

ב"ה  
שנה ל  
גליון ד (קעח)  
ניסן - אייר תשע"ה

# קובץ בית אהרן וישראל

---

מאסף מרכזי לתורה והלכה לחו"ר הישיבות והכוללים  
של מוסדות סטאלין קארלין בארץ ובתפוצות

---

כתובת המערכת:

רח' אבינועם ילין 11

ת.ד. 50197 ירושלים 91053

טל. 02-5370106 פקס. 057-7978992

E-mail: [beisaron@zahav.net.il](mailto:beisaron@zahav.net.il)

# קובץ בית אהרן וישראל

המערכת והמו"ל:  
מכון בית אהרן וישראל למחקר כת"י והו"ל (ע"ר)  
שע"י מרכז מוסדות קארלין סטאלין  
עיה"ק ירושלים תובב"א  
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

מאסף מרכזי לתורה והלכה לחו"ר הישיבות והכוללים של מוסדות סטאלין קארלין בארץ ובתפוצות

ישיבה גדולה "בית אהרן וישראל" - ירושלים  
ישיבה גדולה "סטאלין קארלין" - ניו יארק  
ישיבה גדולה "בית אהרן וישראל" - ביתר עילית  
ישיבה קטנה "זכרון אלימלך" - ירושלים  
ישיבה קטנה "בית אשר" - רמות, ירושלים  
ישיבה קטנה "תפארת יוחנן" - ביתר עילית  
ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" - מודיעין עילית  
ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" - בני ברק  
ישיבת "אהבת אהרן" - בני ברק  
ישיבה קטנה "תפארת יוחנן" - ניו יארק  
כולל אברכים "בית אולפנא דרבינו יוחנן" - רמות, ירושלים  
כולל אברכים "סטאלין קארלין" - ניו יארק  
כולל ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" - ירושלים  
כולל אברכים ללימוד בעיון "בית אהרן וישראל" - ירושלים  
כולל אברכים ללימוד ש"ס "היכל רבינו יוחנן" - ירושלים  
כולל אברכים ללימוד יו"ד "סטאלין קארלין" - ירושלים  
כולל ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" - רמות, ירושלים  
כולל אברכים "מתיבתא דרבי יוחנן" - טבריה  
כולל אברכים "סטאלין קארלין" - בני ברק  
כולל אברכים ללימוד או"ח "משנת דוד" - ביתר עילית  
כולל אברכים "נזר הוראה" - ביתר עילית  
כולל אברכים ללימוד הוראה "כתר נחום שלמה" - ביתר עילית  
כולל אברכים ללימוד או"ח "תפארת מרדכי" - ביתר עילית  
כולל אברכים ללימוד או"ח "תפארת אהרן" - מודיעין עילית  
כולל להוראה "סטאלין קארלין" - מודיעין עילית  
כולל אברכים ללימוד חו"מ "סטאלין קארלין" - מודיעין עילית  
כולל אברכים ללימוד ש"ס "אהל שלמה" - מודיעין עילית  
כולל אברכים ללימוד קדשים "סטאלין קארלין" - גבעת זאב

# התוכן

## גנוזות

### עמוד

ה	רבי בנימין הכהן זלה"ה אב"ד ריגייז, מחכמי ומקובלי איטליה (תי"א - ת"צ) בעל "גבול בנימין" וש"ס	הערות על משניות סדר זרעים (ב)
יג	רבי אברהם הכהן מלאסק זצ"ל ( - תקנ"ז) בעל "וחשב לו הכהן" ו"ושב הכהן" ועוד	צירוף מספר כו על ארבע אותיות עד שהגיע להשם הנכבד
טז	רבי אהרן אויערבאך זצ"ל אב"ד בונא (תק"ע - תרמ"ו) הרב יחיאל גולדהבר מכון בית אהרן וישראל	בדין מקדיש קרבן בתנאי והערה בשו"ת פנים מאירות בסוגיית 'בל תאחר' בקרבן נדבה מבוא לנ"ל עם תולדות וקורות התקופה

## חידושי תורה

כג	הגאון הרב משה דוד שטיינזארצל זצ"ל ראש ישיבת עץ חיים באבוב ניו יארק	בעניני בדיקת חמץ וביטולו
כח	הרב יצחק מיכל זולטי זצ"ל דיין בפתח תקוה	בדין ביקור וקרבן פסח
ל	הרב יוחנן ברד"א בריזל כולל ללימוד קדשים וש"ס קרלין סטולין, גבעת זאב	בענין הקרבת קרבן העומר בשביעית (א)
מא	הרב אליהו שלזינגר כולל אהל שלמה קארלין סטאלין מודיעין עילית	בדין ובטעם חמץ נוקשה ותערובת חמץ לאיסור אכילה ובל יראה
נא	הרב צבי אלימלך גוטליב ירושת"ו	בגדר שמחת נשים ברגלים ובדין לינה בירושלים

## בירורי הלכה

נה	הרב יוחנן שבדרון ר"מ בישיבת קארלין סטאלין ירושת"ו מח"ס "אסוקי שמעתא"	בטעם פטור המעשר בשביעית והמסתעף לענין פירות נכרים (ד)
פח	הרב משה יצחק שטערן כולל ללימוד סדר זרעים נר ישראל סטאלין קארלין, לונדון	בגדרי הנאה בפירות שביעית ואם אפשר לצאת ידי חובת ד' כוסות בין שביעית

בענין אין מערבין שמחה בשמחה	הרב מאיר גלויברמן	צא
	קרלין סטאלין, מודיעין עילית	
טעם חיוב נשים בארבע כוסות	הרב משה רוזנבוים	צט
	קארלין סטאלין, רמות ירושת"ו	

## לשון חבמים

בענין שש זכירות	הרב אברהם הירשמן	קג
פרק א: זכירת יציאת מצרים	קארלין סטאלין, ירושת"ו	

## מנהגי ישראל

במנהג רבוה"ק מסטאלין קארלין זיע"א	הרב נתן פערלמאן	קיט
בספירת העומר לאחר עלינו	סטאלין קארלין, גבעת זאב	

## הערות

קכט

פרעזן בקרקע משועבדת - הרב שלום מרדכי הלוי סגל, ראש כולל בבית אולפנא דרבינו יוחנן, מח"ס "משכן שלום", דיין בבי"ד הגר"נ קרליץ / הערות במנחת חינוך דיני אונס ומפתה ומוציא שם רע - הרב חיים יצחק טרבילו, קרלין סטאלין ביתר עילית / ציבור שהפטירו אחר המוסף אם יצאו קריאת ההפטרה - הרב משה הילמאן, רב ור"מ פלעטבוש, מח"ס עומק הכבוד, תורת ההפטרה / בענין השימוש במגבונים בשבת - הרב חיים ברכיה ליברמן, ר"מ בכולל להוראה, בני ברק / אם נשים מוציאות אנשים בקריאת המגילה - הרב יהודה ברודי, ספד"ד ביד"ץ מנשסתר, אנגליה / בענין טעימה בלשון לידע אם מלחו את הבשר - הרב מאיר צירקין / ביאור התיבות גולת כותרת על עיש - חיים ברי"י היילפרין.

## כתבים

לתולדות סטאלין קארלין בארה"ב	הרב אהרן הויזמן	קמה
על בואו של כ"ק מרן אדמו"ר	הרב יוסף שאול הויזמן	
רבי יעקב חיים זיע"א מסטאלין לארה"ב	סטאלין קארלין, לייקוואד	

# גנוזות

רבי בנימין הכהן ויטאלי זלה"ה (הרב"ך)  
ותלמידיו

תולדותיו הבאנו בארוכה בגליון קע"ו, ובגליון קע"ז, קחנו משם.  
בגליון זה אנו מדפיסים את המשך ההערות שרשמום תלמידי הרב"ך בבית מדרשו  
על משניות (קראקא ת"ג). סדר זרעים זה הוא מתוך סט משניות הנמצא באוצר כ"ק  
אדמו"ר שליט"א (מס' 749), וממנו הדפסנו בגליונות קע"א, קע"ג, קע"ה, קע"ו  
וקע"ז, את הערות הרב"ך בכתב ידו ומכתב תלמידיו על סדר קדשים וטהרות.

## הערות על משניות סדר זרעים (ב) מסכת תרומות, מעשרות, מעשר שני, חלה, ערלה וביכורים

### מסכת תרומות

פ"א מ"ה תוי"ט ד"ה ולא ממעשר ראשון שנמלה תרומתו וכו' וצ"ל דר"ל כגון שהקדימו  
בכרי (וקשה לי שהרי\*) פסק וכו'. נ"ב כצ"ל נ"א דאי לא תימא הכי הרי פסק וכו'. כ"מ  
בדפוס אמשטירדם. ודוק.

שם מ"י רע"ב ד"ה על דבר שלא נגמרה מלאכתו שלא נתמרה בכרי דכתיב כדן מן הגורן  
ובמלאה מן היקב מן הגמור על הגמור ולא מן הגמור על שאינו גמור ולא משאינו גמור על  
הגמור\*. נ"ב מיהו דבר זה מדרבנן הוא מפני שדומה למין על שאינו מינו וקרא אסמכתא  
בעלמא הוא ועיקרו למין על שאינו מינו הוא דאתא לפיכך הכא אם תרם תרומתו תרומה.  
לבוש י"ד סי' של"א סעיף נ"ד.

פ"ב מ"א רע"ב ד"ה אין תורמין מטהור על הטמא נזירה שמא יתרום שלא מן המוקף משום  
דמשתפי שמא יגע הטמא בטהור ויטמאנו ואנן בעינן שהתורם יתרום מן\* המוקף. נ"ב  
בתשו' הרשב"א סי' קכ"ז הביא דרשת ספרי דמפיק לה מדרכתיב והרמותם ממנו מן המוקף לו  
ואע"ג דלרש"י מדרבנן הוא דילמא ההוא דסמך עליה נרקב או נאבד ונמצא אוכל טבלים  
וקרא אסמכתא בעלמא לתו' דרשא גמורה היא והוי דאורייתא ע"ש שהאר"ך.

שם מ"ב רע"ב ד"ה ואם תרם שונג תרומתו תרומה ודוקא שהיתה לה שעת הכושר והגיעה  
לעונת מעשרות קודם שנמארה דמדאורייתא תרומה מעלייתא היא\* וכו'. נ"ב כדר' אילעא  
דאמר מניין לתורם מן הרע על היפה דתרומתו תרומה ואע"ג דלקמן בפרקין לא מפלגי' בין הרע  
על היפה בין שונג למזיד הכא אחמור טפי משום דגרע דלא חזי לאכילה כלל. הר"ש.

שם מ"ג תוי"ט ד"ה המעשר והמבשל וכו' מדרשנאן בחד בבא ש"מ דמעשר כמזיד אסור לו לעולם כמו מבשל\* ואף על גב דמבשל עביד איסורא דאורייתא וכו'. נ"ב עיין בתורת השלמים סוף הלכות גדה סי' קצ"ז ס"ק ג'.

שם מ"ו רע"ב ד"ה על זיתי כבש זיתים שאין עושים שמן וכובשים אותן ביין או בחומץ לקיים אותן לאכילה וזיתי שמן יפין\* מזיתי כבש הלכך מפרישים מזיתי שמן על זיתי כבש דהוה ליה מן היפה על הרע. נ"ב וטובים מהן לאכילה. הר"ש.

שם מ"ו תוי"ט ד"ה ותורמין זיתי שמן כו' ויין שאינו מבשל כו' וכל זה מדברי ר' יהודה דתורם מן היפה. הר"ש. נ"ב כ"כ בלחם משנה ומסיים א"נ י"ל דבמקום שיש כהן מיירי.

פ"ג מ"ג ר' יוסי אומר אם תרם הראשון כשעור אין תרומת השני תרומה ואם לא תרם הראשון כשעור תרומת השני\* תרומה. נ"ב בפ"ק דתמורה מ"ה פ' התי"ט כלו' דאף תרומת השני תרומה וע"ש הטעם בסד"ה ולא תרומה.

שם מ"ד רע"ב ד"ה חוץ בעלים ע"ה שהשכירו פועלים חברים וכו' הילכך מפרישים החברים הדורכים מן היין כדי שיעור תרומה הצריכה לכל הגת מיד כשהלכו בה שתי וערב שאם יבואו בעלים ויטמאו הגת קודם שיגמר יש לחזן יין מזומן להפריש על הכל בטהרה\*. נ"ב וק"ל ומה יועילו בתקנתן שנמצאו מפרישים מן הטהור על הטמא אח"כ מצאתי בע"ה שכתב ז"ל וק"ק דא"כ יתרום לכתחלה מן הטמא על הטהור ונ"ל דלמה שהקשיתי נתכוון אלא דט"ס נפל בדבריו ובמקום מן הטמא על הטהור צ"ל מן הטהור על הטמא וע"ע.

שם מ"ז רע"ב ד"ה בכורים שהן בכורים לכל וכו' אי נמי משום דכתיבי בפ' כי תשא\* עד שלא נצטוו על התרומות. נ"ב ק"ק דנקט פ' כי תשא ולא פ' משפטים הקודמת וכיוצא בזה תמה התי"ט באהלות פי"ב משנה ו' ד"ה הקיפה.

פ"ה מ"א תוי"ט ד"ה ירקבו כתב הר"ב וכו' ומבואר שחלוקין בפ' ירושלמי\* וכו'. נ"ב מן תנינן מדליקין בפת ובשמן של תרומה חזקיה אמר לא שנו אלא פת ושמן הא שאר כל הדברים לא ר' יוחנן אמר לא שנייא, הוא פת הוא שמן הוא שאר כל הדברים וכו' ניחא טהורין ירקבו טמאין ירקבו פי' אליבא דר"י דאמר לא שנה פת ושמן ל"ש שאר כל הדברים לא חיישינן בהו לתקלה וא"כ הו"ל למיתני ידליק ולא ירקבו דהא לתקלה לא חייש דבשלמא אליבא דחזקיה ניחא בטמאים דירקבו דחייש לתקלה ומשני סבר ר' יוחנן כדר' יוסי בר חנינא ...[כאן קצוץ]

שם מ"ב תוי"ט ד"ה כדי שלא יהא במקום אחד כביצה וכו' והתו' פי' משום גזירה דאמר עולא\* התם וכו'. נ"ב דגרסי' התם ותני עלה אותן חולי' לר"א מה תהא עליהן יאכלו נקודים או קליות וכו' ואמר עולא מה טעם גזירה שמא יביא קב חולין טמאין ממקום אחר וקב ועוד ממין זה סבר איבטלוגיה ברובא וכיון דאיכא האי משהו מצא מין את מינו ונייעור ופי' האי משהו היינו מן התרומה טמאה שנפלה שם ובטלה ועכשיו מוצא טמא ראשון את טמא שני ונייעור ומצטרף עם זה והווי להו פלגא ופלגא ולא מיבטיל.

שם מ"ג תוי"ט ד"ה תעלה ותאכל וכו' ובפ' היה נוטל דמסכת שבת אמתני' נ"ב צ"ל דלקמן אמרינן אימר דשמעת וכו'.

שם מ"ט סאה תרומה שנפלה למאה ומחנן ופחתו\* כשם שפחתו החולין כך פחתה התרומה וכו'. נ"ב תשו' הרשב"א סי' תס"ג.

שם תי"ט סד"ה אם ידוע שהחטים של חולין וכו' והכא בסיפא פסולת התרומה אינו מצטרף עם התרומה לאיסור\*. נ"ב הכי אתמר בירושלמי.

פ"ז מ"ג רע"ב ד"ה ותרומת ח"ל\* אע"פ שהיא מדמעת אין מוסיפין חומש עליה. נ"ב עיין לעיל בתי"ט פ"ק סוף משנה ה'.

פ"ח מ"ז תי"ט ד"ה אפי' הם בכר אחד וכו' ובפי' שהזכרתי כתוב אפי' בכר הם א' גדול\* שמונחים בכלים ע"כ. נ"ב לא ידעתי איך הבינו התי"ט ושמעתי משם הר"ר שלמה אשכנזי ז"ל ר"מ דחברון תוב"ב שקבל מהרב הגדול הנק' בשם תנא הוא כמוהר"ר יוסף ז"ל דצפת תוב"ב שהגירסא אמיתית היא אפי' הם בכר שר"ל כלי כמו וכדה על שכמה ופי' שאפי' הם מונחים בכלי שודאי לא נקר בתחתיתו או בצדדיו אפ"ה אסור אם יש בו ליחה. רמ"ז. ופי' זה נראה שמשתייע מדברי רמב"ם בפי"ב מה' רוצח שכתב ואפי' היו בתוך הכלי. נ"ב לא מקדושים וה"ג הרי"ף בפ"ב דע"ז דף שנ"ט א'.

פ"ח מ"ז רע"ב ד"ה משמרת של יין אע"פ שהכלי התחתון מכוסה במשמרת יש בו משום גלוי שהארס עובר\* דרך המשמרת והולך לכלי התחתון. נ"ב פי' עם היין.

שם רע"ב ד"ה ר' נחמיה מתיר לפי שהארס\* צף ואינו עובר ואין הלכה כר' נחמיה. נ"ב והר"ן בפ' אין מעמידין יחייב טעמא לפי שהיא מנטפת הנחש שומע קולו ובורח כלומר דהוי כעין מטפף דאמרינן התם דאין בו משום גלוי.

פ"ח מ"ח נ"ב עיין בהר"ן פ' אין מעמידין.

פ"ט מ"ד גדולי הקדש ומעשר\* שני חולין ופודה אותם בזמן זרעם. נ"ב דלא שייך למיגזר שמא ישהה בידו ויבער בטומאה דלמה ישהה כיון דיכול לפדותו ואפי' בלקוח בכסף מעשר שונמא דאינו נפדה לר"י (במ"ש פ"ג מ"י) לא גזרו על גדולי' דלהו מעשר כיון דעיקר מעשר יש לו פדיון תו' פ"ז דב"מ דף צ'.

שם מ"ז רע"ב ד"ה אע"פ שפירותיו של עכו"ם טבל דסבר האי תנא\* אין קנין לעכו"ם בארץ ישראל להפקיע מן המעשר וכו'. נ"ב עיין בפי' מ"ט פ"ה דדמאי.

פ"י מ"ח דג טמא\* שנכבשו עם דג מהור כל גרב שהוא מחזיק סאתים אם יש בו משקל עשרה זוז ביהודה שהן חמש סלעים בגליל דג טמא צירו אסור. נ"ב תשו' הרשב"א סי' ר"פ.

שם מ"ט חגבים\* טמאים שנכבשו עם חגבים מהורים לא פסלו את צירם וכו'. נ"ב תשו' הנ"ל סי' רפ"א וסי' רפ"ו ושצ"ג ותכ"ו.

### מסכת מעשרות

פ"א מ"ה רע"ב ד"ה משיפקסו משינטל פיקס שלהם והוא שער הצומח בהן כשהן קמנים וכשנתבשלו כל צרכן נושר. נ"ב וכשתולשן כינונים עדיין נוצה עליהן והמוכרן בשוק מסיר הנוצה ונק' פקס ופעמים שנמכרים בפיקוסן משום הכי ואם אינו מפקס וכו'. הר"ש.

מ"ח תי"ט ד"ה ומגורה משיענל וכו' ואין לנו לומר אלא דבגי' הרמב"ם לא היה כן\*. נ"ב כלו' בירור[שלמי] הא דהלכה כר' יוסי. כ"כ בע"ח.

פ"ג מ"ה רע"ב ד"ה והחיצונה פטורה כיון שיש לפנימית דריסת הרגל עליה אינה משתמרת\* וקיימא לן הלכה בדברי כולן להחמיר. נ"ב ור' יהודה כר"ע ס"ל. כ"כ הר"ש בשם הירושלמי[שלמי].

שם מ"ז רע"ב ד"ה והבורגנים כמין שובכים עשויין בשדות לאצור בהן פירות\*. והאלקמיות סוכות שעושים בימות החמה\* לצל תרגום קיץ קייטא. נ"ב עיין בל' הר"ב דסוף אהלות.

שם מ"ח רע"ב ד"ה ממלא חיקו ואוכל שם\* ובלבד שלא יוריד לחצר. נ"ב שאין אויר חצר קובע למעשר. רמב"ם ספ"ו מה"מ.

פ"ד מ"א הכובש השולק המולח נ"ב כצ"ל בשדה חייב וכו'.

שם רע"ב ד"ה הכובש ירקות או זתים בחומץ או בייין וכן השולק או המולח אף בשדה חייב שהאור\* והמלח והמקח וכו'. נ"ב ס' א"ם תשמ"ח א"ר מ"ל ת'רומה ש'בת מ'קח ח'צר.

שם מ"ב רע"ב ד"ה לא יאכלו למוצאי שבת דביון שקבעתן שבת למעשר אסורים לעולם עד שיתעשרו\*. נ"ב ול' רש"י בפ"ד דביצה דף ל"ד דשבת קובעת ואם יחדם לשבת אסורי' אף למ"ש ואם לא יחדם לשבת בשבת אסור לכל שאכילתה לעולם קבע היא קרויה אבל למ"ש מותר.

שם מ"ה רע"ב ד"ה השחלים בערבי חב אל שאר ובלע"ז קריש"ון. נ"ב ובמעריך כתב בלעז מסטוריסו נסטורצו.

פ"ה מ"ז רע"ב ד"ה המתמד הנותן מים בחרצנים ובזנין או בשמרים נקרא מתמד והכא מיירי בנותן מים בשמרים דוקא\*. נ"ב כל' דאילו בתמד של חרצנים אפי' ר"י פטר כדאמר' בש"ס ר"פ אלו עוברין דלית ביה אלא קיוהא.

שם רע"ב ד"ה ומצא כדי מדתו לאו דוקא כדי מדתו דאפי' נתן ג' כדות של מים ומצא ג' וחצי פטור\* עד שיתן ג' וימצא ד'. נ"ב והאי דקמפלגי בכדי מדתו להודיעך כחו דר"י ש"ס דב"ב פ"ד דף צ"ו.

### מסכת מעשר שני

פ"א מ"א תי"ט ד"ה ואין ממשכנין אותו מפני שכתוב בו ברכה. ירושלמי\*. נ"ב ומפרש כיצד אין ממשכנין אותו לא יכנס לביתו וימשכנו מ"ש שלו. הר"ש.

שם מ"ב רע"ב ד"ה ולא על המעות שאינן ברשותו כגון שנפל כיסו לים הגדול אינו יכול לפדות מעשר שני על מעות שכתוב\* שהוא צריך לשכור מי ששט על פני המים להוציאן. נ"ב דבעי' מצוי בידך וליכא ש"ס דב"מ פ"מ.

שם מ"ג רע"ב ד"ה נקח בכסף מעשר דביון שהחמיץ חשיב אוכל והוא דרמא תלתא ואשכח ארבעה\*. נ"ב עיין בפ"י מ"ז פ"ק דחולין ובתי"ט שם.

שם מ"ה רע"ב ד"ה הלוקח מים ומלח וכו' כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט מה הפרט מפורש דבר שהוא אוכל וגדולי קרקע דבקר וצאן גדלים מן הצמחים שהם גדולי קרקע ותלוש\* ודבר המתקיים עד שמוליכין לירושלים אף כל דבר וכו'. נ"ב ס' א'ג'ד'ת' אוכל ג'דולי קרקע ד'בר מתקיים ת'לוש.

פ"ב מ"א מעשר שני ניתן לאכילה ושתייה ולסיכה לאכול דבר שדרכו לאכול נ"ב כצ"ל (ס"א ולשתות דבר שדרכו לשתות) לסוך וכו'.

שם רע"ב ד"ה אין מפטמין את השמן לשים בתוכו עקרין וראשי בשמים משום דבלעי השמן ואזיל לאבוד\* שהשרשים אינן נאכלים. נ"ב ועיין עוד בפ"י הר"ב ר"פ בתרא דתרומות.



שם מ"ב תלתן של מעשר שני\* תאכל צמחונים ושל תרומה בית שמאי אומרים כל מעשיה במהרה חוץ וכו'. נ"ב ל' הר"ש כשזרע תלתן של מ"ש וצמח ואע"ג דתנן בפ"ט דתרומות גידולי מ"ש חולין הא תני סיפא ופודה אותן בזמן זרעם והכא בדלא פדה עסקינן.

פ"ג מ"ח בנויות בקדש ובחול ופתוחות לקודש\* ולחול תוכן וגנותיהן מכנגד הקודש ולקודש קודש מכנגד החול ולחול חול. נ"ב כגון לשכת בית המים הר"ש ועיין בפ"ק דמדות מ"ו.

שם רע"ב ד"ה וגנותיהן קדש והוא שהיו גנותיהן שוות לקרקע העזרה\* כגון שהיתה הלשכה בשפוע החר וכו'. נ"ב שהלשכות בנויות תחת הקרקע הלכך גנים דידהו הו"ל כי ארעא ל' רש"י בפ' כ"צ דף פ"ו.

שם מ"ט רע"ב ד"ה בולד הטומאה האי ולד הטומאה דתנן במתני' לאו ולד הטומאה שנגע באב הטומאה שהוא טמא מדאורייתא אלא בולד הטומאה דרבנן\* כגון שנגע בכלים שנטמאו במשקין. נ"ב כבר קפרא בירושלמי דמפרש אב הטומאה דבר תורה ולד הטומאה מדבריהם.

שם מ"י הלקוח בכסף מעשר שני שנטמא יפדה רבי יהודה אומר יקבר\* וכו'. נ"ב בספרי מפיק מעמיה דכתיב הכסף כסף ראשון ולא כסף ב' והר"ש האריך בזה ומעמא דכתב הר"ב דנגמר מצותו הוא לתרץ מאי דקי"ל בריש הזהב דכסף כסף ריבה אפי' כסף ב' דסבר ר"י דה"מ כסף על כסף אבל לא לחזור ולפדות על כסף מעשר שכבר נגמר מצותו בקנין פירות כ"כ שם התו' אבל ק[ן]שה[ל] למה לא הזכיר הר"ב שורש סברתו שהוא מן הפסוק וי"ל כמ"ש התו' דהאי קרא אסמכתא בעלמא הוא ע"ש דף נ"ג. רמ"ז.

פ"ג מ"ב רע"ב ד"ה משנפן מקדשות בכל שהן ואפילו א' באלף\* אינן עולות וימכרו כולם לבתן וכו'. נ"ב עיין במ"ז פ"ב דערלה.

שם תו"ט ד"ה זלף לתוכן סתם וכו' ואם נתן לתוכן קנקנים יין מע"ש סתם ולא פירש שנתן אותן הקנקנים בתורת שאלה כל זמן שלא סתם פי הקנקנים חרי נתנם למעשר וכו' נ"ב כצ"ל אותן הקנקנים ברשות המשאיל אבל אם סתם פי הקנקנים.

פ"ד מ"ב רע"ב ד"ה אכסרה\* בלא מדה ובלא משקל אלא כמה אתה נותן בכרי זה וכו'. נ"ב ול' יוני הוא המעריך.

שם מ"ה תי"ט ד"ה ואין בידו מעות דאילו ה"ל מעות עדיף מפי דה"ל נכרי אצל הפירות ואגב סודר לא יוכל להקנות לו מעותיו דאין מטבע נקנה בחליפין\* וכו'. נ"ב ומיירי דלית ליה קרקע דליקני להו אגב קרקע ש"ס ועיין בפ' הר"ב פ"ק דקדושין מ"ו סד"ה כיון שזכה.

שם מ"ו רע"ב ד"ה אם היה עם הארץ נותן לו מדמיו וכו' ואית דגרסי מדמאיו\* אם יש לו דמי מעשר של דמאי נותן לו סלע א' מאותן דמים דמוסרין דמי דמאי לע"ה. נ"ב שצ"ל וי"ד חולם. ע"ה.

שם תי"ט ד"ה נותן לו סלע וכו' וכתב דהרמב"ם שינה בפירושה דלא הוי ענין לממון גבוה או הדיומ, ויש לי להקשות עליו דהא ש"ס מפרשה כרבי יהודה אלא ע"כ לומר דש"ס לא נחת לפרשה בענין אחד מהמעם שכתבתי ואי הכי מעיקרא לאו קושיא היא דאיכא לפרשה לענין ממון גבוה ואפ"ה אתיא כר"מ וכדכתבנין אלא דש"ס לא צריכא לנחותי בפירושה. נ"ב עיין בתשו' שער אפרים סי' פ"ה.

פ"ה מ"ב תי"ט ד"ה משחרב בית המקדש היה התנאי הזה. קצת\* קשה דהיתה התקנה הזאת הוה ליה למימר. נ"ב והלחם משנה תירץ ר' יוסי קורא לתקנה זו תנאי דס"ל דעיקר התקנה לא היתה אלא לתנאי שיחזור הדבר.

שם מ"י במנחה ב"ט האחרון היו מתודין\* כיצד היה הודוי בערתי הקדש מן הבית וכו'. נ"ב כל א' וא' אומרו בפ"ע ואם רצו רבים להתוודות כאחד מתוודין ומצותו במקדש שנ' לפני ה' ואם התוודה בכל מקום יצא, רמב"ם פי"א מה' מ"ש.

שם מ"ב ולא בערתי ממנו כטמא הא אם הפרישו\* בטומאה אינו יכול להתוודות וכו'. נ"ב דכיון שהפרישו בטומאה א"א לו להתבקר אלא בטומאה ולכן כיון שהוא גרם לו כן אע"פ שלא ביערו הוא אלא אחר שנתנו לו מ"ח או שאכלתו בהמה אינו יכול להתוודות. רמ"ז ועע"ש.

שם תי"ט ד"ה ולא נתתיו ממנו לאוננים אחרים לא ידעתי\* ממאי מפיק להא דלמא למת דוקא. נ"ב אפשר דרריש ממלת נתתי יתירה דהול"ל ולא ממנו למת דהא לא שייך מתנה למת אלא ה"ק לא נתתי ממנו למי שמת לו מת. ע"ח.

שם מט"ו רע"ב ד"ה יוחנן כ"ג שמש בכהונה גדולה אחר שמעון הצדיק\*. נ"ב לאפוקי אותו יוחנן כ"ג ששימש בכ"ג פ' שנה ולבסוף נעשה צדוקי כ"מ רפ"ט מה' מעשר.

### מסכת חלה

פ"א מ"ד אלו חייבין במעשרות ופטורים מן החלה האורז והדוחן והפרגים והשומשמים והקמניות\* וכו'. נ"ב עיין בע"ח.

שם רע"ב ד"ה ופרגין קורין לו בערבי כשכא"ש ובלע"ז פפאור"ו\*. נ"ב עיין בפ"י מ"ז פ"ב דשביעית.

שם רע"ב ד"ה האסקריטין תרגום צפחית\* אסקריטון ובלילתן רבה מאד. נ"ב עיין בפ"י מ"ט פ"י דמכשירין.

שם מ"ה רע"ב ד"ה קנובקעות לחם שמחזירים אותו לסלתו ועושים ממנו מאכל לתינוקות\*. נ"ב והערוך פי' מושטאצולי.

שם מ"ו רע"ב ד"ה המעיסה קמח על גבי מים רותחים\*. נ"ב ומתבשל ומתעבה שם ל' הר"ב בפ"ה דעדויות מ"ב.

פ"ב מ"ו רע"ב ד"ה חמשת רביעים של קב חייבין בחלה וכו' כשכאו לירושלים והוסיפו שתות\* על המדות נמצאו ששה לוגין חמשה ולוג השביעי חמשה בצים וכו'. נ"ב עיין בפ"י הר"ב רפ"ז דמנחות.

פ"ד מ"ח רע"ב ד"ה ונתנת לכל כהן וכו' אבל לעם הארץ אין נותנין שום מתנה ממתנות כהונה דכתיב לתת מנה\* לכהנים המחזיקים בתורת ה' וכו'. נ"ב ד"ה ב' ל"א והכי כתיב לתת מנת הכהנים והלויים למען יחזקו בתורת ה'.

### מסכת ערלה

פ"א מ"ב רע"ב ד"ה והעולה מאיליו ודוקא במקום ישוב אבל במקום יערים ומדבריות לא. נ"ב עיין בע"ח.

שם מ"ג רע"ב ד"ה והסלע עמו העפר שסביב השרשים קרוי סלע לפי שהוא נעשה שם קשה כסלע וקאמר שאם היה אותו עפר עמו והוסיף עליו עפר ונשרש שם בארץ רואים אם יכול לחיות מן העפר שבא עמו\* בלא תוספת עפר אחר הוא כנמוע במקומו הראשון ופטור מן הערלה וכו'. נ"ב בס' לקט הקמח י"ד דף צ"ח א' כתב בשם ס' פרח מטה אהרן דהיינו דוקא אם יכול לחיות ג' שנים כשני ערלה אבל אם אינו יכול לחיות אלא קצת ימים חייב. שם מ"ד רע"ב ד"ה כמחט של מתוח גרסינן כלומר שיעור עובי השורש כמחט שהאורגים מותחים בו הבגד אחר שארגוהו להפשיטו ולהרחיבו\*. נ"ב אז ידוע שיכול לחיות במקומו ופטור אף אם הוסיף עליו עפר. הרא"ש.

שם מ"ו רע"ב ד"ה אף יתכוין וילקוט דחוקה אין אדם אוסר כרמו בנטיעה אחת\* ולא חיישינן דלמא אתי לערב הנטיעה לבתחלה וכו'. נ"ב בגיטין דף נ"ד ב' ופירש"י אין לך אדם נוטע ערלה בין שאר נטיעות בלא סימן ואוסר כרמו בשביל נטיעה אחת וכיון דלא שכיחא לא החמירו בה רבנן ע"כ. וע"ש בפירש"י על משנה זו ואז תבין.

### מסכת ביכורים

פ"א מ"ו רע"ב ד"ה ונקצין האילן\* והוא שיכש ונקצין קודם שהפריש ביכורים. נ"ב שאינו יכול לומר אשר נתת לי לפי שכבר נפסד וכאילו אין לו קרקע. רמב"ם.

שם מ"ח הפריש ביכוריו נכזו נמקו נגנבו אכדו או שנממאו מביא אחרים תחתיהם ואינו קורא\* וכו'. נ"ב שא"א לומר הבאתי את ראשית מפני שאינו ראשית. רמב"ם.

פ"ב מ"ב יש כמעשר וביכורים מה שאין כן בתרומה וכו'. נ"ב תשו' הרשב"א סי' רפ"ט.

שם מ"ד רע"ב ד"ה ושיר\* נאמר כאן בכל הטוב ונאמר להלן (יחזקאל ל"ג) בשיר ענבים יפה קול ומטיב נגן. נ"ב נו' בפי' דלקמן מ"ד.

שם תי"ט ד"ה ועושה אדם כל שדהו ביכורים כתב הר"ב דכתיב ביכורי כל מראשית כל, ובירושלמי דכתיב וראשית כל ביכורי כל והכי מיייתי ליה הר"ש בריש מס' פיאח וכן ראוי להיות שכן הוא ביחזקאל סימן מ"ד. נ"ב עיין בהגהת המחבר אחר מ' עוקצין.

שם מ"ה תרומת\* מעשר שוה לביכורים בשתי דרכים וכו'. נ"ב תשו' הרשב"א סי' ר"צ.

שם מ"ז תי"ט ד"ה דם מהלכי שתיים פי' הר"ב וצריך היינו דם האדם וצריך\* לי עיון דמי סני ליה לתנא למיתני דם האדם להדיא. נ"ב גם הרי"א הניחו בצ"ע ול"ג דבדיוק נקמיה משום דתנן פרק בתרא דמכשירין דדם הקזה לרפואה אינו מכשיר ודם הקזה לשתייה מכשיר וסתם חולה הצריך הקזה קציר ורמי בערסיה ולכך לא תני דם האדם סתם דאיכא תרי מיני דם האדם א' מכשיר וא' לא ודייק למיתני דם מהלכי שתיים לאשמועין דבבראי עסקין המהלך ברגליו ומשום דיש איזה חולים במקצת שהולכים על משענת וב' נעשה ג' לכך תני מהלכי שתיים. רמ"ז ועע"ש.

שם מ"ט רע"ב ד"ה ואין שוחטין אותו בי"ט לפי שאסור לכסות את דמו ואע"ג דאפר בירה מוכן הוא\* מוכן לודאי ואינו מוכן לספק. נ"ב וברפ"ו דחולין כתב טעמא אחרינא ע"ש.

פ"ג מ"ג הקרובים מביאים התאנים והענבים והרחוקים מביאין גרונרות וצמוקים והשור\* הולך לפנייהם וקרניו מצופות זהב ועטרת של זית בראשו וכו'. נ"ב תשו' הרשב"א סי' רצ"א. בסוף הספר סימן גוד"ו אילנא, האיפה ג' סאין, הסאה ו' קבין, הקב ד' לוגין, הלוג ו' ביצים.

**צילום כתיבת יד רבי אברהם הכהן מלאסק זצ"ל**

## הגה"ק רבי אברהם הכהן מלאסק זצ"ל

נולד בלאסק שבפולין לאביו הדרשן והמגיד רבי יחיאל מיכל מלאסק זצ"ל שהיה מצאצאי הגאון רבי יחיאל מיכל ממירוב זצ"ל הי"ד. אחיו היה הלמדן המופלג רבי שמואל הכהן לאסקער. במשך כמה שנים התגורר בעיר פיורדא ומשם עלה לירושלים בערך בשנת תקל"א.

בסוף שנת תקמ"א יצא לחו"ל בשליחות עדת הספרדים ונשאר שם כשבע עשרה שנה ונדד בהרבה מקומות. בין השאר ישב תקופה באמשטרדם שבהולנד (ואף כונה החסיד מאמשטרדם) ובתוניס ובניס שבצרפת. בשנת תקמ"ה בא על החתום על שטר שליחות למדינת אשכנז לצד הגאונים רי"ט אלגאזי ר"י בורלא ר' אפרים נבון ר' מי"ם מיוחס ועוד מחכמי ירושלים.

כל ימיו נהג בפרישות ובחסידות, היה מתענה ומסתגף משבת לשבת והקפיד לטבול כל יום אף במקומות הקרים.

חזר לירושלים בערך בשנת תקנ"ז. לאחר זמן קצר נכלא בידי הטורקים כדי לסחוט כספים מהקהילה ולאחמ"כ נהרג על ידם על קידוש השם, ומנו"כ בצפת.

חיבר כמה ספרים בחכמת הקבלה "וחשב לו הכהן" פיורדא תק"מ, "ושב הכהן" ליוורנו תקמ"ז, "בית יעקב" ליוורנו תקנ"ב, "עין פנים בתורה" וורשה תקנ"ז, והוא הקדמה לספרו הגדול על התורה שלא נדפס. כן נשאר ממנו בכתובים הספרים "והעריך הכהן" "ולבש הכהן".

הגאון בעל "פרי מגדים" בהסכמה לספרו וחשב לו הכהן כותב "עבר עלינו איש קדוש שלוחא דרחמנא מירושלם עיה"ק אברם הוא אברהם העומד בצדקתו הרב המופלג לו עשר ידות במעלות ומדות תרומיות". כן כותב "וגם יש לו שאר חיבורים בגפ"ת ובספרי מוסר". כן באו בהסכמות על ספריו חכמי ליוורנו, חכמי תוניס וחכמי ירושלים ובראשם הרי"ט אלגאזי. והגאונים רבי צבי הירש אבד"ק פיורדא ורבי צבי הירש אבד"ק ברלין.

בהקדמה ל"וחשב לו הכהן" מאריך המביא לבית הדפוס רבי יוזפא מערצבאך מפיוורדא בשבחיו של רבי אברהם וכותב, "בקהילתנו פה כבר ידענו את האיש ואת שיחו, שיחה נאה, שיחת ת"ח הצריכה לימוד... וזכינו לחזות כנפי חסידותו ופרישותו, ושמ ראינו והכרנו במופת גודל צדקותו וחסידותו, למד בעמידה וסיגף עצמו בסיגופים גדולים לזכך נשמתו הטהורה, יותר משנה תמימה התענה משבת לשבת, ותנא סיפרא דבי רב ביומא דסיתוא, ותבר גזיזא דברדא ונחת וטבל, ועוד הרבה סיגופים אחרים אשר לא יכילם הספר, ועם כל זה... אדרבה הוסיף כח וחיל... כאשר שמענו ממנו אף כמה מילי מעלייתא בהלכות עמוקות בש"ס בהיותו אז אתנו פה".

כאן אנו מדפיסים דף אחד מתוך דברי תורתו בחכמת הסוד בכתי"ק הנמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 25.

## הצירוף של מספר כו על ארבע אותיות

### עד שהגיע להשם הנכבד

הנני באתי להשם הנכבד והנורא ה"ה ברוך תל"ו שהוא מרומם על כל ברכה ותהלה, והיה כאשר עלה על לבי לכתוב שמו הנורא תחלה לי"ב צירופיו וחזרתו לאחורי, ואמרת לא המקום מכבד שמו יתברך, אלא שמו ית' מכבד המקום, והוא ית' למעלה מן המקום ומן הזמן, כי הוא ית' ברא המקום והזמן, ואלמלא ברא מקום וזמן לא היה מקום וזמן, והריני מסביר לך

ע"י משל קטן, ותוכל להבין מזה שברא מקום מאין מקום דהיינו יש מאין, וזמן בלי זמן, תראה בשכל ע"י השכל שאין לשכל מקום, דהיינו ע"י דרך משל שהנשמה שהיא השכל ממלא כל המקומות ואין לה מקום, והיא משיגה כל המקומות, וגם זוכר ברגע אחד מה שנעשה ברגע בזמן הרבה, והוא משיג ברגע א' הרבה מאוד, ויוכל להשיג מה שהיה קודם הבריאה, ותכלית השגה שהוא משיג מה שאין יוכל להשיג, ובאמת השכל למעלה מן השכל, למשל אם נקח כלי קטן לא יכול ליתן בתוכה דבר גדול, שהוא יותר גדול מן התוך של כלי, ובשכל שאין לו מקום כלל יוכל להשיג מה שהוא בכל עולמות, ולזה מרמז למעלה מן השכל אלו שלשה תיבות בגי' כת"ר והשכל היא חכמה, ובאמת חכמה למטה מספי' כת"ר, ובאם נתן הבורא ית' בכח אנושי שהוא יוכל להשכיל זמן ומקום בלי זמן ובלי מקום, עאכ"ו קל וחומר עד אין חקר שיוכל להברא זמן בלי זמן ומקום בלי מקום, ולזה מרמז הנקודות של שמו ית' שהם ח'ש'ק' ר"ת ח'לם ש'בא ק'מין בגימטרי' זמן מקום מלא כזה זי"ן מ"ם נו"ן מ"ם קו"ף ו"ו מ"ם לרמז שהוא למעלה מן זמן מקום, והוא המצ[י]א זמן מקום, כתוב לא ברעש ד' ולא באש ד' רק קול דממה דקה, ולזה מרמז אותיותיו שהמה נסתרים בתכלית ההסתר, האותיות בכללם המה כגוף בלי נשמה, כי לא יוכל להתנועע רק ע"י נקודות, והמה נשמה לאותיות, והמה נסתרים בתוך האותיות, ותבין הנקודות המה מן אותיות שם הוי"ה ב"ה והמה מנהיגים האותיות כמלך המנהיג את העם, א"כ באיזה נקודות נוכל לנקד שמו ית' ב"ה והוא בעצמו נסתר וגם הנקודות בגבול האותיות והוא אין לו גבול, ומה שאנו מזכירן, הוא כפי החומר שבנו, שאנו חושבין כך ואינו אמת, וזה שאנו אומרים במוסף יוה"כ כשאנו שומעים השם מפורש יוצא מפי כה"ג בקדושה ובטהרה היו כורעים ונופלים על פניהם ואומרים בשכמל"ו, ואנחנו אומרים השם מפורש יוצא, ולא מוצא כי שם מעצמו יצא, תשכיל ותבין כי זה נמנע להוציא, באותיותיו כפי שהם, לפי שהם בתכלית ההסתר, גם לא יש נקודות להכליל אותם ודוק, לפי כל הנ"ל האותיות הקרובים לשם הוי"ה ב"ה המה יותר חשובים, וע"ד הרמז נוכל לומר תפלת עני יותר מתקבלת לפי שהוא קרוב לשמו ית', כי אות דל"ת מרמז לעני, והוא לאות ה' שהוא מן אותיות שמו ית', גם נקרא עני לרמז שהש"י עונה אותו שהוא קרוב אליו, וזה שאומרים חז"ל גימ' דל"ת גמ' ו"ל דל"ים ה' זה שמו ית', אף שדברים בעזה"י המה כנים ואמיתים, אעפ"כ לכאורה תמוה למה לא נבחרו אותיות ראשונים לשמו ית', אף אמנם שע"י מספר הקדמון המה אותיות ראשונים כי ' הוא אות ראשון של שמו ית' בגימט' א'ב'ג'ד', ואח"כ הם אותיות ה' הרי כסדר א'ב'ג'ד'ה'ו', גם ' הוא על אות א כזה א, נראה לי גם כן כבר אמרו חז"ל מלכותא דארעא כמלכותא דרקיע, וידע באם מלך נודע? יש רעש של חול מלפניו ומלאחריו ומצדדיו ככה להבדיל עד אין חקר אותיות נקראים צבא אות והם מקבלים שפע ואור מלפניו הם האותיות הקודמים לשמו ית' ומלאחריו הם האותיות המאוחרין, גם אותיות יוצאין מן הוי"ה ב"ה, גם הו' למשל מקבל אור ושפע ו' גם יש נקודות למעלה מן אותיות או למטה ובאמצע ומן הצדדים גם טעמים הכל מרמזים על אלו ענינים, גם כל שמות הקדושים יוצאים מן שמו שם הוי"ה ית', עיין בספר הנכבד גנת אגוז ומראה בפלאי פלאות איך כל שמות יוצאים מן שמו ית', גם הארכתי בחבור הנקרא וחשב הכהן, הסידור של אותיות מראים אחדותו ית', והנני באתי בתכלית הקיצור כל האותיות אחר גלגולים אֱלֹהִים לְאֱלֹהִים יהיה במספרם תתקצ"ט ולא יגיעו לְאֶלֶף עד שיצטרף אֱלֹהִים ואז יש אֶלֶף לרמז קודם הבריאה היה בתכלית אחד ואחר כל הגלגולים ישאר אֶלֶף לכך מרמז אות אֶלֶף לְאֶלֶף ואח"כ

מרמזו אחדותו נעוץ סופו בתחלתו, דהיינו אי"ק טצ"ץ אחר גלגול אֶלֶף לְאֶלֶף נשאר אֶלֶף ככה בכ"ר חפ"ף, גל"ש נע"ן, דמ"ת נס"ם, כל זוגים הם אחר גלגול אֶלֶף לְאֶלֶף ישאר אֶלֶף בגימטרי' קי"א, ואח"כ נשאר אותיות הנ"ך יחידיות בלי זיוג לרמז הנך אחד בכל אופנים, ומילא של הנ"ך הם אותיות אופ"ן כזה ה"א נו"ן כ"ף, הרי אותיות מנוקדים הם אותיות אופ"ן, לרמז בכל אופן שהוא גלגל הוא אחד, ואֶלֶף הוא אחד, ואח"כ מראין אלו ארבע אותיות א' ל' מ' ס' שהם כולם בגימטרי' אֶלֶף, כל אחד מרמז לשם הוי"ה ב"ה, וכל אחד חותם בתוך חותם, הא כיצד א' יו"ד למעלה יו"ד למטה ו' באמצע, ל' הוא בתוך אֶלֶף ולמד ג"כ מרמז לשם הוי"ה ב"ה כזה ל' הוא כ' ו' למעלה מן כ', מ"ם הוא בתוך למ"ד, ומ"ם ג"כ מרמז לשם ב"ה, הא כיצד מ' כזה כ' ו' לפניו, גם מ"ם סתומה הוא בתוך מם פתוחה, הרי ח[ו]תם בכמה חותם, ותראה עוד פלא בעזה"י אותיות אֶלֶף המה אל, מה נשאר נשאר פ"א פ"א מרמז לאחדותו ית' בשני אופנים, אופן אחד כבר נודע, חותם של הקב"ה אמ"ת במספר קטן הוא ט', פ"א במספר בשורש מרובע ט' פעמים ט' הוא פ"א, גם מספר מרובע של אחד בגימטרי' פ"א, הא כיצד א' פעם א' הוא א', ח' פ' [עם] ח' ס' ד' פ' [עם] ד' יו"ו ציר[ו]נים א' ס' ד' יו"ו הרי פ"א, ולפ"ז יהיה פירוש כך א א [האל"ף השניה קטועה היו"ד שתחתיה] שהוא מרמז להוי"ה ב"ה, ומה הוא הוי"ה מפורש אלו אותיות אֶלֶף, אל א' ח' ד' שהוא פ"א ואח"כ ל' מ' ד', למ"ד מרמז לשם הוי"ה ב"ה כנ"ל, מפורש אח"כ אותיות בתוך למ"ד שהוא מ"ד בנ"י א"ל אח"ד, ככה מם מלא בנ"י פ"א וכבר הארכתי בעהש"י שהוא בנ"י אח"ד נמצא חותם בתוך חותם, וכמה חותמות, וגם תראה פלא חותם של הקב"ה אחד אמת בגימטרי' חותם שהוא קודש? וכו'? שאין אחדות כאחדותו ית' וזכרו, וגם מבואר בחיבור הנ"ל באריכות, איך הגלגול נעשה ע"י אֶלֶף, והכל מרומז בתוך אֶלֶף גם מבואר שם גלגל של רל"א שערים, והגני מוסיף שהוא ג"כ מרומז באֶלֶף קמץ מושך אֶלֶף אֶלֶף, גם בין א' ובין קמץ מרמז לכת"ר קמ"ץ בגימ' ר"ל עם אֶלֶף הרי רל"א נמצא הוא אופן בתוך אופן, גם צְבָאוֹת עם נקודות ח' ש' ק' והיינו חל"ם שב"א קמ"ץ, הרי אותיות עם נקודות בגימ' אחר גלגול אֶלֶף לְאֶלֶף אֶלֶף לרמז שאלף שהוא הוי"ה ב"ה, הוא שר צבאות, כלומר ממנו נעשים כל צבאות, גם שר צבאות בנ"י במספר כל אותיות אחר גלגול אֶלֶף לְאֶלֶף כנ"ל, גם סיבת כל הסבת הכי בנ"י הוא א, הוא למעלה מן שר צ' ב' א' ו' ת' וע"י אֶלֶף שהוא הוי"ה ית' נעשה סיבת כל הסיבת והוא למעלה ממנו, גם שר אֶלֶף בנ"י תורה, כי תורת ד' תמימה, כלומר התורה מרמזת על שם הוי"ה ית', וכבר כתבתי המילוי של תיבת תורה כזה ת' ו' ר' ו' ש' ה' ה' המה בנ"י חסד? לרמז על ש' מ' ו' עם הכולל, ואחד שהוא יותר, מרמז על הכולל, כי באמת תורה מלא מרמז על שמותיו ית', וזהו תורת ד' תמימה כלומר אם תקח אותיות תורה תמימה דהיינו המילוי יהיה מרמז על הוי"ה ב"ה, גם תורה מלא כזה ת' ו' ו' ו' ו' בנ"י אחד מלא כזה אֶלֶף חת דלת נחזור לצירופים לצירוף ... של שמו יתברך וכנ"ל.

רבי אהרן אויערבאך זצ"ל

## ברין מקדיש קרבן בתנאי והערה בשו"ת פנים מאירות בסוגיית איסור 'כל-תאחר בנדרה'

מבוא

הרב יחיאל גולדהכר

לע"נ אבי מורי הרב החסיד ר' שלמה ב"ר אברהם גד ז"ל  
נלב"ע ח' באדר תשע"ה.

תולדות הגאון רבי אהרן אויערבאך אב"ד בונא

דור דור - ומנהיגיו. ישנם רבנים ששמם ומעשיהם התפשטו לכל קצוי ארץ, ואילו אחרים שמם נשכח מעל דפי ההיסטוריה. כן הוא אצל רבי אהרן אויערבאך אב"ד בונא מול אחיו רבי צבי בנימין אויערבאך אב"ד דארמשטאט ו-האלברשטאט, המפורסם בספרו 'נחל אשכול', ואשר היה מגדולי הלוחמים נגד תנועות ההשכלה והרפורמה, ואילו אחיו לדעה ר' אהרן, מעט מאוד ידוע עליו, וזכרו לא מצאנו מעל דפי ההיסטוריה.

משפחת אויערבאך אחת מהמשפחות החשובות באשכנז מאות בשנים, כשבראש התורן מתנוסס הגאון רבי שמעון וואלף אויערבאך אב"ד לובלין, פויזן, וויען ופראג, והיה חבר 'וועד ד' ארצות' - [שצ"ב]. ממנו משתרגת משפחה ענפה של ת"ח ומורי הוראה ורבנים מכהנים בערים ואימהות בישראל.<sup>1</sup>

ר' אהרן נולד לאביו רבי אברהם אויערבאך אב"ד בונא [תקכ"ג-תר"ו]. ר' אברהם שתה מבארם של סבו - הג"מ רבי צבי הירש אויערבאך אב"ד וורמייזא, והג"מ רבי נתן אדלר בפפד"מ, שבמחיצתו עלה בעשר מעלות בתורה וקדושה. מפפד"מ עבר לאלזס שם למד בישיבתו של דודו - הג"מ רבי יוסף דוד זינצהיים בעל 'יד דוד', רבו זה עמד על טיבו, של בן אחותו, ולקחו כחתן לבתו היחידה.

בשנת תקס"ח לערך נתמנה לאב"ד בונא, אחת מהקהילות העתיקות בהריינוס עוד מתקופת הראשונים, בה למד ולימד, והעלה על הכתב חידו"ת.

כמו בכל גרמניה כולה, כך גם בגלילות ריינוס, היתה השפעתה של תנועת הרפורמה וההתבוללות בצורה דרסטית. גם בבון עשו שוחרי הרפורמה ניסיונות לחתור תחת הרב [רבי אברהם] ולהכניס "תיקונים" בחיי הקהילה ובסדרי התפלה. עמדתו התקיפה והברורה עוררו את חמתם של המנהיגים הרפורמיים בקהילתו, והם עשו כל אשר לאל ידם - כולל הלשנות לשלטונות. ברבות הימים הרגיש הרב שכוחותיו אינם עמו, פרש מתפקידו, ומסר בשנת תקצ"ט - לבנו ר' אהרן לשרת בקודש תחתיו, ונפטר בשברון לב בשנת תר"ו.

רבי אהרן נולד בשנת תק"ע, שתה מבארם של אביו הגדול, ואח"כ אצל הג"מ רבי יהודה ליב קארלבורג אב"ד קערפעלד, אצלו למד גם אחיו הגדול - ר' צבי בנימין. שנתיים נוספות - תקפ"ח-תק"ץ - למד במאנהיים, בישיבתו של הג"מ ר' יעקב עטלינגר המפורסם בספרו 'ערוך לנר', אז ערך מכתב-תורה זה.

1 על תולדות משפחה מיוחסת זו ערך מכובדי הרב נתן רפאל אויערבך, בן אחר בן לרבי אברהם אב"ד בונא, ספר מונומנטלי 'שומרי משמרת הקודש', ירושלים תש"ע, והידע שאוב משם.



ר' אהרן מילא, כאמור, את כסא אביו עוד בחייו, ועוד לפני נישואיו, הושיב האב את הבן על כסא הרבנות. עובדה זו הכעיסה את שוחרי הרפורמה בעיר, שניסו בכל כוחם לטרפד את כהונתו, ולא הצליחו. אבל משך כל ימי חייו האכילוהו מרורים, ולחם בעוז נגדם.

בשנת תרכ"ט נעצו הרשעים חרב בעיר, עת ייסדו את ה"טמפל" שלהם, שורש כל לענה, וכל חייו מאז והלאה הייתה מסכת אחת של תלאות ומצוקה, ובשנתו השבעים ושש - תרמ"ו, נפטר.

לא נותרו חידושי תורה מעיזבונו, ומכתב זה הוא (לעת-עתה) השריד היחיד שלו, ותהיינה שורות האלה יד ושם לזכרו הגדול.

### תולדות הנמען: הגאון רבי יעקב קאפל באמברגר אב"ד וורמייזא

ר"ק נולד בשנת תקמ"ד במדינת באדן לאביו רבי יהודה משה במברגר ר"מ קהילת בישאפסהיים דנעקאר<sup>2</sup>, ולאמו רבקה שהיתה בתו של רבי שמעון פלהינגר רבה של מירינגן. הנער יעקב קאפל - בן יחיד להוריו. בשנת תקס"ט הוסמך בסמיכת חכמים ובתואר 'מוריני' מאת אביו וגם חמיו רבי אליקים געטשליק ראש בהמ"ד בבישאפסהיים. בשנת תקע"ו הוסמך להוראה ע"י רבי אשר וואלרשטיין [בנו של ה'שאגת אריה'] אב"ד קארלסרוה. המשיך ללמוד עד סוף ימיו בש"ס ופוסקים, ולמרות שלא למד לימודים כלליים, ידיו רב לו בתחומים שונים של המחקר התורני.

במלאות לו י"ט שנה נשא לאשה את מרת ייטלא, בתו של רבי געטשליק אלזענס אב"ד מאנהיים<sup>3</sup>. זמן קצר לאחר נישואיו הועברה לו רבנות עיר היידלברג והמחוז.

ביום ד' באב תק"פ נפטר אביו, ונקרא למלא את מקום האב בבישאפסהיים, וכמובן ששירת בנאמנה ובמסירות.

למדנותו ומסירותו הקנו לו שם ובשנת תקפ"ד נקרא לכהן פאר בעיר ואם בישראל 'וורמייזא'. בשמחה קיבל את המשרה הנכבדה<sup>4</sup>, בה כיהן בגאון עד סוף ימיו. היה מעורב בכל הנעשה בעולם היהודי<sup>5</sup>. התכתב עם רבני המדינה בהלכה ואגדה<sup>6</sup>; ופסקיו מפורזים בכתבי חכמי המדינה<sup>7</sup>.

2 "בנו של רבי יעקב המכונה קאפל הלוי מפיורדא", כך הוא חותם את חיבורו 'חידושים ודרשות' משנים תקמ"א-תקמ"ו, שעדיין נותר בכת"י (אוסף הספרייה הלאומית, מס' 24-827).

3 רבי אליקים געטשליק יעקב אלזענץ ב"ר אברהם, אב"ד מאנהיים. בתחילת דרכו כיהן כדיין במנהיים, וברבות השנים נתמנה כר"מ "בבית מדרש הגדול של החסיד ר' לעמלא ר"ג, להיות להם לנזר ועטרה", ובערוב ימיו עלה לכהן בעיר הגדולה מנהיים וגלילותיה. על הרבצת תורה שלו בבהמ"ד במנהיים ראה אצל Rabbiner Una Isak, Die Lemle Moses Klaus-Stiftung in Manheim, Frankfurt AM, 1908, p. 20-23, 27, 38. ובעמודים 64-65 הועתקה פיסקת ההקדשה עבורו במימרכון. נותר לפליטה תכריך הדרשות שדרש בקלויז, ספרייה הלאומית, JER NLI 960=4.

תשובות אליו: שו"ת גבעת פנחס (הורוויץ) סי' סד; בימיו נהרסה חומת העיר - עקב מלחמה שהשתוללה באזור - והועלתה שאלת טלטול בשבת. דייני העיר [וכנראה ר' אליקים בתוכם] הפנו את השאלה לרבי זלמן כהן אב"ד פיורדא, והלה השיב כדת מה לעשות, שער הזקנים, דפים פב-פט. כן פנו אל רבי צבי הירש הורוויץ אב"ד פפד"מ עם שאלה זו, והלה השיבם בשו"ת שלו חומר בקודש, זולקווא תרל"ו, סי' ב.

לאחרונה פורסמה תעודת 'מוריני' שהעניק לבעל ערוך לנר בשנת תקפ"א, שנות דור ודור (דסלר), ירושלים תש"ס, עמ' לח-לט.

4 על השכנת שלום שלו בין חברי הח"ק, ראה: הרב אביגדור אונא (עורך), פנקס התקנות והירשומים של הח"ק וורמייזא, ירושלים תש"ס, עמ' 158.

5 כבר בשנת תר"ז התכתב עם גדולי ישראל בענין חידוש קרבנות בזמן הזה, ראה שו"ת בנין ציון, ח"א סי' א. בפולמוס כשרות 'מצות-מכונה', הביע את דעתו - יחד עם שאר רבני המדינה - להחזיר, ביטול מודעה, למברג תרי"ט, דפים יז-יח, שו"ת נחל אשכול ירושלים תשע"ד, סי' י"ח, וראה עוד עיתון המגיד, ג' אדר ב'

גדולתו בתורה ניכרת בחיבוריו הענקיים בכל מקצועות התורה<sup>8</sup>, אולם לדאבון לב רובם לא נותרו לפליטה. כן יש להוסיף מאמריו הרבים שפרסם ב'שומר ציון הנאמן'<sup>9</sup>, מהם ניכרת גדולתו בכל מקצועות התורה והחכמה. רבים מהרבנים הצעירים כיתתו רגלם לוורמייזא להבחן אצלו ולהיסמך על ידו לרבנות, ביניהם: רבי אשר אנשיל שטרן אב"ד אלטונא והמבורג<sup>10</sup>; רבי אליעזר לעב אב"ד אלטונא [חתנו של ה'נחל אשכול']<sup>11</sup>.

תרי"ט. עם הוצאת ערעור על כשרותם של אתרוגים מאחת מערי איטליה, פנה אל ש"ב רבי משה ליב רוזנבוים מדייני פרשבורג ותלמיד מובהק לחת"ס, כדי לברר את דעת רבו בנידון. הלה השיבו בארוכה ואת מכתבו הוא פותח בשבחים נפלאים: "בימי צאתנו ממצרים, יתברך ברכה בכפלים, אורך ימים ושנות חיים, איש אשר למד ל"ו נאמר וקים, ה"ה כבוד ש"ב הרב הגאון המאור הגדול מופת הדור והדרו, יהי ה' בעזרו, ובשמחת י"ט יתענג במגורו, והוא וכל כבוד ביתו גאון יעקב סלה, ויהיה מרומם מעלה מעלה, לשם ולתפארת לתהלה...", מתא דירושלים, פרשבורג תרל"ה, לסוכה פ"ג ה"ו.

6 פנה אל רבי וואלף המבורג בשאלות מסובכת בהלכות אישות, שמלת בנימין, פיורדא ת"ר, ח"ב סי' ה, ו. בניו של רבי אהרן פולד העידו שרבו התכתב רבות עם אביהם, וכה הם מעריכים אותו: "מהגאון הזה שהיה עמקן נפלא הן בהלכה והן באגדה יש לי כמה מכתבים מלאי חכמה ודעת ערוכים...", מכאן לספר בית אהרן, פפד"מ תר"ן, עמ' 3.

רבי גבריאל אדלר אב"ד אבערדורף פנה אל רבנו בסוגיית שיעור הדם להתחייב עליו כרת, ורבנו השיב לו תשובה ארוכה, שו"ת בנין ציון, ח"א סי' נא. כן פנה הרב אדלר אל רבנו בביאור דברי המג"א (סי' תמח) האם מותר להאכיל חמץ בפסח לכלב הפקר, ותשובת רבנו גרמה לשרשרת של מו"מ, שו"ת בנין ציון, סי' קא-קג.

7 לגבי מקווה עם משאבה, שו"ת יד הלוי (במברגר), ח"א יו"ד סי' קיד. מסורת שקיבל רבנו בהלכות טריפות נמצא בכתובים. רבי מיכאל כהן אב"ד פולדא מעיד: "בהיותי בבית אמו"ח כמוה"ר אשר יעקב אב"ד האמבורג, הובא לפניו קורקבן שנמצא בצד החיצון שלו כעין יבלת ובחתכה נמצא בתוכה כמו ליחה קשה ומראה שחור ואסר את העוף. ואני עמדתי משתומם כי לא היה בו מחט או דבר אחר של מתכת שע"י יש להטריף, ואשאל את פיו הקדוש וישיבני דבר כי קבלה היתה בידו מאת אחד מרבותיו הגדולים: הגאון מוהר"ר קאפפל באמבערגער זצ"ל מק"ק וורמייזא שאצלו היתה קבלה איש מפי איש כי בנידון זה יש להטריף, מפני שהיה במקום זה איזה דבר קשה כברול, וע"י חמימות הבטן נתהווה לליחה שחוקה שמראיתה כמו 'ליכטפוטץ', "לשלמה: ספר היובל לכבוד אבי שלמה קרליבך אב"ד ליבעק, ברלין תר"ע, עמ' 218.

8 בשנת תרע"ד הדפיס יעקב גינזבורג מבברויסק רשימת כתבי-יד מעזבונו של ר' בן-ציון עטלינגר (בנו של רי"ע) אשר הוצעו למכירה. ברשימה זו נרשמו יותר מעשרה חבורים של רבנו. ביניהם על סדר קדשים ועניני קרבנות.

לשמחתנו נותרו כמה מחיבוריו הגדולים ומחכים לגואל, ואלו החיבורים השוכנים בספרייה הלאומית: חבור ענק על כל הש"ס, כולל אגדות הש"ס. מאות תשובות להלכה בכל מקצועות התורה. חיבור גדול של דרושים לשבתות שובה והגדול שנשא בוורמייזא. 'זבחי צדק' חיבור גדול על מסכת זבחים מהדו"ק ומהדו"ב. חיבור ענק של דרשות על סדר הפרשיות. חיבור של הספדים שנשא בעיר. חיבור גדול של תשובות בהלכות עוגונה. קונטרס 'טהר ידיים' על הלכות נטילת ידיים. חיבורי בתולדות ישראל: תולדות העיר וורמייזא; תולדות רבי אלעזר קאליר [פורסם ב'המעין', תשל"ו א-ב].

את חיבורו לתרגום יונתן כבר הכין לדפוס ובשנת תרי"א פרסם בריבם את מתכונתו כדי להתרים דמי-קדימה. ידיעה זו היא הודות לדבר ההקדמה ורשימת התורמים שנותרו לפליטה, בצירוף כמה שורות שרשם ה'ערון לנר' בשבח הספר. לע"ע אין לי שום ידיעה לסיבת עיכוב הדפוס.

9 הרב נתן רפאל אויערבאך רשם את כל מאמריו שפרסם בשצ"ה, שומרי משמרת הקודש, עמ' 758. רבים מגדולי הפוסקים סמכו על מאמריו שפרסם שם, לדוגמא: רבי אברהם זוטרא מקהילת מינסטער, מלחמות ד', מהדורת פפד"מ תרכ"ב, עמ' 18, לגבי קריאת שם העולה לתורה; רבי שלמה גאנצפריד מאונגוואר, אהלי שם, לבוב תרס"ז, על שמות גיטין, דף נד ע"א, ובענין הנ"ל מו"מ בדעת רבנו בשו"ת בנין ציון, ח"ב סי' קעב. וראה עוד אצל רבי משה ליב רוזנבוים דיין בפרשבורג, אמרות ה', לבוב תרל"ט, דף טז.

10 ראה או"ה למושב, (קראקא תרס"ג) עמ' 125.

11 או"ה למושב, עמ' 133.

יחד עם ניהול הקהילה המשיך את נשיאות וניהול הישיבה בוורמייזא - הישיבה הוותיקה ביותר באירופה - . תלמידים רבים נאספו בכדי לדלות מים זכים מבארו, ואחדים זכו לכהן פאר בקהלות אשכנז: המפורסמים שבהם: רבי צבי בנימין אויערבאך אב"ד דארמזשטאט, רבי מאיר להמן אב"ד מגנצא (מיינץ).<sup>12</sup> בשנת תקפ"ז קיבלה ישיבתו "תגבורת" של תלמידים מופלגים יוצאי ישיבת פיורדא. תגבורת זו באה עקב אחת מהמכות הכאובות ביותר שספגה היהדות הנאמנה, והיא סגירת ישיבת פיורדא, שהיתה אז בראשות רבי אברהם וואלף המבורג [אוה"ב], ממנה יצאו ענקי אשכנז, עקב המסירות האכזריות והארסיות של הרפורמים בקהילה בגנות הישיבה, ולנוכח לחצים בלתי פוסקים מטעם הממשלה וכן מצד המתקדמים בקהילה. לא נותרה לראש הישיבה ברירה וחדל מלמסור שיעורים והבריה את תלמידיו לישיבות אחרות במדינה. נותר מכתב בכת"י של רבי וואלף המבורג אל רי"ק במברגר, מער"ח ניסן תקפ"ז בו הוא מרמז על האסון שפקד את עירו ומבקש הימנו: "שיקח אצלו מפה בחורי ישיבה אחדים".<sup>13</sup>

### תוכן המכתב

#### פתיחת המכתב

רבי צבי בנימין אויערבאך - אחיו של ר' אהרן, ולימים אב"ד הלבזשטאט ומח"ס 'נחל אשכול', נולד בשנת תקס"ח. בעודו צעיר לימים למד בישיבתו של הג"מ רבי יהודה ליב קארלבורג, משם עבר לישיבתו של הג"מ רבי יעקב קאפל באמברגר בוורמייזא. שנים אחדות יצק מים על ידי רבו מוורמייזא, אשר ראה בו את בחיר תלמידיו<sup>14</sup>, והקשר ההדוק ביניהם נמשך עד לפטירת רבו.<sup>15</sup>

עת כתיבת המכתב למד ר' אהרן במאנהיים אצל הג"מ רבי יעקב עטלינגר, והוא מוסר לרבי יעקב קאפל שקיבל מכתב מאביו - רבי אברהם, בצירוף מכתב מאחיו רצ"ב, בו מבקש האחרון שיודיע לרבו זה שלמרות שעברה תקופת מה מאז שנפרד ממנו, אבל זכרו לא מש הימנו "כי אהבתו אליו נשארה חקוקה על לוח לבו עדיין טובו וחסדו נגד עיניו כי הגדיל אדוני וכי הפליא לעשות אותו אך טוב כל זמן היותו שמה", ומבקש הימנו שלא יקפיד על כך שלא עמד בקשר עמו עד עתה "כראוי לכבודו הרמה", והסיבה לכך: "אחרי כי משא דבר ה' על שכמו ועדיין לא בא אל המנוחה והנחלה כנודע למעב"ת". התנצלות זו אינה מובנת, הרי בשנה זו היה רצ"ב בן עשרים שנה, שבע שנים! לפני שקיבל את הרבנות הראשונה שלו בדארמזשטאט.<sup>16</sup> האם טמון כאן רמז שהיה טרוד בחיפוש אחרי רבנות מסוימת? אמנם ידוע לנו שרצ"ב היה מועמד לרבנות ק"ק הנאו, לאחר פטירת הגאון רבי משה טובי' מוונטהיים, אך היה זה בשנת תקצ"ב.

יתירה מזאת, מהמשך המשפט מתגלה שהיה לרצ"ב דין ודברים עם המלכות [בקשר לכהונתו?]: "אמנם אנו ליה עיננו מיחלות כי יעורר מהר לב המלך ושריו להוציא הדבר לאור אז יבא ברינה אל המקום אשר יבחר לפניו א' שוכן מעונה", וכל זה הוא כמדרש פליאה.

12 בתעודת ההוראה שרשם עבור הרב מאיר להמן כותב רי"ק בין השאר: "נודע שיראתו קודמת לחכמתו, ושהוא מן החרדים לדבר ד'" (כת"י באוסף במברגר).

13 הרב בנימין שלמה המבורגר (עורך), הישיבה הרמה בפירדא, בני ברק תש"ע, כרך ג עמ' 338; George Y. Kohler, Reading Maimonides' Philosophy in 19th Century, P 310.

14 ראה מכתבו המתפרסם בשו"ת נחל אשכול, ירושלים תשע"ד, עמ' כ"א: "הרבה תלמידים העמדתי כבר, שיושבים על כסא ההוראה. אמנם צבי חשקי בנימין הוא הבכור והנבחר העומד בראש כולם, אשר בו אני מתפאר ביהוד".

15 מתעתד אני לפרסם בקובץ 'ירושתנו', אלול תשע"ה, חליפת מכתבים ערה בין הרב והתלמיד בעניין מאבק הרבנים נגד תנועת הרפורמים.

16 כן תמוה, ששליחות המכתב מרצ"ב לרבו בוורמייזא, היה בתיווכו של אחיו ר' אהרן, ולא בצורה ישירה.

במכתב קצר זה, פונה למען עם שתי תמיהות הנוגעות למסכת ר"ה, יש להניח שבזמן זה, למדו מסכת זו בישיבתו של רי"ע, ואכן תמיהה אחת נמצאת ב'ערוך לנר'.  
מכתב זה גנוז ב'ארכיון המרכזי לתולדות העם היהודי', תיק וורמייזא (P 101), התודה למנהל ד"ר יוחאי בן גדליה, שאישר את הפרסום.



## מכתב הגאון רבי אהרן אויערבאך אב"ד בונא אל רבי יעקב קאפל באמברגר אב"ד וורמייזא

בס"ד מאנהיים יום ג' כ"ד מנחם תקפח"ל

אל גבר חכים אדם קשה כבדול ונחשת, מבייש פני חכמים בהלכה כמפיבושת, ה"ה אדמו"ר הרב הגאון המפורסם כמו"ה יעקב קאפל נ"י ישמרהו האל משונאיו, אויביו ילכשו בשת.<sup>1</sup>

כיום אתמול כי יעבר קבלתי מכתב מאדוני אבי הגנ"י ומצאתי תוכו רצוף אהבה באמירה נעימה כתיבה אגרת קטן ככף איש מאחי תלמידו המופלא נ"י למעב"ת בו הודיע לאדוני כי אהבתו אליו נשארה חקוקה על לוח לבו עדיין טובו וחסדו נגד עיניו כי הגדיל אדוני וכי הפליא לעשות אתו אך טוב כל זמן היותו שמה, וממני בקש להתנצל לפני אדמו"ר הגה"ג נ"י על אשר התמהמה מלכתוב עד כה, ואף גם עתה לא האריך כראוי לכבודו הרמה אחרי כי משא דבר ה' על שכמו ועדיין לא בא אל המנוחה והנחלה כנודע למעב"ת.

אמנם אנו ליה ענינו מיחלות כי יעורר מהר לב המלך ושריו להוציא הדבר לאור אז יבא ברינה אל המקום אשר יבחר לפניו א' שוכן מעונה ואנכי הקטן הגם כי לא נקראתי לבוא אל המלך מאן מלכי רבנן אדמו"ר נ"י עכ"ז מלאני לבי לגשת אליו בדברי' האלה כי בטחתי בענותותו ונשענתי על ענות לבו הנודע לי.

ואבוא היום אל העין מקור החכמה והתבונה להביא אליו את הדבר הקשה לי בסוגיא א' אשר עסקתי בה כבר והוא בר"ה דף וי"ו ע"א דמשני רבא משכחת לה אמר ולא אפריש כגון דאמר הרי עלי עולה ע"מ שאיני חייב באחריותה ע"ש<sup>2</sup> ולכאורה קשה מגמ' דביצה דף כ' האומר הרי עלי תודה ואצא בה ידי חגיגה, הריני נזיר ואגלח ממעות מעשר שני מהו, אמר ליה [רבי יוחנן] נדור ואינו יוצא נזיר ואינו מגלח, ופירשו רש"י והתוס' כיון דאמר הרי עלי,

1 רי"ק באמברגר השקיע כוחות גוף ונפש במאבק כנגד ראשי הרפורמים, אשר פגעו בכל דבר שבקדושה, ועל כך אקדיש בעז"ה מאמר מיוחד.

2 תמצית הגמרא שם, הדנה בסוגיית איסור בל תאחר: הגמרא מביאה ברייתא הלומדת חידושי הלכות הנלמדות מהפסוק 'מוצא שפתין תשמר ועשית, כאשר נדרת לה' אלהיך נדבה אשר דברת בפיו'. אחת מההלכות הינה: "אמר ולא הפריש", שדין בל תאחר נוהג גם במקרה שאמר שיביא קרבן וטרם הפרישה לשם קרבן, הייתי אומר שדיבור בלבד אינו חשוב לכולם כדי לעבור עליו ב"ת, ת"ל שגם במקרה כזו חייב. מקשה על כך הגמרא: וכי אפשר לומר כך, והרי מפורש בפסוק לשון "נדבה", והרי הכלל הוא שנדבה הוא כשאומר בלשון "הרי זו עולה", ותיכף עם האמירה חלה עליה הקדושה, ויש להקריבה! א"כ אין מציאות שאסור לאחר נדבה שעדיין לא הופרשה.

על כך מיישב רבא: "משכחת לה כשאמר "הרי עלי להביא עולה, על מנת שאיני חייב באחריותה", דהיינו, לאחר שאפרישנה לא אתחייב באחריותה, ואע"פ שלא הפריש בהמה מסויימת בשעת קבלת הנדר, נקרא נדרו בשם 'נדבה', מפני שהוא דומה לנדבה שאינו חייב באחריותה, באה הברייתא ומוסיפה לימוד במקרה כזה.

מיד נתחייב לגבוה דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט דמי וכי אמר ע"מ לאו מלתא היא עכ"ל.<sup>3</sup> א"כ ה"נ נימא כיון דאמר הרי עלי הוי נדר ממילא חייב באחריותה דע"מ לאו כלום היא? והנה חקרת ודרשתי היטב במפרשי הש"ס ולא ראיתי א' שהרגיש דבר מזה גם ה[ק]שתי קושי' זו לאיזה מביני' ואין פותר לי.<sup>4</sup> ע"כ אמרתי להודיעה ג"כ לאדמו"ר הגאון נ"י ובודאי מלתא זוטרתא היא לגבי מר לישבה.

עוד אמרתי להציג לפניו תמיהתי על הגאון בעל פנים מאירות בשו"ת ח"א בשאלה צ"ט הביא קושיא בשם אחיו<sup>5</sup> על רש"י בנדרים [ט ע"ב] דפי' שם דבל תאחר לא שייך גבי נדבה דכל היכא דאיתי' וכו' והיא נגד הש"ס בר"ה ברף הנ"ל {דמשמע} דמוכח שם דגם בנדרה עובר על כל תאחר עי"ש. והגאון האריך ליישב פי' רש"י שם בנדרים ע"ז ימחל אדמו"ר לעיין שם.<sup>6</sup> ונפלאות היא בעיני שלא הביא גמ' דמגילה דף ח' דקתני בפי' אין בין נדר לנדבה אלא

3 הטעם שאינו מועיל, לפי שכשאמר "הרי עלי תודה" או "הריני נזיר" התחייב מיד בהבאת הקרבן, ש"אמירתו לגבוהה כמסירתו להדיוט", ושוב כשהתנה שיצא בתודה ידי חגיגה או יביא קרבן נזיר ממונות מעשר שני, אין תנאו מועיל.

וכתבו התוס' שלפי טעם זה, אם הקדים את התנאי לנדר של ההקדש, כגון שאמר "על מנת שאצא משום חגיגה הרי עלי תודה", מועיל תנאו.

4 המעניין, שקושיה זו פורסמה ב'שומר ציון הנאמן' שנערך ע"י רבו - רבי יעקב עטלינגר, כעשרים וחמש שנה אחרי כתיבת המכתב. שם פורסם ע"י רבי אברהם פינטער אב"ד זקאלין [לע"ע איני יודע פרטים עליו], ונשאר ללא מענה, שצ"ה, כ"ה סיון תרי"ג.

5 רבי משה אב"ד מיר.

פלא שלא הבחין שזקנו הגדול - אבי אמו - רבי יוסף דוד זינצהיים כבר עמד על הערה זו. והוא בחידושיו למסכת ר"ה, וז"ל: "מכאן קשה על מה שכתב המפרש [המיוחס לרש"י] לנדרים דף ט ע"ב שבנדבה ליתא 'בל תאחר'.. דמסוגליין דהכי מוכח דאיכא ב"ת גבי נדבה אפילו 'אפריש ולא הקריב'. ועיין מהרי"ט חלק חומ"ס ס' קכד, דברי אמת שו"ת דף כח ע"ב וכדף מא ועיין זבחים ב' ד"ה קרי ליה נדר, ומה שכתבתי שם בנדרים, יד דוד, ח"ב, אופנבאך תקנ"ט, דף קפא ע"ב מדפה"ס.

[דבריו צויינו בחידושי חת"ס לנדרים].

תמצית יישובו של מהרי"ט: שרש"י סבר שכוונתם בר"ה 'בין אמר ולא הפריש, בין בהפריש ולא הקריב' עובר על 'בל תאחר', היינו דווקא באומר "הרי עלי" שהוציא את הנדבה בלשון נדר. אבל בנדבה ממש, שאומר "הרי זו" והפרישה, קיים את דיבורו ואינו עובר על ב"ת.

כנראה שמהרי"ט הוא הראשון שעמד על הרש"י המוקשה, בן דורו, אבל לא בן מדינתו - רבי אברהם חיים שור אב"ד קרמניץ, גם עמד על הקושי, וכלשונו: "לכאורה קושיא עצומה היא", והוא מיישבו שרש"י פירש כך רק לפי ההו"א בגמרא לשיטת ר"מ, צאן קדשים, וואנדזבק תפ"ט, ראש מסכת זבחים.

חידושיו של רבי יוסף דוד למסכת נדרים התפרסמו ע"י 'מכון ירושלים' בשנת תשע"ב, ושם האריך יותר בביאור דברי רש"י אלו. בראש דבריו העתיק את לשון מהרי"ט, ומעלה שני מהלכים שונים בביאור דבריו ובהמשך מצביע בזרועו הגדול בבקאות יתירה לספרי אחרונים נדירים ביותר, הדנים הקושי זה, יש דוד למסכת נדרים, עמ' כ.

כן הקשה על דברי רש"י: רבי יצחק כבר דוד מקושטא, והניח אותו בצ"ע: "דברי רש"י אלו מרפסין אגרא, והן הפך דברי התלמוד, וזה לי ימים רבים עמדתי עליהן...". שו"ת דברי אמת, קושטא תק"ך, סו"ס ח.

6 תורף דברי הפנמ"א: אכן ס"ל לרש"י שהמאחר להביא נדבה עובר על ב"ת, ומ"ש שבנדבה אין איסור ב"ת, היינו שלא חוששים שיתעצל להקריבה כי לא מחזיקים אנשים ברשעות כשאין להם הפסד, כי אף אם הבהמה תאבד אינו חייב באחריותה, יש לחוש שיתעצל להביא אחרת מפני חסרון כס, ויעבור על ב"ת. דבריו צוינו בהגהות ר"ב רגנסבורג, הרש"ש ומהר"צ חיות.

כוונו לדבריו: בן דורו רבי שמואל מאלטונא, מקום שמואל, אלטונא תצ"ח, חלק שער התירוצים, בחידושים למסכת נדרים; וכן העלו מד"ע: 'בית ישראל' להמגיד מקו'ניץ, בחידושי למסכת נדרים; חת"ס (נדרים); שפת אמת, ר"ה דף ו ע"א, ד"ה אמר רבא, והביא דברי הפנמ"א ופלפל בדבריו.

שהגדרים חייב באחריותו וכו', הא לענין ב"ת זה וזה שוין?<sup>7</sup> ובדוחק אפשר לומר דהתם איירי ג"כ בנדבה שאמר בל' נדר כגון הרי עלי ע"מ וכו' וכמ"ש הגאון הנ"ל, אמנם ניחא לי מאוד לשמוע דעתו הרחבה ע"ז.

והנה אתי עוד כמה ענינים אשר עמדתי עליהם ולא יכלתי להבינם על מקורם אמנם כדי שלא להטריח אותו צדיק בלשוני לשון אלם ומגמגם אמתין עד כי אבוא אי"ה לראות פני אדוני מ"ו הגאון נ"י ובזאת יבוא אהרן אל הקודש פנימה אי"ה. וזאת הפעם אקצר כי איני רוצה לעבור על כל תאחר אחרי כי הקרה ה' לפני מקרה טהור ה"ה מוכ"ז אשר הבטיחני למסור האגרת לידו הרמה. וטרם אכלה לדבר אתחנן לפני הגאון נ"י שימחל על כבודו להשיב מהר לאחי תלמידו ש' כי נפשו חשקה לראות מעשי אצבעותיו המהירות מפנינים יקרות ויוכל מעכ"ת לשלוח האגרת אלי על אדרעססע האמורה למטה ואם יכבדני ג"כ בתשובתו הרמה ישמח לבי ותגל נפשי מאוד והנני תלמידו כפוף לעבודתו דורש שלומו ושלום תורתו.

הק' אהרן בלאאמוה"ג מו"ה אברהם אויערבך נ"י



החת"ס (ד"ה נדבה נמי) הוסיף נופך, שבנדר שאין בהמה מסויימת שחייב להביאה, חוששים שיאחר להפריש בהמה כי עדיין הוא רוצה להשתמש בבהמותיו. אבל בנדבה כשהבהמה כבר מופרשת לא חוששים שיאחר לשלמה, אלא שעדיין יש לחוש שישתמש בה בגיזה ועבודה ומתוך כך יאחר להביאה, ואז יש איסור חמור יותר שישתמש בה מזה שמאחר להקריבה.

בשו"ת שבות יעקב (ח"ב סי' ג) העיר ע"ד הפנמ"א ש"דבריו אינם ברורים, ולכן העלה יישוב אחר, שאין לחוש שיאחר במזיד, והחשש הוא שיאחר רק בשוגג. ולכן בגדר שחייב באחריותו, יש לחוש שאם הבהמה תאבד ישכח להפריש אחרת, ויעבור על ב"ת בשוגג. אבל בנדבה כשהבהמה מופרשת ועומדת ובכל מקום שנמצאת היא ברשות גבוהה, אינו עובר על ב"ת בשוגג אלא רק במזיד, ולמזיד אין לחוש.

כעבור כמה שנים, ביקר הפנמ"א את השגת השב"י, וחזק את דרכו (פנמ"א, ח"ב סי' קפח), וראה בשו"ת פנמ"א מהדורת 'עוז והדר', שצינו לכל האחרונים שפלפלו בדבריו. אוסיף למחבר אחד שנעלם מעיני העורכים החשובים, הלא הוא רבי אלעזר קאליר אב"ד קעלין - נכדו של הפנמ"א, שהאריך בחריפות ובקיאות כדי ליישב את דברי זקנו, ואלו ראשי דבריו: "השב"י חולק על דברי זקני בלי נתינת טעם, רק בדברי שפתים עכ"ז כבר שקיל למטרפסי' בהאי עלמא מזקיני הגאון הרב הגאון בעל 'זרע ברוך' שכיוון בימי חורפו המעייץ בצדק ישפוט שנהירין וברירין דברי זקני, וכן מתפאר הרב הגאון בעל 'זרע ברוך' שכיוון בימי חורפו לדבריו עיין עליו" (מאורי אש, אור חדש, פרשת ויצא). גם ה'ערוך לנר' (ר"ה, ד"ה נדבה) - רבו של רבנו, השיג על דברי הפנמ"א: "לענ"ד דחוק מאוד, דהאיך תלי בבי גזא דרחמנא איתא שהיא סברה שדחה הגמרא כאן, ולא כתב בפשטות שאין חייב באחריותו כיון שלא קיבל עליו להביא...", ודרך לו יישוב משלו. וראה עוד שו"ת קרית חנה, לרבי גרשון קובלנץ, דיין במיץ, מיץ תקמ"ה, סי' י, שפלפל במהלכי הפנמ"א והשב"י. כיוון להערת הישבות יעקב' הני"ל. וכן האריך ליישב קושיא זו: רבי אלעזר קאליר אב"ד קעלין, נכדו של הפנמ"א, בספרו כתנות אור, פרשת ויצא, והאריך שם בפלפול כדי ליישב את הדברים. את דבריו הביא רבי משה טייטלבוים אב"ד אוה"ל, בספרו ישמח משה פרשת ויצא עה"פ 'וידר יעקב נדר', וגם הוא הוסיף רבות מדליה.

מאידך, מצאנו לחכמים בני דורם של הפנמ"א והשב"י, שהעירו מהגמרא במגילה, אלא שישבו במזרח או באיטליה, הלא המה: רבי רפאל ישראל קמחי, מחכמי צפת, תלמיד מובהק לר' חיים אבועלעפיא (השני) בספרו עבודת ישראל על עבודת יוה"כ, אזמיר תצ"ז, דף קכב, ואחרי שהעמק בסוגיה, נשאר בצ"ע. והשני בדומה לו: רבי אברהם חיים רודריגס - [תצ"ה], דיין בליוורנו, שנשאל על כך, והאריך בפלפול ליישוב הדברים, שו"ת אורח לצדיק, ליוורנו תק"מ, סי' ז.

# חידושי תורה

הגאון רבי משה דוד שטיינאווארצל זצ"ל

## בענין בדיקת חמץ

לקחתם ואינו מקפיד ע"ז א"כ גם זה נכלל בדין ובא הלוי, כיון שהוא יכול ליקח באין מפריע הגם דעדיין הוא של בעה"ב, וכ"כ לענין חמץ מכיון דאינו מקפיד מי יקח דאינו מחשיבו כלל, זה אינו בכלל לך, דהיינו שמחזיקו לעצמו, ולפיכך סברה הגמ' דזה רק אם בפועל כל אדם יכול ליקח, אבל מכיון דנועל ביתו או שדהו וא"כ א"א ליקח בפועל אולי זה אינו חשוב אין דעת בעה"ב מקפיד ע"ז, דהמעלה שם מכיון דאינו מחזיקו לעצמו וכל אדם יכול ליקח הגם דעדיין הן של בעה"ב אין כאן עבירה, אבל אם בפועל אינו יכול ליקח ל"מ, וע"ז הביא מסופי תאנים דאע"ג דהשדה משומרת מפני פירות אחרים מ"מ מקרי ובא הלוי דיכול לקחת מעצמו כיון דמצד הסופי תאנים עצמם אינו מקפיד, א"כ ה"ה לענין כל יראה ופשוט.

וא"כ מתיישב קושית הר"ן שנתקשה בלשון ליבטל ולהוי כעפרא דארעא הא אין זה לשון הפקר, ולפי"ז לא קשה מידי כיון דחמץ בלא"ה אסור א"כ גילה דעתו דאצלו הוי כדברים שאין בעה"ב מקפיד עליהם, בשלמא חפץ חשוב באמת ל"מ לומר דהוי כעפרא דארעא, משא"כ בחפץ שאסור בהנאה בודאי יכול לומר דהוי כעפרא דארעא, וא"כ הוי דבר שאין בעה"ב מקפיד עליו וא"כ אין כאן כל יראה ונכון, ואפשר שזה שי' הרמב"ן עיי"ש.

ולפי"ז א"ש דברי הברטנורא דחמץ אף לאחר ביטול באמת שלו אלא דאינו

א. מתני' ריש פסחים, אור לארבעה עשר בודקין את החמץ, ופי' רבינו הברטנורא הטעם דלא סגי בביטול חמץ והצריכו חכמים בדיקה דחיישי' שמא יחזור מביטולו והקשה ברש"ש דזה לא אתי שפיר לר"ל דס"ל לא אתי דיבור ומבטל דיבור ואמאי לא אמר טעם יותר נכון דילמא יתכוין לזכות החמץ.

ונראה דהנה הר"ן הביא דביטול מטעם הפקר והוכיח זה מגמ' דסופי תאנים לקמן דף ו: ואינו מובן דבהך דפירוין ממילא בטלי וסופי תאנים מותרים משום גזל בודאי אינם הפקר, רק זה דין דברים שאין בעה"ב מקפיד עליהם שיכולים ליקחם ואין ע"ז איסור גזל.

ונתברר יסוד דלענין כל יראה אפי' החמץ הוא שלו אבל אינו מחשיבו והוא מדברים שאין בעה"ב מקפיד עליהם אינו עובר ע"ז בבל יראה, ויש הכרח לזה מהגמ' דנסתפקה אי אמרי' מכיון שנועל הדלת על דברים חשובים שבביתו נעשו הפירוים ג"כ חשובים והוכיחה דלא כן הוא מהך דסופי תאנים הגם דמשמר שדהו מפני פירות אחרים מ"מ מותרים משום גזל ופטורים מן המעשר, וצ"ע דאיזה הו"א יש בזה שנועל ביתו מפני כסף ומרגליות שיש שם שעי"ז יוחשבו גם דברים שאינו מחשבם כלל כמו פירוים עד שהוכרח להביא ראי' לסתור סברא זו, ובע"כ דהפירוש הוא דהא דסופי תאנים פטורים מן המעשר הגם דאינם הפקר ממש, משום דכיון דכל אדם יכול

וחתך את המחובר, אבל היכא דאינו מתכוין לשום דבר אזי הוי גדר אינו מתכוין, וא"כ ל"ש תי' רע"א דמתעסק הוי איסור, דכאן הוי דשא"מ, אבל דבריו הם חידוש גדול, והחילוק בין מתעסק לאינו מתכוין דבאינו מתכוין אפשר שלא יעשה המעשה עבירה כלל, משא"כ במתעסק אם עושה הדבר ברור שעושה עבירה, כדכ' רבי אלחנן וסרמן בקוב"ש ח"ב, אבל אפשר לומר דדברי המקו"ח הם לפי הערוך דפסיק רישא דלא ניהא ליה מקרי אינו מכין הגם דמוכרח הדבר להיות אבל מכין דהוא אינו מתכוין כלל הוי דשא"מ, ובזה גרע ממתעסק כמ"ש במקו"ח משא"כ הקוב"ש קאי לדין דלא ס"ל כשיטת הערוך א"כ בעי' דוקא שאפשר שהדבר לא יהי' כלל וצ"ע בכ"ז.

ג. הרמב"ם בפ"ג הביא דברי הגמ' דף ו' ע"ב דהבודק צריך שיבטל דילמא משכח גלוסקא יפה ודעת' עלה, וכ' הרמב"ם דהי' דעתו עלי' מאתמול ושכחה בשעת הביעור, והפי' הפשוט דס"ל כדבריו בפ"א מה' ברכות דעצם הבדיקה הוא ענין ביטול, וא"כ ל"ב ביטול אלא על חמץ שהי' בדעתו לאוכלו או למוכרו בשעת הבדיקה, וא"כ לא נכלל בביטול של עצם מעשה הבדיקה ולכך בעי' ביטול.

אבל לפי"ז צ"ע ל' הרמב"ם דצריך שיבטל היינו שיאמר שכל חמץ שלא מצא יהי' בטל, דלזה א"צ ביטול רק צריך שיאמר שאם ישכח וישאר אצלו חמץ ממה שהי' דעתו לצורכו זה בטל וצ"ע.

והנה המג"א בס' תל"ד ס"ק ה' הוכיח מדברי הרמב"ם דעל חמץ שאינו ידוע אינו עובר, דכ' דמצא חמץ שהי' דעתו עליו בשעת הבדיקה ושכחו בשעת הביעור, ומשמע דוקא מצא אבל לא מצא לא, ובהגהות לבושי שרד וכן בחי' אבי עזרי על הרמב"ם רצו לדחות דמיירי דוקא בבדק כמ"ש הר"ן, אבל בלי בדיקה עובר על חמץ שאינו ידוע, ודבריהם תמוהים דהא הרמב"ם מיירי בחמץ שהי' דעתו עליו בשעת הבדיקה

מחשיבו, וא"כ לא יוכל לזכות בו רק לחזור מהביטול ונראה דאף לר"ל דס"ל לא אתי דיבור ומבטל דיבור וה"ה דלא אתי מחשבה ומבטל מחשבה, זה רק היכא דעשה שליח או עשה מעשה קידושין וצריך לעוקרו, משא"כ כאן אינו חלות רק דזה מצב, היכא דאין דעת בעה"ב מקפיד עליו, או לדעת הר"ן מכיון דהסכימה דעתו לדעת התורה, במצב כזה אינו עובר ואין התורה עושה את החמץ שלו, אבל מכיון שנשתנה המצב ממילא עובר ומכיון דביטול הוא מצב מסוים, א"כ כשנשתנה המצב ממילא אין כאן ביטול ועובר, ונמצא דאף ר"ל יודה בזה, ויש להסתפק ביאוש לשי' הקצות ונתיבות דלא יצא מרשותו רק הוא היתר התורה לקחת מכיון שאצלו מיואש ואצלו אינו כשלו עוד, א"כ אם יחזור בו קודם שיקחהו אחר אם מהני וצ"ע.

ולתרץ קו' הרש"ש דאמאי קאמר רב הבודק צריך שיבטל שמא ימצא גלוסקא יפה ודעת' עליו' א"כ יחזור מביטולו ומאי מהני הביטול עיי"ש מ"ש, הגם דקושיתו לק"מ, דמה יעשה הא א"א לתקן דבר זה, אבל ע"ד החידוד נוכל לומר מכיון דבודק ג"כ, והרמב"ם כ' דעצם מעשה הבדיקה מורה על ביטול וא"כ היכא דמבטל עם הבדיקה הוי ביטול ע"י מעשה, ולא אתי דיבור ומפקיע ממעשה וזה לפי דרך הרש"ש דתלוי באתי דיבור ומבטל דיבור, אבל לפי דברינו שחלקנו ע"ז אפשר שגם התירוף ע"י מעשה ל"מ לא מועיל וצ"ע.

ב. עי' במקו"ח בפתיחה לבדיקה וביטול שהק' מדוע צריך לבדוק אף אם יש חמץ בביתו, מ"מ מכיון דהוא אינו יודע מזה הוי מתעסק, וע' בתשו' רע"א ס' ח' שכתב דמתעסק הוי עבירה ולפיכך צריך לבדוק, אבל לכאורה המקו"ח רצה לומר דכאן הוי דבר שאינו מתכוין מכיון שאינו מתכוין כלל לשום דבר, א"כ הוי אינו מכין ממש, ומשמע דלומד החילוק בין מתעסק לאינו מתכוין הוי דבמתעסק מ"מ מכין לאיזה דבר מן המעשה, כגון להגביה את התלוש



חמץ שאינו ידוע תלוי אם יכול לבטל לאחר זמן איסורו, דאם יכול לבטל אחר זמן איסורו ע"כ הטעם דביטול אינו חלות הפקר, רק מכיון דאינו מחשבו אינו עובר, וזה יכול לעשות אף בפסח, וא"כ חמץ שאינו ידוע לו אין שייך לומר שמחשבו, לפיכך אינו עובר עליו, אבל מכיון דאמר דביטול ל"מ לאח"ז איסורו, א"כ ביטול הוי חלות, וא"כ אין רא"י דאם אינו מחשבו ואינו ידוע ממנו אינו עובר עליו, וא"כ עובר אף על אינו ידוע, וא"כ דברי הטור הם לפי האמת, אבל בהו"א הי' הדין דאינו עובר על אינו ידוע עכת"ד.

אבל זה מהני רק ליישב שיטת הטור, אבל לפמ"ש דעת הרא"ש דקאמר דמצא גלוסקא יפה באחת הזויות היינו לעבור אף למפרע, דלעבור מכאן ולהבא מאי נ"מ היכן מצא, אבל לעבור למפרע צ"ל דמצא במקום שהי' לו להמצא ע"י הבדיקה אלא שלא בדק שפיר, ולפיכך עובר למפרע, והטעם דהוצרך הרא"ש לזה באמת הוא משום דהי' קשה לו אף אם אינו יכול לבטלו מ"מ בודאי יכול לשורפו, אע"כ הטעם משום דעובר למפרע וע"ז לא יתוקן ע"י השרפה, וא"כ שוב קשה מאי מקשה וכי משכחת לה לבטלי' הא עובר למפרע.

וליישב זה נראה עפ"י דברי הקצוה"ח ס' רס"ב שיצא לדון שאם אחד מבטל ביו"ט מהני הביטול למפרע דאיגלאי מלתא דכך הי' דעתו למפרע עיי"ש, ודימה זה לביטול רשות דמהני אפי' בשבת כמ"ש ערובין ע"א, וס"ל דסוגיית הגמ' דעירובין חולקת על הגמ' דידן דל"מ ביטול ביו"ט, וע"פ סוגיא דערובין מהני דאיגלאי מילתא למפרע דביטלו מקודם, ואמרתי דזה צ"ע, דאימתי נוכל לומר איגלאי מילתא למפרע על דבר שהוא בעלים לעשות עכשיו, אבל על דבר שאינו בעלים לעשות עכשו ל"מ לגלוי למפרע, דאין בדבריו של עכשו כלום, נמצא דאם אינו יכול לבטל לאח"ז איסורו ל"מ הביטול, אבל אם יכול לבטל לאח"ז מהני הביטול אף לתקן למפרע, וא"כ אתי שפיר קושיית הגמ' וכי משכחת לה לבטלי' דמהני אף

ושכחו בשעת הביעור ולחמץ כזה לא מהני הבדיקה מידי ודו"ק.

והנה המג"א שם הביא רא"י מדברי הרא"ש שכ' בדין הבדוק צריך שיבטל אילימא משום פירורין הא פירורין לא חשיבי, וכ' הרא"ש אילימא משום פירורים דקים לן שיש בכל בית פירורין שלא מצא בבדיקה, ומדוע הוצרך לומר דבודאי יש פירורין, ובע"כ דאם אין פירורין בודאי לא הי' עובר עליו דהו"ל חמץ שאינו ידוע עיי"ש ובוזה נוכל לומר וגם מוכרח דזה דוקא משום דבדק, לפיכך לא הי' עובר רק אם ברור שעדיין יש חמץ, אבל בלא בדק כלל עובר גם באינו ידוע, ומוכרח כן ממ"ש שם הרא"ש בביאור דילמא ימצא גלוסקא יפה ודעתי' עלי', כ' (בקרן זוית או) באחת מזויות הבית, ומדוע הוצרך לזה, ובע"כ דכוונתו דבעי' שיעבור למפרע והיאך עובר למפרע כיון שבדק ולא מצא כדכ' הר"ן, לפיכך פי' דלא נמצא במקום סתר שלא הי' נמצא בבדיקה אלא שלא בדק שפיר ונמצא באחת מן הזויות שהי' צריך להמצא בבדיקה ולפיכך עובר למפרע, וכ"כ בקרבן נתנאל שם על הרא"ש, והק' א"כ מדוע תי' הגמ' שאם ימצא לאחר זמן איסורו לא יכול לבטל, ואמאי הוצרך לזה, הרי בלא"ה עובר למפרע ולא תיקן זה ותי' דאה"י דהי' יכול לתרץ כן אלא דמתרץ עוד דאף מכאן ולהבא לא יועיל הביטול לאח"ז איסורו, והק' הגם דאינו יכול לבטל לאח"ז איסורו מ"מ יכול לשרוף, ותי' דשרפה לא מהני על מה שכבר עבר עיי"ש, ולפי"ז צ"ע דצריכים ע"כ לומר דעבר למפרע, דאל"ה ק' הא יכול לשרוף, וא"כ גם על ביטול יכול לתרץ כן וצ"ע.

ונראה ליישב בדרך אחר דהנה בס' מגן האלף סי' תל"ד ס"ב ובספר אגודת אזור על מס' פסחים כאן ליישב דברי הטור דס"ל דאם לא ביטל ואח"כ מצא הגם שבדק עובר למפרע, וקשה מהא דמקשי' וכי משכחת לה לבטלה, ואמאי צריך לבטל תיכף בשעת בדיקה אם ימצא בפסח יבטל אז, ומאי קו' הא עובר למפרע, ותי' דזה הדין אם עובר על

חצות השבתתו בכל דבר, וא"כ קודם חצות בלא"ה צריך לעשות ביטול, ומדוע אמרה התורה שרפה, אע"כ דגם בדיקה וביעור מהני ולא בעי ביטול, משא"כ הרא"ש דס"ל דשרפה דוקא אחר זמן איסורו, וא"כ ליכא ראי' מקרא, ובע"כ צ"ל דידע כן מן הסברא, ודו"ק כי נכון הוא בס"ד.

ובזה אולי אפשר ליישב קושיא גדולה דבגמ' אקשי' וכי משכח"ל לבטלה, בשלמא לרש"י דמפרש דביטול מטעם תשבתו מהני אפי' לאחר חצות, אלא לשי' התוס' דס"ל דתשבתו דוקא שרפה, וביטול הוא רק עצה לפטור עצמו מקודם ולסלק חיוב תשבתו וכל יראה, אבל לאחר חצות בעי' דוקא השבתה מן העולם, כמ"ש ר"ש היימאן זצ"ל בשם המקור חיים דאף לשי' הרמב"ן דאינו עובר בביתו של עכו"ם מ"מ לאחר חצות אינו יכול שוב להביא חמצו לעולם דנתחייב בהשבתה מן העולם, וכן לרבי יוסי הגלילי דחמץ בפסח מותר בהנאה ויכול למוכרו לעכו"ם מ"מ אסור דמבטל תשבתו, וא"כ אף דלאחר חצות הי' יכול לבטל מ"מ הי' מבטל מצות תשבתו שהוא השבתה מן העולם, ולדברינו אולי נוכל לומר מכיון דלפי ההו"א מהני הביטול למפרע, נמצא דמעולם לא הי' שלו בשעת חצות וכבר יצא מרשותו מקודם, וא"כ אין כאן חיוב תשבתו ודו"ק, ואין זה נקרא הפקעה ממצוות דבאמת אצלו נגמר דחמץ אינו חשוב וא"כ למפרע לא הי' ברשותו.

והנה על רש"י יש להעיר דס"ל דאם הי' שורפו לא הי' כאן חשש רק הגזירה שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתו עלה חס בעיניו לשורפה, ולפיכך מקשה רק וכי משכחת לה לבטלה, וא"כ מדוע הוצרך לומר מקודם דפירורים לא חשיבי ואינו עובר אף אם היו חשובים, מ"מ כשמוצאם הי' שורפם מיד, ולדברי הרא"ש א"ש דמירי דיודע שהם בבית אבל קשה למוצאם, וא"כ א"א לשורפם ורק לבטלן ודו"ק.

והנה בתשו' דברי חיים רצה ליישב דברי הטור דס"ל דאע"ג שבדק עובר למפרע,

למפרע, ומשני דלאח"ז איסורו אינו בעלים ול"מ מידי ודו"ק.

והנה רש"י פי' דעתי' עלה דחס לשורפו אבל התוס' חולקים ע"ז, וא"כ מדוע יצטרך לבטל מקודם ישרוף אותו מיד כשימצאנו, אע"כ דעובר למפרע, נמצא דשי' הרא"ש כהר"ן דאם בדק אינו עובר כשמצא חמץ במקום שלא הי' ראוי להמצא, אבל אם לא בדק שפיר או לא בדק כלל עובר למפרע.

והנה הר"ן גבי פירורים לא פי' כהרא"ש דבודאי נמצא פירורים תמיד אף אחר הבדיקה, אלא דהחשש הוא שמא ימצאם ויעבור כשימצאם, וע"ז הק' דבפירורים אינו עובר, וע"ז משני דהחשש שמא ימצא גלוסקא יפה שאינה בטלה ממילא והחשש שמא ישתהה לשורפו, ולרש"י לא ניחא לפרש כן דס"ל משהה ע"מ לבערו אינו עובר, עי' רמב"ן כאן, והנה מדוע לא פי' כהרא"ש דפירורים בודאי תמיד נשאר, ונראה דהר"ן לשיטתו דס"ל דהא דבדיקה מהני מוכרח שהוא מה"ת, דהתורה אמרה דביעור חמץ שרפה וא"כ בע"כ יוצא בבדיקה וביעור ול"ב ביטול, וא"כ א"א להיות הו"א דתמיד איכא פירורין ומוכרח לבטל מה"ת, דא"כ איך אמרה תורה דבדיקה וביעור מהני, אע"כ צ"ל דהוי חשש דרבנן בעלמא שמא ימצא אבל קודם שמוצא אין שום עבירה, ולפיכך מותר מה"ת בבדיקה וביטול, רק חכמים חששו שמא לא יבער תיכף, ולפיכך הוצרך לפרש כך, משא"כ הרא"ש צ"ל אע"ג דס"ל לדינא כהר"ן דלאחר שיבדוק אם נמצא אצלו חמץ אינו עובר כ"ז שאינו יודע ממנו, מ"מ הוא לא יליף ל' מקרא רק מסברא.

ובאמת להרא"ש א"א לומר דלומד כן מקרא, דהנה רע"א הק' על הר"ן דמאי ראי' מהא דאין ביעור חמץ אלא שרפה דלמא מיירי לאח"ז איסורו דא"א לבטל, ובע"כ צריך לסמוך על בדיקה וביעור, משא"כ קודם זמן איסורו דיכול לבטל צריך לבטל, וצ"ל דהר"ן ס"ל כדעת רש"י לקמן י"ב ע"ב דחיוב שרפה אינו אלא קודם חצות ולאחר

דא"כ מעיקרא דבעי למימר דהטעם דצריך לבטל הוא משום פירוורים ובפירוורים בודאי לא יהב דעת' לבטל הביטול הראשון, וא"כ מדוע הוצרך לומר פירוורים לא חשיבי, אף אם היו חשובים והי' עובר עליהם בכל יראה מ"מ היו בטלים מצד ביטול הנעשה ע"י הבדיקה, ובפירוורים בודאי לא הדר מזה וצ"ע. ובחור אחד העיר לי דזה קשה על הרמב"ם גופי' שפי' ודעתיה עלה שהי' בדעתו בשעת הבדיקה לאוכלו או למוכרו ולא לבטלו, וא"כ קשה מאי הי' ההו"א מפירוורים ואי נימא דמיירי מפירוורים שהי' דעת' עלי' אמאי לא אמר זה הגמ' בהדיא, ונראה דמ"ש ודעת' עלי' קאי על מ"ש מקודם פירוורים ג"כ, אלא שטען במאי אתה חושש שנשאר, אילימא פירוורים הא לא חשיבי, אע"כ שנשאר גלוסקא ובכדי לעבור במה שנשאר בעי' ודעת' עלי' וצ"ע.

ומאי מקשי' וכי משכח"ל לבטלה, מאי מהני הביטול עכשו הא עבר למפרע, ותי' דהטור ס"ל כרש"י שפי' ודעת' עלה דחס עלי' לשורפה, וא"כ אף אם ביטל הוי חרטה מהביטול אלא דלא אתי מחשבה ומוציא מידי דיבור, והנה הרמב"ם ס"ל בפ"א מה' ברכות מכיון דיהיב דעת' לבדוק ולבער הוי ביטול על החמץ, אלא דזה הוי ביטול במחשבה ומהני כ"ז שלא נודע לו אודות החמץ ולא יהיב דעת' עלי', אבל מכיון דיהיב דעת' על החמץ א"כ חזר מהביטול וזה מהני לעקור הביטול שנעשה במחשבה ע"י הבדיקה אבל לא הביטול בפ"י, וא"כ א"ש דהגם דעובר בכל יראה קודם שמצאו, מ"מ לזה מהני הביטול במחשבה ע"י הבדיקה, אבל מכיון דמצאו ודעת' עלה נתבטל הביטול ע"י מחשבה אבל ביטול בפ"ה לא נתבטל, וע"ז מקשה וכי משכח"ל לבטלי' ויתוקן גם להבא עיי"ש אבל צ"ע



הג"ר יצחק מיכל זולטי זצ"ל

דיין כפתח תקוה

## בדין ביקור בקרבן פסח

דזהו כהלכתו דקא אמר שאם לא הי' ביקור ד' ימים הקרבן פסול. ומבואר איפוא דהתוס' ס"ל דביקור ד' ימים בק"פ וקרבן תמיד הוא לעיכובא שבפחות מכאן הקרבן פסול.

ומאיך מצינו באור זרוע בהל' פסחים סי' רט"ז שכתב דמסתבר דביקור ד' ימים אינו מעכב כיון דשאר קרבנות אפי' לכתחילה א"צ ביקור א"כ גם בתמיד ופסח מיהא אינו מעכב, וכתב דמיסתעייא מילתא מברייתא ב"ק פ"ב ב' דקתני התם שהיו משלשלים להם מעות בקופה והיו מעלים להם תמידים, ולא משמע שביקור אותם קודם לכן ד' ימים ומוכח דאינו מעכב. וכתב ומיהו נראה דביקור מעכב מכח ברייתא דר' יוסי הנ"ל והביא את המשך הברייתא שבתוספתא פסחים פ"ה ה"ה דיליף מקרא דכתיב תמימים יהיו לכם כשהם תמימים הרי הם תמידים ואם לאו אינם תמידים.<sup>1</sup> ומשמע כוונתו לומר דביקור פעם אחת מעכב וד' ימים אינו מעכב ועפ"י הוכחות הנ"ל. וזהו דלא כתוס' הנ"ל שפירשו דכל ד' ימים מעכב מדקתני שאינו מבוקר כהלכתו.<sup>2</sup>

וצריך להבין בדעת האור זרוע דממ"נ אם יש פסוק שביקור מעכב נימא דכל ד' ימים מעכב. ונראה בזה דיש עוד דרשה בתו"כ ויקרא דיבורא דנדבה פרשתא ג' הי"ב דדריש ר' יוסי גופי' דכתיב תמים יקריבנו ודריש יבקרנו ויקריבנו<sup>3</sup>, ומעתה נראה דיש ב' פרשיות של ביקור, פרשה אחת של ביקור פעם אחת דילפינן מתמים יקריבנו ופרשה אחרת של ביקור ד' ימים הנלמד מגז"ש דפסח דבעי ד' ימים, והפסוק של תמימים יהיו לכם הנ"ל דילפינן מיני' דביקור מעכב

בירושלמי תרומות פ"א סוף ה"א וביבמות פ"ג ה"ב הובא ספק אם מופלא הסמוך לאיש יכול להביא קרבן פסח - ומבואר שם צדדי הספק כי אמנם נדרו נדר והקדישו הקדש אך הרי לאו בר חיובא הוא ופטור מקרבן פסח, ומאיך כיון שהדין הוא בפסחים ס"ד א' שפסח בשאר ימות השנה שלמים הוי ובקרבן שלמים שהוא נדבה שפיר הוא שייך ממילא יכול ג"כ להקדיש קרבן פסח. ובכס"מ פ"ב מהל' קרבן פסח ה"ד פירש בדברי הרמב"ם שם דיכול להביא.

והשאלה על הצד שיכול להביא ק"פ אם יש בזה דין ביקור ד' ימים שהרי כל קרבן פסח טעון ביקור ד' ימים כדאיתא בפסחים צ"ו א' וילפינן לה מקרא דוהי' לכם משמרת עד וגו'. ושורש הספק הוא האם מצות ביקור הוא מצוה על הגברא וממילא מופלא סמוך לאיש פטור כקטן שפטור מכל המצוות או שזה דין על החפצא של הקרבן שיהא מבוקר ורק כשהוא מבוקר הוא ראוי להקרבה, וא"כ יצטרכו לבקר את קרבנו ג"כ כיון שזהו דין בקרבן כיצד ראוי להקרב.

ונראה דתניא בסוכה מ"ב א' ר' יוסי אומר השוחט את התמיד שאינו מבוקר כהלכתו בשבת חייב חטאת ויחזור ויביא תמיד אחר. ופירשו התוס' דכהלכתו היינו ד' ימים דתניא בפסחים צ"ו א' בן בג בג אומר מנין לתמיד שטעון ביקור ד' ימים קודם השחיטה שנאמר תשמרו להקריב לי במועדו ולהלן הוא אומר והי' לכם למשמרת עד ארבעה עשר יום וילפינן גז"ש שמירה שמירה שגם בתמיד טעון ביקור ד' ימים, ופירשו התוס'

1 לכאורה מתיבת יהיו דריש דרך כשהם מבוקרים ממום הרי הם בהווית תמידים.

2 והאור"ז יפרש כהלכתו דקתני היינו שביקרו אותו כראוי מכל סוגי המומים.

3 ולכאורה הדרשה היא ע"י שמסרס את התיבה וכמאן דכתיב יבקרנו - ומיתורא דקרא.

זהו דין על הגברא והקטן אינו חייב במצוות. אך להתוס' הנ"ל דס"ל דהכל מעכב צ"ל דהכל דין בחפצא של הקרבן שיהא שמו עליו שנתבקר ד' ימים וא"כ גם בקרבן של מופלא הסמוך לאיש יצטרכו לבקרו ד' ימים.



והרמב"ם יש לו שיטה אחרת דבפ"א מהל' תמידין ומוספין ה"ט פסק דתמיד טעון ביקור ד' ימים אבל לא הביא את הדין דר' יוסי הנ"ל שהשוטט בשבת תמיד שאינו מבוקר חייב. והמלבי"ם בתו"כ הנ"ל פירש דס"ל דלא קיי"ל כר' יוסי, דת"ק בתו"כ שם לית ל' לדרשה דר' יוסי דדריש יקריבנו יבקרנו ויקריבנו אלא דריש תמים יקדישנו וקיי"ל כת"ק, וממילא קיי"ל דביקור אינו מעכב כלל אף פעם אחת. ומאידך גבי קרבן פסח לא הביא כלל דבעינן ב' ביקור ד' ימים וכבר תמה בזה המנ"ח מצוה ה' דכיון דבתמיד בעינן ביקור ד' ימים הנ"ב בק"פ דהרי כל דין ביקור ד' ימים בתמיד ילפינן ל' מגז"ש דפסח וכמובא לעיל, והניח בצ"ע. ומה שאנו אומרים בדעת הרמב"ם דביקור אינו מעכב ע"י שו"ת חת"ס ח"ו תשובה ש"ו דאי לאו גז"ש מפסח לא הי' צריך ביקור כלל דקיי"ל דהיכא דליכא חזקה מתנגדת ל"ב לברורי וסמכין ארובא שאינן בעלי מומין ולא בעי ביקורא אלא מגז"ש וכו', עיי"ש. וא"ש א"כ מה דיוכשר הקרבן אף כשלא ביקרוהו כלל.<sup>4</sup>

קאי רק על הדין ביקור שנלמד מקרא דתמים יקריבנו שנלמד ממנו דין ביקור פעם אחת, ומעתה שפיר ביקור פעם אחת מעכב ואילו ד' ימים לא מעכב.

והגדר בזה י"ל דביקור פעם אחת הוא דין בחפצא של הקרבן שיהא עליו שם מבוקר ולכך הוא מעכב כי השם ביקור הוא חלק מהדין תמימות של הקרבן שהוא שם על הקרבן - וכדחזינן דילפינן לדין ביקור מקרא דתמים וכו"ל, משא"כ דין ביקור ד' ימים שהוא דין על הגברא דמה איכפת ל' לקרבן אי הביקור הי' ד' ימים או רק פעם אחת וכי מה שם תמים טפי יש על הקרבן כשהי' ד' ימים. תדע דגם קרא דילפינן מינה לביקור ד' ימים הוא הפסוק של והי' לכם למשמרת עד ארבעה עשר יום דמשמע דהוא דין על הגברא - ולכן שפיר אינו מעכב. [ביקור ד' ימים היינו שמבקרין אותו כל יום מהד' ימים של קודם יום השחיטה כ"ה לרש"י פסחים צ"ו א' ד"ה למשמרת. ואילו לרמב"ם פ"א מהל' תמידין ומוספין ה"ט הכוונה שיהי' מבוקר כבר קודם יום הקרבה בארבעה ימים].

ומעתה נראה אודות הספק הנ"ל אי בקרבן פסח של מופלא הסמוך לאיש יש דין ביקור או לאו - דלהאור זרוע יצא דביקור פעם אחת יהי' כי זהו דין בקרבן וכו"ל. והמתעסקים בהקרבנו יצטרכו לבקרו תחילה. אבל ביקור ד' ימים לא יצטרכו כי



4 ולדין דקרבן פסח טעון ביקור אי נימא כשי' הרמב"ם דמיהא אינו מעכב הרי במופלא הסמוך לאיש לא יצטרכו ביקור אף לכתחילה וע"ד שנתבאר דמה שהוא חוב על הגברא אינו נוהג במופלא הסמוך לאיש.

הרב יוחנן ברד"א בריוול

## בענין הקרבת קרבן העומר בשביעית (א)

קרבן העומר שהביאו ישראל בשנת השמיטה היה כרוך בכמה וכמה שאלות, הן כאלה הנוגעות באיסורי שביעית והן כאלה הנוגעות בעצם דיני הקרבן. חלק מהשאלות נידונו בגמרא, חלקן בראשונים וחלקן באחרונים. ועל כן אמרתי לקבצן אל פונדק אחד, ואף שדברי תורה ארוכה מארץ מידה ורחבה מני ים, עניינם במקום אחד ועשירים במקום אחר, מ"מ חזיתי לרשום מה שעלה במצודתי בעזה"י בעת למדי בסוגיא זו במס' מנחות, וגם להביא עוד מה שהביאו האחרונים בזה, לדון ולבאר במקום הצריך ביאור עד מקום שידי יד כהה מגעת, וחילקתי אותן לב' ענפים, ואלו הן:

ענף א': שומרי ספיחין / לאכלה ולא לשריפה / איסור משומר / איסור שמירה / איסור קצירה / איסור ספיחין / איסור זריעה / איסור נעבד / חלק הכהנים / קצירכם.

ענף ב': מדוע לא היו מביאים משנה השישית / מחוץ לארץ / משל נכרי. ובו יתבאר עוד בעזה"י אם דבר שאינו מעכב הקרבת הקרבן דוחה איסור שביעית / אם נקצר שלא בזמנו נתקיים מצות קצירה / אם מן הישן מעכב בדיעבד / בדין ישן משנה שעברה שנשרש לאחר העומר העבר.

וזה החלי בעזר צורי וגואלי.

### לאכלה ולא לשריפה

### שומרי ספיחין

ב. איתא בגמ' מנחות (פ"ד ע"א), רמי ליה רמי בר חמא לרב חסדא תנן שומרי ספיחין בשביעית נוטלין שכון מתרומת הלשכה, ורמינהו (ויקרא כה, ו) לאכלה ולא לשריפה, (והיכי מקריבין קומץ לשורפו על המזבח, רש"י), א"ל רחמנא אמר לך (ויקרא כג, יד) "לדורותיכם" ואת אמרת תיבטל, (שאם אינו מביא של שביעית נמצא עומר בטל), אמר ליה ומי קאמינא אנא תיבטל לייתי מדאשתקד, (שעורים שגדלו אשתקד), בעינא "כרמל" (שתהא כרמל רך למלול בשעת קצירה) וליכא, ולייתי מכרמל דאשתקד, (מתבואה שנקצרה אשתקד כשהיא כרמל), אמר קרא (ויקרא ב, יד) "כרמל תקריב" בעינא כרמל בשעת הקרבה וליכא, ע"כ.

מבואר בגמ' דבכדי שיתקיים הפסוק שבכל השנים תהא הקרבת העומר לכן הותרו שאר איסורי תורה ומקריבים העומר אף שעייז שורפים פירות שביעית.

והקשו האחרונים (דברי מלכיאל (ח"א סי' ו'), עולת שלמה (מנחות שם), הג"ה ברוך טעם על טו"א (ר"ה ל' ע"ב) ועוד) ל"ל קרא "לדורותיכם" שהותרה האיסור של

א. תנן בשקלים (פ"ד מ"א), שומרי ספיחין בשביעית נוטלין שכון מתרומת הלשכה. ופי' הרע"ב, ספיחים, תבואה העולה מאליה ממה שנשר בקציר, ונותנים שכן לשומרים שלא ילקטום עניים בשביעית, ומביאים מהם עומר בפסח ושתי הלחם בעצרת, שאינם באים אלא מן החדש ומן הארץ וכו', עכ"ל.

והיינו דמכיון דקרבן העומר אינו בא אלא מן החדש ולא משנה השישית, וכמו כן אינו בא אלא מן הארץ ולא מחו"ל, לכן לא היה אפשרות ליקח אלא מתבואה שיש עליהם קדושת שביעית, ומכיון שהתבואה מופקדת לכל לכן היו צריכים להעמיד שומרים בכל שמיטה להשגיח על התבואה שישאר עבור קרבן העומר ואח"כ קצרו אותם בליל ט"ז ניסן והקריבו מנחת העומר למחרתו ביום ט"ז ניסן במועדו.

ועיי"ש במשנה שנחלקו ת"ק ור' יוסי אם משלמים לשומרים שכן מתרומת הלשכה או שכל הרוצה מתנדב ושומר חנם הוא, ועי' בגמ' ב"מ (ק"ח ע"א) במאי פליגי, וע"ע ברמב"ם (פ"ד משקלים הל' ה-ו) ובמל"מ (שם ה"ו) באריכות, ואכ"מ.

מקרא דלאכלה ולא לשריפה הוי ג"כ משום זה פסול לגבוה, ומכיון שהוא פסול לא שייך בזה הא דעשה דוחה ל"ת כמש"כ התוס' במנחות (מ"ט ע"ב ד"ה ת"ל) דדחייה לא שייך אלא בדבר איסור ולא בדבר שהוא פסול. (ועי' כע"ז בטה"ק בזבחים (ט"ז ע"א) ש"כ ליישב למה בעינן ב' קראי לומר דזר מחלל עבודה, ולא סגי בפסוק א' אי נקטי' אי עביד לא מהני, ותי' דנפק"מ באופן שהוא במקום עשה (כגון שאי אפשר לקיים התמיד דליכא שום כהן) דמשום הלאו היינו אומרים עדל"ת, אבל מכיון שהוא מחלל עבודה ופוסל הקרבן לא שייך בזה עדל"ת).

וע"ע בעולת שלמה מה שתי' בדוחק, ומה שיש לדקדק בדבריו עי' בזה להלן (אות י"א).

[עוד כתבו אחרונים (בית האוצר) כלל קסה (ועוד) להעיר מדברי הגמ' בחולין (פ"א ע"ב) דקסבר ר' יוחנן דאכילת מזבח שמה אכילה אף לענין דבר שהותר רק לאכילה דכשר, עיי"ש מה שתירץ].

### איסור משומר

ג. נחלקו הראשונים אי פירות שביעית משומרים אסורים באכילה, דשיטת רש"י (בסוכה ל"ט ד"ה בד"א, וביבמות קכ"ב ע"א ד"ה של עזיקה) וסייעתו הוא דאינם אסורים באכילה, ושיטת רבותיו של רש"י (ביבמות שם) ורבינו תם (בתוס' בסוכה וביבמות שם ובמנחות פ"ד ע"א ד"ה שומרי ועוד) הוא דאסורים באכילה, ור"ת הוכיח כן מדרשה בתו"כ (בהר פ"א ה"ג) על הפסוק (ויקרא כה, ה) "ואת ענבי נזירך לא תבצור" מן המשומר אי אתה בוצר אבל אתה בוצר מן המופקר.

[ועי' ברש"י עה"ת שהביא דרשה זו, ולכאנ' לא א"ש לפי שיטתו, ועי' ברא"ם ועוד מפרשים שם, וכבר ביארו דהרמב"ן (עה"ת שם וביבמות שם) כבר כתב באורך לבאר דברי התו"כ בענין אחר, ע"ש. ומש"כ רש"י עה"ת (שם שם, ו) דברי התו"כ (שם ה"ה) דמן השבות אתה אוכל ולא מן השומר, והרי הראב"ד בתו"כ (שם ה"ג) כ']

הפסד פירות שביעית בשביל העומר, תיפו"ל דעשה דעומר דוחה ל"ת ע"פ מש"כ הרשב"א בכתובות (דף מ' ע"א) הובא במל"מ (פ"א מהל' נערה ה"ה ד"ה עוד ראיתי) דלאו הבא מכלל עשה נמי דחי לה עשה, [וכ' בעול"ש דאין לתרץ דאין עושה דוחה ל"ת שבמקדש, דמהתוס' בעירובין (ק' ע"א ד"ה מתן) משמע דהיכי דאין הל"ת מיוחד למקדש דחי וה"נ בכ"מ אסור לשרוף פירות שביעית].

עוד הקשה הטורי אבן בר"ה (ל' ע"ב) ועוד באופן אחר, דלפי שי' התוס' (שם ד"ה ונתקלקל) דעשה דרבים דוחה עשה דיחיד (ולכן עשה דמוסף דרבים דוחה עשה דהשלמה) ל"ל קרא לדורותיכם ליתי עשה דעומר דרבים ולידחי עשה דשביעית דיחיד הוא [וגם בזה מוכח מהתוס' דאף במקדש דוחה].

וכע"ז הק' המהרי"ט אלגזי (חלה פ"ב אות י"ג) והקו"א לטורי אבן (ר"ה שם) על הא דאיתא בגמ' בכורות (י"א ע"ב) דבהמה שנקנית מפירות שביעית פטורה מבכורה דכתיב לאכלה ולא לשריפה, וק' גם משום דעשה דבכור שהוא אלים לידחי עשה דשביעית שהוא קל יותר (ע"ש במהרי"ט אלגזי), וגם לשי' הרשב"א דליתי העשה גמורה ולידחי להלאו הבא מכלל עשה.

ותי' בקו"א לטו"א (שם) ובקוב"ש (ח"ב סי' ט"ז) דע"כ כוונת הדרשה לאכלה ולא לשריפה אינו איסור, אלא היות ששביעית הוא אפקעתא דמלכא לכן גלי קרא דרק לאכלה ניתנו הפירות ולא לשריפה ומש"ה הוא הפקר ואין העומר בא אלא משל ציבור (וכן בהמת שביעית פטורה מבכורה דהפקר פטור מבכורה). ועי' להלן (אות י"ב) מה שיש לדקדק בזה.

ובקה"י (ביצה סי' ה') תי' באופן אחר [ומיוחדש יותר] דכוונת הגמ' הוא לא משום "איסור" אלא משום "פסול", דכמו שמצאנו שיש פסול לגבוה דמה שאסור באכילה להדיוט פסול לגבוה מקרא דממשקה ישראל, ה"נ מכיון שאסור לשריפה להדיוט

(עיי"ש הוכחתו לכך), לכן דחו תי' זו. וכן למדו הטהרת הקודש והעולת שלמה שנתקשו בדברי התוס' בהמשך דבריהם, עי' להלן (אות ז').

אולם כבר כתב לנכון הגרש"ז אורבאך זצ"ל בס' מעדני ארץ (שביעית סי' ה' ס"ק י"ח וי"ט) דדחוק מאד ללמוד כך בדברי התוס' כאן דהרי התוס' לא באו אלא ליישב שי' ר"ת והאיך מסקי לבסוף בשיטה שלישית דאסור מדרבנן, וע"ש עוד מה שהק' על הצ"ק, ולכן ביאר דכוונת התוס' הוא כמוש"כ בפי' הר"ש משנן לתו"כ (שם ה"ה) ובשיטמ"ק ב"מ (ק"י"ח ע"א) בשם תוס' הרא"ש שכתבו כתי' זה של התוס' שהוא מדרבנן וכתבו בדבריהם "דקרא אסמכתא בעלמא", ומבואר בזה דהתוס' מיישבים שי' ר"ת דאף הוא לא ס"ל לאסור אלא מדרבנן, ומדויק מאד לשון התוס' שכתבו "דקרא" בתורת כהנים בבצירה מיירי ולא כתבו "דדרשה" דתו"כ, דודאי הדרשה מיירי לענין אכילה כמו שסבר הר"ת אלא דאסמכתא בעלמא היא מדרבנן, דקרא לא מיירי אלא לענין בצירה, וזה אסור גם מן המופקר כמו שהסיקו התוס' בב"מ, וע"ע להלן (אות ז') דכן מוכח גם מהמשך דברי התוס'.

ובביאור כוונת התוס' ליישב קושייתם למדו כמה אחרונים (מקדש דוד סי' ל"ג סק"ג, הר צבי קדשים שם ועוד), דהיינו דהפסול דממשקה ישראל אינו אלא בדבר שאסור מדאורייתא אבל דבר שאסור מדרבנן אף שלמעשה עתה אינו מותר להדיט אינו פסול לגבוה, ונתקשה בזה שהרי בגמ' פסחים (מ"ח ע"א) מבואר להדיא דכל איסור דרבנן שאין דבר אחר גרם לו אלא שאיסור גופו גרם לו יש בו פסול משום ממשקה ישראל. והביאור בזה הוא לכאור' ע"פ מה שחקרו האחרונים (עי' בטה"ק לעיל (ס"ח ע"ב), קובץ הערות (סי' ל"ו סק"ז), נאות יעקב (סי' ז') ועוד) בגדר איסור ממשקה ישראל אם הכוונה דכל דבר שהוא אסור להדיט הוא סימן שהתורה אסרתו גם לגבוה ובכל ענין הוא איסור אחר, או שהוא

דהכוונה לאסור משומר, גם בזה יש ליישב ע"פ מה שפי' הר"ש ועוד מפרשי התו"כ (שם) שקאי על נעבד ולא על משומר, ועי' בזה להלן (אות י').

והקשו התוס' (שם) דלשיטת ר"ת דמשומר אסור א"כ היאך מקריבין העומר מפירות שביעית שמשומרים ע"י השומרי ספיחין הא בעינן "ממשקה ישראל" (יחזקאל מה, טו) דדרשי' מיניה (במנחות ד' ע"א ועוד) מן המותר לישראל, דכל שאסור באכילה להדיט אסור להקריבו לגבוה.

וכתבו התוס' (במנחות שם), דאין לומר דההיתר הוא משום דכתיב "לדורותיכם" כדאמרי' בגמ' לגבי לאכילה ולא לשריפה דהא יכול להביא מן המופקר, וביארו האחרונים (הטהרת הקודש והעולת שלמה) דאף במקום דלא נשאר כלל מן המופקר אלא מן המשומר מ"מ לא נימא דנתיר איסור משומר כדי לקיים קרא לדורותיכם, דודאי גילוי הקרא אינו אלא בדבר שלא מתקיים מצות העומר אלא אם נאמר שהותר האיסור, אבל אם הוא מחמת מה שאירע לפעמים פשוט דע"ז לא גלי לן קרא ותבטל העומר.

ד. ותי' התוס' ג' תירוצים, ונבארם אחד אחד בעזה"י, בתי' א' כתבו וז"ל "ויש לומר דמדאורייתא בצירה דוקא אסור אבל באכילה שרי, דקרא בתורת כהנים בבצירה מיירי ולא באכילה וכו'", ולפו"ר משמע דתי' התוס' הוא דלא כר"ת שהוא הוכיח שיטתו דמשומר אסור באכילה מדרשה דתו"כ, וע"ז כ' התוס' דכל הדרשה הוא רק לענין בצירה אבל לענין אכילה אינו אסור אלא מדרבנן.

וכן למדו כמה אחרונים, דהצ"ק הק' דהא התוס' בב"מ (נ"ח ע"א ד"ה לשמור) כבר שללו תי' זה דהא בצירה אסורה אף מן המופקר, ותי' דהתוס' כאן ס"ל דמן המשומר אסרה תורה אף ע"י שינוי כמש"כ בדבריהם ביבמות ובסוכה (שם) לכן י"ל דהדרשה הוא דמן המופקר מותר ע"י שינוי, משא"כ בב"מ אזלי אליבא דרבא דס"ל דע"י שינוי מותר אף מן המשומר



ת' ג' כתבו התוס' וז"ל, "אי נמי קצירך ונזירך אמר רחמנא דידך אין ולא של הקדש". ויש אחרונים שלמדו בכוונת התוס' דבקציר של הקדש אינו נוהג כלל שביעית, (וכמו הדרשה דגנך ולא של הקדש צאנך ולא של הקדש), ע' במנ"ח (מצוה שכ"ט) ובשו"ת שואל ומשיב (מהדו"ג ח"א סי' י"ד) שהקשו שבתוספתא (פאה פ"ג הכ"א) ובירושלמי (פאה פ"ז ה"ח) מבואר שאף הנוטע להקדש חייב בשביעית, וכבר העיר הגרש"ז אויערבאך במעדני ארץ (שם סקכ"א) דודאי אין כוונת התוס' כן, א' מדברי התוספתא הנ"ל, ב' דמבואר בב"מ (ק"ח ע"א) דההיא דשומרי ספיחין מיירי שגדלו בשדה של הדיוט, ג' דאי אמרי' דמשום קצירך ממעט' לה מקדושת שביעית מאי פריך הגמ' מהא דלאכלה ולא לשריפה ותיפו"ל דאינו נוהג כלל שביעית בשל הקדש.

אלא הנכון דכוונת התוס' כמו שמבואר להדיא בשיטמ"ק בב"מ בשם הרא"ש (הנ"ל) שכ' בלשונו, דנזירך משמע לצרכך שהיא לצורך בני אדם אבל לצורך גבוה שרי, והיינו דאף משל הדיוט מותר לשמור ולקצור לצורך הקדש, וע"ע בארוכה במעדני ארץ שם. (ויש להביא סמוכין לזה מהדרשה דקצירכם שאסור לקצור קודם העומר, דדרשי' מיניה בגמ' לעיל (ע"ב ע"א) קצירכם ולא קציר מצוה דהיינו דלצורך מצוה מותר, וה"נ לענין האיסור קצירה של שביעית).

וע"ע בחזו"א (שביעית ס"י סק"ה) שלמד בכוונת התוס' באופן מחודש דכוונתם הוא דכשמשמר לצורך הקדש לא חשיב כלל שימור, דשימור לא שייך אלא בבעלים כששומר לצורך עצמו, וכין שאין איסור שימור אין איסור משומר, וע"ע להלן (אות ו'). אולם מלבד מה שהוא דחוק בלשון התוס', גם מלשון השיטמ"ק כאן (אות י') לא משמע כן שבת' הב' כ' דכה"ג לא הי' משומר, ובת' הג' כ' דשל הקדש מותר אפי' מן המשומר, ומשמע דחשיב משומר אלא דמותר ודו"ק, (וכן מדברי הר"ש בתו"כ

איסור חדש לגבוה דכל שאינו מותר להדיוט הוא סיבה שיהא גם אסור לגבוה, ואם ננקוט כצד הב' י"ל דזה שייך גם באיסור דרבנן, ודו"ק.

אולם בפ' הר"ש משנץ לתו"כ ובשיטמ"ק הנ"ל מצאנו מרגניתא טבא שהוסיפו בדבריהם דמכיון שהוא מדרבנן לכן במקום מצות העומר דלא אפשר לא גזור, ולפי"ז פשוט דלא קשה מידי כיון דליכא שום איסור.

ת' הב' כתבו התוס' כע"ז גם בעוד מקומות, וז"ל במנחות (שם), "ועוד יש לפרש דשומרי ספיחים דהכא לא היו מונעים בני אדם מליקח אבל היו מודיעין להן והם פורשין מאליהן". ובמקומות אחרים (ר"ה ט' ע"א ד"ה וקציר, סוכה ל"ט ע"ב ד"ה בד"א, יבמות קכ"ב ע"א ד"ה של עזיקה, ב"מ נ"ח ע"א ד"ה לשמור) הוסיפו דלא היו שומרין אותן אלא מבהמה וחיה ועוף. (ועי' רש"י מנחות כאן ד"ה נוטלין).

והקשו האחרונים (הרש"ש ר"ה שם, הערול"ג יבמות שם ועוד) הא בעינן שיפקיר גם לבהמה כדכתיב (ויקרא כה, ז) ולבהמתך ולחיה אשר בארצך וגו', וכן ק' לר"ל דסובר בירו' (פאה פ"ו) שאם הפקיר לאדם ולא לבהמה לא הוי הפקר א"כ לא הוי מן המופקר.

ותי' במעדני ארץ (שם סק"כ) דאף אם נאמר שאסור למנוע את הבהמה מלאכול במחובר מ"מ כיון דעיקר איסור משומר נלמד מקרא דואת ענבי נזירך לא תבצור ופירש"י שהזכרת והפרשת מהם בני אדם, לכן י"ל דבה"ג שאינו מחזיק את התבואה לעצמו אלא מפקירה לכל אדם לא קרינן ביה נזירך ואע"פ שמונע ממנה רגלי בהמה אפ"ה לא נאסר כך מטעם משומר, ועיי"ש עוד מה שהאריך בזה.

ובחזו"א (שביעית ס"י י"ד סק"ד) תי' דלבהמה וחיה מותר לנעול את הפתח ולא להכניסה, וכל האיסור הוא רק שאם הלכה ואוכלת שאסור להחזירה, ולכן כשמונע אותם שלא יבואו שוב אין חשש.

מזה בפנים יפות שם וכ' דכאן שהקדישו שדה בשביל העומר כבר זכה בו הגזבר להקדש, ולכן רשאי ליקח מן המשומר אחר ההקדש, עכ"ד. אמנם צ"ע מדברי הגמ' בב"מ שם, וע"ע במעדני ארץ שהאריך בדבר זה (שם סק"ה ואילך), וע"ש (בס"ק ו') שהביא מחכ"א לבאר עוד בדעת התוס' שלא תי' כן שס"ל שלא היו יכולין לשמור רק מעט משום שלא היו יודעים איזה יגמר תחילה ואיזה יהיה יותר טוב ומשובח, לכן היו צריכים לשמור כל השדה.

### איסור שמירה

ו. יש לתמוה טובא למה הקשו התוס' רק על איסור האכילה בפירות המשומרים מצד קרא דמשקה ישראל, ולא דנו על עצם איסור השמירה איך הותר בשביל העומר, הן אמת שלפי תי' הב' מיושב קו' זו מפני שלא היה כלל שמירה, אולם עדיין ק' אמאי לא היתה קושייתם על איסור זה שהוא קודם לאיסור האכילה ובפרט שד"ז אסור מדאורייתא לכו"ע.

ומצאנו בזה ב' תירוצים, הערול"נ ביבמות (קכ"ב ע"א) רצה לתרץ דע"ז י"ל דעשה דוחה לית, ואף דבעידנא דקעבר על איסור שמירה לא מקיים עדיין מצות עומר מ"מ מצוה דרבים דוחה שפיר אע"ג דלא הוי בעידנא כמש"כ המג"א (סי' תמ"ו סק"ב) בשם השבלי הלקט, אולם הערול"נ דחאו דהרי שמא ימצאו מן המופקר ואז אין עדל"ת כיון דאפשר לקיים שניהם, והניח בצ"ע.

אמנם במעדני ארץ (שם סק"י) קיים תי' זה, וכ' דכיון דקרוב לודאי שאם לא ישמרו לא ימצאו כלל להביא מן המופקר וכמש"כ התפא"י (שקלים פ"ד מ"א) שהיה קצת נס בדבר במה שנשארו ספיחין לצורך העומר לכן שפיר אתי העשה ודחי (ובפרט לדעת הפמ"ג (בתיבת גמא פ' לך אות ב') דספק מ"ע דוחה ל"ת ודאית), ושמח שכן מצא במהר"ם שיק (סוף מצוה ש"ל).

עוד תירץ במעדני ארץ (שם סק"א), דאפשר דלא אסור לשמור כי אם בכה"ג

(שם) שהובא להלן (אות י"א) לא משמע כדבריו).

ה. כמה אחרונים כתבו לתרץ עוד תי' על קו' התוס', הרש"ש בב"מ (נ"ח ע"א) כ' לתרץ דאיסור שמירה הוא רק על בעל השדה, דדוקא כשבעל השדה שומרן נראה כמחזיק את עצמו כבעל ואדון לה ורחמנא אפקרם, אבל אחר שאינו בעל השדה לא חשיב שימור. [אפי' כששומר לעצמו].

גם המנ"ח (מצוה פ"ד) רצה לתרץ כן אלא שרצה לתלות תי' זה בפלוג' הב"י והמבי"ט, דלדעת המבי"ט דהוי אפקעתא דמלכא אין שום חילוק בין בעלים לאחרים, ולדעת הב"י דהמצוה על הבעלים להפקירם בזה י"ל דמשומר אינו אסור אלא כשהבעלים משמר ואינו מפקירו.

ובמעדני ארץ (שם סק"י) חלק ע"ז וס"ל דאף להב"י נאסר אף בשמירתם של אחרים, דהרי אף להב"י דסובר שהמצוה היא על הבעלים שיפקירו, מ"מ פשוט דאף אם קיימו הבעלים מצות שביעית והפקירו אפ"ה אם חזרו אח"כ ושמרו את הפירות לעצמם ודאי דעוברים על איסור שמירה דתשמטנה ונטשתה ומש"ה גם הפירות אסורים גם משום משומר, וכיון שכן אין חילוק בין הבעלים לאחרים, ולכן שפיר הק' התוס' ולא תי' כן.

השפ"א במנחות, הפנים יפות עה"ת (פר' בהר) והרש"ש ברה"ט (ע"א) תי' עוד דהרי זה פשוט דלאחר שזכה אדם ולקט מעט פירות שביעית מהמופקר יוכל לשומרן בביתו עד זמן הביעור וא"כ ה"ה אם זכה בהן במחובר יכול לשמרן גם בתוך השדה, ולכן לא שייך כאן כלל איסור משומר. ועי' ברש"ש שדן באופן הזכיה, אלא שהעיר דלכאור' ד"ז נסתר מהסוגיא דב"מ (ק"י"ח ע"א).

ובחזו"א (שביעית סי' י' סק"ה) דחה ד"ז דהא דרחמנא אפקריה היינו ליטול הפירות אבל במחובר אי אפשר לזכות דכל זמן שהן מחוברין רחמנא אפקריה, וכיון שאם יזכה יהא הפקר אין כאן זכיה כלל. וכבר העיר

ותירצו בדוחק דהשתא ס"ל להתוס' כתי' האחרים לענין משומר לכן מצו סברי כהתוס' בב"מ דאף מן המופקר אסור, ואף דע"י שינוי מותר כמש"כ התוס' בסוכה מ"מ לא יתקיים עי"ז מצות קצירת העומר דלזה בעינן קצירה כדרכה, והעול"ש הוכיח כן מגמ' לעיל (ס"ח ע"א) דאמרי' דמותר לקצור להדיוט ע"י קיטוף, ומדשרי קיטוף משמע דבעומר בעינן קצירה כדרכה ומקרי ראשית קצירך.

אולם לפי מה שנתבאר לעיל (אות ד') א"ש טובא דאף לעיל סברי כסברא זו דאסור אף מן המופקר, והדרשה דמן המופקר מותר מיירי לענין אכילה, ולא אמרו אלא דאסמכתא בעלמא היא דקרא לא מיירי אלא לענין בצירה.

ומה שיש לדקדק בדברי התוס' דקרא דלדורותיכם מהני להתיר איסורים אף אם לא יתבטל עיקר הקרבת העומר אלא מצות קצירה לחוד, ע"י מה שיתבאר בזה בעזה"י בענף ב'.

ועי' בעולת שלמה שכ' שיש לתרץ עוד על קו' התוס' דע"ז מהני ההיתר דאתי עשה ודוחה ל"ת, עיי"ש. ואולי דעדיפי מתרצו התוס' מקרא דלדורותיכם, ואף דעמש"כ התוס' ק' כמו שהעיר הטה"ק שעדיין ק' על המקשן למה לא הק' על איסור קצירה, י"ל בדעת התוס' דזה לא ק' כ"כ די"ל דרוצה להק' על עיקר ההקרבנה.

### איסור ספיחין

ח. נחלקו ר"ע ורבנן בספיחין אי אסור באכילה מדאורייתא או מדרבנן, דר"ע ס"ל (בגמ' פסחים נ"א ע"ב) דאסורים מדאורייתא ורבנן ס"ל דאסורין מדרבנן, והקשו התוס' (במנחות שם) לר"ע דס"ל דספיחין אסורים מדאורייתא היאך קרב העומר ע"ג המזבח הא בעינן ממשקה ישראל וליכא.

והא דהקשו התוס' לר"ע דוקא ולא ורבנן, י"ל בזה ג"כ ב' מהלכים כנ"ל, שהמקד"ד (סי' ל"ג סק"ג) הוכיח גם מכאן ששי' התוס' שבאיסור דרבנן ליכא פסול

שהוא שומרם לעצמו כמנהג בעלים משא"כ אם שומרם לאחרים אין איסור, ע"ש עוד.

וסברא זו הוא כמש"כ החזו"א (שהובא לעיל אות ה') בכוונת התוס' בתי' הג', אלא דהחזו"א סבר דמטעם זה אף אין איסור משומר וכיון שאין איסור שימור אין איסור של משומר. אולם הגרשז"א כ' לבאר דעת התוס' שלא הוקשה להם מאיסור שמירה לכן חלק וכו' דסברא זו לא מתיר איסור משומר כיון שד"ז נלמד מקרא דואת ענבי נזירך לא תבצור ופירש"י ממה שאתה מזיר ומפריש מהם בני אדם, לכן בזה י"ל דאע"ג שאינו מזיר ומפריש לצרכו מ"מ יש כאן נזירות ואסור.

והנה מב' התי' מוכח עכ"פ מדברי התוס' חידוש לדינא באיסור משומר, שאף באופן שאין איסור שמירה יתכן שיהא על הפירות איסור אכילה משום משומר, ובס' מעדני ארץ (סי' ה' סק"י) כ' בזה נפ"מ לדינא אם היה חולה שאין בו סכנה והותר בשבילו לשמור פירות שביעית יהא הפירות אסורים לאחרים משום משומר, ע"ש בארוכה.

### איסור קצירה

ז. התוס' הנ"ל (במנחות שם) דנו היאך קצרו את העומר ולא חששו על איסור קצירה בשביעית, וכתבו בזה ב' דרכים, א' דכתיב "קצירך" ודרשי' ולא של הקדש, (והבי' בזה הוא כנ"ל (אות ד') לענין משומר). ב' דע"ז ג"כ מהני קרא דלדורותיכם דאם לא יקצרו משל שביעית תתבטל מצות קצירת העומר.

והנה הטהרת הקודש והעולת שלמה למדו בביאור דברי התוס' לעיל בתי' הא' לענין משומר דשיטת התוס' כאן הוא דלא כהתוס' בב"מ, אלא דמותר לקצור מן המופקר כיון דכל הדרשה דתו"כ מיירי לענין בצירה וע"ז אמרי' שמן המופקר אתה בוצר, (ולמדו שלפי"ז מותר אף בלא שינוי ודלא כהצ"ק הנ"ל), ולכן הוקשה להם קו' חזקה על תי' הב' כאן דהיאך מהני קרא דלדורותיכם הרי יכול להביא מן המופקר כמוש"כ התוס' לענין משומר.

(ה' ע"א) דהתם פשוט דליכא משום ממשקה ישראל דהרי בהקרבת העומר הותר חדש להדיוט לכן ההקרבה וההיתר באין כאחד ולא נחשב שאסור להדיוט, וע"ע בעולת שלמה לעיל (שם) ומה שיתבאר להלן (אות יא).

ובדעת התוס' שלא פירשו כן י"ל ע"פ מה שחקרו האחרונים (ע"י לקח טוב (כלל ו')) ועוד) באיסור ממשקה ישראל אם הוא רק בזריקה או בהקטרה שמקריב למזבח הקרבן או שהוא בכל העבודות, וי"ל דבזה נחלקו הראשונים דדעת התוס' הוא דשייך בכל העבודות ולכן לא שייך הסברה דבאין כאחד דבשעת הקמיצה אסור ועדיין לא הותר חדש במדינה, אבל המיוחס לרשב"א ס"ל דרק בשעת הקרבת העומר אסור ולכן שפיר שייך לומר דבאין כאחד דאז כבר הותר חדש באכילה.

וע"י בשפ"א (מנחות ס"ו ע"ב) שכ' לחדש דהיכי דהותר דבר האסור להדיוט לגבוה משום דמצותו בכך, שוב אף שיש בו איסורים אחרים להדיוט אף שאין מצותו בכך לא נאסר לגבוה, ומצאנו סברא זו בעוד אחרונים (ע"י מקדש דוד (סי' ל"ג סק"ג), נאות יעקב (סי' ז' סק"ב), זכר יצחק (סי' ל"ד) ועוד), ולכא' היינו לפי הצד דגדר איסור ממשקה ישראל הוא סיבה ולא סימן, דבזה י"ל דממשקה ישראל הוא איסור חדש דבעינן מן המותר, ואם נדחה האיסור שוב לא איכפ"ל שיש עוד איסורים להדיוט, אבל אם הוא סימן דהיינו שאותו איסור שאסור להדיוט אסור לגבוה ג"כ, א"כ מאי ענין ההיתר מאיסור זה לאיסור זה, ודו"ק.

ולפי דבריו א"ש גם ק' זו כיון שכבר הותר משום חדש הותר ג"כ משום שביעית, אולם בתוס' מבואר שלא כדבריו שהתוס' כ' רק משום דגם בשביעית מצותה בכך דהיינו דיש מצות העומר גם בשנת השביעית ולא משום שכבר הותר משום חדש דמצותה בכך. (ולא הבנתי למה ציין המגיה בשפ"א (לחנתנו) לדברי התוס' כאן שהוא ראייה לסתור, גם לא הבנתי מש"כ במקדש דוד (זרעים סי' כ"ה בהוספות) שהק' דדברי

משום ממשקה ישראל, אולם גם בזה יש לדחות ולבאר כמו שכ' הר"ש בתו"כ דרבנן לא העמידו דבריהם במקום מצות העומר. וע"י בצ"ק (במנחות שם) שנתקשה בזה עיי"ש מה שתי', וצ"ב בדבריו. וע"ע בס' דרך אמונה (פ"ד ה"ב בהה"ל סד"ה שיהיו).

ותירצו התוס' דכמו דבכל השנים ליכא משום ממשקה ישראל אף דאיכא איסור אכילת חדש והיינו משום דמצותו בכך ה"נ בשביעית לא נפסל משום ממשקה ישראל אף שיש איסור אכילת ספיחין בשביעית כיון דמצותו בכך בשנה זו.

ובפשטות אין כוונת התוס' מקרא דלדורותיכם, אלא דבפסול דאתי משום ממשקה ישראל לא צריך למקרא זה, דכמו שמותר בכל השנים משום דמצותו בכך ה"נ בשביעית, והכוונה בזה דהוי כמו חלב ודם שמקריבין ע"ג המזבח אף שאסור להדיוט, והטעם בזה מבואר בגמ' חולין (צ' ע"ב) דהוא משום דמצותו בכך ה"נ בכל דבר, והביאור בזה י"ל דכל האיסור דממשקה ישראל הוא כעין הקריבהו נא לפחתך (ע"י במקד"ד שם ועוד), ולכן זה שייך רק בדבר ששייך להקריב מדבר שמותר להדיוט והוא לוקח מדבר שאסור לו הוי כעין זלזול ואסור, אבל דבר שאמרה תורה ליקח מדבר שאין בו שום היתר להדיוט לא שייך בו זלזול ולכן אף בלא קרא דלדורותיכם אין בו איסור.

וכן נקט בעולת שלמה דכל קו' התוס' הוא על המקשן דלא אסיק אדעתיה מקרא דלדורותיכם למה לא הקשה דבעינן ממשקה ישראל, (ול"ד להקו' מקצירה דבחד תי' תי' התוס' מקרא דלדורותיכם ולא הקשו על המקשן כמו שהעיר הטה"ק, דהתם י"ל כנ"ל דיותר ניח"ל להקשות מעיקר ההקרבה ומשא"כ כאן, ודו"ק), וע"ע במעדני ארץ (שם ס"ק כ"ב) שכ' חידוש לבאר דעל קו' זו לא מהני קרא דלדורותיכם, עיי"ש.

והנה בהא שדימו התוס' לקרבן העומר דעלמא שהותר רק משום דמצותו בכך, דעת המיוחס לרשב"א אינו כן, שכ' לעיל

אמנם, יש לבאר היתר זה מכח עשה דוחה ל"ת דכאן שפיר י"ל דעשה דעומר דוחה ל"ת דלא תזרעו ואף שאינו בעידנא, מ"מ עשה דרבים דוחה אף שאינו בעידנא וכנתבאר למעלה, ומיירי באופן שיודעים בודאי שאם לא יזרעו לא יתקיים העומר, או אף שאינו ברור כ"כ כמש"כ המעדני ארץ (שם סק"י) שהובא לעיל (אות ו'). ועי' בשקל הקודש (להגרח"ק, שקלים פ"ד ה"ה בהה"ל סד"ה בשנת) שיש לבאר דברי הירושלמי דאולי לא אסרה תורה לזרוע אלא לצורך עצמו ולא לצורך הקדש, וחידוש הוא דכאן אין הפסוק קצירך ונזירך.

### איסור נעבד

י. בדברי הירושלמי הנ"ל יש לדון ג"כ היאך הקריבו הקומץ ע"ג המזבח הא יש בזה איסור נעבד ובעינן ממשקה ישראל וליכא, והנה איסור נעבד לדעת הרמב"ם (פ"ד משמיטה ויובל ה"ו) ועוד ראשונים נזרע ונעבד מותר באכילה (מלבד אם יש איסור ספיחים), ולדעת הראב"ד (בהשגותיו שם) הפירות אסורים, אלא דיש לדון אם הוא מה"ת או מדרבנן, והחזו"א (שביעית ס"ג סק"ה) כ' בדעת הראב"ד דאינו אלא מדרבנן משום קנס, וכן הביא מס' החינוך (מצוה שכ"ח) והר"ש (שביעית פ"א מ"ד) שהפירות מותרות מה"ת, ולפי"ז לא אקרי כאן ממשקה ישראל דלא העמידו חכמים דבריהם במקום העומר וכנ"ל, ובפרט בזה דהוא רק משום קנס והכא שהתירו לו מצוה לא שייך קנס.

אולם, מדברי הירושלמי גופא מוכח שהוא איסור דאורייתא, ותלוי לפי ב' הפירושים, דלפי הראב"ד בתו"כ שדברי רבי חייא בר אדא הוא ענין אחר אין שום ראייה, אולם לפי פ' הקרבן העדה ושאר מפרשים מוכח שהוא איסור מדאורייתא שהוקשה לו היאך מקריבין הקומץ על השיריים שאינן נאכלין והיינו משום איסור נעבד, וכן הוקשה לחזו"א (שביעית ס"י סק"ו) מדברי הירושלמי אלו דמשמע דהוא מה"ת, אכן במק"א (שם סי' כ"ב סק"ג)

התוס' אינו מיישב למה הותר ספיחין בשתי הלחם בשביעית כיון דהתם ליכא איסור חדש שכבר הותר בעומר, ותמוה דהתוס' רק הוכיחו מאיסור חדש דשאר שנים דאמרי' הסברא דמצוותו בכך ולא שבעינן להיתר זה).

### איסור זריעה

ט. איתא בירושלמי (שקלים פ"ד ה"א), ההן עומר מהו שיזרע בתחילה. ופי' הקרבן העדה, האי עומר אם אין שם ספיחין מהו שיזרע לצרכו לכתחילה בשביעית.

והמשך דברי הירושלמי הוא, רבי חייא בר אדא בעי קומי רבי מנא לא נמצא כקומץ על השיריים שאינן נאכלין, אמר ליה נעשה כחמשה דברים שהן באין בטומאה ואין נאכלין בטומאה, ע"כ.

ועי' להלן (אות יא) שיתבאר בעזה"י היטב דברי הירושלמי, ויש בזה ב' ביאורים, א' הקרבן העדה ועוד פירשו דהוא תשובה לשאלה הקודמת שרחב"א הק' דא"א להתיר הזריעה כיון שממילא יהא אסור השיריים ושוב גם הקומץ א"א להקריב, ועי' תי' ר"מ דאפשר לזרוע ולהקריב הקומץ אף שלא יותר השיריים (עי' בזה להלן), ולפי"ז נפשט דמותר לזרוע, וכן מבואר במאירי (שקלים שם).

ב' אולם הראב"ד בתו"כ (בהר פ"א ה"ג) ביאר דברי רבי חייא בר אדא הוא ענין חדש שמק' על משנת שומרי ספיחים היאך מקריבין הקומץ על השיריים שאינן נאכלין, ולפי"ז לענין זריעה נשאר בעיא דלא איפשטא.

ותמוה מאד מה ההיתר לזרוע לכתחילה, הרי מקרא דלדורותיכם פשוט דאין להתיר כמוש"כ התוס' לגבי משומר דכיון דיכולים להביא מן המופקר אין גילוי מהפסוק להתיר, וה"נ היאך נתיר כשלא מצאו ספיחין, וכבר נתבאר לעיל דאף שעתה אין שום אופן להקריב העומר ג"כ אין להתיר אף שיתבטל העומר.

הנ"ל דלכאורה לפי מה שנתבאר עד עתה כמה תירוצים הקודמים מיישבים רק על האיסור גבוה של ממשקה ישראל ולא על אכילת הכהנים מחלקם.

דהנה לגבי איסור משומר, לפי תי' הא' של התוס' שהוא אסור רק מדרבנן, תלוי לפי הביאורים בזה, דלפי המקד"ד לא שייך סברא זו בחלק הכהנים, ולפי מה שנתבאר ע"פ הר"ש בתו"כ י"ל גם בזה דלא העמידו חכמים דבריהם במקום מצות אכילת שיריים דכתיב קרא מיוחד בפר' קרח (במדבר יח, ט) לכל מנחתם לרבות מנחת העומר ששיירה נאכל לכהנים (עי' מנחות ע"ג ע"א).

ולפי תי' הב' פשוט דאיתי שפיר דלא היה כלל משומר, ולפי תי' הג' תלוי לפי הפי' דלפי פי' המנ"ח ופי' החזו"א ליכא כלל איסור משומר, אבל לפי פי' הרא"ש יל"ע אי שייך סברא זו לגבי חלק הכהנים.

ולגבי איסור ספיחין לדעת רבנן י"ל כנ"ל דלא העמידו חכמים דבריהם במקום העומר (ודלא כהמקד"ד), ולדעת ר' עקיבא לכאורה לא שייך סברת התוס' אלא במה שנקרב לגבוה דאין בהם משום ממשקה ישראל דמצותו בכך אבל חלק הכהנים מהיכי תיתי להתירם.

והנה בדברי הירושלמי הנ"ל נתבאר דבר גדול מאד, ותלוי לפי ב' הפירושים הנ"ל, דלפי פי' הראב"ד בתו"כ הנ"ל מבואר דלעולם לא היו הכהנים אוכלים השיריים בשנת השביעית מחמת איסור ספיחין, וע"ז נתקשו היאך מקריבין הקומץ, ולפי פי' הקרבן העדה מבואר להיפך דבשאר שביעית שהיה ספיחין היה נאכל, ורק משום איסור נזרע מקשי' שלא יתירו לזרוע מכיון שע"י כך לא יותר השיריים, ומשא"כ בשאר השנים כשהיה תבואה של ספיחין ומשומר שפיר היה נאכל, וצ"ב מאי שנא.

ועי' בר"ש על התו"כ (שם) שכ' לענין משומר בתירוצו דענבי נזירך כתיב דלהדיוט דאסור ולא לגבוה, (והוא כתי' הג' בתוס' הנ"ל), דגם השיריים נאכלין משום דמשולחן גבוה קזכו. ומשמע שכוונת תי'

הביא פי' הראב"ד בתו"כ וכ' דע"כ אין לנטות מפי' הראב"ד משום שודאי אין איסור מה"ת בפירות שביעית אף שנזרעו באיסור.

ויש אחרונים שנקטו בדעת הירושלמי דנזרע גרע מנעבד ואסור מה"ת, [עי' בס' מנחת אברהם (מנחות ה' ע"ב) בשם הגר"י מפונוביז' ועוד, ומה שהקשה ע"ז הגר"ח ממשמעות הרמב"ם (פ"ד משמיטה ויובל הט"ו) דאף בנזרע מותר].

ובפי' הר"ש לתו"כ (בהר פ"א ה"א) וכן בקרבן אהרן ובמלבי"ם (שם) מבואר שנעבד אסור מה"ת, שביארו הדרשה מקרא ד"והיתה שבת לכם" מן השבות אתה אוכל ולא מן השמור לענין נעבד, (ואולי אסמכתא בעלמא היא כמש"כ הר"ש עצמו והראב"ד והרא"ש בשיטמ"ק בב"מ לגבי הדרשה דמן המשומר אי אתה בוצר). ועי' בפרישה (חו"מ סי' קמ"א סק"ג) שכ' בדעת הטור דנזרע אסור מה"ת משום כל שתיעבתי לך, וע"ע בדרך אמונה (שם בהה"ל ס"ק קפ"ט) שמדברי הראב"ד בתמים דעים משמע דשיטתו דנעבד אסור מה"ת.

עכ"פ אם הוא אסור מה"ת יש לדון דבעינן ממשקה ישראל וליכא, ומשום עדל"ת לא שייך כאן דהא בדבר שהוא פסול לא שייך עשה דוחה ל"ת וכמו שנתבאר מדברי התוס' במנחות (מ"ט ע"ב ד"ה ת"ל).

ולכא' היה מקום לתרץ דכיון שהותרה הזריעה לצורך העומר מדין עדל"ת כנ"ל, לכן אין בו איסור נעבד אף שהוא מה"ת, שכל האיסור הוא רק אם נעבד באיסור, בפרט לפי הפרישה שהוא משום כל שתיעבתי לך, אולם בירושלמי הנ"ל מבואר דלא אמרי' כן שהרי נקטו דהשיריים אסורים, וא"כ צע"ג ליישב למה לא הוקשו להירו' משום ממשקה ישראל.

### חלק הכהנים

יא. יש לעיין האיך היו הכהנים יכולים לאכול השיריים של מנחת העומר בשנת השביעית, הא יש לדון בהם מכמה איסורים

דהתוס' בדף ה' לית להו כמש"כ בדף פ"ד, וכמו שכבר העיר בעולת שלמה שם, דע"כ התוס' הכא נקטו כשי' המיוחס להרשב"א דההיתר בכל השנים אינו משום דמצותו בכך אלא משום דבאין כאחד, ולכן אין היתר בשביעית אף להקומץ אלא משום קרא דלדורותיכם וא"כ גם השיריים צ"ל מותר משום מצות האכילה.

ובזה מובן מאד ג"כ דברי הירושלמי לפי פי' הקה"ע דרק ספיחין הותר מקרא דלדורותיכם משום שא"א בענין אחר, ומשא"כ נזרע ונעבד דלא בהכרח שיצטרכו לה לא הותר מקרא דלדורותיכם וכמש"כ התוס' לענין משומר, (וע"כ התוס' וגם הר"ש בתו"כ הנ"ל צריכים לפרש דברי הירושלמי כפי' זה).

ורש"י ע"כ מפרש דברי הירושלמי כפי' הראב"ד דבכל ספיחין אסורים השיריים באכילה, והטעם הוא שס"ל דלא הותר מקרא דלדורותיכם אלא עיקר הקרבן.

ובביאור דברי הירושלמי שהוקשה לרב חייא בר אדא שאם השיריים אסורים באכילה אי אפשר להקריב הקומץ, לכאורה יפלא מאד, דהרי מקור ד"ז הוא דעת ר' יהושע במנחות (כ"ו ע"א) דסבר דאם נשרפו או נטמאו השיריים פסולה דאם אין שיריים אין קומץ כמו דאם אין בשר אין דם, אמנם הרי ענין זה הוא דוקא אם נפסל השיריים באופן דלא שייך להקריב הקומץ אף להתיר מעילה, אבל אם הציץ מרצה על אכילת מהני אף אם נטמאו (עי' הסוגיא בפסחים ע"ז וע"ח), וא"כ מאי איריא שהשיריים אסורים באכילה מאיסור צדדי של ספיחין או נעבד הא עכ"פ חל הזריקה עליהם להתיר מדין מעילה.

ועי' בחזו"א (שביעית סי' כ"ב סק"ג) שמשמע מדבריו שזה גופא תי' הירושלמי, דנעשה כחמשה דברים הבאין בטומאה ואין נאכלין בטומאה דכמו שהתם נאכלין כיון שהשיריים יוצאין מידי מעילה ה"ה כאן, וע"ע במנחת אברהם (מנחות ה' ע"ב).

הוא שהותר משום שהוא לצורך הקדש ומ"מ גם חלק הכהנים בכלל משום דמשולחן גבוה קזכו, אבל משום איסור ספיחין אכתי יש לדון בזה.

והנה, דבר זה אי הכהנים אוכלים השיריים של מנחת העומר בשביעית במחלוקת היא שנויה בין רש"י ותוס' במנחות (ה' ע"ב), דרש"י נקט דבאמת הכהנים אינם אוכלים השיריים בשביעית משום איסור ספיחין לר"ע, וכ' לבאר (בד"ה חדש) מה דאיתא התם בגמ' דמנחת העומר בשביעית לר"ע באה להתיר לאו שבתוכה, היינו שאם נאכלו שיריים לא יעבור האוכלן משום חדש אלא משום שביעית, אולם התוס' שם (ד"ה שכן) נחלקו עליו וכ' שזהו תימה [ובשיטמ"ק שם (בהשמטות אות לו) הוסיף: דלא מצינו שום מקום שיהו שירי מנחת העומר אסורין באכילה, ועוד] דאם לא יתיר עומר איסור שביעית איקרי כאן ממשקה ישראל, ועוד הק' שם מכח הסוגיא שם, עי"ש. (ועי' בטה"ק שם שכ' שגם התוס' ס"ל למסקנת הגמ' כרש"י, אמנם דחוק מאד לומר כן, וגם מדברי השיטמ"ק הנ"ל לא משמע כן).

ומבואר בדברי התוס' דמהטעם שהותר להקריב הקומץ לגבוה הותר גם לאכול השיריים, דאם נאמר שהשיריים אסורים ע"כ דלא התירו כאן איסור ספיחין וכיון שכן אף הקומץ צ"ל אסור מקרא דממשקה ישראל, וצ"ב טובא הטעם בזה דהרי שפיר י"ל דרק הקומץ הותר ולא השיריים.

ונראה בעזה"י, שהתוס' ס"ל דקרא דלדורותיכם מתיר אף מצוה שאינו מעכב עיקר הקרבן, וכמו שנתבאר לעיל (אות ז') בדעתם לענין מצות קצירה, ולכן אף אכילת השיריים דהיא ג"כ מצוה הותר אף שהוא ספיחין, וע"ז כתבו דאם לא הותר השיריים גם הקומץ לא הותר. ואף שנתבאר לעיל (אות ח') דהסברא שכתבו התוס' לגבי ספיחין שהותר הקומץ משום דמצותו בכך אינו מקרא דלדורותיכם אלא שהוא סברא בדין ממשקה ישראל, וא"כ שפיר היה מקום לומר שהותר הקומץ ולא השיריים, ע"כ צ"ל

ממקומו הוא מוכרע שרמי בר חמא הק' ומי קאמינא אנא תיבטל ליייתי מדאשתקד, וע"ז תי' לו רב חסדא דבעינן כרמל וליכא, ולפי הטו"א נימא ליה דאף ע"ז מהני קרא דלדורותיכם דבשביעית לא בעינן כרמל, ועי' בחזו"א (מנחות סי' מ"ב סק"כ) שביאר השו"ט באופן מחודש ממש בענין זה, ולפי דבריו מיושב שדוקא לענין כרמל איכא סברא שבלא זה לא מקרי עומר כלל, ומשא"כ לענין קצירכם י"ל שהוא רק פרט במצוה, אולם הרבה אחרונים לא נקטו כדבריו בפ"י הגמ'. ולפו"ר גם צ"ע דאם מתירים משל הפקר למה לא נתיר טפי משל נכרי ולא יצטרכו לדחות כמה איסורים הנ"ל, ודו"ק.

שוב התבוננתי שכל הקושי הלזה קשה גם על ביאור האחרונים שהובא לעיל (אות ב'), שביארו קו' הגמ' מקרא דלאכלה ולא לשריפה דע"ז לא נתנה התורה לזכות בפירותיה ושוב הוי הקרבן משל הפקר ולא משל ציבור, וע"ז השיב לו רחמנא אמר לו לדורותיכם אף שהוא דין בקרבן העומר, וא"כ נימא ד"ז גם לענין כרמל, וע"כ גם לדעתם צריכים לפרש כפי' החזו"א הנ"ל, וצ"ע.

**המשך יבוא בעזה"י**

ומדברי הירושלמי ק' טובא על העולת שלמה שכ' בסוגיין ליישב קו' האחרונים (שהובא לעיל אות ב'), דבעינן לדין עדל"ת להתיר השיריים דאל"כ גם הקומץ פסולה, ולכן אין עשה דוחה ב' לאווין, עיי"ש. וד"ז נסתר גם מסברא וגם ממסקנת הירושלמי.

### קצירכם

יב. איתא בגמ' ר"ה (י"ג ע"א), דמקרא ד"קצירכם" הנאמר במצות העומר דרשינן קצירכם ולא קציר נכרי, והקשה הטורי אבן (שם) דא"כ נמעט מזה גם קציר הפקר שאינו קצירכם, והיאך היה עומר בא בשביעית שכולו הפקר.

ולפי מה שנקטו כמה אחרונים שהובא לעיל (אות ה') שהיה זכיה במחובר לא קשה מידי, וכן תירץ הרש"ש בעצמו (בדף י"ג ע"א) דלפי מש"כ י"ל שהגזברים זכו קודם הבאת שלישי, וע"ע במעדני ארץ (שם סק"ז). והטורי אבן תי' דגם ע"ז מהני הקרא דלדורותיכם שלא יתבטל מצות העומר אף שלא תבוא משלכם אלא מן ההפקר.

וצ"ב טובא, שעד כאן לא אמרו דגלי קרא דלדורותיכם שלא יתבטל העומר אלא להתיר איסורי שביעית, אבל לענין לקיים מצות העומר כתיקונה מהיכי תיתי דע"ז גלי קרא דלא יצטרכו כל תנאי מצות העומר, והרי





הרב אליהו שלזינגר

## ברין ובטעם חמץ נוקשה ותערובת חמץ שנימוח לענין אכילה ובל יראה והמסתתף

אכילת פרס בטלה דעתו, וכפי שיתבאר לקמן באורך, והמין הזה נקרא תערובת חמץ גמור שאינו בעין, והחלק הב', הם מיני חמץ שאינם ראויים באכילה, כעמילן של טבחים, והביאור בזה הוא, משום שאפילו שהוא ראוי קצת באכילה מכל מקום כל שאינו ראוי לאכול כל כך אלא בדוחק אין בו חיוב כרת, והמין הזה נקרא חמץ נוקשה.

אלא דבמשנה דנו כאם נמצא ברשותו האם עובר בב' ובב"י, ורש"י מפרש שעובר בבל יראה ובבל ימצא, אמנם התוספות פליגי וסברי, דאינו עובר עלה בב' ובב"י, אלא שהמאכלים האלו אין איסור מה"ת אלא באכילה בלבד, ומותר להשהותם, וכתבו התוספות לבאר דאלו עוברים, פירוש שצריך להעבירן מעל השולחן כלומר שאסור לאוכלם.

והנה יש לעיין האם התוספות דפליגי וסברי שאינו עובר בבל יראה ובבל ימצא קאי בין בתערובת חמץ ובין בחמץ נוקשה או רק בחמץ נוקשה, ומצאנו דנחלקו הראשונים בזה, דדעת הרבינו דוד וכן הוא דעת הר"ן דבתערובת חמץ שנימוח ואינו בעין לכו"ע עובר בבל יראה, ומודו לרש"י, וכל הנידון הוא בחמץ נוקשה דהואיל ואינו ראוי לאכול כלל סברי התוספות דאין בו איסור אלא באכילה, אולם התוספות בריש מכילתין בדף ב. ובתוס' רבינו פרץ שם מבואר דפליגי בכולם דלעולם אין בו משום בל יראה במינים אלו, וכל האיסור בהני חמץ הוא רק לאכלם ותו לא, וכדאיתא בגמרא שם דרבי אליעזר ורבנן פליגי אי עובר בלאו או דאינו אלא איסור בלבד.

ולכאורה לפי שיטתם מבואר דחמץ נוקשה באמת גרע מתערובת חמץ שאינו בעין, דהנה ברש"י בדף מג. מבואר דחמץ נוקשה אינו בר אכילה ושתייה, וכמו שביארנו לעיל, וברש"י

א. כתוב בתורה שבעת ימים מצות תאכלו וגו', כי כל אוכל חמץ ונכרתה הנפש ההיא וגו', והפסוק קאי בחמץ גמור או בתערובת שהם ראויים לאכילה, דבזה איכא כרת, ויש לדון בדיני וסוגי חמץ שאינם ראויים באכילה אלא במקצת שהם אסורים באכילה בפסח, או שעובר עליהם בבל יראה ובבל ימצא וכגון בפת שעשוי מקמח של תבואה שלא נגמר בישולה, "והוא נקרא במשנה עמילן של טבחים" שהטבחים מניחים אותם על הקדירה לשאוב זוהמת התבשיל, וכן מצינו סוגי חמץ שהם ראויים לאכילה אלא שאין הדרך לאוכלם בפני עצמו אלא על ידי טיבול, כגון תערובת של מי חלב עם פירורי לחם שמתעפש "והוא נקרא במשנה כותח הבבלי" שהוא מין מאכל שעושין בבבל שנתנו מי חלב עם פירורי לחם מעופשים, ובהני סוגי חמץ מבואר דהואיל והם אינם ראויים לאכילה או שאין הדרך לאוכלם כן אלא בטיבול, משו"ה אין בו חיוב כרת כשאוכלם בפסח, וכן כתב רש"י בהדיא בדף מ"ג. שם.

אלא שיש לדון מהו האיסור שנתנו עליו באוכלם או שנמצא ברשותו בפסח, ובמשנה בריש פרק אלו עוברין בפסחים דף מ"ב. כתוב אלו עוברין בפסח כותח הבבלי ושכר המדי וחומץ האדומי וזיתום המצרי, וזומן של צבעים ועמילן של טבחים, והני הם הב' מינים. של חמץ שמצינו שעוברים עליהם בפסח דלרש"י עוברים בבל יראה ובל ימצא, ולהתוספות יבואר לקמן.

ומבואר דהמין הראשון הם מיני חמץ שהם ראויים לאכול אלא שאין הדרך לאוכלם בפני עצמו אלא בטיבול, ככותח הבבלי והביאור בזה הוא, משום שהוא חריף מאד ולכן אין דרכו לאוכלם כזית בכדי אכילת פרס, ולכן אפילו אי אוכל כזית בכדי

ואינו בעין שנימוח, ובדף מד. בהא דאמרו שם בגמרא דלרבנן פטור בכותח הבבלי, כתב רש"י שם דהואיל והכותח חריף מאד ואין דרכו לאוכלו בכזית ולכן אפילו אי מתרמי ואכיל ליה ממש דהשתא איכא כזית להצטרף בכדי שיעור אכילת פרס פטור משום דבטלה דעתו אצל כל אדם דלאו אכילה הוא לחיובי עלה, ועפ"ז מבאר הפני יהושע דמהאי טעמא נחא הא דפירש"י בריש פירקין דעובר בבל יראה, דהרי מה שאמרו חכמים דאין בה לאו, ולר"א פטור מכרת, ה"ט מפני שאין הדרך לאכול כך, ובחמץ נוקשה משום שבמציאות אינו ראוי לאכילה, אבל לענין בל יראה דלא בעינן דרך אכילתן א"כ כל שיש בו כזית בכדי אכילת פרס עובר עליהם.

ב. והנה יש לבאר הא דהוצרך רש"י לומר דתערובת חמץ היינו שנתערב בדבר אחר שנימוח ואינו בעין דלכאורה הסברא דלאו בתורת אכילה סגי, ובפרט לפי מה שנתבאר דהוה כדין חמץ נוקשה מהא"ט, דמשו"ה לא חייבתו תורה.

והנראה בכוונת רש"י לפי מה שנקדים לבאר שורש המחלוקת דרש"י והתוספות שהבאנו ברישא, דדעת רש"י דבכל הני בין בתערובת חמץ ובין בחמץ נוקשה עוברין בבל יראה ובבל ימצא אולם התוספות פליגי. וסברי דאינו עובר עלה אפילו משום בל יראה, דלכאורה לפי מה שנתבאר וכדברי הפני"צ"ב הא דסבירא להו דליכא משום בל יראה.

והן אמת שהבאנו דבתוספות שאנץ וברבינו דוד כתבו, וכן מפורש בר"ן על אתר, דהא פשיטא דתערובת חמץ שנתערב אפילו דאינו בעין מ"מ עובר עלה בבל יראה דבזו מודו לרש"י, ולא נחלקו אלא בחמץ נוקשה, דבזו שאינו ראוי לאכילה לית בה משום בל יראה, וא"כ לדבריהם א"ש דאין בזה מחלוקת, אלא בנוקשה.

אמנם בתוספות לעיל בריש מכילתין בדף ב. ובתור"פ שם מפורש דקאי דינם בין אתערובת חמץ ובין אנוקשה דסברי שא"כ

שם בד"ה שאור וכו' כתב דהיינו שאינו ראוי לאכילה. הואיל ולא החמיץ כל צרכו, ומבואר דחמץ נוקשה הוה דבר שאינו ראוי לאכילה הואיל ולא החמיץ כל צרכו, ומרש"י בד"ה כותח, מבואר דאף אי הוה חמץ גמור כל שאינו ראוי לאכילה לא חמץ מיקרי אלא נוקשה, ולכאורה סתרי אהדדי, ומצאתי בפמ"ג בפתיחה להלכות פסח בפרק השני שמדייק הכי בדברי רש"י ז"ל.

ומסיק דמצינו כמה מינים בחמץ נוקשה. והם חדא. שיאור שלא הכסיפו פניו דהיינו שלא החמיץ כל צרכו ומשו"ה הוה אינו ראוי לאכילה, ותו, דאפילו אי הוה חמץ גמור מ"מ כל שמעולם לא היה ראוי לאכילה, ומוסיף שם דאפשר שהם המינים שמנו במשנה, הרי מבואר דהסיבה דחמץ נוקשה אינו בכרת, משום שהוא דבר ומין שאינו ראוי לאכילה, [ופשוט שהוא ראוי לאכילה קצת וכדלעיל דאם אינו ראוי כלל, לאו כלום הוא].

ולכאורה צריך ביאור לפי"ז מהו השייכות דחמץ נוקשה שאינו בר אכילה, לדין תערובת חמץ גמור שנתערב בדברים אחרים דהלא הוה חמץ גמור, ומהו הריעותא בהא שנתערב בד"א, ויותר מיניה דהא בגמרא מבואר שם, דפליגי רבי יהודה ורב נחמן אי רבי אליעזר מחמיר בחמץ נוקשה יותר מתערובת חמץ, והוא דאיתא שם, דסובר רבי אליעזר דתערובת חמץ עובר בלאו באכילתם, שכתבו בתורה כל מחמצת וגו', ורבנן סברי דאין עובר בלאו אלא איסור בעלמא [ולקמן יבואר אי אסור מה"ת]. וקאמר רב נחמן דאליבא דר"א דעובר בלאו א"כ כל שכן בחמץ נוקשה דעובר בלאו, ולרבי יהודה הדין דר"א נאמר בחמץ נוקשה וכ"ש בתערובת חמץ, הרי חזינן דהושוו הדדי הני ב' סוגי חמץ, ולא עוד אלא דלרב נחמן עדיפא חמץ נוקשה, מתערובת חמץ, ולכאורה מהו הביאור והריעותא שמצינו בזה, ובדברות משה בסימן כ"ג, מקשה נמי בדעת רב נחמן.

והנה ברש"י בדף מג. שם, מבואר דתערובת חמץ היינו שנתערב בדבר אחר

בעין" וזהו מיקרי טעם כעיקר אפילו שנימוח ונמצא בתוכה כל דאינו בעין.

אולם לפי"ז יש להקשות לכאורה דהנה בהא דילפינן דטעם כעיקר מיקרי טעמו, בנזיר ובגיטולי גויים אי הוה דאורייתא או אסמכתא בעלמא, מצינו דפליגי בזה הראשונים דרש"י בחולין כתב דנקטינן דטעם כעיקר לאו דאורייתא היא וזו סברת רב יוחנן וכל אמוראי בתראי, והא דילפינן טעכ"ע ממשרת וכו' אינה אלא אסמכתא והתוספות נקטו שם דטעם כעיקר אסור מה"ת, וא"כ קשה דהאיך אפשר לומר דאי אכיל בכדי אכילת פרס פטור משום דלא הוה בדרך אכילה דהא מיירי בכותח שאינו עשוי אלא לטבולי "ומשמע מינה דאי אכיל כדרכו בכדי אכ"פ חייב, והרי כל טעמו אינו אלא דרבנן" והאיך יתחייב מדאורייתא כשאוכל בכדי אכ"פ, ואין לומר דהכא אזיל בדעת אביי דטעכ"ע מה"ת וכדאיתא שם בחולין דהרי קאי בדעת רב יוחנן וכריש הסוגיא ושם קאמר כן בשיטתו דסובר טעכ"ע דרבנן, ולקמן יבואר דעת הנחלת דוד בזה ואכ"מ.

ובאמת דמצאנו להבית יוסף בסימן צ"ח דמפרש דאע"ג דסבר רבא דטעם כעיקר אסור מדרבנן הני מילי כשאין שם אלא טעמו של איסור בלבד ולא ממשו אבל כשיש שם טעמו וממשו מפרש הבית יוסף שאין הכוונה שיש שם ממשו של איסור, אלא אפילו טעם בלחוד, כל כזית בכדי אכילת פרס מיקרי טעמו וממשו, ומילקי לקו עלה. הרי מפורש דהב"י הבין דאפי' לרש"י אי אכיל בכדי אכילת פרס אסור מה"ת, אולם התמיהה דהאיך יתחייב מדאורייתא, דהא רש"י סובר דטעם כעיקר אסור מדרבנן וא"כ האיך שייך שאסור מה"ת בדאכיל בכדי אכ"פ והרי כל טעמו אינו אלא מדרבנן.

ובאמת דהמנחת כהן בחלק ראשון פרק ב' בשער התערובת כתב להקשות כן דמה שכתב הב"י שלדעת רש"י, אם יש בכדי אכ"פ פשוט שאסור מה"ת דלכא"פ פשיטתיה דמר לא ידענא שהרי רש"י כתב בבירור דלרבא אין טעם כעיקר מן התורה

משום כל יראה, וכן הוא משמעות התוספות שם, בדף מב. כאן ולכאורה מהו הביאור בזה, וכתבו התוספות, דהן אמת דלכאורה לית בה שום איסור אי לאו דרביה קרא לאכילה מכל מחמצת לא תאכלו "אבל פשיטא דחוץ מזה אין בו שום איסור", ונישנו התוספות לשיטתם בדף מג. בד"ה מאן תנא דכתבו דיש לדייק מהגמרא דאי לאו דאיתרבי חמץ אפילו איסור אין בו, ומשמע דהחידוש דנתרבה דאית בה לאו.

ובביאור פלוגתתם נראה דהבאנו לעיל דנחלקו בגמ' ר"א ורבנן אי בתערובת חמץ אית בה מלקות דר"א דריש מכל מחמצת לא תאכלו דלוקין ורבנן פטרי דלא דרשו כל, ומשו"ה ליכא בתערובת חמץ אפילו לאו, ובגמרא לקמן בסמוך מבואר דקאמר אביי לרב דימי אטו כל איסורין שבתורה התר מצטרף לאיסור וכו' ומסקינן בגמ' שם דנחלקו רבנן ור"א בכותח הבבלי שהוא תערובת חמץ דלית בה כזית בכדי אכילת פרס ופירש"י שם דהא כותח זה אינו עשוי לאכול בו אלא לטבל בו "ואי מתרמי ואכיל ליה ממש דהשתא איכא כזית כשיעור אכ"פ מ"מ בטלה דעתו אצל כל אדם ופירש"י דלאו אכילה היא לחיובי עלה ומשו"ה פטרי רבנן, ובאמת דהתוספות בנזיר פליגי בזה וכפי שיתבאר לקמן.

ונראה לדייק מדברי רש"י דאפילו שאינו אלא טעם בלחוד וכמו שאבאר בסמוך, אפילו הכי כתב דפטור אי אכל בכדי אכילת פרס משום שאין זה דרכו, משמע, דאי אכיל כדרכו אף שאינו אלא טעם בלחוד חייב, והכא דהוה בהלעטה ושלא כדרכו בזו פליגי דאפילו אי אכיל בכדי שיעור אכילת פרס דמיפטר לרבנן ולר"א אית בה לאו דהרי כבר כתבנו דרש"י פירש דהכא מיירי בתערובת חמץ שנימוח ואינו בעין שנתערב בדבר אחר וכמו שפירש"י בהדיא בכ"מ בסוגיין, ולכאורה הכוונה לומר שאינו בעין היינו שהוא כטעם בלחוד וכדפירש"י במסכת ע"ז בדף סז: בהא דאמר רי"ו טעמו ולא ממשו אין לוקין דהיינו "חלב שנימוח שאין ממשו

התורה דניזול המיעוט אחרי הרוב וממילא אמרינן דהמיעוט בטלה דעתם, אבל הכא ברור דיש כאן איסור וא"כ מנא לן דנימא דהאיסור נתבטל ונהפך להיתר.

ובחידושי הרי"ם בכמה דוכתין מבאר דבסנהדרין נתחדש דהואיל והמיעוט סותר את הרוב משו"ה אי נכריע מספק נמצא דהמיעוט מפריע להרוב ומשו"ה אמרה התורה אחרי רבים להטות דהמיעוט כמאן דליתא, וא"כ יש ללמוד מינה דביטול ברוב כשנתערב האיסור חד בתרי, אזי אם נכריע שכולם אסורין מספק נמצא שהמיעוט איסור הכריע את הרוב ושפיר ילפינן מאחרי רבים דהמיעוט אינו יכול להפריע את הרוב וימבואר מדבריו דגדר הדין דביטול ברוב אין הפירוש שהאיסור נסתלק מחמת רוב ההיתר דהרי במציאות האיסור דנבילה נשאר במקומו אלא דהמיעוט אינו מפריע את הרוב, וכמו דאמרינן בביטול בשישים דרוב האחרונים נקטו דאינו דין ביטול שנאבד ממשו אלא דהוא כמו דין ביטול ברוב וכן מפורש בחידושי רעק"א בתשובה סי' ל"ח, ובחידושי אבני"ז.

והשתא אי נימא דהוכר האיסור ברור דאסור לאכול כל התערובת דהא מעולם לא נסתלק האיסור, ולא מיבעי להרשב"א דסובר שאסור לאכלם בב"א, א"כ הכא בדאכיל כזית בכא"פ הוה ממש כאכלם בב"א ומיקרי הוכר האיסור, אלא אפילו להרא"ש הרי מבואר דאם נתוסף האיסור חוזר וניעור וא"כ לדידיה נמי אמרינן דבהוכר האיסור אסור, וא"כ כל זה שאנו מקילין בנימוח האיסור כשאנו בעין, אבל הכא הרי הוכר האיסור והוה בעין.

ג. וביותר נראה דהא רש"י פירש בע"ז ס"ז: אהא דטעמו ולא ממשו דקאמר ר"י דאין לוקין, מפרש כגון חלב שנפל לקדירה או חלב שנפל נימוח שאין ממשו בעין. הרי דמבואר בדבריו דטכ"ע היינו דאפילו ממשו כאן מ"מ כל דנימוח טעמו מיקרי, וברש"י בסוגיין נמי מבואר גבי בשר בחלב דחידוש הוא. דבשר שנתבשל בחלב והבשר בעיניה אלא שטעם החלב נבלע בו, ובדברי רש"י

דמדאורייתא ברובא בטיל וכיון שהאיסור נתבטל ברוב היתר איך יהיה אסור מה"ת, וכל שכן איך ילקה עליו אפילו יאכל כזית מן האיסור בכדי אכילת פרס ואפילו יאכל כל הקדירה, ובאמת דהלח"מ בפרק ט"ו מהלכו' מאכ"א כבר השיגו בזה דאליבא דרש"י אפילו אכיל מן האיסור המעורב בכזית אינו לוקה.

והנה לכאורה ראייה ברורה היא דלא כהב"י מהא שפירש"י בחולין שאפילו מין בשאינו מינו מדאורייתא ברובא בטיל, הרי שכל שנתערב האיסור ברוב היתר ואינו בעין נקרא טעמו ולא ממשו ומותר מה"ת לרבא אף אם אכל בכא"פ, וכתב שם דהכי איתא בספר התרומה, וברוקח בסי' תע"ה, ולכאורה לפי מה שהוכחנו מסוגיין דכוחה הבבלי הרי מפורש ברש"י כן בהדיא.

והנראה לבאר בשיטת רש"י וסברתו, בהא דמצינו בתורה דנלמד דין ביטול ברוב דאם איכא ג' חתיכות וחד מהם איסור דמתבטל ברוב, כדכתיב אחרי רבים להטות, ולדעת הרא"ש אמרינן דהאיסור נהפך להיתר ומותר לאכול כולם בב"א, ולהרשב"א אינו נהפך להיתר ממש אלא תולין כ"א שהוא ההיתר.

והנה בהא דמצינו בזה דהאיסור נהפך להיתר חקרו האחרונים הובא בשערי יושר ועוד, האם הביטול מהפך את האיסור להיתר ונעשה כמי שאינו, או דזה ברור דאין האיסור נאבד כביטול בשישים בדבר לח [ובאמת דבדין ביטול בשישים מבואר באחרונים דסברי דהוא נמי מדין ביטול ברוב שלא אמרינן דהאיסור נאבד וכדאיתא בחידושי רעק"א, אולם יש החולקים עליו, ואכ"מ].

וכמבואר בפמ"ג בפתיחה בשער התערובת חלק א' פרק א', להקשות דהא דאמרה התורה דחד בתרי בטיל ילפינן לה מסנהדרין דכתיב אחרי רבים להטות וכמבואר ברש"י בחולין שם, ולכאורה תמוה דלא דמי לסנהדרין דהרי התם בע"כ אחד מן הצדדים טועים בדין וממילא חידשה

העמיד דברי רש"י הכא דהוא באמת שם ממשו, ולקמן יתבאר יותר בדברי רש"י בע"ז.

שו"מ בקרן אורה נזיר דף לה: בד"ה אמר רב אבהו שמפרש כן בהדיא בדברי הגמרא דאפילו אי טעם כעיקר לאו דאורייתא, מ"מ כל שאכל כזית בכא"פ אסור מה"ת, שהקשה בא"ד ונבוא לביאור פרט השני וכו', דבשלמא אי נימא דטעם כעיקר מדאורייתא הרי חזינן דאיסורא כמאן דאיתא ומשו"ה כשאכל כזית בכדי אכילת פרס חייב לכולי עלמא וכן בכרת להנך - שיש בהם איסורי כרת, אבל אי נימא דטכ"ע לאו דאורייתא ליבטל האיסור ברוב אפילו כשיש בו כזית בכאכ"פ, ומבאר דנראה דהא שייכא בפלוגתא דהרשב"א והרא"ש ז"ל בחולין ביבש שנתערב חד בתרי אי מותר לאכלן כולן בבת אחת דלמאן דס"ל דיכול לאכלן בב"א והאיסור נעשה להיתר על כרחך צריך לומר דמין בשאינו מינו שאני דטעמ"ע דאורייתא ומשו"ה לא בטיל ברוב וזהו דעת הרא"ש ז"ל, אבל הרשב"א ז"ל כתב דאסור לאוכלן בב"א דאיסורא כמאן דאיתא בזה יש לומר דאפילו אי טעם כעיקר לאו דאורייתא, מ"מ כי אכיל כזית בכאכ"פ חייב דקאכיל כזית איסור הרי מפורש בדבריו דשייך לאסור מה"ת אפילו אי טכ"ע לאו דאורייתא דהואיל ואית בה ממשו וכל תורת הביטול אינו אלא בשעדיין לא הוכר האיסור, ומיושב דעת הב"י.

ובאמת דהני אחרונים החולקים עליו סברי דאפילו אליבא דהרשב"א דקאמר דאסור לאכלן בבת אחת אחרי שנתבטל ברוב מ"מ אינו אלא מדין דרבנן, אבל מדאורייתא פשוט דנתבטל לגמרי, וראיתי דבפמ"ג במשבצות בסימן ק"ט סק"א מפורש כן שהבין בדעת הרשב"א וגם כתב שם דכן איתא בהדיא ברשב"א גופיה דאינו אלא דין דרבנן וכן נראה בארוך שם, והוקשה לי דלכאורה מה יאמר הקר"א שהבאנו, דהרי בלשונו דהרשב"א בארוך מפורש כהפמ"ג איפכא ברשב"א, ונראה

איכא כמה גירסאות, ואכמ"ל, ויעויין בתוס' בע"ז שם דמבואר מקושייתו דזוהי דעת רש"י. שהקשה דהרי אוכל ממשו של איסור ע"ש, הרי מבואר דלרש"י דמפרש דאפילו דאיכא ממשות מ"מ כל דנימוח ואינו בעין מיקרי טעמו דאין לוקין עלה מה"ת, וע"ש בתוספות, וא"כ ברור דאי אכל כזית בכדי אכילת פרס כדרכו שפיר מיחייב מה"ת דהוי הוכר האיסור, ולפי"ז ניחא שפיר דעת הבית יוסף דסובר הכי בדעת רש"י.

והנה הפר"ח בסימן תמ"ב סק"א ראיתי דמתקשה נמי בזה, שכתב להקשות ע"ד רש"י שכתב בחולין צו: דאי נקטינן דטכ"ע לאו דאורייתא א"כ כל שנתערב ההיתר לתוך האיסור ונמחה הרי טעמו ולא ממשו מיקרי, ואפי' אי אכיל בכדי אכ"פ פטור הואיל ונתבטל ברוב היתר, ועלה מקשה דבסוגיין מוכח דאם אכיל בכדי אכ"פ חייב כל דאכל בדרך אכילה וזה אפי' לרבנן דר"א דפטרי בכוחת הבבלי, וזהו היפך ממה שהביא ברש"י לעיל דמדאורייתא ברובא בטיל (זו תוכן קושייתו) עכת"ד, ולפי"ז שביארנו א"ש ולק"מ.

והנחלת דוד בסוגיא דטכ"ע יצא לחדש, וכתב דלולי דמסתפינא יש לומר, דבאמת לדעת רש"י דהכא על כרחין דחלב נימוח מיקרי ממשו דבאמת קשה מאד לחלק ביניהם, דאטו חלב נימוח לאו איסור דאורייתא דהא המחזהו וגמעו עובר עליו, וא"כ מה בין חלב הנימוח הנותן לתוך הגריסין או בשמן הניתן לתוך המקפה, וכיון דשמן מיקרי ממש גם חלב נימוח מיקרי ממשו, ואם באנו לחלק בין חלב שנימוח מעיקרא ואח"כ ניתן לתוך המקפה ובין שנותן בעיניה ונימוח בתוך המקפה זה אינו מתקבל על הדעת, לכך מוסיף שם, דקרוב לומר דבאמת הכל מיקרי ממשו לשיטת רש"י דהכא, ורש"י בע"ז דפירש דחלב נימוח מיקרי טעמו א"כ לפי זה גם יין הנבלע בפת נמי טעמו מיקרי, ואזיל לשיטת התוס' בנזיר, [ומוסיף ואל תקשה דדברי רש"י סותרים אהרדי דקבלה הוא דבתרי מסכתות וכו'] הרי דמשום האי קושיא

פשוט דאינו תלוי אי הוה משם אכילה ודרך אכילה ולכן כל שיש בו כאכ"פ עובר.

אולם התוספות שם פליגי, דכתבו דאינו עובר אפילו בבל יראה ואפילו לדברי הר"ן והתוס' שאנן שם מדויק דבתערובת חמץ לא נחלקו כמו שהבאנו, מ"מ הרי התוס' בריש מכילתין ובתור"פ שם וכך היא משמעות הסוגיא הכי מדלא חילקו, דאפילו בתערובת חמץ נמי ליכא משום בל יראה "הרי דאינו תלוי בדרך אכילה" אלא משום דמיתרבי רק ללא דכל מחמצת.

וא"כ אפשר"ל להתוספות אזלי נמי לשיטתם, וסברי דאפילו באכל שלא כדרכו נמי חייב אי אכל כזית בכא"פ, דבנזיר דף לו: כתבו התוספות אהא דפירש"י בפסחים דהנח לכותח הבבלי הואיל ואין דרכו לאוכלו בעיניה לפי שהוא חריף ביותר לכן לא חייבתו התורה אלא אי דרכו באכילה, ופירש"י דאף אי מתרמי ואכיל מיפטר שא"ז דרך אכילה ע"ז כתבו שם דאי מתרמי ואכלו פשיטא דחייב לכו"ע, וכן פי' הרא"ש שם, די"מ שאי מתרמי ואכיל ליה ה"נ דחייב ולא איירי בהכי, ועל כרחך להתוספות דסברי דהא דתערובת חמץ לית בה משום כרת הואיל ומיעטה הכתוב ולכן אי אכיל בכזית בכדי אכילת פרס פשוט דבזה לא מיעט הכתוב דסוכ"ס אכיל כזית בכדי אכ"פ.

ובזה נראה לומר דבשלמא לרש"י דסובר דטעם כעיקר דרבנן אפשר"ל דכל דלא הוה דרך אכילה מותר, אבל התוספות דסברי דאינו תלוי בדרך אכילה אלא שהוא מגזה"כ שנתמעט, והיינו דסבירא להו דבאמת אי"ז חמץ כלל במהותו אלא שנתרבה ללא א"כ באכיל אכילת פרס באי מתרמי ע"כ דבזו נעשה כאילו שאוכל חמץ ממש, דכל המעליותא דאינו חמץ כלל משום שאינו בדרך אכילה דדרכו רק לטיבולי, אבל כשאוכלו בב"א הוי "כהוכר האיסור". א"כ פשיטא דאי הוה טעם"ע דרבנן אז הוה אמרינן שאין בו ריבוי הקרא אפילו בדאכיל כדאכ"פ. אבל אי אמרינן דטעם כעיקר דאורייתא א"כ באוכל בכדי אכ"פ פשוט

דבדברי הרשב"א אפשר לומר דסובר דמה"ת נמי אסור בב"א אלא דברשב"א בקצר מפורש יותר כהפמ"ג, ובאחרונים נתפלפלו בזה.

או דיש לפרש דהני סברי דהא דטעם"ע הכוונה כגירסא אחרת ברש"י בפסחים דהא פשיטא שאינו נימוח ממשו כאן וכמו שפירשו התוספות בע"ז שם בדעת רש"י. ומ"מ יל"ע דהרי אפילו להר"ן שפירש בהא דשרה ענבים במים דהכוונה "שאין שם לא מעיקרו ולא מפליטתו כלל" וזו מיקריא טעם"ע לדידיה נמי אין פירושו שאי"ב ממשותו כלל אלא מציאות של טעם בלחוד וכמו שהקשה ביד יהודה בסי' צ"ח סק"ו דז"א דאין שום מקום לומר שאין בו כלום ומוכיח שם נמי לפירש"י שכתב כן וא"כ ה"נ בדברי הר"ן ולכן צ"ע אי שייך לומר דאי"ב שום ממשות ועי"ש. ואכ"מ.

וכבר נתבאר דמוכח נמי ברש"י בסוף הסוגיא דקאי משום טעם"ע דרבנן דמשו"ה פטרי רבנן, והכא מוכח נמי דאזלא בדעת רבי יוחנן ובחולין שם פסק רש"י בהדיא דרי"ו סבר טעמו ולא ממשו אינו לוקה דטעם"ע דרבנן, וא"כ הכא בכותח הבבלי הואיל דהוי שלא בדרך אכילה משו"ה אף כי אכיל בכאכ"פ פטור דאי"ז דרכו, אבל אי אכל כדרכו אף שאינו אלא טעם בלחוד אסור מה"ת ובהנך דאיכא כרת נמי מיחייב וכפי שנתבאר עפ"י הקרן אורה. וכן מצאתי בהדיא במנחת ברוך בסי' נ"ד ענף ב. יעושה"ה. ואם כן נמצינו למדים דאי אכל בדרך אכילה חייב אף שאינו אלא טעם.

ובאמת דלפי זה מבואר היטב דברי רש"י וכפי שנתבאר בפני יהושע לעיל גבי חמץ שנתערב בדבר אחר, דהוה כדינו דחמץ נוקשה, אלא דבנוקשה ה"ט משום דאינו ראוי לאכילה, ובתערובת חמץ אף שמצד גופו הרי"ז ראוי קצת לאכילה, מ"מ כל שאין דרכו לאכול כן בטלה דעתו אצל כל אדם, ומסמין דבריו לדברי רש"י אלו, ומבאר דהא רש"י ס"ל דטעם כעיקר לאו דאורייתא בכל האיסורין ולכן פטרו רבנן אפילו אי אכיל כזית בכדי אכילת פרס, אבל לענין בל יראה

אכילת בני אדם, ואמאי נפקע ממנו שם חמץ לגמרי, ועל כרחך מוכח דבשלמא אי הוה אמרינן דהוה חמץ בעין הוה קשיא טובא, אבל כל דמיירי שנימוח לגמרי ואינו בעין, א"כ רק אם אוכל כדרך אכילה חייב, אבל כל דאכיל שלא כדרכו לית בה איסור.

ובתוספת נופך נראה, דהא הקהילות יעקב בפסחים בסימן ל"ז האריך ליישב קושייתו, והוא דהא איסור, דחמץ נוקשה אינו בלחוד משום שאינו ראוי לאכילה, אלא דהוה משלושה מיני אומניות שהם עשויין למלאכה ולכך הם אינם ראויים באכילה כלל דהא עשויים לשאוב הוזהמא.

והשתא לפי"ז אי הוה תערובת בעין כ"ש דלאו היינו אומרים שאינו בר כרת, אלא מפני שהוא נימוח לגמרי ואינו בר אכילה משו"ה רק באכל כדרך אכילה חייב.

ומצאתי במנחת ברוך בסימן נ"ד דמייתי דברי הבית יוסף בסימן תמ"ב בתערובת חמץ ומשיג עליו באורך, ולפי"ז מפורש דבאמת נחלקו כל חד לפום שיטתיה.

דהנה הבית יוסף בסימן תמ"ב כתב דכותח הבבלי ושכר המדי אע"ג שאין בהם כזית בכדי אכילת פרס אסורין באכילה מה"ת, ומהא"ט תמה על מש"כ הטור דכותח הבבלי לרבנן אין בהם אלא איסורא בעלמא ומותר להשהותן בפסח, והקשה הב"י הא גם לרבנן הם אסורים מה"ת, וכתב שם דמהטור גופיה משמע הכי, והבאנו קצת מדבריו לעיל, וא"כ תמה אמאי מותר להשהותן.

והט"ז שם הרבה לתמוה על הב"י, וכתב דוודאי כותח הבבלי לרבנן אינן אסורין אלא מדרבנן וכ"כ הפר"ח שם, ויל"ע בסברת מחלוקתם.

והנה במנחת ברוך בסימן נ"ד מביא דברי הט"ז ומשיג עליו, וכתב דנלע"ד פשוט וברור דכל הני רבנותא, ואפילו להני הסוברים דתערובת חמץ אינו מעורב אלא קיוהא בעלמא מ"מ אסורין באכילה מה"ת", ומבאר שם באורך דלא קשה קושיות הט"ז, ובתו"ד משיג על הא

וברור דאיכא חיוב דאורייתא דע"ז לא מיעט, הפסוק, ובאמת דעדיין לא ברירא לן אי קאי האי סוגיא משום טכ"ע דרבנן אי מה"ת, ואף ברש"י הבאנו לעיל כמה ביאורים וילע"ע. והמורם מהאמור דלרש"י נתבאר דרק אם אכל כדרך אכילה מיחייב אפילו שאינו אלא טעם שנימוח בתבשיל, וכפי שהוכחנו עפ"י הבית יוסף בסימן צ"ח, אבל כל דהוה שלא כדרך אכילה פשוט דאינו אלא דרבנן אולם לשיטת התוספות נתחדש דאפילו אי אכיל כזית בכא"פ שלא כדרך אכילה, מיחייב, דהא סברו דטעם כעיקר מה"ת.

ד. והשתא דאתי להכי נראה לבאר הא דהוצרך רש"י לבאר דהתערובת חמץ מיירי בנימוח ואינו בעין ולא סגי ליה בהא דהוה שלא כדרך אכילה דשריף לה ובטלה דעתו אצל כל אדם.

דהנה במנחת ברוך בסימן מ"ד תמה בדברי האחרונים והפני יהושע שהבאנו לעיל דהא דחמץ נוקשה קיל הוא מפני שאינו ראוי לאכילה במציאות וכפי שהארכנו לבאר דבריו, דלכאורה קשה טובא דהא מצינו באוכל לחם חדש, או בור שאוכל לחם תרומה, דהוה ליה למימר שאם נאפה הלחם בשעה שהעיסה היתה שאור שאינו לוקה, דלדבריהם שאור הוה שלא כדרך אכילה אלא דהתורה ריבתה גבי חמץ בפסח, וגם דהול"ל בכל איסור שנעשה רע לאכילה עד שקצתם אינם אוכלים אותם דהוה שלא כדרך אכילה, ואנו לא שמענו אלא היכי שנפסל לגמרי מאכילת אדם דהתם אמרינן מטעמא דבטלה דעתו אצל כל אדם וזה לא שייך לומר אלא כשנפסל לגמרי.

ומבאר דהאוכל חלב חי הוה שלא כדרך אכילה מפני שכל העולם אוכלים אותו מבושל ולא חי, אבל איסור שנעשה במקצת רע לאכילה, מ"מ כל שמקצת בני אדם אוכלים אותן הוה כד"א.

ואם כן בתערובת חמץ כל שכן דקשיא להו טובא דהא מצד עצמותו דאכילה הרי זה ראוי אלא שהוא חסרון שאין זה כדרך

ה. ועפ"י נראה לבאר בהא דפסק הרמב"ם פ"א מהלכות חמץ ומצה הלכה ו' דאין חייבין כרת אלא על אכילת עצמו של חמץ אבל עירוב חמץ כגון כותח הבבלי ושכר המדי וכל הדומה להם מהדברים שהחמץ מעורב בהם אם אכלן בפסח לוקה ואין בו כרת משום שנאמר כל מחמצת לא תאכלו, במה דברים אמורים בשאכל כזית חמץ בתוך התערובת בכדי אכ"פ שלוקה מה"ת אבל אם אין בכזית בכדי אכילת פרס אינו לוקה מה"ת, אלא מכת מרדות.

וכתב המגיד משנה (הה"מ) דלכאורה תמוה הא דכתב בדכזית בכדי אכילת פרס איכא מלקות בלבד ונפטרו מכרת, והרי כל שיש כזית בכא"פ משמע בגמרא דלרבנן חיוב גמור ואין להם לחכמים מקרא מיותר לתערובתן, ולכאורה לפי"ד אתי שפיר דברור דאם הוא בדרך אכילה אסור ואיכא בה כרת, אבל הואיל דהוה שלא כדרך אכילה פשוט דא"כ אלא מלקות, דהוה כמו חמץ נוקשה. ובאמת דראיתי בהלחם משנה כתב כדברים אלו ועפ"י מיישב דברי הרב המגיד, ובס"מ נמי הלך בדרך זה בתו"ד.

וראיתי בדברות משה פסחים בריש סימן כ"ג, שמביא דברי הרמב"ם והכסף משנה שם ומקשה דהוא דחוק מאד בין בפירוש הגמרא ובין בלשון הרמב"ם, דהא כתב שאין חייבין כרת אלא על אכילת עצמו אבל עירוב חמץ כמו כותח וכדומה אי"ב כרת "הרי דהחיסרון הוא מפני שהוא מעורב בהם", דלפי הכסף משנה הו"ל לומר אין חייבין כרת אלא דרך אכילתו אף בתערובת אבל שלא כדרך אכילתו כגון כותח ששריף ליה פטור מכרת ולוקה, וא"כ חסר עיקר הטעם מן הספר, וגם במשמעות הגמרא משמע דהחיסרון הוא רק בתערובת, ולכך מבאר שם באורך מהלך חדש, אולם לפי דברינו ברור דאין צריך הרמב"ם לבארם דהלא המה הדברים שנתבארו בסוגיין.

והנראה להוכיח כדברינו בדעת רש"י דכשהאסור בעין חייב אפילו באוכל שלא כדרכו, דהנה מצינו בדין נו"ט לפגם דילפינן מנבילה שאינה ראויה לגר דמותר מה"ת כל

דהקשה הט"ז מדרבנן דלא דרשי כל לרבות נוקשה דאינו אסור מה"ת כלל, א"כ הכא נמי הוה ליה למימר "גבי תערובת" ומ"ש מחמץ נוקשה, וכתב שם המנח"ב דלדברינו אינו מן הדומה דהא גבי נוקשה כיון דליכא ריבוי א"כ מנלן בזה דאסור מה"ת הא נוקשה לא הוה חמץ כלל, אבל הכא גבי תערובת לא איצטריך קרא לאיסורא והוא משום דהוה שם חמץ עלה, אלא שאינו בעין אלא מעורבים בה.

ומשו"ה מסיק שם דטעמא דחמץ נוקשה הוא משום שלא נתחמץ כראוי וכפי שהבאנו לעיל באופן הא' בדברי הפמ"ג, ומעתה נראה לומר דפליגי לשיטתם, דהנה הט"ז והפר"ח סברי דתערובת חמץ מצינו שאף שהוא ראוי לאכילה, מ"מ כל שאינו מדרך אכילה הוה מותר והוא משום דמדמה דינו לחמץ נוקשה וכדמוכח בהדיא מהקושיא שהקשה על הבית יוסף לעיל דנימא דתערובת כנוקשה, ועל כרחק דסבר דחמץ נוקשה הוה ג"כ ראוי קצת אלא שאין דרכו וממילא לא קשיא מסימן נ"ד דלעיל.

אמנם המנח"ב לשיטתו הבין דחמץ נוקשה הוה רק מפני שהוא אינו ראוי כלל, ולפיכך הבין בפשיטות דאסור מה"ת בתערובת חמץ דהא תערובת באמת ראוי הוה וכמו שכתב דהכי סברי כל הני רבוותא.

וראיה גדולה לדברינו, דבשו"ת פני יהושע בסימן ט"ו נקט באמת גבי תערובת חמץ כסברת הט"ז, שכתב דכיון דליכא כזית בכא"פ לא חשבינן חצי שיעור "דעל ידי תערובת נתבטל ברוב", וממילא לא אסר אלא מדרבנן, והביאור כפי שביארנו דהא הפני יהושע לשיטתו דהא דחמץ נוקשה הוא מפני שאינו ראוי לאכול ואפילו אי מקצתם יכולים, ומהא"ט קסבר נמי דה"ה בתערובת חמץ דהוה כנוקשה וכדלעיל.

והיוצא מדברינו דנתבאר הא דלהני אחרונים דסבירא להו דתערובת חמץ הוה כחמץ נוקשה א"כ מוכרחים לומר הא דנימוח ואינו בעין, ולפי המנח"ב ודעימיה יבואר בסמוך בע"ה.



ו. ועוד נראה להוכיח מהא דמצינו בסוגיין בהא דאמר רב אבהו בשם רבי יוחנן דכל איסורין שבתורה אין היתר מצטרף לאיסור לבר מנזיר דילפינן ממשרת דהיתר מצטרף לאיסור ופירש"י. שאם שרה הנזיר פתו ביין ואכל מהם חצי זית וחצי זית היתר בצירוף עמו החצי של איסור אפילו אינם מעורבים הר"ז חייב, וכמו דחזינן בסמוך גבי שאור בל תקטירו דפירש"י דאפילו אינם מעורבים וכל אחד ניכר בפני עצמו הר"ז אסור מה"ת, אמנם התוספות סברי דלא אמרינן היתר מצטרף לאיסור אלא כשנתערב בתוכה וכמו שהוכיחו מסוגיא דלקמן בחטאת "דבעינן עד שיבלע בבשרה" ומשמע דבעינן שיתערב בטעמו.

וביאור פלוגתתם נראה דרש"י קסבר דהא דהתיר מצטרף לאיסור ביאורו שאין ההיתר נהפך לאיסור אלא שההיתר משלים את האיסור, והוא דרש"י סובר דהא פשיטא דאמשהו נמי איכא איסור אלא שהתורה בעי שיהא אכילה חשובה ומשו"ה כל שמרגיש בעת שאוכל אותו האיסור דאוכל אכילה חשובה ואפילו דחצי הוא מן ההיתר, אבל חיובו הוא משום האיסור שבו, ובקרבן אורה בנזיר, מבואר נמי דה"פ והוא דקשיא ליה דהא אמרינן בהקטרת שאור לזעירי דאית בה נמי משום היתר מצטרף לאיסור ומקשה דלכאורה בהקטרת שאור מי מחברין דבשלמא גבי אכילה י"ל כיון שאוכל ההיתר והאיסור יחד חשוב הכל אכילה אחת אבל בהקטרה אמאי לא חשיבי האי לחוד ואטו אם הקריב חצי זית שאור בזווית זו וחצי זית בזווית זו חייב משום הקטרת שאור וכו', הרי מבואר דשורש הביאור דהוה אכילה חשובה ומשלים האיסור אולם התוספות חולקים וכדלעיל וכן מצאתי מבואר בקהילות יעקב בנזיר (שם) דדעת רש"י דההיתר מצטרף לאיסור היינו שאין ההיתר נהפך להיות איסור שהרי הוא קאי ועומד בפני עצמו אלא ענין היתר מצטרף לאיסור הוא דפחות מכזית לאו שם אכילה ועל ידי צירוף ההיתר שהם כזית חל שם אכילה על כל הדבר וממילא חייב על חלק

שאינו נהנה כלל, ודנו הראשונים מה דינו בשיש רוב היתר ונו"ט לפגם קצת דהרשב"א בארוך (ק"ט ב') כתב דהואיל דמנבילה גמרינן דכל שאינה ראויה למאכל אדם כלל פקע איסורא וא"כ כשנתערב בתערובת בהיתר אפילו שהוא נו"ט לפגם קצת שרי דהרי הא דטכ"ע לא בטיל ילפינן ממשרת וזה דוקא טעם מושבח אבל טעם פגום קצת לא אסרה תורה, ולסברתו אף שהשביח בגודל מדתו מהאיסור מ"מ שריא, אולם הר"ן שם חולק עליו דסובר דהא דילפינן מנבילה דכל שאינה ראויה לגר מותר מה"ת שאינו נהנה כלל, וא"כ ה"ה באיסור בתערובת כל שנותן טעם לפגם קצת "מ"מ הרי לא נהנה כלל מהאיסור" ואדרבא מצערו שהוא לפגם, ומשו"ה כי הגדיל האיסור מדתו דנהנה עכ"פ מגודל מדתו אסור לדידיה כיון דטעימתו זוהי הכרתו.

ולפי"ז כ"ש בהא דגופו של אכילה הרי ראויה היא אלא שהוא אינו מדרכו של אכילה דפשוט דאי הוה בעין דנימא שיש בה איסור תורה ובזה אולי יודה אף הרשב"א דהרי שבע מגופו דאכילה.

אחרי זאת מצאתי בחלקת יואב בהדיא בתשובתו בסי' י"א שמביא ומדמה סוגיא זו לסוגיין שכתב הכי, ואיכא למידק בשיטת הרשב"א וכך כתב, דלדעת הרשב"א דסובר דנו"ט לפגם מותר אפילו בדאיכא רוב, קשה דמ"מ היכא דאיכא כזית בכא"פ דבזה גם הממש לא נתבטל אפילו בדבר שאינו נו"ט אלא קיוהא בעלמא ככותח הבבלי וכיו"ב, ומוכח בש"ס בפסחים דגם חכמים מודים לר"א דלוקין אלו היה בהן כזית בכא"פ, הרי דאף בדליכא טעמא, מ"מ כל היכא דאיכא כזית בכא"פ לגמרי ל"ש ביטול, וא"כ למה מתיר הרשב"א בנו"ט לפגם אף ברוב גרידא וזו תמיה עצומה עכ"ד, הרי מבואר דאנן דאזלינן בדעת הר"ן ניחא שפיר דהיכא דאיכא רוב באמת אסור אף בנו"ט לפגם, וא"כ הוה הוכחה ברורה לסוגיין דבאכל כדא"פ דאסור, ובאמת דאליבא דהרשב"א שם באמת נסתפקנו, וכמו שכתבנו.

דמהני בחצי זית, איסור מ"מ כל זה בניזיר, אבל בשאר איסורין צריך שיהא דוקא איסור הבעין שיאסור.

ואפשר להוסיף דהנה הבאנו לעיל בשם הנחלת דוד לבאר דברי רש"י בהא דארי"ו טעמו ולא ממשו אין לוקין עליו ופירש רש"י כגון שנמחה החלב בתבשיל וזו מיקרי טעמו ולא ממשו, ובהא אפשר לומר דהפר"ח מיייתי נמי דברי רש"י אלו, וכתב שם דלפי"ז בנידון דידן אם אכל פחות מכזית בכא"פ פשוט דאסור רק מדרבנן הואיל ומיירי בנימוח, וכתב דהרמב"ם באמת פליג ארש"י שכתב דחלב שנמחה בתבשיל מיקרי טעמו וממשו ומשו"ה לוקה בכזית בכא"פ.

והמנחת ברוך שם לשיטתו תמה עליו דפשוט שאין מחלוקת בין רש"י להרמב"ם בזה, אלא דרש"י נמי מודה דחלב שנמחה בתבשיל מיקרי טעמו וממשו דלוקה [ועפי"ז מבאר דרש"י לא חזר בו, ומיושב קושיית הנחלת דוד דלעיל], ולפיכך מבואר דעתו דאפילו אי לא אכיל כזית בכא"פ דאסור מדאורייתא דהרי סו"ס הר"ז בעין ובהא אסרה התורה אפי' חצי שיעור.

המורם מהאמור: דלדעת רש"י נתבאר דאפילו אי טעכ"ע דרבנן, מ"מ אם אכל כדרך אכילה בכדי אכילת פרס, אפילו דנימוח בתבשיל ואינו בעין מ"מ אסור מה"ת דהוה כהוכר האיסור וכפי שהוכחנו מדברי הב"י, והדין הב' דאליבא דרש"י אפשר דאפילו אכיל שלא כדרכו דפטור מ"מ כל זה אינו אלא בנימוח, אבל כל דהוה בעין הרי חייב מה"ת, וכפי שהוכחנו מהא דנותן טעם לפגם כשהגדיל מדתו, ומהא דמצינו בדין היתר מצטרף לאיסור כשאכל חצי זית של הותר וחצי של איסור דחייב, ולפי דברי התוספות נתבאר דאפילו אכיל שלא כדרך אכילה חייב בדאכיל כדאכ"פ ואולי דאזיל לשיטתו דטעם כעיקר מה"ת ויל"ע.

האיסור שבו שכבר הוא כולו בשם אכילה, אמנם התוספות וכן הוא דעת הרמב"ן במלחמות דהיתר מצטרף לאיסור בעינן שיתהפך גוף ההיתר לאיסור וכן הוא לשון הרמב"ן "דההיתר נעשה איסור" ולכך בעינן שהוא בתערובת ממש.

ובאמת דפירושו דרש"י מחודש יותר דהא כפי שביארנו הרי נתחדש דאפילו בב"א בשעת אכילה מיקרי כזית איסורי, דסוכ"ס אכל אכילה שנהנה מאיסור בצירוף עם הכזית של ההיתר. אולם בדעת התוספות קשה דא"כ מ"ש מהא דטעם כעיקר דמצינו (לקמן) דצריך פסוק מיוחד, דבשלמא לרש"י א"ש דהא דהיתר מצטרף לאיסור חידושו שאפילו באכל רק חצי זית של איסור אפ"ה חייב הואיל והשלים באכילתו בחצי כזית היתר, וטעם כעיקר בעינן שיהא כזית שלם שנסחט מן האיסור לתורה דהיינו שאי"ב ממשותו כלל רק טעמו אבל כזית שלם, אולם להתוספות קשיא דהא בהיתר מצטרף לאיסור נמי סברי דההיתר נתהפך לאסור, וע"ז י"ל ומבואר נמי באחרונים דאליבא דרש"י דהיתר מצטרף לאיסור פירושו דאוכל בב"א אפילו אינם מעורבין, והחידוש בזה דטעכ"ע שהכזית טעם שנסחט בו עושהו כאיסור ממש ומהפכו מההיתר לאיסור, אמנם להתוספות דסברי דבהיתר מצטרף לאיסור נמי קאמרת דההיתר מתהפך ההיתר לאיסור וזו חידושוד היתר מצטרף לאיסור, ובדין טכ"ע נתחדש דבעינן שיהא כזית שלם מהאיסור שנסחט דהואיל שאין בו מעיקרו וממשו של האיסור לפיכך צריך שיהא כזית שלם מהאיסור.

ולפי"ז מבואר היטב דעת רש"י דסבר שאם האיסור הוא בעין שייך שיחול עליו איסור גמור על כזית אפילו רק החצי זית איסור והוא משום דאנו דנים על תורת האכילה וכדלעיל, וזו לאחרונים דכתבו דנימוח ואינו בעין אינו אסור אלא מדרבנן, ולכך זה חידושו בהתמצל"א, אבל להמנח"ב ודעימיה אפשר דסברי דאפילו דהתם נתחדש

## הרב צבי אלימלך גומליב

לע"נ מו"ח הרה"ח ר' יואל ב"ר רפאל חיים אשר זעליג צוובנר זצ"ל  
דחיל ורחים ומוקיר רבנן "חבל על דאבדין ולא משתכחין" נלב"ע  
ל' באב תשע"ד.

## בירור בגדר שמחת נשים ברגלים ובדין לינה בירושלים

## שמחת נשים ברגלים

"איתא בתוספתא חגיגה פ"א "שלש מצות נוהגות ברגל אלו הן ראייה חגיגה ושמחה וכו' שמחה נוהגות באנשים ובנשים".

ובגדר החיוב דאשה פליגי ר"ז ואב"י ב"ה ו: , לר' זירא אשה איתא בשמחה דהיינו שחייבת בעצמה להביא שלמי שמחה, ולאב"י בעלה משמחה דהיינו שאין לה חובה בעצמה אלא החיוב על בעלה, ובקידושין ל"ד: הקשו בגמ' למה לא לומדים לחייב נשים במ"ע שהז"ג מהא דנשים חייבות בשמחה, ותי' אב"י "אשה בעלה משמחה", מבואר דהמק' סבר כר"ז כפשוטו של מקרא דנשים חייבות בעצמם בשמחה וכדכתיב "ושמחת בחגך אתה ובנך ובתך..." וגם למסקנה שם ל"ה. אמרו דהו"ל מצה ושמחה והקהל ג' כתובים וכו' דמבואר דס"ל דלא כאב"י וחייבים בעצמם, ועמ"ש אב"י דאשה בעלה משמחה הק' שם דא"כ איך נפרש מאי דכתיב "והאלמנה" בשמחה, ותי' דהיינו בשרויה אצלו שחייב לשמח האלמנה כשאר עניים.

הנה בדעת אב"י איכא ב' דיעות בראשונים:

דעת רש"י, מבואר מתוך דבריו שבדעת ר' זירא דאיתא בשמחה כתב דמחייבא למיסק משום שמחה דכתיב ושמחת בחגך ובזמן שביהמ"ק קיים אין שמחה אלא בבשר שלמים, ובדעת אב"י ש"אשה בעלה משמחה" הוא מפרש "בבבל בבגדי צבעונין וכו' וכ"כ בקידושין בפ"י דברי אב"י "אין חובת השמחה תלויה בה אלא על בעלה שישמחנה, קרי ביה ושימחת" ולגבי השרויה אצלו כתב "ונצטוה מי שהיא שרויה

אצלו לשמחה משלו במאכל ומשתה וכלי פשתן", דהיינו שס"ל לרש"י שאם החיוב על בעלה אין הוא משמחה בבשר שלמים אלא בדברים הראויים לה, משא"כ לר"ז שהיא חייבת בעצמה א"כ חובה עליה להביא שלמים ולאכלם, ור"ת בתוס' ר"ה ז: ובקידושין הק' על פרש"י בדברי אב"י שהרי מבואר בפסחים דריב"ב אומר שבזמן שביהמ"ק קיים אין שמחה אלא בבשר שנא' וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת, ומש"כ שמשמחה בבגדים וכו' היינו כשאין ביהמ"ק קיים.

דעת ר"ת שבזמן שביהמ"ק קיים שהשמחה היא בבשר שלמים חובה על הבעל לשמחה בבשר שלמים או את האלמנה השרויה אצלו, אבל אין האשה חייבת להביא שלמים לעצמה.

ויש לכאור' לתרץ דעת רש"י שהרי מבואר בפסחים ע"א. דאף בזמן שביהמ"ק קיים כשחל יו"ט ראשון בשבת שאין זביחה בשעת שמחה "משמחו בכסות נקיה ויין ישן" ור"ת עצמו מביא כן, א"כ י"ל דסבר רש"י שזה שאין שמחה אלא בבשר שלמים היינו למי שחייב בעצמו לשמוח כהזכרים, אבל כשהחיוב הוא לשמח את אשתו או השרויה אצלו הר"ז בבגדים וכדו' הראוי להם, ואינו יכול לשמחם בבשר שלמים גם בזמן שביהמ"ק קיים.

ועדיין ק' שאב"י עצמו בחגיגה ו. תי' על קו' ר' זירא שם, דהקטן הגיע לירושלים ע"י אימו "דמחייבא בשמחה", ומפרש ר"ת לשיטתו דהיינו שצריכה לעלות לירושלים משום חובת בעלה לשמחה בבשר שלמים, וכן כתב הבעה"מ ב"ה א: בפ"י דברי אב"י בחגיגה דהיינו "שנתרצית לבעלה לשמוח עמו ועלתה עמו, ומכל מקום הרשות בידה

## מצות לינה בירושלים ברגלים

כתיב גבי קרבן פסח דברים ט"ז ז' "ובשלת ואכלת במקום אשר יבחר י"א ופנית בבקר והלכת לאוהלך", ובמשנה הובא דין לינה רק לגבי ביכורים פ"ב מ"ד "וטעונים קרבן ושיר ותנופה ולינה", ואמרו ע"ז בירושלמי הל"ג "ולינה, דכתיב ופנית בבוקר והלכת לאהלך הא כל פינות שאת פונה לא יהו אלא בבוקר, אמר רבי יונה הדא דאת אמר כשאין עמהן קרבן אבל יש עמהן קרבן בלא כך טעון לינה מחמת הקרבן", [נר' מלשוננו דביכורים עצמו אינו נחשב קרבן כקרבן פסח], והכי איתא בספרי ראה קל"ד "ופנית בבוקר והלכת לאהלך מלמד שטעונים לינה אין לי אלא אלו בלבד, מנין לרבות עופות ומנחות יין ולבונה ועצים ת"ל ופנית כל פונות שאתה פונה מן הבקר, רבי יהודה אומר יכול יהא פסח קטן טעון לינה ת"ל ופנית וגו' ששת ימים תאכל מצות, את שטעון ששה טעון לינה יצא פסח קטן שאינו טעון אלא יום אחד, וחכמים אומרים הר"ה כעצים וכלבונה שטעונים לינה", ובסוכה מ"ז: מתחלה ס"ד דגמ' דרבי יהודה ממצט אף שמיני עצרת מלינה, ומסק' הגמ' היא דכונתו למעוטי פסח שני דהוא כוותיה דפסח שבזה איירי קרא, מבואר דכל הקרבה והבאה לביהמ"ק בעי לינה בלילה שאחריו.

והנה בר"ה ה. איתא דלרבי מאיר ורבי אלעזר בן יעקב הא דכתיב חג הסוכות בקרא דשלוש פעמים וגו' הוא לאקושי לחג המצות "מה חג המצות טעון לינה אף חג הסוכות טעון לינה והתם מנלן דכתיב ופנית בבקר והלכת לאהלך" דהיינו דילפינן מהא דכתיב גבי קרבן פסח לינה דה"ה לחג הסוכות, דהיינו שהחג עצמו מחייב לינה, [ובסתמא חג השבועות בכלל זה דהוקש ג"כ בפסוק לחג המצות ואין הקש למחצה].

והנה בחיוב הלינה בכל הקרבנות שהוזכרו בספרי הנ"ל בפשטות החיוב הוא דביום שהקריב אינו יוצא מירושלים אלא למחרת, וכן הוא בביכורים, ובפסח שני לרבנן, ומה שחייב בלינה בשמיני עצרת הוא

ואין החובה אלא על בעלה לשדלה ולהעלותה עמו ולשמחה ורוב הנשים מתרצות ונמשכות לדעת בעליהן", דהיינו דאימו של הקטן אינה חייבת אלא דמסתמא נתרצית לבעלה ועלתה עימו כדי לשמוח עימו לאכול שם בשר שלמים שיזבח בעלה.

וכראב"ד שם פליג שודאי לאבוי אין הבעל מחויב לשמחה בבשר שלמים בירושלים ומ"ש אבוי היינו לדבריו דר"ז שדעתו דאשה חייבת, או שכוונת אבוי ש"היא חייבת לעלות כדי שישמח בעלה עמה ולא מחובת עצמה, ואל תתמה על שאמר בעלה משמחה שהאחת תפש מן השתיים וברור ששניהם משמחים זה את זה", ונר' דיש לדקדק דרש"י ס"ל כהראב"ד שכן פ' בחגיגה "מחייבא בשמחה, לעלות לרגל ולשמוח בחג עם בעלה, דעל השמחה נצטוו נשים, דכתיב ושמחת אתה וביתך", דיין לכתוב "לשמוח בחג עם בעלה".

להלכה: הנה דעת אבוי דאי"ז חובת האשה אלא חובת הבעל הובא בר"ה ובקידושין, ומאידך דעת ר' זירא שזה חובת האשה, היא סתמא דגמ' בקידושין הן בקושי הגמ' והן במסקנא, וכך הם גם רהיטות דברי אבוי בחגיגה, וי"ל שזהו דעת הרמב"ם שכתב בהל' מעשה הקרבנות פי"ד הי"ד "האשה עוברת בכל תאחר" והיינו כמו שאמר אבוי בר"ה שלדעת ר' זירא דחייבת בשמחה ודאי שהיא מחויבת בכל תאחר, וכ"כ בהל' חגיגה פ"א ה"א "והשמחה האמורה ברגלים היא שיקריב שלמים... ונשים חייבות במצוה זו".

אבל הראב"ד שם פליג וכתב ונשים חייבות במצווה זו לא בקרבן אלא בשמחה שתשמח עם בעלה שתעלה עמו והוא ישמח אותה, והק' בלח"מ דא"כ למה לא פליג גם על מש"כ דאשה חייבת בכל תאחר, ואולי י"ל דלגבי ב"ת הראב"ד מודה דחייבת כיון דאיתא בספרי במדבר קנ"ג "ואשה, מקיש אשה לאיש מה איש עובר על כל יחל ועל כל תאחר אף אשה עוברת על כל יחל ועל כל תאחר".

שאין לפרש הקרא דיפנה בבוקר היו"ט כיון דעדיין חייב בראייה ע"כ ודאי כוונת התורה שילון בליל ט"ז, עכ"פ הא דילפינן לחג הסוכות הוא דבעי לינת לילה אחד והיינו ליל ט"ז.

ג. תוס' והרשב"א בר"ה שם ובסוכה שם מפרשים דלינת חג המצות היינו כמו שאמרו בגמ' זבחים צ"ז. לדעת רבי טרפון שס"ל שכלי שבישל מתחילת הרגל יבשל בו כל הרגל דהוא משום דהכתוב עשהו לכולן בוקר אחד כמש"כ "ופנית בבוקר" דהיינו בוקר של חול והוא הבוקר שאחרי ז' ימי החג, ולפ"ז אינו רשאי ליפנות לביתו שחוץ לחומה ובעי לינה בירושלים כל ח' הלילות, וזה מה שלומדים כאן לסוכות דחייב לינה כל ח' הלילות, ולכן לא סגי במה שלמדו לינה לכל הקרבנות כיון שבהם החיוב הוא לילה אחד, וכן מוכח מדברי הגמ' בסוכה מ"ז. שאמרו על דברי רבי יהודה שאמר דכשם שז' ימי החג טעונין קרבן שיר וברכה ולינה כך שמיני טעון, דמוכרח דברכה אין הכונה לזמן, כיון דזמן ליכא כל ז', א"כ מבואר דלינה איכא כל ז' כקרבן ושיר, ועי' ברשב"א בסוכה שהאריך לפרש לשיטה זו מה הכוונה בזה ששמיני רגל בפנ"ע בלינה, הרי לכאור' הוא ככל הבקרים של החג.

ור' ברוך [תוס' זבחים שם בהג"ה] כתב דכן מוכח מהא דרבי יהודה ממעט פסח שני מלינה, אף דהוא קרבן ומ"ש ממנחה ועוף דחייב בלינה, אלא ודאי דברגלים החיוב הוא כל ז' וזה מה דממעטינן בפסח שני, ודבריו ק"ק דמשמע דלילה אחד מודה רבי יהודה דחייב, ורבנן מחייבים לינת ז' לילות בפסח שני והרי רבנן אמרי שם בסיפרי הרי"ה כעצים וכו', ותו לא.

ובדברי התוס' מבואר דאין ראיות אלו מוכרחות, דמ"ש בזבחים דעשהו בוקר אחד אפ"ל דנדחה שם, או דהכוונה היא שכל יום מז' הימים הוי תשלומי לינה דאתמול, ומ"ש בסוכה י"ל דהיינו דכל הו' ימים הם תשלומין לראשון, ולכן מי שלא הביא חגיגתו ביום ראשון, דינו שביום שמביא חייב בלינה, ומה דרבי יהודה ממעט פסח

אף שלא הביא כלום לביהמ"ק חייב ללון בליל מוציו"ט וכמ"ש בתוספתא סוכה פ"ד י' לגבי שמ"ע "יכול לא היו טעונין לינה, ת"ל ביום עשרים ושלשה לחדש השביעי שלח את העם וילכו לאהליהם, הא כיצד נפטרו מבעוד יום השכימו והלכו להם".

ובגדר הלינה דחג המצות דמיניה ילפינן לחג הסוכות לכאור' מבואר בראשונים ג' שיטות:

א. רש"י בפסחים צ"ה: מפרש דהמביא קרבן פסח דעליו הכתוב אומר ופנית בבקר והלכת לאהליך, דינו דבליל ט"ו ילון בתוך החומה ובבוקר יפנה וילך לדור באוהלו שמחוץ לחומה [בתוך התחום], וזהו מאי דכתיב "לאהליך" ולא כתיב "לביתו" כיון שהוא מחוץ לתחום, ועוד טעם שאינו הולך לביתו שהרי הוא צריך להביא עולת ראייה, וא"כ מאי דילפינן לחג הסוכות הוא דבעי לינת לילה אחד.

ויל"ע האם לפ"ז סגי בסוכות בלינת ליל ט"ו כבחג המצות או שצריך גם ליל ט"ז כיון דהקרבן שהוא מקריב הוא ביום ט"ו ואינו כחג המצות שמקריב כבר ב"ד, ונר' דהנה הרי יש להק' לשיטה זו מדוע אין מוכח מהתורה דקרבן אין מחייב לינה שהרי מותר לו לפנות לאוהלו שחוץ לחומה אף דמביא באותו בוקר עולת ראייה, אלא שצ"ל דסגי בלינה אחת אף לב' קרבנות כיון שלן בליל ט"ו על קרבן הפסח שהקריב ב"ד לכן לא בעי עוד לינה, אבל ודאי דבעינן לינה על קרבן שמביא, ולכן בסוכות י"ל שכיון שעיקר ביאתו לעזרה עם עולת הראייה והחגיגה הוא ביום ט"ו בבוקר על כן בעי לינת ט"ז.

ב. רש"י בר"ה ה. ובסוכה מ"ז. ובחומש, ותוס' בפסחים צ"ה: מפרשים להכתוב דהמקריב פסח טעון לינה בליל ט"ז שהוא חוה"מ ובבוקר יפנה אבל לא בבוקר היו"ט שהרי הוא יו"ט וגם שחייב ליראות בעזרה, ומלשונם נר' ודאי דאף המביא ב' קרבנות סגי בלינה אחת, ומצד זה שהקריב בו ביום עולת ראייה וחגיגה אינו מחייבו בלינה, אלא

ועדיין צריך ליישב את דברי התוס' בר"ה ה. ד"ה מה חג המצות, דמק' על שיטת רש"י הנ"ל דלינה היא לילה אחד "ותימה דתיפוק ליה דטעונין לינה משום שלמי שמחה דהיו כל שמונה" דכונתו לכאור' דאם לינה היא לילה אחד למה הוצרכו למילף לינה לחג הסוכות מחג המצות הרי חייב בלינה משום שחייב בשמחה כל שמונה ושמחה היינו קרבן שלמים, ותי' דבעינן למילף מחג המצות לאופן שאין לו הקרבת קרבן, וכגון דאית ליה שלמים מאתמול או מחבירו או שיוצא ידי שמחה בשאר דברים, ולכאור' עדיין ק' שהרי חייבים בקרבן חגיגה ועולת ראייה ומשור"כ יהיו חייבים בלינה ועדיין לא צריך למילף מחג המצות.

ונר' פשוט דאף שתוס' נוקט בשאלתו "תיפוק ליה" אין כוונת התוס' להק' על מה דעבדינן הקש מחג המצות לחג הסוכות אלא תמיהתו היא על רש"י עצמו שס"ל דהיינו לינת לילה אחד, הרי במציאות חייבים לינה כל ח' לילות משום השלמים ותי' שיש שאינו חייב בלינה כיון שאינו מביא קרבן, ומצות שמחה מקיים בד"א, וכן מוכח מהתוס' בסוכה שם שתמה אף שם כנ"ל, אף ששם כלל לא הובא הלימוד מחג המצות, ועסוקים שם בחיוב לינה סתם, [עכ"פ מוכח בתוס' דלא כמש"כ לעיל דמוכח ברש"י דהמביא ב' קרבנות בב' ימים סגי במאי דלן אחר הקרבן ראשון שהקריב, דא"כ מאי איכא בהא דמביא שלמי שמחה כל שמונה].

שני מלינה אף דהוא קרבן, י"ל דכיון דהקרבן הוא תשלומין דפסח ראשון אינו מחייב לינה כלל, ועיקר ראייתם הוא מעצם הדבר שצריכים ללמוד הקש במיוחד לסוכות ולא סמכו על הכלל דכל פונות וכו' והרי יש קרבן החג.

ובאמת יל"ע לשיטות החולקים הרי בכל הרגלים יש חיוב ראייה עם חגיגה ועולת ראייה וזה עצמו כבר מחייב לינה ומה מוסיף ההקש, ודוחק לומר דלר"מ וראב"י לית להו דרשת כל פונות הנ"ל.

והנה לת"ק ור"מ שלומדים את הפסוק דשלש פעמים לדין בל תאחר, מבואר בתוס' בחגיגה י"ז. דלדידהו ילפינן לינה מופנית בבקר דכל פונות וכו' וכמו שלמדו לפסח שני, ולשיטתם ודאי דאין חיוב לינת כל ז', ובזה מובן דעת הרמב"ם שלא הביא דין לינה אלא בביכורים ולא ברגלים ולא בשאר קרבנות ופסח שני ושמיני עצרת, די"ל דס"ל לרמב"ם דכיון דרבי סתם במשנה והביא חיוב לינה רק בביכורים, מבואר דס"ל כת"ק ור"ש שלומדים הפסוק של שלש פעמים לענין בל תאחר ועל כן אף במשנה דר' ראשי שנים סתם דא' ניסן ר"ה לרגלים והיינו לבל תאחר וכו"ש, ולכן אין דין לינה מיוחד לרגלים אלא הוא דין כללי בכל ביאת מקדש וסגי במש"כ פעם אחת בהל' ביכורים "...ופנית בבקר והלכת לאהליך, כל פונות שאתה פונה מן המקדש לכשתבוא לו לא יהיו אלא בבקר".



# בירורי הלכה

הרב יוחנן הכהן שנדרון

## במעם פטור המעשר בשביעית והמסתעף לענין פירות נכרים (ד)

בגליונות הקודמים נתברר להדיא מש"ס וראשונים ופוסקים, וגם דעת המבי"ט ומהרי"ט, דפטור המעשר בשביעית הוא אך ורק משום שפירות שביעית הן הפקר והפקר פטור ממעשר, ולכן פירות כאלו שאין עליהן קדושת שביעית ואינן הפקר חייבין מדינא בתרומות ומעשרות.

גם נתברר פסק ההלכה של השולחן ערוך והרמ"א והלבוש והדרישה ומהריק"ש ורדב"ז והגר"א וברכי יוסף והפאת השולחן וכן פסקו רובא דרובא פוסקים, דפירות שביעית של נכרים אין עליהם קדושת שביעית, וכן היה המסורת והמנהג בארץ ישראל, ולכן אם הגמר מלאכה דהיינו האריזה או ענבים שעשאן יין, היה ביד ישראל אחר שבאו לרשותו חייבין מדינא במעשר.

להלן יבואר בע"ה איזה מעשר מעשרין בשביעית, מעשר שני או מעשר עני, וגם סיכום המבואר שלא שייך לנהוג לא בתרתי לקולא ולא בתרתי לחומרא, ועוד מובא לקט מדברי הפוסקים במשך ד' מאות שנה שקיבלו וקיימו כלל ישראל עליהם את הוראות השולחן ערוך.



מב. איזה מעשר מעשרין בשביעית / מג. ביאור ויישוב שיטת הכפתור ופרח והפוסקים / מד. סיכום האם שייך לנהוג בתרתי לקולא או בתרתי לחומרא / מה. קבלת הוראות הב"י והרמ"א / מו. סיכום כללי.

### מב. איזה מעשר מעשרין בשביעית

במסכת ידים פ"ד משנה ג' מבואר שתקנו הנביאים לעשר בארץ בבל, והזקנים שאחר עזרא תיקנו שגם במצרים ובעמון ומואב חייבין במעשר, וכל המקומות האלו מכיון שאין בהם דיני שביעית ואינם הפקר בשביעית, לכן גם בשנת השביעית חייבין במעשר.

ואמרו שם דבבבל מעשרין מעשר שני בשביעית, ובמצרים תיקנו שיעשרו מעשר עני מפני תקנת עניים, ולגבי עמון ומואב נחלקו ר"ט ורבי אלעזר בן עזריה אם הוא כבבל או כמצרים, ובסוף המשנה אמרו בשם רבן יוחנן בן זכאי ששמע מרבו ורבו מרבו

עד הלכה למשה מסיני [ועי' במפרשים אם הוי הלמ"מ ממש] שעמון ומואב מעשרין מעשר עני בשביעית.

וכן ביבמות דף ט"ז ע"א אמר רבי דוסא בן הרכינס מעיד אני עלי שמים וארץ שעל מדוכה זו ישב חגי הנביא ואמר שלשה דברים וכו' עמון ומואב מעשרין מעשר עני בשביעית.

ונשאלת השאלה איזה מעשר מעשרין בארץ ישראל עצמה בדבר שלא חל עליו קדושת שביעית ואינו הפקר ומחוייב בתרו"מ, כגון אתרוג הנכנס משישית לשביעית דאזלינן גבי מעשר בתור לקיטה, והפטור של המעשר לית ליה שהרי אינו

משה ומהר"ש סירליאו הוא שדינו כשישית דהיינו מעשר עני, והיינו כעיקר הדברים של התוס' רי"ד דאף שאין הולכין בתר לקיטה לפוטרו מן המעשר, דכיון שאינו הפקר אין לו טעם הפטור של המעשר, מ"מ להכי אהני ההליכה בתר לקיטה להפריש סוג המעשר של שביעית, אלא שבזה אין דברי רבי יוחנן כהתוס' רי"ד, דאילו להתוס' רי"ד סוג המעשר של שביעית הוא מעשר שני דלא תיקנו בא"י תקנת עניים, ורבי יוחנן קאמר שדינו כשישית במעשר עני, והיינו כדברי הכפ"פ שגם בא"י תיקנו להפריש מעשר עני בשביעית, ונמצא לפי גירסא זו מקור מדברי רבי יוחנן כשיטת הכפ"פ והב"י והרמ"א והגר"א.

אולם גירסת הגר"א שם הוא דבנכנס מחמישית לשביעית דינו כחמישית במעשר שני, ובנכנס משישית לשביעית דינו מעשר עני והיינו דלא כעיקר דברי התוס' רי"ד, אלא מכיון שא"א לילך בתר לקיטה ולפוטרו ממעשר שהרי אינו הפקר, נעקר לגמרי ההליכה בתר לקיטה ואזלינן בתר חנטה גם לגבי סוג המעשר, ולגירסתו אין יודעים כלום מדברי רבי יוחנן לגבי סוג המעשר שבשביעית, דהא דנותנין מעשר עני בנכנס משישית לשביעית אינו משום שביעית אלא משום החנטה דשישית, אבל לפי גירסתו שפיר יש לנו מקור לשיטת הכפתור ופרח.

והנה המבי"ט מקשה על הב"י, דאם יש חיוב מעשרות בפירות נכרים בא"י, למה לא הוכיחו התנאים ר"ט ורבי אלעזר בן עזריה במשנה ידידים, מא"י לעמון ומואב איזה מעשר מעשרים בשביעית מעשר שני או מעשר עני, והב"י בתשובתו משיב על הקושיא בג' אופנים, והמהרי"ט בתשובתו טוען להעמיד קושיא אביו, ועי' ברידב"ז שתירץ ג"כ קושיא המבי"ט.

ונראה להוסיף עוד תירוץ על הקושיא של המבי"ט, דהתנאים לא היו יכולים ללמוד מא"י לעמון ומואב לשום צד, דלתוס' רי"ד דבא"י מעשרים מעשר שני, ואין למדים מעמון ומואב, משום דשם הוא מעשר דרבנן ואין למדים מדרבנן לדאורייתא, א"כ מטעם

הפקר, וא"כ איזה מעשר יפריש, וכן בפירות נכרים להב"י והרמ"א והגר"א וההולכים בשיטתם דאין עליהם קדושת שביעית וחייבין במעשר, איזה מעשר מפרישין.

והנה בתוס' רי"ד בר"ה שם כותב דכיון דבאתרוג אזלינן בתר לקיטה, אף שאינו נפטר ממעשר משום שאינו הפקר מכיון דלגבי שביעית אזלינן בתר חנטה, מ"מ להכי אהני דלילול בתר לקיטה, להפריש את סוג המעשר של שביעית שנת לקיטתו ולא של שישית שנת חנטתו. ומסיק דמפריש מעשר שני דזהו סדר השנים שאין שנתיים רצוף מעשר עני, וצ"ל דס"ל לתוס' רי"ד דאין לומדים מעמון ומואב לא"י לעשות תקנת עניים, מפני שרק שם דכל המעשר הוא מן התקנה תיקנו תקנת עניים לשנות מסדר השנים, אבל לא בא"י שהמעשר הוא מה"ת (ויתבאר עוד להלן בע"ה).

אבל הכפתור ופרח בסי' מ"ז וכן פסקו להלכה הב"י סי' של"א והרמ"א והגר"א שם גבי פירות נכרים בא"י (לשיטתם שאין עליהן קדושת שביעית וחייבין במעשר), דמפרישין מעשר עני, ולמדוהו מעמון ומואב שתיקנו תקנת עניים שיהיה מעשר עני ולא מעשר שני (ולהלן בע"ה יבואר טעם שיטתם דאפשר ללמוד מדרבנן לדאורייתא).

ונראה להביא מקור לשיטת הכפתור ופרח מהירושלמי לפי חד גירסא, דבירושלמי ביכורים פ"ב הל"ד שהובא לעיל, מסיק רבי יוחנן דאף דבאתרוג אזלינן לגבי מעשר בתר לקיטה מ"מ בנכנס משישית לשביעית לא יפטר ממעשר משום שאינו הפקר, והא דאזלינן למעשר בתר לקיטה הוא רק לגבי סוג המעשר אם מעשר שני או מעשר עני, ומפרש רבי יוחנן דבנכנס מחמישית לשישית דינו כשישית להפריש מעשר עני כזמן הלקיטה, ואם נכנס משישית לשביעית דינו כשישית שאינו פטור ממעשר כשביעית וגם נותן מעשר עני כשישית.

וממשיך רבי יוחנן דאם נכנס מחמישית ונשאר באילן עד שביעית ואז נלקט, בזה יש ב' גירסאות, הגירסא שלנו כפי שביארו בפני



מעשר בשביעית, ועי' לעיל אות י"א מדברי הגמ' בב"מ שהתורה דיברה רק על המציאות הרצויה שאין נכרים בא"י, ועפ"י ביארנו שלכן לא כתבה תורה את סוג המעשר שבשביעית, ואכן את הדין של פירות נכרים שלא רצה הקב"ה לכתבה בתורה מסרה למשה בהלל"מ. ומה שלא כתבה תורה סוג המעשר בשביל אתרוג הנלקט בשביעית, יתיישב עפ"י גירסא הב' בירושלמי דאזלינן ביה בתר חנטה כנתבאר לעיל).

### מנ. ביאור ויישוב

#### שיטת הכפתור ופרח והפוסקים

והנה במעדני ארץ בקובץ ההערות סי' א', ונדפס גם במנח"ש סי' ל"ז, מקשה שתי תמיהות על שיטת הכפתור ופרח שפסקוהו הב"י והרמ"א והגר"א, התמיהה הראשונה, איך אפשר לילף מעמון ומואב לא"י להחליף למעשר עני, דבעמון ומואב שכל חיוב המעשר הוא מדרבנן מתקנת חכמים, לכן הרשות בידם לתקן מה שירצו, אבל בפירות נכרים בא"י דמחויבין במעשר מה"ת, או עיקרו דאורייתא בזמא"ז, איך אפשר לעקור דבר מן התורה לשנות מסדר השנים ולהפריש מעשר עני, והמפריש מעשר עני במקום שצריך מעשר שני נשארו הפירות בטבלם.

ונראה ליישב התמיהה, דהנה במשנה ידיים טען ראב"ע לר"ט, אתה משנה מסדר השנים עליך להביא ראיה. ופי' בתוס' חגיגה ג' ע"ב, לפי ששנת השביעית היא "שנה ראשונה", שמעשר עני היה בשישית, ולא מצינו מעשר עני שתי שנים רצופות, ובפירוש אליהו רבה להגר"א במשנה שם פי' דמעשר עני הוא רק בשנה שלישית ושישית ולא יותר.

ויש לדון בזה, דבתורה לא נזכר בשום מקום דין מעשר עני בשנה שלישית, אלא כתוב "מקצה שלש שנים", ופירשוהו חז"ל בברייתא בירושלמי מע"ש פ"ה הל"ג, אחת לשלש שנים, פי' שכל קצה של כל ג' שנים, כלומר כל שנה המסיימת קבוצה של ג' שנים, דהיינו כל שנה שלישית לפי הסדר

זה גופא לא יכלו התנאים ללמוד מא"י לעמון ומואב, דשמא רק בא"י מעשרים מעשר שני, משום דכיון שהמעשר דאורייתא לא עשו תקנת עניים, אבל עמון ומואב שהמעשר דרבנן כן עשו תקנת עניים להפריש מעשר עני, וכמו שכן הוא המסקנא.

ולפי הכפתור ופרח שבא"י מעשרים מעשר עני שעשו גם שם תקנת עניים, ג"כ לא היו יכולים ללמוד מא"י לעמון ומואב, משום דשמא רק בא"י עשו תקנת עניים משום שהיא מקום העניים, אבל בעמון ומואב שהם חו"ל לא עשו התקנה בשביל העניים שבא"י, וכמו שבבב"ל לא עשו תקנת עניים, וע"כ הוצרך להוכיח ממצרים, דרך במקומות הרחוקים לא עשו התקנה, אבל במקומות הקרובים שבחו"ל עשו תקנת עניים בשביל עניים שבא"י.

ובקובץ נזר התורה אלול תשס"ח עמ' י"ז נדפס כת"י מאחד מתלמידי האבני נזר, ובו חידו"ת מהיהודי הקדוש, אשר האבנ"ז קילס את החידושים, ובתוכם מקשה היהודי הק' קושית הרדב"ז איך שייך שיהיה הלכה למשה מסיני שעמון ומואב מעשרין מעשר עני בשביעית, הרי מן התורה אין כלל מעשר בעמון ומואב ורק מן התקנה של חכמים מעשרין שם, ומתרץ היהודי הק' דההלכה למשה מסיני היתה על א"י באופן כללי, דבאופן שיש חיוב מעשר בשביעית בא"י מעשרין מעשר עני, ומשכחת באתרוג שחנט בשישית ונלקט בשביעית שחייב במעשר בשביעית, שמפרישין מעשר עני, ומזה למדו חכמים על עמון ומואב ע"כ, ולדבריו אכן ההלל"מ היתה על א"י וממנה למדו על עמון ומואב, וכמו שכתב הב"י דעל א"י עצמה נחלקו איזה מעשר היה, ולכן לא למדו ממנה להכריע את המחלוקת.

(והמסדר בקובץ הנ"ל מעיר ע"ז דהא רבי אליעזר הוא זה שאמר מקובל אני וכו' עד הלל"מ, והרי רבי אליעזר סובר דבאתרוג אזלינן בתר חנטה גם למעשר, אך התשובה הוא דהיהודי הק' נקט זאת רק לדוגמא, וקאי על מימרת ר' דוסא בן הרכינס ביבמות, ולרבי אליעזר זה שייך בפירות נכרים שחייבין

גדולה לכהן ופטור מתרומת מעשר, ואם יש סברא לחלק ביניהם, למה השיבו אביי בשם רבי יהושע בן לוי דצריכים פסוק לפטור תרומת מעשר ולא סגי הסברא. ויש עוד להוסיף דקדוק, דהרמב"ם פסק בהל' תרומות פ"א הי"א דתרומה גדולה יתן לכהן ותרומת מעשר מוכר לכהן, אבל לא יאכלנה בעצמו דאסורה לזרים, ורק הממונות שלו ויכול למוכרה בכסף, ואילו בדברי רב דימי כתב רש"י דתרומת מעשר מפריש "והן שלו", ולא כתב שימכרנה לכהן כמ"ש לעיל מיניה גבי ישראל שירש תרומה מאבי אמו כהן.

והנראה בזה לבאר, דבתרומה גדולה ביאר המהרי"ט דחייב משום דרך במעשר ראשון שמותר לזרים מועיל טענת אתינא וכו', אבל בתרומה גדולה אין מועיל טענה זו משום דכיון דאסור לזרים שייך ממילא לכהן, וי"ל דבתרומת מעשר סבר רב דימי דכיון שזה מצות הלויים כדכתיב (דברים יח) ואל הלויים תדבר וגו', ומאחר שנפקעה מצות נתינת מעשר ראשון ללויים מפירות שלקח מן הנכרי שהרי בזה מועיל טענת אתינא וכו', א"כ נפקעה עצם מצות התרומת מעשר שבה, שהרי היא נאמרה ללויים שיפרישו מעשר מן המעשר ממה שמקבלים מישראל, וכשאין מצות נתינה ללויים ליכא בזה מצות תרומת מעשר, ולכן לא חל קדושה על התרומת מעשר ומותר לזרים, ושוב מועיל בזה טענת אתינא וכו', ופטור הישראל מלינתה לכהן, ולכן גם כתב רש"י בדברי רב דימי שהן שלו, שמותר גם לאוכלם כיון שמותרים לזרים.

והשיב לו אביי, דטענת אתינא וכו' אינה מבטלת את מצות הנתינה, דודאי המצוה במקומה עומדת, אלא שאי אפשר לתובעו ולחייבו בזה כיון שיכול לפטור את עצמו ממצותו בטענת אתינא מכח מי שלא היית יכול לתובעו, אבל בודאי מי שיתן את המעשר ראשון ללוי יקיים מצות התורה, ולכן ודאי שחל על הפירות דין תרומת מעשר כיון שיש עליהם מצות נתינה ללוי אף שיש אפשרות להפטור מן המצוה, וא"כ

יהיה מעשר עני, והקצה הוא שנה שלימה, ומזה יודעים לשנה שישית, וא"כ אם יהיה בשביעית מעשר שני לפי שהיא שנה ראשונה אחרי שנת מעשר עני כדברי התוס' הנ"ל, א"כ יוצא שיהיה המעשר עני הבא בשנה רביעית ויהיה מקצה ארבע שנים, והוי שינוי מסדר השנים, ומאי אולמיה האי שינוי מהאי שינוי.

וצריך לומר דטענת ראב"ע היתה דבהגיע שנת שביעית מוטל עלינו להתנהג כפי הסדר דהשתא שלא לעשות שנתיים רצוף מעשר עני, ולא לשנות מהסדר דהשתא כדי למנוע שינוי הסדר דלהבא, אבל ודאי דגם הסדר דלהבא הוא עפ"י התורה, דבשניהם יש סדר הבא למנוע השינוי האחר, וא"כ אין כאן עקירת דבר מן התורה להפריש מעשר עני, אלא שטען לו אם אתה רוצה להעדיף את הסדר דלהבא עליך להביא ראיה. (ולכן מובן שלא טען לו "אסור לשנות מסדר השנים", אלא טען לו "עליך להביא ראיה").

אמנם אחר שגילתה ההלכה למשה מסיני בדמקום שיש תקנה לעניים צריכים לעשות עפ"י הסדר השני ולהפריש מעשר עני, הוי גילוי מילתא דזהו המעשר הנכון עפ"י התורה במקום טובת עניים, ובגילוי מילתא ודאי דיש ללמוד מדרבנן לדאורייתא, דהוי בירור שזהו המעשר האמיתי וא"כ הוא אמיתי גם בדאורייתא, ויצאו הפירות מידי טבל.

והתמיהה השניה שכבר הזכירה המהרי"ט בתשובתו, איך יתכן שעשו תקנת עניים בפירות נכרים בא"י שיפרישו מעשר עני, הרי לפי רוב פוסקים אין צריך לתת את המעשר לעניים, כמו שאמרו בבכורות י"א ע"ב גבי מעשר ראשון דיכול לומר אתינא מכח גברא דלא מצית אישתעווי דינא בהדיה, וה"ה במעשר עני, ובודאי לא תקנו תקנה בלי שום תועלת, וההלמ"מ היתה רק במקום שיש טובת עניים, וכאן לא יהיה שום טובה לעניים משום שרק יפרישו ולא יתנוהו להם.

ונראה ליישב, דהנה במעד"א שם תמה על דברי הגמ', שם, מה הסברא של רב דימי לחלק דהלוקח מן הנכרי חייב לתת תרומה

ודלא כספר הכותב שקיימא לן כהמבי"ט דהשנה פטרת ממעשר גם בפירות נכרים שאין עליהם קדושת שביעית, ומבאר את דברי הרמ"א והגר"א דמחייבים במעשר רק מתקנת עניים, ודבר זה לא ניתן להאמר, כמבואר דאין בזה "שיטת מבי"ט", דגם המבי"ט סובר בזה להדיא שהפטור הוא רק מחמת ההפקר, וגם לא יתכן לפרש דבר כזה ברמ"א וגר"א, דהרמ"א כותב את פסקו בשם הב"י והכפ"פ, כמפורש בדרכי משה, והם מחייבים להדיא מדינא, דכיון שאינם הפקר חייבים מדינא במעשר, והגר"א ציין את מקורו, וכן כותב הגר"א כמה פעמים להדיא דתרתו לקולא הוי "תרתו דסתרי".

ומה שהוכיח עפ"י הקושיא דאיך ילפינן מעמון ומואב שחיובם מן התקנה, לא"י שחיובו מן הדין לשנות מסדר השנים ולהפריש מעשר עני, ומוכרח שגם בא"י הוא מן התקנה, הוכחה זו תמוהה מאוד, דבדיוק כמו שניישב את הב"י ואת הכפתור ופרח שכתבו בהדיא שהוא מדינא, כך ניישב את הרמ"א והגר"א ואת המנהג, ואיך שייך להפריד בין הב"י והכפ"פ להרמ"א שהביא דבריו בשמם, [ועי' בפרק הקודם תירוצים ע"ז בעזה"י], ואין כזה תקנת עניים לחייב במעשר, אלא להחליף את המחויבים ממעשר שני למעשר עני.

וגם אילו היה בזה "שיטת מבי"ט" נגד הב"י, איך יתכן לומר שמנהג א"י היה לקבל רק חצי פסקו של הב"י, דהיינו הקולא שבדבריו שאין עליהם קדושת שביעית, ונטשו את החומרא שבדבריו שתלה בזה, שחייבים מדינא במעשר, ושע"ז היה עיקר מלחמתו במשך ל"ד שנים, ואף הכריז נידוי שכולם יעשרו את הפירות, ושטוען בתוקף שתלוי זה בזה, ויפסקו כבר פלוגתיה ויעזבו הן את פסק הב"י והן את פסק הרמ"א שפסק כן מפורש בשו"ע, וכ"פ הדרישה והלבוש ומהריק"ש ורדב"ז, וזה לא יתכן.

ולא שייך לסמוך על דברי השדה הארץ בשם מהר"ם מזרחי שמיישב שנוהגים בתרתו לקולא, שהרי כתב להדיא שמסתמך על דברי החרדים שדייק מלשון השו"ע

התרומת מעשר אסורה לזרים, והלכך היה מן הדין שיתחייב לתתה לכהן כדין תרומה גדולה, ולכן הוצרך לפוטרה מהפסוק, ולפיכך פסק הרמב"ם דמוכרה לכהן, דהם אסורים לזרים אלא שהפסוק גילה דאעפ"י שאסורים לזרים מועיל בהם טענת אתינא וכו' לגבי הממונות שבהם שיוכל למוכרם בכסף. (ולכן גם לא ילפינן מתרומת מעשר לתרומה גדולה, דתרומת מעשר שאני שכל מצוותה ואיסורה לזה בא מכח מצוה בלי חיוב כנ"ל).

ובזה נתיישבה תמיהת המעד"א איזה תועלת יש לעניים בתקנת מעשר עני, דטענת אתינא וכו' אינה מבטלת מצות הנתינה לעניים, ולכן אף שמי שרוצה יפטור עצמו ממצוותו, מ"מ איכא טובת עניים ע"י כל מי שיקיים את המצוה כהלכתה ויתן את המעשר לעניים, ולכן גם יש חיוב הפרשה משום דעצם המצוה לא נפקעה.

ואף שבעמון ומואב התועלת יותר גדולה דשם מחויבים ליתן המעשר לעניים, שהרי לא קנאה מנכרי, אך כבר נתבאר ביסוד הקודם דההלמ"מ הוי גילוי מילתא דבמקום שיש טובה לעניים הוי מעשר עני המעשר הנכון, ואין הבדל בין תועלת גדולה לקטנה, ואפשר ללמוד מעמון ומואב לפירות נכרים בא"י.

ובזה נתיישב בס"ד שיטת הכפתור ופרח ופסיקת הפוסקים להלכה להפריש מעשר עני בפירות נכרים שבארץ ישראל בשביעית.

## מד. האם שייך לנהוג בתרתו לקולא

### או בתרתו לחומרא

#### סיכום

הנה מכל מה שנתבאר, לא שייך לנהוג בתרתו לקולא, דהיינו לא לנהוג שביעית בפירות שביעית בפירות נכרים, ומאידך לא לחייבם במעשר, דזה הוי תרתו דסתרי, דכיון שאינם הפקר אין להם הסיבה הפוטרת ממעשר, וכ"ה פשוט בש"ס ופוסקים, ואין בזה שום חולק על הב"י, ואין שום פוסק שיאמר שפטורים ממעשר מחמת השנה גם בדבר שאינו הפקר.

כתב כן בשולחן מ"מ מכלל דבריו נשמע וכו' ואין לדחות כמ"ש המורה וכו' כשאננם מובנים לנו אין לומר כן, דדחיה כזו לא שייכא למימר ע"ד מרן הקדוש ז"ל, שכל דבריו וראיותיו נגלות לנו ולבנינו ורוח ה' דיבר בו, וכל החולק על דבריו כחולק על השכינה, כמ"ש הרמ"א וכו'."

וא"כ פשוט וברור דכ"ש בדבר שמרן הב"י כתבו בבית יוסף ובכמה תשובות בתוקף ועוז, ולחם ע"ז במשך ל"ד שנים, והוציא פסק דין כתוב וחתום, והכריז בנידוי שכולם יעשרו את הפירות, והרמ"א פסק כמותו בשו"ע, והנה"כ מסכימים עמם, בודאי ובודאי שלא עלה על קצה דעתו של מהר"ם מזרחי לנטות מפסק הב"י לא בענין פטור השביעית ולא בענין חיוב המעשרות, אלא כאמור שלא נדפסו עדיין תשובות הב"י שבספר אבקת רוכל בזמנו.

ובפרקים הקודמים נתבאר ג"כ שלא שייך לנהוג גם בתרתי לחומרא דהיינו גם לשמור קדושת שביעית וגם לחייב במעשר, דהוי תרתי דסתרי, דאם יש עליהן קדושת שביעית מוכרח שהן הפקר והפקר פטור מן המעשר, דלא שייך קדושת שביעית בלי הפקר.

שחזר בו, והבין שחזר בו רק מחיוב המעשר אבל לא מפטור השביעית והוי תרתי לקולא, (וגם זה תמוה לחשוב כך, שהרי בשו"ע כתב "כולה הפקר" שהפטור הוא מחמת ההפקר), וכיון שסבר שזהו הכרעת הב"י לכן פסק כך, וכמ"ש להדיא: "וזהו כסברת מרן שקיבלנו הוראותיו והוא מכריע כנגד כולם", ובזמנם עדיין לא נדפס האבקת רוכל, אבל אחר שנתברר בלי ספק שהב"י לא חזר אף מחיוב המעשרות וששתשובותיו כתב אחרי השו"ע מה שייך להביא את דברי מהר"ם מזרחי והשדה הארץ למעשה, כשכותבים להדיא "שקבלנו הוראותיו", וצריכים לנהוג לגמרי כהב"י, וכ"ש שנתברר שאין כלל שיטת מבי"ט כזה, וק"ו כשהוא לחומרא.

ועי' בתשובה נוספת של מהר"ם מזרחי שנדפסה בשו"ת קרית מלך רב (להר"י נבון בן המחנה אפרים) ח"א סי' ג' בדין מתנת שכ"מ, וז"ל: "הרי דמרן הקדוש ס"ל וכו' ואף שמור"ם חלק עליו ואמר שבאו דברי שנינו לפני מהר"ם מפאדוואה ז"ל והסכים לסברתי, מ"מ מאן לימא לן שמרן הקדוש ז"ל הודה לדבריו, וכל עוד שלא מצינו חזרה בדברי מרן ז"ל בהדיא, כוונתה ניקום ואין לנו אלא דברי בן עמרם וכו' ואע"פ שלא

### מה. קבלת הוראת הב"י והרמ"א

אחרי שנתבררו דברי מהר"ם מזרחי ושדה הארץ, שכל מה שהצדיק לנהוג בתרתי לקולא הוא רק בגלל שסברו שכך פסק הב"י, שעדיין לא נדפס שו"ת אבקת רוכל בזמנם, ושלכן כתבו שנוהגים כהב"י "שקיבלו הוראותיו, והוא מכריע נגד כולם", כדאי להאריך בנושא זה, מאחר שבדורינו הולכים ומשתכחים דברים שהיו כ"כ פשוטים ומוסכמים אצל אבות אבותינו ורבותינו במשך הרבה דורות, שכלל ישראל קיימו וקיבלו עליהם ועל זרעם את הוראות מרן הב"י, והאשכנזים הוסיפו וקיבלו עליהם גם את הוראות מרן הרמ"א, ובמקום שחלוקים זה עם זה, נוהגים הספרדים כהב"י והאשכנזים כהרמ"א.

קבלה זו מוסכמת ומובאת בכל דברי הפוסקים, בהדגשה שנגד פסקיהם אין חשבונות של רוב ומיעוט, ואפי' אלף פוסקים חולקים עליהם הלכה כמותם, וכ"ש שאין חישובים של מסתבר או מובן יותר או פחות. (חוץ מדברים מסוימים שנושאי כליהם חלוקים עליהם).

להלן מובאים חלק מלקט מתוך דברי הפוסקים הכותבים זאת, חלק קטן מהם נמצאים בספרי כללי הפסק, ורוב רובם של הדברים הם מתוך עיון בספרי ההלכה והשו"ת של הפוסקים הקדמונים, והרבה יותר ממה שכתוב כאן כתובים בספרי הפוסקים, ואי אפשר להביא הכל, אך די בחלק מה שהובא כדי לידע ולהודיע את אחד מיסודות כללי פסקי ההלכה שבכל הדורות שהשגיחו שלא יתערער ח"ו סמכותו של השו"ע בעם ישראל.

וברור בכל הפוסקים שבדברים שהרמ"א אינו מגיה על השו"ע הוא מסכים עמו, וכ"ש כשמסכים בפירוש, וכל מה שמגיה הוא עפ"י מה שנהגו אחרת באשכנז, אבל בשאר דברים כותב בשו"ת הרמ"א סי' מ"ח אל הב"י, וז"ל: "חלילה להמרות את דברי מכ"ת דמר, וכל החולק עליו כחולק על השכינה", וכ"כ התומים על הב"י והרמ"א, בקיצור תקפו כהן סעיף קכ"ד, וז"ל: "כי הכל בכתב מיד ה' השכיל על ידם ורוח ה' נוססה בקרבם להיות לשונם מכוון להלכה וכו' ולכן ח"ו לומר קים לי נגד הב"י והרמ"א" וכ"כ הפמ"ג יו"ד סי' מ"ח שפ"ד סקכ"ה, וז"ל: "הלא נודע שחיבורו על פי רוח הקודש חיבר בלתי ספק". וכ"כ בברכת יוסף ח"ב אות ו' ובדברי חיים יו"ד סי' ק"ה וכ"כ היעב"ץ במור וקציעה סי' קי"ז: "דמריה סייעיה ומשימא אסכימו עליה", וכ"כ בשו"ת אור גדול להגדול ממניסק סי' כ"ז: "רוח ה' נוססה אצל הרב המשביר לכל בית ישראל לכון להלכה", וכ"כ בהקדמת השאלת דוד לר"ד מקרלין, דבהרבה ענינים רואים איך שמשמים כיוונו את הב"י להגיע אל פסק האמת "אשר הוא גברא דאסכים שמיא על ידיה".

וכ"כ מהר"ח פלאגי בספר גנוזי חיים: "שאינן לטעון על הב"י שאין דבריו מובנים, כי רוח ה' דיבר בו והחולק עליו כחולק על השכינה" וכן הביא בשו"ת שתי הלחם להר"מ חגיז סי' א' וכ"כ מהר"ם מזרחי שהובא לעיל, וידועים דברי המלאך המגיד אל הב"י, בספרו מגיד מישרים פר' ואתחנן ועוד מקומות, שפסקו הוא כהלכה למשה מסיני והקב"ה מסכים על ידו.

וגם על הרמ"א כתב בשו"ת רבי אליהו גוטמכר מגרידיץ אהע"ז סי' א': "ויש לראות עד כמה כתב הרמ"א ברוח הקודש, שהראה במשמעות דבריו כוונות מיוחדות".

וראה בספר מחשבות חרוץ לרבי צדוק הכהן מלובלין בתחילתו וז"ל: "ובכתב ה' עליו השכיל בחיבור השולחן ערוך והגהותיו, שנתקבל בכל ישראל לספר פסק בדורותינו בכל משפטי התורה והנהגת

כלל זה שקיבלנו הוראות הב"י הוא מוסכם על כל הפוסקים, וכאשר גם הרמ"א הצטרף לפסקו ופסק להדיא בהגהותיו לשו"ע דפירות נכרים חייבים במעשר, והביאו משם הב"י מכיון שאין עליהן קדושת שביעית, הרי שהן הספרדים והן האשכנזים קיבלו את הפסק הזה של הב"י והרמ"א, וחייבים מדינא במעשר.

וכן כותב הב"י בעצמו באבקת רוכל סי' י"ז על הפוסקים של בית דינו: "והנה בזמן הזה ב"ד העיר הזאת מומחה לרבים וגדול בחכמה ובמנין מכל המקומות ששמענו שומעם, ומארבע כנפות הארץ ירוצו להם שאלותם, ואחר דברי תשובתם לא ישובו, וכיון שכן דין ב"ד הגדול יש להם". ואל המבי"ט כותב הב"י בקונטרס מים שאין להם סוף: "וזכורני שבימים הראשונים אשר היו טובים מאלה לא היה תוקע עצמו לדבר אחד, והיה נשמע לדבריי ולדברי חבריי ביותר, ועתה מה ראה כי הניח דרכו הטוב והלך בדרך אחר, הלא טוב לו להחזיר בדרכו הראשון כי הוא תפארתו ותהלתו".

ובספר הזכרונות למהר"ש אבוהב זכרון רביעי פ"ג: "ובראשם הרב המופלא המזכה את הרבים מרנא ורבנא יוסף קאר"ו זצוקלה"ה, הן הם תקיפי דארעא דישראל, אשריהם ואשרי חלקם אשר בחייהם ובמותם לא נפרדו מארצות החיים ומשם מצודתם פרוסה על אחיהם שבגולה לפקח על עסקי התורה והמצוות ולגדור פרצות בית ודת, תורת אמת היתה בפייהם ובלבבם ללמוד וללמד לשמור ולעשות".

ובשה"ג לחיד"א הביא קבלה מזקני תורה ויראה ששמעו מפה קדוש מהר"ח אבואלעפיא כי כל שיעשה כפסק מרן הנה הוא עשה כמאתים רבנים שבדורו, ויש שנתנו סימן כי מר"ן הוא ר"ת מאתים רבנים נסמך, עוד הביא כי מהר"י בן לב שהיה זקן יותר מהב"י הסיק שמן השמים רוצים שספר ב"י יתפשט בעולם ומשמים זכו למרן ואף מביאו בשו"ת מהר"י בן לב ח"ד סי' כ"ד: "וזאת התשובה כתב אותה הרב המובהק המחבר בית יוסף", וכן שם בסי' י"ז.

רבן של בני גולה, זה דרכו בש"ע הקבוע להוראה וכו", ומדייק בלשון הב"י לידע מה היא הכרעתו.

וגם במדינות אשכנז חזינו בדברי נושאי כלי השו"ע שאף שלכו"ע היה בכוחם הגדול לחלוק על השו"ע, אך ראו בקבלת פסקי השו"ע יסוד התורה וההלכה, כמ"ש הב"ח בפסקי ההוראה שבראש יו"ד: "עוד יש מקום עיון בשו"ע במקומות שלא הכריע הרב בית יוסף לפסוק וכו' וצריכין אנו למודעי היאך יש לנהוג בהוראה זו", הרי שבמקומות שהכריע הב"י אין שום ספק שכך צריך לנהוג, והש"ך ביו"ד סוף סי' רמ"ב מביא את כל לשונו של הרמ"ע מפאנו דלעיל, וכן הביא דבריו בח"מ אבהע"ז סי' א' בהגהת בנו ובשו"ת עבודת הגרשוני סי' קי"ד, וכולם דייקו בלשונו של הב"י מהו הפסק למעשה, ובהקדמת הש"ך על יו"ד, הגם שהיה בכוחו לחלוק, כותב ומשביע את הקורא בספרו שלמעשה לא יזוז מפסק הב"י והרמ"א, ושכתב דבריו רק דרך פלפול ומשא ומתן, ובפתיחת ספרו גבורת אנשים על אף שבנושא ההוא חולק עליהם בראיות מוכרחות, אך כותב בהקדמה שנוהגים כהכרעתם בכל דבר, ולהלן מובא מדבריו בתקפו כהן שכך קיבלנו על עצמינו לנהוג כהוראתם. (וזה כתבו נו"כ השו"ע שהפוסקים ראו בהכרעתם כגמר ההכרעה של השו"ע).

וכ"כ הפנים מאירות תלמיד המג"א ובן אחרותו של הש"ך בהקדמתו: "גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שגם בעיני היה קשה, וצער גדול היה לי בדבר זה שהוכרחתי לפעמים להשיב על הגדולים, ותמיד לבי דואג בקרבי וכו' ולא כתבתי ללמוד ממני הלכה למעשה וכו' והדין חוזר לסיני, זה רב יוסף המשביר הגדול, אשר הוא לנו לפתח עינים להורות לנו דרך החיים, ובארנו של משה אשר יצק על ידו מים, הגאון עוזינו מהור"ר משה איסרליש, ואני לא כתבתי אלא דרך משא ומתן כתלמיד היושב לפני רבו". ובשו"ת שם ח"ב סי' קכ"א דהמורה נגד הרמ"א צריך סליחה וכפרה.

האדם על פי התורה, ודאי לא באו דבריהם במקרה, וה' יתברך שלח את רוחו עליהם להיות כל דבריהם מכוונים גם מה שלא כיוונו הם, כי לא יעזוב ה' את חסידיו, ובענין חיבור כזה הנתקבל בכלל ישראל, וכבר העיר מזה באורים ותומים בקיצור תקפו כהן, והוא אמת וצדק בלתי ספק כי כל דבריהם מכוונים ברוח הקודש וכו'. ובאמצע הספר כותב: "שמלאכת שמים הצליח בידם להתקבל לפסק, עד שכל דבריהם אצלנו תורה שלימה ובכלל תורה שבעל פה וכו' שהוא ממש דוגמת התורה שבכתב, כי כולם מרועה אחד ניתנו והכל ברוח הקודש, ולא בא שום דבר על צד המקרה וההזדמן".

ובאשל אברהם מבוטשאט או"ח סי' רפ"ה: "וידוע מש"כ בסידור הק' של מוהר"ר יעב"ץ ז"ל שהש"ע הקדוש נתחבר ברוח הקודש".

וכבר בדורו של הב"י קבלו עליהו את הוראותיו, כמ"ש מהראנ"ח רבה של קושטא בח"א סי' ק"ט וז"ל: "וכבר נתקבל הרב עלינו במקומינו לרב ללכת אחר הוראותיו", וכתב שם שאפי' בידי ממונות אפשר להוציא מיד המוחזק, ואינו יכול לטעון קים לי נגד הכרעת הב"י.

ובשו"ת הלכות קטנות סי' קפ"ב כתב את הקבלה הזאת, ובהוספת בנו מהר"ם חגיז שם מביא בשם זקינו הרב המג"ן רבי משה גאלנטי רבה של ירושלים שבזמנו התאספו חכמי צפת עם חכמי ירושלים וחידשו את הקבלה שלא לזוז מהוראות הב"י, ואפי' באלף לא בטיל, וכ"כ בכללי קים לי לבעל חשק שלמה הקדמון.

וגם במדינות הרחוקות נתקבל הב"י כבר בדורו לפוסק של עם ישראל, כמ"ש מהר"א ששון שהיה בשאלוניקי, בשו"ת תורת אמת סי' ע"ד: "וכפי האמת יש לנו לנטות אחרי הבנת הרב מהר"י קארו ז"ל שהוא המאיר עינינו בכל תורתנו התמימה".

והרמ"ע מפאנו שהיה באיטליא, כותב בשו"ת שלו סי' צ"ז: "דע כי המחבר ההוא

ובשו"ת רבי יצחק מלאטש מאיטליא, שהיה הפוסק להדפיס את הזוהר הק' במנטובה (וראה בש"ה"ג ערך חשק שלמה מדברי האריז"ל על גדולתו) כותב אגרת אזהרה לאחד ממדינתו שיציית לפסק מרן הב"י ובית דינו, וז"ל: "כבד את אביך, אבוהון דבני הגולה הגאון כמהר"ר יוסף קארו יצ"ו, ואת אמ"ך לרבות ת"ח גאוני עולם וכו'".

ובשו"ת רבי בצלאל אשכנזי בעל שיטה מקובצת שהיה בן דורו של הב"י במצרים בס"י ל' כותב: "והרב המובהק פאר זמננו מהר"י קארו ז"ל בספרו וכו'", ומשנהו הג"ר רבי אברהם מונסון כותב שם בס"י כ"ג: "וכבר הורה זקן רבן של ישראל מהור"ר יוסף קארו וכו' מאחר שהרב נוטה לפסול וכו' אי נמי מספקא ליה וכו' מאן רב גובריה בימים אלה לומר לדידי פשיטא לי וכו'".

ובהקדמת ספר שתילי זיתים מקדמוני רבני תימן כותב: "שכבר נתפשטו דיני הש"ע ומנהגיו בכל הארצות, וכל הפוסקים האחרונים ז"ל אינם קוראים לו אלא בשם מרן, להודיעך כי הוא מרא דארעא, וכ"ש בארץ הזאת ארץ התימן וכו'".

ובשו"ת מהר"י באסן בזמן המהרי"ט בס"י ק"נ כותב: "לסברת מהר"י קארו ז"ל כי הוא נטה אחרי סברת הר"י הלוי להלכה כנראה מספר ש"ע וכו' וא"כ בטלה דעתו, וכל מה שכתבתי לאפס ותוהו נחשב הוא, ומי יורה הפך דעתו ז"ל, אע"פ שהדברים שכתבנו נכונים בטעמם לפי דעתי הקצרה, מי כמוהו מורה אליו תשמעון".

ובשו"ת רבינו יוסף בן עזרא בעל משא מלך תלמיד מהרשד"ם ס"י י"ב: "שבעת ראיתי תמיהתך על הרב מוהרי"ק זלה"ה נפלאתי מכ"ת איך שלחת ידך במשיח ה' וכו'".

ובשו"ת מהרש"ך מגדולי ישראל בחי' הב"י והיה בשאלוניקי מסתמך על הכרעותיו של הב"י, כגון בח"א ס"י ע"א: "דבענין מסירת מודעא על מכר וכו' רבו מספר הדעות והמחלוקות, ואפריין נמטייה

ועי' בשו"ת צמח צדק הקדמון חברו של הט"ז בס"י קי"ג שמביא פסק של הב"י, אף שלא כתבו בב"י ובשו"ע אלא בשו"ת שלו, ומסיים: "ומי לנו גדול בין האחרונים מהרב ב"י שהאיר עינינו באור תורתו באור ה' ובאורו אנו הולכים וכו' ופסק כן להדיא וכו' תו אין לפקפק ויכולים להתיר לכתחילה וכו'", וע"ע להלן מדבריו.

גם במדינת אלג'יר שבאפריקא כותב רבי שלמה דוראן נכד התשב"ץ רבה של המדינה בזמן הב"י, בחוט המשולש שבשו"ת תשב"ץ ח"ד, הטור הראשון ס"י ל"א, וז"ל: "הנה דעתו של בעל השולחן ערוך ז"ל שהוא אחרון הגאונים והרבנים ועליו אנו סומכין בכל גלילותינו וכו' אין לנו לסמוך אלא על דעתו הוא עליו השלום", ומכנהו "בעל השולחן אשר לפני ה'".

ורבי יהודה בן עטר במרוקו כותב בס"י מ"ט: "ומי הוא זה שלא יפסוק כהרב ב"י".

ובשו"ת משאת בנימין, תלמיד הרמ"א, ס"י צ"ה כותב על מי שהקשה על הב"י: "דברי הרב ב"י נכונים ומחזירים וחלילה לנו לחשוב מחשבות על הרב הגדול שמימיו אנו שותין". ובתשובת בנו רבי אברהם שנדפסה שם, כותב: "ואני פליאה נשגבה בעיני היאך חשב מכ"ת על הרב ר' יוסף קארו ז"ל שהוא אורו של עולם כזאת".

ורבי שמואל יהודה בנו של מהר"ם פדווה בדרשותיו דרוש י' כותב על מרן הב"י: "כי בכל מדינה ומדינה, עיר וכפר, נתפשטו ספריו וכו' לא היה חכם בצפת או באר"י לבד, רק בכל הארץ וכו' כי הוא היה אב ב"ד ושקול בדורו כנגד הסנהדרין".

ובשו"ת מהר"ם פרוניצאלו בדורו של הב"י ס"י קי"ט: "ואף כי לרש"י ורשב"א אין וכו' החכם קארו הכריע שם כדברי הטור", ובס"י צ"ו: "גם ראיתי מ"ש הגאון הזקן הזה וז"ל אחרי כתבי כנ"ל הקרה ה' לפני תשובות מיימוניות וכו' והנה תזכירהו שלא ראה שמהר"י קארו נר"י שהוא גדול ממנו בחכמה ובשנים דחה תשובת מהר"ם וכו'", ושוב א"א לסמוך על מהר"ם.

כמותו נ"ע וכו' דהם לא קבלוהו עליהם מכח גדולתם שהיו שוים לו וכו' עיינו בפסקי הש"ע ובאיזה פסקים לא הסכימה דעתם עם דעת מרן וכו' שהם סוברים להיפך, ועל השאר גזרו אומר שיעשו כהוראת מרן, ועשו זה מחשש שמא יבואו דרא דיתמי כמונו היום ואיש הישר בעיניו יעשה וכו' ומה שלא נהגו הם אנו נגררים אחר פסקי מרן, עוד כתב שם: "דהקבלה היה כפי מה שנראה למרן הגם שהוא יחידים נגד רבים וכו' קבלנו הוראות השו"ע הגם שיהיה יחיד נגד רבים, וא"כ איפה מה יתן ומה יוסיף במה שראה החכם החדש בראיות נגד פסק מרן". ושם בסי' ה': "והגם דהפר"ח מסיק לאסור נגד מרן וכו' מ"מ אנן קי"ל כדעת מרן שקבלנו הוראותיו ובפרט באיסור והיתר".

ובשו"ת דברי ריבון למהר"י אדרבי בחייו של ה"ב"י מסתמך על הכרעותיו של ה"ב"י, כגון בסי' ר"ח: "וכתב הה"ר יוסף קארו נר"ו דכיון דהרי"ף והרמב"ם מסכימים לדעת אחת הכי נקטינן, וכיון שכן וכו'", ובסי' רפ"ז: "ואע"ג שכתב מהר"י וויל וכו' י"ל שכבר מהררי"ק נר"ו בטור וכו' דחה סברא זו וכו'".

ובשו"ת הרמ"א סי' מ"ח כותב: "מוריני ורבינו יוסף קארו יצ"ו אשר מימיו אנו שותים מקנקנו וכדו וכו' נשיא אלקים בתוכנו וכו' ועליו יש לסמוך באיסור דאורייתא כ"ש בממון הקל" ועי' לעיל עוד מדבריו שהחולק על ה"ב"י כחולק על השכינה, ומה שחולק הרמ"א הוא בדברים שהאשכנזים נוהגים כחכמי אשכנז.

והג"ר משה ורנק אשכנזי מגדולי הדור בירושלים בזמן ה"ב"י כותב באב"ק ר סי' ע"א: "משנתו קב ונקי ובלתי ספק הלכה כמותו בכל מקום".

והכנה"ג במהדו"ב חו"מ סוף סי' ס': "וכבר קיבלנו עלינו כולנו לדון עפ"י הוראותיו אפילו להוציא ממון".

ובשו"ת פרח מטה אהרן ח"א סי' מ"ד ובח"ב סי' ל"ג: "שכבר קיבלנו הוראותיו

למהררי"ק נר"ו אשר סדרן לפנינו כשולחן ערוך לפני האדם וכו' ונראה לענ"ד דמהרר"י קארו נר"ו תופש סברת רבנו חננאל, כפי הנראה ממה שכתב וכו' ואם איתא דסבירא ליה לרב נר"ו כסברת מהר"ם וראב"ה יפרש וכו' א"כ משמע דס"ל לרב דליתא לסברת מהר"ם וראב"ה וכו'", ובסי' ק': "וכתב הרב הגדול מהרר"י קארו זלה"ה וכו' הלכך כהני רבוותא דשרו נקטינן עכ"ל, באופן דאין לפקפק בשריותא דהאי איתתא". ובסי' א' כשהתקשה בלשון ה"ב"י כותב: "אבל לפירוש הרב הגדול והקדוש נר"ו איני יכול להלום כלל מזה הלשון, הן אמת כי בראותי לשונו נשתוממתי כשעה חדא ואמרתני אני בלבי מי יתן לי נגרי דפרזלא או אבר כיונה לעוף בידידות משכנותיו ויערכוהו ויגידוהו לי, אולי יתעשת האלקים לי ודרך תבונת כוונת לשונו יודיעני".

גם בשו"ת מהרשד"ם רואים איך שנתפשט חיבור ה"ב"י מיד עם הופעתו ונתקבל כמכריע להלכה בעולם, עי"ש בחו"מ סי' רנ"ז לשון השואלים: "למדנו רבינו הדין עם מי ומה היא סברת ב"י, והמהרשד"ם בתוך דברי תשובתו כותב: "ועל זה כתב ה"ב"י וכו' א"כ נראה מדברי ה"ב"י וכו'", ועל השאלות הנוספות ששאלו שם כותב: "ולא הוצרכתי לכתוב מה היא סברת ב"י ז"ל בדינים אלו, שלדעתי כן הסכמתו כמו שכתבתי", ובסי' רנ"ט מביא מחלוקת רבו מהר"י טייטאצאק עם הרד"ק, וכותב עליהם שמפני שבחייהם עדיין לא נדפס ה"ב"י יתכן שלא ראו כל הסברות בזה, אבל אילו היה נדפס בזמנם ודאי שהיו לומדים את הספר. (וע"ע בחו"מ סי' א' ובחלק יו"ד סי' ר"כ באמצע התשובה שהגן על ה"ב"י נגד המבי"ט), ובודאי שיש דברים שהוא חולק על ה"ב"י אלא שבכללות נתקבלו הכרעותיו בעולם.

וראה בזה בשו"ת מעט מים להג"ר אברהם הכהן משאלוניקי או"ח סי' כ"ד: "כי כבר נודע דבזמן שנתפשט הש"ע היו בעיר הזאת (שאלוניקי) כמה גאוני עולם ה"ה המהרשד"ם וכמה חברים ותלמידים



ובשו"ת רבינו אליעזר בן ארחא רבה של חברון בזמן מהרי"ט בסי' י"ח: "ועלייהו סמכינן דכבר הורה זקן הרב מוהרי"ק זלה"ה דפסק הלכה כמותם וכו' ואין לנו להתחכם יותר ממה שהורה הרב מוהרי"ק דאפילו לא חשש לכתוב סברת האוסרים, ומפיו אנו חיים".

והג"ר אהרן אזוביב מרבני מצרים בזמן מהר"ם בן חביב, בשו"ת הנ"ל סי' כ"ט: "ומוהרי" קארו ז"ל דרובא דעלמא קיימא להו כוותיה בכל ענין מפני שדבריו ברים ומבוררים מנופים ב"ג נפה וכו'".

ובשו"ת דברי רננה להג"ר נתן נטע כהנא אב"ד אוסטראה בדור שאחרי הב"י סי' ב' על מה שרצה השואל להדחיק בדברי הטור ושו"ע שלא יוסתרו מדברי הגמ', וכותב לו: "דברי רבינו בהטור ובשו"ע ככתבן וכפשטן ואעפ"כ חלילה לחשוב אותם כטועים וכו' אשר להם חשיכה כאורה מנהירא להם, שבילי דנהרדעא כשבילי דמתא, בפלפול ובחריפתא, אשלי רברכתא".

ובשו"ת מהרי"ף להג"ר יעקב פראג"י אב"ד אלכסנדריא בזמן מהר"ם בן חביב בסי' ס"א: "ושבח לא-ל יתברך והודאה לשמו הגדול אנן אית לן רב שנסמוך עליו ודרכינו בטוחה מכל סכנה וסלולה ומסוקלת מכל אבן מכשול, הלא הוא רבינו הגדול רבן של כל ישראל מוהרי" קארו זלה"ה וכו' וכ"ש עתה שכל גלילות ישראל כבר קבלו עליהם דברי מרן אין לזוז מהם וכו' שעתה מורינו הרב רבי יוסף קארו זלה"ה קבלו דעתו כל גלילות ישראל".

ובשו"ת אדמת קודש למהר"ם מזרחי חו"מ סי' נ"ז: "דון מינה חכמת מרן הנפלאה ודעתו הרחבה מני ים ולבו פתוח כפתחו של אולם וכו' אשר הדור שצדיק זה היה שרוי בתוכו". וביו"ד סי' י"ח: "שקבלו היהודים עליהם ועל זרעם הוראותיו הטהורות דמרן הקדוש".

ובשו"ת קרית מלך רב להג"ר יהודה נבון בנו של המחנה אפרים ח"א סי' ג' הובא תשובת מהר"ם מזרחי רבה של ירושלים

של הרב הגדול מהר"י בית יוסף בכל מקומותינו בפרט בדיני איסור והיתר".

ובשו"ת מהר"ם בן חביב יו"ד סי' ק"ו: "ולפי מה שכתב מעכ"ת נר"ו לדחות ראית ראבי"ה נמצא שרוצה לחלוק על מרן בש"ע וכו' וזה תמיהא גדולה, דאיך עלה על דעת מעכ"ת לחלוק על מרן בש"ע דפסק כראבי"ה". ובסי' ק"ט: "וא"כ יש לתמוה על הרב הפוסק נר"ו איך החליט הדבר וכו' היפך דברי מרן וכו' וידוע דכל ההוראות ובפרט בארץ הצבי ובמצרים וסביבותיה מפי מרן אנו חיים".

ובשו"ת גינת ורדים חו"מ כלל ה' סי' ה': "והראה לי תשובה מהרב מהר"י קארו וכו' ולא חש כלל למידי, ומי כמוהו מורה ואבי התעודה וידוע במנהגם של ישראל כמוהו, ה"ה הרב המשביר בר לכל בית יוסף וכו' יהיה מה שיהיה כבר נפסקה הלכה מפי הב"י ומינה לא תזוז".

ובשו"ת פרח שושן להג"ר ישועה זיין מחכמי ירושלים בשנות הת' או"ח כלל ב' סי' ב': "ולענין הלכה לא קיי"ל כוותיה בהא, דאנו אין לנו אלא דברי מרן השו"ע ומפיו אנו חיים, וכיון שלא הוזכרה הסברה בש"ע נראה דלא ס"ל הכי".

והג"ר נתנאל לוי מפזארו בשו"ת שמש צדקה יו"ד סי' מ"ד: "כי אני כמו בן ארבעים שנה וכו' ועל רוב הוראותי אני סומך על הרב ב"י".

והג"ר יוסף אלמושנינו בעל עדות ביהוסף בתשובה שבשו"ת פני משה ח"ג סי' ס"א בד"ת של דון אברבנאל כותב: "וגם אני בעניותי כתבתי במקום אחר שדברי מאורן של ישראל ב"י הם אמת וכו' דדברי ב"י שרירין וקיימין כיתד התקועה וכו' דכתב המאור הקדוש ב"י וכו'".

ובשו"ת מים חיים להג"ר רפאל מילדולה אב"ד באיונה בצרפת בשנות הת' אהע"ז סי' ל"ז: "ועשה עיקר מפסק מוהרי" קארו ז"ל אשר מימיו אנו שותים והוא עמוד הוראתינו לכל תפוצות ישראל".

והובא חלק מלשונו לעיל בפרק הקודם, וסיום דבריו הוא: "נמצא לפי דברי מרן וכו' ואעפ"י שמהרמ"א ז"ל דחה דבריו אלו בראיות חזקות כראי מוצק מ"מ לענין מעשה לא מלאו לבו לעשות מעשה נגד פסק מרן הקדוש, א"כ הרי ב' שרי צבאות ישראל אשר הבית נכון עליהם וכו'", והר"י נבון בתשובתו כותב דק"ל כמרן במה שפוסק בשו"ע או אפי' בתשובה עיי"ש.

ובשו"ת בתי כהונה רבה של ירושלים תלמיד הפר"ח סי' י"ח: "דכל מילי דידן עבדינן כוותיה דמרן ז"ל בשו"ע". ובפתח הדבר סי' של"ט ס"ה בהשמטות מביא בשמו דאזלינן בתר מרן גם לקולא.

ובשו"ת מהר"י קצבי בזמן מהרי"ט סי' י': "מאחר שהסכימה דעת מרן מהריק"א להקל בדבר, מי לנו גדול מיוסף רבן של ישראל וכו' ואף שדברי מרן ז"ל תמוהים בעינינו נתלה הדבר בקוצר דעתנו וכו' הנה כי כן דברי מרן ושיחתו הנזכר צריכה תלמוד לענ"ד, ועם כל זה לענין הדין מפיו אנו חיים ואין לנו לנטות מדבריו ימין ושמאל". ובסי' י"ז: "על מה שהקשה וכו' למרן ב"י וכו' הדבר קשה לשמוע ואין הפה יכול לדבר על הרב ז"ל דאישתמיט מיניה ומי לנו גדול מיוסף גלי עמיקתא ומסתתרא".

ובשו"ת מהר"ש הלוי משאלוניקי בזמן מהרי"ט או"ח סי' א': "אנחנו ההולכים אחר עקבות הרב הגדול בית יוסף אין לנו לעשות אלא כפי דעתו וסברתו".

ובשו"ת פרי הארץ להג"ר ישראל מאיר מזרחי רבה של ירושלים ח"ב חו"מ סי' ח': "לדידי חזי לי דמאחר דמרן הב"י אשר מימיו אנו שותין בכל תפוצות ישראל וכו' ואחריו נגרר מור"ם בהגה, מאן ספין ומאן רקיע לפסוק היפך ממנו וכו' וכוותיה נקטינן להלכה ולמעשה, ולא שייך בזה לדון המוציא מחברו עליו הראיה דאין לך ראיה גדולה מזו אחרי שמרן בב"י ס"ל כן בפשיטות אליו אנו שומעין להלכה ולמעשה".

ובשו"ת נחפה בכסף אב"ד ירושלים ורבו של הרחיד"א ח"ב יו"ד סי' ד': "ובאתרא דידן דקבלו הוראות מרן פשיטא ודאי דיש להתיר", ובחו"מ סי' א' הראשון: "אין אנו דנין בטענת קים לי היפך סברת מרן, וכיון שדברי מרן בש"ע וכו' אין לזכות לשמעון בטענת קים לי אפי' היה ברור דאיכא ג' וד' פוסקים דס"ל כסברת המבי"ט, כיון שלדעת מרן חייב". וביו"ד סי' ז': תשובת מהר"י מזרחי: "הרי זה היפך דעת מרן וכו' ומי כמוהו מורה ידיעתו מכרעת, ולא קי"ל כהמבי"ט נגד דעתו של מרן ז"ל".

ובשו"ת זרע אנשים סי' פ' תשובה מהג"ר יעקב מאיו מחכמי איטליא בזמן מהרי"ט: "הפוסק האחרון, אחרון חביב רועינו אבינו יוסף הצדיק וכו' מוהריק"א שהוא הפוסק האחרון שהכל מימיו שותים ושמיחים". "השו"ע אשר מימיו שותים בכל ישראל ויוסף הוא השליט".

ובשו"ת מהרח"ש ח"ב סי' כ"א תשובת הג"ר עזריה יהושע: "אך מ"מ כבר הורה זקן מורינו ה"ה רבן של ישראל מוהריק"א ז"ל דדברי המרדכי נדחו הכי נקטינן, גם ראיתי אחרי רואי להרב בעל המפה דכתב כן בפשיטות".

והג"ר חסדאי פרחיא הכהן בעל תורת חסד, בשו"ת מהרח"ש תורת משה סי' ו': "ואעפ"י שהריב"ש מחמיר, כבר ראה הרב ב"י דבריו ועם כל זה כתב דהבא להתיר ולהקל אין מוחין בידו וכו' ואע"פ שראיתי למוהרש"ך סי' ק"א נטה להחמיר לפי שסמך על דברי הריב"ש, אין לנו אלא דברי הרב ב"י, שעל פי הוראותיו אנו חיים בדיני איסור והיתר, וכ"ש במילי דרבנן".

ובשו"ת רבי יצחק אלגזי אב"ד איזמיר תלמיד הכנה"ג סי' כ"ג: "דמי לנו גדול מהרב ב"י ז"ל והסכים לומר וכו' ובודאי כי תורת אמת היתה בפיהו והכרעתו מכרעת וכו' דדברי הרב ב"י ז"ל הם אמת וצדק והכרעתו מכרעת את כל העולם כולו".

ובשו"ת בית דינו של שלמה למהר"ש לאניאדו רבה של ארם צובה (סוריא) יו"ד

עלינו לקבל דבריו דבתריה גרירן וכו' ולדעת רבים ונכבדים וכו' אך מה נעשה דבתריה דמרן ז"ל גרירן וכו', ובסי' ט"ו: "ורבים מן האחרונים תמהו עליו וכו' ואנו אין לנו אלא דברי מרן הואיל ונפק מפומיה".

ובשו"ת משאת משה להג"ר משה ישראל אב"ד רודוס אבי בעל קול אליהו, ונו"נ עם המשנה למלך ומחנה אפרים, אהע"ז סי' מ"ו: "ומיהו אנן בדין צריכים אנו לצאת י"ח מרן מוהריק"א וכו' ואע"פ שדברי הגדולים לא מכרעי הכי וכו' מאן חשיב למיעבד עובדא דלא כוותיה".

ובשו"ת מגיד מראשית להג"ר חיים אלפאנדארי הזקן, אחי מהר"ח אבועלפיה ומהר"ח אלגזי מאם אחת, ונו"נ עם המהרי"ט, בסי' ג': "דאין לנו לחוש כלל וכו' במקום שיש לנו בי"ד יפה אשר בית ישראל נכון עליהם, הראשון הוא מהר"י קארו ז"ל וגדולי האחרונים כולם שנגררו אחרי בתשובותיהם", ובח"ב מבנו הג"ר יצחק סי' ב': "דמרן בשולחנו הטהור פסק וכו' ואנו קיבלנו עלינו הוראותיו כאילו מפי הגבורה שמענום".

והג"ר נפתלי כ"ץ מפוזנא בעל סמיכת חכמים בתשובה שבשו"ת חוט השני סי' צ"ו כותב: "ואשר כתבת שוב ואע"פ דב"י כתב וכו', מ"מ לא מצאתי מבואר להדיא מאין יצא לב"י וכו', כבר כתבתי דאין לזוז מהכרעת הב"י דגדול בדורו הוי ואחריו כל אדם ימשוך ומי זה ערב לבו לגשת לחלוק עליו", "ואשר כתבת שוב וז"ל ואע"ג דב"י כתב דאינו מחוור וכו' מ"מ משמע דמהר"מ איסרליש פסק כר"ת וכו' ואומר אני כי לא זו הדרך דרך בו הגאון מהרמא"י לחלוק אסתם דברי הב"י ברמז כי אם במראה ולא בחידות, ולדברך עיקר חסר מן הספר וכו' כי חס ליה למהרמא"י לשנות הכוונה בדברי הב"י עצמו וכבודו, וזה היה כעין זיוף בדבריו חלילה וכו' כנראה בספרו הגדול ב"י".

והגאון בעל קרבן נתנאל בשו"ת תורת נתנאל סי' כ"ג: "אמנם מי יקיל ראשו נגד בית יוסף בשו"ע שלו".

סי' ד': "שמרן בש"ע פסקה לההיא דהרשב"ץ, ואנן בדין פה צובה יע"א בתריה דמרן גרירן בכל הוראותיו ככל חקותיו וככל משפטיו, ואפילו כנגד רבים ואפילו לקולא, כ"ש וק"ו להחמיר", ובחו"מ סי' י"ז כותב דא"א לומר קי"ל נגדו, ובשו"ת מהר"ש לאנייאדו החדשות סי' ט"ז: "אריה שאג מי לא יירא, חלילה חלילה ולא תעשה כזאת בישראל, אנן בדין דבתריה דמרן גרירן דקבלניה עילוין בכל הוראותיו". ובסי' כ"א: "מש"כ להסתפק אי חיישינן לסברת מרן בשו"ע או דילמא פסקינן כרבים מהראשונים והאחרונים, אין כאן ספק דאנן אזלינן בתריה דקבלינהו עילוין בכל הוראותיו ואפילו נגד כל הפוסקים".

ובשו"ת מהר"י אלגזי להג"ר ישראל יעקב אלגזי רבה של ירושלים אבי מהרי"ט אלגזי, או"ח סי' ח': "דפה ירושלים ת"ו אתריה דמרן ז"ל הוא ונהגו בכל הוראותיו בין להקל בין להחמיר, וכתבתי זאת להעלותו לזכרון טוב לפני לענין מעשה לכתחילה". ובסי' כ"ו: "דלעולם אנו הולכים בשיטת מרן ז"ל בב"י ושולחנו הטהור וכו' אין המוחזק יכול לומר קים לי כנגדו וכו' ואין כאן קים לי נגד פסק מרן ז"ל".

והג"ר רפאל שלמה צרור רבה של אלג'יר בזמן מהר"ם בן חביב, וחיבר שו"ת פרי צדיק, כותב תלמידו הג"ר יהודה עייאש בסוף שו"ת בית יהודה מנהגי ק"ק ארג'יל: "ודרך מורי ז"ל לעולם לילך אחר הש"ע". "ודלא כסברת האחרונים וכו' דאין לנו לזוז מסברת מרן הב"י", "כיון שפוסק הדין כדעת הפוסקים שהכריעה דעתו אין עוד פתחון פה לבע"ד לחלוק ולומר קים לי כפוסקים אחרים".

ובשו"ת קול אליהו להג"ר אליהו ישראל אב"ד רודוס וירושלים או"ח סי' מ"ז: "אדתידוק מדברי הרב ב"ח לסיועי נפשיה, תידוק איפכא מדברי מרן דעליה סמכינן בכל ארצות אלו ובארצות המערב וכו' ואפי' תלמיד מתחיל לא יטעה בזה". וביו"ד סי' ל"ג: "יראה הרואה למרן ז"ל בכ"מ וכו' ואפילו אם היה מרן ז"ל יחיד בסברא זו

חכמה ה"ה הרב הגדול מוהריק"א ז"ל וכו' וכן פסק בש"ע ובודאי כי אליו תשמעו, ובסי' ל': "לית דין צריך בשש ופוק חזי מאן גברא קא חתים עליה, הרב הגאון מוהריק"א ז"ל אשר נתפשטו הוראותיו בכל מקום ומקום אשר דבר המלך מלכו של עולם ודתו מגיע, ומימיו אנו שותים ואינה צריכה לפנים (חוץ ממקום שהמנהג היה מקודם אחרת) וכו' ומוהריק"א ז"ל דנתפשטו הוראותיו בכל תפוצות ישראל דפסק כן, דטוב ויפה נאה ויאה ומתקבל הוי לילך בתריה וכו'".

ובשו"ת צדקה ומשפט להג"ר צדקה חוצין אב"ד ארם צובה בשנות הת' או"ח סי' ו': "ולא ידעו ולא יבינו שאין זה סברת מרן בש"ע שמפיו אנו חיינן על פיו יצאו ועל פיו יבואו".

ובשו"ת אהל יעקב להג"ר יעקב ששפורט (ראש הלוחמים נגד ש"צ שר"י) סי' כ"ז: "ונתקיים הכל מפי מוהר"ר קארו אשר מימיו אנו שותים ועל פי פסקיו אנו חיים בתשובותיו היקרות אשר פסק בהם ככל הנאמר, ואין אנו צריכים לחזק את בדקי ביתו המלאה והרחבה, ובפרט בשלחנו הערוך ומתוקן לכל מבקש", ובסי' י"ז: "עד שקם נביא עוד חכם עדיף האשל הגדול דכל הבאים אחריו נתלים בו, ה"ה כמוהר"ר יוסף קארו ז"ל דכל סתום לא עממוהו".

ובשו"ת מהר"ם זכות להרמ"ז תלמיד גורי האריז"ל סי' ל"ו: "די לנו שרבן של ישראל מהריק"א לא העלה דברי התוס' על שולחנו", שנדחו דבריהם. ובסי' מ"ז: "ואני פליאה דעת ממני, מנ"ל להחמיר חומרא דאתי לידי קולא במאי דלא אישתמיט לא מהר"י קארו ולא מהרמא"י לכתבו" (כדוגמת חומרת שביעית דאתי לידי קולת מעשר), ובקונטרס הכללים שלו "שודא דדיינא" מביא את הקבלה שקבלו ישראל עליהם אל הוראות הב"י נגד כולם.

ובשו"ת זרע אברהם להג"ר אברהם יצחקי ראשל"צ משנת תע"ה סי' א': "ואני אומר דשרי ליה מאריה, איך מלאו לבו לדבר על מרן רבן של ישראל שלא דקדק כראוי".

ומהר"ם מינץ מאובן ישן סי' כ"א כותב: "מי יגש למלחמה עם הב"י דקבע בשו"ע וכו'".

ובאורים גדולים להג"ר אברהם ישראל זאבי לימוד קנ"ז: "אין לנו לסמוך על אופני ספק ספיקא הנזכר וכו' להיות דאנן באתריה דמרן דפסק בשולחנו הטהור וכו' ואף אם דבריו מוקשים מהאחרונים, אנן בא"י גרינגא אבתריה דמר וקבלנו פסקיו כהלכה למשה, מעתה אין בנו כח לומר ספקא אם הלכה כהר"ן והנ"י ודעימייהו וכו' דהא גמר אומר דאין לסמוך על דבריהם בזה, ומעתה אין כאן ספק וכו'".

ובספר יהושע סי' ס"ט ונדפס גם בסוף ספר אבני מילואים לבעל קצוה"ח ח"א, כותב: "אין להתיר שכבר כתבו האחרונים וכו' שאין להתיר נגד דעת הב"י".

ובמשפט צדק לר"מ מזאלושין כותב כשיצא ספר חיי אדם, וז"ל: "אינו נכון וישר להעלים עין מלמוד בשו"ע עצמו, אשר מחברו היה רבינו הגדול קודש הקדשים האלקי בעל בית יוסף, וכפי הנראה בספר מגיד מישרים לית דין בר איניש ודמי לבר אל-הין וכו' והשני בדומה לו רבינו הקדוש אור שבעת הימים מנורה הטהורה הרמ"א, אשר מן השמים הסכימו על חיבורם, ולמה לנו לשנות לשונם הקדוש והטהור, אשר המה שקלו בפלס כל תיבה ותיבה".

ועי' שו"ת בית מאיר סוף סי' ו' דהשואל תמה על הכרעת השו"ע כשיטת יחיד נגד רבים וטען דשגגה יצאה בזה מלפני הב"י, והבית מאיר משיב לו דיש לפסוק כהשו"ע ומוסיף: "אבל דנימא שגגה יצאה מלפני השליט ב"י לא מסתבר לי כלל", דודאי ראה וידע מהחולקים, עיי"ש.

ובשו"ת זכרון יוסף יו"ד סי' ד' כתב דדיעה שלא הזכירה הב"י והרמ"א, נדחתה מהלכה וא"א לצרפה אפי' לספק ספיקא.

ובשו"ת פליטת בית יהודה לר"י לירמא תלמיד מהר"י באסאן סי' ד': "זה נלענ"ד לענין דינא, אבל כבר הורה הזקן שקנה

אחריהם כי מי יבא אחר המלך, ומה שהעלימו עין רבותינו קדושים אשר בארץ הכל במשפט אמת וישר".

ובשור"ת שער יהושע אחי הכנה"ג ותלמיד מהרי"ט חו"מ סי' ס"ד: "גם הרב מוהרי"ק שהוא בתראה ומקובל עלינו להלך אחר הוראותיו פסק כן בב"י ובחיבורו הקצר להלכה פסוקה, ואע"ג דאיכא מאן דפליג עליה מ"מ נקטינן וכו'". וביו"ד סי' ח': "והכי כתב מהר"ח וכו' וכבר נתקבל עלינו במקומינו לרב ללכת אחר הוראותיו וכו' דבנד"ד כיון שהאחרונים הכריעו דהויא רבית קצוצה, ובפרט הרב בית יוסף שכבר נתקבל עלינו לרב וכו' דלא מצי הלוח לומר קים לי".

ועי' בספר שולחן גבוה למהר"י מולכו בכללי השו"ע שבראש הספר סט"ו, שחקר ודרש בשבע חקירות, דהאי כללא דרבנן קמאי ובתראי, דקבלנו הוראותיו של מרן באיסור והיתר, הוא הן לקולא והן לחומרא, ולגבי חומרא הביא מספר מעיל שמואל שכתב: "וכבר קיבלנו עלינו הרב ב"י הוה לן כאיסור ודאי", ולגבי קולא הביא ממהר"י די בוטון בספרו עדות ביעקב סי' ג' לגבי תולעים שהב"י מקיל, וז"ל: "ואנן ודאי אבתריה דמר בכל הוראות שבאיסור והיתר גרירינן וליכא למידנא מיניה", וכן הביא מפרח מטה אהרן וגינת ורדים שכתבו זאת גם על קולותיו של הב"י. [ובודאי שרשאי כל אדם להחמיר על עצמו, אלא הכוונה כמ"ש מהרשד"ם ביו"ד סי' קצ"ב, בטעמם של חכמי צפת שהתנגדו להמחמירים בשביעית, וז"ל: "שאיין אדם רשאי להחמיר במקום דאיכא למיחש שמא יטעו ויקבעו הלכה לדורות, לפי שחותמו של הקב"ה אמת וצריך לקיים את האמת במה שהוא אמת אפילו לקולא". ובשור"ת בית יוסף דיני גיטין סי' כותב: "ואני אומר דלאו רבותא היא להחמיר במקום שהדין יכול להתברר וכו' וצא ולמד מדברי חכמי התלמוד ודברי הפוסקים חדשים גם ישנים, כמה דקדקו בכל דין להוציא הדין לאמתו אם להיתר אם לאיסור". והמבי"ט בח"א סי'

ובתשובת רבי ידידיה מונסונייגו מגדולי חכמי מרוקו שנדפסה בקובץ ארזים ב', על דבר שהמהרש"ל אוסר נגד הב"י והרמ"א, וז"ל: "דאפילו אם יהיו אלף פוסקים חולקים נגד מרן ז"ל מי יבא אחר המלך ומאן ספין עליון נורא שיחמיר על עצמו בדבר אחד שמהרש"ל מחמיר".

ובשור"ת דרכי נועם להג"ר מרדכי הלוי אב"ד מצרים אביו של הגאון בעל גינת ורדים סי' כ': "כל הדיעות וכל המחלוקות והחילוקים שיש בדין זה וכו' ואמנם דרך קצרה הוא פסק מוהר"י קארו ז"ל אשר מימיו אנו שותין והוא עמוד הוראותינו לכל תפוצות ישראל".

והג"ר יצחק איילנבורג תלמיד הב"ח ודיין בבית דינו בשור"ת הררי קדם סי' מ"ח: "ומי הוא המורה בזמנינו אנחנו צעירי הצאן שיבא לחלוק על הטושו"ע שהסכימו לדברי רש"י ורמב"ם וכו'".

והג"ר יצחק אב"ד ליסא תלמיד הב"ח בשור"ת שם סי' ס"ט: "ומעלת כבוד הרב הב"י ידוע ומפורסם שהוא רבן של כל בני הגולה ממש, שספריו נתפשטו בכל גבול ישראל מים עד ים, ותלמידיו אנחנו ומימיו אנו שותים". ובסי' ס"א: "ובעלי השו"ע קבעו זה הלכה למעשה וכו' וכדאי המה לסמוך עליהם אפי' שלא בשעת הדחק, שעליהם סומכים כל מדינת אשכנז ומדינות אלו".

ובשור"ת באר עשק תלמידים של בעלי מעבר יבק ורבי יצחק חתן הרמ"ע מפאנו בסי' ט"ז: "ואע"ג דאמרו הלך אחר בי"ד יפה, אין זה על איסור והיתר וכו' ואין לנו אלא דברי רבותינו בעלי ההוראה שנתפשט הוראותם בכל ישראל, כגון מהר"י קארו ומהר"מ איסרלס ובעל הלבושים". ובסי' י"ז: "אין לנו אלא דברי בעלי ההוראה של מהר"י קארו רבן של כל בני גולה". ובסי' נ"ח: "והאריכו בראיות זה נותן טעם וזה נותן טעם, אך לנו אין לנו אלא דברי מהר"י קארו רבן של כל בני הגולה וכו' ואחריו אף בעל המפה העלה כמוהו וכו' אין לנו להרהר

והייתי מעלים עיני מלאו דאל תטוש תורת אמך, לקיים נצור בני תורת אביך בית יוסף".

ובשורת דברי משה להג"ר חיים משה אמארליו או"ח סי' כ"ט: "והרציתי את הדברים האלו להרב א"א ה"י ואמר דכבר קיבלנו הוראותיו של מרן ז"ל אשר יאמר כי הוא זה, א"כ קי"ל דנט"ל מותר וכו'".

ומהר"י הלוי נזיר אב"ד מצרים בעל מטה יוסף בתשובה שבשורת גינת ורדים אהע"ז כלל א' סי' כ"ד: "דמאחר שהרבנים האדירים הקדושים אשר בארץ המה, ועל ראשיהם מלמעלה מרן המאיר לעולם כולו בכבודו ותהילתו מלאה הארץ, שמוכח מדבריו להדיא דלא ס"ל הכי כדכתיבנא, וטובה צפורנם של הראשונים הנ"ל מכריסן של האחרונים הגאונים שבמצרים ושכל העולם כולו, א"כ אין להשיב על דבריהם".

ועי' בחקרי לב מהדו"ב חו"מ סי' ג' סט"ו דגם אם לגבי הוצאות ממון מן המוחזק שלא יוכל לומר קים לי, קבלנו הכרעת הב"י רק בא"י ובכל סביבותיה, אבל לגבי הוראות איסור והיתר קיבלו כל ישראל הוראותיו בכל העולם, והביא דבריו בגנזי חיים למהר"ח פלאג'י. ועי' בברכ"י חו"מ סי' כ"ה בשם רבו הנחפה בכסף ובשם משאת משה, דגם בדבר שלא כתב בספרו ב"י או בשו"ע אלא רק בתשובה שלו, ג"כ קיבלנו הוראותיו, וכן נוטה יותר בשו"ת שלו חיים שאל סי' ע"ד, וכ"כ בשו"ת קרית מלך רב ח"א ס"ד, ועי' לעיל מדברי הצמח צדק הקדמון. וכ"כ השד"ח בשם מהר"ם גאלנטי ועוד הרבה פוסקים.

ובקונטרס הכללים שבשורת תעלומות לב ח"ג מסיק דכ"ה הסכמת רוב הפוסקים "וכל דיינא דדאין הפך מרן ז"ל אפי' בתשובה באתר דקבילי הוראותיו לאו דיינא הוא".

ובמחזיק ברכה או"ח סי' ל"ח באמצע השגה על המאמר מרדכי כותב: "קבלה בידינו דקמאי דקמן קבלו למרן בהוראותיו, וכה מבטינו להורות כדעת מרן".

והמאמר מרדכי שם בתשובתו כותב: "דקבלה זו שקבלו הוראות מרן ז"ל לאו

קצ"ו ובח"ג סי' ס"ח כותב שהוא היה בין המנדים להמחמירים לעשר בשאר השנים פירות גוי שנתמרחו ע"י הגוי, (והספרים עליות אליהו ומשמרת השביעית העבירו בטעות את המבי"ט לצד המחמירים, ולא נכון). וכן בשו"ת רבי בצלאל אשכנזי סי' א' שפך מרורות נגדם באופן מבהיל, והש"ך בקיצור הוראת איסור והיתר שביו"ד סוס"י רמ"ב כותב: "כשם שאסור להתיר את האסור כך אסור לאסור את המותר", ובגמ' ברכות כ"ח ולא אומר על טמא טהור ולא על טהור טמא, ובגירסת רי"ף ורא"ש: ולא על מותר אסור ולא על אסור מותר, ובוודאי הגדול לרבינו ניסים: "את אשר התרת אסרתי", וכ"ש במקום שהוא חומרא דאתי לידי קולא, כגון בשביעית דאתי לידי קולא שלא לעשר].

וכ"כ בהקדמת רב פעלים, שהקבלה היא גם לקולא, ועיי"ש בח"ב יו"ד סי' ז' שכתב: "מאחר שקיבלנו הוראת מרן, אפי' אם יבואו מאה אחרונים לחלוק עליו להתיר, אין שומעין להם, כי אנחנו מחויבים ללכת עפ"י הוראותיו מכח הקבלה שקיבלנו", חוץ מדבר שיש בו מנהג, (ובפוסקים כתבו דגם חוץ מדבר שהוא נגד האריז"ל).

ובפתח הדבר ח"ד סי' של"ט ס"ה כתב אריכות גדולה בשם הרבה מאוד גדולי הפוסקים, דקבלנו הוראות מרן הב"י בכל העולם כולו בין להקל בין להחמיר ולא הוי אפי' ספק איסור.

ובשורת ושב הכהן להג"ר רפאל הכהן מהמבורג סי' ל"ג: "לולי דמסתפינא הייתי אומר דיש להחמיר וכו' אך כיון שהטור והב"י בש"ע והרמ"א בהג"ה שאנו נגזרים תמיד אחר דבריהם בין להקל וכו' מקילין, לכן המקיל לא הפסיד", ובסי' ס': "אנו אין לנו אלא דברי הרמ"א".

והג"ר יצחק לאמפרונטי בעל פחד יצחק, בשו"ת שמש צדקה או"ח סי' ד' בענין תפילין בחוה"מ: "הנה פאר הדור והדרו הוא הרב המשביר בביתו ביתה יוסף וכו' קיים את השינוי אמינא דאף אנן נקום ונשני,

יודעים בטיבם של הוראות, כי בנדון דידן רצו להורות נגד כללי הספרדים ונגד כללי האשכנזים וכו', סוף דבר כל דיין היושב על כסא ההוראה בקהל ספרדים ויפסוק הלכה למעשה כדעת אחד מן הפוסקים ויבטל פסק הב"י, [או בקהל אשכנזים במקום שהרמ"א מסכים עם הב"י] הנה זה המורה יורה כבן סורר ומורה".

ובשו"ת מחנה יהודה ח"א בתשובה שחתומים עליה כל חכמי ארם צובה והסכים עליה מהרי"ט אלגזי, כותבים שלא יתכן מנהג נגד דעת הב"י, וז"ל: "דלכאורה נראה שהוא מנהג בטעות, שהרי פסק מרן בשולחן הטהור וכו' וא"כ אנן דבתריה דמרן גרירן על כל אשר יאמר כי הוא זה בכל חוקותיו וככל משפטיו, היכי נוהגים להתיר היפך פסק מרן ז"ל, ובודאי שלא נמשך מנהג זה בטעות ח"ו וכו' וכ"ש לרבני ירושלים תובב"א וכו' ואינהו נמי בתריה דמרן גרירן על כל אשר יאמר כי הוא זה, ובודאי דלא יצא דבר תקלה מתחת ידן ח"ו וכו' ומור"ם ז"ל כתב דנהוג וכו' וכ"ש אנן בדין דהולכין אחר פסקי מרן על כל אשר יאמר כי הוא זה נעשה ונשמע" ומיישבים שהמנהג מתאים לדעת מרן הב"י.

ובשו"ת חיים לעולם להגר"ח מודעי סי' א': "אפילו דבריו הם נגד כל חכמי ישראל קיבלנו עלינו ללכת אחרי דבריו".

ובסדר משנה להגר"ר בנימין וואלף באסקאוויץ בן המחצית השקל, על הרמב"ם הלכות חנוכה פ"ג ה"ד: "ופסקו גדול אדונינו מרן הרמ"א ז"ל וכאמור, הנה על כרחינו צריכים אנו לכוף ראשינו תחת כפות רגליהם רגל ישרה לקבל מהם בסבר פנים יפות".

ובשו"ת כרך של רומי להגר"ר ישראל משה חזן אב"ד רומי וירושלים בן בנו של החקרי לב, סי' ז': "דאחרי שנפסקה ההלכה וכו' מה לנו לידע איך נפלו הדברים מתחילתן במחלוקתן הידוע והמפורסם, כי המחלוקת אשר נפסקה הלכתא בש"ע שוב אינו עושה חיל לשום ענין וכו' כ"ש בדור

מהדור שלפניו היא, כי גם מהדורות שלפני לפני פניו, הלא תראה להרב הגדול בעל כנה"ג ושכנה"ג שכבר היה גדול בתורה בשנת שפ"א, והנה כתב בכמה מקומות שהם נמשכים אחר פסקי מרן ז"ל וכו' דלא נדרי מדברי מרן בשולחן הטהור אף שהוא נגד הרמב"ם. וכ"כ בשם הרב גינת ורדים".

גם מביא מהר"י פראג'י מחכמי מצרים: "קבלה מגאוני מצרים ומרבנים גדולים, מהר"ח, מהר"ר אביגדור קסטילין, ומהר"ם סאראגוסי נכד מהריק"ש דפסקי מרן קבלו בכל גלילות מצרים".

ובספר ברכות המים לרבי מרדכי יוסף מיוחס יו"ד סי' ר"א, כותב על מה שבנו מקוה שלא כב"י, "נראה שזה היה קרוב לדפוס השו"ע שלא הסכימו בקבלת הוראותיו בכל א"י לא חשו לפסקו וכו' אמנם אחר הקבלה מי יקל ראשו לעשות להיפך".

וכל ספרי הפוסקים כותבים קבלה זו, ואי אפשר לפורטם כי רבים הם, הן מגדולי הספרדים והן מהאשכנזים.

ורבי שמואל פלאג'י מרבני קהילת הפורטוגזים בהמבורג שבאשכנז שנו"נ עם הנוב"י כותב (הובאה תשובתו בשו"ת חיים ביד להגר"ר חיים פלאג'י סי' ק"ח): "כי אנשים האלה לא טעמו תבשיל הפוסקים, ולא רע"ו הוראות מימיהם וכו', ולכן נעלם מהם כללי ההוראה בדרכי הפוסקים וכו', ולא ניתן רשות למורה לפסוק הלכה כאשר ייטב בעיניו, כי אנחנו מחוייבים ללכת בדרכי הכללים המקובלים וכו', והנה גלוי ומפורסם לכל העולם כי חכמי ספרד ורבני צרפת קיימו וקבלו עליהם ועל זרעם לפסוק הדין בכל מקום כדברי רבינו יוסף קארו ז"ל, ואע"פ שיחלקו עליו כל האחרונים, ע"כ יאמרו המושלים לכו אל יוסף אשר יאמר לכם תעשו, ואיך נטה ממוסר רבותינו וממנהג אבותינו לעזוב פסק הב"י וכו', וגם אחינו רוב בני אשכנז ופולין מורים הלכה למעשה כהרב ב"י במקום שרמ"א אינו חולק עליו וכו', המתחכמים אינם

שקיבלנו הוראות מרן גם בב"י כידוע וכו' הדבר ברור דמה שהשמיט מרן דין זה בש"ע הטהור מפני שהוא פשוט מאוד וכל הפשוט אורחיה דמרן להשמיט בש"ע.

ובלב העיברי סי' ה': "מי לה' לה' יהיה כולו תמים ולא לזוז זיז כלשהו מש"ע הטהור והקדוש, ובדרכיו דרך ברזל נלך עד ביאת משיח צדקינו ב"ב".

ובשו"ת שארית יהודה להג"ר יהודה ליב מיאנוביטש סי' ל"ד: "ומ"ש וכו' בשם המבי"ט, והוא הולך לשיטתו בתשובות ב"י וכו' מבואר להדיא שהחזיק במחלקותו נגד הב"י וסייעתו, ומי יאבה לו ומי ישמע לו בדבר הזה".

ובשו"ת הסבא קדישא להגרש"א אלפנדרי ח"א יו"ד סי' ט"ז הביא דברי שו"ת באר מים חיים ח"ב יו"ד סי' ב', דתלמיד אחד רצה לדון בספק ספיקא להחמיר נגד פסקי מרן ז"ל, וכתב הרב דלא דק כלל כיון דאנן קבלנו הוראותיו של מרן ופסק בב' הדינין להקל הכי נקטינן, ועיי"ש שיש חולקין ע"ז בס"ס להחמיר.

והכלל לבני אשכנז הוא דבמקום שהרמ"א אינו מגיה על הב"י קיבלנו הוראות הב"י, וכ"ש כשהרמ"א מסכים עמו, ובמקום שהרמ"א מגיה קיבלנו הוראת הרמ"א נגד הב"י ונגד כל הפוסקים, כ"כ במשאת בנימין סי' כ"ז וז"ל: "דבכל מדינות אשכנז קיימו וקבלו עליהן דברי הרמ"א ובתריה אנחנו נגריים בכל דבריו".

וכ"כ השלה"ק באות ק' קדושת אכילה לגבי הדברים שהמהרש"ל חולק על הרמ"א, וז"ל: "וכבר יצא טבעו של הגאון מהרמ"א ז"ל לילך אחריו ולפסוק כמותו, ובדאי מן השמים זכה לזה כמו שנפסק הלכתא כבית הלל". [ומה שבנידונינו לא פסק כרמ"א, ע"כ צ"ל משום דבזמנו עדיין לא נדפסו תשובותיו של הב"י על קושיות המבי"ט וסבר שהופרך הפסק].

וכ"כ הש"ך בספרו תקפו כהן סי' ע"ד שמביא דברי המשאת בנימין והשלה"ק

הרע הזה כי אין ספק כי המורה המתיר דברים כאלו ביחיד בלי ועד חכמים גדולים שבכל חלקי הכדור הגדולים בחכמה ובריאת חטא, הא ודאי עבריינא יתקרי". ובסי' י"ט: "ומי לנו גדול ממרן הקדוש מוהריק"א אשר אליו שומעים כל בית ישראל שכתב בתשובת אבקת רוכל וכו' שמלבד דכדעת מרן נקטינן אנן בני אסיא ואפריקא כנודע, לא מיבעי כמ"ש בב"י ובספר הקצר אלא גם בתשובות, כאשר הסכימו גדולי האחרונים בדור שלפנינו ולפני פנינו ופשטה הוראה בכל גלילותינו".

ובשו"ת מכתם לדוד להג"ר דוד פרדו בעל חסדי דוד על התוספתא יו"ד סי' נ"א: "מי זה ערב את לבו לבא לגשת נגד פני עליון מרן מוהריק"א ז"ל שפסק את הדין".

ובזכרונות אליהו להג"ר אליהו מני אב"ד חברון חו"מ מערכת א' אות ג': "אנן אתרא דמרן סמכינן אפילו מה שכותב בב"י ואין יכול לומר קים לי", וכן בהרבה מקומות.

ובשו"ת זבחי צדק להג"ר עבדאלה סומך כותב בהרבה תשובות שקיבלנו עלינו הוראות מרן הב"י.

ובעיקרי הד"ט להג"ר דניאל טירני או"ח סי' ל"ד אות ט"ו: "שנתפשט ג"כ המנהג בעיר הזאת לדון ולהורות ברוב הענינים כהוראתו של מרן ז"ל, ובפרט שבפרט כשאין הרמ"א חולק עליו".

ובשו"ת פני יצחק להג"ר יצחק אבועלפיה יו"ד סי' ז' "במנהג הסוחרים וכו' וגם הוא נגד מרן הקדוש וכו' וכבר קיבלו הוראותיו ובפרט בכגון דא שהוא במידי דאיסור, שבכל העולם קיבלו הוראותיו".

והג"ר שלום משה חי גאגין רבה של ירושלים בתשובה שבשו"ת פני יצחק חו"מ סי' כ"ב: "מאן ספין ומאן רקיע לומר קים לי דלא כוותיה וכו' ומפיו אנו חיינן שכ"כ בפירוש הסכמת דעתו כן ואיך יאמר קים לי דלא כמרן שקיבלנו הוראותיו וכו' וכיון שהביאם בב"י בסתם ודאי דהכי ס"ל למרן ז"ל, הגם שהשמיטם בשו"ע, ומה גם



לפסוק כסברת הרשב"א שהרי לעיל וכו' פסק מור"ם תשובת רשב"א זו בלי חולק". ובסי' נ': "וסברא נכונה היא בעיני לדינא אלא שלא מלאני לבי לחלוק על מור"ם ז"ל". ובסי' נ"ז: "ומה שנסתפק מעלתו הרמה במה שחולק הט"ז על רמ"א וכו' אהובי לדעת כ"ת לא נמצא הלכה פסוקה בכל הדינים אלו אם באנו לחוש ח"ו לכל החומרות ולילך בחושך", והיינו שאין להחמיר נגד הרמ"א.

ובשו"ת דבר שמואל למהר"ש אבוהב אב"ד ויניציאה סי' שכ"ב: "תמה אני על מה שנאמר למעכ"ת בשמי להקל בזה, שמעולם לא זיתי מהורות לבני ביתי ולאחרים פסק מוהר"י קארו בטור יו"ד וכו', ובסי' קצ"ז: "במקומות הללו המנהג פשוט לאסור כדברי מוהרמא"י בהג"ה וכו' ולא מלאני לבי מעולם לזוז ממנו ולהקל, עם כי כפי התלמוד והפוסקים לא נמצא יסוד מוסד על מה לסמוך האיסור", ובסי' רל"ח: "ועם כי טעמא קלישא הוא משום גזירה לגזירה, כבר הורה זקן ורב מובהק כמוהו לבני קהילות האשכנזים, וכל שהוא מהם נכון הדבר להחמיר שלא לזוז ממנהגם".

והג"ר יצחק מפונזא רבו של המגן אברהם בשו"ת הררי קדם סי' ע"ב: "דיש לסמוך על דברי הגאון מהרמא"י בהג"ה ושפיר משה קאמר כאילו ניתנו מסיני".

והפמ"ג בכללי הפסק שבראש שו"ע יו"ד אות ו' כותב: "ודע שהרב בהג"ה הוא רבן של כל בני הגולה וכבר קיבלנו עלינו לפסוק כוותיה".

ובהקדמת ספר בגדי ישע: "שקיבלנו עלינו לשמוע לו לפסוק כמותו בכל מקום".

ובשו"ת עבודת הגרשוני מחותנו של הש"ך סי' מ"ח: "מי לנו גדול ממה שה"ה הגאון מוהר"ר משה איסרלש אשר מימיו אנו שותים ובקי בדברי מהרמ"מ טפי מינן והוא הבין שמש"כ וכו' כמבואר בספר דרכי משה שלו וכן נרשם בספר ש"ע, וא"כ מה ראה אותו המורה לפרש דברי מוהר"מ היפוך הבנת הגאון מוהרמא"י, ולא זו

וכותב: "שנוהגין כמהרמ"א בכל דוכתא כי כך קיבלנו על עצמינו, וכ"ש להחמיר", ומבואר בדבריו דגם להקל קיבלנו הכרעתו וכ"ש להחמיר.

ועי' בשו"ת חמדת שלמה סי' ס"א תשובת מהר"ם ווייל, וז"ל: "ושאל לשלשה גדולי הדור הגאון כנס"י ושבתי יעקב ושב יעקב, השיבו פה אחד חלילה לזו מדברי הרמ"א אשר בית ישראל נשען עליו", והוא בשב יעקב אהע"ז סי' כ"ו.

ועי' שבות יעקב ח"ג סי' קי"ג: "אנו חכמי אשכנזי ופולניא שקיבלנו עליו דעת רמ"א ונמשכין אחר דעת רמ"א". ובסי' קל"ה: "שכתב שם רמ"א וכו' ואיך עלה על לבם לאסור מה שמפורש בש"ע (בהג"ה) להתיר".

ובשו"ת חוות יאיר סי' ק"ס וז"ל: "היה מקום ללון אתך, מי שמך לאיש להכריע נגד עמודי הגולה ונגד הכרעת הרמ"א". ובסי' ר"ד וז"ל: "ומי יבא להרהר אחר תורת משה בסברא נגד הכרעתו". ובסי' מ"ג: "וכבר נתפשט המנהג בכל תפוצות ישראל לפסוק כרמ"א והסמ"ע תלמידו ומימיהן אנו שותין".

ובספר חלת לחם לרבי יהושע העשיל הכהן אב"ד לודמיר בתחילת שנות הת"ק, (נכד רבי העשיל מקראקא) חו"מ סי' ס"ו סי"א כותב: "ולפמ"ש בחיבורי אזהרת ראשית לכללי הקים לי סי' ו', דאין לומר קים לי נגד הכרעת הרמ"א, משום הקבלה שקיבלו אבותינו לדון כרמ"א, אם כן ה"נ כבר קיבלו אבותינו, לפסוק כהמחבר במקום שלא הביא הרמ"א יש חולקין".

ובשו"ת אמונת שמואל לבעל ברכת הזבח ותפארת שמואל על הרא"ש מחותנו של הש"ך, בתשובותיו כותב הרבה פעמים שאפי' בדבר שהוא נגד רוב ראשונים פסקינן כהכרעת השו"ע, כגון בסי' כ"ו: "יש לנו להורות כהרמב"ם וסייעתו מאחר שסתם המחבר כוותיה בש"ע למעלה ומור"ם אינו מביא שם דעת החולק". ובסי' מ"ב: "ומעתה נ"ל ברור דיש לנו

ובשו"ת שער אפרים, חברים של הש"ך והר"ר העשיל מקרקא, בסי' קי"ב: "שאנחנו בני האשכנזים גרין אחר הכרעת בעל המפה בהכרעותיו וכו' ובכל מקום אנו הולכין אחר דבריו וכו' לפסוק כהכרעת בעל המפה אף לקולא וכו', וא"כ לפי"ז אין אנו צריכין לחוש כלל לגזירת מהר"י מינץ". ועל הב"י כותב: "המאור הקדוש הב"י".

ונכדו בשו"ת חכם צבי סי' ס"א פוסק להוציא מיד המחזיק וז"ל: "וביותר עתה בזמנינו זה שזכינו לדברי הרב הגדול בעל המפה ז"ל ונהגו כמותו בכל תפוצות אשכנז ופולוניה ובנדון מכללם, והרב ז"ל פסק בהדיא וכו'".

ובשו"ת כנסת יחזקאל סי' צ"ג כתב: "והנה קבלה בידינו מפי סופרים וספרים במקום שהרמ"א מכריע הכרעתו הכרעה אף להוציא ממון מיד המוחזק, ובסי' ס"ג כותב: "ח"ו לשנות דברי פה קדוש רמ"א אשר קבלנו ע"ע כל יושבי תבל ומלואה בפולין לקיים הוראותיו כתורת משה, והעובר כעובר וכו' וראוי לנזיפה".

והתומים בקיצור תקפו כהן סי' קכ"ד כותב: "דין שנזכר בש"ע והמחבר והרמ"א השמיטו דעת החולק, קבלה בידי וכן ראיתי מדיינים מומחים וכן דן אני ובא מבלי לטעון קים לי כדעת החולק, כיון שהרב ב"י והרמ"א שמו זכרוננו אחרי הדלת אין לחוש לו, וקיימו וקבלו חכמי הדור לשמור ולעשות ככל האמור במטבע הקצר ש"ע והגהת רמ"א וכו'", וכ"כ להלכה הרבה פוסקים.

וכתב בחוות יאיר סי' קס"ה, ופסקו להלכה בנתיח"מ כללי תפיסה סעיף כ': "דבמקום שסתמו המחבר והר"ב בהג"ה ולא חלקו עליהם הסמ"ע והש"ך אין יכול לומר קים לי כפוסק אחר, ואם כתב הרמ"א וי"א (היינו שהביא ב' י"א ולא הכריע, כמבואר בחו"י) יכול לומר קים לי, ובמקום שהכריע הרמ"א מי שמורה למולו הוי טועה בדבר משנה". וכ"כ באמרי בינה דיני דיינים סי' מ"ד, דא"א להורות נגד הכרעת הרמ"א.

בלבד אלא שסמך ונשען על הבנתו ובינתו למעבד עובדא נגד מוהרמא"י אשר מפיו אנו חיים וכל הפורש ממנו כאילו פורש מן החיים וכו' עני בדעת היה המורה באותה שעה וכו' ותמיהתי קוראת על המורה למה נמר טעמו ולקח מקח רע לעצמו בהבנת דברי מהרמ"מ שלא כהבנת מהרמא"י".

וכ"כ בספר נחלת צבי, תלמידו של הב"ח וחברם של הט"ז והש"ך, והיה המפרש הראשון של שו"ע או"ח, ובהקדמתו כותב: "מי הוא זה ואיזהו אשר הלך בגדולות וכו' לעלות על לבו להשיג גבול ראשונים אשר גבלו הקדמונים, והסכימו וקבלו עליהם אבות ובנים, לפסוק כשני המאורות הגדולים, הר"ב שו"ע והר"ב הג"ה וכו'". עוד כותב שם שבמקום שראה שיטות שהבי' והרמ"א לא פסקו כמותם, "כתבתי ולא זה וזה, כדי לידע שאין הלכה כמותם".

גם בספר אורחות חיים, להגאון המקובל האלוקי רבי חיים בוכנר מקרקא, אשר בעל התוספות יו"ט כותב עליו "שנתכוון אל האמת הלכה פסוקה", ובהקדמתו כותב, שמה שהביאו לחבר את חיבורו, מפני שהרבה אינם מעיינים בשו"ע אלא בספר המנהגים של מהר"א טירנא, אשר בהרבה דברים אין הרמ"א פוסק כמותו, "ובאמת יש לפסוק כהגאון מהרמא"י ז"ל, אחר שקיימו וקבלו היהודים לפסוק אחריו בכל מקום", וכ"כ בשער ספרו.

ובשו"ת רבינו חיים כהן להג"ר חיים כהן רפפורט אב"ד לבוב (שחתום יחד עם הבעש"ט הק' בענין גזירת שריפת הש"ס) אהע"ז סי' ס"ט: "ולדעתי הכרעת הרמ"א הוה דבר המפורש בדברי הפוסקים ומאן דלא פסק כוותיה מיקרי טועה בדבר משנה, דפסקי רמ"א נתפשטו בכל תפוצות ישראל ונתקבלו עלינו וכו' דהוה לנו פסק רמ"א דבר משנה". ובחו"מ סי' י"ג על דברי שו"ת מהר"ם: "ולע"ד דאין לפסוק כוותיה וכו' דאנו מקובלים לפסוק פסקי רמ"א שקבע בשו"ע, ורמ"א קבע להלכה דיכול להקנות וכו'".

ובשו"ת דברי חיים כתב עפ"י התומים, דשיטה שהמחבר והרמ"א לא הביאوه אי אפשר לצרפה אפי' לעשות ס"ס, ובח"ב יו"ד סי' מ"ו כותב: "וכן אמרתי בפה מלא אפי' כל גדולי דורינו אין בכוחם להתיר מה שהרמ"א אסרו אפי' רק ממנהגא", ובסי' מ"ח: "ובודאי אין כח באחרון לחלוק על מרן אשר כל בית ישראל נשען על חוקיו ומנהגיו".

ובשו"ת נאות דשא לבעל לבושי שרד וערבי נחל סי' ק"ס כותב: "אכן לפי שהרמ"א בסי' צ"ח באה"ע הורה כן למעשה ואנו נמשכין אחריו לא מצי למימר קים לי נגד דעתו", וע"ע להלן מדבריו.

ובשער המשפט (תלמיד ר"מ מסווראן) סי' ל"ה סק"א: "אין בידינו להכריע בין אבות העולם, ודברי הט"ו וסתמת הרב רמ"א אשר כל בית ישראל נשען עליהם היא תכריע".

ובשו"ת נודע בשערים להגר"ב מנדלבוים אב"ד טוראו תלמיד אדמוה"ז בעל הבית אהרן סי' י"ג אות מ"ו: "ועכ"פ אנחנו בני הגולה שדרכינו תמיד לפסוק כדעת הש"ע, וכמ"ש האו"ת ובתשובת מים חיים דמה שלא הובא בשו"ע אינו נחשב לספיקא כלל".

ובשו"ת בית שלמה (תלמיד הרה"ק מסאדיגורא) יו"ד סי' ק"א כתב: "דמבואר באחרונים שכל דיעה שלא הובאה בש"ע לא מצטרפת לספק כלל", ומביא ע"ז דברי החו"י והתומים דאין לומר בזה קים לי, ועי' בכללים שבראש ספר משמרת שלום על יו"ד שהביא כן מהלבושי שרד דשיטה שהב"י והרמ"א הכריעו שלא כמותה אין לצרפה לספק ספיקא, וכן הוא להדיא בפמ"ג יו"ד ריש סי' ק"ה שאינו בגדר ספק כלל כיון שהב"י והרמ"א לא הביאוהו להלכה, וכ"כ הרבה אחרונים. וע"ע בכללי הפמ"ג ביו"ד דכל מקום שהרמ"א מכריע לא מיחשב לספק כלל. ובחידושי דינים ללבושי שרד יו"ד כותב בענין כלים שנתבשלו בהם ודאי

ובשו"ת מאיר נתיבים (תלמיד הבעש"ט הק') בסי' ט': "דבכל דוכתא פסקינן להלכה כהכרעתו ובפרט כשאנו מזכיר שום דעה החולקת". ובסי' ל"ב אות ע"ב כותב: "וכי בידינו לבטל מה דמוכח מהגהת רמ"א בשביל שתמוה לנו הדבר, הלא קטנו של גהת רמ"א עבה ממתנינו".

והרב בעל התניא בשו"ת שבסוף שו"ע הרב סי' כ"ה כותב: "שחלילה חלילה לנו לזוז מדברי הב"י אפילו זיז כל שהוא להלכה ולמעשה", ובסי' ל"ב: "כי חלילה לנו לסמוך ע"ז לבד נגד סתימות בעלי השו"ע דכ"ע גירי בתייהו". ובסי' ל"ג: "כל זה לפלפולא בעלמא לעשות סמוכות לדעת רש"ל, אבל למעשה בודאי שקשה הדבר להקל באומר אמרו אפי' במקום עיגון לסמוך ע"ד רש"ל נגד סתימות בעלי הש"ע דכ"ע גירי בתייהו, ובפרט בהגהות רמ"א וכו'", ובסי' כ"ח בתשובה להרה"ק מבארדיטשוב כותב גם לקולא: "ולדין שאנו נמשכין אחר פסק ב"י ורמ"א וכו' סמכין וכו'".

ונכדו בשו"ת צמח צדק יו"ד סי' קע"ו פרק ג' מביא דברי התומים: "ועי' תומים במ"ש על בעלי הש"ע שרוח ה' נוססה בקרבם להיות לשונם מכוון להלכה וכו'", והוא עמל ליישב את דברי זקנו בעל התניא שחומרנו אינו נגד השו"ע: "מה שהחמיר רבינו ז"ל אינו נגד הש"ע וכו'".

ובשו"ת חידושי הרי"ם אהע"ז סי' ל"ו כותב: "אין לחוש נגד הכרעת ב"י ורמ"א, כמ"ש ש"א ושל"ה שהיו ב' דורות אחריהם, והיה ביניהם כאילו יצא בת קול לפסוק כרמ"א, על אחת כמה וכמה מאז ועד עכשיו", ובסי' ל"א: "ואין לנו לחוש נגד המפורש בש"ע ורמ"א וכו', והרמ"א ידע טפי מין".

ובשפת אמת יו"ד סי' ל"ו ס"ט: "עיקר הדין צ"ע לפענ"ד וכו' אלא שכבר הורה זקן הרמ"א ז"ל וכו'", ובסי' ס"א: "אין לזוז מדברי רמ"א".

ובשו"ת רעק"א מכת"י הוצאת הגר"נ גשטטנר סי' צ"ב (ובהוצאה החדשה כרך ד' סי' כ"ג) כותב: "וכנראה מהרמ"א וכו' ואין בכוחנו ואף בקושיות ופולפולים לאין מספר להכריע, ואנחנו צריכים לכפוף קומתינו לקבל דעתם".

ובשו"ת רעק"א החדשים חלק ה' סי' מ"ט נדפס תשובה מחתנו רבי שמואל בירנבוים (תלמיד הרה"ק מקאצק) מח"ס מעשה חשב על שער המלך, וז"ל: "אני מאז בואי אל הקודש פנימה לצקת מים על ידי מו"ח רה"ג נ"ע ולבקש תורה מפי קדשו, לא גרעתי עיני מתהלכות דרכו בקודש, ואתבונן כי אחז בשתי ידי פאת השולחן, השולחן הטהור, ועמד לימין משה הרמ"א מאור הגולה נ"ע בכל מקום, והתיצב כמו נד לבלתי סור ימין ושמאל מדברי קדשו וכו' באמרו תופשי תורה בארץ אשכנז ובארצות סביבותיה קיימו עליהם ועל זרעם תורת משה הרמ"א נ"ע וכו' ותורת משה מורשה לנו מבלי נטות ממנה להקל או להחמיר".

ובח"ד סי' פ"ט כותב תלמידו: "ונשתוממתי איכה יעברו כל אלו המורים על דברי שלשה מטיבי צעד המחבר והרמ"א והש"ך, כי מהם נקח לעבוד את ה' אלוקינו, האסור והמותור הטמא והטהור יחדיו", והגרעק"א משיב לו כי אכן נשתבשו המורים האלו שנטו מהמחבר והרמ"א.

ובשו"ת רבי שלמה איגר או"ח סי' י"ב: "והמחבר הש"ע אשר מקובל בכל תפוצות ישראל שבכל חלקי הארצות הביא ג"כ דין זה בקצרה", וביו"ד סי' ל"ד: "ע"ז אשיב הא קבע בהגהות ש"ע דגריין בתריה להלכה וכו'", ובסי' ל"ב: "ולו יהא זה דעת הטור, מ"מ הרמ"א שאנו נגדרים בתר פסקיו ע"כ לא ס"ל כן".

ובשו"ת חתם סופר אהע"ז ח"א סי' קנ"א כותב: "וכאשר כתב הגאב"ד שלכם במכתבו אלי ושינה ושילש כמה פעמים שהוא רואה שאני מתיירא לצאת חוץ לגדר הרמ"א אפי' כחוט השערה, אני אומר עליו חכם עדיף מנביא, כי כן הוא והיא תהלתי ותפארתי",

איסור: "ונקרא ודאי איסור לענין זה אפי' שיש לו מכשירין, אם לא הובא דעתם כלל בש"ע, או אפילו הובא דעתם רק שבעלי הש"ע הכריעו כהאוסרים".

ובשו"ת גבעת פנחס לבעל ההפלאה סי' ל"ה כתב גם לגבי קולא: "אין לזוז מפסק שו"ע ורמ"א בדיעבד אם התירו מותר", ובסי' ל"ו: "ואף שבחידושינו ישבתי דעת הראב"ד בס"ד ומוכרח מן הש"ס דנותנין בשלימות וכו' מ"מ אין לזוז מפסק רמ"א ז"ל". ובסי' ל"ח: "ואף שראיתי בתשובה אחת וכו' אין לזוז מפסק השו"ע שפסק כהרמב"ם". ובסי' מ': "דאין כח בידינו לעשות מעשה להקל נגד פשיטות לשון הש"ע".

ובאבני נזר חו"מ סי' כ"ז: "שיש איזה ספיקות וכו' מ"מ אין לפסוק נגד סתימת הרמ"א". וביו"ד סי' ר"צ: "ואם באנו לסתור דברי הש"ע לא נדע שום דין".

ובשו"ת השיב משה לבעל ישמח משה סי' מ"ד: "ואף אם נימא דמהר"ק והרש"ל פליגו על הטור והש"ע, אנו אין לנו אלא דברי הטור ובי"ד וד"מ", ובסי' מ"ה: "מדלא הזכיר בש"ע כלל דעתו וכו' וגם הרמ"א לא הגיה כלום, וכיון דבש"ע שם זכרונם של המחמירים אחורי הדלת, ודאי דלא קי"ל כוותיה", ובסי' ס': "מי יבא אחרי המלך הגאון רמ"א ז"ל". ובסי' ק"ד: "אין לזוז מפסק המחבר וזקני הרמ"א ז"ל, כי בלי ספק הכל בכתב מיד ה' השכיל עליהם".

ובשו"ת אריה דבי עילאי יו"ד סי' י"ד כותב: "מי ירום ראשו להקל עפ"י שו"ת הרדב"ז במה שמחמיר הבי"ד וכו' אין להקל אף בדיעבד נגד המבואר בש"ע וכו' וחס לבי בקרבי ע"ז שנראה ממכתבו שנקל בעיניו לדחות דברי ראשי המורים אשר מתניא להלון אנן מתנינן כאילו ח"ו חברותא איכא כלפי רבותינו ולדחות דבריהם".

ובספר פתיל תכלת לרבי גרשון חנוך מראדזין כותב: "הכרעת ההלכה לדורותינו מבעלי השו"ע שקיבלו עליהם כל ישראל".

באהבה דברי הש"ע ומפרשיו וכו' ובפרט הש"ע ומפרשיו דהנוגע בהם לא ינקה רע, הלא צוה ה' תורה אחת ומשפט אחד יהיה לכם".

ובשו"ת ישועות יעקב יו"ד ס"א: "שאינ לנו לזוז מפסק בעל הש"ע". ובחור"מ סי"ב כותב: "אשר התחיל החכם המתנגד להביא דברי הגאונים הובא בר"מ וכו' תמיה לי על החכם הנ"ל למה לא תמה על בעל הש"ע שלא הביא דעת הגאונים וכו' פשיטא דלדינא אין לזוז וכו' ואין לומר בזה קים לי נגד סתימת בעל הש"ע, וכמ"ש בתשובות חוות יאיר דאין לטעון קים לי נגד סתימת הש"ע, ועי' בספר אורים ותומים קיצור תקפו כהן שהסכים כן, ואני תמה על החכם אשר נתן בקולו קול עוז ושוכרו עמו, העבודה שאילו בא מעשה כזה לידי הייתי מורה כן, ואימת הגאונים לא תבעתני וכו' [פי' לא תבהלני, דכיון שהש"ע לא הביאם אין לחוש להם] סוף דבר דברי מעכ"ת נכונים בהוראה זו והלכה כמותו, ובחנם האריך החכם המנגדו ואחז בחבלי בוז כל חכמי הדור, באמרו שהדיינים שמורין כדעת הש"ע בזה המה דייני בור, ואדרבה כן ראוי להורות ומליצתו אל חיקו תשוב".

והג"ר יעקב אבוחצירא בעל פתוחי חותם ומחשוף הלבן, בשו"ת שלו סי' ט': "לענין הלכה למעשה אנן דגרירי בתר מר"ן הקדוש על אשר יאמר כי הוא זה", ובסי' קל"ח: "וכיון דמר"ן ומור"ם מימיהם אנו שותים, אין לנטות אחר דבריהם".

ומהרי"ט אלגזי בספרו שו"ת שמחת יו"ט סי"א כותב: "שקבלנו הוראות מרן ז"ל בש"ע ובכל הדברים בין לענין איסור ובין לענין ממון אנו נגררים אחר פסק מרן וכו' אנן בדידן אין לנו לענין מעשה אלא כפסק מרן ואין לנו לעשות הפך סברתו כלל ועיקר", ובהמשך כותב שאפי' ספק ספיקא א"א לעשות נגד הב"י. ובסו"ס י"ב מסיים מהרי"ט אלגזי בדברים מבהילים: "אם כה יעשה לעשות הפך מרן הב"י והרמ"א ז"ל אני מבטיחו כי לא יעלה לו לטובה".

ושם בסי' נ"ח על מה שהמהרי"ט מתיר כותב החת"ס: "מה יושיענו זה וכו' מי יבוא לסמוך אחרי הכרעת השו"ע". וביו"ד סי' א': "ודברי רמ"א אמתיים ומשה אמת ותורתו אמת".

ובשו"ת כתב סופר חו"מ סי' י"ד: "ואנו אין לנו אלא כשיטת המחבר ורמ"א אשר מדבריהם אנו חיים ומימיהם אנו שותים וכו' דכללא בדידנו דאין לומר קים לי היכא דהמחבר ורמ"א קבעו להלכה וכו'", ובסי' מ"ג: "ועי' אורים סי' כ"ה סקכ"ב מתשובת חו"י היכא דהכריע הש"ע והרמ"א, וסמ"ע וש"ך לא חולקים עליו אינו יכול לומר קים לי", וביו"ד סי' ס"ג: "והנה ירד להציל ע"פ כמה שיטות, ורמ"א אשר מפיהם אנו חיים ומימיהם אנו שותים להלכה ולמעשה, ואיך נחיה עם ה' אלה".

ובשו"ת בית שמואל אחרון חו"מ סי' ס"א: "ויש להסתפק אם יכול המוחזק לומר קים לי כהמגיד משנה וכו' תשובה, נראה לי דאין יכול הלוח לומר קים לי כיון דהמחבר ומו"ז הרמ"א ז"ל פסקו כן", ובאהע"ז סי' י': "אך בדברי מו"ז הרמ"א ז"ל אשר קבלנו עלינו הוראה שלו מצאתי וכו'".

ובשו"ת מחנה חיים או"ח סי' ה': "ואלפים גדולים וגאונים קיימו וקבלו השו"ע, כי הוא המקבץ בתורת אמת בהלכה שבע"פ, ובני ישראל יוצאים ביד רמ"א וכו' שלח לפנינו איש הוא יוסף הצדיק המשביר בר וכו' וביררו התורה שבע"פ לכוון הלכה לאמת, המה המחזיקים כל בית ישראל בתמונה אחת ובתורה אחת וכו' ואילו ראו אור תורה והבינו בפוסקים וידעו אדני ההוראה, איך בוש לא יבושו לאמור שלא יכירו את יוסף אשר רוח אלקים בו וכו' ועכ"פ הכופר בשו"ע כופר בתורה שבע"פ שניתנה בסיני".

ובשו"ת אמרי אש למהר"ם אש או"ח סי' כ"ה: "ותמיהני על מעלתו שכתב בפשיטות לפסוק כהעיסור דלא כרבותינו האחרונים בעלי ש"ע, ולא זו הדרך בהוראה". וביו"ד סי' ק': "ואף שיש חולקים, כבר קבלנו

ואנו מדמין נעשה מעשה, אם מלאני לבי לדון אחר ה"ב"י להחמיר וכו' נעביד עובדא להקל (בתמיה)". (ובשו"ת של הברוך טעם אה"ע"ז סי' כ"ב כותב: "לא אכחד תחת לשוני שבעהמח"ס נוב"י אחרי הצעת דברים שחלילה לו לשנות מדברי הד"מ המציא להקל וכו'").

ועי' לתלמידיו הגדולים של הנוב"י, כגון בעל תשובה מאהבה, שכתב בהקדמתו שלא נהג כהמחברים שעושים עצמם כלא ידע את יוסף, רבינו הגדול הרב בית יוסף. ובסי' ל"א כתב: "והנה הרב"י ראה והביט עד סוף כל הדורות וחשש אולי יבא אחד ויאמר הא דבעינן עשרה מתענים קאי דוקא על שאר צומות ולא על ד' צומות וכו' ולכך בשו"ע בסי' תקס"ו עשה מזה סעיף בפ"ע". (ועיי"ש בסי' צ' דכל השינויים שנהג הנוב"י, לא נהגו הציבור כמותו, וגם מה שלא אמר לשם יחוד, אבל הציבור אמרוהו).

וכמו"כ תלמידו בעל אור חדש כותב בתשובה שבשו"ת ר"ב מרנשבורג סי' ל"א: "לא היה ניחא לי להזדקק להתירא נגד הש"ע וכו' כל מקום שנאמר קושיא יש תירוץ וכו' סוף דבר אני אוהב תמיד לדין המבואר בש"ע, אשר מזה השולחן יזונו כל בית ישראל, ולמה לי לאהדורי בתר איפכא מפסק הש"ע". וראה בשו"ת עולת שמואל תלמיד הנוב"י סי' י"ז דאפי' על נו"כ השו"ע המג"א והש"ך וכו' א"א לחלוק אלא מי שהגיע למדרגה גדולה ועמדו דבריו בנסיון וכו', ורק בראיות נכונות ומכריעות.

[אמנם ודאי שיש הלכות מסוימות שנושאי כלי השו"ע, הש"ך וסמ"ע וט"ז וכו' הכריעו דלא כהב"י או דלא כרמ"א, וזהו עפ"י דברי הפוסקים והרמ"א בסי' כ"ה דבמקום שיש ראיות מוכרחות שנראה לכל חכמי הדור שאין עליהן תשובות, מכריעים שלא כמותם, אבל לא יתכן כלל לומר שבעוד שקיבלו בארץ ישראל את פסק הב"י והרמ"א בעיקר דינם שאין קדושת שביעית בפירות נכרים, שפסקוהו הב"י והרמ"א בשו"ע, והנו"כ אינם חולקים אלא אדרבא מחזקים את פסקם, כגון הסמ"ע בדרישה

ובשו"ת עטרת חכמים להגאון בעל ברוך טעם חו"מ סי' א': "וכ"ז אני כותב רק להציל את המהרי"ט שלא יהיה ח"ו כמעלים עין מדברי הקדמונים הבעה"ע והר"י, אבל להלכה לא לבי הולך לחוות דעי לזו מדברי המחבר ש"ע".

ובשו"ת פרי תבואה מהג"ר יהודה ליב מרגליות אב"ד שעברשין ופרנקפורט דאדר, אשר הפמ"ג והנוב"י משבחין אותו מאוד, בסי' ס"ט: "שאנו נמשכים אחר הכרעת רמ"א בש"ע וכו' שכך חובותינו וכך יפה לנו שלא לזוז מפסק הש"ע בכח שום פלפול וסברא".

ובשו"ת אמת ליעקב להג"ר יעקב מאיר מוציק אב"ד שטראסבורג ומדינת עלזס בשנות הת"ק סי' י"ב: "דלא שייך לומר קים לי נגד הכרעת הרמ"א", ומציין לדברי החו"י והתומים.

ובד"כ אלו הגאונים שלא נמנעו מלחלוק על הב"י והרמ"א הם אלו ענקי הרוח שברוב גאונותם לא נמנעו מלחלוק גם על הראשונים, כמו הגאון הנודע ביהודה ודוגמתו, אבל אין זה הוראה ודרך לרבים, וגם בניהם ותלמידיהם לא נהגו כך.

וזה לשון הג"ר שמואל לנדא בנו ותלמידו של הנוב"י בשו"ת שיבת ציון סי' י"ט: "וידוע להוי לכבוד מעלתו שאנן בדין מחויבים אנו למשכוני נפשין על פסק הרמ"א בש"ע ושאר גדולי פוסקים המפורסמים המקובלים אצלינו וכו' והדבר פשוט שאין אנו אחראין לחוש שמא נמצא בספרים שיצאו לאור אחת חתימת הש"ע ונושאי כליו המפורסמים וכו'", ובסי' ל"ז: "ואני אין דרכי בכך ואני הולך לאט לאט לרגל המלאכה בנתיב הפוסקים, ואני אוהב לפרוק ושונא לטעון".

וגם הנוב"י עצמו, בדבר התלוי בסברא לא מלאו לחלוק עליהם, כמ"ש במהדו"ק או"ח סי' ל"ג: "והיה נלענ"ד לומר וכו' אבל כיון שהעיד השל"ה בשם רמ"א חלילה לי לחלוק עליו", וגם במה שחלק על הב"י בראיות כותב ביו"ד סי' מ"ג: "אלא שהואיל

הכרעת הרמ"א מוציאה מהמוחזק ואינו יכול לטעון קים לי.

והגאון בעל מגיני שלמה רבו של הש"ך בספרו שו"ת פני יהושע תקנת עגונות סי' נ"ב מתווכח עם חכמי דורו שהוא דור של נו"כ הב"י והרמ"א, הוא סבר שבדבר שיש עליהם קושיא מפורשת גדולה חולקין עליהן, וחכמי פולין סברו שגם בזה יש לבטל דעתנו נגדם, וז"ל הפוסק אב"ד נישויוז שם בסי' נ"א: "לחנם טרח מכ"ת כל הטרחות ויגיעות, ודבר גדול נטל מכ"ת בעצמו לחלוק על דברי הב"י ומוהר"ם שמימיהם אנו שותים, ואם בעיני מכ"ת קושיא היא, לא מפני זה נבא לבטל דבריהם. רק עלינו ללמוד עד מקום שידינו מגעת, ואם לא נוכל ליישבם אזי נתלה הדבר בקוצר דעתנו ולא לבטל דברי הגאונים והוראה שפשטה". והוא השיב לו: "לפי המנהג חכמי מדינתנו יצ"ו בדבר שנדפס בש"ע אין לשנות ח"ו כתורת משה, אפילו דברים המוכרחים מחויבים לעייל פילא רבא בקופא זעירא דמחטא". ומסיים דשיטתו דאם יש קושיא גדולה אפשר לחלוק עליהם, "ומובטח אני בהגאון החסיד הרב הב"י זללה"ה שלא ירע בעיניו", אך כאמור שמביא שחכמי דורו לא סברו כמותו, ואפי' בקושיא גדולה אין לחלוק עליהם, וגם הוא לא חלק עליהם רק בדבר שיש עליו קושיא שא"א ליישבה.

גם היעב"ץ שמוכר כמי שלא חת מפני כל, וחולק כ"פ על השו"ע, מבהיר ומגלה דעתו בתשובותיו שאינו חולק על השו"ע אלא בהכרח גמור כשיש ראיות מוכחות שאין עליהם שום תירוץ, אבל לא ח"ו מפני שדעת החולק יותר מובן ומסתבר, וז"ל בח"ב סי' כ': "אני מכיר ערכי ולא מצאתי כח יפה לחלוק על הסכמת השו"ע אפי' להחמיר, עם שבכמה מקומות מחבורי לא הדרתי פני גדול ממני אלף מעלות במקום שראיות מכריחות צוחות ונוצחות וכו' אך ח"ו להקל בפסק השו"ע בדבר שאין בו הכרע ומכריח עצום ממנו וכו', בין להקל בין להחמיר לא אטה ימין ושמאל אם לא על

והלבוש ומהריק"ש, ועי' גם בש"ך סקי"ט על היסוד דיש קנין בעודה ביד הגוי, ועפ"י מה שהב"י והאחרונים דחו כל הקושיות וכן פסקו רוב הפוסקים, וכפי שנתברר שהפסק מבוסס על ג' טעמים חזקים ומבוססים שאין עליהם תשובות, ולא יעלה על הדעת שדוקא את החלק שבפסקם, דהמעשר תלוי בשביעית, שע"ז לא היה שום ראיות נגדם, וזה ברור בש"ס ופוסקים, בזה לא קיבלו את הוראתם, זה דבר שלא יתכן לחשוב כלל].

וראה עוד שם בתשובה מאהבה סי' מ"ז, תשובת תלמיד נוסף של הנוב"י, ה"ה בעל טעם המלך על שעה"מ, בנידון שהרמ"א והלבוש והמג"א מתירין, וז"ל: "יש לסמוך עליהן כעל יתד התקוע, כי מבארן אנו שואבין ומפיהן אנו חיינ ועיני כל העדה עליהם והן המה עמודי הוראה". [ובנידון ההוא סומכין בני דורינו על הרמ"א על אף הקושיות והחולקים ואין מחשבין חשבונות של רוב ומיעוט].

גם הגר"ח מואלוזין בחוט המשולש סי' א' כותב: "וגדול אדונינו הב"י ורב כחו לסמוך על מה שקבע בש"ע דינו של הרמ"ה בכל קידושין דעלמא, אף שכתב בשם יש מי שאומר, ידוע דרכו שדין שלא נמצא בפירוש בפוסקים אחרים אף שלא נמצא חולק עליו, קבעו בשם יש מי שאומר" ע"כ. ואף שהוא חולק לפעמים בראיות על השו"ע, מ"מ כותב שם בסי' י"ט דכל גדולי מדינתו לא הסכימו לפסוק למעשה נגד השו"ע "כי נפל פחד הטוש"ע על כל המורים".

ואחיו הגר"ר אברהם שמחה מסטיסלאוו בשו"ת בנין של שמחה אהע"ז ס"א מביא דברי התומים והכנסת יחזקאל דאין אומרים קים לי נגד הכרעת הב"י והרמ"א.

ותלמידו בשו"ת נחלת דוד סי' י"ח כותב: "כבר סתם הרמ"א כהרמב"ן וסייעתו ולא זכר כלל דעת החולקין אפי' בשם י"א, ולזאת הכי קי"ל לדינא". ובסי' א' כותב דכיון דהרמ"א לא הכריע בין השיטות לכן אין מוציאה מיד המוחזק, והיינו דבמקום

דרך מרחוק לחפש אחר דעתו להורות דין נגד מה שהוא פסק מפורסם בש"ע וכו', אחזנו בעקבות רבותינו אשר מעולם אנשי השם גדולי דורינו שכל מה שהוא פסק מפורסם בשו"ע חלילה מלמצוא שום צד מלחלוק עליו וכו' שאין אנו רשאים לזוז מדברי הש"ע וכו'. ועי' שד"ח בכללי הפוסקים שהביא דעיקר הקבלה איצטריך לדברים שמסתבר לו להמורה שדעת החולק על הב"י נראה יותר מסתבר, דצריך לכפוף ראשו לפסק הב"י והרמ"א.

ובשו"ת פרשת מרדכי לר"מ בנעט סי' ו':  
"ואין לנו אחר הכרעת השו"ע כלום".

ובשו"ת בית אפרים יו"ד סוף תשובה אחרונה: "חלילה לזוז זיז כל שהוא מדברי השו"ע אשר קיימו וקיבלו עליהם כל ישראל".

ובשו"ת רבי אליהו גוטמכר מגריידין חו"מ סי' ו' כותב: "לא הייתי צריך להאריך כלל רק להראות לפסק הרמ"א דלא כר"ת, ומה לנו יותר הלא מפי הרמ"א אנו חיינ'".

ובשו"ת צמח צדק הקדמון רב מדינת מעריץ חברו של הט"ז, בסי' ט' כותב: "וראיתי את הטעמים שכתב הרב ההוא שבשבילם הורה לאיסור וכו' בנה יסודו על אותן הפוסקים שאין אנו נוהגין כמותן עפ"י הכרעת האחרונים הרב ב"י והרב בהגה ש"ע וכו' אין אנו צריכין לחוש כלל לדבריו וכו' הרי מכל דברי הרב אין שום דבר שצריכין אנו להשיב עליו, כי היסוד אשר בנה הרב הנ"ל וסבב כל דבריו על היסוד ההוא אזיל ליה, כיון שהאחרונים אשר אנו שותין מימיהן ונגררים אחריהם הכריעו שלא כדידו וכו' וכנראה מתוך ספריו וכו' כתב ספרו טרם יצא לאור החיבור הגדול של הרב ב"י, אמנם אחר שיצא לאור החיבור הגדול של הרב ב"י והש"ע שלו ואחריו הרב בהגה ש"ע וכו' אין לנו אלא דבריהם וכו'". והיינו שאין מקום להחמיר ולחוש לשיטה שהב"י והרמ"א הכריעו שלא כמותו, וכ"כ בתשובה שבשו"ת הררי קדם סי' פ"ב על קולא של הרמ"א: "כן נ"ל להלכה, אבל למעשה לא

צד ההכרח הגוזר וכו'". ובח"א סי' ע"ה כותב: "אחרי שהמאורות הגדולים השנים, אשר היו לנו לעיניים, המה בעלי השו"ע והמפה אשר קבעו מסמרות בהוראה זו וכו' כי מי יבא אחריהם, ושוב אין אחריות שאר האחרונים ז"ל עלינו, כאשר לא הביאו שום ראייה מכרחת לדעתם שנוזו מפסק השו"ע שהוא תורה קבועה לכל ישראל וכו' כל הפורש מהם כפורש מן החיים". ובסי' נ"ו הוא מייסר את מי שהורה לרבים להחמיר נגד פסק הרמ"א, ובתו"ד כותב: "הלא הם אבותינו ורבותינו ז"ל אשר מפייהם אנו חיינ' הן שהעמידנו על האמת, הם שהנחילנו חיי עד וכו' ואם ראשונים כמלאכים אין אנו אפי' כחמורים שלהן וטובה צפרנ'".

וראה בתשובת גאוני פרנקפורט בענין הגט מקילוא, שנכתב ע"י כל גדולי פרנקפורט בכתיבת ידי רבי נתן מאז האב"ד דשם, ונדפס בשו"ת מטה לוי סי' י"ט ובאוהל אברהם, וז"ל: "ואינם שמים כלל על לב דברי הטור וש"ע, אשר אנחנו מחויבים שלא לנטות מדבריהם ימין ושמאל, אחר דכבר נתפשטה הוראתם וקיבלו עליהם כל עדת ישראל הלכה למשה מסיני, ומה לנו לחקור ולפשפש אחר הקדמונים אשר חלקו על הש"ע, אשר גם בעלי הש"ע כבר עמדו על דעתם ובררו הלכה כשמלה, להיות דרך הישר וסלולה, וקבעו בש"ע להלכה ברורה לעם סגולה, להיות נוהג בזה עד כי יבנה ארמון על תילה, וכה דרכינו מעולם אשר אנחנו היינו משמשים גדולי גאונים מפורסמים לשם ולתהלה, ה"ה הגאון המפורסם אשר היה אב"ד ור"מ בקהילתינו יע"א מהרי"ך זצוק"ל בעל המחבר שו"ת שב יעקב, ואחריו ה"ה הגאון המפורסם אשר היה אב"ד ור"מ בקהילתנו יע"א מהור"ר יעקב יושע זצוק"ל בעל המחבר פני יהושע, אשר אור תורתם נתפשטה בכל ישראל, ושאר גדולי הדור ומפורסמים רבנן קשישאי דיינים מופלגים דקהילתנו יע"א, ובפרט הגאב"ד נר"ו דקהילתנו יע"א ה' יאריך ימיו, אשר ידוע ומפורסם שהוא שימש גדולי הדור, וכולם לא נטו לראות



אלו עם הראשונים אפי' כיחס הקוף עם האדם, והלואי שיבינו דורות אלו הקל שבדברי הראשונים כ"ש הדורות הבאים שהלכות מתמעטות וכבר כתב רב שרירא וכו' וכל החולק על שום דבר מכל דבריהם כחולק על ה' ועל תורתו" וכ"כ בכנה"ג בכללי הפוסקים, ומביא בשם מהרלב"ח ומהרשד"ם דבעניני שמיטה ודאי דקמאי עדיפי מבתראי].

ועי' בחכמת אדם הלכות שחיטה כלל י"ג סכ"ג, ובבינת אדם אות י' וז"ל: "שכן פסק הגאון בעל שאגת אריה, ואני תמה ע"ז, הגם שנניח שהגאון הנ"ל רב גוברא וליביה כשמעתתיה וראוי היה לחלוק עם רמ"א, מ"מ אותן שלא שמעו מפיו לענ"ד אין רשאים להקל וכו'". ובדרכי תשובה סי' ל"ט ס"ק תקע"ב הביא מתוספות ירושלים דגם בוואלוז'ין אף שהשאג"א הנהיג שם שיטתו, מ"מ כיון שבאים לישיבה ממקומות אחרים, יש לבטל מנהגם ולחזור לדין שפסק הרמ"א.

ובשו"ת חמדת שלמה אהע"ז סי' פ"א: "מ"ש להקשות על תי' הב"י וכו' ותמיהני איך עלה על דעתו לדחות דברי מאורן של ישראל ומה שנזכר בש"ע להלכה בפשיטות", ובשם מהר"ם ברבי מביא שם בסי' ע"ח: "הלכה למעשה כפסק הרמ"א אשר כל בית ישאל נשען עליו".

ובשואל ומשיב מהדו"ת ח"א ס"א: "וראיתי למעלתכם שהאריכו לדחות דברי הרמ"א, אבל מי משלנו ירהב עוז בנפשו לדחות דברי הרמ"א אף שיהיה לו קושיות הרבה, וראיתי שבמח"כ הגיסו לבם לדחות דברי הרמ"א", ובסוף קונטרסו תורת משה על השגות של רבי חיים אחי המהר"ל על תורת חטאת של הרמ"א, (ונדפס עם התורת חטאת) כתב השו"מ: "ד' יודע כי ח"ו לא צהבו פני שהשבתי את הזקן, רק לש"ש נתכוונתי ליישב דברי תורת משה אשר אחריו ימשיך כל ישרי לב ובני ישראל יוצאין ביד רמ"א".

ובשו"ת הערוך לנר בנין ציון סי' קל"ב: "ואין לנו להחמיר במה שפסקו בטוש"ע וכל

רציתי לסתור דברי מהרמ"א, כי זאת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל בשולחן ערוך".

ובקונטרס הספיקות לבעל תרומת הכרי אחי הקצוה"ח כלל ו' אות ו' כותב: "מ"ש האורים ותומים דקבלה בידו שאין לומר קים לי כאותו פוסק אשר הרב המחבר והרמ"א לא הזכירו דעתם בש"ע, יפה אמר, וכן שמעתי שאין לומר קי"ל נגד הכרעת הרמ"א, וכל זה לדעתי מטעם קבלה נהגו בי' לפי שאנחנו נגררין אחר הכרעת הרמ"א".

ובשו"ת מים חיים לרבי חיים הכהן רפפורט סי' י"ח, אחר שמביא לשון התומים בקיצור תקפו כהן, דאפי' מוחזק בממון אינו יכול לטעון קים לי כשיטה שלא הובאה בשו"ע ורמ"א, וכ"ש באיסור והיתר, ומסיים וז"ל: "הרי ידוע דרכו של הרב פרי חדש לחלוק על הש"ע בכמה מקומות, ומעולם לא שמענו לפסוק כדבריו אפי' בהפסד מרובה נגד השו"ע ורמ"א וכו' ומה שהביא בשם תשובת הנודע ביהודה בדיני נדה, בודאי אין לסמוך עליו נגד הש"ע ורמ"א, וכמו שהביא הש"ך בחו"מ סי' כ"ה בשם מהר"ם אלשיך". [דהביא הש"ך ממהר"ם אלשיך דלא אמרינן הלכתא כבתראי אלא כשערכם שוה כגון אמורא בין אמוראים, אבל כשיש הפרש של דורות ביניהם לא אמרינן הלכה כבתראי, ועיי"ש בנתיב"מ חידושים סק"כ וז"ל: "וממנו תקיש לדורות שלנו וכו' ובמקום שהכריע הרמ"א, המורה למולו הוי טועה בדבר משנה", והיינו שגדולי דורו של הנתיב"מ לנגד הרמ"א הוי אין ערכם שוה וא"א הלכתא כבתראי, וזהו שכתב המים חיים על הנוב"י, ועוד ציין שם הש"ך לדברי מוהר"ם אלשיך סי' נ"ד, וז"ל: "ומי יתן וידעתי עד איזה זה זמן ימשך לדעתו ז"ל לומר הלכה כבתראי, ואם תגביל הזמן עד דור פלוני נתן דברין לשיעורים, ועוד מאי חזית דהוי עד אותו דור ולא עד דור אחר זולתו, ואם עד סוף העולם, דבר זה אסור להעלותו על לב דהוי כחוכא ואיטולולא, דאין יחס לדורות

הב"י והגהת הרמ"א הנקרא מפה, ונכלל עתה בשם אחד שולחן ערוך, כאשר קיימו וקיבלו עליהם אבותינו זה כמה מאות שנים בכל מדינות אלו לפסוק כרמ"א ואין לשנות כמ"ש הריב"ש מקרא דקבלת אבות מחוייבים הבנים לאשר ולקיים, והפמ"ג בפתיחה לאו"ח כתב דדעה שהיא נגד הכרעת הרמ"א אפי' לס"ס לא יצרף וכו' כי רק בשו"ע מגן וצינה ללחום ולהעמיד האמת ופסק ההלכה על מכונו וגבולו ולא תהא האמת נעדרת".

ובשו"ת מהר"י אסאד סוף חו"מ סי' רנ"ט: "וע"ד שאלתו הלכה למעשה בכל יום בדין השו"ע באו"ח וכו' ולא כן העלה בתשובת וכו' וגם בספר וכו' אין לנו כי אם פסק השו"ע". ובאו"ח סי' ג' בהגהת בנו: "הלא כבר קיימו וקיבלו עליהם לקיים הכרעת רבינו משה איסרלס בשולחן הטהור".

ובשו"ת מנחת אלעזר ח"א סי' ע"ו הביא מהחת"ס דאף נגד רוב פוסקים ורוב ראשונים פוסקין כהכרעת הב"י והרמ"א, "דכלל בידן לפסוק כהשו"ע והרמ"א ואין אחר הכרעתן כלום", ועוד במנח"א שם סי' נ"ו: "לדין האשכנזים שיוצאים ביד רמ"א ואין לעשות ס"ס להקל וכו' כיון שקיבלנו לפסוק כהרמ"א כנודע וכו' א"כ מי יהיה להקל בזה", ושם בסי' נ"ט על אחד מגדולי הדור שרצה להחמיר נגד השו"ע וביקש לצרף עמו את רבי יהושע מבעלו ולא הסכים עמו, ומסיים: "צאו לך בעקבי הצאן" שלא להחמיר נגד השו"ע והרמ"א, ובח"ב סי' ו': "כי אין בידינו חלילה לעשות נגד פסק מרן במחבר".

ובתשובת בעל באר מים חיים שבשו"ת רבי משולם איגרא אהע"ז סי' י"ב ונדפס בסידורו של שבת כותב דאף שנחלקו הראשונים בנידון מסיח לפי תומו, אך אחר שהכריע השו"ע כמשמעות הרא"ש א"א לקבל את עדות הגוי.

ובשו"ת חסד לאברהם (בוטשאטש) ח"א או"ח סי' י': "הנה האריכות בזה אך למותר כי אין לנו לדון אחר הכרעת הטושו"ע".

הפוסקים האחרונים להתיר, ואם הרא"ש לא רצה להתיר באשר שלא קיבל מרביתו, הרי אנו קיבלנו מרביתנו ההיתר". ובסי' קס"ח: "דלדינא ודאי פסקינן כפסק הטור וש"ע".

ובשו"ת זית רענן לה"ג משה יהודה ליב מקוטנא - ירושלים ח"ב אהע"ז סי' ל"ד: "כבר יצאה הוראה מפי תורת רבינו משה ע"ה, בהג"ה שם וכו'". וביו"ד סי' י"ז: "ודעת רש"י ז"ל וכו' ואנן לא פסקינן כוותיה בשו"ע בזה ולא מצי למימר קים לי, כמ"ש מעכ"ת בשם האורים ותומים".

ובשו"ת מהריא"ז ענין תלמידו המובהק של הקצוה"ח סי' צ"ד: "אנן יתמי דיתמי חלילה לנו להרים ראש ולפצות פה נגד פסקי הפוסקים ראשונים ואחרונים, והדבר הקשה לנו נתלה בחסרון דעתינו וחוסר השגתינו שהוא האמת וכו' ובכל זאת אין לנו לזוז ח"ו מפסקו של רבינו הרמ"א ז"ל".

ובשו"ת דובב מישרים להגאון מטשיבין ח"ב סי' כ"ד מוכיח מהש"ך ביו"ד דכשהרמ"א מכריע בין הראשונים נדחית השיטה השניה לגמרי אפי' הם הרוב, וא"א לצרפה לא לספק ספיקא ולא להקל בדרבנן. (והפמ"ג מסתפק משום דהרמ"א כתבו בדרך חומרא).

ובשו"ת שירי טהרה להג"ר שלמה קלוגר סי' קצ"ה תשובה ה': "ומה שרצה לעשות סניגורין לדבריו וכו' ואני תמה על רו"מ איך מלאו לבו להכריע בין ההרים ולכתוב שהרב הגאון הצדיק מו"ה שכנא זלה"ה היה גדול מן הב"י ואיך יצא זה מפיו וכו' הב"י גזר לש"ש ומן הסתם כיון שזכה להוציא ספריו לאור ונעשה רבן של ישראל מן הסתם שום אדם מרו את דברו וכו'", ובשו"ת שלו טוב טעם ודעת תנינא סי' רי"ט: "וכבר קי"ל דדעה שלא הובאה בשו"ע אין מצרפין אותה לס"ס וכו' ואין לנו שום אופן לנטות".

ובשו"ת מהר"ם שיק ח"ב סי' של"ה: "וכבר כתב הפמ"ג בהקדמה שכל ישראל [האשכנזים] קיבלו עליהם לפסוק כהרמ"א ואין לשנות". ובח"א סי' ש"ט: "יסודתם בהררי קודש עפ"י דיני שו"ע דהיינו פסקי

ובשו"ת זקן אהרן להג"ר אהרן וואלקין אב"ד קארלין יו"ד סי' מ"ו: "שנוגע רק לפלפול והלכה ולא למעשה, באשר למעשה הלא הלכה זאת פסוקה ועומדת ממחבר ורמ"א, וסי' מ"ט: "אין להחמיר וכו' ולמה לו להרהר אחר פסק הב"ח והרמ"א".

ובמנחת פתים להג"ר מאיר אריק יו"ד בשו"ת סי' כ"ח: "והנה להקל וכו' מטעם ספק ספיקא וכו' לא נראה כלל אף שמה שכתב וכו' הא מכל מקום הב"י והרמ"א סתמו וכו' ומאן ספון לחלוק עליהם".

ובשו"ת ישועות מלכו להג"ר מקוטנא חו"מ סי' ג': "אמנם בש"ע לא הוזכר כלל דברי הר"ן ואין לנו לזוז מפסק הש"ע". ובסי"ד: "ולדעתי בדבר שהסכימו הרב"י והרמ"א, ונושאי כלי הש"ע הסמ"ע והטו"ז והש"ך לא חלקו עליהם, אין טענת קים לי כלל", ובסכ"ב: "ואין להאריך בזה, כי אחרי שהמחבר ורמ"א הסכימו וכו' מאן ספון לחלוק עליהם".

ובשדי חמד מערכת חתן וכלה אות א': "אמרתי, הנה הגאון החסיד חת"ס קרא המקרא הזה וכל בני ישראל יוצאים ביד רמ"א, והנגידים הללו מכלל בני ישראל המה וכו'".

ובתשובתו שבשו"ת כפי אהרן ח"א יו"ד סי' י': "ולא נעלם ממני שיש חולקין, אך אנן בדידן אנו סמוכין על השולחן הטהור בתריה דמין הוא הקדוש גרינא ועליה דמר סמיכנא".

ובשו"ת מחזה אברהם אבד"ק בראד (תלמיד רא"י מסאדיגורא) בעל קונטרס השביעית ח"ב חו"מ ס"ד: "ומש"כ כ"ת לחלק וכו' אין לנו לחדש דבר נגד הש"ע".

ובשו"ת אור גדול להגדול ממניסק סי' נ"ז כותב: "ודבר ה' בפי הב"י והכ"מ אמת וכו' ואף דהכ"מ וב"י לא כיון לזה, מ"מ כבר כתב התומים בקיצור ת"כ דחפץ ה' בידו הצליח להיות לשונו מכוון". ובסי' ל"ב: "דמקור הרמ"א מהרד"ך ודברי הרד"ך תמוהים וכו' כי לא יאונה לצדיקים כל און, דאף דדברי הרד"ך תמוהים מ"מ דבר

ובשו"ת תשובת ש"י לבעל ערך ש"י ח"א סי' ר"ס: "ואף שיש למצוא דעת החולקים בכל זה וכו' אנן בתר רמ"א אזלינן וכו' ואף דמהרי"ט שם מסיק וכו' כבר כתבתי דרמ"א וכו' ואנן בתרייהו אזלינן".

ובדברי יחזקאל מהר"י משינווא סי' י"ז כותב: "בודאי הוא טועה מאוד, כי מי הוא שיבא אחרי הרמ"א ז"ל לדחות את דבריו חלילה וכו' ומי הוא בדור האחרון שיפסוק לשנות מדברי הרמ"א חלילה וכו' אין לסמוך על המתירין נגד דעת הרמ"א שכל מדינות בני אשכנז אינם נוטים מדבריו וחלילה לשנות וכו' ושלא לזוז מדברי הרמ"א". ובסי' כ"ח: "כיון דהשו"ע לא הביא דעה זו, היא דלא כהלכתא וחלילה להורות כן".

ובשו"ת בית יצחק יו"ד סי' ק"ו: "וכיון דהמחבר לא הביא כלל לשיטת הרמב"י בש"ע אין לצרפו לספק ספיקא", גם הביא שם מדברי תורת השלמים והפמ"ג דאין לעשות ס"ס נגד הרמ"א".

ובשו"ת מהרש"ם ח"ה סי' נ': "דח"ו לזוז מדברי הב"י", ובסוף משפט שלום קונטרס תיקון עולם אות ז', כתב על דברי מהרש"ל בענין השגת גבול: "כיון שהרמ"א העתיקה בשו"ע ואנן גרינן בתריה הוי כקבלוה עליה". ובח"ז סי' מ"ט: "ומ"ש שם עוד דאיכא פלוגתא וכו' והמוחזק יכול לומר קים לי, ליתא דכיון דהרמ"א הכריע אין לטעון קים לי נגד השו"ע".

ומהר"ץ חיות בספרו מנחת קנאות: "אף כי נשתנו בני ישראל זה מזה בהרבה מנהגים, בכל זאת כמה שנוגע לעיקרי דינים אין נוטים ימין ושמאל מכפי אשר נקבע בשו"ע עפ"י מרן הב"י והרמ"א".

ובשו"ת שם משמואל להג"ר שמואל העליר רבה של צפת (תלמיד החוזה והבת עין): "מיעוטא דמיעוט אשר ימצא בין הראשונים והאחרונים שיחלקו על דברי הש"ע אשר קיבלו אבותינו, חלילה להרים ראש נגד זה אפילו לצרף לסניף לקולא הס מלהזכיר".

ובמשנה ברורה ריש סי' ז': "ובארצות החיים הביא דדעת רוב הפוסקים וכו' ומ"מ לכתחילה אין לזוז מפסק השו"ע".

ובספר תולדות וקורות חייו של החפץ חיים שהו"ל הג"ר אריה ליב בן החפץ חיים מביא מה שאמר לו אביו "ראיתי כי אתה משיג כמה פעמים על המחבר והרמ"א, האם ללחום עם השו"ע באנו, הלא רק לפרשו באנו, ואודיעך בני, מה שקרה להרב פר"ח לפני ב' מאות שנה, שהרבה בהשגות על השו"ע, ורעשו עליו כל חכמי דורו ורצו להרחיקו (עיין בת' גינת וורדים הספרדי) אם כי היה גאון מובהק ולבו כלב ארי מכש"כ אנחנו, ואם דייקת ומצאת סברות אחרות בראשונים, בשביל זה אינו מופרך עוד שיטתו, וכשיצאו לאור כתבי יד מראשונים תמצא בודאי חברים לשיטתו, כמו שנוכחנו בזה כמה פעמים".

ובשו"ת כפי אהרן אב"ד ירושלים חתן הפלא יועץ ח"א אהע"ז סי' י"ג: "כי אין לזוז מקבלת מרן ז"ל אף אם המצא ימצא איזה פוסקים מגדולי הראשונים אשר נגלו לנו אחרי זמנו של מרנא הקדוש ז"ל, ולא נאמר אילו היה רואה מרן ז"ל דברי הראשונים אלו היה חוזר בו וכו' די במה שראו עיני קדשו של מרן ז"ל ואין לזוז מדבריו".

וכ"כ בגדולי הקדש שעל ספר דעת קדושים סי' רע"ו אות ל', ומסיים: "ואם נזוז מדבריהם ניתן תורת כל אחד ואחד בידו".

ובבית הלוי ח"ב סי' כ"א: "ובודאי דאין להקל נגד דעת הרמ"א". ובח"ג סי' נ"ה: "מה שרוצה להתיר ע"י קטן ולסמוך על דעת הרשב"א וכו' לא נראה, דמלבד דהוא נגד דברי השו"ע שסתם כהרמב"ם וכו'".

ובח"ג סי' א' אות ה' כותב על מי שטען לפטור משביעית בזמנה"ז, וז"ל: "האיך יכול להורות נגד ההלכה בשו"ע, ואם יבא להרהר אחר פסקו של השו"ע הרי יותר יש מקום לומר שמא הוא דאורייתא דהרבה פוסקים סוברים כן וכו' וחלילה לשום בעל הוראה

ה' בפיהם אמת", ובסי' כ"ז: "ודבר ד' אמת בפיו של הש"ע וכיון להלכה". ולעיל הובא עוד מדבריו.

ובשו"ת אור שמח ליקוטים סי' י"ז: "אך בשאלתו לסמוך על הרמב"ם וכו' מאן ספין לחלוק על הכרעת השו"ע".

ובשו"ת עין יצחק לר' יצחק אלחנן מקאוונא אהע"ז סי' נ"ז כתב: "כלל מסור בידינו דדעת הפוסקים שלא הובא בשו"ע כלל אף בלשון יש אומרים דלא חיישינן להו כלל", ועי"ש דאין לחוש לדברי הנוב"י בדבר שהשו"ע הכריע.

והנצי"ב בשו"ת משיב דבר ח"ג סי' ט"ו: "הלכה פסוקה בשו"ע וכו' ואע"ג שידוע שיש בזה מחלוקת הפוסקים ותליא בנוסחא בירושלמי, אבל אנו אין לנו לנטות מפסק השו"ע מאומה, וכל הדברים שהאריך מעכ"ה נ"י אך למותר".

ובאחיעזר ח"א סי"ג: "כל זה כתבתי לפי שיטת המג"ש להחמיר וכו' אבל לענין הלכה כל ישראל יוצאים ביד רמ"א עפ"י הכרעתו וכו'".

ובציץ הקדוש סי' י"ח: "העולה מזה דבני אשכנז מדור דור כל הגאונים החזיקו בזה שלא לנטות מדברי השו"ע בין לענין ממון בין לענין איסור, וגם אין עושין לדין במקום הכרעת הב"י והרמ"א במקום שהסכימו, והיכא דחולקין, בני אשכנז אין עושין במקום הכרעת הרמ"א, כללו של דבר אין לזוז זיו כל שהוא מדברי השו"ע".

ובשו"ת אבני קודש להג"ר נחום משאדיק סי' ז': "דלא יוכל לטעון בכל א"י ובאשכנז קים לי כשלא הביא הש"ע דין זה וכו' לא יכול לטעון קי"ל נגד דעת השו"ע".

ובשו"ת שארית ישראל להג"ר ישראל זאב מינצברג גאב"ד ירושלים סי' כ"ד: "וכבר כתב התומים על לשון השו"ע והרמ"א שהכל בכתב מיד ה' השכיל ורוח ה' נוססה בקרבם להיות לשונם מכוון להלכה".

פירושו הוא כמש"כ בב"י דפירות ישראל  
היו הפקר ופטורים ממעשר, אבל פירות  
נכרים אינם קדושים ואינם הפקר וחייבים  
במעשר, והרמ"א כדרכו משלים את קיצורו  
של המחבר מתוך דבריו בב"י. ג. שאין  
להורות נגד פסק המחבר והרמ"א, הן להקל  
והן להחמיר.

ובספר מנחת שביעית שהעמידו למנין את  
הפוסקים בזה (ולמרות שציפרו את כל  
המסתפקים ואת כל אלו שחשבו שהב"י חזר  
בו, לרשימת החולקים על הב"י, עדיין  
נשארו במיעוט), עליהם להוסיף עוד הרבה  
מאוד פוסקים שפסקו ושעשו מעשה רב  
כשיטת הב"י, כגון כל חכמי צפת שכתב  
הב"י בפסקו האחרון שפסקו כמותו, וכל  
גדולי א"י שכתב הברכ"י, הכולל בתוכם  
מהרי"ט אלגזי והרש"ש והרבה גדולים  
מפורסמים, וזקני הדורות ראשונים  
כמלאכים שהזכיר בשער המים שפסקו  
כהב"י, והרבנים הזקנים קמאי וקמאי  
דקמאי, שכתב בגדולת מרדכי שהוציאו  
פירות שביעית של נכרים לחו"ל, והגדולים  
אבירי לב אצילי בני ישראל מאריות גברו,  
שכתב מהר"א בן חיים מרבני חברון בשנת  
תכ"ה, וכן בכל דור ודור, הרי לנו מאות  
גדולי ישראל פוסקי הדורות, וביניהם  
פוסקים המפורסמים בישראל, שפסקו  
כהב"י והרמ"א והבאים בעקבותיהם.

### מו. סיכום כללי

א. נתברר בע"ה מהגמ' והראשונים והפוסקים דפטור המעשר בשביעית הוא אך ורק  
משום שהן הפקר, וכן סוברים המבי"ט והמהרי"ט, ולכן פירות שביעית שאין עליהן קדושה  
והפקר חייבין מדינא במעשר, כגון פירות נכרים שמירחן ישראל אחר שבאו לרשותו, כגון  
שארז את הפירות או ענבים ועשאו יין, ולא שייך תרתי לקולא.

ב. עוד נתברר מהגמ' והראשונים והפוסקים דלא שייך שיהיה קדושת שביעית על פירות  
שאינן הפקר, ואם מחייבים במעשר מחמת שאינן הפקר, פשיטא שאין עליהן קדושת  
שביעית, ואם הן קדושים פשיטא שהם הפקר, ולכן לא שייך שיהיה תרתי לחומרא, דאם הם  
קדושים פטורים ממעשר.

ג. גם נתברר מדברי הב"י ואחרונים דלכו"ע פירות שביעית שחל עליהן דיני שביעית הרי  
הן הפקר מעצמן מהפקירא דמלכא, ולא דן הב"י אלא אם הפקירא דמלכא פטר ממעשר,  
ולמסקנא סובר דודאי פטר ממעשר.

ד. והנה בדורינו מנסים לקפח את שיטת הב"י והרמ"א שכל בית ישראל נשען עליהם,  
במאמר זה נתברר תוקף שיטתם והוראתם עפ"י ה' יסודות שכל אחד מספיק בפנ"ע. א.

לפרוץ גדר השו"ע וכו", והיינו שא"א  
להורות נגד הכרעת השו"ע הן להקל שלא  
לנהוג שביעית והן להחמיר ולומר דהוי  
מדאורייתא בזמה"ז.

והמקור שהביא דהשו"ע פסק דנוהג  
שביעית בזמה"ז, כתב הבית הלוי לפני זה  
באות ג' סק"ז, וז"ל: "ובי"ד סימן של"א  
דכתב הטור והמחבר דשנה שביעית היא  
שמיטה וכל התבואה הפקר ופטור מן  
התרומה, ולא הגיהה הרמ"א כלום וכו",  
פי' דהמחבר פסק דגם בזמה"ז יש חלות  
הפקר על הפירות לפטור מן המעשר, וגם  
הרמ"א הוסיף רק דפירות עכו"ם חייבים  
במעשר, אבל פירות ישראל פטורים, משום  
דחל עליהם הפקר, ומזה רואים שפסקו דיש  
דין שביעית בזמה"ז, והמקור שהשו"ע פוסק  
דהוי מדרבנן, הוא בב"י על הטור שכתב שם  
דבזמה"ז הוי שביעית מדרבנן.

ונתברר בדברי הבית הלוי ג' דברים, א.  
דהן המחבר והן הרמ"א שניהם פסקו בשו"ע  
דרך ההפקר הוא שפטר את פירות שביעית  
מן המעשר, וא"כ פירות עכו"ם שאינם  
הפקר חייבים מדינא במעשר. ב. דדברי  
המחבר בשו"ע מתבארים עפ"י דבריו  
שבב"י, וכמו שנתבאר לעיל בארוכה  
מדברי כל הפוסקים שהשו"ע הוא קיצור  
של הב"י, וא"כ גם דברי המחבר ששנת  
השמיטה כולה הפקר ואין בה תרו"מ,

מוכרח בטעמים, ב) מקורות מש"ס וראשונים, ג) כלל ישראל קיבלו הוראותיהם, ד) רוב פוסקים, ה) המסורת והמנהג. וכדלהלן: נתברר ג' טעמים של הב"י שפירות נכרים אין עליהן שום חלות שביעית ואינן קדושים ולא הפקר, ונתבאר שגם המבי"ט סובר כהב"י בכל עיקר ג' הטעמים, ולכן צ"ע למה מחייבין בקדושת שביעית. וכן נתבאר שיטת הב"י דמוכח ששבעה הרועים הראשונים שהביא המבי"ט לא מיירי בפירות נכרים אלא בשל ישראל. והוכח מהברייתא והגמ' וירושלמי ומדרש ורש"י ותוס' ורמב"ם וראב"ד וריטב"א, דפירות נכרים נתמעטו מהפסוק מחלות קדושת שביעית כמו עצים, וכדברי הב"י.

ה. כן נתברר דהרמ"א והלבוש והדרישה והמהריק"ש והרדב"ז והגר"א, כולם פוסקים לגמרי כהב"י שפירות נכרים פטורין משביעית וחייבין במעשר מדינא, וכמו שביארו הברכי יוסף והפאת השולחן, וזה מוכרח בדבריהם.

ו. ונתברר להדיא מתלמידי הב"י ועוד אחרונים שמעולם לא חזר בו הב"י, לא מפטור שביעית ולא מחיוב מעשר בפירות נכרים, ומה שדייק החרדים מסתימת השו"ע שפטר ממעשר פירות שביעית, דחו האחרונים הדברים מד' טעמים. א. לאלו שרוצים לומר ששייך שיטה ששנת שביעית עצמה פוטרת ממעשר, א"כ אין שום דיוק בשו"ע לגבי קדושת שביעית, די"ל שפטור מטעם עצם שנת השביעית, ב. דגם הרמב"ם והטור כתבו בסתמא, והב"י פירש דבריהם דמה שכתבו שנת השמיטה היינו דוקא פירות שחל עליהן דיני שמיטה ולא פירות נכרים, וכמו שפירש את דברי הרמב"ם והטור כך פירש את דברי עצמו, וכך דרך השו"ע לכתוב תמיד. ג. דהמחלוקת של הב"י עם המבי"ט היתה אחרי כתיבת השו"ע ולא שייך לדייק מהשו"ע שחזר בו. ד. דגם לדברי החרדים שהב"י סתם בשו"ע, הרי הרמ"א הגיה ופירש דהיינו דוקא פירות ישראל אבל פירות נכרים חייבין במעשר.

ומה שהביא בשו"ת מהרי"ט מדברי זקני הדורות שהמבי"ט וחכמים שעמו הכריחו שלא לעשר, נתבאר שבכל לשון הפוסקים תיבת "הכריחו" אינה לשון כפייה שכפו דעתם על הב"י או על אחרים, אלא שהכריחו והוכיחו שכך הוא הדין, ושכל הסיפור של הזקנים היה על תקופה קדומה, והמהרי"ט כתב להדיא שהב"י לא חזר בו.

והובא מגדולי הפוסקים שאין לדייק כלל מזה שהכס"מ בריש פ"ז הביא דברי מהר"י קורקוס, (ויש לזכור שספר אבקת רוכל כבר התחיל הב"י בעצמו להכין לדפוס, כנראה בהרבה מהכותרות של התשובות וההוספות שכתב לצורך הספר, וכן ההוספה בענין השביעית כתב לקבוע הלכה לדורות, והסעיף הראשון בצוואתו הוא שידפיסו את תשובותיו).

ז. בנוסף נתברר המסורת והמנהג בארץ ישראל, כפי שמפורש בדברי הפוסקים שהמנהג בא"י מאז ומעולם היה שאין שום קדושת שביעית בפירות נכרים, וכך גם נהגו בא"י עם כל מאות גדולי ישראל שהיו בה במשך ד' מאות שנה מאז שנחלקו הב"י עם המבי"ט, וכמעט כולם נהגו כהב"י והרמ"א, ומה שכתב החרדים על צפת "וכן עמא דבר" שאין מעשרין אותן, נתברר שזה היה רק שמיטה אחת, דיצאה השמועה שהב"י חזר בו, אך מיד כשנתמנה מהר"ם גאלנטי לרבה של צפת החזיר את המנהג לקדמותו.

ח. וכמו"כ נתברר דרובא דרובא מהפוסקים פסקו כהב"י והרמ"א דפירות נכרים אין עליהן קדושת שביעית, והמחמירים הם מיעוטא דמיעוטא, ומה גם שהפוסקים הם עמודי ההוראה של עם ישראל, כמובא לעיל, וגם אילו היו המחייבים הרוב לא היו יכולים להכריעם.

ט. גם נתבאר בע"ה איזה מעשר מעשרין בשביעית, האם מעשר שני או מעשר עני, ונתבאר פסקם הברור של הכפתור ופרח והב"י והרמ"א והגר"א דמעשרין מעשר עני לבד.

י. ובהמשך מובא ליקוט מלמעלה ממאתיים פוסקים מפורסמים של כל הדורות מדורו של הב"י עד היום, שכלל ישראל קיימו וקיבלו עליהם את הכרעת פסק של בעלי השו"ע, דהיינו הב"י כשהרמ"א אינו מגיה, וכ"ש כשמסייע, וכשהרמ"א מגיה קיבלו הספרדים את פסק הב"י

והאשכנזים את פסק הרמ"א, גם נגד הרוב, ובהרבה מאוד מהפוסקים מודגש שזה גם לקולא, וכ"ש כשדעת החולקים על הב"י והרמ"א הוא חומרא דאתי לידי קולא, כדוגמת פירות נכרים בשביעית שחומרת קדושת שביעית אתי לידי קולת מעשר ועוד קולות. [ובהרבה מאוד פוסקים כתבו שגם מ"ש בתשובה בכלל הקבלה, וכמעט כל הפוסקים סוברים שמה שכתב בב"י ודאי קיבלנו על עצמינו, וכ"ש כשדבריו בב"י מבארים את דבריו שבשו"ע, ובנידונינו גם פסק זאת הב"י בפסק דין כתוב וחתום, והוא פסק דין של בית דינו וכל חכמי צפת שאין קדושת שביעית בפירות נכרים, ואף הכריזו בנידוי שכולם יעשרו, והוא משום שאינם קדושים, והרמ"א פסק זאת בשו"ע דלכו"ע קיבלנו לקיים הוראותיו].

יא. ובדור האחרון נחלקו הפוסקים של הדור, החזו"א פסק כהמבי"ט לחייב בקדושת שביעית, אבל גם מחייב במעשר, (ובארחות רבינו כותב שהחזו"א פסק והורה גם לקולא כהמבי"ט שלא לעשר, ודלא כהב"י והרמ"א בשו"ע) וגדולי ירושלים פסקו כהב"י, וכל אחד נוהג כמנהגו.



הרב משה יצחק שמעון

## בגדרי הנאה בפירות שביעית ואם מותר לצאת חובת ד' כוסות ביין של שביעית

לכם לאכלה ומרבין לכם דומיא דלאכלה. אבל לא משום שיש הפסד בדבר, וכן משמע ברש"י סוכה דף מ. ד"ה יצאו עצי הסקה דגם הנאה קודם ביעורו אסור, ולכך הוצרך רש"י להסביר בלולב שנחשב כהנאתו וביעורו שוה [דלא כבעל המאור הנ"ל דמחשיבו הנאה קודם ביעורו] והיינו משום דגם אם הוא הנאה קודם ביעור אינו הנאה שנכלל בהא דלכם דומיא דלאכלה.

ויש להסביר ביותר ע"פ מה שביארו האבני נזר ביו"ד סי' תמה והנצי"ב בהרחב דבר פר' בהר. לגבי ענין איסור סחורה דאינו איסור בפני עצמו אלא דפירות שביעית ניתנו לכם לאכלה דרך לצורך אכילה ניתנו אבל שלא לצורך אכילה כגון סחורה והפסד לא ניתנו לכם וכאילו עדיין הוא הפקר ע"ש [וכזה יש לבאר דעת הר"ש פ"ז מ"ג ללקט לאכילה אמר רחמנא ולא ללקט לסחורה - מספר משנת זרעים ביאורים על ר"ש] וכמו"כ לגבי הנאתו וביאורו שוה יש לפרש שלא ניתנו אלא להנאות אלו שהוה דומיא דלאכלה.

ג) ולכאור' יש להקשות לפי זה ממשנה פרק ח' משנה י"א מרחץ שהוסקה בתבן או בקש של שביעית מותר לרחוץ בה. ולכאור' הרי הנאה זו הוא הנאה שאחר ביעורו, ובשלמא אם נאמר שהאיסור הוא הפסד כמהלך רעק"א הנ"ל א"כ י"ל שאחרי שכבר הופסד מותר ליהנות ממנו שהרי כל האיסור הוא ההפסד. ועי' בפ"י הרא"ש דמסביר דמותר לרחוץ בו כיון שכבר כלה האיסור, אבל אם נאמר שהאיסור הוא הנאה, הרי בזה אוסרים הנאה שאחרי ביעורו, ואפי' שכבר כלה, א"כ למה מותר לרחוץ במרחץ שהוסק בתבן ובקש של שביעית.

א) בפרק ח' דשביעית משנה ב' שביעית ניתנה לאכילה לשתי' לסיכה וכו' קל מהם שביעית שניתנה להדלקת הנר ובגמ' סוכה דף מ. ב"ק ק"ב. מרבין מהא דכתיב והיתה שבת הארץ לכם לאכלה דמרבין מלכם לכל צרכיכם אבל לכם דומיא דלאכלה דמרבין כל הנאות דהיינו כל צרכיכם. אם הם דומיא דלאכלה דהיינו דהנאתו וביעורו שוה.

ובירושלמי (פרק ז.) לא מוזכר תנאי דהנאתו וביעורו שוה אבל מביא לימודים שמרבין סיכה והדלקת הנר, לכם כל שהוא צורך לכם כגון אכילה שתי' וסיכה וצביעה וכו', תהי' אף להדלקת הנר ולצבוע בו צבע וכו'.

ב) והנה בדין דמותר רק להשתמש דבר שהנאתו וביעורו שוה, הי' אפשר להבין דאם הנאתו אחר ביעורו, הרי כלה ונגמר פירות שביעית קודם שיהנה ממנו, מיקרי זה הפסד פירות שביעית אפילו שבסוף בא ממנו הנאה, ונכלל זה בדין דלאכלה ולא להפסד - כך הבין בחידושי רעק"א, דאינו דין בהנאה כזו שאסורה אלא שכה"ג מיקרי הפסד. ולפי"ז ודאי אם יהא הנאה קודם ביעורו שאין כאן הפסד ודאי שמותר כמו שכן הוא שיטת בעל המאור בסוכה (יט: מדפי הרי"ף).

אבל לשון רש"י סוכה דף מ. ד"ה שאני התם. דאין מותר ליהנות מפירות שביעית אלא הנאה הדומה לאכילה וכן הוא ברש"י ב"ק דף קב. ד"ה מי שהנאתו וביעורו שוה, הנאה שהיא בשעה שהוא כלה מן העולם אתה יכול ליהנות מפירות שביעית קודם זמן הביעור. מבואר ברש"י דהנדון הוא על ההנאה שאותה הנאה שאין הנאתו וביעורו שוה אסור בהנאה זו. מפני שאינו דומה להיתר מה שהתיר הכתוב והיתה שבת הארץ



מפקיע הלאכלה דמפרש מה שאמר הירושלמי באילין קולקסאי שאסור לגמות בהן מים, משום דמשנה מדרך תשמישו שהוא עומד לזה. [ובגר"א שם פירש מפני שמפסידן] ויל"ע.

אבל זה אין להקשות מה הי' בעיית הגמ' לגבי פטר חמור. הלא משנה מפורשת בסוכה לט. שאפשר לקיים מצות ד' מינים באתרוג של שמיטה, הלא לכאור' מפורש שאפשר לקיים מצוה אפי' שאינן מדין לאכלה. והוא לכאור' כיון דאינו מפקיע דין לאכלה אין בזה איסור. אין להקשות זה. דדוקא בפטר חמור דמפקיע בזה איסור יש לדון דיהא נחשב כסחורה אפי' שנשאר הלאכלה. משא"כ בקיום מצות ד' מינים. שאין להם שייכות לסחורה אין סיבה לאסור.

(ה) והנה יש לדון במקיים מצוה שיש בו גם הנאת הגוף שנכלל בלאכלה אם מותר בזה או לא. הנה לכאור' מצוה שעיקר היא ההנאה אע"פ שגם מקיים מצוה לכאור' אין סברא לאסור. כגון הדלקת נרות שבת בשמן של שביעית דעיקרו להנאה ניתנה, מה איכפת לן שגם יש בזה מצוה. ונאמר שיש כאן פורע חובו מדמי שביעית [עי' בפ"ח מ"ח בתוי"ט לגבי קניי זבין וקניי זבות] ג"כ לא מסתבר ששייך לומר במצוה שהכל נשאר אצלו, משא"כ בקדשים כמבואר שם. וע"ש בשנות אליהו אבל בנר חנוכה יש לדון לא מבעיא למ"ד דאסור להשתמש לאורה. דאין לו הנאה. אלא גם למ"ד מותר להשתמש לאורה שיש לו בה הנאה. מ"מ יש לדון בזה שהרי עיקר הדלקת נר לא לשם הנאה הודלקה אלא לשם מצוה אלא דמותר ליהנות ממנו, עי' תוס' שבת דף כד: ד"ה לפי שאין שורפין קדשים. לגבי שריפת תרומה טמאה ביו"ט דאפי' דמותר ליהנות ממנה, מ"מ שעיקר הבערה לצורך שריפתה ולא לצורך הנאתה, אפי' שמותר ליהנות ממנה. לא מיקרי הבערה לצורך הנאה ואסור ביו"ט. וכמו"כ נאמר בזה שאפי' שמותר ליהנות מנר חנוכה. מ"מ אין זה מיקרי שמשמש בה לצורך הנאה שנכלל בלאכלה

ועי' בחזו"א ערלה סי' ט' אות ט"ו בא"ד אין תובעין מן האדם מפני שנהנה מן הצבע. אלא מפני שלא נזהר בפירות שביעית בכבודן ובהזהרתן עכ"ל. והיינו דאפי' אם האיסור הוא ההנאה וכנ"ל הכונה הוא שזהו סיבת האיסור, שגורם ועושה פעולה שיהנה ממנו הנאה כזו, אבל אין החפצא חפצא שאסור בהנאה כזו, אלא אסור לגרום שיבא להנאה כזו. אבל אם כבר עבר ועשה מה שעשה. ועכשיו קיים לפניו אופן של הנאה זו שהוא לאחר ביעורו מותר ליהנות ממנו ודו"ק.

(ד) והנה בגמ' בכורות דף יב. איבעיא להו מהו לפדות [פטר חמור] בבהמת שביעית ודאי לא תבעי לך לאכלה אמר רחמנא ולא לסחורה, כי תבעי לך ספק וכו' מאי כיון דמפריש טלה והוא לעצמו לאכלה קרינא ביי', או דילמא כיון דכמה דלא מפקע איסורי' לא משתרי כסחורה דמי וכו'. ומסקנת הגמ' דפודין בה את הספק. ומבואר בגמ' דסברת האיסור הוא כיון דבזה שפודה הוא מפקיע איסורו של הפטר חמור, ואפי' שאין נותן השה לכהן, מ"מ כיון שעיי"ז מותר הפטר חמור דן הגמ' לאסור, ועי' בקהילות יעקב בכורות סימן י"ג ובשביעית סימן י"ט שכתב כן לבאר בעיית הגמ' מהו גדר איסור לאכלה ולא לסחורה אם הקפידא הוא עשיית סחורה אפי' אם לא נפקע עיי"ז הלאכלה, וא"כ אסור לפדות בו פטר חמור ספק, דכיון דעיי"ז מתיר איסורו הוה סחורה אפי' שעדיין נשאר אצלו הבהמת שביעית לאכילה. או דעיקר איסור סחורה רק אם נפקע עיי"ז הלאכלה שלא נשאר אצלו לאכילה ואם כן בפודה פטר חמור מספק שהשה נשאר אצלו אין בו שום איסור.

וכתב בקהילות יעקב דלפי"ז למסקנת הגמ' דמותר לפדות בו פטר חמור ספק, מבואר דאין איסור רק אם מפקיע הלאכלה, ולפי"ז מקשה שם על הר"ש סירילאו בירושלמי פ"ב הו' דס"ל דיש איסור השתמשות בפירות שביעית גם אם אין

ניתנה. א"כ יש לדון במצות שתיית ד' כוסות אם עיקרו להנאה ניתנה או לא, [ואולי יש לדון בגמ' פסחים קח: שתאן חי ידי יין יצא ידי חירות לא יצא].

ועיין פסחים דף צט: תוד"ה לא יפחתו לו מד' כוסות, שדן אם מצות ד' כוסות הוא רק השמיעה או גם השתי' ע"ש (ועיי' בחידושי הגרי"ז על הרמב"ם פ"ז מחו"מ הל"ט). והנה יש לדון ולומר דאם עיקר מצות ד' כוסות הוא השתי' כדי שיהא דרך חירות, א"כ יש לומר דעיקרו להנאה ניתנה והוה כמו נרות שבת שודאי מותר להדליק ממנו, אבל אם אין עיקרו לשתי' ועיקר הוא הברכה, ומה שצריך לשתות הוא משום שצריך לטעום מכוס של ברכה משום כבודו של כוס ברכה [רש"י עירובין דף מ: ד"ה ליתבי'] א"כ יש לומר דכיון דאין עיקרו לשתי', לא מיקרי שעושה בזה דבר דלאכלה. ודומה לנר חנוכה שאסור להדליק משמן של שביעית אף שמותר להשתמש לאורה וזה הי' בעית הירושלמי, ופשיט הירושלמי דמותר או משום דמ"מ מיקרי זה הנאת לאכלה, או דמצות לשתות ד' כוסות כמסקנת התוס' שם דמסיק ונראה להחמיר, וא"כ הוה דבר שעיקרו להנאה ומותר בפירות שביעית, ויש עוד לעיין בכל זה. (ועיין באחרונים שביארו עוד פירושים בירושלמי עי' שו"ת דובב מישרים ח"ג סימן א' ועוד).

ואסור, וכבר האריכו בזה האחרונים בפאת השלחן פ"ה ה"ט, ובאמרי יושר ח"א סי' ק' אסור, וע"ע בשו"ת מנחת שלמה ח"א סי' מב, ובשו"ת שבט הלוי ח"א סי' קפ"ד (וע"ש במנחת שלמה מה שרצה לומר שכל שמשתמש דרך שרגיל להשתמש, מותר אפי' שאין יכול ליהנות).

(ו) והנה בירושלמי פ"ח דשבת ופ"י דפסחים ופ"ג דשקלים בעי רב אושיעא אם אפשר לצאת מצות ד' כוסות ביין של שביעית ופשיט דיצא. ויל"ע לכאז' מהו הבעיא. למה יהא איסור בזה, כפי מה שביארנו לעיל מפדיון פטר חמור, דאם נשאר אצלו הלאכלה, מותר. וע"ז הי' אפשר לומר דבעיית הירושלמי הוא כבעיית הבבלי לגבי פדיון פטר חמור, ופשיט לי' כפשיטת הבבלי דמותר לפדות ומותר לצאת בזה מצות ד' כוסות.

אבל מ"מ גם בזה לא מיושב דהרי ביארנו לעיל דכל הבעיא של פדיון פטר חמור הוא רק כיון דמפקע איסורי'. אבל אם לא מפקע איסורי' ודאי דאין שום איסור כמו שמבואר במשנה דמותר לצאת נטילת ד' מינים באתרוג של שביעית.

ואולי יש לומר דתלוי כמו שביארנו לעיל לגבי הדלקת נר שבת דודאי מותר להדליק בשמן של שביעית, דעיקרו להנאה ניתנה. משא"כ לנר חנוכה שאע"פ שמותר להשתמש לאורה. מ"מ עיקרו לא להנאה



הרב מאיר חנן יוחנן גלויברמן

## בדין אין מערבין שמחה בשמחה

כדי שלא יערב שמחה אחרת בשמחת החג, ותירץ דמה שכתב ולא יערב רוצה לומר שלא יניח שמחת הרגל ויעסוק בשמחה אחרת והיינו הך ואין הלשון מדוקדק, ובאמת הלכה היא כמ"ד שלא יניח שמחת הרגל ויעסוק בשמחת אשתו, וכתב דיש תימה דבפרק י' מהלכות אישות הי"ד כתב רבנו ז"ל ואין נושאין נשים במועד לפי שאין מערבין שמחה בשמחה, שנאמר מלא שבוע זאת וגו' והיינו כדברי ר' חנינא דאמר לפי שאין מערבין שמחה בשמחה, ודלא כמו שפסק כאן ויש להגדיל עוד התימה עם מה שכתב בלשון רש"י ז"ל בספרי האלפסי ז"ל דאיכא בין רבה בר רב הונא דאמר משום מניח וכו' לר' חנינא דאמר משום דאין מערבין שמחה בשמחה הפרש גדול בענין הדין דלמ"ד אין מערבין הוא כל שמחה שבעולם שהרי למד משלמה המלך ע"ה שלא רצה לערב שמחת חנוכת הבית עם שמחת הרגל אבל לרבה בר רב הונא לא הוי אלא שמחת אשתו דמתוך שחביבה עליו מניח שמחת הרגל בעבורה אבל שאר שמחות לא, כך מפורש שם בדברי רש"י ז"ל, ומוכח הוא דאם אין ביניהם חילוק אמאי מהדר הגמ' למילף דאין מערבין שמחה משלמה המלך ע"ה הוי ליה למילף מושמחת בחגך כדיליף רב, והשתא קשה בדברי רבינו ז"ל דאיך פסק כאן כטעם זה ושם בהלכות אישות פסק הטעם האחר, כיון דאיכא נפקותא ביניהו לענין דינא, ותירץ דודאי רבינו ז"ל פסק כמ"ד אין מערבין אבל מ"מ מאן דאמר אין מערבין אינו מכחיש למ"ד משום שמניח שמחת הרגל אלא מוסיף עליו דאפי' בשאר שמחות, נמי לכך לא חש רבינו ז"ל לכתוב כאן טעם זה דמניח שמחת יו"ט וכו' כיון שהוא מוסכם אבל מ"מ כתב בפ"י מהלכות אישות הי"ד טעמא דאין מערבין להודיענו שם הדין דאפי' בשאר

במועד קטן (ח:): אין נושאין נשים במועד לא בתולות ולא אלמנות ולא מייבמין מפני ששמחה היא לו אבל מחזיר הוא את גרושתו כו', ובגמ' אקשינן וכי שמחה היא לו מאי הוי אמר רב יהודה אמר שמואל וכן אמר רב יהודה אמר שמואל וכן אמר ר' אלעזר אמר ר' אושעיא ואמרי לה אמר ר' אלעזר אמר ר' חנינה לפי שאין מערבין שמחה בשמחה, רבה בר רב הונא אמר מפני שמניח שמחת הרגל ועוסק בשמחת אישתו עולא אמר מפני הטורח רב יצחק נפחא אמר מפני ביטול פריה ורביה כו' ע"כ, ולפנינו דין דאין נושאין נשים במועד ומשום כמה טעמים, תבענה שפתי תהילה ללמד חוקים ותען לשוני לדורשו ללכנו וללמד לקח וסברה בעז"ה כאיזה טעם שומעים, ונפק"מ להלכה כמבואר בהמשך הדברים בעזהש"י.

הרמב"ם הלכות יו"ט פ"ז הלכה ט"ז כתב בלשון הזה ואין נושאין נשים ולא מייבמין במועד כדי שלא תשכח שמחת החג בשמחת הנשואין, אבל מחזיר הוא את גרושתו, ומארסין נשים במועד, ובלבד שלא יעשה סעודת אירוסין ולא סעודת נישואין כדי שלא יערב שמחה אחרת בשמחת החג, עכ"ל.

וכתב המגיד משנה, ובגמרא הרבה אוקימתות וטעמים רב הונא אמר מפני שמניח שמחת הרגל ועוסק בשמחת אשתו ואמרו שם דרב ס"ל הכין ולזה כתב רבנו זה הטעם: ע"כ, הרי פירש בדברי הרמב"ם שהם כמ"ד מפני שמניח שמחת הרגל ועוסק בשמחת החג, ומשום כן אין נושאין נשים ולא מייבמין במועד.

אמנם הלחם משנה הקשה דכאן נראה דפסק כרב הונא דאמר מפני שמניח שמחת הרגל [מדכתב כדי שלא תשכח שמחת החג בשמחת הנשואין] ובהמשך נראה דפסק כרב חנינא דאמר לפי שאין מערבין וכו' שכתב

נישואין וגם סעודה וע"כ כתב הטעם הקדום בגמ' וסמך על מה שמבואר כאן שהוא עיקר דיני יו"ט, ע"כ וביאר בדעת הרמב"ם לאסור נישואין אפילו בלא סעודה וסעודה אפי' בלא נישואין, ולכן אינו סותר דבריו כאן וכן מה שכתב בהלכות אישות פ"י דמייירי התם כדרך העולם שעושים נישואין וגם סעודה, וקושייתנו על המגיד משנה עדיין לא נתיישב דאם כדבריו שנקט הטעם משום בחגך ולא באשתך א"כ יהא מותר סעודת נישואין בלא נישואין.

ובאים אנו כעת אם ספר הליקוטס בדעת הרמב"ם לאסור נישואין בלא סעודה מטעם ושמחת בחגך ולא באשתך וסעודה אפי' בלא נישואין משום אין מערבין, והוסיף הלחם משנה וכמ"ד אין מערבין שמחה בשמחה ולאסור כל שמחה שהיא לערב בשמחה אחרת ואפי' בלא סעודה אמנם להמגיד משנה דס"ל בדברי הרמב"ם כמ"ד בחגך ולא באשתך א"כ בשאר שמחות מותר.

וכתבו התוס' (מועד קטן ח':) דסעודת ברית מילה מותר לעשות בחול המועד דליכא שמחה כדאמרינן בפרק קמא דכתובות (ד, ח), דלא מברכין שהשמחה במעונו משום דאית ליה צעריה לינוקא אי נמי כיון שזמנו קבוע אין לבטל זה מפני זה, אבל סעודת פדיון הבן צריך עיון אם מותר לעשות במועד ואין לומר הא זמנו קבוע תינח בזמנה שלא בזמנה האין יהא מותר, ונראה לי דקיימא לן כרב אשי דדריש בחגיגה בפ"ק (ד, ח: ושם) בחגך ולא באשתך ואינו אסור לערב שמחה בשמחה, ועוד י"ל דלא חשיב שמחה בשמחה כי אם סעודת נישואין לבד.

ולמידים אנו לפסוק מדברי התוס' לתי' א' כמ"ד בחגך ולא באשתך ומותר שאר שמחות, ובתי' הב' אפי' כמ"ד אין מערבין ולא חשיב שמחה בשמחה כי אם סעודת נישואין לבד, וחיידשו עינינו בדעת התוס' דאפי' למ"ד אין מערבין שמחה בשמחה אינו אסור אלא סעודת נישואין לבד אבל

שמחות, וכאן לא הוצרך לפרש שסמך על מה שכתב שם, ועיין שם עוד ותמצא נחת.

ונמצינו באים במחלוקת בדברי הרמב"ם אי ס"ל כמ"ד בחגך ולא באשתך וכן כתב המגיד משנה אי ס"ל כמ"ד אין מערבין שמחה בשמחה וכן כתב הלחם משנה ומשום דברי רבינו בהלכות אישות ססותרים לכאן, ותמיהני לענ"ד האין לא הרגיש בזה המגיד משנה וגם שם בהלכות אישות לא חש לפרשו כלל אלא כתב על דברי הרמב"ם אין מערבין שמחה בשמחה, וכו', שם בסוגיא, ע"כ, ותו לא פירש ולא התייחס לזה כלל, וביאר נמי דמ"ד אין מערבין אינו מכחיש למ"ד משום שמניח שמחת הרגל אלא מוסיף שאר שמחות לאסור ערובו אמנם מ"ד בחגך אפשר לומר דאינו מודה למ"ד אין מערבין.

והנה בספר הליקוטס (שבסוף הרמב"ם מהדורות פרנקל) הביא בשם הלכות עולם, מה שכתב הרמב"ם (בתחילת דבריו) שלא תשכח שמחת החג וכו' (ובסוף דבריו כתב) ולא סעודת נישואין כדי שלא יערב שמחה אחרת בשמחת החג, לכאורה נראה מדברי הרמב"ם דסעודת נישואין אפי' בלא נישואין הוי הטעם משום דאין מערבין שמחה בשמחה אחרת, ובנישואין בלא סעודה הוי הטעם כדי שלא תשכח שמחת החג בשמחת הנישואין, ומפרש כן הנפק"מ בין מ"ד דיליף משום דאין מערבין כו' ובין מ"ד דיליף משום ושמחת כו' וזהו דקמוסיף רבה בר רב הונא (דס"ל ולא באשתך) על ר' חנינא (דס"ל משום דאין מערבין כו') דאפי' בלא סעודה אסור מטעם ושמחת כו' ועוד להכי פסק כטעמא דאין מערבין משום דרב יהודה אמר שמואל וכן אמר ר' אלעזר אמר ר' אושיעא ואמרי לה אמר ר' חנינא ס"ל הכי וכן רב אשי ס"ל הכי כמו שהביא בספר קרבן נתנאל בשם הפר"ח סי' תרפ"ח, וכן פסק כטעמא דושמחת משום דרבה בר רב הונא ס"ל הכי כמ"ש ה"ה ובפ"י מהלכות אישות לא העתיק רק הטעם דאין מערבין דהתם איירי כפי דרך העולם שעושים

להוסיף לאסור נישואין בלא סעודה, משא"כ למ"ד אין מערבין היינו נישואין עם סעודה דאין שמחה בלא אכילה ושתייה ונמצא דלא פליג בשאר שמחות דאין מערבין ודלא כהלחם משנה דמ"ד אין מערבין מודה למ"ד בחגך אלא שמוסיף שאר שמחות אמנם מ"ד בחגך אפשר לומר להלחם משנה דאינו מודה למ"ד אין מערבין ולאסור שאר שמחות, ומ"מ לא חילק בין נישואין בסעודה או לא.

ודברים אלו הגיענו בביאור ג' נקודות ואלו הם א', הלכה כדברי מ', ב', מה הדין נישואין בלא סעודה וסעודה בלא נישואין, ג', ביאור סברת מ"ד בחגך וסברת מ"ד אין מערבין, וזהו ביאורו, א', הלכה כדברי מי להמגיד משנה בדברי הרמב"ם וכן התוס' נקטו הלכה כמ"ד בחגך ולא באשתך, ולהקרבן נתנאל בהרא"ש, וכן הלחם משנה בדברי הרמב"ם ס"ל הלכה כמ"ד אין מערבין, וכתב בספר הליקוטין דנישואין בלא סעודה אסור משום בחגך ולא באשתך וסעודה בלא נישואין אסור משום אין מערבין, ועוד כתב הלחם משנה דמ"ד אין מערבין אינו מכחיש למ"ד בחגך אלא שמוסיף לאסור שאר שמחות, ומן הנראה דמ"ד בחגך לא ס"ל כמ"ד אין מערבין, ובשאר שמחות מותר, ונקט הרמב"ם הלכה כמ"ד אין מערבין, ולהקרבן נתנאל מ"ד בחגך ס"ל נמי אין מערבין אלא שבא לאסור נישואין בלא סעודה ונמצא דלא פליגי בדין דאין מערבין, והרטב"א מועד קטן ח' ע"ב כתב הלכה כמ"ד אין מערבין שמחה בשמחה, ונוסף גם המאירי בחידושו מוע"ק ח' ע"ב לפסוק כמ"ד אין מערבין שמחה בשמחה וכה דבריו, אמר המאירי אין נושאין נשים במועד לא בתולות ולא אלמנות ולא מייבמין מפני ששמחה היא לו ופי' בה בגמ' הרבה טעמים ואחד מהם והנכונה שבהם שאין מערבין שמחה בשמחה שלא תהא אחרת מתמעטת בחברתה, אבל מחזיר הוא את גרושתו ופירשו בתלמוד המערב דוקא בגרושה מן

שאר שמחות מותר [וכעין מ"ד בחגך ולא באשתך] ודלא כמו שביאר הלחם משנה דמ"ד אין מערבין בה להוסיף איסור על שאר שמחות וא"כ צ"ע איך יליף בגמ' למ"ד אין מערבין משלמה המלך ע"ה שלא רצה לערב שמחת חנוכת הבית עם שמחת הרגל הרי אינו אסור אלא סעודת נישואין לבד וצ"ע, ואח"כ מצאתי שהק' כעין זה בלחם משנה דאם מותר בשאר שמחות למ"ד אין מערבין א"כ אמאי מהדר הגמ' למיליף ל"ה משלמה, ולא מהפסוק ושמחת, ובזה הוכיח לאסור שאר שמחות למ"ד אין מערבין.

וכתב הקרבן נתנאל על הרא"ש (אות ר') דמשמע מלשון הרא"ש דס"ל כמ"ד אין מערבין שמחה בשמחה אבל תוס' ד"ה מפני כתבו ז"ל ונ"ל דקיימא לן כרב אשי דדריש בחגיגה בפ"ק בחגך ולא באשתך ואינו אסור לערב שמחה בשמחה, ויש נפק"מ בין הנך תרי טעמי אי נישואין בלא סעודה אסור למ"ד ולא באשתך אסור ולמ"ד אין מערבין שמחה בשמחה אינו אלא נישואין בסעודה, ולקמן בפרק אלו מגלחין ס' ע' מייתי ברייתא דאפי' נישואין בלא סעודה, וא"כ דברי רבנו נראין כסותרין, וצ"ל דסברתו דהך מ"ד ולא באשתך ס"ל נמי דאין מערבין שמחה בשמחה כדליף מקרא דשלמה ולא צריך דרשת בחגך ולא באשתך אלא לנישואין בלא סעודה כמ"ש התוס', ע"ש עוד.

וביאר דבריו בדעת הרא"ש דס"ל כמ"ד אין מערבין שמחה בשמחה ואף רב אשי דס"ל בחגך ולא באשתך אינו בא אלא להוסיף לאסור נישואין בלא סעודה והוסיף שם דבריו דכן מצא בפר"ח או"ח סי' תרפ"ח דרב אשי נמי ס"ל דאין מערבין שמחה בשמחה ואין לעשות סעודת פורים בשבת ודלא כמ"ש התוס' דקיימא לן כמ"ד בחגך ולא באשתך ואינו אסור לערבב שמחה בשמחה וא"נ דלא חשבי שמחה אלא סעודת נישואין, אלא דס"ל להרא"ש דאסור לערב כל שמחה שהיא בשמחה אחרת, וכתב נמי דמ"ד בחגך ס"ל נמי דאין מערבין אלא שבא

ע"כ דבריו: ולי מה יקרו דברי הטור והמג"א וסיעתם שפסקו הלכה כמ"ד אין מערבין שמחה בשמחה ואסרו לעשות סעודת נישואין ברגל ודלא כהרשב"א דס"ל דסעודה טפל הוא, ומותר ורק נישואין אסור, ועיין בתוס' הרי"ד המובא על הירושלמי שפסק כהרשב"א לאסור אפי' בלא סעודה, וכבר כתב המג"א (סי' תקמ"ו) אבל אנן קי"ל כשמואל דאזיל לשיטתיה דס"ל הטעם דאין מערבין שמחה בשמחה א"כ אפי' נישואין בלא סעודה אסור דאיכא שמחה, וכן רבו הפוסקים לאסור מטעם דאין מערבין שמחה בשמחה.

ובענין מה הדין נישואין בלא סעודה וסעודה בלא נישואין, ניראין הדברים, נישואין בלא סעודה, אסור מטעם ושמחת בחגך ולא באשתך אבל למ"ד משום אין מערבין מותר ורק עם סעודה אסור כמבואר דאין שמחה בלא אכילה ושתיה, ובכן, ימצא להלחם משנה שסובר דמ"ד אין מערבין אינו מכחיש למ"ד בחגך א"כ נישואין בלא סעודה נמי אסור אף למ"ד אין מערבין, אמנם להקרבן נתנאל משמע דס"ל דלמ"ד אין מערבין אינו אסור נישואין בלא סעודה וכן כתבו התוס' בתירוץ הב' דלא חשיבי שמחה אלא סעודת נישואין, ולגבי הדין דסעודה בלא נישואין למ"ד אין מערבין אסור דהרי זו היא השמחה בהסעודה, אמנם להלחם משנה אפשר לומר דמ"ד בחגך ס"ל דמותר סעודה בלא נישואין דלא ס"ל לאסור שמחה בשמחה כמ"ד אין מערבין, וסעודה אינו שמחת אשתו שאסר מן דרשת בחגך, וכתבו בספר הליקוטים בשם הליכות עולם דנישואין בלא סעודה אסור משום בחגך וסעודה בלא נישואין אסור משום אין מערבין, ופסק המג"א (סי' תקמ"ו) אבל אנן קי"ל כשמואל דאזיל לשיטתיה דס"ל הטעם דאין מערבין שמחה בשמחה א"כ אפי' נישואין בלא סעודה אסור דאיכא שמחה ובס"ק ד' כתב שוב לאסור מטעם אין מערבין ואין לשנות המנהג שאסור אפי' בלא סעודה.

הנישואין שליכו גס בה אבל נתגרשה מן האירוסין אף זו שמחה היא לו וכן הלכה, ע"כ: הרי נותן טעם לשבח הוא כמ"ד אין מערבין שמחה בשמחה שלא תהא אחרת מתמעטת בחברתה [כן הובא טעם זה באריכות בספר שדי חמד, ראה להלן] וכן פסק הטור אבן העזר סימן ס"ב סעיף ב-ג והמחבר ס"י ס"ד ס"ו, ובשו"ע או"ח תקמ"ו כתב אין נושאים נשים במועד וכתב הט"ז הטעם משום דאין מערבין וכן כתב הש"ך משום דאין מערבין ואפי' נישואין בלא סעודה אסור, ע"ש.

ובסעיף ג' כתב המחבר הכל מותרים לישא בערב הרגל ולעשות סעודה ברגל בין בתולות בין אלמנות, ובמג"א סק"ד ולעשות סעודה ברגל שאין עיקר השמחה אלא תחילת הנישואין ואע"פ שמשמחין בסעודת הנישואין כל ז' שרי עכ"ל הרשב"א, ובתשובה אחרת להרשב"א נמצא לאסור לעשות סעודת הנישואין ברגל אפי' נשא בערב הרגל וכ"מ בהרמב"ם וכיון דמילי דרבנן היא נקטינן לקולא עכ"ל ב"י ודבריו תמוהים דהא התוס' במו"ק הוכיחו שהוא דרשה גמורה דאורייתא וגם בכתובות דף מ"ז כתבו שהוא דאורייתא ועוד דבסוכה דף כ"ה משמע בהדיא אם נשאו ערב הרגל מותר לעשות סעודה ברגל (ע' סי' תר"מ ס"ו) וכ"כ במועד קטן בגמ' לכן נ"ל דלילה ראשונה אסור לעשות סעודה דאיתא בגמ' דעיקר שמחה אינו אלא חד יומא ולילה הראשונה נגרר אחר היום דהשמחה מתחלת ביום ונגמרה בלילה וכן למ"ד משום טירחה בסעודה הראשונה איכא טירחה יתירה אבל בשאר ימות הרגל מותר לעשות סעודה דכבר עבר שמחת נישואין, וע"ש עוד ומסיים, והעולם נוהגים לישא אף סמוך לחשיכה, ועיין ברצוף אהבה ס"י ק"ח ובמדינותנו נהגו לישא בע"ש סמוך לחשיכה ובעיו"ט לא נהגו לישא כלל ונ"ל דזהו מטעם שכתבתי דאסור לעשות סעודת נישואין בלילה הראשונה ולכן אין לשנות המנהג,

שאין אצלו ספר זה והמעייין בדב"ק בגופן שלהן עיניו תחזינה כי הרב מלאכת שלמה כבר הביא (בד"ה אמנם) דברי התוס' דכתובת ומ"ש על דבריהם הרבנים רש"ל ומוהרש"א ומג"א בסי' תקמ"ז ולפי דברי מוהרש"א ומג"א בכונת דברי התוס' הנ"ל גם בנשואין בלא סעודה איכא לדין משם אין מערבין שמחה בשמחה מדרבנן מיהא והביא שיטת הרמב"ם ודברי הרבנים לחם משנה ומעשה רוקח ודעת הרשב"א שמתיר לעשות חופה בפורים ושהרב פרי חדש חלק עליו ואחר שהאר"ך בדין זה מסיק הרב (מלאכת שלמה) לענין דינא דדוקא שמחה שיש בה סעודה כמילה ופדיון הבן, וכו', ולזה הביא דברי הרב מוהר"ש יפה ודבריו הם על מה שאמרו בתנחומא פרשת פקודי שהמשכן נשמר להקימו ביום לידת יצחק לערב שמחה בשמחה והוקשה לו מדק"ל אין מערבין שמחה בשמחה, ותירץ דשמחה דאית בה אכילה ושתייה דאית בה הנאה לגוף אין מערבין שאחר שישבע במשתה משום אחת אינו נהנה מאחרת אבל שמחה דמצוה שאפשר לשתייה יחד שאין קצבה לשמחה מוטב לערב זו בזו כדי שתגדל כח השמחה זו בזו כדרך הדברים המצורפים ועוד דמגלגלים זכות ליום זכאי עכ"ל הרב מוהרש"י שהביא במלאכת שלמה שם וכוונתו לפי הנראה היא דכשבשני הדברים אין בהם אכילה ושתייה רק שמחה של מצוה מותר ואדרבא מוטב לעשות כן כדי להגדיל כח השמחה דאף אם נשואין בלא סעודה ג"כ אסור בחוה"מ משום אין מערבין היינו משום דעכ"פ חשיבא שמחה שיש בה אכילה ושתייה והוא אוכל ושותה בשמחת החג, אבל בהקמת המשכן ולידת יצחק אין שום אכילה ושתייה בשום דבר משני הדברים רק שמחה של מצוה ועיין במה שהבאתי בענין זה בקונטרס ההערות סי' קכ"ז אות ב' ובקונטרס פאת השדה לחלק אסיפת דינים במערכת בית הכנסת אות ט': עכ"ל.

בדברים אלו ביאר באריכות טעם הלכה דאין מערבין שמחה בשמחה כמו שכתבו

וביאור נקודה הג' סברת מ"ד בחגך ומ"ד אין מערבין, כך הוא, מ"ד בחגך להלחם משנה דמ"ד אין מערבין אינו מכחיש למ"ד בחגך א"כ נמצא דמ"ד בחגך ס"ל נמי דהאיסור הוא נישואין עם סעודה דהרי מבואר דלא שייך שמחה בלא סעודה ואי מ"ד אין מערבין שמחה בשמחה אינו מכחיש למ"ד בחגך אלא מוסיף שאר שמחות, מוכח דהיינו עם סעודה דהרי בלאו סעודה ליכא שמחה ויהיה מותר למ"ד אין מערבין נמצא להלחם משנה דבין למ"ד אין מערבין ובין למ"ד בחגך האסור הוא נישואין עם סעודה ובזה לא פליגי, אמנם להקרבן נתנאל נתברר דס"ל דמ"ד בחגך קאי לאסור אף בלא סעודה, ובכן באנו בב' דעות בסברת מ"ד בחגך אי הוי האיסור גם בלא סעודה, ולמ"ד אין מערבין מצאנו רש"י בהר"ף דקאי על כל שמחות דאסור לערבב, אמנם דעת התוס' דהאיסור למ"ד אין מערבין היינו בסעודת נישואין לבד ולא בשאר שמחות.

ואחר שמצאנו לנכון לברר דבר הלכה אשא עיני בעזהש"י במילין זעירין לברר טעם הלכה דאין מערבין שמחה בשמחה, ממה שהבאנו כבר דברי המאירי בחידושו מוע"ק ח: שכתב טעמו שלא תהא אחרת מתמעטת בחברת, וליתר ברור אציג לפניך לשון השדי חמד מערכת האל"ף פאת השדה עמוד קכ"ז אות פ"ב, למען תעמוד על אמיתת הדברים, וז"ל, אין מערבין שמחה בשמחה, הבאתי בנדפס אות ח"י מה שכתב מלאכת שלמה חכים ד' ח' ע"ב בשם הרב מוהר"ש יפה דדוקא בשמחה שיש בה אכילה ושתייה הוא דאין מערבין וע"ז כתב אלי ידידי הרה"ג מוהרש"ם אביגדור הלוי מעיר סארעצק יצ"ו וז"ל בד"ה וכתב הביא דדוקא בשמחה שיש בה אכילה ושתייה אין מערבין לכאורה י"ל בזה הא דעירב שלמה הע"ה י"כ בשמחות המקדש אך באמת בלא זה לא קשה דבי"כ ליכא מצות שמחה ופלא שלא הביא מתוס' כתובת מ"ז ד"ה ומסר עכ"ל יצ"ו הא גרמא ליה לבא בהשג יד לפי

לפי זוהר הקדוש הנ"ל יש לפרש שכך השיב לו תפילין קמנחנא ועל כן בעבור זה אני בשמחה רבה בעבור שאני מניח תפילין ומאן שמניח תפילין צריך למחדי, והבן, ואחר שכתבתי זה בה לידי שו"ת (רשב"ץ) ומצאתי שם בסימן ל' שכתב ג"כ מעצמו דהטעם שאין מניח תפילין בחולו של מועד לדעת מרן המחבר בשו"ע היינו משום אין מערבין שמחה בשמחה וכתב שזהו הטעם של הנוהגים להסיר התפילין בשעת מילה, עיין מה שכתבתי בספרי ברית אברהם סימן וא"ו אות ח"י היא ג"כ משום דאין מערבין שמחה בשמחה עיין שם ואילו הוא ראה דברי רז"ל בזהוהר הקדוש היה שמח, עכ"ל.

אמור מעתה ב' טעמים בטעם אין מערבין שמחה בשמחה, להרב מלאכת שלמה בשם מוהר"ש יפה הטעם דדוקא בשמחה שיש בה אכילה ושתייה הוא דאין מערבין, ולהרב הנ"ל שהביא (לכאורה הוא הרב שהביא בכלל ל"ד הרב הגאון מוהר"ר שבתי לפשיץ אבד"ק יולניצא) אין הטעם משום שיש בה אכילה ושתייה אלא כל שהוא שמחה אסור לערב משום דאין מערבין שמחה אחת בחברתה אף שאין בזה גריעותא לחברתה.

ודבריו תמוהים טובא, במה שכתב בדין אין מערבין שמחה בשמחה דאף בלא אכילה ושתייה איכא דין דאין מערבין וסעד דבריו מדברי הזוה"ק, והא בהדיא כתב שדברי הזוה"ק סתומים וחתומים להבינם, וא"כ לענ"ד אין ראייתו מוכחת כדבריו ללמדו ולפרשו ככיתתו, ותו מה שכתב בשם הרשב"ץ סי' ל' הטעם של הנוהגים להסיר התפילין בשעת מילה, הרי כתבו התוס' מוע"ק ח: ד"ה מפני דסעודת ברית מילה מותר לעשות בחוה"מ דליכא שמחה כדאמרינן בפרק קמא דכתובת (ח), דלא מברכים שהשמחה במעונו משום דאית ליה צערא לינוקא, ע"כ הרי דאף בסעודת ברית מילה דיותר יש לומר בו דאיכא שמחה כיון דאית ביה אכילה ושתייה ומ"מ לא נקרא שמחה שיהא אסור לערב בו שמחה אחרת, משום דאית ליה צערא לינוקא, וכ"ש מילה,

המאירי בקוצר שלא תהא אחת מתמעטת בחברתה דמאחר שישבע במשתה משום אחת אינו נהנה מאחרת והמחבר באו"ח ס' תקמ"ו סעי' ג' שכתב הכל מותרים לישא בערב הרגל ולעשות סעודות ברגל וכו' כבר הקשה עליו באריכות המג"א לתמוה על דבריו וכבר הבאתיו לעיל וסיים דאין לשנות המנהג ואסור.

ובשירי פאה מערכת האל"ף כלל ל"ח (עמוד רל"ב) כתב וז"ל, אין מערבין שמחה בשמחה על מה שכתבתי בפאת השדה הנ"ל כלל פ"ב כתב לי הרב הנ"ל וז"ל בערך אין מערבין שמחה בשמחה הביא הדר"ג שליט"א בשם ספר מלאכת שלמה דדוקא שמחה שיש בה אכילה ושתייה שיש בה הנאה לגוף הוא דאין מערבין שאחר ששבע במשתה משום אחד אינו נהנה באחרת אבל שמחה דמצוה שאפשר לשתייהם ביחד שאין קצבה לשמחה מוטב לערב זו בזו כדי שתגדל כח השמחה זו בזו עכ"ל בקיצור קצת ולדעתי הצעירה יש עוד לפקפק דהמעין בזהוהר הקדוש שיר השירים על פסוק לריח שמניך ובד"ה רבי אליעזר שם שכתב וזה לשונו מאן דמניח תפילין ויצטרך למחדי ועל דא כתיב ושמחת בחגך בתפילין דמארי עלמא אצטרך למחדי וחדוה דא במועד בתפילין דרישא ובחולו של מועד בתפילין דדרועא עד כאן עי"ש דבריו הקדושים הגם אין אתי יודע עד מה להבין הדברים כי סתומים וחתומים הם נשמע מזה כי יום טוב צריכים שמחה וגם תפילין צריכים שמחה על כן אין להניח ביום טוב ובחול המועד שלא לערב שמחה בשמחה, הרי מכאן שגם בשני דברים של מצוה שייך אין מערבין שמחה בשמחה, ובדרך אגב אומר דלפי דברי הזוהר הקדוש הנ"ל יצא לנו פירוש חדש בגמ' ברכות דף ל' ע"ב דאיתא שם אביי היה יתיב קמיה דרבה חזיה דהוה קא בדח טובא א"ל וגילו ברעדה כתיב אמר ליה אנא תפילין קא מנחנא, ופירוש רש"י והם עדות שממשלת קונו עליו ע"ש ופירוש ועי"ז מותר אני להיות שמח, אבל



והנה המעיין במחבר או"ח סי' ל"א סעיף א', כתב בשבת ויו"ט אסור להניח תפילין מפני שהם עצמם אות, ואם מניחים בהם אות אחר היה זלזול לאות שלהם, ובסעיף ב' כתב בחול המועד ג"כ אסור להניח תפילין מהטעם הזה בעצמו שימי חול המועד גם הם אות, וכתב הרמ"א ויש אומרים שחול המועד חייב בתפילין ע"ש, ע"כ, הרי שכתב המחבר בעצמו טעם דאין מניחין תפילין בחולו של מועד משום זלזול באות של יו"ט, ולא משום שאין מערבין שמחה בשמחה, וצ"ע.

וכיון שנפל הבנין ממילא רווחא שמעתתא, וכן מאחר והסברא דאין מערבין היינו ביש אכילה ושתייה מבוססת, א"כ דברי המאירי וסייעתו כנים וברורים בטעמם, ואף שכתב הר"ף מוע"ק ג' ע"ב בדפי הר"ף וז"ל שאין מערבין שמחה בשמחה, פי' שאינו שמו כראוי בכל אחד מהן עכ"ל, ואינו מחלק בין יש בו אכילה ושתייה אי לאו, מ"מ מקום יש אתי לפרש דבריו דמיירי באכילה ושתייה, ואף שסתם דבריו אפשר שסמך על סוגיית הגמ' דאין שמחה בלא אכילה ושתייה, והנראה לענ"ד כתבתי ופיקודי ה' ישרים משמחי לב.

ובירושלמי נלמד דין דאין מערבין שמחה בשמחה ר' יעקב בר אחא שמעי לה מן הדא מלא שבוע זאת, שאמר לבן ליעקב ולא עשה שניהם ביחד, הרי נמי דבמקום שיש אכילה ושתייה שייך ביה הדין דאין מערבין.

ולסיכום הא דאין נושאים נשים במועד משום דאין מערבין שמחה בשמחה, והיינו שמחה שיש בה אכילה ושתייה דמתוך ששבע באחת אינו נהנה מאחרת אבל שמחה שאין בה אכילה ושתייה מוטב לערב זו בזו בכדי להגדיל כח השמחה.

ודבר נאה עוד מצאתי אחרי שעמדנו על גדר אין מערבין שמחה בשמחה היינו שיש בו אכילה ושתייה מה שכתב בשו"ת תשובות והנהגות (להג"ר משה שטרנבוך) חלק א' אבן העזר סי' תשמ"א ד"ה אמנם וז"ל,

וא"כ תפילין שאף דלדבריו נקרא שמחה שיהא אסור לערב בו שמחה אחרת מ"מ לא נקרא מילה שמחה אחרת לגביו ודין הוא שיהא מותר לערב בו, ואין צורך להסיר התפילין בשעת מילה מהאי טעמא ולהנוהגים כן נראה לענ"ד טעות בידם, אמנם מצאנו נוהגים כן מטעמא אחרינא, ואכ"מ.

ותו מה הועיל בשנותו את טעמו משום דאין מערבין אדרבה מגלגלין זכות ליום זכאי ומוטב לערב זו בזו בכדי להגדיל כח השמחה ואדרבה לענ"ד הרב בעל מלאכת שלמה הרי נותן טעם לשבח הוא, וראיות ברורות יתנו עדיהן מהא שאמרו בתנחומא פר' פקודי שהמשכן נשמר להקימו ביום לידת יצחק בכדי לערב שמחה בשמחה, ותו מצינו בטעם מ"ד דאין מערבין שמחה בשמחה דאמרינן בגמ' מוע"ק ט', דילפינן מחנוכת הבית שעשה שלמה המלך ע"ה ומקרא (מלכים א' ח) ויעש שלמה המלך וגו' שבעת ימים ושבעת ימים ארבעה עשר יום ודרשינן מדמייתור קרא, מכדי כתיב ארבעה עשר יום שבעת ימים ושבעת ימים למה לי, שמע מינייה הני לחוד והני לחוד, ופירש"י הני לחוד, דלא מצי למיעבד ל"ה ביחד אפי' מתרמי, ע"כ, עיין עוד בסוגיית הגמ' שם, ודברים ברורים נאמרו כאן דביום הכיפורים דלית ביה אכילה ושתייה מותר לערב בו שמחה אחרת משא"כ חג הסוכות כיון שיש בו אכילה ושתייה אסור לערב בו שמחה אחרת אפי' היכי דמתרמי הדדי, וכן אמרינן שם בסוגיא נמי דאין שמחה בלא אכילה ושתייה, הרי מפורש סוגיית הש"ס בדין דאין מערבין דהיינו במקום שיש אכילה ושתייה ובהדיא אמרו דאין שמחה בלא אכילה ושתייה וביוה"כ דלית ביה אכילה ושתייה ערבו בו שמחת חנוכת הבית אבל בסוכות אסור לערבו בשמחה אחרת.

ומאוד נפלאתי מה שכתב בשם שו"ת הרשב"ץ סי' ל' הטעם שאין מניחים תפילין בחולו של מועד לדעת מרן המחבר בשו"ע היינו משום שאין מערבין שמחה בשמחה,

אחד בפני עצמו ולא לקמץ ולעשות בפעם אחת ולא לערב שמחה בשמחה, אבל אם אין ביד הציבור לעשות פעמיים, ורק בצירוף שתיים זכו לשמחה מפוארת מותר, עכ"ל, וברור ומובן הוא, וכן כתב הרמ"א אבה"ע סי' ס"ב ס"ב, יש מכוונים לעשות חופת עניות עם חופת עשירות משום מצווה, ע"כ.

אמנם במקום שדווקא ע"י עריכת שתיים יחד זוכים לשמחה גדולה מותר, וזו הסיבה למנהג שהיה בחו"ל בחתונת עשירים לערוך ביחד עם זו חתונת של בת עניים, ובזה זכתה לחתונה מפוארת, וכן בשמחת שבע ברכות מצווה לשמוח לכל אחד ואחד בפני עצמו דווקא וכן ראוי לקהל להשתדל לשמח כל



הרב משה רוזנבוים

## טעם חיוב נשים בד' כוסות

במצרים בחומר ובלבנים ועתידין לאתפרקא על ידי תלתא ריעין והם משה רבינו ואהרן ומרים ופרעה עתיד לשתות אח"כ את כוס התרעלה וכן מוכרח בגמרא חולין דף צ"ב ע"א שלושה כוסות של פרעה הם כנגד ג' כוסות התרעלה וכן בסוטה דף ט' ע"א שלושה כוסות האמורות במצרים (והטעם הזה הוזכר במדרש בב"ר הנ"ל בשם ר' שמואל בר נחמן).

והנה שם בירושלמי ובמדרש יש עוד ביאורים בביאור הטעם דד' כוסות דחד מ"ד אומר דד' כוסות הם כנגד ד' כוסות שעתידי הקב"ה להשקות את אומות העולם ולעוד מ"ד הטעם הוא כנגד ד' כוסות שעתידי הקב"ה להשקות את ישראל ארבע כוסות של נחמה, והנה בגמרא ערבי פסחים בדף ק"ח ע"א בסוף העמוד ואמר ר' יהושע בן לוי נשים חייבות בארבע כוסות האלו שאף הן היו באותו הנס ומבאר הרשב"ם שאף הן היו באותו הנס דבזכות נשים צדקניות נגאלו אבותינו ממצרים ולכן חייבות בארבע כוסות כנגד הכוסות האמורות אצל פרעה בחלומם של שר המשקים והנה כאן יש להקשות.

א. דלמה כאן שינה מטעמו דאמר בריש פירקין דארבע כוסות האלו הוא כנגד ארבע לשונות של גאולה וכאן קאמר כנגד הכוסות האמורות במצרים.

ב. דהרי שם בירושלמי איתא כנגד ד' לשונות של כוסות האמורות אצל חלומם של שר המשקים דאיתא שם ר' יהושע בן לוי אומר כנגד "ארבעה" כוסות של פרעה, "וכוס" פרעה ביד, ואשחוט אותה על "כוס" פרעה, ואתן את "הכוס" על כף פרעה, ונתתה "כוס" פרעה בידו, וכאן קאמר רש"י כנגד "שלושה" כוסות שנאמרו בפסוק זה של וכוס פרעה בידו ורביעי ברכת המזון ולמה לא קאמר כדאיתא שם בירושלמי דאיתא הרי שם ד' כוסות האמורות אצל

במשנה בריש פרק ערבי פסחים (דף צ"ט:) אפילו עני המתפרנס מן הצדקה לא יפחתו לו מארבע כוסות יין והנה רש"י ורשב"ם מפרשים הטעם דהוא כנגד ארבעה לשונות של גאולה האמורים בגלות מצרים "והוצאתי" אתכם "והצלתי" אתכם (שמות "וגאלתי" אתכם "ולקחתי" אתכם) פרק ו' פסוק ו') ובעצם מקורו הוא המדרש (בראשית רבה פרק פ"ח ה') דאמר ר' הונא בשם ר' בניה ד' כוסות כנגד ד' גאולות שנאמרו במצרים והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי, וכן הוא כאן בירושלמי בריש פרק ערבי פסחים, דאיתא שם מנין לארבע כוסות, (יש שגורסים מן התורה וכן הוא בהלכות פסחים לר"ץ אבן גיא דף צ"ו שאילתות פרשת צו סי' ע"ו ובעיטור בהלכות מצה דף קל"ג וזה לשון ירושלמי מניין לד' כוסות מן התורה) דשיטת ר' יוחנן בשם ר' בניה דהוא משום כנגד ארבע לשונות של גאולה דאיתא בקרא בגאולת מצרים והוא והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי ובפסוקים האלו נתבשרו על גאולתם ממצרים והיינו הטעם שהוזכר כאן ברשב"ם ורש"י, והנה המשך הירושלמי הוא דר"י בן לוי קאמר ד' כוסות הוא כנגד ארבעה כוסות האמורות אצל פרעה שנאמרו בענין החלום ופתורנו דאיתא שם ד' פעמים כוס (בראשית פרק מ' פסוק י"א - י"ג) והנה לרבי יהושע בן לוי תקנו לשתות ד' כוסות כנגד ד' כוסות האמורות אצל פרעה והיינו משום דבהאי חלומם של שר המשקים נתבשר יוסף הצדיק על הגאולה כדדריש (בראשית רבה פרק פ"ח ב') והנה גפן לפני אלו ישראל, גפן ממצרים תסיע, וכן איתא שם בסוף פרשת וישב במפרשי התורה התרגום יהונתן והכלי יקר בביאור הפסוק שלושה שריגים הם אברהם יצחק ויעקב דמין בניהון עתידין להשתעבד לפרעה

וכוס פרעה בידי (פרק מ' פסוק י"א) דעל פסוק זה מבואר עפ"י מפרשי התורה ובראשם התרגום יהונתן דיש לה שייכות לגבי שעבוד מצרים וכוס התרעלה של פרעה משא"כ הכוס הרביעית דאיתא שם היינו שכרו של שר המשקים דעל ידו גידלו את יוסף ואח"כ נגאלו כדאיתא בכלי יקר ולכן לא קא חשיב לגבי חיובא ד' כוסות הפסוק המובא בפרשת וישב (פרק מ' פסוק י"ג) בפיתרון יוסף לשר המשקים על חלומו ושם הוזכר רק שכרו הגם דריב"ל בירושלמי קא חשיב הכוס הזה ולכן ביאר רש"י דרביעית היינו ברכת המזון (כך מפרש פירוש מהר"ו על המדרש).

ועל קושי' ג' נראה ביותר עומק דרש"י לשיטתו באף הם היו באותו הנס דבשכר נשים צדקניות נגאלו אבותינו ממצרים ולא כתב כתוספות במגילה שאף הם היו משועבדות דרש"י קסבר דהנשים לא היו משועבדות לפרעה במצרים דהרי היה להן זמן ללכת לשדה כדאיתא בסוטה י"א ע"ב ושם בגמרא איתא בהדיא לשון רש"י (כאן פסחים ק"ח ע"ב) דבשכר נשים צדקניות נגאלו אבותינו ממצרים ואח"כ מבארת הגמרא באריכות וע"כ לא היו בשעבוד פרעה במצרים וכן מפורש בפסוק לגבי גזירת היאור דכל הבת תחיון (שמות א' ט"ז) והא דאיתא בפרך שהיו מחליפות עבודת אנשים לנשים ועבודת נשים לאנשים זה היה רק באקראי בעלמא ובעצם לא היו משועבדות לפרעה במצרים וכך מדויק מלשון רש"י שם בסוטה וז"ל שלא היו רגילים בכך ואם מנין שני השעבוד היה כמנין רד"ו היו צריכים להרגיל את עצמם בכך וע"כ דלא היה רק באקראי בעלמא וכן איתא בשפת אמת מגילה דף ד' ע"א ולכן שפיר חולק רש"י על תוס' דלא שייך לומר דביאור הגמרא דאף הן היו באותו הנס דהיו בשעבוד פרעה במצרים דהרי לא היו משועבדות ואלא הטעם הוא לרש"י דבזכות נשים צדקניות נגאלו אבותינו ממצרים וא"כ לא יכול רש"י לומר דהטעם

פרעה וקא חשיב ארבעה לשונות של כוסות ורש"י אומר כאן רק נגד ג' כוסות האמורות אצל פרעה.

ג. דבביאור הטעם דנשים חייבות דאף הם היו באותו הנס יש מחלוקת רש"י ותוס' דרש"י מבאר משום דבשכר נשים צדקניות נגאלו אבותינו ממצרים ובתוס' מקשה על שיטת רש"י דלשון 'אף' משמע שאינם עיקר הנס, ומבאר הטעם דאף הם היו באותן הנס (בחנוכה ופורים דאף הם היו בגזירת כליה דלהשמיד ולהרוג ביום אחד) ובפסח שהם היו ג"כ משועבדות לפרעה במצרים וכן מבואר בתוס' במגילה דף ד' ע"א תוד"ה שאף הן וכן מוכח כשיטתו בגמ' סוטה דף י"א ע"ב לחד מ"ד בביאור בפרך היינו שהיו מחליפות עבודת אנשים לנשים ועבודת נשים לאנשים ומוכרח דאף הם היו משועבדות לפרעה במצרים ואם כן למה רש"י אינו לומד כתוס' דאף הם היו משועבדות לפרעה במצרים ובוזה יתיישב שפיר קושיית התוס' בלשון דאף הם וכדמוכח בסוטה דף י"א ע"ב.

ולכאורה אפשר לבאר ולומר על הקושי' הראשונה דרש"י כאן שינה טעמו מהטעם דכתב בריש פירקין, משום דבעל המימרא דידן הוא ר' יהושע בן לוי וריב"ל קאמר הטעם הזה בירושלמי דאיתא שם ריב"ל אומר כנגד ד' כוסות האמורות אצל פרעה והיינו ריב"ל לשיטתו בירושלמי ולכן נקט כאן רש"י האי טעמא והוא כפתור ופרח לשיטת ריב"ל (ואה"נ דיש עוד טעם בעצם דהוא כנגד ארבע לשונות של גאולה וכן איתא בחשק שלמה).

ועל קושי' הב' יש לבאר דהא דקאמר רש"י כאן שלושה והוצרך לומר דרביעית היינו משום ברכת המזון ולא קאמר כנגד ארבעה כוסות כמו רבי יהושע בן לוי דקאמר בירושלמי, אפשר לומר בדוחק דרש"י סמך על הגמרא בחולין צ"ב ע"א דשם איתא רק ג' כוסות וכן בסוטה דף ט' ע"א שלושה כוסות האמורות במצרים ולכן קא חשיב רש"י רק כנגד ג' כוסות האמורות בפסוק

באותו הנס דהיינו בנס הגלות (והגלות אה"נ דהיה להם מ"מ בשעבוד בקביעות לא היו משועבדות) ומוסיף עוד או כשרדפן פרעה על הים ולא הזכיר כלום בענין מה ששעבד פרעה את הנשים במצרים (ובעצם צ"ע דמאי מישך שייכי הנס של קריעת ים סוף לארבע כוסות).

וכן הא דאיתא בפרקי דרבי אליעזר פרק מ"ח ובתרגום יונתן על התורה בפרשת משפטים (כ"ד י) על ביאור הפסוק ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר דהיינו שעבודם לפרעה במצרים במעשה הלבנים שם גם כן משמע דהיה רק באקראי בעלמא דבתרגום יהונתן שם הלשון הוה ריבה מפנקא, וכן בחיזקוני ובפרד"א מבואר לגבי רחל בת בנו של מתושלח משמע ג"כ דבקביעות לא היו משועבדות כל הנשים ורק יחידות וכן הוא בחומש במדבר פרק כ"ו פסוק ה' על משפחת החנכי דמפרשי התורה ובראשם רש"י מפרשים דלפי שהיו האומות מבזים אותם ואומרים מה אלו מתייחסים על שבטיהם סבורים הם שלא שלטו המצרים באמותיהם אם בגופם היו מושלים ק"ו בנשותיהם לפיכך הטיל הקב"ה שמו עליהם הא' מצד זה ויו"ד מצד זה מעיד אני עליהם שהם בני אבותיהם וא"כ חוזרים הדברים דאם המצריים דהיו ערוות הארץ ומעיד הכתוב שלא שלטו בנשותיהם וא"כ ה"נ בשעבוד, וטענת אומות העולם היינו על הגלות בעצם והוא כפתור ופרח לשיטת רש"י.

ועפ"י הנ"ל יבואר ג"כ בגמרא בדף קט"ז ע"א לשיטת רבי אלעזר בר צדוק דמצוה בחרוסת, דר' לוי אמר זכר לתפוח שהיו יולדות בניהם שם בלא עצב שלא יכירו בהן המצרים דכתיב תחת התפוח עוררתך ורב יוחנן אמר זכר לטיט.

אמר אביי הילכך צריך לקהויה וצריך לסמוכיה זכר לתפוח וזכר לטיט ועפ"י הנ"ל יובן היטב שפיר בשיטת של ר' לוי בזכר לתפוח היינו טעמא לנשים דלא היו משועבדות בקביעות ולא ע"כ דמצוה

של ד' כוסות הוא כנגד ארבע לשונות של גאולה האמורות בשעבוד מצרים של והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי דהנשים כיון דלא היו בשעבוד בקביעות לא שייך לומר דצריכים לשתות ארבע כוסות כנגד ד' לשונות של גאולה כיון דלא היו בשעבוד בקביעות לא שייך אצלם הוצאה והצלה וגאולה ולקחה ואלא הטעם דנשים חייבות בד' כוסות הוא כנגד ד' כוסות האמורות אצל פרעה דהיינו כנגד כוסות התרעלה דהשקה ועתיד הקב"ה להשקות לפרעה במצרים וכל זה היה בזכותן משום דבזכות נשים צדקניות נגאלו אבותינו ממצרים ומשום האי טעמא שפיר אפשר לחייבן בד' כוסות ורש"י במשנה דהזכיר כנגד ארבעה לשונות של גאולה קא מיירי רק על אנשים כדמשמע מלשון ולא יפחתו לו כדדייק שפיר בתוס' ואה"נ דטעמא דאנשים הוא משום והוצאתי דהם היו בשעבוד ונגאלו משא"כ דריב"ל קאמר על נשים ולכן שפיר הזכיר כנגד הכוסות האמורות אצל פרעה ולא כנגד ארבעה לשונות של גאולה דכיון דלא היו בשעבוד מצרים בקביעות לרש"י וכדביאר השפת אמת לא שייך לומר דחייבות לשתות מהאי טעמא ורק משום הכוסות האמורות אצל פרעה ומשום דכל זה היה בזכותם כדפירש רש"י דבזכות נשים צדקניות נגאלו אבותינו ממצרים וכן ברשב"ם בדף ק"ח ע"ב דהכל חייבים בארבע כוסות אחד אנשים ואחד נשים ואחד תינוקות ומבאר רשב"ם שאף הם נגאלו התינוקות ולמה לא קאמר האי טעמא גם בנשים ואלא ע"כ כדלעיל, ובזה מצינו לבאר בהא דהקילו נשים בהסיבה (שו"ע תע"ב סעיף ד') דסומכים על הראב"ה דבזמן הזה אין דרך להסב ונתחבטו בזה האחרונים דא"כ גם האנשים אין דרך להסב בזמן הזה) דכיון דהסיבה הוי זכר לחירות ובנשים כיון דלא היו משועבדות לא שייך אצלם זכר לחירות הגם שלא מצינו טעם כזה בהלכה מ"מ כדלעיל מיושב שפיר, וכן מצינו במהר"ם חלאווה בדף ק"ח ע"א דמבאר שאף הם היו

תרפ"ז ה', הקשו דלמה צריך להו בחנוכה ופורים לטעם דנשים חייבות משום דאף הם היו באותו הנס, תיפוק ליה דככל דרבנן יש לאו דלא תסור ובלאוין גם נשים חייבות (אף דהוי מצות עשה שהזמן גרמא) ותירץ האדר"ת משום דמרא דג' שמענות הללו הוא ר' יהושע בן לוי (דנשים חייבות בנר חנוכה - שבת דף כ"ג, במקרא מגילה - מגילה דף ג' ע"א) וכאן לגבי ד' כוסות הוי ג"כ ריב"ל, וריב"ל לשיטתו דס"ל במסכת סוכה דף מ"ו ע"א דאין מברכים כל שבעה על לולב מפני שהוא מדרבנן, וכמש"ש רש"י ד"ה מכאן ואילך, וא"כ בע"כ דס"ל דליכא לאו בלא תסור על מצוה של דרבנן (ודלא כגמרא בשבת דף כ"ג ע"א וודאי דדבריהם בעי ברכה - כגון נר חנוכה) ולפי זה לדידן דקימא לן דאיכא לאו בלא תסור במצות דרבנן (שבת כ"ג ע"א - והיכן ציוונו מלא תסור) אפשר דבאמת דנשים חייבות במצוה דרבנן אף שהזמן גרמא משום לאו דלא תסור, ובזה יתישב ג"כ שפיר שהרמב"ם לא הזכיר בשום מקום הטעם דאף הם היו באותו הנס, דבחנוכה השמיט לגמרי הא דריב"ל דנשים חייבות בנר חנוכה, ובפורים וד' כוסות כתב סתמא - לגבי מגילה (מגילה פ"א ה"א) הכל חייבים בקריאתה, ולענין ד' כוסות (בהלכות חמץ ומצה פ"ז ה"ז) כתב וכל אחד ואחד בין אנשים ובין נשים חייב לשנות בלילה הזה ד' כוסות, ואה"נ דטעמא דכל אלו לדידן הוי משום לאו דלא תסור.

בחרוסת היינו זכר לתפוח ולכן צריך לקהויה, משא"כ טעם של ר' יוחנן הוי זכר לטיט הוי טעם לאנשים דהם היו משועבדות בחומר ובלבנים ולכן צריך לסמוכיה וכעין סמך לזה דר"י ג"כ קאמר בירושלמי כנגד ארבע גאולות של גאולה מהשיעבוד, ור' לוי קאמר שם כנגד ד' מלכויות וכן הוא ביוצרות לשבת הגדול לרבי יוסף הקטן בר שמואל הנקרא בתוס' בערבי פסחים ר"י יוסף טוב עלם ולמה טבולו בחרוסת זכר לטיט שאשה ובעלה דורסת והיינו האי עובדא דאיתא בפרקי דרבי אליעזר פרק מ"ח דהוי רק אקראי בעלמא ולא מזכיר כאן טעמא של נשים כמו שאינו מזכיר בהמשך ולמה ארבע כוסות מצותן בזה הלילה ג"כ אינו מזכיר שם רמז גבי נשים בדוכות ובשכר נשים צדקניות נגאלו אבותינו ואלא הטעם כאן לחייב את האנשים והוי זכר לטיט כשיטת ר' יוחנן כאן בגמרא.

וכן מפורש ג"כ במפרשי התורה שמות פרק ל"ח פסוק ח' וכן הוא בכלי יקר שם, ועפ"י הנ"ל הא דאיתא במדרש תנחומא ויצא ט' ובמדרש שמות רבה א' י"א הוי ג"כ באקראי בעלמא.

ולסיום הענין נעתיק שיטת הרמב"ם דנשים חייבות בד' כוסות משום לאו דלא תסור וכן הוא במקראי קודש להגרצ"פ פראנק חנוכה סימן י"ג, דבשו"ת חוות יאיר סימן ח', ט' ובשאלת יעב"ץ ח"ב סימן ק"ב ויעוין ג"כ בשערי תשובה אור"ח סימן



# לשון חכמים

הרב אברהם הירשמן

## בירור דין חיוב שש הזכירות (א)

מנינן, חיובן, גדרן, מהותן, ואופן קיומן

א. מנינן הזכירות, חיובן, ואופן קיומן

הזכירות בפה דוקא ולא בלב בלבד

א' איתא בספרא (תורת כהנים, ריש פ' בחוקתי) זכור את יום השבת לקדשו (שמות כ' ז') יכול בלבך, כשהוא אומר שמור (דברים ה' י"ב), הרי שמירת לב אמורה, הא מה אני מקיים זכור, שתהיה שונה בפיו.

וכן הוא אומר זכור אל תשכח את אשר הקצפת את ה' אלקיך במדבר (דברים ט' ז'), יכול בלבך, כשהוא אומר אל תשכח, הרי שכיחת לב אמורה, הא מה אני מקיים זכור, שתהא שונה בפיו.

וכן הוא אומר זכור את אשר עשה ה' אלקיך למרים (שם כ"ד ט'), יכול בלבך, כשהוא אומר השמר בנגע הצרעת לשמור מאד ולעשות (שם ח'), הרי שכיחת לב אמורה, הא מה אני מקיים זכור, שתהיה שונה בפיו.

וכן הוא אומר זכור את אשר עשה לך עמלק (שם כ"ה י"ז), יכול בלבך, כשהוא אומר לא תשכח, הרי שכיחת לב אמורה, הא מה אני מקיים זכור, שתהיה שונה בפיו, ע"כ.

בביאור כוונת דרשת הספרא שנתרבה חיוב דבור נחלקו הראשונים אם חיוב הדבור הוא מצד דין הזכירה, והיינו דחלק ממצות הזכירה הוא שיזכור בפיו את ענינו, ובלא"ה לא קיים מצוה, או דליכא שום חיוב זכירה בפה, אולם עכ"פ איכא חיוב זכירה בלב, ומ"מ ס"ל לב' השיטות דהלכתא כספרא.

אולם מצינו שיטה נוספת בראשונים דס"ל דליכא שום חיוב זכירה, ואפי' בלב, מלבד בזכירת מעשה עמלק, דילפינן לה בגמ' (מגילה י"ח ע"א) דאיכא בו חיוב דבור, ובהמשך יתבאר סברת מחלוקתן וביאור דבריהם, דבר דיבור על אופניו.

והנה אף להני שיטות דס"ל דאיכא חיוב זכירה, בדבור או עכ"פ בלב, לא מצינו מפורש בספרא מתי הוי זמן החיוב, אם הוא מידי יום ביומו או בזמן מסוים, והאם יש נפק"מ בין זמן חיוב דבור לזמן חיוב הלב.

וה"נ אף אי נימא דאיכא חיוב זכירה מדי יום, צ"ב אי הוי מצוה חיובית שאם עבר ולא זכר ביטל מ"ע, או דהוי מצוה קיומית והמקיימה וזוכר קיים מ"ע ואילו השוכח לא ביטל מצוה אלא שלא קיימה.

עוד זאת צ"ב מה דדרשינן דאיכא חיוב דבור, האם מובנו דאיכא תרי חיובים דבור ולב, והיינו דנתרבה דמלבד חיוב לב איכא נמי חיוב דבור, או דנימא דנתרבה דכל החיוב הוי

דבור, והיינו דחיוב לא תשכח יקויים דוקא ע"י דבור, (והאי פשיטא לכאורה, דדבור ללא שום כוונה לא חשיבא כלל זכירה).

כמו"כ יש לעיין בגדר חיוב הלב, אם מובנו שיהא זוכר בלבו בתמידות, או שכל החיוב אינו אלא שלא יגיע לידי שכחת הלב.

וכן יל"ע בגדר חיוב דבור, אי הוי כשאר חיובי דבור, או דהוי רק חיוב מצד זכירה, דע"י דבורו איכא זכירת הלב ביותר.

עוד צ"ב מה דנצרך לימוד מיוחד לכל זכירה וזכירה, דלכאורה לאחר דחזינן דזכור מובנו דבור, א"כ נילף לכל מילי דכתיב ביה זכור דהמכוון בו הוא דבור דוקא.

ומוכח לכאורה מינה דאף לאחר דדרשינן חיוב דבור, הרי דזכור אינו מורה כלל על דבור, אלא מובנו דמקרא יתירתא אשמועינן חיוב נוסף, ולכן הוצרך ללימוד מיוחד בכל מקום שכתוב בו זכור להורות שהמכוון בו הוא דבור.

עוד יש להתבונן הא דלא נזכר חיוב זכירת יצי"מ, דקתני במתני' (ברכות פ"א מ"ה) חיוב זכירתה, וכן זכירת מעמד הר סיני, להני ראשונים (מבואר בהמשך) דס"ל דאיכא חיוב זכירה.

### זכירת יציאת מצרים

#### חיובה מה"ת וילפוטא מקרא

ב' בראשונה יתבארו חיובי זכירות יצי"מ ומעשה עמלק, לפרטיהם ודיניהם, דבהו כו"ע מודו בעצם חיובן, וליכא פלוגתא אלא באופן קיומן, ושניים יסעו שאר הזכירות המבוארות בהאי ספרא, דפליגי בהו רבוותא בעצם חיוב זכירתן.

הנה גבי זכירת יציאת מצרים קתני במתני' (ברכות פ"א מ"ה) חיוב זכירתה, ודרשינן לה מלמען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך (דברים ט"ז ג'), ימי חיך אלו הימים, ופליגי ר"א בן עזריה וחכמים אם מזכירין אף בלילות, דדריש 'כל' ימי חיך הלילות, וחכמים דרשי לימות המשיח.

ועיין ברמב"ם (חמץ ומצה פ"ז ה"א) דיליף חיוב סיפור יצי"מ בליל פסח מקרא דזכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים (שמות י"ג ג'), ואילו חיוב זכירת יצי"מ שבכל יום כתב (ק"ש פ"א ה"ג) דילפינן לה מקרא דלמען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים.

והסמ"ק כתב (מצוה ק"י) דחיוב זכירה שבכל יום ילפינן מקרא דלמען תזכור וכו', וכדקתני במתני'.

והנה בדעת הרמב"ן בפירושו עה"ת צ"ע, דבסוף פרשת בא (שמות י"ג ט"ז) כתב דילפינן חיוב הזכירה מלמען תזכור, ואילו בפרשת כי תצא (דברים כ"ד ט') על הפסוק זכור את אשר עשה ה' למרים, כתב וז"ל ולפי דעתי שהיא מ"ע ממש, כמו זכור את יום השבת לקדשו, זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים, זכור את אשר עשה לך עמלק, כולם מצוה, א"כ גם זה כמותם, הרי מבואר לכאורה דיליף לה מקרא דזכור את היום הזה וכו'.

והנראה דצ"ל דס"ל כדעת הרמב"ם דילפינן חיוב הזכירה מב' הפסוקים, ומהאי פסוק דזכור את היום ילפינן חיוב הסיפור בליל פסח, וקאמר דמכל הלין דכתיבא בהו זכור דחזינן דאיכא ביה חיובא, וממילא אף זכור דמרים הוי חיוב גמור, ולעולם ס"ל נמי דחיוב זכירה שבכל יום ילפינן מלמען תזכור וכו' וכש"כ סוף פרשת בא, ושם מפורש דקאי על חיוב הזכירה שבכל יום בבוקר ובערב.

אולם יעויין ברש"י בפי' עה"ת (שמות בא י"ג ג') וז"ל זכור את היום הזה, למד שמזכירין יצי"מ בכל יום, ומבואר דלא ס"ל דילפינן חיוב זכירה שבכל יום מלמען תזכור וכו', וכדקתני במתני'.



לעומת זאת כתב רש"י בפי' על הגמ' (ברכות כ"א ע"א) ד"ה אמת ויציב דאורייתא היא וז"ל שמזכיר בה יצי"מ, דחיובא דאורייתא היא, דכתיב למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים, הרי מבואר דס"ל דילפינן חיוב זכירה שבכל יום מלמען תזכור.

ועיין מש"כ עלה המנחת חינוך (מצוה כ"א) דמקשה על רש"י דלא פירש כמו דקתני במתני', ועל קרא דזכור את היום הזה וכו' כתב המנ"ח שם דצ"ל דקים להו דפסוק זה מיירי בליל ט"ו ניסן עיי"ש.

אולם יעויין מש"כ המהר"ם שיק בספרו על תרי"ג מצות (מצוה כ"א) דמקור דברי רש"י הוא מכילתא דר' ישמעאל, ומבאר שם דצריכי תרי קראי למילף מינייהו חיוב הזכירה ביום ובלילה עיי"ש.

ועיין עוד מש"כ בספר חרדים במ"ע מה"ת התלויות בלב ואפשר לקיימן בכל יום (פ"ט כ"ד), דמקרא דזכור ילפינן חיוב הלב, ואילו מקרא יתירא דלמען תזכור ילפינן חיוב להזכיר בפה דוקא עיי"ש.

### אופן קיומו

ג' והנה במתני' לא נתבאר בפירושו דצריך להיות בפה דוקא.

אלא דיעויין מש"כ השאגת אריה (סי' י"ג) דזכירת יצי"מ צריך שיהא דוקא בפה, ובהרהור לבד אינו יוצא יד"ח, ומוסיף שם דהספרא לא יליף חיוב זכירת יצי"מ בפה דוקא כדיליף בשאר הזכירות, ומ"מ כתב עלה וז"ל ומ"מ לענין הלכה כיון דכבר הוכחתי מגמ' שלנו דאין אדם יוצא יד"ח הזכרת יצי"מ בהרהור, אפי' את"ל דההיא דספרא לא ס"ל הכי, נקטינן כגמ' שלנו.

ועיין במ"ב (סי' ס"ז סק"ג) שמביא דעות שונות בענין זה, אי צריך דוקא דבור, או דסגי אף בהרהור.<sup>1</sup>

אלא דיעויין בדברי הרמב"ן בפי' עה"ת (שמות י"ג ט"ז) דמפורש בדבריו דצריך דוקא דבור, וז"ל והצריך שנכתוב כל מה שנראה אלינו באותות ובמופתים על ידינו ועל בין עינינו, ולכתוב אותו עוד על פתחי הבתים במזוזות, ושנזכיר זה 'בפינו' בבקר ובערב, כמו שאמרו (ברכות כא א) אמת ויציב דאורייתא, ממה שכתוב (דברים טז ג) למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך עכ"ל.

הרי מפורש בדבריו דחיוב הזכירה הוא בדבור פה, אלא דלא כתב דאיכא נמי חיוב זכירה בלב.

וכן מבואר נמי בספר החינוך (מצוה ש"ל) דס"ל דהחיוב הוא בפה דוקא (וכמו"כ אין מבואר גבי חיוב לב), וז"ל וכעין ענין זה מצאנו בתורה בלשון זכירה, דכתיב בענין עמלק

1 במלאכת שלמה על המשניות כתב (ברכות פ"א מ"ה) נלע"ד דאי הוה תני זוכרין הוה משמע דסגי שיזכור בלבבו, להכי תני מזכירין דבעינן שיזכור בפה עכ"ל.

ועיין מש"כ בספר חרדים (מצוות עשה פרק א') על זכירת יצי"מ, וז"ל וסתם זכירה בלב כדאיתא בספרא ובספרי, ומקרא יתירא דכתיב למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים דרשו ז"ל דחיובא נמי להזכיר יציאת מצרים בפה כדי לחזק הלב דרחמנא לבא בעי, ורשב"ץ וסמ"ק מנו מתרי"ג מצות זכרון יציאת מצרים בפה בכל יום, וענף המצוה העקריית לזכור אותה בלב חרד עכ"ל, מבואר דס"ל דחיוב הזכירה הוא בפה ובלב. אמנם יש להעיר עמש"כ דהסמ"ק מנה מצות זכרון יצי"מ 'בפה' בכל יום, דהנה הסמ"ק (מצוה ק"י) כתב וז"ל 'להזכיר' יציאת מצרים דכתיב (דברים ט"ז) למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים, לכך תקנו חכמים פרשת ציצית בקריאת שמע, וגם תקנו חכמים אמת ויציב אמת ואמונה עכ"ל, ולא מפורש בדבריו דחיוב הזכירה הוא דוקא בפה, ומש"כ דלכך תקנו פרשת ציצית אין בהכרח דהיינו משום דמה"ת איכא חיוב דבור, ואפשר דדקדק מלשונו שכתב 'להזכיר' יצי"מ, ולא כתב לזכור דמשמעו לשון זכירה, ואילו לשון להזכיר משמעו יותר בפה, וצ"ע.

זכירה, ועל דבר מרים זכירה, וכתוב גם כן זכירה בענין יציאת מצרים, ועל זכירת מצרים באתנו הקבלה לעשותה 'בפה' וכמו שאמרו זכרונם לברכה (ברכות כ"א ע"א) בברכת אמת ויציב דאורייתא, ושאר הזכירות די לנו בהם בזכירת הלב לבד והשגחתנו על הדברים.

### דעת הרמב"ם בחיוב זכירת יצי"מ

ד' והנה הרמב"ם לא כתב דין יצי"מ בנפרד, אלא כליל ליה בדין ק"ש (עיין הלכות ק"ש א' ג')<sup>2</sup>, ובדין ק"ש פסק (שם ב' ח') דצריך להשמיע לאזנו כשהוא קורא, ואם לא השמיע לאזנו יצא, ומבואר לכאורה מדבריו דצריך דוקא דבור ובהרהור בעלמא אינו יוצא יד"ח, ורק בדבור שאינו נשמע לאזנו יצא בדיעבד.

איברא דיעויין שם בכס"מ שמביא את דברי ר' מנוח שכתב לפרש הא דצריך להשמיע לאזנו, דהיינו שיחתוך קריאתו בשפתיו לא שיקרא בלבו, ועלה קאמר דבדיעבד אם לא השמיע לאזנו והיינו אם לא חתך בשפתיו אלא הרהר בלבו יצא, וא"כ ה"נ דינא דזכירת יצי"מ דלכתחילה צריך דבור פה ובדיעבד יוצא אף בהרהור.

וכדבריו יש לפרש עפ"י מש"כ הצ"ח (ברכות כ' ע"ב) לבאר דעת הרמב"ם דיוצא יד"ח ברכות בהרהור משום דס"ל דהרהור כד"ד, ומינה מבואר דה"נ בק"ש ויצי"מ יוצא בהרהור, (אלא דצ"ע דא"כ אמאי לכתחילה צריך דבור, ואפשר דהוא רק מדרבנן).

ועיין מש"כ הפמ"ג (פתיחה להלכות ק"ש, מובא להלן) דאיכא צד סברא דאליבא דהרמב"ם זכירת יצי"מ בכל השנה (מלבד בליל פסח) ליכא ביה אלא חיוב לב.

אלא דהשווע"ר (סי' קפ"ה ס"ג) והשאגת אריה (סי' ו') פירשו דעת הרמב"ם באופן אחר, ולדבריהם לעולם ס"ל להרמב"ם דהרהור לאו כד"ד, והא דיוצא יד"ח ברכות בהרהור, משום דהמברך בלבו ג"כ שם ברכה עליה, אולם ק"ש דכתיב ביה ודברת במ' אינו יוצא יד"ח אלא בדבור בלבד, ונמצא לפי"ז דה"נ אינו יוצא יד"ח זכירת יצי"מ אלא בדבור בלבד דדינה כק"ש.

### הפמ"ג והחת"ס פליגי אי ילפינן מעמלק דין דבור או משמעות זכור

ה' ויעויין מש"כ הפמ"ג להסתפק בענין זה (סי' ס"ז א"א), וז"ל גם צ"ע זכירת יציאת מצרים אי סגי בלב, אפשר אפי' למ"ד הרהור לאו כדבור דמי מ"מ שם זכירה שייך בהרהור ג"כ, עד שהוצרך במגילה (י"ח א') קרא דלא תשכח, וגם כפי הנראה לדידן באנוס הרהור יצא, אפשר ביצי"מ לא יצא, דיליף מזכירה דלא תשכח עכ"ל.

ביאור דבריו, דבגמ' מגילה (י"ח ע"א) ילפינן גבי זכירת מעשה עמלק דצריך דוקא דבור, ובהרהור אינו יוצא יד"ח, מדכתיב תרוייהו זכור ולא תשכח, וז"ל הגמ' כדתניא יכול בלב, כשהוא אומר 'לא תשכח' הרי שכחת לב אמור, הא מה אני מקיים 'זכור' בפה, ועלה מסתפק אי ילפינן זכירת יצי"מ מזכירת מעשה עמלק, דגבי יצי"מ כתיב בקרא למען 'תזכור' את יום

<sup>2</sup> עיין מש"כ באור שמח (ק"ש פ"א) לפרש דעת הרמב"ם דזכירת יצי"מ חיובה רק מדרבנן, דפשטא דקרא דלמען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים, מיירי בחודש האביב, ועשית פסח, ולא תאכל עליו חמץ כו', כי בחפזן יצאת כו' למען תזכור את יום צאתך כו', ולא קאי על הזכרתה כלל, והא דקרי לה הגמרא (ברכות י"ד א') דאורייתא, משום שהוא הפקת רצון הבורא לאופן היותר נרצה, ומפני שבפסח ובשאר מצות למען תזכור כו' כל ימי חייד, ראו ראשי הכנסיה גודל הפקת רצון ה', התחייבו בזה ותקנו לזכור בפה מלא יציאת מצרים בכל יום, ולהודות לו על זה, וזהו השלמת רצון הבורא יתברך, לכן מקרי דאורייתא, והחמירו בספיקו עי"ש.

לעומתו בשו"ת בית יצחק (או"ח סי' י"ב אות ב') כתב לפרש דזכירת יצי"מ שבכל יום, עיקר חיובה הוי חלק מק"ש, דמה"ת איכא חיוב להזכיר יצי"מ בק"ש, ולא הוי חיוב נפרד, ולכן כליל ליה הרמב"ם בדיני ק"ש, וכן מטין לפרש בשם הגר"ח מבריסק וצ"ל.

צאתך מארץ מצרים, ולא כתיב ביה נמי לא תשכח, ולכאורה שם זכירה שייך ג"כ בהרהור, מדהוצרך גבי זכירת מעשה עמלק למיעוט מיוחד, ולולי המיעוט הוי אמרינן ביה דזכור היינו בלב, וכדאמרינן 'כול בלב', ומינה דכל היכי דליכא מיעוטא הרי דזכירה משמעותיה נמי הרהור, ולאידך גיסא י"ל דבהרהור אינו יוצא יד"ח, דאפשר דילפינן זכירת יצי"מ מזכירת מעשה עמלק, דכי היכי דהתם צריך דוקא דבור ה"נ ביצי"מ אין יוצא בהרהור, ומוסיף לחדש דאף לדידן דפסקינן (סי' ס"ב ס"ד) דהאנוס יוצא יד"ח ק"ש בהרהור (וכש"כ שם הפמ"ג משום דלא ברירא מילתא אי הרהור כדיבור דמי או לאו כד"ד), אפשר דיצי"מ שבו לא יצא, מאחר דקרא מיעט בפירוש הרהור, והיינו אף לרבינא דס"ל דבעלמא הרהור כד"ד מ"מ בהא איכא מיעוט מקרא מפורש דאינו יוצא בהרהור.<sup>3</sup>

ויעויין מש"כ החתם סופר (דרשות ח"ב דף רס"ח ע"א) לבאר הא דאמר ראב"ע הרי אני כבן ע' שנה ולא זכיתי ש'תאמר' יצי"מ בלילות, שרצונו לומר שעיקר מצות זכירת יציאת מצרים משמע דהויא בלב בלבד, ורק בעמלק דרשינן במגילה (י"ח א') מדכתיב זכור ולא תשכח, דהוי בפה, אלא דהדר ילפינן זכירת יציאת מצרים מזכירת עמלק דהויא בפה, וכמו שכתב המגן אברהם (סימן ס') בכל הזכירות, ואם כן יש לומר דון מינה ומינה, מה זכירת עמלק ביום ולא בלילה, הכי נמי זכירת יציאת מצרים, ומאי דרשינן מדכתיב כל ימי חיך, לרבות הלילות, היינו לזכירה בלב ע"כ.

הנה מש"כ דילפינן זכירת יצי"מ מזכירת מעשה עמלק, לאו למימרא דמשמעות זכור היינו דוקא דבור, דא"כ אף בלילה הול"ל דצריך דבור, ובהכרח דאף דזכור אין משמעותו דבור מ"מ ילפינן מיניה דצריך דוקא דבור, דילפינן מיניה רק דין דבור, ולכך שפיר שייך לחלק בין יום ללילה, דהרי אף דין דבור דזכירת מעשה עמלק הוי דוקא ביום, ועפ"ז נמצא מבואר דביום איכא תרי חיובא דבור ולב, דתזכרו משמעותו לב, וכדחזינן גבי זכירה דלילה, אלא דביום ניתוסף נמי חיוב דבור, (ובהמשך יתבאר דעת המג"א בענין זה).<sup>4</sup>

3 ומבואר בדדוקא קאמר דרק משום דילפינן מעמלק דצריך דבור, איכא סברא למימר דלכו"ע צריך דוקא דבור, ואף לרבינא דס"ל דהרהור כד"ד, אולם אי נימא דזכור משמעותו דבור אף אי לא ילפינן לה מעמלק, הרי דלרבינא יוצא יד"ח בהרהור, וכמו בכל מצות שבדבור, ודוקא משום דילפינן לה מעמלק מודה רבינא דבהא צריך דוקא דבור, וכמו בעמלק דאף לרבינא איכא ריבוי מיוחד דצריך דוקא דבור ולא הרהור. 4 כתב החתם סופר (שו"ת או"ח ח"א ס' ט"ו) וז"ל נמצא לפ"ז אמירת הגדה בליל פסח דנפקא מותגדת לבן שצריך אמירה בפה, אינו יוצא י"ח אלא בשומע מבר חיובא, אבל למען תזכור דבכל יום ויום דפלגי ביה בן זומא ורבנן בזכירה בלילה בהא י"ל כהס"ד דפר"ח דזכירה בעלמא סגי ולא בעי אמירה בפה מן התורה, מדלא כתיב לא תשכח ככפ' עמלק.

ואף על גב דכתב מג"א סימן ס' (סק"ב) דכל הזכירות מצוה בפה, מ"מ אינו עיקר בקרא דלא כתיב אלא זכירה.

ונהי דנ"ל דלא סגי בהרהור בעלמא ביציאת מצרים, דא"כ למה אמרינן חוזר ואומר אמת ויציב ומשמע לומר נוסחת אמת ויציב כתיקון חכמים, ובתר"י מסופק אם יסיים גם בא"י גאל ישראל, ואמאי הא לענין דאורייתא סגי בהרהור וזכירה בעלמא, ולענין הוצאת ש"ש לבטלה ליכא למיחש בהרהור, אע"כ בהרהור בעלמא לא נקרא זכירה, אלא בשומע מן א' הקורא הענין, אלא דלא בעי שיהיה הקורא בר חיובא בזה, כיון שעיקר המצוה זכירה ולא קריאה, ועמ"ש תוס' ברכות כ' ע"ב ד"ה כדאשכחן וכו', ומיושב קושי' ג' דפר"ח לכאורה, אלא שעדיין עומד נגדי תקיעת שופר דלרוב הפוסקים אין מצוה בתקיעה אלא בשמיעה, ועיין רא"ש שלהי ר"ה ועיין ה"ה פ"א משופר הלכה ג' ד"ה שופר הגזול וכו', ואעפ"כ אינו יוצא אלא אם כן שומע מבר חיובא, וה"נ אי נימא דזכירת יציאת מצרים לא סגי בהרהור אלא בשומע מפיו הדר צ"ל בר חיובא ולא הועלנו כלום, אלא דצ"ל אם יענו אמן על בא"י גאל ישראל כבר אמרו בפיהם יציאת מצרים ויצאו ידי חובתן עכ"ל.

מדבריו אלו מבואר דזכירת יצי"מ שבכל יום יוצא יד"ח בהרהור, ואילו הדבור אינו אלא מדרבנן, ומתבאר שפיר הא דכתב בדרשות דחיוב דבור נפקא מזכור דעמלק, דהיינו דין דבור, ולא משמעותיה דקרא, וכמבואר.

לעומתו בדברי הפמ"ג דקאמר דלהאי צדא דצריך דוקא דבור משום דילפינן מזכירת עמלק, לא כתב לחלק בין יום ללילה, ובהכרח דילפינן לכל מילי בין ליום ובין ללילה<sup>5</sup>, וצ"ל דילפינן מיניה דמשמעות זכור היינו דבור, ולכך אף אי נימא דזכירת עמלק חיובו דוקא ביום, שפיר ילפינן לענין יצי"מ אף גבי לילה.

### להמג"א זכירת יצי"מ אינו אלא דבור בלבד, ואף ללא כוונה

ו' והנה בגדר חיוב זכירת יצי"מ לכאורה נראה מדברי השו"ע דא"צ אלא דבור בלבד ואף ללא שום כוונה, דפסקינן (סי' ס"ג ס"ד) גבי ק"ש דדוקא אם לא כיון בפסוק ראשון לא יצא יד"ח, ומינה דזכירת יצי"מ דהוא בפרשה ג' דק"ש יוצא יד"ח אף בהעדר כוונה.

אלא דמ"מ י"ל דעכ"פ מחויב לזכור ענינה בעת אמירתה, ואף שאין מכוין פירוש המילות. אולם בדעת המג"א נראה דא"צ שום כוונת הלב כלל, וכל עיקר חיוב הזכירה אינו אלא בפה בלבד, דהנה קתני במתני' (סוטה ל"ב ע"א) ואלו נאמרין בכל לשון וכו' ק"ש ותפלה וברכהמ"ז וכו', ומבואר שם בתוד"ה ק"ש ותפלה, דהא דלא קתני במתני' נמי קידוש וברכת הפירות וכו', משום דבהו אף אם אינו מבין הלשון כלל יוצא יד"ח, (ונמצא, דבק"ש דוקא אם מבין הלשון יוצא, ואף אם לא כיון, דהרי רק בפסוק ראשון מעכב הכוונה).

ובשו"ע (סי' ס"ב ס"ב) פסק גבי ק"ש דיכול לקראותה בכל לשון, ושם במ"ב (סק"ג) כתב דדוקא שמבין באותו הלשון, וה"ה בתפלה וברכת המזון ובקידוש וברכת המצות והפירות והלל. ושם בביאה"ל ד"ה יכול לקרותה כתב עלה, דאף שהמג"א כתב בשם התוס' דבקידוש וברכת המצות והלל יוצא אפילו אינו מבין הלשון, כבר פסקו האחרונים והכריחו בכמה ראיות דאינו יוצא, ודלא כדעת המג"א עיי"ש.

ועכ"פ מבואר דהמג"א עצמו ס"ל גבי קידוש דיוצא אף אם אינו מבין הלשון כלל.

5 עיין בפמ"ג (סי' ס"ז א"א א' ובסי' ע' א"א א') דמסתפק אם זכירת יצי"מ בלילה חיובו מה"ת או רק אסמכתא מדרבנן, ונפק"מ לענין חיוב נשים, והנה לצד דזכירת יצי"מ צריך דוקא דבור, אי נימא דאף בלילה חיובו מה"ת, הרי דאף בלילה צריך דוקא דבור.

והנה יעויין מש"כ המג"א (סי' נ"ח סק"ז) בשם הספ"ק משנה דמה"ת זמן ק"ש דשחרית כל היום, ושל לילה זמנה כל הלילה עיי"ש, והקשה עליו דא"כ הו"ל ק"ש מ"ע שאין הזמן גרמא, דהרי זמנה כל היום וכל הלילה, ואילו בגמ' איתא בהדיא דהוי מ"ע שהז"ג, וכתב עלה הפמ"ג ליישב וז"ל י"ל ק"ש של יום אין לה זמן כי אם ביום, וכן של לילה, הוה מ"ע שהז"ג.

והקשה עליו בספר תורת חיים (סימן ס"ז אות ג' ד"ה כתב המג"א) דאמאי גבי זכירת יצי"מ דס"ל להמג"א (סי' ע' סק"א) דנשים חייבות משום דהוי מ"ע שאין הז"ג, דאיכא חיוב הן ביום והן בלילה, ולא העיר עליו הפמ"ג דהוי מ"ע שהז"ג דזכירה של יום זמנה רק ביום ושל לילה זמנה רק בלילה, וכמו שהעיר גבי ק"ש, ורק כתב להעיר דמאחר דבלילה י"ל דליכא חיוב מה"ת הרי דמה"ת חיובה רק ביום וממילא הוי הז"ג, ולכאורה אף אי נימא דבלילה חיובה נמי מה"ת הו"ל עדיין מ"ע שהז"ג.

ונראה ליישב דהפמ"ג אזיל לשיטתיה, דמסתפק בחיוב זכירת יצי"מ אם עיקרה דבור או דבלב לבד מהני, וכמובא לעיל, והנה אי נימא דעיקר חיובה הוא בלב אזי אף דאיכא חיוב זכירה הן ביום והן בלילה חשיבא למ"ע שאין הז"ג, מאחר דכל עיקר החיוב אינו אלא זכירת הלב, ובהא לא שייך לחלק בין יום ללילה, דכל שהחיוב הוא לב עיקרה הוא זכירה תמידית שאינה נפסקת (כמבואר להלן דעת הפמ"ג בזה בענין זכירת מעשה עמלק עיי"ש), ומשמעות חיוב ביום ובלילה היינו דאיכא חיובא לכה"פ שלא יישכח מלבו ביום ובלילה, אולם לעולם מוטל חיוב זכירה תמידית, דלענין לאחשוביה מצוה שהזמן גרמא תליא בעיקר אם חיוב המצוה בפרשה הוא ענין הנמשך בתדירות, אולם כאשר עיקר חיוב הזכירה הוא דבור, דאף אי נימא דצריך נמי זכירת הלב בעת האמירה, מ"מ עיקר החיוב הוא הדבור, ואין זה בגדר חיוב תמידית של זכירה, (ועיין להלן דמבואר דכל מצוה שבדבור, אם כבר קיים המצוה תו אינו מקיים מצוה בדיבורו שנית, ופשיטא דשאני מיניה מצוה שחיובה בלב), ובהא שפיר שייך למימר דמאחר דאיכא ב' חיובי דבור נפרדים ביום ובלילה, הרי דהוי מ"ע שהז"ג, ודוק.

והנה גבי קידוש ילפינן בגמ' פסחים (ק"ז ע"ב) בגז"ש דצריך להזכיר בו יצי"מ, וכדאמרין אמר רב אחא בר יעקב צריך שיזכיר יציאת מצרים בקדוש היום, מאי טעמא, כתיב הכא למען תזכור את יום צאתך וכתיב התם (פ' יתרו) זכור את יום השבת לקדשו עיי"ש, ואי נימא דבקידוש א"צ להבין הלשון כלל, הרי דיצי"מ שבה נמי אינו יודע כלל את אשר הוא דובר באותה שעה, ומ"מ קיים מצות קידוש כתיקונה, ומינה מבואר דאכן זכירת יצי"מ א"צ כוונת הלב כלל, וכל עיקר חיובה אינו אלא דבור בלבד.

ולכא למימר דעכ"פ זוכר ענין יצי"מ בעת אמירת קידוש, דהרי אינו יודע כלל מה הוא שח, דנימא דידוע ענינה, ובהכרח דא"צ שום כוונה כלל.

ואף אי נימא דחיוב זכירת יצי"מ בקידוש הוי רק מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא (כש"כ הביאה"ל סי' רע"א ד"ה מיד, בדעת המג"א), מ"מ חזינן דעצם חיוב זכירת יצי"מ הוי דבור בלבד, ואף שאין לו כוונה כלל, דהרי בהא איירי שאינו מבין כלל.

איברא דאי חיוב הזכירה הוי רק מדרבנן, הרי דיש לפרש דמשמעות התקנה לא הוי בקיום מצות הזכירה, אלא רק בעצם צורת מצות קידוש, שייאמר באופן שיש בו יצי"מ, וא"כ אף אם לא יוצא יד"ח הזכירה, מ"מ קיים מצות קידוש כתיקונה.

אולם הא ודאי דאי נימא דחיוב הזכירה הוי מה"ת, הרי דגדר המצוה היא שבעת אמירת קידוש יקיים מצות זכירת יצי"מ, וכמו בעת אמירת ק"ש, וכש"כ הביאור הלכה (סי' רע"א ד"ה מיד) וז"ל ואף דבכל לילה צריך להזכיר ג"כ יצי"מ שם יש לו רשות להזכיר כל הלילה והכא לענין קידוש מקפיד הכתוב שיזכור אצל קידוש, ודבריו אלו קאי דוקא אי נימא דחיוב זכירתה בקידוש הוא מה"ת, כמתבאר שם.

ואם כנים הדברים, נמצא עפ"י דהאי מילתא אי חיוב זכירת יצי"מ צריך נמי כוונת הלב, או דבור בלבד מהני, תליא בספיקת הביאה"ל (סי' רע"א) בדעת המג"א, אי חיוב זכירת יצי"מ בקידוש הוא מה"ת (כמבואר שם דעת הרמב"ם), או דכל עיקר חיובה אינו אלא מדרבנן, דאי הוי מה"ת הרי דבהכרח דס"ל למג"א דיוצא ידי זכירת יצי"מ בדבור בלבד, ואף ללא שום כוונה, דהרי בקידוש איכא חיוב זכירה גמורה, ובכל זאת פסקינן דאף כשאינו מבין הלשון יוצא יד"ח, אולם אי חיובה רק מדרבנן הרי דז"ל דבעלמא זכירת יצי"מ איכא ביה נמי חיוב לב, ומ"מ אף כשאינו מבין הלשון יוצא יד"ח קידוש, דא"צ לצאת ע"י הקידוש מצות זכירת יצי"מ.

### נפק"מ להלכה בעניין הכוונה בקידוש

ז' ונמצא לפי"ז נפק"מ להלכה, דאי חיוב הזכירה בקידוש הוי מה"ת הרי דצריך לכוין נמי לקיים מצות זכירת יצי"מ, דהרי במצות מה"ת פסקינן דצ"כ, ובהעדר כוונה אינו יוצא יד"ח (עיי' סי' ס' ושם במג"א סק"ג), אולם אי כל החיוב הוי רק מדרבנן א"צ לכוין כלל לקיים מצות זכירת יצי"מ, מאחר דאין החיוב עצם הזכירה, אלא הזכרתה בעת אמירת קידוש, והיינו רק מצות קידוש באופן שמוזכר בו יצי"מ.

אולם להני פוסקים דפליגי על המג"א וס"ל דאינו יוצא יד"ח קידוש אלא כשמבין הלשון, אזי לכאורה י"ל דבזכירת יצי"מ איכא נמי חיוב כוונת הלב, או עכ"פ זכירת ענינה, ובלא"ה אינו יוצא יד"ח, וממילא גבי קידוש מלבד מה שצריך לכוין לצאת יד"ח קידוש וזכירת יצי"מ, צריך נמי לכוין בלבו בעת אומרו זכר ליציאת מצרים ועכ"פ זכירת ענינה.

וה"נ אף אי נימא דלא הוי אלא חיוב מדרבנן, מ"מ ליכא הכרח דהוי רק תקנה במצות אמירת הקידוש שייאמר בה נמי יצי"מ, דאפשר דגדר התקנה היא דבעת הקידוש יקיים מצות זכירת יצי"מ כתיקונה, וממילא צריך נמי לכוין בלבו, ועכ"פ ענינה, וה"נ לכתחילה יש לכוין קודם קידוש לצאת יד"ח מצות זכירת יצי"מ, כתקנת חז"ל, כדפסקינן (סי' ס') דבמצוה דרבנן לכתחילה צריך כוונה.

### אליבא דהפמ"ג חיוב זכירת יצי"מ בקידוש אינו אלא מדרבנן

ח' והנה הפמ"ג (ריש סי' רע"א) ס"ל דיוצא יד"ח קידוש בהרהור, וראיתו מגמ' מגילה (י"ח ע"א) דילפינן התם גבי זכירת עמלק מכפילות דזכור ולא תשכח דזכור היינו דבור, ומינה דגבי קידוש דשבת דילפינן חיובה מזכור את יום השבת לקדשו (כמבואר בגמ' פסחים ק"ו ע"א, ומבואר להלן), ולא כתיב ביה נמי לא תשכח, הרי דיוצא בהרהור.

וצ"ע דהא הפמ"ג עצמו (סי' ס"ז א"א) מסתפק גבי זכירת יצי"מ אי ילפינן לה מעמלק וצריך דבור או דבהרהור בעלמא סגי לה וכמובא לעיל, וא"כ היאך יוצא יד"ח קידוש בהרהור, והא בגמ' (פסחים קי"ז ע"ב) ילפינן לה גז"ש דצריך להזכיר יצי"מ בקידוש היום, וא"כ אליבא דהאי צדא דילפינן יצי"מ מעמלק וצריך דוקא דבור, נמצא דלא קיים מצות זכירת יצי"מ בקידוש, והיאך פשיטא ליה מילתא דיוצא יד"ח בהרהור, והן אמנם דמצד קידוש אפשר דסגי בהרהור, אולם מצד דין יצי"מ שבו אינו יוצא יד"ח.

איברא דעפ"י המבואר בדעת המג"א דאי נימא דחיוב זכירת יצי"מ בקידוש אינו אלא מדרבנן, אזי נמצא שהוא תקנה בקידוש שיוזכר בו יצי"מ, ואף דאינו יוצא בה יד"ח הזכירה, ולא הוי חיוב מצד דין זכירת יצי"מ, א"כ יש ליישב דהפמ"ג נמי ס"ל דחיוב הזכירה בקידוש אינו אלא מדרבנן, וא"כ הוי הזכירה שבקידוש תקנה מעצם הקידוש, וממילא כי היכי דעצם הקידוש יוצא בהרהור, ה"נ תקנת זכירת יצי"מ שבו יוצא בהרהור, והא הוי כל עיקר התקנה, דבעת הקידוש יכלול בו נמי יצי"מ, ולעולם אכן אינו יוצא יד"ח יצי"מ ע"י הקידוש.

### זכירת קריעת ים סוף

ט' בגמ' (ברכות י"ג ע"ב) מבואר דרבי היה שונה לתלמידיו מקודם שהגיע זמן ק"ש, וכשהגיע הזמן מעביר ידיו על עיניו, וזו היא ק"ש של רבי יהודה הנשיא, וה"נ מהדר אשמעתא דאית בה יציאת מצרים, לצאת יד"ח זכירת יצי"מ.<sup>6</sup>

וכתב עלה המג"א (סי' ס"ז א') וז"ל ונ"ל דכ"ש אם אמר שירת הים דיצא עכ"ל. ובשו"ע הרב בקונטרס אחרון (שם ב') כתב עלה וצ"ע דהא כתיב את 'יום' צאתך, ואף שיש ליישב, קשה לסמוך ע"ז במ"ע דאורייתא עכ"ל.

מבואר דפליגי המג"א והשו"ע ר' אי חיוב הזכירה קאי דוקא על יום היציאה ממצרים, או אף על כל המסתעף אל היציאה, כעניין קרי"ס המתייחס גם כהמשך אל יצי"מ. והנה הא דכתב המג"א 'דכל שכן' אם אמר דשירת הים, דמבואר דשירת הים עדיפא על הלכה דאית ביה יצי"מ, יש לבאר דמעליותא דשירת הים משום שהוא שבח מיוחד על הנס, ועדיפא מהלכה שרק מוזכר בו ענין יצי"מ, ואזיל לשיטתיה דאף קרי"ס בכלל חיוב הזכירה.

### זכירת י' המכות

י' ויעויין מש"כ בשו"ע ר' (סי' מ"ו ס"ט) גבי אמירת שמע ישראל ובשכמל"ו בתחילת התפילה (לעולם יהא אדם וכו'), שמא יאחרו הציבור זמן ק"ש ע"י אמירת הפיוטים ביצור,

6 מהאי גמ' דמהדר אשמעתא דאית בה יצי"מ איכא ראיא לכאורה דזכירת יצי"מ צריך דבור דוקא ולא הרהור, דהרי רבי הידר לאמר בפיו שמעתתא דיעי"מ, ואי יוצא אף בהרהור הו"ל להרהר בלבו ותו לא מידי, אולם י"ל דהא דהידר דוקא אדבור משום דלא היה רוצה להפסיק באמצע השיעור אפי' בהרהור, ולכן אמר בפיו דין דיעי"מ באזני תלמידיו, אלא דלכאורה צ"ע דבכלל אופן היה צריך להפסיק בהרהור, דהא מצות צ"כ, ועיין מש"כ החת"ס בהגהותיו דאף אליבא דהמג"א דיוצא יד"ח בשירת הים היינו דוקא אם מכוין לצאת יד"ח משום דמצ"כ, וא"כ בהכרח היה לו להפסיק, ואי נימא דאף בהרהור יוצא יד"ח הזכירה, לא היה צריך להפסיק באמירת הלכה, ושמא י"ל דהרהור דכוונה יכול להרהר באמצע אמירת ההלכה, וליכא ביה שום הפסק, וצ"ע.

וכתב עלה אבל אמירת זכירת יציאת מצרים אע"פ שמצותה ג"כ בזמן ק"ש, מ"מ יוכל לסמוך על זכירת יצי"מ שבפסוקי דזמרה, כגון אנכי ה"א המעלך מארץ מצרים עכ"ל.

והנה בפסוקי וכוונות עמו הברית, אמרין ביה ותרא את עני אבותינו במצרים ואת זעקתם שמעת על ים סוף, ותתן אותות ומופתים בפרעה ובכל עבדיו ובכל עם ארצו וכו', ויש לעיין אי מש"כ ותתן אותות ומופתים קאי על עשר המכות או אף על עצם היציאה, דאי נימא דקאי רק על י' מכות הרי די"ל דאליבא דהמג"א ה"נ דיצא יד"ח, מאחר דהוי ניסים של תחילת היציאה, ואילו אליבא דהשועה"ר לא יצא יד"ח.

אלא דלכאורה י"ל דאף אליבא דהמג"א אינו יוצא יד"ח, (וכ"ש אליבא דהשועה"ר), דדוקא בזכירת ניסים של עצם היציאה יוצא יד"ח, אולם המכות שהיו קודם היציאה לאו מכלל הזכירה היא<sup>7</sup>, אלא דמ"מ אליביה יוצא יד"ח משום דמוזכר נמי בפסוקים אלו קרי"ס. אלא דיעויין מש"כ בהגהות רע"א על דברי המג"א, וז"ל חתני הגאון מו"ה משה נ"י אב"ד פרעסבורג בתשובתו הנדפס בספר ים התלמוד השיג ע"ז, דרחמנא קפיד תזכור יום צאתך ולא יום קריעת ים סוף, ולענ"ד אמת בפיו דלהדיא איתא במדרש (ש"ה פכ"ב) וז"ל שנו רבותינו הקורא את שמע צריך להזכיר קרי"ס ומכת בכורות באמת ויציב, ואם לא אמר מכת בכורות לא יצא עכ"ל.

ביאור דבריו, דהמדרש קאי כשקורא את שמע ללא פרשה ג' הוי אמת ויציב חיוב מה"ת משום זכירת יצי"מ שבה, ועלה קאמר דלכתחילה צריך להזכיר את כל הניסים שנעשו לישראל ואף קרי"ס, אולם אם לא הזכיר קרי"ס יצא, אבל כשלא הזכיר מכת בכורות לא יצא, מאחר דקרי"ס לא הוי יצי"מ, משא"כ מכת בכורות הוי נס יצי"מ וכשלא הזכירו לא יצא (ואף אם הזכיר קרי"ס), ומכאן מוכיח הגרעק"א דקרי"ס לא חשיבא יצי"מ.

איברא דלכאורה משמע מדבריו דס"ל דעיקר מצות הזכירה לא הוי עצם היציאה, אלא 'יום' היציאה, דקאמר בדמכת בכורות יוצא יד"ח, ואף דלא הוי עצם היציאה, ומכאן דמפרש בכוונת הכתוב למען תזכור את 'יום' צאתך מארץ מצרים דהיינו זיכרון יום היציאה.<sup>8</sup> לעומת זאת מפשטות דברי השועה"ר מבואר דעיקר הזכירה הוא עצם היציאה ולא יום היציאה, ופליג על הגרעק"א דס"ל דעיקר הזכירה הוא יום היציאה.

ונמצא עפ"י דאליבא דהגרעק"א בזכירת שאר המכות אינו יוצא יד"ח.

והנה לשיטתו בפסוקי וכוונות' לכאורה בכל אופן יוצא יד"ח, דאף אי קאי על י' המכות הרי נכלל בה נמי מכת בכורות.

איברא די"ל דצריך דוקא אמירה מפורשת של מכת בכורות, ובאמירת ותתן אותות ומופתים לא נאמר מפורש נס קרי"ס, (אולם אי נימא דיוצא יד"ח אף בכללות י' המכות לכאורה א"צ לפרש המכות, וצ"ע).

ובשבת שמאחרין התפילה יוצא יד"ח לכל הדעות, באמירת הפסוקים למכה מצרים בבכוריהם, ויוצא ישראל מתוכם, ולגזור ים סוף לגזרים וכו', שבמזמור הודו לה', (ונפק"מ אם לא כיון לצאת יד"ח בפסוק אנכי ה"א המעלך מארץ מצרים, וכש"כ החת"ס אליבא דהמג"א דאם לא נתכין לצאת יד"ח בקריאת שירת הים לא יצא יד"ח, דקי"ל מצות צ"כ).

7 עיין ברש"י (דברים ד' ל"ד) או הנסה א' לבוא לקחת לו גוי מקרב גוי וכו', דפירש שם דקאי נמי על י' המכות ועל קרי"ס, אלא די"ל דאף דכל הניסים הוו חלק מלקחת לו גוי מקרב גוי, אולם מצות הזכירה קאי רק על היציאה עצמה, ואף קרי"ס בכללה.

8 וצ"ע דא"כ אף שאר הדברים שעשו ישראל באותו יום יכלל במצוה זו, וכגון מילה ואכילת הקרבן ודם פסח וכו', וצ"ל דדוקא הניסים שהביאו בתוצאה את היציאה, כענין מכת בכורות שהיה ביום היציאה, וגרם לחיפזון היציאה.

## גירסא נוספת בדברי המדרש

י"א והנה לעצם ראייתו של הגרעק"א מהמדרש, הנה במדרש שלפנינו (שמו"ר כ"ב ג') איתא בלשון אחרת, וז"ל וייראו העם את ה' שנו רבותינו הקורא את שמע צריך להזכיר קרי"ס ומכת בכורים באמת ויציב, ואם לא הזכיר אין מחזירין אותו, אבל אם לא הזכיר יציאת מצרים מחזירין אותו שנאמר למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים עכ"ל.

הרי מבואר דמיידי שקורא פרשה ג' דק"ש ומזכיר יצי"מ, ועכ"ז צריך לכתחילה להזכיר אף מכת בכורים וקרי"ס, ועלה קאמר דאם הזכיר יצי"מ בק"ש ולא הזכיר קרי"ס ומכת בכורים באמת ויציב יצא, מאחר להזכיר יצי"מ.

אלא דעכ"פ עדיין משמע דאם לא הזכיר יצי"מ, אף שהזכיר קרי"ס ומכת בכורים לא יצא, ואליבא דהמג"א צ"ע, דהא מ"מ הזכיר יצי"מ.

ואי גרסינן הכי, הרי מתבאר דאף בהזכרת מכת בכורות אינו יוצא יד"ח, וא"כ אין עיקר המצוה 'יום היציאה', אלא דוקא עצם מעשה היציאה<sup>9</sup>, וכמבואר בדברי השועה"ר.

## ישוב דברי המג"א

י"ב והנה דעת המג"א יש ליישב, דלכאורה מפורש בקרא למען תזכור את 'יום' צאתך, וכדמקשו האחרונים, ומש"כ בקונטרס אחרון שיש ליישב לכאורה צ"ב.

והנראה עפ"י מה שביארו האחרונים (עיין צל"ח ברכות י"ב ע"ב) דאף דקרא דלמען תזכור קאי על ליל הסדר, ונתינת טעם הוא למה דכתיב לעיל מיניה מצות אכילת פסח ואכילת מצה, שע"ז תזכור את יום צאתך כל ימי חיך, מ"מ ממילא למדים אנו נמי שזכירת יצי"מ כל ימי חיך היא מצוה.

והנה בקרא דכתיב 'יום' צאתך קאי בעיקרו על ליל הסדר, דאכן בליל הסדר פשיטא דצריך לזכור את יום היציאה, אולם בשאר ימות השנה דילפינן לה רק ממילא דאיכא חיוב זכירה, בהא י"ל דחיוב הזכירה לא קאי דוקא על יום היציאה, אלא כל שזוכר ענינה שפיר דמי, ומה דכתיב בקרא יום צאתך הוא משום חיוב דליל הסדר, וכמבואר.

ומישוב שפיר דעת המג"א, דאף כשאומר שירת הים מקיים מצות זכירת יצי"מ, דעכ"פ הוי גמר וסוף היציאה.

ולהלן יבואר עפ"י דשאני ליל הסדר דילפינן חיוב זכירתה מזכור את היום הזה וכו', דאין יוצא א"כ זוכר את יום היציאה עיי"ש.

## ביאור נוסף בדברי המג"א, ונפק"מ להלכה

י"ג והנראה דיש לפרש דברי המג"א באופן אחר, דהא דרבי שנה הלכה דיציאת מצרים, לאו למימרא דהזכיר דין שמפורש בו יציאת מצרים, אלא דשנה דין המרומוז בו יצי"מ, דכהנה רבים הם, (ובכך מיושב היאך הזכיר בכל יום הלכה דיצי"מ), ועפ"י יש לפרש מש"כ המג"א דכ"ש אם אמר שירת הים דיצא, והיינו דבשירת הים נמי מרומוז בו ענין יציאת מצרים, דנס קרי"ס היה המשך של היציאה, והאומר שירת הים ודאי מכוין ליבו מה שמרומוז בו.

9 עיין מש"כ בשו"ת חתם סופר (א' או"ח ט"ו) ומיהו בלאה"נ לא ידעתי מנ"ל למג"א שיוצא בשירת הים י"ח יציאת מצרים, כי רחמנא קפיד תזכור יום צאתך ולא קרי"ס, והמה שני ענינים נפרדים עכ"ל, ומבואר דהא דפליג על המג"א לאו משום דנס דקרי"ס היה ביום אחר, אלא משום דהוי נס וענין אחר.



ונמצא עפ"י דעצם נס דקרי"ס לא הוי חלק מנס דיציאת מצרים, ומצד עצמותו אין יוצא בו יד"ח, אלא דמ"מ מאחר דמרומו בו נס היציאה שפיר יוצא בו יד"ח, ועדיפא מסתם דין המרמו על יצי"מ, מאחר דמרומו בו ביותר, מה גם שהוא שיר ושבח מיוחד.

ומישוב שפיר מה שהקשו האחרונים דבקרא כתיב למען תזכור את 'יום צאתך' דעיקר הזכירה הוא יום היציאה, דאכן הא דיוצא יד"ח בשירת היום הוא רק משום דמרומו בו יום היציאה.

ומכל הלין נמצא חידושי דינים, דזכירת יצי"מ דמיא לשאר הזכירות, דהנה מבואר בדברי המג"א (סי' ס' סק"ב) דאף דאיכא חיוב בכל הזכירות מ"מ א"צ בהם דיבור מפורש, דעיקר החיוב אינו אלא זכירת הלב, ואף חיוב דבור שבו לא הוי אלא שיעור בזכירת הלב, שע"י הדבור איכא זיכרון טפי (מבואר להלן), וא"כ ה"נ דינא בזכירת יצי"מ דא"צ בו דיבור מפורש, וכדחזינן דבשירת הים יוצא יד"ח מטעמא דמרמו על נס היציאה, ודמיא יצי"מ ושאר הזכירות לאהדדי.

וה"נ י"ל עפ"י המבואר להלן גבי כל מצוות שבדבור, ובכללם זכירת יצי"מ, דלאחר שכבר קיים המצוה שוב אין מקיים מצוה באמירתו שנית, אולם אי נימא דזכירת יצי"מ דמיא לשאר הזכירות, דעיקר החיוב הוא זיכרון הלב, א"כ נמצא דבכל פעם שמזכיר יצי"מ מקיים מצוה. אולם עדיין צ"ע הא דלא הוזכר בספרא דזכירת יצי"מ איכא נמי חיוב דבור, וכמו דמרבין בשאר הזכירות.

איברא דעפ"י המבואר לעיל דס"ל להמג"א דזכירת יצי"מ ליכא ביה אלא חיוב דבור בלבד, ואף ללא כוונת הלב, וכדחזינן דס"ל דאף שאינו מבין הלשון יוצא יד"ח, ואף דאיכא בו חיוב הזכרת יצי"מ, נמצא דשאני משאר הזכירות דעיקר חיובן לא הוי אלא חיוב הלב. אלא דמבואר לעיל דהאי מילתא תליא אי חיוב זכירת יצי"מ בקידוש הוי מה"ת או רק מדרבנן, דאי לא הוי אלא מדרבנן י"ל דלא הוי תקנה שיקיים מצות זכירה בעת הקידוש, אלא שיהא נוסח הקידוש כולל זכירת יצי"מ, ואף כשאין יוצא יד"ח הזכירה, וא"כ האי מילתא דחיוב זכירת יצי"מ דמיא לחיוב שאר הזכירות, תליא נמי בהאי, אי חיוב הזכירה שבקידוש הוי מה"ת או מדרבנן.

אולם מלשון הגמ' דאמרינן דרבי מהדר אשמעתא 'דאית בה' יציאת מצרים, מבואר לכאורה דמיירי שמפורש בשמעתתא ענין דיצי"מ, ולא רק דמרומו בו ענינה, וצ"ע.

### חילוק בין סיפור יצי"מ בליל הסדר לזכירה שבכל יום

י"ד הנה האחרונים דנו גבי חיוב סיפור יצי"מ בליל הסדר, במאי שניא מחיוב הזכירה בשאר ימות השנה, ועיין מש"כ בזה הפמ"ג (סי' תע"ט א"א ב', ובסי' תפ"ה א"א א').

ויעויין עוד מש"כ הפמ"ג (פתיחה להלכות ק"ש) להקשות על דעת הרמב"ם שלא כתב ביחוד חיוב זכירת יצי"מ בכל יום, ולא מנאה בפנ"ע למצוה נפרדת, וגם בספר המצות לא מנאה מכלל המצוות, ורק בליל הסדר יליף חיוב סיפור יצי"מ מקרא, וגם על הקרא קשה והגדת לבנך וכו' והא בכל יום מחויב בלילה ג"כ.

וכתב עלה וכו' והגדת באורך ובהצעה<sup>10</sup>, זה לא ניתן להאמר כלל, דודאי נוסח ההגדה הכל דברי חז"ל, ומה"ת כי אמר ה' הוציאנו ממצרים יצא, ושלושה דברים פסח מצה ומרור

10 כתב בספר פנים יפות (שמות י"ג ח') ד"ה וז"ל והגדת לבנך ויש לפרש הא דאמר וכל המרבה לספר ביצ"מ הרי זה משובח, מפני שאמרו (ברכות י"ב ב') ימי חיך הימים כל י"ח לרבות הלילות של כל השנה, א"כ מה ענין מצות סיפור יצי"מ בלילה זה מכל הלילות, ע"כ שכוונת מצוה זו להרבות בסיפור הריבוי.

דצריך למימרנהו הכל מדרבנן, ומסקנתו דהפרש יש בין זכירה דיום דמפורש בקרא, וכדכתיב למען תזכור את יום צאתך וכו', לבין זכירה דלילה דילפינן ליה רק מריבויא ד'כל' ימי חיין, וכל מילי הבאים מריבויא לא נכלל במנין המצות, אולם זכירה דליל הסדר דאיכא ביה קרא מפורש נמנה במנין המצוה.

והנה עפ"י מש"כ הפמ"ג (סי' ס"ז א"א א' ובסי' ע' א"א א') להסתפק אם זכירת יצי"מ בלילה הוא מה"ת או רק מדרבנן, וכתב שם דנפק"מ לענין חיוב נשים עיי"ש, וי"ל נמי דאי נימא דהוי רק מדרבנן, הרי דבליל הסדר נתחדש חיוב מה"ת יותר משאר הלילות.

עוד כתב שם הפמ"ג ליישב, דזכירה שבכל יום י"ל דבלב סגי, ובליל הסדר נתרבה ביחוד דצריך דבור דוקא, (ואליבא דהאי תירוצא נמצא מבואר דס"ל דלא ילפינן זכירת יצי"מ מזכירת עמלק, וכמובא לעיל דהפמ"ג מסתפק בהאי מילתא, דהרי אי נימא דילפינן מעמלק הרי דאף זכירה שבכל יום צריך דבור דוקא).<sup>11</sup>

אלא דמקשה עלה דהלא מ"ע ול"ת בתחילת ספר המדע (כוונתו למ"ע לידע שיש אלוה, ולא יעלה במחשבה שיש אלוה אחר, וליחדו, ולאהבה אותו וכו') במחשבה הוא, ומנא עיי"ש.

ויעויין בספר מרכבת המשנה (הלכות ק"ש בהקדמה) מה שמיישב זה.

אולם יעויין מש"כ המנחת חינוך (מצוה כ"א) שכתב דליכא למימר דבליל הסדר מחויב בדבור ואילו בכל יום אין חייב בזכירה אלא ע"י הרהור, דהרי אף בכל יום חיובו בדבור דוקא, כדכתב השאגת אריה (המובא לעיל), ומסקנתו שם דבכל יום המצוה להזכיר לעצמו ובליל הסדר המצוה לספר לבנו עיי"ש.<sup>12</sup>

11 וצ"ע ממש"כ הפמ"ג (סי' תע"ד א' משב"ז) וז"ל הא דאין מברכין אקב"ו על ד' כוסות ועל הגדה, עיין בפוסקים תירוצים ע"ז וכו', ובמקום אחר כתבנו למ"ד הרהור כדבור דמי הוי כביטול חמץ (כוונתו דביטול חמץ מבואר דלא מברכין משום דהוי רק חיוב הלב, וה"נ לרבינא דס"ל דהרהור כד"ד מבואר שפיר הא דאין מברכין על ההגדה, מאחר דיוצא יד"ח בהרהור), הרי מבואר דאי נימא דהרהור חשיבא כדבור יוצא יד"ח ההגדה בהרהור.

איברא ד"ל דהיינו דוקא למ"ד דבעלמא הרהור חשיבא כמצאיות דבור, דלדידיה אף אי איכא חיוב דבור יוצא יד"ח בהרהור, וכמו בכל מצוות התורה דאיכא בהו חיוב דבור, אולם אי סברין דבעלמא הרהור לאו כד"ד, ובכל מקום דאיכא ביה חיוב דבור אינו יוצא בהרהור, הרי דשפיר איכא חילוק בין חיוב זכירת יצי"מ שבכל ימות השנה לבין ליל הסדר, דבכל ימות השנה ליכא כלל חיוב דבור, ובזכירת הלב לבד יוצא יד"ח, משא"כ בליל הסדר דכל עיקר החיוב הוי דוקא דבור, (כעין חילוק זה עיין לקמן בענין קריאה ע"י הרהור מתוך הכתב).

והנה כל דברי הפמ"ג האלו דלרבינא יוצא יד"ח ההגדה בהרהור, קאי דוקא אי לא ילפינן זכירת יצי"מ מעמלק, אולם אילו ילפינן מעמלק דצריך דוקא דבור (כמובא לעיל דהפמ"ג מסתפק בהאי מילתא), אזי אף לרבינא אין יוצא יד"ח ההגדה אלא בדבור בלבד, (ולא מסתברא לחלק בין זכירה שבכל ימות השנה לבין ליל הסדר, דאדרבה בליל הסדר איכא יותא סברא להוסיף על הזכירה שבכל ימות השנה).

ועיין לעיל (ד') דמבואר דפליגי האחרונים בדעת הרמב"ם אי ס"ל בעלמא דהרהור כד"ד, אולם עפ"י המבואר כאן בדברי הפמ"ג נמצא מבואר דס"ל לפמ"ג בדעת הרמב"ם דבעלמא ס"ל דהרהור לאו כד"ד.

12 עיין בספר דרך פקודין (מ"ע כ"א) מש"כ בחלק המעשה (א') מ"ע לספר ביצי"מ ליל ט"ו ניסן שנאמר והגדת לבנך ביום ההוא וכו', הנה עיקר המצוה לספר לאחרים וכו', ושם בחלק המחשבה כתב וז"ל ונ"ל דצריך לכוין הטעם, כיון דהטעם מבואר בתורה, היינו למען תספר באזני בנך וב"ב וכו' הרי מבואר שטעם הסיפור הוא בכדי לידע ולהודיע ולהודע שהוא אלקי עולם אלקי ישראל המשגיח והכל יכול, והוא המשרד מערכות השמים כרצונו, וכי אין כח בשום נברא להרע או להיטיב מבלעדי השגחתו ית"ש עכ"ל, ויש ללמוד מדבריו דחוץ מהחילוק שצריך לספר לאחרים בליל ט"ו יש עוד חילוק לענין חיוב הכוונה שצריך לכוין הטעם.

והנה עפ"י ד החתם סופר (דרשות) המובא לעיל, דלרבנן דראב"ע זכירה דלילה א"צ דבור, י"ל דבליל הסדר נתחדש בדין סיפור יציאת מצרים דצריך דוקא דבור, ולא סגי בהרהור כשאר לילות השנה לגבי זכירת יצי"מ.<sup>13</sup>

### חילוק בחיוב הזכירה אליבא דרבינא דס"ל דהרהור בד"ד

ט"ו והנה אליבא דרבינא דס"ל (ברכות כ' ע"ב) דהרהור כד"ד ויוצא יד"ח ק"ש וזכירת יצי"מ בהרהור, מבואר בדברי הפמ"ג (סי' תע"ד א' משב"ז) דה"נ דינא בליל הסדר דהגדה סגי בהרהור, ומבואר לעיל דהיינו דוקא אי לא ילפינן יצי"מ מעמלק דצריך דוקא דבור, אולם אי ילפינן מעמלק אזי פשיטא דהגדה צריך דוקא דבור, ובלא"ה אינו יוצא יד"ח (עיין פמ"ג סי' ס"ז דמסתפק בהאי מילתא, מובא לעיל), וא"כ נמצא נפק"מ בין חיוב הזכירה בליל הסדר לשאר הימים, דבליל הסדר צריך דוקא דבור, ובשאר הימים יוצא יד"ח בהרהור.

אולם עיין בהגהות מהרש"ק על השו"ע (סי' תע"ד) דפליג עליה וס"ל בפשיטות דלרבינא כיון דכתיב והגדת לבנך בעינן שיגיד דברים הראוים להשמיע לאחרים, ולא בזה שבלב שאינו נשמע לאחרים, (וכ"ה בספרו האלף לך שלמה ח"ד השמטות סי' מ'), ונמצא לדבריו דבכל אופן אין יוצא יד"ח בהרהור.

והנה גבי ק"ש פסקינן (סי' ס"ב ס"ד) דאם מחמת חולי או אנוס אחר קרא ק"ש בלבו יצא, וכ"כ המג"א גבי ברכת המזון (סי' קפ"ה סק"א), ונחלקו שם האחרונים בביאור הדבר, דהפמ"ג (שם ס"ס, ובפתיחה כוללת חלק ג' ד') כתב לפרש משום דלא פסיקא לן מילתא אי הרהור כד"ד או לאו כד"ד, ונמצא לדבריו דלר"ח דס"ל דהרהור לאו כד"ד אינו יוצא יד"ח כלל, לעומתו הגרעק"א בהגהותיו (סי' ס"ב ס"ד) והמחצה"ש (קפ"ה) ס"ל דאף אי הרהור לאו כד"ד מ"מ האנוס שאני ויוצא יד"ח בהרהור.<sup>14</sup>

ונמצא עפ"י דאי נימא דבליל הסדר חיוב הדבור הוא מה"ת, א"כ אנוס שאינו יכול לדבר, לרבינא אינו יוצא יד"ח בהרהור, מאחר דנתרבה כאן ביחוד למעוטי הרהור, והיינו לשיטת הגרש"ק, וה"נ אליבא דהפמ"ג אי ס"ל דילפינן יצי"מ מעמלק.

איברא דאליבא דר"ח דס"ל דהרהור לאו כד"ד, יש לדון, דאליבא דהפמ"ג אינו יוצא יד"ח בהרהור, דאי ילפינן מעמלק הרי דהופקע הרהור, דלא שייך לקיים מצות הזכירה בליל הסדר בהרהור, אולם אי לא ילפינן מעמלק, אזי אף דבעלמא צריך דבור מ"מ זכירת יצי"מ א"צ דבור (כמבואר לעיל בדברי הפמ"ג), ובזה י"ל דבליל הסדר שאני משום דכתיב והגדת לבנך, וממילא האנוס נמי אין יוצא בהרהור, אולם אי לא שאני אזי אף ללא אנוס יוצא בהרהור.

אולם אליבא דשאר השיטות דס"ל דאף אי הרהור כד"ד מ"מ אנוס שאני, ויוצא יד"ח בהרהור, אזי בליל הסדר נמי אנוס יוצא יד"ח בהרהור.

13 כתב החת"ס (שו"ת או"ח סי' ט"ו) אבל הדבר אינו כמו שחשב הרב ז"ל (הפר"ח), אלא מ"ע דליל פסח הוא מוהגדת לבנך ובעי בודאי הגדה בפה, עיין גיטין ע"א ע"א תוס' ד"ה והא, ועכ"פ מחשבה וזכרון בעלמא לא מהני, מש"ה סומא אינו יכול להוציא בדאורייתא (אפילו לכ"ע מדכתיב בעבור זה), ועיין במנין המצות להרמב"ם שבראש היד החזקה ושכספר שרשים מצוה קנ"ז שלא הביא רק לשון הקרא והגדת לבנך, וברפ"ז מחמץ ומצה צירף לזה גם פסוק זכור את היום ע"ש, ועכ"פ ביום ההוא בעי אמירה בפה בלי ספק ולכן צריך שיוציאו מי שהוא חייב עכ"ל.

14 והמ"ב (סי' סק"ז, וקפ"ה סק"ב) ס"ל דאינו יוצא יד"ח כלל, ועיין מש"כ השועה"ר (קפ"ה ס"ג) לחלק בין אם ע"י ההרהור יוצא יד"ח מה"ת, לבין אם מקיים רק מצוה מדרבנן, ויבואר להלן, ומיושב בזה קושיה הקצוה"ש, עיי"ש.

ונמצא עפ"י רבותא, דאי נימא דלא ילפינן יצי"מ מעמלק, וליל הסדר שאני לענין הדבור משאר הלילות, אזי לרבינא אין יוצא יד"ח בהרהור, משום דהופקע בפירוש הרהור<sup>15</sup>, וממילא לא שייך למימר ביה דהאנוס שאני, אולם לר"ח דס"ל בעלמא דהרהור לאו כד"ד, מ"מ י"ל דהאנוס שאני ויוצא יד"ח בהרהור.

### אליבא דהמג"א בליל הסדר איכא נמי חיוב לב

ט"ז ויעויין לעיל דמבואר בדעת המג"א דאיכא למימר דזכירת יצי"מ אין בו אלא חיוב דבור בלבד, ומשו"ה אף כשאנו מכוין כלל יוצא יד"ח, ועפ"י מבואר דשאני חיוב סיפור יצי"מ בליל הסדר מחיוב זכירה שבכל יום, דבליל הסדר איכא ביה נמי חיוב לב, להבין ולהשכיל לבניו ובני ביתו ניסי וחסדי ה', ואילו בדבור בלבד אינו יוצא יד"ח.

ואף אי נימא דזכירת יצי"מ צריך עכ"פ להבין ענינה בעת האמירה, ובדבור בעלמא ללא שום זכירה אינו יוצא יד"ח, י"ל נמי דחלוק חיוב זכירתה בכל יום מחיובה בליל הסדר, דבליל הסדר צריך דוקא כוונת הלב, ולא סגי בזכרון ענינה, וצ"ע בזה.

### בליל הסדר לא מהני זכירת קרי"ם

י"ז והנה לעיל מובא ליישב דעת המג"א דס"ל דבאמירת שירת הים יוצא יד"ח זכירת יצי"מ, ומבואר טעמא משום דמקרא דלמען תזכור ילפינן ממילא חיוב זכירה, ולכך ליכא ביה חיוב זכירת 'יום היציאה' דוקא, עיי"ש.

ונמצא לפי"ז דעפ"י המבואר בדעת הרמב"ם והרמב"ן דחיוב הזכירה בליל הסדר ילפינן מקרא דזכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים, דמפורש בו חיוב זכירת יום היציאה, א"כ לא יועיל כשמזכיר את נס קרי"ם, וצריך דוקא להזכיר את עצם היציאה, משא"כ בשאר הימים דבשירת הים גרידא מהני.

### בליל הסדר א"צ להזכיר מכת בכורות, ואילו בשאר ימות השנה חייב להזכיר

י"ח ויעויין מש"כ הצ"ח (סוף פ"ק דברכות) גבי חיוב זכירת יצי"מ דחייב להזכיר בו נמי קרי"ם, מאחר דבקריעת ים סוף נגמר היציאה, ומוסיף דאי ילפינן חיוב זכירת יצי"מ מקרא דלמען תזכור, הרי דחייב להזכירה בה נמי מכת בכורות, ואם לא הזכיר לא יצא יד"ח, דבקרא כתיב מצות אכילת פסח ומצה וכתוב כי בחפזון יצאת וגו' למען תזכור וגו', ופרש"י שם בחפזון וחפזון זה של מצרים היה שנאמר ותחזק מצרים וגו', וכל חפזון זה של מצרים היה ע"י מכת בכורות שאמרו כולנו מתים, וזכירה זו הזהיר הכתוב לזכור, וא"כ צריך להזכיר מכת בכורות.

והנה לעיל מבואר בדעת הרמב"ם והרמב"ן דס"ל דחיוב זכירת יצי"מ בשאר ימות השנה ילפינן מלמען תזכור, ואילו חיוב הזכירה בליל הסדר ילפינן מזכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים, ועפ"י נמצא נפק"מ דמאחר דבפסוק זכור את היום הזה וכו' לא מוזכר מכת בכורות, אזי ליכא חיוב להזכיר בו מכת בכורות, אלא יצי"מ וקרי"ם בלבד.

איברא דהאי קרא דלמען תזכור קאי על מצה ופסח של ליל הסדר, אלא דמ"מ ילפינן מיניה ממשמעות דאיכא חיוב זכירה בכל ימות השנה, כמבואר לעיל, וא"כ י"ל דכ"ש דבליל הסדר צריך לזכור מכת בכורות, וצ"ע.

15 ואף להמבואר בשו"ת רע"א (בתרא תשובה קנ"א) דלרבינא דהרהור כד"ד היינו דוקא מדאורייתא אולם מדרבנן צריך דבור, ורק באונס (כגון בע"ק) אוקמוהו רבנן אדאורייתא ויוצא יד"ח בהרהור, אולם בליל הסדר שאני, דאף אנוס אינו מועיל כלל בהרהור, מאחר דמדאורייתא אינו יוצא בזה יד"ח.

## ביאור דברי הרמב"ם בנדר חיוב סיפור יצי"מ בליל הסדר

י"ט והנה גבי חיוב סיפור יציאת מצרים בליל הסדר כתב הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ז ה"א) וז"ל מ"ע של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן שנאמר זכור את יום הזה אשר יצאתם ממצרים כמו שנאמר זכור את יום השבת עכ"ל. ולכאורה צ"ע מאי שייטא זל"ז, ומה ניתוסף בהאי פסוק דשבת לבאר חיוב סיפור יצי"מ.<sup>16</sup>

אלא דיעויין מש"כ בספר המצות (מ"ע קנ"ז) שצונו לספר ביצי"מ בליל חמשה עשר בניסן בתחלת הלילה כפי צחות לשון המספר וכו', והכתוב שבא על הצווי הזה הוא אמרו ית' והגדת לבנך ביום ההוא וכו', אין לי אלא בזמן שיש לו בן, בינו לבין עצמו בינו לבין אחרים מנין, ת"ל ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים, כלומר שהוא צוה לזכרו כמו שאמרו זכור את יום השבת לקדשו עכ"ל.

הרי מבואר לכאורה דמהאי פסוק דזכור את יום השבת מוכיח דכל היכי דכתיב ביה זכור המכוון בו חיוב מצות זכירה, ואתי לאפקועי דלא נימא דלא הוי ציווי ומצוה, אלא רק דברי משה אל העם, וכגון זכור את אשר עשה ה"א למרים, דלדעת הרמב"ם ליכא ביה חיוב זכירה כלל, ואפילו לא חיוב לב, (כמבואר להלן בדעת הרמב"ם דס"ל דמלבד זכירת מעשה עמלק ויצי"מ ליכא שום חיוב זכירה, ואפי' זכירת הלב ליכא עיי"ש), ולא הוי ציווי אלא עצה להישמר מלשה"ר, כמבואר בדברי הרמב"ם (הלכות טומאת צרעת פט"ז ה"י) עיי"ש, ולכך קאמר דזכור את היום הזה אשר יצאת ממצרים דמיא לזכירת שבת דאיכא ביה מצוה, וכש"כ בספר המצות להרמב"ם וז"ל והמצוה הקנ"ה היא שצונו לקדש את השבת ולאמר דברים בכניסתו וביציאתו, נזכור בס גודל היום הזה ומעלתו והבדלו משאר הימים הקודמים ממנו והבאים אחריו, והוא אמרו יתעלה זכור את יום השבת לקדשו, כלומר זכרהו זכר קדושה והגדלה, וזו היא מצות קדוש, וכ"כ בהלכות שבת (פרק כ"ט ה"א) וז"ל מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים, שנאמר זכור את יום השבת לקדשו, כלומר זכרהו זכירת שבח וקידוש, הרי מבואר דהוי מצוה וחיוב גמור, וה"נ זכור את היום הזה אשר יצאת ממצרים הוי מצוה וחיוב גמור.

אלא דמ"מ עדיין צ"ע אמאי מביא ראייה דוקא מפסוק זה, ולא מוכיח נמי משאר פסוקים דכתיבי בהו זכור, וכגון זכור את אשר עשה לך עמלק, דבהא ס"ל להרמב"ם דהוי חיוב גמור, כמבואר בספה"מ (מ"ע קפ"ט), ובהלכות מלכים (פ"ה ה"ה) עיי"ש, ומינה מוכח דאכן עיקר כוונתו להוכיח מזכור דשבת את עצם מהות מצוה הזכירה וחיובה, וצ"ב.<sup>17</sup>

16 בספר גבורות ה' (פ"ב) להמהר"ל מפרש דברי הרמב"ם דכוונתו להוכיח דהאי זכור קאי על יום ט"ו בניסן, וראייתו מזכור את יום השבת, דכמו דהאי זכור דקאי אקידוש עיקר חיובה הוא בכניסת השבת, ה"נ זכור דיצי"מ קאי על זמן היציאה וחיובה שהוא בכניסת ליל ט"ו.

17 והנה עפ"י המבואר לעיל (ד') בדעת ר' מנחם והצל"ח דס"ל להרמב"ם דזכירת יצי"מ שבכל יום יוצא יד"ח בהרהור, מבואר שפיר, דגבי חיוב זכירת יצי"מ בליל הסדר צריך דוקא דבור, ועלה קאמר דחיוב זכור דפסח דמיא לזכור דשבת, דחיובו בפה דוקא, וכש"כ הפמ"ג (פתיחה להלכות ק"ש) לבאר דעת הרמב"ם בזה (מובא לעיל) עיי"ש.

ויעויין במנחת חינוך (מצוה כ"א) דדן אם נשים חייבות בסיפור יצי"מ בליל הסדר, ומביא את דעת הרמב"ם דנשים חייבות, ומקשה עלה דהא הוי מ"ע שהז"ג דנשים פטורות, וכתב וז"ל ואפשר לומר לפי מה שהביא הר"ם כאן פסוק זה דזכור את יום צאתך מארץ מצרים כמו שנאמר זכור את יום השבת לקדשו, א"כ אפשר דהוי גזירה שוה מקידוש של שבת, כמו דשם נשים חייבות הוא הדין כאן, אבל באמת בש"ס דילן אינו מוזכר וע' דף קט"ז דילפינן הזכרת יצי"מ בקידוש היום מלמען תזכור ולא מן זכור, וראיתי בסה"מ להר"מ שכתב דזכור הוא מצוה כמו זכור את יום השבת, ואין כוונתו לגזרה שוה רק הביא דצריך להזכיר בפה, ואין המכילתא בידי לעיין בו, אבל כיון דהר"מ לא הביא דין זה ואין עולה על זכרוני מי שיביא זה, דברי הרב המחבר צע"ג, מנין לו לחייב נשים בפשיטות במצוה זו.

והנראה דהנה בתורה מצינו ב' פעמים חיוב זכירה, א' זכירת מעשה עמלק כדכתיב 'זכור' את אשר עשה לך עמלק, ב' זכירת שבת כדכתיב 'זכור' את יום השבת לקדשו, והנה גבי זכירת מעשה עמלק איתא בגמ' (מגילה י"ח ע"א) דברי הספרא זכור יכול בלב, כשהוא אומר לא תשכח הרי שכחת הלב אמור, הא מה אני מקיים זכור בפה, וחזינן דמשמעות זכור דכתיב בעמלק אפשר שהוא בלב, דהא אי לאו דכתיב נמי לא תשכח הרי אמרינן דזכור הוא בלב, לעומתו גבי שבת דכתיב ביה זכור את יום השבת לקדשו, דהמכוון הוא לקדש את השבת 'בדברים' בכניסתו וביציאתו, כמבואר בדברי הרמב"ם דצריך דוקא דבור (עין ספה"מ מ"ע קנ"ה, ורמב"ם הלכות שבת כ"ט א'), וליכא ביה שום הו"א למימר דבהרהור יוצא יד"ח, דפשיטא מילתא דזכור היינו דבור דוקא, ואף דלא כתיב ביה לא תשכח, וצ"ע החילוק דבמאי שניא זמ"ז.

והנראה דשאני גדר חיוב זכירה דשבת מגדר זכירה דעמלק, דבזכירה דעמלק גדר החיוב הוא לזכור מעשיו שהרע לנו כדי שנלחום בו ונאבדו, כמבואר בספה"מ (מ"ע קפ"ט) עיי"ש, ובהא שפיר אמרינן דאי לאו דכתיב ביה נמי לא תשכח לריבויי חיוב דבור הוי אמרינן דזכור היינו בלב, דבלב נמי הוי זכירה, לעומתו גבי שבת חיוב הזכירה שבו לאו משום שכחת הלב הוא, אלא הזכרה בעלמא, והיינו להזכיר בכניסת השבת וביציאתו חשיבותו והיבדלו משאר הימים, ומשום"ה ליכא שום הו"א למימר דבהרהור יוצא יד"ח, דודאי החיוב הוא לקדש השבת בדברים ברוממות השבת.

ויעויין מש"כ בספר עמק ברכה (הגדה עמ' ע"ו) בשם הגר"ח מבריסק לבאר החילוק בין חיוב זכירת יצי"מ שבכל השנה לבין חיוב דליל הסדר, דבשאר ימות השנה גדר החיוב הוא הזכירה, ואילו בליל הסדר גדר החיוב הוא הסיפור, והיינו לספר לאחר בדרך שאלה ותשובה, וכן צריך לספר כל השתלשלות הנס ולא רק הזכרה בעלמא, וכמו"כ לספר טעמי המצות של אותה הלילה, ומבאר שם בספר הנ"ל דכל חיובים אלו מפורשים בדברי הרמב"ם עיי"ש.

ומעתה יתבאר דברי הרמב"ם שכתב גדר חיוב זכירת יצי"מ בדרך סיפור וכנ"ל, ועלה קאמר דחיוב זה ילפינן ממה שנאמר 'זכור' את היום הזה אשר יצאתם ממצרים 'כמו שנאמר זכור את יום השבת' דמשמעות זכור דיצי"מ דליל הסדר דמיא לזכור דשבת, ולאפקועי דלא נימא דמיא לזכור דעמלק דגדר החיוב הוא זכירת הלב, ואי נימא הכי די לן בהזכרה בעלמא, וקאמר דמינה ילפינן דבליל הסדר עיקר החיוב הוא הסיפור וכנ"ל, ודמיא לשבת דלא הוי משום זכירת הלב אלא הזכרה, דהרי בכל יום איכא נמי חיוב זכירה והוא בעיקר משום זכירת הלב, וא"צ בו סיפור אלא זכירה, (ואף דמבואר לעיל דצריך נמי דבור מ"מ עיקרה הוא לזכור בלב נס היציאה, אלא שצריך נמי דבור), ובהכרח דזכירתה בליל הסדר לאו זכירת הלב הוא, כשאר ימות השנה אלא זכירת דבור בדרך סיפור ופרסום הנפלאות.

ונמצא עפ"י דמה דקאמר ראייה מזכור את יום השבת, מלבד דאיכא ראייה לענין עצם החיוב, דזכור הוי מצוה (ולא רק דברי משה אל ישראל), עוד זאת דהוי ראייה לענין מהות החיוב, דלא הוי רק מצות זכירה, אלא מצות סיפור, וכמבואר.

המשך יבוא בעזה"ת



והנה דבריו צ"ב דלמסקנה מפרש הא דכתב הרמב"ם 'כמו שנאמר זכור את יום השבת לקדשו' דקאי על דבור, ומשמעו דלא נימא דבהרהור בעלמא סגי וקמ"ל דצריך דבור דוקא, וכמבואר כאן עפ"י ד' מנוח ובדברי הצ"ח, אולם צ"ע דהא המנ"ח עצמו ס"ל דבכל לילות השנה צריך דוקא דבור, ודוחה דליכא למימר דהאי הוי החילוק בין כל לילות השנה לבין ליל הסדר, דבליל הסדר צריך דוקא דבור כדכתיב והגדת לבנך, דזה אינו מאחר דפשיטא מילתא דבכל ימות השנה צריך דוקא דבור, וכש"כ השאגת אריה, וא"כ היאך מפרש בכונת הרמב"ם דילפינן מזכור את יום השבת דבליל הסדר צריך דוקא דבור, ומשמע דאיכא ס"ד דבהרהור גרידא מהני, והרי אף בכל לילות השנה צריך דבור, וכ"ש בליל הסדר, וצ"ע.

# מנהגי ישראל

הרב נתן פערלמאן

## במנהג רבותינו הקדושים זיע"א לספור ספירת העומר לאחר עלינו לשבח

מנהג רבותינו הקדושים זיע"א שסופרין ספירת העומר אחר סיום תפילת ערבית כולה. דהיינו אחר אמירת עלינו לשבח והקדיש יתום שלאחריו, ובשבת קודש אחר מזמור לדוד ה' רועי והברכו שלאחריו.<sup>1</sup> ודלא כהנהגתן לספור לפני עלינו לשבח. להלן נבאר בעה"י מנהג זה.

### דעת המחבר

איתא בשלחן ערוך בסוף הלכות פסח,<sup>2</sup> בליל שני אחר תפלת ערבית מתחילין לספור העומר וכו'. ולכאורה משמע מסתימת לשון המחבר שכתב אחר תפלת ערבית,<sup>3</sup> דכוונתו לאחר גמר תפלת ערבית כולה באמירת עלינו לשבח כנהוג.<sup>4</sup> ואף שלקמיה כתב המחבר שבמוצאי שבת ויום טוב סופרין קודם הבדלה אחר קדיש תתקבל,<sup>5</sup> אין מזה ראייה לימות החול. דהתם היינו טעמא דאפוקי יומא מאחרנין, וכיון שהם הבדילו בבית הכנסת אחר קדיש תתקבל וקודם עלינו לשבח, הוצרכו להקדים ספירת העומר כדי לאחר אפוקי יומא בכל מאי דאפשר.<sup>6</sup> משא"כ

1 סידור בית אהרן וישראל. קובץ בית אהרן וישראל פ"ב, ניסן תשנ"ט, עמ' ק"ג, אות א'. סידורו של הרה"ק רבי ירחמיאל משה מקאזניץ [שהגיה מהנהגות אדמו"ר הזקן בתוך סידור תפילות ישראל קאדינאוו (סדר תפלת ישראל עם פירוש אור הישר [למהר"ם פאפירש] נוסח אאזמו"ר מקאדינאוו זי"ע ודודי זקני מו"ר מסטאלין [אדמו"ר הזקן] זי"ע, וילנא תרס"ג)] בסוף תפילת ליל ש"ק אחר מזמור לדוד ה' רועי ח"ק וברכו, שהגיה בכתב יד קדשו וז"ל. ובשבתו הספירה סופרים כאן. וכן הוא במנהגי קאדינאוו, עיין הערה לד.

והיינו מלבד ליל יו"ט שני של גלויות, שמנהגנו לספור העומר בסוף הסדר, אחרי אומץ גבורותיך. ומתאספים בבית הכנסת לספור ספירת העומר ברוב עם ולריקודין של מצוה. ועיין בכל זה בספר ויגד משה סי' ל"ד.

בענין ספירת העומר ברב עם עיין בשל"ה הקדוש, מסכת פסחים, נר מצוה, דף ג' ע"ב (סוף אות מ"ג) ד"ה כתב הרשב"א בתשובה. הובאו דבריו בח"י ס"ק ט"ז ובאה"ט ס"ק כ' וכה"ח סי' תפ"ט ס"ק מ"ב. וע"ב בספר שלמי חגיגה למהרי"י אלגאזי, הלכות ספירת העומר אות ד', בהגהת מה"ר אברהם חאיון. ובסדר היום, ענין ספירת העומר. ובסוד ושוורש העבודה, שער הצאן פרק ח'. ובהגהות מקור חיים על הש"ע סי' תפ"ט. ובפר"ח סי' תפ"ט ריש ס"ק ח', ד"ה נשאלתי. ובקובץ באו"י קע"ב, ניסן תשע"ד, בעמ' ק"ה - ק"ו. בענין מזמור לדוד ה' רועי עיין קובץ בית אהרן וישראל ק"ד, כסלו תשס"ג, עמ' ק"ג, אות כ"א.

2 סי' תפ"ט ס"א.

3 וכעין זה הוא לשון הטור בריש הסימן, ערבית אחר התפילה מתחילין לספור העומר. וכן הוא בלבוש (ס"א) ואחר התפלה מתחילים לספור את העומר.

4 ואף דהמחבר עצמו השמיט עלינו לשבח בסי' קל"ב וקל"ג, ודאי היו נוהגים לאומרו בתקופתו. [ולדין אף אומרים קדיש אחר עלינו לשבח. משא"כ למנהג הספרדים שאין חושבין עלינו למזמור שאפשר לומר עליו קדיש, ולכן אומרים למנצח בנגינות במנחה וקדיש אחריו, ובמערב אומרים קדיש רק אחר שיר למעלות. עיין מכתבו של הגרא"ח נאה שבערה כז.].

5 שלחן ערוך סי' תפ"ט, ס"ט.

6 כמו שכתב התה"ד (סי' ס') שמביא הב"ש [מובא בלקט יושר עמ' 97 ובמטה משה סי' תרע"ב] והמ"א כאן (סי' ט"ו). ועיין מש"כ הרב רוני כלימי בקובץ אור תורה, מנחם אב תשנ"ז (סי' קכ"ט, עמ' תתצ"ד) שהמחבר כאן בס"ט נמשך בלשונו אחר לשון האבודרהם. והיינו שהמחבר הביא דברי האבודרהם לענין ספירה והבדלה לגופם, וממילא גם נמשך

בחול דליכא להאי טעמא, אין סיבה להפסיק התפלה בענין אחר.<sup>7</sup> ולפ"ז, לדידן שאין מקדשין ומבדילין בבית הכנסת, הרי שזמנה ומקומה של ספירת העומר הוא אחר עלינו לשבח אף בשבת וי"ט ובמוצאיהם.

וכן מצאתי בספר נהר מצרים, שהבין מלשון המחבר שזמן הספירה הוא אחר עלינו לשבח.<sup>8</sup> וכן משמע עוד ממה שהשמיט המחבר מדברי האבודרהם, שהוא מקור הדין שבמוצאי שבת סופרין קודם הבדלה אחר קדיש תתקבל. שהאבודרהם שם כתב אחר קדיש תתקבל כמו בשאר לילות, ואילו המחבר השמיט תיבות כמו בשאר לילות, ומשמע דהיינו מפני דבשאר לילות סופרין אחרי עלינו לשבח.<sup>9</sup> כי האבודרהם לא הביא כלל בספרו ענין עלינו לשבח,<sup>10</sup> ולדידו התפילה הסתיימה בקדיש תתקבל. משא"כ לדידן שהתפלה נגמרת בעלינו לשבח, מדוע נפסיקה בענין אחר.

אחר לשונם, אף שלדידיה ליתא אלא דעתו לספור אחר עלינו לשבח אף במוצאי שבת. [ומינה דכ"ה גם לגבי דברי התה"ד לענין קידוש והבדלה, עיין בהערה ח.]

[ובעיקר סברא זו דאפוקי יומא יש לעיין. שהרי בעצם ספירתו את מנין הלילה הריהו ג"כ מראה שכבר יצאה שבת. וכבר הקשה כן בספר חנוכת הבית (כמה"ר שאול ב"ר דוד, פראג שע"י, בסוף פירוש התיבות ימי חנוכה, עמ' ס' בהוצאת מכון נחלת צבי, בני ברק תשנ"ב) שמביא המ"א ס"ק ז'. החנוכה הבית איירי התם לענין הדלקת נר חנוכה במוצאי ש"ק שכתב התה"ד (ס"ו ס') שמדליקין קודם הבדלה משום דמאחרין לצאת מן השבת. [וכדאיתא בס' תרפ"א ס"ב. וע"ע בס' תרצ"ג ס"א ברמ"א, שמבדילין אחר קריאת המגילה מטעם אפוקי יומא.] ומביא שהמטה משה (ס"ו בתקצ"ב) מתמיה עליו דתדיר קודם, וגם דבעצם זה שמדליק נר חנוכה הרי מראה שהוא חול. ומקשה החנוכה הבית מדוע המטה משה לא הקשה כן בענינו. וכתב שבענינו הוא יותר תמוה, דאיירי אפילו היכא שלא הבדיל בתפילה, והריהו מברך על ספירת יום החול ועדיין שבת אצלו. והמ"א מביא רק קושיא זו האחרונה, דעדיין שבת הוא, ומתריך דבאמת השבת כבר חלף והלך לו וליכא אלא איסור מלאכה עד שיבדיל. אך לכאורה עיקר קושיית המטה משה שמקשה כאן החנוכה הבית, שבמעשהו הריהו ג"כ מראה שכבר נפיק יומא, במקומה עומדת. ונראה דהמ"א אינו חושש לזה, וס"ל דכל עוד שאינו מבדיל בפירוש עדיין יש בזה ענין של אפוקי יומא, כדמצינו בס' תרפ"א ס"ב לענין חנוכה. [ובט"ז שם האריך בזה.] וכאן שהוא אסור במלאכה עד שיבדיל, הרי שיש בזה עוד יותר ענין של אפוקי יומא מהתם, שהוא מדליק נ"ח ובהכרח כבר הבדיל ומותר במלאכה. ודוק.]

7 עיין לקמן בפנים באות ד'.

8 נהר מצרים (מנהגי מצרים [קאהיר] מו"ה רפאל אהרן י' שמעון, נא אמון [אלכסנדריא] תרס"ח) הלכות העומר אות כ"ה, וז"ל. המנהג פשוט פה העירה לספור העומר אחר קדיש תתקבל ולא אחר תפלת ערבית כולה, דלא כפשוטו דברי מרן ז"ל ודלא כמנהג עיקרן ירושלים תובכ"א וכו'. [ומיישב שנהגו כן מפני היוצאים בעלינו לשבח שלא ישכחו לספור, עיין לקמן הערה כח.] וכ"כ בילקוט יוסף, או"ח חלק י"ג - מועדים, הלכות ספירת העומר אות ט"ו, ובשו"ת שבסוף הספר סי' י"ב. [ועיין מה שהעירו עליו הרב דקל כהן בקובץ זיו התורה א' סי' ט"ז, והרב יהודה חטאב בקובץ אור תורה שבט תשע"ג, עמ' תנ"א.] וכ"כ בשו"ת ויצבור יוסף ח"ה, סי' מ"ד, שפשטות משמעות המחבר הוא אחר גמר התפלה כולה בעלינו לשבח.

והגר"מ מאזוז במבוא לספר ארים ניסי עמ"ס גיטין, עמ' פ"ב, מקשה ע"ז מדברי המחבר בס"ט. וכ"כ בשו"ת מעגלי אליהו ח"ג סי' י"ח, ובספר וספרתם לכם סי' ה'. ולהמבואר, אין בדברי המחבר בס"ט הכרח להוציא דבריו בס"א מפשוטם. ועיין הערה לו.

ואף שהמחבר בס"ט אומר גם שבלייל שבת ויום טוב סופרים אחר קידוש בבית הכנסת, צ"ל שהנהר מצרים הבין דאיירי היכא שמקדשים בבית הכנסת אחר עלינו לשבח.

ואם תמצי לומר שהם לא נהגו באמירת עלינו לשבח כלל, ממילא מובן ששם מקומה של הספירה, שהרי התפלה בהכרח מסתיימת בקדיש תתקבל ואין אחריה דבר. ולא חידשו לנו התה"ד והאבודרהם אלא דכיון שעלינו לבחור בין ספירה לקידוש או להבדלה, ששניהם זמנם עכשיו, הרי שיש להקדים הספירה להבדלה ולאחריה לקידוש דמקמינן עליו יומא ואפוקי יומא מאחרין. משא"כ לדידן שמסיימים התפלה בעלינו לשבח, שפיר נימא דאין לספור עד אחר עלינו לשבח אף אם מקדשים ומבדילים קודם עלינו. ודוק.

9 עיין בשו"ת מעגלי אליהו ח"ג סי' י"ח.

וז"ל האבודרהם (הלכות ספירת העומר, עמ' ר"מ). ליל ב' מתפללין כמו בליל א' ולאחר התפלה אומר שליח צבור קדיש תתקבל, ואח"כ מתחילין לספור את העומר. ומברכין מעומד באי"א אמ"ה אקב"ע על ספירת העומר. ובליל מוצאי שבת נהגו לספור העומר אחר שאומרים סדר קדושה וקדיש תתקבל. והטעם שאין סופרים מיד אחר הקדיש שאומר לאחר התפילה מפני שאותו קדיש אינו שלם אלא עד לעילא, ואין לספור אלא אחר קדיש תתקבל כמו בשאר לילות. והב"י השמיט תחילת דבריו וכתב רק מבלייל מוצאי שבת נהגו וכו', ואף סיום דבריו שכן הביא בב"י השמיט בשלחנו, הלא דבר הוא.

10 עיין שו"ת תפלה למשה ח"ב סי' ט"ו.



והכי נמי משמע לחלק מדברי היעב"ץ, שכתב וז"ל.<sup>11</sup> סדר תפלת ערבית בליל שני כמו בליל ראשון, משפט אחד להם. ע"כ. הרי משמע שאין מפסיקין בספירת העומר בין קדיש תתקבל לעלינו לשבח, כמו בליל ראשון. ותו, שאח"כ מבאר ספירת העומר ודיניה, ולא נחית לבאר זמנה אלא כשיש קידוש או הבדלה. והרי סתמו כפירושו שבלי ל"ט שני של פסח שאין קידוש בבית הכנסת, וכן בימות החול, סופרין אחר עלינו. ע"ש ודוק.

### המנהג לספור לפני עלינו לשבח

לעומת המבואר לעיל בדעת המחבר, עיין בחק יעקב שכתב וז"ל.<sup>12</sup> וכן במוצאי שבת ג"כ סופרין מיד אחר קדיש תתקבל. אף למנהגינו שאומרין ויתן לך קודם הבדלה, מ"מ סופרין מיד אחר קדיש תתקבל קודם ויתן לך. כיון שכבר נסתלק התפלה בקדיש חל עליו מצות ספירה, וכן נוהגין וכו'. ע"כ. ומשמע שהבין בדברי המחבר שאחר קדיש תתקבל הוא זמנה הקבוע של ספירת העומר, כי התפלה נסתלקה בקדיש וממילא חל עליו מיד מצות הספירה. ולפ"ז, מאי דהוצרכנו הכא לטעמא דאפוקי יומא מאחרין היינו רק כדי להסביר מדוע מקדימים הספירה להבדלה, כיון שאחר קדיש תתקבל הוא זמנם ומקומם של שניהם, ולא כדי להקדים הספירה משאר ימים.<sup>13</sup>

והפמ"ג מביא דברי החק יעקב, וז"ל. עיין מ"א, והיינו מיד אחר קדיש שלם קודם ויתן לך, עיין חק יעקב כ' ואלוהו רבה כ"ו.<sup>14</sup> ועיין ב"י בשם אבודרהם, דלא יספור קודם קדיש שלם דלא נשלם סדר התפלה,<sup>15</sup> הא אחר קדיש שלם מיד ראוי לספור. ובחק יוסף כתב לספור אחר ויתן לך.<sup>16</sup> ומ"מ יראה כמש"כ החק יעקב וא"ר, קודם ויתן לך וכו'. ומ"מ דעביד כמה אפשר שפיר

11 סידור מה"ר יעב"ץ שערי שמים, שער המפקד, משעול א' ס"ק א', משעול ב' ס"ק ט"ו - י"ז.

12 חק יעקב סי' תפ"ט ס"ט, ס"ק כ'.

13 ובזה א"ש מש"כ החק יעקב, וכן במוצאי שבת ג"כ סופרין מיד אחר קדיש תתקבל. שא"ז מובן לכאורה, שהרי בהכי איירינן, ומאי קאמר. ולהמבואר א"ש, דהא גופא קאמר החק יעקב, שזהו זמן הספירה בעלמא ולא רק במ"ש. ואין המחבר בא לשנות זמן הספירה במ"ש מבשאר לילות, אלא אומר דאף במוצאי שבת זהו זמנה, דלא נימא שיש לספור אחר ההבדלה. ודוק היטב.

ועיין באשל אברהם ס"ק ט"ז, דיש כאן חידוש דאע"פ שהבדלה תדיר מאחרין אפוקי יומא. ועיין בהערה טז, וכמו שי"א שספירה בזה"ז דאורייתא, הכי נמי י"א שהבדלה דאורייתא, עיין מ"א ריש סי' רצ"ו.

14 על מש"כ שם הלבוש אחר קדיש תתקבל כתב הא"ר (ס"ק כ"ו) פירוש קודם ויתן לך. ומביא שכן הוא במחזור מעגלי צדק (כמה"ר בנימין ב"ר מאיר הלוי אשכנזי [שהיה ראש הקהילה האשכנזית בשאלוניקי] סבינויטה חש"ד).

15 הסבר זה דעדיין לא נשלם סדר התפלה אינו באבודרהם, עיין לשונו לעיל הערה ט, אלא בלבוש דלהלן.

וחזינן הכא, דכל שלא נשלם עדיין סדר התפלה אין להפסיקה בשביל ספירת העומר. וממילא הוא הדין לדידן דאית לן על פי דברי קבלה שסיום התפלה הוא אחר אמירת עלינו לשבח, שזהו מקומה של הספירה, כדלקמן בפנים באות ד'. וכן מבואר גם מדברי הח"י שכתב לספור במ"ש קודם ויתן לך, כיון שכבר נסתלק התפלה בקדיש חל עליו מצות ספירה. דמינה, שכל עוד שלא נסתלק התפלה לא חל עליו מצות הספירה. ובאמת נראה שזהו גם עומק הפשט בדברי האבודרהם עצמו, ולא לחינם העתיקו הפמ"ג כך. ודוק.

16 חק יוסף (כמה"ר יוסף ב"ר דוד מברעסלא, חתן כמה"ר אברהם ברודא, אמשטרדם ת"צ) סי' תפ"ט ס"ק כ"ח. שכתב אדברי המחבר שבמ"ש וי"ט סופרין קודם ההבדלה אחר קדיש תתקבל, וז"ל. דאפוקי יומא מאחרין. לפ"ז נראה דאין לספור עד אחר ויתן לך. וכן ראייתנו נוהגין, ודלא כחק יעקב.

והיינו, דכיון שכל הטעם שמקדימין הספירה להבדלה הוא מפני דאפוקי יומא מאחרין, הרי שאין סיבה להקדימה גם לאמירת ויתן לך. ולכאורה משמע מזה דלית ליה להחק יוסף כדברי החק יעקב והפמ"ג שעיקר מקומה של הספירה הוא אחר קדיש תתקבל ולא אחר עלינו, אלא סובר כהבנת הנחרץ בדברי המחבר.

אך איכא לדחויי דאף הוא ס"ל שסופרין לפני עלינו לשבח, אלא שיש להקדים ויתן לך מצד תדיר. ובזה מבואר הפמ"ג (בד"ה שאלה) שדן אי שייך תדיר קודם כשהאינו תדיר דאורייתא והתדיר דרבנן, ומסיק דאפשר דעביד כהחק יוסף עביד, ע"ש. כי י"א שספירה בזה"ז דאורייתא, עיין מ"א כאן ס"ק ד', וא"כ אפשר שיש להקדים הספירה אף דויתן לך תדיר. וע"ע בהערה מג. אך צ"ע, דא"כ הרי אף עלינו לשבח הוא תדיר מהספירה. אי נמי אפשר דטעמו של החק יוסף הוא דגם בספירה יש קצת משום אפוקי יומא, שהריהו סופר הספירה של מוצאי שבת, ועיין מ"א ס"ק ז' ובהערה ו. ולכן עדיף לספור אחר ויתן לך. ודוק.

דמי. ומ"מ אני נוהג לספור קודם ויתן לך. וכן בלבוש שאלתי ואמרו שנוהגין לספור קודם ויתן לך, ובדואי על פי גדולים נתקן. וכן ראוי לנהוג. עכ"ל הפמ"ג.

והכי נמי מבואר מדברי הלבוש, שכתב וז"ל. ונוהגין לספור העומר כליל מוצאי שבת אחר שאמרו סדר קדושה וקדיש תתקבל. אבל אין סופרין מיד אחר הקדיש שאומרים אחר התפלה, מפני שאותו קדיש אינו שלם ועדיין לא נגמרה תפלת ערבית עד לאחר תתקבל צלותהון וכו', דקאי אתפילת י"ח דערבית. דצלותהון היינו תפילה, ור"ל תפילת י"ח. ע"כ.<sup>17</sup> ואי הוה סבירא ליה להלבוש דבחול סופרין אחר עלינו, לא היה צריך ליתן טעם שלא נספור במוצאי ש"ק לפני ויהי נועם, אלא לכך שבמ"ש מקדימין לספור לפני עלינו לשבח. ודוק.

וכ"ה בכמה מספרי מנהגי אשכנז, שהספירה אחר קדיש תתקבל.<sup>18</sup> וכ"כ גם כמה מרבתינו הספרדים, אף שנראה שרובם נוהגים כמנהגנו. הנה הינם, סדר היום, שלמי חגיגה, נהר מצרים, נוה שלום, ומקור חיים השלם.<sup>19</sup> ויש נוהגין כן אף בין קהילות החסידים.<sup>20</sup>

17 לבוש סי' תפ"ט ס"ט, ד"ה ונוהגין.

ובתקופת הלבוש ודאי היו אומרים עלינו לשבח. ואם בעלמא מאחרין לספור לאחר עלינו לשבח, מדוע לו לטעם שאין סופרין אחר הח"ק. הרי אדרבא, אין צורך אלא לטעם שבמוצאי שבת מקדימין כדי לאחר האפוקי יומא של ההבדלה. [ואולי איכא לדחויי שגם באמירת ויהי נועם איכא קצת משום אפוקי יומא, כיון שהוא עניין שאומרים במ"ש והוא מראה בזה דנפיק יומא, ולכן היה עדיף לספור לפני כן אי לאו דהתפלה לא נגמרה עדיין. ולפ"ז עדיין איכא למימר גם בלבוש שבימות החול סופרין אחר עלינו לשבח. ודוק ודוחק.]

ולענין קידוש וספירת העומר כתב הלבוש, וז"ל. ליל שבת ויום טוב מברכין וסופרין לאחר קידוש, דהא קידוש וספירה בהדי חילי בצאת הכוכבים, קידוש שהוא תדיר הוא קודם. ועוד שהקידוש חל עליו אפילו קודם צאת הכוכבים וקודם בין השמשות, דמצוה להוסיף מחול על הקודש. ע"כ. [והקשה עליו הא"ר (ס"ק כ"ה) שהתה"ד כתב הטעם דעילוי יומא מקדימין ליה.] וגם מזה משמע דבעלמא סופרין לפני עלינו לשבח, דאל"ה לא היה צריך טעם להקדים הקידוש.

18 מלבד המעגלי צדק דלעיל בהערה יד, הכי איתא בספר המנהגים למהר"א טירנא (מנהג פסח, סוף ד"ה כליל שני) ומברכין מעומד אקב"ו על ספירת העומר וכו' ועלינו לשבח וקדיש דיתום וקידוש וסדר כליל ראשון; מנהגים דק"ק וורמיישא (יום ב' של פסח, אות פ"א) מנהג מעריב ליל שני וכו' בסיום הקדיש אחרי שמנה עשרה מתחילין לספור העומר וכו'; נוהג כצאן יוסף (מנהגי יום א' וב' דפסח, אות ה', עמ' רכ"ד) במעריב מתפללים כאתמול וכו'; ואחר הקדיש שאחר תפלת י"ח מתחיל החזן בא"י אמ"ה אקב"ו על ספירת העומר וכו'; מנהגי מרשלייאה (פסח, תפלת ערבית) וערבית אחר שישלים תפלת ערבית של יום שני, אחר אמרו קדיש שלם, עומדין הקהל ומברכים על ספירת העומר ואחר כך אומרים עלינו לשבח.

מאידך במנהגי מהר"א חילדיק ומהר"א קלוינער ליתא. ועיין שם (ספר המנהגים לרבי אברהם קלוינער, אות קכ"א) שכתב וז"ל. לאחר תפלת ערבית מברך בא"י אמ"ה אקב"ו על ספירת העומר וכו'. ומשמע מסתימתו דהיינו לאחר עלינו לשבח.

ועיין בארחות חיים בהלכות ספירת העומר אות ד', שכתב וז"ל. וכתב ר' האיי גאון ז"ל במוצאי שבתות שסופרין אחר קדיש וסדר קדושה נהגו ראשוננו לברך ש"ץ מעומד וכל העם יושבין ועונין אמן ככוונה, שלא להטריח הציבור לחזור ולעמוד [מאחר שכבר התיישבו לומר סדר קדושה, משא"כ בחור"ל שעדיין עומדים על עמדם אחר שסיימו תפלת שמונה עשרה]. וכן מנהג בכל מקומותינו עכ"ל [רה"ג שמביא הא"ח]. מיהו בכל הארצות האלה נהגו לעמוד כל הקהל ומברכים מעומד. עכ"ל הא"ח. [והכי איתא גם בספר האשכול הלכות פסח דף קנ"ט ע"א.] אך אין מזה ראיה לעניננו, דהם לא נהגו באמירת עלינו לשבח, עיין בזיו התורה ובאור תורה דלעיל בהערה ח. [ועיין בסידור רב סעדיה גאון, וז"ל. ומן לילי שני של פסח חייבים להתחיל בספירת ימי העומר. אחר גמר תפלת מעריב כליל ט"ז בניסן מברכים בא"י אמ"ה אקב"ו על ספירת העומר וכו'. ע"כ. וממה שכתב אחר גמר תפלת מעריב היה משמע שכונתו אחרי עלינו לשבח, אם נהגו לאמרו.]

19 סדר היום (סדר ספירת העומר, ד"ה עוד למדו) וז"ל, ונהגו הקהל לספור אחר תתקבל משום דכל הקהל נמצאים בבית הכנסת וברוב עם הדת מלך וכו'. ועיין בהערה כח.

שלמי חגיגה למהרי"א אלגאזי, הלכות ספירת העומר אות י"א, בהגהת מהר"ר אברהם חאיון, שמביא דברי הרב"י בש"ע לספור אחר קדיש תתקבל במוצאי שבת וי"ט, ומחלוקת האחרונים כשיש יקנה"ז, ומסיים וז"ל. ומיהו לדידן כ"ז משנה שאינה צריכה, שכבר פשט המנהג בארץ ובחור"ל במקומות אלו שלא לקדש בבית הכנסת, כמו שכתב מרן ז"ל (סימן רס"ט) ע"ש. ומכלל הערתו על כך שאין קידוש והבדלה בבית הכנסת אתה שומע שמסכים עם הספירה לאחר קדיש תתקבל.

נהר מצרים, עיין הערה כח.

נוה שלום (מנהגי נא אמון [אלכסנדריא] כמה"ר אליהו י' שמעון חזן, נא אמון תרנ"ד) דיני העומר ס"ג, וז"ל. כתב

## טעמי מנהג זה

וטעם מנהג זה נתבאר בדברי הח"י דלעיל, דסבירא להו שהתפלה נסתלקה בקדיש תתקבל וממילא חל עליו מיד מצות ספירה ואין לדחותה. ונראה דהיינו מצד הענין הכללי של זריזין מקדימין למצוה ושהויי מצוה לא משהינן, כיון דלדידהו התפלה כבר נסתיימה בקדיש תתקבל.<sup>21</sup> ועיין במשנה ברורה שכתב, אחר תפלת ערבית, וקודם עלינו דכל מה דאפשר לאקדומי מקדמין כדי שיקיים יותר מה שכתוב תמימות תהיינה.<sup>22</sup> והנה המ"ב כתב כן אדברי הש"ע דמיירי בליל הספירה הראשון. אך אם כוונתו לומר כן גם על שאר הלילות, כדמשמע לכאורה מסתימתו, הרי דבריו צריכין תלמוד. חדא, דלא מצינו בראשונים שיש ענין של תמימות בכל לילות הספירה, אלא בלילה הראשון שהוא תחילת הספירה כולה.<sup>23</sup> ותו, שאף להנהיגים לספור לפני עלינו

בסדר היום דנהגו הקהל לספור אחר קדיש תתקבל, דכל הקהל נמצאים בבית הכנסת. וכן נהגו פה, זולת אם לא הגיע עדיין זמן הספירה, שגומרים עלינו לשבח ואח"כ סופרים.

מקור חיים השלם להגרח"ד הלוי (פרק קצ"ב ס"ט) וז"ל. מנהג ירושלים, אחר קדיש תתקבל בלילה זה אומרים פסוקי העומר וסדר הקרבנות ואח"כ סופרים, וטוב לנהוג כן. [וזהו דלא כמש"כ בנהר מצרים שמנהג ירושלים הוא לספור אחר עלינו לשבח. עיין הערה כח. ועיין לעיל הערה ח.]

[ועיין בספר ברית כהונה השלם ח"ב בתקנות שבחוקת משה מערכת עיין אות מ"ג, שתיקן בגרבה לספור העומר גם בשחרית, קודם קדיש ברכו שקודם עלינו לשבח. ובספר נהגה בחכמה (כמה"ר יוסף בן נאיים, עומר אות א', איתא שבים סופרין אחר עלינו לשבח.)]

ואצל בני תימן יש מנהגים חלוקים בזה. עיין שלחן ערוך המקוצר, שכתב בשם מהרי"ץ בעץ חיים ח"ב דף מ"א ע"א לספור אחרי קדיש תתקבל, אא"כ הזמן מוקדם שדווחים הספירה עד לאחר עלינו לשבח. אך בסידור שים שלום נוסח ערן ובסידור נוסח תימן שאמי איתא לספור אחר עלינו.

ובספר נטעי גבריאל פרק כ"ז הערה א' מביא שבמחזור ארס צובה איתא לספור באמצע הקדיש, לפני תתקבל. וכן איתא בתשובת הגריב"צ מוצפי במכתבי תורה שבסוף ספר בירורי הלכות (רובין) עמ' רמ"ו, שהיו שנהגו לספור קודם קדיש תתקבל, עיין לשונו בהערה לג. ומנהג מרוקו לספור לפני עלינו לשבח אך אחר הברכו שלפניו, ולא מיד אחר קדיש תתקבל. עיין פסקי חכמי המערב אור"ח, סדר תפילת ליל שני של פסח וספירת העומר, סעיף ח' ובהערה.

20 עיין מנהגי קורמנא אות שמ"ז, דרכי חיים ושלום סי' תרכ"ה. וכ"ה מנהג חב"ד, עיין להלן בפנים באות ג'.  
21 עיין מור וקציעה ריש סי' תפ"ט. [והוא לא איירי לענין מקום הספירה אם הוא לפני עלינו לשבח או לאחריו, אלא באופן כללי שיש להקדימה כל האפשר, ע"ש.] וכ"א גם באג"מ אור"ח ח"ד סי' צ"ט אות א', עיין הערה כג.

וכל זה הוא משום דסבירא להו להנהיגים כן ולהחזיק יעקב שהתפלה כבר נסתלקה ונסתיימה בקדיש תתקבל. אך לפי מה שיתבאר בעה"י לקמן בפנים באות ד', שעל פי הקבלה עלינו לשבח הוא סילוק וגמר התפלה, ממילא מובן שאין להפסיק באמצע התפלה בניין אחר. ולכשתמצי לומר, הרי זוהי גופא נקודת המחלוקת העיקרית בין המנהגים, אם עלינו לשבח הוא גמר התפלה או ענין נפרד.

וכעין זה עיין בהררי קדם חלק ב' סי' ק"ט שמבאר חילוקי המנהגים בזה. שלהסוברים שעלינו לשבח הוי גמר התפלה סופרין אחר עלינו לשבח, כי התפילה קודמת לספירה מצד תדיר ושאי"ת תדיר קודם (חק יעקב ס"ק ט"ז) ובכלל זה גם העלינו לשבח, שהרי הוא חלק מן התפילה. ולהסוברים שעלינו לשבח היא אמירה שנתקנה על היציאה מבית הכנסת סופרין לפני עלינו, כי יש לאמרה דוקא סמוך ליציאה מבית הכנסת. ע"כ. אך הרי טעם זה לא א"ש למנהג אשכנז, שאומרים עלינו לשבח בשחרית מיד אחרי אשרי ובא לציון, לפני היציאה מבית הכנסת.

22 משנה ברורה סי' תפ"ט ס"ק ב'.

23 עיין בדברי הרא"ש (סוף מסכת פסחים, ס"ס מ') והתוספות (מנחות ס"ו ע"א ד"ה זכר) והר"ן (פסחים דף כ"ח ע"א דיבור ראשון) שבב"י ס"א. [ומה שכתב היעב"ץ במו"ק, עיין לעיל הערה כא, לא איירי בשאר הלילות. ותדע, שהרי כתב שם שיש"א שאם לא בייך וספר בתחילת הלילה שוב לא יבירך, והא ודאי ליכא למ"ד הכי אלא בלילה הראשון [עיין ספר ספירת העומר, הלכות ומנהגים השלם, פרק ג' אות י"ח ובהערה ל"ח]. [וכן בסוף הספירה מצינו שיש ענין של תמימות. עיין סי' תצ"ד בט"ז (ריש הסימן) ובאחרונים.] וע"ש בב"י, שאף בלילה הראשון יש חולקין, בזמן הזה שהספירה מדרבנן. [ותו, דהתם מיירי לספור בספק חשיכה, שאז באמת עושה הספירה בתמימות. משא"כ, כשבלאו הכי אינו סופר בתחילת הלילה ממש, מהיכא תיתי שעדיין יש ענין להקדים ככל האפשר, מעבר לענין הכללי של זריזין מקדימין למצות ושהויי מצוה לא משהינן.]

אמנם מצינו כעין זה בכף החיים (ס"ק י"ב) על מש"כ המחבר בס"א שאם שכח לספור בתחילת הלילה הולך וסופר כל הלילה, וז"ל. ומ"מ תיכף שיזכור יבירך ויספור, ולא יאמר כיון שאחרתי אחרתי ואמתין עוד מעט, לפי שכל מה שמתאחר יותר גורם אחיזה אל החיצונים ביותר וכו'. ועיין עוד בהגהות דברי נחמיה על ש"ע הרב (סי' תפ"ט ס"ג, אות ב') שכתב, וז"ל. עיקר דין תמימות נאמר רק ביום הראשון, אלא דמ"מ משמע דלכ"ה ה"ה בשאר הימים לכתחילה עכ"פ. וצ"ל דהיינו טעמא, שמן הסתם כולן שוין. ובאור לציון ח"ג פט"ז אות א' ובשו"ת חמדת יוסף (פלבני) ח"ג סי' ו' וח"ה סי' רמ"ג כתבו, דלכמה ראשונים שתמימות היינו שכל יום ויום יהיה שלם מצאת הכוכבים עד צאת הכוכבים.

לשבח בליל ש"ק הנוהגים לומר מזמור לדוד ה' רועי אינם סופרים עד אחר אמירתו, ולדידהו הרי לא אתי טעם זה שפיר.<sup>24</sup>

ובספר שער הכולל כתב, וז"ל. הטעם שהנהיג אדמו"ר לספור ספירת העומר קודם עלינו,<sup>25</sup> היינו משום שעל פי קבלת האר"ז נהגו לומר בספירה מזמור ופסוקים, ולא נתקנו ולא נסדרו באופן שיאמרו קדיש יתום אחר הספירה, לכן סופרים קודם עלינו כדי שהקדיש שאחר עלינו יהיה גם על הספירה. והאומרים קדיש יתום אחר הספירה ואחר עלינו אומרים עוד פעם קדיש יתום טועים, שאסור להרבות בקדישים, כמו שאסור להרבות בברכות.<sup>26</sup>

והגרא"ח נאה כתב שאין צורך בטעמו של השער הכולל, כי עלינו הוא תמיד בסוף כל התפלות והמזמורים. כמו בנר חנוכה, מגילה, קינות, לדוד מזמור בליל ראש השנה, לדוד אורי במנחה, שכולם לפני עלינו לשבח, כיון שזהו תפקידו של עלינו לשבח להיות מכה בפטיש שנועל את התפלה ושאר מצוות שמקיימים בסמוך אליה. ולכן אין להקשות מתדיר ושאינו תדיר.<sup>27</sup> וכתב עוד שהמ"ב הוצרך לטעמא דתמימות לפי נוסח אשכנז שאומרים עלינו מיד אחר ובה לציון, ומזמור לדוד ה' אורי אומרים בערבית אחר עלינו, אבל למנהג ספרד שעלינו תמיד בסוף אין צריך לזה. ועיין בזה לקמן בסוף אות ד'.

ועיין עוד בהערה לה. [וכתב דמשום הכי לא שייך לבטל זה כדי להקדים התדיר, ואם מתפלל במנין מאוחר יספור לבדו בתחילת הלילה, דלא כהאג"מ דלהלן.] והנראה לע"ד כתבתי [וכדמבואר נמי באג"מ דלהלן].

ועיין שו"ת אגרות משה או"ח ח"ד, סי' צ"ט אות א', שכתב על דברי המ"ב שזה רק מעלה בעלמא להכיר ענין תמימות, לבד ענין הוריות, דלכן מקדימין לעלינו וכו'. [וע"ש שכתב שהמתפלל ערבית במנין מאוחר לא יספור ספירת העומר לפני התפלה משום דתדיר קודם. ויש לעיין בדבריו, דבשלמא כאשר שני המצוות מזומנים לפניו והשאלה היא איזה להקדים [או לדחות, עיין מ"א סי' תרפ"ד ס"ק ב'] שפיר אמרין תדיר ושאו"ת תדיר קודם. אך הכא שאין התפלה לפניו מדוע לא יתא וז"ל ונשכר להקדים לקיים המצוה שלפניו, וכדאיתא בסי' כ"ה ס"א ברמ"א, שאם התפילין מזומנים בידו ואין לו ציצית אין צריך להמתין על הציצית אלא מניח תפילין וכשמביאים טלית מעטפו, ועיין באחרונים שם. ומה גם אם יש ענין של תמימות שמחייב להקדים הספירה בכל מה דאפשר. [נומה שאכן נוהגין כדברי האג"מ שאין סופרין לבד כשמתפללין במנין מאוחר, אפ"ל דהיינו משום מעלת כרוב עם וכדומה, ומכיון דלא סבירא לן שיש ענין של תמימות בשאר לילות. ודוק.]

ובאמת אולי אפשר לומר שכוונת המ"ב כאן רק אלילה הראשון. ועיין בקונטרס מנהגי תפארת ציון בני ברק להגר"ש דבליצקי, שמנהגם באמת לספור בלילה הראשון לפני עלינו לשבח ובשאר הלילות אחרי עלינו לשבח. ועם כל זה צ"ע, דהו"ל להמ"ב לפרש שייחתו ולבאר מקום הספירה בשאר הלילות. ומה גם שמהאחרונים בס"ט, הח"י והפמ"ג, משמע שבכל הלילות סופרין לפני עלינו, כדלעיל בפנים ריש אות ב'. וגם צ"ע מדוע לא סגי ליה להמ"ב בטעם הח"י והאחרונים, שמאחר שנסתלקה התפלה בקדיש תתקבל מיד חל עליו מצות הספירה מצד וריון מקדימין ושהויי מצוה לא משהינן.

24 עיין ספר ספירת העומר, הלכות ומנהגים השלם, פרק ג' אות מ"ג ובהערה ע"ג.

25 מלשון זה משמע לכאורה שהמנהג לפניו היה לספור אחר עלינו לשבח, ושהרב בעל התניא הוא שהנהיג לספור לפני עלינו. וכן הבין בליקוטי מהר"ח ח"ג מנהגי ליל ב' דפסח, דף ל' ע"ב ד"ה הנה יש מקומות שסופרין ספירת העומר אחר עלינו לשבח. וכן בשו"ת קב חיים ח"א סי' מ"ד, עיין הערה לו.

ועיין בש"ע הרב סי' תפ"ט ס"ג, אבל לכתחלה מצוה מן המובחר לספור בתחלת הלילה מיד אחר תפלת ערבית, ומשמע לכאורה דהיינו אחר עלינו. אך בסעיף כ"ו כתב שבמ"ש סופרים מיד אחר קדיש תתקבל לפי שיש לנו להקדים הספירה בכל מה שאפשר, ומיד שנסתלקה התפלה בקדיש שלאחריה חל עלינו מצות ספירה. [וזהו כדברי החק יעקב]. וכאן אי אפשר לומר דשאני מ"ש, עיין לעיל בפנים אות א', שהרי הרב לא כתב שיש לעשות כן משום אפוקי יומא אלא משום שיש להקדים הספירה. ודוק. [ובביורו הנאמרים אחר הספירה גרידא, אלא הוא כמו קדיש אחר קידוש לבנה וקבלת שבת. שדעת השואל היתה שיש לספור אחר עלינו.]

26 שער הכולל פרק מ"ט אות ז'. והוא בבאר היטב סי' נ"ה ס"ק א', מכנה"ס סי' נ"ה בהגהות הטור ותשובת דבר שמואל סי' קפ"ג, דכשם שטוב למעט בברכות כך טוב למעט בקדישים.

ולקמן בפנים אות ד' מבואר דלדין הקדיש שאחר הספירה איננו קדיש יתום כלל, והוא נאמר דוקא על ידי הש"ץ, וממילא לא שייך בו ריבוי בקדישים. דאדרבא, זהו קדיש מיוחד שנתקן לאמרו אחר הספירה כסילוק למצות הספירה, ואינו בא בגלל הפסוקים הנאמרים אחר הספירה גרידא, אלא הוא כמו קדיש אחר קידוש לבנה וקבלת שבת. [ועיין באגרות קודש (ליובאוויטש) ח"ה עמ' שי"ג, שעל אף ההתנגדות לומר קדיש אחר עלינו וגם אחר הספירה, למעשה הסכים שבמקום שסופרים אחר עלינו, ואינם מסכימים לומר קדיש רק אחר הספירה, שאפשר לומר עוד קדיש אחר הספירה אם מנהג המקום כן הוא.]

27 מכתב להג"ר יצחק דובאוו, נדפס בקובץ אהלי שם ח"ז עמ' מ"ג.

בענין תדיר ושאני תדיר בין הספירה לעלינו לשבח עיין לקמן בפנים באות ד'.

ובספר נהר מצרים כתב, וז"ל. המנהג פשוט פה העירה לספור העומר אחר קדיש תתקבל ולא אחר תפלת ערבית כולה, דלא כפשטות דברי מרן ז"ל ודלא כמנהג עיקונ"ת ירושלים ת"ו. ומנהגם יפה, כי בעוה"ר פשתה המספחת שבאמירת עלינו לשבח הקהל יוצאם מבית הכנסת ויש חששא טובא שישכחו ספירת העומר. אכן קודם תתקבל [כפי הנראה צ"ל אחר תתקבל] כל הקהל נמצא שם. וכן מנהג נא אמוץ [אלכסנדריא] יע"א וכמ"ש רב אחאי גאון בספר נוה שלום. ע"כ.<sup>28</sup> ולטעם זה נמצא דבאמת מקומה הראוי של הספירה הוא אחר עלינו לשבח, ורק מפני שהיה בזה מכשול לרבים הקדימוה, ולא שעיקר מקומה של הספירה הוא לפני עלינו לשבח.

### מנהגנו וטעמו

עיין בכף החיים, שאחר שהביא דברי הח"י והא"ר והפמ"ג מסיק, מיהו יש נוהגין להבדיל אחר עלינו לשבח כדי שלא להפסיק בסדר התפלה.<sup>29</sup> וכן בענין ספירת העומר ג"כ נוהגין לספור אחר עלינו לשבח מטעם הנזכר, ואח"כ מבדילין.<sup>30</sup> ע"כ. וכן הוא בהנהגות ישיבת המקובלים בית יעקב בחברון.<sup>31</sup> ובנהר מצרים איתא דזהו מנהג עיר הקודש ירושלים.<sup>32</sup> וכן נוהגים רוב אחינו הספרדים, ההולכים ע"פ דרכי הקבלה.<sup>33</sup> וכ"ה במנהגי קאדינאו,<sup>34</sup> וכן נוהגים ברוב חצרות החסידות.

ובטעם מנהג זה, עיין מש"כ הרב אברהם מתתיהו לבית חלפן בקובץ המאסף, וז"ל. בקביעות מקום לספירה נהגו ברוב תפוצות ישראל לספור אחרי אמירת עלינו לשבח. והנראה בטעמו של דבר מפני שמקדימין בתפלת ערבית, ואלו בספירה יש קפידא טפי מפני התמימות,<sup>35</sup> ולהכי כל כמה דאפשר מאחרינן ליה. ומזה נראה דאלו במקומות שמתפללים ערבית בזמנה, וכן ביחיד שמתפלל בזמנה, טפי עדיף לספור קודם עלינו. כי עלינו נאמר על הרוב כעין סילוק אחר סידור תפלה או מצוה כגון בברית מילה וקידוש לבנה.<sup>36</sup> ע"כ. וכן הוא גם בשו"ת קב חיים.<sup>37</sup>

28 נהר מצרים (מנהגי מצרים [קאהיר] מו"ה רפאל אהרן נ' שמעון חזן, נא אמוץ תרס"ח) הלכות העומר אות כ"ה. ועיין בהערה כ' לשון הסדר היום והנוהג שלום, שהבין מהסדר היום שהקדימו לספור לפני עלינו לשבח ולא אחריי מפני היוצאים מבית הכנסת. אך עיין בשו"ת עולת יצחק ח"ב סי' קכ"ד (ד"ה גם בדברי סדר היום) שכוונת הסדר היום שם היא דאע"פ שראוי לספור מיד בתחילת הלילה, נוהגין לספור אחר תתקבל משום שאז כל הקהל נמצאים בבית הכנסת וברב עם הדרת מלך. ולא נחית להסביר מדוע אין סופרין אחר עלינו לשבח. ודוק. ולע"ד צ"ע קצת בטעם זה. דהמקדימים לצאת עושים כן משום שהם ממהרים לעניניהם, ולכן גומרים עלינו לשבח בעצמם במרוצה ויוצאים. [ולמנהג הספרדים הרי גם אין קדיש אחר עלינו.] אך אם היה המנהג שסופרים אחר עלינו לשבח ודאי לא היו יוצאים בלי לספור.

29 עיין הערה מו.

30 כף החיים סי' תפ"ט ס"ק ק"ב.

31 ספר שיח יצחק (לכמהו"ר אליהו סלימאן מני, אב"ד חברון, ירושלים תרס"ב) ח"א, בהנהגות בית יעקב יכב"ץ (ד"ה ברכת העומר) וז"ל. ברכת העומר אחר גמר עלינו לשבח, וכן בשאר הימים וכו' ומתחילין לברך הקהל וכו' ואחר הספירה של החזן יאמרו הרחמן הוא יחזיר עבודת בית המקדש וכו'.

32 עיין הערה כח. וזהו דלא כמש"כ במקור חיים השלם, שמנהג ירושלים לספור אחר עלינו לשבח. ובילקוט יוסף כתב כדברי נהר מצרים. ועיין הערה יט והערה ח.

33 עיין בתשובות הגרי"צ מוצפי במכתבי תורה שבסוף ספר בירורי הלכות (רובין) עמ' רמ"ו, וז"ל. דע ידידי שהמנהג הקדום כמעט בכל תפוצות ישראל לספור העומר קודם עלינו לשבח, ויש אחרי קדיש תתקבל ויש קודם. ואלא שכאן בא"י ובעיקר בירושלים, המנהג על פי המקובלים לאומרו בסיום עלינו לשבח וכו'.

34 עיין מנהגי הרה"ק רבי שלמה חיים מקאדינאו שבסוף סידור אור הישר (אות ס"ח) לענין ליל שבת חול המועד, וז"ל. ואחר תפלת ערבית וברכו אחרונה, ספירת העומר וכו' וספירת העומר אחר ק"י שאחר עלינו, וכן בכל הלילות עד עצרת, רק בלילי שבתות אחר ברכו האחרונה.

35 כאן ג"כ רואים שס"ל שיש ענין של תמימות בכל ימי הספירה, עיין לעיל הערה כג.

36 קובץ המאסף (עורך הרב בן ציון אברהם קואניקה, ירושלים תרנ"תרע"ה) שנה י"ח, כרך ב' חוברת ג', סי' ל"א אות ד'. ומביא בספר מנחת עומר (למו"ה פנחס זעליג הכהן שווארטץ, קליינווארדיין תרצ"א) סי' תפ"ט ס"ק ל"ג וכתב בסופו במסוגר (גנוי יוסף).

וחזו"ן הכא שזה היה מנהג נפוץ ביותר הן במקומו של הכותב בהמאסף, והן במקומו של המנחת עומר.

37 שו"ת קב חיים (כמה"ר חיים צבי עהרנרייך אב"ד מאד, קליינווארדיין תש"ג) סי' מ"ח, וז"ל. בדבר קביעות מקום

והנה מלבד מה שיש לפלפל בעניין התמימות כדלעיל באות ג', באמת מצינו לרוב שמנהג לא זו ממקומו אף כשנשתנה הענין מכפי שהיה בעת היווסדו. כגון במה שהיו מקדשין ומבדילין בבית הכנסת, אף שכבר לא היו אורחים שנצרכו לכך ולכאורה היה בזה חשש ברכה לבטלה.<sup>38</sup> וכן מצינו אף בענינו גופא במה שכתב המו"ק ומביאו המ"ב<sup>39</sup>, שסופרין לאחר התפלה ולא לפניו משום דבדורות הראשונים היה המנהג להתפלל ערבית קודם הלילה, ובסיום התפילה היו סופרין כדין בתחילת הלילה.<sup>40</sup> הרי שלך לפניך, שאף שנתבטל הטעם שבגללו נתיסד המנהג, אעפ"כ ממשיכים לספור אחר התפילה כמקדם. והוא הדין נמי בענינו דהוי אתי לן שפיר לומר שממשיכים לספור אחר עלינו לשבח אף שכבר הגיע זמן הספירה.

עוד מצינו אחרונים שנתנו טעם לספירה לפני עלינו לשבח מצד שעלינו לשבח הוא תדיר לעומת הספירה, ותדיר ושאינו תדיר תדיר קודם.<sup>41</sup> מיהו אין הדבר מוסכם לומר תדיר ושאינו בין הספירה לעלינו לשבח. דעיינן במו"ק שם, שכתב וז"ל. סופרין אחר ערבית אף שבאמת מן הדין היה ראוי לספור קודם התפלה אף שהתפילה תדירה, כי ספירת העומר יש לה עיקר מפורש בתורה והיא כמו דאורייתא והרי זה כמו מקודש ותדיר שאין תדיר קודם. אלא משום דכבר נהגו להתפלל ערבית מבעוד יום לכך סדרו תפלת ערבית קודם ספירת העומר. ע"כ. ואף שהח"י חולק, וס"ל דכן שייך בזה תדיר ושאינו<sup>42</sup> היינו דוקא לגבי תפלת ערבית כולה, שהיא מצוה כמו ספירת העומר. אך לגבי עלינו לשבח בלבד כנגד הספירה, אפשר דאף הוא יודה שבכה"ג לא נאמר הכלל דתדיר ושאינו.<sup>43</sup>

ועיקר טעם מנהגו נראה שהוא מפני שעל פי הסוד עלינו לשבח קשור לעליית העולמות וירידתן,<sup>44</sup> והוא מוריד אור המקיף ומבטל אחיזת הקליפות, ואין התפילה נגמרת עד אחר עלינו לשבח. וממילא, כמו שכתבו האחרונים שבמ"ש יש לספור אחר קדיש תתקבל ולא מיד אחר הח"ק שאחר התפלה, כיון שקדיש תתקבל הוא חלק מן התפלה ולא נגמרה התפלה עד לאחר אמירת תתקבל צלותהון, הוא הדין נמי לדידן שאי אפשר לספור לפני עלינו לשבח כי לא נגמרה התפלה עד אחר עלינו לשבח. ונראה דזהו עומק כוונת הכף החיים במה שכתב כדי שלא להפסיק בסדר התפילה.<sup>45</sup> וכ"כ בשו"ת חמדת יוסף, שאמירת שיר למעלות ועלינו לשבח לפי הקבלה הוא חלק מן התפילה והביא כמה ראיות לזה, ולא שייך להכניס ענינים אחרים לתוך התפלה.<sup>46</sup>

לספירה נהגו בכמה מקומות לספור אחר אמירת עלינו לשבח וכן המנהג בבית המדרש פה"ק, מכ"ק א"ז מאוה"ג ז"ל [הוא הג"ר אברהם יהודה שווארטץ בעל הקול אריה]. ונצטערי מימי מאין בא מנהג זה, כי מפשטות לשון הש"ע סי' תפ"ט ס"ט נראה שסופרים קודם עלינו [עיין בזה בהערה ח] עיין בח"י ובא"ר שם, וכ"כ בפמ"ג שם דכן ראוי לנהוג. וכ"כ בסידור התניא שנדפס מחודש בקונטרס שער הכולל, שכן הנהיג הגה"ק התניא ז"ל, וע"ש טעמו ונימוקו וכו'. [עיין לעיל הערה כה]. ואפשר מפני שמקדימין בתפלת ערבית כנודע, ואולי בספירה יש קפידא טפי מפני התמימות, ולהכי כל מה דאפשר מאחרין. ומזה נראה דאלו במקומות שמתפללין ערבית בזמנה, וכן ביחיד שמתפלל בזמנה, טפי עדיף לספור קודם עלינו, כי עלינו נאמר על הרוב כעין סילוק אחר סידור תפלה או מצוה, כגון בברית מילה וקידוש לבנה.

38 עיין שלחן ערוך סי' רס"ט וסי' רצ"ה.

39 מור וקציעה ריש סי' תפ"ט. משנה ברורה ס"א, ביאור הלכה ד"ה אחר תפילת ערבית.

40 עיין הערה כז.

41 עיין ויצבור יוסף דלעיל בהערה ח, פסקי חכמי המערב דלעיל בהערה יט, ומכתבו של הגרא"ח נאה דלעיל באות ג' בפנים.

42 חק יעקב סי' תפ"ט ס"ק ט"ז. מובא ג"כ במשנה ברורה ס"א, ביאור הלכה ד"ה אחר תפילת ערבית.

43 וכ"ה ברכבות אפרים ח"א סי' של"ד, בשם רבי בנימין זילבר, ע"ש ובח"י סי' קל"ב ובאחרונים שבהערה ח ובהערה כא. וע"ע בהערה טז ובספר ספירת העומר, הלכות ומנהגים השלם, פרק ג' הערה ט' והערה ע"ד.

אולם עיין בהערה טז, שמהפמ"ג משמע דאף בכה"ג שייך תדיר.

44 שער הכוונות, דרוש תפלת השחר, דרוש א'; ודרושי אשרי, פיטום הקטורת ועלינו לשבח, דרוש א'. וכן מבואר ממה שהאריז"ל לא היה מסיר התפילין והטלית עד אחר עלינו לשבח. שער הכוונות, דרוש ו'; ודרושי העמידה, סוף דרוש ד'; ודרושי עלינו לשבח ונוסח התפלה, דרוש א'.



עוד יש בנותן טעם לשבח בביאור הדברים, על פי מנהגנו שהקדיש שלאחר ספירת העומר שייך דוקא להש"ץ ולא לאבלים.<sup>47</sup> שהקפיד אדמו"ר הר"ש הקדוש מקארלין הי"ד שלא יאמר יחיד הקדיש שאחר מזמור שיר ליום השבת בקבלת שבת, ואחר ספירת העומר ואחר קידוש לבנה.<sup>48</sup> ותלמידו הרה"ק השרף מסטרעליסק היה אומר בעצמו שלשה קדישים אלו. ואמר כי הם קדישים כוללים על ענינים כוללים, ומה שאומר אותם היתום עבור אביו או עבור אמו זה טעות, כי אינו שייך לזה כלל.<sup>49</sup> וכן אמר הרה"ק רבי פינחס מקאריץ, שהמה קדישים יקרים מאוד, שהרה"ק רבי זוסיא לא הניח לאבלים לאמרם ואמרם הוא בעצמו.<sup>50</sup> וכתב על זה הרה"ק רבי שלמה חיים מקאדינאוו, שכן ראה לאבותיו הקדושים שהיו אומרים קדישים אלו בעצמם או שהיה הש"ץ אומרם, ולא היו נותנים לאבלים לאמרם.<sup>51</sup>

הרי מבואר, שקבלת שבת וקידוש לבנה וספירת העומר הם ענינים שלמים ונפרדים, שאף דורשים מעשה נפרד של סילוק העולמות בקדיש שהוא כמו הקדישים שבסדר התפילה הנאמרים על ידי הש"ץ ולא על ידי אבלים.<sup>52</sup> ועל פי הוראת מרן אדמו"ר רבי יוחנן מסטאלין קארלין זיע"א גם נוהגין בא"י להחליף ש"ץ לספירת העומר.<sup>53</sup> וכיון שספירת העומר אין לה שייכות להתפילה, אלא היא עובדא נפרדת עם ענינים ותיקונים אחרים לגמרי, ממילא מובן שאין מקומה של ספירת העומר לפני גמר התפילה.

ועיין בליקוטי מהרי"ח, שכתב וז"ל. ועיין בספר אמרי קדוש מהרב הקדוש מסטרעליסק זצלה"ה שהיה אומר בעצמו הקדיש שאחר הספירה, ואמר שהקדיש הלז לא שייך לאבילים ע"ש. ומזה נראה שסיפר אחר עלינו. ואלו ואלו דברי א"ח. עכ"ל.<sup>54</sup> והקשו עליו, שהרי אפשר שספרו לפני עלינו לשבח ואעפ"כ אמר הקדיש בעצמו.<sup>55</sup> ולהמבואר א"ש, כי ממה שיש לספירת העומר קדיש מיוחד מוכח שהיא ענין נפרד מהתפילה, וממילא אין מקומה באמצע התפילה.

ולכן גם אין קושיא מכל הענינים שמנה הגרא"ח נאה שעושים לפני עלינו לשבח אף שאינם קשורים ממש להתפילה, נר חנוכה, מגילה, קינות, לדוד ה' אורי וישעי במנחה ולדוד מזמור כליל ראש השנה. דכל אלה נעשים כתוספת וסניף לתפילה או כדבר שיש לו מקום ושייכות

45 וכן הוא בויצבור יוסף דלעיל בהערה ח, שכתב על דברי הכה"ח, והוא ע"פ הסוד.

46 ומסיק שכן נכון אף לפי הפשט, דעלינו לשבח כבר נחשב חלק מהתפלה ממש, ואין להפסיק התפלה בספירת העומר [וכ"ש כיון שאומרים לשם יחוד ומזמורים אחר הספירה שאין להפסיק בין התפלה לעלינו]. וכתב שכן נוהגין כיום ברוב בתי כנסיות לספור אחר עלינו.

47 עיין קובץ בית אהרן וישראל פ"ב, ניסן תשנ"ט, עמ' ק"ד, אות ה'.

48 מנהגי אדמו"ר הזקן שבסידור בית אהרן ש"ל ע"י הרה"ח ר' נפתלי ציילנאלד (פיצטרקוב, תרפ"ב) במנהגי ליל שבת קודש.

ובענין הקדיש של קבלת שבת עיין מש"כ הרב יהושע שור בקובץ בית אהרן וישראל ק"ד, כסלו תשס"ג, עמ' ק"ב בהערה ט"ז, שקדיש זה הוא ע"פ האריז"ל בשער הכוונות, דרושי תוספת שבת דרוש ג', שענין קדיש הא' שקודם תפילת ערבית יש בו כונה משונה מן כוונת קדיש אשר בימי החול.

49 אמרי קדוש אות ט"ו. [ועיין באות י"ד שם לענין הקדיש שלפני הודו.]

50 אמרי פינחס אות מ"ז. ע"ש ועיין היטב בקובץ בית אהרן וישראל ק"ו, ניסן תשס"ג, עמ' ק"י בד"ה ציון כ"ז.

51 עיין מדרש פינחס החדש, אות צ"ט. [וע"ז במנהגי הרה"ק רבי אברהם יהושע העשיל מקאפישטיץ שבהגדה ש"פ אוהב ישראל, אות נ"ב ואות ע', שהיה אומר הקדיש בעצמו רק כלילה הראשון. ועש"ע עוד לענין הקדיש בקבלת שבת ובקידוש לבנה.]

ובנטעי גבריאל פסח ח"ג, פרק כ"ז, הערה ז' מביא כן מעוד הרבה צדיקים.

52 ובקידוש לבנה אף אומרים עלינו לשבח לפני הקדיש.

53 עיין קובץ בית אהרן וישראל פ"ב, ניסן תשנ"ט, עמ' ק"ג, אות ב'.

ובענין זה של החלפת החזן לספירת העומר עיין עוד בספר ספירת העומר, הלכות ומנהגים השלם, פרק ד' אות כ' והערה מ"ה, שיש נוהגין שהרב או גדול הציבור הוא הש"ץ בספירת העומר.

54 ליקוטי מהרי"ח ח"ג, מנהגי ליל ב' דפסח, דף ל' ע"ב.

55 עיין ספר ספירת העומר, הלכות ומנהגים השלם, פרק ג' אות י"א והערה כ"ב, ובנטעי גבריאל פסח ח"ג, פרק כ"ז הערה ז'.

באמצע התפלה כמו קריאת התורה.<sup>56</sup> ובכגון דא א"ש לאמרם לפני עלינו לשבח, ואז גם יחול הקדיש שאחר עלינו גם עליהם. מה שאין כן ספירת העומר שהיא עשייה שלימה בפני עצמה, שאין לערבה באמצע התפילה. ולא רק שאין בקדיש שאחריה משום ריבוי קדישים כמש"כ השער הכולל, אלא אדרבא יש לה צורך דוקא בקדיש נפרד ומיוחד.

### זאת תורת העולה על מוקדה

אות א'. י"א שדעת המחבר לספור ספירת העומר אחר עלינו לשבח. וכ"נ דעת היעב"ץ. וי"א שדעת המחבר לספור אחר קדיש תתקבל.

אות ב'. החק יעקב וא"ר ופמ"ג כתבו לספור אחר קדיש תתקבל. ואפשר שהחק יוסף לא ס"ל הכי [עיין הערה ט"ז]. וכן משמע מהלבוש לספור אחר קדיש תתקבל [עיין הערה י"ח]. וכ"ה בספרי מנהגי אשכנז הקדומים. וכ"כ גם כמה מרבתינו הספרדים. ויש נוהגין כן גם בין החסידים. מנהג ארם צובא היה לספור באמצע הקדיש, לפני תתקבל. [הערה כ'].

מנהג מרוקו לספור לפני עלינו לשבח ממש, דהיינו אחר הברכו, ולא אחר קדיש תתקבל. [שם]. אות ג'. טעם הנוהגין לספור לפני עלינו לשבח, דס"ל שהתפלה נסתלקה בקדיש תתקבל, וממילא חלה עליו מצות הספירה וזריזין מקדימין למצות ושהויי מצוה לא משהינן.

והמ"ב כתב דכל מה דאפשר לאקדומי מקדמין כדי שיתקיים יותר מה שכתוב תמימות תהינה. [בענין תמימות בכל לילות הספירה עיין הערה כ"ד]. אך להנוהגים לספור אחר מזמור לדוד ה' רועי בלילי שבת, לא אתי טעם זה שפיר.

השער הכולל כתב שנהגו כן כיון שאין להרבות בקדישים, כדי שהקדיש שאחר עלינו לשבח יחול גם על הספירה, שאומרים בה מזמור ופסוקים.

הגרא"ח נאה חולק עליו, וכתב שהטעם הוא כי עלינו לשבח הוא תמיד מכה בפטיש שנועל התפלה והמצוות שמקיימים עמה. אלא שטעם זה לא א"ש למנהג אשכנז, שאומרים עלינו לפני סוף התפילה. בנהר מצרים ונוה שלום כתבו סופרין לפני עלינו לשבח מפני המקדימים לצאת, שמא ישכחו לספור. [עיין הערה כ"ט בדעת הסדר היום].

אות ד'. כמנהגנו כתב הכף החיים, כדי שלא להפסיק בסדר התפילה. וכן נהגו מקובלי בית יעקב. והוא מנהג ירושלים [ועיין הערה לג]. וכן נוהגין רוב הספרדים, וברוב חצרות החסידים. י"א דנוהגין כן מפני שהיו מתפללין ערבית לפני הזמן. וכן מצינו בכ"מ שמנהג לא זו ממקומו. י"א דנוהגין כן משום דעלינו לשבח תדיר מן הספירה, ותדיר ושאנו תדיר קודם. מיהו א"ז פשוט דשייך תדיר ושא"ת ככה"ג. [עיין הערה מד].

נראה דעיקר טעם מנהגנו הוא כי על פי הסוד לא נגמרה התפילה עד אחר עלינו לשבח. ואין להפסיקה בספירת העומר, שהיא עובדא שלימה בפני עצמה שאין לה שייכות לתפילת ערבית. על פי הוראת מרן אדמו"ר זיע"א גם נוהגין בא"י להחליף חזן לספירת העומר. ובהכי שאני הספירה מנר חנוכה, קריאת המגילה, לדוד ה' אורי וכדומה, שהם לפני עלינו לשבח. וכן מבואר מדברי מרן הרש"ק הי"ד שהקדיש שאחר הספירה [ושאחר קבלת שבת וקידוש לבנה] אינו שייך לאבלים. אלא הוא קדיש כולל ויקר מאוד על ענינים כוללים. והיו צדיקים שהיו אומרים אותו בעצמם. ומהאי טעמא גם אין בקדיש זה משום ריבוי בקדישים.

בענין מה שכתבתי בקובץ קע"ב, בעמ' ק"ד-ק"ה, מנהג הספרדים שהקהל סופרין לפני החזן, כן מצאתי בספר שיח יצחק [לכמהו"ר אליהו סלימאן מני, אב"ד חברון, ירושלים תרס"ב] ח"א, בהנהגות בית יעקב יכב"ץ [ד"ה ברכת העומר] וז"ל. ברכת העומר אחר גמר עלינו לשבח, וכן בשאר הימים וכו' ומתחילין לברך הקהל וכו' ואחר הספירה של החזן יאמרו הרחמן הוא יחזיר עבודת בית המקדש וכו'. ומבואר שהקהל סופרין לפני החזן.

בענין מה שכתבתי שם, בעמ' צ"ט-ק"ד שמנהגינו לספור עם החזן משום חשש ברכה לבטלה וברכה שא"צ לברך אחר ששומעין הברכה מאחר, ראיתי בשיחת כ"ק אדמו"ר מגור שליט"א מא' חול המועד פסח תשנ"ז, שאביו היה אוטם אוזניו שלא לשמוע החזן.

56 ובנ"ח הציבור אף אינם עושים כלום בעצמם, אלא שומעים ההדלקה. וכן בברית מילה שלפני עלינו לשבח יש ענין מיוחד לטובת התינוק, והציבור אינם עושים מאומה להפסיק התפילה. ויש לעיין בזה בענין שופר ותהלים בחודש אלול, שהם אחר עלינו לשבח.



# הערות

## פרעון בקרקע משועבדת

כבוד חברי מערכת קובץ בית אהרן וישראל הע"י.

אחרי תת ברכה ותודה על עבודת הקודש בהפצת תורה והאדרתה, הנני להודות במיוחד על הדפסת חמדה גנוזה מגנזי אוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א חידושי תורה והלכה מבעל הדברי חיים [אורבך] שנרשמו ע"י בנו בעל האמרי בינה, ועלו ונדפסו בגליון קע"ד אב אלול תשע"ד (עמוד י"א), והיות שמצאתי בתוך הדברים אמרים נעימים שנכתבו בקצירת האומר, ראיתי לנכון להרחיב הדברים בע"ה כפי שעלה בידו בחמלת ד' עלי.

א. איתא בגמ' (כתובות צ"ב ע"א): 'אמר רמי בר חמא, ראובן שמכר שדה לשמעון באחריות וזקף עליו במלוה ומת ראובן ואתא בעל חוב דראובן וקטריף לה משמעון ופייסיה בזוזי, דינא הוא דאמרי ליה בני ראובן אנן מטלטלי שבק אבון גבך ומטלטלי דיתמי לבעל חוב לא משתעבדי, אמר רבא אי פקח אידך מגבי להו ניהלייהו ארעא והדר גבי לה מינייהו כרב נחמן דאמר ר"נ אמר רבה בר אבוא יתומים שגבו קרקע בחובת אביהן בעל חוב חוזר וגובה אותה מהן'.

ובתוס' (ד"ה ופייסיה בזוזי): אומר רבי דרבנא הוא, לא מבעיא היכא דלא פייסיה דאינו יכול לעכב המעות, אלא אפי' פייסיה דסד"א הרי פרע חוב שלהם וסילק בעל חוב זה מעליהן קמ"ל דאפ"ה אמרי ליה אנן מטלטלין כו'.

ועד"ז כתבו התוס' עוד בפסחים (ל"א ע"א ד"ה ופייסיה): 'רבנא נקט אע"פ שנתן מעות לא מצי למימר המעות שנתחייבתי לאביכם נתתי לו'. ומבואר כוונת דבריהם, דבנתנו מעות היה מקום לומר שיוכל לומר שסילק הבע"ח בדמי החוב שהיה חייב להם עבור דמי המקח, וקמ"ל דכיון דמטלטלי שבק אבואהו גבך לא מצי לסלק הבע"ח בדמי אותו חוב. ועד"ז צריך לפרש כוונת דבריהם בכתובות, דמש"כ שפרע חוב להם וסילק בע"ח זה מעליהן ע"כ הכוונה שסילקם בדמי חובו, [דאל"כ מה מקום לומר שייפטר מחובו, וגם הא באמת אינו חייבין כלל לבע"ח כיון שלא הניח להם אביהן קרקע, ועי' ח' הרי"ם שעמד בזה], וכ"ה להדיא בשמ"ק כתובות שם בשם הריב"ש שהעתיק דברי התוס' והוסיף בלשונם שפרע בע"ח שלהם 'באותם מעות'.

ב. ומבואר בדברי התוס', דאילו הוי טריף הקרקע לא היה שייך לטעון שפרע בכך דמי חוב המקח, והדבר צ"ב, דלפ"ר הרי גם בטרף הקרקע שייך הך סברא לומר שנתן לו הקרקע בתורת פרעון דמי החוב, דמ"ש סילקו במעות מ"ש נתן לו הקרקע.

וביותר היה מקום לומר דאדרבה בנטרף הקרקע עדיפי דבזה באמת מועיל טענת הלוקח ונפטר מחוב דמי המקח, ומשום דהך קרקע נשתעבדה למלוה מדין שעבודא דר"נ, וכן כתב באמת הר"ן (בחי' על הרי"ף) וז"ל: 'וזה דנקט ופייסיה בזוזי משום דאי אגבייה ארעא לא מצו יתמי למהדר עילויה, דאמר להו כי היכי דמשתעבדנא לכוון מחמת אבוכון משתעבדנא נמי לבע"ח דאבוכון מדר"נ וכי היכי דאילו מגבינן לכו ארעא בע"ח דאבוכון גבי לה מיניכו מדרב נחמן וטעמיה דר"נ נתן כדאי' בפרק כל שעה (דף לא א) ה"נ מצינא מגבינא לבע"ח דאבוכון ארעא מחמת חוב זה שהייתי חייב לאביכם, דמה לי אי מגבינא לכו או לדידיה הא כי היכי דאשתעבדנא לכו משתעבדנא לדידיה'. וכע"ז כתב עוד הר"ן (בחי' על הש"ס) וכ"ה בשמ"ק מהריב"ש בשם הרשב"א, ע"ש.

ומדברי התוס' למדנו דלא כהר"ן, אלא אדרבה, בנטרף הקרקע פשיטא דלא נפטר המוכר מחובו, ורק בפייסיה בזווי אנו צריכין לחידושו של רמב"ח דאף בזה אין מועיל להיפטר, והדברים צ"ב.

ג. אכן באמת יש לעיין בטעמו של הר"ן, דהא באמת יש להמלוה ב' סיבות לטירפת אותה קרקע, א' מצד דין שעבוד נכסי ראובן הלוה שכשלוה נשתעבדה לו שדה זו, וכשנמכרה לשמעון בא לטורפה ממנו כדין טריפה מלקוחות, ב' מצד שעבוד נכסי שמעון מצד שעבודא דר"נ, שאחר שנתייב שמעון לראובן בדמי המקח נשתעבד גם להמלוה של ראובן, ואף שמת ראובן מ"מ אם גבו קרקע בחובת אביהם יכול בע"ח לחזור ולגבות מהם, ומה"ט יכול לגבות קרקע משמעון, ונ"מ בין הני תרי טעמא הוא לענין דינו של שמעון בחיוב דמי המקח, דאם טרפו המלוה מצד שעבוד נכסי ראובן לא נפטר שמעון מחובו [אלא שחזור על המוכר מדין אחריות, ובזה אם מת ולא הניח קרקע יפסיד אחריותו], אך אם טרפו מצד שעבוד נכסי שמעון מצד שעדר"נ ודאי נפטר שמעון מחובו, שהרי מכח הך חוב גבאו המלוה של ראובן.

ומדברי הר"ן למדנו דביד שמעון לקבוע שהטירפא יהיה מכח דין שעדר"נ וממילא ייפטר מחובו, ויעו' בחי' הרי"ם בסוגיין שכתב מד"ע כדברי הר"ן, וביאר הטעם משום דדין גוביינא מצד שעדר"נ חשיב כגביה מבנ"ח, [שהרי חובו של שמעון הוא גובה מינה ידידה, וכל שאין לשמעון הפסד מגוביינא זו חשיב גביה מבנ"ח], ואילו גביה מדין שעבוד נכסי ראובן הרי זה טריפה מלקוחות, וקי"ל דאין נפרעין מנכסים משועבדין במקום שיש בנ"ח, [ובעלמא בראובן שנושה מנה בשמעון ושמעון בלוי ויש ללוי נכסים, אין ראובן יכול לטרוף מלקוחות שקנו משמעון כיון דאיכא בנ"ח אצל לוי], ומה"ט נמי אין המלוה יכול לטרוף השדה משמעון מכח שעבוד נכסי ראובן כיון דיכול לגבות מכח חובו של שמעון, וממילא ייפטר שמעון מחובו לראובן, ע"ש.

[אכן כל זה בטרף הקרקע אבל בפייסיה בזווי לא שייך זה ומשום דבמטלטלי ליכא שעדר"נ אחר שמת לוח ראשון, וכדעולה מסוגיין, ואף אם נתן הדמים בתורת סילוק בזווי, והיה מקום לדון דנחשב כגביית השדה במה שנתן לו ערך השדה [וכדחזינן בדברי הראשונים (כתובות צ"א ע"ב) דאין בע"ח מאוחר יכול לחזור ולטרוף השדה מיד הלוקח, וכן חזינן דיש בזה דין אחריות, ואכמ"ל], זה שייך רק כשבא מצד טירפא מכח שעבוד של המוכר, אבל בבא מצד שעבוד של שמעון הקונה מצד שעדר"נ לא שייך דין סילוק בזווי, דמינה ידידה לא שייך דין סילוק, דכמו שהשדה משועבדת הרי גם הזווי משועבדים, [ומה"ט מבואר בנתיב"מ (ס' ק"ז סק"ח) דהיכי דהיורשים סילקו הבע"ח מהקרקע אחר גוביינא מדין שומא הדרא וסילקוהו במעות שהשאיר אביהם אחר תקנת הגאונים הרי בע"ח מאוחר חוזר וגובה מהם, ע"ש, והיינו משום דלא שייך דין סילוק בזווי שגם הם משועבדים], ואף דלענין הבע"ח רק השדה משועבדת מדינא דר"נ, אין זה מגביל את שעבודו של שמעון בחוב זה, דהרי באמת שמעון חייב גם הני זווי, אלא דאם ישלם זווי לא יוכל הבע"ח לגבותם ורק אם ישלם בקרקע יגבהו הבע"ח, וכיון דמצד חובו של שמעון הרי גם הזווי משועבדין לא שייך לומר דסילק שעבוד השדה בכך ששילם במעות שגם הם משועבדים ליתמי, ודוק היטב].

ד. אכן יעו' בספר בית מאיר (אה"ע סי' ק"ג ס"ב) דפשיטא ליה להיפך, דא"א כלל לקבוע שהטירפא תתקיים מדין שעבוד נכסי שמעון, וז"ל בתו"ד: 'ובזה ה"ה כשטרף קרקע המשועבדת שאין כאן התחלה לומר נפטרתי מחיובי מפני שהגעתי קרקע זו מחמת החוב שאני חייב לכם, דהא אף אלו לא היה חיוב הדמים נמי היה טורפה, ולא באת כלל קרקע זו ליד הבע"ח ע"י שעבודא דר"נ שאיהו חייב לאביהם ואביהם חייב לראובן, דהא אפי' כבר פרע נמי בלא זה משועבדת להטורף, להכי לא נפטר בגבייה זו מחיובו, ותמצת סברתי שמפני שמבלעדי חובו היה בא קרקע זו בע"כ ליד הטורף אינו נפטר מחיובו, וא"י לומר הגבתי אותה בפרעון החוב אחרי שבע"כ בלא חובו היה נטרף'.

וע"ש שהביא דברי הר"ן דלכא"ו מפורש בדבריו להיפך, וכתב לבאר דהר"ן לא איירי בטרף אותה קרקע המשועבדת אלא בהגבה לו קרקע אחרת שיש לו, דבזה ודאי מצי להגבותו בתורת שעדר"נ, כמו שיכול להגבות קרקע זו ליתמי ולחזור ולגבותה על האחריות, אבל אילו טרף הקרקע שלקח מראובן דבלא"ה משועבדת להמלוה לא שייך זה, [וע"ש שהוסיף עוד ביאור, דבהגבה לו קרקע אחרת יכול לומר כמו שהייתי יכול להגבותה ליתמי ואז לא היה יכול לטרוף ממנו קרקע המשועבדת כיון דאיכא בנ"ח אצל יתמי, ה"נ יכול להגבותו בעצמו קרקע זו, משא"כ בקרקע המשועבדת דאחר שכבר בא המלוה לטרפה א"י להגבותה ליתמי בחובו, דהמלוה ימנענו מכך, וממילא לא מצי נמי להגבותו למלוה מדין שעדר"נ, ע"ש].

ה. והנה הגם דהב"מ כתב שם לדייק מל' הר"ן דאייירי בהגבה לו קרקע אחרת, והוא ממש"כ בלשונו 'אגבייהו ארעא' דלשון זה אינו נופל כי אם על מה שמגבה ליה ארעא מדיליה אבל על השדה שקנה שייך ל' טירפא ולכל הפחות הי"ל לכתוב אבל אם טרפו ממנו הקרקע או שאגבייהו ארעא, ע"ש, מ"מ ביאורו בדברי הר"ן מחודש, דרהיטת דברי הר"ן הוא דבא לפרש למה נקט רמב"ח דינו כשסילק הבע"ח ולא קבע דינו כשלא סילקו וטרף השדה כדינו, [וכעין דברי התוס' הנ"ל שעמדו ג"כ בזה], וכ"ה להדיא בלשון הר"ן בחי' על הש"ס, ובשמ"ק מהריב"ש בשם הרשב"א [ע"ש שכתב הדברים כהמשך לדברי התוס'], ובפשטות מפורש בדברי הראשונים אלו דלא כהבנת הב"מ אלא כהבנת החי' הרי"ם.

אכן זכינו בדברי הב"מ להבין דעת התוס' דעולה מדבריהם להדיא דלא כהר"ן, ואדרבה מבואר בדבריהם להיפך דטריפת הקרקע גרע יותר מפיוס בוזי, דבפיוס בוזי היה מקום לדון שייפטר מחובו ע"י שהגבה להבע"ח דמי המכר, והוצרך רמב"ח לחדש דמטלטלי לא משעבדי אף מצד שעדר"נ, אבל בטרף הקרקע לא שייך לדון כלל מצד שעדר"נ, וכמבואר, וטעמם מבואר כהבנת הב"מ, דכל שנוטל הקרקע המשועבדת א"א לו שייחשב כפרעון חוב שלו.

ו. ויעזר חזו"א (חו"מ ליקוטים ס"ז סק"ח) שעמד בביאור דעת התוס' למה לא יועיל גביית הקרקע לפטרו מחובו לשמעון [ולפלא שלא הזכיר כלל דברי הר"ן דמפורש באמת בדבריו דמועיל], ובתחילה כתב לאוקמי דאייירי באופן שהקרקע אינה משועבדת להבע"ח מצד שעדר"נ, אך אח"כ מסיק דלא שייך כלל להגבות הקרקע מצד שעדר"נ וכל שבא הקרקע ליד הבע"ח ע"כ נגמר בה שעבודו מכח שע"נ שיש לו מכח ראובן, והוסיף יותר דאף אם היה שמעון מגבה הקרקע ליתמי ראובן והיה בע"ח טורפו מהם היו היתומים חוזרים על שמעון לתבוע חובם, שהרי שדהו נתן להם בחובם ונטרף מהם, והנותן שדה לבע"ח הרי הוא באחריותו אם יטרפוהו מהמלוה בין לענין טריפת בע"ח שלו בין לענין טריפת בע"ח של זה שמכרו לו, וה"נ כיון דנטרף מכח המוכר שלו [שהוא ראובן אביהן של יתמי] הרי הם חוזרין לגבות חובם, ואין שמעון יכול לטעון דלא נטרף מכח שעבודו של המוכר אלא מכח שעבוד בתרא שחל אחר שבא השדה לידי יתמי [וכדין יתומים שגבו קרקע בחובם דבע"ח חוזר וגובה משום דנשתעבד בחיי אביהן מדר"נ], דכיון דשדה זו כבר היתה משועבדת לבע"ח מכח ראובן הרי כשבאת לידו נשלם שעבוד זה, וכמו דלא אמרי' בכל בע"ח לאביי דאמר למפרע הוא גובה דלא יגבה אלא מכאן ולהבא שהרי אילו לקח קרקע אחר הלואה לא היה גובה אלא מזמן לקיחה וה"נ הרי פרעו בקרקע הנמצא בידו עתה ומסלקו מחובו, וע"כ שסברא זו ליתא, [וע"ש שהוסיף דאין לדון מצד דאין נפרעין ממשועבדין במקום שיש בנ"ח, דהרי אם יגבנו מכח שעבוד הראשון הרי יתברר דליכא כלל בנ"ח, וע"ש (סק"כ) שהוכיח כסברתו מסוגיית הגמ' (כתובות צ"א ע"ב) דאמר רמב"ח ראובן שמכר שדה לשמעון שלא באחריות ואתא שמעון ומכרה לראובן באחריות ואתא בעל חוב דראובן וקטרף ליה מיניה דינא הוא דאזיל שמעון ומפצי ליה א"ל רבא נהי דאחריות דעלמא קביל עליה אחריות דנפשיה מי קביל עליה. ומפורש כאן דאף דהשדה נטרפה מכח חובו של ראובן מיניה ידיה, וגם אם לא היתה בידו בשעת הלואה היה הבע"ח גובה, מ"מ כיון דלמעשה היתה שדה זו משועבדת כבר כשהיתה ביד ראובן בשעת הלואה, הרי כשחזרה אליו מיד שמעון ונטלה בע"ח, חשבינן כנגבדת מכח השעבוד הראשון, וממילא שייך דין אחריות על שמעון, ומבואר כסברא הנ"ל, דכל שהשעבוד בא לידי גוביינא נגמר הקנין מכח השעבוד, אף שהיה יכול להגבות גם לולא השעבוד, ולא אמרי' נמי בזה אין גובין מנכסים משועבדים במקום שיש בנ"ח, (ועי' חי' הגרי"ז על הרמב"ם הל' שכנים)].

ומשמע מדברי החזו"א דבא לבאר בזה דברי התוס', דמה"ט נמי כשטרף הבע"ח הקרקע משמעון א"א להחשיבו כתשלום מכח שעדר"נ ואז ייפטר שמעון מחובו, דכיון דהשדה משועבדת לבע"ח מכח ראובן, הרי ככל שתיגבה לו בחובו ע"כ ייגמר דין שעבודו מכח ראובן, [דכך דינו של שעבוד, דאף דאין לבע"ח בקרקע קודם גוביינא, מ"מ כשבא השדה לידו מכח גוביינא נשלם השעבוד כדינו, וא"א להחשיב הגוביינא באופן שלא נשלם השעבוד], וממילא א"א לפרוע בזה חוב עצמו, והוא ממש כסברת הב"מ דלא שייך להחשיבו כפרעון של שמעון כיון דבלא"ה השדה משועבדת כבר להבע"ח מכח ראובן, וכיון דגם אם שמעון יגבהו בחובו הרי ע"כ נפרע בכך גם חוב שיש להבע"ח על ראובן, הרי נמצא דשעבודו בא לידו, וממילא נשלם השעבוד מכח ראובן.

ז. אכן להמבואר אין סברא זו מוסכמת, ובדברי הר"ן ושמ"ק בשם הרשב"א מפורש להיפך, דשפיר אפשר להחשיבו כפרעון חוב של שמעון מצד שעדר"נ, אף דאית ליה שעבוד על קרקע זה מכח ראובן.

אמנם מסתברא דביסוד הדבר כו"ע מודו דשדה משועבדת שבאה לידי גוביינא הרי שנגמר שעבודה לגמרי מתחילתה, וכדהוכיח החזו"א מדינא דאביי דלמפרע הוא גובה [וכן מסוגיא דכתובות צ"א], וע"כ לא שייך למחשביה כב"ח במקום משועבדין כיון דסו"ס תיגבה שדה זו בחוב זה, ולא נחלקו הראשונים רק בהא דסוגיין שהנדון הוא אם תיגבה השדה ע"י הבע"ח מכח שעבוד שיש לו על ראובן לחוד, או שתיגבה מכח דין שעבודא דר"נ, ובזה יש מקום לדון האם גוביינא מצד שעדר"נ נחשבת ג"כ כבא ליד הבע"ח מכח אותו חוב שיש לו על ראובן ואז ממילא חייל זכותו מצד שעבוד שיש לו מכח חוב זה על נכסי ראובן, [וכן ס"ל להתוס' וכן פשיטא ליה להב"מ וכ"נ דעת החזו"א], דלפי"ז גם בזה ממילא חשבינן כבא שעבוד הראשון לידי גוביינא וממילא א"א להחשיבו כפרעון חוב של שמעון, או דלא חשיב כנגבה השדה בחוב של ראובן, דהרי משמעון הוא בא ליד בע"ח מכח דין שעדר"נ, ואף דנפרע בזה חוב של ראובן, היינו משום דזכות הגוביינא משמעון בא לו מכח ראובן, אבל גביית השדה הוא משמעון, [וכן ס"ל להר"ן והרשב"א], וממילא שפיר אפשר להחשיבו כנגבה חוב שמעון, ואדרבה א"א לגבותה עבור חוב ראובן כדין אין נפרעין ממשועבדין במקום שיש בנ"ח.

ויש לתלות דבר זה במה שנחלקו נושאי כלי השו"ע (סו"ס פ"ה) בטעמא דגובין מקרקע שגבו יתמי בחובת אביהם מדין שעדר"נ, [והארכתי בזה בע"ה בספרי תשו' משכן שלום (סי' כ"ט)], אם טעמו משום דחשבינן כאלו כבר נגבה ממילא נשתעבד למלוה שלו, [דלפי"ז חשיב כגובה מנכסי ראובן, וכסברת התוס' והבנת הב"מ], או משום דשעבוד שהיה להאב על קרקעות של לזה שלו אלים ונשתעבדו גם למלוה שלו, [דלפי"ז חשיב כגובה מנכסי שמעון, וכסברת הר"ן והרשב"א].

ח. וכעת נדפס בקובץ בית אהרן וישראל (שם) חידושים מבעל הדברי חיים (אויירבך), ובין הדברים דן בדברי הב"מ וכתב להכריח סברתו, ובסו"ד כתב: 'וראיה עוד, דהא קצת פוסקים דפורע חובו של חבירו חייב, וקשה על שמואל דסובר במכירה אחריות לאו ט"ס, ולמה לא יוכל הלוקח לומר אני פרעתי חובך מה שאתה חייב, אלא ודאי דהא צריך ליתן הקרקע מכח שקנית שיעבודו, ובהא המלוה בא עליך מכח טריפה, דאף אם אין אתה רוצה לפרע לו היה בהכרח ליתן לו או מעות או קרקע וכנ"ל, ע"ש.

ונבאר הדברים בע"ה, דהנה השעמ"ש (סי' רכ"ה סק"ב) כתב בענין נותן מתנה בסתם דלא אמרי' בזה אחריות ט"ס ולכן אף אם בא בע"ח של הנותן וטרפה מן המקבל אין המקבל מתנה יכול לתבוע להנותן, ותמה ע"ז 'דנהי דבנותן מתנה מסתמא לא קיבל עליו אחריות מ"מ כשטרפה בעל חוב של הנותן יכול המקבל לומר הלא פרעתי את חובך ומשתרשי לך, ולא דמיא לפורע חובו של חבירו שלא מדעתו דפטור מלשלם, דהא הכא הבע"ח נוטל ממנו באונס ומדינא ובכח"ג לא אמרינן פורע חובו של חבירו פטור כו', ובע"כ צריך לומר דבנותן מתנה אמרינן דהוי כאלו התנה בפירוש שבאם יבוא בע"ח ויטרפנו יהיה פטור מלשלם לו כו', אך מ"מ נראה לי דכל זה בחוב שהיה על הנותן בשעת נתינת המתנה אבל אם לאחר שנתן לו המתנה נתפס המקבל מתנה עבור הנותן מפני מס הקצוב על הנותן בכל שנה שנתחייב הנותן אח"כ ככהאי גוונא חייב הנותן לשלם להמקבל מתנה, כיון דבכח"ג אדם נתפס על חבירו כדלעיל סי' קכ"ח, א"כ אף שבמתנה בא השדה לידו מ"מ כיון דהשתא נהנה בו הנותן בדבר שכבר זכה בו המקבל ומשתרשי לו חייב לשלם לו, דהא הנותן לא אסיק אדעתיה החובות שיתחייב אחר נתינת המתנה והוי כאלו הזיקו בהמתנה דחייב לשלם לו'.

אכן יעוי' בהפלאה (כתובות ק"ח ע"א) שעמד ג"כ בזה וכתב ליישב בטו"ט: 'דזה לא הוי כפורע חובו כיון שהבע"ח לוקח שדה המשועבד לו ושיעבודא קודם ללוקח לא דמי לפורע חובו משלו, דבע"ח שיעבודא ידיה שקיל וא"י לחזור על המוכר אלא מצד אחריות'. והדברים ברורים בטעמם.

אכן אכתי יש להקשות, דאה"נ כשנפרע מכח השעבוד לא שייך לתבוע מדין פורע חובו של חבירו, אך אכתי למה לא יוכל הלוקח או מקבל המתנה לומר שהוא בעצמו נותנו להבע"ח לשם פרעון וכפורע משלו, וממילא ייחשב כמנהג ופורע חוב של חבירו.

ומזה הוכיח הדברי משפט כסברת הב"מ, דכל שהקרקע כבר משועבדת לו לא שייך לפרוע בכך חובו, דכל שתבוא השדה המשועבדת לידו יושלם קנינו מכח השעבוד, וא"א שיחול בזה דין פרעון מצד הלוקח.

ואחתום שלום למרבים שלום בעולם

**שלום מרדכי חלוי סגל**

## הערות במנחת חינוך ענייני אונס ומפתה ומוש"ר

מצוות ס"א, תקנ"ג, תקנ"ד, תקנ"ז

### א

#### מפותה שאביה רוצה שיכנס המפתה והיא אינה רוצה אם יכולה לעכב

מצוה ס"א אות ב' במהדר' מכו' י-ם, ודוקא אם אינו כונסה כגון שאינו רוצה לכנס או הבת אינה רוצית להנשא לו או האב אינו רוצה להשיאה לו בכל אלו צריך ליתן קנס אבל אם כנסה אינו משלם קנס. ע"כ.

נראה מינייה דבכל אלו אינו כונסה ומשו"ה צריך ליתן קנס. וצ"ע דהא כתבו תוס' כתובות ל"ט ע"ב ד"ה אין לי דהיא אינה מעכבת מלכנס אלא כשהיא יתומה או בוגרת אבל בנערה ויש לה אב אינה יכולה לעכב מלכנס ואינה מעכבת אלא לענין שישלם קנס לחד תירוץ בתוס' שם.

שו"ר ברמב"ם הלכות נערה פ"א ה"ג וז"ל המפותה שלא רצת להנשא למפתה או שלא רצה אביה ליתנה לו או שלא רצה הוא לכנס הרי זה נותן קנסה והולך. ע"כ פי' ואינו נושא אותה. הרי דעיקוב שלה מועיל לענין שלא יכנס אותה. ומשמע דבנערה מיירי ואפ"ה ס"ל דהיא יכולה לעכב לענין שלא ישא אותה.

ונראה מזה שהרמב"ם פי' מה שאמרו בגמ' היא עצמה מנין ת"ל ימאן מ"מ, כפשוטו, שהיא יכולה לעכב הנישואין ולא חש לקשיית התוס' שם שהקשו וז"ל היאך היא יכולה למאן כיון שהאב רוצה והוא יכול לקדש בעל כרחו ע"כ. אלא ס"ל לרמב"ם דגזיה"כ הוא במפותה שהיא יכולה לעכב נישואי המפתה אע"ג שהאב רוצה, והא דיכול האב לקדש בע"כ היינו לאחר אבל להמפתה אינו יכול לקדש בע"כ.

וכ"נ כונת החינוך במצוה זו שכתב דיני המצוה וכו' שנישואי מפותה תלוים ברצון האב והבת והמפתה, ע"כ וכ"ה בטור אהע"ז סי' קע"ז. וע"ש בד"מ אות א' ובהגהות והערות מהדר' מכו' שירת דבורה אות י'.

ולפי"ז היה אפשר לומר דהמנח"ח בתר שיטת הרמב"ם אזיל ומשו"ה כתב דכשהבת מעכבת אינו כונסה.

וחזר הדבר ונשנה במנח"ח באות י"ג במהדר' מכו' י-ם וז"ל גבי מפותה דהדין דדוקא נתחייב קנס במיאון אחד מהם אבל אם כנסה פטור מקנס ע"כ נראה ג"כ דבמיאון אחד מהם ל"ש אב ל"ש בת אינו כונסה.

אך אי"א לומר כן בש"י המנח"ח דהרי כתב להדיא להלן באות ג' מהדר' מכו' י-ם וז"ל והנה הא דאם המפותה מעכבת להנשא משלם קנס אף דהאב רוצה וקידשה והשיאה לו כי בקטנות ובנערות יכול האב לקדשה ולהשיאה בעל כרחו למי שרוצה כידוע מ"מ מהני מיאון ידיה שצריך לשלם קנס כן הוא בתוס'. ע"כ הרי דכן אזיל בש"י התוס', ולא כמו שדייקנו משיטת הרמב"ם, והטור והחינוך (ודוחק גדול לומר דהמנח"ח דבאות ב' מיירי ביתומה או בוגרת).

### ב

#### פיתה את הקטנה אם יש לה תורת מפותה

שם אות ח' במהדר' מכו' י-ם. ולכאורה נראה וכו' בקטנות אין לה דין מפותה כיון דקי"ל פיתוי קטנה אונס הוא א"כ הוי ליה כאונס דנותן קנס אף כשכונס וכן שותה בעציצו כדין אונס וכו' אך אפשר לומר דלדין זה הוי ליה דין פיתוי. ע"כ.

כן נראה מהא דאמרו בגמ' לה ע"ב הממאנת אין לה קנס ואין לה פיתוי ודייקינן שם ל"ו ע"א הא קטנה בעלמא יש לה והיינו דממאנת דוקא משום דבעולה היא אין לה פיתוי אבל אי לאו הכי יש לה תורת פיתוי הרי דשייכא בה תורת מפותה.

ולא דנו הראשונים לומר דהא דאמרין דאין לה פיתוי לאו דוקא הוא אלא מצד דאיכא כאן מחילה דכיון דמיירי בממאנת דיתומה היא אין לה קנס דפיתוי, משום דמחלה, אבל לא דנו לומר דלאו דוקא הוא משום דלא שייך בה תורת פיתוי דפיתוי קטנה אונס הוא.

ואדרבה מצינו בריטב"א ל"ו ע"א שכתב דהא דפיתוי קטנה אונס הוא הוי סיבה לחייבו משום פיתוי דכיון דאונס הוא ליכא בהא מחילה דידה ומיחייב על הפיתוי.

## ג

## קטנה יתומה מפותה אם יש לה קנס

שם אות ט' במהדר' מכון י-ם ד"ה וכל זה בנערה, נשא ונתן אם קטנה יתומה מפותה אין לה קנס משום דמחלה או לא. ע"ש.

תמוה דלא תלה נידון זה בנידון אי פיתוי קטנה אונס הוא דהא לעיל באות ח' צידד באחד מן הצדדים דליכא בקטנה תורת מפותה כלל דלעולם תורת אנוסה אית לה ואם לענין נידון זה דהיינו אי איכא עלה תורת אונס או תורת מפותה יש לו להמנח"ח צד לומר דליכא בה תורת מפותה משום דפיתוי קטנה אונס הוא א"כ ה"ה לענין נידון דידן דהיינו אם הקטנה מחלתו להקנס ודאי די"ל דכיון דפיתוי קטנה אונס הוא לא מחלתו לקנס.

ומצאנו להריטב"א בכתובות ל"ו ע"א דאיכא למשמע מיניה דאמרין פיתוי קטנה אונס הוא לענין דמשו"ה לא מחלתו לקנס אבל לענין לומר דליכא עלה תורת מפותה אלא תורת אנוסה משמע מיניה דל"א בזה פיתוי קטנה אונס הוא. והסברא בזה איכא למימר דאע"ג דפיתוי קטנה אונס הוא, לאו בעל כרחא ממש חשיבא ומשו"ה ליכא בזה תורת אונס כשפיתה אותה דלא הוי אונס אלא דומיא דותפשה דכתיב גבי אונס אבל פיתוי קטנה לאו דומיא דהכי הוי ומשו"ה ליכא בזה תורת אונס אלא תורת מפתה. אבל איפכא לא מצינו לומר, דהיינו דחשיב אונס פיתוי קטנה לענין דליכא בה תורת מפותה אלא תורת אנוסה, אבל לא חשיב אונס לענין דליכא מחילה. וצ"ע.

## ד

## קטן שפיתה אם חייב בקנס

שם אות י"ז במהדר' מכון י-ם. וכל האישים הזכרים חייבים בקנס חוץ מחרש ושוטה דלאו בני חיובא נינהו. ע"כ.

צ"ע קטן אמאי שיידיה.

ובמהדר' הישנה איתא חוץ מחו"ש ואולי צ"ל מחש"ו וא"ש.

## ה

## מלקות דמוש"ר אי בעי התראה

מצוה תקנ"ג במהדר' מכון י-ם אות ט' ד"ה ואזהרה וכו' ובודאי צריך התראה (על מלקות דמוציא שם רע) ככל חייבי לאוין. ע"כ.

נראה דלא מצא ע"ז מקור בגמ'. והוא מפורש במכות ד' ע"ב מה עדים זוממין לאו שאין בו מעשה לוקין עליו אף כל לאו שאין בו מעשה לוקין עליו, מה לעדים זוממין שכן אין צריכין התראה מוציא שם רע יוכיח. ע"כ.

## ו

## מוש"ר מתחייב רק בחוזמו עדין או אפי' באופן דנתברר ע"י פרישת השמלה

מצוה תקנ"ד אות ט"ז במהדר' מכון י-ם. וכתב הרב המחבר דמצוה זו דלו תהיה וגו' והלאו נוהגים האידנא ג"כ דזה מצוה הוא ולא קנס. והיינו דהוזמו וכו', או שנתברר, כי לפי מאי דקי"ל כרבי אליעזר בן יעקב דבעל דוקא, הדברים ככתבם. ע"כ.

והיינו שיכול להיות שיתחייב במצוה זו או באופן שהוזמו עדין או אפי' בלא הוזמו העדים אלא שע"י פרישת השמלה שהיה בה דם בתולים נתברר שלא זינתה מעולם, והוציא עליה שם רע בשקר. וצ"ע"ג דהא בהדיא כתבו תוס' כתובות מ"ו ע"א ד"ה בשלמא דלא מיתכחשי עדים בשביל כך.

## ז

### שמעון התימני דדריש ולו תהיה לאשה דגבי אונס באשה שיש בה הויה אי גבי מוש"ר דריש נמי הכי או לא

שם אות י"ז במהדור' מכו"ן י-ם ד"ה וקשה לי לר' שמעון התימני דדריש ולו תהיה גבי אונס אשה שיש בה הויה וכו' הא על כרחך גבי מוציא שם רע דכתיב ג"כ ולו תהיה וגו' לשון קיום הוא, ולא יוכל לדרוש לשון הויה דאינה צריכה התורה למעוטי דבאשה שאין בה הויה לא שייך מוציא שם רע דכל הפרשה מיירי באשתו וכו', א"כ כאן על כרחך דריש אשה הראויה לו, ולמה אינו דורש גם גבי אונס כן כיון דלשון אחד הוא. ע"כ.

נקט המנח"ח דשמעון התימני דדריש גבי אונס ולו תהיה לאשה באשה שיש בה הויה גבי מוש"ר לא דריש ליה הכי דאינה צריכה התורה למעוטי דבאשה שאין בה הויה אין בה קנס כיון דכל הפרשה של מוש"ר ל"ש באשה שאין בה הויה ומש"ה לא דריש לה אלא באשה הראויה לקיימה.

וכ"כ לעיל בד"ה וקשה לי לשיטת התוס' יעו"ש.

וצ"ע דבשלמא אי קרא דולו תהיה לאשה לא איצטריך אלא לאשמעינן דבאשה שאין לה הויה אין לה קנס ולא לשאר מילי שפיר קאמר המנח"ח דכיון דבמוש"ר ל"ש האי חידושא ע"כ משום דמיותר האי קרא בעינן לפרושא אשה הראויה לקיימה, ולומר דאתא לאשמעינן דבאשה שאינה ראויה לקיימה אין לה קנס, אבל אינו כן דולו תהיה לאשה בעינן לשאר מילי ג"כ דילפינן מינה משום דמיותר האי קרא דרק מדעתה מצווה הוא לקחתה כמבוא בתוס' כתובות כ"ט ע"ב ד"ה וחד אלא דממילא שמעינן מינה דבאשה שיש בה הויה מיירי אבל אינו מיותר לזה וא"כ שמעון התימני שפיר מצי למימר דלו תהיה לאשה דמוש"ר באשה שיש בה הויה מיירי, ולא הוצרכה תורה לכתוב כן משום למימרא דקנס איתא רק ביש בה הויה דזה בלא"ה שמעינן, אלא הוצרכה תורה לכתוב כן למימרא דרק מדעתה מחויב הוא.

## ח

### אנוסה שאביה נתרצה שיגרשנה המאנס, אם מותר לו לגרשה

מצוה תקנ"ז אות ב' במהדור' מכו"ן י-ם ואינו מגרשה (האונס לאנוסתו) לעולם מרצונו רק מרצונם. ע"כ.

נראה מינייה דהאיסור לגרשה תליא בשניהם דדוקא אם שניהם אין רוצין שיגרשנה אז אסור לגרשה אבל אם אחד מהם דהיינו אם היא רוצה אע"פ שאביה אינו רוצה או אם אביה רוצה אע"פ שהיא אינה רוצה מותר לו לגרשה.

וצ"ע היכן ראה המנח"ח האי הלכתא דאע"ג דהיא רוצה שיקיימנה לאשה אם הוא רוצה שיגרשנה מותר לו לגרשה בעל כרחיה דבשלמא אם היא רוצה שיגרשנה אע"פ שאביה אינו רוצה יכול לגרשה זה מבואר במה שאמרו דולו תהיה לאשה, מדעתה דוקא הוא, דאלמא דכל המצוה הוי דוקא מדעתה אבל אם היא אמרה לא בעינא אע"פ שאביה רוצה ליכא עשה וה"ה הל"ת דלא יוכל לשלחה ומש"ה מותר לגרשה. אבל באביה הא לא כתיב דהעשה והל"ת הוי דוקא מדעתו.

ואע"ג דאמרו בגמ' ל"ט ע"ב דבאונס אביה יכול לעכב, לא אמרו אלא שבידו לסרב מלקבל קידושיה וממילא דעי"ז יכול לעכב דלא יהא יכול האונס לקדשה ולא נימא דבקידושין שבין האונס לאנוסתו זכות האונס לעשות קידושין באנוסתו ע"כ אלא לא גרע מקידושין דעלמא דבעינן מדעת האב וה"ה בעינן דעת האב וכדאמר אביי התם דהאי מילתא ילפינן לה מהא דלא יהא חוטא נשכר והיינו דלא עדיף זכותו דהמאנס מזכות אינש דעלמא וכי היכא דאינש דעלמא כדי לקדשה בעי לדעת האב ובלא זה א"א לקדשה ה"נ המאנס דכותיה. ולרבי יהודה אליבא דריש לקיש קידושין מ"ג ע"ב דבידה לקדש עצמה בלא דעת אביה ה"נ יכולה לקדש א"ע בלא דעת אביה ואין האב יכול לעכב.

הרי דמה שאמרו חכמים ליפות כח האב באונס היינו דוקא דהאב יכול לעכב מלקבל קידושה אבל אם קיבל האב קידושה ונשאה המאנס ואח"כ נתן האב רשות להמאנס לגרשה או אפילו בשעת קבלת הקידושין אם אמר האב איני ממאן מלקבל קידושה והרשות נתונה למאנס לעשות כרצונו מהיכי תיתי יפטר המאנס מחובתו לשאת אנוסתו בכה"ג.

עוד צ"ע דאם כדברי המנח"ח אמאי לא קתני במתניתין דהאב זכאי בבתו כתובות מ"ו ע"ב דזכאי נמי במחילת חובת האונס את בתו מלשאת אותה ואע"ג דלפני שנשאה בלא"ה יכול לגרום שלא ישא אותה המאנס והיינו ע"י שלא יקבל קידושה מ"מ נפק"מ בהאי זכות שיש לו בבתו לענין אחר שנשאה דע"י האי זכות שיש לו בבתו יכול לגרום שיוכל המאנס לגרשה בעל כרחו. וצ"ע.

### חיים יצחק טרבילו

## ציבור שהפטירו אחר המוסף אם יצאו קריאת ההפטרה

אל כבוד מערכת הקובץ "בית אהרן וישראל", הן לעצור מילין מי יוכל, ושפתי לא אכלה מלהביע ולומר גודל הנחת רוח, אשר אתם גורמים אל הציבור בהופעת קובצכם הדגול והנעלה, המלאים זיו ומפיקים נוגה אור יהיל בתורה וחכמה. וישר חכם וחילכם לאורייתא, וכן תרבו וכן תגדלו גם להלאה, לעשות חיל בחילה של אורייתא, אכ"ר.

ובהזדמנות זו אבקשכם לעשות אותי סניף לדבר מצוה זו, ולהכניס בתוך קובצכם הערה אחת מה שעלתה ברעיוני להעיר ולהוסיף על מה שכתבתי בגליונכם כסלו-טבת תשע"ג (גליון קסד עמ' קנו), בענין "אין מפטירין בלי קריאת התורה", וזה החלי בס"ד:

יש לשאול, ציבור שקראו בתורה אחר תפילת שחרית, ומחמת איזה סיבה דחו קריאת הפטרה עד אחר תפילת מוסף. והאסתפקתא בזה הוא, דמי אמרינן דכיון שהפסיקו ע"י תפילת המוסף בין קריאת התורה להפטרה, הוי הפסק. נמצא דהוי הפטרה בלי קרה"ת, שהיא נגד פסקי הרשב"א בתשובותיו (ח"א סימן תפ"ז) שפסק ד'אין מפטירין בלי קריאת התורה מקודם', והרמ"א (סימן רפ"ד סעיף א') הביא את דבריו להלכה. נמצא שוב אין יכולין להפטיר. או דילמא, כיון שרק אך זה גמרו להתפלל את המוספין, ולא עזבו את מקומם, הרי עדיין לא הסיחו דעתם מקריאת התורה, ולא נחשבת להם להפסק, ושפיר יכולין להפטיר.

והנה מה שישתנה עי"ז הסדר, 'שפטירו אחרי המוסף', זה גרידא לא יעכב. דכבר פסק הגאון ר' אלעזר פלעקלש ז"ל ראב"ד פראג בספרו שו"ת "תשובה מאהבה" (או"ח חלק ב' סימן רמ"ג) דהגם שהסדר הוא תפילת שחרית, קריאת התורה, ואח"כ מוסף. אמנם בשעת הדחק מתפללין מוסף, וקורין אח"כ בתורה, עכ"ד.

ולפי"ז כמו שבדיעבד אפשר לקרות בתורה אחרי המוספין, כן הוא גם לגבי ההפטרה שהיא סיומה של קרה"ת, שאם כבר התפללו תפילת המוספין, בדיעבד יכולין להשלים ולהפטיר.

והאסתפקתא בזה הוי רק לגבי 'הפסק', דמי אמרינן שתפילת המוספין מפסקת בין קריאת התורה להפטרה או לא. והנראה בזה, כמ"ש בשו"ת "זכר יהוסף" מהגאון ר' יוסף זכרי' שטערן משאוועל ז"ל (אורח חיים ח"א סי' ל"ו) שדן על ציבור שאין להם קלף לקריאת הנביא, אם יכולין להפטיר אחר המוסף. וכ' שם: ואם נקרא בנביא לאחר המוספין, נמצא דהוי 'הפסק' בין קריאת פסוקי הפטרה שבתורה, לבין קריאת הפטרה שבנביא' עכ"ד. הרי מדבריו משמע דלכתחלה אסור לעשות כן, ולהפסיק בין קריאת התורה להפטרה, אלא צריכין שיהי' כסדרן.

כאמור זהו לכתחלה, אך אם הם כבר לאחר המעשה, שהקדימו מוספין להפטרה, נראה לומר דבדיעבד עדיין יכולין להפטיר גם לאחר המוספין. שהרי סוף כל סוף כיון שכבר קראו בתורה, חלה עליהם חובת הפטרה, לפיכך מאחר שהם ממתינים ומצפים להפטיר, ואין מסיחים דעתם ממנו, על כן הדעת נותנת שתפלת המוספין שהתפללו אחר קרה"ת, לא תחשב להפסק גמור, ויכולין להפטיר.

### תפלת המוספין כהמשכה לקרה"ת

עוד יש להסביר זאת, בהקדם דברי הירושלמי (ראש השנה פרק ד' הלכה ח'): שמפרש הפסוק שבתהלים (פרק י"ז פסוק א') "תפלה לדוד שמעה ד' צדק, הקשיבה רנתי, האזינה תפילתי, בלא שפתי



מרמה". שמעה ה' צדק, זו קריאת שמע. הקשיבה רנתי, זו רינן תורה. האזינה תפילתי, זו תפלה. 'בלא שפתי מרמה, זו מוסף' וכו' ע"כ. דיש להבין דמה ענינה של תפילת המוסף ל'בלא שפתי מרמה'. והקרבן העדה מבאר (שם) דכוונת דבריהם, דמאחר שתפילת מוסף הוי אחרי קרה"ת, נמצא שעומדים לתפילת מוסף מתוך ד"ת ולא מתוך שפתי מרמה, ע"כ דבריו.

וכדברי הירושלמי איתא גם במדרש שוחר טוב (מזמור י"ז) שמפרש הפסוק הנ"ל, ואומר המדרש וזה"ל: שמעה ה' צדק, זו קריאת שמע. האזינה תפילתי, זו תפלה. הקשיבה רנתי, זו ריננה של תורה. 'בלא שפתי מרמה, זו תפילת המוספים', ושואל המדרש: למה תפילת המוסף בבחינת 'בלא שפתי מרמה', ומפרש ואומר, דזה מחמת שלא עמדנו בתפילה לא מתוך דברים בטלים, ולא מתוך שפתי מרמה, אלא 'מתוך דברי תורה' ומעשים טובים וכו', ע"כ. וכ' שם בבאור הרא"מ להג"ר אהרן משה פאדווא ז"ל, לבאר כוונת המדרש, למה הוי תפילת המוספין 'בלא שפתי מרמה', כי אחרי קריאת התורה מתפללין מוסף. נמצא דתפילת המוסף בא 'מתוך דברי תורה', ובלא שפתי מרמה. וזהו שמסיים שם אלא 'מתוך ד"ת' וכו', ע"כ.

וביאור דבריהם, דהנה קיי"ל דתפילה צריכה שתהא מתוך 'חדוותא דאורייתא', כדאיתא בגמ' (ברכות לא, א וברש"י שם). וכאשר תפילת המוסף באה מתוך שמחה של ד"ת דקרה"ת, שהיא מעלה גבוה ונשגבה, דהוי ת"ת דרבים. ולא זו בלבד אלא שנלמדת מהספר תורה גופא, נמצא דהוי תרתי למעלותא, מעלה על גבי מעלה.

הרי לך משני דברי חז"ל האלו, דיתרון תפילת המוסף על שאר התפילות הוא, שבאה לאחר קריאת התורה, ועל כן שפיר נחשבת כהמשכה לקרה"ת. לפיכך תפילת מוסף שהוא מסוג זה, בדין היא שלא תפסיק בין קרה"ת להפסרה. דהתעוררות התורה שקראנו זה עכשיו, עדיין בקרב לבינו בשעת תפלת המוסף, וכאילו ה'קרה"ת נתעצמה בתוך המוסף'. ועל כן בדיעבד לא נחשבת כהפסק גמור, ושפיר יכולין להפטיר גם אחרי שכבר התפללו תפילת המוספין.

במה דברים אמורים כשעדיין הציבור נמצא בביהכנ"ס. דאז שייך לומר, דמאחר שלא הסיחו דעתם מקריאת התורה, לא נחשב להפסק גמור. מה שאינו כן, אם כבר עזבו מקום התפלה, והלכו לסעוד סעודת יום השבת, ואח"כ חזרו שוב לתפילת המנחה, הוי כבר היסח הדעת גמורה והפסק מקרה"ת. ועל כן שוב אין יכולין להפטיר, דהוי כמפטיר בנביא בלי קריאת התורה, וכן עיקר.

ויה"ר שתזכו להגדיל תורה ולהאדירה,

### משה הילמאן

מח"ס "עומק הכבוד", "תורת הפטרה",

רב ור"מ פלעטבוש נ"י

## בענין שימוש בממחשות לחות בשבת

לכבוד קובץ בית אהרן וישראל

ראיתי מה שכתב הרב עקיבא דרשוביץ בקובץ האחרון להצדיק דברי מו"ר בעל מנחת אשר שליט"א שהתיר להשתמש עם מגבונים לחים בשבת, ואבוא קצת על סדר דבריו ואח"כ אוסיף קצת משלי.

א) השאלה הראשונה היא האם זה פסיק רישא שיצא משקים ע"י הניגוב, וע"ז כתב הרב דרשוביץ שדעת הגרשז"א זצ"ל שגם בשימוש במגבונים אין פסי"ר שיסחט מהם נוזלים מחמת ריבוי הנוזלים שעל גבם ואינם נבלעים בתוכם. וע"ז תמה אני, האם הבאנו את הסוג שמצוי היום והגרשז"א פסק ע"ז להתיר?, הרי יתכן שדיבר על ממחשות שנמכר בתוך קופסת פלסטיק גליל שלם, וממחשות אלו דקים מאוד וסופגים מעט ממש, ועיקר הלחלוחית נמצא על פני הממחטה, ומלפנים היה עיקר ההשתמשות בהם, ובשנים האחרונות עברו כמעט כולם להשתמש בממחשות בד הרגילים בינינו, הנוחות יותר לשימוש, וכמו שמבואר בספר מנחת שבת. ואיך אפשר להתיר איסור תורה ע"פ השמיעה ולדמות מילתא למילתא, ופוק חזי כמה התרעמו הפוסקים על מכוונות גילוח בזמנינו שהם שונים מהמספריים של פעם.

זאת ועוד, בספר מנחת שבת מבואר מכתב שהגאון ר' מאיר שמחה שליט"א (בנו של הגרשז"א) הציג לפניו אביו זצ"ל צדדי היתר שונים בנידון השתמשות בממחטות לחות בשבת, וענה לו אביו "אף שהדברים נראים, בכ"ז כבר הוסכם אצלי דבר זה לאיסור", וביאר בספר מנחת שבת שהטעם כי יש כמה סוגים, ולמיגדר מילתא סבר להחמיר בזה.

והשאלה היא האם מותר לקחת מגבת רטובה ולנקות בזה את השולחן, והיינו שילחץ רק בשביל צורך העברת הלכלוך, האם נחשבת זאת לסחיטה או לא. וע"ז כתבתי פעם להוכיח מסימן ש"כ סעיף י"ז "ספוג אין מקנחין בו א"כ יש בו בית אחיזה גזירה שמא יסחוט [במשנ"ב הגירסא משום פסיק רישא של סחיטה], ויש מחלוקת רמב"ם וראב"ד בביאור האי דינא, שהרמב"ם נוקט שכשיש לו עור בית אחיזה שיאחזו בו אפשר לקנח בלא סחיטה, אבל הראב"ד סובר דאעפ"כ א"א לו לקנח בלי סחיטה אלא דמ"מ שרי דכיון שיש לו בית אחיזה הו"ל כצלוחית מלאה מים שמריק ממנו מים", עכ"ל המשנ"ב שם.

ובפשטות שיטת הראב"ד הוא שעצם הקינוח הוא איסור סחיטה, וא"כ יתכן שגם 'ניגוב קל' אסור, שהרי ע"י השפשוף והעברה על השולחן גורם שיצאו מימיו שנבלעו בתוכו, והרי עינינו רואות שכל השולחן מתרטב.

ומסתבר שמותר להעביר מגבון רטוב על שולחן בתנאי שאינו לוחץ כלל, אבל אם לוחץ על המגבון אע"פ שלוחץ רק קצת - אין לנו ראייה שמותר, והרי המציאות היא שאם אינו לוחץ כלל - לא יצא נזילים שראויים לנקות איתם תינוק, ורק ע"י שלוחץ קצת ע"י ה'ניגוב קל' יצא כמות הנזילים הנדרש בשביל לנקות כהוגן, וא"כ קשה להבין על מה התבסס הגר"א וייס שליט"א.

וכן מבואר בספר 'עם מקדשי שביע' בשם הגר"ש אלישיב ז"ל שהאיסור להשתמש במגבונים אף שלמעשה לא נשפך מים כמו בסחיטת פרי, מ"מ כשמגב בהם מעביר לחות למקום שמגב, וזה ג"כ נחשב סחיטה, עכ"ל.

ב) עוד כתב הרב דרשוביץ שכל מה שאסור להשתמש עם ספוג בשבת הוא משום פסיק רישא דלא ניחא ליה שאסור ורק לשיטת הערוך שפסי"ר שלא ניחא ליה מותר צריכים לומר את הסברא של הרשב"א בכתובות דף ו' דודאי נהנה הוא במים הנסחטין דצריך לו לקנח ולנקות, אבל לפי אלה שחולקים עליו והביאו ראייה מהדין הזה נגד הערוך שפסי"ר שלא ניחא אסור מדרבנן - מוכח שסבירא להו שזה לא נקרא שנהנה והרחיב בביאור הדבר למה לא נקרא שנהנה.

ולדידי אין שום ראייה מזה, שזה לשון רש"י בשבת דף קמ"ג 'שכשאוהזו נסחט בין אצבעותיו', וזה שיטת הרמב"ם שהבאנו למעלה, שאפשר לקינוח בלי סחיטה, וכל הבעיה היא כיון שאין לו בית אחיזה א"א לאוחזו שנסחט בין אצבעותיו, וא"כ יש מכאן ראייה נגד הערוך שבוודאי אין לו שום הנאה מזה שנסחט במקום שאוחזו, ויתכן שהרשב"א למד כמו הראב"ד, או שסבר שכיון שנסחט במקום שרוצה לנקות יש לו הנאה מזה ודוק כי קצרת.

גם מה שהביא מהמאירי 'שמדובר שטבל את הספוג במים ומקנחו ורצה להוכיח מזה שאעפ"כ אין זה נקרא שנהנה מהמים', אצטט לשון המאירי וממנו ישפוט כל מעיין לאן הדברים נוטים: "ספוג והוא שהיה מנהגם לטבלו במים ולקנח בו את הטבלא אם יש לו עור בית אחיזה ר"ל בית אחיזה של עור לאחזו בו מקנחין בו אבל אם אין לו בית אחיזה אסור אחר שהוא טבול במים 'שהרי כשאוהזו נסחט בין אצבעותיו' ויש כאן איסור סחיטה", והיינו שלמד כמו הרמב"ם שאפשר לקינוח בלי סחיטה, וכל הבעיה היא שכשאוהזו נסחט בין אצבעותיו, וא"כ א"א ללמוד ממנו שגם אם יוצא ע"י הניגוב שנחשב לפסי"ר דלא ניחא ליה שזה היפוך הסברא הפשוטה שרוצה שיצא שזה מועיל בניקוי השולחן.

ג) גם מה שהביא משביתת השבת שכשהולך לאיבוד אין בזה בעיה של דש, לא הבנתי איך אפשר לומר כן, שהרי מבואר בגמ' כתובות דף ס'. ונפסק להלכה בסימן ש"כ סעיף ל"ג 'גונח מותר לינק חלב מהבהמה, מ"ט כיון שהוא ע"י יניקה דהוא רק כלאחר יד [כי אין הדרך לינוק מבעל חי] לכן הוי רק איסור דרבנן ובמקום צערא לא גזרו רבנן'. הרי מבואר שאם זה היה כדרכו היה בזה איסור תורה אע"פ שבשעה שנהנה מהם הולך לאיבוד, ודין הזה הוא לכאורה תימה רבתי על כל היסוד הזה, וראיתי בשלחן שלמה סוף סימן ש"כ שגם כתב שיתכן ש'מגבונים לחים' נחשבים כ'הולכים לאיבוד', וכתב שאינו דומה למה שמבואר בגמ' הנ"ל שאסור לינוק, דשאני התם שנהנה מהם דרך שתייה, עכ"ל, ולא זכיתי להבין החילוק בין נהנה מהם דרך שתייה או שנהנה מהם בדרכים אחרים.

שו"ר בשביתת השבת (מלאכת דש ס"ק פ') שביאר את שיטת רבי נסים גאון שכל יניקה נחשב כלאח"י כיון שאינו דומה ממש למלאכת דש שהיה במשכן עיי"ש, וא"כ לא קשה כ"כ ש"ל כיון שהולך מיד לאיבוד לכן אינו דומה למה שהיה במשכן, אבל מדברי רש"י שם שכתב 'שאיין דרך בני אדם לינוק רק לחלוב' משמע שהפירוש בגמ' הוא שזה שינוי כלאח"י ולא משום שהולך לאיבוד, וכ"ה בשו"ע הרב שם סעיף מ', וא"כ יש ראיה לכאורה שאין כאן היתר של 'הולך לאיבוד'.

עוד ראיתי שכתב הגר"א וייס שליט"א שם שמבואר בספר הנפלא 'שביתת השבת', שהטעם למה מותר להניק לתינוק בשבת ולא אסור משום איסור 'ספינן' לתינוק הוא משום שמיד הולך לאיבוד, עכ"ל. ועיינתי בשביתת השבת (שם) ומבואר כמה תירוצים על השאלה הזאת, ובסוף כתב "שי"ל דמ"ש 'גונח מפרק כלאח"י' אין הכוונה דווקא על יניקה מהבהמה עד שנוציא מזה דבתינוק הוא אורחיה, רק כל יניקה בפה אין דרך דישא בכך, וכענין שאמרו שם צ"ד גודלת משום אורגת כוחלת משום כותבת, ופר"ך וכי דרך אריגה בכך וכי דרך כתיבה בכך, והיינו אע"ג דעצם המלאכה היינו אורחיה אך אין זה דמיון שלם להאב מלאכה כמו"כ כא", עכ"ל. ולענ"ד לא התכוין שההיתר הוא משום שזה הולך לאיבוד רק שזה לא צורת המלאכה, אבל סחיטת בגדים הרי מבואר בהדיא בראשונים שזה מלאכה גמורה, וגם בלי זה הרי נתבאר לעיל בסמוך שמרש"י משמע שלא סבירא ליה הכי.

ד) עוד ראיתי שכתב הגר"א וייס שליט"א שמבואר בחת"ס יו"ד סימן צ"ב וז"ל "מ"מ בודאי המדליק נר בשבת אין בו משום בישול רק משום הבערה, ולא לשתמיט מקום דהנותן שמן בנר חייב משום מבשל וכו' במלאכת שבת בעינן שיהיה כיוצא בהם במשכן, ושם היה בישול הסממנים שדבר המבושל היה בעולם והיו צריכים לו, וכל בישול שכיוצא בזה חייב עליו אפי' כלי מתכת וכו', ומ"מ ענין בישול בשבת הוא שצריך להדבר המתבשל ועכ"פ נשאר בעולם, משא"כ כשכלה והולך ואחר הבישול לא נשאר בידו מאומה אע"פ שמ"מ בישל הדבר ההוא מ"מ בשבת פטור דלא הוי כעין בישול סממנים, וכיוצא בזה בגוזז והשער הולך לאיבוד רק לפנות מקום העור וכו' בשבת פטור דלא הוי במקדש וכו', וכן בדישה וסחיטה שני בני אדם סוחטים בשבת זה מאבד המשקה וזה מכניסה בכלי זה פטור וזה חייב מפני שזה המאבד אינו עושה כדרך שהיו דשין במשכן וכו', וא"כ הכי נמי בשבת לא מחייב משום מבשל אלא משום הבערה וכו' עיי"ש עכ"ל. וטען הגר"א וייס שכמו"כ כאן, אע"פ שנהנה מזה, מ"מ כיון שההנאה שלו מגיע בשעה שנאבד מן העולם לכן אין בזה בעיה של דש.

וצ"ע לדמות הדברים להדדי, ש"ל כיון שנהנה ממה שנסחט הרי זה כמו שהכניסו בכלי ונהנה מהם, אולם ביותר מזה צ"ע - שהרי מבואר בשו"ע סימן ש"א סעיף מ"ו בגדים השרויים במים אסור לנגבם סמוך לאש, וביאר המשנ"ב שיש איסור תורה 'משום מבשל' ומשום מלבן, וכן מבואר במג"א ושו"ע הרב שיש איסור מבשל, ושורש הדברים הוא במרדכי עיי"ש, הרי לן מכל הפוסקים הללו - שכיון שנהנה מזה שמתבשל, שהרי הבגד מתייבש ע"י שהמשקים מתאדים והולכים לאיבוד, לכן חייב משום מבשל. והרי מגבונים לחים דומים לזה - שנהנה מהנוזלים בשעה שנאבדים מן העולם, וא"כ חייב משום דש, ואינו דומה למדליק נר שאינו נהנה מהבישול.

ה) ובעיקרי הדברים יש לנו פוסקים מפורשים שמחמירים בזה, שהרי בשו"ת 'לב חיים' (ח"ב סימן נ"ח) לר' חיים פאלאג'י ז"ל כתוב כך "שאלה, מעשה שהיה בשב"ק, באדם אחד שהיה רוחץ ידיו במעין המים, וראה גרעין אחד מענבים שהושלך שם לאיבוד, והם מהענבים העומדים לאכילה שלקח לאכול מהם בשבת, ונטלו בידו וסחטו, לרחוץ עם המים שהיו יוצאין במעין ההוא וכו' ולשאלו הגיע אם חייב חטאת או פטור, תשובה וכו' וכתבו הרב שלהי כנסת הגדולה והרב פרי חדש בליקוטיו בספר מים חיים דאסור לשפשף ידיו בלימונים ושאר פירות כי אם אחר שכבר נסחטו לצורך מאכל, ואף בחול אסור משום הפסד אוכלים, וכ"כ הרב חמ"י בהלכות שבת פרק ח' דף ס"ט ע"ב וזה לשונו, וכן מותר לשפשף הידים בהם אחר שנסחטו, אבל לחתוך הלימון לשפשף היד אסור יעוין שם, וכ"כ הרב הראב"ע בספר בתי כנסיות, יעוין שם. ואין מקום להתיר כיון שהולך המשקה לאיבוד א"כ לא יהיה בזה משום איסור סחיטה, שהרי כיון שהמשקה היוצא צריך לו, מה לי לשתיה מה לי לרחיצה", הרי מבואר בהדיא שאסור מדאורייתא כיון שמשמש עם המשקים היוצאים.

ובשיירי כנסת הגדולה סימן ש"כ סעיף ה' כתב "נשאלתי אם מותר לשפשף הידים בלימונים בשבת להסיר הזוהמא, והשבתי דבלימונים שכבר נסחטו לתוך האוכל יכול לשפשף ידיו בקליפתן שכשנסחטו

בהיתר נסחטו ואין כאן חששא לשמא יסחוט, וכמו שהוא מנהג פשוט בכל ישראל לשפשף הידים בקליפות הלימונים שנסחטו לתוך האוכל, אבל לחתוך הלימון ולשפשף ידיו בלי סחיטה לתוך האוכל מיראי הוראה אני לחוש לסברת הסמ"ק ורבינו ירוחם שכתבו דשום פרי אסור לסחטן בשבת להוציא מימיהם וכו', עכ"ל, הרי לנו שאפילו בלימונים שיש הרבה פוסקים שמתירים - אעפ"כ לא הסכים להתיר ואע"פ שהולך לאיבוד, וכ"ש בסחיטת בגדים שלהלכה נפסק שהוא איסור תורה בוודאי אין להשתמש עם הסברא של 'הולך לאיבוד'.

וכמו"כ היה פשוט לבעל הקצות השלחן (סימן קל"א סעיף א' בדי השלחן אות ט"ז) שלא נחשבים המשקים כהולך לאיבוד שהרי תמה שם על התוס' למה אין איסור סחיטה כשמשפשף הזיתים על הגוף, ותירץ שהולך כר"ש שמוהל אינו כמשקה ואכמ"ל, ולא עלתה על דעתו לומר שההיתר הוא כי זה הולך לאיבוד.

(ו) ועכשיו נבאר בעזה"י גוף הסוגיא: בגמ' שבת דף נ: מבואר "מהו לפצוע זיתים בשבת, ופירש רש"י ז"ל לפצוע זיתים למתק מרירותן, וכתב הריטב"א "והקשו בתוס' וכו' דא"כ מאי שייטא הכא, בפרק חבית דמיירי בדיני סחיטה ומפרק הו"ל לאתווי, לפיכך פירש ר"י ז"ל לפצוע זיתים לחוף בהם פניו וידיה קאמר ומשום השרת שער וכעין סוגיין דלעיל, אבל משום סחיטה ליכא כיון שא"צ למימיהן והולך לאיבוד והשתא א"ש הא דקאמר שיש בזה הפסד אוכלין".

והוכיח מזה הגר"א וייס שגם אם מאבדו בכוונה בשביל ליהנות מהם אין כאן איסור דש. ודחה הגר"א וייס את אלה שניסו לומר שכוונת הריטב"א היא שמשמש עם 'גוף הזית' ולא עם מי הזיתים, ולכן אין לו כל הנאה מהמים היוצאים מהם, שהרי בתוס' מבואר בהדיא שהדרך של 'מי זיתים' ללבן את הבשר.

ולא זכיתי להבין, שהרי לשון הריטב"א הוא "אבל משום סחיטה ליכא כיון שא"צ למימיהן והולך לאיבוד", הרי מבואר בהדיא שא"צ למימיהם' ולא כמו הגר"א וייס שביאר ש'צריך למימיהם' אלא שהם 'הולכים לאיבוד', והיה אפשר ליישב דבריו שמש"כ א"צ למימיהם' הכוונה שא"צ למימיהם' לשנות מהם אלא בשביל לשפשף בהם, אבל א"כ אין ראייה שמותר להשתמש עם 'מגבונים לחים' ששם מטרת הנוזלים הוא בשביל לקנח אתם, ובוודאי צריך למימיהם - שהרי בשביל זה מייצרים אותם. גם כל מעיין בצדק יבחן כמה מן הדוחק להסביר כך את דברי הריטב"א.

גם קשה לי דברי הרשב"א שכתב "והכא לאו משום סחיטה קא בעי, דאם כן הוה ליה למיבעי הכין בהדיא, ולא היה לו לשאול כן בכאן אלא לקמן בפרק חבית בהלכות סחיטה (קמ"ד, א). אבל רבינו האי גאון ז"ל פירש לפצוע זיתים לממשא ידא, וזה נכון", עכ"ל. ואין אפשר לומר שכוונתו לחדש ולומר שמותר לשפשף זיתים אע"פ שנהנה ממה שנסחט, והיה פשוט לו כ"כ שנחשב ש'הולך לאיבוד' - עד שלא היה צריך אפילו להסביר את זה, והרי הסברא הפשוטה היא שלא נחשב ש'הולך לאיבוד', ובפרט שגם אם זה הולך לאיבוד הרי יש מחלוקת הראשונים אם מותר או אסור, ולהלכה פוסקים שאסור וכמבואר בסימן ש"כ סעיף י"ח עיי"ש, וכמו"כ קשה על הר"ן שכתב שכל הבעיה הוא רק משום השרת שער ולא זכר כלל שיש בעיה של סחיטה, גם הרי סותר את עצמו למ"ש ברשב"א כתובות דף ר' שמה שהמים עוזרים לנקות את השולחן נחשב פסיק רישא דניחא ליה, אולם קושיא זו יש ליישב קצת ודוק.

ולכן נלענ"ד שכל הראשונים האלו [חוץ מהריטב"א שנסביר אותו בהמשך] סוברים שהשאלה של הגמ' היתה - שאם יש איזשהו אופן שאין איסור סחיטה האם תהייה בעיה של 'השרת שער', ולכן הראשונים לא נכנסו להסביר איך יתכן כזה דבר. ומצאנו אופנים שמותר לסחוט בשבת וכגון מש"כ בסימן שכ"א סעיף י"ט "שום ובוטר ומלילות שריסקן מע"ש וכו' אם אין מחוסרים אלא שחיקה מותר לגמור בשבת", וא"כ יכול להשתמש איתם בשביל לשפשף בהם פניו וידיה לולא הבעיה של השרת שער.

או כמו שמבואר בשיירי כנסת הגדולה שהבאתי למעלה שכבר סחטו אותו לתוך האוכל או מער"ש, ונשאר קצת רטיבות מבחוץ, וכיון שאינו סוחט עכשיו לכן אין שום איסור רק משום השרת שער. ועוד י"ל כגון שסחטם מער"ש עד שיש מספיק רטיבות מבחוץ, ובזה משפשף ידיו בשבת בלי סחיטה כלל, וגם אם נסחט י"ל שהולכים לאיבוד כיון שיש מספיק רטיבות בלי הסחיטה.

ואולי זה גם כוונת הריטב"א, כיון שיש מספיק רטיבות על הזית שכבר נסחט בהיתר, לכן גם אם יסחט עוד משקים אינו צריך להם, ובזה מדויק לשונו "אבל משום סחיטה ליכא כיון שא"צ למימיהן והולך

לאיבוד", שהרי באמת א"צ לעוד משקים היוצאים משם. גם י"ל כוונת הריטב"א שמותר אפילו לכתחילה לסחוט בשבת את הזית על הארץ שכל המשקים ילכו לאיבוד, ואח"כ יכול להשתמש עם הריטבות שנשארו בשביל לנקות בהם ידיו, לולא האיסור של 'השרת שער' [אולם להלכה נפסק שאסור לסחוט לאיבוד וכמו שמבואר בפוסקים סוף סימן ש"כ].

ז) וראיתי ב'קול התורה' (אדר ב' שנת תשל"ח) שהביא מכת"ק של החזו"א [בהערותיו לקונטרס של הגרמ"י שלזינגר, והודפס בספר פסקי תשובה סימן שכ"ח ס"ק ל"ה הערה 126] וז"ל "קומפרסים, נוהגים לערב במים סנס של תה בשביל שיהיה דרך לכלוך, וכשיסחוט יסחוט על הקרקע וכיון דאין צריך למשקה היוצא אין בו משום מפרק, ואין כאן צורך לסחיטה בשעה שחובשו על הבשר כי טוב יותר שיהיה מובלע ונספג לבשר לאט לאט", עכ"ל. הרי רואים מדבריו שאם היה צורך שיצא המים היה בזה איסור סחיטה ולא היינו אומרים שנקראים שהם 'הולכים לאיבוד'.

ח) והנה מבואר בסימן שכ"ח סעיף כ"ג שאסור להניח חמין על מוך בשביל להניח על גבי מכה, וכתב שם המשנ"ב שאפילו חמין לחוד בלי שמן ג"כ אסור משום סחיטה, אבל בשמן לחוד לא גזרינן דאין דרך כיבוס בשמן וכדלעיל סימן שי"ט, הרי מבואר שרק במים גוזרים שמא יסחוט - לפי שאם יסחוט יהיה איסור תורה של מלבן, אבל בשמן אף אם יסחוט לא יעבור על איסור תורה. וכן מבואר בשו"ע הרב שם סעיף כ"ח שבשמן לא גוזרים שמא יסחוט, והוא ממג"א שם סקכ"ד. ולכאורה צ"ע למה לא גוזרים שמא תוך כדי הידוק על המכה יבוא לסחוט את המוך, וכבר הקשה כן התוספת שבת על המג"א שהרי עיקר החשש הוא שמא יסחוט תוך כדי שמהדקו על המכה?, ולכן חלק ה'תוספת שבת' על המג"א וסובר שאסור גם בשמן, וכן דעת הב"ח להחמיר בזה, וכן נוטה המנורה הטהורה עיי"ש. ולהסביר הפוסקים אחרים שהתירו בזה י"ל שאין לנו לגזור שמא יסחוט, כי אף אם יסחוט יהיה רק איסור דרבנן שהרי המשקים הולכים לאיבוד, וכמו שביאר החזו"א הנ"ל שטוב יותר שיהיה מובלע ונספג לבשר לאט לאט. ועכ"פ אינו דומה למגבונים לחים ששם נהנה מעצם המשקה שמנקה כך יותר טוב.

ח) ונחזור למש"כ הרב דרשוביץ שבסימן ש"ב מבואר שמותר לקנח בסמרטוט בקל ולא בדוחק שמא יבוא לידי סחיטה, והוכיח מסתימת הפוסקים שלא העירו כלום שמדובר על סמרטוט לח וכמו הלבוש ולא כמו האליה רבה. אולם בשו"ע הרב מבואר בהדיא כמו הא"ר שזה לשונו שם בסעיף כ' 'פן יסחוט לכלוך הבלוע בבגד', הרי מבואר כמו הא"ר שהחשש הוא על הבגד המלוכלך ולא על סמרטוט.

בנוסף ע"ז הרי מבואר שאין להניח חמין על מוך להניח על המכה שמא יבוא לידי סחיטה, הרי מבואר שחוששים שמא יסחוט וכמו הא"ר.

בברכה

חיים ברכיה ליברמן

## בענין נשים ועבדים במקרא מגילה

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל

בגליון קע"ז בענין נשים ועבדים במקרא מגילה מביא הגר"י וואלפין הסבר של הטו"א בדברי הבה"ג דהיינו שא"א לנשים להוציא אנשים היות שאנשים חייבים מדברי קבלה משא"כ החיוב של נשים משום אף הן היו באותו הנס. ולפ"ז הוא כותב שאף במצב שאין האיש יודע לקרות לעצמו אין שום תועלת אם אשה קוראה לו.

ושמעתי ממור"ר הגר"ג קנאפפלר שליט"א ראש ישיבת שערי תורה פה מנשסתר שאפשר שגם אנשים מחוייבים מטעם אף הן היו באותו הנס מלבד החיוב מדברי קבלה ולכן אם נוגע למעשה כדאי לשמוע מאשה כדי לכל הפחות להיפטר מחיוב השני.

ביקרא דאורייתא

יהודה ברודי

ספד"ד דבר"ץ מנשסתר

## בענין טעימה בלשון לידע אם מלחו את הבשר

לכבוד המערכת שיחיו

רציתי להעיר עמ"ש בגליון כט עמ' עט עמש"כ המהרש"ל שמי שקונה בשר מן הטבחים ואין ידוע אם מלוח הוא אם לאו, אסור לטעום בו בלשונו -ממה שכתוב בטוש"ע (סי' ס"ז סעי' ב') דמותר לאכול בשר חי בלא מליחה! ע"כ.

באמת כבר קדמו בספר עין המים (נדפס בשלוניקי בשנת תרי"ח) בסימן צח ה"ב. וז"ל: כתב בדרישה, מדאסר בישראל למטעם, יש ללמוד שפעמים שקונין בשר מן הקצב ואין ידוע אם מלוח הוא אם לאו - אסור לטעום בלשונו ע"כ. וכ"כ הב"ח סי' צ"ו ס"ד בשם מהרש"ל. וכן הסכימו כל האחרונים ע"ע. ותימה שהרי פסק מר"ן [הרב"י] לעיל סי' ס"ז ס"ב דמותר לאכול בשר חי בהדחה בלא מליחה עי"ש! וא"כ כל שהדחתו מותר אפילו לאכלו? עכ"ל (ואינו מתרץ).

וכן בשו"ת מהר"ם שיק חיו"ד תשובה קמ"ד (בסופו) וז"ל: מיהו לא ידעתי בבשר המובא וא"י אם נמלח מה פלפלו כולי האי, הרי יוכל לנקות לו מקום אחד שיהא המקום נקי מבלי דם בעין ואח"כ יכול ללחוך דם אברים שרי! עכ"ל.

וכן בשו"ת להורות נתן ח"א סימן פא (ע' קג) כתב, וז"ל:

ע"ד אם מותר לטעום בלשונו בשר חי כדי לדעת אם כבר נמלח?

(א) בש"ך יו"ד (סי' מ"כ סק"ד) הביא ממהרש"ל, דכשקונין בשר מן הטבחים ואינו ידוע אם מלוח הוא אם לאו, אסור לטעום בו בלשונו עכ"ד. ויש להקשות דהא מבואר ביו"ד (סי' ס"ז ס"ב) דמותר לאכול בשר חי בהדחה בלא מליחה הואיל דדם איברים שלא פירש ממקומו מותר עי"ש, וא"כ אמאי לא יטעום בשר חי בלשונו כדי לדעת אם נמלח, הלא אפילו באכילה מותר כל שהדחתו. ובס' חות דעת (סי' ס"ט סק"ג) כתב, דמותר לאכול אומצא ולא חיישינן שיצא דם ע"י דוחקא דשיניים, דרק בסכין אמרינן שטבעו לגרר דם אחר חתיכתו אבל אין הדם יוצא ע"י דוחקא דשיניים עי"ש. ומכל שכן שאין הדם יוצא ע"י שטועם בלשונו.

(ב) ושוב ראיתי בפרי מגדים (סי' צ"ח מש"ז סק"ב) שכתב דבלחיכה חיישינן שירגיש דם הנבלע בבשר ויהיה פירש עי"ש. וקשה דאם אכילת בשר חי מותר ולא חיישינן לדם שיפרוש מכל שכן דבלחיכה בלשון לא שייך לחשוש שיפרוש הדם. והחז"ד שם כתב דדוחק לומר דאכילת אומצא מותרת כשאינו לועסה אלא בולעה ביד עי"ש, ולדברי הפמ"ג אף בכהאי גוונא יש לחשוש לאיסור דכשבולעה בכת אחת לא עדיף מלחיכה בלשון, ומדמותר לאכול בשר חי מוכח דלא חיישינן שיפרוש הדם, וא"כ אמאי אסרו לטעום בלשון וצ"ע. וכעת ראיתי בחי' חכמת שלמה ליו"ד (סי' צ"ח ס"א) שנשאל על הקושיא הנ"ל דאמאי אסור לטעום בשר חי אם נמלח הא אפילו לאכול מותר, ותירץ דכשבא לטעום בלשונו אז דרך טעימה מושך בלשונו הדם לחוץ, אבל כשטועם רק דרך נגיעה אינו מושך את הדם לחוץ עי"ש. ולפ"ז יתכן דאם טועם את הבשר רק דרך נגיעה בלשון לראות אם נמלח ליכא חשש, ורק כשטועם דרך משיכת הדם אסור וצ"ע.

(ג) שוב ראיתי בס' דרכי תשובה (יו"ד סי' צ"ח סק"ו) שהביא מס' פרי תואר, דלטעום הבשר אם הוא מלוח, יש היתר ע"י שיקנח מקודם הבשר באותו המקום היטב ואח"כ יכול לנגוע בקצהו בלשונו כי טעימת המלח נרגשת בנגיעת הלשון תיכף עי"ש. והוא כדברינו. והרי בלא"ה דעת הטו"ז (סי' צ"ח סק"ב) להתיר טעימת הבשר בלשונו לידע אם הוא מלוח. עכ"ל ה"להורות נתן'.

ובספר יד יהודה על שו"ע יו"ד על הלכות תערובות סצ"ח ססק"ב, הקשה ג"כ על הפמ"ג הנ"ל (בסי' צ"ח מש"ז סק"ב) וז"ל: והפ"מ כתב דיש ספק שמה ע"י הלחיכה יפריש קצת דם, והיינו לכך בכבוד שם נמי מותר כיון דאינו אלא ספק אם יפריש ודבר זה לא שמענו כלל זולת ע"י דוחקא מצינו דיוצא דם? ואולי הגם שאין דם ע"ג לראיות העין מ"מ יש חשש דיש דם ע"ג, לכך יש איסור. ולהדחתו עוד אינו רוצה דאולי ע"י זה לא ירגיש טעם המלח עוד, כן נ"ל בזה. עכ"ל.

ובאמת הוא פלא דלא הביאו השו"ת שבות יעקב (מבעל ה'מנחת יעקב') בחלק ב' יו"ד סי' ס"ט, וז"ל בא"ד: משא"כ כאן יכולין לעמוד עליו לידע אם נמלח או לא על ידי לחיכה בבשר... ואף שמהרש"ל

אוסר הלחיכה בבשר כזה... או על ידי הדחה מדם בעין שעליו - ואז מותר הלחיכה אליבא דכולי עלמא ואפילו לאכול ממנו. עכ"ל.

ובשו"ת אלף המגן סימן לח (בא"ד בסוף התשובה) מביאו, וכתב ע"ז וז"ל: ואף שמדברי הט"ז נראה דס"ל בכוונת רש"ל דאסור אף כשהוא נקי מדם וכהבנת הפמ"ג הנ"ל, מ"מ מוכרחין לומר דהאחרונים הנ"ל לא ס"ל כוותי' בהא, ומצאתי שוב להגאון בעל מנ"י בשו"ת שבות יעקב ח"ב סי' ס"ט בהשגתו על הרב פמ"א [פנים מאירות] שנטה להתיר בדין אשה ששלחה לבעלה בשר לכפר ולא הזכירה בתוך הכתב אם מלחה הבשר, וכתב באחד מהשגות דאסור לבשל כך מטעם דעומד להתברר ע"י לחיכה בלשונו כשידיה הדם בעין שעליו יעש"ב, (ותשובה זו נעלמה מהפמ"ג סי' ס"ט במשכצות סוף סק"ד יע"ש) ובשו"ת שואל ומשיב להגאון דלכוב זצ"ל מהד"ק ח' סי' הביא השואל תשובה זו והעיר עלי' יע"ש וע"ז לא העיר, נראה דהסכים לסברתו ז"ל יע"ש.ב. ואף שהגאון ז"ל הנ"ל בעצמו הסכים בספרו מנחת יעקב כלל פ"ח דאיתנא לעיל כדעת רש"ל דאסור לטעום הבשר בספק מלוח, בע"כ דס"ל דהרש"ל לא אסר רק בשיש דם בעין על הבשר וע"כ כתב שם סמוך ונראה דצריך להדיח הכבד מדם בעין שעליהם מותר לטעום. ואין לחלק בהא בין בשר לכבד דתרווייהו הדין שוה עכ"פ דכשמדיח הדם בעין שעליהם מותר לטעום. ואף הט"ז שלא הבין כן בכוונת רש"ל מ"מ לדינא הסכים דעתו הקדושה ז"ל בעצמו דשרי לטעום כשנקי מדם שעליו. וכבר הבאתי לעיל ד'המקום שמואל' התיר להדיא ג"כ כשנקי מדם שעליו. וא"כ כיון שעיקר איסור הטעימה אינו אלא דרבנן כמש"ל, אף כי יראתי מאוד להתיר בדבר המפורש בפמ"ג במשכצות סי' צ"ה סקט"ו לאיסור בטעימת בשר בספק מלוח, מ"מ נלעדה"ק בזה כיון שנתבאר דעת הרבה מרבנן סבוראי ובתראי ז"ל והם, הט"ז ופר"ח והמנ"י ותב"ש וממק"ש והנובי" ובית יצחק שהתירו לטעום בלשון עכ"פ כשהוא נקי מדם שעליו יש לסמוך עליהם להקל בדרבנן אם יש צורך בדבר או כשהוא בע"ש דאין שהות למלוח מספק, ובשאר איסור דרבנן אף שיש להם עיקר בדאורייתא נראה בפשיטות להקל הטעימה בלשון לחוד עכ"פ אפילו רק בצורך קצת. ע"כ, עיי"ש שמאריך.

### מאיר צירקינד

## ביאור התיבות "גולת כותרת על עיש"

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל הע"י.

בס"ד עלה בדעתי ביאור חדש לתיבות "גם גולת כותרת על עיש תשורי" מתוך שיר בר יוחאי. אודה אם תפרסמו הדברים לקראת ל"ג בעומר דהאי שתא, ויהיו לעיני חכמים ותלמידיהון.

הביאור המצוי לתיבות הנ"ל, הוא ביאורו של ריא"ז מרגליות זצ"ל בספרו "ביאור השיר בר יוחאי" (עמ' פג אותיות ג-ד). כידוע, בתי השיר בר יוחאי מדברים על שבעת המידות בסדר הפוך, מלמטה למעלה, ובית זה של השיר מדבר על מידת חסד. הריא"ז זצ"ל כתב, שמדה זו נקראת בפי הפייטן "גולת כותרת", על פי לשון הכתוב (מל"א ז, מא) "עמודים שנים וגולות הכותרות אשר על ראש העמודים שתיים" וגו', וכמבואר בספה"ק קה"י (ערך גולת הכותרות) שזהו כינוי למידת חסד או גבורה שהן על ראשי העמודים שהם בחי' נצח הוד. ואת המשך לשון הפייטן, "על עיש", ביאר הריא"ז זצ"ל שהוא רמז לנאמר בגמ' (ברכות נט.) בענין הכתוב "ועיש על בניה תנחם" (איוב לח, לב), שנטל הקב"ה שני כוכבים מעיש לסתום את ארובות השמים שנפתחו במבול. וכוונת הפייטן שנטילת הכוכבים מעיש היתה בכח החסד. ולדעת הריא"ז זצ"ל, בא כאן הפייטן לשבח את רשבי" על כך שלא נראתה הקשת בימיו, לפי שהיה ממשיך תמידין כסדרן את חוט החסד על עיש להגן על דורו. וביאור לשון השיר: "גם [המשך רשב"י תמיד את] גולת כותרת [-מדת החסד] על עיש [כדי להגן על דורו]".

אכן לפי"ז צ"ב המשך לשון הפייטן "תשורי". על כן כתב הריא"ז שצריך להגיה "תשורו", בוי"ו בסוף, ופירושו מלשון חומה. כלומר, כשהים רואה את חוט החסד נעשה חומה ואינו עובר גבולות שורותיו להטביע את העולם.

וכן בעל מתוק מדבש זצ"ל בביאורו לשיר בר יוחאי (ראיתיו בחוברת מאמרי שבחי הרשב"י בהוצאת מכון מתוק מדבש תשע"ב), ביאר את התיבות "גם גולת" וכו', "גם המשכת לעולם את מדת החסד עד שלא נראתה הקשת בימך", ובהערה שם כתב "ועיש הוא כוכב גדול שעל ידו נסתמו מעייני המבול [וכו']

וזה שלא נראתה הקשת בימיו". אולם את התיבה "תשורי" השאיר בעל המתוק מדבש ככתבה, וביארה בפשטות: "הנה השגת השגות נפלאות".

והנה פירושו של הריא"ז זצ"ל לתיבות הנ"ל קצת צ"ע, כי לכאור' הכינוי "גולת כותרת" אינו מיוחד למידת החסד דווקא [אלא גם לגבורה כנ"ל]. גם צ"ב לפי"ז מה כוונת הפייטן שמדת החסד היא "על" עיש.

לפיכך אולי ניתן לפרש באופן אחר. דהנה בביאור הכתוב הנ"ל "ועיש על בניה תנחם" (איוב לח, לב) כתב הראב"ע (שם ד, יט) "ועיש על בניה תנחם והם שבעה כוכבים קרובים" וכו', וכן כתב בפירושו ליואל (ד, יא) "שהם שבעה כוכבים לעולם לא יתפרדו". ועיש הוא אחד משבעת הכוכבים הללו, והוא ראש להם, כמו שכתב ר"ת (איוב לח, לב) "ועיש על בניה תנחם. עיש עיקר הכוכב". עפי"ז יתכן לבאר בפשטות, שאין כוונת הפייטן על המבול, ולא בא להזכיר כאן את זכות רשב"י שלא נראתה קשת בימיו, אלא הפייטן המשיל את מדת החסד לעיש, כי כמוהו כך היא, מדת החסד היא גולת הכותרת וראש לכל השבע מדות חג"ת נהי"ם. ומתאים ביותר שיאמר זאת הפייטן כעת, לאחר שהזכיר את כל שבעת המדות מלמטה למעלה בכל בתי השיר עד כאן. ולשון הפייטן "תשורי", מתבארת כפשוטה, שרשב"י השיג אף מדה זו של חסד.

הראיתי ביאור זה לכמה ת"ח יודעי ח"ן והסכימו עמי שהדברים מתקבלים על הדעת.

בברכת התורה,

חיים בר"י היילפרין



# כתבים

הרב אהרן הויזמן  
הרב יוסף שאול הויזמן

## על בואו של כ"ק מרן אדמו"ר רבי יעקב חיים זיע"א מסטאלין לארה"ב

ההגירה ממזרח אירופה לארה"ב / התארגנות חסידי קארלין בניו יארק  
/ מסטאלין אל ארצות הברית / ההחלטה על ההגירה והקשיים שעלו /  
הכנות מעשיות לקראת הנסיעה / לקראת הנסיעה / הנסיעה וקבלת הפנים

קורות דברי ימיה של חסידות סטאלין קארלין על אדמת ארצות הברית של אמריקה - לא נחקרו כל צרכם וכמעט ולא באו לידי ביטוי בכתב. העבר המפואר - שבמרכזו חסידים ואנשי מעשה שקשורים היו בעוז אל רבותינו הקוה"ט זיע"א - לוט בערפל. פרטים היסטוריים רבים כבר אבדו בתהום הנשיה בצוק העתים, אך עדיין נותרו אי אלו מקורות בכת"י ובפי זקני החסידים, אשר יש בהם כדי לשפוך אור ולהקים לתחיה פרקים בדברי הימים של חסידי סטאלין באמריקה.

במאמרינו זה<sup>1</sup> ננסה להעמיד על מכוננו פרק מרכזי בדברי ימי סטאלין קארלין באמריקה, והוא תקופת הופעתו כבוד של כ"ק מרן אדמו"ר רבי יעקב חיים מסטאלין זיע"א להשתקע בקרב החסידים באמריקה. בואו של מרן אדמו"ר הרי"ח זיע"א לשכון כבוד במחנה החסידים הפיח רוח חיים בקרבם, ואותותיו ניכרים עד עצם היום הזה.

מעבר לפרטים ספורים שהיו בידינו עד היום, מעט מזער היה ידוע על תהליך הגירתו של כ"ק מרן הרי"ח זיע"א לארה"ב. מה שידוע עד עתה הוא שאחר עלות אביו הק' מרן אור ישראל זיע"א שמנו"כ בפרנקפורט לאור באור החיים בב' דראש השנה שנת תרפ"ב, הגיע בנו הק' אדמו"ר הרי"ח זיע"א לניו יארק בכ"ג תמוז תרפ"ג.

מה התרחש במשך כמעט שנתיים אלו מאז הסתלקות אביו הק' עד להגעתו של מרן הרי"ח לחופי אמריקה? בפרק זה, המסתמך על אסופת מכתבים ורסיסי ידיעות המגלים טפח

1 פרק זה כבר ראה אור אשתקד בקובץ 'קהלת יעקב' שי"ל לרגל שמחת חנוכה ביהכנ"ס 'תפארת יעקב חיים' בעי"ת לייקוואד, ובא כעת בתוספת והשלמת פרטים.

מהקורות במשך תקופה זו, ננסה לפזר את הלוט. המאמר, שבראשיתו סקירה כללית על ההגירה לארצות הברית, יאיר אי"ה את המהלכים ההיסטוריים, ומתוך כך נוכל לעמוד על אות נפשו הטהורה של מרן אדמו"ר הרי"ח זיע"א לנסוע לארה"ב אל אנ"ש דשם, על עיכובים שונים שהתרגשו ובאו בינתיים, ועל פעולותיהם הנמרצות של חשובי אנ"ש חסידי סטאלין בניו יארק להביאו אליהם בהקדם האפשרי.

## ההגירה ממזרח אירופה לארה"ב

משנות ה"תר"מ ואילך החלו רבים מיהודי מזרח אירופה, ובעיקר ממדינות רוסיה ואוקראינה<sup>2</sup>, להגר לארץ אמריקה. כנודע, רבים מהמהגרים הראשונים היו יהודים שהושפעו ברוחם מפגעי הזמן, וכאשר עברו את האוקיינוס האטלנטי פרקו מעליהם ר"ל את עול התורה והמצוה. אולם, פחות ידוע הוא, כי חלק גדול מה'נחשונים' האלו, היו יהודים יראי שמים מרבים<sup>3</sup>, שהצרות והרדיפות ודקדוקי העניות אילצו לקחת מקל נדודים בידם, ולהגר לארה"ב כדי להנצל מצרותיהם. בארה"ב היו פותחים עתיד חדש בארץ חדשה. חלקם באו לבדם ומצאו להם מקור פרנסה, ושלחו מעות למשפחתם באירופה, וחלקם באו בגפם רק מתחילה, ובהמשך הביאו את משפחתם אליהם לאמריקה.

ההגירה לאמריקה עוררה בשעתו סערה רבתי בקהילות הקודש של אירופה. רבים מרבני וצדיקי מזרח אירופה התנגדו אל ההגירה בכל התוקף. היו מהם שאמרו כי "אפילו די שטיינער אין אמריקה זענען טרייף" ("אפילו האבנים באמריקה הם 'טריפה'") וכל מי שבא לשאול בעצתם האם לנסוע לארה"ב, נענה בהתנגדות מוחלטת.

מהצדיקים הראשונים שהביעו את הסכמתם להגירה לארה"ב, היה מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א, אשר בעיני קדשו צפה את היות אמריקה מטרופולין לתורה ולחסידות. לא רק שהיה מסכים בדיעבד להגירה, אלא שנשמעו מפה קדשו ביטויים ברורים המעודדים ומזרזים את ההגירה לארה"ב, בהטעימו "וואס מער איד, וואס מער גיט, תורה קלייבט זיך קיין אמעריקא!"<sup>4</sup>. מסורת נוספת בין החסידים יודעת לספר כי מרן זי"ע אף היה בדעתו לנסוע בעצמו לבקר בארה"ב, אלא שלא אסתייעא מילתא<sup>5</sup>.

על המהגרים הראשונים נמנה מספר נכבד של חסידי קארלין. חסידים אלו עוד זכו להסתופף בצל מרן אדמו"ר הזקן זיע"א (שנסתלק בשנת תרל"ב) ובנו הק' מרן אדמו"ר הצעיר זיע"א (שנסתלק אחריו בשנת תרל"ג). חסידים ראשונים אלו קבעו את מגורם בעיר ניו יארק, באיזור המורד המזרחי של מנהטן, שם היה עיקר היישוב של ה'ירוקים', [הכינוי הרווח

2 סיבת הבריחה וההגירה ממדינות אלו היתה עקב הפוגרומים שפרצו לרוב בשנים אלו, בתרמ"א-ב, תרמ"ה-ט' ומאוחר יותר בפרעות קייסניב, תרס"ג-ה'.

3 מלבד יראי ה' וחסידים שהגיעו, היה גם מספר אדמו"רים שהיגרו לחופי אמריקה בימי קדם. בעיתון "המליץ", 18 מרץ, 1893 (תרנ"ג) דווח על האדמו"ר הרה"צ ר' אליעזר חיים רבינוביץ ז"ל מיאמפאלי שהשתקע בניו יורק.

4 ישע אהרן, עטרת תפארת ישראל דף שכ"ז, מה שאמר מרן אור ישראל זי"ע לנו"ב של החסיד ר' אפרים אהרן טנצמן ז"ל. וכן בדף שכ"ח מה שאמר לר' אשר קוסטרומצקי ז"ל, וכן בדבא"ש גליון רנ"ב.

עוד שם: "פעם ביקר רבינו בעיר ווארשא ובא לבקר אצלו אחד מהרבנים משם, וכשחזר כנס לבית מדרשו ואמר בתמהון כי חזר עתה מביקור אצל אדמו"ר מסטאלין ואמר לו בזה"ל: "די תורה מיט חסידות פון ווארשא פאקט זיך אין רענצלאך און ציט זיך אריבער קיין אמריקה".

5 אף התבטא פעם "ווען מיר וואלט'ן געוועהן מיט צען יאהר יונגער, וואלט'ן מיר גימאכט א נסיעה קיין דיטרויט". מפי הרה"ח ר' אליעזר קליטניק הי"ד ששמע מהרה"ח ר' נחום מענדל ציילינגאלד ז"ל.

למהגרים חדשים בימים ההם]. חסידי קארלין נתאחדו שם באמצעות 'חברה' שיסדו, ששימשה כעין "קהילה" עצמאית וחוקית ע"פ דינא דמלכותא, שנוהלה בפורמליות ע"י חברי ה'חברה' באסיפות ועדים והצבעות.<sup>6</sup>

נוהג זה היה מן השגרה באותן הימים. כל קבוצה שמנתה סכום נכבד של חברים, היתה מייסדת לעצמה 'חברה', כדי לספק צרכי החברים, ולהיות לעזר ומשען הדדי, לאחיהם חברי ה'חברה', ולבאים אחריהם מאירופה לארה"ב. חברי החברה היו מתכנסים תמידין כסדרן וכל הנעשה והנשמע נכתב בספר, בפנקס של החברה, על ידי ה'פראטיקאל סעקרעטאר'. לצד פעילות חברתית רגילה, דאגה החברה גם לעתידם של חברה לאחר אריכות ימיהם, וכל קבוצה היתה רוכשת חלקת בית מועד לכל חי לצורך החברים ובני משפחתם.

### התארגנות חסידי קארלין בניו יארק

בשנת תרמ"ט נוסדה החברה הראשונה של חסידי קארלין בניו יארק. שמה נקבע 'חברה בית אהרן חסידים דקארלין'. חברי ה'חברה' קבעו בית כנסת לעצמם<sup>7</sup>, ואף רכשו לעצמם חלקת אחוזת קבר לעת מצוא, בבית העלמין "וואשינגטון" שבברוקלין.<sup>8</sup>

שנים מועטות לאחר מכן, כבר נתרבו המהגרים החסידים במורד המזרחי, עד שבשנת תרנ"ז נתייסדה 'חברה' נוספת, שנקראה 'חברה בית ישראל חסידים דסטאלין'. חברה זו יסדה לעצמה בית כנסת מיוחד. כעבור כשמונה עשרה שנה, בשנת תרע"ה<sup>9</sup>, אוחדו שתי החברות ובתי הכנסת, זאת, על פי הוראת קודש מרן אור ישראל זיע"א שפנה אליהם אודות כך באגרת מיוחדת<sup>10</sup>.

לאחר האיחוד נקרא שמה של ה'חברה' החדשה 'חברה בית אהרן וישראל חסידי סטאלין'. בית הכנסת של ה'חברה' עמד ברחוב אורטשרד, מספר 48-52<sup>11</sup>.

למרות שחסידים אלו התגוררו מעבר לים ובריוחוק מקום ממקור חיותם שבסטאלין, היו שומרים על קשר רצוף אהבה עם מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א. את הדבר הקשה היו מביאים אליו, ונהגו לשלוח לחצה"ק בסטאלין כספי מעמדות<sup>12</sup>, בצירוף שמותיהם ושמות בני משפחתם לזכרון טוב ולפקודת ישועה ורחמים<sup>13</sup>.

6 נשאר לפליטה כמה מפנקסי אסיפות החברה של חסידי סטאלין במורד המזרחי, ששופכים אור רב על התנהלותם.

7 בשנת תרנ"ז היה כתובת בית הכנסת ברחוב לודלאוו 15-13. (The World, April 29th, 1897). לא ברור אם זה היה המקום שבו נתייסד בית הכנסת בתרמ"ט.

8 החלקה נתייסדה ג"כ בשנת תרמ"ט, עפ"י משרד בית החיים וואשינגטון.

9 ברשימת WPA משנת 1939 של כל בתי הכנסת של ניו יורק, רשום שחברה בית אהרן חסידים ד'קארלין הייתה קיימת משנת 1889 עד 1915. זה תואם עם הנ"ל, כי החברה הראשונה, בית אהרן, הייתה בתוקף עד תרס"ה, אז נתבטלה החברה ונתאחדה עם חברה בית ישראל. (Survey of State and Local Historical Records (1939)).  
(Church Records Jewish - Synagogue, Form # W-137, Card # 168A).

10 בפנקס הנ"ל "אזוי וויא עס איז געקומען א לעטער (מכתב) פון סטאלין בחמ"י אדמו"ר שליט"א אז אונזער חברה זאל זיך רופען בשם בית אהרן וישראל" וכו'. מוצש"ק מטות"מסעי, שנת תרע"ה, פנקס חברה בית ישראל חסידי סטאלין (כת"י) עמ' 119.

11 במוצש"ק פרשת מצורע שנת תרס"ו מודיעים שקנו את ביהכנ"ס הנ"ל, לאחר נדודים שונים. פנקס חביח"ס, דף 321.

12 נשתמרו קבלות שנשלחו לחסידי ארה"ב ממרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א ובניו הק' זיע"א בתמורה למעמדות שנחבלו מהם. חלקם נדפסו כבר בגליונות די ברכה אין שטוב במדור 'חסידים הראשונים' וכן בספרי הרה"ח ר' אהרן חיים היוזמאן ז"ל. רבים מהם עדיין נמצאים בארכיון המכון וכידי יחידים.

עם השנים היה חלק מהחסידיים שחזר סטאלינה<sup>14</sup>, אל מקום משכן רבותינו הקוה"ט זיע"א. היו מהחסידיים שזכו לחונן את עפר ארץ הקודש ולעלות לציון ברננה<sup>15</sup>. ברבות הימים הפכה סטאלין של אמריקה לצומת דרכים בחיי חסידי סטאלין קארלין בעולם, ואף מארץ הקודש היו מגיעים מעת לעת חסידיים חשובים ונכבדים, אשר פקדו את המקום, כבר בין השנים תר"מ - תר"פ<sup>16</sup>, ושהו שם תקופות ממושכות.

## מסטאלין אל ארצות הברית

בקרב החסידיים מסופר, כי בימים ההם, עוד בהיות המקדש על מכונן בסטאלין בחיי חיותו של מרן אדמו"ר אור ישראל זיע"א, שיגרו חסידי סטאלין מארה"ב בקשה לפני אדמו"ר אור ישראל זיע"א שיאות לשלוח אליהם אחד מבניו הקדושים, אשר יבוא לפניהם ואשר יצא לפניהם ולא תהא עדת חסידי סטאלין בארה"ב כצאן אשר אין להם רועה. מסופר כי מרן אור ישראל זיע"א הביע הסכמתו<sup>17</sup> שבנו כ"ק מרן אדמו"ר רבי יעקב חיים זי"ע יסע לשם, בהטעימו שלפי תכונות נפשו וטוב לבו, הרי הוא הולם לאותה איצטלא<sup>18</sup>.

מתוך מכתב קודש ששלח מרן אדמו"ר הרי"ח זיע"א אל החסיד המפורסם רבי אפרים אהרן טאנצמאן ז"ל, עולה כי בשנת תרפ"ב, בתוך שנת האבל הכבד על הסתלקות אביו הק' עטרת תפארת ישראל זיע"א, עלתה ובאה ההצעה הנכבדה ביתר שאת וביתר עז.

מבין כתלי המכתב נמצאנו למדים כי באותה שנה כאובה, שנת תרפ"ב, בה התאבל כלל החסידיים ובראשם כ"ק מרנן האחים הקוה"ט זיע"א על מרן אדמו"ר אור ישראל זיע"א,

13 עובדה מעניינת נמצאת בפנקס החברה של חביח"ס. באור ליום ג', טו"ב סיון, תרע"א, הייתה אסיפה מיוחדת. "דער פרעזידענט ב' (ברודער) קופערשמיד האט גי'עפינט דעם פארזאמלונג בעת מיא איז גיזעצין צוא זאמען בסעודה אויף דער הילולא קדישא דאדמו"ר זצלה"ה. צוועק פון דעם פארזאמלונג וועגן צוא שיקן לאדמו"ר שליט"א אפרעזענט (מתנה) לזכרון על שם החברה בית ישראל דני יארק וכו'. בסוף בהשתתפות כל החברים קנו מתנה מזהב טהור עבור מרן אדמו"ר אור ישראל זיע"א. פנקס חביח"ס, דף 207.

14 הרה"ח ר' משה נפתלי ברעגמאן, "אורי וויא ב' (ברודער) משה נפתלי ברעגמאן, דער שמש פון שוהל, פארט מיט מזל אהיים נאך יוראפ, און עס איז דא 2 קאנדידאטן אויף דעם אמט, ב' (ברודער) עזרא קאסטרומעצקי און אפרים אהרן טאנצמאן וכו'. פנקס חביח"ס דף 236, מוצש"ק ויקרא שנת עת"ר. מתוך הפנקס מוכח שגם ר' עזרא הנ"ל חזר לאירופה לזמן מה, וחזר אח"כ לארה"ב. וכן ידוע מסיפורים שונים.

15 הרה"ח ברוך שעווינסקי, הרה"ח שלום חיים הולצמאן, הרה"ח נתן נטע הולצמאן ועוד. גם הרה"ח ר' אפרים אהרן טאנצמאן נסע לארץ ישראל בשנת תרצ"ג, ושם נפטרה זוגתו מרת דאברושקע הענע בניסן תרצ"ה, משם נסע לקארלין להסתופף בצל מרן הרה"ק רא"א מקארלין זיע"א ואח"כ בשנת תרצ"ז חזר לביתו בניו יורק.

16 בקונטרס חסידי קארלין בירושלים מהרה"ח ר' אהרן חיים הויזמן ז"ל, מובא על כמה מהחסידיים שנסעו לארה"ב. כמו כן מצינו כי הרה"ח ר' יעקב יצחק הלוי טייטלבוים ז"ל נסע לאמריקה ושהה שם כמה שנים, (יתכן שהיה זה בקשר למשרתו בועד הכללי). בטופס בקשה לדרכון אמריקני כותב ריי"ט שהתגורר בניו יורק משנת תרנ"ג עד תרע"ב ברצף. בשנת תרס"ז מוזכר בפנקס חברה בית ישראל עמ' 290 שהרי"י ביקש מהם שיכתבו עבורו מסמך שהוא מכהן אצלם בתור רב, (ככה"נ כדי להקל בשבילו תהליך קבלת אזרחות). לפי תעודות הרישום של אזרחות ובקשת דרכונים עולה שהרי"י חזר לאר"י בשנת תרס"א, ואח"כ כנראה חזר לארה"ב כיון שבתרס"ה נמצא בקשה ממנו לאישור חזרה לארה"ק לזמן מועט. במסמכי האזרחות של בנו העסקן הידוע הרב אהרן הלוי טייטלבוים רשום שרי"י שהה בארה"ב מתרנ"ד עד תרע"ב. מלבד הרה"ח ריי"י באו עוד חסידיים, הרה"ח ר' שלמה יוסף אליאך וכמה מצאצאיו, מאוחר יותר היו הרה"ח ר' זלמן גרוסמן, הרה"ח ר' זלמן ג"ב, הרה"ח ר' שמעון סמט, הרה"ח ר' נחום שו"ב קויפמן [נלב"ע בארה"ב והובא לקבורה בארץ ישראל], ועוד.

17 ראה להלן במכתב החסידיים מניו יורק אל מרן אדמו"ר הרי"ח זיע"א, בו מוזכר כי מרן אור ישראל זיע"א רצה שאחד מבניו הק' יסע לארה"ב (אמנם לא מפורש שם שבחר במרן הרי"ח זיע"א דוקא).

18 "ער איז א גוטער, ער וועט זיין גוט פאר זיי". פרי ישע אהרן, עטרת תפארת ישראל דף שפ"ז אות ג'.

ישבו האחים הקוה"ט בחצר הקודש בסטאלין, כפי שהסכימו בחג השבועות להשאר יחדיו בנחלת אביהם הק' עד לאחר ההילולא הראשון. ההצעה המתונה, איפוא, עד לאחר הימים הנוראים והקדושים של שנת תרפ"ג, וגם אז מותנית היתה בהסכמתה של אמה של מלכות הרבנית מרת ברכה שיינדל ע"ה הי"ד.

וכה הוא מכתב־קדשו של מרן הרי"ח זיע"א, אשר כתב בקיץ של אותה שנה, ביום כ"ו סיון תרפ"ב, אל הרא"א טאנצמאן:

בעהשי"ת יום ה' פ' שלח, שנת עתר י"ב [תרפ"ב]

לכבוד ידידינו הנכבד החסיד חו"נ מו"ה אפרים אהרן טאנצמאן נ"י עם כל אנ"ש ה' עליהם יחי'

אחדשה"ט, מכתבם מקודם שבועות קיבלנו והנני להודיעם אשר כפי שהודיעו לכם מפה ה' אסיפה מכל העיירות על חג השבועות<sup>19</sup> ובהסכם כולם נתקבל ונחתם הכתב שכבר שלחו לכם העתקתו וגם נסכם שכולנו נהי' בסטאלין<sup>20</sup> עד אחר היא"צ. ע"כ ע"י השתנות הלז מוכרח הדבר אודות נסיעתי לכם להיות תלוי ועומד עד אחר היא"צ. כ"ק אמי מורתי שתל"א מוכנה לתת הסכמתה על דבר נסיעתי אך מחמת טעם הנ"ל אין נחוץ עוד לשלוח לכם עד שיוודע הדבר על ברור.

והנני בזה דושו"ט ומברכם בכה"ט

יעקב חיים בהרב מוהר"ר ישראל זצ"ל הכ"מ<sup>21</sup>

## ההחלטה על ההגירה והקשיים שעלו

חדשים מספר לאחר מכן, מיד לאחר הימים הנוראים והקדושים של שנת תרפ"ג, מודיע מרן הרי"ח במכתב קודש לחסידים את הבשורה המרנינה, כי נמנה וגמר להגר ולקבוע משכנו במחנם עוד בחורף זה של שנת תרפ"ג, ואף צירף את הסכמתו של אמו הרבנית הצוה"ח ע"ה. מרן הרי"ח מבקש מהחסידים לסדר עבורו ועבור הרבנית הצוה"ח מרת חנה חיה ע"ה את כרטיסי האניה ושאר המסמכים הנדרשים לשם הנסיעה. מרן זיע"א מזכיר במכתבו כי הוא מתכוין להביא אתו "הרבה משא". בין החסידים אכן מסופר כי מרן זיע"א הביא איתו כשבעים ספרי תורה והרבה תשמישי קדושה<sup>22</sup>.

19 כוננת מרן הרי"ח זיע"א היא לאסיפה שהתקיימה לאחר חג השבועות ביום שני, ט' סיון תרפ"ב, בה השתתפו רבני העיירות וחשובי החסידים שנקבצו ובאו לסטאלין ובאו בכתב לכל החסידים ברחבי העולם אודות נשיאות בני מרן אור ישראל זיע"א והמעמדות, ועליו באו על החתום גם הרבנית הצוה"ח מרת ברכה שיינדל ע"ה וששת הבנים הקדושים והטהורים זיע"א.

20 אמנם בראש השנה, יום ההילולא, שנת תרפ"ג, נסעו ששת הבנים לעיר פרנקפורט, גם אמם הרבנית נות ביתו של מרן אדמו"ר אור ישראל זיע"א, ובתה הצעירה מרת חנה ע"ה נסעה לשם. פרי ישע אהרן, עטרת תפארת ישראל שפ"ה בשם הרה"ח ר' שלום ד'אלובסקי ז"ל.

21 חשוב לציין כי מרן הרי"ח כתב את מכתביו אלה על הבלנק של אביו הק' מרן אדמו"ר אור ישראל זיע"א, ולא על בלנק שלו. וכן כי כתב ידו של מרן הרי"ח היוצא ממקום אחר אינו דומה כלל לכתב יד הנוכחי. וגם עצם החתימה דומה מאד לכתב של המכתב. העולה מזה הוא שמכתבים אלו נכתבו ע"י כותב קבוע שכתב וחתם בפקודת קודש. תודתנו להר"ר צבי אליעזר קרויזהאר הי"ו שהאיר עינינו בהערות מחכמות.

22 ישנם גרסאות שונות בעניין זה. זקני החסידים מספרים שבביהכ"ס של מרן אדמו"ר הרי"ח זיע"א, בית יעקב דחסידי סטאלין בויליאמסבורג, היו כמה ארונות קודש מלאים בספרי תורה. במשך הזמן פחתה והלכה כמות הספרים כאשר השאילים מרן זיע"א בטוב לבו לרבנים ואדמו"רים אשר הגיעו לארה"ב באותן שנים, לפני ואחרי המלחמה.

את מכתב קדשו אל החסידים באמריקה כתב מרן זיע"א ביום כ"ז תשרי תרפ"ג:

בעהשית יום ה' פ' בראשית, שנת תרפ"ג

לכבוד אנ"ש וידידינו בית אהרן ובית ישראל באמריקה ה' עליהם יחי'.

אחדשה"ט, ב"ה החוה"ש אתנו כולנו כה לחי. הנני להודיעם שנחלט אצלינו שאסע אי"ה למחניכם (לאמריקא) בחורף זה. וגם רצוף פה הסכמת אמי<sup>23</sup> הה"צ שתלימ"א. ע"כ אבקש מכם להכין ולשלוח הניירות וכרטיסי ספינה בעדי ובעד זוגי ת' על צד היותר טוב ואם באפשרות לשלוח אחרינו איש<sup>24</sup> מה טוב הי' כי יש לי הרבה משא וצריכין לדאוג להעבירם ע"י הגבול בלי עיכוב ומכשול. והנני ידידם דושו"ט בלונ"ח ומברכם בכל מילי דמיטב ומצפה להתראות עמם בקרוב בשובע שמחות.

יעקב בהרב מוהר"ר ישראל זצ"ל

אבקש תיכף תשובה

מכתב קדשו של מרן הרי"ח זיע"א איחר, משום מה, להגיע לתעודתו. החסידים אשר חיכו וייחלו לקבל את הסכמתו של מרן זיע"א להשתקע במחנה, הריצו אליו תחת הבלנק של חברת בית אהרן וישראל, מכתב דואג לאחר ש"כבר עבר עידן ועידן ואין קול ואין קשב מכ"ק...".

במכתב מביעים החסידים את רצונם לראות את מלכם, וכי "בפה בלב ובנפש ובכיליון עינים מחכים ומצפים על ביאת כ"ק לפה...". החסידים מבטאים כי ביאתו של מרן הרי"ח זיע"א תעורר שוב את החיות והאהבה הישנה: "...להיות לנו לעינים ולמשיב נפש ולהחיות ולעורר את נקודת אביו הקדוש אדמו"ר זצ"ל...".

החסידים תומכים יתדותיהם ברצון קדשו של מרן אדמו"ר אור ישראל זיע"א שאחד מבניו הק' ישתקע בין החסידים בארצות הברית: "...ובפרט אשר כן הי' רצונו הקדוש אשר אחד מבניו הקדושים שליט"א יסע לאמריקע ובטח כ"ק יקיים את רצון אביו הקדוש זצ"ל...". על המכתב הנרגש, שנכתב ביום כ"א חשון תרפ"ג, באו על החתום עשרים מחשובי ומנהיגי ה'חברה'<sup>25</sup>.

ב"ה יום א' לסדר את היי לאלפי רבבה [חיי שרה] תרפ"ג

שפע ברכות וחיים ושלוש יחול על ראש צדיק ה"ה הרב הצדיק ר' יעקב שלימ"א ע"ש כל ב"ב שיחיו

אחדשה"ט כאשר כ"ק כתב אלינו מכתב<sup>26</sup> בקיץ העבר אודת נסיעתם למחנה אשר אחר ההלולה קדישא של אביו הקדוש אדמו"ר זצ"ל"ה יכתוב לנו כ"ק את כל ונכחת והנה

23 מפי השמועה נודע כי יש העתק של הסכמת הרבנית הצוה"ח ע"ה אמנם טרם זכינו לראותו. בקשתנו ממי שידוע לו על עותק מהסכמת הרבנית שיואל נא להודיענו כדי שיהיה דבר השלם.

24 לא נודע לנו אם קיימו רצון מרן זיע"א לשלוח איש חסיד להורות לפניו, אמנם ברשימת הנוסעים בספינה בה הפליג מרן זיע"א רשום גם נוסע בשם שלמה פייבל בלעזובסקי, ויתכן שהוא נסע עם מרן זיע"א כמלווה.

25 לא כל הקהל בא על החתום. יצויין כי על פי מספר החסידים הנמנים על החברה מתוך דברי הפנקס מוכח שהקהל מנה ציבור גדול, של למעלה ממאה איש, מלבד החסידים שלא נמנו על חברה זו, אנשי ווילאמסבורג וברונוויל ושאר תפוצות העיר ניו יורק, מלבד קהילות אנ"ש שהיו פזורות ברחבי ארה"ב, כגון דיטרויט, שיקגו.

26 ראה לעיל מכתב קדשו מיום כ"ו סיון תרפ"ב.

מכתב-קודש מרן הרי"ח מיום כ' טבת תרפ"ג



כבר עבר עידן ועידן ואין קול ואין קשב מכ"ק ואנו בפה בלב ובנפש ובכיליון עינים מחכים ומצפים על ביאת כ"ק לפה. לכן באנו עתה במכתבינו זה עוד לבקש מכ"ק להודיענו אם כ"ק מוכן לינסוע למחנונו

ואז ביכולתם להודיענו ע"י ט"ג ואנחנו מפה תומ"י נשלחה טיקסט עם מעות גם כל ההצטרפות לנסיעתם עצהיו"ט ונא לחוס על שארית ישראל<sup>27</sup> הנמצאים בארצות הברית לבל להשליך בקשתינו אחרי גויתם ולבא למחנונו להיות לנו לעינים ולמשיב נפש ולהחיות ולעורר את נקודת אביו הקדוש אדמו"ר זצ"ל

ובפרט אשר כן ה' רצונו הקדוש אשר אחד מבניו הקדושים שליט"א יסע לאמריקה ובטח כ"ק יקיים את רצון אביו הקדוש זצ"ל, ויסלח לנו כ"ק על אשר איחרנו במכתבינו זה עד כה, כי קיימנו את דברי מכתבם אשר כ"ק כתב לנו לבל לעשות מאומה עד אחר היצ"ט הקדוש וחייכינו עד היום אולי בא יבא עלינו בשורה טובה מביאת כ"ק לפה בהצלחה

על זה באנו על החתום מנהיגי החברה דבית אהרן וישראל חסידי סטאלין דפה נאויארק

הכתוב בשם כל החברה אברהם דוד מאזורסקע<sup>28</sup>

יעקב זאב שטיבלבאנד<sup>29</sup>

מרדכי נח קאשצוק<sup>30</sup>

אפרים אהרן ב"ר יוסף מברוניץ הלוי<sup>31</sup>

אשר אהרן פערלאווי<sup>32</sup>

זלמן ב"ר דוד זעליג ז"ל טעננבוים<sup>33</sup>

27 ההדגשה במקור.

28 הרה"ח ר' אברהם דוד ב"ר ישראל משה מאזורסקי ז"ל נולד בקורין בשנת תר"ט. לימים התיישב בלודו והיה איש אמיד ונכבד. היגר לארה"ב בתרס"ו. היה גיסו, אחי אשתו של הרה"ח ר' זלמן טעננבוים ז"ל. הטעם שחתם כאן "בשם כל החברה", הוא משום שהוא נבחר לשרת כ"פראטיקאל סעקרעטאר", המזכיר של החברה והוא היה רושם את כל הדינים וההחלטות של החברה בפנקס חברה בית ישראל חסידי סטאלין ואף חתם בשמו כמה פעמים. גם המכתב הנוכחי נכתב בכתב ידו, נלב"ע י"ט טבת תרפ"ט ונטמן בחלקת חברה באו"י חסידי סטאלין במונטפיורי גוש 68.

29 הרה"ח ר' יעקב זאב ב"ר אביגדור שטיבלבאנד נולד בערך בשנת תרי"ח והיגר לארה"ב בתרע"ג. שימש כפרעזידענט של החברה לכמה שנים. נלב"ע כ"ד מנ"א תש"ה ונטמן בחלקת חברה בית ישראל חסידי מסטאלין בבית העלמין מט. ציון, ניו יורק.

30 הרה"ח המופלג ר' מרדכי נח בהרה"ח ר' אברהם קאשצוק ז"ל המכונה ר' מרדכי נח קוברניער. הרה"ח ר' ניסן פילטשיק ז"ל היה מפלגי בשבחו של החסיד המרומם הזה שעוד זכה להיות בחבורתו של הרה"ח ר' אברהם יצחק מקוברין זצ"ל. ר' מרדכי נח היה הגבאי של החברה שנים רבות, נלב"ע יום א' דחג הסוכות תרפ"ז.

31 הרה"ח המפורסם ר' אפרים אהרן ב"ר יוסף הלוי טאנצמאן ז"ל נולד בעיר ברוניץ בשנת תרכ"ד, היגר לארה"ב בשנת תרע"ע [ב"י ברכה אין שטוב" מוכא שהיגר בתרע"א, אבל כפי העולה מפנקס כח"ס שהיגר כבר בתרע"ע], ונכנס לחברה בית ישראל חסידי דסטאלין ולימים שימש כפרעזידענט של החברה [וכן חרות על מצבתו]. עלה ירושלימה וחזר אח"כ לארה"ב, ובסוף ימיו התגורר בויליאמסבורג. נלב"ע ה' תשרי תשי"א. ראה גם לעיל הערה 15.

32 הרה"ח ר' אשר אהרן ב"ר יונה מרדכי ז"ל. ש"ב של הגה"ח ר' אהרן ישעי' שפירא ז"ל. נולד בשנת תרל"ה, היגר לארה"ב בתרס"ו. נלב"ע ער"ח אלול תש"ז ונטמן בחלקת חברה בית אהרן חסידי קארלין בבית העלמין וושינגטון בברוקלין.

33 הרה"ח הישיש ר' שלמה זלמן בהרה"ח ר' דוד זעליג טעננבוים ז"ל נולד בקוברין בשנת תרכ"ה ובילדותו זכה לראות את אדמו"ר הזקן זי"ע. היגר לארה"ב בתר"פ והתגורר במורד המזרחי, ובסוף ימיו התגורר בויליאמסבורג אצל חתנו ש"ב הר"ר יצחק טעננבוים ז"ל. נלב"ע כ"ט תשרי תשי"ג ונטמן בחלקת חברה באו"י במונטפיורי.



גרשון מרדכי ב"ר יצחק אייזיק הלוי<sup>34</sup>  
 פנחס ב"ר שלמה פאזארניק<sup>35</sup>  
 מרדכי ב"ר שמואל אלפערין<sup>36</sup>  
 יצחק ב"ר אברהם ז"ל טענענבוים<sup>37</sup>  
 משה ב"ר צבי ראזנישיין<sup>38</sup>  
 יצחק ראזענבערג<sup>39</sup>  
 יצחק בן חנה סלאווא וועבער<sup>40</sup>  
 אברהם ב"ר יצחק דוד דאוינסקי המכונה פיינמאן<sup>41</sup>  
 יהושע יצחק הלוי לעוויטש בן ר' אהרן לייב הלוי .... מבריסק<sup>42</sup>  
 שמעון ב"ר משה צבי ברינבערג מפאהאסט גאגאסענדסקי?<sup>43</sup>  
 יצחק בנימין ב"ר יעקב ז"ל גלאטצער<sup>44</sup>

- 34 הרה"ח ר' גרשון מרדכי בהרה"ח ר' יצחק אייזיק הלוי גלויברמן ז"ל, נולד בפיעטריקוב בשנת תרל"א והיגר לארה"ב בתרע"ד, נכנס להחברה במוצ"ש קרח שנת תרע"ה, כחודש לפני התאחדות החברות. לימים עבר לגור בויליאמסבורג ובמסמכי בקשת אזרחות רשם את הכתובת שלו על כתובת של מרן אדמו"ר הרי"ח מדיטרויט. נפטר אדר"ח חשון שנת תש"א ונטמן בחלקת חברה באו"י במונטפיורי.
- 35 הרה"ח ר' פנחס ב"ר שלמה פאזארניק ז"ל נולד בסוויניצ'י שבוואהלין, היגר לארה"ב וקבע מושבו בניו יורק ונמנה בין עדת חסידי סטאלין דשם. לימים עבר לגור בעיר בולטימור במדינת מערילאנד, נלב"ע ונטמן שם.
- 36 הרה"ח ר' מרדכי ב"ר שמואל אלפערין ז"ל מבליהוש. אביו ר' שמואל היה חתן הרה"ח ר' נטע גלויברמן מבליהוש ז"ל, שהיה מהחסידים המקורבים ביותר לאדמו"ר הזקן זיע"א. ר' מרדכי היגר לארה"ב בשנת תרע"א בהיותו עדיין בחור. חסיד ותיק ונלהב לכל דבר שבקדושה, לימים כיהן כגבאי המעמדות בחצר מרן הרי"ח זיע"א בויליאמסבורג וכן אצל מרן אדמו"ר זיע"א. נלב"ע ט"ו תשרי, יום טוב ראשון של חג הסוכות תשי"ד, ונטמן בחלקת בית יעקב חסידי סטאלין סמוך להרבנית הצוה"ח מרת חנה חיה ע"ה.
- 37 הרה"ח ר' יצחק ב"ר אברהם [חיים] טענענבוים ז"ל, חתן ש"ב הרה"ח ר' זלמן טענבוים ז"ל, נולד בשנת תרל"ח, היגר לארה"ב בתרע"ג. לימים התגורר בויליאמסבורג ושימש כשמש וגבאי בביהכנ"ס בית יעקב דחסידי סטאלין גם בימי מרן אדמו"ר זיע"א. נלב"ע ב' סיון תשט"ו ונטמן בחלקת חברה באו"י במונטפיורי.
- 38 הרה"ח ר' משה ב"ר צבי ראזנישיין ז"ל נולד באנטיפולי בשנת תרכ"ה והיגר לארה"ב בתרע"ב. נלב"ע ג' ניסן תש"א ונטמן בחלקת חברה בית אהרן חסידי קארלין בבית העלמין וושינגטון בברוקלין.
- 39 הרה"ח ר' יצחק ב"ר מרדכי מאיר ראזענבערג ז"ל נולד בשנת תרי"ז והיגר לארה"ב בתרנ"ו. נלב"ע ב' כסלו תש"ב ונטמן בחלקת חברה באו"י במונטפיורי, באחוזה משפחתית מיוחדת שבתוך חלקת החברה.
- 40 הרה"ח ר' יצחק ב"ר יחזקאל וועבער ז"ל נולד בשנת תר"ח. לימים נתמנה כמזכיר החברה, נלב"ע אדר"ח אדר שני תרפ"ט, ונטמן בחלקת חברה בית אהרן חסידי קארלין בבית העלמין וושינגטון בברוקלין.
- 41 הרה"ח ר' אברהם מנחם נחום בהרה"ח ר' יצחק דוד דאוינסקי ז"ל המכונה פיינמאן, נולד בכפר דיווין בשנת תרכ"ח. אביו הרה"ח רי"ד היה גבאי מעמדות אצל אדמו"ר זיע"א [עלה ארצה ונטמן בביה"ח הישן בעיה"ק טבריא, ונמצא קברו ע"י הרה"ח ר' אברהם אביש שור הי"ו]. אחיו של ר' אברהם, היה הרה"ח המפורסם ר' יהושע דאוינסקי ז"ל, מגדולי המקורבים אל מרן אור ישראל זיע"א. [אף הוא היגר לארה"ב אחרי פטירת מרן אדמו"ר אור ישראל זיע"א]. ר' אברהם נלב"ע כ"ט חשון תש"ג, ונטמן בקרב משפחתו בבית העלמין מונטיפיורי החדש.
- 42 הרה"ח ר' יהושע יצחק ב"ר אהרן יהודה ליב הלוי לעוויטש ז"ל. נולד בבריסק בשנת תרל"ד והיגר לארה"ב בתרס"ד. ר' יהושע יצחק היה גבאי המעמדות בארה"ב, עוד בחיי מרן אדמו"ר אור ישראל זיע"א. אי"ה בהזדמנות נייחד הדיבור אודות חסיד חשוב זה. נלב"ע כ"ט כסליו תרצ"ג ונטמן בחלקת חברה באו"י במונטפיורי.
- 43 הרה"ח ר' שמעון ב"ר משה צבי ברינבערג ז"ל נולד בכפר מוטולה ליד פינסק בשנת תרי"ח והיגר לארה"ב בתרמ"ח. גם נסע בתרפ"ד לארץ ישראל וייתכן שנלב"ע שם. תאריך פטירתו ומקום קבורתו לא נודע לנו.
- 44 הרה"ח ר' יצחק בנימין ב"ר יעקב גלאטצער ז"ל נולד בשנת תרכ"ו והיגר לארה"ב בתרנ"א. שימש כפרעזידענט של החברה לכמה שנים בחברה בית אהרן חסידי קארלין וגם לאחר שנתאחדו החברות שימש כפרעזידענט של חברה בית אהרן וישראל חסידי סטאלין. נלב"ע ביום ב' דר"ה תרצ"ד ונטמן בחלקת חברה בית אהרן חסידי קארלין בבית העלמין וושינגטון בברוקלין.



*Cong. Beth Aaron Israel Chasidai Staten*  
48 ORCHARD ST., N. Y.

תברה פית אהרן וישראל חסיד סטאלין

48 ארמשהארד סטור'ט

192

פּוֹיָאָרְק,

2. ה'תשנ"ה 1/11

[illegible][illegible]

מכתב החסידים, חברי 'חברת בית אהרן' וישראל', אל מרן אדמו"ר הרי"ח זיע"א, מיום כ"א חשוון תרפ"ג



פיתוחי חותם 'חברה בית אהרן חסידים דקארלין' עם תאריך הקמת החברה 29 מאי 1889 (כח אייר תרמ"ט)

מרדכי ב"ר שלמה ז"ל [...]טוראק?  
משולם זוסיא ב"ר שלמה צבי הכהן מפוטריקאו<sup>45</sup>  
נאום יעקב חיים ב"ר יצחק זאב הלוי ז"ל<sup>46</sup>  
פרעזידענט של חברה בית אהרן וישראל חסידי סטאלין

## הכנות מעשיות לנסיעה

מיד לאחר שנתקבלה הסכמתו של מרן הרי"ח - כנראה עם הגעת מכתב קדשו ששלח בשלהי תשרי אל החסידים - החלו הללו בהכנות מעשיות לסדר את המסמכים הנדרשים כדי לקבל פני צדיק בכבוד הראוי.

שרד מסמך ממשלתי שמתעד את בקשת החסידים מהשלטונות להכיר במרן הרי"ח זיע"א כמי שבא לכהן פאר כמנהיג קהילתם. המסמך - שנערך ככל הנראה לשם השגת ויזות - הוגש לממשל העיר ניו יארק וכן לקונסול הפולני ביום ח' כסלו תרפ"ג, ומובא כאן בתרגום חופשי:

### החלטה

קהילת חברה בית אהרן וישראל חסידי סטאלין ניו יארק, ארה"ב, קהילה דתית, אגודה רשמית עפ"י חוקי מדינת ניו יארק, באסיפה מיוחדת שנערכה בבית הכנסת שלהם אשר ב-48 אורטשרד סטריט, ניו יארק, ביום 27 לאוגוסט, 1922, הפרעזידענט מר יעקב פרידמאן יושב בראש ובנוכחות כל הקהל, נידונה ההחלטה דלהלן והוסכמה על ידיהם פה אחד.

בהיות וברצון קהילתינו להעמיד עלינו רבי ואדמו"ר, שישגיח וינהיג את החברה וצרכיה, הן בענייני הדת, והן בענייני צדקה וחינוך.

ובהיות והרב יעקב פערלאו, המתגורר כעת בסטאלין, פארויאט - [מחוז] לונינעץ, פולין, הוא בנו של אביו הנערץ, והוא בעצמו תלמיד חכם גדול מאוד ואיש מושלם במידות, אי לכך מצאנוהו כנבחר המועדף על חברי חברתנו.

התקבלה ההחלטה, לשגר הזמנה אל הרב פערלאו שיקבל עליו עול הרבנות והנהגה הרוחנית של קהילתינו. עוד הוחלט לשלוח הודעה תיכף ומיד אל הרב פערלאו עם דרישת שלומים ואיחולים מאת קהילתינו וברכותינו להצלחה במשרתו.

וגם רצון כל החברה שאשתו של הרב פערלאו, מרת חנה חיה פערלאו, תצטרף אליו ושתיישבו בארה"ב בדרך קבע.

עוד הוחלט שקומיטע [וועד] מטעם החברה יפגוש את הרב והרבנית פערלאו מיד עם כואם לארה"ב, ואז יוכתר הרב לכהן במשרתו עם כל הכבוד הראוי, כרב ואדמו"ר של חברה בית אהרן וישראל חסידי סטאלין בעיר ניו יארק.

כעדות להצהרת והחלטת החברה, יחתמו הפרעזידענט והמזכיר ובחותם הרשמי של החברה.

(מקום החותם) חברה בית אהרן וישראל חסידי סטאלין

Chevra Beth Aron W.Israel CHASIDI STOLIN

יעקב [חיים] פרידמאן, פרעזידענט פראנק [ישראל אפרים] גראבלאווסקי,<sup>47</sup> מזכיר

45 הרה"ח ר' משולם זוסיא ב"ר שלמה צבי הכהן קאפלאן מפעטריקאו נלב"ע י"ז בתשרי שנת תרפ"ו ונטמן בחלקת חברה באו"י במונטיפיורי.

46 הרה"ח ר' יעקב חיים ב"ר יצחק זאב הלוי פרידמאן ז"ל נולד בשנת תרכ"ח לערך, נלב"ע כ' תשרי תרצ"א ונטמן בחלקת חברה בית ישראל חסידים מסטאלין במט. ציון, ניו יורק.

עם סידור המסמכים הנחוצים, ומיד לאחר שהגיעו אל מרן הרי"ח זיע"א בסטאלין, השיב מרן זיע"א לחסידים ביום כ' טבת תרפ"ג, במכתב קודש בו הוא מודיע להם שהמסמכים התקבלו לנכון, וכי הוא מתעתד להכין את הפאספארטן והוויזע לקראת הנסיעה. במכתב קדשו מבטיח מרן אדמו"ר הרי"ח זיע"א להודיע לחסידים את יום הפלגתו: "ביום עלותינו לספינה אי"ה אודיע ע"י ט"ג כמבוקשם..."

בעזהשי"ת יום ב' פ' שמות, שנת תרפ"ג

החזה"ש וכת"ס לכבוד אנ"ש וידידיו הנכבדים אשר באמעריקא ד' עליהם יחי' ב"ה בעד החזה"ש השוכן אתנו כה לחי. הנני להודיעם כי קיבלתי הניירות והמכתב מהפרעזידענט נ"י<sup>47</sup> ביום ג' שבוע העברה, והיום קיבלתי מכתב מ"פובלוס נאציאנאל באנק" מווארשא כי נתקבל שם עבורי הסך ששה מאות דאלער והנה אני יתחיל אי"ה לעשות הפאספארטען וכשנקבל אי"ה הוויזע אודיע לכם ע"י ט"ג וגם ביום עלותינו לספינה אי"ה אודיע ע"י ט"ג כמבוקשם. והשי"ת ישלם פעלם ויצליח כל מעשה ידיהם בשפע ברכה והצלחה ובכל מילי דמיטב כחפץ הדושה"ט והמעטיר בעדם לטובה בתר"י יעקב בהרב מוהר"ר ישראל זצ"ל

עש' תמי' לי מדוע לא נזכרה רעיתי תחי' בהאפידייוויטס [תצהירים] כי ראיתי באפידייוויטס של אחרים נכתב שם הבעל ואשתו עם שנותיהם.

## לקראת הנסיעה

באמצע חודש שבט תרפ"ג, לאחר קשיים מרובים עם "חקירות ודרישות רבות וגם כסף הרבה", באו הדרכונים לשלבי הגמר, וכפי שמרן אדמו"ר הרי"ח זיע"א מבשר לחסידים במכתב קודש מיום חמשה עשר בשבט תרפ"ג:

בעזהשי"ת יום ה' פ' בשלח [תרפ"ג]

שלום וכת"ס לכבוד אנ"ש הנכבדים הנעלים אשר באמעריקא ד' עליהם יחי' אחדשה"ט. הנני להודיעם כי הפאספארטען יגמרו באלו הימים אי"ה כי אצלינו הולך הדבר באריכות זמן ובקושי אחר חקירות ודרישות רבות וגם כסף הרבה. ובכלל היוקר מתגבר בכל יום ומוכרחים אנחנו ג"כ לעשות הלבשה מעט וגם כרטיסי הספינה עולים לארבע מאות דאלארים ע"כ אני מוכרח לבקשם שישלחו עוד ע"י טעלעגראף על אותה הבאנק ששלחתם כבר השש מאות דאלארים.

והנני דושו"ט ומברכם בכט"ס

יעקב בהרב מוהר"ר ישראל זצ"ל

בינתיים עלה ובא חג הפסח, שעייכב את יציאתו של מרן הרי"ח זיע"א מעירו סטאלין. קשיי התקשורת של הימים ההם, כשטלגרמות ומכתבים שנשלחו מהתם להתם לא הגיעו במועד למענם, גרמו לחשש ולאי-הבנה. החסידים באמריקה הריצו שוב - בעיצומו של חול המועד

47 הרה"ח ר' ישראל אפרים ב"ר זלמן גראבלאווסקי ז"ל נולד בהורידעץ בשנת תרכ"ג והיגר לארה"ב בשנת תרנ"א. מדברי ימי החברה - כפי המשתקף מתוך הפנקסים - נראה שהיה מנכבדי הקהל ואיש אמיד ובעל צדקה וחסד. נלב"ע ר' אייר תש"א ונטמן בחלקת חברה בית ישראל חסידים מסטאלין במט. ציון, ניו יורק.

48 הכוונה למסמך הממשלתי המופיע לעיל, בחתימת הפרזידנט של החברה ר' יעקב חיים פרידמן.

בעזה"ש"ת יום ח' ע' תשס"ג שנת עתר

פלך מינסק.



יחזקאל בן בוזי

Адресъ для писемъ и телегр.: **ПЕРМОВЪ, СТОЛАНЪ.**

פסח תרפ"ג - מכתב אל מרן אדמו"ר הרי"ח זיע"א, לברר אודות ההכנות לנסיעה למחנם. המכתב הגיע לתעודתו רק באמצע חודש אייר.

מתוך חילופי הדברים נראה כי הויזה לרבנית הצוה"ח ע"ה נתקלה בקשיים. רק לקראת חודש סיון, ביום כ"ז אייר תרפ"ג, שולח מרן הרי"ח זיע"א מכתב קודש בו הוא מציין כי הכל מוכן לנסיעה, וכי לאחר חג השבועות עתיד הוא לצאת לדרכו מסטאלין אל מחוז חפצו - קהל החסידים אשר באמריקה:

בעזהשי"ת יום א' פ' במדבר [תרפ"ג]

לכבוד אנ"ש הנכבדים אשר בנויארק ד' עליהם יחי'

אחדשה"ט אף שכתבתי לכם מכתב על אדרעס של ר' [אפרים] אהרן טאנצמאן נ"י אך מחמת חליפת מעונו והשתנות אדרסתו<sup>49</sup> ע"כ ליתר בטחון אני כותב עוד הפעם על אדרעס של ביהכ"נ.

מכתבכם מג' דחומ"פ נכון קיבלתי ביום ה' פ' אחמ"ק ופליאה בעיני שלא קיבלתם הט"ג שלי, אני שלחתי על אדרעס של בהכ"נ שלנו. תיכף אחר קבלת מכתבם שאלנו אצל הקאנסול אם קבל רשיון מוואשינגטון לתת הוויזע לרעיתי תחי' והשיב שאם יקבל יודיע לנו ע"י הבידואר לסטאלין. ובשבוע העברה קבלה מכתב דרישה כזה מהקאנסול לבוא לווארשא לקבל הוויזע ותיכף נסעה לשם וקיבלה הוויזע ב"ה. ועתה על חג השבועות הבע"ל אין באפשרות להגיע אליכם ע"כ אי"ה תיכף אחר שבועות נסע אי"ה ואתן לכם בל"ג ט"ג ביום נסיעתי מווארשא וגם ט"ג ביום עלייתנו על הספינה אי"ה כדרישתם. בדבר המעות ששלחתם הנה עד עתה לא קבלתם ע"כ אעשה עוד חו"ד בהקאנטור בווארשא אודות זה. בדבר דירה למעננו, אם באפשרות שיהי' קרוב לביה"כ שלנו<sup>50</sup> מה טוב הי'.

והנני דושו"ט ומברכם בכה"ט

יעקב בהרב מוהר"ר ישראל זצ"ל

## הנסיעה וקבלת הפנים

אחר חג השבועות החלו בביתו של מרן אדמו"ר הרי"ח זיע"א לארוז את החפצים ואת המשא הכבד לקראת הנסיעה לארה"ב. מסטאלין יצאו בנסיעה דרך וורשא שבפולין, לכיוון המבורג שבגרמניה, שם היה נמל המוצא. ביום שלישי פר' בלק<sup>51</sup> יום שהוכפל בו כי טוב, י"ב תמוז תרפ"ג<sup>52</sup>, הפליגה אניית 'לאקוניה' מהמבורג לסאוטהאמפטאן שבאנגליה, ומשם המשיכה האניה לניו יארק בהפלגה ישירה וארוכה דרך האוקיינוס האטלנטי.

49 הרה"ח ר' אפרים אהרן טאנצמאן ז"ל העתיק באותם הימים את דירתו ממורד המזרחי של מנהטן אל עבר הנהר, אל שכונת וויליאמסבורג שבברוקלין, שם כבר התגורר חתנו הרה"ח ר' ניסן פילטשיק ז"ל. (בתקופת השנים בהם הגיע אדמו"ר הרי"ח זיע"א לארה"ב כבר החלו רבים מיהודי ניו יורק לעבור ממנהטן לברוקלין, שם היו תנאי הדיוור סבירים יותר).

50 כוונת מרן זיע"א בזה לביהכנ"ס במורד המזרחי, אורטשרד 48. כאשר הגיע מרן זיע"א לניו יורק שלח מכתבי ק' מכתובת Henry St 213, די רחוק מבית הכנסת. לאחר כמה חודשים עבר מרן זיע"א לווייליאמסבורג ושם קנו עבורו בית דירה ומגרש על ידו והקימו ביהכנ"ס חדש עבורו במגרש שליד הבית.

51 ארכה להם הדרך מסטאלין עד למדינת גרמניה אבל לא נודעו לנו פרטי הנסיעה.

52 עפ"י רשימת המפליגים מהמבורג. (Hamburg Passenger List, Perlow Jakob, Perlow Chana).



Zuname		Vorname	Geschlecht	Alter	Geboren in	Bisheriger Wohnort	Staatsangehörigkeit	Beruf	Ziel der Rückwanderung Heimatsort und Staat
Umigo	Ham	33	M	33	Sancti Spiritus	Sancti Spiritus	?		New York
"	Nate	9 1/2	M	9 1/2	"	"	"		"
"	Charles	8 1/2	M	8 1/2	"	"	"		"
Perlow	Sakob	35	M	35	Warschau	Polen	Polen		Warschau
"	Chava	34	F	34	"	"	"		"
Sutemitz	Gurion	34	M	34	Podolensk	Russland	Russland		Podolensk
Pauer	Anton	42	M	42	Podolensk	Russland	Russland		Podolensk

**דשימת נוסעי הספינה שהפליגו מנמל המבורג**

שמותיהם של מרן הרי"ח והרבנית מופיעים בשורה 4 ו51. רשום שמקום מגוריהם וורשה בפולין

Ticket Number.	NAMES OF PASSENGERS.	1st, 2nd, or 3rd.	Passengers have contracted to land.	Accompanied by husband or wife.		Not accompanied by husband or wife.		Children between 1 and 12.		Infants.	Country or Place of Birth of Citizen or Subject.	Port.	Steamship Line.
				Male.	Female.	Male.	Female.	Male.	Female.				
✓ 56090	EVAN <sup>3</sup> McDuck	1	"			36					Holland	HARWICH	L.N.E.
✓ 81888	WASERMAN <sup>2</sup> Suzer	1	"	30							Russia	HULL	WILSON
✓	Sara	1	"		28						"	✓	✓
✓ 95893	GUSTAVSON <sup>2</sup> Gustaf	1	"			38					Sweden	LONDON	B.N.
✓ 95892	JONSSON <sup>2</sup> Arthur	1	"			32					"	✓	✓
✓ 95901	KARLIN <sup>2</sup> Armand	1	"					22			"	✓	✓
✓ 95904	WIKLUND <sup>2</sup> John	1	"			46					"	✓	✓
✓ 94436	CHRISTIANSEN <sup>2</sup> Anna	1	"	25							Denmark	HARWICH	UNITED SHIPPING
✓	Seller	1	"		34						"	✓	✓
✓ 93551	FERLOW <sup>2</sup> Jacob	1	"	35							"		
	Chana	1	"		34						Russia		

**רשימת הנוסעים מנמל סאוטהאמפטון**

ההשמות מופיעים בשורות 10-11, אבל סומן שם שלא עלו על הספינה שם כי כבר עלו בהמבורג

[illegible]

רשימת הנוסעים שהגיעו לחוף ניו יורק

שמותיהם של רבינו והרבנית בשורה 16<sup>17</sup>. (רשמו שם של אח במקום המוצא שלהם, פיליפ פערלאוו)

[illegible]

המשך הרשימה, רשום שאיש הקשר של רבינו בארה"ב ומקום היעד שלו הוא "אהרן סאוזמן" ברחוב ורודני 163 כנראה טעות וצ"ל [אפרים] אהרן טאנצמן

כעבור אחד עשר יום מאז יציאתם מהמבורג, באה הנסיעה לקצה, וביום השבת, כ"ג תמוז תרפ"ג, עגנה האוניה בחוף המורד המערבי של מנהטן שבניו יארק. ויהי כשמוע חסידי סטאלין כי מחמד עינם, פרי עץ חיים, אשר אמרו בצילו נחיה בגויים, הגיע אליהם לשכון כבוד בארצם, ששו ועלו על הבשורה הטובה והמשמחת.

החסידים, וביניהם הוועד הנזכר שנמנה להכתיר את מרן הרי"ח עליהם מיד בהגיעו לארה"ב, התפללו מנחה של שבת בזמן מוקדם מהרגיל, ולאחר מכן צעדו בקול רנה והמון חוגג מבית הכנסת שבמורד המזרחי אל עבר המורד המערבי, לקבל פני רבם ברגל.

חסידים מספרים כי במשך שעת רעוא דרעוין, עמד מרן אדמו"ר הרי"ח זיע"א על סיפון האוניה, והחסידים הצוהלים מלאי חדות ה', רקדו במחולות כנגדו על הרציף כשהם משוררים בניגון טאנץ עליו, כשתוכם וברם רצוף אהבה וחייבת הקודש אל רבם ומאורם זיע"א.

עם צאת השבת עלה ובא מרן אדמו"ר הרי"ח זיע"א מן הספינה, ואתו עמו הרבנית הצוה"ח מרת חנה חיה ע"ה, לקול צהלה ורנה של החסידים, ונתקבל "בזרועות פתוחות אהבה", כלשון קדשו במכתב לאנ"ש החסידים בטבריא בשנת תרפ"ד<sup>53</sup>.

עם הגעת מרן אדמו"ר הרי"ח זיע"א לחופי אמריקה נפתח פרק חדש בדברי ימי סטאלין קארלין בארה"ב. במשך כעשרים ושתיים שנה החיה ברוחו הקדושה את החסידים, קיבץ וריבץ פעלים הרבה, ונודע במעשי החסד המופלאים שיצאו מתחת ידיו, וממנו תוצאות חיים לשמירת גחלת סטאלין קארלין על אדמת אמריקה עד היום הזה.



תפילתנו כי חפץ ד' בידנו יצלח להרחיב בעז"ה בעתיד על ראשית ההגירה, והתיסדות הקהילות לחסידי קארלין סטאלין ועל מצב החסידים בארה"ב בכל מושבותיהם עד לבואו של מרן הרי"ח זיע"א. כן נקווה לסקור את דברי ימי מרן זיע"א מיום בואו לארה"ב להחיות עם רב<sup>54</sup>.

53 ברכת אהרן דף קס"ב: "ב"ה, לסדר כי תשא את ראש בני ישראל תרפ"ד, ניו יארק. החיים והשלום על ראשי אנשי שלומינו החסידים האהובים, דורשי הטוב תושבי עיה"ק טבריה ת"ו, יחיו חיי נחת. אחדשה"ט באה"ר, בטח כבר שמעו מביאתי לפה נויארק, וב"ה כי נתקבלנו בפה מאנ"ש החסידים שיחיו בזרועות פתוחות אהבה, ומדוע המה טמנו ידם מלבוא אלי בכתובים?...".

54 כאן אתנו מקום להודות לכל העוזרים והמסייעים שהיו לנו לעיניים בעבודתנו ובפרט למכון בית אהרן וישראל שהעבירו אלינו צילומי מסמכים מארכיון המכון. תהי משכורתם שלמה מאת ה'. כן נבקש מאת ציבור הקוראים שכל מי שבידו מידע או מסמך שיכול לשפוך אור על התקופה הנידונה, שיאות נא להודיע לנו על כך, וטוב עין הוא יבורך.