ"א (אהע"ז סי' ג ס"א), בודאי

שבכך שעלה ראשון הוחזק אפי' קודם ל' יום ושוב לא מהני ליה אמתלא, וכמו הוחזקה נדה בשכנותיה, ובפרט אם נשא כפיו דאי לאו דכהן הוא איסורא קעביד, יעו' ב"ש שם (סק"ב וסק"ו), ופת"ש שם (סק"א)].

וכן לפי מש"כ בשו"ת חוט השני (סי' יז), הובא בפת"ש אהע"ז (ריש סי' ו ועוד מקומות), גבי מי שהחזיק את עצמו לכהן לכל ענין, ולאחר זמן רב קידש גרושה באומרו שמה שהחזיק עצמו לכהן עד עתה לא היה אלא בשביל שבח כהונה, וכתב שם טעמים רבים לכך שאינו יכול לחזור בו, וחד מינייהו דאמתלא לא מהני אלא כשהיא באה לסלק היזק, וכהא דהירושלמי (כתובות פ"ב ה"ה) שנאמנת באמתלא שלא היה בה כח לסבול תשמיש, אבל אמתלא להשיג תועלת לא מהניא, ע"ש. ולפ"ז ה"ה אף הכא אם תוך ל' נתן אמתלא כזו שאין בה סילוק נזק אלא השגת ריוח דתו לא מצי הדר ביה אפי' בלי שיוחזק, ולסברת הש"ש יש לנו לחייבו מלקות. אבל לדעת המל"מ דכדי לחייבו מלקות בעינן שיוחזק ל' יום כחזקה גמורה דעלמא, הא דתו לא מצי למהדר ביה ע"י אמתלא לאו חזקה היא, ולכך בציורים הנ"ל אם בעל תוך ל' אינו לוקה.

אך לדברי הש"ש צ"ע, שהרי כדי לחייבו מלקות צריך שתהא התראה, והלא עצם מה שמקבל התראה ואומר על מנת כן אני עושה מפקיע ממנו את האפשרות לחזור בו באמתלא, וא"כ קשה היכי

צד אות ד), הובא בפת"ש (סי' ג סק"ד), שהעלה ליישב את קושיית המל"מ על הרמב"ם כיצד לוקה ע"פ עצמו, דאולי הרמב"ם מחלק כסברת המהרי"ק (שורש פז) דלענין מלקות אי"צ חזקה אלימתא כ"כ כמו לענין מיתה והביא ראיה לזה מרש"י קידושין (פ. ד"ה מלקין), ע"ש, אך הסיק דדוחק לחלק כן.<sup>ג</sup>

**אמנם,** ראש הישיבה מרן הגר"א קוטלר זצ"ל (משנת ר"א קידושין סי' לא אות יא) נקט דאכן להרמב"ם האומר כהן אני לוקה על פי עצמו ואע"ג דאינו נאמן אלא מטעם דשויא אנפשיה חתיכה דאיסורא, ולא דמי להא דכתב הרמב"ם (פ"א מאיסור"ב הכ"ג) דהאומרת מקודשת אני אינה נהרגת על פיה אע"ג שאף היא אסורה מדין שויא אנפשיה חתיכה דאיסורא,<sup>ד</sup> דמה שנאמן על האיסור ואף נענש ע"פ עצמו אחר שהחזק האיסור, היינו רק בעונש מלקות ולא בעונש מיתה. וכתב בטעם הדבר, דבמלקות העונש הוא

משכחת לה דכדי שלא יוכל לחזור בו בעינן דוקא חזקת ל' יום, והרי בכל אופן שלוקה עליו לקבל התראה ושוב אין אמתלא מועילה. ועי' בחוט השני שם שכתב ג"כ סברא דומה, דהיכא שעשה איסור לא מהניא אמתלא. מיהו להמל"מ דחזקת ל' יום דבעינן אינו משום דאל"כ יכול לחזור בו באמתלא, אלא משום שצריך שיוחזק, לא קשיא. וראיתי מפרשים כן בדברי הרב המגיד עצמו שאינה קרויה התראת ספק, דהטעם הואיל והתיר עצמו מלקות. [אך יש להעיר שהרב המגיד עצמו פירש הטעם דכיון שהחזיק עצמו כו', רצ"ע.]

### חילוק בין מלקות למיתה

**והנה,** האי מילתא דפשיטא להו להמל"מ והש"ש להשוות דכמו שאינו נהרג ע"פ עצמו כך גם אינו לוקה ע"פ עצמו, לא פסיקא להו לכמה אחרונים, יעוי' בשו"ת ברית אברהם (סי'

ג. ויעו"ש שכתב דלדעתו הדין עם הרב המגיד דעיקר מה שלוקה היינו משום דשויא אנפשיה חתיכה דאיסורא, ודלא כהמל"מ דלוקה משום שהחזק. ויש להעיר דאף הרב המגיד לא קאמר דלוקה משום דשויא אנפשיה חתיכה דאיסורא גרידא, שהרי הוסיף והטעים בדבריו דהטעם כיון שהחזיק עצמו לכהן מעיקרא כו', ולכאורה נקט כן ע"פ דברי הרמב"ם (פט"ז מסנהדרין ה"ו) דהאיסור עצמו בעד אחד יוחזק, ומשמע דלא סגי באמירה בלבד אלא צריך איזו החזקה. ואף דלהמל"מ לא סגי בלא חזקה מעליא דל' יום, מ"מ להרב המגיד אפשר דסגי בהחזקה פורתא [ועי' להלן מה שנעיר בזה בס"ד]. ולכאורה הברית אברהם ס"ל דהואיל וכל החזקות לכהן אינה אלא ע"פ נאמנותו מדין שויא אנפשיה חתיכה דאיסורא, לא תהא חזקתו אלימא מנאמנות שאחד"א. ולהלן הארכנו בס"ד.

ד. כך הבנת מרן הגר"א קוטלר בטעם דברי הרמב"ם, ולא משום דין עד אחד נאמן באיסורין כנ"ל, ולכן הוקשה לו דוקא מהך דהאומרת נתקדשתי דכיון שאסורה משום דשויא אנפשא חתיכה דאיסורא צריך היה שתהרג על פיה, וכמו האומר כהן אני הלוקה על פיו, אבל לא הוקשה לו מההיא דכתב הרמב"ם (פ"א מאיסור"ב הכ"א) האומר זו אשתי והיא אומרת זה בעלי דאין נהרגין אא"כ הוחזקו, דהתם שהוא מדין עד אחד נאמן באיסורין לא מועיל לענין מיתה.

וכמ"ש המחנה אפרים בחידושיו על הרמב"ם בהלכה זו, דלא דמי הך לההיא דקידושין (סג:) באומרת נתקדשתי דאין סוקלין על ידה, דהתם מתחלה היתה בחזקת פנויה וצריך ב' עדים או חזקה להחזיקה למקודשת, אבל הכא דלא הוחזק מתחלה אם כהן או ישראל, ועד אחד נאמן לומר שהוא כהן, כמו כן הוא נאמן על עצמו. והמחנ"א הוכיח כן ממ"ש הרב המגיד דהאשה אינה לוקה על פיו, ואם איתא דאיירי בשהוחזק ימים רבים שהוא כהן ע"פ עצמו, וכח"ג חשיב חזקה, אם כן היא עצמה אמאי לא תלקה, דהא מלקין על החזקות, אלא ודאי איירי כשלא הוחזק.<sup>(1)</sup>

**גם** הגר"א בביאורו (אהע"ז סי' ג סק"א) כתב דנאמן לגמרי כלפי עצמו, וז"ל: דכל להחמיר על עצמו נאמן יותר ממאה עדים. והביא ראיה לזה ממ"ש בכריתות (יב.) לענין חיוב חטאת, ע"ש. וכן נקטו גם בנתיבות לשבת (סי' ג סק"ב), בית אפרים (אהע"ז סי' נט) ועוד אחרונים.<sup>(2)</sup>

**והנה**, מלשון המחנ"א נראה להדיא דנאמן על עצמו בתורת עד אחד כשאר איסורין, ומה שאין מעלין אותו לכהונה ע"פ עצמו אפשר שהוא דין

רק המסתעף, דעיקר חיוב המלקות הוא משום שעבר על איסור לאו, משא"כ לגבי חיוב מיתה לא סגי בהא דעבר על הלאו אלא דאיכא פרשה מיוחדת של חיוב מיתה, ובלא הפרשה דחיוב מיתה אינו נהרג משום הלאו, יעו"ש בדבריו.

**ונראה** בביאור דבריו, דאף דבכללי הנהגת איסור חידשה התורה דהאיסור עצמו בעד אחד יוחזק, מ"מ אין בזה די אלא כדי לחייב בהנהגת איסור ולהצריך לפרוש מאותו מעשה, אך אין בזה די להיות נכנס בגדר ידיעה ודאית שאותו מעשה הוא איסור בעצם ושהעובר עליו באמת עבר על עצם האיסור, והוי כעין האיסור שבספיקא דאורייתא אם נאמר שהוא אסור מה"ת, משא"כ לגבי חיוב מיתה דבזה לא סגי במה שיש הנהגת איסור לפרוש מאותו מעשה, אלא צריך ידיעה ברורה שעבר על אותו גדר איסור של חיוב מיתה עצמו, כנלענ"ד.<sup>(3)</sup>

### דעת המחנה אפרים והגר"א דלא בעינן שיוחזק

**והנה**, לעומת הסוברים דהרמב"ם מיירי בשהוחזק, דעת כמה אחרונים דהרמב"ם מיירי דוקא בשלא הוחזק,

ה. ולכאורה יש להביא ראיה חזקה לחילוק זה מדברי התוס' שבת (פט: ד"ה איסורין כו') דאיסורין מצטרפין זה לזה למלקות ולא לחטאת, ע"ש. ונראה דהיינו משום סברא זו דחלוקים מלקות וחייבי עונשים ואפי' חטאת זה מזה. ויש לחקור בנדה שהיא בכרת לענין מלקות שבה, ואכמ"ל. וע"ע מילואי שמעתתא על ש"ש (שם הערה 57) שהביא עוד חבל אחרונים שחילקו בין מלקות למיתה כל חד לפום טעמיה.

ו. אך המחנ"א שם סיים דאפשר לבאר באופן אחר, דאפילו אם נאמר דמיירי בהוחזק, הואיל ואינו נאמן ואין מעלין אותו לכהונה ע"פ עצמו, לא חשיב חזקה כדי שתלקה היא על פיה, ע"ש.

ז. עי' מילואי שמעתתא שם.

ונשא אחת מפסולי כהונה לדבריו זרעו  
אחריו חלל, והתורה הימניה לפסול  
זרעיה. וכן הקשו עוד אחרונים.

**והשב** שמעתתא העלה ליישב דאפשר  
דאב אינו נאמן אלא לפסול  
הבנים שבעולם ולומר זה בן גרושה,  
דבהכרה תליא מילתא (ע' ב"ב קמב:),  
משא"כ באמר שהוא כהן ונשא גרושה  
והוליד בנים, שלא נפסלו ע"י מאמרו  
שאמר כהן הוא קודם שנולדו הבנים,  
וע"כ צריך לסברת ברא כרעא דאבוה.  
[ויש להעיר בדבריו, דאף אם לא נפסלים  
ע"י מאמרו שאמר כהן קודם שנולדו,  
מ"מ עתה שנולדו ומתנהג עמם כחלל  
לכל דבריהם, לכא' יהני בתורת יכיר,  
וא"כ הנפ"מ בזה תהיה רק היכא שנפטר  
קודם שנולדו ויל"ע בזה.] אולם הש"ש  
הקשה ע"ז, דהרי תנן להדיא בקידושין  
(עח:): ר' יהודה אומר נאמן אפי' על עובר  
שבמעיה, ואע"ג דעובר אינו בתורת  
הכרה, והסיק בצ"ע.

**וחמותי** ראיתי באור שמח (שם) שתי'  
באופ"א, דבאמת מה שהאומר  
כהן אני אין מאמינים אותו לכל דבר  
היינו משום דחיישינן שמא רוצה להחזיק  
עצמו בשקר שהוא כהן, וכיון שכן, הלא  
אמתלא לפנינו מוכחת שאומר שקר

דרבנן. וכן ראיתי בביאורי הגרש"ז  
אויערבאך זצ"ל לשב שמעתתא שם (אות  
נח), דמדין תורה שפיר נאמן על עצמו  
מדין עד אחד הן לענין תרומה והן לענין  
יוחסין, רק חז"ל עשו מעלה ביוחסין ולא  
האמינהו, וע"כ עכ"פ לענין עצמו יש  
לסמוך על עדותו לחייבו. ואפשר שגם  
שאר האחרונים יכולים לילך בדרך זו,  
ואולי זאת גם כוונת הגר"א.<sup>ח</sup>

### דין האשה והבנים ע"פ הנ"ל

**טרם** אכלה לדבר, אעיר בהמשך דברי  
הש"ש הנ"ל, שתפס על דברי  
המל"מ שכתב דלמה הבנים ספק חללים  
הרי ברא כרעא דאבוה. והקשה הש"ש  
איה מצינו סברא זו לומר בכגון זה ברא  
כרעא דאבוה, וביבמות (מז). גבי מעשה  
שבא אחד ואמר נכרי אני ונתגיירתי ביני  
לבין עצמי וא"ל ר' יהודה נאמן אתה  
לפסול עצמך ואין אתה נאמן לפסול בניך  
ע"ש, מבואר דאע"ג דהוא אסור  
בישראלית (וכמ"ש תוס' שם ד"ה נאמן) אבל  
זרעיה כשר ולא אמרינן ברא כרעא  
דאבוה. אך הקשה מהך דקי"ל דנאמן  
אדם לומר על בנו בני זה בן גרושה,  
דקי"ל כר' יהודה דס"ל יכיר - רחמנא  
הימניה לאב (וכן נפסק בשו"ע אהע"ז סי' ד'  
סכ"ט), וא"כ כשאומר על עצמו שהוא כהן

ח. ובביאורי הגרש"ז א שם הביא מהאור"ש בהלכה זו דפליג וס"ל דאינו נאמן על עצמו כלל אפי' מדין  
תורה הואיל וחשידינן ליה שמשקר, ונאמן רק מדין שויה אנפשיה חד"א. ועי' חזו"א (אהע"ז סי' א ס"ק  
יג, סי' ב אות יז, סי' כ אות יט). ואולי בזה תלויים ב' התירוצים במחנה אפרים. ובדעת המל"מ והש"ש  
מאיזה טעם נאמן על עצמו קצרה היריעה, רק אציין דהמחנ"א הביא ראיה לדבריו מדברי הרב המגיד,  
והרב המגיד נקט בפירוש דנאמן משום דשויה אנפשיה חד"א, ואילו המחנ"א נקט דנאמן כעד אחד.

תועיל לדעת מל"מ, א"ש יישוב האו"ש לסברת המל"מ, אך לסברת הש"ש דלעולם אינו נאמן לחזור בו אחר ל' יום אפ' באמתלא, לכא' לא נוכל ליישב כתי' האו"ש דאמירת כהן אני שוברה בצידה דשמא שיקר להחזיק עצמו בכהני, ולעולם יוכל להשתמש באמתלא זו.

**אלא** דהש"ש עצמו הזכיר סברא מעין סברת האו"ש בתחילת דבריו, וכ' דמעיקרא דדינא הואיל ואינו נאמן להחזיק עצמו לגמרי בכהני לענין לעלות ראשון כו', לכן גם לא מועילה החזקת עצמו ע"י אמירה לעשות את בניו לחללים ודאים, ומה שהוקשה לש"ש הוא בדעת המל"מ והה"מ, אך הוא ידידי' קאמר, וכפי שהסיק בדבריו, דודאי אין הבנים נעשים חללים ודאי הואיל ואין אמירתו להחזיק עצמו מועילה לגמרי. רק דלהש"ש הוא חסרון בעצם ההחזקה, וע"כ אף דהנוהג ל' יום בחזקה מסויימת שוב לא תועיל לו אמתלא, כאן לעולם לא הוחזק לגמרי, וע"כ אין בניו חללים ודאי, אולם להאו"ש מצד אמירתו היה אכן מקום לעשות את הבנים לחללים גמורים,

להחזיק נפשו בכהני, וא"כ הרי לפניך אמתלא גדולה שיכול בכל זמן לחזור מחמתה ולומר שקר הייתי אומר. ומה שלוקה אם נשא גרושה, בי' האו"ש דהיינו מטעם שהתיר עצמו למלקות, ע"ש, ולכן לא מצי שוב לומר לנפשיה אמתלא, ט' אבל בניו לא מצינן לעשותם חללים ודאים על ידו, דאימור שקר בפיו ואין בעדותו ממש, דלאחזוקי נפשיה בכהני בעי, וכמו דהיה עובר על המכס ואמר עבדי הוא, דמשום זה אין אנו מחזיקין אותו לעבד דהאמתלא לפנינו. וציין לד' הרשב"ם ב"ב קכז, ע"ש. י'

### חילוקים בין מהלך הש"ש ומהלך האו"ש

**והנה,** ע"פ האמור לעיל לחלק בין העולה מדעת המל"מ והש"ש, דלהש"ש אחר ל' יום לא מהניא אמתלא אפי' אמתלא טובה, משא"כ להמל"מ דענין החזקת ל' יום הוא רק דכשנוהג ל' יום ע"פ הנהגה מסויימת מוכחא מילתא טפי ותו לא מהניא אמתלא, אבל אה"נ אם היה אמתלא טובה למה נהג כן ל' יום

ט. והוסיף דאף אם נאמר דיכול לומר אמתלא דשקר בפיו, בכ"ז לא חיישינן לזה כיון דהתיר עצמו למלקות וכמוש"פ הפני יהושע (כתובות כב: ד"ה ועדיין כו') בהא דלא מצי טעין ברי שפלוני טריפה נגד הרוב, יעו"ש.

י. ובהמשך הדברים תלה האו"ש את סברתו במש"כ הראב"ד לעיל מיני' בפ"ח, גבי אשת כהן שאמרה לבעלה נאנסתי, דהראב"ד מחשיב את זה לאמתלא לומר שלא אמרתי אמת רק כדי שיגרשני, אמנם להמגיד שכתב שאם אמרה זה לאמתלא אינו כלום דכיון דלא האמינוה חכמים והבעל אינו מחוייב לגרשה אי"ז אמתלא, א"כ ה"ה כאן שיודע שאינו נאמן להחזיק עצמו לכהונה אי"ז אמתלא, ואף אם יחזור בב"ד ויאמר אמתלא זו לא יהא נאמן, ותמה האו"ש דא"כ מדוע לא מהימן על בניו לומר שהן חללים, ונשאר בצ"ע. וציין עוד דוגמא לזה בהלכות גרושין פ"ז ה"ב בהה"מ בשם הרשב"א יעו"ש, ועוד חזון.

יחזור בו, וכיון דהוחזק ל' יום לעולם אינו יכול לחזור בו. ולדעת הגר"א קוטלר ועוד אחרונים לענין מלקות אין צריך חזקה גדולה כ"כ כמו לענין מיתה. ודעת המחנ"א, הגר"א ועוד אחרונים דלוקה ע"פ עצמו אפילו לא הוחזק, ואולי ס"ל דאוקמוהו אדינא דעד אחד נאמן באיסורין מ"מ כלפי ידידה. ולהנך אחרונים, אם הוחזק אפי' הנבעלת לו לוקה על ידו. ולענין הבנים, מפורש ברמב"ם דאינם חללים ודאי, ותמהו עליו אמאי לא אמרי' ברא כרעא דאבוה, ובש"ש תמה על סברא זו, ודן אם מועיל יכיר בבנים שעדיין לא נולדו, וכ' דלכא' מועיל אך נקט דבלא"ה אין נאמנות על הבנים משום דמעיקרא אין נאמנות הכהן ע"ע לגמרי, ולהאו"ש ג"כ מטעם דאינו נאמן לגמרי אינו נאמן על בניו לגמרי דהויא כאמתלא בפנינו.

רק דיש לו כח אמתלא גדולה מצד החשש משקר דאחזוקי נפשי' בכהני שקיים בכל עת ובכל זמן אפי' החזיק עצמו ל' יום [ולכא' אפי' אם היתה החזקתו עם מעשים גמורים ונשיאות כפים וכו' וכו'], והואיל וכן א"א להחזיק את בניו כחללים גמורים דהאמתלא לפנינו. ודוק. (א)

### סיכום הדברים

**העולה** מן האמור, דמה שכתב הרמב"ם דהאומר כהן אני ונשא או נטמא לוקה, מדברי הרב המגיד משמע שצריך שיוחזק, ואפשר דכוונתו ע"י איזה מעשה או דאפי' בקבלת התראה סגי. ולדעת המל"מ והש"ש היינו דוקא בשהוחזק כן ל' יום, ונראה דחלוקים בטעם הדבר, דלהמל"מ הוא כשאר חזקות, ולהש"ש היינו רק כדי שלא תהיה התראת ספק אם



יא. ותלוי כל הנ"ל בתשובת חוט השני הנ"ל, ע"ש באורך. ובעצם הסברא ד'ברא כרעא דאבוה', יעו' סי' ד' ס"ל מי שאמר על עצמו שהוא ממזר, דנקט שם הרמב"ם לשון 'ובנו כמוהו' - ואפשר דלסברא כע"ז כיון המל"מ, אולם יש הרבה מקום להאריך בסברא זו, ואיך מתיישבת עם הך דיבמות מזו. נאמן אתה לפסול עצמך כו', וע' ברמב"ם פ"ג מא"ב הי"ח, ובאור גדול סי' ב עמ' 60, ועוד ספרים שצויינו בסהמ"פ על הרמב"ם הנ"ל, ועוד חזון.

## בענין מינוי לכתובת גט ע"י וידאו חי – 'זו"ס'

הרב יעקב יהושע סעמאיאטיצקי

מח"ס תגיד ליעקב ואב"ד בבית הועד לעניני משפט, ליקווד

כראייתו, אין סיבה לומר שיהיה חסרון בזה, מלבד אמינות הדבר שהבעל הוא זה שעומד בצד השני, שלזה גילוי דעת מהני, כמבואר בשו"ע סי' ק"כ סעי' ג', ובפרט אם השיחה סודרה ע"י מנהל בית האסורים שלא מסתבר שאחרי כל הסידורים לענין זה יהיה בכוחו להחליף עצמו עם אסיר אחר שיהני. ונמצא שכל מה שעלינו לברר הוא רק להדעות שאין זה נקרא קול המצווה, שאולי דבר זה נידון כציווי מתוך הכתב וכדו', וכאשר יבואר בהמשך דברינו.

**איתא** בגיטין (עב.) תניא כוותיה דרב אשי, כתב סופר לשמה וחתמו עדים לשמה, אף על פי שכתבוהו וחתמוהו ונתנוהו לו ונתנו לה הרי הגט בטל, עד שישמעו קולו שיאמר לסופר כתוב ולעדים חתמו, ישמעו, לאפוקי ממ"ד מודה רבי יוסי באומר אמרו, קולו, לאפוקי מדרב כהנא אמר רב, ע"ש. וברש"י (ד"ה לאפוקי כו') כתב וז"ל, לאפוקי מדרב כהנא דאמר לעיל גיטין (עא.) חרש שיכול לדבר מתוך הכתב כותבין ונותנין גט לאשתו. ע"כ.

**ונחלקו** הראשונים בביאור דברי הגמ' שמיעטו את דינו של רב כהנא

**כבוד** ידידי הגאון ר' שליט"א, מגדולי מסדרי הגיטין בגולה.

**בענין** סידור הגט של מר.... היושב בבית האסורים, שהדרך הקלה מבחינת המציאות היא באם יעשה המינוי לכתובת וחתומת ונתנת הגט ע"י התקשרות בוידאו חי בתכנית 'זו"ס' [נושגם באם יעשה ע"י זו"ס יהיה יותר בניחותא, שיש בזה עדיפות מבחינה הלכתית, וד"ל], ורק שצריך לוודא שהדבר כשר וראוי מבחינת הלכתית, ומה שנראה לענ"ד כתבתי, וזה החלי בס"ד.

**הנה**, ראשית כל, ברצוני לציין שאין אני נכנס במאמר זה לדון בענין שמיעת קול שמגיע דרך אביזר אלקטרוני, שבוזה נחלקו הפוסקים, עי' אגרות משה (או"ח ח"ב סי' קח) שכתב שדינו כקול המדבר, ועי' במקראי קודש להגר"פ פראנק פורים (סי' יא) ובמ"ש בהערה (שם עמ' סו) ששמע מהחזו"א שנסתפק בזה, ובעדות לישראל מהגר"י הענקין (סי' כ') דעת הסוברים שלא מהני, ועי' עוד מנחת יצחק (ח"ג סי' לח אות טז) ובמנ"ח (סי' ט') בענין זה, שבודאי שלהדעות שיש להחשיב זאת לשמיעת הבעל, ואולי גם

עא. דמינוי ע"י הרכנת הראש מהני, אם במינוי ע"י הכתב כשרואה אותו כותב אם דינו שווה למה שחששו הראשונים במינוי ע"י הכתב.

**ובראשונה** יש לדון להדעות שמצאנו חסרון במינוי ע"י כתב מה טעם בחסרון זה. והנה, מקור דבריהם הוא מדברי התוספתא (פ"ב הלכה ז-ח) וז"ל, גט אשה שכתבו שלא לשמה פסול, שנ' וכתב לה לשמה, שחרור עבד שכתבו שלא לשמו פסול, שנ' או חופשה לא ניתן לה, ולהלן הוא או' וכתב לה, מה לה האמור להלן לשמה אף לה האמור כאן לשמה, מגלת סוטה שכתבה שלא לשמה פסולה, שנ' ועשה לה הכהן את כל התורה הזאת שיהיו כל מעשיה לשמה, כתב סופר לשמה וחתמו עדים לשמה, אף על פי שכתבוהו וחתמוהו ונתנוהו [לו ונתנו] לה פסול, עד שיאמר לסופר כתוב ולעדים חתומו, ולא עוד אלא אפי' כתב בכתב ידיו לסופר כתוב ולעדים חתומו, אף על פי שכתבוהו וחתמוהו ונתנוהו לו ונתנו לה פסול, עד שישמעו את קולו שיאמר הוא לסופר כתוב ולעדים חתומו, עכ"ל. ומבואר בתוספתא שלא מהני מינוי דרך כתב.

**והנה**, המושכל הראשון בביאור סוף דברי התוספתא 'ולא עוד וכו'', דהיינו ההמשך לדברי התנא שאם כתב סופר בלי מינוי לא מהני, נראה שהחסרון

שאפשר לעשות גט חרש ע"י כתיבה. דעת תוס' (ד"ה קולו כו') הוא שדינו של רב כהנא נאמר רק בחרש מצד חסרון דעתו, אבל פקח שנתן גט ע"י הכתב דין הגט להיות כשר. ומאידך, עי' ברא"ש ובר"ן יב' ובעוד ראשונים שהובאו בב"י בסי' קכ שכ' שמה שכ' בגמ' 'לאפוקי מרב כהנא' הכונה היא שבכל אופן, גם בפקח, לא יהני מינוי ע"י הכתב, וסמכו דבריהם גם על דברי התוספתא והירושלמי שיובאו בהמשך דברינו, עיי"ש.

**ולכאו'** להני ראשונים דס"ל שגם בפקח אי אפשר למנות סופר ועדים, וכמבואר בדברי הפוסקים שכתבו על דברי שו"ע סי' ק"כ סעי' ה' שכתב וז"ל, אפילו כתב בכתב ידו לסופר שיכתוב ולעדים שיחתמו, לא יכתבו ולא יחתמו עד שישמעו מפיו, בין שהוא פקח שנשתתק, בין שמדבר ואינו שומע בין שאינו שומע ולא מדבר, ויש מכשירין במי שנשתתק לכתוב ולחתום על פי כתב ידו שיכתוב לסופר, כתוב, ולעדים חתומו, והוא שתהא דעתו מיושבת עליו, ע"כ, וכ' הפוסקים שנראה דכן נקט השו"ע להלכה [ועי' ביאור הגר"א ס"ק טו ובפ"ת ס"ק יח שרק בשעת הדחק היקל בזה], וא"כ די שחש במינוי ע"י כתב [אם נסבור שזו"ם אינו נקרא מפיו] לכאו' יל"ע אם יהיה חסרון במינוי זה. עוד יל"ע להמבואר בראשונים ע"פ דברי הגמ' בדף

יב. המעיין בר"ן יראה שסיים בלשונו רק שראוי להחמיר, ולכאו' היה נראה שבדיעבד לא נקט כן להלכה, אולם בב"י הביא את דעתו עם דעת הפוסלים גם בפקח, וצ"ע. עיי"ש.



**[ובמה שהוסיף בלשונו וכתב 'ובענין נמי וכתב הבעל', דמשמע דמלבד הדין דלשמה יש דין נוסף מצד מה דכתיב בקרא 'וכתב', יל"ע לדבריו שכ' בדף כג. דהא דכתיב בקרא 'וכתב' אבעל, אינו מצד שצריך שיהיה בשליחות הבעל, אלא מצד הצורך בלשמה, שכ' שם וז"ל, ואיכא למימר כולו לאו דוקא משום שליחות אלא משום שאינו לשמה עד שיאמר הוא להם כתובו שאני רוצה לגרשה, אבל אם כתבו מעצמן אין זו כתיבה לשם גירושין כלל, שהרי אינן יודעין אם יגרשה, ולדבריו נמצא שדבר אחד הוא, וצ"ע.]**

**ובביאור דבריו, יעוין בחזו"א (סי' פה) שכתב בכוונת הרמב"ן וז"ל, שהענין הוא שיתאחדו הבעל והסופר ברגע אחד ובהסכמה אחת, ושלכן כתב שבכתב פסול כיון שאין מעלה זו כו', ע"כ וע"ש עוד. וכן עי' באג"מ (אה"ע ח"א סי' קטז) שכ' בענין החסרון במינוי ע"י כתב וז"ל, דהנה זה שכתב ידו לא מהני, מסתבר מטעם שהוא רק מברר מה שבלבו שרצונו בזה, והוי רק כמחשבה בעלמא ודברים שבלבו שאינם כלום לחדש איזה דבר, וכמו ששבועה בכתב לא מהני להרבה גאונים, ועיין בתומים סי' צו סק"ה ובחת"ס יו"ד סי' רכו שמדמין זה לשבועה להקשות מזה על זה, ולכן אם שבועה לא מהני בכתב, גם מינוי סופר ועדים לגט לא מהני, אם לא דנימא שבשבועה הוא גזה"כ מקרא דלבטא בשפתים כדאיתא בתומים וכו'.**

במינוי ע"י כתב הוא גם חסרון במינוי והוה כעשה גט בלי תורת שליחות. אלא דיל"ע בזה, דמאידיך גיסא נראה שמהא שהתוספתא כללה הלכה זו עם עיקר הדין דלשמה, וגם הביאה באותה הלכה את דיני לשמה בסוטה, משמע שעיקר המדובר בהלכה זו הוא מדני הלשמה. ולפי"ז יש לומר שגם הדין דכתב סופר בלי מינוי יכול להיות שהחסרון הוא מצד לשמה, ויכול להיות דס"ל ד'וכתב' אסופר קאי, וכמבואר בתוס' דף כב, שה'וכתב' לא קאי על הבעל אלא על הסופר, ועי' ב"ש סי' קכ ס"ק א' ובפ"ת שם. ולפי"ז צריך לומר שגם המשך דברי התוספתא בחסרון דמינוי סופר ע"י כתב הוא מצד חסרון דלשמה, וצ"ע ביאור הדבר.

**וי"ל דביאור הדברים הוא, בהקדים דברי הרמב"ן גיטין סו: שכ' וז"ל, קשיא לי, לר' יוסי דאמר אפילו אומר אמרו לא, מאי טעמיה, אי משום מילי מאי מילי קא מסר איהו לשליח, הא לאו מילי מסר אלא הרי הוא עושה שליח שלא בפניו, וכי אין אדם עשוי לעשות שליח אלא בפניו כו', ואיכא למימר, שאני גט דכיון דבעינן לשמה ובעינן נמי וכתב הבעל, אין הסופר והעדים עומדים במקום הבעל אלא כששמעו הם מפיו, אבל בשאר הדברים אדם עושה שליח שלא בפניו, לפיכך יכולה אשה לומר פלוני שהוא במדינת הים הריני עושה אותו שליח לקבל לי גיטי וכו' [ועי' ריטב"א ורבינו קרשקש, שהוסיפו תיבת 'ממש', ועי' מה שכ' לקמן בדברי הרמב"ן בדף עב, וצ"ע].**

קולו לאו דוקא דהא איכא הרכנת הראש דמתני', ובירושלמי אמרו היא שמיעת הקול היא הרכנת הראש, ע"כ, ויעוין בדברי הרשב"א ושאר הראשונים בסוגיא זו שכן שמדברי הירושלמי שכן שהרכנת הראש היא שמיעת קול, ומבואר שלא כדברי התוס' שכן שקולו לאו דוקא שלפ"ז נמצא שי"ל שסיום דברי הרמב"ן שכן ובירושלמי אמרו וכו', כוונתו היא לחלוק על דברי התוס', ומיושבים היטב דברי האג"מ והחזו"א [ועי' בספר זית רענן סי' לט שגם כתב שדברי הרמב"ן הם שלא כדברי התוס', ועי' מה שהוסיף שם מדברי הרמב"ן להוכיח שלא כדבריו מדברי התוספתא, ולא מצאתי דבריו בדברי הרמב"ן רק בדברי הרשב"א, ודו"ק].

**עוד** יש להעיר בדברי האג"מ והחזו"א מדברי הרא"ש שס"ל כהדעות שמינוי ע"י הכתב לא מהני, שכן בפרק ו' סוף סי' יט וז"ל, ולא עוד אלא אפילו כתב בכתב ידו לסופר כתוב ולעדים חתומו, אף על פי שכתבוהו וחתמוהו ונתנוהו לו ונתנו לה פסול עד שיאמר לסופר וכו', אף על גב דהרכנה מהני, אפשר דהרכנה עדיפא טפי משום דמראה בגופו, אי נמי נשתתק דאי אפשר בענין אחר אקילו ביה משום תקנת עגונות, עכ"ל. ולכאור' אם החסרון דמינוי ע"י הכתב הוא מצד שאין הבעל והסופר במעמד אחד וכו', היה לו להרא"ש לכתוב בפשטות שאין להקשות מהרכנה שהבעל עומד שם בשעה שמרכין בראשו,

ורק שבזה העירני ידידי הרה"ג ר' אליעזר כהן שליט"א, לדברי הרמב"ן בדף עב: שהביא את דברי התוס' שבבב"א מהני אף ע"י כתב הנשלח ממדינת הים, שלפ"ז שלדברי הרמב"ן מהני מינוי ע"י הכתב, נמצא שהן דברי החזו"א והן דברי האג"מ אין להם מקום בביאור דברי הרמב"ן עצמו.

**ונראה** דהיה מקום לפרש את דברי הרמב"ן בתרי אנפין: או שדעת הרמב"ן היא שבאמת מינוי ע"י הכתב מהני, וכל מה שכן הרמב"ן שהבאנו לעיל לעניין אומר אמרו שכשלא שמעו מפיו חסר בלשמה, יכול להיות שכוונתו היא לאפוקי כשלא שמע ממנו ישירות ונעשה ע"י אחר, אבל באם המינוי היה ע"י הכתב יכול להיות שגם דעת הרמב"ן שיקרא כמי שהיה מפיו [ואין בדבריו הכוונה למעט מפייהם ולא מפי כתבם]. ולפ"ז ימצא שדעת הרמב"ן היא שמינוי ע"י הכתב מהני, ולא מצאנו ביאור לדעת הסוברים שמינוי ע"י כתב לא מהני או לא שנאמר שהם סוברים שדעת הרמב"ן היא גם טעם למינוי ע"י הכתב.

**או** די"ל שגם דעת הרמב"ן היא שמינוי ע"י הכתב לא מהני, וביאור דבריו הוא דעי' שם בלשונו שכן וז"ל, קולו, לאפוקי מדרב כהנא אמר רב וכו', מפורש בתוספות דהא דממעטין מתוך הכתב דחרש (ו) היינו משום דדעתא שגישתא היא, אבל בריא ששלח כתב ממדינת הים כתבו ותנו גט לאשתי ומקויים כותבין ונותנין ולא בעי שמיעה ממש מפיו, ומ"מ

אחר כתב ידו לגיטין ומיכיל למימר בפומיה ולא קאמר איכא למיחש דילמא משטה הוא אי נמי לטירוף דעתא, תדע וכו', וא"כ מי ששלח בכתב ידו ממדינת הים לכתוב וליתן גט לאשתו אין כותבין ונותנין, וכת' רמ"ה ז"ל ודוקא בפקח דיכיל למימר בפומיה כדפרישנא טעמא וכו', עיי"ש.

**שמכל** הנ"ל נראה שבמקום שהמינוי היה על ידי זו"ס שלא מצאנו בזה שום חסרון המבואר בראשונים, הן לביאור החזו"א והן לביאור האג"מ כיון שהמינוי היה עם הבעל באותו הזמן, והן לביאור הרמ"ה שהחסרון הוא מצד שהיה לו לדבר וכו' אין סיבה שיהיה בזה חסרון כלל [ורק שמשמעות דברי החת"ס שכ' בסי' רכז 'משא"כ כשכותב ואינו אתו', אולי יש משמעות שיש ענין שהסופר יהיה ליד הבעל, וצ"ע].

**[ויש]** להוסיף עוד להלכה ע"פ מש"כ בקובץ תשובות להגרי"ש אלישיב זצ"ל (חלק ד' סי' קעט) שבמקום עיגון המנהג להקל אף באומר אמרו עם שליחות מינוי בכתב, עיי"ש, ועי' עוד שם חידושים להלכה בעניין אמרו בלי מינוי ע"י הכתב, ועי' באג"מ הנ"ל שכ' שהעצה היא שהבעל ימנה הסופר והעדים שלא בפניו, וגם ימנה ע"י הכתב ויקיים זאת בבי"ד ובזה יצא ידי כל הדעות, ועי' בחזו"א שם שכ' שהבעל עצמו יכתוב הגט, עיי"ש.

ואינו דומה לכתובה שרואה הכתב אח"כ. ואין לומר שכוונת הרא"ש היא באופן שהסופר רואה אותו כותב, ושדעת הרא"ש היא דראיית הכתיבה גרע מהרכנת הראש, דלא מסתבר לחלק בזה [מלבד מה שמצאתי בדברי הרשב"א שכ' זו"ל, אבל פקח שכתב בכתב ידו כותבין ונותנין גט לאשתו, וכן אם שלח בכתב ידו ממדינת הים לכתוב וליתן גט לאשתו ועדים חתומין על כתב ידו דלא מזוייף הוא כותבין ונותנין ולא בעינן עד שישמעו קולו, דהאי מ"מ קולו לאו דוקא דהא איכא הרכנת הראש, ומשמע שהתחלת דבריו שכ' אבל פקח שכ' לא מיירי כששלח הכתב ממקום אחר, שאולי משמעות ריש דבריו שכ' בפקח הוא שרואה שכותב, ורק שי"ל שחידושו הוא מצד שבא ממדינת הים, ויל"ע עוד], וצ"ע.

**ולהמבואר** ברא"ש, וכן על הצד שדעת הסוברים שע"י כתב לא מהני אינו מטעם הרמב"ן, י"ל שהביאור במה דבמינוי ע"י הכתב לא מהני הוא כמבואר בדברי הרמ"ה והובאו דבריו בריטב"א (החדשים) שכ' זו"ל, וכתב רמ"ה זו"ל דהא דאמרינן דחרש שאינו שומע ואינו מדבר ואינו חרש מעיקרו, אע"פ שיכול לדבר מתוך הכתב אין כותבין ונותנין גט לאשתו, לא תימא דה"מ גבי חרש דאיכא למיחש לדעתא משבשתא, אלא אפי' פקח נמי לא הלכו בו חכמים



## בענין שינוי מועט בשמות גיטין ובטעות דעבידי למטעי

הרב שאול סימן טוב

עורך ספרי 'תורת חכם ברוך' ומו"צ בעי"ת ליקווד

ולא כתב שם דגליל עמו, וכן כתב גם  
בחידושו לגיטין (לד ע"ב), עיין שם. וכן  
כתבו עוד כמה ראשונים, כמו שביארנו  
באורך במק"א.

**אמנם** לדעת רש"י (גיטין כ ע"א ד"ה הא  
בעינן), ותוספות רי"ד (שם),  
והרמב"ם (פ"ג מהלכות גירושין הי"ד),  
משמע דמתניתין מיירי בשינה שמו ושמה  
ממש. ומעתה יש לדון אם שינוי מועט  
שאינן אחר נקרא בשם זה נכלל בכלל  
שינוי שם דמתניתין או בכלל שינוי שמו  
דעליו כתב הרשב"א דפשיטא דפסול, או  
דילמא לאו שינוי גמור הוא וכשר, ואי  
נמי פסול הוא, שמא אין לפוסלו אלא  
כמי שלא כתב שמו ושמה כלל, ונפקא  
מינה אם יש להכשיר בצירופים אחרים  
כדלהלן.

ההיא דהו קרו לה נפאתה אזור  
סהדי כתוב תפאתה – סברת  
הרא"ם דמיירי דאין אשה אחרת  
באותו שם

ב. הנה עיקרא דהאי מילתא איתא בפרק  
התקבל (סג ע"ב): 'ההיא דהו

מחלוקת ראשונים בפירוש 'שינה  
שמו ושמה' שבמתניתין

א. יש להתבונן בדין מי שכתבו שמו בגט  
בשינוי מועט דעבידא למיטעי,  
כגון שכתבו יהודא באל"ף בסוף במקום  
יהודה בה"א (כשאנו חותם שמו כך), או  
העניא בתוספת יו"ד במקום הענא וכיו"ב,  
מה דינו, אי הוי כשינוי שם ממש ופסול,  
או דהוי כמי שלא נכתב שמו בלבד ואם  
יש עוד צירופים וטעמים שמא יש  
להכשיר הגט.

הנה דין זה נפתח תחילה בהקדם מה  
שנחלקו הראשונים בפירוש המשנה  
בפרק הזורק (פ ע"א): 'שינה שמו ושמה',  
שם עירו ושם עירה' וכו', דלדעת  
הרשב"א בתשובה (חלק א סי' אלף ריג) לא  
מיירי במי שהיה שמו יוסף ואסיק שמיה  
יוחנן, דהא לא צריכא למיתני, דפשיטא  
שאינן יוסף בעלה מגרשה אלא יוחנן  
דעלמא, ולא לאשתו ששמה שרה הוא  
מגרש אלא למרים דעלמא, אלא מיירי  
במי שיש לו שני שמות אחד ביהודה  
ואחד בגליל, והלך בגליל וכתב גט  
לאשתו שביהודה בשמו שביהודה בלבד

בשם גויא וגיוהיה, דבמקום כתיבה מניחים יו"ד אחר הגימ"ל להורות על תנועה רפה ובמקום נתינה אין עושים כן, והורה דפסול מחמת שינוי שם, לפי שבמקום נתינה יאמרו שהיא אשה אחרת, הרי דבשינוי מועט כזה חוששין ללעז אם כי לכאורה אין אשה אחרת בשם זה, וגם הביא ראיה לדבריו משו"ת הרשב"א הנ"ל. ואף שבנידון מהריב"ל וגם בנידון הרשב"א אין הפסול אלא מתקנת רבן גמליאל בלבד דחיישינן ללעז, הרי אף בשינוי מועט כמו 'נפאתה' 'תפאתה' כתב בגט פשוט ריש סי' קכב שאינו פסול אלא מדרבנן, ומשום שאינו שם אשה אחרת אלא טעו בשמה ופיסולו משום לעז גרידא, וכמובא בסמוך בהמשך.

סברת מהרח"ש רשד"ם ומבי"ט  
דדוקא אם יש עיר אחרת באותו  
השם יש לפסול – סתירה בדברי  
המבי"ט

ג. **כדבר** הזה מצינו גם למוהר"מ ן' חביב בספרו גט פשוט סי' קכח (סק"ג) שהביא בשם תשובת הר"ש בן הרשב"ץ (שו"ת תשב"ץ חלק ב סי' פג), הובאה בבית יוסף שם, דאם שינה שם העיר ובמקום 'תונס' כתב 'תנס' הגט פסול, וכתב עליו מוהר"ש בתשובה (אבן העזר סי' ג) דמהך דהרשב"ץ אין ראיה למי שכתב קושטאנטיין במקום קושטאנדינא, דשאני התם שהיה נודע שיש עיר אחרת ששמה תנס. וכן נמצא חילוק זה בשו"ת רשד"ם (אבן העזר סי' רמד) כמובא בהמשך. וכן כתב בשו"ת מבי"ט חלק א (סי' קכ)

קרו לה נפאתה, אזול סהדי כתוב תפאתה, אמר רב יצחק בר שמואל בר מרתא משמיה דרב, עשו עדים שליחותן, מתקיף לה רבה, מי קאמר להו כתובו חספא והבו לה, ע"כ, ופירש רש"י 'נפאתה - כך שמה', 'וכתבו תפאתה - טעו בשמה'. ומכאן דקדק הרא"ם (חלק א סי' סז) דאף שאין שם תפאתה שם אשה אחרת, מכל מקום הגט פסול. וכה השיב לשואליו על דבר גט אחד שבא מעיר אחת אשר בגלילות ערי המוריא"ה ושם העיר בארצות יון 'אפכטו' ובארצות לועז 'ליפנטו', ושינוי שם העיר וכתבו למנין שאנו מונין בעיר 'ליפנטו', והיה להם לכתוב 'ליפנטו' במקום 'ליפנטו', והרא"ם בכלל ראיותיו הביא מההיא דפרק התקבל, ההיא דהו קרו לה נפתה וכו' ופירש רש"י 'נפאתה - כך שמה', 'תפאתה - טעו בשמה', ומשמע מדברי רש"י דאף על גב דתפאתה אינו שם אשה אחרת אלא 'שטעו בשמה', אפילו הכי קא חשיב ליה שינוי, כל שכן בנידון דידן דשם ליפנטו הוא שם העיר ושם ליפונט הוא שם הגשר דחשיב טפי שינוי שם עירו.

וכן נראה לכאורה משו"ת הרשב"א (המיוחסות לרמב"ן סי' קמח) שהוכיח מכאן באשה ששמה 'אששאלא' וכתבו רי"ש קטנה ובמקום הנתינה התינוקות קראוה כמו וי"ו, והורה דגט כזה פסול ואם נשאת תצא והולד ממזר. הרי אף שאין אשה שנקראת בשם 'אששואלא', מכל מקום הגט נפסל בשינוי מועט כזה. וראה גם בשו"ת מהריב"ל חלק א (סי' לג)

וכתבו לו בגט ירחמיאל אם היה הגט כשר, והשיב שכיון ששם של ירחמיאל לא נמצא בכתוב כי אם ירחמאל, אם כן השינוי של ה"ו"ד אינו שינוי שם אלא שלא יזו סבה דחקו בלשונם החיר"ק, כי אם היה נמצא שם ירחמיאל בכתוב וזה היה שמו ירחמאל ושינו את שמו בגט ירחמיאל פשיטא שהיה פסול כמו גרשון וגרשום, אבל מכיון שלא נמצא בכתוב זה השם אם כן הוא השם עצמו אלא שלא יזו סבה דחקו אותו בחיר"ק ו"ו"ד. כמו כן בנידון שלפנינו כיון ששם גזול אינו שם בפני עצמו אלא שם של גזאלה והיא היתה ידועה ונקראת בשם גזול הרי הגט כשר.

**הרי דקדק** מתשובת מוהרא"י דכל שהשם לא נשתנה לשם אחר אף על פי שנכתב בטעות לא הוי שינוי השם, וכדמוכח גם מדבריו (פסקים וכתבים סי' יד) גבי גרשם וגרשון כמוכא להלן. ועיין גט פשוט סי' קכט (ס"ק קכח) בשם מוהראנ"ח (סו"ס לו), ובמה שהשיב על כך בשו"ת נושא האפד (סי' טוב), וראה עוד בזה בשו"ת בית אפרים (אבן העזר סי' קכ).

**אך צריך** עיון ממה שכתב המבי"ט בתשובה אחרת (חלק א סי' רטו): 'גוונא תליתאה, שינה שמו או שם עירו שכתבוהו בשינוי, אברהם אבהם, ירושלם יושלם או יושמים, וכיוצא בזה שינוי השם שאינו שם אחר, והכי משמע לישנא דשינוי ולא קתני החליף שמו, ונראה דשינוי כי האי דהוי כשינוי לשם אחר כיון שאין זה שם כלל ולא קיצור שם

דאפשר דתפואתא הוא גם כן שם שאנו קורין לנשים אחרות, או לשון תפואתא יש לו משמעות אחרת מנפואתא. אך מוהרמב"ח שם כתב על דברי מוהר"ח ש דחילוק זה אינו, שהוא שאל את פי אנשי ארצות המערב דשכיחי טובא בעיה"ק ירושלים תובכ"א, ואמרו לו דליכא אלא עיר אחת ששמה תנס.

**גם המבי"ט** לא סמך עליו סמיכה בכל כוחו, דשוב כתב שם דכיון שלא חילקו חילוק זה המפרשים, לא אסמוך עליו לבדו, אלא שיש חילוק והפרש בין נפואיתא לתפואיתא בכתובה ובקריאה, אבל בין קיראנה לכיראנה אין חילוק והפרש ניכר לנו בקריאה, ואפילו יש הפרש בכתובה, אין לחוש, כי העיקר הוא קריאת השם ולא הוי שינוי כלל, עכ"ד.

**אך** מתשובתו שהובאה בשו"ת מהרלב"ח (סי' קלב) גבי שם 'גזול' שלא היה שם זה בעולם כי אם 'גזאלה' משמע בהדיא דבכהאי גוונא יש להכשירו, שכן כתב שם: 'ואני אומר כי גם שנודעה לו שאין שם גזול בעולם אלא גזאלה, מכיון שזאת נקראת מפי כל מכירה בזה השם של גזול, יהיה לקיצור השם או לכוונה אחרת, הרי הוא עיקר שמה, ואינו שינוי שם, כי לא יפסל בשינוי השם כי אם כשמשנה משם אחד לשם אחר, אבל מכיון שזה שם של גזול אינו שם אחר אלא קיצור או לא יזו סבה אם כן לא יקרא שינוי שם ליפסל. וראה ממה ששאלו למהר"ר ישראל בעל תרומת הדשן (פסקים וכתבים סי' יח) על איש אחד שהיה שמו ירחמאל

או ארם, ירושלים ירושלים או יושמים וכיוצא בשינוי זה, אף על פי שלא יהיה שם כלל ולא קיצור שם ולא כינוי שם כהני דמייתי המפרשים ז"ל יצחק חקין וכיוצא בהן דהו קיצור שם, ואפילו הכי הוי שינוי שם דהוי ליה כאילו לא נכתב שם כלל כיון דאינו נודע בשם זה מי הוא המגרש'. וצ"ע.

### סברת הרב גט פשוט בדעת מרן

ד. ובגט פשוט שם הביא תשובת הרא"ם הנ"ל וגם הביא ראיה מתשובת ריצב"א שהובאה במרדכי פרק המגרש (רמז תמו, הוזכר בדרכי משה סי' קכח סק"ד) על גט אחד שבא מארץ הגר והיה שינוי קצת בשם העיר והנהר, שכתב 'בורייש' במקום 'באורי'ש', ולא הכשירו אלא משום דמתוך מקום דירת האיש ומקום כתיבת הגט מוכח שמארץ הגר בא והוא לשונם לדבר בלישנא קלילא, משמע הא לאו הכי אין להכשיר אף שהוא שינוי מועט. וכדבר הזה כתב לדקדק גם בשו"ת מהר"א ששון (אבן העזר סי' ל), עיין שם<sup>יג</sup>.

כהני דמייתו המפרשים ז"ל, יצחק חקין וכיוצא בו, דהו קיצור שם או כינוי בלשון לעז, אבל כי האי שאין מי שיקרא לאברהם אבהם או ארבעם הוה ליה כמי שלא נכתב שמו כלל ופסול, דאינו נודע מי הוא המגרש, ולא הוה הני קיצור שם ולא חניכא כיון שאין שום אדם שיקרא כך. ואף על גב שהוא ידוע שבטעות נכתב וכוונתו הוא אברהם, אפילו הכי כיון דליכא מאן דקרי הכי הוה ליה כמי שלא נכתב השם כלל כדאמר והוי כנפואתא דפרק האומר דכתבו תפואתא ואמר דהוי כחספא'.

הרי בהדיא דאף כשלא נשתנה שמו לשם אחר פסול כשינוי שמו לשם אחר [ועיין מה שכתב בדבריו הרב גט מקושר בולה, הובא בהמשך בסוף דברינו]. וכן הניף ידו שנית לעיל שם (סי' רט) על גט שבמקום שם העיר שהיה ראוי לכתוב 'סינים' כתב 'סיני' השיב בזה"ל: 'דהוי שינוי השם ופסול, דלאו דוקא שינה שם העיר מטבריה לציפורי, אלא אפילו שינוי בשם שאינו שם העיר ההוא הוי שינוי לפסול, כמו שכתב במקום אברהם אבהם

יג. ועיין מוהר"ש הנ"ל דאפשר דהרשב"א (בתשובה הנזכרת למעלה) חולק עליו בזה לחומרא, כי במקום נתינה אין מדברים כך, ואפשר נמי דהתם היה ידוע ומפורסם אף במקום הנתינה שבארץ הגר דרכם לדבר בלישנא קלילא, ושכן כתב מוהראנ"ח (סי' לו) [עיין שם שגם הוא הביא ראיה להחמיר מדברי הרשב"א הנ"ל, וכתב שהוא דלא כדברי ריצב"א גבי באורי'ש ובורייש, וראה שם שכתב לחלק דלא פליגי, דבההיא דהריצב"א אין הקריאה משתנית כלל ממה שכינוו הכותבים, אבל לענין כתיבה לא מהני הוכחת מקום הכתיבה שלא יחשב שינוי, ושם הביא להוכיח מתרומת הדשן (סי' רלא) דמחמיר גם בזה לגבי מיכל ומיחל, וראה עוד שם כמה חילוקים, דלגבי שם עיר והנהר אזלינן בתר מקום כתיבה מה שאין כן בשם האיש והאשה, וכיון שידוע שמדברים בלשון קלילא הרי ידוע שכן קורים שם העיר או הנהר, ותו התם הוי שינוי בחסרון האל"ף שאינו מורגש כמו שכתב רא"ם. וראה בגט פשוט סי' קכט (ס"ק יד) שהביא משו"ת רשד"ם (אבן העזר סי' רמד) על הספק אם יכתוב אישקופיאי ביו"ד בין אל"ף לשי"ן,

בשמה באות אחת, דבמקום נו"ן כתבו טי"ת שהם מאותיות דטלנ"ת והם מתחלפות ואין השינוי כל כך יד).

**מכאן** שמענו דמדאורייתא שינוי מועט כזה אינו נכנס בגדר שינוי שמו ושמה דפסול מדאורייתא, ולכל היותר פסול מדרבנן ומטעם לעז אף שאין אשה אחרת שנקראת באותו השם.

**ובעין** זה כתב בשו"ת ישועות יעקב (אבן העזר סי' כט), דעל כרחק צריך לומר דדעת הש"ס היתה כיון דאין כאן רק פסול וחשש דרבנן משום לעז, שיאמרו אשה אחרת היא, כבר נגמר השליחות, דלחומרא חיישינן לזה ולא לקולא, ואמנם לזה קשה מה דקאמר הש"ס 'מי קאמר כתבו אחספא והבו לה', הא אין כאן רק חשש לעז, וצריך לומר דמכל

ועל פי שיטתו זאת כתב בגט פשוט ריש סי' קכב לפרש מה שכתב בית יוסף שם בההוא עובדא דכתבו העדים 'טפאתה' במקום 'נפאתה', וכתב עליו מרן דאף על פי שאין פיסולו אלא מדרבנן, חספא בעלמא הוא כיון שאינה יכולה לינשא על ידו. וכתב מוהרמב"ח דבהך עובדא אין הגט בטל מן התורה, דבשלמא אם הוי טפאתה שם אשה אחרת הוי שינה שמו ושמה, אבל טפאתה לא היא שם אשה אחרת אלא שטעו בשמה, וכן יראה מדברי רש"י כנ"ל, ודלא כמבי"ט שם, והוכרח לפרש כן לתת סברא לרב דהיכי הוה בעי למימר עשו עדים שליחותם אם הוא שינוי לגמרי דכתב שם אשה אחרת, אלא ודאי לא היה השינוי לשם אשה אחרת אלא שטעו

וכתב דגם בזה לא הייתי מקפיד לולי כי ראיתי תשובת הרשב"ץ שאם במקום תוניס כתב תונס פסול, ועם כל זה נראה בעיני בנידון דידן דכשר מכמה טעמים, אחד דלדעתי לא נשמע עיר אחרת ששמה אישקופיית אלא זו וכו', עוד טעם אחר שדרכינו לכתוב וכל שום וחניכא דאית לי ולארת, דזה מועיל ודאי לשינוי כזה דקיל טובא, עכ"ל. ומוהר"ח"ש בתשובה (סי' ג) כתב וז"ל: מה שכתב הרשד"ם עוד טעמא אחריתי שדרכינו לכתוב וכל שום וכו', אחר המחילה לא מצינו זה שיועיל אלא היכא שיש לו שני שמות ולא כתב אלא אחד מהם שאז יועיל וכל שום לרבות השני, אבל במקום שינוי לא מצינו כלל, עכ"ל. וכתב עליו מוהרמב"ח דיש להליץ קצת בעד הרשד"ם דבנידון שלו דאינו שינוי ממש אלא דמחמת העלגים וקצרי הלשון איהו דקרו לה אישקופיית חסר יו"ד ואיכא דקרו ליה אישקופיית מלא יו"ד בכהאי גוונא מהני וכל שום, והכי דייק לשון רשד"ם. ומכאן למדנו חומרא נוספת דגם בשינוי מחמת עלגי הלשון בעינן וכל שום. ועיין בשו"ת מהריב"ל חלק א (סי' לג) דאין וכל שום מועיל לענין גויא וגיוהיה. ברם בשו"ת בית יוסף (סי' יג) הביא דעת מקצת גאונים דאם שינה שמו ושמה וכתב וכל שום הגט כשר, והביאו הר"ד פיפאנו בשו"ת נושא האפד (סי' טוב) וכתב דבשיטה זו קאי גם הרשד"ם, ואסף מחלוקת זה הרב מוהר"ש"מ ז"ל בספר עבודת השם (אבן העזר סי' לו), ועיין עוד בשו"ת נושא האפד שם מה שהביא מהר"א פאלאגי ומהר"ש סלאנט. ועיין דברי אמת (קונטרס יא סי' יז).

יד. והוא לכאורה היפך סברת מהר"א ששון (סי' ל דף נ ע"ב) שיש ביניהן הפרש גדול, כמובא להלן. וגם יש לעיין לפי זה על מה שיסדרו מהרשד"ם בתשובה (סי' מט, סח) ומהר"י טאיטאצאק (סי' לו), דאותיות המתחלפות שמאותו מוצא אין להקפיד כלל. וכן כתבו מבי"ט חלק א (סי' קכ), ומהריב"ל חלק ג (סו"ס סח) דאינו פוסל, ועיין גינת ורדים (כלל א סי' כב-כג), ואכמ"ל.



נכתבו בתורה בשני שמות דאין לפסול זה הגט בדיעבד, ואפילו לכתחלה אם יהיה שעת הדחק, כגון שהבעל הוא בארץ מרחקים.

**וראה** בשו"ת בית יהודה עייאש (אבן העזר סי' ו') שכתב לדקדק מדברי מוהראנ"ח (סי' לה) להיפך, דאם החליף אל"ף בה"א, כגון 'מתתיה' שכתב 'מתתיא', דכיון שלא נמצא בספר כתוב באל"ף הוי טעות, שכן כתב שם לענין שם 'באלי' שכתב 'בלי' דפסול לפי שבכל מקום הוא נמצא עם אל"ף, ומהנ"ל משמע דמהריב"ל פליג וסבירא ליה דאין לפסול הגט אלא אם יראה שם אחר, כגון 'גרשום' ו'גרשון', אבל כל שיודעין שאין שם אחר אף על פי שכתוב בטעות אינו מפסיד. אך שוב כתב דבדאי לא פליגי, דמוהראנ"ח מיירי בלכתחלה ומהריב"ל מיירי בדיעבד, ושם הביא כמה ראיות דאל"ף במקום ה"א שפיר דמי בדיעבד.

**הנה** גם מוהראנ"ח מסכים הולך עם מהריב"ל דבשינוי מועט כזה אין לפסול. אך מדבריו להלן שם (סי' לו) מבואר בהדיא דלא סמך על כך להתיר, דז"ל שם: 'עוד היה אפשר לצדד בכאן להקל מטעם שאין בעולם שם אריניי שיהא נקרא בהדגש יו"ד ולא חיישינן שיחליפו אותו הקוראים בשם אחר, ועל כל פנים ידעו שהוא שם האשה הזאת הנקראת אריניי ולא שם אשה אחרת כיון שאין שם כיוצא בזה בעולם'. אך שוב הביא מתרומת הדשן (פסקים וכתבים סי' יח)

מקום כיון דפסול הגט, יהיה מאיזה טעם שיהיה, לא עשו עדים שליחותן, עכ"ד.

דברי התרומת הדשן בשם גרשם גרשון דמשמע דוקא אם הם שני שמות

**ה.** **שוב** העיר הרב גט פשוט בסי' קכח שם מהא דכתב מהרי"א בתרומת הדשן (פסקים וכתבים סי' יד) הובא בבית יוסף סי' קכט ונפסק בשלחן ערוך שם (סעיף כא) בשם 'גרשם' וכתב 'גרשון', וז"ל: 'נראה דאם היה ידוע ששמו גרשם וכתב בגט גרשון לא הוי גט כלל, ולא דמי כלל ליצחק חקין משום דגרשם וגרשון הם שני שמות, מה שאין כן ביצחק חקין, דחקין הוא כינוי ליצחק, אבל גרשון אין שייך כלל לעשותו כינוי לגרשום, כיון דהאי שם כתוב והאי נמי שם כתוב, כי גרשון בן לוי נכתב בכל התורה כולה גרשון, וגרשם בן משה גרשם' וכו'.

**וכתב** עליו הרב גט פשוט: 'הנה נתבאר מתוך דברי מהרי"א כי אילו לא נמצא כתוב בתורה רק שם גרשם והיה נכתב בגט גרשון, היינו אומרים כי היה שם גרשון כינוי לגרשם, ואפילו שהאותיות של המ"ם והנו"ן הם נרגשות ויש שינוי הרבה במבטא בין מ"ם לנו"ן, ואפילו הכי אילו לא נכתב שם גרשון בתורה היינו אומרים שהוא כינוי לשם גרשם'. וכן דקדק מהריב"ל חלק א (כלל ד' שאלה כד) בענין 'מתתיה' דנכתב 'מתתיא' באל"ף דפשיטא דכיון שלא

ומאליו מוכן דהוא טעות, אך כיון דשאלוניקי היא מקום הנתינה, והכתיבה היתה ברומא, יאמרו שברומא יש אשה אחרת ששמה גיויא ואותה הוא מגרש. ובשלמא אם היה שם משמות הקודש דכל העולם יודעין דליכא שם אחר בתורה שנכתב כן, וכגון מתתיא, אז יהיה במקום שיהיה יכולין אנו להכשיר את הגט, כיון דידעין שלא יש שם אחר כזה, אך בשם לעז שנכתב במקום אחר בשינוי יש לחוש ששם יש אשה ששמה כך, ולכן פסל מוהריב"ל ז"ל את הגט. אולם ממה שכתב בחלק ג (סי' ט) בההיא דפאלומא שנכתב בלתי אל"ף נראה דלא סבירא ליה לחלק בהכי, וכמו שכתב הרב המכת"מ בש"ד סי' ז"ך דס"א ע"ג. נמצא דדעת מוהריב"ל בזה לא נתברר, דבמקום אחד מצינו ליה דמחלק דהיכא דלא נשתנה משם לשם ליכא משום שינוי השם, ובמקום אחר מצינו דלא חילק בהכי, ולא נשאר לנו בלתי סברת מוהרא"י בההיא דגרשן דסי' יו"ד דמשם יוצא ברור דכל דליכא למטעי לשם אחר לא הוי שינוי השם, וכמו שכן הבין גם כן בדברי מוהרא"י גט פשוט סי' קכ"ח סק"ג ד"ה איברא, עכ"ל טו).

דמחמיר בכגון דא גבי ירחמאל ירחמיאל, וסיים עלה: 'אבל מכל מקום מתוך התשובה האחרת (הנוכ"ל) נראה הפך זה ממש (לחומרא), גם מתוך תשובת ריצב"א דלעיל אין נראה כן כלל, ולכן איני סומך על טעם זה כלל'.

**אך צריך עיון ממה שכתב מהריב"ל** גופיה בתשובה (חלק א סי' לג) לגבי שם גויא וגיוהיה, דפסול משום שיאמרו שגירש אשה אחרת אף שבפשטות אין הם שני שמות מחולקים. ולכאורה היינו יכולים לחלק דדוקא בהחליף ה"א באל"ף כמו ב'מתתיה' ו'מתתיא' יש להכשיר, דמכל מקום הוא נקרא תמיד במבטא אחד, מה שאין כן גויא וגיוהיה, אך אם כן אין הנידון דומה לגרשם גרשון שממנו הביא ראייה להכשיר, ואף הוא עצמו כתב דבגרשם וגרשון לולי שכתבתם התורה בשני שמות היינו מכשירים אף על פי שהאותיות של המ"ם והנו"ן יש ביניהן שינוי הרבה, ולא פקפק על זה כלל, וצ"ע.

**שו"ר שכבר ישב בסת"ר מוהר"ד פיפאנו** בשו"ת נושא האפד (סי' טוב) וכתב דהנה אמת דבשאלוניקי לא יש שם גיויא

טו. בסדר שמות של הגאון יד אהרן (דף קיב ע"ג) הביא בשם מהר"א מוטאל בספר מגן אברהם (נספח לספר תורת נזיר דף פ ע"ד) שכתב להכשיר שם מיכה שכתבו מיכא באל"ף, שגם בנביאים נכתב לפעמים כך ולפעמים כך כמוכא שם, ובהסתמך על מה שכתב מהריב"ל הנ"ל בשם מתתיה. ותמה עליו דשאני מתתיה שאין מי שנקרא בתורה מתתיא באל"ף, אבל מיכה הנביא לאו איהו מיכא בן זכרי, ודמי למחליף גרשם בגרשון דפסול כי הם שני שמות חלוקים לשני אנשים ואין אחד נעשה כינוי לחבירו. ועיין כנסת הגדולה (סי' קכט הגהות בית יוסף אות קעו) בשם יהודה שכתב יאודה.

### תשובת מהר"א ששון ומהר"א חסון והשגת דבר משה

ו. **אמור** מעתה דכל שלא נכתב שם השינוי על אדם אחר או שאין אדם אחר נקרא בשם זה, לסברת מהר"א שפיר דמי ואין לפסול את הגט, אמנם כל זה סותר לכאורה למה שהוכיח הרא"ם מההיא דפרק התקבל דהגט פסול אף על פי שאין תפאתה שם אשה אחרת.

**ובגט** פשוט שם הביא משם תשובת מהר"א ששון (סי' ל דף נ ע"ב) שהוזכרה גם בסדר שמות של הרב בית שמואל (שמות אנשים, גרשם) דעמד בזה ותירץ, דשאני נפתא וטפתא שמוצא הנו"ן נרגש הרגש גמור בהפרש גדול ממוצא הטי"ת ויטעו מקצת הרואים ויאמרו שם אשה אחרת היא, אמנם בין שם גרשם לגרשון אינו נרגש כל כך, אי נמי סבירא ליה למהר"א דטפתא שם אשה אחרת ודלא כדקדוק הרא"ם מדברי רש"י, שאין זה מוכרח כמו שיראה המעיין.

**אכן** כדבר הזה מצינו למהר"א חסון בתשובה כי באה בתשובות מהר"א לבית הלוי מהדרו"ת (כלל א סי' ח דף כג ע"ב) דאם כתב שם עיר 'לפנטו' חסר יו"ד בין אותיות למ"ד ופ"ה הגט כשר, שכבר כתב מהרשד"ם (אבן העזר סי' רמד) בספק אם לכתוב 'אשקופיא' או 'אישקופיא' בתוספת יו"ד בין האל"ף לשי"ן דכיון דליכא עיר אחרת דמקרי 'אישקופיה' כשר, וגם בכאן לא יש עיר אחרת דמקרי 'לאפנטו' אין לחוש, והרוצה לסמוך יכול לסמוך. והובאו דבריו בשו"ת דבר משה

אמארייליו (סי' קכ דף קמד ע"ב) וכתב עליו 'ואני אומר אחר המחילה דאין מכל זה ראייה לנידון דידן לכתוב חסר יו"ד או אל"ף לכתחילה וכו', הרואה יראה דהרב ז"ל (מהרשד"ם) לא נסמך על טעם הא לבד שלא נשמע עיר אחרת ששמה אשקופי'.

**אמנם** לכאורה אי מהא לא איריא, דהא בהדיא כתב מהרשד"ם בתשובה אחרת (סי' מט) במי שהיה ראוי לכתוב שמה 'שול' וכתבו 'סול' דכיון דליכא למיטעי דלא יש אשה אחרת ששמה 'סול' על כן יש להכשיר, והוא ממש כסברתו גבי עיר 'אשקופי'א, וכתב להוכיח כן ממה שכתבו התוספות בפרק המביא תניין (כ ע"א) דמתניתין דשינה שמו ושמה מיירי בהיה לו שני שמות אחד ביהודה ואחד בגליל וכו', דאין בו אלא משום לעז שיאמרו שגירש אשה אחרת, וכאן ליכא למיחש למידי, ותו, הרי כתבו התוספות בפרק השולח (לד ע"ב סד"ה והוא) כשהשמות דומים זה לזה, שהכינוי דומה לשם, לכתחילה כשר אף בכינוי, ובנידון דידן הגע עצמך ששם 'שול' בשי"ן הוא עיקר פשיטא דשם 'סול' בסמ"ך לא גרע מכינוי קרוב ודומה, ובפרט כי אותיות זשר"ס [זשסר"ץ] מתחלפות, ואם כן היה נראה בוודאי כי אפילו לכתחלה יכול לכתוב שם 'סול' בסמ"ך, כל שכן בדיעבד דכשר, עכת"ד.

**ותשובתו** זאת הביאה מהר"א ששון בתשובה הנזכרת להוכיח דשם הנכתב בשינוי מועט, כהא דהתם

הרשד"ם עצמו הרגיש בחולשת טעם זה וכו', וטעם זה לא כתבו רשד"ם אלא להיותו סניף לשאר הטעמים שכתב, עכ"ד. אך לא הזכיר שם מתשובת הרשד"ם הנ"ל בשם שול סול, וצ"ע.

**וראה** בשו"ת בית אפרים (אבן העזר סי' קח) שנשאל בשם אשה שהמסדר כתב 'צזא', וכאשר הגיע הגט למקום האיש (אולי צ"ל האשה) פסלו הבית דין את הגט בטענה שהיה עליו לכתוב יו"ד אחר הצד"י ולכתוב 'ציזא', ושם הביא דברי הגט פשוט הנ"ל, וכתב עליו: 'מכל מקום נראה דבכאן דכל אשה שנקראת בשם ציזא היא בחירק נראה דמודה בזה, ואף שבגט פשוט שם לענין אישקופייה לפי שלא נראה ונשמע עיר אחרת וכו' כתב שטעם של מהרשד"ם הוא חלוש וכו', מכל מקום בנדון דידן כיון ששם העיר שנכתב הגט הוא מבורר וידוע לכל שבמקומות אלו לא נמצא מי שיהיה שמה ציזא שתהיה נקראת בקמ"ץ או בפת"ח וכיוצא, רק בחיר"ק, אם כן אין להקפיד בהשמטת היו"ד, ובפרט כי כפי הברת אנשי מדינתנו קורים השם הזה בחיר"ק תנועה קטנה, דהיינו שאין דוחקין החיר"ק כלל, ועיקר כתיבת אות יו"ד במקום חיר"ק הוא להורות על תנועה גדולה ודחיקת החיר"ק כאשר מבואר בבית שמואל בסדר השמות כמה פעמים, והוא מדברי סדר מהר"מ, ואם כן אם במקום עמידת האשה נקראת ציזא בלא דחיקת היו"ד נראה פשוט שאין קפידא בזה בהשמטת היו"ד, שהקורא ודאי יקרא

דהיתה שמה מעריסה 'זויי', ובמקום נתינה כותבים שם זה 'זוהי', דגם זה כשר, לפי שאין אשה אחרת ששמה 'זויי' במקום נתינה ושפיר דמי, וצ"ע. ועיין עוד בשו"ת מהרשד"ם שם (סי' סח). ושמה גם שם יש לומר דלא סמך על טעם זה לבד אלא בצירוף שנכתב באותיות מתחלפות, ואנחנו לא נדע, ויל"ע.

**ואשו"ר** ברהט"ם שגם מהר"ד פיפאנו בשו"ת נושא האפוד (סי' טוב) הביא שתי תשובות מהרשד"ם הנ"ל בשיטה אחת להוכיח דשינוי כהאי גוונא אינו פוסל, וגם הביא תשובת מהר"א ששון הנ"ל, וכתב שכן דעת מהר"א מוטאל בספר תורת הנזיר (בסדר שמות הנספח שם הנקרא מגן אברהם) בכמה שמות אשר קצרה היריעה מלהזכירם דדעתו דכל שאינו משתנה לשם אחר אף על גב דהענין משתנה לית לן בה [ועיין מה שכתבנו בהערה לעיל בשם יד אהרן]. גם הרד"א ז"ל בעל ספר מגן גבורים במזכרת הגיטין אשר לו בסוף ספר ירך אברהם (דף ג ע"א) גם הוא דרך בדרך זו, דדוקא כשאנחנו נטעה בשם אשה אחרת יש קפידא, אבל אם הטעות נוגע בשם אשה אחרת, אפילו שמשתנה הענין על משמעות אחר דעלמא לית לן בה, ע"כ.

**אמנם** כדברי הדבר משה כתב גם בגט פשוט בסי' קכח שם, שהביא דברי מהר"א חסון הנ"ל וכתב עליו: ולענ"ד יראה דזה הטעם שכתב הרשד"ם שלא נשמע עיר אחרת ששמה אישקופייה הוא טעם חלוש מאד, ואינו מספיק, דכבר

ליתא, וכתב לפרש לשון רש"י באופן אחר, שבא לשלול פשט לשון הש"ס 'ההיא דהוי קרי לה נפאתה' היינו שהיא נקראת בשם נפאתה ואולי היה שם העריסה באמת טפאתה והעדים כתבו כשם העריסה, ונחלקו בזה אי נימא עשו עדים שליחותן, ואמנם רש"י מיאן בפירוש זה וסובר דבאופן כזה לא נחלק רבה לומר מי קאמר כתבו חספא והבו לה, ועל כן פירש"י דהוי קרי לה נפאתה 'כך שמה', היינו דשם זה הוא שם העריסה, וסהדי כתבו טפאתה היינו מחמת טעות בשם העצם דהוא שם העריסה, ועל כן קאמר הש"ס מי קאמר כתבו חספא והבו לה, ואם כן דברי הרא"ם אינן מוכרחין בכוונת רש"י, עיין שם באורך.

גם המכשירים בשינוי מועט  
פוסלים בשינוי אות הניקוד

**וראה** עוד בגט פשוט שם שהביא בשם שו"ת מוהרח"ש (סי' ג) שהפליא עצה הגדיל תושיה בנידון שכתבו 'קושטנטין' במקום 'קושטנדינא' והורה שהוא שינוי גדול, והרי האחרונים החמירו בחסרון אות אחת כמו שיראה מדברי מהריב"ל חלק ג (סי' ט) בשם 'פאלומבה' שנכתב 'פלומבה' בלא אל"ף אחר הפ"א, והביא שם תשובת רשב"ץ הנ"ל על 'תנס' במקום 'תונס' וכתב דבחסרון אל"ף איכא דלא קפדי אבל על חסרון הוי"ו כולי עלמא קפדי, ואם כן כל שכן הכא. וכן כתב מהר"א חסון בתשובה

השם כתקנו בחיר"ק תנועה קטנה בשפת מבטא המדינה בשם זה. אך כתב עוד שם שאם הוסיף יו"ד אחר הזי"ן וכתב 'ציזיא' אזי יש לפסול לפי שלא כמו שהוא נכתב הוא נקרא, שהיו"ד בכהאי גוונא נקראת בתנועה בפני עצמה. וראה עוד בשו"ת בית אפרים (אבן העזר סי' קב) שהחריה החזיק אחר סברת המחמירים בכגון דא, עיין שם היטב. ועיין ראש פינה סי' קכט (סעיף ג).

דברי הישועות יעקב בשם  
מהרשד"ם והשגה על הרא"ם

ז. **אכן** יעויין בשו"ת ישועות יעקב (אבן העזר סי' כט) במי שכתב בשם אבי המגורשת 'עיבר' בתוספת יו"ד במקום 'עבר', והרב השואל, רבי אריה ליבוש אבד"ק סטאניסלוב, רצה להכשירו משום שלא מצינו שם 'עיבר' ואין לחוש שמא יאמרו אשה אחרת היא, וכתב לו הרב ישועות יעקב שכדבריו מצא בשו"ת מהרשד"ם הנ"ל שהגאון נשאל בשם 'סול' שהיה לכתוב בשי"ן וטעה וכתבו בסמ"ך, וכתב להתיר כיון דשם 'סול' לא מצאנו, הכל יודעים שעל זה ששמו 'סול' נתכין, ובודאי דעל אשה זו היתה כוונתו וטעות סופר הוא, ודוקא בראובן ושמעון ששני השמות ידועים וכו', עיין שם היטב.

**ושוב** הביא לשו"ת המזרחי הנ"ל דמוכיח דאף בשאין לחוש שכתבו על שם אשה אחרת הגט פסול, וכתב עליו דהא

הנזכרת למעלה, הובא גם בגט פשוט שם (ד"ה כתב מהר"א).

**וכדברים** האלה כתב גם הרב דברי חיים בשער הנקודות (נקודת קמץ), שהביא דברי מהריב"ל הנ"ל דהקיל בכמו 'גרשם' ו'גרשון' אם אינם שני שמות במקרא, ובשינוי נקודות כתב להחמיר, וכן הביא משו"ת ראנ"ח (הובא בשו"ת מהר"י לבית הלוי סוף סי' ח), ושו"ת מהר"א ששון (סי' ל), שהקילו בחילוף אותיות אבל לא בחילוף נקודות, כמבואר גם במהרי"ט ובמהר"ש (סי' ד), עיין שם. ועיין גם שו"ת מהר"י לבית הלוי שם. ובנקודת סגול כתב דהגם לגבי 'גרשון' 'גרשם' אם לא דהוי שני שמות משמע דכשר, זה אינו, דבניקוד כהאי גונא פסול, וכן כתב בשו"ת מהר"א ששון הנ"ל גבי 'באריש' ו'בוריש' שבמרדכי (סי' תמו) הכשיר הריצב"א, משום דידוע לשונם שהיא קלילא, משמע אם אין הטעות מחמת קלות הלשון הוי שינוי אפילו בשינוי קצת גבי טעות בניקוד, משום דבניקוד נרגש הטעות היטב והוי כמו טפאתה ונפאתה. ועיין גם בפתיחתו (ריש אות ג).

**ויעיין** שם בתשובת מהריב"ל דהיינו דוקא באותיות יו"ד וי"ו אל"ף שהם אמות לכל האותיות והם במקום הנקודות, ואף על פי כן הקיל בדיעבד גם בלא אל"ף אחר הפ"א, דכיון דמצינן למקריא באחד מחמש נקודות יש לנו להקל ולומר דלא טעו אינשי לומר שאינה זאת האשה המתגרשת הנקראת פאלומבה, אלא יקראו את הנקודה באופן מסכים לשמה, והביא ראיה לכך ממה שכתב הריב"ש (בתשובה סי' נז) בגט שהיה כתוב בו 'הדרה במקום פלוני' ואחר כך נודע הדבר שבשעת נתינת הגט לא היתה אותה האשה במקום פלוני, והשיב הריב"ש שהיה אפשר להקל לפי שנוכל לומר 'הדרה' מלעיל, ורוצה לומר שהיתה דרה באותו מקום, דכן הוא בנדון דידן (נמי טז).

**אך** שוב כתב מהריב"ל לפקפק בעיקר הראיה מדברי הריב"ש, דשמא שאני התם דאפילו נימא ד'הדרה' כיון דמשמע הכי ומשמע הכי הוה ליה כאילו לא נכתבה, אפילו הכי אין לפוסלו, כיון דאיכא מרבוותא דסבירא להו דדוקא במקום העמידה הוא דאצטרך למכתב בגט, אבל מקום הדירה אין צריך לכתוב,

טז. ועיין גט פשוט סי' קכח (סק"ג ד"ה כתב מהר"ר אהרן ז' חיים), דאין למדים מדקדוק לשון הקודש ללשון לעז, דהרי מהריב"ל כתב כי בין הספרדים צריך לזהר לכתוב הג' אותיות וכו' כנ"ל, לפי שבלשון הלועז אנו מדקדים בזה, ואחר כך כתב באותה תשובה דחסרון וי"ו הכל קפדי ביה אבל חסרון האל"ף שהיא במקום תנועת הפת"ח איכא דקפדי ואיכא דלא קפדי, ואפשר שמשום זה רבני הגריגוש, כלומר רבני רומניא, אינם מקפידים על תנועת הפת"ח בגיטין כפי הנשמע, משום דבשטרות וכתובות והאגרות בלשון הלועז שלהם אינם מקפידים על זה, ע"כ. ועיין שו"ת בית אפרים (אבן העזר סי' קח), ודו"ק. וראה עוד בשו"ת חיים ושלום חלק א (סי' ?)

להכשיר על ידי שיכתוב בת פלוני וידוע שאין לאביה בת אחרת ששמה ביליא רק זו, וכן נראה דעת רבינו ירוחם (נתיב כד חלק ב) גבי חניכת אבות עד ג' דורות, ואף שהרשב"א חולק כמובא בבית יוסף ריש סי' קכט, מכל מקום הכא שכתוב שמה רק דמחמרינן דהוה ליה כלא נכתב כלל, יש לומר אף להרשב"א כשר. [ונכתב עוד סניף להתיר, דכיון דרק במקום נתינה קוראים ביליא, אין לפסול, שבשינוי הברה ממקום כתיבה למקום נתינה על זה לא תיקן רבן גמליאל, כי גם במקום הנתינה יובן שבא ממקום שאין מדגישים היו"ד, והביא ראיה מדברי המרדכי פרק המגרש (רמז תמו) בשם הריצב"א הנ"ל. וכדברים האלה כתב גם מהרי"ט כמובא בשו"ת מהרח"ש (סי' ב ד"ה מ"מ נראה), ועיין שם בדברי מהרח"ש (סי' ג).]

הרי מדבריו שמענו שאין שינוי כזה נחשב כשינוי שמה אלא כלא נכתב שמה, ובצירוף דעת המכשירים בכתוב בת פלוני כשאין לו בת אחרת, ובצירוף דאף לדעת החולקים יש לומר דהכא שאני שנכתב שמה רק שאינו מבואר היטב וכיון שנכתב בת פלוני ומתוך כך מובן דעליה קאי שפיר דמי. ועיין בשו"ת עין יצחק חלק ב (אבן העזר סי' כד) שהעלה שהעיקר כמהר"ם פדוואה בשם המרדכי, ואפילו אם יש לו כמה בנים ובנות, ודלא כהרשב"א שהובא בבית יוסף דפוסל ככהאי גוונא שכתב בת פלוני ואפילו אין לו אלא בת אחת. וראה עוד בהמשך שם (סי' כה אות ח).

אבל בנידון דידן אם נאמר דכיון דמקריא הכי ומקריא הכי הוה ליה כאילו לא נכתב השם אם כן ודאי פסול אפילו בדיעבד [ועיין עוד בדברי הריב"ש בשו"ת הר"י לבית הלוי מהדו"ת (כלל א סי' ח דף כב ע"ג), ושו"ת מהרח"ש (סי' ב)]. ומכל מקום מסיק להקל משום דבשאר הנקודות זולת האל"ף אין רגילות ואין נמצא שם כזה כי אם פאלומא באל"ף. ועיין מה שכתב בדבריו הרב גט פשוט סי' קכח (סוף ס"ק ג).

**אם איכא למקרי הכי והכי הוי  
כלא כתוב כלל וכן אם אין  
רגילות לקרותו באופן אחר**

ח. והנה מדברי מהריב"ל הנ"ל למדנו דבשינוי מועט דאיכא למקרי הכי ואיכא למקרי הכי יש לדנונן כמי שלא נכתב שמו כלל, ותו דאם היה השינוי בדבר שאין רגילות לקרותו באופן אחר, וידע הקורא מיד על מה הכוונה יש להכשירו. וכדבר הזה מצינו בשו"ת צמח צדק (אבן העזר סי' רלו אות ד) במי שכתבו שמה 'בילא' במקום שמדגישים היו"ד אחר הלמ"ד וקוראים 'ביליא', וכתב שם לצדד דלכל היותר הוה ליה כלא נכתב שמה כלל כיון שאינו מבואר היטב, אבל אינו שינוי גמור מכמה טעמים, האחד, משום דמוכח מאד דקאי על שם זה, ותו, אפשר לדמותו למה שכתב הריב"ש גבי 'הדרה' וכו', ועוד, הרי מבואר בשו"ת מהר"ם פדוואה (סי' לה) המובא בגט פשוט ריש סי' קכט (סוף סק"א) שיש

ומה גם דהוי עדי מסירה ודעת הבית שמואל (שם סק"ה וס"ק כא) דהיכא דהוי עדי מסירה לא בעינן שמם כלל. וכתב תו, דכאן נראה דהוי רק כחסר השם ואין דינו כשינוי ממש כיון דהוי טעות דעבידא למיטעי ולא יאמרו אחר הוא, ובחסר יש לסמוך על עדי מסירה, ובצירוף שם אביהם.

**והעיר** הרב מים חיים שאין כל חדש, שהרי כבר דבר זה מפורש בבית יוסף בסימן הנזכר בשם הרשב"א בלא כתב אלא בן פלוני, וכתב מהר"ם פדוואה (סי' לה) בשם מרדכי הארוך על מעשה שהיה שם המגרש חזקיהו ולא נכתב הוי"ו רק נכתב חזקיה, והכשיר הגט משני טעמים, חדא דלא חשבו לחסרון דמצינו גם חזקיה בלא וי"ו, ועוד דאפילו לא כתב שם המגרש כלל רק בן פלוני הוא כשר, מאחר שהיה ידוע שאין לאביו בנים אחרים אלא זה בלבד, דמכשירו כמו בן פלוני עד. ועיין שדי חמד (מערכת גט סי' לג אות ה ד"ה והנה בשו"ת מים חיים).

**ותשובת** הגרש"ק הובאה בשו"ת אנשי שם (סי' קג), וראה מה שכתב עליו הרב אהלי שם (כלל א סק"ד) דאפילו אם נאמר דגם אם לא כתב שמו רק כתב בן פלוני כשר, מכל מקום השתא דכתב שמו ושם אביו, שמה ושם אביה, ודאי עיקר הכריתות הוא שמו ושמה, ומה שכתב בן פלוני בת פלוני אינו אלא לסימנא בעלמא, וגם העדים החתומים ודאי עיקר עדותן על שמו ועל שמה, ואם כתבן בשינוי הרי העידו שקר, וסיים שם:

בן מצינו גם לרבי אברהם מיוחס בשו"ת שדה הארץ חלק ג (אבן העזר סו"ס יד) שכתב בשם 'ישמעאל' שכתבו 'ישמאל' חסר עי"ן, דהוה ליה כאילו לא נכתב שם, כיון ששינה את שמו ולא כתב אות עי"ן כי היא גרונית ויש הפרש גדול במבטא, ולכן הויא ספק מגורשת כיון דהוי פלוגתא דרבוותא היכא דלא נכתב שם המגרש, וכמו שכתב בספר גט פשוט סי' קכח (סק"י), ע"כ. הרי שאפילו בכהאי גוונא לא פסל מטעם שינוי שם אלא דהויא ספק מגורשת כדין לא כתב שמו כלל.

**ויעויין** בשו"ת מים חיים רפאפורט (אבן העזר סי' סא) גבי נכתב שם האשה 'הענא' במקום 'העניא', שהביא מה שכתב בזה הגאון רבי שלמה קלוגר להתיר האשה כיון שכתוב בה שם אביה, והביא ראייה מסימן קל (סעיף יא) דכמו שאם חתם שמו יוסף עד כשר, הוא הדין אם חתם בן יעקב בלי שמו נמי כשר, אם כן מוכח דאף בשם אביו בלבד הוי כשמו, ואם כן, כיון דאין צריך לכתוב שמו, אף שינה בו כשר לדעת הסוברים היכא דחסר כשר שינה נמי כשר, וכיון דדי בשם אביו שפיר דמי. ומה שכתוב בש"ס ופוסקים שינה שמו ושמה תצא, היינו אי לא כתב שם אביהם רק שמם, אבל אם נכתב שם אביהם כהוגן הוי הדין כאילו כתוב שמם כהוגן ושינוי בשם אביהם, דמאן דמכשיר בהא מכשיר בהא, ובפרט לדעת התוספות (כ ע"א) שכתב בית שמואל סי' קכט (סק"ה) דאפילו בשינוי אינו אלא מדרבנן,



באל"ף במקום יהודה בה"א וכדומה, דאף כהאי גוונא הגט פסול ובניה ממזרים, והסברא נותנת דכל שכן אם לא כתב שמו ושמה כלל דודאי גרע. וכסברא הזאת כתב גם בשו"ת דבר אברהם חלק ב (סי' ל אות ד), דשינוי כזה פסול רק למאן דאמר דבעינן שמו ושמה, אבל לדעת רבינו יואל המובא במרדכי ריש פרק כל הגט (רמז שנד) דלא בעינן שמו ושמה רק לכתחילה, הרי בשינוי כזה אין חסרון, אם כי ודאי הוא מודה דבשינוי גמור פסול כמבואר במתניתין, כמובא בסמוך. ועיין דברי חיים בפתיחתו (אות ג) שכתב גם כן לחלק כנ"ל בין שינוי בדקדוק השם כגון חזקיהו חזקיה לשינוי שם ממש כגון ראובן שמעון.

**וגם** אתי שפיר לפי מה שפירשו ביבמות (צא ע"ב) דפריך עולא מי אמרינן 'מאי הוה ליה למעבד', והתנן כתב לשם מלכות שאינה הוגנת וכו', ומשני איבעי ליה לאקרוי לגיטא, ותו פריך מכמה מתניתין זו אחר זו דלא אמרינן בהו 'מאי הוה ליה למעבד' עד דמקשה ממתניתין דשינה שמו ושמה, וכתבו התוספות שם (ד"ה ת"ש כנסה בגט) דאין הגמרא מביאה הנך משניות כסדר המשנה אלא כסדר הראוי להקשות, זה אחר זה, דלא מיתרצא בתרייתא בשינויא קמייתא, ונמצא שאף שאמרו מתחילה 'איבעי ליה לאקרוי גיטא', הוה אמינא דבשינה שמו ושמה לא בעי - וצריך עיון דאם בשינוי ממש מיירי למה לא הוה ליה לאקרוי, וכי עדיף הוא מכתב לשם מלכות שאינה

'אבי ראה נא גם ראה כמה דיו נשתפכה בשאלות ותשובות ראשונים ואחרונים בדיני שינוי שמו ושמה בדקדוקיהן ובפרטיהן ובכינוייהן, וכמה מבנות ישראל נשאר עגונות צרורות כל ימי חייהן, ולא אישתמיט חד מן קדמאי ובתראי לשאול אם שם האב כתוב כראוי לעשות ממנו אפילו סניף להתיר, ובגיטין דף סג ע"ב ההיא דהו קרו לה נפאתה אזיל סהדי כתוב תפאתה וכו', והא נראה בזמן הגמרא כבר הנהיגו לכתוב גם שם האבות כדמוכח בכמה דוכתי, וגם בגט זה מסתמא היה כתוב בו שם אבי האשה ומכל מקום קרו ליה חספא' וכו'.

**ולכאורה** אי מהא לא איריא, שהרי שמא הא דנפאתה גרע כמו שכתב המבי"ט, ותו הרי כאמור לא הגרש"ק הוא המחדש, אלא כבר קדמו בסברא זו מהר"ם פדוואה בשם חזקיהו שכתב חזקיה וכל הפוסקים האחרונים נשאו ונתנו בדבריו, ואין כל חדש, ומדוע שפך חמתו על הגרש"ק, וצ"ע.

### שיטת הרב אהלי שם בשינוי מועט

**ט. והרב** אהלי שם לשיטתו בפתיחתו אזיל, שכתב לבאר בדעת רש"י גיטין (כ ע"א) בההוא דיהב ספר תורה לדביתו וכו', דפסול משום דבעינן שמו ושמה, כדמוכח ממתניתין (שם פ ע"א) דשינה שמו ושמה פסול, דסבירא ליה דמה שאמרו שינה שמו ושמה פסול היינו אפילו בשינוי קל כגון שכתב יהודא

## סברת הרב דבר אברהם דבכל שינוי שם יש לפסול מאחד משני טעמים

י. ועיין בשו"ת דבר אברהם הנ"ל שכתב  
דבכל שינוי שם יש שני פסולים,

אחד מצד שלא נכתב שמו האמיתי ואחד  
משום עצם השינוי, וכתב לתלות במה  
שנחלקו הראשונים בדין לא כתב שמו  
ושמה בגט, דלדעת הרמב"ן (גיטין כ ע"א,  
קידושין ט ע"א) וזה"ר"ן (גיטין ט ע"ב מדפ"ה,  
קידושין ה ע"א מדפ"ה) והרשב"א (גיטין  
וקידושין שם) ועוד, הגט פסול מדאורייתא  
משום דבעינן ספירת דברים של כריתות,  
כגון יעקב גירש את לאה, ולא סגי בלאו  
הכי, ואילו לדעת כמה אחרונים בדעת  
התוספות וכן דעת הריטב"א בקידושין  
שם במהדור"ק ועוד, אין לפוסלו אלא  
מדרבנן ומטעם תקנת רבן גמליאל בפרק  
השולח שחששו משום לעז. ולדעת רבינו  
יואל הלוי המובא במרדכי ריש פרק כל  
הגט (רמז שנד) ותוספות רי"ד (גיטין פה  
ע"ב) ואולי גם לדעת הרי"ף הרמב"ם  
והרא"ש (כמו שדקדק בדבריהם בשו"ת צמח  
צדק סי' קעד אות ב) מדאורייתא לא בעינן  
שמו ושמה כלל, ואפילו מדרבנן אינו  
לעיכובא, שאין צריכים לכותבם אלא  
לכתחילה. אבל בשינה שמו ושמה ממש,  
לית דין צריך בושש דפסול, דהא משנה  
שלמה שנינו שינה שמו ושמה פסול.

אך נמצא דלרבינו יואל ודעימיה  
מדאורייתא לא בעינן שמו ושמה  
כלל, וצריך לומר דשינה שמו ושמה פסול

הוגנת, אלא בהכרח דמיירי בשינוי קל  
כמו שכתב שם יהודה בגליל. ועיין  
בשו"ת דברי אמת (סי' ז) שמכח זה תמה  
מאד על המפרשים לשון המשנה דמיירי  
בשינוי ממש ולא מצא להם שום מענה.

**אכן** באהלי שם (פתח האהל דף א ע"ג) כתב  
לתרץ דהא דקתני שינה שמו ושמה,  
מסתמא הכל בכלל, לא לבד בשינוי גדול  
אלא גם בשינוי קל, ואפילו אם חסר רק  
אות השימוש כגון שכתב ראבן או שמעון  
בלא וי"ו, ובגיטין (סג ע"ב) ההיא דהור  
קרי לה נפאתה וכו' וכתבו ז"ל דכונתו  
לומר לא שטעו בשם אשה אחרת שהיה  
שמה תפאתה, אלא אפילו אם לא נמצא  
אשה ששמה תפאתה רק שטעו בשמה הוי  
הגט חספא בעלמא, וגדולה מזו כתבו  
הפוסקים דאפילו אם אין שינוי במבטא  
כלל, אלא באות נחה כגון שכתב יהודא  
באל"ף לבסוף, או שכתב שרא במקום  
שרה, הגט פסול משום דהוי בכלל שינוי  
שמו ושמה (עיין בספר שמות בשם עקיבה  
תשובת הרב מו"ה אברהם טריביש צרפתי ז"ל),  
ולפי זה יש לומר דהיינו דקשיא ליה לרבי  
אלעזר ממתניתין דשינה שמו ושמה,  
דמשמע אפילו שינוי קל כזה לא הוה ליה  
לאקרוי לגיטא שאפילו אי אקרוי אין לה  
להרגיש בשינוי כזה, ומתוך דהוה ליה  
לאקרוי בפני חכם דדייק בשמא ומבין  
דקדוקי סופרים. (ושמא היינו דוקא בכגון  
יהודה ויהודא דאיכא דחתים הכי ואיכא דחתים  
הכי ויש לחוש שמא אחר הוא, ויל"ע).

לרבינו יואל אינו נפסל, שהרי הכל יודעים שזהו גרשם, אלא דלשאר ראשונים פסול משום שאין כאן ספירת דברים. ומכח זה רצה להקל בשם האב ומכל שכן בשם אבי המתגרשת שאין הדבר מעכב כלל, כיון דאף אילו לא כתב שמו כלל הגט כשר, גם בכהאי גוונא כשר.

**ולחלן** שם (סי' לא) כתב ביתר ביאור בשם 'ריבה' דכתבוהו 'ריווא', אף על פי

שניכר שזהו אותו השם עצמו אלא שנכתב שלא כהוגן, דהוי כמו שלא כתב בגט השם עצמו אלא סימניו דלא מהני משום דאין כאן ספירת דברים, ובסיפור דברים הדרך הוא להזכיר את שם האיש המסופר אודותיו במפורש ולא בסימניו. ואף על פי דבריבה ריווא השם נקרא כקריאתו ממש, דדא ודא אחת היא במבטא, יש לומר עוד, דכיון דסיפור דברים דגט על ידי כתב הוא, בעינן אף שהשם יהא כתוב כהוגן כדרך סיפור דברים שעל ידי הכתב, דהיינו בכל הכתבים ואגרות, וכל שאינו כדרך כתיבתו אין זה סיפור דברים, ומסיים שם שכמדומה שכן הסכים עמו הגאון מוהר"ר אלי' ברוך קמאי אב"ד דק"ק מיר. ובכן בריבה שנובע משם רבקה צריך לכתוב בבי"ת דוקא, כי כך דרך כתיבתו, אבל בשם שהורגלו לכתוב בכתב באופן אחר, כגון שערלין ושערכין שפיר דמי. ואמנם לכאורה הוא דלא כמבי"ט (סי' קכ) שכתב דבין קיראנה לכיראנה אין חילוק והפרש ניכר לנו בקריאה, ואפילו יש

משום דהוי מזוייף מתוכו ותו לא מידי, אולם לשאר ראשונים שייך נמי לפסול מחמת חסרון שמו ושמה, אולם הדבר תלוי במהות השינוי, דאי הוי שינוי ממש, כגון שנקרא ראובן וכתב שמעון, תרתי איתנייהו ביה, ופסול גם לרבינו יואל, אבל בשינויי קלישי, כגון שכתב ראובן חסר וי"ו וכדומה, אינו פסול לרבינו יואל, שהרי אין זה שינוי ממש, ולכל היותר נידון כאילו לא נכתב שמו כלל.

**וביאר** הדברים על פי מה שכתב הרב תורת גיטין סי' קכט (ס"ק טו) וביותר בדברי חיים בשער הנקודות (נקודת קמץ), דלכאורה צריך להבין בהרבה שינויי השם שהגט נפסל בהם אף על גב דליכא למטעי באיניש אחרינא, ומה בכך שכתב שמו שלא כדרך כתיבתו ההוגנת, והרי מכל מקום סימנא לגברא מילתא היא, שנכתב הגט לשם איש זה, ולפי דעת התורת גיטין מבואר משום דבעינן ספירת דברים של כריתות בינו לבינה, ובסיפור דברים מזכירים את השם ולא את סימניו, ולכן אפילו אם יכתוב הרבה סימנים של האיש שמהם נכיר מי הוא המגרש לא מהני.

**אמנם** כל זה אינו אלא לשאר ראשונים, אבל לרבינו יואל שפיר דמי, דלא בעי שמו ושמה מחמת ספירת דברים, אמנם גם לדידהו בהרבה שינויים קלים כגון באותיות מתחלפות אינו נפסל דלא נחשב לשינוי כלל והוי גם ספירת דברים. ובכן היכא דכתבו גרשון ושמו גרשם,

השינוי ניכר כל כך, ומשום דהוי ליה כאילו לא נכתב כלל, ורק בשם העיר או אבי המגרש והמתגרשת יש להכשיר. והכי מסיק להלכתא כמבואר בסוף דבריו שם בכלל העולה, והוא סותר לכאורה למה שכתב בדעת מרן, וצ"ע.

**יתר** מכן כתב הרב גט פשוט סי' קכט (ס"ק יד) בדין שינה שמו ושמה, שהרמב"ם (פ"ג מהלכות גירושין) העתיק המשנה כפי פשטה דבשינוי ממש איירי, ומוקי לה בכתב וכל שום, ואם כן טובא איצטריך מתניתין לאשמועין, דאי לא, הוה אמינא דאף על גב דמשנה שמו לשם שאין קורין אותו בשום מקום אפילו הכי כיון שכתב וכל שום לרבות שמו האמיתי לא הוי גט בטל, קמשמע לן דאפילו הכי הוי גט בטל כיון דלא הוחזק בשם השינוי שלושים יום. והך שינוי השם לאו דוקא שבמקום אברהם כתב יצחק, אלא אפילו כתב 'אברם' במקום 'אברהם' וכיוצא, כההיא דאמרינן בפרק התקבל ההיא דהוה קרו לה נפתא אזול סהדי כתוב טפתא, אמרינן התם דהוי חספא. וכן גבי שם העיר, כתב מרן הבית יוסף ז"ל לעיל סי' קכח (דף כב ע"א) וז"ל: כתב הרשב"ץ אם כתב שם עירו בבלבול כגון שבמקום תוניס כתב תנס פסול, ואם אינו נקרא יפה הרי הוא כמי שאינו, עכ"ל. ולהנ"ל כיון ששינוי מועט כזה הוי כמי שאינו, מדוע פסק מרן דבשינוי כמו נפתא תפאתה אינו פסול אלא מדרבנן.

**וראה** בגט מקושר בולה (סי' מד אות ד) שהביא מה שכתב הרב גט פשוט

הפרש בכתיבה, אין לחוש, כי העיקר הוא קריאת השם ולא הוי שינוי כלל, ויל"ע.

**ומאידך** גיסא הרב דבר אברהם המציא לנו מכל זה קולא גדולה, שהרי לדעת כמה פוסקים לא בעינן שם האשה בגט מדאורייתא ואין צריכים לכותבו אלא מטעם לעז, וכיון דשינוי כזה לא הוי כשינוי שם אלא כחסרון ספירת דברים, יש לומר דבכהאי גוונא כשר, שלא הצריכו חכמים לכתוב שמה בגט אלא משום לעז ולא משום ספירת דברים, עיין שם.

**וגם** דבריו אינם תואמים עם מה שהוציא הרב גט פשוט מדברי מרן הבית יוסף בסי' קכח דבשינוי מועט כגון נפתא טפאתה פסול מדרבנן ומשום לעז, ולדעת הרב דבר אברהם, לאותם ראשונים הרמב"ן והר"ן ודעימייהו הרי חסר כאן בספירת דברים מדאורייתא, והרי מרן פסק כוותייהו בסי' קכט (סעיף יא) שאם לא כתב שמו ושמה בגט הגט פסול ובניה ממזרים. אמנם כן מצינו כמה אחרונים דסבירא להו דגם לדעת הני ראשונים כל זמן שמוכח מי הוא המגרש ומי המתגרשת שפיר דמי, ובפרט כשלא כתב שם האשה, כמו שביארנו בארוכה במקום אחר.

**גם** יש להעיר בדברי הרב גט פשוט הנ"ל דבשינוי כמו נפתא תפאתה אינו פסול אלא מדרבנן, שהרי איהו גופיה כתב בסי' קכח (סוף סק"ג) דבשם האיש והאשה אין להכשיר אפילו במקום דאיכא למקרי הכי ואיכא למקרי הכי דאין

תניין על הא דאיתא בגמרא ההוא גברא דעל לבי כנישתא וכו', ומזה למד דאם לא כתב שמו ושמה דלא הוי גט כלל, אמנם זה דוקא אם לא כתב סימן מובהק מי הוא המגרש, אבל אם כתב סימן מובהק מהני כמו שם של המגרש, דמה לי אם מוכח מתוכו הכריתות שבינו לבינה מתוך שמם או מתוך סימן מובהק, דהוי כמו שמו ושם אביו ועדיף טפי, כמבואר למעיין בסי' קע ובסי' קלב בגט שנפל ונמצא, ע"ש, והרדב"ז בחלק שני (סי' תשצח) כתב דסימנים מובהקין ביותר כעדים דמי, ודעת הנודע ביהודה שבסימן מובהק ביותר מהני בדיני נפשות, עיין בתשובתו בקמא באבה"ע סי' נא בפסקא המתחלת ולא עוד וכו', ובתניינא באבה"ע סי' כו, ע"ש, והגט פשוט סי' קכט (סק"א) כתב לענין עד שחתם בגט אחי פלוני או גיסו וכו' דכשר, ומסמיכות דבריו שם משמע שכן הדין בהמגרש עצמו, וזה ודאי הוי רק כמו סימן שעל גופו ובודאי לא עדיף מסימן מובהק שבגופו.

**ג** מה שהוציא הרב תורת גיטין דבעינן לכתוב שמו ושמה, יעקב גירש את לאה, משום ספירת דברים של כריתות, ולכן לא מהני סימנא בעלמא כמו בשטרות, יש לעיין בו על פי מה שכתב בשו"ת תשב"ץ (סי' ז) דנהגו לכתוב שם האיש והאשה במילואם בגט משום חשש ערעור דבעל שלא יאמר אין זה שמי ולא שם אשתי, ולרווחא דמילתא עבדי הכי. ומשמע דאין צורך לכתוב שמו ככתבו וכלשונו מטעם ספירת דברים של

הנ"ל דאפילו שינוי מועט כגון אברהם אברם וכיוצא מיקרי שינוי, וכתב דבספר עזרת נשים כתב הרב הנזכר דאם כתב 'אברם' במקום 'אברהם' אם איכא דקרו ליה 'אברם' הוה ליה כחניכתו והגט כשר, ואם כולי עלמא קרו ליה 'אברהם' וטעה הסופר וכתב 'אברם', בספר שמות (דף ב ע"ב) כתב בשם המבי"ט חלק א (סי' רט) דאינו גט, כלומר דהגט בטל לגמרי, ולי נראה דדיינינן לה כספק מגורשת, עכ"ל הרב בעזרת נשים. וצ"ע מדוע חשיב לה כספק מגורשת, הרי זה בכלל שינוי שמו ושמה כמו שכתב בסי' קכט שם. אך אמנם אם הוא נידון כאילו לא כתב שמה כלל אתי שפיר דחשיב לה ספק מגורשת, שכן כתב בגט פשוט סי' קכח (סק"י) דנקטינן לענין דינא דאם לא כתב שמו ושמה הויא ספק מגורשת מן התורה, כיון דפלוגתא דרבוותא היא והדבר שקול, והניף ידו שנית בסי' קכט (סק"א וס"ק נז), הובא בפתחי תשובה שם (ס"ק לא).

#### אי מהני סימן לשם בגט

**יא.** ג מה שכתב הרב דבר אברהם דלא מהני סימנים לדעת הרמב"ן והר"ן וסיעתם, יש מפקפקים בדבר, דהנה בשו"ת מים חיים (אבן העזר סי' סא) כתב לתמוה על הרב גט פשוט סי' קכט (סק"ט) שכתב לפסול איש שבסימן מובהק פלוני, דאטו בשמא תליא מילתא, ובני בלי שם לאו בני גירושין נינהו, וכתב עליו, דדברי הרב גט פשוט ליתא, דהא עיקר טעמו מדברי הר"ן בפרק המביא

דמי כלל ליצחק חקין, כי גרשום וגרשון שני שמות הן, אבל חקין הכינוי ליצחק. אבל גרשון אין שייך כלל לעשות אותו כינוי לגרשם, כיון דהאי שם כתוב והאי נמי שם כתוב, כי גרשון בן לוי נכתב בכל התורה כולה גרשון, וגרשם בן משה גרשם, עכ"ד.

**והוא** תמוה לכאורה, דנמצא דאפילו לא נקרא זה האדם גרשון מעולם, עדיין היינו יכולים להכשיר הגט מדין כינוי השם. אמנם כדבר הזה נמצא בגט מקושר בולה שם שהאריך להוכיח דכוונת המבי"ט לפסול אפילו בכתב שם שאין אדם נקרא בו, וכמו שכתב המבי"ט (סי' רטו) בשם אבהם או ארבע במקום אברהם, דהוה ליה כמי שלא נכתב שמו כלל ופסול משום דאין נודע מי הוא המגרש, ואף על גב שהוא ידוע שבטעות נכתב וכונתו הוא אברהם, אפילו הכי כיון דליכא מאן דקרי הכי הוה כמי שלא נכתב השם כלל, והוי כנפתא דכתבו תפתא דהוי כחספא. אבל בכתב אברם במקום אברהם כיון דיש שום אדם שנקרא כך וכמו שכתוב בהדיא בספר שמות, אף על גב דלהמגרש הזה לא ראינו מי שקרא אותו אברם בכל כהאי גונא לא אמר המבי"ט דאינו גט, ורק אם הוי כינוי לשם אחר אזי יש לפסול כיון דשינה שמו לשם אחר.

**שנ"ר** בשו"ת דבר אברהם חלק ב (סי' ל אות ג) שכתב כדברים האלה ממש בדעת התרומת הדשן, עיין שם, דמיירי באופן שאי אפשר היה להתברר בשם

כריתות, והיה די בקצירת האומר או אפילו בסימנא בעלמא, כדמשמע שם דמשה כתיבת שם האיש והאשה לכתיבת שמות העדים, דשם באמת כשר גם בסימנא אלמלא שנהגו לכתוב השם כולו מטעם שכתב שם. ועיין בחזון איש (סי' צז ס"ק יז) דגט דומה לשאר שטרות בזה דכל שחשוב הגט לראיה על ענין הגירושין, חשיב ספר כריתות לענין עצם הגירושין שיחשב כריתות בספר, ועיין עוד להלן שם (סי' צג ס"ק יג).

### סברת גט מקושר (בולה) ודבר אברהם בכינוי

**יב. ובעיקר** נידון התרומת הדשן בכתב גרשון, אין ברור מתוך תשובתו אהיכא קאי, אם היו קורים אותו גרשון או שלא ידעו את שמו, ועיין טיב גיטין בשמות אנשים (שם גרשם) שנדחק בזה והעלה שהיו קורים אותו גרשון רק נסתפקו שמא שם עריסתו גרשם ואין גרשון כינוי לגרשם. והוא תמוה, כמו שכבר העיר עליו הרב אהלי שם (שמות אנשים גרשם) וכן בדבר אברהם שם (סי' ל), דתיפוק ליה משום חניכא הידועה. אכן הא מיהא שמענו מלשון תרומת הדשן דאפילו אם היה ידוע ששמו גרשם ולא גרשון וגם לא היו קורים אותו גרשון, אף על פי כן אם כתבו גרשון בגט כשר לולא שמצינו במקרא שהוא שם אחר, דזה לשונו שם: 'ובשם גרשום שכתב גרשון, נראה דאם היה ידוע ששמו גרשום וכתב גרשון לא הוי גט כלל. ולא

ששמו גרשום וכתבו בגט גרשון, או שהיה שמו גרשון וכתבו בגט גרשום, אינו גט, ותמה עליו בספר שמות (דף כ ע"ב) במה שכתב דאינו גט, דזה אינו, שהרי כתב מהרי"א 'היה נראה', משמע דדוקא להחמיר הוא דקאמר דלא הוי גט, אבל להקל לומר דהגט בטל לגמרי לא, וחולצת ולא מתייבמת. ושם (בעמוד א) כתב הטעם דאשכחן (דברי הימים-א ו, א) לגרשון בן לוי דנכתב גרשום במ"ם, ולפחות הוי כחניכתו דכשר דומיא דחזקיה וחזקיהו, הגם דכל אחד שם בפני עצמו, ועוד דאשכחן דמ"ם ונו"ן מתחלפים, הגם דבין נו"ן למ"ם הכונה משתנה, עיין שם. גם בגט פשוט סי' הנזכר (ס"ק קיג) דקדק בדברי מהרי"א שהוא ספק, שהרי כתב דאם יתברר ששמו גרשון היה נראה דאפילו נשאת תצא, משמע דאם לא יתברר לא תצא מספק, וצ"ע דהוה ליה ספק דאורייתא, אלא ודאי סבירא ליה דמידי ספיקא לא נפקא והוה ליה ספק ספיקא ואין להוציאה מתחת בעלה. ועיין טיב גיטין (שמות אנשים אות ג ס"ק כג) שאין זה במשמעות דברי מהרי"א, ודבריו מורים שאם היה מתברר לנו ששמו גרשם היה בטל גמור מדאורייתא, אך בלא נתברר היה מיקל שלענין זה סומכים על המסדר ובפרט במילתא דעביד לגלויי לענין שלא תצא מבעלה.

המגרש האיך הוא נקרא בפי העולם, וסלקא דעתא דיש מקום להכשיר משום דאינשי דעלמא ששם מעריסה גרשם נקראים גרשון מיעוטם או רובם, וכיון שכן הוה אמינא דגרשון הוא כינוי לגרשם, ואף על גב דהאי גברא לא נקרא גרשון מכל מקום כולי עלמא ידעי דהכי הוא דכל שמכונה בפי העולם גרשון שמו העיקר גרשם, ומדמי ליה ליצחק חקין דהכל יודעים דחקין הוא כינוי ליצחק וכו', עיין שם.

**ובענין זה כתב הרב אהלי שם (שמות אנשים, גרשם ס"ק יד) דהתרומת הדשן מייירי במי שלא היו יכולים לברר איך הוא נקרא, והרב המסדר היה נראה לו דגרשם וגרשון הכל אחד, ואחד נעשה כינוי לחבירו, ודחה המהרא"י דלא כן הוא, אלא שני שמות לתרי גברי נינהו, ולא תימא דדמי ליצחק חקין שאין צריך לכתוב רק יצחק לחוד שהוא עיקר השם, וכמו כן בגרשם גרשון דקרובים במבטא והכל חד, אחד עיקר השם ואחד הכינוי, וכיון דקרא לא קפיד וכתוב פעם כך ופעם כך, הוא הדין בגט, וכמו שכבר כתב מרן בבית יוסף סי' קכט דמי ששמו אליהו וכתבו אליה לא פסל, קמשמע לן דזה אינו, דגרשם וגרשון תרי גברי נינהו.**

**ולענין דינא בענין שם 'גרשם' שכתב 'גרשון', הנה מרן בסי' קכט (סעיף כא) כתב על פי תרומת הדשן הנ"ל דמי**



## איות צירי ליטאי (e/) בגיטין ספרדים

הרב מרדכי הלל ג'וואהרי

חבר כולל להוראה שע"י ישיבת ר' יצחק אלחנן

**מצוי** מאוד בגיטין הספרדים הנכתבים בארה"ב, שיש צורך לכתוב שם שכולל את מה שנקרא "צירי ליטאי" או "צירי אשכנזי". הליטאים מבטאים את הצירי בתנועה הנקראת A ארוכה (e/), כמו "Lake" ו"David", כמה חסידים מבטאים אותה בתנועת I ארוכה (/) כמו "Like" ו"Mike", והספרדים מבטאים בתנועה יותר קצרה כמו סגול. ונתעורר בקרב מחננו צורך לכתוב שם עם צירי ליטאי בגט ספרדי, והשאלה היא איך לסמן את הצליל הזה לספרדים.

**ועל** פי פשוט, היה נלענ"ד שאין בזה מקום שאלה, כי על פי כללי איות שמות לע"ז המבוארים בסוף אבן העזר סי' קכט ובספרי שמות הגיטין, כל צירי מקבל יו"ד לסמן את התנועה, ולא חילקו רבותינו בין אם זה צירי ליטאי או משהו אחר. כל מה נקרא צירי הרי הוא בכלל הזה. וכמו למשל, המילה "Lake" נכתבת "ליק" לדעת האשכנזים, ולכאורה הוא הדין גם לספרדים.<sup>(א)</sup>

**חידוש החולק**

**כשהצעת** את דברי על נידוננו בזמנו (שבט תשפ"א) בפני מו"ר הרב ירמיהו דוד בניוביץ שליט"א, דיין הממונה אגיטין בבית דין ד'באלטימאר, מחבר ספר קובץ על יד על הלכות גיטין,

א. ראה בגט פשוט (סי' קכח ס"ק קמב), שם חדש דף 30 אות יב, שו"ת ישכיל עבדי (חלק ז סימן כד אות ה), שו"ת יחווה דעת (חזן, ח"ב סי' כט לח, ומא), ודיני אישות (בצרי, ח"ב שער ד פ"ג סעיף לז).



שנשתנה ביטוי במשך הזמן. השם בעיקרו היה עבור ספרדיות, ולכן הוא דוגמא מובהקת להראות איך שכתבו את תנועה הצירי האשכנזי. והניף ידו שנית בעמ' רב בשם ריינא וכתב שוב שכן מנהג בתי הדין כיום לספרדים, וכן יש כותבים בשם ריינא, וכן כתיבתם הנפוצה של שמות כאלו בארץ ישראל.

**עוד** כתב בס' קובץ על יד שחשוב לציין שתנועה זו לא היתה בנמצא כלל

אצל הספרדים (מן הסתם הסיבה לכך הוא מפני שרובם היו דוברי ערבית ואין תנועה זו בערבית),<sup>א</sup> וממילא עכשיו שנודמן להם תנועה חדשה יש להם להשתמש בטכסיסי התנועות המוסכמים והידועים להם, דהיינו שידוע שצירי האשכנזי קרוב לחיבור סגול עם חיריק, וממילא מאחר וכתבו הספרדים יו"ד אחת עבור הסגול, יש להם להוסיף עוד יו"ד עבור החיריק.<sup>ד</sup> ולכן מה שמביאים "מקורות" לכתיבת יו"ד לסמן צירי לספרדים, טוען הרב בניוביץ שאין שום ראיה לצירה

ומהפוסקים הבולטים בתחום הזה בארה"ב ובעולם, העיר לי שלספרדים לא כותבים צירי ליטאי עם רק יו"ד אחת, אלא עם שתי יודין (למשל, "לייק" ולא "ליק"). כי הגם שהצירי הספרדית נכתבת ביו"ד אחת, אבל היא נהגית כסגול וקצת יותר ארוכה. ובשם שמבטאים בו צירי אשכנזי הנשמע כ"א", אין כזה קול בהגיית הספרדים. ולכן לא כתבו עליו הפוסקים. ומשל לדבר, "דייויד" נכתב בשני יודין ולא יו"ד אחת ("דייויד").

**ובסוף** ספרו קובץ על יד (ח"א עמ' קצו, בקונטרס השמות בשם "דעבי") כתב שהתחילו הספרדים לכתוב שתי יודין לצירי אשכנזי, ומציע שם שתי אפשרויות על מקור הטכסיס לכתוב יו"ד לסמן גם סגול וגם צירה בתולדות הלשון, ושולל את דרכו של הרב בן ציון כהן בספרו שפת אמת בזה מכמה קושיות, ע"ש באריכות. עוד כתב שם שכן מצא באיזה פנקס מתל אביב<sup>ב</sup>. וראיתו העיקרית היא משם ריינא (Reina), שאין נראה שיש בו שום חולק על ביטוי השם ושלא נראה

ב. שההעתק נעשה עבור הרה"ג רי"נ ראטענבערג שליט"א וצירפו לו גם שמות מהרה"ג רי"א הענקין זצ"ל. נדמה שהספר בצורתו הוא יחיד בעולם, אבל כנראה שהיה איזה פנקס שהיה אצל בית הדין בתל אביב שממנו העתיקו את הספר.

ג. הערת המערכת: אף שאין דרכי להעיר על מאמרי הכותבים, אעיר בזה דהספרדים האיספניולים, דהיינו שאינם דוברי ערבית אלא דוברי הלאדינו שדרו בארצות הבלקן, טורקיה, יון, ארץ ישראל וכו' היו משתמשים רבות בהגייה הנ"ל, והרבה שמות כשם ריינא ודומיהם היו מצויים אצלם עד למאור, ואולי אצל דוברי הערבית לא היו מצויים כ"כ כדברי הרב קובץ על יד. י.א.ע.

ד. ודומה למה שהרבה מסדרי גיטין אשכנזים כותבים לפעמים 'עי' עבור צירי במקום יו"ד אחת כדי לסמן עיין עבור הסגול, ועוד יו"ד עבור החיריק כאשר קשה לזהות את השם, ולמשל בשם 'מע' May.

א. שתי יודי"ן הן פתח חריף

**מובא** בדברי רבינו הטיב גיטין והבאים

אחריו ששתי יודי"ן הן "פתח חריף" בשמות לעז אשכנז. ולכן לספרדי שיש לו שם אמריקאי כמו MYRON או MICHAEL שהגייתם נחשבת כפתח חריף, צריך לכתוב 'מיי'רן' או 'מייקל', וזה ברור, שאף לדין אפשר לכתוב שתי יודי"ן להגיית פתח חריף. וכן הוא במאגר בתי הדין, שכן כתבו בבה"ד ירושלים, ושכן מובא בשם החיים שאל (ח"א סימן לח). וממה שכתב עליו התעלומות לב (ח"ד סימן מג) משמע שהיו מבטאים כמונו באיזה שמות שגם כתבו בהם שתי יודי"ן. וכן כתב בדבר הלכה (נידאם) ושכן מצא בפנקס שמות בתי הדין בא"י [וזה שונה ממה שמובא בשם חדש בשמות נשים 'בהייה' ו'ממיה', שהגם שבערבית נכתבים ביו"ד אחת, כתבם בשתי יודי"ן, הואיל והיו"ד הראשונה הוא בהברת החיריק, וכמו כן בשם זכיה, שרייה וכיו"ב].

וע"ז השיב הגר"ד בניוביץ טענה פשוטה וחזקה, דאין ראייה ממה ששתי יודי"ן מסמנות פתח חריף, שהרי מה החסרון לסמן שתי תנועות באותה הכתיבה: פתח חריף וגם צירי אשכנזי? ולא גרע מהיו"ד עצמה שרוצים שתסמן

אשכנזי, ששם מדובר בסגול. ה) עכת"ד אלי.

**והסכים** עמו הרב אלעזר נידאם בספרו דבר הלכה (בח"ב) שכתב שם גיימס עם תרי יודין לספרדים (עמ' רפז), וגייק (עמ' ערב), ודייוד (עמ' רצה). והבהיר את שיטתו קצת שם בפרק ז הלכה ד אות ג (עמ' קסט), אבל גם הוא תפס שכל זה פשוט. אמנם, לי ולאחרים לא היה זה פשוט כלל.

כתיבת "דייוד" אצל מסדרי גיטין  
ספרדים בארה"ב

**עוד** דברתי עם הג"ר שמואל כאשכרמאן שליט"א והג"ר נסים דוידי שליט"א, דיינים הממונים אגיטין באטלאנטא ובלוס אנג'לס, ושניהם לא הכירו את הטכסיס הזה שהגרי"ד בניוביץ מציע שכבר נהגו בעולם. והגר"נ דוידי אף הגיב שזה חידוש בעולם ההלכה, ונכון שמנהג הוא לכתוב שני יודין במכתבים ובעברית המדוברת [כמו 'אימיל' במקום 'אימיל' וכיו"ב], אבל ליושבי על מדין ודאי צריכים לדקדק ולכתוב ע"פ הכללים המסורים בידינו. והביא כמה ראיות לדבריו, והסכים עמו הגר"ש כאשכרמאן, ואלו ראיותיהן:

ה. וציין לספר שם חדש עמוד 30 אות יב שנראה מדבריו שהיה הצירי (ולכאורה גם הסגול) הספרדי קרוב לחיריק ממה שהשווה אותה לאות é שהברתה ממוצעת בין סגול לחיריק (לראיה הרבה שמות שבאו לנו מצרפתית עם אות זו נהפכו לתנועת חיריק באנגלית וכגון השם Felix שכותבים 'פיליקס').

**ובמאגר** שמות של הרבנות כבר כתב הרב עבו זצ"ל 'סוהילא' ולא 'סוהיילא', ולית דין צריך בשש. וזה על דרך מש"כ הרב שם חדש בשם 'סולימאן' (ולא 'סוליימאן').<sup>1</sup> לפיכך בשמות הפרסיים יש לכתוב 'סוהילא' ולא 'סוהיילא', 'הומירא' ולא 'הומיירא', 'הובידא' ולא 'הוביידא', 'פימאן' ולא 'פיימאן', וכן על זו הדרך.<sup>2</sup>

**ועוד** שהגאון הרב יצחק חזן זצ"ל, שהיה אב"ד חיפה ומומחה עולמי בעניני גיטין, בשו"ת יחווה דעת (חזן, ח"ג אבן העזר סימן נט) כתב תשובה על שם שיש בו צליל כזה ונכתב בשאלה עם יו"ד אחת, וחלק שם על הכותבים את השם בשני ווי"ן במקום ב' רפויה, ולא העיר כלום על מנין היודי"ן שהיה באותו הנידון שבפניו, אלמא ס"ל כוונתיהו לענין היודי"ן לכתוב ביו"ד אחת בלבד.<sup>3</sup>

ג' תנועות (חיריק, סגול וצירי), שאדרבה ככה עדיף טפי, שנשמך ב' הגיות בכתיבת יו"ד אחת וב' הגיות בכתיבת ב' יודי"ן. שו"ר בס' טיבו של גט (ח"ב עמ' תפח) שנימק את כל ענין סימן הצירי עם יו"ד אחת או שתים מהך טעמא, ששתי יודי"ן מסמנות פתח חריף. ולכאורה יש להשיב ע"ז כנ"ל.

## ב. אין לזה מסורת

**אם** באנו לכתוב שתי יודי"ן להגיית הצירי האשכנזי ייווצר בלבול גדול, חוץ ממה שזהו דבר שלא שערום אבותינו בעדות המזרח ובשמות פרסיים או ערביים. שהרי אנחנו הספרדים כותבים "דיויד" עם יו"ד אחת קודם הו' ולא שנים. וברור שהרצון לכתוב עם שתים הוא בהשפעת הכתיב הלועזי, אבל אכתי לא קרב זה אל זה.

ו. וכן מצאתי במאגר השמות שדיינים ותיקים כמו הרב עבו כתבו שמות כמו ג'ימס ודיויד עם רק יו"ד אחת וזהו. אולם הגרי"ד בניוביץ יענה שיש לחלק בין פרסית לשאר לשונות, ששם אין תנועה כזו כלל ולכן צריכין לחדש עתה איזה אופן לכותבה.

ז. אמנם ע' בקונטרס ילקוט הריח, דיני כתיבת שמות בגיטין ע"פ דברי הרב חזן זצ"ל, המלוקט ע"י בנו הדיין הרב שמואל אברהם חזן שליט"א, שבעמ' כ' אות יב כתב בזה"ל: שם לעז שיש שנקרא בחיריק ויש שנקרא בצירי יכתבו שני יודי"ן על השם הנקרא בצירי וכגון השם 'ורדימן' שיש שנקרא 'ורדימן' ויש שנקרא 'ורדימן'. עכ"ל.

ולכאורה סותר את מש"כ למעלה, ושם בהערה העירו בזה והשאירו בצ"ע וז"ל: חכמת יצחק (כללים לכתובת השמות סק"ו או"ג) בשם ורדימן שיש שנקרא דל"ת בחיריק ויש בצירה יכתבו ורדימן על הצירי. אמנם הגאון רבי עמרם אלאחרד שליט"א העיר לי שאאמו"ר זצ"ל היה מקפיד מאוד בגט לא לכתוב שתי יודי"ן רצופים ולא שתי ווי"ן רצופים, וצ"ב. ע"כ.

ותמיהני, שלי לא נראה שיש סתירה כלל, כי הוואה יראה ששם העתיק לשון ספר אחר (פתחי תשובה בשם 'פיגא') ואין אלו דברי הרב חזן זצ"ל. ואת"ל שגם הוא סובר כן, (א') הוא לא דיבר אלא במקום שיש לטעות כשיש ב' הגיות של שם אחד, א' עם חיריק וא' עם צירי, ואין לך בו אלא חידושו, וא"א לכלול כלל לכל צירי שבעולם לכתוב כן אלא במקום שיש לטעות כמ"ש הוא בעצמו, ע"ש, (ב') ע"ע בקב נקי בשם 'ורדימן' (שהוא 'פרידמן' לפי המדינות שמבטאים אותו כך) במהדורת מכון ירושלים

נגד זה טען הגר"ד בניוביץ שאדרבה, תשובתו בצדו מהשם 'דיויד', כי בספר דבר הלכה מהרב אלעזר נידאם שליט"א הביא ביטוי של השם 'דיויד' כאשר הדלת בסגול ואופן כתיבתו בלועזית הוא David, הרי שיש כזה ביטוי. דהיינו הסיבה העיקרית שאין הרבה פעמים 'דייויד' או 'דייוויד' הוא בגלל שמדובר באשכנזי ואף בספרדי אולי היה הביטוי כמו שהרב נידאם כותב. ועוד ציין למש"כ הרה"ג הרב יוסף גולדברג שליט"א בטיבו של גט (ח"ב נספח ח עמ' תפה) בענין מבוכת שתי יודי"ן לצירי ובדין מי שהחליף תנועה בתנועה אחרת ומחמיר בזה מאוד.

#### ד. קונטרס השמות

**בספר** קונטרס השמות ס' יג כתב בבירור שאין לכתוב יו"ד שניה אחרי יו"ד שרשי. ע"ש הדק היטב בדבריו ובמהדורא בתרא שם, ועד שניווכח שיש לספרדים שיטה אחרת בזה, נאמנים עלינו דברי הגאון הנ"ל.

#### ה. דעת מרן הגרע"י

**ואני** הוספתי עוד ראיותיהם עוד ראיה מדילי, והיינו מדברי מרן הגרע"י זצ"ל במזכרת הגיטין ממצרים שנדפסה ביביע אומר ח"י אהע"ז סימן לב שם

**לראיות** אלו מגיב הגר"ד בניוביץ שאדרבה, מה שנראה שכתבו כן הדיינים מלפנים צריכים לחקור היטב אם לא ביטאו את השם עם סגול, שפשוט שלא ידעו איך לבטא את הצירי האשכנזי, וכל שם עם התנועה הזאת היה נהפך לביטוי חדש של סגול.

#### ג. יו"ד אחת מספיקה ממה נפשך

**עוד** יש להוסיף על הטיעונים לכתוב ביו"ד אחת בלבד, דהנה, אם הקורא הוא אשכנזי אז מה טוב ומה נעים, דכך היא כתיבתם והגייתם ולא מתעוררת השאלה לשיטתם, ואם הוא ספרדי ולמשל יקרא DEV-ID בסגול במקום DAY-VID בצירי אשכנזי, עדיין אין כאן שינוי מהותי בקריאת השם והוי כ"מבטא המדינות" שכתבו הט"ג ואחרים שלא מעכב. וסימן לדבר הוא מה שהרבנים האמריקאים, ואף קודמיהם (ע' גט מסודר וכתבי הגר"י הענקין), המציאו את הרכב אותיות "וי" לצליל שמות, כמו Irve, Irving, Kirby שכותבים "אוריוו" "אוריווינג" "קוירבי" ואילו הרבנים מהמוצא החסידי הפולני שלא היה להם את הצליל הזה היו כותבים ערווינג, קערבי, ערו... ואין פוצה פה ומוציא לעז ח"ו על גט שנכתב כן, והא דידן כדכוותיה.

שכתבו שהברתו ע"פ הברת פולין בפתח חריף ולא צירי, ועוד (ג') שכל זה כשמדובר בשמות לע"ז לאשכנזים ואין שום ראיה לספרדים משם. ומג' סיבות אלו נדחה הערעור, וראית הגר"נ דיוידי מתשובת הגר"י חזן חיה וקיימת.

**אמנם**, הגר"ד בניוביץ טוען וז"ל: פוק חזי כשישראלי נתקע בשם שיש בו צירי אשכנזי, מאחר וכמעט ולא היה הביטוי הזה קיים בכל מאגר המילים שלו הוא סטה מהביטוי והחליף את הצירי בסגול. כיום, שיש כבר הרבה מילים באנגלית שנכנסו לשפה המדוברת זה לא כל כך מובלט כמו שהיה [בהשוואה: כשבאו היהודים לאמריקה ממזרח אירופה לפני למעלה ממאה שנה ופגעו בשם 'Herman' ולא היה להם בשפה המדוברת את התנועה של ה'E' בשם הזה, היו מבטאים את השם הוירמן או הערמן ואף לא היו שומעים לפעמים את ההבדל בין הביטוי שלהם לביטוי המקומי, וכהנה וכהנה עוד דוגמאות]. ועי' גם בספר דבר הלכה בשם 'דיוויד' ו'דייוויד' שבביטוי הצירי הוא כותב בשני יודי"ן. [הוא כותב שכן יש לכתוב לאשכנזים בשמות החדשים אבל לא ראיתי אף פוסק אשכנזי שמסכים לסברא שלי].

הראיה משם 'ריינא'

א. ב' יודי"ן להבלטה

**לדברי** הגר"ד בניוביץ, ריינא הוא שם ספרדי דהיינו ממגורשי ספרד ובשפה הספרדית פירושו מלוכה או מלכה, כמו באנגלית 'reign'. ונראה שלא השתנה הביטוי כמו היום שהוא עם צירה אשכנזי. וישנו גם שם 'ריינא' מאידיש שפירושו טהורה, והביטוי וכמדומה לו

במהדורה החדשה, בגליונות ומילואים שבסוף התשובה מספר 3, נדפסו מילואים לדבריו, מגלותו במצרים קודם שמלך בירושלים, והנה דבריו:

יום ו' יב אייר, גירש אנריקו בר פינחס לאשתו סידי ברת דמתקרי ג'אקוב. שם הבעל ברור, וכצ"ל... האשה מאמריקה ושם כותבין a להברת צירי. ובכל זאת לא יתכן לכתוב כאן סאדי, ע"כ כ' כמנהג המקום יו"ד להברת הצירי. אעפ"כ בשם אביה ג'אקוב ל"ה שנוי שם, דג'אקוב בצירי או בקמץ הוא יעקב. ולא ישר בעינינו לכתוב ג'יקוב, אע"פ שאין פוסל בדיעבד. ודו"ק.

**והנה** ראיה לדברי הגר"נ דויד, אדו"ן השמועה ששמענו לכתוב בחד יו"ד לסמן על צירי אשכנזי - שנשמע כ'א' אמריקאית. [אגב, שם 'סידי' נגזר משם 'שרה', ובמאה ה-19 היה מאוד פופולרי בארה"ב, ומצוי הוא עד היום].

שורש המחלוקת: שמות גיטין  
כתחום כשלעצמו או קשור ללשון  
בני אדם

**הנה**, לדעת הגר"נ דויד אין להביא שום ראיה מהדרך הנפוצה בין הישראלים בזה"ז לכתוב ב' יודי"ן לסמן צירי ליטאי להכריח את הספרדים לכתוב כן בגיטין. לדבריו, עולם שמות הגיטין הוא עולם סגור כשלעצמו ואין מקום לחדירות מטכסיסי הכתיבה היום-יומית בת ימינו.

לנו גם לכתוב עבור הצירי האשכנזי ב' יודיין, ומה לנו לכתוב יו"ד א' שאנחנו משתמשים בו עבור סגול שהוא משונה הרבה יותר ממנו, והסברא נותנת כמו שכתבתי, שצירי אשכנזי הוא דומה מאד לסגול שאחריו יו"ד עבור חיריק. בר מן דין, אף אם יש המבטאים שם 'ריינא' כמו שכתב כבודו, אבל השם היה מצוי בהרבה מקומות, ואף במקום שהביטוי היה בצירי אשכנזי פשוט ואעפ"כ כתבו בב' יודיין ופשוט שב' הביטויים נכללו בכתובת ב' יודיין.

### ב. ספרי השמות

ויש להעיר, דבאמת קשה מאוד להביא את כל הראיות מרשימות שמות הגיטין, ולמשל, החוקר היטב בים ספרי התחום הזה יביא ראיה מספר שמות להרב שמחה בן גרשון הכהן, אחד מהקדמונים שליקט וביאר מאות שמות ונהיה הבסיס לכל התורה הזו, בין לאשכנזים ובין לספרדים, לסדר השמות של הבית שמואל ולעזרת נשים של מהר"ם בן חביב. ושם כתב 'ריינא' סתם ולא ביאר, ומשם העתיקו הרבה אחרונים, ומהם הרב תעלומות לב, יד אהרן, גנזי חיים, וכו', אבל באמת ידים מוכיחות שאין שום ראיה ממנו מכמה טעמים:

א. ע"ש בספר שמות בסמוך בשם 'ריצליין' שכתב במפורש ששתי יודיין מסמנים פתח חריף, ודוק מינה. ואיך יתכן שכתב שתי יודיין בשם 'ריינא' ומיד סמוך ונראה חקק כלל

הוא לפעמים עם צירי ולפעמים עם פתח חריף. עכת"ד.

ול' נראה להעיר על פי דברי הדבר הלכה עצמו במש"כ שם בפ"ז ה"ו (עמ' קפא) שרומזים לתנועת אות אפילו יש אחריה כמותה, כמו 'עטייה' עם שני יודיין, 'יאאננה' עם שני אלפים, וכו', שהביא שם דוגמא מהשם 'ריינא'. נראה שלדעתו אין כאן שתי יודיין לסמן על צירי אשכנזי, אלא יו"ד אחת לצירי ויו"ד אחת לשל עצמו. ועם זה נפלה הראיה מ'ריינא'. וציין לדברי מוה"ר יוסף ידיד הלוי זצ"ל בויחי יוסף שכתב בזה"ל: 'ריינא' משפטו בב' יודי, עיין ט"ג מודעי אות ל"ד, וע"ע יד"א קנין גוף חיים ושלוש הודב"ד ותע"ל. וראיתי בספר אמרי נעם דף ד"ן שכ' 'רינה' ביוד אחד וה' לבסוף, וכן מצאתי בספר חיים שנים דף מ"ז אות ל"ה, וצ"ל שכל המחברים שכתבו 'ריינא' בב' יודיין איירי שמבליטין היו"ד במבטא, משא"כ באר"ץ שאין מבליטין. עכת"ד. וגם לדברי מרן הגרע"י זצ"ל בשם העיר 'מרסיי', ברור שיש צירי ואחר כך יו"ד, שהרי צרפתים אמיתיים לא מבטאים צירי אשכנזי (AY) אלא תנועה ארוכה יותר. ע"כ.

ולזה הגרי"ד בניוביץ מגיב בחזרה:

ומה שכובתים 'ריינא' בב' יודיין, ראיתי מה שכתב כבודו שיש כאן איזה ביטוי של היו"ד עצמו אח"כ כמו בביטוי העיר 'מרסיי', אבל ה"ג שהשינוי בין זה לצירי אשכנזי רגיל הוא מעט מזער, ואם כותבים ב' יודיין עבור אותה תנועה יש

בהערות שיתכן שנפל כאן טעות סופר וצ"ל 'רינא', ונפל הבנין.

**ולכן** לא נשארו יותר מכמה ספרים (כמו תורת נזיר, חגור האפור) שכתבו 'ריינא'

עם ב' יודיין במפורש וביארו את דבריהם באופן שאי אפשר לומר שיש שם טעות סופר, ואפילו מהם יתכן שביטאו את השם בדרך אחרת, כמ"ש לעיל. ומהם עדיין קשה להביא ראיה, שלא חקקו לנו את הכלל זה בסימן הצירי. חוץ מדעת הרב ישכיל עבדי וכדלהלן.

דעת הרב ישכיל עבדי בזה

**והנה**, לדברי הגר"נ דויד, 'רינא' הוא שם לע"ז, אבל שו"ר מש"כ בישכיל עבדי (ח"ו אבה"ע סי' זה אות ה') שכתב שיש ב' שמות - 'ריינא' בספרדית שפירושו 'מלכות', ו'רינה' (עם צירי תחת ה') בערבית שמוצאה משם 'רינה' בעברית. וכתב במפורש שיש 'ריינה' לנשים ו'ריי' (Ray) לאנשים, וברור שכוונתו לצירי ליטאי ולנידוננו. ח' וע"ע בישכיל עבדי (ח"ז אבה"ז סי' כד) מה שהרחיב בזה. ושם בסוף דבריו ביאר שיו"ד ראשונה מסמנת סגול על הרי"ש הקודמת, והיו"ד השניה באה לביטוי. וחשוב לעשות כן שלא יטעו ויחשבו שהוא חיריק, וכמ"ש הפתחי תשובה הנ"ל. ושוב אפשר לדחות כמ"ש בהערה לעיל על דברי הרב חזן. ועוד המשיך שם

שסותר את דבריו. שו"ר שהרב גולדברג (בטיבו של גט ח"ב עמ' תפח) הוכיח שגם הרב ספר שמות כותב שתי יודיין לסמן את שתי התנועות.

**ב. בדרך** כלל אי אפשר להביא ראיות מספרי שמות גיטין קדומים, כי אין לנו ידיעה ברורה על הגיית השמות בכל מדינה ומדינה בזמניהם. כמ"ש בהקדמת ערוך השולחן לסדר השמות.

**ג. ועוד**, דמאן יימר שהרב ספר שמות היה כותב כן לספרדים? יתכן שכתב כן לאשכנזים וכוונתו היתה לפתח חריף, כמ"ש לעיל. וכל הראיות שהביא בטיבו של גט הנ"ל הם ממקורות גדולי אחינו האשכנזים - מהר"ם מינץ, טיב גיטין, ובית דוד.

**ד. השט** בים הגדול הזה של עולם השמות יודע היטב איך שספרים אלו מלאים טעויות סופר שמשנים את הדין לגמרי, מקוצו של יו"ד עד כמה אותיות שלמות, והבאים אחריהם העתיקו הרבה פעמים בלי לעיין מספיק בחשבם שהליקוט יועיל לתלמידיהם [ואכמ"ל, רק אציין לעיין בשם חדש במערכות השלמות שכתב בהערות בני שם, בהן מתקיף את שלשלת ספרי שמות הגיטין בטענה זו כמה פעמים באורך הספר, וע"ע בהוראה דבית דין דף צה]. אף כאן ע' ביד אהרן בשם 'ריינא'

ח. ועוד הוכיח משם הגר"ד בניובין משם ששם 'ריינא' לא היה מצוי בדרך כלל אצל הספרדים, ולכן לא דברו על כללי סימני הצירי.

הגרי"ד בניוביץ שליט"א טען שאין טענות אלו מכריחות. וגם הורה לי הגאון רבי מנחם מנדל סנדרוביץ שליט"א, אב"ד מילוואקי ועוד אחד ממסדרי הגיטין הבולטים בארה"ב ובעולם, שהוא לא מסכים עם הגרי"ד בניוביץ.

**ואף על פי כן,** הגרי"ד בניוביץ עומד על משמרתו שככה נוהגים ואין צורך לדחות את כל הראיות שהבאנו, שהרי כך פשט המנהג היום, וזו עיקר טענתו, לא שככה עשו בעבר אלא שזה מה שעושים בהווה. ואת"ד: כל דברי להסביר איך שבתי הדין הספרדים כתבו עבור התנועה ה'חדשה' הזאת הנקרא צירי אשכנזי ב' יודי"ן, הנחתי הבסיסית שכן עושים בבתי הדין, ואם ימצא איזה בית דין שיוכלו להוכיח שכתבו אף עבור צירי אשכנזי (שלא היה מצוי כלל ברוב המקומות שהיה בהם בית דין ספרדי) רק יו"ד אחת אז אין זה מגרע כלל ממה שהבאתי סברא עבור בתי הדין שכן כתבו בב' יודי"ן, למעשה פוק חזי מע"ד, וכמדומה לי שכותבים בפשיטות עבור הספרדים בב' יודי"ן בבתי הדין בארץ, וכל הראיות שאפשר להביא מכאן ומשם אינם כלום כנגד המנהג המעשי.

### סוף דבר

**לסיכום,** רוב הדיינים למיטב ידיעתי כותבים יו"ד אחת לצירי ליטאי בגט ספרדי, בלי לחלק בין

בישכיל עבדי שממה שגם דוברי ערבית לפעמים מבטאים שם זה -הרי"ש בסגול [דהיינו, צירי ליטאי], אך בכל זאת כותבין רק יו"ד אחת, בין אם היא נקראת 'רינה' בחיריק או בסגול... למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה.

**ואכן** נראה שיש ראייה נפלאה מהישכיל עבדי לדברי הגרי"ד בניוביץ.

### דעת הדיינים

**לברר** את הדין עם דייני העם, התקשרתי לכבוד הרב הדיין הבכיר הגאון רבי עמרם אלחדד שליט"א, אב"ד ירושלים בדימוס, והוא אמר שקיבל מהרב חזן שלספרדים תמיד משתדלים לכבוד רק יו"ד אחת ווי"ו אחת. ולכן בשם David ו-Ray כותבים רק יו"ד א' לצירי אף על פי שהוא צירי ליטאי. אחר כך התקשרתי להגאון רבי בנימין לוי שליט"א מהר נוף שנסתפק בדבריו ולא אמר לי מסקנה לדינא. גם שאלתי את הגאון רבי גדעון בן משה שליט"א, ראש כולל ביחודה דעת ואב"ד יורו משפטיך בהר נוף, וענה לי שהוא חושב שדברי הרב נידאם עיקר, אמנם, ראיתי מעשה (בט' אייר תשפ"א) שהג"ר יעקב ליכטר שליט"א כתב David עם חד יו"ד בשני צדי הוי"ו בגט ספרדי. וגם זכיתי אחר כך לדבר עם הגאון רבי אשר חשואל שליט"א שאמר שבוודאי נכתב עם חד יו"ד ואי אפשר להביא ראייה מדייני א"י מחוסר הכרתם בשפה האנגלית. אולם,



הצלילים, כי בתר שמ"א אזלינן ולא בתר ומסברא, ואני בנדוני הייתי כותב כמותם.  
הטעמ"א, ושיש הרבה סימוכים לגישה ואעפ"כ יש גם אדני ברזל לצד השני  
הזו ולשלול גישות אחרות מקרא לכתוב ב' יודי"ן לסמוך עליהם.







# בית יוסף





## בענין הדלקת נרות שבת לאורח

הרב דוד שוויקה

ראב"ד מוסדות ארם צובה, מקסיקו

[א]

ועיין בשמירת שבת כהלכתה (ח"ב פרק מה,

סעיף א' וב' ובהערות שם בשם חובת

הדר), ובאור לציון (ח"ב פרק יח ה"ו). והיוצא

מדבריהם, שדין חדר מיוחד המוזכר

בסעיף ז' [שמשמע שאם אכן יש לו חדר

מיוחד יש לו להדליק את נרותיו בפני

עצמו בברכה] הוא כדלהלן: אורח שאוכל

סעודת ליל שבת על שולחן בעל הבית

[אף אם אינו ישן שם כלל], חשיב כסמוך

על שולחנו של בעל הבית והוי כבני

ביתו, ואינו חייב להדליק את נרותיו

באופן פרטי כיון שיוצא בהדלקת בעה"ב.

אמנם אם יש לאורח חדר מיוחד שבעל

הבית אינו משתמש בו כלל אלא האורח

בלבד, אז אינו חשוב כטפל לבעל הבית

[שהרי יש לו את חדרו המיוחד עבורו,

הגורם לו להחשב כדייר פרטי בתוך בית

זה] וחייב להדליק בחדרו המיוחד לו.

אכן אם הבעה"ב משתמש בחדר זה

לצורך שימושי הפרטיים, כגון שנכנס

לשם לקחת בגדים מהארון וכדומה,

במקרה זה לא יחשב האורח על ידי חדר

זה כאינו טפל לבעל הבית [שכן אין לו

פרטיות מספקת כדי שיחשב כחדרו

הפרטי], אלא ממשיך האורח להחשב

סמוך על שולחן בעה"ב, לכן אינו צריך

השו"ע בסימן רסג, כתב שלשה סעיפים

הדנים בדין אורח לגבי הדלקת

נרות שבת, וז"ל:

סעיף ו': בחורים ההולכים ללמוד חוץ

לביתם צריכים להדליק נר שבת

בחדרם ולברך עליו, אבל מי שהוא אצל

אשתו אין צריך להדליק בחדרו ולברך

עליו לפי שאשתו מברכת בשבילו.

סעיף ז': אורח שאין לו חדר מיוחד וגם

אין מדליקים עליו בביתו, צריך

להשתתף בפרוטה.

סעיף ח': ב' או ג' בעלי בתים האוכלים

במקום אחד, י"א שכל אחד מברך

על מנורה שלו, ויש מגמגם בדבר, ונכון

ליזהר בספק ברכות ולא יברך אלא אחד,

הגה, אבל אנו אין נוהגים כן.

ועיין במשנ"ב על סעיף ו' (ס"ק כח),

דאיירי התם בבחורים הנשואים

אלא שהולכים חוץ לביתם, ואף שאשתו

מדליקה עליו אינו נפטר בברכת אשתו

כיון שיש לו חדר מיוחד במקום שמתארח

שם.

אותו מבעה"ב, דהלא עיקר התשמיש בחדר הוא של האורח. אלא נראה כי בודאי דלשון "חדר מיוחד" שנקט השו"ע, דחק את הפוסקים הנ"ל לפרש כן, אבל לכאורה כל החילוקים האלה הם מחודשים מאד.

ד. ועוד יש להקשות, דהנה כתב המשנ"ב (שם ס"ק ל"ג) וז"ל: ובריש סימן תרע"ז הביא המג"א בשם תשובת רש"ל דגם הבחורים צריכים להשתתף, ומסיק שם דאפשר דהיינו דווקא כשאוכל בפני עצמו אבל אם סמוך על שולחן בעל הבית הרי הוא בכלל בני ביתו, עכ"ל. והנה במקור שציין המשנ"ב (וע"ע משנ"ב סי' תרע"ז סק"ד) מבואר להדיא דרך בסמוכים בקביעות על שולחן בעה"ב אז הם טפלים ונפטרים בהדלקת נרות חנוכה של בעל הבית, ולא איירי באכלו רק סעודה אחת על שולחנו, וא"כ משמע דה"ה להכא. ואע"פ שהפוסקים הנ"ל (בשש"כ פרק מ"ה הערה א') כתבו לחלק בין נר שבת לנר חנוכה לענין זה, מ"מ סתימת לשון המשנ"ב ודאי משמע דדומים הם לגמרי, מדלא חילק כלום בזה [וגם הסברא שכתבו לחלק בזה לכאורה אינה מוכרחת כלל, ע"ש].

ה. וכן קשה דלפי דבריהם צריך להעמיד את דברי השו"ע בסעיף ז' שכתב וז"ל: "אורח שאין לו חדר מיוחד צריך להשתתף בפרוטה", דאיירי דוקא באורח שאינו סועד על שולחן בעה"ב, דאם האורח סועד איתו חשיב כבני ביתו ואינו צריך שיתוף, והוא דחוק, דהו"ל להשו"ע

להדליק את נרותיו בפני עצמו אלא יוצא שפיר בהדלקת בעל הבית. ע"ש בדבריהם ותמצא שכן כוונתם.

## [ב]

ולכאורה דברים אלה קשים מסברא, וכן קשה עליהם כמה קושיות:

א. לכאורה לא מסתבר לומר דמי שאוכל סעודה אחת של ליל שבת אצל חבירו נעשה כבן ביתו ואינו חייב כלל בהדלקת נרות מחמת שיוצא עם נרות בעה"ב, דהיכן מצינו שאכילה חד פעמית גורמת שינוי בדינו של אדם להיות טפל לבני הבית בו הוא אוכל.

ב. וכן קשה, דאם כבר נסבור שאכילה של סעודה אחת יש לה כח כזה [לגרום לאורח להיות טפל לבעל הבית], למה נאמר שאם יש לאורח חדר מיוחד משתנה הדין בגלל זה, והרי בניו הרווקים של בעה"ב בודאי הם טפלים לו אף אם יש להם חדר מיוחד [שאינן האב רגיל להכנס בו כלל לצורך תשמישיו], מחמת שהם אוכלים על שולחן בעל הבית, ולמה א"כ האורח האוכל אצל בעה"ב לא יפטר בהדלקת בעה"ב מחמת שיש לו חדר מיוחד.

ג. וגם ק"ק להבין, למה זה כל כך מגרע אם הבעה"ב או אחד מבני הבית נכנסים לאיזה רגע לקחת משהו מהארון וכדומה, דמכח זה כבר לא חשיב חדר מיוחד, ודירתו בו לא מהניא להפריד

שאר החדרים, אמנם הנמצא בבית אחר מהבית בו מדליקים עליו, שיש לו שם חדר מיוחד לעצמו, אינו יכול להפטר בברכה שברכה עליו אשתו בביתו, והוא חייב להדליק בחדר המיוחד לו [משום שלום בית] ולברך בפני עצמו.

**נמצא** דאם החדר אינו מיוחד לאורח, דהיינו שגם בעל הבית משתמש שם, א"כ הרי בעל הבית ע"כ הדליק שם נר, דהרי חייב בהדלקה שם כיון שמשתמש בחדר הזה, וממילא האורח אינו יכול להדליק שם, כיון שיש הדלקה של בעה"ב הפוטר את מהדלקה משום החיוב של שלום בית וכדי לקיים החיוב שיש על כל ישראל להדליק נר שבת צריך להשתתף בפריטי, אבל אם יש לו חדר מיוחד, דהיינו שאין הבעה"ב משתמש בו כלל, נמצא דהבעה"ב אינו חייב להדליק שם, נמצא שאין שם שום נר, וממילא חל החיוב על האורח להדליק משום שלום בית.

**וביאור** זה מוכח להדיא בדברי הביה"ל הנ"ל, שכתב וז"ל: "משא"כ

בסעיף ז', דאין לו חדר מיוחד, א"כ הסברא דמשום שלום בית אין שייך שם שהרי בלא"ה יש שם אורה" עכ"ל. מבואר בדבריו שבחדר שאינו מיוחד לאורח פשיטא ליה דיש שם אורה מחמת נרותיו של בעל הבית, ובחדר מיוחד כתב לעיל מיניה דחייב להדליק שם משום שלום בית [היינו אף אם אשתו מדליקה עליו בביתו], ומוכח להדיא שזהו החילוק בין חדר מיוחד לאינו מיוחד, דבחדר

לפרש שיש חילוק בזה, וגם המשנ"ב ושאר מפרשי השו"ע היו צריכים לחלק בזה ולא לסתום.

ו. **וכן** יקשה לפוסקים הנ"ל, דלדבריהם שעל כורחך איירי בסעיף ז' באורח שאינו סועד על שולחן בעה"ב כנ"ל, למה כתב השו"ע דבאין לאורח חדר מיוחד צריך להשתתף ואינו יכול להדליק בחדרו, הא כיון שאינו אוכל עם בעל הבית הרי אינו טפל אליו ואינו יוצא בהדלקתו, ולמה לא יכול להדליק בחדרו בפני עצמו בברכה כדי לקיים את חיוב ההדלקה המוטל עליו, וכן אם כדבריהם שאיירי שאין בעל הבית מדליק שם אמאי לא יתחייב להדליק בפני עצמו גם מחמת חיוב ההדלקה כדי שלא יכשל בעצים ובאבנים, ואין נגרע חיוב הדלקתו בחדרו משום שגם הבעל הבית משתמש שם איזה תשמיש, הא לדבריהם איירי שאין הבעל הבית מדליק שם בחדר, וא"כ למה לא יתחייב האורח בהדלקה.

[ג]

**ולולא** דברי קדשם של הפוסקים הנ"ל, היה נראה לפרש טעם דינים אלה באופן אחר, והוא ע"פ מש"כ בביה"ל (סי' רסג ד"ה בחורים) שביאר שכשיש לאדם כמה חדרים בביתו הוא חייב להדליק בכל החדרים משום שלום בית שלא יכשל בעצים ואבנים, אמנם אין לברך על ההדלקה של אותם חדרים שכן הוא יוצא בברכת הנרות שמדליקה אשתו באחד החדרים וברכתה פוטר את הברכה של

בברכה, אבל באורח שאין לו חדר מיוחד והבעה"ב מדליק בחדר זה, אמרינן דלא חייבו אותו כלל בהדלקה בפנ"ע, כיון שהחדר שלו כבר מואר בנרו של בעל הבית, שהוא העיקר במקום זה, ונמצא שהאורח מגיע למקום שיש כבר נר של מצוה שצריך להיות מודלק שם, ולכן אינו חייב אלא בשיתוף.

**אלא** דעדיין צ"ב, דבמשנ"ב (ס"ק ל') כתב דבירידים, שמתאכסנים הרבה בעלי בתים בחדר אחד, ואין הבעל הבית של חדר זה שם עמהם, חלה עליהם חובת הדלקה בברכה אף אם נשותיהם מדליקות בביתם [והטעם פשוט משום שלום בית שלא יכשלו בעץ ואבן] ועל כן ישתתפו כולם וידליק אחד מהם ויוציא את כולם בברכתו, ע"ש. ולכאורה קשה דהלא שם כולם שווים בחיוב זה, ואין שם בעל הבית ואורח, אלא כולם באותה דרגה, ולמה לא יוכלו כולם להדליק בברכה מטעם תוספת אורה [עכ"פ לשיטת הרמ"א].

**וצ"ל** דלא סמך המשנ"ב על טעם זה [של תוספת אורה] אלא רק במדליק את ההדלקה העיקרית לקיים את עיקר חיוב המצוה, וכגון שכמה בעלי בתים [או נשים] גרים בקביעות בבית אחד, שבזה מהני האי סברא של תוספת אורה לאפשר לברך על עיקר קיום המצוה כדי שלא להפסיד את הברכה על עיקר החיוב, אבל בסעיף ו' דשם איירי המשנ"ב בירידים, כולם מקיימים את עיקר החיוב בזה שנשותיהם מדליקות בבית של כל אחד

מיוחד לאורח אין בעל הבית מדליק שם [כיון שבין כך אין נכנס שם], וממילא חל החיוב על האורח, ובחדר שאינו מיוחד לאורח הבעל הבית מדליק, כיון דחייב להדליק בכל מקום שהוא משתמש, וממילא האורח פטור מהדלקה בפנ"ע מחמת השלום בית ואינו חייב אלא בשיתוף [במקרה שאין לו אשה המדליקה עליו בביתו, אך אם אשתו מדליקה עליו אינו צריך להשתתף] ודו"ק. וכן משמע מרהיטת המשנ"ב (בס"ק כח, כט, ל'), אלא דבביאור הלכה מבואר כן להדיא.

[ד]

**אלא** דלכאורה עדיין צ"ב, דלמה לא יוכל האורח להדליק אפילו באותו חדר שהבעה"ב מדליק ג"כ משום "תוספת אורה" בברכה לשיטת הרמ"א שפסק (בסעיף ח') שיכולים להדליק כמה בעלי בתים בחדר אחד בברכה משום התוספת אורה [וקושיא זו אינה רק לפי דברינו, אלא גם לדברי הפוסקים הנ"ל צריך לבאר ענין זה].

**ונראה** דלא קאמר הרמ"א שמברכים משום "תוספת אורה" אלא בב' או ג' בעלי בתים הדרים בחדר אחד, שכולם שווים ואין בהם אחד עיקר יותר מחבירו, דכיון דכולם חייבים באותו דרגה, אין סברא לומר שהנר של האחד גורם פטור לאחרים, אלא שאם אינו מוסיף כלום בהדלקת הנר השני, לא שייך לברך על הדלקה זו, ולזה אמרינן דסגי בהוספת אורה כדי שיוכל להדליק



תו אין חשש שמא יכשל בעץ ואבן, והבעל הבית בודאי אינו מדליק נרות בחדר של האורח, וא"כ נשאלת השאלה האם האורח [שאינו מדליקים עליו בביתו] יכול להדליק בברכה בחדרו, אע"פ שמגיע שם אור החשמל של הפרוזדור או של מקום אחר, ואין חשש שמא יכשל בעצים ואבנים.

**ונראה** דיכול האורח להדליק בחדרו בברכה גם אם מגיע אור החשמל לשם, דלא מיבעיא אם נכנס אור החשמל רק כשפותח את דלת חדרו, דודאי יכול לברך בכה"ג, דאע"פ שעי"ז כבר אין חשש של שמא יכשל, דהא יכול לפתוח את הדלת כשצריך לזה, מ"מ הנרות מוסיפות אורה, בזה שעכשיו יכול לעשות איזה תשמיש לאורם בלי לפתוח את הדלת. אלא אפילו אם אור החשמל מגיע לתוך החדר גם כשהדלת סגורה, באופן שאין שם חשש שמא יכשל וכו', נראה דיכול להדליק שם בברכה, שהרי אנו נוהגים להדליק ההדלקה העיקרית של בעל הבית במקום הסעודה אע"פ שדולק שם אור החשמל, וע"כ דסבירא לן דאין אור החשמל הדלוק מכבר מפריע לנרות של מצוה, וא"כ ה"ה לענין האורח בחדר שלו שיכול להדליק בברכה כדי לקיים את עיקר חיוב הדלקתו [אך לא אם כבר הדליקו עליו בביתו ובא להדליק רק משום שלא יכשל בעצים ואבנים שלזה מהני אור חשמל, ואינו חייב אף לא להשתתף].

ואחד, ואינם חייבים ביריד אלא מטעם שלא יכשלו בעץ ואבן, וכיון שכל אחד מקיים עיקר המצוה בהדלקת אשתו, לא סמכין על טעם זה ד"תוספת אורה" כדי להרבות בברכות, וסגי בברכה אחת לכולם [ועיין בשש"כ (פמ"ה ה"ו) דכהיום מנהג הנשים הוא להדליק בברכה משום "תוספת אורה" אפילו בהדלקה שאינו עיקר החיוב, וכגון שהאשה בבית חולים, ובעלה מדליק בבית, דהנשים נוהגות להדליק אפילו כמה נשים במקום אחד בבית חולים, ונרותיהן זה על זה, ולכאורה אין מנהג זה מתאים למה שכתב המשנ"ב לגבי הירידים, וע"ש בשש"כ שנתן טעם למנהגן בזה].

[ה]

**ולפי** מש"כ בביאור דעת המשנ"ב, נמצא דאורח יכול להדליק בחדרו אם אין בעל הבית מדליק שם, ואף אם הבעל הבית משתמש שם איזה תשמיש, והנה בזמן הקודם לא משכחת לה דין זה, דאם הבעל הבית אכן משתמש בחדר איזה תשמיש, הרי חייב הוא להדליק שם, ולא עסקינן באנשים שאינם מקיימים מה שמוטל עליהם, ובודאי הבעל הבית מדליק שם, ולכן האורח חייב רק בשיתוף, וכמש"כ לעיל. אבל בזמנינו הרי אין אנו נוהגים להדליק נרות אלא במקום הסעודה, ולענין שאר החדרים סומכים על אור החשמל שדלוק באיזה מקומות ועי"ז

[1]

וַיֵּשׁ לְהוֹסִיף דְּבֵאֹר הַחֲשֹׁמֶל יֵשׁ יוֹתֵר  
סְבֵרָא שְׁאִין בּוּ הֵיכֵר, דֵּהָא מִנְהִיגִינוּ  
הוּא שְׁלֵא לְהִשְׁתַּמֵּשׁ בְּדֶרֶךְ כָּלֵל בְּאֹר  
הַחֲשֹׁמֶל לְשֵׁם הַדְּלָקָת נֵר שַׁבָּת, וְאִכּ  
כְּשֶׁאֲדָם רֹאֵה נֵר דְּלוּק בְּחֹדֶר שְׁאֹר  
הַחֲשֹׁמֶל דְּלוּק בּוּ, אִיכָא הֵיכֵר טוֹבָא  
שֶׁהֲנִירוֹת שֶׁל מְצוּהָ הֵם הַנְּרוֹת הָרִגְלִיִּים,  
וְלֹא אֹר הַחֲשֹׁמֶל, וּמִשׁוּ״ה שְׁפִיר דְּמִי  
לְהַדְּלִיק בְּכֻרְכָּה בְּמָקוֹם שִׁישׁ בּוּ אֹר  
הַחֲשֹׁמֶל, אִף לְדַעַת מֶרֶן הַמַּחְמִיר שְׁלֵא  
לְבָרֵךְ מִשּׁוֹם ״תּוֹסַפֵּת אֹרֶה״.

[2]

**שׁוּב** הִרְאוּ לִי שְׁבִסְפֵר שְׁבוֹת יִצְחָק דִּינִי נֵר  
שַׁבָּת (עמ' קפא) כְּתָב כֵּן בְּשֵׁם  
הַגְרִישׁ״א זצ״ל, דְּאֹרֶחַ לְשַׁבָּת אַחַת אֵינּוּ  
נַעֲשֶׂה טַפֵּל לְבַעֲהָ״ב לְצֵאת י״ח בַּהֲדָלָקָת  
נְרוֹת שֶׁל בַּעַל הַבַּיִת [אַלֵּא רַק אִם בְּדַעַתוֹ  
לְהִתְאַרֵּחַ שֵׁם ל' יוֹם], וּלְפִי״ז בְּרוּר שְׁאֵינּוּ  
מִפְּרֵשׁ עֲנִין שֶׁל חֹדֶר מִיּוֹחַד כְּפִירוּשׁ  
הַפּוֹסְקִים הַנִּלְ״ל שֶׁהוּא כְּאִמּוֹר שְׁעַל יְדֵי  
שִׁישׁ לוֹ חֹדֶר מִיּוֹחַד אֵינּוּ נַעֲשֶׂה טַפֵּל  
לְבַעַל הַבַּיִת לְצֵאת יְדֵי חֻבּתוֹ בַּהֲדָלָקָת  
הַבַּעֲהָ״ב [דְּלִפִּי דְּבִרְיוֹ ל״ש שִׁיחִיָּה בְּטַל  
לְבַעֲהָ״ב לֵאלֵא שִׁיתְאַרְחַ שֵׁם בְּאֹפֶן קָבַע],  
אַלֵּא נִרְאֶה שֶׁמִּפְּרֵשׁ כְּמוֹ שְׁדִּיקָנוּ  
מִהִבֵּיאוֹר הַלֵּכָה הַנִּלְ״ל דְּכִשְׁהַחֲדָר אֵינּוּ  
מִיּוֹחַד גַּם בַּעַל הַבַּיִת מִשְׁתַּמֵּשׁ בּוּ לְאַיִזָּה  
תְּשֻׁמִּישׁ, וּמִדְּלִיק שֵׁם נְרוֹת כְּמוֹ שֶׁהִיא  
נוֹהֵג בְּזִמָּן שְׁלֵא הִיא אֹר הַחֲשֹׁמֶל,  
וּמִמִּילָא אֵין הָאֹרֶחַ יִכּוֹל לְבָרֵךְ עַל הַדְּלָקָת  
נְרוֹתָיו שֵׁם, וְצִרִיךְ לְהִשְׁתַּתֵּף בַּהֲדָלָקָת

וְצ״ל דָּגָם לְדַעַת מֶרֶן הַמַּחְמֵר שְׁסוּבֵר  
דְּאִ״א לְבָרֵךְ בְּשִׁבְלִי תּוֹסַפֵּת אֹרֶה,  
הַכָּא עֲדִיף, דֵּהָא גַם הַסְּפָרִידִים הַנּוֹהֲגִים  
ע״פ פְּסָקִי מֶרֶן נּוֹהֲגִים כֵּן [לְהַדְּלִיק  
בְּכֻרְכָּה בְּמָקוֹם שִׁישׁ אֹר חֲשֹׁמֶל דּוּלָק],  
וְהַטַּעַם י״ל דְּמָה שֶׁהַחֲמִיר מֶרֶן שְׁאִ״א  
לְבָרֵךְ בְּשִׁבְלִי ״תּוֹסַפֵּת אֹרֶה״, הֵינּוּ דּוּקָא  
הֵיכָא שִׁישׁ נֵר שֶׁל מְצוּהָ דְּלוּק בְּאֹתוֹ  
מָקוֹם, אֲבָל אִם דְּלוּק שֵׁם סֵתָם נֵר שְׁאֵינּוּ  
שֶׁל מְצוּהָ, אֵין זֶה מִפְּרִיעַ לְהַדְּלָקָת נֵר שֶׁל  
מְצוּהָ, דְּבִסְתָם נֵר אֵין הֵיכֵר שְׁנִדְלָק שֵׁם  
לְשֵׁם מְצוּהָ, וְאִכּ הֵנֶר שְׁמִדְלִיק עֲכָשִׁיו  
לְשֵׁם מְצוּהָ מוֹסִיף זֶה גּוֹפֵא, שְׁעֲכָשִׁיו  
שְׁפִיר יֵשׁ הֵיכֵר לְהַדְּלָקָה שֶׁל מְצוּהָ.

**וּקְצַת** סְמוּכִין לְסְבֵרָא זֹו יֵשׁ לְהַבִּיא מַהֵא  
דִּנְחָלְקוּ הָרֵאשׁוֹנִים אִם מִצָּא בַּע״שׁ  
נֵר דּוּלָק מִלְּפָנֵי כֵּן, אִם חַיִּיב בַּהֲדָלָקָה,  
וְהַתּוֹסִ׳ (שַׁבָּת כה: ד״ה חוּבָה) הִבִּיאוּ בְּשֵׁם  
ר״ת דָּאֵם מִצָּא נֵר דְּלוּק צִרִיךְ לְכַבּוֹתוֹ  
וּלְחַזּוֹר וּלְהַדְּלִיק לְשֵׁם מְצוּהָ, וּבְטוֹר  
כְּשֶׁהִבִּיא אֶת הַשִּׁטָּה הָרֵאשׁוֹנָה שַׁבְּתוֹס׳  
כְּתָב: א״צ לְכַבּוֹת וּלְחַזּוֹר וּלְהַדְּלִיק, אוֹ  
לְהַדְּלִיק אַחֲרָת. וּפְשֻׁטָא דְּמִילְתָא דֵּהֲנֵר  
הָאֲחֵר הוּא ג״כ בְּמָקוֹם שֶׁל הֵנֶר הָרֵאשׁוֹן,  
דֵּהָא לְכַתְחִילָה צִרִיךְ לְהַדְּלִיק בְּמָקוֹם  
הַסְּעוּדָה, וּמִשְׁמַע דְּמָה שִׁישׁ נֵר שְׁאֵינּוּ שֶׁל  
מְצוּהָ דְּלוּק שֵׁם אֵינּוּ מַעַכְבַּ הַהֲדָלָקָה שֶׁל  
הֵנֶר הַשֵּׁנִי שֶׁהוּא שֶׁל מְצוּהָ, וְהַטַּעַם  
כְּמִשׁ״כ מִשּׁוֹם דֵּהֲנֵר הָרֵאשׁוֹן שְׁלֵא הוּדְלָק  
לְמְצוּהָ, אֵין בּוּ הֵיכֵר שֶׁהוּא לְצוּרֵךְ שַׁבָּת,  
וְהֵנֶר הַבִּי׳ יֵשׁ בּוּ הֵיכֵר זֶה.

בעה"ב ואם אמנם אשתו מדליקה עליו פטור לגמרי מלהדליק כיון שאין עליו את חיוב ההדלקה מחמת של שמא יכשל בעצים ובאבנים.

**וסמך** גדול לדברינו ממה ששמענו עדות ברורה מבני משפחתו של הגאון רבי יעקב עדס זצ"ל, שהורה לבנותיו הנשואות ולכלותיו כשהיו מתארחות אצלו בשבת שכל אחת תדליק נרות

בברכה בחדר שונה מאשר חברתה וחמותה, כגון במטבח או בפרוזדורים וכדומה, ולא הצריך שידליקו בחדרם המיוחד להם דווקא, וכן לא הודגש שיהיה להם חדר מיוחד לגמרי בפני עצמם ללא שיכנסו שם שאר בני הבית לצורך תשמישם, ופסק זה מתבאר היטב לפי הביאור בחדר מיוחד כפי שהוגדר לפי ביאורנו.



## ברכת הלחמא עג'ין והמיני פיצה

הרב שי טחן

מח"ס שף ויטיב, ראש כולל ובית הוראה ארזי הלבנון, ברוקלין

לרוב עם מרגרינה או שמן בכמה שכבות, וכבר פסק השולחן ערוך (סימן קסח ס"ז) שעיסה שערב בה דבש או שמן או חלב או מיני תבלין ואפאה, הרי היא פת הבאה בכיסנין וברכתה בורא מיני מזונות.

**כמו** כן בעיסה שהרוטב מעליה נוזל אל הבצק בעת האפיה ונותן בו טעם פסקו הגר"ע יוסף, והגר"צ אבא שאול שברכתו מזונות מאותו הטעם.

**וכל** הנידון הוא בעיסה שאינה מגובלת עם שאר משקים מלבד מים, שבזה יש לומר שהרי היא לגמרי כלחם ופיתה, ולכן פסקו הרבנים שברכתה תהיה המוציא.

**אלא** מה נעשה שמעשים בכל יום ממש שכל עמך בית ישראל מברך מזונות על המיני פיצה הנ"ל, וכן על הלחמא בעג'ין, ועוד שנעשה זה לפני רבנים מורי הוראה, ואין פוצה פה ומצפצף ומדלא מחו להו שמע מינא דניחא להו, ועוד יתירה מזו שעיינו ראות שהרבנים עצמם מברכים מזונות עליהם, והרי כמעט בכל אירוע שמחה בקהילות יוצאי עדות המזרח, וכן בקידוש בשבת קודש, מגישים מאכלים אלו ודבר המצוי הוא,

**הנה** הביאו רבותינו שברכת הלחמא בעג'ין הוא המוציא לחם מן הארץ, ואחריו יש לברך ברכת המזון. כך כתב הגאון הרב בן ציון אבא שאול (אור לציון ח"ב עמוד צח בהערה), וכן כתב הגר"ע יוסף (חזו"ע ברכות עמוד סח), וז"ל: "לחם עג'ין כלומר בשר על העיסה, שהעיסה רגילה ועליה ממרח מבשר כתוש עם מעט תבלין ונאפים יחד, ברכתו המוציא וברכת המזון. וכן כתב הרה"ג יצחק שחיבר בספר יצחק ירנן שכבר הורה זקן הרה"ג משה מזרחי זצ"ל אב"ד ארם צובא, וכן כתב בשו"ת מנחת שמואל פנחסי (ח"א סי"א) ונכון". עכ"ל.

**לחמא** בעג'ין, הוא מעדן שמקורו בארצות ערב העשוי מעיסה של בצק עגול ודק, שעליה מורחים בשר קצוץ עם תבלינים. מאכל זה תפס מקום כבוד כמעט בכל קידוש שבת וסעודת מצוה אצל יוצאי עדות המזרח, ולאט לאט מוצא את מקומו גם אצל האשכנזים.

**ואמנם** ישנם סוגים שונים של עיסות שמהם מכינים את הלחמא בעג'ין. ישנם עיסות שהם בעצם מזונות, וכגון עיסות של בצק עלים שהם מרוחות

והשתא נותר לברר הלכה כמאן,  
ואם לא נדע, יש לברר איך  
לפסוק בספק דברכות.

**הנה** בביאור הלכה (סי"ז ד"ה פשטידא) הכריע להלכה כדעת הריא"ז הנ"ל וסיים: "אכן אם עשויים ריקקים קטנים ומעורב בהן פתיתין של בשר וניכר שאין עשויין רק לקינוח אחר הסעודה דינו ממש כפת שמעורב בפירות ובשאר מיני מתיקה דאינו מברך עליהם המוציא ובהמ"ז בדלא קבע. וקרוב בעיני דבהכי מיירי התניא דפסק דהוי כפת כיסנין, וכן מוכח מחמד משה לדינא כמו שכתבנו, וכן מוכח בדרך החיים. וע"פ הדברים האלה כתבתי דברי שבמשנה ברורה", עכ"ל.

**ומה** שכתב שריקקים קטנים אלו ניכרים שהם לקינוח הסעודה, לאו דווקא הוא, שהרי הכוונה היא שלא קובעים עליהם סעודה, ואם אדם אוכל אחד או שניים מאותם המינים שלא בתוך סעודה אין כוונתו לסעוד ולשבוע מהם, אלא לאוכלם לתענוג, ולכן ברכתן בורא מיני מזונות. וכדברי מרן הב"י (סימן קסח ס"ו) שהסיבה שמברכים עליהם מזונות ולא המוציא הוא כיון שלא קבעו חכמים לברך המוציא אלא בלחם שדרך בני אדם לקבוע עליו סעודה. וכלשון הריטב"א (פ"ב דהל' ברכות ס"ח): "ומפני שהיא דקה ואין דרך לאוכלה אלא לתענוג כעין פירות ונקראת פרפרת, כל שקבע סעודתו עליה מברך המוציא וכו', מה שאין כן בשאר מיני מזונות שאין מברך עליהם

ואני עניא לא ראיתי מעולם מי שיטול ידיו ויברך עליהם ברכת המוציא. ולכן יש לדון בדבר ולמצוא למנהגינו זה זכות.

**ונראה** שסמכו על הא שפסק השולחן ערוך (סימן קסח סימן יז) שפשטיד"א (שהיא עיסה ועליה מרקחת וכדו') הנאפית בתנור בבשר או בדגים או בגבינה מברך עליה המוציא וברכת המזון, והקשו האחרונים שהשולחן ערוך נראה כסותר עצמו מסעיף ז' שכתב שם שיש לברך מזונות על פת הבאה בכיסנין, שהיא לחד פירושא פת הממולאת בפירות ובתבלין. ותירצו כמה תירוצים ליישב הדברים. המגן אברהם (ס"ק מד) כתב שבסעיף יז העיסה מלאה בשר ודגים שהם בעצמם חשובים כמזון, ולכן אין הם מבטלים את העיסה מתורת לחם, וסעיף ז' איירי בעיסה המלאה פירות שהוא דבר הנאכל לקינוח. ועל פי דברים אלו קבעו הרבנים דלעיל יסוד זה שברכת המיני פיצה והלחמא בעג'ין הינו המוציא שהרי הם מלאים גבינה ובשר. אולם הט"ז (ס"ק כ) כתב שדין ממולא בבשר ודגים שווה לממולא בפירות ושאר דברי מתיקה והחילוק בין הסעיפים הוא בין אדם שקבע סעודה ללא קבע. ולפי דבריו אלו ודאי האוכל את אלו המאכלים בדרך כלל אינו קובע סעודה, שכן הדרך הוא לאכול אחד או שניים כאלו לתיאבון.

**והנה** הריא"ז (ברכות פ"ו הלכה א' אות י"ג) כתב שכל מאכל שהדרך לאוכלו לקביעות ברכתו המוציא, ואם הדרך לאוכלו בארעי ברכתו מזונות.

המליאה בשר וגבינה וכדומה, וז"ל: "והנה באמת כד נעיין היטב במקור הדברים יראה דאף המחבר מודה לדברי הט"ז דמילוי בשר הוי כמו מילוי פירות, ורק דהמחבר מיירי בשהיה עשוי כעין סתם לחם שעשוי לשבוע וע"כ לא הוי בכלל פת כיסנין שעשוי רק לקינוח ולמתיקה בעלמא נוכמו שכתבו הפוסקים דפת כיסנין הוא העשוי רק לקינוח סעודה בעלמא], וכמו שמורה לשון הריא"ז שכתב שהן עשויין פת ולפתן כאחד ולקביעת סעודה הם עשויין, ור"ל דחשיב הבשר והדגים שממולא בתוכו כמו שאוכל לחם עם בשר ודגים הואיל שלחם זה עשוי לקביעת סעודה ולא לקינוח", עכ"ל. וגם הגאון הרב יוסף סתהון בספרו ברכות שמים (סימן ד) כתב שדעת מרן הב"י כהסבר הט"ז.

**ולפי** זה ודאי שכשאוכלים שיעור קטן משיעור קביעות סעודה הברכה לפי זה היא מזונות.

**ובמכתבי** הרב יצחק שחיבר (עמוד לז) שהביא מרן הגר"ע יוסף דלעיל, חילק וכתב שהכא גם הט"ז יודה שהברכה היא המוציא, וז"ל: "ובענין ברכת הלחם עג"ן, הנה מרן כתב בפשטיד"א (כלומר מוליתא העשויה ככיס) וממלאים אותה בשר או דגים או גבינה, אם היא נאפית בתנור והעיסה לא נלושה בשמן רק במים, הרי היא לחם גמור ומברכין עליה המוציא ובהמ"ז. ופשט דברי מרן כמו שפירש המג"א דאפילו בלא קבע עליהם סעודתו, אפילו הכי

לכתחילה אלא בורא מיני מזונות וברכה אחת מעין שלש, ואע"פ שקבע סעודתו עליהם". והרא"ש מלוניל (המנהגות עמוד 50) פסק: "ופת הבאה בכיסנין, פירוש, הבא בעבור כסיסה ולא לריעבון והוא הפת העשוי בבשמים".

**וכן** העלה מרן הרב חיד"א (מחזיק ברכה סי' קנח אות ה') בד"ן מצה, שמנהג בני ספרד לברך מזונות על המצה אחר חג הפסח כיון שרוב העולם מחשיבים את המצה כעין כיסנין. וכנ"ל נמצא בעוד הרבה מקומות שחילקו רבותינו בין מאכל הנאכל בקביעות סעודה לזה שנאכל בדרך ארצי לתענוג.

**ולפי** שיטה זו נראה שמברך מזונות על אכילת הפיצות הקטנות וכן בלחמא בעג"ן. ונראה שמשום כך הורה הגר"מ פישנשטיין לברך על משולש פיצה אחד מזונות, ועל שנים המוציא, כיון שדרך העולם בזמנו היה לאכול פיצה כחטיף ולא לשובע, אולם בימינו הדבר השתנה ודרך העולם הוא לאכול פיצה לשובע (וזאת הברכה בבירור הלכה ס"ה אות ד' וכן הוא בברכת שמואל סימן יא), אולם הפיצות הקטנות שנקראות מיני פיצה עדיין נאכלות רק לתענוג כחטיף.

**והנה** אנן בני ספרד בתר גלימתו של מרן הבית יוסף אזלינן, ואם כן יש לעיין מה היא דעתו בישוב סתירת הפסקים דלעיל. וכתב הביאור הלכה הנ"ל שהב"י סבר כדעת הט"ז שאדם שאינו אוכל בשיעור קביעת סעודה מברך בורא מיני מזונות אפילו על עיסה

שברכת הלחמא בעג'ין הוא מזונות.

ולו יהיה הדבר רק ספק, הרי קיימא לן ספק ברכות להקל, וכבר פסק מרן הש"ע (סי' קסח ס"ז) בסוגיית פת הבאה בכיסנין שיש לברך מזונות על כל מין שיש לנו בו ספק אם הוא המוציא או מזונות, וז"ל: "ולענין הלכה כיון שספיקא במידי דרבנן הוא, נקטינן כדברי כולם להקל וכו', ואינו מברך המוציא ושלוש ברכות". וכן פסק הבן איש חי (פנחס אות כ) להקל כדעת הט"ז משום ספק ברכות. וז"ל: "ולענין הלכה נקטינן בין בזה ובין בזה לברך בורא מיני מזונות וברכה מעין שלש, דאין לברך ברכת המזון במקום ספק משום דמרבה בברכות. וברכת 'המוציא', אף על גב דלית בה מרבה, מכל מקום כיון שמברך ברכה מעין שלש צריך לברך 'מזונות', שאם יברך 'המוציא' יהיו ברכיו סותרות זו את זו".

בברכת התורה

שי טחן

מברך המוציא וכו' אבל הט"ז משוה שני הסעיפים להדדי וכו'. והנה בלחם עג'ין הסגור ודומה לכיסין פוסקים משום ספק ברכות להקל, שמא הלכה כהט"ז - לברך מזונות מפני שאין עליו צורת לחם, אבל בפתוח שהוא דומה ללחם ממש, רק משימים עליו בשר, מכיון שהעיסה היא נילוושה במים ונאפית בתנור הרי הוא נחשב כלחם אפילו להט"ז ומברכים עליו המוציא, מפני שאפילו הט"ז לא כתב שמברכין עליו מזונות רק אם הוא ככיסין כההיא דסעיף ז". עכ"ד.

**אלא** שאם לדין יש תשובה, שהרי החילוק בין דבר שברכתו המוציא לדבר שברכתו מזונות הוא באופן קביעות הסעודה, ולא באופן נתינת המרקחת אם בתוך העיסה או מעל, והרי כל שנאכל לתענוג ברכתו מזונות, ומאי שנא אם הבשר נמצא מעל העיסה ולא בתוכה. ועוד שאין דברים אלו מוסכמים בין חכמי ארם צובא, שהרי הגאון הרב יוסף סתהון בספרו ברכות שמים (סימן ד) העלה



## נטילת ידים למי שנגע באמצע הסעודה במקומות המכוסים

הרב מרדכי לבהר

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

הסעודה לפי שני הטעמים דנט"י שהביא רש"י במס' שבת (דף יד:), דאם משום טינופת שפיר חייב לברך, אבל אם משום סרך טומאה, ע"כ במי שידוע שלא נגע בטומאה רק בטינופת, אין לברך ענט"י. ועפ"ז תמה דהשו"ע סתם כאן דמברך, ולפי כמה ראשונים לא יברך.

בדעת השו"ע האם תקנת נטילת  
ידים לחולין משום טומאה או ידיו  
מלוכלכות

**אמנם**, בביה"ל (שם) הוכיח מהר"ח שאפשר לנקוט כשני הטעמים. דהרי הר"ח הביא במס' שבת (יד.) הטעם משום טומאה, ואילו במס' פסחים (קטו:) הביא משום טינוף.

**וכן** נר' מוכח מהלבוש, דבריש (ס' קנח) כתב בטעם תקנת נטילת ידים משום טומאה ואעפ"כ פסק בס' קסד, (סע' ב) דהנוגע במקום הטינוף בידי מברך, ומוכח דס"ל שני הטעמים. וכן נראה מהגר"ז (ס' קנח) שאטומאה אסמכוהו אע"פ שהביא דין נט"י באמצע הסעודה משום טינופת (ומש"כ שלא לברך היינו מטעם אחר).

**שאלה:** מצוי שבאמצע הסעודה אדם נצרך לשירותים, האם יברך ענט"י שוב באמצע סעודתו.

**תשובה:** כתב בתשובת הרמב"ן (ס' קצה) מי שעומד בסעודה ונזכר שנגע במקום מטונף ודאי צריך נטילה ולברך באמצע סעודה כתחלתה, וכך אנו עושים בלילי פסחים נוטלים ומברכים לטיבול ראשון וחוזרים ונוטלים ומברכים לטיבול שני וכל שנגע שלא במקום טינופת אינו צריך כלו. ואיזה מקום הטינופת לדבר זה מסתברא שלא במקום טינופת ממש וכו' ע"כ. והיא בתשובת הרשב"א (המיוחסות לרמב"ן). והביאו הב"י בס' קסד.

**ודין** זה לא מצאנו חולקים בראשונים וכן פסק בשו"ע (ס' קסד סע' ב) ללא חולק, וגם מור"ם לא השיג ע"ד [וע"ע בס' קע בשו"ע ס"א ובמג"א שמוכח כן גם בנטילת יד אחת מברך].

דעת הפרמ"ג דדינו של השו"ע  
תלוי בשני הטעמים של תקנת  
נט"י

**והנה**, בפרמ"ג (פתיחה) כתב לתלות  
המח' בנגע בטינופת באמצע



כשחוזר ומטהרן כיון שלא הסיח דעתו מלטהרן שהרי אפ' מי שמסיר טליתו מדעתו בסתם אין צריך לחזור ולברך אם נשאר עליו ט"ק שיש בזה גילוי דעת שאינו מסיח דעתו ממצוה זו אע"פ שאין בדעתו כלום על טלית זו ואינו יודע אם יחזור ויתעטף כמו שנתבאר שם, כ"ש זה שהדבר ידוע שבודאי יחזור למצותו לטהר את ידיו שהרי הוא מיסב בסעודה ודעתו לאכול ע"כ.

### ביאור שיטת השו"ע והלבוש לשיטתם

ונר' ליישב דעת השו"ע, דמברך אפ' אם באמצע הסעודה לא הפליג והסיח דעתו ממנה אלא שנגע במקום הטינופת, דלשיטתיה אזיל, דבסימן ח', (סעיף יד), נפסק בשו"ע דפשט טליתו אפ' אם דעתו לחזור ללבושו, ואפ' טלית קטן מעליו, ואפ' חזר ללבושו מיד, מכ"מ חוזר ומברך כמבואר בהדיא בב"י והמקור מהגמ' דסוכה דממשמש בתפילין (ע' בטור שם). א"כ אפ' אם דעתו לחזור ולא הסיח דעתו ממנה מכ"מ כל שסילק עצמו מהמצוה הרי נפסקה וסילק עצמו ממנה וחייב לחזור ולברך, וא"כ לשיטתיה כאן דחשיב כהפסוק במצות נט"י.

**והנה**, בלבוש (ס' קסד, ב) גם הכריע כדברי השו"ע כאן דלא כהמהרש"ל וז"ל ואם נגע באלו המקומות צריך לחזור וליטול ידיו ולברך עליהם. ואפ' עומד בתוך הסעודה ונזכר שנגע במקומות הללו, יפסוק באכילה ויטול

[וכע"ז] יש להוכיח בדעת הכס"מ ברמב"ם בתקנת נט"י לתרומה, דבהל' שאה"ט (פ' יג) העתיק הטעם של טינופת. אע"פ שודאי לא אישתמיט ליה להכס"מ שבפיה"מ להרמב"ם בהקדמה לידים כתב בהדיא הטעם משום טומאה. ע"כ כהנ"ל דשני טעמים איתנהו].

ונר' בביאור הדברים ע"פ מש"כ בקוב"ש מס' ביצה (בסוגיא דשיל"מ) דבכל תקנת חז"ל יש טעם לגזירה וגדר כעין דא' לגזירה. וא"כ י"ל דהטעם משום טינופת, אבל בגדר כעין דא' סמכוהו אטומאה. כעני"ז נר' משו"ת הראב"ד (ס' כג) שהנטילה משום לכלוך אבל יש בו גדר טומאה. ובמק"א הארכנו.

### דעת החולקים על דין זה

**ברם**, בים של שלמה (פ"ח דחולין, מא) השיג דלא רואה בזה חיוב ברכה באמצע הסעודה כי אם הלך והפליג. וצ"ב בביאור דבריו.

**ובגר"ז** (שם) ביאר דברי המהרש"ל דנגיעה במקום הטינופת, אפ' עשה צרכיו אין לברך משום דכל שעושה מצוה פעמיים אינו חוזר ומברך אא"כ הפליג בינתים או שהסיח דעתו ממנה וחזר ונמלך או שפסקה המצוה מעצמה וחוזר לעשותה כגון שנשמטה ונפלה טליתו מעליו כמש"כ בסעיף ח' אבל זה שהפסיק טהרת ידיים בידים ע"מ לחזור ולטהרן או שלא מדעת כלל ובדעתו לא היה מטמאן כי אם ע"ד לחזור ולטהרן אינ"ז חשוב הפסק בטהרתן לחזור ולברך

ידיו ויברך עליהם. ע"כ. (וגם מהר"א אזולאי סתם ולא הגיה ע"ד שהמהרש"ל חולק, משמע שמסכים לדבריו).

ונר' דלהנ"ל אתי שפיר דהלבוש לטעמיה אזיל שהרי גם פסק בהל' ציצית (ס' ח) דפשט טליתו חוזר ומברך אפ' אם דעתו לחזור וללוּבשו. ע"כ שפיר כתב כאן דנגע במקום הטינוף חוזר ומברך\*).

### דעת אחרונים שקיימי כהשו"ע

**ומצאנו** שכמה אחרונים הסכימו לדברי השו"ע. במטה יהודה (שם) דחה קו' הט"ז על הרשב"א שהרי אנן לא נהגינן לברך על טיבול. ועוד מה שתמה המהרש"ל דרק בהסיח דעתו מברכים וכי ליכא סרך תרומה אלא באכילה ראשונה, ע"ש שכתב שכ"ד המג"א לדינא (קצת צ"ע בזה למעין ואכ"מ). וכן צידד במור וקציעה (שם) וכתב שאין חילוק בין סרך תרומה נטילה אחת לשניה. וסיים דאין לזוז מדעת השו"ע וכל הפורש ממנו כפורש מן החיים. ובגר"א גם סתם ולא הביא דברי המהרש"ל, משמע שהסכים לדבריו.

וכן נקט במאמר מרדכי (שם) לדינא, ומה שלא הזכיר כן לדבע משי שעשה צרכיו שיצטרך לברך לא איירי בהל' נט"י אלא בהמוציא (וכ"כ במטה יהודה שם). וכן נקט לדינא העצי אלמוגים (ס"ק ג) שהעיקר כדעת השו"ע.

### שיטת החי"א שהכריע בביה"ל כוותיה

**והנה**, בהמשך דברי הביה"ל דן במש"כ השו"ע דנגע במקום הטינופת. ומקורו מהמשך תשובת הרשב"א (ס' רנה) מה נקרא מקום הטינופת וע"ז השיב דמסתברא אפ' שוק וירך ומקומות המכוסים וכו'. ברם, בחי"א (בנשמ"א) שם כתב דדוקא טינופת ממש יש לברך אבל בזיעה הוי כסם המות שע"ז צריך רחיצה ולא תקנת נט"י. וע"כ הכריע בביה"ל כדבריו, ורק בעשה צרכיו נר' דצריך לברך. ויש להעיר ע"ד דלא רק הרשב"א לא חילק בין טינופת ממש לזיעה, אלא כך מצאתי בהדיא בשו"ת הראב"ד (ס' כג) "ואומר אני כי עיקר טומאת ידים שאמרו לא טומאת ודאי אלא טומאת לכלוך מפני

א. והנה ידידי אחד מהמיוחדים בחבורה הג"ר רפאל ברוך פסגוס שליט"א העיר שמלשון מרן בב"י ובשו"ע איתא "מי שעומד בסעודה ונזכר" שנגע". וא"כ י"ל דרק יש לברך בכה"ג שנזכר שנגע במקום מטונף, שאז יש עכ"פ היסח הידים בידיו.

ברם, באחרונים שלא הזכירו חילוק זה (וע' בלבוש שהשמיט הלשון ונזכר, רק כתב סתמא מי שידיו נגע וכו') נר' דהלשון לאו דוקא, וראיתי במקור הדברים בתשובת הרשב"א (ס' קצב) שכך לשון השואל "ששאלת מי שעומד בתפלה או בסעודה ונזכר שנגע במקום מטונף בשוגג אם יתחייב וכו'.. וע"ז השיב הרשב"א וסיים "וכל שנוגע שלא במקום טינופת אינו צריך כלום". ולא כתב "שנזכר" אלא בהשואל משום דאיירי במקום הטינופת שודאי בדרך כלל נזכר רק כששגג בזה. שאינ"ז אלא רהיטת המקרה היאך נגע במקום טינופת באמצע הסעודה, ולכן האחרונים לא חילקו בזה. ולא העירו בזה כלל. ודו"ק.

שכתבנו 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) 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') וז"ל וכו' מ"מ היה ראוי לילך בעקבות מרן ז"ל שאנו נגזרים אחריו בכל מקום אפ' במקום שחולקים עליו וקיי"ל סב"ל, מכ"מ לגבי פסק מרן לא אמרינן כן ע"כ.

ג: עוד יש להעיר שכאן הרי הספק במצוה ולא בברכה, וכך ראיתי שהעיר בספר הלכה ברורה (ח"ח ס' קסד, ב דף שיב) וציידד להורות כדברי השו"ע. ונאביו הגדול היב"א לא מצאתי שגילה דעתו בזה וע' בדבריו ביב"א ח"ח ס' ג בסוף דבריו שגם נר' מדבריו בנידון של פשט טליתו שעכ"פ אין למחות ביד מי שמברך כדעת מרן. שוב ביקר אצלנו האי שתא הגר"ד יוסף שליט"א 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. ולכן פסק שהנוגע

צואה או זיעה או שהרג מאכולת" ובחזו"א (ס' כ"ה ט) כתב דקשה לחלק במה שלא חילקו הראשונים. ע"כ המברך לא הפסיד והמקיל שלא לברך אין מוחין בידו.

האם יש לברך ענט"י במי שנגע במקום המטונף באמצע הסעודה לספרדים וע"מ

ברם, לספרדים ועדות המזרח, אתכא ד מרן סמכינן, נר' ברור שיש לברך. מכמה טעמים:

א: הרי כ"ד מרן וכפי שנתבאר נקטו כן הרבה מן גדולי הפוסקים. ורשמנו מקצת מהם.

ב: למרות שהבא"ח (פ' בהעלותך ה"ח), וכה"ח (אות ט"ז וי"ז) פסקו דכה"ג סב"ל, ואמרינן סב"ל נגד מרן אפ' אם יש רוב לברך. והוסיף הכה"ח (שם) שכך המנהג פשוט אצל בעלי הוראה שלא לברך אפ' בספק. יש לדון טובא בדברים. חדא, דלאו כו"ע מודי בזה, אלא י"א ששפיר מברכים כדעת מרן, בפרט אם יש רוב פוסקים כוותיה. ואע"פ שיש מצדדים כהיש"ש, וכ"ד הגר"ז, ט"ז, דרה"ח וקיצשו"ע, מכ"מ לעומתם, רבים נקטו כדעת מרן, ובכללם המטה יהודה, מאמר מרדכי, וכו'. ואפ' ננקוט שרוב פוסקים דלא כ מרן, הרי קיי"ל כ מרן אפ' כנגד אלף פוסקים. ובפרט לפי חכמי המערב שלא אומרים סב"ל נגד מרן. וכמו

במקומות מטונפים באמצע הסעודה אחרונים כדעת השו"ע וביניהם היד  
כדעת מרן לברך, בפרט כאן שאין אהרן, בגדי ישע, וגור אריה יהודה.  
חולקים על דין זה בראשונים, והוי ספק וצ"מ וימ"ן,  
במצוה. וע' שם שהביא עוד רשימת מרדכי לבהר



## דיני מוקצה בחיות מחמד (Pets)

### הרב מנחם מענדל אייברמסאן

מח"ס בני אברהם ועוד, ומו"צ בליקווד

#### היביע אומר

גדולי אחרונים ופוסקי זמנינו, ועכ"פ אין למחות ביד המיקל. וזה חלי בעז"ה.

#### שיטת תו' בשבת

**נפסק בשו"ע** (או"ח סימן שח סעיף לט) וז"ל, אסור לטלטל בהמה חיה ועוף, עכ"ל. ועיין לקמן בביאור האיסור מוקצה בבע"ח. ובתו' (שבת מה, ב ד"ה הכא) הביא בשם הר"ר יוסף דאפרוח חי אינו מוקצה משום דחזי לשתק בו את התינוק כשבוכה. ותו' דחו דבריו וז"ל, ואין נראה דהא בההיא דכופין את הסל לפני האפרוחין (לעיל דף מג, א) משמע דאסור לטלטל, ועוד אי מחיים שרי אמאי קאמר בסמוך דמודה ר"ש בבעלי חיים שמתו שאסורין, אלא ודאי בעלי חיים מוקצין הם כגרוגרות וצימוקים ומוקצה אותם כל מכלבים וכו', עכ"ל.<sup>(א)</sup>

**וגם המרדכי** (סוף פרק כירה סימן שטז) הביא מר' שמשון שאפרוח חי מותר

**בשו"ת יביע אומר** (חלק ה או"ח סימן כו) דן באריכות אם מותר לטלטל בשבת צנצנת זכוכית מלאה מים שיש בה דגי-זהב לנוי, וכתב שהדבר שנוי במחלוקת בין מהר"ח או"ז (סימן פא) שמתיר לטלטל עופות המצפצפים בקול נאה, ובין הרא"ש (שם סימן פב) שאוסר - דלא פלוג חכמים בטלטול בע"ח, ונקטינן כדעת הרא"ש שהוא אחד מעמודי הוראה. והניף ידו שנית בחזון עובדיה (שבת חלק ג עמוד קיג והלאה). ומכל דבריו יוצא דה"ה לגבי בע"ח העשויים לשעשוע - 'פעטס'. וכן פסק בילקוט יוסף (שבת חלק ב עמוד שפג) וז"ל, כלבים קטנים אף שהם מיוחדים להשתעשע בהם, אין לטלטלם בשבת ויו"ט משום מוקצה. אמנם אחר עיון רב בסוגיא דידן ראיתי שיש מקום להקל בזה, וכן דעת הרבה

א. ובספר משמרת מועד (קארפ, שבת מה, ב) מיישב שיטת ר' יוסף, דס"ל לאפרוח דחזי לשתק תינוק, היינו אפרוח שנולד ובו משתמשים לכך ואין יכול לדדות, אבל לעיל (מ"ג, א) איירי באפרוחין גדולים שמגדלים אותם שיהיו תרנגולים דהא כופה את הסל כדי שיעלו עליו קתני, וכיון דאינם למשתק לתנוקות הוי מוקצה, עכ"ל. וכעין זה בריטב"א (שבת מה, ב) כתב וז"ל, ולדבריו [דהיינו שיטת ר' יוסף ודעימיה] ההיא דכופים את הסל לפני האפרוחים וכו', מיירי כשהאפרוחים גדולים דלא חזי לשחק לתינוק. אמנם

מה) כתב וז"ל, אם מותר לטלטל בהמה חיה ועוף לתינוק לשחק בו בשבת, מדברי התו' בב"מ (מו, ב ד"ה ופירי) נראה דקרי לשור כלי דכל שעושין בו איזה דבר ומיוחד לכך כלי מיקרי, והא דמדדין עגלין וסייחין אין מגביהין לא (שבת קכח, ב) משום דלאו לצורך גופו ומקומו היא אלא לצורך עצמו של איסור, עכ"ל. ובספר זכור לאברהם (אלקלעי, חלק א אות ש מע' ב) ובספר יוקח נא (סימן שח ס"ק ט) ביארו דבריו שס"ל להתיר רק כשמייחד האפרוח לזה, וכנראה שפסקו כדבריו.<sup>א</sup> וגם בספר נזר ישראל (ליקוטי רימ"א סימן י חלק ג ס"ק יא) פסק דאם מייחד בע"ח לשחוק בו אינו מוקצה, ומציין להזכור לאברהם הנ"ל בשם הלך"ט.<sup>ד</sup>

לטלטלה לשחק בו התינוק, והמרדכי חולק עליו דדינו כגרוגרות וצימוקים.<sup>א</sup> ויש לעיין בדברי התו' ודעימיה אם מהני לייחד העוף מער"ש לשחק בו התינוק, שהרי בגרוגרות וצימוקים לא מהני הזמנה מער"ש כמבואר בשו"ע (או"ח סימן שי). או דילמא רק כשלא ייחדם להם מער"ש אז דינם כגרוגרות וצימוקים, אבל אם מתחילה ייחדם לשחק בו התינוק, שוב פקע מהם שם מוקצה. ולקמן הבאנו שנחלקו פוסקי זמנינו בדברי תו'.

### הלכות קטנות

והנה, בשו"ת הלכות קטנות (חלק א סימן

עין במרדכי (סוף פרק כירה סימן שטז) שפי' דאיירי באפרוחים שנולדו בו ביום, וע"כ לא חזי למשתק בו את התינוק. או שמא אסור משום נולד, עיין בראש יוסף (ד"ה ומתנ'). ומה שהקשה תו' על ר' יוסף מדמודה ר"ש בבע"ח שמתו שאסורין, ואם מותרים כשהם חיים למה הוי מוקצה כשמתו, כתב במשמרת מועד (שם) נראה דס"ל לה"ר יוסף בפשיטות דאין שייך הכנה מאפרוח חי על מת, דאפרוח חי דעומד לשחק התינוק אין זו הכנה על בע"ח מת דראוי להאכיל לכלבים, וכיון שנעשה תשמישו, לאחר מיתה דבר אחר הוא לגמרי, ולא מהני כלל ההכנה דחי שראוי לשחק ובתורת כלי הוא, להא דלאחר מיתה שכבר אין ראוי לשחק אלא לאכילת כלבים, ובזה הנידון אי הוי אוכל או לא, כשם שלא מועיל הכנה מכלי שנעשה ממנו אוכל, וכמו שבירי כלים דלכו"ע בעינן שיהיו עושין מעין המלאכה, וקו' התו' צלע"ג, עכת"ד.

ב. ויש לציין שאף הריטב"א (שבת מה, ב) הביא בשם רש"י שס"ל שאפרוח חי מותר לטלטלה לשחק בו התינוק.

ג. ובספר יוקח נא כתב הוסיף וז"ל, וכן נראה מבואר בגוף תשובת הלך"ט שם דבהכי איירי, ולכך הוא דחשיב ליה הלך"ט שם לכלי, עכ"ל. וכנראה כוונתו, שמדייק כן מלשון הלך"ט שכתב "דקרי לשור כלי דכל שעושין בו איזה דבר ומיוחד לכך" כלי מיקרי", ומבואר דאיירי שמייחד העוף לשחק בו את התינוק. וגם בספר מנחת שבת (סימן פח ס"ק י) אחר שהביא מהפחד יצחק להחמיר בבע"ח המיוחד לשחק בהם, שוב הביא ההלך"ט הנ"ל, ומסיק דלמעשה ראוי להחמיר. וכנראה שלמד ג"כ שהלך"ט איירי בבע"ח שמייחד לשחק בו. עכ"פ גם המנחת שבת מעיקר דדינא ס"ל להתיר כהלך"ט, רק 'ראוי להחמיר'. [אגב, מה שהביא המנחת שבת השו"ע הרב שפסק שאפרוח חי שחזי ליתנוק מוקצה, אחר שהביא הפחד יצחק, צ"ב, שהשו"ע הרב לא איירי שמייחד האפרוח לשחק בו, רק ש'ראוי' לשחק בו].

ד. ושוב הביא הנזר ישראל שכן פסק בשו"ת מהר"ח או"ז (סימן פא), דיכול לייחד בע"ח לשחק בו.

## מוקצה בע"ח שוה למוקצה של צרורות ואבנים

**ובאמת** הב"י (או"ח ריש סימן שח) והשו"ע הרב (או"ח סימן שח סעיף ח) כתבו דמוקצה של אבנים שוה למוקצה של בעלי חיים וז"ל, וכל זה בדבר שיש תורת כלי עליו, אבל כל דבר שאין תורת כלי עליו וכו', כגון אבנים ומעות ועצים וכו' ובעלי חיים וכל כיוצ"ב וכו', עכ"ל. וכן המ"ב (סימן שח ס"ק קמו) כתב הטעם לאסור לטלטל בע"ח וז"ל, דהם בכלל מוקצה כעצים ואבנים דהא לא חזו, עכ"ל. וא"כ כמו שמהני לייחד האבן לעולם, ה"ה שמהני לייחד הבע"ח לשחך ב"ה.

### ביאור המחלוקת ראשונים

**ומצאתי** בדברות משה (שבת עמוד סב ד"ה ומכיון) שביאר מחלוקת בין ר' יוסף ושאר ראשונים וז"ל, הרי משמע דהמוקצה של בע"ח הוא משום דהם כאבנים ועצים דהוא משום דאינם לא כלים ולא אוכלין כדכתבתי וכו', ואולי טעם הר' יוסף הוא דגם אפרוח חי יש להחשיבו כלי משום דגם זה שחזי

**ונמצא** דגם הלק"ט מודה לתו' (שבת מה, ב) שסתם אפרוח אין היתר לטלטלו לשתק בו את התינוק. ובזה מיישב קו' הגרעק"א בהגהותיו לשו"ע (או"ח סימן שח סעיף מ) שהקשה על ההלק"ט שאשתמיט ליה תו' בשבת. וע"ע באריכות בדברי הלק"ט בספר ללקוט שושנים (עמוד קלו והלאה) ובשו"ת דעה חכמה (כדורי, סימן ז ס"ק ד).

### תו' הראש והגהות אשרי

**ובתו'** הרא"ש (שם ד"ה דאית) הביא גם מה"ר פורת דאפרוח חי אינו מוקצה דחזי לשתק בו התינוק כשבוכה, וכתב הרא"ש וז"ל, ולא נראה דא"כ אבן יפה תהא מותרת לטלטל מהאי טעמא וכו', עכ"ל. וכן איתא בהגהות אשרי (שבת פרק ג סו"ס כב). ור"ל כמו שאבן לא מהני לטלטלה הגם שיש לו מראה טוב, ה"ה אפרוח אף שיש לו שימוש לטלטלה לשחך בו התינוק, עדיין שם מוקצה עליו. וכנראה שהם מדמה אפרוח לאבן, כמו שאבן מהני יחוד לעולם (שו"ע או"ח סימן שח סעיף כא-כב), ה"ה מהני יחוד לבעלי חיים.

אולם תמה עליו הגרש"ז אויערבאך זצ"ל (ספר שולחן שלמה חלק ב עמוד עג-עד), שלא הביא דברי הרא"ש הובא שם בשו"ת מהר"ח או"ז (סימן פב) שחולק עליו. ועיין לקמן שהארכנו בשיטת המהר"ח או"ז והרא"ש.

ה. ומה שבאר בתו' (ביצה ב, א) דמוקצה דבע"ח חמיר טפי משאר מוקצה, כתב מהרש"א (שם) שהוא רק לענין יונים שבשובך [וכן העיר בספר דעה חכמה (כדורי, סימן ז ס"ק ו, ט) על היביע אומר שכתב שבע"ח הם מוקצה יותר משאר מוקצה]. אולם בערוה"ש (או"ח סימן שח סעיף סה) כתב וז"ל, דמוקצה דבע"ח היא המוקצה היותר גדולה, עכ"ל. וצ"ע אם ר"ל שהוא יותר חמור דאבנים וצרורות. שהרי לעיל מיניה (סעיף ז) משמע שהשוו זה לזה.

סוברין דראוי לשחק בו תינוק, כיון שנעשה מוקצה מצד העיקר שעומד לזה, לא מועיל לסלק המוקצה בשביל מה שיכול לשחק בו תינוק כשבוכה שהוא אופן רחוק, כיון דלשחק אין נותנין אפרוח, עכ"ל.

הרי יוצא מהדברות משה, שהראשונים שחולקין על ר' יוסף ס"ל שמוקצה של בעלי חי דומה לאבן או גרוגרות, ולא מהני מה שהאפרוח חזי לשחק בו את התינוק, שהוא שימוש רחוק ואינו עומד לכך. אולם מבואר מדבריו, שאם הבעל חי עומד לשחק עמו, לכו"ע מודו דמותר לטלטלה, דומיא דאבן שיכול ליחדו לכל שימוש.<sup>1</sup> וכן יוצא מדבריו (שם קא ד"ה

להשתמש בו לשחק את התינוק ג"כ הוא תשיש חשוב ושייך להחשיבו כלי, והר"י שפליג הוא שעכ"פ אף שחזי לשחק בו את התינוק, כיון שאינו עומד לזה אין להחשיבו כלי, דגם אבנים בעלמא נמי ראויין לפעמים לשחק תינוקות וכו', ומ"מ לא חשיבי כלי בשביל זה כיון דאין עומדין לכך, והר"ר יוסף אולי סובר דאפרוח אחרי שקנאו ויש לו עומד לכך, ולהר"י לא מסתבר זה, עכ"ל. ולקמן בדברות משה (עמוד קב ד"ה וצריך לומר) שביאר שיטת התו' שס"ל שאפרוח דומה לגרוגרות וצימוקים, וז"ל, מדלא שחטן מאתמול אקצינהו לענין שבת דאסור לשחוט בשבת וכו', ואולי אף אם היו

ו. וגם בספר מנוחת אהבה (חלק א עמוד רפט) למד שגם תו' ושאר ראשונים מודו שאם מייחד האפרוח לשחק בו את התינוק שמהני. נורק שלמד שבשו"ת הרא"ש הובא לקמן חולק עליהם, ויש לנקוט כהרא"ש, ע"ש. וכנראה שלא ראה התו' הרא"ש הובא לעיל, שמשמע נמי שמהני ייחוד לבע"ח, ולפי מש"כ לקמן אין סתירה בין שו"ת הרא"ש לתו' הרא"ש, אולם לפי המנוחת אהבה יש סתירה ביניהם]. אולם בספר חוט שני (שבת, חלק ג עמוד קמג-קמד) למד שהטעם בתו' ס"ל שאפרוח כגרוגרות וצימוקים משום שלא מהני לייחד בע"ח למשחק. וכן כתב בשו"ת עמק הלכה (חלק ג סימן כט) והשוה שיטת התו' לשיטת כהרא"ש בשו"ת מהר"ח או"ז הובא לקמן בסמוך, שלא פלוג רבנן בבע"ח, ולעולם לא מהני לייחדם מער"ש לשחק בהם. אמנם יש להעיר על דבריו, שהרי שאר ראשונים מדמה בע"ח לאבנים, ואבנים מהני ליידם לאיזה שימוש. ואף את"ל שעכ"פ תו' שמדמה בע"ח לגרוגרות ס"ל שלא מהני לייחדם מער"ש, גם זה אינו נראה, דמצאתי בהגהות מרדכי (שבת מה, ב) שהביא שיטת ר' שמשון שאפרוח חי אינו מוקצה דחזי לשחק בו את התינוק, והקשה עליו וז"ל, קשיא, א"כ אבן טוב תהא מותר לטלטל מהאי טעמא, ע"כ נראה דאסור לטלטל אפרוח חי דבע"ח מוקצין הן כגרוגרות וצימוקים, עכ"ל. הרי שאף שהקשה עליו מאבנים, עכ"ז כתב שהם כגרוגרות וצימוקים. ויותר נראה כהדברות משה, דאף תו' מודה שמהני לייחדם, כמו שהבאנו לעיל, ובזה אין שום מחלוקת בין הראשונים, ודברי הגהות מרדכי מתפרש בפשיטות.

ובאמת בספר גור אריה הלוי בהגהותיו לשו"ע (סימן שח ס"ק יא) הובא נמי בפחד יצחק (מע' ב ערך בהמה דף ז ע"ג) כתב וז"ל [על מה שאיתא בשו"ע או"ח סימן שח סעיף לט דאסור לטלטל בהמה חיה ועוף], מכאן נראה אסור באותם הכלבים הקטנים שהנשים משתעשעים בהם, אם לא שנאמר שכיון שהם 'מיוחדים' לכך להשתעשע ולהתחמם בהם בימות החורף דלא הוי מוקצים דומאי דכדור ואיסקאקי כדלקמן בסימן זה (סימן מה), וכן נראה מדברי ר' שמשון הביאום המרדכי פרק כירה, מ"מ המרדכי דחה את דבריו, והכי מסתבר דלא יהא אלא משתמש בבע"ח דאסור כדלעיל סימן שח סעיף יח, עכ"ל. ויוצא



## מהר"ח אור זרוע

**והנה,** בשו"ת מהר"ח אור זרוע (סו"ס פא) הצעי לפני הרא"ש וז"ל, ועוד

הודיעוני כי נראה לי אע"פ שבעלי חיים מוקצים נינהו, מ"מ נראה לי להתיר לטלטל עופות המצפצפים בקול נאה בכלובן [כנראה שכוונתו, לטלטל העוף כשהוא בתוך הכלוב], דליכא למיחש דילמא שמיט גרפיהו, כיון שבני אדם נהנים מקולם לא מוקצים נינהו, מידי דהוה אסילקוסתא (שבת נ, ב) שהיה למראה ר"ל, שהוא עשב שעומד למראה

אבל שפשיט"ל שבע"ח העומד לשחק בו אינו מוקצה, כמו שהבאנו בהערה.<sup>(1)</sup> וע"ע לקמן בדעת הגר"מ פיינשטיין זצ"ל.

**ולכן** אף שהשו"ע הרב (או"ח סימן שח סעיף ח, עח) פסק כתו' שאין היתר לטלטל אפרוח חי לשתק את התינוק, אין ראיה מדבריו לאסור אף כשמייחדו מערב שבת, כדמוכח מדכל דברי הדברות משה הנ"ל.<sup>(2)</sup> וכן כתב הגרש"ז אויערבאך זצ"ל (ספר שש"כ מהדו"ח פרק כז ס"ק קא) ובספר הלכות שבת בשבת (חלק ב עמוד קצג ד"ה ולכן).<sup>(3)</sup>

מדבריו שנחלקו המרדכי [וה"ה התו' (שבת מה, ב)] עם ר' שמשון [ור' יוסף] עם בע"ח המיוחד לשעשוע מוקצה או לאו. אולם חידוש לומר שאפרוח חי איירי שמייחדו לשתק בו את התינוק. וכבר הבאנו מהדברות משה והגרש"ז אויערבאך זצ"ל שלא כזה. וגם בשו"ת יביע אומר (חלק ה סימן כו) כתב דיש לדחות ראיית הפחד יצחק מהמרדכי, כי שאני הני כלבים שהם מיוחדים לכך. אולם מש"כ הגור אריה בסוף דבריו "הכי מסתבר דלא יהא אלא משתמש בבע"ח דאסור כדלעיל סימן שה סעיף יח", באמת כן כתב הרא"ש בשו"ת מהר"ח או"ז הובא לקמן במסוך. וע"ע לקמן מש"כ בזה.

ז. שהביא הגמ' (שבת צ, ב) תנן בחגבים שאף במוציא חגב חי טהור כ"ש חייב מטעם שמצניעין אותו לקטן לשחק בו כדפרש"י שם בד"ה המוציא, וא"כ אינו דוקא בשעת בכיה אלא משום דדרכא דאינשי שרוצים לשמח את בניהם הקטנים ונותנין להם דברים לשחק בהם כידוע שלכן גם חגב חי יתנו להם לשחק בו, ויקשה קצת על הר"ר יוסף שהוצרך לומר דחזי לשתק בו תינוק כשבוכה דעדיף מזה הי"ל לומר וכו', וצ"ל בטעם הר"ר יוסף שבודאי גם אפרוח קטן חי משתקין בו קטנים כמו בחגבים דכיון שאפרוח צריך שחיטה אסור ליתן לקטן לשחק וכו' דלמא אכיל ליה כשמיית וכו' לכן פי' שעכ"פ יקח אפרוח החי לשתק בו תינוק כשבוכה דהוא רק לזמן מועט שלא יניחנו להשאיר אצלו שאין לחוש למיית ואכיל ליה וכו', עכת"ל. הרי מבואר מכל דבריו, שאם אין חשש שיבוא לאכל הבע"ח כמו שהוא בכל מיני פעטס שבזמנינו, וגם רגיל בנ"א לייחדו לכך, אינו מוקצה כמו חגב חי, שפשוט לו שאינו מוקצה. וע"ע לקמן בבאור דברי הגמ' הנ"ל (שבת צ, ב).

ח. והנה, הביא המ"ב (סימן שטז ס"ק נו) מהחיי"א דבהמה שהורגלה בבית, אף שאין איסור של צידה, מ"מ אינו יכול לטלטלה כרגיל משום מוקצה, ע"ש. ואין להביא ראיה שס"ל להמ"ב דפעטס מוקצה, שהרי המ"ב איירי בבע"ח שהורגלה בבית, ורגיל לטלטלם, ואעפ"כ יש בהם איסור מוקצה. דזה אינו, שבזמנם לא היו מייחד הבהמה לשעשוע, ולכן אף אם רגיל לטלטלם, אין זה מפקיע ממנו שם מוקצה. וכל מה שאנו דנין עליו הוא אם מהני מה שמייחד הבהמה לשעשוע להפקיע ממנו שם מוקצה. ואף שכל זה פשוט, הוצרכתי לכתוב כל זה לפי ששמעתי מי שטעה בזה.

ט. ולא כמש"כ בשו"ת יביע אומר (חלק ה סימן כו) שהשו"ע הרב הוא ראיה שלא מהני לייחד הבע"ח לשעשוע.

תשמיש שנותן לו תורת כלי, כיון שיכול לשמוע קולם. וע"ז השיב הרא"ש ב' דברים, חדא, דאף שיכול להנות מקול נאה, אין זה טעם להחשיב כתורת כלי. ובע"ח דומה לאבנים שאע"פ שראויים לתשמיש, אין זה מספיק ליתן להם תורת כלי. נולפי טעם זה, יכול לייחד הבע"ח לשעשוע, כמו שיכול לייחד אבנים לשימוש מסוים כל שמייחדו לעולם כמש"כ לעיל. ועיי' בהערה מה שדחה הרא"ש ראיות שהביא האו"ז.

**ומה** שהוסיף הרא"ש "ולא פלוג רבנן בבע"ח", יש שלמדו שכוונתו להוסיף שבעלי חיים יותר חמור אף מאבנים, ולכן אף אם מייחד הבעלי חי לשימוש כגון כאן שיש לו קול נאה, לא מהני, דלא חילקו חכמים בין בהמה לבהמה, וזה גורם שכל בע"ח מוקצה, אף אם מייחד הבהמה לתשמיש מסוים, אין בזה כח להפקיע ממנו המוקצה. וכן ביאור הרבה פוסקי זמנינו (יביע אומר, ועוד) הובא לקמן.

**עוד מהלך בביאור הרא"ש**

**אולם** ראיתי בקונטרס אשיב ממצולות ים (סימן ה עומד כ) שהעיר דאת"ל שמש"כ הרא"ש "ולא פלוג רבנן

ומותר לטלטלו בשבת], וצא ולמד מכל כלי שיר דאי לאו גזירה דשמא תפסק נימא היה מותר לטלטל ולשרור בהם [וכנראה שר"ל, דה"ה הקול נאה של העוף מהני ליתן לו שם כלי כמו כל כלי שיר, ועוד ראייה לזה שהרי המראה של הסילקוסתא נותן לו שם כלי, וה"ה קול של העוף, דמאי שנא], חיים אלעזר בן רבינו יצחק, עכ"ל.<sup>9</sup>

**ועל** זה השיבו הרא"ש (שם בשו"ת מהר"ח או"ז סימן פב) וז"ל, ועל העופות לא מלאני ליבי להתיר, שאין ללמוד היתר שימוש בע"ח מהיתר כלים, שאף כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו ומקומו מותר, אבל צוררות שבחצר אפילו צריך להם צורך גדול אסור לטלטל, ויש לאסור יותר בבע"ח כי אין משתמשים בבע"ח [כדיוצא מהגמ' ביצה לו, ב שיש חשש שיבוא לחתוך זמורה להכות הבהמה, וכן נפסק בשו"ע או"ח סימן שה סעיף יח] ולא פלוג רבנן בבע"ח, אשר בה"ר יחיאל, עכ"ל. ולהלכה נקטינן כהרא"ש.<sup>10</sup>

**והנראה** בזה, דהגם שאסור לטלטל בע"ח (או"ח סימן שח סעיף ט), צידד מהר"ח או"ז שזהו בסתם בע"ח, אבל עופות שיש להם קול נאה, זה חשיב

י. ועיי' בשו"ת יביע אומר (שם) ובשו"ת דעה חכמה (כדורי, סימן ז ס"ק ה) מה שדנו בדברי מהר"ח אור זרוע.

יא. שהרי הוא פוסק מפורסם, וגם משום מהר"ח או"ז הציע השאלה לפני הרא"ש, וודאי היה בטל דעתו לדעת הרא"ש. וכן פסקו בכף החיים (סימן שח ס"ק רלה), הארחות חיים (כהנא, שם ס"ק כד), ובשו"ת יביע אומר (חלק ה סימן כו).

חדשה, אלא הוא סיומא דמילתא שכתב מקודם.<sup>(י)</sup>

**ולפי** פירוש זה, מה שכתב הרא"ש לאסור לטלטל העוף המצפצף בקול נאה משום לא פלוג רבנן בשימוש בבע"ח, היינו רק בעוף שאינו עומד לטלטלו רק להנות מקולה, אולם בע"ח שעומד ומיוחד לטלטלם, אה"נ דבזה לא גרע מאבנים שיעדם לטלטולם דשרי.

**ובאמת** יש להוסיף, דאת"ל שהלא פלוג שכתב בשו"ת הרא"ש רק מוסיף דיש עוד טעם לאסור לטלטל הבע"ח ואף גרע מאבנים משום איסור השתמשות בבע"ח, מובן קצת שבתו' הרא"ש לא הוסיף נקודה זו, שהרי ממ"נ אסור לטלטל אפרוח בין אם דינו כאבן, או גרע מזה. אבל את"ל שהלא פלוג הוא תירץ חדש לגמרי, ובא לומר שלא מהני יחוד בבע"ח אף כשעומד לכך, קצת קשה אמאי לא הוסיף התו' הרא"ש נקודה זו, שהרי בתירץ זה יש חידוש להלכה שלא

בבע"ח, כוונתו דאפילו ייחוד לא מהני בבע"ח, דברי הרא"ש סתומים מאוד, כי עד עתה כתב שאין לדמות סתם בע"ח לכלים "ויש לאסור יותר בבע"ח כי אין משתמשין בבע"ח", ר"ל שבע"ח יותר גרועים מצרורות, כיון שיש איסור השתמשות בבע"ח, ואת"ל ש'לא פלוג רבנן בבע"ח' ר"ל שאף ייחוד לא מהני, הו"ל להרא"ש לפרש שבא לתרץ ענין אחר, שהרי אין זה שייך למה שכתב קודם לכן. ועוד העיר שלא מצינו גזירת מוקצה מיוחדת בבע"ח שיוכל לומר 'לא פלוג' רבנן בגזירתן. אלא יותר נראה לפרש שהרא"ש מתחילה ביאר לן דבע"ח גרועים אפילו יותר מצרורות, יש בהם איסור השתמשות בבע"ח,<sup>(יב)</sup> ומוסיף דאפילו הני עופות המצפצפים' שצידד האו"ז להתירם בטלטול, ולא שייך חשש שיבוא ליתלוש גדפיהו, ד"לא פלוג רבנן בבע"ח", וכוונתו, שרבנן לא חילקו בגזירתם, ואסור כל מיני השתמשות בבע"ח. ונמצא שה'לא פלוג' אינו תירוץ

יב. וגם במנחת פתים (או"ח סימן שה סעיף יח) בשו"ת בצל החכמה (חלק ה סימן לג) למדו הרא"ש שמש"כ שלא פלוג חז"ל בבע"ח, היינו השתמשות בבע"ח, ולא מטעם מוקצה. וע"ע בספר ללקוט שושנים (עמוד קג) ובשו"ת דעה חכמה (כדורי, סימן ז ס"ק ז-ח).

יג. וכתב בספר אורות השבת (חלק ב עמוד רטז) ומה שהביא מהר"ח או"ז ראייה שתשמיש של מראה נותן תורת כלי על החפץ מזה שסליקוסתא שהוא עשב שועמד למראה ומותר לטלטלו בשבת, יש לדחות זה, כי שם הוא עשב שעומד למראה ולהריח בו, וכמו שפירש רש"י שם (שבת נ, ב) וממלאים כד בעפר לח ותוחבין אותו לתוכו לפני השרים וכשהוא רוצה נוטלו ומריח בו ומחזירו למקומו. וא"כ י"ל שדוקא משום שעשוי להריח בו מותר בטלטול דריח חשיב כמו אכילה, ותשמיש בגופו של הירק, ולא דומה לתשמיש של מראה וקול שלא חשובים תשמישים בגוף הכלי אלא הנאה בעלמא. וגם ראייה שניה שהביא האו"ז מכלי שיר שהיה מותר לשרור בהם לולי גזירת חכמים שחששו שמא תיפסק בו נימא ויבוא לקשרה, יש לדחות דשאני כלי שיר שאדם עושה בגוף הכלי מעשה כשרוצה לנגן בו, וא"כ הוי כשאר כלים המשמשים ועושים בגופם מלאכה. וע"ע בשו"ת דעה חכמה (כדורי, סימן ז ס"ק ו).

(שבת מה, ב), סתימת דבריהם שלא הוסיף שיש 'לא פלוג' משמע שלא ס"ל כך. יד) אולם אינו ראייה ברורה שהם חולקין על הלא פלוג, שהרי התו' הרא"ש עצמו מדמה אפרוח לאבנים, ואעפ"כ בשו"ת הרא"ש מוסיף הלא פלוג, וא"כ י"ל כן בשאר ראשונים. אולם עכ"ז נראה שסתימת דבריהם לא משמע כן. ובאמת יוצא מדברי המאירי והאבני נזר שאין חשש השתמשות ב'פעטס', רק בהמה גסה או דקה, כמו שהבאנו בהערה. טו)

וגם ראיתי בקונטרס אשיב ממצולות ים (שם) כדברינו וז"ל, נמצא שאף דיח להסתפק בדברי הרא"ש המובאים במהר"ח או"ז, מ"מ דעת הרא"ש בתוספותיו מבואר שאין לא פלוג בבע"ח. [אולם יש לדחות כלעיל, דשםא רק הק'

מהני לייחד האפרוח לשתק בו התינוק. וכע"ז כתב בקונטרס אשיב ממצולות ים (סימן ה עמוד כב).

### שאר הראשונים לא ס"ל ה'לא פלוג'

ואף את"ל שמש"כ הרא"ש 'שלא פלוג רבנן בבע"ח', ר"ל שלא מהני לייחד הבע"ח לשעשוע, הרי ר' יוסף, ר' שמשון, ר' פורת, ורש"י המובא בריטב"א לא ס"ל הלא פלוג של הרא"ש, שהרי הם התיירו לטלטל האפרוח חי לשתק בו את התינוק. ואף לשאר הראשונים שחולקין עליהם, וס"ל שאפרוח דומה לאבנים [הגהות אשרי, תו' הראש, וכ"כ באגדומה (סו"פ כירה) והאגור (סימן תקכה)]. או גרגרות [תו' בשבת, מרדכי, וכ"כ בפסקי מהרי"ח

יד. וכ"כ בספר מנוחת אהבה (חלק א עמוד רצ). ושוב הביא משו"ת הריב"ש (סימן יח) שמשמע קצת שסובר כהרא"ש וז"ל הריב"ש, ועל גבי בהמה אפילו לרכב או ליישב או לסמוך עליה או על צידה אסור, ואע"פ שאין בסמיכה משום שמא יחתוך זמורה, חכמים ז"ל גזרו בכלל שלא להשתמש בבע"ח ולא חלקו בין בהמה לבהמה, עכ"ל. וממש"כ ולא חילקו בין בהמה לבהמה נראה דר"ל דאפילו בהמה שאין עשויה לרכיבה ולא שייך בה גזירה שמא יחתוך זמורה אסור להשתמש, וא"כ ה"ה בעופות, ויש לחלק ודו"ק, עכ"ל ספר מנוחת אהבה. אולם בספר ויזבח אלקנה (חלק ב עמוד קא) כתב שאין ללמוד משו"ת ריב"ש לעופות, דהרי הריב"ש אגמלים ושאר בהמות מיירי, ומנא לן שיאסור בעופות, ומש"כ דלא חילקו בין בהמה לבהמה ר"ל בין גמול לשור וכיוצא בדכולהו אסר ליישב או לסמוך, אבל בעופות לא מוכרח שיאסור, ושםא גם בעמ"ח מנוחת אהבה לא התכוון לראיה מוכרחת מהריב"ש דהרי כתב ריש דבריו משמע 'קצת' שסובר כהרא"ש, וכן מה שסיים 'ויש לחלק', כלומר יש לחלק בין עופות לבהמה כנ"ל.

טו. בספר מנוחת פתים (או"ח סימן שה סעיף יח) כתב וז"ל, מדברי הפוסקים נראה דשימוש בע"ח דאסור היינו בבהמה דוקא, דשיך בה גזירת רכיבה, אבל בעוף לא שייך איסור שימוש בע"ח, וצ"ע על ר"ח או"ז (סימן פב) [הרא"ש] שכתב לענין עופות המצפצפים בקול נאה ועומדים לכך דאסור לטלטל דלא פלוג רבנן בשימוש בע"ח, דנראה מדבריו דאיסור שימוש בע"ח שייך גם בעוף, וצ"ע. ובשו"ת בצל החכמה (חלק ה סימן לג) הביא שכן מוכח מדברי המאירי (ביצה ח, ב) שכתב דלא מבעיא שאסור להשתמש בבהמה גסה משום שמא יחתוך זמורה, אלא 'אף בבהמה דקה' איכא איסורא. אלא דחיה ועוף אינן בכלל הגזירה. וכן הביא מהאגלי טל (מלאכת קוצר ס"ק מה) שדן האם אף בהמה דקה בכלל האיסור להשתמש בבע"ח, או דוקא בבהמה גסה. ומוכח שס"ל שחיה ועוף לא שייך האיסור להשתמש בבע"ח.

מאבנים, אולם ס"ל שיש לאסור גם משום לא פלוג כמו שכתב בשו"ת הרא"ש]. והוסיף וז"ל, ולענ"ד יש עוד ראייה חזקה שאין 'לא פלוג', דהרי יש הלכה א' שבע"ח מוקצים, והלכה אחרת שייחוד מהני למוקצה. וקודם שזכינו לראות המהר"ח או"ז לא מצאנו בכל הראשונים ובכל האחרונים אף אחד שכתב שאי אפשר לשדך ב' הלכות אלו. ובשלמא במילתא דתליא בסברא אפשר לומר שהקדומנים סתמו, דהיה אצלם כמילתא דפשיטא, אבל אי אפשר לומר על 'לא פלוג' שסתמו ולא הצריכו לפרשה, עכ"ל.

#### ראיה מגמ' גבי חגב טהור

**איתא** במשנה (שבת ז, ב) המוציא וכו' חגב חי טהור כל שהוא [חייב], ופרש"י שמצניעין אותו לקטן לשחק בו. ויש לעיין אם המשנה והגמ' שם שכתב שנותן חגב טהור לקטן לשחק איירי גם בשבת, או דילמא בשבת חגב הוא מוקצה, ורק משום שבימות החול נותנין לקטן לשחק בו, שוב חייב המוציא בשבת. וראיתי שו"ת חקרי לב (סימן נט) שלמד שהגמ' איירי רק בימות החול, אבל אפשר שבשבת החגב מוקצה. וכן פשיט"ל בספר חוט שני (חלק ג עמוד קמה) ובספר הערות (שבת, ז, ב) להגרי"ש אלישיב זצ"ל.

**אולם** שוב מצאתי בקצות השלחן (סימן קמז ס"ק יא) שהביא הגמ' הנ"ל, וכתב דלא אשתמיט שום פוסק לומר שמה שנותנין לקטן חגב טהור היינו דוקא בחול, אבל בשבת אסור לתת לקטן, משום שהקטן יכול לבוא לידי חילול שבת בשעת המשחק, כגון לצודו אם יברח מידו, או לתלוש כנפיו, או לתלוש ממנו אבר, או להמיתו, ש"מ דמותר לתת לקטן חגב חי גם בשבת, ולא חיישינן שיבא לעשות מלאכה, דלא הוי כספי ליה בידים אלא שהקטן עושה מדעת עצמו להנאתו, אבל לגבי אכילת איסור מיחשב כספי ליה בידים, ואין לומר דבלא"ה אוסר לתת לקטן חגב חי טהור בשבת משום דהחגב אינו ראוי לאכילה בשבת והוי מוקצה, דז"א דכיון דחגב מצניעין אותו לקטן לשחק בו ועומד לכך שוב אינו מוקצה מה"ט גופיה דראוי לקטן לשחק בו, עכ"ל. ומפורש יוצא מדבריו דחגב חי טהור אינו מוקצה, דכיון שעומד לקטן לשחק בו. (י"ז) עכ"פ ברור שדעת הקצות השלחן שבע"ח העומד לשחק בו אינו מוקצה.

#### פוסקי זמנינו שהחמירו

**בשו"ת יביע אומר** (חלק ה או"ח סימן כו), בשו"ת עמק הלכה (חלק ג סימן כט), בשו"ת באר משה (חלק ח סימן כח),

טז. וכן כן עוד הקצות השלחן (סימן קמז ס"ק ט). וכן נראה מדבריו כשדן בדגי נוי (סימן קכא ס"ק ד) שכתב דהם מוקצה כיון דאינן עומדין לטלטלן כמו שהן אלא עם הזכוכית והמים, ע"כ הוי מוקצה. עכ"פ יוצא מדבריו דאם עומד לטלטלן, אינן מוקצה.

כל בעלי חיים הו"ל מוקצה, אפיו אותן שהתינוקות משחקין בהן, עכ"ל.

**וקודם** כל, השאלה שהציע לפני הגר"מ זצ"ל צ"ב, שהרי את"ל שרצה לדון עם בע"ח העומדים ומיוחדים לשעשוע, הו"ל לכתב כן בפירוש, ולא בצפורים שמצפצפים שאינם מיוחדים לטלטלם כמו 'פעטס'. ושנית, מה ראה לציין לדברי הר"ר יוסף בתו' שבת מה, ב, הרי האפרוח חי הגם ש'חזי' לשחק בו את התינוק, אבל אין זה מיועד, ומהאי טעמא באמת חולק תו' על ר' יוסף, וכמו שביאר הגר"מ זצ"ל בדברות משה. ונמצא שמדברי תו' שם אין שום דמיון ל'פעטס'.

**ומה** שהובא בספר טלטולי שבת, הובא מילה במילה נמי בשו"ת אג"מ (או"ח חלק ה סימן כב אות כא), אולם שוב נכתב באותיות קטנות "אא"כ הם מיוחדים לשעשועים [פעטס]". ומבואר דמה שהשיב לאסור, היינו כשלא היו מיועדים לשחק עמהם, רק להנות מקולה, ורק שפעמים מטלטלם. אבל בע"ח שמיוחד לטלטלה, דעת האג"מ שפקע ממנו שם מוקצה. ולפי"ז מיושב מש"כ באג"מ במק"א (חלק ה סימן כו) לאסור לטלטול אקוריום, דשאני התם שאינו עומד לטלטלה ממקום למקום.

בשו"ת משנת יוסף (חלק יד סימן ריא), בספר ארחות שבת (חלק ב עמוד נט), ובספר מנוחת אהבה (חלק א מוד רפח) פסקו שלא מהני לייחד בע"ח להשתשע עמה, ע"פ שו"ת הרא"ש הובא לעיל. וכ"כ לאסור בספר חוט שני (שבת, חלק ג עמוד קמג) ולמד כן בשיטת תו' שחולק על ר' יוסף דאפרוח מוקצה ולא מהני מה שראוי לשתק בו את התינוק, וס"ל דגם לא מהני לייחד הבע"ח לזה, וביאר, דדבר חי הוא חפצא בפני עצמו כלפי שימושים אחרים. [וצ"ע שלא הביא שו"ת הרא"ש]. וגם הגר"ח קניבסקי זצ"ל (קונטרס אסיפת יצחק שאלה 88) השיב להחמיר. וגם בספר שש"כ (מהדו"ח פרק כ הערה קעא) כתב שלא מהני ליחד בע"ח להשתמש בהם. (י) וכן דעת בעמח"ס שו"ת אז נדברו (בירור הלכה חלק ח עמוד עג ד"ה על המוקצה).

### שיטת הגר"מ פיינשטיין זצ"ל

**בספר** טלטולי שבת (סוף הספר עמוד ז) להגר"פ באדנער שליט"א הביא ששאל להגר"מ פיינשטיין זצ"ל בעל פה וז"ל, שאלה: צפורים קטנים שמצפצפין ותינוקות משחקין עמהם, האם דינם כמוקצה, דלפי המבואר בתו' שבת דף מה ע"ב ד"ה הכא התיר הה"ר יוסף לטלטל אפרוח חי דחזי לשחק בו תינוק. תשובה:

יז. אמנם דבריו צ"ע, שהרי מציין למש"כ לקמן (פרק כז הערה קא) שדן בזה. אולם שם משמעות דברי הגרש"ז אויערבאך זצ"ל שס"ל להקל בזה, כמש"כ לקמן בסמוך. וכן הבאנו לקמן שדעת הגרש"ז להקל בזה, וכתב בשולחן שלמה מפורש להתיר כלבים המיועד לשעשוע.

זקנו ש'פעטס' אינו מוקצה, והעיד שהיה בביתם חתול, והגר"מ זצ"ל התיר להם לטלטלו.

**וכן** ראיתי בספר פתיחת האגרות (עמוד שיד בד"ה אמנם) שכתב הגר"מ קאופמן שליט"א חתן נכד הגר"מ פיינשטיין זצ"ל, שאחר שהשיב תשובת הנ"ל לרב באדנער שליט"א, שוב צידד הגר"מ זצ"ל להקל, וגם כתב שהרבה שנים התיר רבנו לחתנו הגר"מ טנדלר זצ"ל לטלטל את החתול שלו.

**וכן** שמעתי מהגר"ר אלעזר אזענברג שליט"א בשם חמיו הגר"ר ראובן פיינשטיין שליט"א שדעת אביו זצ"ל ד'פעטס' אינו מוקצה, והביא סמוכים לזה ממה שהתיר הרמ"א (או"ח סימן שח סעיף מה) ליחד כדור מער"ש לטלטלו בשבת.<sup>(ח)</sup> וכן נראה מהדברות משה הובא לעיל, שאם מיחד בע"ח לשעשוע מותר לטלטלו.

**ונמצא** מכל זה, שמה שהעיד הגר"פ באדנער שליט"א שהגר"מ זצ"ל השיב לו ש'פעטס' מוקצה, משפחת הגר"מ זצ"ל שמע הרבה פעמים ממנו להקל בזה, וכן העיד בנו הגדול ר' ראובן שליט"א.<sup>(ט)</sup>

**אולם** יש לציין, שהוספה באותיות קטנות הובא לעיל, אינו של האג"מ, כפי שנכתב בהקדמה לחלק זה של האג"מ, שיצא לאור אחר פטירתו. ובספר רץ כצבי (אקטואליה בהלכה חלק ב עמוד קטז) הביא מנכד האג"מ הגר"ש רפפורט שליט"א, אחד מעורכי חלק זה וז"ל, שיטתו של הגר"מ זצ"ל בבירור מוחלט הייתה שחיות מחמד ['פעטס'] אינן מוקצה, כך אמר לי כמה וכמה פעמים, ובעניי היה הדבר מוזר, ואני טענתי שאדם אינו יכול להגדיר בע"ח כחפץ, משום שעצם רוח החיים בבע"ח עושה אותו אוטונומי, ורק כאשר בע"ח נשחט או מת הוא נעשה חפץ הנתון להגדרתו של בעליו. טענתי זו לא התקבלה על דעתו של הגר"מ והוא טען שהבעלות על בע"ח שוללת את האוטונומיה ההגדרתית שלו, והוא מוגדר - כבע"ח - ע"פ שימוש שבעליו מייעד אותו אליו. לכן בע"ח עשוי להיהפך לצעצוע אם זהו השימוש הרגיל שלו וכו', ולכן הדברים שהוספתי היו דעתו של הגר"מ ופסק ההלכה שלו, והוא ידע שנוסיף את הדברים בשולי הדברים מכת"ק והסכים לכך וכו', עכ"ל. וכן שמעתי מבעמח"ס מסורת משה, שדעת

יח. וכמה פוסקי זמנינו שו"ת שבט הלוי (חלק ט סימן עח), הגרי"ש אלישיב זצ"ל (שבות יצחק דיני מוקצה פרק ה אות א). הורו דאף להספרדים מותר לטלטל כדור בזמנינו מפני שמיצורים לשם משחק. וע"ע בזה בספר חזון עובדיה (שבת, חלק ג עמוד צט).

יט. וע"ע בשו"ת אג"מ (או"ח חלק א סימן מח) שדן גבי סומא אם מותר לו לבוא לבית הכנסת עם הכלב שמוליך אותו, וכתב שם בתוך דבריו וז"ל, ולכן כיון שבהכנסת חמור חזינן שלא גרע מאכילה ושתייה ושינה, יש להתיר בבית בביהכנ"ס שלנו שעל תנאי הן עשויות וכו', ואין לנו שעת הדחק גדול ממנה

## שיטת הגרש"ז אויערבאך זצ"ל

הרא"ש מודה דשרי לטלטלם בתוך הזכוכית, ולא יחמיר משום לא פלוג. גם אפשר דבעופות המצפצפים בקול נאה מיירי באופן שאין רגילין כ"כ לטלטל הכלוב ממקום למקום, כמו שרגילים בדגי נוי, ולכן מסתבר דאין חלוקין מפרחי נוי דשפיר שרי בטלטול בשבת, ואע"ג שהדגים עצמם הם מוקצה, מ"מ יחד עם הכלי והמים הם קישוט ומותר שפיר בטלטול, ולא קשה כלל על הקצות השלחן וכו', עכ"ל. וכ"כ בשש"כ (פרק יח הערה סב, פרק כז הערה קא). ומכל דבריו יוצא דאם מיוחד בע"ח לשעשוע, וכן מצוי לייחדו, פקע ממנו שם מוקצה, תו' והרא"ש מודו לזה.

שו"ר כן מפורש בשלחן שלמה (שם עמוד עה) וז"ל, צפרים וכדומה או כלבים שאנשים - אלה שמבלים זמנם להביל ולריק - רגילים לשחק בהם כיון שתשמישם הוא לטלטל ממקום למקום שפיר שרי, ואין זה מוקצה, עכ"ל.<sup>2</sup> וכן העיד הגר"א נבצל שליט"א שכן שמע

כתב הגרש"ז אויערבאך זצ"ל בשולחן שלמה (חלק ב עמוד עג-עד) ולענין כלב שמוליך את הסומא אי הוי מוקצה, יש שהעיר דאף שאפרוח חי חשיב מוקצה דאף דחזי לשחק בו תינוק כמש"כ תו' (שבת מה, ב) מ"מ בכה"ג שהוא עומד ומיוחד לשימוש כזה שצריכים לטלטלו, מסתבר דלא חשיב מוקצה, ועיין בנו"י (סימן י חלק ג בליקוטי רימ"א) בשם מהר"ח או"ז סימן פא להתיר לטלטל עופות המצפצפים בכלובן, ושם במהר"ח או"ז סימן פב הביא בשם הרא"ש שנוטה להחמיר, ועיין בקצות השלחן (סימן קכא בבדה"ש ס"ק ד) דדגי נוי אסור לטלטל כיון דאינם עומדים לטלטול כמו שהם אלא בתוך הכלים והמים, ומסתברא דהכלי עם המים והדגים מותר לטלטלו, ע"כ. ואכן י"ל דדגי נוי הואיל ומצויים מאוד ורגילים להעבירם ממקום למקום וכולם יחד מיוחדים לנוי, בכגון זה אף שהכלי והמים הם בסיס לדגים, גם

שאם לא נתירנו יתבטל כל ימיו מתפילה בצבור וקריאת התורה וקריאת המגילה בצבור, וגם יש ימים שהעגמת נפש גדולה מאד, כגון בימים נוראים וכה"ג שמתאספים, עכ"ל. הרי שהתיר האג"מ לסומא לבוא עם כלב לביהכ"ס אף בשבת ויו"ט, וכמעט מן הנמנע שלא לטלטל הכלב. ומבואר שס"ל שאין איסור טלטולו, והטעם כנ"ל משום שעומד לכך. ובדוחק י"ל שלא איירי במוקצה, דאפשר שלא יבוא לטלטל הכלב.

כ. והנה, בהערה שבספר שולחן שלמה (עמוד עה הערה פז) הביא תשובת כת"י [מספר ועלהו לא יבול (עמוד שלד)] שנשאל הגרש"ז זצ"ל וז"ל, בע"ח המשמש כשעשוע כגון כלב או עוף האם אפשר יהיה לטלטלו בשבת, שלכאורה נראה דלא גרע מאבנים שאם יחדום לעולם פקע מהם שם מוקצה, אולם ראיתי בדע"ת שמביא בשם שו"ת או"ז שבעוף שמזמר ודעתו נוטה להחמיר משום לא פלוג, עכ"ל. והשיב הגרש"ז זצ"ל וז"ל, גם אני חשבתי תמיד כך, אולם כאשר נודע לי מהר"ח או"ז ראיתי שם שגם הוא סובר להתיר, ורק הרא"ש לא רצה להתיר לו, וזה נוגע לעוורים בנוגע לכלב שלהם, וכן בדגי נוי לטלטל ממקום למקום, ואולי יש מין מוקצה הנקרא בע"ח כמו שיש מוקצה הנקרא אש שאסור בשבת, עכ"ל.



שמצד עצמו יש לו שם ומהות בפנ"ע דבע"ח בעצם הוא סיבת איסור, אלא דכיון שיש בו שימוש לשחק בו אנו באים להפקיע ממנו שם המוקצה דבע"ח, וע"ז כתב הרא"ש דלא מהני מה דמיוחד לשחק להפקיע המוקצה דבע"ח, וי"ל דגם הרמ"א והתו' מודה לזה, עכת"ד. ונראה שמסקנתו הוא שנוטה להחמיר בבע"ח שעומדים לשעשוע.

**אולם** שוב ראיתי שנכד הגר"ש אלישיב זצ"ל (ספר בית היין, זיסו עמוד קמז-קמח) הביא שבשנת תשס"ו הציע לפני זקנו אם בעל חי שמיוחד להשתעשע בו מותר לטלטלו בשבת, והשיב וז"ל, הורה בזה מו"ז (שליט"א) [זצ"ל] שבמקום שמקובל הדבר שיש להם בע"ח

מהגרש"ז זצ"ל שכלבים המיועד לשעשוע אינו מוקצה, אולם כלב שעומד לשמירה - dog guard, מוקצה, כיון שאינו עומד לטלטלו. (כא)

### שיטת הגר"ש אלישיב זצ"ל

**ובשיעורי הגר"ש אלישיב זצ"ל** (שבת עמוד שיז-שיח) הביא שו"ת הרא"ש שלא מהני לייחד בע"ח לשחק עמו, ושוב כתב דלכאורה הרמ"א שהתיר לייחד כדור (או"ח סימן שח סעיף מה) ומקורו מתו' ביצה (יב ד"ה ה"ג) מבואר שמהני לייחד גם בע"ח, ולא כשו"ת הרא"ש, ושוב כתב די"ל דלא פליגי דרק באבן וכדומה שאין לו שימוש בפנ"ע מהני לייחדו לשחק עמו, משא"כ בבע"ח

ומשמע שדעתו להחמיר בזה, ממה שראה אח"כ תשובת הרא"ש שמשמע לאסור בכל גווני. אולם בשולחן שלמה ובשש"כ כבר הביא דברי הרא"ש ואעפ"כ כתב מפורש שהרא"ש איירי רק כשלא מייחד הבהמה לשחק בו, אבל אם מייחד לכך, אינו מוקצה. וכבר הבאנו למעלה בסמוך שהגר"א נבנצל שליט"א העיד שמע מהגרש"ז זצ"ל שכלבים המיועד לשעשוע אינם מוקצה.

וצ"ע מה שראיתי בספר במעדני שלמה (מהדו"ח עמוד צו-צז) שהשיב הגרש"ז זצ"ל שכלב לא מהני לייחדו לשחק עמו, שהרי אסור לגדל כלב בביתו. וזה לא ככל הנ"ל. ועוד יש להקשות, הרי השו"ע (חו"מ סימן תט סעיף ג) פסק רק שאסור לגדל כל רע', אא"כ הוא אסור בשלשלאות של ברזל וקשור בו, והרמ"א כתב וי"א דהשתא שאנו שרויים בין העכו"ם ואומות בכל ענין שרי, ופוק חזי מאי עמא דבר, מיהו נראה אם הוא כלב רע שיש לחוש שיזיק בנ"א, אסור לגדלו אא"כ קשור בשלשלאות של ברזל, עכ"ל. וממילא בכלב שאינו רע' יש להתיר. וע"ע בקונטרס ווי העמודים וחשוקיהם (חלק לה עמוד סא) ובשו"ת משנה הלכות (חלק ה סימן רצו).

**כא.** שמעתי מתוך הקלטה [בערך שנת תש"פ] שהשיב הגר"א נבנצל שליט"א דהגרש"ז זצ"ל סבר דבע"ח המיועד לשחק בהם אינם מוקצה. אולם צ"ע שבתשובת אביגדר הלוי (עמוד רפח אות קט) הורה הגר"א נבנצל שליט"א ש'פעטס' מוקצה. כתבתי לבעמח"ס אהל יעקב אם יכול לשאול חוות דעת הגר"א נבנצל שליט"א בזה מהי הלכה למעשה, ושוב כתב לי וזת"ד, ביום יא מרחשון תשפ"ד שמעתי מהגר"א נבצל שליט"א כדבר 'ברור' שכלב שעשועים כמו צעצוע אינם מוקצה, ואילו כלב אחר, וכנראה שהוא הבין ש'פעטס' לאו דוקא שעשוע, כמו שאמר לי מעצמו לדוגמא, 'כלב ששומר' וכדומה מוקצה, וכך שמע מהגרש"ז זצ"ל, עכת"ד.

רחוק [וכדברי הדברות משה לעיל], אבל אם עומד לכך, כגון 'פעטס' אינו מוקצה. או תו' ס"ל כשו"ת הרא"ש דלא פלוג רבנן בבע"ח. אולם אף את"ל שתו' ס"ל כשו"ת הרא"ש דלא פלוג רבנן בבע"ח, מצינו במשנה למלך (הל' גירושין פרק יב) דרק במצב של מיעוט אטו רבים, ולא רבים אטו מיעוט. וכ"כ במחצית השקל (או"ח סימן רעה) והפמ"ג (יו"ד סימן פח משב"ז ס"ק ב). והגרעק"א (ריש מס' כתובות) כתב שהוא מחלוקת בין רש"י ותו'. וממילא יש לומר דבזמנינו רוב בע"ח בסביבות בנ"א מיוחדים לשעשוע, וא"כ אין לומר לא פלוג אטו המיעוט שאינו מיוחד לשעשוע. ולכן מעיקר דינא יש מקום גדול להקל לטלטל בע"ח המיוחדים לשעשוע, ודומה לכדור שהרמ"א (סימן שח סעיף מה) שמותר לייחד. ואף השו"ע שס"ל שלא מהני, אפשר שבזמנינו שיש לו צורה של כלי, ומוכרים כדורים בחנויות, יש לו שם כלי עליו, עכ"ל.

### מחברי זמנינו שהמיקל אין למחות בידו

**ובספר** הלכות שבת בשבת (חלק ב עמוד קצא) כתב וז"ל, עוף או בע"ח שמגדלים לנוי או מחשק נחלקו הראשונים ז"ל, וי"א דהוי מוקצה ואסור לטלטלו, ויש מקילין בזה, ולמעשה יש להחמיר בזה, ומ"מ המיקל אין למחות בידו. ובבהערה ביאר דתו' ועוד שכתבו

להשתעשע בו אפשר לסמוך להקל ע"ד רבנו יוסף בתו' (שבת מה, ב) באפרוח חי דחזי לשתק בו תינוק כשבוכה אינו מוקצה. ובודאי ופשיטא שלצורך עיור להדריכו וכלב זה הוא יד ימינו, דסומכים להקל, עכ"ל. וצ"ב מה שהביא להקל ע"פ שיטת ר' יוסף בתו' הרי הוא לא איירי באפרוח העומדים לשעשוע, רק דחזי ליה לשתק בו את התינוק. וגם צ"ב הרי תו' חולק על ר' יוסף וכן דעת רוב הפוסקים כלעיל. עכ"פ זכינו מעדות נכד הגרי"ש אלישיב זצ"ל שבמקום שמקובל הדבר שיש להם בע"ח לשעשוע אפשר לסמוך להקל ואינו מוקצה. וקצת צ"ע ממה שהבאנו לעיל משיעוריו, ושמא איירי במקומות שאינו דבר הרגיל לייחד בע"ח לשעשוע.

### שיטת הגר"א וויס שליט"א

**והגר"א** וויס שליט"א בעמח"ס מנחת אשר (בשיעור שמסר בקול הלשון) הביא תו' במס' שבת (מה, ב) ושאר ראשונים שחולק על ר' יוסף ואין היתר לטלטל אפרוח לשתק בו תינוק דדינו כאבנים או כגרוגרות, אולם י"ל דתו' ס"ל דאין היתר לטלטל מוקצה מה שעומד לשעשוע, וכדעת השו"ע (או"ח סימן שח סעיף מה) דכדור מוקצה בשבת, אף שעומד לכך, ולא כהרמ"א (שם). או דילמא תו' ס"ל כהרמ"א דמהני מה שעומד לשעשוע, אולם ס"ל לתו' שאפרוח אינו עומד לכך, והוא שימוש

מעמודי הוראה], אולם יש מקום לבאר הרא"ש באופן אחר, וכלעיל. ולמעשה הרבה פוסקי זמנינו הורו [ע"פ הרא"ש] שאין היתר לטלטל בע"ח אף אלו שמייחדם לשעשוע. (כ) אולם אחר הרבה חיפוש ראיתי שהרבה אחרונים ופוסקי זמנינו מקילים בזה, (כג) והמיקל אין למחות בידו. אולם להספרדים יש מקום יותר להחמיר, שהרי השו"ע (סימן שח סעיף מה) ס"ל שכדור מוקצה, דשחוק אין טעם מספיק לפקע ממנו שם מוקצה, וא"כ ה"ה ב'פעטס' [אא"כ יאמר דכדור בזמנם לא היו עומדים לשחק כמש"כ לעיל בשם פוסקי זמנינו, ואילו 'פעטס' מצוי מאד] וקצת צ"ע בזה. וע"ע בשו"ת תפלה למשה (חלק א סימן כב).

**ודע,** דאף להמקילים, זהו רק כשמייחד הבע"ח לשעשוע, כמו שמצוי בכלב, חתול וכדומה, אולם פעמים שקונה איזה בע"ח אבל אינו מיועד

לאסור לטלטל אפרוח דדומה לצימוקין וגורגורות, י"ל דאם מייחדו לכך שוב מותר לטלטל, ע"ש. וכן ראיתי בספר ללקוט שושנים (שם עמוד קעא) ובשו"ת דעת חכמה (כדורי, סימן ז) שכתבו אחר אריכות גדולה, דהמיקל לטלטל בע"ח העומדים לשעשוע אין למחות בידו.

### העולה לדינא הלכה למעשה

**משמעות** הרבה הראשונים הוא שכל שמייחד הבע"ח לשעשוע - 'פעטס', פקע ממנו שם מוקצה [שהרי הם מדמה מוקצה דבע"ח לאבנים, וכמו שמהני ייחוד באבנים ה"ה בבע"ח, וי"ל כן אף להראשונים שמדמה בע"ח לגורגורות מהני ייחוד, וכלעיל]. ואף שמתשובת הרא"ש [במהר"ח או"ז (סימן פב)] משמע שדעתו להחמיר בכל אופן [וכן ביארו דבריו הרבה פוסקי זמנינו, ולהלכה יש לנקוט כהרא"ש שהוא אחד

כב. פחד יצחק (מע' ב ערך בהמה דף ז ע"ג), תולדות שמואל (מצוה לב סימן צט ערך בעלי חיים), שו"ת יביע אומר (חלק ה סימן כו), מנוחת אהבה (חלק א עמוד רפט), ארחות שבת (פרק יט סעיף קכד), הגר"ח קניבסקי זצ"ל (קונטרס אסיפת יצחק), חוט שני (שבת, חלק ג עמוד קמד), שו"ת עמק הלכה (חלק ג סימן כט), שו"ת באר משה (חלק ב סימן כח), שו"ת משנת יוסף (חלק יד סימן ריא), שש"כ (מהדו"ח פרק כ הערה קעא), שו"ת בצל החכמה (חלק ה סימן לג-לד), ועוד.

כג. הלק"ט (חלק א סימן מה, ע"פ ביארו של הזכור לאברהם ויוקח נא), זכור לאברהם (אלקלעי, חלק א אות ש מע' ב), יוקח נא (סימן שח ס"ק ט), נזר ישראל (ליקוטי ירימ"א סימן י חלק ג ס"ק יא), מנחת שבת (סימן פח ס"ק י) [לעיקר דדינא, רק ראוי להחמיר], קצות השלחן (סימן קמו ס"ק יא), הגר"מ פיינשטיין זצ"ל (או"ח חלק ה סימן כב ס"ק כא, ועדות משפחתו), הגרי"ש אלישיב זצ"ל [במקומות שמקובל לגדל 'פעטס' (עדות נכדו, ספר בית היין עמוד קמו-קמח), הגר"שז אויערבאך זצ"ל (שולחן שלמה חלק ב עמוד עג-עה, ועדות הגר"א נבנצל שליט"א), הגר"א נבנצל שליט"א (מתוך הקלטה, ועדות תלמידו), הגר"א וויס שליט"א [מעיקר דינא] (שיעור שמסר ברבים), והגר"ר נחום אליעזר רבינוביץ שליט"א (שו"ת טל לברכה חלק ב סימן קלו).

לטלטלו, אלא מיועד להנות במראם ובחברתם, כגון בבע"ח שנמצאים ברוב הזמן בכלובם [למשל - hamster], נראה לכאורה שאין היתר לטלטלם, שהרי אינו עומד לכך, וכמו שהבאנו לעיל מהגרש"ז אויערבאך זצ"ל שאסור לטלטל כלב המיועד לשמירה. ועדיין צ"ע בזה, דמה הדין בבע"ח שברוב הזמן אינו מיועד מטלטלו רק מזמן לזמן [למשל תוכי - parakeet], האם סגי בזה להפקיע ממנו שם מוקצה. ובזה מובן מה שכתב הגרש"ז אויערבאך זצ"ל (ספר שולחן שלמה חלק ב עמוד קא ס"ק יב) דצפורים הנתונות בכלוב אע"פ שמותר להאכילם, מ"מ הציפורים והכלוב מוקצה. ופשטות איירי בתוכי ועכ"ז ס"ל שהתוכי מוקצה, והיינו משום שאינו מיועד לטלטלו. וצ"ע בכל זה.

### לאחזו בחבל הקשור לצוארו

**ואף** לדעת המחמירים, כתב בספר ילקוט יוסף (שבת חלק ב מהדו"י עמוד שפה ד"ה ואמנם) דאם צריך לצאת עם הכלב לטיול ברחובות, מותר לאוחזו בחבל הקשור לצוארו, וכמבואר בשו"ע (או"ח סימן שה סעיף טז). וכן פסק בשו"ת באר משה (חלק ב סימן כח). ולכאורה הטעם שמותר לאחזו הבהמה בחבל הוא משום

שנחשב לטלטול מן הצד, והוא כדי שלא יברח הכלב. יד' ובמקום שאין עירוב כדין, צריך לזהר שלא יצא ראש החבל מתחת ידו לכתחילה אפילו טפח אחד, ומ"מ ביוצא רק טפח אין איסור אא"כ הוציא ב' טפחים תחת ידו (מ"ב שם ס"ק נ). וגם יזהר שלא יניח הרבה מן החבל בין ידו לבהמה, כדי שלא יכביד עד שיגיע בטפח הסמוך לארץ, דאז נראה כאילו הבהמה נמשכה בה, אלא כמשאוי בעלמא (מ"ב שם ס"ק נא), ואם החבל ארוך יכרוך הנותר סביב צוארה.

### ללטף (pet) שערות בע"ח

**כתב** בשו"ע (או"ח סימן שב סעיף יא) דמי שנתלכלכה ידו בטיט מקנחה בזנב הסוס ובזנב הפרה וכו', וכתב הביה"ל וז"ל, כתב בספר תוספת שבת דהיינו שאינם מחוברין בבהמה דאל"כ הא קיי"ל דאסור לטלטל בע"ח אפילו מקצתו עכ"ד, ולענ"ד יש לעיין בזה שלא הוזכר בשום פוסק, וגם לשון התוספתא אינו מיושב כ"כ דשם נזכר ג"כ בזנב שועל או בשער שועל ואי אמרת דגם זנב מיירי בתלוש א"כ הכל חדא מילתא היא [ור"ל, שזנב שועל ודאי איירי בתלוש, דזה גופה של הבהמה שאסור בטלטול], ומה שהקשה משום איסור טלטול אפשר דלא אסרו רק

כד. ומהאי טעמא אין איסור של שביתת בהמתו, כך ביאר הגרש"ז אויערבאך זצ"ל (ספר שש"כ מהדו"ח פרק יח הערה סב).

אומר (חלק יד עמוד קמב) שאסור ללטף בע"ח כשאין במניעתו לא צער בע"ח ולא הפסד ממון.

### ליגע בבע"ח בלי לטלטלו

**אף** שבע"ח אסור בטלטול, וי"א אף אסור ללטף שערתיו, מ"מ לכו"ע מותר ליגע בבע"ח כל זמן שאינו מטלטל גופו או שערתיו, שהרי כל מוקצה מותר בנגיעה כשאינו מטלטלו כמש"כ הרמ"א (או"ח סימן שח סעיף ג) וע"ע במ"ב (שם ס"ק יז), וא"כ ה"ה בבע"ח. אולם כל זה כשאינו מטלטלו השערות כמש"כ לעיל.

### טלטול אקווריום

**בנוגע** לטלטול אקווריום על דגים, כבר הבאנו דבשו"ת אגרות משה (או"ח חלק ד סימן טז) כתב שהוא מוקצה ואסור לטלטלו, דהאקווריום בסיס להדבר האסור דהיינו הדגים. וכתבנו שאין זה סתירה למה שהתיר האג"מ לטלטול 'פעטס', דשאני אקווריום שאינו עומד לטלטלו ממקום למקום. וכן כתב להחמיר

גופן דבע"ח ולא בשערן שהוא מחובר להן דלא חשיב כגופן בזה, וצ"ע, עכ"ל. הרי שהתיר המ"ב לטלטל בשערות בהמה, אף שאסור לטלטל גוף בהמה. (יה)

**שו"ר** בספר מגדים חדשים (שבת קנד, ב) שהעיר על הביה"ל, דמה שכתב בתחילת דבריו שלא נכתב בשום פוסק שהשו"ע איירי דוקא בתלוש, הוא מרוב פשיטותו בדודאי מיירי בתלוש. ומה שהכריח מלשון התוספתא שאמרו בזב שועל או בשער שועל, הנה הן אמנם שכ"ה בתוספתא לפנינו, אמנם ברור שהוא ט"ס, ובתוספתא דפוס ראשון כתוב "שיער של שועל", ומזה נעשה אח"כ בטעות "שועל", וצ"ל שיער של "שועים", וכן הוא בתוספתא הנדפס ע"פ כת"י, וכן הביא בחדרי דוד לשון התוספתא שיער של שועים, וכתב פירוש כלי מתוקן משיער העשוי לסוד ולהטיח בו את הבית, ע"ש. ולפי"ז אין שום ראייה מלשון בתוספתא. וע"כ צ"ל כדברי התוספתא שבת דמיירי בתלוש, עכ"ל. וכן השיב הגר"ע יוסף זצ"ל בשו"ת מעין

כה. ומה שצ"ע על ביה"ל שצידד להתיר לטלטל שיער בע"ח, ממה שאיתא במשנה (שבת קנא, א) עושין כל צרכי המת סכין ומדיחין אותו ובלבד שלא יזיז בו אבר וכו', ופרש"י (ד"ה שלא יזיז) לא יגביה לו ידו או רגלו 'או ריסי עיניו', עכ"ל. הרי שגם שערתיו נכלל באיסור טלטול. אולם עיין בספר מנחת אהרן - זכרו תורת משה (זיסו, עמוד תקלח) מה שהגר"ג קרליץ זצ"ל מחלק ביניהם. וע"ע שולחן שלמה (חלק א עמוד תפז אות ט) שהביא שהקשה הגרש"ז אויערבאך זצ"ל, דצ"ע דהא משתמש בבע"ח, ולא גרע מצדדים, ולמה שרינן וכו', אך אפשר שרגילים בכך לנגב ידים מלוכלכות בשערותיו, וחשיב כעומד לכך, ולכן גם אין השערות מוקצה אע"ג שמחוברים לבע"ח. וע"ע בזה בספר מנחת אהרן (זכרו תורת משה, עמו תקלו, תקלח), בשו"ת נשמת שבת (חלק ג-ב סימן קצא), ובקובץ מה טובו אהליך יעקב (חלק יב עמוד מו).

בשו"ת יביע אומר (חלק ה או"ח סימן כו).  
אולם הקצות השלחן (סימן קכא ס"ק ד)  
כתב דמותר לטלטול האקווריום הואיל  
ועשוי לנוי. וכן הבאנו לעיל שכן ס"ל  
הגרש"ז אויערבאך זצ"ל (שולחן שלמה חלק  
ב עמוד עג-עד).

### כלב המיועד להולכת עיוורים

**גם** הבאנו לעיל שהגרש"ז אויערבאך  
זצ"ל (שולחן שלמה שם) ס"ל להתיר  
לטלטל כלב המיועד להולכת עיוורים  
כיון שמיועד לטלטלו. וגם הבאנו לעיל  
שכן הורה הגרי"ש אלישיב זצ"ל (ספר בית  
היין, זיסו עמוד קמז-קמח) דנחשב לידי ימינו  
של הסומא. וכן נראה משו"ת אג"מ (או"ח  
חלק א סימן מה) שהתיר להביא הכלב הנ"ל  
לביהכנ"ס גם בשבת ויו"ט ופשטות אי  
אפשר שלא ימלט מלטלטלו, ואעפ"כ לא  
כתב לאסור. וכנראה שולך לשיטתו שס"ל  
ש'פעטס' אינו מוקצה כמש"כ לעיל  
בשמו. אולם לפי האוסרים לטלטל  
'פעטס', ה"ה לכלב המיוחד לסייע  
הסומא, דמאי שנא, הרי לא פלוג רבנן  
באיסור טלטול בבע"ח. ואפשר לומר

כסברת הגרי"ש אלישיב זצ"ל דכיון  
שהכלב מוליך הסומא נחשב כיד ימינו,  
ולכו"ע אינו מוקצה. אמנם קשה לומר כן,  
דסו"ס לא פלוג רבנן בבע"ח. וכ"כ לאסור  
בספר ילקוט יוסף (שבת חלק ב עמוד שפה  
ד"ה ואמנם). ושור"ר שכ"כ להחמיר בשו"ת  
נשמת שבת (חלק ג-ב סוף סימן קפח), וחולק  
על הגרי"ש אלישיב זצ"ל. וע"ע בספר  
מגילת ספר (שבת, סימן נא ס"ק א) ובספק  
חשוקי חמד (שבת עמוד תקב ד"ה ונראה). כ"י

### טלטול בע"ח במקום צעב"ח

**כתב** בשו"ע סימן שח (סעיף מ) וז"ל, כל  
בהמה חיה ועוף מדדים אותם  
בחצר, דהיינו שאוחז בצוארם ובצדדים  
ומוליכין אם צריכין הבע"ח לכך, ובלבד  
שלא יגביהם בענין שיעקרו רגליהם מן  
הארץ, דמוקצין הם ואסור לטלטלן וכו',  
עכ"ל. הרי שרק טלטול מקצת הבע"ח  
הותר למנוע צעב"ח אבל לא טלטול  
גמור, וכן ביאר המ"ב (שם ס"ק קנא). אולם  
בסימן שה (סעיף יט) כתב השו"ע שבהמה  
שנפלה לאמת המים אם המים עמוקים  
ומפני כך אינו יכול לפרנסה במקומה,

כו. ואין איסור של 'מחמר', שהרי לפי הגרי"ש אלישיב זצ"ל הכלב הוא כיד ימינו של הסומא. וכן ביאר  
הגרי"ש אלישיב זצ"ל בספר וישמע משה (חלק א עמוד קלא, חלק ב עמוד קל-קלא) שכיון שהכלב מראה  
הסומא את הדרך ובלי זה לא יכול לילך, אין זה מחמר. ומהאי טעמא ג"כ פסק שאין בו חשש הוצאה  
בשבת. וכן הסכים הגר"ח קניבסקי זצ"ל (ספר שמחת מרדכי עמוד בג-ג) דאין בו חשש מחמר או הוצאה  
מהטעם הנ"ל. ונראה שיש לדייק כן מדברי האג"מ לעיל שמסתמא התיר להסומא להביא הכלב לביהכנ"ס  
אף בשבת, ופשיט"ל שאין בו חשש מחמר או הוצאה. ושור"ר שהגרש"ז אויערבאך זצ"ל (שולחן שלמה  
חלק א עמוד תלב ס"ק יז) מצדד דיש בזה חשש מחמר והוצאה.

מביא כרים וכסתות ונותן תחתיהם משום צעב"ח, ואע"פ שמבטל כלי מהיכנו. וכתב המ"ב (שם ס"ק ע) מהמג"א אבל אסור לעלותה בידים, דכל בע"ח מוקצים. ושוב הביא מהא"ר דיש פוסקים מקילים אף להעלותה בידים אם אי אפשר ע"י כרים וכסתות. והחזו"א (או"ח נב ס"ק טז)

יש להקל במוקצה במקום צעב"ח במקום הפסד. והנה הרבה פעמים יש צורך ללטף 'פעטס' בשבת, דיש להם צער כשהבעל לא ללטפם, ובמצב כזה יש להתיר, שהרי כתבנו לעיל שמותר לטלטל בהמה במקצת במקום צער.



## בישול בשר וחלב במכונת סו-ויד (sous vide) לבני עדות המזרח

הרב חיים ג'קטר

רב קהילת שערי אורה, מיניק נו ג'רסי, חבר בית דין ד'איליואבט

בו-זמני במכונת הסו-ויד בגלל חשש נזילת טעם מן השקית המכילה בשר לשקית המכילה חלב, וכן להיפך. ולמרות שהאוכל נמצא בשקית אטומה באיכות תעשייתית, בכל זאת מאן יימא לן דלא יפלט טעם משקית לשקית. ה-OU אפילו אינו מתיר בישול בשר ודגים (וחלב ודגים לספרדים) באותה העת במכונת סו-ויד מטעם זה.

**עמדה** זו קשה להבין, הלא אף פעם לא רואים שינוי במים של הסו-ויד שבו נתבשל האוכל. ולענ"ד, לכל היותר יש לדאוג לנזילת טעם ולא ממשות, ואין סכנה בבשר ודגים או חלב ודגים אלא בתערובת ממש של שניהם, ולא רק בבליעת טעם של האחד בשני. ולכן יתכן להתיר לבשל בשר ודגים או חלב ודגים בו זמני בסו-ויד.

ג. בישול בשר וחלב זה אחר זה  
בסו-ויד

**בשאלת** בישול בשר וחלב זה אחר זה בסו-ויד, באנו למחלוקת

א. שיטת בישול סו-ויד

**שיטת** בישול הצוברת פופולריות בזמן האחרון היא שיטת ה'סו-ויד' (Vide Sous). פירושו של הביטוי הצרפתי הוא "תחת ואקום", כלומר מבשלים את האוכל בתנאים של ואקום.

**שיטת** הבישול היא כדלהלן: מכניסים את האוכל לתוך שקית ניילון בעלת איכות תעשייתית (industrial-grade), ואחר כך מוציאים את כל האוויר מתוך השקית, ואוטמים אותה באמצעות מכשיר מיוחד, אחרי שסוגרים את האוכל בתוך השקית בתנאי ואקום, מכניסים אותו לתוך מיכל מלא מים, שמכסים את השקית עם האוכל. את המים מחממים לטמפרטורה נמוכה יחסית במשך זמן ארוך. השאלה היא אם ניתן להשתמש במכונה אחת הן לבשר והן לחלב.

ב. בישול בו-זמני

**גופי** הכשרויות, ובכללן כשרות ה-OU, אוסרים בישול בשר וחלב באופן



ד. אכילת אשכנזים אצל ספרדים  
המבשלים בשר וחלב בסו-ויד זה  
אחר זה

**לענ"ד,** מותר לאשכנזים לאכול בבית  
ספרדי המבשלים בשר וחלב זה  
אחר זה בסו-ויד אחד, מטעם ספק  
ספיקא. שהערוה"ש ובדי השולחן  
מכריעים שאלה זו כספיקא דדינא,  
ומחמירים אך ורק מטעם ספק. ולכן ניתן  
לצרף דעת המקילים לספק ספיקא גם  
לאשכנזים. וספק שני הוא אם טעם נוזל  
מן השקית ואקום, הלא הגרמ"פ בשו"ת  
אג"מ יו"ד ח"ג ס' יד, מגדיר כספק עם  
שקית פלאסטיק פשוט מונעת יציאת טעם  
ממנו, וכל שכן שקיים לפחות ספק  
בשקית בעל ואקום באיכות תעשייתית,  
אולי טעם אינו יוצא מן השקית בנסיבות  
כאלו.

**ולכן** גם האשכנזים יכולים לאכול אצל  
ספרדים המבשלים בשר וחלב זה  
אחר זה בסו-ויד, היות ויש ספק ספיקא  
להקל.

אחרונים בקשר לנ"ט בר נ"ט בשעת  
הבישול, המובאת בפתחי תשובה יו"ד  
צ"ה, א' (בסוף). האוכל נבלע בשקית  
ונכנס למים וכותלי מכונת הסו-ויד, ואחר  
כך בבישול שני נכנס הטעם מדופני  
המכונה למים לשקית, ע"כ הוי נ"ט בר  
נ"ט דהיתירא להנך פוסקים המתירים נ"ט  
בר נ"ט בשעת בישול.

**האו"י** מכריע לחומרא גם בדיון זה היות  
והפוסקים האשכנזים, ערוך  
השולחן (יו"ד צ"ה, ד') ובדי השולחן (צה:  
ז'), מכריעים לחומרא בדיון זה, כדעת  
החוו"ד המובאת בפ"ת הנ"ל.

**אולם** לספרדים ההולכים בעקבות מרן  
הגרע"י ניתן להקל, כיון שהגרע"י  
מכריע להקל כהבית אפרים המובא בפ"ת  
הנ"ל (הליכות עולם ח"ז ס' ע'), וילקוט יוסף  
יו"ד (צה, ז'), שהרי הגרע"י סובר להתיר  
בכל ענין נ"ט בר נ"ט דהיתירא. אולם  
הכף החיים (יו"ד צה, יב) מיקל אך ורק  
בשעת הדחק.



## טבילה עם גשרים מחוטי ברזל או גשרים מציפוי פלסטיק

הרב אשר בן-שמחון

מח"ס בית הסתרים וקונטרס אגרה בקציר, ישיבת שיח חיים, בית מדרש ד'גריט נק

רוצה בחוטי ברזל אלו, דהלא זה דבר זר שמונח עליה, ומפריע לה במשך היום.

**ואם** לא הוי לרפואה ולחזק שיניה, אלא רק ליישר וליפות אותה, לכאורה גם כן אין להתיר ולומר שהוא לנוי, דאדרבה דבמצב של עכשיו הם לא מייפים אותה אלא מסתמא הוי מכוער לאשה, וממילא הוי חציצה.

**ואף** שהוי מונח עליה לזמן קבוע ומסוים ולזמן ארוך, ולפי שיטת הזכרון יוסף (סימן י) מיקרי אינו מקפיד, ולא עוד אלא שרק הוי מונח עליה כששיניה במצב זה ובשעת ההסרה היא תהא במצב אחר, ודומיא למעוברת לגבי אינה מעוברת<sup>(א)</sup>,

**אשה** שהניחו לה גשרים מחוטי ברזל כדי ליישר את השיניים, יש צריך לברר אם הוא דבר החוצץ בטבילה. והנה יש ב' מטרות להנחתם בשניים. א. ליישר את השיניים וליפות אותו, אבל לא לרפואתם. ב. או בכדי לחזק את השניים, דיש חשש שבמשך הזמן יפלו השיניים, והיינו לרפואה.

**ואם** הוי לרפואה לכאורה הוי חציצה, שהרי נקטינן כהחכמת אדם (בינת אדם סימן יב), דדבר שהוא לרפואה ודאי מקפדת עליה, שבעצם אין רצונה שיהא עליה, אלא דמוכרחת משום שיש צורך לרפואתה. ולכן ה"ה הכא דודאי אינה

א. במק"א ביארנו ע"פ הנודע ביהודה דיש לחלק בין מצב האשה היום לבין שינוי מצבה מחר, וכמו שינוי ממעוברת לילדות, דמה שהיא תסיר בשעת הלידה אינו קשור למצב שלה היום, וכל זמן שאין דעתה להסיר במצב שלה היום, מקרי אין דעתה להסירו לעולם.

ועוד יש לומר שאשה זו נכללת בכת של נשים המניחים חוטי ברזל, דכבר הבאנו לעיל בסימן יא מדרברי הסדרי טהרה (ס"ק יט) והפנים מאירות (המובא שם) דמבואר שהקפדה שבשם או כת אחר אינו הקפדה לגבי עכשיו, וממילא אין חיסרון של הקפדה לפעמים אף שעתיד להיות הסרה, ולכן שיער שבאותו מקום שנדבקו אינו חוצץ בפניה, ובנשואה חוצץ, דנשואה מקפדת כדי שלא תתגנה על בעלה אבל פנויה אינה מקפדת, ואף שהיא תקפיד כשהיא תינשא מ"מ אינו חוצץ, דהא דנשואה מקפדת הרי זה לא נוגע לגבי פנויה כלל, דהשם 'פנויה' חלוק מהשם 'נשואה' וחשיבא כשתי נשים נפרדות, וממילא זה לא מיקרי מקפיד לפעמים. וכן גבי צובע שידיו צבועות דאינו חוצץ, וכן מי שאומנתו להיות שוחט וקצב אף על פי שידיו

**ועוד** דהכא איכא תרי דרבנן, שדעת הריטב"א (קידושין דף כה:): היא דבית הסתרים לא בעי ראוי לביאת מים אלא מדרבנן, ותוך הפה הוי בית הסתרים, וכיון שרק הוי מיעוט הרי זה אינו אלא חציצה מדרבנן של מיעוט המקפיד. ובשעת הצורך יש מקום להקל. ולפי כל הנ"ל נמצא שהיום קשה מאוד להחמיר על דבר זה.

**ולענין** nvioli¶n שהם גשרים מציפוי פלסטיק על השיניים כדי ליישר את השיניים ולייפותם, למעשה אינה טובלת עמהם דאפשר להסירם בקלות. אמנם המציאות הוא שהרופא מניח קוביות על כמה שיניים כדי לאחוז את הציפוי, וצריך לדון על קוביות אלו אי חוצץ אי לאו. ולכאורה לא שנא מכל מה שכתבנו לעיל לגבי הגשרים, דזה נכלל עמהם שכבר דרך בני"א ללובשם, ואין לומר בטלה דעתה, ועוד דהוי בבית הסתרים. ויותר מזה, דקוביות אלו בדרך כלל אינם נראים לעין וממילא אין לומר שהוא מכוער. אבל צריכה להיזהר כשמסיימת את הטפולים לבקש מהרופא שיסיר את הקוביות, כיון שעכשיו אין להם שום תועלת וודאי הוי דבר המקפיד וחוצץ אף בדיעבד.

מ"מ הרי עכשיו בשעת טבילתה היא מקפדת על דבר זה ולכן לא סגי בסברות הללו.

**אכן** יש לחלק בין רפואה לנוי, ונראה שיש להתיר מטעם נוי יותר מאשר לצורך רפואה, שהרי אם מונח עליה דוקא לרפואה לכאורה אין לה ברירה, ובעצם אינה רוצה בהם רק שאינה יכולה להסירם, משא"כ אי הוי לייפותה הרי אינה מוכרחת להם, אלא שמדעת עצמה בוחרת לשים אותם על שיניה, ובאמת אינה מקפדת.

**ובזמנינו** כבר הוי דרך בני אדם ללבוש גשרים על השיניים, ובכלל לא נחשב לדבר זה, כ"כ הגר"ש ואזנר זצ"ל בשו"ת שבת הלוי (חלק ה סימן קיז)<sup>א</sup>. וממילא בין אם מטרותם הוא לייפות וליישר ובין אם הוא לענין רפואה, מכל מקום אינה מקפדת משום שזה דבר מצוי מאוד.

**ועוד** שאין לומר שחוצץ משום שבטלה דעתה אצל רוב בני אדם, דאף אם רצונה שיהא עליה ואינה מקפדת מ"מ רוב בני אדם לא רוצים בהנחתם, וממילא נחשב לדבר המקפיד, זה אינו דכבר היום אפשר שרוב בני"א מניחים גשרים על שיניהם.

מלוכלכים בדם אינו חוצץ וכן לגבי כל כת נשים, דקיי"ל דהקפדה שבשם או כת אחר אינו הקפדה לגבי עכשיו או לגבי אשה זו, ולכן אין חיסרון של הקפדה לפעמים אף שעתיד להיות הסרה.

ב. וז"ל שם, ובדרך כלל יראה לענ"ד דכהיום דברים אלו נעשו כ"כ טבעים אצל בני"א עד שקשה לשפוט עליהם דין חציצה, עכ"ל. וע"ש עוד מה שכתב להתיר.

# היוצא מכל האמור:

**א. אשה** שהניחו לה גשרים מחוטי ברזל ליישר שיניה ולייפותה אפשר להקל במקום שיש צורך, דכיון שאינה מוכרחת כמו דבר שהוא לרפואה אלא רוצה אותם מדעת עצמה, לא מיקרי מקפיד. ועוד שהיום רוב בני אדם רגלים להניחם על שיניהם, ולכן ל"ה כדבר זר, וגם ממילא א"א לומר דבטלה דעתה אצל רוב בני אדם. ועוד דהם נמצאים בבית הסתרים דקיל טפי.

**ב. וכן** אם הניחו לה כדי לחזק ולרפות

את שיניה ג"כ אפשר להקל. ואף שדרך כלל דבר שלרפואה מיקרי מקפיד, שאני הכא שהוא דבר רגיל ומצוי אצל רוב בני אדם וממילא אף שהיא מוכרחת מצד הרפואה, מ"מ אינה מקפדת עליהם.

**ג. וכן** אשה שהניחו לה קוביות על שיניה כדי לאחוז גשרים מציפוי פלסטיק (nvali[n]) אפשר להקל. אבל אם כבר סיימה את הטיפולים ושכחו להסיר את הקוביות, הרי במצב זה ודאי חוצץ שהרי הם מונחים עליה ללא צורך כלל, וודאי אין רצונה בזה.



## בענין טבילת כלים בשלג

הרב יהודה פגיה

מחברי המערכת, כולל לינק, לוס אנג'לס

פסול, ופליג אדרכי ישמעאל, וקי"ל כת"ק. ע"כ. וכן נראה מפרש"י למס' סוכה (יט: ד"ה לא עלתה) דהכי דתנן במסכת מקואות מעלין היינו משלימין אשלומי אין, בפני עצמו לא. ע"כ. ומשמע מדבריו שמקוה שעשוי כולו משלג פסול.

ומרן כתב פירוש הב' במתני' וז"ל, ומיהו אפשר למידחי ולמימר דכרבי ישמעאל נקיטין משום דעבד בה מעשה ומעשה רב. ע"כ. ונראה דהרא"ש ס"ל הכי דכתב (הל' מקואות סי' יח) דהני מילי לא פוסלים אע"פ שהן שאובין דלא שייך פיסול שאובין אלא במים ואפילו עשה כל המקוה מאלו והביאן לתוך המקוה בכלי כשר. ע"כ. וכן בראבי"ה (סימן תתקצא) וז"ל אבל שלג תנן בפ"ז דמקואות שעושין ממנו מקוה לכתחילה, כיון שיכול להביאו או בידו או בסל או בקופה לא גזרו עליו אפילו נעשה בידי אדם. ע"כ.

**אמנם** מרן כתב פירוש הג' במתני' וז"ל, מיהו אפשר דת"ק נמי מכשר בכולו שלג ומשום אינך נקט לישנא דמעלין. ע"כ. וע' בדברי הרמב"ם (פ"ז דמקואות הל' ג) שכתב וז"ל ואלו מעלין

**א. בריש** פ"ז דמס' מקואות תנן, יש מעלין את המקוה ולא פוסלין, פוסלין ולא מעלין, לא מעלין ולא פוסלין. אלו מעלין ולא פוסלין: השלג, והברד, והכפור, והגליד, והמלח, והטיט הנרוק. אמר רבי עקיבא, היה רבי ישמעאל דן כנגדי לומר, השלג אינו מעלה את המקוה. והעידו אנשי מידבא משמו שאמר להם, צאו והביאו שלג ועשו מקוה בתחלה. ע"כ. ודון מינה דאין שאיבה פוסלת אלא במים, אבל ככל הני מילי שלג וברד וכו', אין משום שאיבה לפסול את המקוה. ותו תנן וז"ל כיצד מעלין ולא פוסלין מקוה שיש בו ארבעים סאה חסר אחת, נפל מהם סאה לתוכו והעלהו, נמצאו מעלין ולא פוסלין. ע"כ. ונראה דת"ק ס"ל דבכל הני מילי דווקא לאשלומי מעלין, אך בפני עצמן לא, ופליגי ת"ק אעדות אנשי מידבא דאפילו כולו שלג מהני.

האיך פסקינן למתניתין

**ב. הנה** מרן הבית יוסף (יו"ד סי' רא ס"ק ל) כתב שלשה פירושים במתני' איך לפסוק להלכה, הא' דת"ק דאמר מעלין משמע דבפני עצמו לא, אף בשלג

לגבי שלג דווקא לעשות מקוה לכתחילה, אבל בשאר מילי לא. וגם בסיפא דמתני' רבי יוחנן בן נורי אומר אבן הברד כמים, כלומר כמים שאובים, שפוסלים ואינם מעלים. וכתב מרן הבית יוסף וז"ל וידוע דלית הלכתא כוותיה אלא כת"ק. ע"כ. וכיון דנקט שהלכה כת"ק, וכל הפוסקים קי"ל דכשר בכולו שלג לכתחילה, הכי קי"ל, דבכולו שלג מכשרין ולא גמרינן מינה לטיט ומלח.

### שיעור בשלג ובמים

ג. **הנה** דבר ידוע הוא שמים מתנפחים כשנקפאים, ואיכא בעיא, אם משערינן נפח השלג כמות שהוא כדי להשלים למ' סאה, או בעינן שיעור גדול יותר כדי שכשיופשרו יהיה מ' סאה. והראב"ד בספר בעלי הנפש (שער המים סי' ב הלכה ב-ד) כתב וז"ל, לא נתברר אם נחשוב אותה סאה של שלג כמות שהוא או לכשיפשר נחשוב המים היוצאים ממנו, כי המים היוצאים הם פחות ממה שהיה השלג. ונראה דכיון דברד וגליד וטיט הנרוק דכמות שהן משלימין, נראה כי השלג נמי משלים כמות שהוא. ועוד מדקאמר השלג והברד ולא קאמר מי השלג והברד אלמא בכמות שהן קאמר. מיהו נ"ל שהוא צריך למעכו כדי שיהא כעין הכפור והברד אבל התפוח וחלול כמות שהיא לא. עכ"ל. וכן דעת הרא"ש (הל' מקואות סי' יח) וז"ל תניא בתוספתא עיגולי שלג המשוקעים בבור הרי אלו מעלין ר' יהודה אומר אין מעלין ומודה

ולא פוסלין. השלג. והברד. והכפור. והגליד. והמלח. וטיט הנרוק. כיצד. מקוה שיש בו ארבעים סאה חסר אחת ונפל לתוכו סאה מאחד מאלו הרי זה עולה למדתו והרי המקוה כשר ושלם. נמצאו מעלין ולא פוסלין. ע"כ. ולהלן כתב וז"ל, אפילו הביא ארבעים סאה שלג בתחלה והניחן בעוקה ורסקו שם הרי זה מקוה שלם וכשר. ע"כ. וכתב עליו מרן בב"י והדעת נוטה לומר שהוא סובר דבשלג דחזינן שהכשיר רבי ישמעאל לעשות מקוה בתחלה הוא דמכשרין ולא גמרינן מינה לאינך. וכן נראה דעת הראב"ד דכתב ואם תאמר הנך כולו דקא מעלין ולא פוסלין, כיון דחשיב להו מיא לאשלומי מאי טעמא לא פסלי בשאובין. התם משום דהוי דבר שאין עושין ממנו מקוה בתחלה אלא אצטרופי בלחוד הוא דמצטרפי לרובא דכשרים. ע"כ. ולהלן כתב וז"ל, ואם תאמר לאנשי מידבא משום ר' ישמעאל הרי עושין מן השלג מקוה לכתחלה ואפ"ה כי נותנו בידים כשר התם לכשיתפשר קאמר, וכשנפשר מילתא אחרייתא הוא וממילא קא הוי מקוה. עכ"ל. ולדעת הראב"ד אע"פ שהשלג משלים לשיעור כמות שהוא, יש תנאי דמקוה שרובו משלג כשר רק אחר שנתפשר.

**ונראה** שדעת מרן כפירוש השלישי, דת"ק נמי מכשר בכולו שלג, ומפני שאר מילי נקט לישנא דמעלין. ומסתבר כבמתנ' עדות אנשי מידבא במעשה רב דרבי ישמעאל לא נאמר אלא

### טיב השלג אם כמים או שאר משקים

**ד. הנה** בתורת כהנים (פרשת שמייני), דרשו על הפסוק אך מעין ובור מקוה מים יהיה טהור, אילו אמר מקוה מים יהיה טהור, יכול אפילו מלא בכתפו ועשה מקוה בתחלה יהא טהור? תלמוד לומר מעין, מה מעין בידי שמים, אף מקוה בידי שמים. ומהכא למדין פסול שאובין, אך נחלקו הראשונים בהאי דרשה אם הוי דין דאורייתא או אסמכתא בעלמא. ואם רק אסמכתא בעלמא, בשלמא דשלג לא נפסל בשאיבה, ד"ל דגזרו חז"ל פסול שאובין רק על מים ממש, אבל לא גזרו על השלג וכו'. ובמקום שגזרו גזרו, ובמקום שלא גזרו לא גזרו, והרשות בידם לעשות הכי. אך למ"ד דמקוה בידי שמים הוי דין דאורייתא, יש לחקור למה התירו שאיבה בשלג.

**ה. וכתב** הראב"ד וז"ל, מש"ה אין פוסלים בשאיבה מ"ט מקוה מים הוא דאיתקש למעיין מה מעיין בידי שמים אף מקוה בידי שמים, אבל שאר משקין לא איתקוש, הילכך שאר משקין בשינוי מראה הוא דפסלי משום דמתחזי כמקוה של שאר משקין אבל משום שאובין לא. והנך כולוהו כיון דליכא בהו שינוי מראה פיסול שאיבה נמי ליכא. ואם תאמר לאנשי מידבא משום ר' ישמעאל הרי עושין מן השלג מקוה לכתחלה ואפ"ה כי נותנו בידים כשר התם לכשיתפשר קאמר, וכשנפשר מילתא

רבי יהודה שהוא מביא טיט הנרוק בעריבה ומשיק ויורד וטובל, משמע דשלג אף על פי שלא נמוח סאה אחת ממנו משלמת למקוה שיש בו ארבעים סאה חסר אחת דחשיב כמים אע"פ דלכשנמוח יחסר ממנו ונראה דלהכי תניא בתוספתא עיגולי שלג דצריך שיהא נכבש יחד וקשה כדי שלא יחסר ממנו כשיהיה נמוח. עכ"ל. וכן נראה דעת הרמב"ם (פ"ו דמקואות הל' ג) וז"ל אפילו הביא ארבעים סאה שלג בתחלה והניחן בעוקה ורסקו שם הרי זה מקוה שלם וכשר. ע"כ. מדנקט וריסקו שם, הוא שלא יחסר שיעור מ' סאה כשיופשרו, כמו שכתב מרן בכסף משנה (שם) בשם הראב"ד, דצריך למעכן ביד שיהא כעין הכפור והברד אבל התפוח וחלול כמות שהו לא, ונראה שלזה נתכוון רבינו שכתב וריסקו. ע"כ.

**אך** נלע"ד יש עצה נכונה לשער את השלג במשקל, כי דבר פשוט שכובד השלג שווה בדיוק לכובד המים היוצאים ממנו. כי אם מעך או כבש את השלג לשער נפח מ' סאה באומדנא, אפילו בכה"ג אחר שנימוחו אפשר יהיה פחות מ' סאה מים. אבל אם ישקול במאזנים, ובכף אחד נותנים סאה מים, ובכף השני סאה שלג ומוסיפים שלג עליו עד שכפות המאזניים שקולות, בוודאי שאותו השלג יוציא סאה מים בדיוק אחר שיופשר. וכן עושים מ' פעמים ויסתלק מן הספק לגמרי. וצע"ק דאפילו א' מהני רבוותא לא כתב כיו"ב.

שס"ל דאפילו כולו שאוב מדרבנן, ודרשה דמקוה בידי שמים הוי אסמכתא בעלמא, וחילקו רבנן בין מים לשלג ולא נכלל שלג בגזירת שאובין. מ"מ מדאורייתא שלג דינו כמים ממש לטבול בו, ומקוה שכולו שלג הוי מקוה מים. ומשום הכי מביאין בכלים וג"כ טובלין כמות שהוא, ולית לן תרתין דסתרי.

ז. **אך** להרא"ש קשה, דס"ל דפסול שאובין מדאורייתא. וכיון דפסק הרא"ש שמותר לעשות מקוה כולו משלג שמביאים בכלים, דאין שאיבה פוסל את השלג, ע"כ אין פסול של מקוה בידי אדם. אמנם ג"כ משמע דמותר לטבול כמות שהוא טרם שיופשר, ע"כ הוי מקוה מים, וא"כ בדין הוא דשאיבה יפסל בשלג כיון דדינו כמים לטבול בו.

**בהשקפה** ראשונה נלפע"ד להוכיח מדברי הרא"ש בתשובה (כלל לא סימן ב) שהביא תוספתא דטהרות (פ"ב ה"ג), מקוה שאוב שהגליד טהור משום מים שאובין, נימוחו כשר להקוות. ע"כ. ובב"י כתב דמשמע מדבריו דכשר להקוות דקתני פירושו כשר לטבול בו שהוא מקוה כשר, וכן פירש סמ"ג (עשין רמח רמב). וכן לשון התוספתא בכמה מקומות, וגם בתוספתא דשקלים (פ"א ה"א), מקוה שיש בו ארבעים סאה כשר להקוות עליו. ע"כ. כיון שמקוה שאוב שהגליד טהור משום מים שאובין, אפשר לומר דקפיהא כעין זריעה לטהר שאובים ומעולם כיון דשלג כבר נקפא, לא חל שם שאובים עליו אפילו בהבאתו בכלים,

אחריתא הוא וממילא קא הוי מקוה עכ"ל. ולכאורה דעת הראב"ד דשלג אין לו דין מים לטבול בו כמות שהוא, אלא דינו כשאר משקים, וכיון דבתורת כהנים בעינן מקוה מים ולא מקוה של שאר משקים, פסול בעודו שלג. אבל מהאי גיסא דשלג כשאר משקין, שאיבה מותרת, ואחר שיופשר, פנים חדשות באו לכאן, והמים במקוה שפיר הוי בידי שמים. א"נ, השלג כמות שהוא משלים לשיעור מ' סאה דווקא כשהיה בו רוב מקוה מים כשרים, דבכה"ג הוי מקוה מים דרובו ככולו. (וגם אפשר לומר דבמקוה של מ' סאה שלג שעושים מעשה בידי אדם להפשירו לא הוי בידי שמים).

**אמנם** השיג עליו הרז"ה, דכתב על זה אנו תמהים מהיכן למד שבמדידה עשו אנשי מידבא את המקוה או שהביאו את השלג בכלים, שמא בדיהם משכו והוליכוהו עם הקרקע ע"כ. ובסוף דבריו כתב וז"ל הילכך אין לנו מאותו מעשה שום ראיה לומר שאין השאובה פוסלת כשלג, ונ"ל שדינו כדין המים בין לפסול בין להכשיר. ע"כ. ולכן לדעת הרז"ה, שלג פוסל בשאיבה כשאר מים, ובמקום שנקוו מ' סאה שלג מאליו ולא בשאיבה, טובלים בו, שדינו כמים ממש. ולשיטתו דשלג גם נפסל בשאיבה ניחא מ"מ דהוי בידי שמים ומקוה מים.

ו. **אך** נראה שדעת הרמב"ם והרא"ש שאין פסול שאיבה בשלג, ואעפ"כ ס"ל דגם שלג דינו כמים לטבול בו כמות שהוא. ובשלמא להרמב"ם



שחבורם לקרקע. והכלל הוא דמים מקבלים טומאה בתלוש ולא במחובר. ועוד כתב החתם סופר (שם) בקרא ורחץ בשרו במים לא הוזכרו בידי שמים, רק בגלל שמים שיהיו טהורים לרחץ בו ולא מטמאים הוא רק מקוה ומעין דבעינן בידי שמים, ע"כ בעינן שלא יהיו שאובים לטהר. אך בשלג וכפור אין בהם קבלת טומאה כלל, כמבואר ברמב"ם (פ"א לטומאת אוכלין הל' כב). ולכן חזי לרחץ בהם. עכת"ד. וע"ש באורך.

**ונלע"ד** דיש להוסיף דשפיר הוא ורחץ את בשרו במים, וכיון דשלג טהור מאליו אפילו בתלוש, משא"כ במים, רחיצה בשלג מהני לקיים קרא ורחץ את בשרו במים וטהר. והקשה על זה ידידי הגאון ר' יהודה קראפט שליט"א, ודע דכל מימריה מחדין ליבא ורגיזין מדהבא ואובריזין, דגם מי פירות אינם מקבלים טומאה, כמבואר ברמב"ם (פ"ק לטומאת אוכלין הל' ד) ואיך יעלה על הדעת דרחיצה בכל דבר שלא מק"ט סגי לטהר. ואני בעוניי תרצתי דכתיב ורחץ את בשרו במים, ולא בשאר משקין, ומ"מ מי פירות אינם ראויין לרחיצת הגוף, ואינם בכלל מים דקרא. אי נמי, אפשר לדרוש דתיבת מים בפסוק מיותר, דפשוטו דרחיצה הוא במים, ובא לרבות תולדות המים דהוי שלג. וגם נ"ל דבמ' סאה שלג דמקיים קרא ורחץ במים את כל בשרו, דדרשינן ביה בספרא את כל בשרו, מים שכל בשרו עולה בהם, אמה על אמה ברום שלש אמות, וילפינן מהאי קרא

ולכן הוי מקוה בידי שמים, שהקפיאה נעשתה בידי שמים להוציאו מפסול שאובים, ובכה"ג אפילו הביאו למקוה בידי אדם, וממילא הוי מקוה בידי שמים, דלא גרע מהבאת מי גשמים למקוה ע"י צנורות שנעשו בידי אדם. ומה דנקט בתוספתא האי לישנא דנימוחו אין קשיא דפשיטא דאי אפשר לטבול בגליד כלל, דהוי גוש מוצק, ואורחא דמילתא היא שימתינן עד שנימוחו, ויהיה שלוגית קצת. וצ"ע. וע"ע בחזון איש (תנינא סי' ו ס"ק א), שכתב דלמ"ד כלו שאוב פסול מה"ת ה"נ בשלג דאין מקום לחלק בדאורייתא בין מים לשלג כיון דשלג מים גמורין ועושינן מהן מקוה בתחילה. וכן הקשה דהבאת שלג בכלים הוי הויתו ע"י דבר המקבל טומאה. ולהלן שם (ס"ק ד) תירץ דאין דין שאוב והויתו ע"י טהרה בשלג וגליד כיון דעומדים בפ"ע ואינן צריכין למקוה להחזיקו ואין זה עיקר הוי' ודווקא במים שייך הויתו ע"י טהרה.

**ח. וע"ע** בחתם סופר (יו"ד סי' ריג), שהביא דיון נפלא אליבא למ"ד שמותר לטבול בשלג, דאיך אמר רחמנא ורחץ את בשרו במים הלא המים מתטמאים מהטובל בהם וחוזרים ומטמאים הטובל, אע"כ קרא סמך אסברא חיצונה שירחץ במים שאינם מתטמאים והם המבוארים בקרא אך מעין ובור מקוה מים יהיה טהור. וע"ש. ובתורת כהנים (שם) מניין אם טמא יטהרנו, תלמוד לומר 'מקוה ומעין יהיה טהור'. מני דמטהרים, אינם מקבלים טומאה,

דברי ה"ר אליעזר דודאי בלא הופשרו מיירי דאי הופשרו פשיטא דהוו כשאר מים ופוסלין את המקוה אי שאובין ניהו דדוחק לומר שאחר שנתנן במקוה הופשרו ובהדיא תניא בתוספתא עיגול שלגים המשוקעים בבור הרי אלו מעלין, ומשמע ודאי דבעודם עיגולים קאמר דמעלין ואף ע"פ שלא הופשרו ומחכא נשמע שא"צ שכל מי מ' סאה יגעו בבשרה ודלא כרבינו שמחה שמצריך. ע"כ. וסיים בזה"ל הילכך דברי רבינו שמריה נראים בעיני, ומ"מ אין להקל לעשות מעשה באיסורא דאורייתא נגד ה"ר אליעזר ורבינו שמחה. ומיהו לטבול ידי בשלג לאכול לחם אם אין לו מים כיון דנטילת ידים דרבנן נראה דשפיר יש לסמוך על דברי ה"ר שמריה כיון דפשט המשנה ודברי הפוסקים מסייעים ליה. עכ"ל.

**ונראה** שיש ג' שיטות בנידון, הרא"ש והרמב"ם הנ"ל דס"ל דשלג יש לו דין מים כשרים אף לא נפשר ומותר לטבול בו, וכן דעת ר' שמריה, וכן דעת הר"ז"ה (רק במקום נפילתו בבקעה, אך לא אם ישאבו). להראב"ד, אין לשלג דין מים לטבול בו אלא אחר שנפשר דכל שלא נפשר דינו כשאר משקים, דאסור לטבול בו. וי"ל דהכי ס"ל הר' אליעזר מביה"ם. ולרבינו שמחה, אע"ג דיש לו דין מים כשרים לטבול בו אף בהיותו שלג, עם כל זה איננו שווה לו להתיר לטבול בו, לא מטעם הראב"ד אלא מטעם מחודש שאי שפשר שכל השלג העולה למ' סאה יגיע

דבעינן מקוה דווקא לטהר, ואם רשאי למילף מקרא ורחץ את בשרו במים וטהר לרבות שלג, ובא קרא אך מעיין ובור מקוה מים יהיה טהור לאשמועינן דמים במחובר במקוה טהורים דומיא דמעין, ומני דשלג כבר טהור ולא בעי הקש למעין, לא בעינן בידי שמים בשלג, וממילא הוי כשר לטבול בו כמות שהוא, אפילו הביאו ע"י כלים. וכל זאת ליישב שיטת הרא"ש, דקשה טובא, אך מ"מ טעמו נשאר סתום, ואין לנו אלא דבריו הנחמדים.

### טבילה אשה בשלג כמות שהוא

**ט. הנה** למדנו לעיל שלדעת הרמב"ם והרא"ש מותר לטבול בשלג טרם שיופשרו, אך המרדכי בס"פ במה טומנין (סי' שלב), הביא מעשה באדם אחד שאנס אשתו להטביל בשלג שאינו מופשר ומחזיק מ' סאה, ובא לפני ר' שמריה משפירא והורה שעלתה לה טבילה וראיה ממתני' דידן, אלמא דמותר לטבול בשלג וליכא למימר דבהופשרו קא מיירי שאז פשיטא דהוי כמו שאר מים. וכ"כ הרב ברוך ממגנצא. והר' אליעזר מביה"ם מפרש ההיא דמסכת מקואות איירי שהופשרו והא קמ"ל דאין דין שאובין עליהם. וגם רבינו שמחה התיר בתחילתו לבסוף חזר בו כי אי אפשר שכל השלג העולה למ' סאה יגיע בבשרה. ע"כ. ומרן הביא דברי המרדכי בב"י וכתב וז"ל, ומשמע לי דפשטא דמתניתין ודברי הפוסקים לא מוכחי כלל

שמריה, רק מפני זהורית בעלמא וכבוד איסור כרת חיישינן לדעת רבינו שמחה.

**וכן** פסק בשלחן ערוך (סי' רא ס"ק ל), וז"ל אין שאיבה פוסלת אלא במים אבל השלג והברד והכפור והמלח והטיט שהוא עב קצת אפי' יש בו רכות שיכולין להריקו מכלי אל כלי אין שאיבה פוסלת בהן שאם שאב מאלו למקוה החסר לא פסלוהו ולא עוד אלא אפילו עשה כל המקוה משלג או כפור או ברד שהביאו בכלי ועשה מהן מקוה כשר. ע"כ. (ונראה דפסק כהרא"ש דאפילו כפור או ברד כשר לטבילה, דלא כהבין בדברי הרמב"ם דנקט שלג דווקא משום דלא גמרינן מינה לאינך.)

**ויש** להקשות למה השמיט מ"ש בב"י דאין לטבול בשלג לכתחילה עד אחר שנתפשר לחוש לדעת רבינו שמחה כמ"ש בב"י, וע' במחצית השקל (או"ח סי' קס סעיף יב) שכתב דחזר בו. נראה לי דוחק לומר שחזר בו, דלא כתב כן בבדק הבית, ועוד היה לו לכתוב בפירוש דמותר לטבול בעודו שלג בשו"ע ולא לסתום. (וע' להחיד"א בפתח עינים (מקואות ז א) מש"כ.) וע' בשו"ת זרע אמת (ח"ג סי' קיט) שהקשה כן, ותירץ שלא כתב בפירוש בשו"ע שלא לטבול בעודו שלג שלא נטעה לומר שיהיה מטעמו של הראב"ד כי נפקא מינה גדולה בין דעת רבינו שמחה והראב"ד שלפי הראב"ד אם עושים מקוה מ' סאה שלג, ושופכים מים רותחים מכלי לתוכו כדי להפשרו, הוי ג' לוגין מים שאובים בתחילה כי השלג כמות שהוא פסול שדינו כשאר משקים,

בבשרה. ודבריו טעונים פירוש, כי אפילו בכולו מים, כל מ' סאה לא יגיע בבשרה, רק קצת מים על שטח הגוף ומה שבלוע בתוך שערותיו. ויש לומר שאין דין חיבור בין כל פתיתי השלג משום הכי אין לו גוף אחד כמים, מטעם זה, אי אפשר שיהיה גוף מ' סאה במקום אחד לטבול בו. וע' בנתן פריז על מקואות (ס"ק ל בשו"ע), שמבאר האי סברא באורך. אי נמי אפשר שחשש רבינו שמחה שיש כיסי בועות אויר קטנטנים בתוך השלג, והוי חציצה כי חללי אויר מונעים את השלג מליגע בבשרה, והוי כעין חציצה. וע"ע.

**י. ולכאורה** לשון מרן קשה קצת שסיים דאין להקל לעשות מעשה באיסורא דאורייתא נגד ה"ר אליעזר ורבינו שמחה, ולא הזכיר דעת הראב"ד דגם הוא ס"ל דאסור לטבול בשלג. ויש לתרץ שדבריו נראו ונדחו מכח הרמב"ם והרא"ש דכתבו להדיא לא כדבריו, ורק רבינו שמחה ורב אליעזר מביה"ם עומדים במקומן, רבינו שמחה מפני סברתו המחודשת שקשה להשיב עליו, ודעת דברי אליעזר מביה"ם אינו מפורשת כל כך. אמנם נראה מדברי המרדכי שהר' אליעזר מביה"ם גם ס"ל כהראב"ד, וכן הב"ח (סי' רא ס"ק ל ד"ה אין שאיבה פוסלת) השווה דעתם, והדר קושיא לדוכתא, אך אולי מפני קיצור דברים במדרכי אין הכרע דר"א ס"ל כהראב"ד, ומפני זה מרן בחומרתו הביא את ר"א והשמיט הראב"ד. משמע מדברי מרן דקי"ל מעיקר הדין כהרמב"ם והרא"ש ורבינו

את השלג כדי שיזובו מימיו. והוא ש"ס סוף פרק במה טומנין, אלמא דריסוק דשלג היינו שנעשה מים. וגם הרא"ש אפשר דס"ל כן דלא כתב דמהני אע"פ שלא נימוח אלא לענין השלמה. וכ"כ בחידושי האגור בשם הרא"ש ולא תמצא בשום פוסק מפורש דעלתה טבילה בכולו שלג זולתי ה"ר שמריה דמיקל. וכבר חלקו עליו הבאים אחריו כדאיתא במרדכי וכן פסק הבית חדש לאסור. שוב מצאתי במהרי"ל בהלכות טבילה וז"ל אמר מהר"י סג"ל דאיתמר בש"ס שאחד היה כופה את אשתו לטבול בכרי של שלג בימות הגשמים וכן הלכה עכ"ל, ונראה דדברים אלו לאו דסמכא נינהו וניכר שאיזה תלמיד מבהיל כתבן שכתב דאתמר בש"ס ואינו בש"ס אלא המעשה הוא במרדכי סוף פרק במה טומנין שבא לפני ר' שמריה והורה כן להתיר וכבר חלקו עליו חבריו וגם ר' שמחה חזר בו כדאיתא במרדכי שם ע"ש. עכ"ל.

**יב. והשיב על הש"ך בשו"ת זרע אמת** (ח"ג סי' קיט) דדבריו תמוהים, וז"ל בתחילה דבריו כתב להשוות דעת הרז"ה לרש"י והראב"ד, וקשה טובא דגבה טורא בין הראב"ד להרז"ה, דלהראב"ד מותר להביא השלג בכלים למקוה משום דבעודו שלג אין דינו כמים וכו' ולדעת הרז"ה השלג דינו כמים בין להקל בין להחמיר ואם הביאו למקוה בהמשכה בידי בלא כלים דאין כאן שאיבה כמו שעשו אנשי מידבא, לפ"ד אה"נ דמותר לטבול בו אף בהיותו

ונעשה מים רק אחר שיתפשר, דהוי אחר שפיכת הרותחין, ונמצא שהמקוה כבר פסול משום ג' לוגין. וע"ע בשו"ת חתם סופר (יו"ד סי' ר) דחשש לזה. מ"מ כתב הרמ"א (שם) וז"ל וכשמסער שיעור המקוה בשלג ימעך חללו תחילה ואז מותר לטבול בו כמות שהוא ויש מחמירין לטבול בכל אלה עד שנימוחו ונעשו מים וטוב להחמיר לכתחלה. ע"כ. ומוכח דרק חיישינן לדעת רבינו שמחה לכתחילה, אבל בדיעבד עלתה לה טבילה.

**יא. אמנם הרש"ך (ס"ק עא) קרא תגר על** מרן בב"י וז"ל וכתב דמ"ש הרמב"ם אפי' הביא מ' סאה שלג בתחלה והניחם בעוקא וריסקו שם הרי זה מקוה שלם וכשר האי וריסקו ר"ל מעך חללו עכ"ד (וכ"כ הב"ח שדעת הרמב"ם שמותר לטבול בשלג כמות שהוא) וצ"ע, שבאו"ח סי' קס כתב דר"ל ריסקו עד שנעשו מים דוקא, וע"כ כתב בשו"ע שם סעיף יב השלג והברד והכפור כו' אם ריסקו עד שנעשו מים נוטלין מהם וטובלין כו' והדברים סותרים זה את זה, וצ"ע לענין דינא. צ"ע דמ"ש הב"י שדעת הפוסקים שמותר ליתא דהא דעת הראב"ד ורש"י לאסור ומביאים הב"י והב"ח גם הרז"ה אוסר ומביאו הב"י והרמב"ם נ"ל ג"כ דאוסר דהאי וריסקו היינו עד שנעשו מים והיינו דכתב וריסקו בסיפא ולא כתב כן ברישא גבי מעלין אלא ס"ל כהראב"ד ורש"י דלענין אשלומי דוקא משלים כמות שהוא אבל בכולו שלג לא. וכ"כ הרמב"ם פכ"א מהלכות שבת אין מרסקין

ס"ק יב כמו שכתב הש"ך. ולכאורה אין שום סתירה וי"ל דאגב חורפיה לא עיין בה, דאפילו בב"י (יו"ד סי' רא ס"ק ל) סיים וז"ל ומיהו לטבול ידיו בשלג לאכול לחם אם אין לו מים כיון דנטילת ידים דרבנן נראה דשפיר יש לסמוך על דברי ה"ר שמריה כיון דפשט המשנה ודברי הפוסקים מסייעים ליה. ע"כ. ומפורש דדעתו להתיר טבילת ידים בשלג כמות שהוא. ורחוק מן השכל לומר דחזר בו ממ"ש בב"י לשו"ע חאו"ח ובעי ריסוק, ושוב חזר בו ולא בעי ריסוק בשו"ע חיו"ד. ומ"ש הרש"ך דו"ק.

**ועוד** יש להקשות על מה שהביא הרש"ך דרש"י היה מן האוסרים, דבמס' שבת (קמ"ד:) איתא זה"ל אמר רב חיסדא תרדין שסחטן ונתנן במקוה - פוסלין את המקוה בשינוי מראה, והא לאו בני סחיטה נינהו? אלא מאי אית לך למימר - כיון דאחשבינהו, הוו להו משקה, הכא נמי: כיון דאחשבינהו, הוו להו משקה. ופליגי רב פפא אמר: משום דהוי דבר שאין עושין ממנו מקוה לכתחילה, וכל דבר שאין עושין ממנו מקוה לכתחילה - פוסל את המקוה בשינוי מראה. ע"כ. ופרש"י שם (ד"ה אמר רב פפא) טעמא דתרדין לאו משום חשיבותא דאחשבינהו הוא ולעולם לאו משקה נינהו והא דמפסיל משום דכל דבר שאין עושין ממנו מקוה שאינו מים או שלג או ברד וכו'. ע"כ. ונראה דיש סתירה מפרש"י בסוכה אפרש"י כאן, דפירש דברי רב פפא שעושין מקוה לכתחילה ממים או

שלג. והוא דעת יחיד נגד כל הפוסקים כמש"ל, וא"כ איך אפשר לצרף אלו הב' דעות יחד, דאין זיווגם עולה יפה. ומה שצירף דעת רש"י עמהם אינו מוכרח כמ"ש הרב"י דאפשר לומר דרש"י לא קאי אלא ע"ד ת"ק דמתני' שמקואות הנ"ל דס"ל דהשלג אשלומי משלים אבל נפ"ע לא, ואה"נ דגם הוא מודה דלא קי"ל כת"ק אלא כעדות אנשי מידבא דגם השלג בפ"ע כשר וכמ"ש הרב"י. עכ"ל. ונראה לי דיש להביא סיוע לדבריו משיטת רש"י ממס' שבת (קמ"ד:) הנ"ל, דמוכח דס"ל דקי"ל כעדות אנשי מידבא.

**יג. ובמכ"ת** נראה לי הדל שיש להקשות על מה שכתב הרש"ך דמין סותר את עצמו ממה שכתב (או"ח סי' קס ס"ק יב) וז"ל השלג והברד והכפור והגליד והמלח אם ריסקן עד שנעשה מים נוטלין מהם וטובלין בהם אם יש בהם כשיעור. ע"כ. ונ"ל דפשיטא דהא תנאי אם רסקן קאי רק אנטילה, דאם למדין מתנאי ברישא לענין נטילת ידים קאי אסיפא לענין טבילת ידים, למה לא למדין דתנאי בסיפא לענין טבילת ידים (דבעי מ' סאה) קאי ארישא לענין נטילת ידים, ולפרש הכי כמו זר. אלא, תנאי דרישא לחוד, ותנאי דסיפא לחוד. וכ"כ במג"א (שם ס"ק טז) דמ"ש אם ריסקן קאי רק אנוטלים מהם, כלומר כשנוטל בכלי ושופך על ידו צריך ריסוק דאין נט"י אלא במים. וגם בט"ז (סי' קנט ס"ק כ) התיר לטבול ידים בשלג כמות שהוא ולא הזכיר ענין ריסוק כלל, אלמא דלא פירש דברי מרן בסי' קס

בכוונת דברי הרא"ש דס"ל דאפילו בכולו שלג יש לו דין מקוה כשר אפילו בעודו שלג. וע"ש. וע"ע בחזון איש (תנינא סי' ו ס"ק ג) שגם הוא השיג על הש"ך וז"ל ותימה על הש"ך ס"ק עא שכתב שהרז"ה אוסר וכן מש"כ דרש"י אוסר. ע"כ. וגם כתב שם דנראה שדעת הרמב"ם כדעת המתירים. וע"ש.

### טבילת כלים בשלג כמות שהוא

טו. **הנה** נפק מכל הנ"ל דמעיקר הדין טבילה בשלג כמות שהוא מועיל אך לחומרא אין לאישה לטבול בשלג, כמו שכתב מרן בב"י וז"ל, והילכך דברי רבינו שמריה נראים בעיני ומ"מ אין להקל לעשות מעשה באיסורא דאורייתא. ע"כ. אבל לענין טבילת ידיים כתב וז"ל מיהו לטבול ידי בשלג לאכול לחם אם אין לו מים כיון דנטילת ידיים דרבנן נראה דשפיר יש לסמוך על דברי ה"ר שמריה כיון דפשט המשנה ודברי הפוסקים מסייעים ליה. ע"כ. והשתא בעיה איך לפרש דברי מרן דאין להקל לעשות מעשה באיסורא דאורייתא. כיון דלענין דינא מכריע מרן בשו"ע בסתימת דברים דטבילה בשלג מועלת, פסיקתו הוי מוחלטת, וי"ל דכוונתו שר"ל באיסור כרת, דא"כ חזי טפי לחוש. אמנם מ"מ גם יש לחקור אם ר"ל גם במצוות עשה דאורייתא, או דווקא באיסורא דאורייתא.

טז. **הנה** כתיב (במדבר לא, כא) זאת חוקת התורה אשר צוה ה' את משה, אך את הזהב ואת הכסף את הנחושת את

שלג או ברד, וכו'. ונראה דפשר הוא דפרש"י במס' סוכה רק אליבא דת"ק מיירי, אבל רש"י עצמו קי"ל להלכה כרבי ישמעאל ועדות אנשי מידבא. ולפלא דכל הפוסקים האחרונים לא הביאו את דברי רש"י במס' שבת, ורק הוכיחו איפכא מדבריו במס' סוכה. וצ"ע.

יד. **ועוד** כתב בשו"ת זרע אמת הנ"ל לדחות מה שכתב הש"ך בדעת הרמב"ם וז"ל גם מ"ש דהרמב"ם אוסר כדעת הראב"ד דמ"ש וריסקו ר"ל עד שנעשה מים, והביא ראיה ממ"ש הרמב"ם בפכ"א מה' שבת דין יג, אין מרסקין את השלג כדי יזובו מימיו, אינה ראיה להוכיח דריסקו ר"ל שיהיה נימוח מכל וכל ויהיה למים, דליתא, דריסקו אינו ר"ל שיהיה נעשה מים מכל וכל אלא ר"ל דשבר השלג לחתיכות כדי שיזובו מהם מים, כדפירש"י בסוף פרק במה טומנין (נא: ד"ה ואין מרסקין) וכ"כ בשו"ע או"ח סי' שכ ס"ט. וכן פירש הרמב"ם שם בפ"י המשנה, מרסקין כמו מחתכין, עי"ד. לפעמים ר"ל למעכן ולדוחקן בכתייתא כמ"ש רש"י בפ"ק דשבת (יט.) אמנתי דחלות דבש שריסקו, שכתיתתן. וכן במכות (טז:) גבי ריסק ט' נמלים. פירש רש"י, מיעך וכיתת. עכ"ל. ובאמת, אפילו להב"ח שאוסר לטבול בעודו שלג הבין מדברי הרמב"ם דריסקו ר"ל למעכו וס"ל דיותר לטבול במקוה שכולו שלג. ועוד כתב הזרע אמת באריכות להוכיח דאין ספקו של הש"ך בכוונת הרא"ש מוציא מידי ודאן של מרן והב"ח דהבינו

לישראל אם נראה בדעת העובד כוכבים שרוצה לשקעו בידו טעון טבילה ואם לאו יטבילנו בלא ברכה. ע"כ. כלומר, ספק שמא העכו"ם כוון לשקעו, וטבילת כלים דאורייתא ולחומרה, אבל ספק בברכה להקל. וע"ע בפר"ח (שם).

**ובשו"ת יבי"א ח"ב (חיו"ד סי' ט) כתב** שראיה מההיא דמשכנתא ניתן לדחיה ע"פ מ"ש ר' חיים פלאג"י ברוח חיים (סימן קכב סק"א) דהכא דליכא פסידא כלל להטביל כולם וקי"ל דדבר שיש לו מתירין לא בטיל ברובא. ע"כ. ודו"ק.) ועוד, משום דפסק שאין מאמינים את הקטן על הטבילה. כדהביא מרן בב"י מהתרומת הדשן (סי' רנז) שכתב דקטן לא נאמן על טבילה מפני שחייב טבילת כלים מן התורה ונראה מדהביא דין זה בסתם דס"ל למרן דטבילת כלים מדאורייתא. (ולכאורה י"ל דבכלי זכוכית, שטבילתם מדרבנן לכו"ע, הקטן נאמן. אך עמש"כ הפמ"ג (חאו"ח סי' תנא מש"ז ס"ק ו) שיי"ל אף בכלי זכוכית אין הקטן נאמן, כיון שיש להם חזקת איסור. ולסברת הפמ"ג גם יש לדחות את ראיה זה שמרן ס"ל דטבילת כלים מדאורייתא כיון דיש לומר שלא מהני קטן אפ' בכלי מתכות מפני שהם בחזקת איסור. וצ"ע. ויש להביא לראיה להיפך שדעת מרן דטבילת כלים מדרבנן משו"ע או"ח שכתב (סי' שכג ס"ק ז) שמותר להטביל כלים חדשים בשבת ויו"ט, וכתבו הט"ז והמג"א שפסק מרן הכי משום דס"ל טבילת כלים מדרבנן, דקי"ל דכלי שננטא בטומאה דרבנן שרי לטבול

הברזל את הבדיל ואת העפרת, כל דבר אשר יבוא באש, תעבירו באש וטהר, אך במי נדה יתחטא, וכל אשר לא יבא באש, תעבירו במים. ע"כ. ובגמ' עבודה זרה (ע"ה:) תני בר קפרא מתוך שנאמר במי נדה שומע אני שצריך הזאה שלישי ושביעי ת"ל אך חלק. אם כן מה תלמוד לומר במי נדה מים שנדה טובלת בהן הוי אומר ארבעים סאה, איצטריך למיכתב וטהר ואיצטריך למיכתב במי נדה, אי כתב וטהר ה"א וטהר כל דהו כתב רחמנא במי נדה, ואי כתב רחמנא במי נדה הוה אמינא הערב שמש כנדה כתב רחמנא וטהר לאלתר. ע"כ. ונמצא דכלים בעי מקוה כשר לטבילת נדה. ונחלקו הראשונים באם מצות טבילת כלים מדאורייתא או מדרבנן. ואכמ"ל בכל השיטות, אך נראה שאין הכרע גמור איך נקטינן להלכה.

**יו. ובגמ' עבודה זרה (ע"ה:) ז"ל, איבעיא** להו משכנתא מאי, אמר מר בר רב אשי אבא משכן ליה עובד כוכבים כסא דכספא ואטבליה ואישתי ביה, ולא ידענא אי משום דקסבר משכנתא כזביני דמיא אי משום דחזי לעובד כוכבים דדעתיה לשקועיה. ע"כ. וכיון דמשכנתא בעיא דלא איפשיטא, נראה שלמ"ד טבילת כלים מדרבנן, צריך להקל, ולמ"ד טבילת כלים מדאורייתא, צריך להחמיר. משמע מהשו"ע (יו"ד סי' קכ) שדעת מרן דטבילת כלים מדאורייתא. חדא, משום דפסק לחומרא במשכנתא, דכתב מרן (ס"ק ט) וז"ל, משכן עובד כוכבים כלי

פוסקים טבילתו מן התורה. ע"כ. ובמכ"ת קשה קצת להבין, שאין טבילה כשר למחצה, ואם הטבילה מועילה לכלי זכוכית, בעל כורחן אותו טבילה מועלת לכלי מתכות. ונלע"ד דיש מקום להתיר גם במתכות, משום דהוי ספק ספקא בפלוגתא דרבוותא, שמא הלכה כמ"ד טבילת כלים מדרבנן, ואת"ל דטבילת כלים מדאורייתא, שמא כוונת מרן בחומרתו בב"י הוא דווקא באיסורא, ולא במצות עשה. ואת"ל דקאי על גם על מצות עשה, רבינו שמחה דיבר רק בבמעשה הטבילה, ואם לא עלתה, מסקנת הפוסקים שאפילו למ"ד טבילת כלים מה"ת, השתמשות בכלי איסורו רק דרבנן, וספק דרבנן לקולא. (כל שכן אם ס"ל שאין הטבילה מעכבת לתשמיש הכלים כנ"ל.) אבל י"ל שלא לברך שמא הטבילה לא מועיל. וא"כ שפיר הוי לסמוך על דעת הר' שמריה והרמב"ם והרא"ש להטביל כלים בשלג כמות שהוא, כמ"ש מרן לגבי טבילת ידיים לאכול פת.

יט. ומ"מ אפילו אם נקטינן שטבילת כלים מדאורייתא, וגם מפרשין חומרתו של מרן בב"י דקאי גם על מצות עשה, וגם יש איסור תשמיש מה"ת כמ"ש באור זרוע, נראה לי ספק נוסף כנגד כולם, בסברת רבינו שמחה יש לומר דשאני התם, דלא עלתה טבילה באשה קאמר, כי אי אפשר שכל השלג יגיע בבשרה. ויש לאדם צורה מורכב ומסובך, וגופו גדול ככ' סאה, וקשה מאד לוודא שאין שום חלל אויר קטן בשלג

בשבת ויו"ט, וכמה אחרונים כבר הקשו עליהם והובאה טענותם במשנ"ב.

ודע דאפילו למ"ד טבילת כלים מה"ת, אסיקנא שאיסור תשמיש בכלים מדרבנן, כדכתב הרב ישועות יעקב (סימן קכ סק"א), והמשנה ברורה בביה"ל (סי' שכג סעיף ז) ובשו"ת מנחת יצחק (ח"א סי' מד) ומרן הגרע"י זצ"ל בשו"ת יבי"א (ח"ב חיו"ד סי' ט). אך אינו מוכרח כל כך שבאור זרוע (ע"ז סי' רצג) כתב בזה"ל, גזירת הכתוב דאסר רחמנא להשתמש בהם בלי טבילה. ע"כ. ומשמע דס"ל שאיסור תשמיש מדאורייתא. וכן בשו"ת חתם סופר (חיו"ד סי' קיד ד"ה היכי) כתב בשם בעל מחצית השקל שהאיסור להשתמש בכלי קודם הטבילתו הוא מהתורה. וע"ש. אבל נראה דהלכתא כביתראי ודרבנן הוא. ובתשובה הנדפס בקובץ אבקת רוכל (גליון ד) העליתי שיש אפשרות דמרן ס"ל דאין הטבילה מעכבת מלהשתמש בכלים כמ"ש הרי"ד ומהר"ח אור זרוע, והוכחתי שם שכן דעת רש"י והראב"ד וכמה עוד ראשונים, ומפני זה מתיר להטבילם בשבת. אך נראה דהלכה כדעת ראשון, דהוי איסור דרבנן.

יח. ומצאתי בספר חכמת אדם (כלל עג סי' יט) וז"ל נראה לי דבשעת הדחק מותר לטבול כלי זכוכית בשלג אם השלג במקום אחד. דטבילת כלי זכוכית הוא מדרבנן ואפשר לסמוך בשעת הדחק על הדעה ששלג כשר לטבילה, אבל לא כלי מתכות שלהרבה



כנגד גופה, משא"כ בכלים, דאין לומר שאי אפשר שכל השלג יגע בדופני הכלי כי הן והן אפשר להכניס את הכלי לערמת השלג ולמעכו יפה יפה עד שאין חללי אויר כנגד דופני הכלי. ואפשר לומר דאפילו רבינו שמחה היה מודה שטבילה בשלג מהני בכלים. ולכן בשעת הדחק, נראה שיש על מה לסמוך לטבול כלים בשלג כמות שהוא כעיקר הדין בשו"ע. והנלע"ד כתבתי.



## חילוקים בין לה"ר ומוציא שם רע

הרב יהושע גרינוואלד

חבר בית הוועד ליקוואוד

לה"ר נקרא כשהוא דיבורים של  
אמת

שמצינו איפכא נמי, שמצינו מוציא שם רע שנקרא לה"ר, וגם לפעמים מצינו שרכילות נקרא לה"ר, ולכן ביאר, שאפי' לדעת הרמב"ם [והח"ח], בלשון המשנה והגמרא, מילת "לה"ר" לפעמים כולל שלשתן, ומ"מ גם חלק אחד מחלוקי לה"ר קרוי בפרטות ג"כ לה"ר, ואשכחן כה"ג טובא, כמו שכל ישראל נקראים בשם אפרים, ומ"מ גם שבט אחד נקרא אפרים בפרטות, ע"ש.

הטעם שמוציא שם רע חמור יותר

הנה רבינו הח"ח נקט, שמוציא שם רע חמיר מלה"ר, ומקורו מדברי הרמב"ם בהל' דיעות. ומלשון רבינו "ועבור זה נתגנה יותר", משמע, שטעם החומר של מוציא שם רע הוא מכח שע"י השקר הוא מוסיף גנאי על חבריו. אמנם עיין רבינו יונה (שע"ת שער ג' אות ר"א) דמשמע מדבריו שחומר מוציא שם רע הוא משום שעובר על שתי מידות, מידת שקר ומידת לה"ר. גם יש לציין, מש"כ רבינו יונה עוד (שער ג' אות ר"ו), שמצד אחד חמיר לה"ר ממוציא שם רע, כי בספרו לה"ר על דבר אמת, יאמינו לו השומעים יותר, כי ניכרים דברי אמת,

הח"ח בהל' לה"ר (כלל א' סעיף א') הציע עיקר האיסור של לה"ר, שהוא לאו גמור מה"ת, וביאר שלה"ר היינו כשהוא דיבורים של אמת, ושם יש בהם שקר נקרא מוציא שם רע, וחמור יותר. הנה הח"ח הרבה להוכיח, בבאר מים חיים (שם), שאיסור לה"ר שייך אפי' אם הדיבורים הם אמת. אמנם, עיין בשדי חמד (מערכת בלמ"ד כלל ס"ג) שהשיג על רבינו הח"ח, דאע"פ שיש ראיות שהמספר גנאי של אמת מיקרי לה"ר, מ"מ יש להוכיח נמי, שהמספר גנאי של שקר נמי מיקרי לה"ר, וכיון שכן, הקשה, שמנלן לומר שחומר איסור לה"ר הוא במספר דברי אמת, דילמא כל מאמרי חז"ל שהפליגו בגנות המספר לה"ר, מיירי רק במספר גנאי של שקר, אמנם בסוף כתב, שאף שהאמת הוא דלה"ר נופל בין אמדבר אמת ובין אמדבר שקר, מ"מ הדין אמת שגם בגנאי של אמת עונשו גדול. ובעיקר הערתו, שמצינו שגנאי של שקר נמי מיקרי לה"ר, באמת מצינו בס' ארח מישרים (שו"ע למדות, סי' ח' אות קטן ד') שהעיר יותר מזה, שהעיר,

### חומרתו הגדולה של מוציא שם רע

**הנה** מצינו חומרות גדולות בחומר עון מוציא שם רע, והא לך לשון רבינו יונה (שע"ת ג קיא), וז"ל, והמוציא שם רע שנאמר (במדבר יד) וימותו האנשים מוציא דבת הארץ רעה במגפה לפני ה'. אמרו רבותינו ז"ל (ערכין טו.) אם המוציא שם רע על הארץ עונשו במיתה. הוציא שם רע על איש ישראל שנתחייב בתורה ובמצות על אחת כמה וכמה. ונאמר (דברים כב) וענשו אותו מאה כסף ונתן לאבי הנערה כי הוציא שם רע וגו'. הנה לא הזכיר הכתוב חטאו על אשר היה מבקש נפש האשה ומסבב להמיתה בבית דין בעדי שקר אשר הביא על זנותה. והזכיר עון הוצאת שם רע. כי הוא העון הגדול יותר מן המבקש נפש לספותה. כי צער הכלימה מר ממות וכן אמרו רבותינו זכרונם לברכה על הוצאת שם רע חייב הכתוב מלקות וממוץ. לא על דבר אשר בקש להמיתה. ואמרו רבותינו ז"ל (ירושלמי ב"ק פ"ח ה"ז) כי המוציא שם רע בדברי פגם משפחה אין לו כפרה עולמית. כי לא דיו במחילת החיים אשר המה חיים עדנה. כי סיבב להחפיר ולהבאיש מולדתם אשר יולידו. וכו', עכ"ל. הרי שמי שהוציא שם רע חייב מיתה בידי שמים, וגם אין לו כפרה עולמית. וביאר התרומת הדשן (סי' ש"ז,

ונמצא שהרי הוא גורם יותר בזיון לנידון בעיני השומעים.<sup>א</sup>)

### כמה סוגי מוציא שם רע

**עיין** בהערות של מו"ר הגאון ר' א. ד. וואכטפויגל שליט"א שהעיר, שלפי טעם של הח"ח, נראה לומר, שיתכן שאמר שקר תוך דבריו, ומ"מ לא הוי מוציא שם רע, והוא בגוונא שלא הוסיף גנאי על חבריו ע"י שקריו. ונראה, שכדאי להוסיף, שמצינו לאידך גיסא נמי, שהרי מצינו שאפי' בלי אמירת שקר ממש, נמי נחשב מוציא שם רע, והוא ע"י שמספר גנאי על חבריו ומשמיט פרטים שיש בהם זכות על הנידון, שהח"ח כתב (הל' לה"ר כלל י' באר מים חיים ט') שזה נמי בגדר מוציא שם רע. גם מצינו שיש ציור שסיפר כל המעשה כמו שהי', ולא חיסר שום פרטים, ומ"מ נקרא מוציא שם רע, והוא אם הי' לו לדון הנידון לכף זכות, והוא על פי מה שדנו לכף חובה מגנהו, קרי לי' הנצי"ב (העמק דבר דברים כ"ד ט) מוציא שם רע. אמנם עיין קובץ מרפא לשון (ח"ח עמ' ר"ח) שמדייק מהרמב"ן פ' כי תצא והח"ח (הל' לה"ר כלל ח' סעיף א') שהם חולקים על הנצי"ב בזה, שהרי ביארו שמעשה מרים הי' לה"ר, והרי היא טעתה בדמיונה ודן משה רבינו לכף חובה, ונמצא שלדעתם, נחשבת כה"ג לה"ר, ולא מוציא ש"ר.

א. עיין עוד פ"ת (חו"מ סי' ת"כ סק"ז) בשם שו"ת שבות יעקב (ח"א סי' ע"ט) בשם האגודה (פרק הזהב) שיותר יש להחמיר דברי בזיון שכן אמת מכשהוא משקר.

רש"י, ותוס', והר"ן, והמאירי, והרא"ש בתשובה, והרשב"א, ורבינו יונה, דהאי מלקות הווי רק מדרבנן משום קנס, וכן נהגו להלכתא (עיין ח"ח בפתיחה לאו י' בבאר מים חיים). אמנם, בהרבה מקומות נהגו לפדות האי מלקות בממון, והראשונים והאחרונים הצדיקו המנהג (עיין שו"ת הרא"ש כלל ק"א אות א', והרב"ב (שו"ת, ח"ג ס"י תתקי"ח [רפ]). ובשו"ת חת"ס (חור"מ ס"י קפ"א) כתב שנהגו לפדות הני מלקות בממון. ונראה, שתוצאה מדינים אלו, נשתלשל המנהג לנדות המבייש חבירו בדברים או המוציא ש"ר על חבירו, עד שיפייסנו כראוי, וכדאיתא מנהג זה בטור ושו"ע (חור"מ ס"י א' סעיף ו', וס"י ת"כ סעיף ל"ח). אמנם גם חומרות אלו שייכים רק כשהוא מוציא שם רע חמור, וכדביארנו לעיל. ונראה שההגדרה שוה כמו שכתבנו לעיל, דהיינו דוקא אם מפרסם בפירסום ובשקר, שחבירו עשה עון גדול.

**והנה** לך לשונות של כמה פוסקים שתראה כדברינו, דו"ל המהרש"ל (יש"ש, ב"ק פ"ח ס"י מ"ב), ומ"מ אם המתחיל אמר לו טמא מטומא או עזות פנים או נבל או שקרן או זייפן או ריק, בכל אותם הדברים אין בהם דין הוצאת שם רע, רק מוטל על נשמת המחרף לפייסו, אבל אין כח ביד ביד לכוף אותו, אם לא שמורגל בכך לבייש

ופסקי מהרא"י ס"י רי"ב) שהא דאין לו כפרה עולמית, הכוונה שאי"צ המבויש למחול לו, ואינו נקרא אכזרי, וכתב שהטעם הוא משום דדילמא איכא איניש ששמע ההוצאת שם רע ולא שמע הפיוס, ודין זה הובא להלכה במשנ"ב (ס"י תר"ו סעקי"א).<sup>ב</sup>

**אמנם** לפי הנראה, לא בכל מוציא שם רע אמרי' חומרות אלו, וכן איתא בס' ארח מישירים (פרק ח' אות קטן ג'), עיי"ש. ונראה, דדוקא אם מפרסם בפירסום ובשקר, שחבירו עשה עון גדול, אמרינן הני חומרות, שהרי כד תעיין בהרבה פוסקים נראה שזהו הגדר. והנני להעתיק כמה פוסקים שתראה כדברינו, בעזה"י. וז"ל הס' חסידים (ס"י מ"ד) מי שהוציא שם רע על חבירו או חירפו בחרפות שלא הי' חשוד בה ולא הכיר בה אדם מעולם, וזה גילהו, אין עונו מתכפר וכו' וכן שנו בתלמוד ירושלמי וכו' אבל הוציא שם רע אין לו כפרה עולמית, עכ"ל. ועיין להלן שנביא עוד פוסקים שכתבו כעין זה.

**עוד** חומרא מצינו במוציא 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

ב. אמנם מ"מ מצינו שהפוסקים (כף החיים אר"ח ס"י תר"ו אות ל"ג בשם ישועות יעקב ופתחי עולם, ובשו"ת מהרי"ל דיסקין, קו"א, אות פ"ב) כתבו שמ"מ אין חיוב על החוטא לבקש מחילה יותר מג' פעמים.

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 הויה 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.

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' נ"ה) שזה שם רע שאינו שם רע, מאי אמרת אפי"ה לאו שפיר עבד 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' תתקי"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 לוקה



## הזמין ארון מסוג סנדרויץ' אדום וקיבל מסוג סנדרויץ' פשוט

הרב ישי יצחק שרגא

רב קהילת מדרש אברהם, רמת שלמה ירושלים

שמה שביקש ביצים של תרנגולת חיה, אין זה משום איכותן של הביצים, אלא רק משום שהמה מסוגלות לגדל אפרוחים.

**ויש** ללמוד מדברי הגמרא, דלולי ההבדל הצדדי בין ביצי תרנגולת חיה לשחוטה, משום שביצים אלו מסוגלות לגדל אפרוחים, המקח היה קיים, ואף שביצי שחוטה איכותן פחותה בהרבה. ומכאן שאם הקונה ביקש מוצר איכותי, והמוכר הביא לו מוצר פחות איכותי המקח קיים. ודברי התרה"ד נפסקו להלכה בשו"ע (סי' רלג ס"א).

**ויש** להקשות על זה לכאור', מתלמוד ערוך (ב"ב פג:): מכר לו חטין יפות ונמצאו רעות, הלוקח יכול לחזור בו. ולכאור' זה ממש נידון דידן שביקש איל שאינו מסורס והביא לו המוכר איל מסורס. וכבר הקשה כן הב"ח שם על התרה"ד, והוכיח, שאף שינוי מועט באיכות המוצר הוי ביטול מקח.

**והנה** הרמ"א שם העתיק את סיום ד' התרה"ד שכ': דאם אכן ידוע שהלוקח אסטניס שאינו אוכל כלל בשר

**שאלה:** הזמין מנגר פרטי ארון לפי מידה, וסוכם על עץ מסוג "סנדרויץ' אדום", שהוא ידוע כהסוג המשובח ביותר מהעץ סנדרויץ'. לאחר שהנגר הרכיב את הארון גילה הקונה שאין הארון מסנדרויץ' אדום אלא מסנדרויץ' רגיל שהוא סוג פשוט יותר.

**כעת** תובע הקונה מהנגר שיפרק את הארון, וירכיב לו ארון חדש מסנדרויץ' אדום כמו שסוכם מראש. הדין עם מי.

**תשובה:** נשאל התרומת הדשן (סי' שכב), בראובן שביקש לקנות משמעון בשר "מאיל מסורס", ומכר לו בשר מאיל שאינו מסורס, אשר ריחו נודף ואינו טוב לאכילה כמסורס, וטען ראובן שמקח טעות הוא, כיון שהוא ביקש איל מסורס. **וכ'** התרה"ד שאין כאן טענת מום במקח, ואף שהאיל שאינו מסורס הוא פחות טוב מהמסורס, וראיה לזה, מדברי הגמ' בביצה (ו:): באדם שביקש לקנות ביצים של תרנגולת חיה, והמוכר הביא לו ביצים מתרנגולת שחוטה שאיכותן פחותה בהרבה, דהמקח בטל, משום שיש לתלות

חיטין לאיל שאינו מסורס, שבחיטין ההבדל הוא גדול, יש לומר דארוֹן סנדויץ' מסוג שונה, שאין זה מקח טעות, שהרי אין הבדל גדול בין סנדויץ' אדום לסנדויץ' רגיל.

**וכמו כן** אף לדעת הבית יהודה יש לומר שאין כאן מקח טעות, שהרי אין כאן שינוי השם בין ארון מסנדויץ' אדום לארון סנדויץ' רגיל, ולשניהם קורים בשם ארון סנדויץ' סתם. וכמו כן א"א לומר שניכר לעין כל שיש חילוק בין סוגי הסנדויץ', שהרי מסתבר שגם איל מסורס ושאינו מסורס יש הבדל מסוים ביניהם שניכר במידת מה, ואפ"ה סובר הבית יהודה שאין זה הבדל מספיק, ולא דמי לחיטין שניכר גריעותו לעין כל.

**ואם** אכן היה המוכר מספק ללוקח ארון מסוג "סיבית", היה זה דומה לחיטין יפות ונמצאו רעות, דארוֹן מסוג סיבית, חלוק בשמו מארון סנדויץ', וכמו כן, ניכר גריעותו לעין כל.

**ועי'** בנתיבות (ס"ק ג) שכ', שאף שיש חולקים ע"ד הרמ"א שכ' שאין חילוק בין איל מסורס לשאינו מסורס, מ"מ למעשה הוי ספיקא דדינא, ולשיטת הרמ"א, ה"ה כל דבר שנראה לב"ד שאין קפידא על כך, אין כאן טענת מקח טעות. ע"ש.

**וגדולה** מזו כ' הרמ"א שם, דאם מכר לו כסף בחזקת כסף צרוף ונמצא כסף סיגים, המקח קיים, דהכל מין כסף. ע"ש. ואף שהאחרונים שם חלקו על

איל שאינו מסורס, דאז המקח בטל. וביאר הסמ"ע (ס"ק ה) טעם הדבר דהמקח בטל: דאז הוי לגביה כמכר לו יפות ונמצאו רעות דהלוקח חוזר בו. עכ"ד. מבואר מדבריו, שיש חילוק מהותי בין "איל מסורס", ל"חיטים יפות שנמצאו רעות". דבחיטים ההבדל בין יפות לרעות הוא גדול ומהותי, אבל באיל מסורס ההבדל הוא קטן ואינו חשוב כ"כ, לכן לא הוי מקח טעות. וע"ע בסמ"ע [ס"ק ב'] שהסביר עוד, מדוע בחיטין יפות ונמצאו רעות הוי מק"ט, כיון דיש קפידא בשם יפות ורעות, דכמה בני אדם מדקדקים לקנות דוקא יפות אפילו ביוקר, ולא רעות אפילו בזול. ע"כ.

**לדברי** הסמ"ע נמצא, דבכל מקום שאין ההבדל גדול אין כאן מקח טעות.

**ובשו"ת** בית יהודה עייאש (סי' סז) כ' לבאר ד' התרה"ד, דיש לחלק בין חיטים יפות ונמצאו רעות לאיל שאינו מסורס בשני אופנים. [א]. חיטין יפות ונמצאו רעות יש כאן שינוי השם, דיפות ורעות חלוקין בשמן, משא"כ ביצים של שחוטה ושל חיה אין להם הבדל בשמן. וכמו"כ איל מסורס ושאינו מסורס אין הבדל בשמו. [ב]. בחיטין ניכר גריעותו לעיל כל, אבל בביצים א"א להכיר בגריעותו, ורק בשעת אכילתו מכיר בגריעותו. ולדבריו איל מסורס דומה לביצים, וכמ"ש התרה"ד.

**ולפ"ז**, כשנבא לדון בדין הארון שקיבל הלוקח מסנדויץ' שאינו אדום, הנה לדברי הסמ"ע שכתב שההבדל בין

הרמ"א [עי' בש"ך ובפת"ש], וכתבו, דכסף צרוף ושאינו צרוף שני מינים הם, מ"מ עדיין אינו דומה לנ"ד, דכבר כ' הנתיבות שם, דכסף שאינו צרוף אינו ראוי למלאכתו, ע"ש. ולפ"ז אין שייך לדמות ארון סנדויץ' מסוג שונה לכסף שאינו צרוף, כיון שכסף שינו צרוף אינו ראוי למלאכתו, אבל ארון מסוג סנדויץ' שאינו אדום ראוי למלאכתו בכל אופן. וכעין זה כ' אאמו"ר שליט"א בשו"ת

והיה העולם [חו"מ סי' מב].

**ומעשה** שהיה באדם שקנה מכשיר "טוסטר" [נותנים בו לחם עם גבינות, ונחרך עד שנהיה כעין צנימים], וביקש מהמוכר טוסטר שיש בו פסים ישרים, והביא לו המוכר טוסטר שיש בו פסים בצורת משולשים, ויש בזה חילוק בצורה שנאפה הלחם, ויש מקפידים על כך, וטען הלוקח למקח טעות. ונראה שנדון זה שונה מהנדון דלעיל,





## פרטי דינים בענין גזל וגניבת גוי

### הרב עמנואל מולקנרוב

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

#### גזל וגניבת הגוי

**בגמ'** בב"ק ק"ג ע"א הובאה ברייתא: אמר ר' שמעון דבר זה דרש ר"ע כשבא מזפירין מנין לגזל גוי שהוא אסור ת"ל אחרי נמכר גאולה תהיה לו שלא ימשכנו ויצא. יכול יגלום עליו ת"ל וחשב עם קונהו ידקדק עם קונהו [וכ"ה בתו"כ בהר סי' ט' ר"ש אומר מנין שגזל הגוי גזל ת"ל אחרי נמכר וכו' ע"ש]. ובהמשך שם: אמר ר"ש חסידא גזל גוי אסור וכו', דאמר רב הונא מנין לגזל הגוי שהוא אסור שנאמר ואכלת את כל העמים אשר ה' אלהיך נותן לך, בזמן שהן מסורים בידך ולא בזמן שאינם מסורים בידך ע"כ. ובתדב"א פט"ו איתא אמרתי לו בני כתיב לא תעשוק את רעך ולא תגזול, רעך הרי הוא כאחיך ואחיך הרי הוא כרעך הא למדת שגזל גוי אסור כי גזל הוא ואצ"ל גזל של ישראל ע"ש. ובב"מ פ"ז ע"ב ובכורות י"ג ע"ב כתבה הגמ' הניחא למ"ד גזל גוי אסור, אלא למ"ד מותר וכו' ע"ש. ומבואר שיש מי שמתיר גזל הגוי. ובסנהדרין נז. הביאה הגמ' ברייתא שגנב וגזל ישראל בגוי מותר ע"ש. ובירושלמי פ"ד דב"ק ה"ג איתא שר"ג גזר על גזילו של גוי שאסור מפני חילול השם משום

מעשה שאמרו הגויים כל תורתכם נאה ומשובחת חוץ מזה שגזילו של ישראל אסור וגזילו של גוי מותר וכו' ע"ש [והובא בתוס' ר"ת ור"א לב"ק ל"ח ע"א]. ובתוספתא פ"י דב"ק הגזול את הגוי חייב להחזיר לגוי, חמור גזל הגוי מגזל ישראל מפני חילול ה' ע"כ.

#### הראשונים שפסקו שגזל הגוי מותר מהתורה

**מעט** מהראשונים פסקו שגזל הגוי מותר [במקום שאין חילול השם]; כ"ד העיטור באות מ' מודעה דף מ"ג סוף ע"ד וז"ל דקי"ל גזל גוי שרי, ואפילו לר"ע דוקא גזל ממש אבל הפקעת הלאותו כיון דליכא חילול השם שרי ע"ש [והעתיקו הר"י קרקושא בב"ב לו. ע"ש].

**וכ"ד היראים** במצוה תכב וז"ל וצריך להזהר שלא יגזול אלו ד' מינים אפילו לגוי, ואע"ג דגזל גוי שרי - כל כמה דלא נפיק מרשות גוי לא מקרי לכם, דאמר רב הונא [סוכה ל.] וכו' לא תגזון אתון וכו' וש"מ מהכא גזל גוי שרי דהא לאחר קנין לא פסלינן ליה משום מצוה הבאה בעבירה הלכך שרי אך שלא יהיה

בעלמא עמד וימודד ארץ וכו' עמד והתיר ממנום עי"ש [והתוס' בב"ק לז. כתבו שדוקא ממנוו שהזיק לגוי התיר ולא לגזול מגוי ממש עי"ש].

**וב"ד מהרש"ל** ביש"ש ב"ק פ"א סי' מ"א ופ"י סי' כ' למעשה שגזל הגוי אסור מדרבנן, אולם לא כהראשונים הנ"ל שפסקו שגזל הגוי מותר אלא שאסור מפני חילול ה', אלא ס"ל שגזל הגוי אסור מדרבנן לא משום חילול ה' אלא משום שירחיק עצמו מן הכיעור ודומה לו ויאכל וישתה את שלו ולא ירגיל את עצמו בגניבה וגזילה עי"ש ב.

**ורש"י** בסנהדרין נז. כתב ישראל בגוי מותר - דלא תעשוק את רעך כתיב ולא גוי, ומדרבנן איכא למאן דאסר משום חילול השם בהגזול בתרא ע"כ. וכתבו המהרש"ל שם וכן הש"ך בסי' שנ"ט ועוד, דס"ל לרש"י שגזל הגוי אסור מדרבנן עי"ש. אולם כבר דחה לנכון בספר כפות תמרים בדף ל' ע"א דרש"י קאי אכובש שכר שכיר וכמו שכתב 'לא תעשוק', ולא אגזל, דלא כתיב ביה 'רעך' עי"ש. ועוד כתב החת"ס בחידושו לסוכה ל' שאין ראיה שרש"י ס"ל כן למעשה אלא שכך ס"ל לברייתא שם. וע"כ אין להחשיב את רש"י מהסוברים שלמעשה גזל הגוי דרבנן.

**והדרכ"מ** באהע"ז סי' כ"ח אות א' כתב בשם מהרי"ו בתשובה סי' קל"ח שהמקדש בגזל או בגניבת גוי הוי מקודשת דאינו אסור אלא משום חילול השם עי"ש, וכ"פ בהגהת שו"ע שם.

חלול השם בדבר עי"ש [ועי' במלחמות ובמאירי בסוכה שם דנקטי שגזל הגוי אסור אך כיון שאינו ודאי שגזל מישראל לכן לא הוי מהב"ע עי"ש]. וכן מפורש בסי' קכ"ד בלאו דלא תגנובו וז"ל וגניבת גוי במקום שברור לו שאינו יודע הגוי הוי כטעות ושריא ואפילו איסור דרבנן ליכא כדאמרינן בהגזול ומאכיל רב כהנא וכו' רב אשי וכו' עי"ש. וכן הבינו בדעת היראים - המג"א בסי' תרל"ז בתחלתו, וכן מפרשי היראים - ווי העמודים ושם חדש בסי' קכ"ד, והשוו דבריו לסימן רנ"ה [בישן שהוא קכ"ד בחדש] עי"ש.

**והחת"ס** בחידושו לסוכה ל' הבין בדעת היראים במצות לא תגנובו שהוא אוסר גזל גוי והקשה סתירה ממצות לא תגזול, וכתב שבאמת ס"ל ליראים שגזל גוי אסור אלא שאין חובה להשיב עי"ש. אולם המעיין היטב בדברי היראים יראה שהעיקר הוא כדעת האחרונים הנ"ל, דהיראים בלאו דלא תגנובו כתב שגניבת 'דעת' של הגוי 'בממון' אסורה וחמורה מגניבת ממון ממש עי"ש היטב. ודעת היראים להתיר גזל וגניבת הגוי.

**וב"ד חידושי הר"ן** בסנהדרין נ"ז ע"א אהא דאיתא שם גזל וגניבה ויפת תואר ישראל בגוי מותר וז"ל הא אתיא אליבא דמ"ד דגזל גוי מותר מן התורה, ופלוגתא היא בפרק הגזול בתרא. ומיהו מדרבנן אסור מפני חילול ה' וכדאיתא התם. ומשמע לי מסתמא דהכי הלכה דגזל הגוי מותר מדאורייתא וכדאמרינן

ב"ק עמ' 99 וז"ל וששאלתם גזל הגוי במקום שאין חילול השם מהו. כך ראינו לענין גזל לא אמרינן חילול השם, אלא הלכה רווחת היא כל גזל גוי אסור ואבדתו מותרת. אבל חילול השם לענין אבדה הוא דאמור רבנן וכו', והא דאמר ליה רב אשי לשמעיה [ב"ק קי"ג ע"ב] אי דגוי אייתי לי וכו' - ודאי כך היתה דעתו של רב אשי דאי גוי הוא - מיתב ליה זוזי דמי, דחס ושלום כי רב אשי משקר וגנב דעת הבריות דאמר רב אשי אסור לגנוב דעת הבריות ואפילו דעתו של גוי. וכ"ד רב שרירא גאון המובא באוה"ג פסחים עמ' 67 וז"ל שאפילו גוים ממונן אסור שלא בזמן כיבוש ושנו חכמים מנין שגזל גוי אסור וכו', ואפילו אבדתו בשביל טעם הותרה, ובמקום שיש חילול השם אף היא אסורה וכו' עי"ש. וכ"כ עוד בתשובה שהובאה באוה"ג גיטין עמ' 22 ושם הוסיף שהוא מדאורייתא וז"ל דמאורייתא אזהר רחמנא לחשובי חושבאנא איניש עם חבריה דכתיב וחשב את שני ממכרו והשיב אח העודף וכו', ואפילו עם הגוי דכתיב בפרשת ישראל הנמכר לגוי וחשב עם קנהו וכו', ות"ר אר"ש מנין שגזל הגוי גזל וכו' עי"ש. וכ"ד ר"ח שהובא באו"ז ב"ק סי' תמ"ה [וכ"ה בראב"ן עי"ש] מסקנא דשמעתין גזל הגוי בזה"ז אסור עי"ש, וכ"ד האו"ז גופיה שם. ובח"ב סי' ש"ו הביא דברי ראב"י"ה בסי' תר"צ בשם אביו ר' יואל דקי"ל גזל הגוי אסור כר"ע וכו' עי"ש. וכ"ד בנו מהר"ח או"ז בדרשותיו

אולם כבר כתב הש"ך בסי' שנ"ט והח"מ באהע"ז שם שבדברי מהרי"ו מבואר לא כך, דשם מיירי במשכון שמכר המלוה לאדם מסוים [שהיה אסור לו לעשות כן דהא אינו שלון] ואותו אדם קידש בזה אשה, וכתב וז"ל דלא הוי גזל אלא כגון ויגזול את החנית אבל האי דמי להפקעת הלואתו דשרי. אע"ג דבמקום דאיכא חילול השם אסור - דילמא אסור הוי אבל גזל לא הוי וכו' עי"ש, הרי שדיבר על הפקעת הלואתו ולא על גזל, אבל גזל באמת ס"ל שאסור ולא מקודשת אם קידש בגזל גוי דהא אסור מהתורה.

**והאחרונים** יישבו את דברי הרמ"א שאע"פ שאיסור גזל הוא מהתורה - חיוב ההשבה אינו אלא משום חילול ה' - עי' בנתיבות שם וביום תרועה למהרמב"ח בר"ה כ"ח ועוד. ולפי האמור אין מקור לזה, דמהרי"ו לא כתב כן, ואדרבה נראה מדבריו שבגזל גמור אינה מקודשת דחיוב ההשבה הוא מהתורה.

#### הראשונים שפסקו שגזל אסור אסור מהתורה

**אולם** דעת הגאונים ורוב הראשונים שגזל הגוי אסור; כ"ד בה"ג בהלכות ב"ק שהעתיק את המימרות שגזל הגוי אסור וטעות הגוי מותרת ואף השמיט את המעשים של רב אשי ורבינא שנראה קצת מדבריהם שגזל הגוי מותר [אף שהראשונים הסבירו שם שאין כונתו להתיר וכמו שנביא לקמן]. וכ"ד רב שר שלום גאון בתשובה שהובאה באוה"ג

הברכה רק בצדקה ובחסדים, לא בגזל ובגנבה ובאונאה ע"כ, ומדבריו מתבאר שהאיסור בגזל גוי הוא מהתורה והוא בכלל לא תגזול, דרך בדברים שהתורה פירטה בהם אחיך או רעך - אין הגוי בכלל, אבל במה שלא פירטה - כולל את כל בני העולם, וצריך לומר שהפסוקים וחשב עם קונה וכו' הם רק גילוי מילתא לסברא זו, אולם אחרי שהתורה גילתה כן - האיסור הוא מצד לא תגזול ממש. וכ"ד ספר הבתים ל"ת רמ"ה וז"ל ומאשר היא תכונה רעה בנפש והאזהרות באו כולן להשלים נפשנו ולמנוע מה שיהיה סבת חסרונה לפיכך אסור לגזול אפילו גוי עע"ז, ואם גזלו יחזיר לו ע"כ, וגם מדבריו מבואר שזהו בכלל לא תגזול. וכ"ד ר' בחיי בכד הקמח ערך גזלה שגזל הגוי אסור מן התורה עי"ש. וכ"ד הסמ"ג ל"ת קנ"ב וז"ל ואפי' לדברי האומר בפרק המקבל שגזלו של גוי מותר זהו בגוי שצער ל' ישראל ואף בזו אין הלכה כמותו אבל בחנם אף הוא מודה שאסור לגזול הגוי והקפידה תורה על גזל הרשעים כמו שנאמר ותמלא הארץ חמס, וכן ראיתי בתוספתא דב"ק [פ"י ה"ח] הגזול את הגוי חייב להחזיר לו וחמור גזל הגוי מגזל יהודי מפני חילול השם ע"כ. וכ"כ סמ"ק מצוה רע"ו והעץ חיים מלונדריץ בריש הלכות גזילה. ויותר מפורש בסמ"ק במצוה רע"א וז"ל אסור לגזול כל שהוא ואפילו מן הגוי וזהו גזל וזהו עושק ולעבור עליו בשני לאוין עי"ש, ומפורש שהוא בכלל לא תגזול. וכ"כ בפשיטות

לפרשת ויצא דגזל גוי אסור עי"ש. וכ"ד ראב"ן שכתב שאסור לגנוב לגוי דלא תגנוב דומיא דלא תרצח ולא תנאף דהוי בין לישראל בין לגוי עי"ש, ומבואר שהאיסור הוא מלא תגנוב ממש. וכ"ד הר"י בכור שור בפירושו לתורה ויקרא כ"ה נ' וז"ל וחשב עם קונהו - מדקדק עם קונהו שאין באין עליו בעקיפין דגזל הגוי אסור ע"כ. וכ"ד מהר"ם בתשובה שהובאה בתשובות ופסקים ח"ב עמ' קי"ח עי"ש. וכ"נ דעת הרי"ד בפסקיו שהביא את הסוגיא שגזל גוי אסור. וכ"כ להדיא הרי"ז לאסור עי"ש. וכ"ד הרי"ף והרא"ש שהעתיקו את הסוגיא לאסור. וכ"ד הרמב"ם בריש הלכות גזילה וכן בריש הלכות גניבה [וכן בפה"מ כלים פ"ב מ"ז], וע"ע לקמן. וכ"ד הרמ"ה בסנהדרין נ"ז ובב"ק קי"ג בשטמ"ק עי"ש, וכן בשטמ"ק ב"ק פ"ג ע"א בשם ר' ישעיה והרמ"ה עי"ש. וכ"ד הרמב"ן בפירושו לתורה דברים כ"ג כ' וז"ל ביאר בכאן שיהיה רבית הנכרי מותר, ולא הזכיר כן בגזל ובגנבה כמו שאמרו גזל גוי אסור, אבל הרבית שהוא נעשה לדעת שניהם וברצונם לא נאסר אלא מצד האחווה והחסד, כמו שצוה ואהבת לרעך כמוך, וכמו שאמר השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל וגו' ועל כן אמר למען יברכך ה' אלהיך, כי חסד ורחמים יעשה עם אחיו כאשר ילוננו בלא רבית ותחשב לו לצדקה. וכן השמיטה חסד באחים, לכך אמר את הנכרי תגוש, וקבע לו ברכה, כי הכתוב לא יזכיר

גזילה מגניבה שבשניהם יש איסור תורה, והמעין בספר הבתים ובסמ"ק הנ"ל יראה שהם למדו כן בדעת הרמב"ם שהאיסור הוא איסור תורה.

**וע"כ** ודאי שהעיקר הוא כדעת רובא דרבוותא שגזל הגוי אסור מהתורה.

האם חיוב השבה בגזל הגוי הוא מהתורה מדין והשיב את הגזלה או מדרבנן

**הנה** זה שיש חיוב להשיב גזל הגוי - מפורש כן ברמב"ם שהעתקנו לעיל, וכן בתוספתא ב"ק פ"י [שהבאנו לעיל מהסמ"ג], והוא דין פשוט. אלא שהזכרנו לעיל שדעת מהרמב"ח והנתיבות ועוד אחרונים, שאין זה מדין והשיב את הגזילה אלא מדרבנן בעלמא, והם כתבו כן ליישב קושיית הש"ך על הרמ"א באהע"ז סי' כ"ז, וכבר כתבנו שהעיקר כהבנת הש"ך ולא כרמ"א, ואין מקור לדברים אלו.

**ובעיקר** הדין. בספר גזע ישי [ליוורנו תר"ב] במערכת ג' אות רמ"ה הביא ראיה ברורה שיש חיוב השבה מהתורה, מדכתב הרמב"ם רפ"ב מהלכות גניבה שהגונב את הגוי או את ההקדש פטור מלשלם את הכפל שנאמר 'שלם שנים לרעהו ולא להקדש ולא לגוי ע"ש' [והוא מהמכילתא], הרי שרק מהכפל פטור אבל קרן חייב מדאורייתא [וכבר כתבנו לעיל שאין לחלק בין גזילה לגניבה ודלא כמו שצייד הגזע ישי שם].

**הרדב"ז** בח"ד סי' אלף רע"ו שגזל הגוי אסור מן התורה ע"ש.

**ובדעת הרמב"ם**. בריש הלכות גניבה כתב הרמב"ם ואחד הגונב ממון ישראל או הגונב ממון הגוי ע"ש, הרי שגניבת ממון גוי בכלל לא תגנוב היא. ובריש הלכות גזילה כתב הרמב"ם ואסור לגזול כל שהוא דין תורה, אפילו גוי אסור לגזלו או לעושקו ואם גזלו או עשקו יחזיר ע"כ, וכתב הכס"מ ודייק רבנו לכתוב אסור לגזלו או לעשקו ולא כתב שעובר עליו בל"ת לומר שאין איסור זה מן התורה ע"כ. אולם רוב האחרונים חלקו על הכס"מ מהא דכתב הרמב"ם בהלכות גניבה הנ"ל שהוא מהתורה - עי' בש"ך, פר"ח ומחנ"א שהובאו בספר הליקוטים שם ועוד רבים מהאחרונים. אמנם בחידושי הר"ן סנהדרין נ"ז לאחר שכתב שההלכה שגזל הגוי אסור מדרבנן כתב וז"ל וכן משמע לי שכן דעת הרמב"ם ז"ל בפ"א מהלכות גזילה שכתב מצות לא תעשה שלא לגזול את 'חבירו', ובהלכות גניבה כתב שלא לגנוב אחד גוי עובד ע"ז ואחד ישראל ע"כ, הרי שאדרבה הביא את דברי הרמב"ם בהלכות גניבה וכתב שיש חילוק שגניבה היא מהתורה וגזילה מדרבנן. אולם דבריו צ"ע, דהא אדרבה גניבה נלמדת מגזילה וכפי שכתב המ"מ בהלכות גניבה וז"ל ודין הגוי בפרק הגזול ומאכיל דגזל הגוי אסור וה"ה לגנבתו ע"ש, וא"כ אם גניבה דאורייתא כ"ש גזילה. והעיקר הוא כמ"ש שאר האחרונים בדעת הרמב"ם ללמוד

רשאי למחות, כ"כ הרא"ש בתוספותיו בשם מהר"ם והובא בשטמ"ק [ע"כ, ומבואר דתוס' ס"ל כדעת הטור שמותר להטעות את הגוי אם אינו יודע שמטעהו.

**אולם** הדרכ"מ הביא את המרדכי [ב"ק סי' קנ"ח] דס"ל שאסור להטעות הגוי דהא אסור לגנוב דעת הגוי אלא רק אם טעה מאליו שרי עי"ש. והמרדכי כתב כן בשם ראב"ה, ומקור דבריו הוא מהאו"ז [ב"ק סי' תמ"ו] שכתב כן בשם ראב"ה עי"ש, וכ"ד מהר"ח או"ז בדרשותיו שם, וכ"ד ראב"ן, וכ"ד הריא"ז שם, וכ"ד הרמב"ם בפ"ז מגניבה ה"ח וכן האריך בפה"מ כלים פ"ב מ"ז עי"ש, וכן העתיק הסמ"ג, וכ"ד ספר הבתים מצוה רמ"ד, וכ"ד המאירי, וכן הביא האגודה בשם רשב"ם.

**והנה** לדעת התוס' והטור הקשו האחרונים איך מותר להטעות הגוי והא אסור לגנוב דעת הגוי - עי' בחידושי הרע"א בחולין צ"ד. ועי' בדברי יוסף [רונזברג] יו"ד סי' ס"ה סי"א [סי' תל"ח] ובדברי יוסף [בירדוגו] חו"מ סי' ש"ח שכתבו תירוצים דחוקים בדעת התוס'.

**והרמ"א** בסי' שמ"ח ס"ב כתב בסתמא שמותר להטעותו, ובשם י"א שאסור להטעותו אלא אם טעה מעצמו שרי עי"ש. ודעתו נראית להיתרא כדעת התוס' והטור, אולם להאמור העיקר הוא כדעת רוב הראשונים וכפשטות הסוגיא שלהטעות אסור מדין גניבת דעת וכל ההיתר הוא אם טעה מעצמו.

ועוד הביא שם מהשער המלך ריש הלכות גזילה שהוכיח מהרמב"ם פ"ז מגזילה ה"ז שכתב שהכופר לגוי ונשבע אינו משלם חומש שנאמר וכיחש בעמיתו עי"ש, והוא תוספתא פ"י, ואם לא היה חייב להשיב את הקרן - הו"ל נשבע על דבר שאין בו כפירת ממון שפטור, אע"כ שחייב לו ממון עי"ש [ומה שדחה הגזע ישי - אינו נראה]. ועוד הביאו כמה אחרונים ראייה מדברי התוס' בפסחים כ"ט ע"א שכתבו שהגזול גוי חייב באחריות עי"ש, ובפשטות הדברים זהו מדין והשיב את הגזילה. וכ"נ מפשט דברי הרמב"ם בריש הלכות גזילה שכתב שהגזול את הגוי חייב להחזיר, ונראה שהוא מאותו דין של ישראל ולא דין מיוחד מדרבנן וכיו"ב. וגם לא כתבו הראשונים נפ"מ בין חיוב ההשבה בישראל לגוי. וכן מוכח מדברי מהרי"ו - מקור דברי הדרכ"מ, שבגזל הגוי אינה מקודשת ורק בהפקעת הלוואתו ס"ל שהוא משום חילול ה' עי"ש.

**וע"כ** נראה שהעיקר הוא שחיוב השבת גזל הגוי הוא מהתורה מדין והשיב, כישראל.

#### הטעייית הגוי

**הטור** בסי' שמ"ח כתב שמותר להטעות את הגוי. והב"ח שם הביא את דברי התוס' בדף קי"ג ע"ב שכתבו גבי יכול יגלום עליו וז"ל אע"ג דטעות גוי מותר - אסור להטעותו במקום שהגוי יודע שגוזל ועושה עצמו כלא ידע [שאינו

## הפקעת הלואתו

להפקיע הלואתו וכדעת רוב הראשונים,  
וכן עיקר.

### סיכום

**א. דעת רוב הראשונים** שגזל וגניבת  
הגוי אסור מהתורה, וכן עיקר.

**ב. גם חיוב השבה** בגוי הוא מהתורה  
מדין והשיב כמו בישראל.

**ג. טעות הגוי** מותרת, אבל הטעיית הגוי  
אסורה לדעת רוב הראשונים  
מדין גניבת דעת שאסורה אפילו בגוי.

**ד. הפקעת הלואתו של גוי** מותרת.

**בגמ' ב"ק קי"ג ע"א** מבואר שהפקעת  
הלואתו של הגוי מותרת. וכ"פ  
הראשונים, מלבד הרמב"ם שלא הזכיר  
דין זה דהפקעת הלואתו שרי בחיבורו  
ונראה דלא ס"ל כן וכפי שכבר עמד בזה  
היש"ש בפ"י סי' י"ח עי"ש. וכ"פ להדיא  
המאירי שם וז"ל נמצא שאף עובדי  
האלילים וכו' אסור לגזלם, ואם נמכר לו  
ישראל אסור לצאת מידו בלא פדיון וכן  
אסור להפקיע את הלואתו עי"ש.

**והרמ"א בסי' שמ"ח ס"ב** פסק שמותר



## אב שקנה דירה לבנו אם יש בזה משום דינא דבר מצרא

הרב חיים אריאל נפתלי הלוי

מח"ס ישמח אב, וחבר בית מדרש גבוה, ליקווד

**נשאלתי** מאת ידידי הרה"ג .... ירושלים.  
אב זקן שרוצה לקנות דירה  
בבנין לילדיו, אם יש לזה דינא דב"מ,  
כיון שלא הוא משלם אלא בנו משלם  
וצ"ע. וכן להיפך בן צעיר להורים  
מבוגרים.

**ב. תחליך** הקניה כך הוא, נותן הלוקח  
הצעת מחיר שבו הוא מוכן  
לקנות את הבית, ומצרף בזה מכתב מבנק  
שמאשר שיש לזה הלוקח יכולת להוציא  
כזו הלואה. ולאחר מכן חותמים חוזה,  
שבאותה שעה צריך הלוקח לתת חלק  
ממעות המקדמה של הקניה.

**הרצוי** הוא לתת מקדמה של עשרים אחוז  
מערך הבית, ישנם שמשלמים  
פחות, ועליהם לשלם תוספת ביטוח להגן  
על ההלואה. וביום שחותמים חוזה מביא  
הלוקח חלק מתוך העשרים אחוז, והשאר  
ליום הקניה.

**כסף** זה שהביא הלוקח מופקד אצל עורך  
דין עד יום הקניה. לאחר מכן  
הלוקח מוצא בנק שיתן לו הלואה לבית,  
וביום הקניה, הלוקח משלם את שאר  
כספי המקדמה, בתוספת כל מיני  
תשלומים שקשורים לרכישת בית. הבנק

**א. תשובה:** הנה הנחת אבן הפינה  
וממנה יתד לכל הבנין.  
כאן בחור"ל בכדי לקבל משכנתא לקנות  
בית, בודקים בעיקר שני דברים, א'  
הכנסה - שיש יותר מפי שנים מסך  
החודשי של המשכנתא, וכמובן שאין  
חובות אחרים על שם הלוח. ב' קרדיט -  
כלומר נאמנות הלוח לשלם, דהיינו צריך  
שיהיה לו לאדם היסטוריא נקיה של  
הלואה ותשלומים כגון כרטיסי אשראי או  
תשלומים על מכוניות וכדו'.

**פעמים** שיש לקונה חובות נוספים כמו  
כרטיסי אשראי שטרם שולמו  
במלואם או מכונית, ואין ביכולתו  
להוציא הלואה מהבנק. ולכן הוא מבקש  
מאביו או חמיו וכו' או איזה קרוב,  
(פעמים זה נעשה על ידי צירוף ההכנסה של  
הבעל והאשה) שיחתום כקונה שני על



על ידי הבן, נמצא שהאב הוא הלוקח של הבית, ונותן מתנה לבנו.

**וכן** אם גם הבן הוא חתום כלוה על המשכנתא. וכל תשלומי המשכנתא ישולמו על ידי הבן, אלא שמעות המקדמה נתן האב למוכר.

**נמצא** שהאב הוא נחשב כלוקח של הבית יחד עם בנו, בשני מקרים אלו, אם אח"כ יתן שטר מתנה לבנו בזה יש לדון.

**קודם** יש לעיין בסברות שכתב מרן הב"י (סע' ח"י) למה לוקח שנתן מתנה אין בה דין מצרנות. וז"ל, נראה שהטעם משום דכיון דדינא דבר מצרא אינו אלא משום ועשית הישר והטוב איכא למימר דניחא ליה לאיניש שיורשיו יזכרוהו על נחלתו שהניח להם ואפילו הניח להם נחלות אחרות כל כמה דשבק להו טובא טפי יזכרוהו. וכן ניחא ליה לנותן שמקבל מתנתו יזכרוהו על מתנתו וכל כהאי גוונא ליכא ישר וטוב דכיון שמת אי אפשר לו לקנות נחלה במקום אחר להורישם והיורשים אולי יאכלו המעות וכן נמי איכא למיחש במקבל המתנה. ועוד יש לומר במקבל מתנה כיון דקיימא לן (שם קח:) מתנה לית בה דינא דבר מצרא אף על פי שמקבל מתנה זה מכח הלוקח הוא ולוקח גופיה מסלקו המצרן מכל מקום מאחר דהוא גופיה לית ביה ועשית הישר והטוב לא מסלק ליה דאמי שהקרקע בידו שדייה רבנן לועשית הישר והטוב. עכ"ל. **והטעם** השני כלול בו שלושה טעמים, שכתב מרן בב"י סעיף נד, למה

מעביר מעות המשכנתא למוכר. ובזה נגמרת העיסקא.

**ג. על** פי האמור, נביא כמה דוגמאות ובע"ה נפרט מה שנראה ההלכה בהם.

**א - אב שקנה לבנו במעות מזומנים או אפילו משכנתא, וגם את המשכנתא ישלם האב,** אם קודם שבא המצרן לערער נתן הבית במתנה לבנו זהו דין מפורש בדברי מרן הש"ע והרמ"א (סי' קע"ה סע' ח"י) נתן הלוקח הקרקע במתנה לאחר, שלא באחריות, אין המצרן יכול לסלקו, והוא שלא יהא רמאות בדבר. וכתב הרמ"א. ויש חולקין (טור ונ"י פרק המפקיד), וכן נראה לי עיקר. ע"כ. ולכן תלוי הדבר מי הם הקונים, אנן דנקטינן כדעת מרן, או אחד מבני אשכנז, דס"ל כדעת הרמ"א. והני מילי לאחר שנתן המתנה לבנו אבל קודם לכן או לפני שקנה אם בא המצרן ומערער כדין, מסלקו.

**ב - אם הבן משלם את מעות המקדמה וגם את כל המשנתא, אלא שהאב רק חתם על המשכנתא מפני שאין לבן היסטוריא מספיק טובה כדי שיתן לו הבנק הלואה על שמו, או שאין לו הכנסה כדי פי שנים, ודאי יש בזה דרב"מ. כיון שאין כאן מתנה של כלום שהבן הוא הקונה והוא המסתלק.**

**ג - אב שלקח הלואה על שמו וגם נתן את מעות המקדמה על הבית מכספו, אלא ששאר תשלומי המשכנתא ישולמו**

שטוען הבן, אבי קנה לי, אין בזה כדי לסלק מעליו דב"מ, בפרט שהוא התחייב לשלם.

**אלא** שעתה יש לדון בזה, כיון שבחלק יש כאן מתנה הוא חלק האב שקנה גם הוא על ידי שהביא מעות המקדמה ונתנם לבנו, ושמו רשום גם על ההלוואה. וזהו מתנה שנותן לבנו, שרושם לו שטר מתנה, שהרי לעולם לא יבקש מבנו שיחזיר לו מעות אלו. ובודאי עשרים אחוז מהבית הזה שייך לאב, ונתנם לבנו במתנה. וחלק האחר יש כאן מכר, מה שהבן התחייב לשלם. אם בכה"ג יש דינא דבר מצרא.

**ונראה** ללמוד מתוך דברי הרב משחא דרבנותא (סי' קע"ה סע' מז) לנידון דידן וז"ל, לכאורה נ"ל לדמות דין זה למ"ש מור"ם ז"ל וז"ל קנתה היא ובעלה ביחד אין יכולין לסלק אפי' הבעל וכתב הסמ"ע ז"ל וז"ל קנתה היא ובעלה וכו' פי' וידוע שיש לו ממון בפני עצמו שאין יכולין לסלק אותה משום הכי גם לבעלה אין יכולים לסלק כיון שבמקח אחד קנאוהו ביחד עכ"ל וא"כ כמו שבאיש ואשה אמרינן כיון שבמקח אחד קנאוהו האיש נגרר אחר האשה ואין יכולים לסלק הבעל ג"כ נאמר בנ"ד שחלק המכירה נגרר אחר חלק המתנה ולית בה דינא דב"מ כך היה נר' לכאורה, אבל זה ליתא שהרי דין זה מועתק מהריב"ש ז"ל סי' שס"ט שנתן טעם להאי מילתא וז"ל שכיון שאינו יכול לסלק האשה הנה גם הבעל נקרא בן המצר לחלקו מפני חלק

מקבל מתנה אין בו דינא דבר מצרא. א' משום דבשלמא במכר אומר המצרן כיון שזה רוצה למוכרה אילולי שקנית אותה הייתי אני קונה אותה ומשום הישר והטוב מסלקינן ליה אבל במתנה אין המצרן יכול לומר לו כן שהרי לא היה זה רוצה למוכרה ואם כן גם בלא מקבל המתנה לא היה המצרן זוכה בה. ב' אי נמי דבמכר לא איכפת למוכר שיקנה זה או זה ומשום הכי אית ביה דינא דבר מצרא אבל במתנה רוצה הנותן שיתקיים ביד המקבל מתנה להיות לו לשם, שנתן לו אותה המתנה ואותו שדה. ג' אי נמי המקבל מתנה ניחא ליה להיות בידו שדה זו לשם שמפני עבודתו הטובה נתנו לו מתנה זו וכל כי האי גוונא ליכא עשיית ישר וטוב.

**ועתה** לטעם הראשון שכתב מרן, כיון שהבן משלם את רוב תשלומי הבית, נמצא שאינו יכול לומר ניחא לבעל המתנה שיזכרהו וכו', אבל טעם השני קיים, ששתים מתוך שלושת הטעמים שכתב מרן במקבל מתנה, קיימים. א' שאין המצרן יכול לומר לבן, הנח לי ואקנהו, שאין הבן בעל דברים ידידה, אלא אביו נותן המתנה. ב' שיכול הבן לומר דניחא ליה שיהיה בית זה בידו מפני שאביו קנה לו.

**אמנם** יש לדחות כל הנ"ל, כיון שגם האב לא היה נותן מעות המקדמה, ללא התחייבות הבן לשלם שאר תשלומי המשענתא, וא"כ יכול המצרן לטעון הנח לי ואקנהו, ומה

**ולכן** בנידון דידן שהאב נתן מתנה לבנו, ובא המצרן לערער על הבן, הרי כיון שמחלק המתנה אינו יכול לסלקו, ה"ה שאינו יכול לסלקו משאר המקח, כיון שהוא נעשה שותף ומצרן לשאר הבית. כמ"ש הריב"ש בהדיא בתשובה (סי' שסט). ואינו דומה לסע' ז, דהתם היה קנין אחד מהמוכר ללוקח, בזול. והכל אחד הוא. משא"כ כאן.

**ולכן** לאחר שנתן האב מתנה אין דין ב"מ. ואין בזה הערמה כיון שידוע שלבן לא היה יכולת לקנות אלא"כ אביו הצטרף לקניית הבית, ונתן למוכר כל מעות המקדמה.

**אבל** קודם שנתן האב במתנה או קודם המקח יכול המצרן לערער.

**ואין** העצה שיתן האב מעות לבנו שיקנה הוא בעצמו. אלא האב גם הוא צריך להיות שותף בקניה ולתת ממועות שלו, וחלק ההוא יהיה מתנה, באופן שאינו הערמה.

ד. עוד דוגמא שבה אב נותן מתנה לחתנו או לבנו, לפי התנאים המסוכמים בין הורי חתן וכלה.

**שהנה** בש"ע (סע' מז) כתב המוכר לאשה או ליתומים קטנים, וכו' אין בו משום דינא דבר מצרא.

**ועלה** כתב הגרעק"א (סע' מז) וז"ל, נ"ב בתשו' הראנ"ח ח"א סס"י קיט כתב כיון דמכרו לנדוניית אחותם הוי כמו אשה שמכרה דאין בו דין מצרנית. ע"ש

האשה שיש לו קנין פירות וכו' אבל אם אין נכסים ידועים לאשה או יש לנו לומר שהערמה היא זו כדברי הרשב"א ז"ל עכ"ל עש"ב הרי לך בהדיא דטעמא הוא מפני שהבעל נקרא בן המצר מפני חלק אשתו ולא מטעם שכתב הסמ"ע ז"ל שבמקח אחד קנאוהו וא"כ בנ"ד דלא שייך האי טעמא לא אמרינן שחלק המכירה נגרר אחר חלק המתנה והראיה לזה ממ"ש מרן ז"ל בס"ז קנאה הלוקח במנה והיא שוה ק"ק אם היה נותנה כן לכל אדם כגון שמוכר מחמת דוחק לא לא יתן לו המצרן אלא מנה ואם לא היה נותנה לאחרים צריך ליתן לו ק"ק וכתב הסמ"ע ז"ל וז"ל על המצרן להביא ראיה דהלוקח הוא מוחזק בה וכו' ובודאי משום חיובו דזה הלוקח בעיניו הוא שמכרה לו בזול עכ"ל הרי לך בהדיא שמה שהוזילה לאוהבו ומכרה לו שוה מאתים במאה לא אמרינן שזה נקרא מתנה והמתנה לית בה דינא דב"מ, דכל שמכרה במעות לא אמרינן שזו נקראת מתנה אלא מכירה היא ואית בה דינא דב"מ, דמה שמכרה בזול לאוהבו המצרן נותן דמי שיוויה אם לא היה נותן כן לאחר כמו שחילק מרן ז"ל וזה פשוט שזו נקרא מכירה ולא מתנה. עכ"ל.

**ומבין** ריסי עיניו ניכר דס"ל שחלק מתנה וחלק מכר לית בה דינא דבר מצרא. והיינו דומיא דקנתה אשה ובעלה, ולאשה נכסים ידועים. וע"ע במש"כ בזה במה ששלחתי לכת"ר סוף ענף ב.

בב"י והרמ"א סע' נא. ואע"פ שהאחרונים חלקו, לא מבעיא לדין דקי"ל כמרן, והלוקח זוכה בטענת קים לי, אלא גם אחינו האשכנזים יכולים לומר קים לי כהרמ"א והב"י.

**ויש** לי אריכות בזה בס"ד שאני רוצה לכתוב בעה"י, ולהוכיח שמה שהקשו האחרונים שם סע' נא, לכאורה אין בבנין דין שותפות אלא לדעת בעל העיטור, ויתכן שכן גם דעת הרשב"א בתשובה, ואין כן דעת מרן, כיון שלכל אחד חלק מיוחד בבנין לדירתו, ואין לשני חלק בזה.

ו. **וגם** מש"כ הרמ"א סוף סע' מז, שאע"פ שלאשה ליכא דרב"מ מ"מ שותף יכול לסלקה. האחרונים דנו בזה, עיין כנה"ג מטה שמעון וכו', מ"מ מדויק מדברי מרן סע' מט, שגם שותף אינו יכול לסלק. יעו"ש.

**כתבתי** בדרך פלפול, וכת"ר יודיעני דעתו בזה.

יום השישי בשבת קודש

כו לחודש סיון התשפ"ג

הצער בא"י

חיים אריאל נפתלי הלוי

ממילא מכ"ש אם הלוקח קנה ויחד הקרקע לקנותה ליתנה לנדה בתו להכניס הקרקע להמשודך לה, דהוי כמו אשה שקנתה דאין בו דין מצרנות. [לכאורה מסקנתו כאן דלא כהב"י בשם הריב"ש תקא גבי קנה לקטן. מיהו לכאורה מרן בסע' יח לא פסק כהריב"ש. יעו"ש].

**כלומר** אע"פ שהאב קנה הוי כאילו אשה דהיינו בתו קנתה.

**וע"ע** בפת"ש (סע' מג ס"ק יז), שכתב, עיין בתשובת גאוני בתראי סוף סי' נז שכתב דה"ה מוכר לצורך נדוניית בתו שהיה נחוצה להשיאה להמשודך ולא היה לו לסלק הנדה, הוי כמו למזון הבנות כו' ע"ש. וצ"ע. עכ"ל.

**אמנם** מדברי חידושי הגרעק"א שהביא מהראנ"ח, משמע שיש לדמות לאשה שקנתה.

**ולכן** גם בשעת הקניה קודם שיתן האב המתנה, אין בזה משום דרב"מ, ועל המצרן להביא ראיה.

ה. **ואם** מי שדר בבנין יכול לסלק מדין שותף, הנה לכאורה אין לדייר בבנין דין שותף אלא מצרן כמו שמבואר





# בית תלמוד





## בירור סוגיית ברירה

הבה"ח שאול יואל חייט הכהן

ישיבת שער התורה, קווינס ניו יורק

**נתבאר** בכמה מקומות בש"ס דנחלקו התנאים אם יש ברירה או אין ברירה.

**והנה** הציור הפשוט של ברירה הוא כשאדם עושה חלות, ומפרש את הדבר שעל ידו יחול החלות ותולה אותו בדבר שעדיין אינו קיים, אלא יבוא לאחר זמן. כגון הכותב גט לשם אשתו, אבל לא מפרש לאיזו אשה נכתב, אלא הדבר יתברר ע"י פעולה שעדיין לא באה. ונמצא שכתב גט לאחת משתי נשיו, אבל בשעת הכתיבה לא נתפרש לשם מי מהן נכתב.

**ולכאורה**, הפשט הפשוט במחלוקת התנאים בברירה הוא שכדי להחיל חלות על תנאי, צריך אדם לפרש את התנאי ולבאר מהו הדבר שיגרום לחלות לחול. ונחלקו התנאים אם פירוש של דבר שאינו ידוע כעת אלא יבוא לאחר זמן הוא פירוש טוב או לא.

**ויש** לדון מהי שיטת רש"י בזה:

**הנה** הגמ' בעירובין (לו:) דנה בדעת רבי יהודה אם סובר יש ברירה או אין ברירה. ומיירי שם במניח בערב שבת שני עירובין בשני צידי העיר, ומתנה שיחול דין העירוב על איזה מהם שירצה למחר. וכתב רש"י בביאור הצד שאין ברירה: "דכי בריר למחר אמרינן שמא אתמול כי קנה עירוב לאו דעתיה אהך הוה אלא אאידך". ולכאורה כוונתו שהצד שאין ברירה הוא שחוששים שאף שאמר "איזה שארצה למחר" באמת כבר בשעה שהניח העירוב רצה והחליט בדעתו לצד אחד, (\*) וא"כ עירובו לא חל על מה שנתברר, שהרי לא תלה, למעשה, במה שאירע באמת.

**ונראה** שישנם שני דרכים לבאר כוונת רש"י, כשאומר שחוששים שמא רצה בצד האחר:

א. עיין לקמן, שנדון מה כוונת רש"י באמת [במה, באמת, תולה החלות]. אף שיש לדון בזה, לכאורה, לשני הצדדים שנוכל לומר, עדיין יוצא ראייה מזה למה שאמרנו. עיין לקמן. [כמובן, גם בלי ראייה זה, יש לנו ראיות אחרות].

הסיבה שחל על דבר אחר ולא על זה ולכן פירש שחיישין שכיון לצד השני. וצריך לומר שסובר שבנקודה זו קאי המחלוקת אם יש ברירה או אין ברירה, שחולקים אם מניחים שכיוון לדבר נכון.

**ויש** לדון למה היה חלותו היה תלוי במה שהיה חושב, ולא רק במה שאמר.

אפשר שהסיבה הוא מפני שחשבו (וזה מהני בפני עצמו), או שמניחים שכיוון לכך כשאמר הדיבור שלו, שאין אדם מוציא דברים לבטלה, וידע שלא היה חל כיון שאין ברירה. במילים אחרים, אולי יש לנו הכרח לפרש את דבריו כן- שאילו אמר ברירה לא היה חלות חל- ואז חלות חל ככה. כמו כן, יש לומר שיודעים שרוצה כן כיון שרוצה שייתלה על מה שיהיה. כיון שאמר שרוצה שייתלה במה שירצה, יודעים שגם רוצה שייתלה במה שחושב שרוצה, שפשוט שסובר שמה שחושב שירצה הוא אותו שירצה. ותחשב ותבין.

**וא"כ**, מצאנו, לכאורה, שתי דרכים עיקריות בשיטת רש"י:

**מהלך א'**. שלא חל הדיבור שלו על מה שהוברר כיון שמתחילה חשב על דבר אחר ואותו דעת הוא המכריע. ובזה יש לדון אם אותו דעת הוא פירוש למה שירצה או שהוא רצון אחר.

**ומ"ד** שאמרינן יש ברירה יש לבאר בג' אופנים:

**א. מניחים** שחשב על דבר הנכון.

**ב. מניחים** שלא חשב, ואז מה שחל היה מה שהתנה מתחילה.

**א. דחושים** שהיה סבור שלמחר ירצה לצד אחד, וכשאמר "איזה שרצה" כבר נתכוין לאחד מן הצדדים, וקבע בדעתו לערב לפי מה שרוצה.

**ב. דחושים** שרצה באחד. ואף שהתנה, באמת בשעת הנחת העירוב לא היה חפץ בתנאי אלא רצה מה שחשב.

**ולשון** רש"י, כמובן, אפשר לפרש כשני הצדדים, שאומר, "לאו דעתיה אהך הוה אלא אאידיך", דיש לפרש שכך רצונו ויש לפרש שכך היה סבור שיקרה.

**אכן** יש לפרש דברי רש"י באופן אחר, דמה שכ' רש"י שהיה דעתו אאידיך אין כוונתו שמטעם זה אמרינן דאין ברירה, אלא שלא נימא שיש להניח שחשב על הדבר הנכון. לזה כ' רש"י דאולי חשב אאידיך. אבל עיקר הסברא שאין ברירה הוא משום שתלה החלות על פי פעולה שלא נתבררה עדיין, אלא שאם כוון לצד הנכון היה חל על פי רצונו או מחשבתו. ולזה מפרש רש"י שא"א להניח שכיוון לדבר הנכון.

**ואם** נפרש כן דברי רש"י, צריך לומר שמי שסובר יש ברירה ס"ל שמניחים שאכן כיוון לדבר הנכון. ונמצא, שלמהלך הראשון שכתבנו, יש רק ענין אחד למ"ד אין ברירה, והוא מה שחשב על דבר אחר. זהו מה שעושה שלא חל, וזהו מה שעושה שחל על דבר אחר. ולמהלך השני אינו כן, אלא יש שני דברים - יש סיבה שלא חל, ויש סיבה שחל על דבר אחר, ורש"י מפרש מהי



חברתה". ולכאורה, אילו אמרנו כפשט הפשוט דאין ברירה היינו שלא חל כלל, לא היה לו להיות ספק, אלא בוודאי לא חל, כיון שלא בירר על איזה חפץ רצה שיחול החלות. גם לא היה לו לרש"י לומר שהצד שלא חל הוא שהם של חברתה, אלא שאינם של כל אחד (ששם שניהם קונים אחד בברירה).

**ב. בבבא קמא (טט:)** מביא הגמ' ברייתא בענין קונה יין מן הכותי. והוא הברייתא שהביאה הגמרא בגיטין, ונחלקו שם התנאים אם יכול אדם שקנה מן הכותי להפריש על ידי ברירה. וכ' רש"י (ב"ק שם) שאם אין ברירה לא מהני משום ש"לית להו ברירה לומר מן החולין הוא שותה ותרומה ומעשר נותרין בנוד". לכאורה, אילו רש"י סובר שאם אין ברירה לא חל כלל, היה לו לומר שאין ברירה לומר שמחולין הוא שותה. וממה שאמר "ותרומה ומעשר נותרים בנוד" משמע שכשאין ברירה הבעיה הוא שאין תרומה ומעשר נותרין בסוף והיינו שהאיסור הוא שמא שותה תרומה ומעשר, שאולי מה שעשה לתרומה ומעשר הוא מה שעתיד לשתות. וזה ניחא לפי מה שפרשנו בדעת רש"י, שהטעם שאין ברירה הוא כיון שאפשר שחשב על צד האחר כשעושה החלות. וא"כ החשש הוא שבאמת חל החלות על אותו דבר אחר.

**ג. כמו כן כ' ברש"י מעילה (כב.),** שעל אותו ברייתא אומר, "ועל כל כוס יש לומר שהוא תרומה ומעשר, ואפילו

**ג. לא** חוששים למה כיוון, שמה שאמר הוא העושה שהחלות חל.

**מהלך ב'.** לא חל דיבור שלו כיון שמפרש על פי מעשה שיבוא לאחר זמן. ולא חל מחמת מחשבתו כיון שאין יודעים אם מחשבתו נכונה.

**ומ"ד** שאמרינן יש ברירה יש לבאר בב' אופנים:

**א. חל על דיבור שלו אף שלא פירש כל כך.**

**ב. לא** חל על דיבור שלו, אבל מניחים שדעתו היה נכון. וכן צריכים לומר מרש"י זה.

**והנה** מצינו דרש"י אזיל לטעמיה במקום אחר, דבגמ' בחולין (יד.) איתא שר"י סבר אין ברירה, ולכן סובר שסתם בהמה היא מוקצה. ופי' רש"י: "ואי בהמה בחייה לאו לאכילה לחודה קיימא כי שחיט לה ביום טוב היכי מישתריא, דלמא מאתמול דעתיה לגדל הוה". לכאורה, גם כאן פירש רש"י הטעם שאמרינן אין ברירה משום החשש שהיה דעתו מוטעה מתחילה.

**ועל פי שיטת רש"י זו,** אפשר לבאר כמה דברים:

**א. בגמרא בעירובין (לז.)** מבואר שאם אין ברירה, אין יכולים שתי נשים להביא שני קינים אם אין יודעים איזה קן של מי מהן. ופי' רש"י הטעם כיון ש"איכא למימר חטאת ועולה שהקריב לה לא שלה היו אלא של

**ואפשר** שזו כוונת רש"י כאן. אמנם עדיין יש לדון במה שכ' "שהיה פוסח על שני סעיפים", ואיני יודע לפרש כוונתו. שבפשוטו כוונתו שהיו לו שני צדדים, אבל צ"ב שהרי בוודאי יש כאן שני צדדים, ואף אם מתנה על דעת אחרים, הוא משום שהיה מסופק - והוא גופא, זה סיבה שהיה לו לחול, שלא היה מברר. ואפשר שכוונת רש"י שגילה בדעתו שחשב לאחד מן השני צדדים, מה שאין כן אם לא תלה בדעתו, שאז לא חשב כאחד מן השני צדדים, אלא תלה לגמרי על מה שיקרה בעתיד. ונראה שלשון פוסח ר"ל שהיה מדלג<sup>א</sup> מזה לזה, וחושב שצד זה נכון, ושוב חושב שצד שני נכון. אבל אם תולה בדעת אחרים, אינו כן, שאינו פוסח כלל, אלא אינו חושב כלל לדעת איזה נכון, כיון שלא יוכל לדעת ואין הדבר תלוי בו. ועדיין הוא דחוק קצת בלשון רש"י.<sup>א</sup>

**והנה** לכאורה, לפי המהלך השני שכתבנו ברש"י, אין החילוק מובן, שלפי מהלך זה לרש"י אין חלות חל אם לא מפרש די על איזה דבר קאי. והרי כאן לא פירש, אם כן אף אם תולה בדעת אחרים לא יחול. אלא, צריך לומר שיכול לחול אם תולה בדעת אחרים, אלא שחוששים

מראשון". לכאורה, גם כאן פי' רש"י כמו שדייקנו, והוא שהחשש הוא שחל התרומה על יין אחר, ולא שלא חל כלל. וזה מתאים עם שיטת רש"י בעירובין ובחולין (יד.).

**בגמרא** בגיטין (כה.) מחלק בדין ברירה בין התולה בדעת עצמו לתולה בדעת אחרים. דיותר מסתבר שלא תהיה ברירה אם תולה בדעת עצמו בכשתולה בדעת אחרים. וביאר רש"י: "דילמא תולה בדעת עצמו לית לן ברירה, דמדאנתני ברישא גילה דעתו שהיה פוסח על שתי הסעיפים, וליכא למימר הוברר דמעיקרא דעתיה להאי, אבל זה שתלה באחרים גמר בדעתיה מעיקרא לאיזה שתצא". ודבריו צריכים ביאור.

**ולפי** מה שהוכחנו בשיטת רש"י, נראה שיהיה קל לבאר חילוק הגמרא. יש יותר צד לחוש שיחשוב מה יקרה אם בידו לברר מה יקרה. דהיינו שאם תולה במה שהוא יבחר, קל לו לדעת או לחשוב על זה, שהרי תלוי בו בעצמו, ויכול לחשוב על זה. אבל אם תולה בדעת אחרים, יותר קשה לו לחשוב על זה, ואז יותר מסתבר לומר שלא חשב כלל ולא נקט בדעתו מה יקרה. ולכן יותר מסתבר שלא יהיה ברירה אם תולה בדעת עצמו מבתולה בדעת אחרים.

ב. נראה שהיה מדלג על צד שבאמצע, והוא תלייה ממש על מה שיברר לאחר זמן.

ג. נראה שיש פשט אחר. מרש"י בעירובין (שם) מבואר שכשתולה בדעת אחרים, לא תלוי במה יחשוב, אלא במה שאחר יחשוב. צריך ביאור למה זה יהיה, אבל כן אומר רש"י. א"כ אולי זהו החילוק, שאולי הוה אמינא שמפרשים דיבורו על פי מה שהוא יחשוב, אבל לא על פי מה שאותו אחר יחשוב. ועי'.

שלא חשב כן. ואם תולה בדעת אחרים, בוודאי חשב כן.<sup>ד</sup>

**ויש** לדון, שאולי אין הכי נמי, ובזה גופא חולקים שני הצדדים שבגמרא בב' המהלכים הנ"ל.

**הנה** בגמ' בגיטין (כה:) מבואר שלפי השיטה שיש ברירה, הקונה יין מן הכותים יש לו תקנה: "אומר שני לוגים שאני עתיד להפריש הרי הן תרומה, עשרה מעשר ראשון, תשעה מעשר שני ומיחל ושותה מיד" ופי' רש"י (ויש חולקים על פי' רש"י: התוס' בגיטין שם, ופני משה שם במשנה) שמיחל ר"ל שמחלל אותו. והיינו שאת המעשר שני שמפריש שאפשר לחללו על כסף, צריך לחלל. והטעם כתב רש"י (למה אינו סומך על ברירה ויחלל בסוף) ד"מה שאפשר לתקן לגמרי יתקן". ולכאורה דבריו צ"ב, שהרי לא תקן שום דבר לגמרי, שאם אין ברירה, עדיין אוכל טבל, ואם יש ברירה, אין צורך לחלל אותו עכשיו.

**ונראה** שרש"י לשיטתו. וכמו שנתבאר, דרש"י סובר שלהצד שאין ברירה באמת שחל החלות, אלא שאין אנו יודעים על מה חל. ולכן הטעם שאסור לשותתו אינו משום איסור טבל, אלא משום איסור תרומות ומעשרות. וכן

משמע שסובר בבבא קמא (סט:) ובמעילה (כב) וכמש"נ. אם כן, שפיר תיקן לגמרי, שע"י החילול הוא דימוע (תערובת) של תרומה ושל מעשר ראשון, אבל לא של מעשר שני, שאף אם אין ברירה, בוודאי אין מעשר שני כאן, שבוודאי נעשה חלק ממנו מעשר שני, ופדה אותו חלק, באיזה מקום שהוא. ותחשב.

**גם** אפשר לבאר על פי זה למה כל תנאי נחשב ברירה<sup>ה</sup>. שאם הבעיה של ברירה הוא שלא באר את הדבר שעליו עושה חלות, קשה למה זה שייך לתנאי. וכמובן, אפשר לבאר זה בכמה אופנים, אבל לרש"י נחא בפשיטות, שלרש"י הטעם שאין ברירה, משום חשש שחושב על מה יקרה, וחשב על צד אחד וממילא חל על אותו צד, וה"ה גבי תנאי יש חשש שחשב על אחד מהצדדים, וא"כ אולי חשב שלצד זה שבסוף התברר לא יחול, וממילא אין לדעת שיחול.

**גם** מזה נראה דלא כמהלך השני שכתבנו בביאור דברי רש"י. דאם מה שלא חל הוא מפני שלא פירש איזה חפץ רוצה שיחול עליו, א"כ בתנאי היה לו לחול, כיון שיודע על איזה אישה רוצה שיחול הגט. ומוכח לכאורה, כצד ראשון. והיה אפשר לומר שבזה חולקים שני הביאורים

ד. היה אפשר לומר עוד צד, והוא שאולי רק חוששים לדעתו, כיון שהוא מי שתלוי עליו, וגם הוא האומר. ותחשב. מרש"י לא נראה כן.

ה. אגב, ואם תאמר איך יתכן שיש תנא שסובר שאין תנאי, ולא נדע (שהרי יש כמה משניות שסומכים על תנאי). ויש להעיר שרש"י כ' בסנהדרין (כה.) ששיטת ר"י בשם ר"ט הוא שאין תנאי כלל. אם כן, מצינו שיהיה תנא שסובר כן.

אותו דבר שעליו תלה התנאי, אם כן, אין להוכיח שרוצה, וממילא לא חל. ח

**אבל** בביררה אינו כן, שאין להוכיח כאיזה צד רוצה, שלא יודעים מה יקרה. ולכן יש עדיין חשש לפי הצד שאין ברירה.

**ובזה** יש לבאר הגמרא בזבחים (ג.). דמקשה כך: בקרבן, הדין הוא שצריך מחשבה לשמה. ואם מקריב סתם, ולא מכוון לאיזה קרבן מקריב, כשר כאילו כוון לשמה דסתמא לשמה. אבל בגט, אינו כן, אלא אם כותב גט סתם שלא לשם אשה פלונית, אינו כשר. ומקשה הגמרא מה החילוק. והגמ' שם דן מהיכי תיתי שכך הוא הדין בגט. ומביא ראיה מהמשנה שם, שהכותב גט לאיזה אשה שתצא ראשונה לא מהני. ומבואר שאף בלי דעת לאשה אחרת, לא מהני, כיון שלא כיוון לאשה זו. ודוחה הגמרא "דילמא שאני התם דאין ברירה". ולכאורה דיחוי זה צריך ביאור, דמה שאין ברירה הוא רק הסיבה שהוא סתם, ואין כאן כוונה. ומאי גרע מכותב סתם בלא כוונה כלל.

**ורש"י** שם מפרש על פי שיטתו בכל מקום. שאין ברירה אין הכוונה

בגמרא, וכמו שאמרנו לעיל. דמי שמחלק בין תולה בדעת אחרים לתולה בדעת עצמו סובר כמהלך הראשון, ולכן יכול להביא ראיה מתנאי ומחלק בין תולה בדעת עצמו לתולה בדעת אחרים. והחולק יאמר כמהלך השני, ולכן לא מביא ראיה מתנאי, ולכן לא מסתבר לו לחלק. אמנם יש לדון, שאז לא יוכל להביא ראיה, שהרי מביא ראיה נגד החולק, ואי אפשר לעשות כן לפי הנחתו שהיא כבר נגד החולק.

**אנב,** נבאר דברי רש"י גבי תנאי. רש"י מחלק בין תנאי שבו תולה בדעתו לתנאי שתולה בדעת אחרים. נראה שהכוונה הוא כך: אם אדם עושה חלות עם תנאי, מסתבר שהוא חפץ בחלות, שאילו לא רצה בו, לא היה עושה חלות עם תנאי. ומה שעשה תנאי הוא רק מפני שרצה שיהיה תלוי בדבר (מסתמא רצה לשחק קצת (באנגלית, נאמר שרצה ה"thrill") או כדומה), אבל עיקר רצונו שיחול החלות<sup>ו</sup>. וזה אפשר לומר רק אם עשה החלות תלוי בדבר שבידו, שאז, יש לומר דכיון שרוצה אותו, סבור שיעשה אותו מעשה<sup>ז</sup>. אבל אם התנאי לא תלוי במה שהוא בידו, מוכרחים לומר שאינו יודע אם יחול, שאינו יכול לדעת אם יקרה

ו. ויש לדון, שאפשר שרוצה שיהיה בידו לאחר זמן לעשות אם חל או לא. וא"כ אין יודעים שרוצה בו עכשיו. ויש לדון.

ז. ואם תאמר אם אנו אומרים שבוודאי כוון שיחול גבי תנאי, קשה למה לא חל אף אם לא נתקיים התנאי. אין זה קשה, דמה שלא חל הוא מפני שיש חידוש תורה של תנאי, ואותו חידוש אינו תלוי בדעתו, אלא הוא חלות שיכול לעשות, והוא שחלות יחול רק אם דבר אחר קורה. ותחשב ותבין.

ח. עדיין המציאות קצת צריך ביאור, אבל זה מוסיף ביאור.

הגמרא, וכוונת התי' הוא ששאני התם שהוא ציור ברירה, והרי אין ברירה. ותחשב על זה.

**ונראה** שיש דרך לומר שאין גמרא זה ראייה לפירוש רש"י. אפשר לומר

שהסיבה שהיה סתם מהני הוא שאז היה אותו דבר שצריך מחשבה נעשה מעצמו. נבאר: גבי גט, למשל, נאמר שצריך יחס מיוחד בין אשה לגט, שהגט הוא לה, הוא הכורת שמיוחד לה. אולי לא, באמת, צריך כוונה לזה, אלא יחס זה נעשה ממילא, מפני שהיא תתגרש בו. אבל, מה שמכוון להיות סתם עושה שאינו מיוחד לה. אז, אולי, אם כוון יהיה יותר רע, שאז כבר נתן על הגט שם של סתם, שהוא גט לנשים הרבה. נמצא שהחילוק שאומר גמ' הוא שבזבחים, לא כוון כלל. אז, הוא כשר, שסתם לעולם כשר. אבל, גבי גט אשה, חשב סתם שחשב שיהיה לנשים שבעולם. מה שעכשוו בא לגט שם, שהוא גט של כל הנשים, עושה שאין בו הכשר שנמצא בציור סתם. ותחשב ותבין.

**והנה** נקטינן עד הכא בדעת רש"י דהמ"ד שאין ברירה היינו משום דמספקינן שמא חשב בתחילה לצד השני. ואף שזה מבאר כמה דברים, יש קושיות על זה:

**לכאורה**, הקושיא הכי פשוטה היא שאם אכן חל אלא שאין אנו יודעים על מה חל, יהיה לו דין ספק. ויש כמה ראיות מגמרות שאין בו דין ספק:

**א. דאם** נימא שהוא ספק אף שאין ברירה, אשה שנתגרשה בגט

שאינן בירור על איזה חפץ עושה החלות, ואז הוא כסתם, אלא הוא מכוין על אחד מן הצדדים, אבל אולי אינו נכון. ואם כן, דיחוי הגמרא מובן, דכאן גרע מסתם, דחוששים אולי כיוון מתחילה לאשה שאינה הנכונה.

**ואם** תאמר שגם בכתב סתם יש אותו חשש. בזה יש לומר, שכיון שלא הזכיר כלום, מניחים שאינו חושב כלום ועדיפא מגוונא דאין ברירה שחושב לצד אחד.

**לצד** שני, ק"ק, שכיון שהבעיה הוא שחושב על דבר, וכוונת "אין ברירה" הוא שלא חושב על דבר הנכון, הרי לא היה לגמ' לדחות שהחילוק הוא שכאן אין ברירה, אלא שכאן חושב על דבר אחד, מה שאין כן בסתם. במילים אחרים, משמעות של הגמ' הוא שהמחלק בין סתם למפרש ברירה הוא אם יש לומר עליו אין ברירה. אם אין ברירה אומר שלא, באמת, תולה במה שאומר, אז חילוק של הגמ' מובן, שאומר שבסתם תולה במה שאמר, אבל במפרש לא תולה במה שאמר. כן נפרש לפי צד ראשון. אבל, לפי צד שני, אי אפשר לפרש כן לרש"י, כמו שבארנו. אלא, לרש"י היינו מוכרחים לבאר שחולקים אם מניחים שכוון את דעתו לחשוב על הנכון. אם כן, שקלא וטריא של גמ' בזבחים לא מובן, שהיה לו לומר שהחילוק הוא שבציור של ברירה חשב על דבר אחד (ואגב, אין ברירה, ואז מחמת זה לא מהני), אבל בסתם לא חשב על כלום. ויש לדון, שאולי כן כוונת

שסומך על ברירה תהא אסורה לכהן מספק שמא היא גרושה. ובגמרא מפורש שאם אין ברירה (שאף לא מחמירים לומר שיש ברירה), לא נאסרה. ט

וקשה דלכאורה הדבר תלוי באם הבית ברשות היחיד או ברשות הרבים, שהדין הוא שספק טומאה טמא רק ברשות היחיד י'. ובגמ' משמע שלעולם טמא. יא

ב. הדין הוא שאם יש מת בבית הפתח שדרכו יצא המת מן הבית טמא, אף קודם שיצא המת. ומבואר בגמרא שאם יש לבית כמה פתחים כולם טמאים. ואם בחר אחד מהם, כולם נטהרים. ומבואר בגמ' (ביצה לז: ) שאם יש ברירה נטהרים שאר הפתחים למפרע, ואם אין ברירה, נטהרים רק מכאן ולהבא.

ג. בגמרא ביצה (לז: ) פליגי אם יש ברירה בדרכן להקל או אין ברירה. קשה איך לא יהיה ברירה, שהרי אף אם אין ברירה הוי ספק על מה חל החלות. וספק דרבנן להקל. יב

ד. משמעות הגמ' בכל מקום שאין ברירה כגון בעירוב

ט. יש להעיר ששיטה זה גם כן רבי יוחנן. אז, היה טוב מאד אם נוכל לומר שזהו המחלוקת בין רבי יוחנן ורבי אושעיא בביצה, כמו שנכתוב לקמן בע"ה. ותחשב ותבין.

י. עיין שם בגמרא, שמנסה לפרש מתי טהור. והיה לו לאוקמי ברשות הרבים.

יא. ואם תאמר בית בכל זמן רה"י. אין זה נכון, שלא כרשות היחיד לשבת רה"י לטומאה, שצריך להיות שאין שלש בני אדם שם.

יב. נראה שאפשר לדחות זה לומר שאין הכי נמי, כן הוא, ובזה חולקים. ואם כן המחלוקת אם יש ברירה להקל בדרכן אינו רק מחלוקת אם סומכים על ברירה לזה, אלא מה הגדר של "אין ברירה" (ויש אף מחלוקת בדין דאורייתא).

וא"כ אפשר לומר שכל הראיות שלנו ברש"י הם רק לפי המ"ד שיש ברירה להקל בדין דרבנן. (ואינו קשה למה רש"י מפרש כן בכל מקום, שהרי כן ההלכה.) וא"כ יש לדון שהציורים שהבאנו מהם להקשות הם לפי מ"ד שאין ברירה אף בדרכן. ויש לדון בכל אלו אם הם שלא כהלכה.

אמנם אף שזה גישמק, לא נראה שזה נכון:

1. רש"י שם בביצה (לז: ) לא משמע שזהו החילוק בין דאורייתא לדרכן.

2. ברש"י משמע שהפשט באין ברירה הוא כמו שבארנו אף במה שאומר רבי יהודה שאין לסמוך עליו לתחומין. והרי תחומין דרבנן, ומאותו מימרא מוכיח גמרא שרבי יוחנן סובר שאין ברירה אף בדרכן. וא"כ היה לו לרש"י לפרש פשט אחר בברירה. וע"כ צריך לומר שלא כתליה שבארנו.

היה אפשר לומר באו"א כעין זה, והוא שאולי חולקים אם חלות חל אם אינו ידוע כלל. השיטה שסוברת שיש ברירה בדרכן סוברת שחל, והשיטה שאין ברירה סובר שלא חל. וא"כ לשיטה שיש ברירה, הוא ספק, ולכן יש ברירה, ולשיטה שאין ברירה, לא חל בוודאי, ולכן אינו ספק.

על זה יש גם כן שני קושיות:

1. כמו לעיל, לשון רש"י לא משמע כן.

2. רש"י משמע שחל אף בקונה יין מן הכותי. ושם הוא שיטת רבי יהודה, ורבי יהודה אומר דינו אף גבי איסור דרבנן של תחומין. אז, היה לו לומר שלא חל כלל.

ויש להעיר שאם היינו אומרים כן, היה אפשר לתרץ מה שיש להקשות על הגמרא בעירובין שם, שמנסה

מה חשב), ולכן לא לא חל כלום, ומחשבתו מועילה רק למנוע מלחול את מה שהתברר בסוף מדין ברירה.

**אמנם** אין נראה כן בדעת רש"י, דברש"י משמע שהחלות חל, ורק איננו יודעים על מה חל. כן משמע מרש"י שהבאנו בעירובין, וכן מוכרח מרש"י שהבאנו מבבא קמא ומעילה.

**ובעיקר** דעת רש"י יש להקשות, לכאורה מה אכפת לי שחשב מתחילה על צד אחד, והרי הוי דברים שבלב ואינם דברים, ונראה בזה כמה תירוצים:

**לפי** מהלך הראשון שביארנו בדברי רש"י הקושיא היא למה הולכים לפי מה שחשב נגד מה שאמר להדיא. ויש לומר כך:

**אם** כוונת רש"י היא שחוששים שמא חשב כבר והחליט על מה שירצה, יש לומר כך:

**יש** לומר שאינו דברים שבלב, שהרי הוא אמר מה כיוון, אלא שאמר אותו במילים שבדרך כלל אין אומרים כן. ועיין בגמרא נדרים (כה.) שמצדד שיכול אדם לתת שם לדבר. וכגון שכשנשבעו בנ"י לקיים המצוות היה אפשר (לולי שהדיר ה'

שהעירוב אינו חל ולא אמרינן שחל מספק, ומשמע שהוא דין ודאי.

**עוד** יש להקשות על צד זה שהוא ספק, שלכאורה אינו ספק השקול. דיש יותר משני צדדים, שיש גם צד שבאמת תלה את הדבר ממש במה שאמר, ואז יחול על מה שהוברר ולא על מה שחשב. וא"כ לכאורה הצד שלא חל כמו שנעשה בסוף הוא רק מיעוט. ואם כן, יהיה הדין למ"ד אין ברירה שווה למ"ד יש ברירה דרוב צדדים שיש ללכת אחר מה שהוברר. ואולי צריך לומר שאין צד כלל שמניח את דעתו בספק ולא חושב על איזה שהוא צד שיקרה. ועי'. ויש להעיר שלמהלך השני בביאור דברי רש"י אין זה קשה, ועי'.

**כמו** כן, היה קשה אם יש יותר משני אפשרויות, שאז יש רוב שאומר לנו שלא חל כך. ויש לדון, דאולי אין הכי נמי, שם יקל ע"פ הרוב. ויש לעיין מגמ' בביצה הנ"ל גבי פתחים (לז:): דשם משמע שיש יותר משני אפשרויות. ואולי טומאה שאני.

**והיה** אפשר לתרץ לקושיות הנ"ל די"ל שחלות שאי אפשר שתוודע, דמי יודע מה חשב בלבו (ואולי אף הוא לא ידע

להוכיח מה סובר רבי יהודה בברירה. במשנה אומר שסובר שיכולים לסמוך על ברירה לעירוב, אבל בברייתא אומר שאי אפשר לסמוך על ברירה. והגמ' מכריעה כברייתא מברייתא אחרת שאומר שאין לסמוך על ברירה ביין מכותים. וקשה, שאולי זה רק מדאורייתא. ואולי יש לומר שאותו גמרא סברה כרבי יוחנן, ואז אין סיבה לחלק (מה שאין כן אם נאמר כפשט הפשוט, מוכרח שיש אפשרות לחלק. ועדיין יש לדון למה אין אותו פשט פשוט נכון), שאין שום שיטה שמחלק. ועי'. ועדיין דחוק להעמיד סתם גמרא כרבי יוחנן, שאין הלכה כמותו.

שכתבנו, שכיון שהוא דבר מסתבר, אפשר לפרש כך את דבריו.

**ואמנם** אין לפרש כן רק אם נאמר שהחשש הוא שכבר החליט מתחילה על מה ירצה למחר, שרק אז נוכל לומר שמחשבתו זו היא הפירוש של דיבורו. אבל, אם החשש הוא שכבר רצה דבר אחר ולא רצה את התנאי, אי אפשר לומר שמחשבתו היא פירוש הדיבור שלו, שלא חושב על פירוש דיבורו.

**ובעיקר** הדין דברים שבלב אינם דברים יש להסתפק, דיש לומר בזה שני צדדים עיקרים:

**א. דברים** שבלב הם דברים, אלא שלא מאמינים שכן היה בלבו, דמסתמא כוון כפי הדיבור שלו.

**ב. דברים** שבלב אינם דברים. דכדי לעשות חלות, צריך דוקא דיבור.

**אם** נאמר כצד ראשון, נמצא שאין אומרים דברים שבלב אינם דברים רק כשאין להניח שחשב כן. אבל כאן, אינו כן, שמסתבר שכשהניח העירוב היה סבור על אחד מן הצדדים שיבוא שם. וא"כ אין כאן הכלל של דברים שבלב אינם דברים.

**וזה** מהני רק אם נאמר שהחשש הוא שכבר חשב איזה מקום ירצה, שאז נוכל לומר שנאמן לומר שכבר החליט איזה מקום ירצה, שמסתבר לומר שחשב כן. אבל אם החשש הוא שבשעת קניית העירוב רצה מקום אחר לכאורה, לא

את בנ"י על דעתו) שלא היה חלה שבועתן על כל המצוות, אלא היו יכולים לקרוא שום דבר אחד שרצו בשם "מצוות" ולהשבע עליו. אם כן, אף כאן יכולים לומר שכיון שבדעתו באמירתו "מה שארצה" הוא לאחד מן הצדדים, וכך הוציא בדיבורו שיחול העירוב ממילא חל כפי מחשבתו.

**אך** עדיין קשה, שהגמרא שם רק אומרת כן בתוך קושיא, ואין זו מסקנת הגמרא. אם כן, לכאורה, אי אפשר לאדם לפרש דבריו לפי דעתו. ואולי יש לחלק דדוקא שם כיון שהוא שינוי מהמשמעות הפשוטה של דבריו אין יכול לפרש דנתכוין לדברים אחרים. אבל כאן, אינו שינוי כ"כ ממשמעות לשונו שכמה פעמים אדם קורא לדבר על פי מה שסבור שיקרה לו.

**גם** יש להוסיף שלא רק במקרה פירש דבר על פי מה שחושב שיקרה לו, אלא שלכאורה מה שמניח שיקרה הוא משום דכך מסתבר להניח. נמצא שעוד יותר מסתבר לפרש מילים שלו על שם מה שחושב, לא רק מפני שחושב כן, אלא אף מפני שמחשבתו סימן למה שמסתמא יהיה כן אז, הוא יותר קל לחלק בין גמ' שהזכרנו, ששם אינו פירוש כל כך טוב, למה שאנחנו מפרשים כאן, שהוא פירוש דבריו באופן שהוא מסתבר.

**ועיין** שם בגמ' שהיו רבנן יכולים, אף למסקנא, לקרוא ציצית בשם כל התורה כולה, כיון שמצות ציצית שקולה כנגד כל המצוות. ואולי הביאור כמו



מסתבר ששינה דעתו לרצות מקום מסויים, ולא מקום שירצה.

**אבל** נראה לי שאין זה הפשט בדברים שבלב אינם דברים. ויש להביא שני הוכחות נגד זה:

**התוס'** (קידושין מט:) כתבו שאם יש אומדנא שחושב כך דברים שבלב הוו דברים, שהוא כאנן סהדי. ולפי צד זה, קשה דכל דברים שבלב הו"ל ספק. ואפשר לדחות שבאמת הוי ספק, אלא שנותן לקונה כיון שהוא המוחזק. ויש להעיר כמה הערות על זה:

**א. אין** כל כך פשוט שיהיה לעולם הקונה מוחזק על מה שקנה. דלכאורה תלוי במחלוקת רבא ורב נחמן בבבא בתרא (ל.), שרב נחמן סבר שהלוקח מוחזק ורבא סובר שהמוכר מוחזק. ואפשר לומר שהתוס' סובר כרב נחמן (שהלכה כמותו), או שתוס' מיירי במטלטלים (ששם כולי עלמא מודו שהוא בחזקת לוקח). גם אפשר לומר שרק תוס' לא סובר כצד זה.

**ב. יהיה** זה מחודש לומר שסומכוס שס"ל ממון המוטל בספק חולקים יסבור על כל דברים שבלב שחולקים, ושרב שסובר הולכים בממון אחר הרוב יאמר על כל דברים שבלב שהולכים בתר רוב. לכאורה, לא מצאנו זה בש"ס. והגמרא מקשה על כעין זה (בכמה מקומות; למשל, בהערל) שלא מסתבר שאין שום משנה או ברייתא שיגלה חידוש זה.

**ובגמרא** קידושין (נ.) מובא המקור לדין שאין דברים שבלב דברים ממשנה במעילה. דהנה הדין הוא שאדם המועל בשוגג חייב קרבן, ואם מועל במזיד פטור מן הקרבן אבל חייב מלקות או מיתה (והוא מחלוקת רבנן ורבי). ובמעילה נתחדש שאדם עובר על מעילה אף אם עושה אותו על ידי שליח, ואף שבכל התורה אין שליח לדבר עבירה, במעילה יש שליח לדבר עבירה, שנדרש מתרומה בתחילת פרק שני דקידושין (מא:). ואיתא במשנה שאם אמר אדם לשליח בשוגג למעול, ומעל שליח, ושוב אמר המשלח שלא כוון שימעל באותו חפץ, אלא בחפץ אחר, חייב המשלח כיון שאמר לשליח אותו חפץ, ומוכח מכאן שדברים שבלב אינם דברים. וצ"ב דלכאורה, זה על כל פנים, ציור של ספק. ואיך נחייב אדם להביא קרבן, כיון שטוען שאינו חייב, והוא ספק, שמא מביא חולין לעזרה. זה רק אומר שאז קושיה ראשונה נתחזק. גם קשה לל"א שנאמן במגו, שהיה יכול לומר, "נזכרתי" גמרא בעצמו אומר שהיה יכול לומר נזכרתי, יכולים להביא ראיה שאין דברים שבלב דברים, ולא דוחים ששם חוששים שמשקר כדי לפטור את עצמו. אולי צריכים לדחות שמייירי במצב שאין מגו. תוס', למשל, סובר שאין מגו למפרע. זה אומר שכל מגו יש בו הודאה על טענה שהיה נאמן, וטענה שלא יהיה נאמן בלתי מגו. אם אמר טענתו אחר שכבר הודה, לא נאמן. אם כן, אולי כן קרה בציור של

**אם** חוששים שלא רצה בו, אלא רצה באחר, אפשר לישב באופן אחר:

**אפשר** שמה שאינו דברים שבלב הוא מפני שאינו נגד דברים חזקים. והיינו שהטעם שדברים שבלב אינם דברים הוא מפני שהם סותרים את דיבורו. וא"כ אפשר שכאן לא סותר כל כך דבריו, כיון שדבריו הם תלויים ואינו מפרש הדבר כל כך, שהרי אין כאן עדיין דבר ברור.

**עוד** י"ל שאין דברים שבלב רק כשהוא נגד דיבור. דהיינו שדיבור הוא סיבה יותר חזקה להאמין או לעשות חלות מדעת. והנה העירוב חל בין השמשות. ולכאורה, אין אדם מדבר ומתנה בין השמשות, אלא מתנה קודם לכן, ולאחר מכן חל בבין השמשות. ואם כן, יש לומר דיש לו דעת בשעת החלות נגד דיבורו שלפני כן. ואולי דברים שבלב הוה דברים אז, שלא סוברים הדיבור בפירושו. וזה יותר קל לבאר על הצד שרק לא מאמינים אותו. אז, יש לומר שזה רק אם אמר דבר שהוא נגד אותו סברה. אבל כאן, לא אמר כלום כשחשב, דאנו חוששים שכשאמר כן באמת חשב כדיבורו, אלא שחזר בו אחר זמן. ועי'.

**ואמנם** ישוב זה אינו מועיל רק לגבי עירוב. אבל יש דברים (כמו הפרשת תרומה) שחלים בשעת הדיבור, ואף בהם יש מ"ד שאין ברירה. וא"כ נראה שאי אפשר לומר צד זה. ויותר מזה, כיון שהגמרא מוכיחה את שיטת רבי יוחנן

המשנה. גם חולקים ראשונים ואחרונים אם יש מגו חוץ מבית דין. אולי כאן הודה חוץ מבית דין, ואז אין מגו לו.

**על** כל פנים, נראה לי שדחוק לומר צד זה. שוב ראיתי שלמעשה בחכם צבי מבואר כצד זה, וא"כ יש לו על מה לסמוך.

**נראה** שיש לדון למה אומדנא דמוכח מהני בדברים שבלב. אפשר לפרש שהוא מעלה בדעת, והיינו שדעת שידועה לכל הוא יותר חזק ויותר ראוי לעשות חלות. גם אפשר שהוא מחליש את הדיבור, שדיבור שידוע שאינו נכון, אינו חזק.

**נראה** שכאן, אפשר שהדיבור נגד אומדנא. זה אומר שאפשר שיש אומדנא שכוון למקום אחד, שאין אדם אומר תנאי ולא חושב ומניח מה יחול. אז, צריך לומר שהניח מקום. נמצא, אז, שאין אותו דעת חשוב, שאין אומדנא שחשב לו, שאולי חשב על מקום אחר, אבל אין הדיבור חשוב, שיש אומדנא כנגד דיבורו שאינו נכון. אם כן, אפשר שכאן דברים שבלב הם דברים.

**לצד** זה, מוכרח לומר שחוששים שמא כבר חשב איזה שירצה, שלכאורה, לא מסתבר לומר שבוודאי ישנה את דעתו לרצות דבר אחר. אם כן, צריך לומר שמניחים שיחשוב על מה שירצה, ומניחים שזה כנגד דיבור. אם כן, אף מחשבה לרצות דבר אחר אולי יחול, אבל אין צורך לחוש לו, שכבר יש לחוש לפירוש של מה שירצה.

בברירה מדין של עירוב, ואינה מחלקת בכך, צריך לומר שאין זה חילוק.

**אם** נאמר כצד שני שברש"י, אז הבעיה הוא למה מה שחשב מהני הא הוי דברים שבלב. יש לומר ככל הצדדים שבארנו, ויש לומר גם פשוט אחר פשוט, והוא שלא אומרים שאין דברים שבלב דברים אלא אם כן יש דברים נגדו, אבל כאן, אין דברים נגדו, שלא אמר שום דברים על החלות. ועי'.

**בגמרא** עירובין (לו:): מיירי במי שאינו יודע לאיזה צד יבא רבו בשבת, אם למזרח אם למערב. ורוצה להניח עירוב לשני הצדדים ומבואר בגמ' שזה תלוי בדין ברירה. ופי' רש"י (ד"ה מזרח ומערב) שהוא כיון שהוא תלוי בדעת חכם (י' י'), והחכם אכתי אינו יודע אם יבא לתחום העיר. וקשה, שלכאורה, היה לו לרש"י לומר שהמניח את העירוב אינו יודע לאיזה צד יבא בסוף רבו. ומה הוצרך רש"י להוסיף דגם החכם אינו יודע. והנה אם הענין הוא שתלוי במה שרוצה, א"כ ודאי קשה, דמה לנו במה שחושב רבו.

**ואולי** יש לתרץ כך:

**אפשר** שכמו שיש לו ביאור על מילים שאמר, כך יש לרבו. כיון שהמילים נאמרו על רבו, הביאור שלו לאותם מילים חשוב. ויש לדון, שלא היה נראה כן, אלא נראה שהביאור שאמר הוא עצמו היה חשוב יותר מהביאור של רבו.

**אפשר** שמה שתלוי במה שחושב הוא מפני שיודעים שלא יכולים לתלות על דבר שיקרה בעתיד. לכן תולים על דבר שהוא דומה לו, ושבדרך כלל יהיה שווה לו, והוא מה שהוא חושב שיקרה. (ט)

**מה** שנוקטים לתלות על זה, כיון שלא יכולים לתלות על מה שיקרה, הוא אולי מפני שגילה דעת לזה, שהרי רוצה בחלות שתלוי על קרק' שיבוא, וחלות שתלוי על זה דומה (ומסתבר שמי שרוצה דבר אחד גם רוצה מה שדומה לו), או מפני שמניחים שכן חושב, שפשוט שלא חשב לתלות על קרק' שיבוא, שאי אפשר לתלות עליו. ותחשב.

**עוד** קשה על דברי רש"י בביאור המ"ד אין ברירה. דבגמרא שם (לו:): מבואר שאם כבר בא חכם, אף אם אין ברירה, חל. וקשה, שנחוש שהוא עדיין חושב

יג. לכאורה, שם פשוט שתלה במה חושב רבו, ואז הענין הוא פירוש דיבורו שלו. ויש לדון, שאולי חוששים שמה שרוצה אינו עוד הדרך שיבוא רבו בסוף, אלא מה שאז רוצה רבו. ואינו נראה.

יד. עיין שם, שקצת סותר א"ע, שיש לשונות ברש"י שמשמעם שר"ל שתולה בדעת עצמו. יש להעיר שרש"י הראשון שהבאנו באמת קאי על זה. לא פרשנו כל זה לעיל, שלכאורה, אין נפק"מ על פי זה. ותחשב ותבין.

טו. ויש לדון למה נוקטים מה שהוא חושב יותר משאר בני אדם, שלכאורה, אינו יותר מסתבר שמה שחושב נכון יותר מאדם אחר.

**בגמרא** גיטין (כה.) מבואר באדם ששוחט קרבן פסח על מי מבניו שיכנס ראשון לירושלים. ומבואר בגמ' שאם יש ברירה מהני. ופי' רש"י שאם יש ברירה, "משעת שחיטה היה זה ראוי לכך". ומדבריו משמע שהשיטה שסוברת שיש ברירה ס"ל דמה שקרה בסוף מוכיח שכך היה ראוי לקרות אף מקודם. אם כן, הענין הוא שנחשב כבר קרה מה שקרה. (טז)

**אמנם** אפשר לדחות ראיה זו דיש לומר שרש"י מצריך שהוא ראוי לכך לסיבה אחרת, ולא כדי שיהיה ברירה. דהרי בפסח הדין הוא שצריך שיהיה נמנה בשעת שחיטה. ואולי לכן רש"י הזכיר שאם יש ברירה היה ראוי כבר בשעת שחיטה, וא"כ יכול להימנות. אמנם לא כל כך משמע כן מרש"י, שהגמרא לא דנה בדין זה שצריך להיות נמנה בשעת שחיטה. אבל, נראה שיש עוד ראיה:

**הנה** בגמרא בגיטין (כה:) איתא שאדם הנותן גט ומתנה שיחול אם ימות, אם יש ברירה חל. ומפרש רש"י שאם יש ברירה, "הוברר הדבר שמשעת נתינה היה ראוי למות". וגם לשון זה משמע כמש"כ לעיל. אמנם גם זה אפשר לדחות כמש"כ, שאפשר שרק בא לפרש למה לא נחשב גט לאחר מיתה.

**אמנם** בפשטות משני דבורי רש"י אלו משמע שמי שסובר יש ברירה

באיזה דרך בא החכם. לצד שני, פשוט לומר שכיון שיכול לחול כביאור פשוט שלו, חל כן, שמה שמפרשים דיבור שלו הוא רק במקום שלא יחול לחול כפשטותו. לצד ראשון, אי אפשר לומר כן, שבארנו שהיה חל אילו לא חשב לדבר אחר.

**אפשר** שהבעיה הוא שאז לא נוכל לומר כמש"כ שדברים שבלב כאן יהיו דברים. לצד ראשון, זה יהיה מפני שכבר יש פירוש אחר למה שאמר, ופירוש זה טוב. ר"ל, יש פירוש שהוא מפרש מה שקורה עכשיו, ואז מפרשים אותו כן, אף שהוא בעצמו לא חושב כן. לצד רביעי, יכולים לומר ששם ממהני כיון שלא סותר דיבור חזק. והרי זה דיבור חזק, והוא סותר אותו. על כל פנים, לפשט זה יצא שמה שמפרש על פי פעולה של לאחר זמן מכחיש את הדיבור שלו.

**אפשר** שהיה חל כמו שאמר, אלא שהוא טעות, שאילו ידע האמת, לא היה מפרש כן. (זה צריך להניח שענין טעות הוא רק על מה שקורה כבר עכשיו). ולכן לא חל החלות כמו שחושב. ועדיין הוא חידוש שחל כמו שאמר, כיון שלא כיוון כן, אלא פרש באופן אחר. מרש"י לא נראה כצד זה.

**עיין** לעיל שהבאנו כמה צדדים לפרש מה סובר המ"ד שיש ברירה. ויש לציין לכמה לשונות ברש"י בזה:

טז. יש לדון, שא"כ היה לו לרש"י לומר "עומד לכך" ולא "ראוי לכך", שלכאורה, כל צד הוא ראוי. אמנם לכאורה זה קשה בין כך ובין כך על רש"י.

בדברים שלא אמר אדם כלום ותלויים במציאות.

**אבל,** יש לציין לרש"י בפסחים. שם, אומר רש"י שיש ברירה "שהוברר

שבזה נתרצה בשעת שחיטה אילו הודיעוהו". ולכאורה כוונת רש"י לומר דמי שסובר יש ברירה סובר שמניחים שלא טעה. ולא נראה כן, שאין זה שווה בכל הברירות, שהניחא אם הוא עצמו עושה הדבר שמברר, אז יש לומר כן, שכמו שרצה אותו לאחר זמן, כך רצה אותו לפני כן. ומסתמא מניח שימשיך להיות רוצה בו. אבל, אם אין הדבר תלוי בו, אינו נראה, דמהיכי תיתי להניח ממה שקרה שהוא ידע שכך יקרה (ואין זה מה שאומר רש"י בחילוק בין תולה בעצמו ותולה באחרים). ולכן נראה שכוונת רש"י דכאן שתלוי במה רוצה, יכולים להניח מה רצה מתחילה ממה שרוצה עתה, אבל בגווני שלא תלוי ברצונו הטעם דיש ברירה דכיון שכך ארע לבסוף אמרינן דהיה ראוי ועומד לזה מתחילה, וכמו שהבאנו מרש"י לענין הנותן גט אם מת. ויל"ע עוד, וע' בשיח שי.

סובר שמה שהיה בסוף כבר עומד לקרות מתחילה, ולכן כשאדם מתנה ותולה בברירה, הרי הוא כאילו מתנה בקרק' שכבר יש.

**יש** להעיר שזה יכול להיות לפי המהלך הראשון שבארנו ברש"י, אבל לפי מהלך השני לא נראה, שלפי צד שני בארנו לעיל שלרש"י צריך לומר שהמחלוקת של אין ברירה ויש ברירה היא אם יש לחוש שחשב על מה שלא נתברר. ויש לעיין בזה.

**עוד** יש להעיר שזה יבאר מה שיש להקשות על מה שאומרת הגמרא בכמה מקומות בסוגיית יש ברירה. דבכמה מקומות (למשל, בביצה שהזכרנו, או בגמרא ב"ק שהזכרנו) אמרינן ברירה אף בציורים שלא אמר שום אדם כלום, כמו גבי ירושה או גבי יציאת מת מן הבית. וקשה דבכה"ג לכאורה מה שייך לברירה. ולפי מה שנראה מרש"י, יוצא שהמחלוקת אם יש ברירה או אין ברירה הוא אם מניחים שמה שקרה בסוף היה עומד לקרות או לא. וא"כ א"ש דשייך גם



## בענין לימוד מגמרות מבוארות

הבה"ח יצחק פרץ נ"י

מקסיקו

**וכעת** מצאתי בקובץ בנתיבות ההלכה (מה, קדושת העינים והמחשבה עמ' 270) שנשאל הגר"ש אלישיב אם יש בזה חוסר עמל התורה. וענה: בשעה שמלמדים אותו (את הבחור) צריך ללמד אותו שידע שהעיקר זהו ההבנה. והכוונה דלא איכפת לן איך הגיע להבנה, והעיקר שלמעשה יבין. וע"ע בגליון של הגר"צ קוק (מס' 128 לרגל יום השנה של פטירת מרן הגר"ש"א שנת תש"פ).

**ועי' בס' ממלכת התורה** "עוז והדר" (רכג) שאמר מרן הגר"ש אלישיב: ה"מתיבתא", הוא ראש הישיבה של הדור. עכ"ד. ובספר הנ"ל יש תמונות ממנו עם הגמרא מתיבתא.

**והנה** ראיתי בס' בסערת אש (פרק מסורת הש"ס עמ' קנח) שכתב שמרן הגר"מ שך זצ"ל התנגד מאד לפירוש הגמרא בשפה אנגלית (ונראה דהכוונה למהד' ארטסקרול - שוטנשיין), ושאף כתב מכתב לאחד מגדולי הרבנים מארה"ב שכתב להם הסכמה, ובו כתב שאפי' שכל התוכן יהיה בסדר הוא מתנגד להוצאת ש"ס זה, ושאיך אפשר לתרגם את התורה. שם כתב כמה טענות נגד גמרות אלו: א, זה מוריד העמלות בתורה. ב, עדיף איכות

**הנה** כיום יש בס"ד הרבה מהדורות של הש"ס, שמבארים בקצרה ובלשון קלה ונוחה לאנשים. והתעוררה השאלה אם מותר וטוב להשתמש בגמרות אלו, או דיש בזה חוסר בעמל התורה, וכן לא יאה לבחור ישיבה ללימוד בגמרא כזו, דאם כך לא ידע ללמוד.

**והנה** יש הרבה סוגים של גמרות כאלו, ואיני בא לדון עכשיו על כל מהדור' ומהדור' בפני עצמה, אלא בכללות על עצם הענין של גמרות מבוארות.

**והנה** יש תמונות מפורסמות ממרן רשכבה"ג הגאון רבי יוסף שלום אלישיב זצוק"ל לומד עם גמרא מהדורת "ארטסקרול - שוטנשטיין", וכן אמר לי מו"ז הגאון רבי מיכאל פרץ שליט"א בעל האהלי שם שהוא ראה זאת בעיניו. וכן סיפר לי מו"ר רה"י הגאון רבי שמואל בדוש שליט"א (ד' ישלח דברו וירפאהו) שסיפר לו הגה"צ רבי יצחק קולדצקי שליט"א (חתן מרן הגר"ח קניבסקי זצ"ל) שראה כמה פעמים את זקנו מרן הגר"ש אלישיב זצ"ל לומד עם גמרא "ארטסקרול", וסיפר לי מו"ר הגר"ש בדוש נר"ו שגם הגר"י קולדצקי לומד עם גמרא זו.

בגמרא זו. וענה לו מרן הגר"ש אלישיב: אחרי שלומדים את הגמרא בספרים אלו יש הרבה במה להתייגע. וכע"ז ענה לו רה"י הגר"ל שטינמן זצ"ל: יש מספיק ללמוד גם אחרי הגמרות הללו (וע"ע בס' כל משאלותיך (עמ' תרצד)). וכתב שם שכן שמע מהגר"נ קרליץ זצ"ל, הגר"ח קניבסקי זצ"ל, הגר"נ נוסבוים שליט"א, הגר"מ שטרן שליט"א, הגר"מ שפרן שליט"א, והגרש"ק גרוס שליט"א. וכתב שם דהוסיף הגר"נ נוסבוים דגמרות אלו מסבירים רק את הפשט הפשוט ומי שרוצה להתייגע בתורה ודאי שלא מספיק לו ללמוד בגמרא כזו.

**והוסיף** הגר"נ קרליץ זצ"ל, דרך מי שמתבונן אחר כל קטע מהגמרא אחרי קריאת הביאור של הגמרות הנ"ל מיקרי שיש לו עמל התורה, אבל הלומד שם בלי להתבונן וממשיך, אין לזה גדר עמל התורה.

**והוסיף** הגר"מ שפרן שליט"א, דבדרך כלל הלומד בגמרא כזו, אם לא היה לו גמרא זו הוא לא היה לומד בכלל, ולכן משבח את המולי"ם, אבל מי שרוצה להתעמק בסוגיא צריך לעיין עוד בעצמו, ולא מספיק לו עם הלימוד בגמרא זו.

**והגרש"ק** הכהן גרוס שליט"א הוסיף, דודאי אין בזה חסרון בעמל התורה, דהרי בזמן הגמרא עד שרש"י חיבר ביאורו היו לומדים בלי רש"י והיו מתעמלים יותר, ובודאי עכשיו שלומדים עם רש"י אין לנו בזה חסרון בעמל

מאשר כמות. ג, אם בדעת רש"י יש כמה פירושים, איך שייך לתרגם זאת. ד, אסור לתת את הגמרא ביד הגוים ואלו שלא מאמינים. ה, ע"י לימוד הגמרא מקבלים יר"ש, ע"י לימוד התרגום לא מקבלים יר"ש.

**ע"י** בס' ממלכת התורה "עוז והדר" (עמ' קלז) שאמר מרן הגר"ל שטיינמן זצ"ל בזה"ל: הוצאת ה"מתיבתא" גם היא דבר גדול, כיון שע"ז אברכים עמלים בתורה כדי לערוך זאת, וגם יש מזה פרנסה לאברכים.

**וגם** ראיתי תמונה ממרן ראש הישיבה הגר"ג אדלשטיין זצ"ל שוכב במיטתו בימים האחרונים לחייו, ובשלחן הסמוך לו יש גמרא מהדו' מתיבתא מהד' כיס.

**וכעת** אמר לי הגאון רבי אריה לייב שפירא שליט"א, משגיח דישיבת פונוביז' לצעירים, שאין שום בעיה בלימוד בגמרא מהדורת "שוטנשטיין", ושמרן הגר"ג אדלשטיין זצ"ל היה אומר, דכשהאדם יגיע לשמים וישאלו אותו למה לא למדת ש"ס, לא יהיה לו טענה לומר דלא ידע או לא יכול, והרי יכל ללמוד במהדורת "שוטנשטיין".

**וכעת** מצאתי להרב משה פריד נר"ו בשו"ת וישמע משה (ח"ג סי' שלג), ששאל שאלה לגדולי ישראל אם יש בגמרות אלו חוסר בעמל התורה, והאם בחור ישיבה או אברך כולל שכל החיים שלו למד ע"י יגיעה אם כדאי לו ללמוד

בגמרא מהדורות "מתיבתא". וכן העיד לי נכדו נאמן ביתו הר"ר דוד שטרנבוך נר"ו שמרן לומד בגמרות מבוארות כגון אלו.

**ובעת** כתב לי הר"ר דוד שטרנבוך נר"ו: דעת מרן שליט"א שמי שמרגיש בנפשו תועלת בלימוד בזה, ראוי שילמד בה ולא יחוש למיעוט בעמל התורה, שכן יש הרבה מאוד מה לעמול בתורה גם לאחר הלימוד במהדורה זו.

**וכן** פעם ראיתי תמונה מהגאון רבי יוסף ליברמן זצ"ל לומד עם גמרא מהדורת "ארטסקרול" - שוטנשטיין.

**ובעת** כתב לי ידידי ר' יוסף אביטבול שליט"א מח"ס שערי יוסף ושאל, שידוע לו שיש בחדר לימוד של הגר"י זילברשטיין ושל הגר"ע פריד גמרות מהד' "מתיבתא" וזה כי גמרו את הש"ס כבר הרבה פעמים וזה רק לילקוט ביאורים וכדו'. והו"ד בקובץ באר התורה (מס' ריב פר' בהר בחקתי תשפ"ג עמ' 44).

**וכן** רגיל מו"ר רה"י הגר"ש ברוש שליט"א ללמוד בגמרא מהדורת "ארטסקרול", וגם סיפר לי שגם היה לומד עם גמרא זו, הראש ישיבה שלו, הגאון רבי חיים דב קלר זצ"ל ראש ישיבת טלז בשיקאגו.

**וכן** מו"ז הגאון רבי מיכאל פרץ שליט"א נוהג ללמוד עם גמרות מהדורת "מתיבתא" או "ארטסקרול". וע"ע בזה בחומש אוצר הפרשה (ריש פ"ג דפרשת בראשית).

התורה, וא"כ הו"ה בגמרות אלו. (וכעת ראיתי בס' בסערת אש (מסורת הש"ס, עמ' קסא) שאמרו טענה זו בפני מרן הגר"מ שך זצ"ל, וענה דבלי רש"י לא שייך ללמוד, ובלי הפירוש שלהם שייך ללמוד, רש"י לא בא לתרגם, בא לאפשר הלימוד).

**(ובעת** הגיע לי מכתב מהגרש"ק שליט"א וכתב לי וז"ל: תלוי במי מדובר, אם אפשר להסתדר בלי גמרא הנ"ל, יסתדר לבד. ואם א"א אין פגם של חסרון ידיעה).

**והביא** שם ששאל את הגרש"א שטרן שליט"א בזה, וענה לו דאע"פ דרבו בעל השבט הלוי זצ"ל לא היה נוחא ליה כ"כ מגמרות אלו (וידוע דכך היה גם דעת בעל הגר"מ שך זצ"ל), אבל למעשה נראה דזה צורך השעה וגם לבני תורה אין פחיתות בזה שילמדו בגמרות אלו, כיון שבכל זאת צריכים לעיין עוד.

**הנה** שאלתי את הגאון רבי אביגדר הלוי נבנצל שליט"א מה דעתו על הגמרות מהדורות "מתיבתא" ו"ארטסקרול" וענה לי: אני מאד משבח את זה. ועוד שאלתיו אם הוא עצמו משתמש בגמרות כאלו, וענה: לא. ושאלתיו אם טוב גם לבחורי ישיבות ואברכי כוללים ללמוד בגמרות אלו, וענה: כן. ושאלתיו אם אפשר ללמוד בהם קבוע או רק כשלא מבינים משהו, וענה: לפי צורך. עכ"ד.

**והנה** ראיתי פעם תמונה מהגאון רבי משה שטרנבוך שליט"א לומד



ועי' בס' הנ"ל (עמ' רלא) שאמר הגאון המקובל רבי דוד חי אבוחצירא שליט"א, בזה"ל: במתיבתא דרקייע הסכימו על הגמרא הזו.

ועי' ש' עוד (בעמ' רכט) שהביאו מכתבי ברכה לש"ס מתיבתא, מהגרי"ט וייס זצ"ל, ומהגרי"מ שכטר שליט"א, ומבד"ץ העדה החרדית ירושלים.

ושם (עמ' קמ) הביאו את דברי כ"ק מרן האדמו"ר מבעלזא שליט"א, שאמר וז"ל: הביאור ב"מתיבתא" נכתב בשפה שווה לכל נפש, כל עם ישראל נהנה ממנו, התועלת שיש מהביאור הוא עצום. כ"כ מרגש שרבבות יהודים לומדים תורה ומבינים בזכות הש"ס "מתיבתא" של "עוז והדר". אני מכיר יהודים שבזכות הגמרא הזו התעוררו לתשובה ולימוד תורה.

ושם (עמ' קנד) הביאו שאמר כ"ק האדמו"ר מסערט וויזניץ, בזה"ל: אין מילים לתאר ולשער את הדברים הגדולים שהנכם עושים, הן בש"ס "עוז והדר", הן ב"מתיבתא" והן ב"משנ"ב המבואר", אלו ספרים ששונים לכל נפש...

ופעם שאלתי איזה שאלה להגאון רבי יצחק רצאבי שליט"א וענה לי תשובה ובסו"ד כתב לעיין בגמרא "מתיבתא" בילקוט ביאורים. ונראה מזה דגם הוא משתמש בגמרא זו.

ועי' בס' מקור נאמן (ח"ג עמ' רפז) שנשאל הגאון הנאמ"ץ רבי מאיר מאזוז שליט"א, האם כדי לקנות בקיאות בש"ס כדאי ללמוד מתוך גמרות שוטנשטיין או שטיינזלץ<sup>א</sup>, וענה: כדאי.

וכן הגאון הצדיק המקובל רבי איסר דב הכהן קוק שליט"א מטבריה, לומד הרבה עם גמרות "מתיבתא", ויש לו בספריה ש"ס "מתיבתא" פורמט קטן שאין שם רש"י. ויש הרבה תמונות מהרב לומד עם הגמרות הנ"ל.

וכן בס' ממלכת התורה "עוז והדר" יש תמונות מהגאון רבי שמואל אוירבאך זצ"ל, ומהגראי"ל שטיינמן זצ"ל, ומהגרי"ט וייס זצ"ל, ומהאדמו"ר מצאנז שליט"א, ומהרב אפרים פישל הארשקוויץ זצ"ל, ומהאדמו"ר מפאפא, ומהאדמו"ר מנאראל.

א. בענין הגמרות "שטיינזלץ", עי' במוסף שבת קודש (תש"נ שבת שובה עמ' 16) במכתב הגרא"מ שך זצ"ל נגד הגמרות הנ"ל, ועי' בסערת אש (עמ' קנו, קנז). ועי' בשיעור הגר"ר יצחק רצאבי נר"ו "שערי יצחק" (בחקותי תשע"ו עמ' 20) וב"שערי יצחק" (קרח תשע"ו עמ' 14) שחיזק את דברי הגרא"מ שך זצ"ל. אמנם עי' בדברי הגאון הנאמ"ץ רבי מאיר מאזוז בס' מקור נאמן (ח"ג עמ' רפז), ועי' שגם הגר"ע יוסף לא רצה לחתום נגד הגמרות הנ"ל. וזכיתי בחודש טבת תשפ"ג להיות בביתו של הגאון חכם צדוק העצני זצ"ל, וראיתי בספריה של ביתו שהיה שם גמרות מהדורת "שטיינזלץ". והגמרות הנ"ל הודפסו בהסכמת הגר"מ פיינשטיין זצ"ל (ועי' במכתבו המובא בקובץ אור ישראל - מאנסי מס' נ עמ' סו), אשר שיבח אותם מאד.

אף לבני תורה, שיש מסכתות "יתומות" שלא הורגלו בלימודן משום שצריכות עמל רב, ובזה ילמדו ויבינו אף אותן הגמרות הסתומות להם.

**והראני** מו"ר רה"י הגר"ש בדוש שליט"א (שם) בהסכמת כ"ק האדמו"ר רבי יעקב פרלוב זצוק"ל מנוואמינסק שכתב: ואין עמלה של תורה מתמעטת חלילה ע"י זה אלא אדרבה ע"י שטף הביאור וההערות המאליפות הצליחו רבים להוסיף חיל בלימודם ולחדור ביותר לסוגיא שלומדים מכח העזר היסודי שקיבלו מן התרגום וההערות המסדרים לפנייהם הפרק וההלכה עד שתהא סדורה בפיהם כמשנתם.

**ועי' בס'** ממלכת התורה "עוז והדר" (עמ' קצא) שאמר הגאון רבי אלי' בער וואכטויגל שליט"א בזה"ל: הרי יש בש"ס "עוז והדר" ובמהדורות "מתיבתא" תועלת לכולם, אפילו לראשי ישיבות. זהו זיכוי הרבים באופן שלא ניתן לתאר ולשער.

**וע"ש** (עמ' קפו) שאמר הגאון רבי אריה מלכיאל קוטלר שליט"א, בזה"ל: במיוחד יש להתפעל ממהדורת "מתיבתא", שאין זו גמרא רק להמון העם, אלא יש בה תועלת גם לגדולי תורה אשר מוצאים לפנייהם את כל המובאות העוסקות בסוגיא זו שהוא עומד בה, ובפרט שבמהדורה זו מביאים את כל דברי התורה הפזורים בכל מקומות הש"ס לרבות מספרים שאינם מסודרים על אותה

ואין ספק שדברים אלו מביאים תועלת גדולה לכלל ישראל.

**ושם** (עמ' קנז) הביא מכ"ק האדמו"ר מתולדות אהרן שליט"א, בזה"ל: וכן מכרכי התלמוד בבלי המבואר "מתיבתא", שיש בזה מעלה עצומה שאין צריכים לילך ולחפש בספרים מרובים אלא הכל מונח על השלחן, ותועלת גדולה היא לבני דורינו שהרי איננו עוד כדורות הקודמים, פעם ידעו לעמול ולהתייגע ואילו כיום הזה הרי אנו מבקשים את היותר נוח.

**ושם** (עמ' קסב) הביא מהאדמו"ר ממכנובקה, בזה"ל: לפני ביאת המשיח צריכים הכנה גדולה, ההוצאה לאור של דברים נפלאים אלו, הש"ס "עוז והדר" וה"מתיבתא" שמרבה לימוד התורה אצל כל אחד ואחד, והם שווים לכל נפש, ודאי שזהו הכנה טובה לביאת המשיח שיבוא בב"א.

**ושם** (עמ' קעג) הביא מאדמו"ר מדארג, שאמר: מה מאד גדולה זכותכם, באים אלי אברכים שלא נתברכו בהבנה ובכשרונות, והם אומרים שהגמרות שלכם פתחו להם שערי אורה, מזמן היה כאן אברך אשר לא הצליח מעולם בתלמוד, ועכשיו לאחרונה זכה בס"ד לסיים מסכת שלימה בזכות "מתיבתא".

**וע"ע** (מהדו' שוטנשטיין ברכות א) בהסכמת הגאון רבי דוד פינשטיין זצ"ל שכתב: ותועלת גדולה היא לא רק להמון בית ישראל לקרבם ללימוד הגמרא, אלא

דבליצקי צ"ל היה נוהג ללמוד עם גמרא מבוארת מהדור' ארטסקרול - שוטנשטיין.

**והנה** ידוע שמרן הגר"ח קניבסקי מסר שיעורים על תלמוד ירושלמי וחתנו הרב זעליג ברורמן נר"ו הו"ל פירוש על ירושלמי מפי חמיו מרן הגר"ח"ק, והגר"ח"ק עודד את זה מאד, וכן הוא עשה פירוש וביאור למסכתות הקטנות שלא רבים זכו ללומדם, ונראה ראה מפורשת דהוא סבר שאין שום בעיה בביאורים כאלו. וכעת מצאתי בס' כל משאלותיך (עמ' תרצד) ששיבח לימוד בגמרות אלו גם לילדי התתי"ם.

**ושאלתי** את הרב עמרם שפירא שליט"א, מה היתה דעת רבו הגאב"ד הגאון רבי יצחק טוביה וייס זצוק"ל בזה, וענה לי וז"ל: הוא אהב ללמוד עם הדפוסים הישנים שהיה רגיל בהם בעמודיהם וגם בהוספת ההערות על הגליון שכתבם במשך עשרות בשנים. היה לו המהדרות החדשות שהמוציאים לאור העניקו לו במתנה. ודעתו היה שבחור ישיבה עדיף שילמד בכוחות עצמו. כי באמת זה כל המטרה בשנות הבחרות להשתלם ללמוד בעצמו. אולם לבעלי בתים. או שלא בסדרי הישיבה העיקר שילמדו בכל האופנים הנוחים. עכ"ל.

**וכעת** ענה לי הגר"ע פריד וז"ל: אברכים ובחורים צריכים ללמוד בגמרות רגילות, ובדברים שמתקשים אפשר לעיין במתיבתא וכדו'. עכ"ל.

מסכת שהוא עומד בה, ואין כל אדם יודע עליהם, ומכניסים הכל על אתר אחד. יש לשבח מהד' זו שעישתם בה פעולה טובה וראויה והשכלתם להדפיס בתחילת הכרך את כל דפי הגמרא כסדרם עם המהרש"א כמתכונתם מני אז, ורק לאחר מכן להביא את עמודי הגמרא המשולבים יחד עם העמודים המבוארים.

**וע"ש** (עמ' קצ) שאמר הגאון רבי ישראל צבי ניומאן וז"ל: מפתיע להווכח בשיעור היגיעה שהשקעתם בש"ס המפואר והמושלם ובמהדרות "מתיבתא...", ומצד שני גם מקרבים אל התורה יהודים כאלו שבלעדיכם לא היו לומדים כלל, אשריכם מה טוב חלקיכם וחלק כל אלה הנוטלים יד בזכויות כבירות אלו.

**וע"ש** (עמ' קפב) שאמר כ"ק האדמו"ר מסאטמר שליט"א: גם בש"ס "מתיבתא", אתם עושים דבר עצום וגדול... זו זכות גדולה בדור שלנו שעל ידי הגמרות הללו יכולים ללמוד ולהבין ולהגביר פעלים לתורה.

**ושם** (עמ' קפ) אמר הגאון רבי אליעזר קעניג, בזה"ל: אני יודע מקרוב כמה שזה עוזר ללימוד תורה. וגם כולל שלנו הרבה ללומדים ב"מתיבתא". הש"ס "עוז והדר" וה"מתיבתא" עוזרים לכל סוגי האנשים, הן ללומדים והן לפשוטי העם.

**וכעת** מצאתי כתוב (ירחון האוצר מס' יט עמ' שה) שהגה"צ ר' שריה

ודורשין הובאו בקובץ אור ישראל (גליון נא עמ' רלו).

**אמנם** שמעתי שהגאון רבי אליקים שלזינגר שליט"א ראש ישיבת הרמה בלונדון מתנגד מאד ללימוד במהדורות אלו של הש"ס. ואח"כ מצאתי בקובץ האמת והשלום (מדור צרופה אמרתך מאד עמ' ג) ששם מובא מכתבו של הרב אליקים שליט"א בענין זה, ובו כתב דיש בזה חסרון בעמל התורה, וכן דיש ענין בעיון בדברי הגמרא ורש"י בפנים עם לשונם הקדוש והטהור שבו אפשר למצוא הרבה חידושים ולדייק הרבה משא"כ בפירושים הנ"ל, ושע"י לימוד בביאורים אלו לא מקבלים יר"ש, והביא שם מס' לקט יושר תלמיד התרומת הדשן, שהיה תלמיד שהיה לו שלחן עגול שמסתובב ושם שם כל הספרים והיה מסובב את השלחן כפי הצורך בספרים, ואמר לו התרומה"ד דלא כך יקנה את התורה"ק אלא ע"י עמל, וא"כ הוא הדין כאן. וכ"ה בקובץ אור ישראל - מאנסי (חלק ג' עמ' לו).

**וע"ע** (בקובץ האמת והשלום הנ"ל עמ' נב) במכתב הרב דוד מיכאל שמידל נר"ו, שכתב דצריך עמל התורה, והתורה היא לא כשאר חכמת דהעיקר שיש לך הידיעות, וצריך ללמוד עם פרש"י, ע"ש. **והנה** עוד ראיתי (שם עמ' נג) מכתב מהגאון רבי אברהם יצחק אולמאן שליט"א חבר הבד"ץ דהעדה החרדית ירושלים, והמעייין במכתבו יראה דדעתו דבעלי בתים או מישהו שלא יוכל

**וכשבקשתי** מהרב שלמה פרנקל נר"ו שישאל בזה את הגאב"ד הרב מרדכי גרוס שליט"א, כתב לי בזה"ל: הרב שליט"א אמר, שבני תורה ודאי שעליהם לעמול בלימוד מהגמרות הרגילות, ורק באם יש איזה ענין מוקשה, אפשר להיעזר בגמרות שהזכרת. לגבי בעלי בתים, כבר נכנס שהם לומדים מהגמרות הנזכרות. עכ"ל.

**וע"ע** בשו"ת שואלין ודורשין (ח"ו סי' מא) בענין הגמרות המבוארות, והמכתב ההוא, הוא מכתב לקובץ אור ישראל מאנסי שבקובץ החמישים פורסם מאמר על ענין זה. ושוב הרב הניף ידו שנית עם הערות והוספות בשו"ת שואלין ודורשין (ח"י סי' צ), ושם התחיל לדון על ענין עמל התורה בהבנת הגמרא, וכתב דבזמנם שלשון ארמית היה שגור בפי כל אז לא היה להם קושי ועמל בלימוד הגמרא ורק בזמננו שלא מבינים ארמית יש את הקושי, ומה בכך שיתרגמו לשפה שאנו כן רגילים לה. ושם הביא מש"כ הג"ר בן ציון הכהן קוק שליט"א (גליון 128 לרגל היארצייט של מרן הגר"ש אלישיב, תש"פ) שכתב דמרן היה משתמש בגמרא אטרסקרול - שוטנשטיין, וסבר שאין בזה בעיה כלל. וכתב שם דכל מה שכתב לא בא כדי לבטל דרך הלימוד מדור דור, אלא כדי לחזק כל מי שמתקשה בהבנת הגמרא שזה יוכל להקל עליו. ושם צי' לדברי הגאון רבי אהרן משה שכטר שליט"א בהסכמתו למהד' ארטסקרול - שוטנשטיין. ע"ש. ודברי הרב שואלין

וע"ע בקובץ אור ישראל - מאנסי (חלק נ' עמ' לו) בדברי הגרמ"ד הלוי סאלאוויציק זצ"ל נגד גמרות אלו. וע"ע (שם עמ' לט) במאמר הרב מרדכי לייב גארעליק נר"ו. ושם (עמ' מא והלאה) דחה את כל טענותיו אחת לאחת. וע"ע במכתב הרב העלער נר"ו (אור ישראל נא עמ' רמא). ושם במכתב הרב לבוביץ לדחות דבריו (שם נא עמ' רמב). ע"ש. וע"ע שם (עמ' רמג) במכתב הרב בוכינגער בענין.

וע"ע בקובץ האמת והשלום (מדור צרופה אמרתך מאד עמ' מ) שכתבו הוראת כ"ק האדמו"ר מוויזניץ מאנסי, בזה"ל: כ"ק הגה"צ אדמו"ר מוויזשניץ שליט"א הורה במפורש "שלא להכניס גמרות הללו בבית מדרשו במאנסי". עכ"ל.

וע"ע בס' אור אברהם (עה"ת, ח"ב בהקדמה אות ג) שכתב להוכיח נגד הגמרות המבוארות ע"פ התוס' במגילה דף ג ע"א שמה היתה הבעיה בתרגום התורה שלא יהיה בזה עמל התורה, וע"ש בהסברו ובתמיהותיו. ומה שענה על דבריו בקובץ אור ישראל - מאנסי (קובץ מס' נ עמ' 53) והלאה.

וע"ע בקובץ אור ישראל - מאנסי (גליון חמישים עמ' נג והלאה) במאמר הרב חיים רפופורט שהאריך לבאר ולדחות את כל הטענות על גמרות מבוארות.<sup>ב</sup>

להתפנות לעיין ולדייק בלשון הגמרא ורש"י ומי שלא לומד עם תוס', יכול ללמוד עם גמרות אלו. ע"ש.

וע"ע (בקובץ הנ"ל עמ' מא) במכתב הרב הרב נתן יוסף מייזלעס נר"ו. ושם (עמ' נט) במכתב הרב יואל מארגענשטערן נר"ו, וע"ע (שם עמ' סא) במכתב הרב אלימלך יחזקאל שרגא גאלד נר"ו, ובדרשתו (שם עמ' סג), ובמכתב הרב הילל ווינבערגער נר"ו (שם עמ' נה).

וכעת ראיתי בס' קבלת התורה (להרב שמואל מרקוביץ עמ' קפז קפח) שכתב שבא נדיב לתרום ש"ס מתיבתא לשיבה וסירב, מפני שזה של "בעלי בתים" אבל בחורי ישיבות לא לומדים עם גמרות אלו. ע"ש.

וכעת ראיתי בהמבשר התורני (מס' 66 על חג הפסח עמ' 13) ששאלו את הגאון רבי שמואל קמנצקי שליט"א בחורי ישיבות ובני תורה יכולים ללמוד בגמרות אלו. וענה דלבעלי בתים ובעלי תשובה הגמרות הנ"ל טובות מאד, וכן לאברכים שבלי גמרות אלו לא ילמדו את הדף היומי (ונראה מדבריו דאותו הדין בבחור ישיבה שנמצא באותו מצב), אמנם לבחורי ישיבות רגילים כדאי שיתרגלו ללמוד גמרא לבד ולעיין ולהתעמק בה, בלי גמרות אלו.

ב. אמנם ע"ש בסוף מאמרו שיש לו טענות נגד מהד' ארטסקרול - שוטנשטיין, וטוען שהם הולכים אחרי שיטת הגרש"ר הירש ז"ל, ושם הביא ראיה אחת שפרשו פרוש חדש מדעתם ודלא כפרש"י והראשונים, וטענתו השלישית היא שהם הולכים בדרך ה"ציונים" וכותבים "ראשית צמיחת גאולתינו" ומדפיסים בסידוריהם תפלות לשלום ה"מדינה" וכו'. ע"ש.

וינבערג, הרב יוסף הררי רפול, הרב דוד קאהן, הרב הלל דיוויד, הרב שרגא פייוול כהן, הרב אליעזר גינזבורג.

**והנה** ראיתי מהדורת "גמרא סדורה" שמסדרים את הגמרא עם פיסוקים ונקודות כדי להקל על המתחילים ללמוד, והמהדורה הנ"ל יו"ל בהסכמת: מרן הגר"א נבנצל, הגרמ"מ קארפ, הגרב"צ הכהן קוק, הגאון הנאמ"ן רבי מאיר מאזוז, הגאון בעל האורחותיך למדני, הגר"א בוטבול (חתנו של הגר"ע יוסף), הגר"ד לאו, הגר"א דבורקס, ועוד רבים.

**ולאחרונה** יצא לאור מהדורה מיוחדת במינה הנקראת "פומבדיתא", ובמהדורה זו יש ביאורים השווים לכל נפש, והמסכימים לגמרא זו הם: האדמו"ר מבעלזא שליט"א, הגר"י יוסף שליט"א, הגרב"מ אזרחי שליט"א, הגר"מ מאזוז שליט"א, הגר"ע פריד שליט"א, הגר"י זילבשרטיין שליט"א ועוד. ובין הדברים כתב שם הפוסק הגאון רבי עמרם פריד שליט"א וז"ל: מטרת גמרא זו אינה להחליף את העמל ואת היגיעה, לא רק כשיש צורך להבין גמרא שמתקשים בה, יסתכלו בגמרא זו. ע"כ.

**ולמסקנא**, נלענ"ד פשוט וברור, דאין שום בעיה ללמוד בגמרות "מתכתא", שוטנשטיין, וכיוצא בהן, ואין ענין להחמיר בזה.

**וכתב** לי בזה הגאון רבי יעקב בן ציון הלוי וואזנר שליט"א אב"ד שבט הלוי בית שמש - מאנסי ומח"ס רבים, וז"ל: לענ"ד הכל תלוי ברב - ותלמידיו, ובחופשי התלמידים, וכמאז"ל (ע"ז יט.) לעולם ילמד אדם תורה "במקום שלבו חפץ", ועיין מה שכתב אאמורז"ל בשו"ת שבט הלוי (חלק ו סימן רכח) בזה"ל, יראה לענ"ד דאין ודאי דאין לכפות התלמידים להשאר דוקא בישיבה שרוצים בעלי הישיבה, ולעולם ילמוד אדם במקום שלבו חפץ, וכך מצינו בחז"ל בכמה דוכתא דהלכו מרב לרב כשכוונתם לשם שמים. ועיין בחולין (ו ע"א) אם בעל נפש אתה פירוש הימנו. אמנם כל זה מה שנוגע לתלמידים שהולכים מעצמם למצא עזר רוחניות לנפשם, כן הוא ממש לנידון שלכם שאין לעשות כלל והוראה בזה רק לתלמידים עצמם אחרי נסיון, הדוש"ט תורתך אשרך וטוב לך. עכ"ל.

**והנה** מהדורת שוטנשטיין על התלמוד בבלי י"ל בהסכמת הגאונים הגדולים: מרן הגר"ש אלישיב, הגאון רבי שמואל אויירבאך, הגאון רבי מרדכי גיפטער, הגאון רבי דוד פיינשטיין, הגאון רבי שמואל קמנצקי, כ"ק האדמו"ר רבי יעקב פרלוב מנוואמינסק, הרב נפתלי צבי הלבארשטאם, הרב אלתר חנוך העניך הכהן לייבאוויטש, הרב שמואל יעקב





# מגיד מישרים







## בענין הלל והודאה

הרב דניאל שלמה אוחנה

חבר כולל ג'רזי שור, דיל

להזכיר ולהדגיש הנס של חנוכה בתוך ימי חנוכה, ולמה עירב כל הניסים וגאולות בתוך ניסא דחנוכה, וגם בכל הימים טובים הלא מהתורה ומדברי חז"ל מדגישים את עיצומו של יום ששייך לו, למשל שבועות מזכירין שזה יום מתן תורתנו (ולא מזכירים ימים טובים אחרים) וכן בשאר ימים טובים א"כ למה בחנוכה, מהפיוט מבואר שיש ענין להלל ולשבח על כל הגאולות שגאל הקב"ה אותנו? ובדרך דרוש יש להליץ גם בעד מה שכמה קהילות יוצאי מרוקו שרים בקטע של מה אשיב לה' וכו' שבהלל, מנגינת 'מעוז צור', ומנגנים זה בכל הלל בכל השנה.

הגמ' במס' ברכות דף ז': "א"ר יוחנן משום ר"ש בן יוחי מיום שברא הקב"ה את העולם לא היה אדם שהודה להקב"ה עד שבאתה לאה והודתו, שנאמר הפעם אודה את ה' מבואר מהגמ' שמבריא את העולם לא היה שום אדם שהודה להקב"ה עד לאה שהודתה על לידת יהודה. והקשה דעת סופר (עה"ת) דהלא מצינו שהאבות עשו הודאה להקב"ה על הניסים שעשה להם, והקריבו קרבנות ושיבחו לה', א"כ מהו הביאור

הגמ' בשבת כא': מביאה ברייתא "מאי חנוכה דת"ר בכ"ה בכסלו וכו', שכשנכנסו יוונים להיכל טמאו כל השמנים שבהיכל, וכשגברה מלכות בית חשמונאי ונצחום, בדקו ולא מצאו אלא פך אחד של שמן שהיה מונח בחותמו של כ"ג, ולא היה בו להדליק יום אחד, נעשה בו נס והדליקו ממנו שמונה ימים, לשנה אחרת קבעום ועשאוים ימים טובים בהלל ובהודאה". אנחנו רואין מהברייטא שבשמונת ימי חנוכה יש עבודה מיוחדת של הלל והודאה כמבואר בל' הברייטא לשנה אחרת קבעום ועשאוים ימים טובים בהלל ובהודאה. ורציתי לבאר מהו הפירוש של הלל והודאה.

הפזמון שנפוץ בכל קהלות כלל ישראל הנקרא "מעוז צור" בקטע השני מדבר על גלות מצרים, והקב"ה הצילנו מפרעה וממצרים, ובקטע השלישי מדבר בגלות בבל, והרביעי מדבר על הצלת בני" מהמן בנס של פורים, והחמישי על הנס דחנוכה (והשישי על גלות אדום לעתיד לבא שהקב"ה יגאל אותנו מגלות הארוכה הזו). ולכ' צ"ב אם הפיוט של מעוז צור הוי פיוט המיוחד לחנוכה למה הפייטן הזכיר כל הגליות שבנ"י עברו, הלא צריך

שאירעו להם כמבואר בכמה מקומות בספר בראשית, זהו הודאה של פעם אחת, אבל לאה חידשה אופן חדש של העבודה של הודאה לה', שלא די להודות על הנס של עכשיו אלא שצריך גם להודות על כל הניסים שעברו בדרך תמידית.

**בספר ימלא** פי תהלתך להרה"ג ר' אהרן ליב שטיינמן זצוק"ל, בפירוש על ברכת המזון, העיר דלמה צריך להודות בברכת המזון על יציאת מצרים, ברית מילה, ותורה, ולכ' הלא עיקר ההודאה הוי על הפת לחם שנתן לנו הקב"ה וא"כ מהו הענין להזכיר יציאת מצרים, ברית, ותורה? ותי' דכשמודים על חסדי ה' צריך להזכיר עוד חסדים בשביל להתפעל ולהרגיש. דהיינו דעיקר ההודאה הוי על הפת שאכלנו, אלא שבכדי להתפעל ולהודות כדבעי, אז צריך להזכיר ניסים וטובות שעשה לנו הקב"ה כדי לרומם אותנו להודות כמו שצריך.

**אכן** לפי היסוד של המהר"ם שיק יש ליישב באופן זה דכשאדם אוכל כזית או כביצה של פת אז חייב להודות להקב"ה על זה, ומברכין עלי' ברכת המזון, אלא מכיון שיש חיוב של הודאה, על 'החפצא של הודאה' אין די בזה להזכיר רק על הטובה של עכשיו, אלא שחייב להודות על כל הניסים שעברו כמו שמצינו בלאה שלא רק הודתה על לידת יהודה, אלא היא הודתה על ג' הבנים שלה שנולדו לפני יהודה.

בגמ' דעד שבאה לאה והודה להקב"ה, מברית העולם לא היה שום אדם שהודה להקב"ה?

**והדעת** סופר הביא יסוד נפלא ממהר"ם שיק וז"ל, "מה שאמרה הפעם אודה את ה' ותקרא שמו יהודה, כי לאה אמרה בעצמה מאחר שכבר נולדו לה ד' בנים, וכי די אם אודה את ה' רק פעם אחת, הלא ראוי להודות לה' תמיד תהילתו בפי שלא לשכוח חסדי ה' המרובים, ותמיד יהיה לנגד עיני גמולות וטובות של הקב"ה, ע"כ קראה שמו יהודה כדי שיהיה לה למזכרת אהבה ותודה לה' ב"ה, וזה שאמרה הפעם אודה את ה' בלשון בתמי', וכי רק פעם אחת אודה את ה' הלא לא די בזה בפעם רק תמיד תהלתו בפי, ע"כ קראה שמו יהודה ע"כ דברי המהר"ם שיק. וממשיך הדעת סופר, דהיסוד של המהר"ם שיק הוי, שהודאה להקב"ה אין זה הודאה פעם אחד אלא די שחיוב על אדם, שחייב תדיר להודות להקב"ה על כל מה שעשה לו, ורואין זה מלאה שהיא אמרה "הפעם אודה את ה'" בדרך בתמי' ר"ל וכי עכשיו צריך להודות לה' שנטלה יותר מחלקה שעכשיו יש לה ד' בנים מהי"ב שבטים (בלאה ורחל ובבלהה וזלפה הוי צריך להיות ג' בנים לכ"א) גם על כל הבנים שלה משעברה היא צריכה להודות, וזהו הביאור בגמ' דמיום שברא הקב"ה את העולם אין שום אדם שהודה להקב"ה עד שבא לאה והודתה לה' על יהודה, אע"ג דהאבות הודו להקב"ה על כל הניסים

אותנו ממצרים פרס ויון, משא"כ בשאר ימים טובים העיקר מהו ההדגשה של היום. למשל חג הסוכות הוי המצוה של סוכה וד' מינים, ומש"ה אין מזכירין ניסים מהשאר ימים טובים וכן בשבועות פסח ר"ה ויו"כ.

**ולפי** הנ"ל יפה כונו יוצאי מרוקו המנגנים מנגינת מעוז צור בהלל ב'מה אשיב לה" בכל השנה, דהניגון של מעוז צור מזכיר אותנו מה שכתוב בהפיוט שקאי על כל הגאולות שגאל הקב"ה אותנו, וזה בא להזכיר אותנו כדי להודות ולהלל להקב"ה אז צריך להזכיר הניסים וטובות של עכשיו ולא זה בלבד אלא שצריך להזכיר על כל הניסים וטובות שעבר בכל ימי חייו. יה"ר שבימי חנוכה זו נזכה להודות ולהלל כדבעי ובזכות זו נזכה לראות משיח צדקנו במהרה בימינו אמן.

**וגם** לפי היסוד הנ"ל יש להסביר המדרש "כל הנשמה תהלל י-ה" ודרשינן על כל נשימה ונשימה תהלל קה. וצ"ב הו"ל למימר על כל נשימה צריך להודות לה', ומהו היתור וכפילות הלשון של "על כל נשימה ונשימה"? אכן מכיון שרואין מלאה ש'החפצא של הודאה' הוי על ההווה והעבר, אז נותנין שבח להקב"ה על הנשימה של עכשיו, והנשימה שעברה וזהו הביאור של "על כל נשימה ונשימה".

**והנה** בברייתא במסכת שבת כא:, מסיק שקבעו את ימי חנוכה בהלל ובהודאה, א"כ הימי חנוכה הרי זה ענין מיוחד של הודאה, ועל זה בא הפייט לפרש ולהראות לנו מהו הודאה, דכשמזכירין הנס של היום אז לא מלבד שחייב אדם להודות להקב"ה על הנס של חנוכה, אלא על כל הניסים שהקב"ה גאל



## הדלקת המנורה כהדלקת כהן גדול בבית המקדש

הרב משה זורגרי

בית מדרש גבוה, ליקווד

**ונראה** לעניות דעתי לתרץ (ואח"כ מצאתי בספר "ירח למועדים" מאמר יד שהביא כן מהג"ר שניאור קוטלר זצ"ל), דרואים מכאן יסוד גדול, דכשמדליקים אנו את הנרות בימי חנוכה אזי יש בה תורת הדלקת המנורה של בית המקדש. וכבר מבואר יסוד זה בראשונים, אהא דאיתא במסכת שבת (כא:), שאסור להשתמש לאורה של נר חנוכה, דביאר הר"ן דכיון שעל ידי נס שנעשה במנורה תקנוה, עשאוה כמנורה שאין משתמשים בה כלל. ואף דבמנורה של הבית המקדש אין מעילה [דקול, מראה וריח אין בהן מעילה] מ"מ אסור בהנאה, וגם, הרי היה בהיכל, מקום שאין רואים אותו (עיין לבוש סימן תרעג אות ב' ובמלושי יו"ט שם). וכ"כ הבעל המאור והרשב"א שם. ולפי זה אתי שפיר איך ניחמו הקב"ה לאהרן הכהן ע"ה, כי נתן לו מצוה כמדלקת המנורה, ואפילו הוסיף לו שמצוה זו לא תפסק לעולם.

**הרמב"ן** ריש פרשת בהעלותך הביא את דברי המדרש, שלאהרן הכהן היתה חלישות הדעת על שלא זכה להקריב קרבנות לחנוכה המזבח, עד שאמר לו הקב"ה "שלך גדולה משלהם שאתה מדליק הנרות". והקשה הרמב"ן, מה הנחמה הזאת ולמה לא ניחמו בהקטרת הקטורת ערב ובוקר, אלא הענין הוא שרמז לו על הנס של החשמונאים, שעל ידי זה ידליקו כלל ישראל את המנורה בכל שנה ושנה. וכבר תמהו רבים, אכתי מהו הנחמה הזאת, והרי בחנוכה מדליקים רק לפרסומי ניסא, ואין בו שייכות לעבודה בבית המקדש<sup>א</sup> [ושמעתי מהג"ר מתתיהו סלומון שליט"א, שהקב"ה ענה לו, שרצה שתהיה לו חלישות הדעת, כי על ידי החלישות הדעת הזאת יבא לבני בניו, החשמונאים, חלישות הדעת מהגזירות ומצב היהדות, ועל ידי זה, יהיה להם את הכח ללחום כנגד היונים].

א. וידידי ר' מרדכי דוד שיינפלד שליט"א כתב דכל ענין המקדש היא השראת שכנינו יתברך, ופרסומי ניסא שכל אחד ואחד עושה כן, והיינו הך.

**והנה** בריש מסכת עירובין איתא, דעירוב וסוכה צריכים להיות בפחות מכ' אמות, ונלמד מההיכל שהיה פתחו כ' אמה [או שרמז לדבר הוא מההיכל], ולכאורה שיעור זה שמצינו גם בחנוכה, נלמד מעירובין וסוכה [ואף דטעם הדבר הוא כי עיניו אינם שולטין ביותר מכ' אמה, מ"מ מקור הדברים הוא מההיכל]. ואם נאמר שהוא ממש כמדליק המנורה בהיכל, אזי הדברים מבוארים כמין חומר, כי חז"ל אינם רוצים שידליק ביותר מכ' אמה, כי אז יצא ביתו מגדר היכל.

**ויש** להעיר, אם הנס נעשה בבית המקדש, אזי למה אין עושים את עיקר הדלקת נרות חנוכה בבית הכנסת הנקראת "מקדש מעט", אלא יש לומר כי אדרבה רצו חז"ל להראות חשיבות של כל אחד ואחד שהוא ככהן גדול, וביתו כבית המקדש עצמו. ובזה מובן הא דאיתא במסכת שבת (כד.) דרבא רצה להזכיר "על הנסים" בברכת בונה ירושלים. ולכאורה מה ההוה אמינא, והרי ודאי שייך לברכת הודאה, ולא בבונה ירושלים. אבל לפי הנ"ל י"ל, כיון דבחנוכה אנו בבחינה שיש לנו בית המקדש, לכן הו"א שיש לבקש בברכת בונה ירושלים, שכשם שבחנוכה יש לנו אור זה, כן יבנה בית המקדש כדי שנזכה לכך לעולם.<sup>ב</sup>

**ואפשר** לרמז גם כן מה שאנו אוכלים סופגניות בחנוכה, כי הם הרי

**ובאמת** אתי שפיר טפי יסוד זה, כי היונים רצו לבטל את חשיבות המצוות מכלל ישראל, וכשנצחום, זכו אדרבה להראות את החשיבות של כל אחד ואחד מישראל שהוא ככהן גדול המדליק את המנורה בבית המקדש. ובזה נראה לעניות דעתי לבאר את הלשון "נר איש וביתו", דלכאורה הו"ל למימר "נר למשפחה", ומהו לשון "איש", ולשון "בית". ולפי הנ"ל יש לומר דלשון "איש" הוא מלשון "אישי כהן גדול", ולשון "ביתו" מלשון "הבית הזה" דמצינו שבית המקדש נקרא סתם "בית", והיינו לרמז שכשארם מדליק נר חנוכה בביתו, הרי זה כאילו הוא כהן גדול המדליק מנורה בבית המקדש.

**וכן** בזה אתי שפיר הא דאיתא במסכת שבת (כא:), שאם דר בעליה, מדליקו כנגד החלון, ובפשטות הוא משום פרסומי ניסא לרשות הרבים, אבל לפי הנ"ל יש לרמז כמו דאיתא במסכת מנחות (פו:), דהחלונות בבית המקדש היו צרים מבפנים ורחבים מבחוץ, כי "לא לאורה הוא צריך" אלא אדרבה הוא מאיר לעולם, וכן כאן, לא לאורה אנו צריכים ואדרבה, אסור לנו להשתמש בהם אלא להאיר לעולם כמו בבית המקדש. ואף בשעת הסכנה שמדליקו אצל שולחנו ודיו, יש לבאר שהוא גם כן דומיא דבית המקדש שהמנורה היתה אצל השלחן.

ב. עיין בעל הטורים (שמות י"ט, ה') "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים. אלו זכו ישראל היו כולם כהנים גדולים, ולעתיד לבא תחזור להם שנאמר ואתם כהני ה' תקראו".

כמנחות העשויים מקמח ושמן, ואנו ככהנים האוכלים המנחות, ולא עוד אלא שאוכלים אותם כמו שנאמר "למשחה" ודרשו חז"ל "לגדולה כמו שהמלכים אוכלים" (זבחים צא.), ולכן שמים בהם ריבה ושאר מיני ממתקים.

**והנה** יש להוסיף, דלכאורה לפי זה צ"ע למה אוכלים דוקא דבר שהוא כמו קרבן מנחה, ולא בשר כשאר קרבנות. אלא שיש לומר על פי מה מה שתירצו ה"מלא עומר" וה"אמרי אמת" (שבת כא:) את קושית הבית יוסף, למה מדליקים נרות לח' ימים ולא ז', והרי הנס היה רק לשבעה ימים, על פי הגרסא שבשאלתות שלא היה מספיק "אפילו" ליום אחד.

וביאר דפך שמן של המנורה היה צריך להיות שלש וחצי לוגין, חצי לוג לכל נר, ולחביתי כהן גדול היו צריכים רק ג' לוגין, וכן לא היה צריך להיות כתית למנחות. אולם הכהן גדול הידר לקחת דוקא שמן כתית למאור בשביל החביתין, ולכן היה חשוב שהיה חתום בחותם של כהן גדול, וזה מה שמצאו. ולכן לא היה לו מספיק שמן לכל המנורה כי אם לששה הנרות, ולנר המערבי סמכו על הנס כיון דבלאו הכי יש בו נס כל יום. וממילא מדליקים ח' נרות אלו על הנס שהיה עוד חצי לוג כיום הראשון. ומעתה אפשר דלכן אוכלים סופגניות שהם דומים לחביתין, שהרי בשמן שלהן נעשה הנס.



## ברכת אשר ברא, וענין ופירוש "צהלה"

הרב משה זורגרי

בית מדרש גבוה, ליקווד

ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם, אשר ברא ששון ושמחה, חתן וכלה, גילה רנה דיצה וחדוה, אהבה ואחוה ושלום ורעות. מהרה ה' אלקינו ישמע בערי יהודה ובחצות ירושלים קול ששון וקול שמחה, קול חתן וקול כלה, קול מצהלות חתנים מחפתם ונערים ממשחה נגיתם. ברוך אתה ה' משמח חתן עם הכלה.

השמחה השלימה בחתונה דהרי בתהלים כתיב "תדבק לשוני לחכי אם לא אזכרכי, אם לא אעלה את ירושלם על ראש שמחתי" (פרק קלז). ולכן נהגו לשבור כוס תחת החופה, וממילא השמחה היא כאליה וקוץ בה.

**ולפי** זה יש לומר דלכן כתב ירמיה "והָאֵזְרָא לְחָאֵזְרָא לְחָאֵזְרָא" מארץ קול ששון וקול שמחה וכו', דאף שיהא להם ששון ושמחה, חתן וכלה, אבל יחסר להם שלימות השמחה, והיינו קול שמחה הנשמע למרחוק [ואולי זוהי כוונת הכתוב בירמיה (לג, יא) דיש שם "קול" חמישי והוא "קול אומרים הודו את ה' וגו'", דהיינו קול יוצא לרבים שכולם ישמחו בשמחת החתן וכלה]. והשתא אתי שפיר למה בהתחלת הברכה לא מזכירים את

יש לעיין דמזכירים כאן הרבה לשונות של שמחה, ולמה לא הוזכרה "צהלה". ועוד צריך עיון, למה אח"כ מזכירים לשון 'צהלה': "מהרה ה' אלקינו וכו' קול מצהלות חתנים מחופתם". עוד קשה, למה לא מזכירים בהתחלה קול ששון וקול שמחה כי אם לבסוף. ותו קשה, דבירמיה הוזכר לשון "קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה" ד' פעמים<sup>(א)</sup>, ולא הוזכר אפילו באחד מהם "קול מצהלות חתנים מחופתם". (עיין שם ז, לד; טז, ט; כה, י; לג, יא).

**ונראה** להקדים דלשון "צהלה" הוא ענין הרמת קול, וכן פירש במצודות (ירמיה ה, ח). וכן כתב האבן עזרא (ישעיה י, ל), והוסיף שהוא כענין צהלת סוסים. ועוד יש להקדים, דבזמן הזה חסרה לנו

א. ג' פעמים הראשונים נזכרים לקללה, "והַשְׁפִּיתִי..."; והאחרון הוא נבואה שלעתיד לבא, "עוד ישמע בערי יהודה...".

ב"אנא בכח" שאומרים "ושמע צעקתנו יודע תעלומות"). וזהו הלשון "להצהיל פנים משמן", וכן זהו השמחה בחתן שניכר הוא בפנים שלו.

**וכל** זה מרומז בתהלים (יט) דכתיב "השמים מספרים כבוד אל וכו', אין אומר ואין דברים בלי נשמע קולם". וקשה דהרי במסכת יומא (כ:) מבואר דאלמלא קול המונה של רומי, היינו שומעים קול גלגל החמה, העושה הרבה רעש.<sup>א</sup> אלא הענין הוא כנ"ל, דב"אל אדון" אומרים "טובים מאורות... שמחים בצאתם ששים בכואם... פאר וכבוד נותנים לשמו, צהלה ורנה לזכר מלכותו", והשמש עושה הרבה רעש ע"י הרושם שעושה בעולם אף באין אומר ואין דברים בלי נשמע קולו. ואחרי כן כתיב "והוא כחתן יוצא מחופתו". והדברים שמחים כנתינתם מסיני.

ה"צהלה", כי עתה אנו בגלות וחסר לנו את הקול, ולכן גם כן איננו אומרים "קול ששון וקול שמחה", אבל אח"כ מברכים את החתן והכלה, ומתפללים, ש"מהרה ה' אליקינו ישמע וכו' קול ששון וקול שמחה וכו'", ומבארים דהכונה היא לקול מצהלות חתנים מחופתם.

**אולם** עדיין יש להעיר, דאם לשון "צהלה" היינו הרמת קול, אם כן מהו הלשון שמצינו בתהלים "להצהיל פנים משמן" (תהלים קד), ועוד קשה, דלכאורה החתן לא צועק ומרים קולו כשיוצא מחופתו, ואדרבה, המון העם הם שצועקים בשמחה. וע"כ יש לומר ד"צהלה" היא לאו דוקא צעקה בקול, אלא צעקה שקטה המביאה לידי שמחה והתפעלות עצומה הניכרת בפניו (וכלשון "צעקה", שהיא לאו דוקא בהרמת קול, וכמו שכתב בספר "שערים בתפילה". וכן מדויק



ב. ועיין מה שכתבנו בזה בפרשת וישלח על הפסוק "ויותר יעקב לבדו" על פי העקידה.





# בדק הבית





## [א]

תגובה לתשובת הג"ר יצחק ישראלי שליט"א בגליו כג,  
בענין איסור חדש בחו"ל

## מאת הרב מרדכי לבהר, לוס אנג'לס

בס"ד י"ז חשוון, התשפ"ג

**לכבוד** מערכת הקובץ החשוב והנפלא "אבקת רוכל", ה' עליכם תחיו.

**ראיתי** בגליון כג מאמר חשוב ומקיף מהג"ר יצחק ישראלי שליט"א אודות איסור חדש בחו"ל, ובו מקבץ באריכות נפלאה שיטות הראשונים, שהעיקר להלכה שאיסור חדש קיים בין בארץ ישראל בין בחו"ל, בין כתבואת ישראל ובין כתבואת גוי. וכתב עוד להוכיח שאין מקום למעבד ס"ס, ובפרט דהוי דשיל"מ. ע"ש באורך.

**ואיישר** חייליה, וכל המרים רמת הכשרות, וגורם חיזוק ברבים שיבקשו ויחפשו אחרי ישן במקום איסור חדש, אשריו ואשרי חלקו. וגם בעירנו יש חיזוק גדול בענין זה, והעיקר להפיץ עירנות בזה. וככל שיש לחץ מצד הציבור, גם הבעלי מסעדות ישיגו ישן במקום חדש.

**א. ולגוף הענין**, כנראה שכוונת המאמר הנ"ל שאין מקום להקל כלל מעיקר הדין במוצרים שנמצאים בשוק, שיש בהם חשש חדש. ויש לשאול לפי לדעתו, האם מותר לקנות בשום מסעדה גם מוצרים שאין בהם קמח, שהרי אם ננקוט שמעיקר הדין חדש אסור ככל איסור, הרי הכלים נאסרו, ואנו שמקפידים כקלה וכחמורה היתכן שיאכלו במוסד שיש חשש קטן של כשרות, ואפ' אם יזמין דבר שאין בו חשש, מכ"מ יחמיר על הכלים ויאמר אי אפשר לאכול במקום שיש חשש טריפות בכלים, וא"כ לפי דבריו, שאין מקום להקל כלל באסור חדש, יוצא שאין לאכול בשום מסעדה, או מטבח של ישיבה או בית כנסת שום אוכל אפ' אין בו קמח כלל מזמן החשש חדש בשוק עד אחרי פסח, שהרי יש חשש בכלים, ואפ' אם ירצה לומר שכלים שאני (ודלא כפי שכתב המאמר הנ"ל באות יט דיש להקל בפליטת כלים דוקא במין במינו, אבל בשא"מ בעי ששים, וגם זה רק בספק ובודאי חדש אסורה מן הדין), אבל סו"ס לפי מאמר הנ"ל שיש בו איסור ודאי מן הדין, אין מקום להקל בזה כלל.

**ב. לא** אכפול הדברים שכתבתי בגליון כ' בענין חדש בחו"ל, ודעת כמה מגדולי הפוסקים בדורינו ששייך ס"ס בארה"ב א) עכ"פ בהרבה מן המוצרים. ושם

א. הנה מה שהעיר שם באות מב, שלא מהני ס"ס בדשיל"מ כאן משום דהוי איתחזק. יש לדון, דאתחזיק

כתבנו הצעה לשמור ישן באופן שימנע מלחם ובייגל ופיצה שבהם יש חשש חדש שמצוי ביותר ואע"פ שגם בזה בשעה"ד דעת כמה פוסקים לסמוך על ספיקות וצירופים ועכ"פ לגבי פליטת כלים ועוד מקרים, אבל במיני עוגיות, עוגות קרקרים ובייגל'ה, וכו', אפשר לסמוך שעושים מוצרים אלו Mix Cakes או מקמח Low Gluten מעונת החורף שהיינו ישן, ורוב קמח בארצות הברית הוא קמח ישן. (וכפי שביקרתי בכמה וכמה מאפיית שונות, והראו לי שללחם משתמשים בקמח High Gluten, ובזה יש חשש חדש יותר. ובין עוגיות, עוגות, בייגלה, muffins וכדומה שנעשה מקמח מעונת החורף שהוא ישן). ולפלא שבכל המאמר הנ"ל לא הזכיר פרט זה שמאד חשוב. ולהדר לשמור ישן בחו"ל כבר דרוש מסירות נפש מרובה, ואם מוספים סייגים שקשה מאד לעמוד בהם בפרט באופנים שיש מקום להקל במקום להציע פתרונות איך ליזהר בזה באופן מעשי, הר"ז מאריך לנו את הדרך ומתוך חומרא יוצא קולא, תפסת מרובה לא תפסת שלא ירצו לשמור איסור חדש כלל.

בברכת התורה ובהערכה מרובה,

מרדכי לבהר

לום אנג'לים

היינו שיודעים שיש ודאי איסור, כמו אשת איש והשתא רוצים להתירה ע"י ס"ס, משא"כ כאן נהי דיש חדש בשוק, מכ"מ מי יימר דמסתכלים בכל השוק אולי דנים במוצר זה, ועל מוצר זה ליכא איתחזק. שוב ראיתי בשו"ת עצי בשמים (יו"ד ס' סא) לדידנו הדגול הג"ר מנדל סנדרוביץ שליט"א שהעלה דשייך ס"ס ספק שתבואה של שנה זו שנשרש לפני העומר וספק שהתבואה מאשתקד ושם הביא דגם לא שייך לומר דאפשר לברר דהדרישה הנצרכת היא הרבה יותר מדיבור אחד. ועוד מוכח מרעק"א (ס' יח, ס' יב) דגם להסוברים דצריך לברר זהו רק אם אחר הבירור נעמוד על הבירור דאסור ודאי או לא אבל היכא דרק ספק אחד יתברר י"ל דכו"ע א"צ לברר כיון דהשתא איכא ס"ס וגם אחר הבירור לא יהיה ודאי אסור. וכשנז"נ ביחד עיי"ש.

וכשיברנו שוב אודות המצב כיום ואם שייך ס"ס גם הסכים לדברינו ללא שייך לדון בזה איתחזק איסורא ממה שיש בשוק תבואה חדשה, דעל מוצר זה שאנו דנים אין שום איתחזק ושייך שני הספיקות שאינו מתבואה חדשה.

ומש"כ באות מ"ז ששמע מפי קדשו של הגרע"י זצ"ל שהרבה להחמיר, אין כאן רא' למציאות בזמנינו אם היו פורסים לפניו הספיקות המרובות ומאד מורכבים למי שמבין שוק הקמח בארה"ב שיש יותר מחמישים תחנות ששולחים התבואה, ואין בירור באחד מהם ששולחים ודאי חדש, וגם תלוי במוצרים. והרבה מומחים בתחום זה כתבו לי שגם הם איננם יודעים בבירור מתי מבאיזה כמות מערבים בקמח מתבואת אשתקד או תבואה מעונת החורף שתלוי באחוז הגלוטן שהלקוח דורש ולאיזה אוכל, ולאיזה זמן וכו'. וכן כשיברתי בזה עם הגר"ד יוסף שליט"א, הגם שדעתו שפש"ל שיש להחמיר בעיקרא דמילתא לדון דחדש אסור גם בחו"ל, מכ"מ אמר לי שהכל תלוי במציאות לפנינו עם כל הפרטים שצריכים לדון עליהם בנפרד ולא רצה להורות איסור גורף.

וכן מש"כ בסוף המאמר שהקמח ישן מצוי בשפע לכל דורש, הלואי שמקומו שוה לכל המקומות בחו"ל, ויש הרבה שגרים במקומות רחוקים שאין הישן בהישג יד. ולפי דבריו שאסור מעיקר הדין בכל המוצרים. סגר להם את הדרך.

[ב]

תגובה למאמר הג"ר מצליח חי מאזוז שליט"א, בגליון כג בדין ההולכים לטיול אם פטורים מהסוכה כדין הולכי דרכים

הרב מנחם עובדיה, מחברי המערכת, כולל יחווה  
דעת, ירושלים ת"ו

חול המועד סוכות, תשפ"ד

לכבוד הרה"ג ר' מצליח חי מאזוז שליט"א,

ראש בית ההוראה ור"מ בשיבת "כסא רחמים",

ראה ראיתי מאמרו של כת"ר בקובץ אבקת רוכל גליון כג (בעמוד שב) שבו דן בדין ההולכים לטיול אם פטורים מהסוכה כדין הולכי דרכים.

וגם אני הקטן כתבתי מאמר בזה, ונדפס גם שם בקובץ אבקת רוכל גליון כ"ג (בעמוד שז), סמוך ונראה למאמרו של כת"ר.

והרואה בהם יראה שלא השוו מידותינו בכמה דברים, וכן לענין הלכה, זה אוסר וזה מתיר, אמנם אלו ואלו דברי אלהים חיים.

ואמרתי לסדר הערותי על דברי כת"ר ולשולחו אליו, זו תורה וזו דרכה, לשאת ולתת, להעיר ולהאיר, לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא.

וזה החלי בס"ד.

א: בריש דבריו הביא כת"ר את דברי התוס', ותוס' רבנו פרץ, וכן דברי היראים, וכתב כת"ר דמשמע מדבריהם דאף היוצא לטיול פטור מן הסוכה, ואח"כ כתב כת"ר, דאולם י"ל דאין כוונתם לכל ענין מותר לצאת ולהפקיע עצמו מן המצוה, אלא רק במקום צורך גמור. ושכן יש לדקדק מלשון רש"י בפירושו, ומסידור רש"י, ומדברי המחזור ויטרי, ומהר"א מן ההר, ומספר המכתם, ומתניא רבתי. וסיים כת"ר בזה"ל, ואפוי פלוגתא לא מפשינן, ומסתברא דהתוס', ורבנו פרץ, והיראים, שסתמו דבריהם, נמי מודו דדוקא בסחורה וכיוצא מותר. ע"כ.

אמנם לענ"ד נראה שבאמת דבריהם ברורים, ואינם סתומים כלל, דרבנו פרץ שכתב "הולך לדרכו כשירצה", משמע להדיא מדבריו שאין הדין תלוי בסיבת יציאתו

לדרכו, אלא כל שרוצה לצאת לדרכו יוצא, דזהו כדרך דירה בביתו. וכן מפורש יותר בדברי היראים שכתב להדיא, "וכל ענין שאדם רגיל וכו'", הרי להדיא כתב דלכל ענין מותר לצאת, והיינו אפילו אינו צורך גמור. ואף את"ל שדבריהם סתומים, עדיין נראה לי דאדרבה, דמדלא פירשו וכתבו להדיא "סחורה" או "צרכיו", מוכח שאינם סוברים דדוקא לדבר צורך הוא דמותר, דאל"כ איך סתמו דבריהם במקום שצריך לפרש.

**אמנם** גם אנו נאמנים להאי כללא דאפושי פלוגתא לא מפשינן, [שהוא אחד מעיקרי יסודות התלמוד, כמש"כ בשו"ת חכם צבי סי' קלח], ואשר על כן נראה לי שצ"ל להיפך, שמה שנקט רש"י "סחורה", וכן מה שכתבו כמה ראשונים "צרכיו", וכיוצא בזה, צ"ל דלאו דוקא נקטו כן, ורק אורחא דמילתא הוא דנקטו, ולא למימר שדוקא לדבר שהוא צורך הוא דמותר לצאת. ולעולם לכו"ע מותר לצאת מהסוכה אפילו לתענוגיו ולטייל, ופטור מן הסוכה (וכמו שהארכתי בזה במאמרי שם עמוד שיב-שיז. ע"ש).

**ב:** ומה שהביא שם כת"ר לשון המכתם, ומנאיהו בין הראשונים דמשמע מדבריהם דצריך היציאה להיות לצורך.

**הנה** אף אני במאמרי (בעמוד שיז) הבאתי לשון המכתם, וכתבתי שם שבאמת יש לעיין אם בלשון "עסקיו" יש משמעות דוקא לדבר שהוא "צורך", או שמא כל דבר שאדם עושה, אע"פ שאינו דבר צורך ממש, ואפי' הוא לתענוג בעלמא, עדיין בשם "עסקיו" יקרא. וא"כ אין הכרח מלשון המכתם שסובר כהני ראשונים שנקטו בלשון "צרכיו".

**ג:** ומה שכתב כת"ר (בד"ה ונראה) בזה"ל, 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 ולהינות וכו'. והביא שם כת"ר כמה מקומות שמצינו גבי מצות ישיבת סוכה שאין האדם פטור ממנה מחמת תענוגיו וכדומה. ע"כ.

**הנה** לא הבנתי כוונת כת"ר בכל זה, הרי ברור שמצות ישיבת סוכה הוי מצוה ככל יתר המצוות, ומוטל על האדם לקיימה, וכמו שכתב כת"ר.

**אמנם** מ"מ במצוה זו, מצות ישיבת סוכה, דרשו חכמים מהפסוק "בסוכות תשבו שבעת ימים" (ויקרא כג, מב) ד"תשבו כעין תדורו", והיינו שיש לאדם לנהוג

בסוכתו כדרך שנוהג בדירתו. ומזה אמרו עוד, שהולכי דרכים פטורים מן הסוכה (מבבואר כל זה במסכת סוכה דף כו ע"א, וע"ש ברש"י ותוס').

**ולכן** מה שאנו פוטרים את היוצא לטיול מן הסוכה, אינו משום עצם הליכתו לתענוגיו, אלא הוא משום שיש לו דין של הולכי דרכים, וכל שיש לו דין של הולכי דרכים, לא משני אם יוצא לצרכיו או לתענוגיו.

**ולא** דמי לכל המקומות שהביא שם כת"ר שמצינו בהם שאין האדם פטור מן הסוכה מחמת תענוגיו, שהתם בודאי שאין רצון תענוגיו סיבה לפוטרו מן הסוכה, והחכמים עשו גדרים מהו בכלל המצטער הפטור מן הסוכה, ומה לא. משא"כ הכא שאין התענוג הסיבה לפטור, אלא מה שהוא בגדר "הולכי דרכים". דוק והבן.

**ד:** ועוד שמה שכתב כת"ר (שם בד"ה ונראה) בלשון "ואינו יכול לבטלה". ע"כ.

**הנה** הארכתי בזה במאמרי בכמה מקומות (עיין בעמוד שכו, של, שלג) שבודאי אין זה מבטל כלל, אלא היתר של תורה הוא, דכתיב בויקרא (כג, מב) "בסוכות תשבו שבעת ימים", ודרשו חכמינו "תשבו כעין תדורו". ואדרבה בזה שיוצא מהסוכה מפעם לפעם, אפילו לתענוג או לטיול, הרי בזה מקיים רצון התורה שיהיה סוכתו "כעין תדורו", שכשכסם שבכל ימות השנה אינו נמנע מלצאת מביתו לתענוגיו ולטיול ולכל עניניו, הכי נמי עושה בסוכה. וכמו שביארתי במאמרי שם באריכות. ומלבד הסברא בזה, עוד הבאתי סיוע לדברי מכמה אחרונים (ואחד מהם הסתייע מדברי ראשון). ע"ש.

**ה:** וכן מה שהביא כת"ר (בד"ה ואעידה) מדברי הרשב"א (סוכה כח ע"א) שכתב דמשמע ליה לרבא דלא אתי קרא ("תשבו" כעין תדורו) לכולי האי [לומר דמה דירה איש ואשתו אף סוכה איש ואשתו], וא"כ כ"ש למי שרוצה לטייל ולהתענג שאסור. ע"כ.

**שוב** י"ל כנ"ל, שכאן הרי כבר אמרו חז"ל (סוכה כו ע"א) "תשבו כעין תדורו" גבי הולכי דרכים, ומה שנשאר לנו לדון הוא במי נכלל בתוך "הולכי דרכים", שפטורים מן הסוכה בעת הליכתם, ולכן הפטור במי שרוצה לטייל אינו משום תענוגיו אלא הוא משום שהוא בכלל הולכי דרכים.

**ו:** ומה שכתב כת"ר (בסוף ד"ה ואעידה) ש"ודאי שהרוצה לטייל הוי אזרח רענן, ולא חשיב מצטער, ואין לנו לפוטרו". ע"כ.

**הנה** מבואר בדבריהם של הרשב"א והריטב"א הללו, שכדי להיות חייב בסוכה, צריך להיות בגדר "אזרח רענן", והיינו שיש ביכולתו במקום שבו נמצא, לקבוע דירה של ישיבה ממש, שע"י אותה ישיבה הוא כאזרח רענן.

**ובדאי** שמי שהוא בדרכים, אינו יכול לעשות ישיבה כעין דירה, ואינו אזרח רענן, ומאי שנא אם הוא בדרכים לצורך סחורה או לטיול, סוף סוף במצב שבו נמצא, אינו בכלל אזרח רענן.

**ולכן** נ"ל שמה שכתב כת"ר, ש"ודאי שהמטייל הוא אזרח רענן", קשה להולמו, וא"א לומר כן, דאיזה חילוק יש מדוע הוא בדרכים, הרי סוף סוף כיון שבדרכים הוא, ואינו יכול לקבוע שם ביתו, הרי אינו אזרח רענן, ומה לי אם לצרכיו יצא, מה לי אם לתענוגיו יצא.

**ומש"כ** "ולא חשיב מצטער", לא הבנתי מאי האי, הרי לשונם של הרשב"א והריטב"א הוא, "אלא מי שהוא כאזרח רענן פרט להולכי דרכים, ושומרי פירות, ומצטער, וכיו"ב". עכ"ל. הרי שמצטער לחוד, והלכי דרכים לחוד, ואינם קשורים זה לזה, שאין הפטור של הולכי דרכים משום מצטער כלל, אלא משום שאינו כעין תדורו, שאין אדם קובע שם ביתו, וכמו שהארכתי בזה במאמרי שם (בעמוד שט).

ז: ומה שהביא כת"ר (בד"ה והנה) לשון הריטב"א, והרא"ה, והיראים, וכתב כת"ר, "ומשמע דר"ל דכיון שיש הפסד בדבר לא הוא כעין תדורו, אבל אם אין הפסד בדבר אע"פ שאין דרכם בכך והכי ניח"ל טפי, הוא כעין תדורו, וכו'. ע"כ.

**ראשית** יש להעיר שעצם דברי כת"ר נכונים רק לפי פירוש הריטב"א שפירש דלרבא אע"פ שאין דרכו לקבוע שם ביתו, מ"מ לא דרשינן כלל כן מ"תשבו כעין תדורו" שאין חייבין בסוכה כי אם במקום שדרך לקבוע שם ביתו, אלא אפילו במקום שאין דרכו לקבוע שם ביתו חייב בסוכה, וכאן הפטור הוא משום שיש הפסד ממון. אבל להרא"ה שהביא כת"ר, הלא הוא פירש דלרבא אכן הוא שפיר בכלל תשבו כעין תדורו לקבוע שם ביתו, ומה שאעפ"כ פטור הוא היינו משום שיש הפסד ממון. (ויוצא מזה שיש כאן מחלוקת בין הריטב"א להרא"ה, אם דרשינן מ"תשבו כעין תדורו" שרק במקום שדרך לקבוע שם ביתו חייב בסוכה או שמא אפילו במקום שאין דרך לקבוע שם ביתו אפ"ה חייב בסוכה באותו מקום, עיין בדבריהם ודו"ק, ודלא כמו שכתבו בחידושי הרא"ה "הוצאת אהבת שלום" בהערה 155). ולכן אין מדברי הרא"ה ראיה לדברי כת"ר.



**ובמאמרי** (בעמוד שט-שי) הבאתי שמשמע מראשונים כפי שאכן כתב כאן הרא"ה, דדרשינן מתשבו כעין תדורו שאין לעשות סוכה במקום שאין הדרך לקבוע שם בית, ושהיינו טעמא שהולכי דרכים פטורים מן הסוכה בהיותם בדרך או בחונים במקום שאינו ישוב, מפני שאין הדרך לקבוע שם בית. ע"ש. ודו"ק.

**ח:** ומה שכתב שם כת"ר (בסוף ד"ה ואולם) על דברי היראים שכתב וז"ל, וכל ענינים שאדם רגיל לעשות ולצאת מדירתו רשאי לצאת מסוכתו. ע"כ. וכתב כת"ר דר"ל דוקא דברים של הפסד ממון כגון סחורה וכיוצא.

**לענ"ד** תמוה מאד לדחוק כן בדרי היראים שלא כתב זכר לדבר זה כלל וסתם וכתב וכל ענינים שאדם רגיל וכו'.

**ט:** ומה שרצה כת"ר לומר (בד"ה ואמנם) שעכ"פ מידת חסידות שלא לבא לידי כך.

**נראה** לי שראיתו מפסחים אפשר לדחות דלא דמי, דשאני התם בפסחים שאם לא ימנע משתיית היין בסעודתו, לא יהיה לו מספיק להבדיל על היין במוצאי שבת קודש, ולכן יש בכך עכ"פ משום חסידות, שלא יפסיד מצות הברלה על היין. משא"כ הכא בנידוננו, שמה שיוצא והולך בדרך לטיול, גם אם לא יהיה לו בהיותו שם סוכה לאכול ולישון בה, לא הפסיד בזה מצות סוכה, אלא הוא פטור ממנה באותה העת. ויתירא מזו, הרי בראשונים מבואר שאף אם יודע מעיקרא לפני יציאתו שלא יהיה לו סוכה, אעפ"כ מותר לו לצאת לדרך. וכמו שכתבתי בתחילת מאמרי (בעמוד שז), ושכן פסקו להלכה באחרונים. ע"ש.

**י:** ומה שהביא (שם) דברי התוס' בחולין.

**לא** הבנתי מה בעי כת"ר מהתם.

**יא:** ובסוף דבריו (בסוף עמוד שה ד"ה וכעת) הביא כת"ר את דברי האגרות משה.

**הנה** גם אני במאמרי (בעמוד שכא) הבאתי דברי הגאון בעל האגרות משה, וכדרכה של תורה אחר אלף המחילות, כתבתי (מעמוד שכד והלאה), מה שיש להשיב על דבריו, קחנו משם.

**יב:** ומה שכתב כת"ר (שם עמוד שו) לדחות ראיית האגרות משה מהגמרא במנחות, דשמא שאני התם שהיה מתבטל ממצות תכלת בציצית לגמרי, גם בקייטא וגם בסיתוא, וכלשון הגמרא שם, "ציצית של תכלת מה תהא עליה", משמע שהקפידא הוא

על מה שמבטל את המצוה לגמרי מכל וכל. משא"כ הכא בנידוננו שהוא רק יום אחד ולשעה אחת, שהולך וחוזר, בזה אין קפידא. ע"כ.

**הנה** נהנתי מהרעיון, אמנם שוב התבוננתי דשמא אפשר לומר דאין הענין בקפידת המלאך משום עצם ביטול המצוה, שאז אכן אפשר לומר כדברי כת"ר דשמא רק כשעוקר את המצוה לגמרי יש קפידא, אלא נראה מהגמרא דהקפידא הוא משום דבעידן ריתחא ענשינן אעשה, והרי אין איתנו יודע מתי הוא עידן זה, א"כ אפילו לכל שעה קט, יש לחוש שמא באותו רגע יהיה עידנא דריתחא, ויענש על ביטול המצוה. (ושמא יש לדחות דעדיין דוקא כשעוקר את המצוה לגמרי שאז בודאי יפגע בו עת ריתחא בעת שאינו מקיים המצוה, אבל כשאינו מקיים את המצוה אלא לשעה קטנה, לא חיישינן למיעוטא דשמא באותו זמן יהיה עידן ריתחא).

**ואסיים** בברכת הדיוט, יה"ר שיזכה כת"ר להמשיך בעבודתו עבודת הקודש, בהעמדת תלמידים מופלגים בתורה וביראת שמים טהורה, בישיבה המעטירה, פאר הישיבות, ה"ה ישיבת "כסא רחמים", מתוך בריאות ורוב נחת, מנוחה ושלוה, אושר ועושר, גם עד זקנה ושיבה, ולא יעדי מינן זיוה ויקריה.

בברכת התורה וביקרא דאורייתא,

בכבוד רב,

מנחם עובדיה ס"ט

חבר מערכת אבקת רוכל,

החונה עתה פה עיר הקודש ירושלים ת"ו

[ג]

תגובה לתגובת הג"ר שמואל כאשכרמאן שליט"א בגליון כג, בענין הוספת  
מים למיחם ביום טוב

הרב ישראל נתנאל נמדר, ישיבת שיח חיים, גריט

ניק

**לכבוד** מערכת קובץ אבקת רוכל ולכבוד הרה"ג שמואל כאשכרמאן שליט"ה,

**כבודו** השיב למאמרי בגליון כ"ב בענין הוספת מים קרים למיחם חשמלי, ע"ש בדברנו. בקיצור כתור"ה כתב להתיר משום כמה טעמים: (א) איסור המצאת אש ביו"ט הוא רק איסור דרבנן, ובנד"ד י"א דהוא מותר כיון שא"א מבעו"י, (ב) י"א שהדלקת החשמל ביו"ט מותרת לכתחילה, (ג) י"ל דהוי רק ע"י גרמא, (ד) דהוי פ"ר

בדרבנן דיש בו מתירים. עכ"ד. כבודו כתב דבענין צירופים אלו הביא דעת הפוסקים וצירפו כל הדעות להתיר.

**אבל** אני רוצה להדגיש ד דברים:

**א. כבר** כתבתי דלא ראינו שצרפו דעות אלו (אותיות א' וב') בדברי גדולי הפוסקים, ועוד כתבתי דנלע"ד דבאמת טעות הוא לצרפם, ע"ש בדברי.

**ב. אפילו** את"ל שאפשר לצרף דעות אלו שלא קי"ל כמותם, מאוד קשה דאין בה כדי סמיכה ואין טעם אחד ובסיס לסמוך עליו, אלא רק כמה שיטות דחיות.

**ג. עיקר** טענתי סובב בדין אינו מתכוין ופסיק רישא כאן, דכתר"ה כתב בפשיטות שהוספת מים קרים מקרי אינו מתכוין למאכה כאן. ונניח דאינו מתכוין להדליק את הנורה מבחוץ, ועל זה אכן יש מקום להקל. עיקר טענתי הוא דבכמעט כמה רגעים ודאי מופעל הגוף החימום כדי לבשל המים, וזה כל כונת מי שהוסיף שם מים קרים. ואין שום אדם שרוצה לערות בתוך המיחם ולא מעוניין בהפעלת הגוף חימום. [ואפילו במי שלא ידע בהמציאות שגורם להפעלת הגוף חימום א"א לומר שהוא אינו מתכוין למלאכה, אלא הוא 'מתעסק' למלאכה ועדיין אסור הוא].

**ד. ומטעם** זה נראה דא"א להתיר מחמת גרמא. דנניח שביו"ט יש מקום רב להקל בכל גרמא (ודלא כשבת דמותר רק במקום הפסד וכדומה), אבל במקום שעושה מעשה שדרך פעולתו באופן 'גרמא', שוב לא מקרי גרמא לרוב פוסקים. וכתר"ה הבין דכונתי לומר דכל כמה שנעשה בכוונה אינו גרמא, ולכן הביא ראיות כנגד זה. אבל אין זה כונתי, דודאי מקרי גרמא אע"פ שמכוון לעשותו, כמבואר להדיא בגמרא שבת דף ק"כ בענין מחית כלים בפני הדליקה, דמקרי גרמא אע"פ שמכוון לכבות את האש. אלא כונתי כאמור, דאם מעשה זה מעשה רגיל ולא בדרך 'מקרה' כתב באחיעזר ועוד פוסקים שאינו גרמא. משא"כ מחיצת כלים בפני הדליקה, דזה תמיד 'מקרה' של כיבוי אש ולכן מותר לעשות גרמא כזו. ובנד"ד תמיד מבשלים המים ע"י עירוני לתוכו וא"א לומר שהוא רק מקרה בעלמא. מטעם זה נראה שהוא בגדר מלאכת מחשבת ולא גרמא. [ונניח אם נאמר דהוי אינו מתכוין, מבואר בדברי הפוסקים דאין בו משום מלאכת מחשבת אע"פ שתמיד עושין כן, וכמו גבי פתיחת המקרר שנחשב גרמא להרבה פוסקים. ופוק חזי דבכל הדוגמאות שהפוסקים התירו מטעם גרמא הוי בדבר שאינו מתכוין].

**ולכן** נלע"ד שאין צירוף "פ"ר בדרבנן", ואין צירוף גרמא, מלבד מה שכתבתי לעיל דגם שאר צירופים אין בהם כדי סמיכה.

בברכה,

ישראל נתנאל נמר

[ד]

צווארך בחרוזים – סעיפי השולחן ערוך בחרוזים  
ע"ס א-ב, אבן העזר סימן ב-ד

### חברי המערכת

אמר יאמר העב'ד, הצגתי כאן בפני מלכי רבנן סיכומים שערכתי מזמן  
לימודי בשו"ע אבן העזר סימנים ב-ד, בס"ד. תלי"ת יש באמתחתי עוד  
כהנה וכהנה בשאר סימני השולחן ערוך, ותקוותי שיהיו לתועלת לרבנן  
ותלמידיהון.

### סימן ב'

סעיף א'

א שה פסולה, יזהר לא לישאנה,  
ב עד בצע נושא המותרת, אך האסורה ירחיקנה,  
ג ם העושה כן גידולים רעים יראה ממנה,  
ד וחין אותו בני משפחתו, או עבדי סימנא,  
ה מעוכב נדוניא לא יתקוטט ולא יעגגנה.

סעיף ב'

ו כל המשפחות בחזקת כשרות ונושא מהן לכתחילה,  
ז הו רק אם לא מתגרות זו בזו, וכן שני אנשים, בלי עילה,  
ח ישדו באיש או משפחה בעלי מזה או עזות, בני עוולה,  
ט וען על כולם שהם ממזרים או עבדים, בגופיה יהיב פסולא,  
י זהר ממי שאין בו מג' מדות האומה המהוללה.

סעיף ג'

כ ל משפחה שהעידו שנים שפסול נתערב בהם,  
ל משפחת כהנים יבדוק ד' שהן ח' מאמותיהם,

ב שפחות לויים או ישראלים יוסיף עוד אחת עליהם,  
ג קבה לא הוזהרה, ובלי בדיקה נשאת להם.

סעיף ד'

ם ובל שותק כשקורים לו פסול אין נושאים בלא בדיקה,  
ע ל דעת י"א, רק כשנתערב כבר פסול חוששים לשתיקה,  
פ ירוש הראב"ד דאין חוששים אלא בזמנם שהמחרף לקה,  
צ ווח על כל פסול ועל זה שותק לר"ן בזה חוששין דוקא,  
ק צת יש לחשוש לפוסלים זרעו ואינו מקים קול זעקה,  
ר אה לשתוק בשאר דברים, למיחוס ייחשב וניקה.

סעיף ה'

ש ני ספיקות כאלמנת עיסה לכתחילה לכהן אסורה,  
ת וס' נקטו דדוקא אלמנה, אך לבת עיסה אין חזקת כשרה,  
א מנם לר"ת אין חילוק בין אשה ובתה להיתרא.  
ב אם נתערב חלל ודאי, תצא אם נשאה בעבירה,  
ג ם ה"ה אם נתערב בה ממזרות מסופקת או ברורה,  
ד וקא יודעי דבר ימנעו, אך מפני שאר העם יש להסתירה,  
ה נכון לגלות רק לצנועין, לשמור ארחותם מזרה,  
ו דוקא נבללה, אך אם לא נתערבה, צריך לבררה ולהצהירה.

סעיף ו'

ז ה סדר מעלות האשה שיבקש האדם במרץ,  
ח כם, גדול הדור, ראש כנסת, גבאי, מלמד, רק לא עם הארץ,  
ט מאות נשותיהם של אינם מדקדקים במצוות כבהמה ושרץ,  
י ש לישא בת אחותו ולהרמב"ם אף בבת אחיו יפרוץ פרץ.

סעיף ז'

ב שהוחזקה משפחה למצורעים ונכפים פעמים שלשה,  
 ל א ישא מהם שום אשה משום חששא.

סעיף ח'

מ ות ימות עם הארץ הנושא בת כהן הוא או אשתו,  
 נ אה לת"ח שישא בת כהן ויחבר כהונה עם תורתו.

סעיף ט'

ס מוכים בגיל ינשאו, דבחור או זקנה או איפכא עוון ישאו.

סעיף י'

ע ל דעת לגרש אסור לישא אשה,  
 פ שוט יודיע לה תחילה ואז מותר לישא ולגרשה.

סעיף יא

צ ריך להזהר מלישא נשים במדינות שונות שמא ישא אח אחותו,  
 ק וראים לזרעו אחריו ומפורסם שמו, אז יקרב לעשותו.

סימן ג'

סעיף א'

א מר בזה"ז כהן אני אינו נאמן לקרוא ראשון ולברכת כהנים,  
 ב רמ"א חולק דלכל מעלין דתרומת תורה בלא"ה אין נותנים,  
 ג ס בקדשי הגבול רק יאכל אם יעיד לו עד א' מן הנאמנים,  
 ד ברי עצמו אוסרים אותו בגרושה, טומאה ושאר דינים,  
 ה וא לוקה אם עובר, אך הנבעלת ספק (והבנים),  
 ו למסיח לפי תומו שהיה אוכל בתרומה אנו מאמינים.

## סעיף ב'

ז מן שאין בו ביהמ"ק, נאמן ע"א לתרומה לדוכן ולקרוא בכהני,  
ח שוב גם אביו לעד, ועדים החתומים בשטר 'פלוני לזה מנה',  
ט וען הר"ן, הביאו הרמ"א, דאף חותם עצמו 'אני כהן' מהני.

## סעיף ג'

י עיד אנוס על חבירו שהוא כהן, מעלין אותו,  
כ י אין חוששין שמא אשה נכרית ילדתו.

## סעיף ד'

ל א חיישינן כלל לגומלין,  
מ אמינים למעידים זה לזה ומעלין.

## סעיף ה'

נ אמן גדול לומר שראה בקטנותו פלוני אוכל תרומה,  
ס ומכים עליו בזה"ז להיות כשאר כהני האומה.

## סעיף ו'

ע ד א' מעיד שאביו שלזה כהן, מ"מ חוששין שהבן חלל,  
פ ירש שהוא עצמו כהן או באו שנים לאביו, אף הבן בכלל,  
צ יין רמ"א דבכל דוכתי הולכין אחר חזקה דזה הכלל.

## סעיף ז'

ק ול בן גרושה יצא על בן כהן חוששין לו ומורדין,  
ר אה עד א' להעיד שכשר מעלין אותו יושבי על מדין,  
ש וב באו ב' לפסול מורדין, ואם עוד א' הכשיר, הרי תרי ותרי מתנגדין,  
ת רי כמאה וידחה הקול וישוב הבן לחזקת אביו ע"פ דין.

סעיף ח'

א שה שלא שהתה ג"ח בין בעל ישראל לחבירו מזרע אהרן,  
 ב נה ספק כהן משא מראשון שמא מאחרון,  
 ג ס בני תעורבות יחמירו לב' צדדים ויוציאו, רק לא ילקו בחרון.

סעיף ט'

ד ין ספק בן כהן זה או זה שנותנים עליו חומרי שניהם,  
 ה יינו אם לא המתנה ג"ח, הוא אונן עליהם ואינו מטמא להם,  
 ו רק בנישואין, אך בזנות מדרבנן משותק מיוחסי כהונה ודיניהם,  
 ז נתה עם כהן ונשאת תוך ג"ח, לרמ"א גם הוא משתוקי כהונה ודומיהם,  
 ח מד כהן פנויה והודה שבנה ממנו, הולד ככהנים לכל דבריהם.

סימן ד'

סעיף א'

א סורים ממזרים ונתינים לדור דורים,  
 ב ין הנקבות ובין הזכרים.

סעיף ב'

ג ס עמוני ומואבי אסורים לדורי דורות,  
 ד וקא הזכרים, אך הנקבות מותרות.

סעיף ג'

ה מצרי והאדומי אסורים זכר ונקבה דורות שלשה,  
 ו מונים מן המתגייר, ומותר בן הבן שנולד בקדושה.



סעיף ד'

ז כתה מצרית ונתגיירה כשהיא מעוברת,  
ח שוב ולדה מצרי שני והולדתו אחריו מותרת.

סעיף ה'

ט ימא ישראל עצמו ובא על אחת מאלו בגיותן,  
י לדם הנולד מהם הרי הוא כמותן,  
כ ל הנזכרים לעיל שהולידו מישראלית חוץ מממזר,  
ל בוא בקהל מותרים, רק כהן מהם ינזר.

סעיף ו'

מ אחר שנתגיירו נישאו לישראל או שישראל נשא מהם,  
נ חשב הולד להיות כהפסול שבהם,  
ס מן ישראל עצמו לדבר עבירה ונשא מצרית שניה,  
ע דיין בנו כשר, דמכל צד יוכשרו בניה,  
פ נה מצרי שני ונשא מצרית ראשונה,  
צ ריך לפסול הולד כאמו הנולד ממנה,  
ק רב ראשון לישא שניה, חלוקים הראשונים בהם,  
ר א"ש ורמב"ן מכשירים, אך הוא מצרי שני להרמב"ם.

סעיף ז'

ש ידכו עמון ומצרים בעודם גויים גמורים,  
ת ז לולד דין האב, דבאומות הלך אחר הזכרים,  
א מנם אם נתגיירו הלך אחר הפגום כהנזכרים,  
ב ז גר עמוני ומצרית, לפ"ז, זכר כעמוני ונקבה כמצרים,  
ג ר מצרי שנשא גויה עמונית הבן עמוני, והבת יש אוסרים ויש מתירים.

סעיף ח'

ד ין זה אף בגר מצרי שלקח עמונית לאשה,  
ה ולד אחר הפגום ואסור עד דורות שלשה.

סעיף ט'

ן שאר כל האומות אחר גיורים,  
ז וכים ונעשים לישראלים גמורים.

סעיף י'

ח שובים כל האומות בזמן הזה למעורבים,  
ט הרו מדין כל הפורש מן המרובים,  
י ש אומרים דה"ה מצרים, וכן דעת הרמב"ם,  
כ דעת הרא"ש במצרים אין הדין כן אלא איסורם בם.

סעיף יא

ל א תנשא ישראלית לעבד שהוטבל לשם עבדות,  
מ שפחתו או שפחת אחרים לא ישראל אם אין לה פדות.

סעיף יב

נ עשה העבד כישראל גמור אם רבו שחררו,  
ם ייע רבו להניח לו תפילין או שהפקירו,  
ע לה ש"ץ וקראו לתורה או השיאו בת ישראל לעזרו,  
פ דותו לא ניתנה בזה רק ע"י גט שחרור יותר איסורו,  
צ ריך מ"מ לחשוש לקידושיו, ולהטור אפי' ראהו רבו שנישא ולא ייסרו,  
ק ל וחומר לדעת רמ"א, דחוששין לכונס שפחתו בסורו.

## סעיף יג

ך שע הבא על חייבי כריתות או מיתות סנהדרין,  
 ש וא לו להשתדל לתקן, דבניו אחריו ממזרין,  
 ת וציא מכלל זה את בן הנדה, שהוא רק פגום ולכתחילה נזהרין.

## סעיף יד

א שה שהלך בעלה למדינת הים ושהה י"ב חדשים,  
 ב נה שילדה אח"כ ממזר, דלזמן מרובה כזה לא חשים,  
 ג דולים אחרים חוששים לשמא בא הבעל ע"י שמות קדושים,  
 ד עת מרן דלהלכה אינו ודאי ממזר אך מספק חוששים,  
 ה גה: תוך יב"ח לעולם אמרינן דאשתהי אם לא ראו בה מעשים באושים,  
 ו אם נתעברה מבעלה סוף סיון וילדה לחודשים חמושים,  
 ז ה הולד לאו דוקא מאחר, דיש ז' חדשים בראשים,  
 ח כתה מסוף סיון עד תשרי ובכי הולד שמעו הנשים,  
 ט הורה, די"ל שהפילה בזמן מועט, רק לא יתקיים באנשים.

## סעיף טו

י צא עליה קול שהיתה מזנה והכל מרננים אחריה,  
 כ ללא הוא דרוב בעילות אחר הבעל ואין חוששין לבניה,  
 ל ה בכל אופן חוששים, וכהן אך מדין תורה ירחיק מזנוניה,  
 מ וסיף הרמ"א דהיה בעלה כהן, מתחללים בניו מפניה,  
 נ כון שישראל גם יתרחק מן הכיעור ויסיר דרכו מעליה,  
 ס טתה דא מבעלה בפריצות יתירה, חוששים אף לילדה,  
 ע דותה מרביל הרמ"א להכשיר הבנים ולהסיר חרפתה מעליה,  
 פ נויה או ארוסה שהיתה פרוצה אך נשמרה לאחר נישואיה,  
 צ דקתה לא שמרה, וראוה שוב פעם, עדיין לא נפסלו ולדותיה.

## סעיף טז

ק יים בעלה במדינת הים ונשאת לאחר, בנה ממנו ממזרים,  
 ר אשון חזר אליה בלי גט משני, בניו ממזרים מדברי סופרים,  
 ש אר ממזרים מדרבנן נושים אך בממזרים דאורייתא אסורים,  
 ת וס' ומרדכי פסקו דרך זינתה עם שני בניה, מראשון כשרים.

## סעיף יז

א שת איש שנבעלה למי שחציו עבד וחציו בן חורין,  
 ב נם מעורב מכשרות וממזרות ואף בשפחה אין לו מתירין.

## סעיף יח

ג דול עוון ישראל הנושא ממזרת או ממזר הנושא כשרה,  
 ד הולד הנולד מהם ממזר גמור ואסור לעולם דין תורה.

## סעיף יט

ה גוי והעבד שבאו על הממזרת הרי הולד ממזר,  
 ו אם באו על פנויה, או אפי' אשת איש, כשר אך כהן ינזר.

## סעיף כ'

ז ינה ממזר עם גויה והולדות עמדו ונתגיירו,  
 ח שובים כישראלים גמורים, וכן אם הוליד משפחה ונשתחררו,  
 ט ובה תקנה זו לכתחילה לממזר שבניו יוכשרו,  
 י שא שפחה שטבלה וקבלה מצוות וישחרר בניה ובקהל יותרו.

## סעיף כא

כ ותי הבא על אמו והוליד ממנה בן,  
 ל בא בקהל מותר לכשיתגייר, והבן.

## סעיף כב

**ב** ותרים גר ומשוחרר בממזרת דלאו בכלל 'קהל' קהלם,  
**ג** כדם אף הוא מותר בממזרת אם אבותיו גרים כולם,  
**ד** ופרים אסרו אחר יו"ד דורות, לטור ורא"ש, דנתשקע שם גירותו מן העולם,  
**ה** דיין מתירו הרמב"ם עד שלגמרי נשכח שם גירותו ונעלם.

## סעיף כג

**פ** סולי קהל אסורים להנשא לנולדים מישראל וגירות,  
**צ** ריכים גם הנולדים מגר וישראלית להמנע מלישא ממזרת.

## סעיף כד

**ק** דשוה ספק קידושין וכיו"ב ואין הולד ממנה ממזר ודאי,  
**ר** בנן אסרום אפי' זה עם זה, רק ממזר עם ממזרת רשאי.

## סעיף כה

**ש** כחה יבמה לספור ג"ח וספק מי אבי הילד אך כשר הוא,  
**ת** בעה יבם שוב וילדה, בנם ספק ממזר ואסור בכולהו.

## סעיף כו

**א** פנויה נתעברה, והיא שוטה או אלמת או שאינה לפנינו,  
**ב** דקוה ואמרה שמפלוגי הולד וידוע פלוגי כממזר אצלינו,  
**ג** בכה"ג אין הולד ממזר גמור רק מספק נאסרנו,  
**ד** ין זה אף אם מודה הבועל דאולי גם זינתה כשאיננו,  
**ה** יה הוא כשר ואומרת האם שהוא הוא, או אז נכשירנו,  
**ו** אם אינו מודה לה אין מוחזק לודאי בנו ולא יירשנו,  
**ז** ונה המיוחדת לפסול, גם לא נאמנת שזרעה ממנו,  
**ח** ד סהדא לא נאמן לפוסלו אם יכחישנו,  
**ט** ענה מפלוגי ממזר, חושש לקרובותיו אף שלא נפסלנו,

י ש לה בעל, אינה נאמנת, ואפי' מקרובות פלוני לא נמנענו.

סעיף כז

ב שר ולד ארוסה שאומרת מארוס ואינו כאן או מודה למאמרה,  
 ל עניין ירושה גם חשוב בנו, אפי' אינו מכחישה מחסרון זכירה,  
 מ כחישה הארוס ואומר לא ממני, על הולד דין ממזרות גמורה,  
 נ אמה איני יודעת ממי הוא או שאינה כאן לדורשה ולחקרה,  
 ס פק ממזר הוא הולד ומדרבנן אזלינן ביה לחומרא,  
 ע צם האשה אינה בחזקת זונה אם אומרת שמארוס נתעברה,  
 פ נתה להנשא לכהן יקיים והולד כשר, ולארוס חתיכת איסורא,

סעיף כח

צ י רינן על ארוסה שזינתה עם הארוס ועם זרים,  
 ק יים חשש שזינתה עם אחר והלד מספקי ממזרים,  
 ר ק אם אמרה לארוס נבעלתי את הולד אנו מכשירים,  
 ש פיר נכשיר הולד אם ידוע שנבעלה לארוס ואין קול מאחרים.

סעיף כט

ת בא אשת איש ותאמר שעוברה מאחר שבעלה,  
 א ינה נאמנת לפוסלו, והולד בבעל נתלה,  
 ב נשואה דוקא אמרו, אך בארוסה י"א דפסלה,  
 ג ס אם ארוס אומר שברי לו שלא מעלה,  
 ד עת י"א שעדיין הולד ספק, וי"א דכלל לא מאמינים לה,  
 ה אב שאמר על בנו שאינו ממנו עדותו נתקבלה,  
 ו אם יש לבן בנים, גם עליו אין עדות האב מועילה,  
 ז ינתה עם עכו"ם לטענתה, אף עליו אין עדות האב מועילה,  
 ח זקת כשרות יש לולד ע"פ האב, שוב לא יוכל לבטלה,

ט ען האב שהוא ממזר ושוב הכשיר ונתן אמתלא,  
 י ש להאמינו אם תירץ את מה שאמר בתחילה,  
 כ ל זה במי שהוחזק להיות אביו, ולא בפנויה שנבעלה,  
 ל ו תאמר היא שהולד ממנו וכשר, אין בלשוננו מילה.

סעיף ל'

ז י שאמר על עצמו שהוא ממזר נאסר בקהל כדבריו,  
 ח תירו בממזרת רק אם תיאמת טענתו, והבן כהוריו,  
 ט בא היה, אינו נאמן לפסול בניו, ולא את בניו אחריו.

סעיף לא

ע יר שנמצא בשווקיה תינוק, הוא אסופי וספק ממזר מדרבנן,  
 פ שוט שהושלך לחיים אין איסור, רק אם אולי הושלך למיתה בר מינן,  
 צ ריך סימן או בגופו שהוא מהול או איבריו מיתקנן,  
 ק מיע, משיחת שמן, או כחל בעיניו גם זה חשוב לסימן,  
 ר אוהו במקום רבים או באילן דלית חיותא או שידי תמן,  
 ש מור בבית כנסת או בצדי רה"ר, מרעב הושלך ולא חיישינן.

סעיף לב

ת ינוק מושלך ארצה ובא אחד ואמר אני אביו נאמן,  
 א מו גם נאמנת עליו, אא"כ כבר נאסף וליתיה קמן,  
 ב או אביו ואמו אחר בכהאי גוונא לא מהימני לאחר זמן,  
 ג וועים ברעב בראש כל חוצות, נאמנים, שהרעב הממן.

סעיף לג

ד ין אסופי הנמצא בעיר בה ישראלים ונכרים דרים,  
 ה רי זה ספק לעניין יוחסין אם קידש צריך גט פיטורים,  
 ו אם התגייר חזר דינו להיות כשאר אסופים האסורים.

## סעיף לד

**ז** ה האסופי אם נמצא בעיר רוב עכו"ם ולא ירד לטבילה,  
**ח** שוב לעכו"ם לעניין שמותר להאכילו נבילה,  
**ט** פל באבידתו והחזירה לו אם בעיר שרובה ישראל נתגלה,  
**י** ישראל מחצה ונכרים מחצה, החייהו ובקש לו בשבת הצלה,  
**כ** ל המזיקו פטור כמזיק גוי אם לא הביא ראיה מעולה,  
**ל** דעת טור ברמ"א, אפי' רוב עכו"ם יפקח בשבת ויחללה,  
**מ** מ"מ אין מצוה להחיותו, ופליג על מרן לחומרא ולקולא.

## סעיף לה

**נ** שים שילדו בבת אחת לוי, ממזר, ישראל וכן כהנים,  
**ס** ומכים על החיה לומר מבטן מי יצאו הבנים,  
**ע** רער עליה אפי' אחד ואמר שהיא אשת מדנים,  
**פ** סל את יחוס הבנים אך כשרים הם, ולה אין מאמינים.

