

ב"ה  
שנה לג  
גליון א (קצג)  
תשרי - חשון תשע"ח

# 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. 5370106 – 02 פקס. 7978992 – 053

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	כולל ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" – רמות, ירושלים
ישיבה גדולה "סטאלין קארלין" – ניו יארק	כולל ללימוד יו"ד "מתיבתא דרבי יוחנן" – טבריה
ישיבה גדולה "בית אהרן וישראל" – ביתר עילית	כולל ללימוד חו"מ "סטאלין קארלין" עיה"ק טבריה
ישיבה קטנה "זכרון אלימלך" – ירושלים	כולל ללימוד או"ח "קרלין סטולין" טבריה עילית
ישיבה קטנה "בית אשר" – רמות, ירושלים	כולל אברכים "סטאלין קארלין" – בני ברק
ישיבה קטנה "תפארת יוחנן" – ביתר עילית	כולל ללימוד או"ח "משנת דוד" – ביתר עילית
ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" – מודיעין עילית	כולל אברכים "נזר הוראה" – ביתר עילית
ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" – בני ברק	כולל ללימוד הוראה "כתר נחום שלמה" – ביתר עילית
ישיבת "אהבת אהרן" – בני ברק	כולל ללימוד או"ח "תפארת מרדכי" – ביתר עילית
ישיבה קטנה "תפארת יוחנן" – ניו יארק	כולל ללימוד או"ח "תפארת אהרן" – מודיעין עילית
כולל אברכים "בית אולפנא דרבינו יוחנן" – רמות, ירושלים	כולל להוראה "סטאלין קארלין" – מודיעין עילית
כולל אברכים "סטאלין קארלין" – ניו יארק	כולל ללימוד חו"מ "סטאלין קארלין" – מודיעין עילית
כולל ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" – ירושלים	כולל ללימוד ש"ס "אהל שלמה" – מודיעין עילית
כולל אברכים ללימוד בעיון "בית אהרן וישראל" – ירושלים	כולל ללימוד קדשים "סטאלין קארלין" – גבעת זאב
כולל אברכים ללימוד ש"ס "היכל רבינו יוחנן" – ירושלים	כולל נר ישראל – סטמפורד היל לונדון
כולל אברכים ללימוד יו"ד "סטאלין קארלין" – ירושלים	כולל "פרי הארץ" ע"י בית החיים העתיק – טבריה

## התוכן

עמוד	גנוזות
ה	הערות על מס' מנחות פרקים א-ו
יט	חידושים עמ"ס סוכה דף ז - י
כח	תשובה אודות חזקת רבי פנחס שלמה רייז'לס שו"ב קהילת לודביפול בדמי רח"ש עם מבוא והערות ע"י הרב משה שוחט בענין הנ"ל
לד	רבי יצחק שלמה יואל שרמן זצ"ל אב"ד ראונא (תר"ד - תרע"ד)
לו	רבי שמואל רוטנברג זצ"ל דומ"צ בראונא (תר"ד - תרע"ט)
לז	הרב יעקב וואלפין ר"מ בישיבת סטאלין קארלין בארא פארק, נ.י.
מא	הרב יוסף אלבוים כולל קדשים קארלין סטאלין, גבעת זאב
מד	הרב צבי כץ
מז	הרב שלום מזרחי
נז	משה דוב ברגמן ישיבת 'בית אהרן וישראל' רמות ירושת"ו
נט	שלמה זלמן קורנבליט ישיבת 'זכרון אלימלך' קרלין סטאלין, ירושת"ו
סג	הרב שלמה דוד קליין דומ"ץ בקהילת בעלזא לונדון מח"ס 'אוצר תשובות' 'אוצר טהרה'
עד	הרב יחיאל וידר רב ודומ"ץ בבי"ד קהילות יעקב ב"ב מח"ס 'שו"ת כטל אמרתי' 'בצדק ובמשפט'
פד	הרב שמואל דב גוטליב כולל 'תפארת אהרן' קארלין סטאלין, מודיעין עילית
צ	הרב יהושע שמעון הרצל ר"מ בישיבה לצעירים באיאן ביתר עילית
צד	הרב אליעזר פולק מח"ס פרי אליעזר
	חידושי תורה
	בענין חיוב הזכרת יעלה ויבוא בחולה שאוכל ביוה"כ
	בענין סמיכה בקרבן שותפים וסמיכת כהן גדול ביום הכיפורים
	חג האסיף לענין קביעת מעשר
	בענין ספק ספיקא שאינו שקול בדין אפקיענהו רבנן לקידושין מיניה
	בירור השיטות בגזל אתרוג יקר מחברו האם יכול לפטור נפשיה בהשבת אתרוג זול
	בירורי הלכה
	בירור דין טעימה בשבת ויו"ט לפני קריאת התורה בלא קידוש
	בדין אם מותר להוציא שופר ולולב לצורך נשים ביו"ט
	בחיוב מצות קידוש ביוהכ"פ שחל בשבת
	עובר לעשייתן בברכת שהחיינו דלולב
	הלכות והידורים בדיני תקיעת שופר

## לשון חכמים

ק"ג	הרב נתן בהגר"י קנמצקי ירושת"ו	הארון שבקודש הקדשים ב. היציאה למלחמה
קכד	הרב יצחק מתתיהו טננבוים קרלין סטולין, ירושת"ו	ענין שם של כ"ב בברכת כהנים
קכט	הרב ישראל דנדרוביץ ראש בית המדרש 'באר האבות' מח"ס 'הנחמדים מזהב', ערד	'גדולה תענית' צער הגוף או איבוד ממון - מה מהם קשה
קלד	הרב אברהם ישעיהו דיין צפת"ו	'וקווי ה' יחליפו כח' אופן הגיית מילת 'וקווי'

## מנהגי ישראל

קמה	הרב יצחק יהושע שור מכון בית אהרן וישראל	מנהגי רבוה"ק מסטאלין קארלין לחודש אלול וירח האיתנים (טז)
-----	--	---

## הערות

קנה  
בענין מי שעקר בתוך סעודתו לפני ברכת המזון למקום אחר - הרב יעקב חנוך הכהן שבדרון, רב ומו"צ בקרלין סטולין ירושת"ו, ר"כ משנת דוד קרלין סטולין, ביתר עילית / סיכך לשם צל ונמלך עליה לעשותה בית אי פסול משום תעשה ולא מן העשוי - הרב חיים יצחק טרבילו, קרלין סטולין, ביתר עילית / בענין כיבוס לקטנים בשבוע שחל בו ת"ב - הרב יחיאל וידר, רב ומו"צ בבי"ד קהילות יעקב, ב"ב / אודות מים הנוטפים ממזגן בשבת - הרב אליהו נחומזון, גבעת זאב / בענין ברכת שנתן שבתות בסעודה שלישית - הרב יעקב קורנבליט, כולל משנת דוד, קארלין סטולין ביתר עילית / מילואים למאמר בענין מומר לע"ז פעם אחת ופעמיים והמסתעף - הרב שמעון רבינוביץ, כולל 'אוהל שלמה', קארלין סטולין, מודיעין עילית / בענין חיוב אמירת 'ויכולו' ביוה"כ שחל להיות בשבת - הרב משה דוד בריזל, כולל 'תפארת אהרן' קרלין סטולין, מודיעין עילית / הערות בפרק המניח - הרב משה נ. פרייז, ירושת"ו / בענין קנה עידיית לאחר שעת ההיזק קודם התשלומין - ישראל שפר, ישיבת בית אשר, קרלין סטולין, רמות ירושת"ו / הערות על שו"ת רבי יהודה מילר - הרב רפאל אהרן ברזובסקי, ירושת"ו

## תיקוני סופרים

קסה	הרב חיים יצחק טרבילו ר"מ בשיבת עמלה של תורה סטאלין קארלין, ביתר עילית	תיקוני הגהה בחי' הר"ן, נדרים ושאר מסכתות
-----	---	---

## כתבים

קעא	הרב אהרן הויזמן הרב יוסף שאול הויזמן סטאלין קארלין, לייקוואד, ניו ג'רזי	תולדות חסידי סטאלין קארלין בארה"ב (ג) איחוד החברות 'בית אהרן' ו'בית ישראל' בארה"ב לחברת 'בית אהרן וישראל' בשנת תרע"ה
קעט	הג"ל	השלמות לפרק על קורות רבוה"ק בימי מצוקה תחת השלטון הסובייטי

# גנוזות

## רבי יואל פירדא זצ"ל

כיהן כדיין בשנייטאך שבאשכנז בבית דינו של הרב דמתא רבי אברהם וואלרשטיין (בעל מאמר אברהם - פיורדא תקי"ז).

באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 567 נמצא כרך ובו מסכתות זבחים, מנחות ובכורות דפוס פרנקפורט דמיין תפ"א, מתוך הש"ס בו הגה ובגליונותיו מאות ציונים תיקונים וחידושים בכתב ידו.

בגליונות קפה, קפו, קפז וקצב, הדפסנו פרטים לתולדותיו, וצילום מכת"י, יחד עם הערותיו למס' זבחים ומס' בכורות. בגליון זה אנו מדפיסים את הערותיו בפרקים א-ו מסכת מנחות.

יצויין כי בש"ס דפוס פפד"מ לא נדפסו הגהות הב"ח ושיטמ"ק ומסורת הש"ס ולפעמים הגהותיו חופפות לדברי ספרים אלו.

ההערות והציונים נערכו ע"י הרב יעקב הכהן שבדרון מחשובי לומדי 'כולל קדשים' קרלין סטולין, גבעת זאב.

## הערות על מסכת מנחות (א)

### פרק ראשון - כל המנחות

דף ו:

תוס' ד"ה הואיל ואוקימנא רישא דלא כר' שמעון. \*תימה לרב אשי דריש פרקין דאתיא כר"ש מאי איבא למימר. נ"ב. ובע"ה יש ליישב, דרב אשי גופא יליף ממשנה יתירא דסיפא דרבי שמעון היא, ומדסיפא רבי שמעון רישא נמי רבי שמעון, ולכך מתרץ לעיל (:) קושיא דרבי שמעון אדרבי שמעון כאן מחבת לשום מרחשת כו', אף שדוחק הוא משום קושיא דרב אחא בריה דרבא כדאיתא לעיל (שם), מכל מקום ניחא ליה לתרץ הכי כדי לאוקמי רישא נמי כרבי שמעון כמו הסיפא. אבל אי לא תני משנה יתירא אחד מנחת חוטא כו', היה אוקמינן רישא נמי דלא כרבי שמעון כתיורי' רבה (ב:) או רבא (:) וכו', והוי אמרינן סיפא נמי דלא כרבי שמעון, וק"ל.<sup>1</sup>

ואין להקשות הא איתא לעיל (שם) טענה אחרת מה שלא אמר כרבה ורבא<sup>2</sup>, דיש לומר, דאי לא הוי טענה כלל על תירוץ רבה ורבא, ודאי היה מתרץ רב אשי נמי הכי, אף דסיפא כרבי שמעון ורישא דלא כרבי שמעון, כדי שלא לכנוס לדחק וקושי דרב אחא, אבל עכשיו שיש נמי קצת לתירוצם דוחק, ניחא ליה לתרץ בטעמיה כדי לאוקמי רישא נמי רבי שמעון כסיפא, וק"ל.

1 עיין צאן קדשים שתירץ כעין זה, ע"ש.

2 ואמאי לא אמר טענה זו, דהיינו כדי לאוקמי רישא נמי כרבי שמעון כמו הסיפא.

דף יא.

וזו היא עבודה קשה שבמקדש זהו ותנו לא והאיכא מליקה והאיכא חפינה אלא זו היא אחת \*מעבודות קשות שבמקדש. נ"ב. כתב הרמב"ם בפירוש המשניות (פ"א מ"ב) שנדחו דברי האומר שקמיצה הוא מן עבודות קשות.<sup>3</sup> ותמה עליו הר"ב ברמנורא (שם), שסוגיא דהכא לא משמע כן.<sup>4</sup>

וראיתי בפרק י"ז ממעשה הקרבנות הלכה י"ג, שהרב כסף משנה מיישב דעת הרמב"ם<sup>5</sup>, שסומך על מה שאמר רב פפא דהוא בתראה כדקמצי אינשי, וחולק על מה דאיתא בברייתא שקומץ בשלשה אצבעות לבד ושמוחק ושיש בה קושי, ולא קשה איך יחלוק רב פפא על הברייתא, דאיהו ידע דמשבשתא היא ולא מתניא בי ר' חייא ור' אושעיא, עכ"ל.

וכתב הרב לחם משנה (שם), ועדיין קשה מנ"ל להרמב"ם דרב פפא מדחי הברייתא, דהא יש לתרץ נמי דברי רב פפא להשוות כמו שתירצנו דברי רב[א]<sup>6</sup>, ולא חולק על הברייתא. לכך נראה לומר, דרבינו ז"ל אינו מפרש אלא להשוות כפירוש רש"י ז"ל (ד"ה להשוות), דמתרץ 'כדקמצי [אינשי]' דאמר רבא הוא להשוות, דודאי הלשון כדקמצי אינשי כל [ה]אצבעות משמע, אלא מפרש דהדר רבא ממה שאמר, וה"ק לא תימא כדקמצי אינשי אלא קומצים להשוות דווקא. וכיון שרב פפא חזר ואמר פשיטא לי כדקמצי אינשי, ידע ודאי דכן הוא, וברייתא משבשתא היא, עכ"ל.

ולי הקטן בע"ה נראה, מדאמר רב פפא הלשון מלא קומצו כדקמצי אינשי, ומפרש מה פירוש הקרא 'מלא קומצו', שלא כברייתא שמפרש מלא קומצו חופה ג' אצבעות.<sup>7</sup> ועוד, מדאמר רב פפא נמי מלא חפניו כדחפני אינשי כו', משמע דשווין הן, וכמו שמלא חפניו הוי

3 ז"ל שם: והנכון בסדר הקמיצה, והוא האמור בסוף בדברי התלמוד אמרם מלא קומצו כדקמצי אנשי מלא חפניו כדחפני אנשי, ונדחו דברי מי שאמר שהיא מעבודות קשות שבמקדש ושיש בה קושי ודקדוק מרובה. עכ"ל. וכונתו הוא לדברי רב פפא במסקנת הגמ' שאמר פשיטא לי מלא קומצו כדקמצי אינשי, והרמב"ם ס"ל דרב פפא חולק על סוגית הגמ' וסובר שהקמיצה נעשה עם ארבע אצבעות ולכן אינה עבודה קשה, וס"ל דהפ"י כדקמצי אינשי הוא כמו בהו"א בגמ' דאמר ליה אב"י לרבא כיצד קומצין ואמר ליה כדקמצי אינשי, ושם לכו"ע הפירוש הוא עם ארבע אצבעות, דהא ע"ז מקשינן בגמ' דנעשה רק עם שלשה אצבעות. אלא דהשתא למסקנת הגמ' פירש רש"י כדקמצי אינשי באופן אחר, והרמב"ם פירש כדקמצי אינשי האמור כאן כמו האמור לעיל דהיינו עם ארבע אצבעות. וכן פסק הרמב"ם בהל' מעשה הקרבנות (פי"ג ה"ג) וז"ל: כיצד קומצין מנחות הנקמצות, כדרך שקומץ כל האדם פושט אצבעותיו על פס ידו וקומץ.

4 ז"ל: ואני אומר, שאין פירוש כדקמצי אינשי אלא שמכניס צדי אצבעותיו בקמח ומכניס הקמח בצדי אצבעותיו לתוך ידו, אבל אינו נוטל קמח אלא מלא שלש אצבעותיו על פס ידו ולא יותר, וכדי שלא יהיה מבורץ ומבצבץ ויוצא, מוחק מלמטה באצבע קטנה ומלמעלה בגודל. ולא נדחו כלל דברי האומר שזו עבודה קשה מעבודות קשות שבמקדש, ושיטת הגמרא כדברי, וכן פירשה כל רבותי.

5 בכסף משנה שם בתחילת דבריו הביא דברי מהר"י קורקוס שנתקשה על דברי הרמב"ם, וז"ל: וכתב הר"י קורקוס ז"ל, יש לתמוה על רבינו שלא כתב ג' אצבעות וכתב כאשר קומץ אדם, כי לא נתבאר בגמרא כוונת לשון זה והוא הפך מסקנת הגמרא, גם יש לתמוה למה לא כתב שזו מעבודות הקשות שבמקדש, וראיתי שכתב בפרוש המשנה האמת בסדר הקמיצה והוא מה שלמדנו מהגמרא מה שאמר מלא קמצו כדקמצי אינשי ונדחו דברי האומר שהוא מהעבודות הקשות, עכ"ל, נראה שסמך על מה שאמר רב פפא בתר הכי פשיטא לי כדקמצי אינשי, וחולק על מ"ש בשלש אצבעות לבד ושמוחק ושיש בה קושי. ומ"מ איני יודע איך יחלוק רב פפא על הברייתא, ואיך נפסקו כרב פפא הפך הברייתא, עכ"ל.

6 כלומר תירוץ הגמ' לעיל דמה שאמר רבא כדקמצי אינשי היינו להשוות.

7 מתרץ בזה קושיית הלחם משנה על הכסף משנה מנ"ל להרמב"ם דרב פפא מדחי הברייתא.

מלא חפניו ממש<sup>8</sup>, דחפינה לא הוי לכולי עלמא מעבודות קשות<sup>9</sup>, דהיינו, מה דאיתא בגמרא דחפינה הוי מעבודות קשות היינו ביום הכיפורים לפני ולפנים כדאיתא ברש"י (ד"ה ובחפינה) ותוס' (ד"ה והא)<sup>10</sup>, וכמו כן הוי לרב פפא גבי קמיצה בכל אצבעותיו ולא הוי מעבודות קשות, זה נ"ל לדעת הרמב"ם, וכן משמע בהדיא לשונו בפירוש המשניות ובחיבורו, ע"ש, וק"ל.

דף יב:

רש"י ד"ה עד שיקמיר את כולו. בא"ד ואי קשיא תנא\* דידן אמאי תנא להקמיר מקומצה למחר וכו'. נ"ב. עיין בברכת הובח<sup>11</sup> ובצאן קדשים.<sup>12</sup>

### פרק שני - הקומץ את המנחה

דף מז:

גמ' אמר להן אף אני לא אמרתי אלא בבאין עם הובח אמרו לו\* אפשר לשנותו לזבח אחר אמר רבא וכו'. נ"ב. ראיתי בגמרא ישנים דלא גרים 'אמרו לו', ובכן הקשה הגמרא 'אפשר לשנותו' ושייך שפיר אמר רבא כו'. אבל לפי דגרים 'אמרו לו' וכן איתא ברש"י (ד"ה אמרו) וכן איתא בתוספתא שהביאו תוס' (ד"ה אפשר), איכא למידק אם רבנן הקשו לרבי מאיר היאך שייך אמר רבא.

ובע"ה נראה ליישב, דאיתא לקמן דף ע"ט (ע"א) אמר זעירי אין נסכים מתקדשין אלא בשחיטת הובח, ופירש רש"י (ד"ה אלא) אע"פ שניתנו בכלי שרת ויכול לשנותו כו', ע"ש. וכתבו תוס' הכא (ד"ה אפשר) דזעירי אליבא דרבי מאיר אתיא, דלרבנן אפשר לשנותן אפילו לאחר שחיטה. ובוה מיושב, דלכאורה הוי אמרינן האי ד[סמך] רבי מאיר דאין צריך להשיב, כיון דכבר [אמר] מילתיה בטעמו, דאמר במתניתין משקדשו בכלי דהיינו שבאים עם הובח כדאיתא בתוס' (סו), והיינו נמי כיון דקדשו בכלי אין רשאי לשנותן לזבח אחר, ואם כן יהא דברי זעירי דלא כמאן לא כרבנן ולא כרבי מאיר, ולכך אמר רבא קסבר רבי מאיר הוקבעו בשחיטה כלחמי תודה ולא הוקבע בנתינת כלי שרת, ודעת רבא כדעת זעירי, וק"ל.

דף מז.

גמ' וחכמים אומרים אין בו כרת עד שיפגל בכל המתיר קתני\* מיהא נתן את הקומץ במחשבה ואת הלכונה בשתיקה ופליגי וכו'. נ"ב. איכא למידק, היה [לו] להקשות ממתניתין

8 כלומר דהחפינה היתה בכל ידו ולא רק בג' אצבעות.

9 כונתו לחפינה הראשונה שהיתה בעזרה, כמבואר ביומא (מז). שהוציאו לו את המחתה בה היתה מונחת הקטורת מלשכת בית אבטיס לעזרה, וחפן הכהן הגדול מלא חפניו מן המחתה, ונתן לתוך הכף. וחפינה זו לא היתה עבודה קשה.

10 והיינו החפינה השניה שהיתה בין הבדים לפני ולפנים שהיה מערה את הקטורה מהכף חזרה לתוך מלא חפניו. ומזה דרך חפינה שניה היתה עבודה קשה ולא הראשונה, מוכיח שהחפינה היתה בכל ידו ולא רק בג' אצבעות, והקושי שבעבודה זו היתה רק מפני החזרת הקטורת מהכף לתוך ידו. דאם החפינה היתה רק בג' אצבעות, והקושי הוא מפני שהיא בג' אצבעות, א"כ נמצא שגם החפינה הראשונה היתה עבודה קשה.

11 שגרס כגירסא שלפנינו, וכתב דמה שכתב רש"י תנא דידן רוצה לומר רבי חייא בברייתא, וכן מוכרחים לומר לפי גירסא זו, שהרי התנא של המשנה אינה כשיטת ר"א, ואין מקום להקשות שאינה מתיישבת עם שיטת ר"א. אלא דלגירסא זו תמוה לשון רש"י 'תנא דידן'.

12 הצ"ק הגיה בדברי רש"י, וז"ל: ואי קשיא תנא דידן אמאי 'תני או כזית' מקומצה למחר הא לר"א לא הויא הקטרה, 'תנא דידן כת"ק דר"א ס"ל'. הס"ד. ומ"ו הברכת הובח מגיה כגירסא שלפנינו וקשה להולמו.

דתני פיגל בקומץ ולא בלבונה דמשמע בלבונה שאחר הקמרת קומץ, וכי תימא בלבונה הקודם אם כן קשה נמי היינו קמייטא היינו בתרייתא.

ובע"ה יש לומר, דתוס' כתבו ד"ה קתני מיהא כו', הוי מצי לשנויי שפירש בהדיא כו'. ובכן לא מצי להקשות ממתניתין, דיש לומר דמירי שפירש בהדיא שאינו עושה על דעת ראשונה, אבל בברייתא דתני בהדיא הלבונה בשתיקה פריך שפיר<sup>13</sup>, וק"ל.

גמ' ועוד התניא אחר\* כך תרגמה רב חנינא בשתי דיעות. נ"ב. רוצה לומר, התניא הלבונה בשתיקה אחר קומץ במחשבה<sup>14</sup>, משמע דאחר שקמץ במחשבה היה הלבונה בשתיקה. אבל ראיתי דאיתא דף מ"ב (ע"ב) בזכחים והתניא 'ואחר כך', ומדקאמר 'ואחר כך' אי אפשר לפרש הכי<sup>15</sup>, ולכך פירש רש"י שם (ד"ה ועוד) והתניא בברייתא אחריתא ואחר כך כו', ע"ש, וק"ל.

דף זו:

גמ' והא בין בין קתני קשיא. נ"ב. והא בין בין קתני קשיא. פסק הרמב"ם (פסולי המוקדשין פט"ז ה"ז) כשמואל<sup>16</sup>, וכתב המשנה למלך (שם) משום דדברי רב קאי בקושיא. וקשה לי הא איתא בגמרא (לעיל ע"א) הניחא למאן דאמר אפילו בדמו של פר, וזהו דעת ריש לקיש ביומא (מט: [ו] עוד כמה אמוראים דסברי הכי, ופסק הרמב"ם בעבודת יום הכיפורים (פ"ה ה"ג) כמותם, ואם כן דברי רב אין בקושיא, דאיכא לאוקמי בשתי דיעות. עוד קשה, אמאי אמר הגמרא קשיא, הא איכא לתרץ דברי רב שפירש בהדיא שאינו עושה על דעת ראשונה, כמו שכתבו תוספות (לעיל ע"א ד"ה קתני) הוי מצי לשנויי כו'.

ובע"ה יש לומר, דלפי מסקנא דאמר הא בין בין קתני, הני שני תירוצים נמי מוקשה, דמדקאמר בין בראשונה בין בשניה כו' משמע דשון הן, וכשם שאם היה מחשבה בשלישית פליגי אף אם היה ראשונה ושניה בשתיקה ובכנה אחד, כך אם היה המחשבה בראשונה מיירי נמי הכי, וק"ל.

עוד אפשר לי לומר, הא דאמר הגמרא קשיא קאי על דברי רב אשי שתירוצו קשיא<sup>17</sup>, אבל דברי רב עצמו אכתי יש לתרץ כנ"ל, ומה שלא פסק הרמב"ם כרב, משום דלדברי שמואל יובן המשנה והברייתות כפשוטן ולרב צריכין לדחוק<sup>18</sup>, וק"ל.

דף זו:

גמ' דברי הכל קסבר דרך הקמרה בכך בכך ואין דרך אכילה בכך. נ"ב. קסבר אין דרך אכילה בכך אבל דרך הקמרה בכך. כן צ"ל לרש"י ז"ל.<sup>19</sup>

13 וכן תירצו החק נתן (ד"ה קתני) והשפת אמת (ד"ה ב' תשובות). אמנם צ"ע קצת, דא"כ אמאי מקשה לקמן מפר יוה"כ כיון דכבר ידע סברא זו דאפשר לדחויי הכי כמש"כ בתוס' הנ"ל.

14 כלומר שאין כונת הגמ' לומר שגורסים בברייתא את התיבות 'ואחר כך', אלא הראיה הוא רק מסדר הדברים בברייתא דתניא קמיצה בראשונה ולבונה בשניה.

15 מזה שנכתב ואח"כ בוי"ו משמע דגרסינן בברייתא תיבות 'ואחר כך'.

16 שאין אומרים כל העושה על דעת הראשונה הוא עושה.

17 דמלשון 'בין בין' משמע שפיגל רק באחת, ולא כרב אשי שתירץ שפיגל בראשונה ובשניה ובשלישית. כאחת משני התירוצים הנ"ל, ודוחק הוא ליישב 'באוקימתא' דמירי בשתי דעות או בפירש בהדיא שאינו עושה על דעת ראשונה.

19 וראה שיטה מקובצת (אות כו) טהרת הקודש, וצאן קדשים מה שהגיהו בדברי רש"י, ומבואר שגירסת רש"י בגמ' היא כמש"כ רבינו.



## פרק שלישי - הקומץ רבה

דף יט:

גמ' (גרש ושמן מעכבין ואין דבר אחר מעכב) גופא אמר רב וכו'. נ"ב. בצאן קדשים מוחק זה, וכן משמע ברש"י (לעיל ע"א ד"ה ושאני) ותוספות (ד"ה ושאני).<sup>20</sup>

דף כא:

גמ' חולין פשיטא מאי בעו התם. נ"ב. חולין מאי בעו התם, הקשה המשנה למלך (מעילה פ"ח ה"ו) לימא אכילת חולין עם קדשים קלים הנאכלין בירושלים, וכיון דלא משני, משמע מינה לאכילת קדשים קלים בירושלים לא התנה שיהנה מהמלח. ונראה לי ליתן טעם לשבה, דדוקא מה שנאכל בעזרה התנה מפני הטרחה שלא יהיו צריכין להביא מביתם, וק"ל.

ולכאורה קשה, לימא הא דאמר שמואל אבל לא לאכילה היינו לאכילת קדשים קלים בירושלים. וניחא לי, דאם כן לא היה לו לומר לקרבנם אבל לאכילה לא, הא קדשים קלים נמי אכילת קרבנם, אלא היה לו לומר בפנים ולא בחוץ, וק"ל.

גמ' דתנן אמר רבי יהודה העיד בן בוכרי כיבנה כל כהן ששוקל אינו חוטא וכו'. נ"ב. הקשו תוספות בערכין דף ד' (ע"א ד"ה כל כהן) דהיה לו לומר כל לוי ששוקל<sup>21</sup>, ותימצו דלא מצי לומר שדורשין מקרא זה לעצמן.<sup>22</sup> וכתב תוספות יום טוב פרק א' דשקלים (משנה ד'), דדוחק לומר כן דבן בוכרי לא נקט לוי משום בר פלוגתיה, עכ"ל. ונראה לי דדעת תוספות הוא, דבן בוכרי נקט כהן לרבותא, אף על פי דכתיב כל מנחת כהן כליל תהיה<sup>23</sup>, אפילו הכי אינו חוטא, דדוקא במנחת כהן שהביא לבדו אמר קרא כליל תהיה<sup>24</sup>, וק"ל.

תוס' סד"ה בלשכת המלח ששם מולחין עורות קדשים. בסה"ד וקשיא לפירוש זה דא"כ היתה מלח בארבעה מקומות והכא לא חשיב אלא שלשה. נ"ב. וז"ל ספר צאן קדשים, בלא זה לא קשה, דיש לומר דלא חשיבא הכא אלא המקומות שהיו מולחים שם קדשים, ומקום שהיו מצניעים שם לא חשיב, אבל לפירוש זה דחשיב מקום שמצניעים שם, קשיא למה לא חשיב נמי מקום שהיו מולחים שם.

ובע"ה נראה ליישב קושיית תוספות, דאיתא שם פרק חמישי דמידות בתוספות יום טוב (משנה ג'), דלשכות המלח ופרוה היו סמוכים זה לזה. ומפני שהיה נותן לשם המלח כדי שיהיו סמוך ללשכת הפרוה למלוח עורות קדשים, לכך כללם כאן כאחד.

20 דמבואר בדבריהם שהמיעוט כאן הוא לענין שאם חסר כל שהוא פסול, והתיבות גרש ושמן מעכבין ואין דבר אחר מעכב נאמר להלן בדברי שמואל החולק על רב כאן, וכן דברי רש"י כאן (ד"ה גרש ושמן) מוסבים על דברי שמואל להלן.

21 בתוס' שם הקשו קשיא זו על רבי יוחנן בן זכאי הסובר כל כהן שאינו שוקל חוטא, והקושיא אחת היא לשניהם. אכן בתוס' יו"ט שהובא לקמן הביא הקושיא בשם התוס' על בן בוכרי.

22 דהיינו בשיטת רבי יוחנן בן זכאי החולק על בן בוכרי וסובר דכל כהן שאינו שוקל חוטא וכו'.

23 וא"כ היאך נאכלין עומר ושתי הלחם שיש לכהנים חלק בהם, וכמו שאמר ריב"ז בהמשך דבריו.

24 ולזה התכוונו התוס' שם במש"כ דבליים לא מצי לומר שדורשין מקרא זה לעצמן, דהיינו המשך הדברים שהכהנים טוענים היאך נאכלים עומר ושתי הלחם, וכיון שהלויים אינם יכולים לטעון טענה זו אין שייך בהם חידוש זה לומר שכל לוי ששוקל אינו חוטא.

עוד כתב בצאן קדשים, דהרמב"ם (הלכות איסורי מזבח פ"ה ה"ג) כתב, בלשכת המלח היו מולחים עורות קדשים, ואין דרכו של הרמב"ם לכתוב בלאו דוקא<sup>25</sup>, וצריך עיון ליישב דבריו.

ונראה לי ליישב הכי, דהר"ב ברטנורא פירש שם במידות, למה נקרא שם הלשכה 'פרוה', שמכשף בנאה ששמו פרוה<sup>26</sup>, והרמב"ם (פירוש המשנה מידות פ"ד ה"ח) כתב, שהיה חותר בקיר כו'.<sup>27</sup> ותמה התוספות יו"ט, לקרותה בשם גנאי. עוד, אמאי לא נקרא על שם מליחת עורות שנעשה שם, כמו שארי לשכות שנקראו על שם המעשה. ופירש בשם הר"ש, על שם שמולחין שם עורות הפרים נקרא פרוה. ונראה לי, דרש"י (יומא לה.) ורע"ב (שם, וביומא פ"ג מ"ו) מייאנו בזה, דהא נמלחו נמי שם עורות אילים וכבשים ועזים.

ובכן נראה דדעת הרמב"ם, דמשום הכי תני הברייתא (שהובא בגמ'), ומשנה השם דלשכת הפרוה לשם לשכת המלח, ותני שם לשכת המלח בלאו דווקא, כדי שלא לקרותה בשם גנאי, ועל שם המעשה. דהתם במסכת מידות דחשיב שש לשכות וחשיב לשכת המלח, הוכרח לקרות הלשכה שמולחין עורות קדשים בשם אחר, אבל כאן שלא חשיב לשכת המלח ממש, משום דלא חשיב אלא המקומות שהיו מולחים שם כנ"ל, ולכך מכנה לשכת הפרוה לשכת המלח. ומשום כך כתב נמי הרמב"ם כלשון הברייתא ולא כלשון המשנה דמידות, מטעם הנ"ל, וק"ל.

דף כב.

תוס' ד"ה ועצים דפשימא ליה לתנא משל ציבור מנלן. וא"ת ולילף ממלח בדלעיל, דאין להשיב מלבונה, ושמא יש צד אחד. נ"ב. בע"ה. ואיכא למידק מאי קשיא לתוספות, הא פשימא ליה לתנא דעצים משל ציבור קודם שידע דמלח בא משל ציבור.<sup>28</sup> וצריך לומר, דקושית תוספות קאי עיקר על הברייתא דלא צריך לילף אליבא דאמת מ'אשר על המזבח'<sup>29</sup>, דהא יכול לילף ממלח.<sup>30</sup>

אך אכתי קשה, דהא הברייתא אמרי מילתא בטעמא, דאיכא למילף מנסכים שמביא מתוך ביתו, ועצים דומה טפי לנסכים, שאין באין עמה בכלי אחד, וק"ל. ובע"ה יש לומר, דהכי קשיא ליה לתוספות, דיותר דומה למלח דנוהג בכל הזבחים. ועוד יש לומר, דדומה לנסכים שאין באין עמה בכלי אחד, דעל כרחך זה אינו סברא, דהא מלח דומה ללבונה דבא בכלי אחד, ואפילו הכי אין שווין בזה.

ומתרץ תוספות ושמא יש צד אחד, כלומר כיון דעל כל פנים דומה צד אחד לנסכים, טרח וכתב קרא גבי עצים שמביא משל ציבור, וק"ל.<sup>31</sup>

25 ולכן אין לתרץ כמו שכתבו בתוספות כאן, דהא דקאמר הכא לשכת המלח ששם מולחין עורות קדשים לאו דוקא.

26 וכן כתב ביומא (פ"ג מ"ו), וכן פירש רש"י ביומא (דף לה.).

27 ז"ל: ופרוה, שם איש אמגושי חתר את העזרה מן הלשכה הזו כדי שיראה את העבודה והרגוהו, ונקראה לשכת הפרוה על שמו. וכן הוא בתוספות ובתוס' הרא"ש ביומא שם (ד"ה פרוה).

28 וכן הקשו בהגהות קרני ראם כאן, ובחידושי הגרי"ז.

29 והיינו הברייתא דהכא, ולא הברייתא דלעיל (כא:).

30 וכן פירשו האחרונים בקושית התוספות, עיין ברכת הזבח, צאן קדשים, קרן אורה ועולת שלמה.

31 וראה בטוהרת הקודש שביאר בכונת התוס' שדומה בצד אחד ללבונה, וכמו שכתבו בקושייתם 'ואין לדמות ללבונה', וע"ז תירצו דשמא יש צד אחד שכן דומה ללבונה, וע"ש בטה"ק שביאר לענין מה דומה ללבונה.

דף כג:

גמ' רבי חייא אליבא דמאן אי אליבא דרבנן הא אמרי עולין הוא דלא מבטלי אהדרי\* הא מין במינו בטיל וכו'. נ"ב. וכלומר והיאך תליא בנבילה ושחוטתה, הא אפילו מין במינו ממש בטל.

דף כו.

גמ' הקומץ והקטורת והלבונה שהעלן בין ביד בין בכלי בין בימין בין בשמאל בשירין תיובתא\* דרבי יהודה בריה דרבי חייא וכו'. נ"ב. איכא למידק, כיון דסבר דברייתא הוי תיובתא לרבי יהודה בריה דרבי חייא, ומברייתא דבסמוך הוי תיובתא לרב נחמן ולרבי ינאי<sup>32</sup>, אם כן ליקשי בלא זה שני ברייתות אהדרי.

ובע"ה יש לומר, בלא דבריהם יש ליישב הברייתות, דסברי אם קידש בכלי יוכל להעלהו אפילו ביד שמאל<sup>33</sup>, ואם לא קידש בכלי צריך להעלהו ביד ימין, ובוה יש לומר, הא דתניא בין ביד בין בכלי כו' מיירי שקידש בכלי<sup>34</sup>, והא דתניא נתן בשמאלו יחזיר לימינו איירי דלא קידש. אבל לפי דבריהם פריך שפיר<sup>35</sup>, וק"ל.

תוס' ד"ה הקומץ והקטורת ולבונה כו'. האי דלא ערבינהו דילמא תלת תלת שמעינהו. מ"ר. נ"ב. נראה דלפי אי נמי שכתבו תוספות (ד"ה הקטר) דרישא אתיא נמי לרבנן פשוט הוא דלא ערבינהו<sup>36</sup>, וק"ל.

דף כו:

גמ' לרבי ינאי לימא תיהוי תיובתא אמר לך רבי ינאי אנא\* דאמרי כתנא דהקטר ולאן לצדדים קתני. נ"ב. ולכאורה איכא למידק, הא לא מקשי לעיל מברייתא דהקטר אלא לרבי יהודה בר חייא, אבל לרב נחמן ולרבי ינאי אתי שפיר<sup>37</sup>, ואם כן כמו שאמר רבי ינאי אנא דאמרי כו', כך יוכל לומר רב נחמן אנא דאמרי כו'.

ובע"ה יש לומר, [דפשטות] הברייתא משמע כרבי ינאי, אבל לרב נחמן, אף דלא מצי לאקשווי מיניה לרב נחמן דאיכא לאוקמי דמיירי במקודש<sup>38</sup>, מכל מקום לא מצי רב נחמן לומר אנא דאמרי כתנא דהקטר, כיון דברייתא לא נזכר דאיירי במקודש, וק"ל.

32 קמץ בימינו ונתן בשמאלו יחזיר לימינו, ומשמע שיכול לעשותה ביד בלא קידוש כלי דלא כרבי יהודה ב"ח, ואם עושהו ביד צריך ימין דלא כרבי ינאי, וכמבאר בגמ' להלן.

33 דהיינו שיכול להוציאו אח"כ מהכלי ולהקטירו ביד שמאל, מכיון שכבר נתקדש בכלי.

34 ולכן מכשירה הברייתא להעלותו בין בימין בין בשמאל.

35 דרבי יהודה בריה דר"ח הא ס"ל דאפילו קידש בכלי אם אח"כ מעלהו בידו צריך ימין, וקשה עליו מהברייתא דתני בין ביד בין בכלי בין בימין בין בשמאל. ורב נחמן ב"י הא ס"ל דבכל אופן צריך קידוש כלי, וקשה עליו מהברייתא דמבאר דיחזיר לימינו ומשמע שאם עושהו בימינו אין צריך קידוש כלי. וכן על רב ינאי דס"ל דאפילו לא קידש בכלי יכול לעשותה ביד שמאל קשה הא דקתני יחזיר לימינו.

36 דסיפא דמכשירה הקטרת קומץ ביד ע"כ רבי שמעון היא. וכן תירץ במרכבת המשנה (פסולי המוקדשין פ"ב הכ"ד).

37 ראה בחידושים המיוחסים להרשב"א (לעיל ע"א ד"ה תיובתא) שאכן הקשה שם מ"ט לא מקשינן גם לרב נחמן הסובר שבכל אופן צריך קידוש כלי, ע"ש מה שתירץ.

38 דהיינו שמקודם קידשו בכלי ולאחמ"כ הוציאו והעלאו בידו. וכן תירץ בחידושים המיוחסים לרשב"א הנ"ל.

גמ' הקטיר קומצה פעמים כשירה. אמר ר' יהושע בן לוי פעמים ולא פעמי פעמים ורבי יוחנן אמר פעמים ואפילו פעמי פעמים מאי \*בינייהו אמר ר' זירא יש קומץ פחות משני זיתים ויש הקטרה פחותה מכזית איכא בינייהו וכו'. נ"ב. איכא למידק, הא איכא בינייהו טובא, והכי היה להגמרא לומר 'במאי קמיפלגי'. ויש לתרץ, דהרמב"ם (מעה"ק פי"ג הי"ד) פסק אין קומץ פחות משני זיתים ואין הקטרה פחות מכזית, ופסק נמי (פסוה"ק פי"א ה"ו) פעמים ואפילו פעמי פעמים. והקשה (הלחם) [הכסף] משנה (פסוה"ק שם) דהוי תרי דסתרי אהרדי. ותירץ דפסק כרבי יהושע בן לוי דאין קומץ פחותה כז', אבל זה נמי סבר רבי יהושע בן לוי דאם היה הקומץ שלשה זיתים יוכל להקטיר בה שלשה פעמים, דהא בכל הקטרה כזית, והוא הדין אם יש בה שני זיתים.<sup>39</sup>

ובזה יובן שפיר, דלכאורה היה משמע דזה איכא בינייהו, רבי יהושע בן לוי סבר פעמים ולא פעמי פעמים, ורבי יוחנן סבר אפילו פעמי פעמים, ולכך אמרה הגמרא דבזה ליכא בינייהו, דרבי יהושע בן לוי נמי סבר אפילו פעמי פעמים כנ"ל, אלא דזה בינייהו אם יש קומץ פחות משני זיתים ואם יש הקטרה פחות מכזית<sup>40</sup>, וק"ל.

דף ל.

גמ' אמר רבי יהושע בר אבא אמר רב גידל אמר רב שמונה פסוקים שבתורה יחיד\* קורא אותן בבכ"נ וכו'. נ"ב. הרמב"ם (תפלה פי"ג ה"ו) מפרש, אם אין שם עשרה יחיד קורא אותן ומברך. ובע"ה נראה, שלא רצה לפרש כדעת רש"י (ד"ה יחיד)<sup>41</sup> ותוספות (ד"ה שמונה)<sup>42</sup>, דמאי סברא היא דמשום דכתבו יהושע או משום דאשתני לרבי שמעון אינו מפסיק או שלא יקרא ש"ץ עמו. אבל לדעת הרמב"ם יש לומר, דאותן שמונה פסוקים אין קדושתן כל כך כמו קדושת שאר ספר תורה, ולכך מותר לקרות ביחיד, וק"ל. ולפירוש רש"י ותוספות צריכין לומר, דחכמים תיקנו כן להיכר כדי שיהיה ניכר ונראה שיש שינוי באותן שמונה פסוקים<sup>43</sup>, וק"ל.

דף לד.

אמר רב פפא שמע מינה מדרב הונא האי אינדרונא דאית ליה ארבעה באבי חייב בארבע מוזהות, פשיטא לא צריכא \*אף על גב דרגיל בחד וכו'. נ"ב. ואיכא למידק אם כן היאך אמר שמע מינה<sup>44</sup>, וראיתי במרדכי (אות התקב) שכתב סתם אמר רב פפא האי אינדרונא וכו', משמע שלא גרים שמע מינה.

39 ז"ל הכסף משנה: ומשמע דלרבינו הכי פירוש, ריב"ל סבר אין קומץ פחות משני זיתים ומשום הכי קתני מתני' הקטיר קומצה פעמים, כלומר שהקטיר בכל פעם חצי קומץ דהיינו כזית כשירה, אבל אם הקטיר קומצה בפעמי פעמים דהיינו שיקטיר בכל פעם פחות מכזית פסולה דאין הקטרה פחותה מכזית, ולפי זה אם היה הקומץ גדול שיש בו כמה זיתים אפי' הקטירו בכמה פעמים כשירה, והוא שלא יהא בכל קומץ פחות מכזית. 40 והיינו דלריב"ל מיירי המשנה באופן שהיה הקמיצה שני זיתים, ובפחות מזה פסול, ולכן יכול להקטיר קומצה רק בשני פעמים, דאין הקטרה פחותה מכזית. ולרבי יוחנן מיירי המשנה ביש בה פחות משני זיתים, ואעפ"כ יכול להקטירה בשני פעמים, וס"ל דיש הקטרה פחות מכזית.

41 דאדם אחד קוראן ואין מפסיק בינתיים כדי לעמוד אחר ולקרות.

42 שכתבו בשם ה"ר משולם שהיה מפרש למעוטי שלא יקרא ש"ץ עמו.

43 וכן ביאר הר"ן (מגילה כא. ד"ה שמנה) בשיטת רש"י. וכעין זה כתב הר"י מגא"ש (בשיטמ"ק ב"ב טו. ד"ה שמנה) ע"פ פירוש. וע"ע מש"כ המאירי (קריית ספר מאמר ה' ח"א).

44 וכן הקשה בשיטה מקובצת (אות ג), דהיכא שמעינן להא ממילתא דרב הונא, הא רב הונא לא איירי אלא בפתח אחד למעלה ואחד למטה זה לפני זה, ושניהם רגילים, שהכל נכנסים ויוצאים בזה, וע"ש שהביא פירוש אחר בדברי רב הונא בשם הר"ם ודלא כרש"י. וראה עוד מה שכתב בזה הרש"ש.

## פרק רביעי - התכלת

דף לח.

גמ' לימא מתני' דלא כרבי דתניא וכו', מ"ט דרבי דכתיב הכנה וכו', \*לימא דלא כרבי. נ"ב. איכא למידק, מפני מה מהדר ואומר לימא דלא כרבי. ומשמע, בשביל דמפרשין הכי מעמא דרבי, לכך אתיא דלא כרבי. ובע"ה יש לומר, דבלא זה יש לומר, הא דאמר רבי מעכבין היינו אם לא עשה אלא שני חוטין, כמו שפירשו תוספות לכאורה (ריש ד"ה התכלת) עיין שם, והא דתנן במתניתין דאין מעכבין מיירי אי עביד ארבע חוטין<sup>45</sup>, כמו שפירש רש"י (ד"ה התכלת). אבל השתא מוכח, מטעם המפורש בפלוגתא, דרבי סבר דאם לא היה עביד שני חוטין לבן ושני חוטין תכלת מעכבין<sup>46</sup>, פריך שפיר לימא דלא כרבי, וק"ל.

דף מ:

גמ' מתקיף לה רב פפא ממאי דגברא לאוסופי קא מיכוין דילמא לבטולי קא מיכוין ובל תוסיף ליכא \*מעשה איכא וכו'. נ"ב. מעשה איכא פירש רש"י והדר קושיא לדוכתא.<sup>47</sup> ואיכא למידק אם כן הוי לגמרא למימר קשיא כדרך (ו)סוגיות הש"ס.

ובע"ה אפשר לפרש, דעל רבי זירא גופיה לא קאי קושית רב פפא, דיש לומר דמיירי דלא היה מיכוין לבטולי<sup>48</sup>, אבל קושיתו היה על לישנא דרבא דאמר בלשון תמיה השתא בבל תוסיף קאי וכו', דמשמע דברור הוא דהוי בבל תוסיף, ולכך אפילו בסתמא אמר רבי זירא הטיל למוטלת כשירה, ולכך פריך ממאי דלאוסופי קא מיכוין דלמא לבטוליה מיכוין, ואם כן בסתם אין להכשיר, וק"ל. ועכשיו זה יותר מעשר שנים [...] מצאתי ראיתי שהרב הגאון בית יוסף מפרש הכי באורח חיים סימן יו"ד<sup>49</sup>, עוד מפרש פירוש אחר לפי דעת הרמב"ם (ציצית פ"א ה"ו)<sup>50</sup>, ע"ש. רש"י ד"ה היו מטיילין בה תכלת. בא"ד שכל ציצית שלא נעשית מתחילתה לשם ציצית אע"פ שנעשית שלא לצורך איכא \*מן העשוי וכו'. נ"ב. צריך לומר ליכא.<sup>51</sup>

45 דהיינו שעשה כל ארבעתן לבן או כל ארבעתן תכלת.

46 ואפילו עשה ארבע חוטין אם הם ממין אחד פסול.

47 היינו קושית הגמ' דמדברי רבי זירא דאמר הטיל למוטלת כשרה מוכח דאין פסול תעשה ולא מן העשוי. דאין לתרץ תירוצו של רבא, שתירץ דכיון דהוי בל תוסיף כשהטיל הציציות האחרונות, לכן לא נחשב מעשה בשעת ההטלה, ורק חיתוך הציציות הראשונות שמכשיר את האחרונות נחשב למעשה, ונמצא דבשעת מעשה הבגד חייב בציצית, וע"ז קאי קושית הגמ', דממאי דנתכוין לאוסופי דלמא לא נתכוון להוסיף ואינו עובר על בל תוסיף, וא"כ נחשב כבר מעשה בשעת ההטלה של הציציות האחרונות, ומעשה זה הוא בפסול כיון שבאותה שעה לא היתה הטלית חייבת באותן ציציות, ושוב מוכח דליכא פסול דתעשה ולא מן העשוי.

48 ואפשר דגם רבי זירא דס"ל הטיל למוטלת כשרה אינו חולק על הדין תעשה ולא מן העשוי, אלא דמיירי באופן שנתכוון להוסיף ולכן לא נחשב מעשה בשעת ההטלה רק בשעת החיתוך ולא הוי מן העשוי, ואה"נ שאם לא נתכוון להוסיף דאז נחשב מעשה ההטלה מעשה, ונעשה בפסול, ואח"כ בשעת חיתוך הוי מן העשוי, יודה דפסול משום תעשה ולא מן העשוי.

49 ז"ל: והא דאתקיף ליה רב פפא לאו לאהדורי קושיא לדוכתא אתא כדפירש רש"י, אלא לומר שהיה קשה בעיניו דברי רבא דאמר דסתמא לאוסופי מכיון דלמא לבטולי מכיון.

50 שיטת הרמב"ם הוא להיפך משיטת רש"י, וס"ל דאם נתכוון לבטל את הראשונות חותכה וכשרה, ואם נתכוון להוסיף אף על פי שחתך פסולה. והאריך הבית יוסף לבאר כל מהלך הגמ' ע"פ הרמב"ם.

51 שהרי קושית הגמ' השתא היא דמוכח דאין פסול של תעשה ולא מן העשוי. וכן הגיה הב"ח (אות א), וכן גורסים השיטה מקובצת והצאן קדשים, אמנם המהרש"א גרס כגירסא שלפנינו, ולגרסתו צריך לדחוק דקאי על 'ולא אמרינן' שכתב רש"י לעיל. וראה עוד ברש"ש ובשלמי תודה מה שכתבו בדברי רש"י.

דף מא.

גמ' רבה בר הונא איקלע לבי רבא בר רב נחמן חזייה דהוה מיכסי טלית כפולה ורמי ליה חומי עילוי כפילא איפשימא ואתא חומא וקם להרי רישיה אמר ליה \*לאו היינו כנה וכו'. נ"ב. וצריך לומר דרבא בר רב נחמן סבר דהילכתא כרבנן<sup>52</sup>, ורבה סבר דהילכתא כרבי שמעון<sup>53</sup>, וק"ל.

רש"י ד"ה דנקמה בסיכוי. בא"ד וקשיא לי הא דאמר בסוף הקומץ האי מאן דחיימיה לגלימא כו'. נ"ב. ע"ש ברש"י ריש דף ל"ח (ע"א ד"ה אמר רב).<sup>54</sup>

דף מא:

תוס' ד"ה ובלבד שלא תהא מופסקת. צ"ע מאי פירש ומאי אשמועינן. נ"ב. והרב הגאון בית יוסף תירץ באורח חיים סימן ט"ו (ד"ה ותניא) דאתי לאשמועינן אם נשאר כדי עניבה דכשר בציצית העשויות כבר כדאיתא לעיל (ל"ט), אפילו הכי הכא פסול<sup>55</sup>, וק"ל.

דף מה.

תוס' ד"ה מילואים הקריבו בימי עזרא כדרך שהקריבו בימי משה. בא"ד ודבר תימה הוא מי דחקו להש"ס להעמיד הפסוק ב' שבמים ופשימא דקרא קאי אהא דכתיב לעיל גבי חקות המזבח ביום העשותו וכו'. נ"ב. ובע"ה נראה ליישב, דרבי יוחנן לטעמיה, דהוא לא רצה לעיל לפרש מילואים הקריבו, דמשמע ליה דלא קאי אדלעיל על חוקת המזבח, והוא הדין זה הפסוק בשבעה בחודש שכתוב מיד אחריו.<sup>56</sup> ומה שלא אמר רב אשי נמי הכא מילואים הקריבו כמו לעיל, נראה דלא היה צורך לומר דממילא משמע כן לרב אשי, וק"ל.

דף מה:

מתני' הלחם מעכב את הכבשים ואין הכבשים מעכבין את הלחם דברי רבי עקיבא אמר רבי שמעון בן ננס לא כי אלא הכבשים מעכבין את הלחם והלחם אינו מעכב את הכבשים וכו'. נ"ב. הרמב"ם (תמידין ומוספין פ"ח ה"ו) פוסק כרבי עקיבא, והשיג עליו הראב"ד דראוי היה לפסוק כרב שמעון בן ננס ורבי שמעון<sup>57</sup>, עיין שם בכסף משנה דמיישב דעת הרמב"ם.<sup>58</sup>

52 הסוברים טלית כפולה חייבת בציצית, דהיינו דצריך לתלות הציצית במקום הכפל. 53 הסובר טלית כפולה פטורה מציצית, והיינו דפטורה מציצית במקום הכפל אבל חייב להטיל ציצית בכנפות הפשוטות, כמבואר בגמרא דלאחר שהסיר את הטלית אמר לו רבה דכיון דחובת טלית הוא צריך להטיל בו ציצית ומשמע דאינו פטור לגמרי, וכן מבואר בבית יוסף (או"ח סימן י' ד"ה ודע). אמנם הדרכי משה שם חולק וסובר דלר"ש פטור לגמרי, ועיין באחרונים בביאור שיטתו.

54 שפירש דברי הגמרא שם באופן אחר, ולפי זה מתורץ קושית רש"י. וקשיא זו שהקשה כאן הקשה גם שם לפירוש ראשון שם.

55 וכן תירץ בשיטה מקובצת (אות א') ובברכת הזבח. וראה ברבינו גרשום (ד"ה ובלבד) שפירש דברי הגמ' באופן אחר.

56 כעין זה תירץ בספר שאלת הכהנים תורה (ד"ה ויש לישב).

57 ז"ל הראב"ד: א"א הלכה זו בהפך. וכתב הכסף משנה וז"ל: ולכאורה משמע דהלכה כר"ש ור"ש בן ננס דרבים נינהו, ועוד דיהבי טעמא למילתייהו וכו', ויש לתמוה על רבינו שפסק כר"ע, וז"ש הראב"ד הלכה זו בהפך עכ"ל.

58 ז"ל: וי"ל לדעת רבינו שהוא סובר דמ"מ הלכה כר"ע דהוא מאריה דגמרא טפי מהנך תנאי, וטעמא דבן ננס הא איפוך, וטעמא דרבי שמעון איכא למידחי דאע"ג דר"ש יהיב טעמא שלחם בלא כבשים אין לי מי יתירנו איכא למימר דאע"ג דכשהלחם בא עם הכבשים הכבשים מתירין את הלחם כשהלחם בא לבדו הוא עצמו

ובע"ה נראה לי, דדעת הרמב"ם הוא מדאייתי לקמן סוף דף מ"ו ע"ב, דשם נראה דרבה רב יוסף ורבא שקלי וטרי לרבי עקיבא<sup>59</sup>, וק"ל, ע"ש.

גמ' כשאתה מגיע אצל פרים ואילים אינן הן אלא הללו באין בגלל עצמן והללו באין בגלל לחם נמצא\* מה שאמור בחומש הפקודים קרב במדבר ומה שאמור בתורת כהנים לא קרב במדבר וכו'. נ"ב. ולכאורה אינו מובן מה שאמר ונמצא כו'.<sup>60</sup> וראיתי בפירוש המשנה להרמב"ם שכתב שקבלה בידם היה שלא הקריבום במדבר מה שאמור בתורת כהנים, אבל אם היה סבר שאלו האמורים כאן בתורת כהנים הן האמורים בחומש הפקודים, נמצא מצינו שהיה קרב במדבר מה שזכר בתורת כהנים, ולכך כשאמר רבי עקיבא הללו באין בגלל עצמן כו', אמר ונמצא כו', וק"ל. אבל לפי פירוש רש"י בד"ה והאמור בתורת כהנים, משמע דדברי רבי עקיבא לא קאי אלא על הכבשים שבתורת כהנים, ולפי דבריו פשוט הוא האי ונמצא.<sup>61</sup>

### פרק חמישי - כל המנחות באות מצה

דף נו.

גמ' א"ל מר זוטרא בריה דרב מרי לרבינא, לרבי יהודה נמי מאי דאיתרבי איתרבי מאי דלא איתרבי לא איתרבי, וכי תימא אי לא מעטיה קרא הוה אמינא תיתי בבנין אב, סמיכה גופה לישתוק קרא מיניה ותיתי בבנין אב, אלא שעה מדורות לא ילפינן\* הכא נמי שעה מדורות לא ילפינן וכו'. נ"ב. כתב צאן קדשים (ד"ה אלא) וז"ל: ויש לדקדק, כיון דהשתא אתרבי לסמיכה סד"א אתרבי נמי לצפון כדאיתא לעיל, משום הכי איצטריך 'אותו', ויש ליישב, עכ"ל.

ובע"ה נראה לי הכי, דעוד איכא לדקדק על רבינא, אמאי אמר תינח לרבי יהודה הא קשה קושיות מר זוטרא, אלא בהאי סברי מיפלגי, דהתוספות הקשו לעיל (נה:) בד"ה הואיל ואתרבי בסמיכה, הא איכא כמה קרבנות דבעי סמיכה שלא בעי צפון, ותירצו דהוה אמינא דיתורא ד'השעיר' אסמיכה וצפון קאי. ועם זה יובן, דרבינא סבר כתיורין תוספות ולכך לרבי יהודה ניחא, ומר זוטרא סבר כקושית תוספות, ולית ליה האי סברא ד'השעיר' קאי נמי על צפון דהא גבי סמיכה כתיב, ולכך מאי דלא אתרבי לא אתרבי, וק"ל.

תוס' ד"ה אלא אין השוחט בצפון. בסה"ד דמסברא אית לן למימר כיון שהשחיטה בצפון הוא הדין שוחט וכן המקבל\* דמאי שנא. נ"ב. עם סברא זאת מתרין בספר ברכת הובח מה שהקשה רש"י בד"ה דרבי אחייה וכו', קשה לרבי אחייה אימא אותו בצפון ולא מקבל בצפון, דיש לומר דזה ידעינן מסברא דכיון דהשוחט אין צריך לעמוד בצפון הוא הדין המקבל דמאי שנא כמו שכתבו תוספות, אלא על כרחך אתי אותו להורות דמקבל בצפון<sup>62</sup>, וק"ל.

מתיר את עצמו. ועוד דבגמרא אמרינן מ"ט דרבי עקיבא גמר יהיו מתהינה מה להלן לחם אף כאן לחם, וכן ננס גמר יהיו יהיו מה להלן כבשים אף כאן כבשים, ושקיל וטרי גמרא ובסוף קמה טענת ר"ע, ולפיכך פסק כוותיה. ועוד דאיתא התם בגמרא (דף נ"ו) ת"ר שתי הלחם הבאות בפני עצמן יונפו כו' עד אף שתי הלחם נמי לאכילה, והאי ברייתא כר"ע אתיא, ומדשקלי וטרו בה אמוראי משמע דסברי דהלכתא כוותיה.  
59 דהם שקלו וטרו לבאר הברייתא דשתי הלחם הבאות בפני עצמן יונפו ותעובר צורתן ויצאו לבית השריפה, וברייתא זו אליבא דר"ע הוא.

60 כלומר היאך חזינן מהא דהאמור בחומש הפקודים באין בגלל עצמן, דקרבנו במדבר.  
61 דמאחר שהכבשים שבתורת כהנים באין בגלל לחם, נמצא שלא קרבו במדבר כיון שעדיין לא נתחייבו בלחם.  
62 בשיטה מקובצת (אות יז) תירץ באופן אחר, דמסתברא דמיעוטא אשוחט דסמיך ליה קאי דכתיב ושחט אותו, ומדלא ממעט אלא אותו מכלל דמקבל בצפון.

דף ס.

גמ' ודין הוא נאמר הכא מנחת חובה ונאמר \*הכא מנחת נדבה מה מנחת נדבה מעונה הנשה אף מנחת חובה מעונה הנשה וכו'. נ"ב. [נאמר הכא במנחת חובה ונאמר הכא במנחת נדבה כצ"ל], פירוש דבתרווייהו כתיב לשון הבאה, כן איתא בצאן קדשים.

דף סא.

רש"י ד"ה אשר הונף ואשר הורם. בסה"ד ל"א מהונף והורם דמילואים ילפינן לשאר תנופות. נ"ב. רוצה לומר מן הונף והורם לחוד יליף מוליך ומביא, ומן מילואים ילפינן נמי לשארי תנופות<sup>63</sup>, והוא הדין ללישנא קמא ילפינן נמי ממילואים לשאר תנופות.<sup>64</sup>

דף סא:

גמ' אמר רבא הואיל \*ופתח בו הכתוב תחילה וכו'. נ"ב. ואיכא למידק עדיין לימא כדברי רבי אליעזר בן יעקב וכדברי רבי יהודה, וכן משמע נמי לשון הקושיא 'ולימא נמי כדברי רבי יהודה'. ובע"ה נראה לי ליישב, דבפרק שלישי בכורים במשנה ו' כתב הרב ברטנורא, וז"ל: ותנא דספרי מצריך שתי תנופות, אחת בשעת הקריאה דכתיב ולקח הכהן הטנא מידך וגמרינן יד מידיו תביאנה, והשנית לאחר הקריאה וילפינן מן והנחתו, עכ"ל. ונמצא אם היה התנא דמתניתין שונה כדברי רבי אליעזר בן יעקב וכדברי רבי יהודה, הוה אמינא דסבר כתריווייהו ומצריך שתי תנופות, ובאמת סבר דלא היה אלא תנופה אחת, כדאיתא במתניתין במסכת בכורים, וק"ל.

דף סב.

תוס' ד"ה במילואים. דכתיב ומסל המצות אשר לפני ה' לקח מצה אחת וגו' עד וישם על החלבים ועל שוק הימין, וא"ת הא כתיב בתריה \*ויתן הכל על כפי אהרן ועל כפי בניו וינף וגו' ואז נהפך הלחם למצה כי הני דבסמוך. נ"ב. ובע"ה נראה לי ליישב, כיון דלא כתיב בפירוש שהיה היפוך כדכתיב באימורין, משמע שהיה נותן על כפי אהרן כסדר שהיה מונח על כפי דמשה<sup>65</sup>, וק"ל.

### פרק שישי - רבי ישמעאל

דף סו.

מתני'. ר' עקיבא \*מחייב בחלה ובמעשרות. נ"ב. איכא למידק, הא בחלה לא פליגי, והיה לו לומר רבי עקיבא מחייב במעשרות. ובע"ה יש לומר, לפי מה דמסיק (ע"ב) טעם דרבי עקיבא שלא ניתנו מעות אלא לצורך להן ולא מירוח הקדש הוא, משום הכי אמר רבי עקיבא מחייב בחלה ובמעשרות, להורות לנו דטעם חיוב מעשר הוא דומיא דחיוב חלה, מה חלה היא בשעת גילגול העיסה ברשות הדיוט אף לענין מעשר היא בעת המירוח ברשות הדיוט<sup>66</sup>, וק"ל.

63 לפי גירסת הב"ח (אות א) פשוט דכך הוא פירוש רש"י, דגרס ל"א ילפינן מהונף והורם, וממילואים ילפינן לשאר תנופות.

64 כן פירש בטהרת הקודש (ברש"י ד"ה שתי).

65 וכן תירץ החק נתן, וראה עוד מה שתירצו הצאן קדשים, הברכת הזבח והקרבן אהרן (תו"כ אמור פי"ג ח).

66 ולאפוקי מהטעם שאמר רב כהנא בהו"א דמירוח הקדש אינו פוטר.



דף סו:

גמ' ואם איתא דמירוח הקדש אינו פוטר מאי קאמרי ליה היא היא\* ועוד איתיביה רב כהנא בר תחליפא וכו'. נ"ב. נראה דקושיא ראשונה לאו קושיא עצומה היא, דרבנן לא ידעו טעמיה דרבי עקיבא, לכך השיבו לו פודה מיד גזבר יוכיח. ומדלא השיב להם רבי עקיבא מיד, משמע נמי איפכא, שלא חש על שאלתם דהיא היא דבוה נמי פליג. ולכך אמר ועוד איתיביה דרבי עקיבא גופא אמר טעמו, וק"ל.

תוס' ד"ה אומר היה רבי עקיבא מירוח הקדש אינו פוטר. ה"מ \*למפרך היכי אתי משאינו מעושר הא בעינן ממשקה ישראל דכאינו מעושר עסקינן מדקתני באותו שנפדה חיוב מעושר. נ"ב. ובע"ה יש ליישב, דעוד איכא למידק, היאך סבר דדעת רבי עקיבא הוא דהקדש אינו פטור, הא כתיב דגנך ולא של הקדש כדאיתא בסמוך. אלא נראה דרב כהנא היה סובר, דדעת רבי עקיבא הוא [ד]מה שנשאר להקדש ודאי פטור מדכתיב דגנך ולא של הקדש, אבל סבר דמירוח הקדש אינו פוטר מה שבא אחר כך ליד הדיוט<sup>67</sup>, וק"ל.

דף סז.

גמ' ועוד איתיביה רבינא לרבא חלת נכרי בארץ ותרומתו בחוצה לארץ מודיעין אותו שהוא פטור וכו'. נ"ב. בע"ה נראה דקושיא ראשונה לא היה עצומה, דיש לומר תרומתו אסור מדרבנן, ולכך אמר ועוד איתיביה הא תרומתו בארץ אסורה ומדמעת, ובוה אין סברא לומר מדרבנן, משום קושיות תוספות בד"ה גזירה כו', אם היה מדרבנן ואתיא כרבי שמעון הא רבי שמעון אמר תרומות נכרי אינו מדמעת<sup>68</sup>, וק"ל.

דף ע:

תוס' ד"ה מאי קודם לעומר. כסח"ד ופריך תנן ואסור בחדש ולקצור לפני העומר\*. נ"ב. עיין בתוספות יום טוב ריש מסכת חלה (משנה א') ותמצא שיש כאן בסוף תוספות טעות סופר.<sup>69</sup>

דף עב.

תוס' ד"ה סבר לה כותיה בחדא. ככה"ג הוה מצי לשנויי לעיל דאמר בשיטת ר"ש וכו'. נ"ב. ובע"ה יש לומר, דלא מצי לשנויי כן בשיטת רבי שמעון, דיש לומר, אימר דשמעת ליה לרבי שמעון לבהמה, לאדם מי שמעת ליה.<sup>70</sup>

67 וכן יש לדקדק קצת מלשון רבינו גרשום (ד"ה מירוח), וז"ל: אע"ג דמירוחו כשהוא הקדש, 'לכשיפדה' אינו פטור מן המעשר וכו'. וכן תירץ הקרן אורה וז"ל: ולי נראה דע"כ לא קאמר דמירוח הקדש אינו פטור היינו כשפדאו, דלא הוי אלא מירוח הקדש ואינו פטור, אבל כשהוא ביד הקדש מודה ר"ע דאין עליו חיוב מעשר, ושפיר הוי ממשקה ישראל, והא דתניא (עיי' פסחים מ"ח ע"א) דאין מביאין מנחות מן הטבל היינו כשהיה ברשות הדיוט, וחל עליו איסור טבל ביד הדיוט, אבל הכא לא חל עליו איסור טבל כלל, דנתמרח ביד הקדש וכו'. ע"כ. וע"ש עוד בדבריו שהביא ראיה לזה. וראה עוד בספר חמדת דניאל ונתיבות הקודש שתירצו כעין זה וביארו טעם הדבר. אמנם בטהרת הקודש ובעולת שלמה דחו תירוץ זה, ע"ש.

68 ולאחר תירוץ הגמ' שהוא מדרבנן גזירה משום בעלי כיסין צריך לומר כתירוץ התוס', ע"ש. 69 בדפוסים שלפנינו הוסיפו במוסגר את הגירסא הנכונה בתוספות ע"פ דברי הצאן קדשים והברכת הזבח. ועיין בטהרת הקודש שהגיה באופן אחר.

70 ואם כן אין לומר דרבי מאיר סובר כר"ש, דהא רבי מאיר ס"ל דגם קוצר לאדם מפסיק וכמו שפירש רש"י (ד"ה לאדם) מהא דאמר ר"מ הקוצר לשחת מפסיק ולא חילק לומר דרק הקוצר לשחת לבהמה מפסיק, וכמו דמקשינן בגמ' לעיל על התירוץ דרבי מאיר בשיטת רבי יהודה אמרה.

ואין להקשות כמו שכתבו תוס' לעיל ד"ה (אימור דשמעת ליה) [לאדם מי שמעת ליה] כו', הא דלא פריך כה"ג לעיל כו' משום דהכא לא פריך אלא מכח דאם כן הוי תלתא תנאי.<sup>71</sup> אמת הדבר דלעיל לא מצי למיפרך, אבל השתא דאתינא להכי דרבי יהודה לא איירי אלא לבהמה דאם כן הוי תלתא תנאי, אם כן רבי שמעון דקאי נמי על דברי רבי יהודה מיירי נמי לבהמה, דאדם מאן דכר שמיה.

ואין לומר הא דכתבו תוספות בכה"ג הוי מצי לשנויי לעיל כו' היינו על קושיות איתיביה רב אחא כו',<sup>72</sup> זה נמי אינו, דאז היה ניחא ליה לומר טפי רבי מאיר בשיטת רבי יהודה אמרה מלומר סבר כרבי שמעון בחדא ופליג בחדא<sup>73</sup>, וק"ל.

★ ★ ★

71 ואם כן מבואר בתוספות דא"א לתרץ כן ולומר אימר דשמעת ליה לרבי שמעון לבהמה לאדם מי שמעת ליה.

72 וע"ז לא נוכל לתרץ אימר דשמעת ליה לר"ש לבהמה לאדם מי שמעת ליה כמש"כ התוס' לעיל.

73 דעדיפא ליה לומר דאתי כחד תנא בכולה מלומר דסבר כמותו רק בחדא, ורק בסוף הגמ' דלא אתי כשום מ"ד כפשוטו הוכרח לומר דסבר כר"ע בחדא ופליג עליה בחדא, והשתא שוב א"א לומר כן בשיטת ר"ש כמו שנתבאר משום דלאדם מי שמעת ליה.

## רבי אהרן קוטנא זצ"ל

נולד בכ"ו אייר תקנ"ד לאביו הגאון רבי יוסף קוטנא זצ"ל אבד"ק טאטוס שבארץ הגר. למד אצל רבי שלום אולמן (חריף) אב"ד לאקענבאך, ולאחמ"כ אצל הגאון בעל חתם סופר זצ"ל והיה לתלמידו המובהק.

היה חתן הגאון רבי משה לייב לעבל זצ"ל אבד"ק דארדא. לאחר פטירת אביו בשנת תקפ"ט נתמנה על מקומו כרב ואב"ד טאטוס, על פי המלצת רבו החתם סופר שכתב במכתב לבני הקהילה: "...להושיב בנו, תלמידי הרב המאהג"ד מהו' אהרן נ"י על כסא האב זצ"ל, הממלא מקומו בחכמה ויראת חטא... תנחמו כי ברככם ד' בבנו תלמידי הרב הגדול הממלא בתורה ויראת ד', יורה וידין וילמד עם ד' דרכי ד' ועל מי מנוחות ינהלם...".

בקהילת טאטוס היה תופס ישיבה וכפי שהעיד עליו רבו הגדול בעל חתם סופר זצ"ל בהסכמתו לספר שארית יוסף: "...וכעת בנו הרב הנ"ל יושב על כסא הוראה שם, ומעינותיו יפוצו חוצה, מעמיד תלמידים ומחזיק ישיבה שיש בה סמיכה". נלב"ע י"ב כסלו שנת תרל"ד. על מצבתו נחרת כי הותיר אחריו חיבורים רבים על הש"ס וספרי אגדתא. מהם נדפסו ספר 'שארית יוסף' (אויבן תקצ"ד) הגהות על דעת זקנים מבעלי התוספות, וספר 'משחת אהרן' (פאקש תרס"א) על מסכת נדה שנדפס על ידי בנו רבי שלום. ולאחרונה נדפס ממנו ספר 'הדרת אהרן' (ירושלים תשס"ה) על כמה מסכתות.

נזכר בשו"ת רבו הגאון החתם סופר חלק חושן משפט סי' קנ"ז וחלק אהע"ז ח"ב סי' קס"ט "לתלמידי הרב המופלג בתורה ויראת ה' כש"ת מוהר"ר אהרן..." וכן נזכר בספר אמרי אש חלק יו"ד סי' צ'.

בניו היו הגאונים רבי שלום אב"ד אייזנשטאט ורבי משה יהודה לייב אב"ד סאבאדקא, ובן בתו היה הגאון רבי יוסף נאבעל שלאחר פטירת זקנו כיהן כממלא מקומו בטאטוס ולאחר זמן היגר לאשכנז וכיהן כרב ור"מ בהלברשטט.

באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א (מס' 43) נמצאים שתי מחברות בכתב ידו המכילים חידושים על מסכתות ברכות, שבת, עירובין, פסחים, ר"ה, יומא, סוכה, מגילה, כתובות, קידושין, בבא קמא, בבא מציעא, מכות, חולין, מהם הדפסנו בגליון כה קונטרס בסוגיא דחדש, ועמ"ס סוכה בגליונות ל נד וקג וכעת אנו מדפיסים עוד מחידושי עמ"ס סוכה.

## חידושים עמ"ס סוכה ז. - י.

דף ז' ע"א גמ' וצריכא נמי צורת הפתח וכו'. והנה אם יש ג' דפנות שלימות פסקו כל הפוסקים דלא צריך צ"ה וא"כ לכאורה לר"ש דסבר שצריך ג' דפנות שלימות וטפח במקום דופן ד' א"כ לא צריך צ"ה לדידיה, וזה נובל לומר שם הוי טעם מרב דסבר גם בג' דפנות יוכל לעמוד הטפח בכל אופן שירצה ודלא כר' סימון משום שהוא סבר מר"ש נשמע לרבנן כמו לר"ש לא איכפת לנו בטפח אם הוי סמוך ממש לדופן או בפחות מג' כן נמי לרבנן בזה לא פליגי כן הוא סבר רב, אבל באמת אנן פסקינן כר"ס ואולי סבר ר"ס להיפך מרבנן נשמע לר"ש וגם לר"ש צריך לעמוד טפח בפחות מג' מאחר מצד המקרא צריך ד' דפנות שלימות והי' גרירה דלטפח והיינו בדרך זה לעמוד בפחות מג' וק"ל.

רש"י בד"ה מה שאין כן בשתיים כהלכתן וכו'. ומדייק הרב פנ"י על אריכות לשונו ולא קאמר סתם גבי סוכה פרוץ מרובה מעומד כשר לפיכך הוכיח דרש"י סבר דזה לאו מכח הלכה למשה

**צילום כתי"ק רבי אהרן קוטנא זצ"ל**

מסיני הוא רק מצד הסברא הוא כיון דשרי ב' מחיצות ממילא גם פרוץ מרובה כשירה ע"ש, והנה לכאורה להוכיח דזה לאו הלכה למ"מ לא צריך אריכות דמוכח להדיא ולעיל דף וי"ו ע"ב דקאמר לר"מ למה צריך הלכה ותירצו כי אתאי הלכתא לגוד ולבוד ודופן עקומה ולא חשיב נמי לענין פרוץ מרובה דכשירה גבי מחיצות אלא ברור באמת דלאו מצד הלכה הם רק מצד סברא, ואריכות לשונו דרש"י נראה ג"כ משום דהוי קשה לרש"י מה מקשה לעיל שם על ר"ש ות"ק במאי פליגי ולא מתרצו דפליגי אם פרוץ מרובה אי כשר או לא וא"כ ת"ק סבר פרוץ מרובה כשירה מש"ה סבר ב' מחיצות כשר ור"ש סבר פרוץ מרובה פסול ולפיכך סבר רש"י בזה עצמו דפרוץ מרובה דכשירה הוי מכח כיון שב' מחיצות כשרים וא"כ צריך מתחלה לידע הטעם למה ב' מחיצות כשר ואחר כך נדע שפרוץ מרובה דכשר וק"ל.

דף ז' ע"ב תוס' ד"ה מחיצה היא וכו'. וכתבו דכולהו מודו וכו', והנה בדבר זה מחולקים מהרש"ל מפרש דקאי גם על ר"י דהכא ומהרש"א מפרש דקאי רק על ר"ש ורבנן ע"ש, ולכאורה נראה פשטות הכוונה בתוס' כמהרש"ל והוא דלכאורה קשה מאחר שקושייתם הוי מתחלה שאב"י הוי לומר טעם בר"י מכח סוכות סוכות כמו דילפינן לעיל מזה דקאי על דפנות וא"כ מוכח מזה דחמתה מרובה מצילתה פסולה וא"כ גם באמת הוי להו לומר דכולהו מודו דחמתה מרובה בדפנות כשירה כיון דמהאי דין איירי תוס' מתחלה, וכן מוכח באמת דרבנן ור"ש סברי חמתה מרובה מצילתה כשירה כיון חשיב ר"י שסבר סוכה דירת קבע בעינן משום שפוסל בחמתה מרובה מצילתה ולא קחשיב נמי רבנן מר"ש אלא ע"כ רבנן סברי דכשירה בחמתה מרובה, ועוד כיון שחשיב בתוך השיטה ר"ש כיון שסבר שצריך ג' דפנות וממילא לרבנן סברי דירת עראי בעינן ואם נימא דסברי חמתה מרובה פסולה ואפ"ה סברי דירת עראי בעינן וא"כ איך חשיב ר"י כיון שפוסל בחמתה מרובה מצילתה שסבר ד"ק בעינן, אלא מוכח דהם סברי חמתה מרובה מצילתה כשירה וא"כ הוי ליה למינקט הוכחה מחמתה מרובה, ברם לשיטות דקאי גם על ר"י וא"כ לא יוכלו למינקט חמתה מרובה כיון דר"י פוסל ודוק.

והנה ר"י דיבר בחמתה מרובה בדפנות פסולה ע"כ סבר ג"כ בפרוץ מרובה מעומד ג"כ פסולה וא"כ ע"כ מוכרח מאן דמכשיר בפרוץ מרובה מעומד לא מצד הלכה למ"מ דא"כ איך פליגי על זה ר"י על הלכה למ"מ, ועיין בפנ"י מה שמאריך בזה בכוונת רש"י ע"ש, וע"ש בחידושי, וכיון שרבנן מר"ש מתירין בפרוץ מרובה מעומד ממילא סברי בחמתה מרובה כשר ושפיר הקשיתי על תוס' לשיטות מהרש"א הוי להו למינקט חמתה מרובה ודוק, עיין לקמן במשנה סוכה ישנה דף ט' ע"א ובחידושי שם.

גמ' ד"ה אמר ר"י וכו'. והנה נראה מאחר דר"י פליג על אחרים ומכשיר סוכה עגולה א"כ משמע דסבר סוכה דירת עראי בעינן וסבר כרבי שצריכה ד' אמות ע"ד משמע דסבר שדירת קבע בעינן כמו שחשיב רבי דסבר דירת קבע בעינן כיון שצריכה ד' ע"ד ועם דברי תוס' ד"ה כולוהו גם זה ניחא וק"ל.

דף ח' ע"א גמ' לקולא מי אמרינן וכו'. ותמה הרב פנ"י דילמא מר קשישא לא דק וסבר קצת יותר מב' אמות צריכין ג' אנשים והוי חשבון מדויק ע"ש שהניחה בלי ישוב, ואיפשר לומר דמוכח הן אם איש אחד צריך אמה והן למב' ג' אנשים בג' אמות זה צריך להיות מדויק בלי פקפוק, והוא דצריך להבין למה אמר לנו ר"י שיעורו שצריכה כ"ד גברי כיון דסבר כרבי וא"כ

הוא לנו לומר שיעור מבואר שצריך להיות העיגול ט"ו אמה חסר חומש כמו שאמר רבי שיעורו ד' אמות וכן ב"ש וב"ה כולם אמרו שיעורם או על מפתחים או על אמות למה שינה ר"י שיעורו, ונראה מאחר דבאמות כמה היא איכא פלוגתא דתנאים ר"מ ור"י לעיל אי בת וי"ו מפתחים או ה' וכשלא לבא לידי טעות אם הוא אמר שיעורו באמות מש"ה קאמר שיעורו על גברים בזה ליכא מקום לטעות, וכל זה אם גם בזה הוא שיעורם מוגבלים אמה או ב' לג' אבל אם נימא גם בזה לא הוא השיעור מבואר כ"א עוד משהו וא"כ גם בזה לא הוא מבואר ויש לטעות במשהו א"כ הדרא הקושיא למקומה הוא ליה לומר שיעורו באמות מש"ה שפיר מקשה הגמ' ודוק.

דף ח' ע"ב תוס' ד"ה ותיחוי חיצונה וכו'. וכתב מהרש"א כמה שתירצו תוס' דמשמע ר"ח פוטר לגמרי אף מדרבנן בזה ג"כ מיושב משמעתין דקשה נמי הך קושית תוס' רק כיון דקושיא ראשונה הוא קשה במנחות מש"ה מקשו תוס' גם הך קושיא על סוגיא שם ע"ש, ולי נראה נגד דעת רבינו הנ"ל והוא דכוונת תוס' הוא בתירוצם מאחר שבית שער שפטורה מן התורה ילפינן מפסוק ביתך והברייתא מחדש לנו דאף שהתורה פטרה מן המזוזה אפ"ה מדרבנן חייב וא"כ אם ר"ח סבר מדרבנן חייב במזוזה הוא ליה לומר דינו על חיוב אכסדרה חייב במזוזה משום מה דאמר עתה דפטור ויהיה כוונתו על דאורייתא זה לאו חידוש מש"ה שפיר סבר המקשן שכוונתו אף מדרבנן פטור ואז שפיר הוא הפטור חידוש אבל בשמעתין לא נוכל לומר כן שר"מ אם מן התורה איירי הוא ליה לומר דינו בחיובה מדרבנן זה אינו מאחר דנקט גבי פנימית דין חייב והיינו מן התורה נקיט נמי בחוץ דין פטור מן התורה אבל לעולם מדרבנן מחייב, וא"כ בתירוצן תוס' לא נתיישבה בשמעתין והא דלא מקשו באמת קושיתם על שמעתין נראה לי משום דבשמעתין שפיר סברי תוס' דפשטות הכוונה הוא בר"מ שפטור אף מדרבנן והיינו משום כיון דנקיט דין סוכה ומזוזה ביחד והנה חיצונה הוא סוכה כשירה אף מדרבנן וממילא פטורה דמזוזה ג"כ אף מדרבנן פוטר ולפיכך לא נתקשה להו אבל ר"ח דנקיט דינו רק על מזוזה שפיר מקשה להו כמובן ודוק.

ועיין ברש"י מנחות ובספר שיח יצחק על יומא ובתוס' ישנים ביומא שם שמאריכין בענין זה וק"ל.

דף ז' ע"א משנה סוכה ישנה וכו'. והנה הא דלא נקיט התנא סוכה ישנה צריך לחדש בה דברי ב"ש וב"ה סברי לא צריך דהא בתירוצן ב' בריש פרקין קאמר דתנא אף בדאורייתא נקיט תקנתא רק כיון דנפיש מילי לא תני תקנתא וכאן ליכא כ"א חד בבא מוכח לב"ש לא מהני בחידוש בישנה וגם ב"ה לא פליגי בזה דצריך לחדש דבר כמו שמביא תוס' בשם הירושלמי ועיין לקמן בחידושי וק"ל.

רש"י ד"ה ב"ש פוסלין וכו'. כיון דשואלין בהלכות חג קודם לחג שלשים יום, ומתמה מהרש"א על מרן ב"י בש"ע סימן תכ"ט שפסק דוקא קודם חג המצות שואלין ולא בשאר חג ועיין בחק יעקב סימן הנ"ל שמיישב קושיתו, ואיפשר עוד לומר לפי מה שמביא תוס' בשם הירושלמי גבי מצה דפליגי נמי במצה ישנה וביאר הרב פנ"י הא גבי מצה לית לנו קרא שיהיה פסולה בישנה ותירצן דילפינן ט"ו ט"ו מחג הסוכות ע"ש.

וא"כ כיון דילפינן מצה מגז"ש דסוכה וגבי מצה לא הוא ישנה כ"א קודם ש"י סברי ב"ש גם גבי סוכה הוא דוקא קודם ש"י סתמא שלא לשמה וחג דנקיט רש"י קאי על חג המצות, אך

לב"ה דסברי גבי סוכה ישנה כשירה א"כ גם גבי מצה הדין כן, והנה לפי א"ד שמביא תוס' בשם הירושלמי לב"ע גבי מצה ישנה פסולה ולא משום שלא לשמה רק כיון שלא כיוון לשם מצוה איכא חשש חימוץ וא"כ נוכל לומר הא דנקיט תנא בסיפא ואם עשאה לשם חג אפילו מתחלת השנה כשירה וזה הוי אליבא דב"ש, והקשו תוס' וכי טעמא דב"ש צריך לאשמעינן ע"ש ולפ"ז ניחא כיון דגבי מצה גם ב"ה אוסר במשנה ואנחנו לא נדע כמה הוי ולזה מסוכה נדע גבי מצה הדין ישנה אם עשאה לשם מצות מצוה אף מתחלת השנה כשירה לב"ה אז סתמא שמרו מחימוץ וכיון דנ"מ לב"ה נקיט כן ועיין לקמן בחידושי ודוק.

בא"ד וב"ש איצטריך וכו'. והנה כבר הבאתי לעיל בסמוך קושית תוס' וכי טעמא דב"ש צריך לאשמעינן, ונראה מכאן ראייה ברורה לדעת הרי"ף ז"ל שפסק בב"ש וסבר הא דקאמר אביי לעיל דף ז' ע"ב טעמא דב"ש משום ד"ק בעינן לא פסקינן בזה כאביי אלא טעמא משום שמא ימשך אחר השלחן, ובעל המאור ז"ל חולק עליו עיין בהרמב"ן במלחמותיו שמאריכין בזה, והנה מכאן יש ראייה לדעת הרי"ף ז"ל משום דלכאורה נוכל לומר אם ב"ש סברי סוכה דירת עראי בעינן נוכל לומר משו"ה ישנה פסולה משום דסתמא עושה לה קבע בישנה וב"ה מכשירה דסברי ד"ק בעינן כן יש מקום למעות בטעם פלוגתתן וכדי שלא יטעה כן קאמר התנא לב"ש אם עשאה לשם חג מתחלת השנה כשירה היא וא"כ מוכח שאין זה טעם מב"ש וממילא נדע שגם זה לא הוי הטעם מב"ה וכל זה לדעת הרי"ף ז"ל אבל לדעת בעל המאור ז"ל אי אפשר לומר כלל לב"ש דסברי דירת עראי בעינן כיון דסברי שצריכה להיות גדול ראשו ורובו ושלחנו ודוק.

ועוד יש להוכיח משמעתין כדעת הרי"ף ז"ל לב"ש סוכה דירת עראי בעינן דהנה בשמעתין פליגי ב"ש עם ב"ה בעושין סוכה בח"ה ב"ש סברי כר"א אין עושין סוכה בח"ה ומיותר הקרא לפיכך סברי דקרא בא לרבות שצריכה להיות לשמה ותמוה הוא המעיין לקמן דף כ"ז ע"ב הוי טעם של ר"א מהאי קרא יליף שצריך לעשות הסוכה על ש"י שלימות רק בנפלה אז לב"ע עושין ע"ש, וכבר הרגישו בקושיא זו הראשונים ז"ל, ברם נראה הנה בריש פרקין איכא ג' טעמים על המשנה למה בגבוה יותר מן' אמה דפסולה הוי רבה ור"ז ורבא, והנה רבא קאמר הטעם משום דכתיב בסוכות תשבו שבעת ימים כל ש"י צא מדירת קבע לדירת עראי ע"ש, וא"כ לכאורה מהאי קרא עצמו נדע דאין עושין סוכה בח"ה אם לא ישב בסוכה כל ימי החג משום דלא יצא כל ש"י מקבע לעראי בשלמא בנפלה אז באמת יוצא מקבע לעראי כל ש"י מה שאין כן אם לא ישב עד ח"ה תו לא קיים ציווי התורה וא"כ נוכל לומר ב"ש דסברי דירת עראי בעינן והיינו דסברי כהך טעם של רבא וא"כ מאותו פסוק מוכח דאין עושין סוכה בח"ה ומיותר הקרא דחג הסוכות לפיכך סברי דהקרא בא על לשמה, אבל ר"א לקמן הוא סבר דירת קבע בעינן כמו שחשיב לו אביי לעיל דף ז' ע"ב ע"ש וא"כ לדידיה על כרחך לא דריש הקרא ש"י כרבא וא"כ צריך למילף מחג הסוכות על אין עושין סוכה בח"ה ובשמעתין קאמר אליבא דהך דין אין עושין סוכה בח"ה סבר כר"א אבל לא מטעמו לזה מקרא דחג הסוכות ולזה מקרא ש"י וב"ה יוכלו ללמוד כאינך טעמים דקאמרי בריש פרקין או כרבה או כר"ז ולפיכך סברי עושין סוכה בח"ה או אף אם סברי לענין דירת עראי כרבא מ"מ לענין עושין סוכה בח"ה גילתה לנו התורה מקרא דחג הסוכות שעושין בח"ה וכל זה לדעת הרי"ף ז"ל לב"ש נוכל לומר דסברי סוכה דירת עראי בעינן מה שא"כ לדעת בעה"מ ודוק היטב.

תוס' בד"ה מנין לעצי סוכה. והנה מסוגיא דביצה שם (דף ל'): מצאתי ישוב מה שנתקשה לי לעיל דף ו"ו ע"ב דקאמר דפליגי ת"ק ור"ש ביש אם למקרא ע"ש דקאמר ד' מעמים במה דפליגי והקשיתי שם למה לא קאמר עוד אופן אחר דכ"ע סברי יש אם למסורת וכ"ע סברי הלכתא להוסיף בא רק דפליגי אם על סככה צריך קרא או לא ת"ק סבר צריך קרא וא"כ חד לגופא וחד לסככה וליכא כ"א ב' והלכתא להוסיף טפח ור"ש סבר על הסככה לא צריך קרא וא"כ הוי ג' והילכתא להוסיף טפח כן הקשיתי לעיל וע"ש בחידושי שיישבתי בדוחק, ועתה נראה ליישב והוא דלכאורה קשה על סוגיא דביצה מאי מקשה על ר"ש איך יוכל להתנות על עצי סוכה הא אסורים הם מקרא לה' וקשה להך תירוץ דקאמר לעיל שם דטעמא של ר"ש דסבר הילכתא להוסיף וא"כ לכאורה הך טפח דצריך מכח הילכתא שמוסיף על הך טפח מהני תנאי משום דלא נוכל לומר דהך טפח אסורה מכח לה' כיון דמן התורה לא צריך כלל האי טפח וא"כ איך מרבה לנו התורה על הלכה וא"כ אותו טפח לכאורה מהני תנאי ולא מקשה על ר"ש דילמא הא דקאמר דמהני תנאי וזה לא דמי להא דפסקינן בש"ע סי' תרל"ח אף מה שהוא יותר מהכשר סוכה ג"כ לא מהני תנאי משום דהתם לא מינכר מה דהוי מן התורה ומה שמוסיף מה שאין כן כאן בדופן ד' הך טפח ניכרת דזה הוי מצד הלכה א"כ מהני תנאי, ברם דקושית גמ' הוי דקאמר ושזין א"כ סבר ג"כ הת"ק דמהני תנאי ולזה שפיר מקשה הא לת"ק אמרינן הילכתא לגרוע וא"כ למה מהני תנאי אכן אם נימא כקושיתי לאמת דגם הת"ק סבר הילכתא להוסיף וא"כ גם לת"ק מהני תנאי על טפח ג' אלא ברור לת"ק לא הוי הילכתא להוסיף מש"ה שפיר מקשה הגמ' ודוק היטב.

תוס' ד"ה ההוא מבעי ליה וכו'. והנה על קושית תוס' אנכי רגיל לשנויי דנ"מ כגון אם אחד רוצה להרוג [את] ראובן אם לא יגזול משמעון סוכה זאת וא"כ מצד עבירה דלא תגזול ליכא הא על כל עבירות שבתורה הוי הדין יעבור ואל יהרג וא"כ ליכא מצוה הבאה בעבירה אבל מ"מ אינו שלו ושפיר נ"מ מכח הקרא דלך שלך תהי' אף בכה"ג אינו יוצא מצות סוכה וק"ל, ועיין בנודע ביהודה חלק ב' ובשער המלך שמאריכין בזה אם מצוה הבאה בעבירה הוי מ"ה או מדרבנן ונ"מ אם הספק הוי באשירה וכבר כתבתי ג"כ מזה בחידושיי וכעת לקצר בא[ת]י ודוק.

דף ט' ע"ב גמ' אמר רבא וכו' מדקתני וכו'. הא דמאריך רבא בלישניה איפשר לומר שמקשה רבא ב' קושיות חדא אם התנא אכן רוצה לאשמעינן שום דבר חדש עם המשל כאלו עשאה בתוך הבית הוי לומר כאלו עשאה תחת סוכה דשייך יותר, ועוד גוף המשל מיותר רק ליתני פסול, אלא ברור שהתנא רוצה לאשמעינן דבר חדש וכמו שאמר ולפיכך צריך למנקט משל ודוקא בתוך הבית מה שאין בסוכה תחת סוכה לא הוי הדין כן כ"א להיפוך וכמו שאמר בסמוך ר"י פעמים ששתיהן כשרות וכו' ובה' יהי' מחובר הא דאמר ר"י פעמים וכו' כיון דהבחייתא קאמר הנך ג' דינים ביחד וא"כ למה נקיט התנא המשל בתוך הבית ולא תחת סוכה ולזה קאמר כיון דפעמים וכו' ולפיכך נקיט המשל בית וק"ל.

תוס' ד"ה הא קמצטרף וכו'. וכתבו הא דקאמר ר"י תחתונה כשירה ועליונה פסולה איירי שתחתונה הוי צילתה מר"מ מכח עליונה וכו', וקשה מ"מ אם התחתונה הוי צילתה מר"מ בלא עליונה באמת כשירה אף אם עליונה למעלה מך' וא"כ אכתי הוי ליה לר"י למנקט בכה"ג ויהי' חידוש יותר דהוה אמינא יהי' שזה סכך פסול ומצטרף לתחתונה, אמנם תנא סבר דזה הוי פשיטא ולית ביה שום חידוש וכמו שכתבו מתחלה שאין רוצה לישב דהמשנה איירי כן דהוי קשה מאי למימרא וק"ל, ועיין לקמן בדף יו"ד ובחידושיי שם ישבתי זאת ודוק.



בא"ד ועוד דמהאי מעמא הוי מצי למימר שתיהן כשרות איצטריך וכו'. והנה כוונת תוס' עיין במהרש"א שהאריך בזה, ולענ"ד גם פירושו דחוק כיון שהוא מבארו כיון לתוס' לשיטתו לא הוי פירוש גזירה בר"י כמו לפירוש רש"י ולפיכך מקשה הוי יכול לאשמעינן ב' כשרות ע"ש וזה דוחק כיון דלרש"י לא הוי קשה ועתה ר"ת מקשה על רש"י, ולכן נראה כוונתם בזה מאחר לרש"י שמסכים עם שיטת אבי העזרי וריב"א שמביא הרא"ש אף אם הסוכה הוי צילתה מר"מ אפ"ה פוסל האילן ומעמו כמו שביארו הר"ן שהצל העליון מבטלה מה שהוא נגד הצל (האחרון) [התחתון] וא"כ מקשה ר"ת לפי זה יש מקום למעות ולומר כמו שפירש רש"י אליבא דר"י דסברי כיון שעליון חמה מרובה מצילתה הוי כאלו אינו א"כ אף אם הוי עליון למעלה מן' אפ"ה ימעה ויאמרו שזה כאלו אינו ויכשירה א"כ יש מקום לחוש אם הוי סוכה תחתונה צילתה מר"מ ועליונה ג"כ צילתה מר"מ ושניהם בתוך ד' ימעה ויכשיר התחתונה שסברו כמו שעליונה מבטל מה שהוא נגד צל התחתון הוי כאלו אינו כן נמי בצילתה מר"מ יאמרו שצל העליון מבטל התחתונה והוי כאלו התחתון בלא צל כלל רק מעליונה ויכשירה כן יש מקום למעות וזה שייך לשיטת רש"י דוקא ודוק.

תוס' ד"ה בסבת וכו'. וקשה לי מנ"ל לתוס' דסבר יש אם למקרא ודריש מן המקרא שצריך ד' דפנות ומן המסורת יליף סוכה תחת הסוכה פסול אימא להיפך המסורת מורה שדי עם ב' דפנות והמקרא בא שסוכה תחת הסוכה כשירה, ונראה ליישב והוא דאביי חשיב לעיל דף ז' ע"ב ר"ש בתוך השיטה שסבר דירת קבע בעינן כיון שצריך ג' דפנות וכמו שפירש רש"י להגן מן המטר ורוח וצריך ביאור לכאורה דהא ר"י סבר ג"כ דירת קבע בעינן אפ"ה כתב הר"ן לר"י די עם ב' דפנות כיון דר"י לא פליג בסיפא ע"ש וא"כ ניחא ג"כ לר"ש אף דסבר ג' דפנות מכח גזירת הכתוב דכתיב סוכת ויש אם למקרא אבל לענין דין דירת קבע אימא סבר דירת עראי בעינן ולכן נראה דאביי הוכיח שפיר דר"ש ע"כ סבר ד"ק בעינן משום דאם סבר ד"ע בעינן בוודאי הוי הסברא לדרוש המסורת על דפנות והמקרא על סוכה שתחת הסוכה אע"כ כיון דדריש המקרא על דפנות הוכיח דר"ש סבר ד"ק בעינן וא"כ הוי הסברא לדרוש כן ודוק היטב, ועיין לקמן בפנקס דף י"ב ע"ב. ועיין עוד בחידושי על הלכה תוס' בחלק ראשון שם הארכתי בסוגיא זו ועיין בשער המלך פרק ה' הלכות סוכה ודוק.

דף יו"ד ע"א גמ' פשיטא וכו'. והנה לעיל בדף ט' ע"ב בתוס' הקשיתי למה באמת לא קאמר ר"י תחתונה כשירה ועליונה פסולה איירי בתחתונה הוי צילתה מר"מ בלא עליונה ועליונה הוי למעלה מן' ברם ר"י הוי ידע בעצמו כל חידושו הוי הק' בבא וכמו דמשני גמ' על ר"י וא"כ אם הוי אמר תחתונה כשירה ועליונה פסולה איירי בכה"ג הוי קשה עליו פשיטא וכאן לא שייך לשנויי דאשמעינן שלא נגזור בכה"ג אטו דילמא יהיה עליונה צילתה מר"מ ותכשירה ג"כ זה אינו ע"כ תוס' סברי דזה לא הוי למיחש כלל לגזור חמתה מר"מ בשביל צילתה מר"מ מחמתה דהא תוס' מקשו משם למה לא משני דהמשנה איירי דהסוכה הוי צילתה מרובה ולפיכך כשירה אם האילן הוי חמתה מר"מ ותירצו דא"כ יהיה קשה מאי למימרא כמו עתה דמשני בחבטן ג"כ קשה מאי למימרא ע"ש, וקשה לכאורה אם קושית תוס' הוי על התרצן שיתרץ כן במקום חבטן א"כ מה מתרצי על זה דהא קשה מאי למימרא הא חזינן דהתרצן לא איכפת ליה בהך קושיא דהא על חבטן ג"כ קשה מאי למימרא ואפ"ה מתרץ כן ועל המקשן לא נוכל לומר שקושיתם הוי אויל מאחר דחזינן שהמקשן הי' סובר דהמשנה איירי בכל ענין בלא חבטן כן הי'

סובר דהמשנה איירי אף בלא צילתה מר"מ וצריך לומר דעל כרחק לעולם דקושיתם הוי על התרצן ותירצו שהתרצן לא ה' רוצה לתרץ כן משום מאי למימרא אבל על חבטן ה' מסיק כמו שתירץ לבסוף דה"א יהי' אסור וכו' אבל על הק' תירצו צילתה מר"מ לא הוי שייך לגזור אטו חמתה מר"מ כן נראה ברור בכוונתם הרי דזה לא מקום לגזור צילתה מר"מ אטו חמתה מר"מ כן נמי להיפך לא שייך לגזור ולפיכך לא קאמר ר"י בכהאי גוונא ודוק.

וראיתי בהרב שער המלך פרק ה' הלכות סוכה מתמה לפי מה שפירשו תוס' הא דקאמר ר"י תחתונה כשירה ועליונה פסולה איירי שהתחתונה הוי צילתה מר"מ מכח עליונה ואף דהוי סוכה מדובלתלל אפ"ה סבר ר"י כשירה כרבא וא"כ מאי מקשה פשיטא טובא אשמעינן בזה נגד דעת אביי ע"ש, ובאמת גם אשיטת רש"י דסבר אם עליונה למטה מך' פסולה אף שהתחתונה הוי צילתה מר"מ בלא עליונה ודלא כשיטת תוס' וא"כ דילמא רוצה לאשמעינן זאת דוקא אם עליונה למטה מך' כשירה אבל למעלה פסולה, אכן נראה דרש"י ה' סובר כדעת הנך ראשונים דסברי דגם משנתנו איירי שהי' הסוכה צילתה מר"מ כפשטא דלישנא העושה סוכתו משמע סוכה כדינו וכן כתב הר"ן והריטב"א ע"ש, וא"כ מוכח מהמשנה אף שהסוכה לכדה הוי צילתה מר"מ אפ"ה פסולה בלא חבטן וא"כ לא צריך ר"י לאשמעינן זאת ודוק.

וליישב קושייתו של הרב שער המלך הנ"ל נראה דהמקשן הוכיח ע"כ לא הוי כוונה מר"י לאשמעינן חידוש דין שלא יטעה ולומר שהיא פסולה מכח סוכה מדובלתלל משום הא דקאמר ר"י שניהם פסולים איירי אם שניהם צילתה מרובבה מחמתה וא"כ מוכח מזה סוכה שהתחתונה הוי צילתה מר"מ מכח עליונה כשירה דאם לא כן הוי ליה למימר בכה"ג שניהם פסולים ויהי' גוף הדין חידוש נגד רבא וגם לא הוי צריך לומר דהעליונה הוי יותר מך' בכל שאר אופנים שחשיב איירי הכל שהי' למטה מך' רק אופן זה צריך למנקט שהי' למעלה מך' ואם ר"י סבר בתחתונה הוי צילתה מר"מ מכח עליונה ג"כ שניהם פסולים הוי ליה למנקט בכה"ג ואז יהי' כל ד' אופנים בלמטה מך' אלא ע"כ מוכח מדחשיב שניהם פסולים בשניהם צילתה מר"מ וא"כ ע"כ איירי ביותר מך' ע"כ הא סבר אם התחתונה צילתה מר"מ מכח עליונה כשירה וא"כ שפיר מקשה פשיטא וכמו שפירש רש"י הא דנקט חמתה מר"מ דהוי כדליתא זה הוי פשיטא ועל זה שפיר מתרץ דאשמעינן דלא גזרינן וכמו שפירש רש"י אטו למעלה מך', ואין לומר גם זה מוכח מהאי בבא שניהם פסולים דלא גזרינן משום דאם נגזור א"כ יהי' הדין אם התחתונה צילתה מר"מ והעליונה חמתה מר"מ ולמטה מך' יהיו שניהם פסולים א"כ לנקוט ב' פסולים בכה"ג זה ליתא דזה לא פסול רק מצד גזירה ור"י נקיט הנך דינים מה שהוא פסול מצד הדין ולא מחמת גזירה דעל ברייתא קאי, אבל על קושית הרב שער המלך שפיר נוכל לומר אם סבר ר"י כאביי א"כ יהי' מצד הדין פסול והא דמקשה עליו פשיטא הלא לפי דברינו טובא אשמעינן חידוש בבבא ב' פסולים דוקא אם שניהם צילתה מר"מ פסולים אבל אם התחתונה צילתה מר"מ מכח עליונה כשירה ודלא כאביי זה אינו דעיקר קושית הגמ' הוי מחמתה מר"מ לא אשמעינן שום חידוש וכמו שפירש רש"י ודוק היטב.

עוד נראה לומר יותר בכוונת תוס' לעיל ד"ה והא קמצטרף הא שתירצו שאין רוצה לשנויי דאיירי דהסוכה הוי צילתה מר"מ משום דהוי קשה מאי למימרא כוונתם הוי משום שהקשו

הר"ן והריטב"א למה מתירין לבטלה לכתחלה מה שאין כן בכל איסורין שבתורה, ותירץ הרב ב"ח בשם המרדכי כיון דהוי מצוה ולא ליהנות ניתנו לפיכך מתירין לבטלה לכתחלה עיין בהרב מ"א ובט"ז סימן תרכ"ו, וא"כ לכאורה יש לנו תירוץ הא דמקשה על רבא מאי למימרא על חבטן וכמו שפירש רש"י דפשיטא שיוכל לבטלה דטובא אשמעינן דשרי לבטלה לכתחלה, אכן כל זה אם נדע דהוי לכתחלה אבל בה"א דלא ידעינן מזה שפיר צריך לשנויי דה"א יהי' לגזור אטו אינו חבטן אבל לפי האמת שמתרץ דהכא אשמעינן לכתחלה א"כ בלא"ה לא קשה מאי למימרא כדפרישית ותו לא צריך לבא גזירה אבל אם הוי מתרץ בשביל צילתה מר"מ הוי גם באמת קשה מאי למימרא והוי מוכרח לתרץ בשביל גזירה ודוק.

ועיין לקמן בסמוך בתוס' ד"ה פירס עליה סדין מה שמפרש מהרש"א דיבור תוס' הנ"ל ולחלק בין אילן קדם לסוכה ולדבריו צריך להבין קושית גמרא מאי למימרא ע"ש וק"ל.

רש"י בד"ה תחתונה כשירה וכו'. והנה דיבור הזה עם מה שכתוב בד"ה והא קמצטרף נראין כסותרין וכבר הרגישו בזה הראשונים וכתבו דרש"י חזר, ואולי אפשר לומר דרש"י סבר אם סוכה התחתונה הוי צילתה מר"מ מ"מ משכחת מכח עליונה שמגינה עליה שהחמה לא תזרח עליה ולפיכך נשארה בצילתה אבל אם לא הוי עליונה לא הוי נשארת צילתה וא"כ אף שהעליונה חמתה מר"מ אם העליונה למעלה מך' פסולה התחתונה כיון שאתה צריך להעליונה להגן על התחתונה וכמו שכתב ר"ת גבי פירס סדין בתוס' בסמוך ע"ש, וא"כ שפיר כתב רש"י שהעליונה צריך להיות בתוך ד' או ליכא למיחש אף שצריך לצל של העליונה אבל אבל אם היא למעלה ואתה צריך צילתה להגן על התחתונה שיהי' נשארת בצילתה פוסלת, וכן יש מקום לפרש בדרך מה שפירש רש"י בסמוך בשל ר"י דאשמעינן דלא גזרינן ע"ש, וא"כ נוכל לומר מצד הדין לא חזר רש"י מדינו רק לזה חייש ועדיין דוחק הוא מ"מ לא מנעתי מלכתוב בשביל חומר הנשוא ולומר שרש"י חזר מדינו וק"ל.

★ ★ ★

רבי משה שמואל מזוויעהל<sup>1</sup>  
 רבי יצחק שלמה יואל שרמן מרובנה<sup>2</sup>  
 רבי שמואל רומנברג מרובנה<sup>3</sup>

## אודות חזקת ר' פנחס שלמה רייזל'ם שו"ב קהילת לודביפול בדמי הרח"ש

עם מבוא והערות מאת הרב משה שוחט הי"ו

דודי זקני ר' פנחס שלמה הלוי רייזל'ם<sup>4</sup> (להלן: רפש"ר) נולד בשנת תר"ד (1844) בקירוב. התגורר בעיירה לודביפול היא סעלישט גדול בלשון היהודים שבחבל ווהלין (כיום, העיירה סוסנובה שבתחומי אוקראינה). רפש"ר ומשפחתו נמנו על חסידי הרבי מסטולין והתפללו בקלויז של סטולין שפעל בעיירתם לודביפול.<sup>5</sup> נראה שהיה להם גם קשר מה לחצר

1 ביצועות מלכו לר' ישראל יהושע טרונק, שו"ת יו"ד סי' מ, עמ' 38. מובאת תשובה שמופנית ל"משה שמואל שיחי' ומה"ו אלטר בן ציון מורי הוראה בק"ק זוועהל". כן מוזכר גם אצל ש"נ גוטליב, אהלי שם, פינסק תרע"ב, עמ' 97 כסומך להוראה.

2 ר' יצחק שלמה יואל נולד בשנת תר"ד לאביו ר' שמואל שרמן, תלמידו של ר' שניאור זלמן מלובלין. לאחר נישואיו, למד בראדין עם ה'חפץ חיים', הסתופף בצל האדמו"ר רבי ישראל נח מניז'ין, למד בגרודנה ועוד. נסמך להוראה על ידי כמה מגדולי הדור. בשנת תרכ"ז נתמנה לרב באהלאוי ובברסאן והגליל, ולאחמ"כ בעיירה קלייריקה, ובשנת תרמ"ה נתמנה לאבד"ק רובנה, שם גם היה בין מייסדי הישיבה והיה רועה נאמן לעדתו. פרסם תשובות רבות, ומובאות משמו תשובות ב'שדי חמד'. בין ספריו גם 'בית ישי' בשני חלקים, 'פתחי שערים' ועוד. עפ"י רובנה: ספר זכרון, בעריכת א' אבטיחי, תל-אביב תשי"ז, עמ' 422-423, ראה שם גם עדותו של ר"ל פישמן [מיימון] על פגישתו עם הרב שהראה לו כמה כרכים בכתב יד שחיבר על הש"ס, על הרמב"ם, על ארבעה חלקי 'שולחן ערוך' וגם שאלות ותשובות למאות. בעל ה'שדי חמד' כותב עליו: "רב גדול בדורנו אחד המיוחד מידידי נפשי מני"ר הגאון המפורסם חריף ובקי עצום ורב כקש"ת מוהר"ר יצחק שלמה יואל יצ"ו האב"ד דעוב"י ראוונא יע"א שלח לי פלפלא חריפא...".

3 ר' שמואל (כונה ר' שמוליקל) נולד לאביו ר' שמעון רומנברג בערך בשנת תר"ד, נצר לשלשלת רבנים מפורסמת במשך למעלה מעשרים דורות, כ-35 שנה שימש כדיין ומורה הוראה במקום אביו עד לפטירתו בשנת תרע"ט. ראה רובנה: ספר זכרון, בעריכת א' אבטיחי, תל-אביב תשי"ז, עמ' 424.

4 שמו הידוע הוא רייזל'ס (-בנה של רייזל). אצל ר' מרדכי זאב בנו של רפש"ר, אנו מוצאים לראשונה את השם שוורצמן, כנראה במסגרת חיוב השלטונות לשאת שם משפחה, בעיקר לצרכי גביית מיסים וגיוס לצבא. צאצאיו שעלו לארץ ישראל, עברתו את השם ל'שחורי'. רפש"ר היה אחיה של מרת מלכה אשת ר' שמעון פיירברג, הוריהם של הסופר והמשורר מרדכי זאב פיירברג ואחותו עטל שנישאה לר' שלמה שוחט אביו של זקני ר' שמעון שוחט ז"ל והם התגוררו בעיירה ברזנה הסמוכה ללודביפול.

5 לפי דברי מר יוסי עופר, צאצאו של רפש"ר. בית הכנסת סטולין נזכר גם במאמרו של י' רבר, 'בגיא ההריגה', בספר הקהילה (להלן הערה 19), עמ' 101. יש לציין לביטוי נוסף להשתייכות המשפחה לסטולין, כאשר מאוחר יותר, כפי שעולה ממכתב - המצוי אף הוא בידי מר עופר - שנשלח בתאריך 26 לאפר' 1935 מלודביפול לר' מרדכי זאב בן רפש"ר לאחר שעלה ארצה, ובין היתר נכתב בו כי הרה"ק ר' משה מסטולין בביקורו בעיר הביא עמו דרישת שלום מביקורו בארץ ישראל.

\* התודה מקרב לב להיסטוריון מר יוסי עופר אשר אלמלא שקידתו ומסירותו, לא היה מאמר זה רואה אור עולם. בנפש חפצה ובסבר פנים יפות אישר את פרסומם של מכתבים חשובים אלו המצויים בארכיונו, והזכויות המלאות על המכתבים שמורות לו. מר עופר עוסק בבניית ארכיון רחב ממדים בשם 'גולה ותקומה' העתיד להיות פתוח לציבור הרחב, כשעיקר תחומי חלק ה'גולה' עוסק באזורי הספר הפולני, בעבר חבלי ווהלין וגליציה המזרחית וכיום מערב אוקראינה.

מאקרו<sup>6</sup>. רפ"ר מיזג בתוכו יראת שמיים קפדנית וטוב לב, קנאות ואהבת הבריות. שנים רבות הסתגף וישן על גבי אבן. נודע לשם במעשי הצדקה שעשאו עיקר חייו. פיזר את כספו ביד רחבה לצרכי צדקה והוא ובני ביתו הסתפקו במועט וחיו חיי דחקות. היה נוהג לשלוח מתנות שבת וחג לבעלי מלאכה זקנים ועניים, להרחיב דעתם. ביתו היה קודש להכנסת אורחים - רבנים, משולחים, דרשנים, מוכרי ספרים וסתם עניי עמך, שהיו נודדים אז בהמוניהם מעיירה לעיירה. היה זהיר בכבוד אורחיו, ואפילו הם קלים בתורה ובדרך ארץ, והקפיד להציע מצעיהם כמו ידיו. נלב"ע בליל חג הסוכות, אור לט"ו תשרי תרע"ה. תנצב"ה.<sup>7</sup>

בארכיון ההיסטורי של מכובדי מר יוסי עופר - 'גולה ותקומה', נשתמרו מספר מכתבים אשר נכתבו על ידי מספר רבני קהילות לחיזוק ידי רפ"ר נגד הקמים לגזול. מתוך המכתבים עצמם אעשה ניסיון לשרטט במספר שורות את הפרשיה שעמדה אז על הפרק.

רח"ש - מהו?

תחילה יש להקדים אודות המושג רח"ש. בתפוצות ישראל רווח מנהג לפיו 'כלי הקודש' בעיר היו זוכים בחזקה בשם 'רח"ש'. רח"ש הוא ראשי תיבות של 'רב, חזן, שמש/שוחט', אנשים אלו היו מקבלים מס כספי מאנשים שחתמו על שטר 'תנאים' או חיתנו את ילדיהם. בשטר התנאים גופו היו כותבים על מי מוטלים דמי הרח"ש. מנהגים דומים נהגו כמעט בכל תפוצות ישראל, אשכנזים וספרדים, חסידים וליטאים, בצורה זו או אחרת.

מן העניין להעתיק מדברי יום טוב לוינסקי:

רח"ש [רב, חזן, שמש] - מס חופה שנהגו בעדות אשכנז לתת לרב [מסדר הקידושין], לחזן [המכרז ו' הברכות], ולשמש [המשרת את הציבור], בנוכה של אחוז מסויים מן הנדוניה או הוצאות החתונה, הכל לפי מנהגי המקום, וזה נחשב להם כחלק ממשכורתם מן הקהל. כרגיל הוטל תשלום זה על החתן, מקבל הנדוניה 'מעות חופה': רבנות, חזנות, שמשות - יתנו גם מתכשיטי כסף וזהב במלואו, כמו כן גם מזומנים [ועד מדינת ליטא, תקנה קסט משנת 1628]. ובצפת תיקנו: 'מן החופה והקידושין אינו לוקח לא האב"ד [הרב אב בית הדין], ולא החזן, ולא השמש, שום דבר אפילו פרוטה קטנה' [איגרת מצפת לר' שלמה שלומל משנת 1607 בקירוב, קובץ על יד, סידרה חדשה, ג, עמ' קכ"ח].<sup>8</sup> בקהילת אמשטרדם קראו לזה 'חר"ש' בשינוי הסדר ולרוב ניתן זה לאיש אחד שמילא את התפקידים של כל השלושה.<sup>9</sup>

פירוט לגבי המנהג בשעת הנישואין מובא מדברי בעל ה'נחלת שבעה', על פי ר' אשר אנשיל גרינוואלד המקצר את דבריו: "רח"ש ראשי תיבות 'רב חזן שמש' או שוחט, ובשלחן

6 בארכיונו של מר עופר מצוי מכתב שנשלח לרפ"ר מאת האדמו"ר רמ"מ טברסקי ממאקרו ובו הוא מבקשו שיעזור לשליחו לאסוף את מעות הדרשה אותן היה מקובל לתת כמתנת חתונה, כנראה לקראת חתונה שהתקיימה בחצר מאקרו, וכך הוא כותב לו: "כבוד ידידי החסיד מו"ה פנחס שלמה שו"ב, יברך ה' חילו ופועל ידיו ירצה. הנה אנכי שולח מלאכי למחנם קודש את ידידי החסיד... לאסוף אל ידו למעני את תרומת הברכה ברכת דר"ש [דרשה געשאנק] אשר יתן מאת ידידי אנ"ש למנחת זכרון מזכרת אהבה... ד' משה מרדכי בהרב המפורסים מו"ה יעקב יצחק צוקללה"ה". לא נראה שהרבי שלח לו את המכתב בתור עסקן ציבורי, דבר הנוגד את אופיו, אלא נראה יותר שהיה לו קשר מסוים לרבי ממאקרו.

7 מתוך דברים שנכתבו לזכרו של זוסיא שחורי (שוורצמן) נכדו של רפ"ר על ידי אחיו מנחם שחורי, בתוך החוברת זוסיא שחורי: דברי חברים לזכרו במלאות שנה למותו, תל אביב תרצ"ט, עמ' 20.

8 "מן השכנות אינם לוקחים פרס כלל, אלא בחנם, וכן מן הקידושין וחופה אינו לוקח לא האב"ד ולא החזן ולא השמש שום דבר אפילו פרוטה קטנה, וכן מן הגיטין והחליצות אינם מקבלים שום פרס לא הרב ולא העדים אלא הסופר לוקח בעד הגויל והכתיבה כמו ווייש-גראשיין" (ש' אסף, 'אגרות מצפת', קבץ על יד, סדרה חדשה, ג [יג] (ת"ש), עמ' קכ"ה).

9 אנציקלופדיה של הווי ומסורת ביהדות, תל אביב תשל"ו, ב, עמ' 723.

העזר סי' ו' סעיף ז' כתב שהיה רגילות לשלם זאת מעות לרב הקהלה בשעה שכיבדו אותו לסדר קידושין, והביא שהמנהג היה לשלם השכר מהנדוניא, ובכרם שלמה א"ע סי' נ' אות ח' הביא שרק מהנדוניא של הכלה ולא מהחתן.<sup>10</sup> דמי הרח"ש היו מעוגנים בחוקת הקהילה מה שגרם לעתים לוויכוחים ממוניים בין הרח"ש לבין אנשי הקהילה שלא עמדו בתשלום זה, וכפי שעולה מתשובות הלכתיות.<sup>11</sup>

ואף שבמזרח אירופה עסקינן, ניתן ללמוד גם ממקור ממערב אירופה. בפנקס קהילת טריר הגרמנית ממפנה המאות הי"ח והי"ט מופיע כתב מינוי לחזן משנת 1787, בתוכו נכתב כך:

השכירות של הש"ץ... יהיה בכל שנה ושנה חמשים ר"מ... ומכל התנאים שיכתוב בשעת הקנס<sup>12</sup> ינתן לו ח"י לבנים שהוא חצי זהב ריינש ומשאר שטרות שיכתוב בשעת החתונה ינתן לו רביעת זהב, ומעדות על השטרות וקנינים<sup>13</sup> בשעת החתונה... ומכתיבת הכתובה... וכן כשישורר שבחים בצאתם בשביל היולדת... ומכל חתימה שיחתום החזן מחויב הבעל דכנ"ל מרה ליתן לו חצי ק"ש...<sup>14</sup>

הסבר למנהג ניתן על ידי שני כותבי מנהגים וטעמים שספרם נדפס בוורשה באותה שנה. ראשונה כותב ר' אברהם אליעזר הירשוביץ: "נותנים רח"ש... משום דכתיב 'איש כמתנת ידו כברכת ד' אשר נתן לך שופטים ושוטרים' וגו' לרמז שיתנו להשופטים והשוטרים מעות ברגל ובכל עת שמברכו השי"ת בכל מיני שמחה או בחתונה או בברית מילה וכהנה בכל עת שמקבל ברכה מאת ד' צריך להנאות ג"כ להרב ולחזן ולשמש (בעה"ט שופטים). ומה שקורים אותו 'רח"ש' לפי שתיבה זו כתוב בתהלים מ"ה שמתחיל 'רח"ש' ומדבר שם מעניני חתן וכלה...".<sup>15</sup>

ובמקביל אליו מסביר ר' יצחק ליפין: "טעם למנהג שהחזנים והשמשים והמלמדים... ומן הנשואין נותנין להם רח"ש ר"ת רב חזן שמש ויש לזה קצבה כמה מגיע מכל מאה. הענין שבימים הראשונים כשהיו ממנין רב או חזן או שמש לשמש הקהל או מלמד תינוקות היו קוצבין להם בעד פרנסתם פרס מהנשואין ומעות חנוכה ופורים כדי שיהיו להם כדי מזונם ויוכלו להתעסק ברבנות ובצרכי הקהלה ויהיה בדרך כבוד".<sup>16</sup>

### השתלשלות מעשה רפ"ר

נחזור לרפ"ר מיודענו. כפי העולה מהמכתבים, החזיק רפ"ר בהחזקת הרח"ש שנקראה גם 'הכנסת החזנות',<sup>17</sup> עוד בירושה מימי אבותיו אשר הובטח להם בכתב משנת

10 קיצור נחלת שבעה, א, בני ברק תשס"ט, עמ' לג.

11 ראה לדוגמה ר' אברהם בורנשטיין, שו"ת אבני נזר, ד-ח"מ, סי' כב שמביא מדברי התובע ואף משיב לו: "...אלמנה מפה צעירה לימים נשאת לאיש והכניסה לו סך שמונה אלפים ר"כ לנדוניא. וכאשר תבעתי ממנה הרח"ש המגיע לי לפי התחייבות אנשי העיר בכתב הרבנות שלי היתה מענה בפ' שמאלמנה אינו מגיע רח"ש. ואני לא שמעתי שיהי' חילוק בין אלמנה לבתולה כיון שהי' לה מעות אלו במזומנים מירושת הבעל ונשאת לאחר לדעתי מגיע לי הרח"ש בשלימות. והוסכם אצל האלמנה לסמוך עלי החתום מטה בזה. תשובה: כנים דבריו שאין חילוק בין בתולה לאלמנה דמאי שנא. גם אין חילוק בין נשואין ראשונים לשניים. הגם שכבר שלמה פעם אחת בנשואין ראשונים. וזכורני בהיותי בקראשנעוויטץ ושם משלמים רח"ש בתנאים ג"כ והרבה פעמים נתבטלו השידוכים ונשתדכה לאחר כמה וכמה פעמים ושלמו רח"ש מכל תנאים ותנאים. וה"נ בזה...".

12 הערת המהדיר: כנראה קנ"ס-קניין סודר.

13 הערת המהדיר: צ"ל קנינים.

14 תלמידי הסמינארי... בתולדות עם ישראל אוניברסיטת תל-אביב, 'מתוך פנקס קהילת טריר', מיכאל, ב (תשל"ג), עמ' נד.

15 אוצר כל מנהגי ישרון, וורשה תר"ע, עמ' 50.

16 ספר מטעמים: מקורים טובי על מנהגי ישראל מקודשים, וורשה תר"ע, עמ' 26.

17 השווה גם רא"מ גלנצר, אגם מים, ניו יורק תשל"ה, עמ' קט.

תרכ"ט בהתחייבות מלאה כי מחצית מ'הכנסת החזנות' של העיר לודביפול והסביבה שייכת להם ולצאצאיהם לעולם. רפשי"ר היה שוחט ובודק, וככל שידעיתנו מגעת, הוא לא שימש חזן. אם כי אין לדעת בוודאות, אך נראה כי מחמת מלאכת השחיטה זכה בחזקת מחצית הרח"ש, שנקראה 'הכנסת החזנות' אף שהוא עצמו לא שימש כחזן.

ביום בהיר, כפי הנראה בסביבות שנת תר"ס,<sup>18</sup> קמו מספר אנשים מבית הכנסת של החייטים והחליטו להתעלם בהפגנות מתעודת החזקה בה מחזיק רפשי"ר, תוך שהם מעבירים את דמי הרח"ש לחזן שלהם. רפשי"ר, שכעת נושל מחלק משמעותי מפרנסתו, נזעק על כך מרה.

לאחר שרב העיירה רבי מרדכי מרקיל<sup>19</sup> לא נחלץ לסייע לו אל מול עושיקו, שמא מחמת פחד מאנשים אלימים, נאלץ רפשי"ר לחזור על פתחם של מספר רבנים מפורסמים מערי הסביבה, בכדי שיכתבו לו מכתב נחרץ לרב הקהילה שלו, ויעמידו אותו על חובתו וחובת הקהילה להציל עשוק מידי עושיקו. ואכן במהלך חודש שבט של אותה שנה יצא רפשי"ר מעיירתו לודביפול והגיע לעיר זוויעהל (נובוהרד-וולינסקי) המצויה מזרחית-דרומית לה, שם קיבל בתאריך ו' שבט מכתב מהאב"ד רבי משה שמואל. הוא המשיך במסע מערבה וכעבור שבועיים הגיע גם לעיר רובנה (רובנו) מרכזו הכלכלי של כל פלך ווהלין, כ-100 ק"מ מערבה, שם קיבל בתאריך כ"ג שבט מכתבים מאת רבי יצחק-שלמה יואל שרמן אשר הוסיף את דבריו על אותם דפים וכהמשך למכתב רמ"ש מזוויעהל וממורה הוראה מקומי נוסף בשם רבי שמואל רויטענבארג.

#### תוכן מכתבי הרבנים

הרבנים אכן כתבו מכתבים חריפים, בהם עמדו על מספר נקודות: תוקפה של חזקתו של רפשי"ר, גזל החזקה והמצווה להציל עשוק מידי עושיקו, כשרותו של החזן החדש שמחמת הגזל שבידו הרי הוא רשע ולא יתכן שישימש כחזן שהלוא תפלתו תועבה ואין בכוחו להוציא את הרבים ידי חובתם, המסייעים בידו נקראים מחזיקי ידי עוברי עבירה, ובנוסף חובתו של רב העיירה להיכנס לעובי הקורה ולסייע בידי רפשי"ר.

רמ"ש מזוויעהל מוסיף לדון בזיקתו של הרב לפרשה, והוא מציין שאם מנהג לודביפול הוא כמו בקהילות מסוימות שדמי הרח"ש עוברים דרך הרב, והרב הוא זה שמעביר את הכסף לבעלי החזקות, אסור לו לרב להעביר את הכסף לחזן החדש, ויתרה מזאת, אסור לו להחליט שעקב המחלוקת הוא נמנע לגמרי מלקבל את הרח"ש כדי להעבירם דרכו, משום שעליו להציל עשוק מידי עושיקו ואין לו לבטל מנהג הנהוג משנים קדמוניות שהרב מקבל את הרח"ש.

רמ"ש מוסיף כי העובדה שהוא פוסק בלא שמיעת הצד השני, ושלא כנדרש בדיני ממונות, משום שכתב החזקה גלוי לפניו ודין זה אינו תלוי בטענות, ומלבד זאת - הוא ממשיך מיד - אם יש לצד השני טענות, עליהם לפנות לרב ולדון בדין תורה, אך כל עוד שאינם עושים כך, אסור לגזול מחלקו של רפשי"ר ולו פרוטה אחת.

18 להלן הסבר כיצד הגעתי לתאריכים דלהלן. בראשית המכתב הראשון נכתב כנראה 'יום חמישי לסדר בא שנת תר"סמוך' היינו יום ה' לפרשת בא בשנת תר"ס [היינו תיו ריש סמ(ו)], כפי שהיה נהוג לכתוב לפעמים], ובמכתב השני באותו מסמך נכתב יום ג' לסדר 'ואלה המשפטים...' בשנת 'חיים וברכה ושמחה' לפרט, היינו בגימטריא תר"ס. במכתב השלישי נכתב 'אור ליום ג' כ"ג שבט תרס"ל' [-תר"ס לפ"ק], ואכן יום זה יצא באותה שנה בפרשת משפטים, מה שתואם למכתב השני שנכתב אף הוא באותו תאריך ברובנה. נמצא אם כן שהמכתב הראשון מר' משה שמואל מזוויעהל נכתב בתאריך ו' שבט תר"ס, והמכתבים השני והשלישי מר' יצחק שלמה יואל שרמן ור' שמואל רויטענבארג מרובנה נכתבו בתאריך כ"ג שבט תר"ס. 19 ר' מרדכי מרקיל אליו ממוען המכתב הראשון נזכר גם במאמרו של ש' גורפינקל, 'דמויות [ב]', בתוך: ספר זכרון לקהילת לודביפול (סלישט גדול), תל אביב תשכ"ה, עמ' 28, וכן במאמרו של הנ"ל, 'בית המדרש, ר' פנחס שלמה שו"ב ור' יהושע שו"ב', שם, עמ' 52.

ריש"י מרובנה, שכתב את מכתבו על אותו דף של מכתבו של רמ"ש, מאריך במקורות הלכתיים אודות חיובו של הרב להתערב במחלוקת זו, להוכיח את הגזלן ולהציל עשוק מדי עושקיו. וכמצטרף לרמ"ש הוא מחזק את דבריו, ואף מציג לר' מרדכי מרקיל שאם הוא מתיירא מאותם אנשים, שיציע להם לעמוד בדין תורה לפני רמ"ש או בפני רב אחר ירא אלוקים.

רש"ר מרובנה כותב אף הוא כעין דברי הרבנים, והוא מעורר את ר' מרקיל כי חייב הוא להעמיד לדין תורה את שני הצדדים ולראות מיהו הצודק.

### מכתב ראשון מאת רבי משה שמואל מזוועהל

ב"ה יום חמישי לסדר בא שנת תר"סמוך פה זוועהל

אל כבוד הרב המפורסים<sup>20</sup> ומופלא אב"ד ומו"צ לעדתו בעיר סעלישין מו"ה ר' מרדכי מרקיל נ"י ויהל ואחריו לכל אנשי העיר הנ"ל כאו"א בשמו יבורך וכולם יעמדו על הברכה - - - - -

הן כאשר בא לפני המוכ"ז ה"ר פנחס שלמה שו"ב ממחנם בקובלנא רבא על איזו אנשים מאנשי עירו, והראה לי כתב בחתימת יד כל אנשי העיר ובצירוף חתימת יד הרב המנוח ה"ר יעקב יאקיל ז"ל שהיה אז בחיים, ושם נכתב ונחתם שחזקת מחצה הכנסת החזנות שהיה לאבותיו מאז ומקדם הן מהעיר והן מכל הסביבה השייך להעיר הוסכמו וחידשו בהכתב הזה בכל חיזוקי התחייבות כדת התורה שתהי' הכנסה הזאת שייך לאמו ולבני' עדי עד, וכ"ז נכתב ונחתם בשנת תרכ"ט, וגם מאז ועד עתה הייתה ההתנהגות הכנסת החזנות הכל כמו שנכתב ונחתם בהכתב, וגם ה"ר פנחס שלמה בעצמו קם על חזקת אבותיו והחזיק בהכנסת החזנות כמה שנים ערך שלושים שנים שהן בהעיר והן בהסביבה קיבל ה"ר פ"ש מחצה חלקו הכל כמבואר בהכתב בכל דבר באין פוצה פה ומצפצף.

וכעת קמו איזו אנשים מביהכנ"ס של חיישים ורוצים לעבור על הכתב הזה ולגזול מחלק רפ"ש הכנסת החזנות ולגזול דל וליתן מחלקו להש"ץ שלהם, והנה ע"ז אתפלא מאוד איך נהייתה להשליך אמת ארצה ולהפוך דברי אלקים חיים ותורת אמת, הא רפ"ש הנ"ל בא הן מצד חזקת אבותיו והן מצד חזקת עצמו והן מצד הכתב שהיסקימו וחזקו ואימצו רבים וגדולים בח"י [= בחתימת ידם] ע"ז ובהסכמת וח"י הרב הנ"ל.

ולפ"ז ברור שהש"ץ הזה נקרא רשע בזה במה שקיבל ממה ששייך להרפ"ש הנ"ל, וגם נקרא בזה גזלן גמור כמו שכתוב בדרכי תשובה הלכות שחיטה סימן א ד"ז ע"א בשם כל הגדולים לענין חזקת שו"ב, וכמ"ש פשיטא נמי שכן הדין גבי חזקת הכנסת חזנות, דהא חזקת שו"ב נלמד מחזקת ח[זנו]ת כמוש"כ בשו"ת מים חיים<sup>21</sup>, ואיך אפשר שמי שהו' רשע וגזלן יהיה משמש לש"ץ בקהילה, הא ידוע שש"ץ צריך להיות פרוק נאה, וא"ל [= ואם לאו] פסול הוא להיות ש"ץ, ובפרט שגם כעת ידיו ופיו מלא מגזל איך יפתח פיו להתפלל הלא תפילתו תועבה.

וגם האנשים המסייעים לו בזה נקרא מחזיקי ידי עוברי עבירה, וגם נקראו עושקי שכר שכיר וכמש"כ בשו"ת משמרת הקודש הלכות שחיטה<sup>22</sup> וז"ל שם לענין שו"ב וקורא אני עליו

20 הכתיב 'המפורסים' רווח בעיקר אצל החסידים למילה 'המפורסם' ונראה שזו טעות מכוונת.

21 אולי הכוונה לר' חיים רפפורט, שו"ת מים חיים, ב, חו"מ סי' ו, זיטומיר תרי"ח, דף נב ע"ב-נג ע"א.

22 ר' פייבל הלוי מבראדשיין, לבוב תרל"ט, קונטרס התשובות, סי' א, דף יז ע"א.



בידו מאזני מרמה לעשוק אהב, כי גורם לבני הקהל להיות נכשלים בעשק שכר שכיר עב"ל, אכן הוא כתב שהוא רק גורם, אבל בא וראה בס' דרכי תשובה הנ"ל שכל הגדולים וגדולי הצדיקים שבדור שלפנינו כתבו כולם שהוא נקרא גזלן גמור בזה ורשע וודאי מקרי בזה, וכמש"כ בשו"ת הרב זל"ה<sup>23</sup> לענין שו"ב וזה פשוט.

לכן אני אומר שאם הש"ץ הנ"ל יעמוד במרדו לקלקל ולגרוע מהכנסה הנ"ל מחלק רפ"ש אפילו פ"א [=פרוטה אחת], אסור לו לעבור לפני התיבה להתפלל ולהוציא הרבים ידי חובתן, וגם אסור וחלילה לכל בר ישראל לקרותו על איזו שמחה הן חתונת' הן תנאים והן שארי דברים המבוארים בהכתב שיקבל מחלק רפ"ש אפילו פ"א בכדי שלא יהיו מסייעים ידי עוברי עבירה וגם לכל יקראו עושקי שכר שכיר.

ואם המנהג במחנמם שהרב מהעיר מקבל כל הרח"ש לידו ומידו יתחלק לכא"א השייך לו, ברור שחלילה להרב ואסור שיתן שום חלק לש"ץ שלהם, ועיין בחו"מ סל"ד שם בנתיבות בביאורים (סק"ד) [סק"ה] מה שביאר שם דברי הריב"ש<sup>24</sup> [?] וכתב שם זו"ל דמ"מ עבר דהא מחויב להשיב האבירה לבעלים עב"ל ע"ש. כמו"כ ה"נ כאן דדבר הזה שייך להרפ"ש איך יכול הרב ליתן דבר זה לגזלן כיוון שבא לידו מחויב להשיב לבעלים למי ששייך לו.

ואם יאמר הרב שמכאן ולהבא לא יקבל הרח"ש לידו, נראה לי שחלילה לו לעשות כן, חדא הא מחויב להציל העשוק מיד עושקו ולמחות בעוברי עבירה, ועוד הא המנהג הזה בעירם משנים קדמוניות שהרב מקבל כל הרח"ש לידו ומידו יתחלק לכא"א חלקו המגיע לו ולכן א"א לו לשנות מהמנהג הזה. וכה"ג כתב הגאון מהרש"ק ז"ל בטוב טעם מהדורא תליתאי<sup>25</sup> לענין שוחט נגד הרב ע"ש ותבין כ"ז נראה לי ברור.

ואף שאין להשיב בלתי טענות שני הצדדים, אבל שראיתי הכתב שביד רפ"ש הנ"ל, וגם כפי מה שהחזיק בזה מכמה שנים בעצמו, לכן הדין מה שאינו תלוי בטענות אוי מחויב כל מו"צ להציל העשוק מיד עושקו ולכתוב כפי דעתו דעת תורה.

לכן סוף דבר אני אומר, אולי יאמרו שיש להם איזו טענות נגד רפ"ש הנ"ל, אבל ברור כל זמן שלא יהיה בידם פסק מב"ד מובהקים שהצדק אתם, אסור להם לקבל מחלק רפ"ש אפילו פ"א [=פרוטה אחת] ואסור לגרוע לו שום חלק מענין חזקתו, וגם דינא דהש"ץ ואנשים המסייעים לו בזה הוא הכל כמוש"כ, וגם מוטל וחייב גמור על הרב דשם למחות ביד עוברי עבירה בשארי דברים מהכנסת החזנות לראות שיגיע לרפ"ש חלקו מכל השייך לו שלא יגזלו אפילו פ"א מאתו, ובוודאי אין חשש של מהרי"ו מה שכתב הרמ"א בשמו בחו"מ סי"ב ס"א.<sup>25</sup>

כ"ז כתבתי ברור וכן נכון וראוי לעשות ולקיים כ"ז, בפרט צורכי הרבים וצורכי שו"ב וש"ץ שהמה צורכי רבים, בוודאי זה מוטל על הרב דמתא.

א"ד ירדו וידיד כל אנשי עיר סעלישין המברכם בל"ג שיקימו כל הכתוב פה

נאום משה שמואל במוה"א זל"ה אב"ד דפה זוועהל

23 שו"ת שו"ע הרב, סי' ט, לגבי שוחט מסיג גבול.

24 ר' שלמה קלוגר, שו"ת טוב טעם ודעת, מהד' תליתאי, לבוב תרמ"ד.

25 "ויש מי שכתב דמכל מקום נוהגין עכשיו שלא למחות בעוברי עבירה, משום שיש סכנה בדבר, שלא ימסרנו לאנשין".

## מכתב שני מאת רבי יצחק שלמה יואל שרמן מרובנה

בעזה"ת יום ג' לסדר ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם. חיים וברכה ושמחה לפרט פה ראונע יע"א

רוכב שמים בעזרתו ישים שלום לכבוד תורתו וכל אנשי ביתו. בצירוף כל קהל עדתו. ה"ה יד"נ [= ידיד נפשי] הרב המובהק מופלא ומופלג בתורה חד חד ונחית בה טפי כו' כש"ת מוהר"ר מרדכי מרקיל שי' אבד"ק סעלישטש שי' וכל אשר לו שלום.

כאשר בא לפני השו"ב ה"ר פינחס שלמה ממחנהו. וצעק במר נפשו על העושק אשר עשה לו הש"ץ דביהמ"ד אחד ואיזו אנשים המחזיקים בידו להשיג גבולו ולקפח פרנסתו מחזקת הש"ץ כפי המבואר מעבר לדף בכתבו של הרה"ג מוהררמ"ש שי' אבד"ק זוועהל ועיינתי בכתב החזקה שביד הרפ"ש שי' הכתוב בכל חומר ותוקף וכו'.

נפלאתי מאד על כת"ר שי' איך יראה און ולא יתבונן על הש"ץ והאנשים המחזיקים בידו העושים איסור ב...שי ובש"ס במס' ביצה (טז ע"ב) כיון דמקלקלי רבים היינו קלקולא. וקיי"ל דכל מי שרואה את חבריו שעושה איסור דאורייתא או דרבנן חייב להפרישו מן האיסור כמ"ש התו' בשבת ד"ג ע"א ד"ה בבא דרישא.

וראיתי להרב זרע אמת (ח"ב סי' יט) הו"ד בספר הבהיר שדי חמד למר ידידי הגאון החסיד ה"ר חיים חזקיהו מודינא [במערכת דינים ה' אות ב' סק"א] שכתב דמה שחייבין להפרישו ולהודיעו שזה איסור זהו מגדר ולפני עור לת"מ [= לא תתן מכשול]. והגאון חח"ס נר"ו דקדק עליו מה שייך לפני עור במה שזה עושה מעצמו ואין זה מסייעו, ועד כאן לא כתבו הראשונים ז"ל דבדלא קאי בתרי ע"נ [= עברי נהרא] דליכא לפ"ע [= לפני עור] מה"ת דאסור מיהא מדרבנן אלא במושיט לו האיסור שהי' יכול לקחתו, אבל מה שחבירו עושה בבלי דעת והוא אינו מודיעו אע"פ שרואהו ושותק אין שייך לומר שיעבור משום ולפ"ע, ויותר נכון שהוא משום מצות תוכחה עכ"ל.

ולדעתי צדק הרב זרע אמת, כי דבריו הם המה דברי אב"י במס' מו"ק (ה ע"א) דאמרינן רמז לציון קברות מה"ת מניין, ואמר אב"י מהכא ולפני עור לת"מ, ר"פ אמר ואמר סולו סולו פנו דרך, רב חננאל אמר הרימו מכשול מדרך עמי, מר זוטרא אמר והזרתם את בני' מטומאתם, רב אשי אמר ושמרו את משמרת עשו משמרת למשמרתי ע"כ. ונראה דמשו"ה מייתו ר"פ ור"ח קראי דד"ק [= דדברי קבלה] ולא סגי להו מקרא דמייתי אב"י מה"ת מולפני עור לת"מ, דאינהו סברי דאי מהתם איכא למידחי כסברת הרב חח"ס [= חיים חזקיהו מדיני] שי' דדוקא אנתנית מכשול בידים קפיד קראי, להכי מייתו מקרא דד"ק דכתיב פנו דרך, הרימו מכשול, הרי שהוא מחויב בדבר גם להרים המכשול מדרך העור אע"פ שלא נתנו הוא בידים, רק שמונח שם בדרך הוא חייב מדברי קבלה להרימו ולהסירו, ומר זוטרא מייתי מקרא דמן התורה והזרתם את בני' ורב אשי מושמרו את משמרת. סוף דבר דברי הזרע אמת יזלו צדק ומשפט ומשרים.

ומזה נלמוד להענין שלפנינו שחייב גמור הוא על כל הבע"כ [= הבעלי בתים] שבעיר וביחוד על הרב אב"ד דמתא להרים המכשול איסור עושק שכר שכיר והשגת גבול [ואיסור נדר וחרם שיש בכתב חזקה של הרפ"ש] להפריש את הש"ץ והמחזיקים בידו מלהביא מחשבתו הרעה לפועל, וכל או"א בעמוד והפרש קאי. ועי' שו"ת חתם סופר חאו"ח (סי' צט)

שכתב דהיכא דמקלקלו בה רבים החוב מוטל על הרב הת"ח שבעיר להפרישם מהאיסור, ואם לאו, מכשול וקולר העם תלוי על צווארו יעו"ש.

איברא דכל זה היכא דלית בה מעשה כלל, אבל בנ"ד כל מי שמקבל הרח"ש ואינו נותן חלקו של השו"ב כפי הכתב ונותנו להש"ץ הר"ז כמעשה בידים לעבור על האיסור. ואפי' הנותן את הרח"ש לידו של אחר שע"ז נגרע חלקו של השו"ב ג"כ מיקרי מעשה. וכמ"ש התו' בשבועות (דף ל ע"ב) ד"ה אבל וכו' דכשעושיין איסור על ידו לא מיקרי שב ואל תעשה וגם כיון שאסור לסדר קדושין בלתי שישלמו חלק הרח"ש של הרפ"ש, כל מי שסדר קדושין יעבור על האיסור בקום ועשה. וראי' מהרמב"ם ז"ל פ"ה מהלכות איסורי מזבח הלכה י"א שכתב הקריב בלא מלח כלל לוקה, שנאמר ולא תשבית מלח ברית אלקיך וגו' עכ"ל, והקרנן מבואר בהלכה י"ב שאע"פ שהוא לוקה הקרנן כשר. ולכאורה הא הוא לאו שאין בו מעשה ואין לוקין עליו. ועכצ"ל דכיון שאסור להקריב בלא מלח, ההקריב מיקרי מעשה, והוהד"נ [=הוא הדין נמי] כאן שאסור לסדר קדושין ולכתוב תנאים וכתובה בלא שישלמו חלק הרפ"ש הר"ז העובר ומסדר קדושין כו' עושה מעשה איסור בידים.

סוף דבר כל מי שמסדר קדושין או כותב תנאים וכתובה וכו' ג' בלא שיקח הרפ"ש חלק הרח"ש שלו, עובר משום ולפ"ע לת"מ ועל מקרא מפורש אל תשת ידך עם רשע דלאו דוקא להיות עד חמס אלא הוה"ד [=הוא הדין] בשאר דוכתי היכא שמחזיק ידי עו"ע [=עוברי עבירה] עובר על זה כמפורש ברמב"ם ז"ל בפיהמ"ש פ"ו דתרומות מ"ג ע"ש.

ולענין גוף החזקה דהרפ"ש, למותר הוא לציין שו"ת המדברים בזה וצווחין ביי נכית חיוויא כי אמרתי אספרם כחול ירביון. ועי' בשו"ת הרמ"א סי' נ"ז במעשה שסדרו גט בלא רשיון הרב הגאון מוהר"ר מן שהחזיק בזה וכו' שם גדול אחד דאפילו מי שהחזיק מעצמו היו חזקתו חזקה. והביא ראי' מהש"ס ב"ב (יב ע"ב) דאתו רבנן למימני לר"א מדיפתי ברישא ומר בר ר"א המתין עד דמלו בי עשרה ופתח הוא ודרש כו' וקרא ר"א מדיפתא אנפשי' כל המריעין לו וכו' ומוכח דאפילו החזיק מעצמו מהני יעו"ש. וכ"ש כאן שיש לו חזקת אבותיו וכתב מַחֲדָשׁ בכל מיני חומר נדר וח"ח וכו'. שהש"ץ המשיג גבולו מיקרי רשע דחמס. וכתוב נתנה עלי בקולה ע"כ שנאתיה (זה ש"ץ שאינו הגון כמבואר במס' תענית) והוא יהי' שליח להוציא את כל התפלות שיתפללו עמו אל הסטרא אחרא ח"ו. לכן אם יש לו טו"ת עפ"י ד"ת יתְּרָה בו כבוד הרב אב"ד דמתא. שיעמוד לדין תורה בפני הרב דוועה"ל הרמ"ש נר"ו, או בפני רב אחר ירא אלקים (כי מסתמא כת"ר שיחי' יהי' מתיירא מפני בעלי זרוע שסופן ליפול).

ואם מעתה לא יטה און לשמוע בקול מורים אסור לו לעבור לפני התיבה ולהוציא את הרבים ידי חובתם ואין בתפלתם עמו משום מצוה, אדרבה יהיו גלכדין באיסורים חמורים. והש"ץ יהי' מההתראה ואילך אסור איסור עולם עדי יתן עוותתו להשיב להרפ"ש את העושק אשר עשק מאתו או לציית דינא ויתודה על חלפו חוק להשיג גבול ואז יהי' תפלתו מתקבלת ורוכב שמים בעזרתם ובעזרת כבוד הרב אב"ד שי' להחזיק ידי עשוק ולהצילו מיד עושקו. ואז יזכו לראות עת עמוד [כהן ל]אורים בבית נכון ונשא במרום הרים בתוככי ירושלים.

כנפשם ונפש ידיד לכל בית ישראל החרדים לדבר ד' באה"ר [=באהבה רבה] ואהבת איתן ובאתי עם החותמת לקיים דבר אמת היום יום ג' כ"ג שבט חיים וברכה ושמחה לפ"ק פה

ראוונע יע"א. הק' יצחק שלמה יואל בהר"ש ז"ל הרב ואבד"ק ראוונע יע"א

[=מקום החותמת - ה"ק שלמה יואל בהר"ש ז"ל, הרב ואב"ד דק"ק ראוונא]

## מכתב שלישי מאת רבי שמואל רומנברג מרובנה

ב"ה אור ליום ג' כ"ג שבט תרס"ל [תר"ס לפ"ק] ראוונע

החווה"ש [= החיים והשלום] לכבוד ידידי הרב המופל(י)ג, מופלא בתורה ויראה חו"נ  
[= חכם ונחמד] כש"ת [= כבוד שלום תורתו] הר' מרקיל נ"י [= נרו יאיר] מו"ץ [= מורה  
צדק] בסעלישטש

הובא לפני הר' פינחס שלמה שו"ב ממחניכם בקובלנא רבה על איזו אנשים מביהכנ"ס  
[= מבית הכנסת] חייטים דמחנם ק' הרוצים לפרוץ גדר ולקפח פרנסת הרפ"ש הנ"ל בענין  
הכנסת החזנות ששייך לרפ"ש הנ"ל עפ"י חזקתו שהחזיק בזה הוא ואבותיו זה רבות בשנים,  
וגם ראיתי את הכתב שנעשה גין זה בשנת תרכ"ט, וכעת רוצים להפקיע ממנו את שלו בכדי  
ליתן להש"ץ [= להשליח ציבור] שלהם.

והנה מתרעם גם על כ"ת [= כבוד תורתו] מדוע הוא מסלק א"ע [= את עצמו] מלריב  
ריבו ולשפוט משפטו באשר החוב מוטל על כבודו שהוא מארי דאתרא, אך ע"ז [= על זה]  
דנתי את כ"ת [= כבוד תורתו] לכף זכות, כי הוא מחמת חולשת קיום הדת בעתים הללו  
בעו"ה [= בעונותינו הרבים], אך עכ"ז [= עם כל זה] לפטור א"ע [= את עצמו] מכל וכל  
ולראות און וחמם ולשים יד לפי אינו נכון, ועכ"פ אנשים הקרובים אל החילול אין אנו רשאים  
לשתוק.

והנני בזה להודיע להש"ץ המקפח, ולהאנשים המסייעים בידו הנני להודיע, כי הוא עון  
פלילי ואיסור גדול הם עושים בזה. ענף מענפי גזילה היא, וש"ץ [= ושליח ציבור] בזה שאינו  
חושש לזה ראוי להעבירו מהיות ש"ץ עפ"י דתה"ק [= דת תורתנו הקדושה], אך ורק באם  
שיש להבע"ב [= להבעלי בתים] והש"צ הנ"ל איזו טענה נגד זה מחויבים מקודם להציע  
טענותיהם לפני כ"ת [= כבוד תורתו] וכאשר יראה שיש ממש בטענותם, ולא ירצה בעצמו  
להודק לזה, אזי יהיו מחויבים שני הצדדים לקבל עליהם רב אחר שישפוט בעניניהם, אבל כל  
זמן שלא יבררו את זכותם, ולא ישיגו פסק היתר ע"ז [= על זה], אזי הר' פינחס שלמה הנ"ל  
בחזקתו עומד על מחצית הכנסת החזנות הנ"ל, וחלילה להבע"ב [= להבעלי בתים] ולהש"צ  
[= ולהשליח ציבור] שלהם לנגוע בשל רפ"ש מאומה, ומכש"כ [= ומכל שכן] הרח"ש שנופל  
ליד כ"ת [= כבוד תורתו] חלילה לו להיות נושא ונותן ביד בחלקו של ר' פינחס שלמה  
למוסרו לזולתו.

את כ"ז [= כל זה] ימחול כ"ת [= כבוד תורתו] להתרות בהם משמי ובטחוני באחב"י  
[= באחינו בני/בית ישראל] שאחר שידעו כי יש איסור בדבר, ימנעו בעצמם, ולא יוסיפו  
לעשות כדבר הרע הזה.

וחיים וברכה ושלוש ישיגו ובוזה אשאר ידידי דו"ש [= דורש שלומן] מוקירו ומכבדו  
בערכו. הק' שמואל רומנברג מורה הוראה דפה.

[= מקום החותמת - ה"ק שמואל רומנברג, מורה הוראה דפה ראוונא]

## חידושי תורה

## הרב יעקב וואלפין

**בענין חיוב הזכרת יעלה ויבוא בחולה שאוכל ביום"כ**

שאוכל דבר איסור משום סכנה כיון שלחולה מאכל זה מותר מברך ומסיים וז"ל, אבל מי שהוצרך לאכול ביום הכיפורים מחמת חולי אע"פ שמתור, נראה ודאי דאין לו לברך כלל בין לפניו בין לאחריו דלאו הנאה הוא לו אלא צערא, ואע"ג דלא אפשר דלא מתהני הוה ליה כאשה דכיון דהוי תחלתה באונס אע"פ שסופה ברצון חשבינן ליה אונס עכ"ל. נמצא שלהרא"ה חולה שאוכל ביוהכ"פ אינו מברך, אמנם להגהות מיימוני מברך ומזכיר יעלה ויבוא.

המחבר בשו"ע בס" קצו (סעי' א') פסק וז"ל אכל דבר איסור אף על פי שאינו אסור אלא מדרבנן אין מזמנין עליו ואין מברכין עליו לא בתחילה ולא בסוף עכ"ל. ומבואר שפסק כהרמב"ם שאין מברכין על אכילת דבר האסור. ובשו"ע בס" תרי"ח (סעיף י') כתב וז"ל חולה שאכל ביה"כ ונתיישב דעתו בענין שיכול לברך, צריך להזכיר של יוה"כ בברכת המזון, שאומר: יעלה ויבא, בבונה ירושלים עכ"ל. ומקור הדברים בטור שם.

והב"י (בסי' רד) כתב וז"ל, ורבינו ירוחם (נט"ז ח"א קמג:) כתב וזה לשונו שמה שם דבר לרפואה או אכל לא יברך עליו שאם הוא דבר אסור ואכלו שלא במקום סכנה לא יברך ואם הוא במקום סכנה גם כן לא יברך וזה הכלל כל מידי דלרפואה לא יברך עליו כדאמרינן האי מאן דחנקתיה אומצא כך כתב הרמ"ה בתשובה עד כאן לשונו, ותמהני על מה שפטר מברכה לשותה דבר

הרמב"ם (ברכות פ"א הל' יט) כתב וז"ל, כל האוכל דבר האסור בין בזדון בין בשוגג אינו מברך עליו לא בתחילה ולא בסוף, כיצד הרי שאכל טבל ואפילו טבל דבריהם או שאכל מעשר ראשון שלא נטלו כל תרומותיו או מעשר שני והקדש שלא נפדו כהלכתן אינו מברך, ואין צריך לומר אם אכל נבלות וטריפות או שתה יין נסך וכיוצא בהן עכ"ל. ובהשגות הראב"ד כתב וז"ל א"א טעה בזה טעות גדולה שלא אמרו אין מברכין אלא שאין מזמנין עליהם לומר שאין להם קביעות לזימון הואיל ואוכלין דבר האסור, והוא כעין אכילת פירות שאין להם קבע לזימון, אבל ברכה תחלה וסוף למה לא יברכו הואיל ונהנה עכ"ל.

ובמס' ברכות (דף מה.) מוכח מדברי רש"י כדברי הרמב"ם, שכתב בד"ה והשמש וז"ל, ובכל הני איצטריך לאשמועינן אע"ג דדמו לאיסור אין כאן ברכה בעבירה כדמפרש ואזיל בגמ' עכ"ל. ומשמע מדבריו שאם אכל איסור ממש כמו טבל וכדומה אינו מברך משום דהוי מצוה הבאה בעבירה.

ובהגהות מיימוני שם באות י' כתב וז"ל:  
 וחולה שיש בו סכנה שאוכל ביום הכפורים  
 אומר מעין המאורע בברכת המזון, ודבר  
 פשוט הוא כיון דבהיתרא קאכיל ואדרבה  
 מצוה קא עביד דהוי לדידיה יום הכפורים  
 כמו לדידן שאר יו"ט עכ"ל.

והרא"ה במס' ברכות שם פסק כהרמב"ם  
שאין מברכין כשאוכל איסור אבל חולה

התפילות שהם חיובים ליום זה, א"כ הדברים ק"ו כאן שלא יזכיר בבהמ"ז דהא התם יש עכ"פ חיוב מצד היום לומר ערבית מצד התקנה, אפילו הכי אינו מזכיר כיון שאינו חיוב גמור ליום זה כשאר התפילות ק"ו ברכת המזון של זה שאין היום גורם, דאדרבה סדר היום הוא שלא לברך ברכת המזון כי אין בו אכילה רק מצד המקרה שאירע לזה אונס שמביאו לברכת המזון, האיך נאמר כאן שהיום גורם, דא"ת שהיום גורם אם יבוא לידי כך ה"נ נימא לענין ערבית אע"פ שאין חיוב גמור עליו אלא ודאי שזה אינו, וזה לא דמי לשאר יו"ט שיש עליו חיוב מצד היום לאכול דאסור להיום בלא אכילה משא"כ כאן הוא להיפך אלא שהאונס גורם האכילה קדושת יו"כ מאי בעי הכא. ועוד ראייה ממ"ש בסי' רפ"ד דר"ח שחל בשבת אין מזכירין ר"ח בהפסדה כיון שאין נביא בר"ח כ"ש כאן דאין ברהמ"ז ביוכ"פ, כנלע"ד דשב ואל תעשה עדיף בזה שלא להזכיר יעלה ויבוא בזה, דברהמ"ז גופיה יש בו מחלוקת אם יכרך על איסור במקום סכנה כמוזכר סי' קצ"ו בדברינו והבו דלא לוסיף עלה לומר יעלה ויבוא ולהזכיר יוכ"פ דזה עלה לענין ת"ב נראה כן עכ"ל. ויש לבאר דעת הטור והמחבר היאך יתרוצו הוכחות הט"ז.

והנה המג"א בס"ק י כתב בשם הכנסת הגדולה שיש חיוב לבצוע על לחם משנה בחולה שאוכל ביוכ"פ, אמנם המג"א חולק עליו, ומפרש המחצה"ש שכל הטעם שיש חיוב לחם משנה הוא זכר למן, וביום כיפור לא אכלו ולא הוצרכו מן ליום זה דהא צריך להתענות ועל כן לא ירד המן פי שנים בערב יוכ"פ, ואע"פ שירד קצת מן בשביל התינוקות והחולים בשביל זה לא תקנו חכמים לחם משנה משום שרובא דרובא מכלל ישראל לא אכלו עכ"ד. וצ"ע מהו סברת הכנסת הגדולה שיש חיוב לחם משנה ביוכ"פ.

והנה במס' יומא (דף פא:) דתני חייא בר רב מדיפתי ועניתם את נפשותיכם בתשעה

לרפואה שהרי בגמרא שכתבתי בסמוך אמרינן בהדיא דאע"ג דלרפואה מכוין כיון דאית ליה הנאה מיניה בעי ברוכי. ומה שפטר מברכה אוכל דבר איסור במקום סכנה אין כן דעת הרא"ש שהרי כתב שחולה שאכל ביום הכפורים מברך ומזכיר של יום הכפורים בברכת המזון וכן כתבו הגהות מיימון בפ"א מהלכות ברכות (בסופו בדפוס קושטא) ועוד שכבר נתבאר בסימן קצ"ו שהרא"ש (פ"ז סי' ב) סובר כהראב"ד (השגות לברכות פ"א הי"ט) שאוכל דבר איסור מברך עליו ושם נתבאר דלהרמב"ם (ברכות פ"א הי"ט) אינו מברך עליו ומיהו היכא שאוכל דבר איסור לרפואת חולי נראה דלהרמב"ם נמי מברך עליו עכ"ל. והב"ח שם חולק עליו שאין מברכין כשחולה אוכל דבר איסור, ודחה הרא"י מהרא"ש שהאוכל ביוכ"פ מברך דשאני התם שאוכל היתר ורק הזמן אסור ועל כן מותר לברך, ומשא"כ כשאוכל דבר האסור אפילו משום סכנה אינו מברך, והמתבאר שגם לשיטת הב"ח כשאוכל ביוכ"פ מברך עליו כמש"כ הטור בסי' תרי"ח.

והנה הט"ז (בסק"י) הקשה שתי קושיות על דין זה שצריך להזכיר יעלה ויבוא ביוכ"פ, וז"ל ותימא לי ממה דאיתא במס' שבת (דף כד) הלכתא יוכ"פ שחל להיות בשבת המתפלל נעילה צריך להזכיר של שבת יום הוא שנתחייב בארבע תפילות, ופרכינן מהא דאמר רבא יו"ט שחל להיות בשבת ש"ץ היורד לפני התיבה ערבית א"צ להזכיר של יו"ט שאלמלא שבת אין ש"ץ יורד לפני התיבה ערבית, ומשני הכי השתא התם בדין הוא דאפילו בשבת נמי לא צריך ורבנן הוא דתיקון משום סכנה אבל הכא יום הוא שנתחייב בד' תפילות. א"כ חזינן דוקא מידי דקביעות הוא לזה היום אז דוקא מזכיר היום כמו נעילה שהיום גורם לחיוב לומר אותה התפילה כמו שאר תפילות ע"כ הוויין התפילות שוות, משא"כ בתפלת ערבית שאין היום גורם לחיובא אלא מפני תקנת חכמים מפני הסכנה אין לו דמיון לשאר

סעודה, וכן נפק"מ דלפי טעם הרבינו יונה דהוי סעודת יו"ט יש חיוב לאכול אפילו אם יכול להתענות בלי לאכול עיוכ"פ, וגם חולה מחויב לאכול בעיוכ"פ שהוא מצוה משום חיוב סעודת יו"ט.

ולאור דברי הרבינו יונה יש ליישב קושיות הט"ז, שהקשה שני קושיות על המחבר שפסק שחולה שאכל ביוכ"פ מזכיר יוכ"פ בבהמ"ז, מדוע ש"ץ הירוד לפני התיבה ביו"ט שחל להיות בשבת אינו מזכיר של יו"ט, וגם מר"ח שחל בשבת שאינו מזכיר של ר"ח בהפטרה משום שאין מפטירין בר"ח, ותמוה מדוע כשאוכל ביוכ"פ שיום זה אסור באכילה מחייבים אותו להזכיר יוכ"פ בברכת המזון, ויש ליישב לפי הרבינו יונה שבאמת ישנו חיוב לקבוע סעודה ביוכ"פ כמו בכל יו"ט, אלא שאי אפשר לאכול משום שיש חיוב צום אבל היום עצמו מחייב לאכול סעודה ועל כן חולה שאוכל ודאי צריך לומר יעלה ויבוא, ומשא"כ הזכרת יו"ט בברכת מעין שבע שתקנה זו אין לה שייכות ליו"ט, על כן אינו מזכיר של יו"ט שהרי היו"ט אינו סיבה להזכרה זו, ובזה מיושב גם הקושיא השניה שחיוב ההפטרה הוא חיוב רק בשבת ויו"ט ובראש חודש אין שום דין הפטרה ועל כן אינו מזכיר ר"ח בברכת ההפטרה, ובזה אפשר ליישב דברי הכנה"ג שצריך לבצוע שתי ככרות מדין לחם משנה, וסברתו הוא שבעצם יש חיוב של סעודת יו"ט אלא שיש מניעה מצד הצום שאי אפשר לקיים הסעודה משום החיוב להתענות, ועל כן חולה שמותר לו לאכול ויש לו חיוב סעודת יו"ט צריך לבצוע על שתי ככרות כמו בכל יו"ט.

אכן יל"ע במה שכתבנו ליישב, דהרי רש"י והרא"ש ביארו דחיוב האכילה בעריו"כ הוא כדי שיוכל לצום ביו"ט ולא כתבו דהוי מדין יו"ט, ולפי"ז מוכח לכאור' דפליגי על הרבינו יונה, והדרא הקושיא לדוכתא מדוע חייבים להזכיר יעלה ויבוא ביוה"כ, שהרי נתבאר שיש נפק"מ להלכה בין הטעמים, דלפי רש"י והרא"ש אין חיוב

לחודש וכי בתשעה מתענין והלא בעשור מתענין אלא לומר לך כל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאילו התענה תשיעי ועשירי ע"כ. ומפרש רש"י (בד"ה כל) להכי משמע קרא ועניתם בתשעה כלומר התקן עצמך בתשעה שתוכל להתענות בעשרה ומדאפקיה קרא בלשון עינוי לומר לך הרי הוא כאילו מתענה בתשעי עכ"ל. וכן כתב הרא"ש (בסי' כ"ב) כלומר הכינו עצמכם בתשעה לחודש להתחזק באכילה ובשתיה כדי שתוכלו להתענות למחר להראות חיבתו של המקום ב"ה לישראל עכ"ל. לפ"ז המצוה לאכול בערב יוכ"פ הוא רק כדי לעשות הכנה ליוכ"פ, ויש מהאחרונים שכתבו שיש צד לומר שמי שאינו מתענה ביוכ"פ משום שהוא חולה אין חיוב לאכול בערב יוה"כ"פ, עיין בשו"ת כת"ס סי' קי"ב, וכן דנו במי שיודע שיוכל להתענות אפילו אם אינו אוכל בערב יוכ"פ שאין עליו חיוב לאכול בערב יוכ"פ, עיין נצי"ב בהעמק שאלה ובשד"ח מערכת יוכ"פ ס' א ס"ק ג.

ורבינו יונה בשערי תשובה (בשער ד אות א) כתב טעם נוסף וז"ל והשנית כי בשאר ימים טובים אנחנו קובעים סעודה לשמחת המצוה כי יגדל וישנה מאד שכר המצוה על השמחה כמו שנאמר ועתה עמך הנמצאו פה ראיתי בשמחה להתנדב לך, ונאמר תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה ובטוב לבב, ומפני שהצום ביום כפורים נתחייבו לקבוע הסעודה על שמחת המצוה בערב יום כיפורים עכ"ל. מבואר בדבריו שיש חיוב סעודה ביום כיפור כמו כל יו"ט אלא מפני שביום כיפור עצמו אין אפשרות לאכול משום הצום על כן קבעו הסעודה בערב יוכ"פ, אבל משום עצם היו"ט יש חיוב סעודה כמו בכל יו"ט, והנה לפי טעם זה יש חיוב רק לאכול כזית משום סעודת יו"ט, אמנם לפי רש"י והרא"ש שחיוב האכילה בעריו"כ הוא הכנה כדי שיוכל להתענות לכאורה יש חיוב להרבות באכילה ואינו יוצא רק אם אוכל כזית כדי לצאת חיוב

שיוה"כ הוי יו"ט שמחייב לאכול סעודת יו"ט כמו בשאר יו"ט, אלא דס"ל להני ראשונים שהתורה לא חייבה לאכול סעודת ה'י"ט של יו"כ פ' בעריו"כ, שאי אפשר להשלים סעודת ה'י"ט באכילה בערב יו"ט, אמנם לחולה שיכול לאכול ביו"ט, כיון שלגביו אין מניעה מלאכול ביו"ט, על כן דינו כמו כל יו"ט שמחויב בסעודה, ושפיר יש עליו חיוב להזכיר יעלה ויבוא, ובזה נחלקו הראשונים והט"ז, דהראשונים ס"ל דהא דאין חיוב אכילה ביוה"כ הוא מפני שיש חיוב להתענות, ועל כן לא נקבע חיוב לאכול סעודת יו"ט, וחולה שיכול לאכול חייב לאכול הסעודה, אמנם הט"ז ס"ל שכיון שיש חיוב להתענות ביום זה, על כן לא קבעה התורה כלל חיוב סעודת יו"ט ביוה"כ, וגם חולה נפטר מלאכול סעודת יו"ט, ודו"ק.

לאכול לחולה בעריו"כ, ולשיטה זו הדרא קושיית הט"ז. ואולי אפשר לדחוק שהרא"ש מסכים גם לטעמו של רבינו יונה אלא שנקט לעיקר הטעם משום הכנה ליוכ"פ, אבל באמת הוא חושש גם לטעם הרבינו יונה דהוי חיוב מפני סעודת יו"ט, וכן מצאתי במהרי"ל במנהגי ערב יו"כ פ' שבס"ק ז' כתב, מצוה להרבות בסעודת עיוכ"פ שיוכל לסבול התענית של מחר, ובס"ק ט כתב, שאלו להר"י סג"ל על אשה שנדרה שלא לאכול בשר ולא לשתות יין רק בשבתות ויו"ט, מה דינה בעיוכ"פ והשיב שמוותרת לשמוח לבה ביום זה דנמי מתקרי יו"ט עכ"ל. ומשמע שהטעם שמוותרת לאכול בעיוכ"פ משום שנחשב כמו אכילת סעודה ביו"ט, דאל"כ מדוע מותר לה לאכול כמו ביו"ט, ומוכח מדברי המהרי"ל שסובר כשני הטעמים.

ובאופ"א י"ל דגם לרש"י והרא"ש שלא כתבו כהרבינו יונה, ג"כ מודים לעיקר היסוד





הרב יוסף אלבוים

## בענין סמיכה בקרבן שותפים וסמיכת כהן גדול ביום הכיפורים

הרא"ש (בשיטמ"ק במנחות שם) בדיוק לשון הגמרא דמשמע דלא חלק ר' יהודה בדרשת הפסוק גרידא אלא שחלק מסברא דס"ל דאין סמיכה אלא בבעלים מיוחדים בקרבן, ובקרבן השותפים שאין הקרבן מיוחד לאחד מהם אין אף אחד סומך עליו כלל.

**ב. ישוב קושית התוס' מסוגיא דמנחות**  
ובישוב קושית התוס' מהגמרא במנחות (דף צ"ה ע"א) דמדמה סמיכה לתנופה נראה דיש לדון בהא שאמרה התורה דסמיכה אינה אלא בבעלים, האם כוונת התורה הוא כפשוטו שמצות סמיכה הוא מצוה בקרבן המוטלת על הבעלים ולכן אין אחר סומך בשבילו, או דכוונת התורה אינו מדין בעלים גרידא, אלא דכיון דמצות סמיכה הוא כדי להתודות על הקרבן ולהתכפר ולהתרצות בו, ממילא מי שאינו בעל הקרבן והמתכפר אף אי יסמוך על הבהמה אינו אלא כמשתמש בקדשים ואינו סמיכה כלל, [ואף דוידוי על הסמיכה אינו מעכב מ"מ עיקר צורת מצותו הוא שיתודה על הסמיכה].

והנה בתנופה לא מצאנו שיהיה חלק מצורת הכפרה, ובזה שפיר אפשר לומר דהא דאין תנופה אלא בבעלים הוא מדין בעלים גרידא דגזירת הכתוב הוא דדרשינן ידו ולא יד שלוחו שהטילה התורה מצות תנופה על הבעלים לחודיהו, וא"כ אי נימא דסמיכה בבעלים הוא גם כן משום ליתא דבעלים גרידא, אז שפיר אפשר דילפי שניהם מהדדי, וכיון דבתנופה מצאנו דאף שאינו נוהג אלא בבעלים מ"מ בשותפים מניף אחד לכולם, ה"ה דבלא ריבויא דקרא לרבות סמיכה בבעלי חוברין יהיה הדין דאחד סומך על כולם, דילפי מהדדי דשניהם בחד טעמא נינהו.

**א. סתירה בדברי רש"י בדעת ר' יהודה**  
בגמרא (מנחות דף צ"ג ע"א, ובערכין דף ב' ע"א, ובתמורה דף ב' ע"א) נחלקו ר' מאיר ור' יהודה בסמיכה בקרבן שותפים, דר' מאיר מרבה מקרבנו יתירא לרבות כל בעלי חוברין [שותפים] לסמיכה שכולם סומכין על הקרבן, ור' יהודה חולק עליו, ופירש"י במנחות ובתמורה דלר' יהודה אין אחד מהם סומך, אך בערכין ביאר דלר' יהודה סומך אחד מהם לכולם, וכן כתבו תוס' בערכין ובמנחות, והוכיחו תוס' דלר' יהודה סומך אחד על כולם מהא דאמרין במנחות (דף צ"ה ע"א) דלר' מאיר הוצרך קרבנו יתירא לרבות כל בעלי חוברין לסמיכה כדי שלא נדמהו לדין בעלי חוברין בתנופה שאחד מניף לכולם, ומשמע דלר' יהודה דפליג ואינו מרבה כל בעלי חוברין לסמיכה הוי דינו כתנופה ואחד סומך לכולם.

ובישוב דברי רש"י שלא פירש שני הסוגיות כאחד, נראה דס"ל דסוגיות חלוקות הם בדעת ר' יהודה, ולשון הגמרא הכריחו לפרשם בשני עניינים, דבערכין גרסינן ורבי יהודה בעלי חוברין לסמיכה לית ליה, ומבואר דאינו חולק על ר' מאיר בעיקר סברתו אלא דאין לו פסוק מיוחד לרבותם, [דיליף מקרבנו למעט היורש, ושוב אין לו מקור לרבות כל בעלי חוברין לסמיכה], ולכן מדמהו לתנופה ששניהם הם מצות הבעלים בקרבנם, ובשניהם יהיה הדין דבקרבן שותפים סומך ומניף אחד לכולם, ודלא כר' מאיר שריבה כולם לסמיכה מקרבנו יתירא.

אך בערכין ובמנחות גרסינן ורבי יהודה בעלי חוברין לסמיכה לית ליה, מאי טעמא דהא לא מיוחד קרבן דידהו, וכבר עמד

השותפים, דשותפים וציבור תרי מילי ניהו, דהרי קרבן השותפים מצד עצם הקרבן הרי יש לו חמישה בעלים המתכפרים, וכל אחד ואחד הוא בעלים ומתכפר לנפשיה וזה שנשתתפו בקרבן אינו אלא מחמת חלקם בדמי הקרבן, אבל בעצם הכפרה לא נשתתפו ולא נעשה כפרת שותפים, ולכן כשבא אחד וסמך על ידי כולן ס"ל לר' יהודה דלא מהני סמיכתו דהרי אין הכפרה מיוחדת לו.

משא"כ בסמיכת כהן גדול ביוה"כ בקרבן ציבור אין צירופם של ישראל בקרבן זה מחמת שותפתו בדמי הקרבן שבאה משקלי הציבור, אלא שהתורה קבעה שכפרת יוה"כ היא בקרבן משותף ונעשו כולם אחד בעצם הכפרה, וכן מצד המביא של הקרבן, שקבעה התורה שסמיכת כהן גדול ביוה"כ אינו כסמיכת אחד מבעלי חוברין אלא שאמרה תורה שכפרת כל ישראל תהיה על ידו וכולם תלוין בו בבחינת נפש הכוללת שכולל בו כל ישראל ומכפר לכל ישראל בסמיכתו ועבודת היום, ולכן הוי סמיכתו כסמיכת כולם, ושפיר מיוחד הכפרה לו וכולם מתכפרים בכפרתו, ובזה מודה ר' יהודה שכהן גדול סומך על ידי כולם שהרי הכפרה מיוחדת על ידו.

#### ד. סמיכת זקני העדה בפר העלם דבר של ציבור

ועל דרך זה מצאנו בפר העלם דבר של ציבור שזקני העדה מביאין הקרבן וסומכין ומכפרין על כל ישראל, שהחטא תלוי בראשם של עיני העדה להביא כפרתם של ישראל, ונחלקו בה ר' מאיר ור' יהודה (בהוריות דף ד' ע"ב) אי מביאין פר אחד לכל ישראל או פר לכל שבט ושבט, דר' יהודה סבר דכל שבט ושבט מביא פר לעצמו, ופירש"י שם דס"ל דהקהל מביא הפר ולא הב"ד, ולכן מביאין כל קהל פר בפני עצמו, ור' מאיר סבר דב"ד מביאין קרבן אחד לכל ישראל.

אך אי נימא דהא דאין אחר סומך אינו משום שם בעלים גרידא, אלא משום דלא שייך סמיכה אלא להמתכפר בו ומי שאינו מתכפר אינו שייך להסמיכה כלל, א"כ אין לדמות דין סמיכה לדין תנופה דהרי שני דינים ושני טעמים הם.

ובזה נחלקו ר' מאיר ור' יהודה, דר' מאיר ס"ל דהא דאין סמיכה אלא בבעלים הוא משום מצות בעלים גרידא, ולכן הוצרך לקרבנו יתירא לרבות כל בעלי חוברין לסמיכה כדי שלא נדמהו לתנופה, ור' יהודה ס"ל דהא דאין אחר סומך אינו משום שהוא מצות בעלים, אלא דסמיכת אחר אינה סמיכה כלל, ואפילו בלא ריבוי הקרא דקרבנו לא היינו מדמים סמיכה לתנופה, דבתנופה שפיר מתקיים מצות תנופה בבעלים על ידי שיניף אחד מבעלי הקרבן, ובסמיכה לא שייך סמיכה על ידי אחר אלא דמי שמביא קרבן ומתכפר בו סומך ומי שאין מתכפר בו אינו סומך, ועוד יותר מזה ס"ל לר' יהודה דלא רק דבעינן שיתכפר בו אלא שיהיה מיוחד להתכפר בו הוא לבדו ולא גם חבירו, ואף שר' מאיר דימה סמיכה לתנופה מ"מ לר' יהודה אינם דומים ולא ילפי זה מזה.

ומדויק בזה שינוי הלשון בין הסוגיא דערכין להסוגיא דמנחות ותמורה, דבערכין לא נחלק ר' יהודה על ר' מאיר בעיקר דין סמיכה אלא דלא אייתר ליה קרא לסמיכה, ולכן סומך אחד על כולם כבתנופה, אך במנחות ובתמורה מבואר דלר' יהודה בעינן שתהיה הכפרה מיוחדת להסומך ואי אין הכפרה מיוחדת לו אינו סומך, ואין לדמותו לתנופה כלל, ולכן בקרבן שותפים אין אחד מהם סומך כלל.

#### ג. סמיכת כהן גדול ביוה"כ

ואף דבעבודת יוה"כ מצאנו שסומך הכהן גדול ומכפר על כל ישראל, ולא חלק ר' יהודה משום דלא מייחד קרבן ידיה, י"ל בפשיטות דשאני סמיכת כהן גדול ביוה"כ מסמיכת אחד מבעלי חוברין בקרבן

בשותפות של כמה קהלות גם כן אין אחד סומך על כולם, דסמיכה לכמה קהלות הוי כסמיכה לכמה יחידים בקרבן שותפים, ואף שכפרת כולם מסורה לעיני העדה מ"מ מאחר שחילקה התורה כפרתן אין בשיתופם אלא כשותפות של בעלי חוברין שכל שותפתם תלויה בדמי השתתפותם ולא בעצם הכפרה, ולכן אין אחד סומך על כולם.

משא"כ לר' מאיר דס"ל דדין סמיכה אינו דין במתכפר ממש וכדמבואר לעיל, אלא מצות הבעלים הוא ולכן ס"ל דגם בשותפים בדמים גרידא יכול אחד מן השותפים לסמוך על הקרבן, אלא דמריבוי דקרבנו לרבות כל בעלי חוברין לסמיכה מצריך שיסמכו כל בעלי חוברין, א"כ הוא הדין בפר העלם דבר של ציבור דשפיר מביאין כל הציבור פר אחד ומתכפרים יחד, והא דאמרינן שם דלית ליה קהל יתירא ומשמע דאם היה דורש קהל יתירא היה מחייב כל קהל להביא קרבן לנפשיה אין הכוונה שיביאו כל קהל קרבן מיוחד לנפשיה, דהרי ס"ל שיחידים יכולים להשתתף ולהתכפר יחד, אלא דהו"א דבעינן סמיכה מיוחדת לכל שבט ושבט כסמיכת בעלי חוברין, וכיון דלא דריש קהל יתירה לכן למד שלא חילקה התורה בכפרתן אלא מסר כפרתן לזקני העדה, ולכן סגי להם בסמיכה אחת לכל ישראל.

ויה"ר שנזכה למאמר הנביא "וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם מכל טמאותיכם ומכל גלוליכם אטהר אתכם, ונתתי לכם לב חדש ורוח חדשה אתן בקרבכם".

ובביאור מחלקותן נראה דאף דס"ל לר' יהודה דאין ב"ד מביאין קרבן אחד לכל ישראל, עכ"ז מודה לר' מאיר שאין כל אחד ואחד מישראל מביא קרבן וסומך לעצמו, אלא דכל קהל ושבט מביא קרבן אחד וזקני העדה סומכין על ידיהם, שהרי אמרה תורה שכל הקהל יביאו קרבן ציבור יחד, ואינו כקרבן השותפים שיש בו כמה בעלים משותפים, אלא דיש לו שם בעלים אחד והוא הקהל כולו, וכן מצד המכפרים אמרה תורה שכפרת חטאת הקהל מסורה לזקני העדה ובסמיכתם ויודוים יתכפרו כל ישראל, ואינו כקרבן השותפים שאין אחד סומך לחבירו, אלא כעין סמיכת כהן גדול על השעיר ביוה"כ.

אמנם אף שמודה ר' יהודה שכיון שהכפרה מסורה לב"ד שפיר מצו לסמוך לכל ישראל והם סומכין על כל הפרים, עכ"ז ס"ל דכל קהל וקהל מביא פר לעצמו ואינם יכולים להשתתף יחד בפר אחד ולמסרו לזקני העדה לכפר על כולם, כדמבואר בסוגיא שם משום דתלתא קהלי כתיבי וחידשה התורה שכל קהל צריך כפרה לנפשיה.

וביאור הדבר נראה דכמו דס"ל לר' יהודה דלא שייך סמיכה בחמישה שנשתתפו ואחד סומך על כולם, ואף דכולם בעלי הקרבן הם, מ"מ סמיכה אינו מדין בעלים גרידא אלא דהוי חלק מהכפרה ולא שייך להתכפר בסמיכה ויודיו של אחר, ואפילו כשהסומך גם כן מתכפר בו וכן אפילו אי יסמכו כולם מ"מ לא שייך סמיכה אלא למי שהכפרה מיוחדת לו, הוא הדין דאף



## הרב צבי כץ

## וחג האסיף בצאת השנה

המעשר ומאי קאמר שאם יצא עד ר"ה זקוק לבער.

ונראה לבאר לפמ"ש בירושלמי בכורים פ"ב ה"ד לענין אתרוג, דר' יוחנן אמר בשאר שני שבוע את מהלך בו כירק ובשביעית את מהלך בו כאילן. היאך עבידא, מחמישית לשישית ששית, מששית לשביעית ששית. עוד אמרו שם להלן לגירסת הרש"ס (בעמ' לז) והגר"א: נכנס מחמישית לששית ושביעית לקטו בשביעית חמישית. ופי' הרש"ס דמודי רבנן דאתרוג הוה אילן, אלא משום דדרכו ליגדל על כל מים, כ"ז דלא מפקע מיניה מעשר דיינין ביה דין ירק, וכי מפקע מיניה דין מעשר דיינין ביה דין אילן. ושם בירושלמי להלן: נכנס מחמישית לששית ושביעית, לקטו בשביעית, ששית, ופי' הרש"ס (בעמ' לח) דמסתבר לשדות בתר השנה הקרובה. וצ"ע.

ולכאורה יל"פ דס"ל כשיטה המובאת בריטב"א ר"ה דשעורי קביעות שנת המעשר מסרה תורה לחכמים כרוב דיני התורה, וזוהי הכוונה במה שכתב דמודו רבנן דהוי אילן, ר"ל שהדרשה בר"ה י"ד א' "מה גורן ויקב מיוחדין שגדילין על רוב מים ומתעשרין לשנה שעברה, אף כל שגדילין על רוב מים כו' יצאו ירקות כו'", אינו מבטל דין עונת המעשרות דשליש או דחנטה מהגדל על כל מים, אלא דבאלו נתנה תורה רשות לחכמים לקבוע עוד שעורים.

ב. אולם לפי"ז צ"ל דמעשר אילן עכ"פ מה"ת, ואילו מדברי הרש"ס במעשרות פ"א ה"א שהאריך בדין מעשר אילן אם הוא מה"ת או מדרבנן ולא הזכיר דברי הירושלמי כאן, משמע שאינו מפרש כאן דוקא למ"ד דהוא מה"ת. וגם מדבריו בשביעית פ"ב משמע שנוקט כשיטת הר"ש ושאר ראשונים שאי"ז מסור לחכמים.

באדרת אליהו סו"פ משפטים: "וחג האסיף בצאת השנה" (שמות כג טז). אם גדלה שליש עד סוכות, בצאת השנה, שייך לשנה שעברה, שהולכין אחר שנה שעברה. 'באספך את מעשיך מן השדה', שיהיו גדלים דוקא על רוב גשמים משנה שעברה".

ויסוד דבריו בר"ה י"ג א', ואם אין ט"ס בנדפס, משמע שגם אם הביא שליש בשנה החדשה קודם סוכות מתעשר לשעבר. והיינו שגם הגדל עד סוכות נחשב כגדל מכח גשמי שנה שעברה. ו"אסיף" הוא כפשוטו, שאוסף מה שקצר עד סוכות. וכ"ז לא כסוגיא בר"ה.

ואולי ס"ל שהסוגיא בחגיגה י"ח א' בשם ר' יוחנן ד"חג האסיף" היינו זמן אסיפה פליגא על הסוגיא בר"ה, אע"פ שבר"ה דנו אליבא דר' יוחנן. [וקושיית ר' זירא בר"ה לא חשיבי שם לטרחא, דלא מסתבר להו הו"א שתימשך שביעית עד סוכות]. ועיין ירושלמי שביעית פ"ב ה"ה. ועיין בשנות אליהו לפ"י מ"ח דשביעית שמפרש מאי דכתיב "במועד שנת השמיטה בחג הסוכות וגו'" כפשוטו דעיקר שמיטה היא בשנה שמינית. [ר"ל שעיקר מגמת השמיטה מתקיימת בהקהל, "למען ילמדו ליראה". וכיו"ב עיקר שמיטת כספים היא בהשמטה בשמינית, כי שמיטה משמטת בסופה]. וא"כ יתכן שגם את הכתוב "וחג האסיף בצאת השנה" הגר"א מפרש כפשוטו, שרק בסוכות יוצאת השנה הקודמת לענין מעשרות כנ"ל וצ"ע.

א. והנה בירושלמי מע"ש פ"ה ה"ג: "מקצה שלש שנים תוציא את כל מעשר תבואתך בשנה ההיא" (דברים יד כח), בשנה ההיא את זקוק לבער, ואין את זקוק לבער ירק שיצא מראש השנה עד פסח. ופי' הגר"א דקמל"ן שאע"פ שהגיע לעונת המעשרות קודם הביעור, מ"מ בעינן שיגיע לעונת המעשרות בשנה השלישית. וצ"ע, הרי בירק אזלינן בתר לקיטה לקביעת

רשות, וע"ז קאי הוידוי שלא עישר מהחדש על הישן ומהישן על החדש.

ולפי"ז יל"פ דברי הירושלמי במע"ש הנ"ל שירק שיצא עד ר"ה של רביעית יש לו ביעור ברביעית, שלפי הגר"א מיירי בהביא שלישי בשלישית, שמאחר שהבאת שלישי גם היא מועילה בירק לדין מעשרות של רשות, היא נותנת בו דין ירק של שלישי עכ"פ לענין חיוב ביעור.

ו. אמנם יל"ע לענין חיוב מע"ש ומע"ע בירק שהביא שלישי בשלישית ונלקט ברביעית, שלפי הנ"ל יתכן שיעשרו מתוכו שני מיני מעשרות מע"ש ומע"ע, וצ"ע. אולם יתכן שזהו באמת הביאור בתרגום יונתן פר' תבוא עה"כ (דברים כו יב) "כי תכלה לעשר וגו'", "ארום תשיצון לעשרא ית כל מעשר עללתך בשתא תליתיתא דשמיטיתא ותתנון מעשרא קמאה לליואי, מעשרא תניינא הוא מעשר מסכניא וגו' ומעשר תליתאי תיסק וגו'", ומשמע שיתכנו שלשה מעשרות בשנה אחת, וצ"ע. וכבר עמד ע"ז האדר"ת באחרית השנים. ולהנ"ל יל"פ שהכוונה בכה"ג שיש בו מע"ע של חובה ומע"ש של רשות. וכך יל"פ בתוספתא תרומות פ"ד הי"א, היה הולך להפריש מע"ש בשעת הפרשתו, אמר מע"ע, הרי זה מעשר עני, וגם שם יל"פ שמיירי באופן הנ"ל.

ז. ועיי"ש בתוספ' הט"ו: "היתה לו ערימה ממורחת, רצה לעשותה תרומה על מקום אחר עושה כו', נוטל מע"ש, רצה לעשות אותה מע"ע על מקום אחר עושה", וצ"ע. וכאן א"א לפרש כנ"ל שהרי מיירי בתבואה. והנה בצ"פ הל' מתנ"ע פ"ו ה"ה כתב שפירות חו"ל שגדלו בשניה ונגמרו בא"י בשלישית מתעשרין כשלישית. והיינו שגם גמירת מלאכה למעשר ראויה לקבוע את דין שנת המעשר, אלא שבפירות א"י חל קודם קביעות דעונת המעשרות, ובפירות חו"ל שנגמרו בא"י נקבע דין שנת המעשר כשנת גמר מלאכתן. וא"כ י"ל שגם בתבואת א"י שהביאה שלישי בשניה ונתמרחא

ג. וצ"ל דכוונתו לבאר הסברא לשנות דין אתרוג משעת לקיטה, אע"פ שגם מצד גזה"כ וגם מצד הסברא הדין נותן ששעת לקיטה קובעת כדילפינן בר"ה שהגדל על כל מים מתעשר כשעת לקיטה, לכן מבאר הרש"ס שמ"מ האתרוג בכלל אילן ולא בטל לגמרי דין הקביעות של שעת חנטה, אלא ששעת לקיטה עדיפה, וכשא"א שיתחייב בשעת לקיטה מתחייב ממילא בשעת חנטה. וזה בין אם מעשר אילנות מה"ת או מדרבנן. וכן סברתו בנכנס מחמישית לששית ושיביעית, ג"כ יל"פ באופן דומה, שכשישנה שנה המחוייבת במעשר בין חנטה ללקיטה, יותר מסתבר שדין שנה האחרונה לחיובו קובעת מה"ת. כן יש לדחוק בשיטת הרש"ס.

ד. והנה לסברא הראשונה שברש"ס נמצא שגם אתרוג שעת החנטה היא שעת חיוב כאילן אלא דכשיכול להתחייב בשעת לקיטה אזלינן בתר לקיטה, וזוהי גם הסברא לפי גירסת הגר"א דגם בנכנס מחמישית לששית ושיביעית מתעשר כחמישית. וסברא זו י"ל גם בהבאת שלישי בירק. וזהו גם הביאור בירושלמי שביעית פ"ז ה"ב לגבי סיאה ואיזוב וקורנס או לגבי לולבי זרדין דבנכנסו מששית לשביעית מתעשרין כשישית עיי"ש.

ה. ולפי"ז יל"פ מ"ש במע"ש פ"ה מ"א: "לא עברתי ממצותיך" (דברים כו יג), לא הפרשתי מן החדש על הישן כו". וצ"ע, הרי בכה"ג אין המעשר חל כלל ואין זה נכנס בכלל וידוי. ולהנ"ל י"ל, דמאחר שגם חנטה דאתרוג או הבאת שלישי בירק הם שעת כושר, והם ראויים מצד עצמם להיות שעת חיוב, לכן גם כשאננם נחשבים לעונת המעשרות משום שיש להם שעת חיוב עדיפא, מ"מ חל על ידם דין מעשרות של רשות, ואם עושה מאתרוג שחנט בשנה ראשונה או מירק שהביא שלישי בראשונה ונלקטו בשניה, מעשר על מה שנלקט בראשונה, הוי מעשר, אלא שלא פטר את חובת מעשר שבהם. ועיין באו"ש הל' תרומות פ"ב ה"א בדין מעשרות של

עניים, מסתבר שדין זה אינו חל כשהם ברשות הנכרי, שאינו חייב בנתינה גם במע"ע שמה"ת, ורק משבאו לרשות ישראל, או לאחר שנגמרה מלאכתן ברשותו, חל דין מעשר עני זה. ויתכן גם שאם לא יבאו לרשות ישראל אלא לאחר שביעית לא חל כלל דין זה דמעשר עני, וא"כ י"ל דבכל אופן יש בפירות אלו גם דין מע"ש של רשות, שחל בהבאת שלישי, אלא שאח"כ כשבא לרשות ישראל חלה תקנה זו דמעשר עני.

ט. ולפי הנ"ל יל"פ שגם לדעת הגר"א הנ"ל באדרת אליהו, עיקר המעשר נקבע בר"ה ומ"מ יש גם מעשר של רשות לפי שנה שמסתיימת בסוכות. וצ"ע בכל זה.

בשלישית יש בה גם דין מעשר עני של רשות, כיון שעכ"פ המירוח הוא שעת קביעות לשנת מעשר, וכעין שנתב"ל בקביעות של חנטה באתרוג ושליש בירק. ולפי"ז מבוארת התוספ' הנ"ל, שהרי מיירי בתבואה שנתמרחא ובכה"ג שייך בה מע"ע של רשות כנ"ל. ולכן נקטו דוקא בתבואה שנתמרחא. וגם ברישא דתוספתא זו דמיירי לגבי תרומה, החידוש הוא שאע"פ שנקבעה לתרומה על עצמה, מ"מ יכול לעשות את כולה תרומה על מקו"א, וכן יל"פ בהמשך דברי התוספתא לגבי מעש"ר וכו'.

ח. והנה אם נאמר שפירות שגדלו בשביעית ברשות נכרי בא"י ונגמרו ביד ישראל מתעשרים מעשר עני וניתנים לעניים כדין פירות עמון ומואב, כדי שיסמכו עליהם



## הרב שלום מזרחי

## בענין ספק ספיקא שאינו שקול

דנו האחרונים אם עבדי' ספק ספיקא באופן שאחד הספקות איננו שקול, ויסוד הנדון הוא האם אמרי' שהואיל וס"ס הוא כעין רוב צדדים, ע"כ יש לומר שכל שיש רוב המכריע את אחד הספקות תו לא סליק למנינא, ונמצא שלא נשאר רק ספק אחד, אכן מאידך יש לדון שאף צד מיעוט מצטרף לס"ס וכעין מאי דאמרי' סמוך מיעוטא למחצה.

ונדון זה הוא נרחב מאוד, הן מצד המקורות שיש לזה מש"ס ומראשונים, והן מחמת זה שהוא נפק"מ למקומות רבים ושונים עד מאוד, וע"כ לא שייך להקיף את הנושא כדבעי במאמר קצר, אמנם אעפ"כ לא נמנעתי מלכתוב מה שיש בו די לענ"ד לברר הלכה עמומה זו.

ג. ומ"ש בשו"ת עין יצחק להק' מתוס' ותורא"ש נדה מה. שלכאו' נראה מדבריהם דל"ב שקולים, דהתוס' שם כתבו שלפי הצד בגמ' שהבא על קטנה פחותה מג"ש ויום א' אף שקימ"ל שבתוליה נשארים מ"מ יש מיעוט שאף בתולי קטנה יוצאים, ואפ"ה בדבריהם אח"כ צרפו את הצד שיצאו הבתולים תוך ג"ש ויום אחד לס"ס כיעו"ש, ומבואר לכאו' שא"צ שיהיו הספקות שקולים, וכבר העירו שדבריו תמוהים, שהן אמת שבסתמא אין חוששים שיצאו הבתולים תוך ג' שנים, אמנם בתוס' שם איירי באופן שהבירה השניה רחוקה עוד יותר [שהיא רואה נדה בקטנותה וגם היא זינתה], ובאופן הזה פשוט שהצד שיצאו הבתולים בקטנות איננו מיעוט כלל, וז"ב.

וכמדו' שיש להוכיח מדבריהם להיפוך, דאם איתא של"ב שקולים ומצרפים הצד שאצתדו תוך ג"ש לס"ס, א"כ מפני מה הוצרכו לומר דבבא תוך ג"ש ואחר י"ב יש ס"ס, ולא אמרו דבכל פעם שמוצא פ"פ נימא שמא תוך ג"ש (ול"ש ביאה) ושמא באונס וע"כ שא"ז מצטרף.

ומ"ש להוכיח מתוס' נדה יח. שעבדי' ס"ס שאינו שקול, איננו ראייה כמ"ש רוב האחרונים<sup>1</sup> (ע' בפמ"ג בשושנת העמקים

## א. דעת רבותנו בעלי התוס' בזה

א. ראשון לציון הלא המה התוס' כתובות ט. ד"ה אב"א, שכתבו שלא מצי' למעבד ס"ס בא"א שנמצא פתחה פתוח שמא לא נבעלה תחתיו ושמא באונס (שהלא אין אשת ישראל נאסרת על בעלה אלא בזנות תחתיו וברצון), דכיון שלא יצא קול שנאנסה תלי' שודאי ברצון נבעלה וליכא כ"א ספק אחד (אם תחתיו או בהיותה פנויה), אא"כ נאמר שאינו רוב מדאורייתא. וחזי' שלא עבדי' ס"ס כשא' הספקות אינו שקול, (וכן הוכיחו מדברי התוס' הנה"ד סי' קצא [וקס"ו] והמהר"ם מינץ סי' צ"ה), וכ"כ בתוס' רא"ש ותוס' שאנץ שם (וע"ע בתורא"ש יג. ובתשובה כלל ב' סי' א' וע"ע בפרישה רצ"ג אות ה' ובכמה מקומות).

ב. וע"ע שם בתוס' יג. ד"ה ואין (וכדבריהם כתב ג"כ הרא"ה שם טו:). ועש"ע ט. בתוס' ר"י הלבן ד"ה שקיבל, וכ"ה דעת תור"פ ב"ק יא. ד"ה מאי. וכ"מ בתוס' ע"ז מא. ד"ה ספק [ע"ש בתורא"ש] והמעייין ימצא שכ"מ בתוס' בכורות כ. ד"ה ואב"א [שלא אתו עלה מצד ס"ס דלמא הכניסה במוץ [ולא נתחייבה בתרו"מ] ושמא עישר], (ולכאו' כ"ה דעת מהר"ם בתורא"ש כתו' י"ב. ד"ה ולחוש, וי"ל).

1 כתבו התוס' בנדה יח מזה לגבי שליא שיצאה מקצתה שאפשר לומר סמוך מיעוטא שאין בשליא ולד למחצה שלא יצא רובו, והו"ל רוב שאינו ילוד, ולהתיר עפ"ז את השליא באכילה, ומבואר לכאו' שעבדי' ס"ס שאינו שקול, דהא מצרפי' את הצד מיעוט [שאיין בה ולד] לצד השקול [שלא יצא רוב הולד], וכתבו

כלל ט"ו ולבינת אדם שעה"ק אות נ"ה וכן מהתוס' פסחים ז. אין ראייה לנ"ד, ולחור"ד סק"י כללי ס"ס סק"א ובית יצחק דכל דברנו שאין לעשות ס"ס שאינו שקול [חבר סי' נ"ח], ובעיני כל חי פלאגי בכורות (הוא משום שהוכרע הספק ותו לא סליק למנינא אכן באופן שישנם שני ספקות ועוד).

האח' שאין כוונת התוס' לס"ס כ"א לסמוך מיעוטא למחצה שהוא ענין שונה מס"ס, שאינו רוב צדדים ואפשרויות בלבד [כדי שנאמר שכל צד שהוכרע מסיבה כל שהיא איננו מצטרף למחצה], אלא הוא רוב גמור דהא ידעי' שהאפשרות ההיא [בנ"ד שיצא רוב ולד] היא מיעוט ולא קפינן על היותו רוב מכמה צדדים שהאחד מהם מיעוט, וסברא זו מפורשת בריב"ש סי' שע"ב כנודע.

ובאמת שכן מפורש ג"כ ברא"ש בכורות ט. שכתב לגבי ס"ס לפטור מפדיון פטר חמור דכיון שאפשר בתקנתא דהפרשת טלה אחד [ולפדות בו] ולא קמפסיד ולא מדי שהרי הוא חולין והוא לעצמו, ע"כ לית ליה למסמך אהיתירא דתרי ספיקי, דאשכחן נמי דעל רובא לא סמכי' להפטר מדין טלה והוא לעצמו, שהרי שנינו ברישא זכר ונקבה מפריש טלה והוא לעצמו, ואע"פ שיש כאן רובא לפטורה דמחצה יולדות נקבה תחילה ונהי נמי דילדה זכר תחילה מיעוטא נפיק מקצת נקבה בהדי זכר מקמיה דנפיק ליה רוב ראשו כו' עכ"ד. והנה תחילת דבריו דן גבי ס"ס לפטור וע"ז כתב דאשכחן נמי דעל רובא כו' וממילא כי היכי דעל רובא לא סמכי' בפפס"ח כך ה"ה על ס"ס (שהוא כעין רוב), והאופן שהביא הרב שלא סמכי' על רוב איירי בסמוך מיעוטא למחצה, ומפורש שאינו ס"ס כ"א רוב. וכ"מ ברמב"ם פ"ד ה"י מבכורות שכשהזכיר את דין סמוך מיעוטא למחצה, הדגיש בדבריו שהמחצה הוא מחצה גמור ולא רק ספק שקול שאין ידוע נטיה לאחד הצדדים, ומשמע שאלמלא כן אכן לא היה שייך לסמוך לספק השקול צד מיעוט, והטעם כאמור שכשאנו מחצה בידוע אלא רק ספק שקול לא שייך לצרף אליו עוד צדדים לעשותו רוב, דהא אין רוב ברור, ולא אתי' עלה אלא מכח סברת רוב צדדים, ובכדי להצטרף לרוב צדדים צריך שלא יוכרע הספק מאיזה סיבה.

ויסוד הסברא מפורשת לכאורה בגמ' יבמות סז: לגבי סמוך מיעוט מפילות למחצה נקבות, שאמרי' בגמ' דמאן דחייש למיעוטא בכל מקום, אף כאן חייש לצד המיעוט, ואינו סומך להתיר על סברת סמוך מיעוטא למחצה ע"ש, והנה דבר ידוע הוא שאף ר"מ דחייש למיעוטא מ"מ בודאי מודה שאין חוששים למיעוט בס"ס, (ע' כתובות יד סע"א שאף לר' מאיר יש להתיר באלמנת עיסה, אף שההיתר בה הוא מטעם ס"ס (ובראשונים שם נראה שהוא אפי' כשאין עוד צורך של רוב, ע"ש בתוס' שאנץ), וכן ע' בתוס' נדה כז. ד"ה חומר, ובתורה"ש כתובות ט:; וריטב"א נדה כז. סד"ה יתיב ובריב"ש שע"ב, שכולם כתבו בפשיטות שעבד' ס"ס ואף שקיימי בשיטת ר"מ, וע"ע בתוס' חולין יא. ור"פ האשה בתרא ועוד שלא הוכיחו שלא קי"ל כר"מ דחייש למיעוטא מהא דסמכי' בכ"מ על ס"ס, ומשמע שאף לר"מ שפיר סמכי' על ס"ס, ואכמ"ל), וא"כ יש לתמוה מ"ט אמרי' בגמ' שר"מ חייש למיעוטא לגבי סמוך מל"מ, אלא ודאי דהתם הוא מדין רוב ולא ס"ס כלל, (ואין לדחות ולומר דאף שר"מ סמך על ס"ס, מ"מ הנ"מ בס"ס השקול [שדוקא בו צד המיעוט הוא כמיעוטא דמיעוטא] אף בס"ס שאינו שקול, אף לצד שכן עבד' וסמכי' עליה, עכ"ז איננו נחשב כרובא דרובא. אמנם ז"א דבגמ' נדה נט: מוכח עכ"פ לחלק מהראשונים שעבד' ס"ס אף שאינו שקול לדעת ר"מ [באופנים שהכל מודים בהם שאין לחוש להיותו ס"ס שאינו שקול, כגון שרק הספק השני הבא אח"כ אינו שקול], וכן בתוס' זבחים עב [הוב"ד ענף ג' אות ב'] שפרשו במשנה פ"ג דערלה דאיכא למעבד בנדון ההוא ס"ס והספק השני אינו שקול על אף דמתני' דהתם כר"מ כיעו"ש, וכיו"ב מבואר בתורה"ש כתר' ט. שמודה ר"מ שעבד' ס"ס באופן שאחד הספקות יש כנגדו רובא דרבנן, וא"כ כיון שר"מ לא מחלק בס"ס ובכל אופן לא חייש למיעוטא בעל כורחנו שמה דחייש למיעוטא בסמוך מיעוטא למחצה הוא משום שהתם הוא רוב ולא ס"ס.

ובע"כ שזו כוונת התוס' בנדה יח. שכתבו דסמכי' מיעוט שאין בשליה ולד למחצה שלא יצא רובו, משום שסתם שליה מחצה יש בה ולד ומחצה אין בה ולד. ואף שמסברא מה מקום יש לומר שכן הוא דרך השליות שמחציתן בידוע שיי"ב רוב ולד וחציין אין בו רוב. אך לשון תוס' מורה להדיא שמדין רוב קאתי עלה וס"ל שאכן כך הוא, שהרי האריכו להדגיש שסתם שליה שיצאה מקצתה וי"ב ולד מחצה יש בה רוב ולד ומחצה א"ב רוב ולד עכ"ל, וחזי' דלא אתו עלה מצד היות הצדדים שקולים, אלא משום שעל דרך כלל ה"ז מע"מ [דאל"כ מאי האי דכתבו שסתם שליה וכו' ולא כתבו שבכל השליות היוצאות יש ספק שקול אם י"ב רוב ולד], וג"כ הוכיחו מכ"מ שאמרי' סמוך מיעוטא למחצה, וממילא ה"נ הו"ל רוב, (ובע"כ צל"ה דהא התוס' ותורה"ש בכ"מ ס"ל שבעי' שקולים, ואף הרא"ש ס"ל בפסקיו לבכורות הנ"ל שסמוך מיעוטא למחצה אינו מדין ס"ס כלל), ואכתי צ"ע הסברא בזה והי"ע.



שנפלו מלקוחות מ"מ שמא ממיעוט חולין שיש אצלם ונמצא שרק הספק השני איננו שקול.

### ב. דעת שאר ראשונים בזה

וכ"ה דעת הרמב"ן והרשב"א הרא"ה והריטב"א והר"ן ומאירי ור' קרשקש כתובות ט. (ובב"י אה"ע ס' ו' הביא כן משם המ"מ בדעת הרמב"ם), שכתבו לגבי אשה שנמצא פתחה פתוח שלא מצרפי ספק שמא היא מוכת עץ לס"ס, כיון שלא שכיח שתהא מוכ"ע ותלי' שהיא נבעלה מאיש, ומבואר שאין מצרפים צד מיעוט לס"ס [ואפי' כזה שהוא מיעוט דשכיח ע' הערה]<sup>2</sup>.

הנוצרים זה אחר זה [כגון ספק אם נכנס ארי ואת"ל שכן נכנס מ"מ שמא לא דרס], אף אם הספק השני איננו שקול מ"מ כיון שהוא נולד רק בהצטרפות לספק קיים, במקרה שכזה לא שייך לומר שהוא הוכרע ובטל, דלאלתר כשדנים עליו בצרופ לעוד ספק הוא נחשב כחלק מרוב ואין משגיחים בזה שהוא מיעוט ואכמ"ל, וע' בהערה קצת דוגמאות לזה מהראשונים [והארכנו בזה הרבה במק"א בענין ספקות השקולים], ומש"ה אין ראיה מדברי התוס' לנ"ד דאינהו עבדי ס"ס שמא המעות שנמצאו בצד סוחרי בהמה נפלו ממחצה מוכרים ושמא אאת"ל

2 ולא מסתבר כלל למימר שמוכ"ע הוא מיעוטא דמיעוטא, ודוקא הוא לא מצטרף לס"ס ואכן מיעוט גרידא סומכים לספק אחר לעשותו ס"ס, (כמדוי' שכ"כ בשו"ת קול אליהו סי' ו'). אמנם א"א לומר כן דדבר ברור הוא שמוכת עץ הוא מיעוט גדול ומצוי, וכ"מ בירושלמי כתובות א: (מעלות של בית אבא גבוהות וכו') ובגמ' שבת סג: שאף ע"י פסיעה גסה וכד' קרוב שתהא ע"כ מוכ"ע, ואיך נאמר שאיננו מצוי כלל. וכ"מ להדיא ברשב"א שכל כוונת הראשונים רק לומר שאינו דבר המצוי (שהקשה מה ראיה מזה שאין מחזיקים בסתמא שהיא מוכת עץ לזה שלא נחוש למוכת עץ במקום שיש רעותא לחוש לזה, ותרץ שאה"נ רק שמ"מ שמענו שאיננו דבר הרגיל כ"כ וממילא אף אין תולים בזה אם לא טענה היא ע"ש ומפורש שכל כוונתם היא רק שאיננו דבר הרגיל מאוד, (והקול אליהו לא ראהו), ועוד שכל ראית הראשונים דמוכ"ע לא שכיחא מהגמ' לו. היא איננה אלא שאין להחזיק שמסתמא היא מוכת עץ (לענין זה שלא יוכל לטעון טענת בתולים, דהא כנסה בחזקת מוכ"ע) אך לא שה"ז מיעוטא דמיעוטא, ועוד שלסומכוס [ור"ג] ודאי ה"ז שכיח ול"מ לאפוש פלוגתייהו.

ועוד דהא כתב בחי' ר' קרשקש לו: שסתם סומא היא בחזקת מוכ"ע [אפי' שאין בה רעותא שנמצא פ"פ] והואיל ואגב עיוורונה החבט מצוי בה יותר ומסתמא נשרו בתוליה ע"י שנחבטה, וא"כ איך יתכן שפקחת שנמצא פתחה פתוח האפשרות שהיא מוכ"ע ע"י חבטה הינה מיעוטא דמיעוטא אפי' ביחס לאפשרות השניה [שהיא זינתה] אף שג"כ זנות הוא דבר שאינו מצוי (ואילו בסומא אפי' קודם שמצא פ"פ היא בחזקת מוכ"ע).

ואף בגמ' יב: אמרי' שיש לה מגו שיכלה לטעון שהיא מוכ"ע, ול"ח כמגו דהעזה שאין לומר מגו על סמך טענה פלאית, וע"כ שמוכ"ע איננה מילתא דתמיהא כ"כ (וע' ברשב"א ח"ד סי' שס"ט שדן אם שייך מגו שהיא מוכ"ע, אמנם בודאי אם איתא שהוא לא שכיח כלל דין הוא שלא יהני ביה מגו), ועוד שכתבו שבטענת שהיא מוכ"ע ודאי אנו חוששים שכן הוה (ואינו משום נאמנות שלה אלא שהוא קצת רגלי"ד שכן הוה), ומזה שבצורף סיוע כל דהו אנו חוששים לזה לעשותו ספק שקול (עכ"פ ביחס לזנות) ש"מ שהוא מידי דשכיח, וע"כ במאירי שם שדימה רוב שאיננה מוכ"ע לרוב נשים שדימהם מצוים כלומר שזהו רדל"ק רגיל (ע' בתוס' ב"ב כד. בהגה ד"ה ושמ' רובא דאורייתא שנראה שהוא רוב רגיל ואף הוא בכלל מאי דאיצטרך לאשמועי' שאזלי ב"ר).

וכ"ש לטעם המובא בריטב"א לו: שכתב שהטעם שמוכ"ע לא שכיח הוא משום שקול יוצא למוכ"ע, ומזה שלא נודע והתפרסם שנשרו בתוליה מסתבר שאיננה מוכת עץ, דלפ"ז ודאי ה"ז כמיעוטא גרידא, דלא יתכן שהקול שיוצא למוכ"ע הוא מוכרח וחזק כ"כ עד שאם לא יצא קול האפשרות שאיננה בתולה היא מיעוטא דמיעוטא, שבדאי הוא מצוי ושכיח שדבר שכע"ז איננו מתפרסם (ותוס' כתבו שקול יוצא לאונס הוא רוב רק מדרבנן, ואף בזה דיינו שנעשהו כרוב רגיל מדאורייתא) וז"ב,

מה גם שאף לו יהי שה"ז מיעוטא דמיעוטא הלא אף נדמה סמכי' למחצה בחולין עז: ונדמה הרי לא שכיח כלל, (וכל הסברא של"ב שקולים הוא משום שאמרי' בזה סמוך מיעוטא לפלגא כמ"ש הא"ח). ואף שהי' מקום למימר שהא"ב שקולים אינו מדין סמוך מיעוטא לפלגא כ"א מדין ס"ס רגיל שיש כעין רוב צדדים ואף צד מיעוט חשיב צד, אך מיעוטא דמיעוטא לא חשיב צד כלל וע"כ ל"מ לס"ס. אמנם אף שזו סברא

לא אמרי' ס"ס שמא לא ילדה ושמה אין זמן טבילתה עכשיו, דבוראי ילדה משוי' לה, וליכא אלא ספק אחד [מתי זמן טבילתה], ומבואר דפשט"ל דבעי' ספקות השקולים. ושור' שכ"כ בספר עיני כל חי (פלאג'י) דף קמב: (עמ' תל"ח בנד"מ)<sup>3</sup>

וכ"מ בריטב"א נדה כז. סד"ה לגבי המפלת שליא [ויש לחוש שמא יש בתוכה ולד שמתמא באהל] שמפורש בדבריו שאילו היה רוב שנשאר כזית נפל שלא נימוק, לא היה שייך לעשות ס"ס שמא נימוק עד שאין בו כזית ואאת"ל דיש בו כזית שמא בטל, [ומשום כך הוצרך לומר שר"ש שמטהר שם מכח ס"ס הנ"ל פליג ע"ד המטמאים בתרתי, חדא שס"ל שאין רוב שנשאר כזית אלא הוא ספק שקול ועוד דס"ל שאפי' בכזית יש ספק שמא נתבטל ע"ש, ומבואר שאם היה רק מיעוט שא"ב כזית לא היה שייך לעשות את הס"ס הנ"ל].

וכ"כ ברשב"א בחידושיו חולין מח. בד"ה אר"י בר מניומי שריאה הדבוקה לדופן יש ס"ס שאין בה נקב דשמא מה שהיא דבוקה הוא מחמת דופן ושמה אאת"ל שמחמתה מ"מ אפשר שלא ניקבה, אמנם באופן שהעלתה הריאה צמחין אסורה שרגל"ד שהוא מחמתה, ואיננו ס"ס השקול.

ועש"ע נג: [ד"ה כי פליגי] לגבי ארי שנכנס לעדר שאילו היינו תולים שדרס את כל השוורים, לא היה שייך למעבד ס"ס שמא לא דרס ושמה שלא כנגד החלל, דה"ז כמי שידוע שנדרסו כולם ואיננו מצטרף

וכן הוכיח מהר"ם די בוטון ס"ס כ"ט ועוד, וע"ע בבן אברהם אבוקרא סי' כ"ב מש"ב.

וכ"כ שם הריטב"א ועוד שאין מצרפים ספק שמא נבעלה מפסולים (כגון קרוב או גוי ופסול וכד') לס"ס כיון שהם מיעוט ביחס לכשרים.

ומ"ש ברא"ה ורמב"ן ובחי' הר"ן שם שכן מצרפים מיעוט פסולים לס"ס [אף שס"ל שבעי' ספקות השקולים, וכמ"ש בכמה מקומות אחרים, וכן מוכח בדבריהם כאן מניה וביה, שהרי כתבו שאין לעשות ס"ס, שמא מוכת עץ, ושמה לא תחתיו להתיר אשת כהן שנמצא פתחה פתוח (אף אם נאמר שמוכ"ע שכיח), משום דאף אם לא היה תחתיו אפשר שנבעלה לפסול ונפסלה, כלומר שיש ס"ס להחמיר על הצד שהיא דרוסת איש, וממילא נשאר רק ספק אחד אם מוכת עץ או דרוסת איש, דעה"צ שנבעלה לאדם יש ס"ס לאוסרה ואין הספקות שקולים], טעמם בזה הוא משום שאינהו איירי לצרף מיעוט פסולים לצד שהיא לא נבעלה כלל, ונמצא שהספק שאינו שקול בא רק אח"כ ובזה אין חוששים לעשיית ס"ס שאינו שקול וכמו שכתבנו בסוף הפרט הקודם, ואילו הריטב"א איירי באשה שודאי נבעלה, ובזה אמרי' שהצד שנבעלה מפסול הוא מיעוט ואינו מצטרף לס"ס.

וכן כתבו הרמב"ן רשב"א ריטב"א ור"ן ור"א בנדה יח: שאשה שהפילה ואינה יודעת מה ומתי, שאם יש רוב שהפילה דבר מטמא

אפשרית מ"מ טעם האחרונים וראיותיהם דל"ב שקולים הם מצד סמוך מיעוטא לפלגא ולסברא שאמרנו לא מצינו שורש בראשונים).

3 ושו"ר במשכ"י (קרלין) יו"ד ל"ז שניסה לדחוק על דרך הפלפול, שאף הספק השני [מתי זמן טבילתה] אינו שקול דיש רוב זמן שצריכה טבילה באחד הימים, וממילא א"א להקל ע"פ ס"ס לפוטרה מטבילה כל הימים, דיש רוב שממ"נ טעונה טבילה אחד הימים [וממילא זה נדון כמי שיש רוב שכעת הוא זמן טבילתה] וע"כ אם אף הספק השני איננו שקול מחמרי' בכולהו וה"ז כמי ששני הספקות אינם שקולים ע"ש, וד"ק צע"ג דהא איכא רוב ימים שלפני ביאתה לפנינו וא"כ ליכא כלל רוב שיום טבילתה יחול באחד מן הימים לפנינו. ועוד שרוב של זמן כי הא לא מצינו שיהא רוב (ובפשוטו הכל מודים בכה"ג שא"ז רוב, וכל חזקת הגוף תוכיח ודו"ק, אכמ"ל), ועוד שהריטב"א ג"כ כתב כן אף שלא חייש לתרתי דסתרי ע' לו בחי' לב"ב קכו. וכ"ש לפמ"ש בתורא"ש דישנם עוד ספקות דודאי לא שייך שיהא רוב כנגד הס' השני. ואף כן פשטות הראשונים.

והוא קבוע וכמע"מ דמי] מאי דשקיל הוא ממחצה שלו ע"ש], וכ"כ המהר"ל בשו"ת (ישנות סי' ע"ב עמ' צ' בנד"מ), וכ"ד התה"ד בכ"מ (קס"ו קע"א קצ"א [והובא בב"י וברמ"א יו"ד רצ"ג ס"ג]), והמהר"ם מינץ סי' צ"ה, ובחי' מהר"ז בינגא הנד"מ עמ' רמ"ז, וכ"ד המהר"ח או"ז בסי' קי"ב (ומ"ש בדעת תורה סי' נ"ג כ"ב שדעת מהר"ח או"ז דל"ב שקולים, צ"ע שהרי ארבע פעמים בתשובתו מבואר שצריך ספקות השקולים כדבר פשוט, ומ"ש במקרה מסוים שכן יש לצרף ספק רחוק הינו משום שאינו רוב רק מדרבנן) וכ"כ בסי' ר"ל.

וכן דעת ר"ח כהן (הוב"ד באו"ז הלכות קידושין תרנ"ז. ובפשוטו אף כן דעת האו"ז עצמו דהא פשט"ל דלא עבדי' ס"ס כשא' הס' נגד חזקה וכ"ש שנגד רוב ע' או"ז סי' תנ"ח, ואף מאן דפליג עליה מודה לעיקר הדין אלא דס"ל שא"ז חזקה דיש רוב כנגדה ואכמ"ל)

וכ"מ בר"ן קידושין לט. שפירות הנמכרים בצד פרדס שקצתו ערלה כיון דבסמוך לגן נמכרות ליכא אלא ספק אחד דהוא ודאי מהפרדס [וע"כ ליכא ס"ס שמא מרובא דעלמא ושמא מזקנות שבתוכה], (והתם לשא"ר ה"ז ספק שקול ול"א כאן נמצא כ"ה לתלות בפרדס מודאי, ומסתבר שאף לר"ן איננו רוב גמור ואעפ"כ אינו מצטרף לס"ס וכ"ש לרוב גמור). (ויש להוסיף שש"מ של"ע ס"ס אף כנגד קרוב, וכ"מ מהמהר"ז בינגא דלעיל וע"ע בירוש' סוף ערלה).

וכ"ד הסמ"ק וכמ"ש בהגהת ר"פ לסמ"ק [מצווה קס"ז אותו ואת בנו], שכתב דהלוקח בהמה בערב ר"ה לצורך החג ויש ספק שמא אף אמה נמכרה לצורך החג אמרי' שיש ס"ס להתיר לשחוט את בנה אח"כ, דשמא לא לקחה כלל לצורך החג [ולא ישחטנה בסמוך לחג] ואאת"ל שאף אמה נלקחה לצורך החג מ"מ שמא כבר שחטה יום לפני"כ [ולא בערב החג ממש], ואכן באופן שערב החג חל ביום

לס"ס, וחזי' שאע"ג שלכל היותר הוא רוב בעלמא [ורב כלל איננו חושש לו] עכ"ז אין הצד שכנגד מצטרף לס"ס.

וכן שם כתב שאם אפשר שדרס את כולם אין לעשות ס"ס שמא לא נדרסה כלל ושמא במקום שאיננו מטריפה דכיון שאפשר שדרס את כולם לא אמרי' שמא לא נדרסה (וכ"כ המאירי), ולכא"ו כוונתו שיש ס"ס להחמיר דשמא דרס את כולם ושמא מ"מ זו היא שנדרסה.

וכן מבואר במיוחסות סי' קע"ו [לגבי גנבים שנכנסו למרתף יין שאם רוב העיר גוים ה"ז רק ספק אחד [אם נסכו או לא] ול"א דאעפ"כ נצרף את מיעוט ישראל דשם לס"ס].

וכן משמע בדבריו בחידושי יבמות קיח. שכתבו שכיון שרוב נשים מתעברות ויולדות אשה שבאה לפנינו ממדה"י תלי' שהיה לה בן, וחוששים שמא מת לאחר אביו ופטרה מיבום עש"ב, ומבואר שאין עושים ס"ס שמא לא ילדה [דיש מיעוט נשים שאינן יולדות ובדאי בזמן קצר] ושמא מת לפני אביו, ולכאורה הטעם הוא שאין מצרפים מיעוט לס"ס. וכ"מ בתשובתו ח"א שס"א (שבאדם סתם ואינו ידוע אם תיקן את פירותיו, ל"א שמא עבד כרב הושעיא [ולא נתחילו כלל בתרו"מ] ושמא עישר, דמסתמא הוא לא עישר וע"כ ליכא ס"ס, ויל"פ עפ"ד מהרי"ק קע"א שכתב שאף הך דר"א לא שכיחא [וא"כ שני הספקות אינם שקולים], אמנם זהו דוחק שלא הזכיר מזה כלום [והרי"ד פסחים ט. פליג ע"ד המהרי"ק וס"ל שדר"א שכיח],

וכן דעת הר"ן והריב"ש בריב"ש סי' שע"ב. והמרדכי ע"ז רמז תתל"ג (וע"ע בב"י ס"ס קכ"ב), ובחולין רמז תשלג הביא תשובת ר' שמשון שמפורש בדבריו שאין עושים ס"ס שאינו שקול, [וכ"מ מדבריו בחולין רמז תשל"ז לגבי חורי הנמלים שבצד הקמה, שלא עשה ס"ס שמא אין לקט בחור הנמלים ושמא [אאת"ל שיש שם גם לקט

במוץ שלה כלל וצ"ע, ושו"ר מציינים שעמד בזה החזו"א, אמנם תרוצו לא יעלה מזור לשיטת הרי"ד).

(ואף בקושיתו שטרח לדקדק שרוב עה"א מעשרים ומכח זה הקשה שנימא ס"ס להתיר את התבואה ג"כ משמע שבעי' שקולים, דאל"כ כיון שס"ל [בקושיא] שהצד שעבד כר"א הוא שקול א"כ אף אלמלא זה שעה"א בחזקת מעשרים נמי נימא ס"ס [אף שאינו שקול], וע"כ שבעי' שקולים ואילו לא היה דרך העה"א לעשר לא היה שייך כלל לעשות ס"ס, [ומה שכתב שרובם מעשרים ולא סגי ליה שיהיה ספק שקול, האמת קאמר שיש רוב שמעשרים, אכן אף אם היה ספק שקול נמי מצי' למעבד בהא ס"ס].

וכ"ד רש"י נדה יח. (ואף תוס' שם לא פליגי עליה בהא כמ"ש בהערה), וכן דעתו בע"ז ע:; וכ"כ בעל המאור בפסחים ט: דלדעות שחולדה שגררה פת ואכלתה תלי' שמסתמא שיירה ממנה מעט, אין הספק שמא אכלתיה לכוליה מצטרף לס"ס (ואף שמסתמא איננו רוב גמור, ולרובא מסתמא אכלה כולו בלא לשייר), וכ"נ דעת הראב"ד בהשגותיו שם, וע"ש עוד בחי' רבנו דוד.

וכנ"ד הראב"ד ע"ז מב. ד"ה ובא שכתב שבמקום שרוב גוים ששם עובדים אף לשברי ע"ז, שברי צלמים הנמצאים שם אסורים מספק דשמא נעבדו ונאסרו, ואין אומרים שיש ס"ס להתירם דשמא לא עבדום כלל ושמא בטלום לאחר שנשברו, דכיון שרובם עובדים לשברים אין תולים להקל ולצרף את הצד שבטלום לס"ס, והטעם הוא משום שאין שני הספקות שקולים, ומבואר דאף כאן ס"ל להראב"ד שבעי' ספקות השקולים.

וכן היא דעת המהר"ם חלאוה בפסחים ט: שנראה שמודה לעיק"ד הבעה"מ שאילו היתה אכילת כל הכיכר ע"י חולדה מילתא דלא שכיחא איננה מצטרפת לס"ס, ואולי כ"מ ג"כ מדהקשה שם היכי אמרי' אימור רוח והלא יש רוב שהוא נפל, אמנם אינו

ראשון כבר אין להתיר מס"ס הנ"ל, דאם איתא שאמה נלקחה לצורך ר"ה מסתמא הלוקח ישחטנה בערב ר"ה ממש ולא יקדים לשוחטה בערב שבת שהוא רחוק מהחג ג' ימים שאין דרך להרחיק כ"כ את השחיטה מהחג, ונמצא שליכא רק ספק אחד [שהספק השני איננו שקול], וחזי' שאף שאינו רק רוב וסברא בעלמא [דהא בודאי פעמים רבות מקדים לשוחטה ג' ימים לפנ"כ מאיזה סיבה ובמיוחד בימים הקרים], ואעפ"כ איננו ס"ס.

וכ"נ דעת מהר"ם מרוטנבורג בתשובתו ד"ק קע"ב שכתב לגבי נפל הבית עליו ועל אשתו וד' בנותיו, [ואירי' באופן שיצאו ומתו בזאח"ז] שאין נותנים את נכסי האשה ליורשי הבעל מכח ס"ס [שמא האשה יצאה בראשונה ושמא בשניה וכו'] דאפי' אם פירשו מ"מ בתחילה כשפירשו הראשונים יש רוב שלא יצאה האשה ולאחמ"כ כשנותרו שנים ה"ז ספק שקול, ולא אמרי' שמ"מ נצרף את הצד שיצאה בתחילה לספק השקול שבסוף [כשנשארו שנים], [והב"ד בדרכ"מ חו"מ סי' ר"פ].

וכן דעת הרי"ד בתוספותיו פסחים ט. לגבי מאי דאמרי' בגמ' שם שהטעם שחבר שמת והניח מגורה מלאה פירות הם בחזקת מתוקנים שהוא משום שספק אם נתחיבו פירותיו בתרו"מ [דאפשר דעייל לה לביתו בעודנה במוץ שלה, ולא נתחיבה בתרו"מ] וספק שמא עישרם, ווהקשה הרב א"כ אף בכל עה"א שהניח מגורה מלאה פירות נימא שיש ס"ס הנ"ל דהא רוב עמי הארץ מעשרים, ותירץ שדוקא בחבר אמרי' שזה ספק שקול דלמא עביד לה כר"א והכניסה במוץ שלה, [כיון שמתירא ממכשול ומדקדק להכניסה במוץ שלה כדאמרי' בגיטין פ.]. אבל אלו שאינם חברים מסתבר שלא הכניסו התבואה במוץ שלה, וע"כ ליכא גביהו ס"ס להתירה ולא דמו לחבר שחזקתו שהכניסה במוץ שלה (ועכ"פ הו"ל ספק שקול), ומבואר שכיון שהספק הראשון מיעוטא אי"ז ס"ס, (ובעיקר דבריו יש לעיין ממנחות טז: שנראה שאין דרך ת"ח להכניס תבואה

הר"ש דוראן בחוט המשולש (תשב"ץ ח"ד טור א' סי' ב'), והוא לעולם לא יחלוק על זקנו מבלי להזכירו. וכ"מ ברשב"א מיוחסות קע"ו שברוב גנבי העיר גוים ליכא כ"א ספק אחד.

וכ"מ בראשונים ע"ז ע. שאמרי' בגמ' שגנבים שנכנסו ופתחו חביות אם יש סברא שבאו בעבור ממון ה"ז ס"ס שמא ישראל ושמא לא באו על דעת יין כ"א על דעת הממון וכשראו שהוא יין לא נסכו. וכתב ע"ז בהגה' אשר"י דכשמוכחא מילתא שאתו על דעת יין אסור ול"א ס"ס שמא ישראל ושמא נתכוונו רק לממון דתלי' שודאי נסכו, (אא"כ פתחו חביות הרבה שלא לצורך שמוכחא מילתא שבאו ע"ד הממון וחפשו ממון בחביות ואז שפיר איכא ס"ס). וכ"מ שם ברא"ש שכתב שאין דין זה מצוי בנינו שאין רגילות להטמין ממון בחביות ומסתמא ע"ד יין אתו ואסור, ול"א שמא עכ"פ סברו הגנבים שיש שם ממון (דמ"מ מיעוט מיהא איכא).

ועש"ע ע"ב תוד"ה ההיא. שנראה דפשיט"ל דבעי' ספקות השקולים, ובין לשיטת רש"י שפירש את הסוגיה שתולים שהגנבים היו גוים ורק יש ספק שקול אם נגעו, ובין לשיטת ר"ת שהוא ספק שקול אם היו גוים או לא אבל אם הם גוים מסתמא נגעו ביין, בין כך ובין כך א"ז ס"ס, ול"א דאפ"ה יחשב אידך צד (שמא גוים לרש"י או שמא לא נסכו לתוס') כצד בס"ס.

וכן הוא דעת המאורות והמאירי בשבת קלה: קלו. שעגל שנראה לפי אומדן הדעת שאינו בן שבעה ימים אף שגוי מעיד עליו שעברו ז"י אינו נאמן, דאין גוי נאמן באיסורים, ול"א ס"ס שמא כלו חדשיו ושמא בן ז' ימים, ורק כשאין שום הוכחה שהוא קטן מותר (ואפי' בלא עדות הגוי) דיש ס"ס (שמא כלו חדשיו ושמא עברו ז"י), וע"ע במאירי פסחים ז. שנראה שאפי' באופן שהספק השני הוא מע"מ, ג"כ לעיתים יש חסרון בזה שאינו שקול [ואכמ"ל להאריך בבאו"ד].

מוכרח דהא בכו"כ א"ז ס"ס (דברה"י איירי) אלא שס' הרגיל מוציא מדי ספק וס"ל שרוב כודאי.

וכ"מ בתשובתו סי' קכ"ו (ריב"ש חדשות סי' כ"ב) שהתיר לשוט בספינה בשבת במים שספק אם יש בעומקם עשרה ול"ח לאיסור תחומין, דאף שיש ס"ס להחמיר שמא אין עשרה (ויש איסור תחומים) ואאת"ל דיש עומק עשרה טפחים מ"מ שמא יש תחומים למעלה מעשרה, וא"כ יש לאסור להפליג דיש ס"ס להחמיר, מ"מ סתם נהרות יש בעומקם עשרה כדאמרי' בשבת ק: עכ"ד. וכוונתו שע"כ הספק הראשון לא שקול וליכא ס"ס, וחזי' שאף הוא מכת הסבורים שבעי' ספקות השקולים.

ובפשוטו כן היא דעת התשב"ץ ח"א סי' נ"ו, שכתב שבעיר שרוב גנביה עו"כ ונכנסו גנבים למרתף של יין, ל"ש למימר ס"ס שמא הגנבים היו ישראלים ושמא לא ניסכו, וז"ל דהא כיון דרוב גנבים גוים נינהו ודאי עאל וליכא אלא חד ספיקא [אם ניסך או לא].

ואף שבח"ג סי' קמ"ח כתב גבי גנבים שנכנסו למרתף שאף שרוב גנבי העיר גוים הו"ל ס"ס (ספק נכנס גוי ספק לא נכנס, ואת"ל דעל ספק נגע ספק לא נגע), ולכאו' סתר משנתו שבח"א ס"ל שברוב גנבים גויים ליכא ס"ס. וצ"ל שבח"ג כיון דאיירי באופן שהגנבים היו ישמעאלים שנמאס אצלם היין (וע"כ כתב שם דל"ח לנסוך כ"א למגע), אף ליכא למיחש כ"כ שבאו למרתף היין [אם ידעו שיש שם יין], ואין גנבים ישמעאלים נכנסים אלא בשגגה שסבורים היו למצוא ממון או שבזו למצות המשוגע שלהם, וע"כ אף ברוב גנבים גוים ה"ז ספק שקול, (ומ"ש שם אח"כ שכיון דאיכא ס"ס איכא למשרא אפי' בגוים עובדי ע"ז. לאו למימרא שס"ס הדין שייך התם, אלא בס"ס סתם, וכדהראה מקום לגמ' בע"ז ע., וקמ"ל שסמכי' על ס"ס בזה אף בדאורייתא, וע"פ פי' זה ל"ק קושיות הר' קול אליהו ח"ב יו"ד סי' ג' הבי"ד היב"א שנתקשה מאוד בפי' דברי התשב"ץ ולאמור א"ש). וכן נראה דעת

סי' י"א, העתיק דבריו הגריח"ס בספרו זאת ליהודה סימן ו' עמ' נב). וע"ע במהרלב"ח סי' קכ"א.

ובאמת שכן משמע ברמב"ם פ"ד ה"י מבכורות שכתב שבהמה מבכרת שהפילה שליא אותה שליא מותרת לכלבים ולא חיישי' שיש בתוכה זכר הקדוש בבכורה, וכתב ע"ז וז"ל שאין מתקדש בבכורה אלא זכר וחזקת הנולדים מחצה זכרים ומחצה נקבות, וכבר ביארנו שזכר שאין בו מקצת סימני אמו אינו מתקדש בבכורה ונמצא מיעוט הנולדים הם המתקדשים בבכורה, ואין חוששים למיעוט עכ"ל. והינו שאמר' סמוך מיעוט נדמה למחצה נקבות, ואדונו הרמב"ם הוסיף ביאור ש"חזקת הנולדים מחצה זכרים ומחצה נקבות", דהינו שה"ז מע"מ בידוע, והשתא את"ל דל"ב ספקות השקולים מפני מה הוצרך להדגיש שכן היא חזקת הנולדים, ולא סגי בזה שהרי זה ספק שקול ונצרף לו מיעוטא דנדמה, וע"כ כוונתו כמ"ש הריב"ש בשע"ב שאף אי בעי' שקולים מ"מ כשמע"מ בידוע אמרי' סמוך מיעוטא לפלגא ואינו ס"ס כ"א רוב כנודע (וכ"מ ברא"ש בכורות ט.), וע"כ נראה שבלא זה שהוא מע"מ לא היתה השליא מותרת ול"א בזה ס"ס משום שאינו שקול.

וכ"ה דעת מרן מלבד מ"ש בכס"מ סופ"ט מטו"מ דלעיל. אף מצינו לו במקומות אחרים דבעי' שקולים. וזה יצא ראשונה בב"י או"ח סי' תל"ט בעכבר שנטל חמץ וסי' אם על לבית הבדוק דלא אמרי' שמא לא על לבית זה ושמא אכליה, משום שהספק שמא אכליה רחוק קצת שאינו מצוי שיאכל כולו ולא ישייר ממנו כלום, וע"כ לא הוי ס"ס אא"כ בספק חשוב (וקצ"ע מאי האי ספק חשוב ושאנו חשוב שכתב הר' ז"ל. ושמא כוונתו שיש רוב צבורים של מצה ואינו אסור אלא מדין קבוע ע"כ מחשב לספק רחוק בכל דהו. ולפ"ז צ"ל שמה שהוסיף שם ועוד שקבוע חידוש הוא כוונתו כמ"ש הראשונים בכיו"ב שאין לנהוג כלל דין קבוע לעיתים משום שחידוש הוא, ואף כיו"ב אמר

וכ"ד האיסור והיתר כלל מ"א אות ג' כמ"ש הש"ך בנקוה"כ פ"ד ט"ז סק"ז ואף המנח"י מודה לעיקר דבריו. מה גם שפשטות האו"ה כש"ך וע"ש דר"ת ס"ק קכ"א. וכ"כ עוד באו"ה כלל כ"ז אות ג'.

### ג. דעת הרמב"ם ומרן

וכן היא דעת הרמב"ם. כדמעוררים לכס"מ ספ"ט מטומאת מת שכתב שם שלא חשיב ס"ס משום שרוב המפילות דבר המטמא מפילות. (ואף הראב"ד ל"פ אעק"ד אלא ס"ל שאיירי בלא הוחזק עוברה וליכא רוב, או שמדין ספק מוציא מדי ספק, ובוזה לא אפ"ל שאיננו שקול כנודע), ולפמ"ש לעיל ריש פרט ב' שמ"ש הראשונים שאין מצרפים מוכ"ע לס"ס הוא מחמת שבעי' שיהו הספקות שקולים, נמצא שאף דעת המ"מ ברמב"ם שבעי' שיהיו הספקות שקולים כדיעוין במ"מ פ"ח ה"י מאסו"ב.

וכ"כ בדעת הרמב"ם המהר"י קורקוס פי"א ממעשר הי"ג גבי המוליך חיטים לטוחן נכרי שחיישי' שהחליפן בחיטי עם הארץ וע"כ צריך לנהוג בהן דין דמאי. ול"א שיש ס"ס שמא לא החליפן ושמא (אפי' אם החליפן בחיטי עם הארץ) העה"א עישרן. וכתב ע"ז שאינו ס"ס דקרוב לודאי שהחליפן שאינו מקפיד שלא להחליף. וחזי' שלא מצרפים מיעוט שלא החליף אלא קיבל חיטיו בחזרה לס"ס.

וכמדו' שראיתי בחזו"ע ה' תרומות שכ' להוכיח מהראב"ד שם שכן עשה בזה ס"ס שש"מ של"ב ספקות השקולים עכ"ד, והוא תמוה דהריק"ו כתב עוד פי' שלדידיה ליכא כל רוב והיכן מצינו שהראב"ד ס"ל הכי, ועוד שהראב"ד פי' הירושלמי באופ"א. ומ"ש שאף ריק"ו שכתב שא"ז ס"ס הוא משום שדמאי שאני שספקו כודאי, אף זה צע"ג דריק"ו חילקם לשני תרוצים ולתירוץ הזה אינו משום שדמאי שאני אלא משום שאינו שקול בלבד (ושו"ר שכדברנו כתב הרב המגיה בשו"ת יהודה יעלה קובו יו"ד

וכ"מ בב"י יו"ד ס"ס קכ"ב גבי המשהה סכין אצל העובד כוכבים, שפירש הב"י בדברי המרדכי שבשהה שם זמן מועט יש ס"ס להתיר הכלי, דשמא לא נשתמש בו הגוי ושמא בדבר פוגם ואילו כשהה זמן ארוך תלי' דודאי נשתמש בהם וליכא אלא חד ספקא, ובשו"ע העתיק הדין שלכתחילה לא יניח אצל עו"כ כלים, ומשונה לומר דפליג ע"ד המרדכי שהביא וביארם היטב בב"י.

וע' בש"ע ק"י ס"ד שכתב דבלקח מן הקבוע ואח"כ נתערב מותר מס"ס. ולא קאמר חידוש טפי שאף בנמצא במקום רוב לאיסור ואח"כ נתערב מותר מס"ס, אמנם לפמ"ש הש"ך שם סק"ד שבעצם איננו ס"ס (דהוא אחד בגוף ואחד בתערובת, ורק משום שקבוע חידוש הוא מקלי' ביה בצרוף עוד ספק אפי' גרוע) אינה ראייה, ועוד יש לדחות שבאופן שמצא בשר ונתערב איננו ס"ס דהוא ס"א בגוף והשני בתערובת [דהלא נודע הספק הראשון תחילה] ורק בעובדא דהשו"ע איכא לאוקמי שלא נודע הספק עד לבסוף.

ובפשוטו כ"כ עוד בב"י יו"ד ס"ס ל"ט. ושם סי' רצ"ג מחו' ג' בשם מהר"ם שאם רוב התבואות נזרעו קודם לעומר אין להתיר את השכר שבאותה השנה, וחז"י שאין אומרים ס"ס שמא ישן ושמא מהמיעוט שנשרש קודם לעומר, ובעצם כבר מהטור בשם הרא"ש מבואר כן ע"ש בפרישה אות ג' (ובודאי נראה שהב"י שהוסיף על דברי הטור עוד ראשונים ונדונים מודה לכל המובא בסימן ההוא בטור ובב"י).

והר' יב"א הביא ראייה להתיר בס"ס אף שאינם שקולים משו"ע יו"ד קכ"ט י"א שגנבים שנכנסו למרתף ופתחו חביות יין אם רגילים במקום ההוא להצניע ממון בין החביות היין מותר אפי' ברוב גנבים עכו"ם, דכיון שהדרך להצניע ממון שמא לא באו אלא בשביל הממון וכשראו שהוא יין לא נגעו בו, וטעם ההיתר שם לכאן' הוא מס"ס שמא ישראלים ואאת"ל דגוים שמא לא

הרב של"ש שיעכב ס"ס וכמי שאינו קבוע דמי, וע' בר"ן קידושין לט': שכשניכר שבאו הפירות מהגן ליכא ס"ס אף שהב' קבוע [וכ"מ במרדכי חולין תשל"ז] ואכתי צריך תרוץ. עכ"פ נשמע שאפי' בדבר שאין בו רוב גמור לא אבה הרב ז"ל לצרפו לס"ס, ובעיק"ד הב"י צ"ע מ"ש ממ"ש הראשונים שאכילת כולו הוא ספק הרגיל וקרוב לודאי, אא"כ נחלק בין עכבר לחולדה כמ"ש כע"ז בבעה"מ שם וצ"ע).

וכ"מ בשו"ע יו"ד פ"ד ס"ט שתבשיל שהוחזק בתולעים (שנמצאו בו ג' תולעים) וספק אם נמוחו ל"א ס"ס שמא לית ביה תולעים ושמא נמוחו אלא ה"ז ספק אחד בלבד, (ומקורו מהראב"ד רשב"א ר"ן ואו"ח). והשתא ק"ו ומה התם שאינו רוב גמור אלא רגל"ד בעלמא (דהא ל"ש בזה ממש חזקת ג' פעמים דע"כ נכנס רק מספר מסוים של תולעים ותו לו, ואין החזקה אומרת אלא שיש סיבה להמצאותם בו (כמ"ש הט"ז בשם יש"ש או כגון שהניחו בסמוך אליהם, דאל"כ ל"ש חזקת ג"פ כמבאר בכ"ד ע' לדוגמא חולין ט.). אכן השתא אכתי מספק"ל כמה עיילו לגוויה וה"ז רגל"ד שיי"ב תולעים), ואפ"ה לא עבדי' ס"ס וכ"ש ברוב גמור שאמרה תורה אחר"ל שלא נצרפנו לס"ס, (ושו"ר מש"ב במשכ"י יו"ד לז' שהביא מהפמ"ג שספק נמוחו איננו ס' שקול וממילא תרויהו אינם שקולים, אמנם לענ"ד אף לו יהיבנא שכן המציאות (דבר שהוא צ"ע), מ"מ הלא הפמ"ג יצא לחדש כן למימר שספק נמוחו לא מצטרף לס"ס כלל הוא משום שבעי' שקולים ולישב בזה דברי הט"ז, אך את"ל דל"ב שקולים מנ"ל לבדות דבר זה מליבנו, ושו"ר ברא"ה חולין נח: שכתב שמסתמא נמוחו דהינו שה"ז כעין רוב).

וע"ע בב"י וברמ"א או"ח סי' תס"ז בשם הראב"ד והכל בו שתבשיל שנמצא בו כמה חיטים חיישי' שיש עוד ושמא נתחמצו דהוחזק בחיטים. ול"א ס"ס שמא אין עוד ושמא לא נתבקעו.

וכן מ"ש הכס"מ רפ"ט מאסו"ב שהדין  
הי' נותן לטהר כל הכתמים מס"ס דשמא  
הדם אתי מעלמא ואפי' אם מגופה מ"מ שמא  
מהצדדים ואף שרוב דמים מן המקור וא"כ  
אין הספק שמא מן הצדדים ספק שקול (ע'  
נדה יז: ומהרי"ל ח' סוס"ק), ואעפ"כ עבד  
הכס"מ ס"ס ומצרף האפשרות שמהצדדים  
לס"ס וחזי' דל"ב ספקות השקולים.

אמנם אף זה אינו. אם מטעם שכ' האח'  
שאיכא רעותא דלא ארגשה ורוב דמים  
בהרגשה הם באים. או שיש ח' טהרה. וג"כ  
הוא רק מדרבנן דהא לא ארגשה (ולאו  
אדעתא הוא לא שכיח). אכן לפמש"כ (ענף  
ה') א"ש דאכן בנדון דהכס"מ ל"ב שקולים.  
וכ"ז שא' הס' אינו שקול, ואצ"ל  
כששניהם אינם שקולים ע' בכס"מ הנ"ל  
(רפ"ט מאסו"ב) וע"ע מהרי"ל ח' ס"ס ק'  
והמהרש"ם הביא עוד לתוס' נדה סב. ד"ה  
הטבילו ופשוט.

מסקנא דדינא: דעת הראשונים נראית ברורה שאין לעשות ס"ס שאינו שקול, וכן דעת כל  
הנושאי כלים ורוב ככל האחרונים ע' להם, והיה באפשרי להאריך בעוד מקומות רבים מש"ס  
וראשונים, אמנם אף במה שנתבאר בדברינו סגי להראות שבודאי הכי נקטי', והחפץ לעמוד  
על בוריו של דבר יעיין במאמר השלם שכתבנו בזה בע"ה, [אפשר לשלוח לכתובת מזרחי  
פישל 18 ירושלים],

ועוד יש להוסיף שאף אם הוא היה ספק אם עבדי' ס"ס שאינו שקול, אין להקל לדעת  
הרמב"ם שסד"א לקולא מהת', [מטעם שאף בספק אחד אזלי' לחומרא רק מדרבנן, וא"כ  
כעת הוא ספק אם החמירו בזה חז"ל או שיש ס"ס ובודאי מותר, ונימא סד"ר לקולא],

דו"א דבכ"מ מבואר שאף לדעת הרמב"ם כשיש ספק אם יש רוב או שהוא ספק שקול  
אזלי' לחומרא, כמבואר מזה שאין מקילים בספק אם סימנים דאורייתא מטעם סד"ר, וע"ע  
בכס"מ רפ"ב ממשכב ומושב שכתב שהרמב"ם חשש למחמיר אע"ג שג"כ לדעתו של  
המחמיר הוא רק ספק, וכיו"ב במאירי נדה כ: שכשיש ספק אם האשה נאמנת לטהר את הדם  
אזלי' לחומרא ואין אומרים שכיון שאף אם איננה נאמנת מ"מ אי"ז יותר מאשר ספק א"כ אף  
השתא ניזיל לקולא דשמא היא נאמנת לומר שהוא ודאי מותר, וע"ע במ"מ פ"ג ה"ד מיבום  
וחליצה, ובראב"ד ורמ"ך ט' י"א מגרושין, ובראב"ד הוב"ד ברשב"א חולין י: ד"ה א"ה,  
שבכולם מבואר כנ"ל שכשיש ספק אם יש ברור להקל או שמא יש לחוש לאיסור אזלי'  
לחומרא ואכמ"ל [וכ"ש שלדינא בודאי קי"ל כרוב הראשונים והאח' שסד"א לחומרא מהת'].  
★ ★ ★

נסכו. והשתא קמן שאף ברוב גויים עבדי'  
האי ס"ס ול"א שאין הספק הראשון שקול.  
וחזי' של"ב ספקות השקולים אלו תו"ד ז"ל.

אכן זו קושיא מפורסמה ורבו התירוצים  
באחרונים ע"ז שפשט"ל שבעי' ס"ס שקול.  
וכבר הש"ך שם הניח ביש לישב. וע"ש  
בפרישה מ"ש לפרש ועש"ע בכנה"ג שתירץ  
באופ"א ובפת"ש הב"ד הר' בית יעקב סי'  
קס"א וע"ע בשו"ת דין אמת שבסוה"ס  
קמ"ר סי' כ"ט שתי' בכ"פ. ועוד.

ועי"ל דהתם הא איכא ליינן חזקת היתר  
א"כ מדינא אפי' בס"א הו"ל למשרי (וכמדו'  
שכ"כ הב"מ בצלעות הבית ס' י"ג) וצ"ל  
שהוא חומרא דרבנן ובזה י"ל שהקילו בטעם  
כל דהו, אכן צ"ע מנ"ל לטור ד"ז  
דבראשונים שם נראה דפשט"ל דבעי' ס"ס  
שקול וגמור כמ"ש לעיל וע"כ נראה טפי  
כמ"ש האח' דלעיל.



משה רוב ברנמן

## ברין אפקעינהו רבנן לקידושין

הגט, וא"כ לא יחפה על בת אחותו, וממזרים אין יכולים ליטרה, וה"נ בנידון דידן דבפשטות אינה מותרת לקרוביו ולכהן דהרי סו"ס היתה מקודשת קודם לכן, ובניה שנולדו קודם שקיבלה קידושין משני אינם פגומים דהרי היה ע"י קידושין, ובניה שנולדו אחר שקיבלה קידושין משני אינם ממזרים דלא תפסי בה קידושין של שני. [אמנם יל"ע דבשלמא בקרוביו אולי מובן דאסורה כיון שהיתה נשואה לקרובו, אבל לכהן בפשטות הרי האיסור הוא להתחתן עם גרושה וא"כ היא מותרת לכהן שהרי אין לה שם גרושה]. אולם רוב הראשונים אין לומדים כן אלא בוודאי חל למפרע ובפשטות גם רש"י סובר כשיטתם, ולשיטתם צ"ע נידון דידן.

והנה הרבה ראשונים בכתובות כתבו דאה"נ דאסורה לקרוביו ולכהן מדרבנן וכן הוא אסור בקרובותיה מדרבנן. ולקמן נפרש מה הטעם בזה, אולם יל"ע שאר הנידונים האם בניה פגומים והאם חל למפרע הקידושין שקיבלה לפני קבלת הגט, ובזה דנו כמה מן האחרונים ומובא בספר אוהל יצחק שער ג' בסוגיין בשם הנוב"י לבאר דכיון דבשעה שקידשה היתה נחשבת לאשת איש א"כ אפי' דאח"כ פקעו הקידושין עכ"ז לא תפסי בה למפרע הקידושין, כיון דהאפקעינהו נעשה לתקן שלא יהיו ממזרים או עגונות, ודרכיה דרכי נועם ואינו יכול לקלקל, וכבר מצאנו דברים כעין אלו בתוס' ישנים כאן וז"ל: "דלקלקול לא הפקיעו הקידושין אלא לתקנה" עכ"ל. ואה"נ נלך לקולות של שני הצדדים ונמצא דבניה אינם פגומים ובניה שילדה אחר שקיבלה הקידושין מן השני אינם ממזרים כיון דתקנו אפקעינהו לתקנה ולא לקלקלה. עוד שמעתי לתרץ בשם הגאון ר' חיים יעקב קלפהולץ בעל העקבי חיים דכיון

איתא בגמ' גיטין דף ל"ג ע"א ובעוד כמה מקומות כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקעינהו רבנן לקידושין מיניה וכו'. הנה מבו' בגמ' דחכמים הפקיעו הקידושין ועשאוהו כמי שלא נשאת מעולם, ויל"ע בכמה נידונים. האם מותרת לקרוביו ולכהן, ואם בניה פגומים כיון שנולדו בלי קידושין, ואם באופן שנתקדשה לשני לפני קבלת הגט מן הראשון ונולדו לה בנים מן הראשון וגירשה ונמצא דפקעי קידושין מתחילה, האם נאמר דתפסי בה הקידושין מן השני וא"כ בניה מן הראשון ממזרים, וכן יש לדון האם צריך הבעל להחזיר לה מעשה ידיה והאשה צריכה להחזיר לו מזונותיה. [ולגבי זה נוכל לומר דאולי אי"צ להחזיר דהוי כהסכם ביניהם דהוא נותן מזונות והיא נותנת מעשה ידיה אפי' בלי קידושין, ועוד דאולי הוי כמחילה דהרי היתה יכולה לומר איני ניזונית ואיני עושה].

והנה מובא בראשונים כאן ובכתובות דף ג' שיטת רבינו שמואל שמתרץ על קושיות התוס' ד"ה ואפקעינהו, שבביטול שלא בפני השליח לא הפקיעו רבנן בפועל את הקידושין, אלא כיון שיכולים להפקיע ויתברר למפרע דבעילותיו בעילות זנות, לכן אין הבעל מתכוון לבטלו ממש והוי הגט כשר מדאורייתא, וא"כ אסורה לקרוביו ולכהן וכו'. אולם רבינו תם מקשה עליו תינח נשואה, ארוסה מאי איכא למימר שהרי עוד לא בעל, ואין כאן חשש של בעילותיו בעילות זנות ורוצה לבטלו, ולכן חולק ר"ת עליו וכן רוב הראשונים וכן בפשטות גם סבר רש"י כדמשמע בלשונו כמה פעמים בד"ה אדעתא ובד"ה תינח ובד"ה בעילת, ולפי מהלך הראשונים החולקים יל"ע בנידון דידן. והנה השיטמ"ק בכתובות דף ג' כתב בשם שיטה לפרש שאפקעינהו חל רק מכאן ולהבא דהיינו שהיו קידושין עד שעת נתינת

דאפקעינהו רבנן לקידושין מיניה דראשון א"כ הפקיעו כל הקידושין שנעשה אח"כ גם של שני, וצ"ע היכן שמענו חידוש גדול כזה שההפקעה קאי גם על השני, וצ"ע.

הנה מובא לעיל דברי הראשונים בכתובות דאע"פ שאפקעינהו עכ"ז אסורה לקרוביו ולכהן והוא אסור בקרובותיה מדרבנן. והנה מהלכה זו יש מן האחרונים שהוכיחו דרבנן הפקיעו רק חלק הקידושין מדאורייתא אבל הקידושין דרבנן נשאר וע"ז חל הגט ולכן אסורה מדרבנן, כ"כ בספר אוהל יצחק שער ג' בשם ר' אליהו מאיר בלוח ראש ישיבת טעלז וכ"כ במנח"ש ח"א סי' ע"ו, וכן דייקו בלשון רש"י שכתב "גט דדבריהם" משמע שהאפקעינהו מפקיע חלק הקידושין מדאורייתא והקידושין דרבנן שנשאר נכרת ע"י הגט, ואולי אפשר גם לדייק מעצם לשון הגמ' שנקטה בכל ציור של אפקעינהו בלשון גט ומשמע שהיה גם גט. אמנם יש שכתבו ע"ז דמדהקשה תוס' דממזרים יכולים ליטער ומשמע ליטער לגמרי ולא משמע שיהיו ממזרים מדרבנן, א"כ משמע שסבר שאפקעינהו מפקיע גם החלק דרבנן. אמנם מהלך זה צ"ע דמה הסברא שאפקעינהו יחול רק על החלק דאורייתא, והאם בכל אפקעינהו נאמר דנשאר קידושין דרבנן, ומה שהוכיחו מדברי הראשונים שאסורה לקרוביו ולכהן אינו הוכחה ולהיפך הראיה עצמה קושיא על דבריהם דמשמע מלשון הראשונים שהאיסור היה קנס גרידא, ואם משום אפקעינהו אסורה מה צריך לקנס, והדברים מפורשים בלשון המאירי בכתובות וז"ל: "הואיל וקידושיה עקורין מתחילתן מן הדין מותר הוא

בקרובותיה והיא בקרוביו שאין ביאותיו אלא זנות ונושאים על האנוסה ועל המפותה, אלא שמדברי סופרים אסור עכ"ל. וכן הוא בלשון הרמב"ן בכתובות וז"ל: "ואפשר דקידושין נעקרין לגמרי וממזרים אין נטהרין ואיסורא דכהן וקרובים מדבריהם" עכ"ל. משמע להדיא דהוי רק מדין קנס, וגם ממה שכתבו דהתוס' חולקים על שיטתם מדכתבו דממזרים יכולים ליטער יש להעיר הרי הראשונים החולקים כתבו גם לשון זה וכן עוד צ"ע לדבריהם דהנה הרא"ה בכתובות מבאר דכל אפקעינהו שאסורה לקרוביו ולכהן הוא רק כשהיו נישואין וגט אבל כשהפקיעו הקידושין בזמן הקידושין כגון תלויה וקדיש וכן חטף וקידש אינה אסורה לקרוביו ולכהן וכן הוא מותר בקרובותיה, וא"כ אם נאמר דהוי קנס גרידא א"כ בציור זה מובן דלא קנסו דהרי עוד לא בעלה דאפשר לומר דכל הסברא שקנסו הוא כדי שלא ירבו פרוצות, וא"כ כאן שלא בעלה לא קנסו, אבל לפי דבריהם דנשאר קידושין א"כ למה חלקו בין שני הציורים, ומה שהוכיחו מלשון הגמ' דבכל מקום נקטו גט ומשמע שיש כאן ג"כ חלות של גט, אינו הוכחה דפשוט שצריך גט כדי להפקיע הקידושין והאפקעינהו פועל מכח שיש כאן גט כשר, וגם לשון רש"י שכתב "גט דדבריהם" אינו הוכחה כ"כ דאפש"ל דכך הוא הסדר דמשנה דמדאורייתא הוי ביטול ומדרבנן לא הוי ביטול ולכן הוי גט מדרבנן, ושקו"ט דהגמ' הוא להבין היאך חל הגט, הרי מדאו' הוי ביטול, וע"ז כ' התו' דאפקעינהו רבנן אבל הסדר בגמ' זה גט מדרבנן, וצ"ע דבריהם, וצ"ע.

שלמה זלמן קורנבליט

## גזל מחברו אתרוג מהודר אם יכול להחזיר אתרוג כשר ולהפטר

### דברי הגמ' והראשונים

א. הפוסקים דנו באחד שגזל אתרוג יקר ומהודר והאתרוג נאבד או התקלקל ואינו קיים עוד וצריך להחזיר לו אתרוג אחר, האם חייב להחזיר לו אתרוג כמו שגזל ממנו שהיה מהודר ויקר, או שיכול לצאת ידי חובת השבת הגזילה בהשבת אתרוג כשר שיכול לקיים בו מצוותו אע"פ שהוא זול יותר מהאתרוג שגזל ממנו. ולהלן נביא שיטות הפוסקים והראיות שהביאו לשאלה זו.

איתא בגמרא ב"ק פרק מרובה (דף ע"ח:): בעי רבא הרי עלי עולה והפריש שור, ובא אחר וגנב, מי פטר גנב נפשיה בכבש לרבנן בעולת העוף לר' אלעזר בן עזריה, דתנן הרי עלי עולה יביא כבש ר"א בן עזריה אומר יביא תור או בן יונה, מאי מי אמרינן שם עולה קביל עילויה, או דלמא מצי א"ל אנא מצוה מן המובחר בעינא למיעבד, בתר דאיבעיא הדר פשט גנב פטר עצמו בכבש לרבנן בעולת העוף לר' אלעזר בן עזריה רב אחא בריה דרב איקא מתני לה בהדיא אומר רבא הרי עלי עולה והפריש שור ובא אחר וגנבו פטר עצמו בכבש לרבנן ובעולת העוף לר' אלעזר בן עזריה עכ"ד הגמ'. ומבואר שהגזול שור יקר יכול להחזיר לו כבש שהרי יכול לקיים מצוות גם בכבש ואין הנגזל יכול לומר שרוצה לקיים המצוה באופן מהודר ויקר.

ובשטמ"ק מביא בשם הראב"ד שביאר שמדובר שהשור מת או נגנב, אבל אם השור בחיים בוודאי שצריך להחזיר השור, וכן כתב הריטב"א עי"ש.

והנה רש"י בסוגיין ביאר שכיון שהשור שייך להקדש נפטר לשלם לבעליו משום וגונב מבית האיש ולא מבית הקדש, ואליבא

דר"ש דאומר קדשים שחייב באחריותן חייב, ועל כן צריך לשלם רק את החוב של הבעלים עי"ש. והתוספות כתבו שהנודר עצמו פשיטא דמצי למיפטר נפשיה בכבש אי לא בעי למעבד מצוה מן המובחר עי"ש.

והרמב"ם פסק (הל' מעשה הקרבנות פט"ז ה"ז) וז"ל: אמר הרי עלי עולה והפריש שור ונגנב פטר עצמו בשה עכ"ל. וביארו הדרב"ז והמהר"י קורקוס שהרמב"ם למד מהגמ' שגם הבעלים עצמו יכול להפטר, שאם בעל הקרבן לא מצי פטר נפשיה אזי גם הגנב לא מצי נפטר בכבש וצריך לשלם שור, וכיון דהנגנב מצי למפטר כך יכול הגנב לפטר בכבש.

והרש"ש (הובא בספר הליקוטים שם) ביאר שהרמב"ם לא הביא הדין המבואר בגמ' שהגנב יכול להחזיר לו שה, שבגמ' אמרו כן אליבא דר"ש שסובר שחייב לשלם משום שדבר הגורם לממון כממון דמי, אבל להלכה דקי"ל כרבנן פטור לשלם, ועל כן לא הביא הרמב"ם דין זה רק לגבי הבעלים עצמו שנפטר מחיובו ע"י הקרבת שה.

### דעת המהר"ם מינץ ושיטת החולקים עליו

ב. המהר"ם מינץ (בסי' קי"ג) כתב לחדש שאם ראובן קנה אתרוג מהודר בדמים יקרים ובא שמעון ומאבדו או פסלו או לקחו שחייב לשלם לו ולקנות אתרוג, ותובע ראובן שחייב לקנות לו אתרוג מהודר בדמים יקרים, ובא שמעון וטוען שאקנה לך אתרוג קטן שאתה יוצא ידי חובתך ואיני חייב לקנות לך אתרוג מהודר, ופוסק המהר"ם מינץ שחייב לשלם לו רק אתרוג קטן כדאיתא בפרק מרובה עכ"ל. וכוונתו שמוכח בגמ' שאינו יכול לבוא בטענה שרוצה לקיים המצוה מן המובחר, וגם באתרוג אין טענה

כל שיווי כמות שהוא שוה עכשיו מחמת גדלו ותפארתו ואם אדם א' קנהו בממון רב מהמוכר אתרוגים ובא זה וחטפו ממנו אין צריך לשלם לו אלא זוז אחד דמי אתרוג קטן ורע, נשתקע הדבר ולא נאמר, אלא הדבר פשוט וברור בעיני שהחוטף אתרוג מיד א' שקנהו לשם מצוה בדמים יקרים קודם או תוך החג שהוא משלם לו כפי מה שהוא שוה לימכר לשם מצות פרי עץ הדר והנראה לי כתבתי ע"כ.

והפנים מאירות (חלק ב' קכ"ט) כתב שאם מוצא אחד שיקנה האתרוג בדמים יקרים צריך לשלם בדמים יקרים, אבל אם אין בעירו אנשים שקונים בדמים יקרים משום הידור מצוה יכול לשלם לו אתרוג שיוצא בו ידי מצותו, ולא דמו לקידושין שאמר שמואל בפ"ק דקידושין דף י"ב קדשה בתמרה חיישינן שמא שווה פרוטה במדי ויש ספק, אבל אם היה וודאי ששווה במדי היה מקודשת, דהתם לא אזלינן בתר מקום שהפירות שם כיוון דיכולה להגיע למדי, אבל באתרוג אם ישראל רחוקים מן העיר בכדי שיגיע רק אחר החג א"כ לא שווה כ"כ, ועוד וכי אדם שגונב פירות ואכלם ואין יכולים למצוא פירות הללו וודאי שאין חייב לשלם לפי מה ששווה במקום אחר רק לפי מה ששווה באותו מקום ובאותו זמן ה"נ באתרוג שכיון שאין מוצא אדם שיקנהו אז אין לו שוויות וחייב רק כמה ששווה עכשיו עכ"ד.

ובבאר היטב בסימן תרנ"ו מביא מחלוקת המהר"ם מינץ והח"צ, והשואל ומשיב (מהדורא ג ח"ג סי' ל"ג) דהעיקר כדעת החכם צבי.

והמטה אפרים בחיבורו חיים וברכה (באות ל"א) מביא שו"ת מוהריא"ז ענין סי' ע"ד שתמה על ב' גדולי עולם [מהר"ם מינץ והח"צ] איך עלה על דעתם לדמות דין גזול אתרוג שהוא ממון בעלים לגונב עולה שאינה ממון בעולם כלל, ומסיק לדינא דפשיטא דצריך לשלם דמים יקרים כשעת

של מצוה מן המוכר בעינא למעבד. ומה ששווה גדול יותר מקטן אחר החג מחויב ליתן לו הפרש זה ע"ש.

והמשנה למלך על הרמב"ם שם בתחילה נסתפק בזה, ואח"כ מסיק שאין ראיה מהגמ' במרובה שהרי לגבי הקדש קיי"ל שהמוכר עולתו אין לו דמים, אבל באתרוג יכול למכרו בשוק, ולכן צריך לשלם לו בדמים יקרים כמה שהוא שווה שהרי היה יכול למכרו, ועוד יש לחלק באופן אחר ע"כ. וכן הסכים עמו השבות יעקב ח"ב סי' כ"ט.

והחכם צבי (סי' ק"כ) מביא דברי המהר"ם מינץ וחלק עליו ודחה דבריו כסברת המשנה למלך, והוסיף שאין לומר שכל השוויות הוא רק משום המצוה, תדע דאם אחד גנב ס"ת הדור ששווה אלף זוז יכול ליפטר בס"ת של חמישים זוז, שא"כ למה לא אמרו רבא לגבי ס"ת שהרי הוא חידוש גדול יותר שיש לה דמים ויכול למוכרה אפי' לכתחלה כדי ללמוד תורה ולישא אשה, והוסיף החכ"צ וז"ל: אבל אין לסתור ראיית מהר"ם מינץ מההיא דקיי"ל כרבנן דפליגי עליה דר' יהודה וס"ל דיש אונאה לס"ת ומדקסתים ותני לא אמרו אלא את אלו משמע דבין שנתאנה לוקח ובין שנתאנה מוכר וכי היכי דבשאר כל המטלטלין שמין אותן כדרך שנמכרין בשוק ה"נ בס"ת שמין אותן כמו שעומד לימכר בשוק ואינו יכול לומר אתן לך ספר אחר תחתיו שאינו נאה והדור כמותו ואינו שוה אלא כחצי אותו הספר שמכרת לי, דיש לדחות דשאני התם שזה מוכרו ואינו רוצה לקיימו לשם מצות ועתה כתבו לכם אלא שהוא רוצה ליהנות מדמיו לכך יש לו אונאה ושמין אותו כדרך שאר כל המטלטלין הנמכרין לאפוקי במחזיק איזה דבר לעצמו לצורך קיום מצוה התם הוא דקאמר מהר"ם מינץ דא"צ לשלם לו אלא דמי אתרוג קטן ואינו הדור, אלא דאעיקרא דדינא פירכא כאמור, ועוד אף לפי חילוק זה צ"ל דהחוטף אתרוג ממוכר אתרוגים שהאתרוג שבירו עומד לימכר בדמים יקרים צריך הוא ליתן לו

הגזילה ע"ש. וכן דין באות ל"ב אי אומרים הרי שלך לפניך באתרוג ע"ש.

### ביאור החת"ם ברעת המהר"ם מינץ

ג. והחתם סופר בגיטין (דף נ"ד ע"ב) מביא המהר"ם מינץ וקושיית המל"מ עליו והח"צ, וכתב לתרץ שהמהר"ם מינץ סבר שכיון שקנה האתרוג לכבוד בוראו מהונו, נדר גדול נדר לאלוקי ישראל ואסור לו למכרו, וכן משמע מהראב"ד והרשב"א שבשיטמ"ק ומהרמב"ם ממעה"ק פט"ז דחדושה היא דפטר נפשיה בכבש, דקס"ד דכיון דכבר הפריש שור הו"ל כאילו נדר לכבוד בוראו בשור דווקא, קמ"ל כיון שנגנב שוב יוצא ידי חובתו כי האי גוונא, משמע הא כל זמן שהמצוה מהודרת קיימת הרי נדר גדול נדר לכבוד בוראו, ודוחק לומר דכל יום ויום אחר שיצא בו כבר יכול למכור ע"מ להחזיר לו עכ"ד.

אמנם החת"ס הוסיף להקשות על המהר"ם מינץ דהא התם בב"ק קאי לר"ש שסבר דבר הגורם לממון כממון דמי, והרי משום עצם הגנבה פטור משום מבית האיש ולא מבית הקדש, והחייב היא משום שהוא גורם לממון ועל כן יוצא בכבש כי הידור מצוה אינו גורם לממון, אבל לרבנן שסוברים שדבר הגורם לממון לאו כממון דמי ואין חיוב לשלם משום עצם הגנבה דהרי כתיב מבית האיש ולא מבית הקדש, ומ"מ באתרוג כיון דאינו קדוש וממון בעלים הוא וגם לחכמים חייב לשלם דלא שייך בזה פטור דוגונב מבית האיש, לכא' פשיטא שצריך לשלם כעין שגנב אתרוג מהודר כי בהקדש יש פטור כי זה רק גורם לממון אבל בנדון דידן שהוא ממון עצמו מדוע לא יתחייב על עצם ההפסד שגנב לו אתרוג יקר ששווה עבורו.

השלט"ג, אמנם החתם סופר הביא ראיה לדברי השלטי גבורים, דבפ' השואל איתא במזיק להקדש דמחוייב בקרן מדרבנן, וכ"כ תוס' בריש פרק הנזקין, והפנ"י ב"ק ה' ע"א כתב לר"ש אפילו מדאורייתא חייב בקרן רק הכפל אינו חייב להקדש וע' שיטה מקובצת ב"ק הנ"ל, וכיון שחייב לרבנן מדוע ביאר רש"י בב"ק שהשאלה בגמ' הוי רק לר"ש ולא לרבנן, והרי חייב קרן, אלא על כרחך מוכח בזה דודאי לרבנן לא קמיבעי דצריך ליתן שור כעין שגנב, ואע"פ שאם יתן לו שה יכולים הבעלים ליפטר מנדרם ע"י זה, מ"מ מה ענין שה אצל שור מכיון שהקרן חייב לשלם כמו כל גנב וצריך לשלם כעין שגנב וזה הגורם לממון לאו משלם כממון דמי, נמצא אינו משלם מה שגנב ולכן אינו נפטר בכבש וצריך לשלם שור, ולא קמיבעי ליה אלא לר"ש דס"ל דבר הגורם לממון כממון דמי ושה גורם לממון לפוטרו מנדרו הוי כממון ממש ומה לי שה או שור וה"ל כעין שגנבו וצדקו דברי ש"ג בזה, והוסיף החתם סופר שלפ"ז מוכח מר"ש דאע"ג דעכ"פ לא שילם לו למצוה מן המוכחר ולא הוי כעין שגנב מ"מ כיון דבעיקר קיום המצוה הוי כעין שגנב הוי חזרה מעליא, וא"כ צדקו דברי המהר"ם מינץ דמר"ש נשמע לרבנן דבהפסיד אתרוג משלם לו אתרוג גדול וראויה לאכילה וגם הוא כשר לצאת בו רק שאינו מהודר כמו הראשון מ"מ כבר הוי כעין שגזל ויוצא ידי חובת השבה, משום שבנדון דידן מודים חכמים כיון שאינו נחשב גורם לממון רק ממון ממש שזה הוא שוויתו ומה שאתרוג השני לא שווה למכור כ"כ כמו הראשון כבר כתבתי שאסור למכור אתרוג מהודר שלו עכ"ד החת"ס.

### מהלך הביכורי יעקב בזה

ד. הביכורי יעקב בסימן תרנ"ו סי' ג' הביא המחלוקת בין המהר"ם מינץ לח"צ ומל"מ, ומיישב דעת המהר"ם מינץ דאף דאין יכול למכור עולתו מ"מ הוא שווה ממון כדאמרין בערכין (כח:) מחרים אדם

והחת"ס כתב ליישב דברי המהר"ם מינץ מקושיא זו, על פי דברי השלטי הגיבורים פ"ק דב"ב (דף ו. מדפי הרי"ף) שכתב שכל נדון הגמרא הוא רק לר"ש, אבל לרבנן צריך לשלם לו שור ממש, והמל"מ שם השיג על

שהרי גם בשור יש לו שוויות ממון ואעפ"כ משלם שה ועל כן גם באתרוג הדין כן שיכול להפטר באתרוג כשר.

### שיטת הפמ"ג לחלק בין שוגג למזיד

ה. הפרי מגדים (במשבצות זהב סי' תרנ"ו ס"ק א' באמצע הדיבור) מביא מחלוקת המהר"ם מינץ והח"צ, וכתב שאם פסלו בשוגג י"ל דפטר נפשיה באתרוג קטן אף להחכ"צ, ומסתברא בחטף ותפס הניזק דיכול לומר קים לי בוודאי ומשלם לו כפי מה ששווה תוך החג, ואם גזל אתרוג שווה הרבה והשיבו אחר החג י"ל דמצי פטר נפשיה כחמץ בפסח דאומרים באיסורי הנאה הרי שלך לפניך כיון דהשיב הגולה עצמה כ"ש כה"ג שהשיב אתרוג עצמו לאחר החג אע"פ שלעת עתה שווה רק מעט, וצ"ע די"ל חמץ בפסח וכדומה בח"מ שס"ג ובש"ך ס"ק ז' לא שכיחא ולא עשו בו תקנה, משא"כ זה י"ל דלא גרע מגרמי דחייב, והגוזל סחורה מחברו ביומא דשוקא שוה אלף זוז ולאחר השוק אין שווה אלא מעט האם נאמר דמחזיר לו סחורתו וצ"ע כעת עכ"ל. ומבואר בדבריו שמחלק שאם עשה כן בשוגג פטור לשלם ואם במזיד תלוי במחלוקת המהר"ם מינץ והחכ"צ.

אמנם בספר בית השואבה תמה על חילוק זה שאין מובן החילוק בין פסלו בשוגג לפסלו במזיד כיון דאדם מועד לעולם בין שוגג ובין מזיד בין ער ובין ישן, ועוד חלק על מה שכתב הפמ"ג שיכול לומר הש"ל.

ויש לציין לדברי המנחת יצחק (ח"ז סי' מ"ד) שאפילו למהר"ם מינץ שחייב לשלם אתרוג מהודר אינו צריך לשלם אתרוג שווה כמו הראשון, אלא יכול לשלם אתרוג שיוצא בו וההפרש נותן ממון עי"ש.

את קדשיו אם נדבה נותן טובתה ע"ש, הרי שזה שנדר עולה והפריש שור והיה יכול לצאת בשה ע"כ גלי דעתיה שרצה להקריב דורון לקונו בדמי שור וא"כ עולתו שוה לו כן, ועכ"פ גם לאחר שווה ליה שור יותר משה אעפ"כ גנב פטר נפשיה בשה, וא"כ ה"ה באתרוג לא מיבעיא אי אמרינן טובת הנאה ממון וודאי שזה ממון, שהרי רבא מרא דשמעתין ס"ל שטובת הנאה ממון כדמוכח בנדרים (פ"ה). וודאי ממון חשיב ליה, אלא אפילו לפמ"ש"כ הכסף משנה (פ"ז מהלכות נדרים ה' י"א) לשיטת הרמב"ם דדווקא לענין נדרים חשיב טובת ממון אבל בעלמא לא, מ"מ כיון דלענין מחרים חשבינן ליה כממונו, וזה הפסידו הגנב כשגנבו לשור ואעפ"כ אינו משלם אלא שה, ה"ה י"ל ג"כ הכא לענין גונב אתרוג והפסידו דפטר נפשיה בקטן ולכן לדינא צ"ע.

והוסיף הבכורי יעקב, ושוב ראיתי בשער המלך בהשמטות בסוף חיבורו שעומד ג"כ על פסק המהר"ם מינץ ממה שכתב בשיטמ"ק בשם הראב"ד שמה שהגנב פטר זה רק לענין כפל אבל קרן צריך לשלם להקדש, א"כ גם באתרוג צריך לשלם הקרן את הכל. אבל לענ"ד גם בזה אין הכרח נגד המהר"ם שהמעייין שם יראה שיש סתירה בדברי הראב"ד שהרי בתחילה כתב שאירי באבד מן הגנב אבל אכלו הרי נהנה מן ההקדש וקרן מיהא משלם להקדש עכ"ל, ומשמע דדוקא כשאכלו משלם קרן אבל בשאבדו אפי' קרן אי"צ לשלם להקדש, וזה סותר לדבריו הנ"ל ושניהם הביאו הרשב"א בשם הראב"ד, ע"כ צ"ל דשני שיטות הם בראב"ד, וכיון דאין הכרח המוציא מחברו עליו הראיה רק כשתפס הניזק יכול לומר קים לי כך נראה לענ"ד עכ"ל. ומתבאר לפי הביכורי יעקב שפוסק כשיטת המהר"ם מינץ

# בירורי הלכה

הרב שלמה דוד קליין

## בענין טעימה בשב"ק וביו"ט בבוקר אחר תפילת שחרית לפני קריאת התורה ומוסף בלא קידוש

שאלה: האם מותר לשתות בשב"ק בבוקר אחר תפילת שחרית לפני קריאת התורה או לפני מוסף בלא קידוש, או דתיכף אחר תפילת שחרית חל עליו איסור טעימה לפני קידוש.

הקדמה: כדי לברר שאלה מצויה זו יש לדון בכמה נקודות, א. יסוד איסור הטעימה לפני קידושא רבא, ב. אם שתיית מים בלבד אסור לפני קידוש, ג. מאימתי חל חובת קידוש, האם דוקא לאחר מוסף או גם לפניו, ד. את"ל קודם מוסף, האם גם קודם קריאת התורה או דקריאת התורה שייך עוד לתפילת שחרית, ה. את"ל דמיד אחר תפילת שחרית חל עליו חובת קידוש, מה נקרא גמר תפילת שחרית. ונשתדל לבררם בס"ד אחת לאחת, ואגב אורחא יתבארו עוד כמה ענינים בעז"ה.

קידושא רבא, הלא המה הרז"ה, הובא בארחות חיים (הל' קדה"י אות ד') ובשו"ת הרשב"א (ח"ו סי' תקכ"ט), וכן המאירי (פסחים קו). לאחר שהביא דברי הרמב"ם כותב וז"ל, "ואין הדברים נראין הואיל וכבר נתקדש, ואף גדולי המפרשים מגיחים עליהם" וכו' ע"ש. וכ"כ בחידושי רבינו דוד (פסחים קו), וכן במהר"ם חלאווה (תלמיד הרשב"א, פסחים קו). כותב לחלוק על האוסרים לטעום קודם קידושא רבא, ומעיד "דהכי חזינא בבי רב", הרי לנו מעשה רב שהיו מקילין בזה [וראיתי מביאים דרבותיו היו הרשב"א הר"ן ורבינו פרץ], ובשו"ת עין יצחק (סי' יב) כותב דגם דעת הר"ן בערבי פסחים משמע כהראב"ד. וראה בס' בשבילי השבת (סי' ח') שהאריך טובא בביאור מחלוקת הראשונים בזה בטוטר"ד.

והנה אף דלהלכה אין לנו לזוז מדברי השו"ע והפוסקים האחרונים ובראשם המג"א השו"ע הרב והמשנ"ב שפסקו בפשיטות בלי שום חולק דאסור לטעום

### יסוד איסור טעימה לפני קידושא רבא

א. נחלקו גדולי הראשונים אם יש איסור לטעום קודם קידושא רבא כמו בקידוש דלילה, דהרמב"ם (פכ"ט מהל' שבת ה"י) פסק דאסור לו לטעום כלום קודם קידושא רבא, והראב"ד השיג עליו בתוקף וז"ל: בחיי ראשי אם מסברא אמרה לא סבר מימיו סברא פחותה מזו, ולפי שקראו קידושא רבא יצא לו, ואינו כלום שכבר נתקדש היום בכניסתו על היין קודם שיטעום וכו', וכשדרשו אין לי אלא ביום בלילה מנין ת"ל את יום אסמכתא היא דעיקר קידושא בלילה וכו' עכ"ל. ועי' בר"ן (פסחים קו). ד"ה זכרהו) שהביא מחלוקת זו. ובמגיד משנה מיישב דברי הרמב"ם ע"ש.

ולהלכה נפסק בטור (סי' רפ"ט) ובשו"ע (סעי' ב') כדעת הרמב"ם דאסור לטעום כלום קודם שיקדש קידושא רבא.

ואמנם מלבד שיטת הראב"ד מצינו לעוד חבל ראשונים דס"ל דאין איסור טעימה לפני

דעת המג"א (שם סק"א) דהא דהתיר המחבר לאכול קודם תפלת המוספין היינו דוקא אם יקדש תחלה, וכותב דאין לומר דלא חל עליו חובת הקידוש, דהא רשאי לאכול מעט פת וחל עליו חובת קידוש, והביא דברי הב"ח דס"ל דמדינא שרי לאכול אפי' סעודה גמורה קודם תפלת המוספין אלא שנהגו להחמיר בזה, ולכן בודאי צריך לקדש תחלה. הרי דנקט המג"א שכבר חל עליו חובת קידוש קודם מוסף, וכדבריו נקטו בשו"ע הרב (סי' רפ"ו) חיי אדם (כלל ו' סי"ט) דרך החיים (דיני קידוש) קיצור שו"ע (הל' שבת סי' ע"ז סט"ו).

וכן המשנ"ב כאן (רפ"ו סק"ז) העתיק דברי המג"א לדינא, ובמשנ"ב בסי' פ"ט (סקכ"ג) כתב "בשבת וכו' והכא כיון שלא התפלל לא הגיע עדיין זמן קידוש ואחר תפלת מוסף אסור משום קידוש, וקודם מוסף עי' סי' רפ"ו ס"ג", הרי שלא הכריע שם אם גם קודם מוסף חל עליו חובת קידוש, וצ"ל דהשאיר ההכרעה לסי' רפ"ו כי שם מקומו.

ומאידך מצינו חבל אחרונים דס"ל דלא חל חובת קידוש רק אחר תפלת מוסף, כיון דנקטי' שאסור לאכול סעודה גמורה לפני תפלת מוסף, לא חל עליו חובת קידוש, דחובת קידוש לא חל רק כשיכול לאכול סעודה גמורה, הלא המה העטרת זקנים (סי' פ"ט אות ד') והבאה"ט (סי' פ"ט סק"ב) בשם המהרש"ל דאפילו קודם תפלת מוסף מותר לשתות בלא קידוש כי לא הגיע עדיין זמן קידוש. וכ"ד הפרישה (סי' פ"ט), וכ"כ בנחלת צבי (סי' רפ"ט עטרת צבי סק"ג, מובא בא"ר שיובא בסמוך). וכן מצינו בשו"ת נחלת שבעה (סי' ו' בא"ד) שהבין בפשיטות בדברי השו"ע שהתיר לטעום קודם המוספין, דהיינו אף בלי קידוש, ולא הביא שום חולק ע"ז. ובס' בשבילי השבת (סי' ט') כתב לדייק כן גם מדברי הלבוש

כלום קודם קידושא רבא, מ"מ דברי הראשונים הנ"ל חזי לאיצטרופי עכ"פ במקום שיש עוד סניפים להקל וכמו שיתבאר.

### שתיית מים לפני קידוש

(ב) עוד מצינו מח' בראשונים אם גם שתיית מים נכלל בכלל איסור טעימה אפי' לפני קידוש דלילה, דדעת הרמב"ם (שם הל' ה') וכפי שביארו דבריו המגיד משנה וההגהות מיימונית (סק"ה) דמותר לשתות מים לפני קידוש אפילו דלילה, וכמו דמצינו בגמ' (פסחים קה.) דמותר לשתות מים לפני הבדלה, והסכים עמו בספר הבתים (עמ' רי"ז), אמנם שאר הראשונים (עי' מ"מ והגהמ"י שם) חלקו עליו בזה ואסרו לשתות מים לפני קידוש הלילה, וכן נפסק בשו"ע בין לגבי קידוש דלילה (סי' רע"א ס"ד) ובין לגבי קידוש דיום (רפ"ט ס"א).<sup>1</sup>

### אם חל חובת קידוש קודם מוסף

(ג) והנה לדידן דנקטי' לאסור טעימה לפני קידושא רבא, מצינו מחלוקת באחרונים ממתי אסור לטעום, דמבואר בשו"ע (סי' רפ"ט ס"א) דמותר לשתות מים בשבת בבוקר קודם התפלה כיון שעדיין לא חל עליו חובת קידוש, והיינו דקידוש אינו שייך רק בזמן הסעודה וכיון דאסור לאכול קודם התפלה אין עליו חובת קידוש.

והנה מבואר בשו"ע (סי' רפ"ו ס"ג) דמותר לטעום קודם תפלת המוספין פירות או אפילו פת כביצה אבל סעודה אסור. אך לא מבואר בשו"ע אם צריך לקדש אז או לא, דבפשטות הרי כיון שמותר לאכול כבר חל עליו חובת קידוש, ומאידך י"ל דכיון דאסור לאכול אז סעודה גמורה ורק טעימה מותר י"ל דלא חל עליו עדיין חובת קידוש דאין קידוש אלא במקום "סעודה", ונחלקו בזה גדולי האחרונים וכמו שיבואר.

1 ועי' בב"י סי' רע"א שגם בדעת הרמב"ם אפשר לפרש דלא קאי אלא על הבדלה, ועי' בב"י סי' פ"ט דף פ' ע"ב, וצ"ע, וגם בספר הבתים הנ"ל הבין בדעת הרמב"ם שמתיר שתיית מים לפני קידוש ומסכים עמו.



דבזה מתיר הרמב"ם אף קודם קידוש דלילה וכנ"ל (אות ב').

וכ"ה באל"י רבה (רפ"ו סק"ט) לאחר שפסק שם דאסור לאכול קודם מוסף בלי קידוש, כותב: "ונ"ל דבשעת הדחק שאין לו יין ופת רק פירות וחלש ליביה מותר לו לטעום בלא קידוש דיש לסמוך בזה על הראב"ד בהשגות פכ"ט דשבת דמותר לטעום קודם קידוש של יום, ועוד יש לסמוך בזה על הנחלת צבי שכתב בסי' רפ"ט דלא חל קידוש קודם מוסף". והובאו דבריו להלכה בברכ"י (סי' רפ"ו סק"ז) בשע"ת (רפ"ו סק"ג) ובמשנ"ב (רפ"ו סק"ט) והדגישו דדוקא באופן דחליש ליבי' יש להקל אבל בלא"ה אין להקל, וכן העתיקו דבריו בדע"ת (סי' רפ"ו) שו"ת בית יצחק (יו"ד ח"ב בקו"א לסי' קי"ח) ותהל"ד (סי' רפ"ו סק"ב).

ובכה"ג בשעת הדחק כשצריך לטעום דבר מה ואין באפשרותו לעשות קידוש, ולא די לו בשתיה גרידא, יעדיף שיהיה מיני פירות, ואם אין לו רק מיני מזונות יעדיף מיני תבשיל של חמשת המינים (עי' פסק"ת אות ט').

ובעיקר שיעור הטעימה לפני מוסף עי' משנ"ב (רפ"ו סק"ח וט'), ועפ"י דבריו כתבנו דברינו בריש התשובה אות ב', וע"ע שו"ת מהרי"א (ח"ב סי' רנ"ג) ולבושי מרדכי (תנינא ק"), ובשמחת תורה מקילין יותר (עי' שש"כ פנ"ב הע' נ"ב ובתיקו"מ) ואכמהל"ב.

#### אם חל חובת קידוש קודם קריאת התורה

(ד) והנה לפי מה דנקיטין להלכה דגם לפני מוסף יש חובה לקדש קודם שרוצה לטעום מדי, יש לדון מאיזה זמן מתחיל איסור הטעימה, אם תיכף אחר תפילת שמונה עשרה, או דוקא אחר קריאת התורה, ושורש השאלה אם קריאת התורה שייך לתפילת שחרית או לא.

והנה בשאלת יעב"ץ (ח"א סי' מ', הובא בקצרה בשע"ת סי' תכ"ב סק"ד ובביה"ל

(או"ח סי' פ"ט ס"ג) שכתב "שאני הכא בבוקר שעדיין לא הגיע זמן הקידוש עד הסעודה", ומשמע מדבריו שזמן חיוב הקידוש הוא דוקא בזמן שיכול לאכול סעודה, וכן בסי' רפ"ו כשמתיר לטעום קודם מוסף לא הזכיר שצריך לקדש מקודם [ועי' בא"ר ויובא בסמוך].

ובעיקר הד"ט (או"ח סי' י"ג אות ג') מביא בשם אגרות הרמ"ז [הר"מ זכות] שמותר לטעום קודם מוסף בלא קידוש דהא אסור לקבוע סעודה קודם מוסף ולכן לא חל עליו חובת קידוש, והעיד שכן המנהג בכל א"י ומסיק שהמחמיר לקדש קודם מוסף אינו אלא הדיוט, ונעתיק כאן לשונו בקיצור: "גם מהרי" ז"ל מ"צ ור"מ בק"ק סיינא כתב לי זה ימים ושנים דרבו הפוטרים לקדש לאוכל בין שחרית למוסף וכו', ומייתי בידיה זכירה דבהיותו רך בשנים דשדר למר אביו חד מרבנן פסק ארוך להוכיח שאין לקדש והביא ג"כ העדאת עדות משלוחי אר"י שבכל אר"י נוהגים שלא לקדש בין שחרית למוסף, ושכן עשה מעשה הרב מהר"א סגל אחי טוב שלו בלכתו אתו יחד לפקוד לשלום את הרב הזקן מהרש"א מהזקנים בעיר קסאלי, ושתו הקאוי ומיני מתיקה בלא קידוש ומאן דבעי להחמיר ולקדש אינו אלא הדיוט כיון שאינו חייב לקדש" עכ"ל. ועי' בשלמי ציבור (דף כב ע"א).

היוצא לנו מכ"ז דיש לנו מחלוקת גדול באחרונים אם מותר לטעום קודם תפילת המוספין בלי קידוש, ולמעשה הכרעת המג"א השועה"ר והמשנ"ב להחמיר.

ועכ"פ בשעת הדחק בודאי דיש לסמוך על כל הני פוסקים המתירים. ובפרט דיש לצרף גם חבל הראשונים הנ"ל (אות א') שהתירו בכל אופן לטעום קודם קידושא רבא, ומצינו במג"א (סי' רפ"ט סק"ד, ועי' גם בפמ"ג שם, ועי' גם במג"א סי' רע"ב סק"ט ובמחה"ש שם שצירף את דעת הראב"ד להלכה) שכתב על דברי הראשונים הנ"ל דכדאי הם לסמוך עליהם בשעה"ד. ובמיוחד אם רוצה רק לשותות מים

שאינ נכון לטעום לפני הלל עכתו"ד. וכע"ז מביא בא"ר (סי' רפ"ד סק"א) בשם האבודרהם דלהכי נקראת הפטרה "לשון סילוק מן הדבר, כלומר אחר הפטרה נסתלקו מתפלת יוצר ומתחילין מוסף" עכ"ל, ועי' גם שו"ע סי' קמ"ד (ס"ב במוסגר).

ולפי דבריו יוצא לנו גם קולא, שעד אחר ההפטרה מותר לשנות כמו שמותר לשנות לפני התפילה, משום דעד אז לא חל עדיין חובת קידוש כיון דחובת קידוש חל רק אחר גמר תפילת שחרית.<sup>4</sup> הגם שהיה מקום לדון ע"ז ולומר דכל האיסור של לא תאכלו על הדם הוא רק עד שסיים עיקר תפילתו והיינו תפילת שמו"ע, מ"מ כן מבואר להדיא בדבריו בשם תיקון יששכר דעד אחר הפטרה יש עדיין איסור טעימה כמו קודם תפילת שחרית.

וכעין מה דמביא בדברי יחזקאל להגה"ק משינאווא זי"ע (דברי יחזקאל החדש עמ' לב ולג) בשם כ"ק מרן הגה"ק השר שלום מבעלזא זי"ע, שאי"צ לקדש קודם תקיעת שופר, כי בתחילה היו תוקעים בתפילת שחרית ורק מטעם גזירה תוקעים במוסף כדאייתא במס' ר"ה דף ל"ד, ונמצא דתקיעת שופר שייך לשחרית וא"כ כל שלא תקע עדיין לא נגמר תפילת שחרית וממילא לא חל עליו חובת קידוש ומותר לטעום בלי קידוש, והובא בשו"ת בית ישראל (לאב"ד עדעלין סי' ב') וסיים ע"ז "ודפח"ח".<sup>5</sup>

שם ס"ב ד"ה וקורין) דן אם יש איסור לאכול קודם 'הלל' כמו קודם תפילת שחרית, ומתחילה רצה לומר דלא עדיפא מתפילת מוסף דליכא איסור טעימה לפני, אך שוב כתב וז"ל: "אלא שיש לי לדון קצת להעדיף מעט כח ההלל יתר על תפלת המוספין לענין זה, ומנא אמינא לה מההיא דתנן התם הראשון מקרא את ההלל, דמצותו לאקדומיה בתפלת השחר, ושמע מנה דהלל מישך שייך בתפלת שחרית ולא למוסף, ונידון כמוה, דכי היכי דמקמי תפלת השחר אסור אי אכילה אי טעימה למ"ד הכי נמי קמי הלל דכי הדדי נינהו ולא סליק ענינא דת"ה עד לבתר הלילא וכו'. ושוב מצאתי ראיתי עוד קצת סעד לדברי הללו מ"ש המפרשים בענין שם הפטרה שנקרא כן לפי שבה מסתלקים מתפלת יוצר, ובס' תיקון יששכר ביאר עוד שהוראתו היא לפי שעד עתה היו אסורים אפילו בטעימה עד שיגמרו תפלת יוצר ויסיימו ההפטרה שאז נפטרינן לבתייהם אם ירצו, הרי שדעתם ז"ל לאסור הטעימה אפילו עד אחר גמר קריאת ההפטרה כ"ש שאינו נכון לפני קריאת ההלל הקודמת לה" יעו"ש עוד.<sup>2</sup>

היוצא לנו מדברי היעב"ץ שאין לאכול קודם קריאת ההלל כמו שאסור לאכול קודם תפילת שחרית,<sup>3</sup> ומביא רא"י ממה שכתב בס' תיקון יששכר טעם לקריאת שם הפטרה שעד עתה היו אסורים אפילו בטעימה עד שיגמרו תפלת יוצר ויסיימו ההפטרה וא"כ כ"ש

2 וע"ש שחידש חידוש גדול לדינא דכל איסור טעימה לפני התפילה הוא רק ממדת חסידות, דמדינא רק אכילה אסור, ועי' בדבריו בשו"ת משנה שלמה (סי' כ"ט אות ח') ושו"ת נשמת שבת (ח"ב סוסי' שס"ח).

3 ועי' גם מה שהאריך בזה בשו"ת מהרש"ם (ח"א סי' א') ובסוף דבריו כתב שמצא לדברי היעב"ץ אלו ע"ש, ועי' שו"ת אג"מ (או"ח ח"ג סי' ע) ושו"ת מגדנות אליהו (ח"ג סי' צט).

4 וכן מטו משמ' דהגאון ר' ישראל זאב מינצבערג זצ"ל ראב"ד קהילות החסידים בעיה"ק ירושלים, מובא בקובץ בית אהרן וישראל (קובץ קעה עמ' סא), ועי' גם בס' טל לישראל (סי' כ"ז).

5 ואמנם טעם זה לכאורה לא שייך רק על שתיה ולא על אכילה אף אם הוא חלוש, שהרי להצד שעדיין לא נגמר תפילת שחרית ומשו"ה לא חל עליו חובת קידוש נמצא דהוי כמו קודם התפילה, והרי קודם התפילה אסור לאכול ורק לשנות מותר, ואם נתיר לו לאכול מפני דחליש ליביה דהתירו לו לאכול קודם התפילה, באנו למחלוקת הפוסקים אם חולה האוכל לפני התפילה צריך לקדש או לא (עי' ביה"ל סי' רפ"ט ד"ה חובת, תהל"ד סי' רפ"ו סק"ג, תשו' קרן לדוד סי' פ"ד, וליקוט כל השיטות בפסק"ת רפ"ט אות ח', ועי' בזה בקובץ קול התורה נ"ז עמ' עד). אך באמת ישנם טעמים נוספים מדוע מקילין לאכול בלא קידוש קודם תקיעת שופר, עי' אלף המגן (סי' תקפ"ח סק"ב) וקצה המטה (על מט"א) ועוד. ומאידך יש לציין שאף

וראה גם בקובץ עץ חיים (קובץ כד) דמרגלא בפומיה דהאדמו"ר מהר"ש מבאבוב זצ"ל בשם מרן הדברי חיים זי"ע, שעד פתיחת הארון לקריאת התורה אין חיוב קידוש. וע"ש שביאר שהוא מטעם הנ"ל דעד הפטרה לא נגמר עדיין תפילת שחרית, והא דתלו זאת בפתיחת הארון, היינו משום שכיון שעומדים לקרוא בתורה, שוב לא יזדמן פנאי לטעום, שהרי אין להסיר אזור ולהסיח דעתו מקריאת התורה, ולכן אפשר לשתות רק עד להקריאה. והביא שם כן מספר שי למורא (ח"א על המועדים עמ' קכח) שכן נהג הדברי חיים זי"ע בעצמו לשתות חמין קודם קריאת התורה בראש השנה, כיון שלא נגמר תפלת שחרית עד אחר הפטרה.

וראה גם בקובץ עץ חיים (קובץ כד) דמרגלא בפומיה דהאדמו"ר מהר"ש מבאבוב זצ"ל בשם מרן הדברי חיים זי"ע, שעד פתיחת הארון לקריאת התורה אין חיוב קידוש. וע"ש שביאר שהוא מטעם הנ"ל דעד הפטרה לא נגמר עדיין תפילת שחרית, והא דתלו זאת בפתיחת הארון, היינו משום שכיון שעומדים לקרוא בתורה, שוב לא יזדמן פנאי לטעום, שהרי אין להסיר אזור ולהסיח דעתו מקריאת התורה, ולכן אפשר לשתות רק עד להקריאה. והביא שם כן מספר שי למורא (ח"א על המועדים עמ' קכח) שכן נהג הדברי חיים זי"ע בעצמו לשתות חמין קודם קריאת התורה בראש השנה, כיון שלא נגמר תפלת שחרית עד אחר הפטרה.

### קריאת התורה אם שייכא לשחרית

ה) ואמנם בעיקר הדבר אם קריה"ת שייך לתפילת שחרית מצינו לדון בזה רבות בספרי השו"ת מגדולי האחרונים במה שבהרבה מקומות היה נהוג שהיו מתפללים שחרית בשבת בשעה מוקדם בבוקר ואחר תפילת שחרית הלכו לביתם לאכול ואח"כ חזרו לביהכ"נ לקרה"ת ותפלת מוסף.<sup>6</sup> והיו אנשי מעשה שלא נחו דעתם ממנהג זה מפני שלא רצו לאכול סעודה לפני תפלת מוסף, ע"כ עשו לעצמן מנין להתפלל תפלת מוסף תומ"י אחר שחרית והלכו לאכול ושוב חזרו לקרה"ת, ומאידך היו שקראו תגר ע"ז מכמה טעמים, ואחד מהטעמים מפני שקריאת התורה מישך שייכא לתפילת שחרית וא"כ אין להפסיק ביניהם.

ברם בשו"ת תשובה מאהבה (ח"ב סי' רמג) והעתיקו בקצרה בשו"ת נהרי אפרסמון (סוסי' כט) כותב בפשיטות דקריאת התורה אין לו שייכות לתפלת שחרית, אלא דלכתחילה יש להפסיק בקרה"ת בין שחרית למוסף, וכדאיתא בירושלמי (ר"ה פ"ד ה"ח) ובמדרש שוחר טוב (סי' י"ז) 'שמעה ה' צדק' זו ק"ש, 'האזינה תפילתי' זו תפלה, 'הקשיבה רנתי' זו רינונה של תורה, 'בלא שפתי מרמה' זו תפילת מוספין, הרי שכן הוא הסדר קריאת התורה קודם מוסף, אך כ"ז אינו אלא לכתחילה, אבל באקראי מותר להתפלל מוסף קודם קריאת התורה.

וכן בשו"ת משנה שכיר (ח"א סי' א' ב') דן באריכות ליישב מנהג אנשי מעשה הנ"ל, וע"ש שכן פסק בעל שו"ת באר שמואל (סי' ל"ז), והאריך טובא להוכיח דקריאת התורה אין לו שייכות לתפילה, ודייק כן מלשון

בבעלזא היו מן היושבים שקדשו בצנעא על חמר מדינה [ועי' שו"ת הד"ר (סי' כ"ט אות צח) ושד"ח מערכת ר"ה (סי' ב' אות לא)], וכן נהג הרה"ק ר' משה רוקח זצ"ל בן כ"ק מרן מהר"א זי"ע, וגם כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א מבעלזא הורה לכמה משואליו בענין זה לקדש קודם הטעימה על מיץ ענבים (עי' כ"ז בקובץ אור הצפון, קובץ ד' עמ' טו).

6 עי' שו"ת זכרון יהודה (סי' קה) ובספרים דלהלן, ועי' בשו"ת חת"ס (סי' סט) שכבר הוזכר שם המנהג להפסיק בין שחרית למוסף אבל מלשוננו משמע שהיו מפסיקין בין קרה"ת למוסף. ועי' שו"ת שואל ומשיב (תליתאה ח"א סוסי' ק"כ) שמעיד בזה"ל: "וזכרני כשהייתי שנת תקצ"ז במעלה בניקלשפורג ראיתי שיש שמתפללין בכל שבת עד קריאת התורה והולכים לביתם ואח"כ הולכים להתפלל מוסף בשעה עשירית ושאלתי אותם ואמרו שכן התיר להם הגאון מוהר"ם בנעט ז"ל לאותן דחלש לבם ותאכילם לאכול".

שכתבו שתיכף אחר תפלת שחרית חל עליו חובת קידוש ולא הזכירו שזה רק אחר קריה"ת, משמע דגם קודם קריאת התורה צריך לקדש, וכן הסכמת האחרונים הנ"ל דאין לקריה"ת שייכות עם שחרית.

ואמנם המיקל לשתות בלי לקדש יש לו על מי לסמוך, עפ"י האבודרהם דעד אחר ההפטרה לא נגמר עדיין תפילת שחרית, וכמבואר להדיא ביעב"ץ בשם תקון יששכר שאסור לאכול עד אחר הפטרה אף אם יקדש. ובצירוף שיטות הראשונים הנ"ל דליכא איסור כלל לאכול ולשתות קודם קידושא רבא, ובצירוף שי' המהרש"ל וסייעתו דלא חל חובת קידוש עד אחר תפילת מוסף, ועי' גם שו"ת יביע אומר (ח"ה סי' כב) דהוא כעין ספק ספיקא בדרבנן שהיא לקולא. וכן המנהג בק"ק גור עפ"י רבותיהם הק' זי"ע שבשבת אחר תפלת שחרית לומדים כל בני הקהל לפני קריה"ת ושותים קפה וטיי בלי קידוש, וסומכים על כל הנ"ל.

שו"ר בהליכות שלמה (ח"א פי"ד הע' טו, וע"ע שש"כ פנ"ב הע' לג) שכותב הגרשז"א י"ש בתי כנסת של חסידים, שבכל שבת כשלומדים דף היומי רבים רגילים לשתות תה לפני קידוש, וסומכים על הדיעות שמותר לאכול קודם מוסף בלא קידוש. ולדברינו קודם קריה"ת יש עוד צירוף גדול להקל וכמו שנתבאר.

ובפרט אם שותה רק מים דיש לנו גם את שי' הרמב"ם דלא אסרו שתיית מים לפני קידוש.<sup>7</sup>

הרא"ש בתשובה (מובא בפר"ח סי' קל"ה) שכתב על קהל שהסכימו שלא להתפלל במנין אם לא יפרעו מעותיהם, שאינם יכולין לקרות בשבת בס"ת דלשון בני אדם כל דבר שצריך מנין נקרא תפלה עכ"ל, הרי דרך בלשון בנ"א נקרא תפלה אבל מצד האמת אינו בכלל תפלה.

וכ"כ לדייק שם מלשון הרמב"ם (סוף פ"ט) בחשבו שם סדר תפילות הציבור כתב בהלכה י"ג "בשבתות ובי"ט כשגומר השליח צבור תפלת שחרית בקול רם ואמר קדיש ואח"כ תהלה לדוד ואומר קדיש ומתפללין מוסף" ע"ש, ולכאור' למה הסמיך תפלת מוסף לתפלת שחרית ולא כתב דאחר שחרית מוציאין ס"ת כמו שכתב באמת כן להלן בפ"ב, אלא ודאי דהרמב"ם סדר התפלות קחשיב וקריאה ל"ה בכלל תפלה, ע"ש עוד שהאריך בכ"ז. וע"ש בקונטרס אחרון (אות י') שכן פסקו בליקוטי חב"ח (בשו"ת שבסוף ח"ה) ובשו"ת חקקי לב (ח"א סי' ה') הביאו בנו ביפה ללב דמוטב להתפלל מוסף לפני קריה"ת משיעור סעודתו קודם מוסף, הרי דקריה"ת אין לו שייכות לשחרית. וראה עוד בשו"ת פני מבין (סי' כ"ט) שו"ת זכרון יהודה (ח"א סי' ק"ה) שו"ת גבעת הלבונה (סי' ל"א) שו"ת בית ישראל (ח"א סי' נ'), ע"ש שהביא גם מש"כ בזה אחיו בשלחן מלכים על קיצור שו"ע) ושו"ת קרן לדוד (סי' פ"ו).

ונמצא דשאלתינו אם מותר לטעום קודם קריאת התורה תליא באשלי רברבא, וכפי פשטות ההלכה וסתירת השועה"ר והמשנ"ב

7 בנידון שתיית תה וקפה קודם קידוש לשיטת הרמב"ם ושתייתו לדין קודם הבדלה - בשו"ת נשמת שבת (ח"ב סי' שס"ה) מסתפק לומר דגם קפה בכלל היתר זה דעיקרו מים, ולגבי טיי פשיט"ל כן דמותר ע"ש, ועי' ח"י חת"ס (ע"ז לא: ודו"ק. והנה נתבאר לעיל (אות ב') דמקור דברי הרמב"ם הוא מהא דהתירו לשתות מים קודם הבדלה, ושם בגמ' (פסחים קה). איתא דרך חמרא ושיכרא אסור לשתות אבל מים לית לן בה. ויל"ע מה דין שאר משקאות אם דינם כמים או כשכר. ובשו"ת שלמת חיים (סי' רנ"ט) נשאל בזה עפמש"כ במשנ"ב (סי' תפ"א סק"א) על הדין דאין לשתות אחר ד' כוסות כי אם מים, דה"ה תה, וא"כ יל"ע אם ה"ה קודם הבדלה, וכן במי ששותה מים מתוקים, והשיב השלמת חיים "נראה שאין למחות למי שינהג היתר" ע"כ, וכן מצאתי במנחת שבת (מנחה חדשה סי' ע"ז ס"ב) שכתב דלפי הנראה לכאורה דשתיית טייה דומה ג"כ למים, אך מסיק דצ"ע עוד בזה ע"כ. ואכן י"ל דדוקא מים מותר, כיון שאין מברכין עליה רק כשותהו לצמאו וא"כ אין לו חשיבות כ"כ, וכ"כ בשו"ת שבט הקהתי (ח"ב סי' קכ"ד), ובחוט שני (ח"ד

קודם קריה"ת ולא הוי כאוכל לפני התפילה, וכהמנהג שהוזכר בספרי השו"ת הנ"ל.

**למחמירין מה נקרא גמר תפילת שחרית - ואם יש קפידא עפ"י קבלה שלא לאכול בין תפילת הלחש לחזרת הש"ץ**

(ו) והנה להדיעות דס"ל דתיכף אחר תפילת שחרית כבר חל עליו חובת קידוש אף קודם קריה"ת, לא נתבאר להדיא מה נקרא תיכף אחר תפילת שחרית, וכגון הרוצה לשתות מיד אחר תפילת הלחש קודם חזרת הש"ץ, האם יכול לשתות בלי קידוש כיון שלא נגמר לגמרי תפילת השחר, או דילמא כיון שכבר גמר תפילת הלחש כבר קיים מצות תפלה ואין בו עוד איסור ד'לא תאכלו על הדם', ממילא כבר חל עליו חובת קידוש.

ואין להביא ראי' מדברי היעב"ץ והמהרש"ם הנ"ל שאסרו לאכול לפני הלל אף שכבר גמר תפילת הלחש, ומוכח לכאורה דכל שלא נגמר לגמרי תפילת השחר שייך עוד האיסור ד'לא תאכלו על הדם', משום דשם עדיין יש חיוב על כל יחיד לומר הלל ובזה חידשו דכיון דחייב לומר הלל בשחרית א"כ נשאר עדיין האיסור דלא תאכלו על הדם, אבל חזרת הש"ץ אף דחייב לשמוע תפילת החזרה מהש"ץ, מ"מ לא שייך לומר דלא נגמר "תפלתו" קודם ששמע החזרה, דהרי בודאי מי שלא שמע את תפילת החזרה וכגון שיצא מביהמ"ד אחר תפילת הלחש מותר לו לאכול באותו יום ולא אמרי' דהוי כאוכל לפני התפילה ופשוט.

וא"כ יוצא לן מזה דלמחמירין דכבר חל חובת קידוש קודם קריה"ת, אסור לשתות אף קודם חזרת הש"ץ, וכן השיב הגרי"ש

ברם יש להעיר על כל זה ממנהג העולם בשמחת תורה שעושים קידוש באמצע קריה"ת, קודם קריאת חתן תורה בראשית ומפטיר, ולכא"ו אם סומכים על הסברא הנ"ל דעד אחר ההפטרה לא נגמר עדיין תפילת שחרית א"כ אסור לאכול אז ורק לשתות, ומוכח מזה דלא נקטי' כסברא הנ"ל. וצריך לומר דאף אם ננקוט כסברא הנ"ל מ"מ בשמחת תורה כיון שמאריכים בתפילה וקשה שלא לאכול עד אחר תפילת מוסף, סומכים על הדין דהצמא והרעב שמתירים לאכול קודם שחרית [ומ"מ מקדשין כמו שנתבאר לעיל די"א שצריך לקדש אף קודם שחרית למי שהותר לאכול]. ואולי י"ל עוד דכיון דעושים קידוש לכבודה של תורה מקילין בזה לסמוך על כל הני פוסקים דס"ל שקריה"ת אינו שייך לשחרית, כמו שמקילין בהרבה דברים בשמחת תורה לכבודה של תורה (וע"ע בקובץ שערי הוראה ח"ד עמ' עא). שוב יצא לאור שו"ת באר חיים (להג"ר חיים יחיאל רויטמן זצ"ל, סי' נז-נח) וראיתי שנשאל בהערה זו ע"י אחי הר"ר מאיר דוב הי"ו, והשיבו ג"כ כעין דברינו ע"ש.

כמו"כ ראיתי בס' 'פסקי הלכות ממרן הגרי"ש אלישיב' (עמ' ל') דהובא שם בזה"ל: הנוהג לשתות בשב"ק בין שחרית למוסף בלי קידוש, אם בשמחת תורה עושה קידוש לפני מוסף, אין זה מפריע למנהגו לשתות כל השנה בלי קידוש ע"כ.

ועכ"פ להלכה למעשה נראה דמי שאינו סומך על הסברא הנ"ל ורוצה לקדש ולאכול לפני קריאת התורה דשפיר יכול לסמוך על כל הני פוסקים דס"ל דמותר לקדש ולאכול

עמ' קי) כותב להתיר לשתות תה בלא סוכר, דזה דינו כמו מים. ועי' בספרנו חלק א' (סי' קנ"א) שהובא בשם הגר"א דהשוותה תה בלי סוכר שלא לצמאו אינו מברך. ובשו"ת אור לציון (ח"ב סי' כב תשובה ז) לא התיר זאת רק לחולה וזקן.

וברבינו יונתן ובנמוק"י (בסוגיא דפסחים הנ"ל) כתבו דהאיסור לשתות משקה שראוי להבדיל עליו קודם שיבדיל, וא"כ לפי מה דנקטו כמה אחרונים דאפשר לקדש ולהבדיל על תה עם סוכר וקפה (עי' בסמוך אות ז') לדידהו אסור לשתות קודם קידוש והבדלה. [שו"ר בשו"ת אבני ישפה (ח"ד סי' פ"א) בשם הגרי"ש זצ"ל להחמיר בכל זה משום שלשון הגמ' מראה שרק על מים בלבד אין קפידא אבל כל דבר אחר יש קפידא, ומאידך בס' וישמע משה (ח"ב עמ' פ') הובא בשמו דתה בלא סוכר מותר לשתות קודם הבדלה, וצ"ע].

לכמה מחברי זמנינו שצירפו לכאן את שיטת הרשב"א המובא בא"ר (סי' רס"ט סק"ג) שאין איסור לשתות לפני קידוש, וכפי שמעתיקו בקצרה במחה"ש (ריש סי' רס"ט) וז"ל: "וכן מצאתי בס' א"ר שהביא בשם רשב"א דמתיר לשתות קודם קידוש ולא אסרו קודם קידוש אלא אכילה ולא שתיה".

אך דבר זה צע"ג דהמעין בא"ר יראה שאין כוונתו לדעת הרשב"א ליכא איסור שתיה לפני קידוש, דהא"ר קאי שם על הא דנהגו לקדש בביהכנ"ס ולשתות כוס הקידוש, וע"ז כתב: "ובתשובות רשב"א (ח"א סי' שכ"ג) כתב די"ל שהקידוש מוציא ידי חובה לשתיה דאין קידוש אלא במקום סעודה היינו לאכילה, וכוונתו דהגם דאסור לאכול אם אין הקידוש במקום סעודה, מ"מ לשתות מותר אף שאין הקידוש במקום סעודה, דלענין שתיה אי"צ להיות הקידוש במקום סעודה, אבל בודאי לא עלתה על דעתו לומר דמותר לשתות קודם קידוש, וזהו ממש כמו שביאר המח"ש שם את דברי השר מקוצי ע"ש, וכן ביאר הדה"ח (דיני קידוש בביהכנ"ס ס"א) את דברי השר מקוצי ע"ש, וכן האריך בזה האג"מ (או"ח ח"ד סי' סג) ע"ש.<sup>8</sup>

וכן מבואר להדיא בתשו' הרשב"א להמעין בדבריו בפנים, וגם על דברי הא"ר בעצמו יש להעיר דהמעין ברשב"א בפנים יראה שלא רצה לסמוך על סברא זו משום שדוחק הוא לומר כך, וראה בשו"ת דבר יהושע (ח"ב סי' ל"ט) שהאריך לבאר סברת הרשב"א ע"ש.

ועכ"פ לפי"ז אי אפשר לצרף את שיטת הא"ר בשם הרשב"א אלא באופן שיכוון בעת ששונה הקפה או תה שרוצה לצאת בזה ידי חובת קידוש, כיון דלכמה פוסקים הם בכלל חמר מדינה שאפשר לקדש

אלישיב זצ"ל (וישמע משה ח"א עמ' ק"ה) דאף לפני חזרת הש"ץ יש כבר חובת קידוש. ונמצא דמעת שמתחיל 'ברוך שאמר' אסורין לשתות לדיעה זו. ואמנם ביום שאומרים הלל וכגון ביו"ט או בשבת ר"ח וחנוכה, מותר לשתות עד אחר הלל, ונמצא דיכול לשתות בין תפלת הלחש לחזרת הש"ץ, ובין חזרת הש"ץ להתחלת הלל.

ויל"ע אם עפ"י קבלה מותר לשתות בין תפילת הלחש לחזרת הש"ץ, דעי' בכה"ח (סי' קכ"ד ס"א) דהביא בשם גורי האריז"ל ועוד ד"חטא גמור הוא לדבר בין לחש לחזרה", וע"ש דאפילו פסוקים אין לומר ביניהם, ואפילו ללמוד אסור, ועי' בספרינו חלק א' (סי' פ') בזה. וא"כ בפשטות ה"ה לענין שתיה [ואף דכתב המג"א (סי' ר"ט סק"ה) בשם המהרי"ל דטעימה לא הוי הפסק, היינו דוקא כשמברך על אוכל דבזה אין טעימת שאר מאכלים הפסק בדיעבד כיון שהוא ג"כ אכילה ע"ש ואינו ענין לענינו], ואולי יש לדמותו למה שהתיר בשו"ת לב חיים (ח"ג סי' כ"ג) להפסיק בשתיה באמצע שמו"ת שהחמירו בה המקובלים שלא להפסיק כלל, אך ע"ש שלא התיר רק מטעם שהוא צמא הרבה ואין דעתו מתיישבת עליו בלא שתי', וממילא יש להביא רא' מדבריו להיפך דדוקא משום שהוא צמא הרבה מותר, אבל בלא"ה גם בשת' שייך חומרת המקובלים דשם, וא"כ ה"ה לכאן, ובפרט דצריך לברך עליה, והרי לדעת המקובלים אין להפסיק אפילו באמירת פסוקים בין תפלת הלחש וחזרת הש"ץ, כן נראה לכאן, ואין לנו עסק בנסתרות.

**דעת הרשב"א בענין שתיה לפני קידוש - והיוצא לפי"ז דיש ענין שיכוון בשתית הקפה לשם קידוש**

(ז) ובעיקר נידון שאלתינו לענין שתיית קפה ותה לפני קריה"ת בלי קידוש, ראיתי

8 וראה בס' נזר ישראל (הל' שבת סי' ס"ד בליקוטי רימ"א אות ו') ומה שהעיר על דבריו בשו"ת אהל ישכר (סי' ה').

דטוב להדר בזה. וכ"כ בהלכות שבת בשבת (ח"א עמ' תכא) בשם הגריש"א זצ"ל דראוי להחמיר בזה (וע"ע קובץ אליבא דהלכתא, נ"א).

ויש נוהגים כן לעולם, דהיינו שאף אם קידשו אחר מוסף בביהכ"נ חוזרים ומקדשים בביתם לחוש לשי' הראשונים ולשי' הגר"א המובא בביה"ל (סי' רע"ג ס"ה ד"ה כתבו) דהגר"א אף בקידוש היום לא היה מקדש אלא במקום סעודה גמורה ולא מיני תרגימא או יין. ויש בזה אריכות באחרונים ואכמהל"ב, ועי' בשו"ת נשמת שבת (ח"ב סי' קכ"ו) שהביא בזה כל השיטות והמנהגים בטוטו"ד, וראה גם מה שהאריכו בזה בקובץ נזר התורה (קובץ י"ח וי"ט) עם תשובות מהרבה רבנים בענין זה ע"ש. וראה בס' חכו ממתקים (ח"ב עמ' קפ"ז).<sup>10</sup>

**אם יש הידור שלא למעום כלום**

**לפני מוסף אף אם יקדש**

ט) ומקום קנה כאן להעיר על מה דראיתי בפסקי תשובות (סי' רפו אות ח') שלאחר שמביא פרטי דיני שיעור הטעימה לפני מוסף, כותב וז"ל: ודע, כי המדקדקים באורחותם, הבריאם בגופם, מקפידים שלא לקדש ולא לאכול ולשתות כלום עד לאחר תפילת מוסף ע"כ. ובמקורות ציין לעי' בשאגת אריה (סי' י"ח) שו"ת מהר"י אסאד (ח"ב סי' רנ"ג) שו"ת משנה שכיר (ח"א סי' א') ושו"ת שלמת חיים (סי' קע"ב, במהדו"ח הוא סי' רנ"ד), ותורף הדברים,

עליהם<sup>9</sup>, ואף דאין קידוש אלא במקום סעודה, בזה יש לנו את סברת הרשב"א [וסברת השר מקוצי לפי הדה"ח והמחה"ש] דלענין שתיה אי"צ הקידוש להיות במקום סעודה, והרווחנו בזה דאף להמחייבים לעשות קידוש לפני קריה"ת יצא בזה יד"ח קידוש לכמה פוסקים.

ולכתחילה יקפיד שיהא הכוס מלא, אבל בדיעבד אינו מעכב אם אין הכוס מלא (משנ"ב סי' רע"א סקמ"ב), ובלא"ה י"א דלעולם כוס של ברכה אי"צ להיות מלא ממש על כל גדותיו עי' בדברינו לעיל (סי' מג), [וראה בס' דברי חנה (ח"ב עמ' ל') שזקנו הרה"ק משינאווא זי"ע הורה לנשים כששותות הקפה בשב"ק בשחרית שתמלאנה הכוס על גדותיו ותהיה כוונתן לשם קידוש].

**קידוש לפני מוסף להדר לקדש גם אח"כ**

**לפני עיקר סעודתו**

ח) ולסיומא דמילתא יש להביא את דברי הברכ"י (סי' רפ"ו אות ז') בשם שו"ת שערי ישועה דמי שקידש לפני מוסף יחזור ויקדש אחר מוסף עוד הפעם, כיון שלדעת המהרש"ל וסייעתו הנ"ל לא חל חובת קידוש רק אחרי מוסף נמצא דלא יצא עדיין חובת קידוש. וכן הביא בשו"ת משנה שכיר (שם קו"א אות י') בשם ליקוטי חבר (חי' ברכות דף כ"ח). וראה שש"כ (פנ"ב הע' ס"ב) שהביא כן בשם עוד פוסקים, אלא שהביא בשם הגרשז"א זצ"ל דהמנהג הוא שאין חוזרין ומקדשין, ומ"מ כתב בשש"כ

9 עי' ארחות חיים ספינקא (בקו' עובר אורח סי' רצ"ו) שו"ת ר' עקיבא יוסף שלזינגר (סי' קיג) מנחת שבת (מנחה חדשה סי' צו) שו"ת דברי ישראל (ח"א סי' פ', אך ראה שם בסוף התשובה) אג"מ (ח"ב סי' עה) צי"א (ח"ח סי' טז) להורות נתן (ח"ב סי' ל"ו אות ט') ועוד, וע"ע קובץ מבית לוי (בין המצרים עמ' מה הע' יב) הליכות שלמה (מועדים ח"ב פט"ז ארח"ה 25). ובס' והאיש משה (ח"א עמ' קנה) מובא שהעיד הגר"מ סולובייצ'יק שהג"ר ישראל סלנטר זצ"ל הבדיל על תה.

10 ויש לציין למה שיש לדון בכה"ג שכבר יצא יד"ח קידוש אם יצטרך לברך ברכת על הגפן על כוס הקידוש, עפ"י המבואר בשו"ע סי' קע"ד סעי' ד' וסי' רצ"ט ס"ז דרק על כוס הקידוש אי"צ לברך אחריה כיון דאין קידוש אלא במקום סעודה יש לו שייכות להסעודה ומשא"כ בהבדלה יש מחלוקת, ומ"מ למעשה בענייננו אי"צ לברך באחרונה דעכ"פ קידוש זה יש לו שייכות לסעודה כיון שמוציא ב"ב בקידוש, עי' שו"ת שבה"ל (ח"ט סי' מ'). ואפילו אם אינו מוציא את ב"ב, מ"מ הריהו חושש להשיטות שלא יצא עדיין יד"ח קידוש וא"כ יש בקידוש זה צורך סעודה, כנלענ"ד (וכן ראיתי בפסק"ת סי' קעד הע' 49). וראה בס' בני ראם (סי' סד) ובשו"ת בנין שלום (ח"ד סי' ב').

בש"ע (רע"ג ס"ה וכפי שביארוהו המג"א סק"א והמשנ"ב סק"א) דלענין קידוש במקום סעודה סגי בכזית, וצריך לחלק בין דין קידוש במק"ס לדין סעודת שבת, וכן מצאתי חילוק זה במח"ש (סי' רצ"א סק"א) ע"ש.

גם בשו"ת שלמת חיים לא הזכיר כלל מענין טעימה לפני מוסף, ורק שלדעתו אין היתר לאכול סעודה לפני מוסף אפי' עם שומר, אבל לא שיש להחמיר בטעימה.

גם מה שהביא משו"ת זכרון יהודה, אינו מדוקדק, דע"ש דלא הביא כלל את מנהג המדקדקין שלא לטעום כלום לפני קידוש, דנשאל שם מהשואל שראה שני מנהגים, יש שמתפללים מוסף ביחידות כדי שיוכלו לטעום מידי ואח"כ הולכים לשמוע קה"ת, ויש שהולכים לטעום מקודם ואח"כ הולכים לקה"ת ולתפלת מוסף בצבור, הדין עם מי. וע"ז השיב דטעימה בודאי הלכה מרווחת בשו"ע דשרי קודם תפלת מוסף וממילא דאסור להתפלל משום טעימה תפלת מוסף ביחיד, ולא הביא שם שום סברא להחמיר בטעימה קודם מוסף.

גם מה שכתב שעצם ההפסקה באכילה ושתייה בין שחרית למוסף אינו כהוגן, הנה הגם שדבר זה מבואר בתשו' משנה שכיר שציין, מ"מ אין הנידון דומה לראי', שהרי המשנה שכיר דן שם בענין המנהג שהזכרנו לעיל שהיו נוהגים ללכת לבתייהם אחר שחרית לאכול פת שחרית ואח"כ היו חוזרין לתפילת מוסף, וע"ז כתב דאינו נכון להפסיק ביניהם משום שתפילת שחרית ומוסף צריכין להיות סמוכין זל"ז, ועוד משום זריזין מקדימין ע"ש, וזה בודאי לא שייך רק כששוהים זמן הרבה שהולכים לביתם ואוכלים שם פת שחרית [או כשקובע עצמו ללמוד ביניהם, כמו שהזכיר שם בשם התשב"ץ], אבל בהפסק קצר בביהמ"ד בטעימת כביצה ודאי לא מגרע מהסמיכות וזה ברור, דאל"ה הוא נגד דברי השו"ע שמתיר טעימה והי' לו לבאר עכ"פ שהוא חולק על השו"ע.

שיתכן שאין מועיל שומר לענין מוסף שזמנה כל היום ויש לחוש לפשיעה, וכמו"כ עצם ההפסקה באכילה ושתייה בין שחרית למוסף אינה כהוגן, ועוד דחייבים בקידוש, ולכתחילה קידוש במקום סעודה הוא בכביצה פת או מזונות, ולדברי השו"ע יש לימנע מאכילת כביצה קודם מוסף. אמנם יש לציין שכשיש הפסקה קודם מוסף והוא חלוש לא יתפלל מוסף ביחידות כדי שיוכל לטעום, אלא שעדיף לוותר על חומרא זו, שו"ת זכרון יהודה (סי' ק"ה) עכתו"ד.

ואחרי בקשת מחילה כל דבריו אינם מדויקים, דהנה המעיין בשאג"א יראה שלא דיבר כלל מענין טעימה לפני מוסף, וכל דבריו שם הוא לחלוק על דעת הב"ח ועל המג"א (סק"א) שהביא ראי' לדבריו דמעיקר הדין מותר לקבוע סעודה קודם מוסף, וע"ז חלק בתוקף דכיון שמוסף זמנה כל היום אסור לאכול אף סעודה קטנה קודם מוסף ואפי' אם התחיל פוסק, אבל לא הזכיר שם כלל מאיסור טעימה לפני מוסף, ואדרבה ע"ש שמחזק דעת השו"ע שאסור לאכול סעודה קודם מוסף, ומבואר להדיא בשו"ע דמותר לטעום קודם מוסף. וכ"ה להדיא בתשובת מהר"י אסאד לאחר שהביא דברי השאג"א והסכים עמו, כותב: אבל אכילת ארעי ודאי נ"ל דשרי וכמ"ש הדגמ"ר.

וגם מה שכתב דלדעת השו"ע יש לימנע מאכילת כביצה קודם מוסף, אינו נכון, דהרי על מש"כ המחבר דמותר לטעום פת מועט, כותב המג"א (סק"ב) אפי' כביצה, והעתיקו השו"ע"ר והמשנ"ב, הרי להדיא דמותר לאכול כביצה לדעת השו"ע. ואולי יש טעות סופר בדבריו וצ"ל מעט יותר מכביצה, והיינו דעל הא דמבואר בשו"ע (סי' רצא סעי' א') דבשביל סעודת שבת צריך לאכול כביצה, כתב המג"א (סק"א) דהיינו מעט יותר מכביצה, ונמצא דלענין סעודת שבת צריך לאכול מעט יותר מכביצה, וא"כ כיון דרק כביצה מותר לאכול קודם מוסף א"כ אינו יכול לצאת יד"ח קידוש במק"ס מן המובחר. וגם זה אינו נכון, דמבואר להדיא



טעימה בשבת קודם תפילת מוסף, וכמ"ש השל"ה בסידורו ע"כ.<sup>11</sup> והנה המעיין בסידור של"ה יראה דדעתו דמותר לטעום קודם תפילת המוספין אפילו טעימה שיש בה כדי לסעוד הלב, אלא שכותב שם דלהאוסרין טעימה אין לחלק בין טעימה לטעימה אלא דאפילו טעימה בעלמא שאין בה בכדי לסעוד הלב אסור, ועפ"י כתב בשמן רוקח שיש מחמירין שלא לטעום כלום, ומ"מ אין כן דעת השל"ה בעצמו. גם בשו"ת בית ישראל (סי' נ') האריך והרחיב דלכתחילה יש לחוש לשיטת הטור כפי שביארו הב"ח והדרישה שלא לטעום כלום לפני מוסף זולת מי שחלש לבו, או לצורך דרשה.

### היוצא מדברינו למעשה

[א]. פשטות ההלכה דתיכף אחר גמר תפילת שחרית כבר חל חובת קידוש, ולכן אין לטעום כלום לאחר תפילת הלחש אא"כ יקדש תחילה, ובשבת ר"ח או חנוכה שאומרים גם 'הלל', וכן ביו"ט, יכול לטעום עד אחר הלל.

ומ"מ הסומך להקל לשתות עד אחר קריאת התורה בלי קידוש יש לו על מי לסמוך, מפני שיש בזה כמה וכמה צירופים להקל וכמו שנתבאר בפנים התשובה, והעידו שכן היה המנהג באר"י. ויש ענין להדר לכוון בעת ששותה קפה או תה שיעלה לו לשם קידוש.

[ב]. הרוצה לטעום משהו לפני מוסף, צריך לקדש מתחילה ויקפיד לאכול כזית מזונו, או עכ"פ ישתה רביעית יין, כדי שיהא קידוש במקום סעודה. ולא יאכל מזונו יותר מכביצה, אבל פירות יכול לאכול אפילו יותר, ואם מרגיש חולשה יכול לאכול אפילו מזונו יותר מכביצה עד שתתיישב דעתו.

וכתבו הפוסקים דאם אין לו לא יין ולא חמר מדינה לקדש עליו ומרגיש חולשה, יכול להקל לאכול קודם מוסף בלא קידוש, אך אין דין זה מצוי בינינו ד"יין מצוי בכל מקום, ועכ"פ קפה ותה בודאי מצוי בכל מקום.

[ג]. באופן שקידש קודם מוסף, ראוי להדר לחזור ולקדש בביתו קודם סעודתו, וע"י בפנים התשובה אות ח' דיש נוהגים כן תמיד אף שקידשו בביהכ"ס אחר תפילת מוסף, שחוזרין ומקדשין בבית כדי לעשות קידוש במקום סעודה גמורה.



הערת המערכת: ראה מאמרו של הרב פנחס דיק בגליון קצה (עמ' נח) במה שנהגו רבוה"ק מסטאלין קארלין להקל בענין שתיה קודם קידוש לפני מוסף בר"ה, ובשמחת תורה בארץ ישראל.

<sup>11</sup> והובא דברי השמן רוקח בקונטרס אחרון שבמשנה שכיר אות ה', אלא דמה שהביא שם גם סיום דבריו שכותב: ולכן אין להקל בזה כלל ע"כ, אינו מדויק דזה קאי על עיקר השאלה שם אם מותר לטעום לפני תקיעת שופר, ולא על טעימה לפני מוסף.

הרב יחיאל וידר

## בדין אם מותר להוציא שופר ולולב לצורך נשים ביו"ט

(שם ד"ה מתוך) שאסף כגורנה לכל הדעות שבדבר, דמקצתם ס"ל שאף איסור דרבנן ליכא בהוצאה שלא לצורך שאינו מוציאו לצורך מחר, ומקצתם ס"ל דמדרבנן עכ"פ אסור, אולם רובם ס"ל דהוצאה שלא לצורך כלל אסורה מהתורה וחייב עליו מלקות, ולא התירו אלא בדאיכא צורך קצת, וכדעתם כך הוא ההלכה, עיי"ש. ולדבריהם ההיתר להוציא את הקטן הוא כי אילולי כן יבכה ויצטער האב, או שלאב יש געגועים לבנו ושמח לטייל עמו, הילכך מיקרי צורך היום דהוא שמחת יו"ט. וי"א דהוא לצורך מילה, ומשום המצוה הוי צורך היום. ועל הלולב לצאת בו יד"ח, וס"ת לקרות בו היום, דלמצוה הוי צורך היום. (עיין מ"ב שם ס"ק ג' ד' ה' ח').

והנה פסק הטור הל' ראש השנה (סי' תקפ"ט סעיף ו') בזה"ל, ואע"פ שנשים וקטנים פטורין (מתקיעת שופר) יכולין לתקוע ולברך ואין מוחזין בידן, ואין כאן משום איסור תקיעה ביו"ט ולא משום ברכה לבטלה. וכתב בעל העיטור אחר שיצא כבר אינו יכול לתקוע להוציאן, אא"כ לא יצא שנמצא תוקע להוציא את עצמו. וכן נוהגין באשכנז לתקוע לנשים היולדות קודם שיתקעו בבהכ"נ כדי שיוציא התוקע גם את עצמו. ואבי העזרי (הראב"ה ריש סימן תקל"ד) כתב שאפילו אחר שיצא יכול לתקוע להם ולהוציא השופר בשבילם אפילו דרך רה"ר ולזה הסכים א"א ז"ל (ר"ה פ"ד סי' ז'), עכ"ל.

ומקור הדין דיכולין לתקוע כתב הב"י שהוא בגמרא ראש השנה (לג). דדייקו מהא דתנן (שם לב:) אין מעכבין את התינוקות מלתקוע - הא נשים מעכבין, דדווקא תינוקות לחנכם במצוות, אבל נשים שהן פטורות עוברין על שבות דתקיעה, (ורש"י פירש (שם) דכי תקעי איכא בל תוסיף,

שאלה: יש לדון לפי מה שנהגו הנשים לקיים מצוות תקיעת שופר בראש השנה ונטילת לולב בחג הסוכות - כאנשים, אע"פ שהן פטורות - כי הם מצוות עשה שהזמן גרמא - קבעו חובה על עצמן, האם לפיכך מותר אף להוציא לצרכן שופר ולולב דרך רה"ר - מקום שאין בו עירוב.

תשובה: בריש דברנו עלינו לציין לדין הוצאה ביו"ט מרשות לרשות שלא לצורך אוכל נפש. אמר הכתוב בפסח מצרים (שמות יב, טז), וביום הראשון מקרא קדש וביום השביעי מקרא קדש יהיה לכם כל מלאכה לא יעשה בהם "אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם". וממנו ידעינן דכל מלאכה האסורה בשבת אסורה ביו"ט - חוץ ממלאכת אוכל נפש וחוץ מהוצאה והבערה שמכשיר אוכל נפש שהותרו משום צורך אוכל נפש, - שכל דבר שנעשה בגוף האוכל שכשיאכלו יהיה נהנה ממנו - נקראת מלאכת אוכל נפש שהתירה תורה ביו"ט. והוקשו כל המועדות זל"ז (שבועות י., חגיגה יז., ויש עוד דעות בלימוד ואכמל"ב). וכן נפסק בשו"ע הלכות יו"ט (סי' תצ"ה סעיף א') עיי"ש. ומצאנו במשנה (ביצה יב.) פלוגתא לענין יו"ט, דב"ש ס"ל אין מוצאין לא את הקטן ולא את הלולב ולא את ספר תורה לרה"ר, וכדפרש"י - כל מילי דלאו צורך אכילה, וב"ה מתירין, וכפי שהסביר רב יוסף בדעתם (שם:) וכך היא דעת ר' יוחנן (שם) - דס"ל דאמרינן "מתוך" שהותרה הוצאה לצורך אכילה הותרה נמי שלא לצורך אכילה. וקי"ל כב"ה שעל ההוצאה מרשות לרשות אפילו לרה"ר שלא לצורך אכילה אינו לוקה והיא מותרת, וכך פסק בשו"ע שם (סי' תקי"ח סעיף א'). ואולם מצאנו מבוכה בין הפוסקים אם מה שהותרה הוצאה ביו"ט שלא לצורך אכילה מתוך שהותרה לצורך אכילה הוא בכל ענין, עיין בביאור הלכה

ואעתיק לך לשון המרדכי ז"ל, וכיון דנשים סומכות רשות ועבדי מצוה סמיכה באקפת ידיהו אע"ג דדמאי קצת לעבודת קדשים, ה"ה שתוקעים להם - שהיא חכמה ואינה מלאכה דאורייתא, ואפילו מי שיצא כבר יד"ח תוקע להן - כיון דאיכא מצוה, שהרי נשים תוקעות לעצמן אם ירצו כדאמרין פרק בתרא (ר"ה שם), וכן מותר להוציא שופר בשבילן לרה"ר - כדקא שרו ב"ה בהוצאת לולב דמצוה פ"ק דביצה (שם), עכ"ל.

וסיים הב"י (שם), ולענין הלכה כדאי הם לסמוך עליהם, כש"כ במקום דאיכא רבוותא דסברי כוותיהו כמו שנתבאר בסמוך, ועוד דטעמא דראב"ה והרא"ש טעמא דמסתבר הוא וכו' עיי"ש. ובדרכי משה (שם ס"ק ב').

ובקרבן נתנאל (אות ש') כתב על דברי הרא"ש (שם) מש"כ בשם ראב"ה דמותר לתקוע להן אפילו למי שיצא כבר יד"ח, ר"ל, דמשום נח"ר לנשים שרינן להו סמיכה שהיא דמי לאיסור תורה, א"כ מן הראוי להתיר לתקוע להן אפילו יצא, - דהוא חכמה ואינו מלאכה ואין איסורו אלא מדרבנן. ועמש"כ הרא"ש בשם ראב"ה, ומותר נמי להוציא את השופר ברה"ר לתקוע להן, כתב הק"נ (אות ת'), מטעם דהואיל והותרה הוצאה לצורך הותרה שלא לצורך, והיינו דווקא היכא דהוי צורך קצת, ומשום נח"ר לנשים הוי צורך קצת. וכתב הק"נ, וזהו שלא כתירוץ ראשון בתוספות בפרק כיסוי הדם (חולין פד:) ד"ה תקיעת שופר, אבל בעל העיטור ס"ל כתירוץ ראשון, וכמו שאסור להוציא לנשים לרה"ר, ה"ה שאין תוקעין להן מי שיצא, דתרווייהו מדרבנן, עכ"ל. (ועיי"ש שדיק מהרבה פוסקים דאין לתקוע בחינם ביו"ט מדרבנן, דלא כט"ז סי' תקצ"ו (ס"ק ב'), ואכמל"ב).

ועיין בחולין (שם) שאמר ר' יוסי כוי אין שוחטין אותו ביו"ט (כי הוא ספק בהמה, ולבהמה אין מצות כיסוי), ואם שחטו אין מכסין את דמו מקל וחומר, ומה מילה שוודאה דוחה שבת אין ספיקה דוחה יו"ט,

ועיי"ש, והתניא בעירובין (צו:) אין מעכבין לא את הנשים ולא את התינוקות, אמר אביי לא קשיא, דמתניתין כרבי יהודה, ובעירובין אתיא כרבי יוסי ורבי שמעון, דפליגי (שם, חגיגה טז:; חולין פה:). בכוונת דה"כ שאמר (ויקרא א, ב) בציווי דמצות סמיכה שבקרבן שלמים דבר אל בני ישראל, לרבי יהודה ר"ל בני ישראל סומכין ואין בנות ישראל סומכות, ולר"י ור"ש נשים סומכות רשות. ופרש"י, אלמא אע"ג דפטרנהו קרא ליכא איסורא. וכתב הר"ן (ט: ד"ה ולענין הלכה) דהלכה כר"י ור"ש דסומכות רשות, ואי סמכי ליכא איסורא משום משתמש בקדשים, [וטעמא שלא אסרו מבואר בחגיגה (שם), כדי לעשות נחת רוח לנשים]. והוא הדין לכל מצות עשה שהז"ג הרשות בידן, ולא חיישינן לבל תוסיף (כדעת רש"י לענין תקיעה), ולא לשבות דתקיעה (כדעת שאר הפוסקים לענין תקיעה). וכתב (שם ד"ה ולענין וד"ה ומ"מ) שיכולות לברך ונוטלות עליהן שכר, דמי שאינו מצווה ועושה נמי יש לו שכר, עיי"ש. ולכן הותר להן לתקוע - אע"ג שנראה כחילול יו"ט.

והסביר הב"י לדעת העיטור שאסר לתקוע לנשים לאחר שיצא יד"ח, דהוא מפני שאין אומרים לאדם חטא בעבור נח"ר, וכיון דיצא יד"ח התוקע להן הרי זה חילול יו"ט, אבל הן לעצמן שרו להו. והעתיק הב"י לשון הראב"ה כפי שהוא ברא"ש (שם וז"ל, וראב"ה כתב כיון דנשים סומכות רשות ועבדי סמיכה בהקפת ידיהו אע"ג דדמי קצת לעבודה בקדשים, הוא הדין בתקיעה שהיא חכמה ואינה מלאכה (שבת קלא:; ר"ה כט:)) מותר לתקוע להן, ואפילו מי שיצא כבר, ומותר נמי להוציא את השופר ברה"ר לבהכ"נ כדי לתקוע להן. וכתב הרא"ש, וכן נראה לי, דלא גריעה אשה מקטן שלא הגיע לחינוך דמתעסקין בהן כדי שילמדו, וכש"כ לנשים דמכוונות למצוה מתעסקין בהן (בהגהות הב"ח (אות ו') דמתעסקין עמהם), עכ"ל הרא"ש. וכתב הב"י, וכן כתב המרדכי (ר"ה סי' תשי"ט).

היוצא לנו מכל האמור עד לכאן לענין הוצאת שופר לצורך תקיעת שופר בר"ה לנשים, דדעת הראב"ה היא שמותר להוציא עבורן, והסכימו עמו הרא"ש ובנו הטור והב"י, וכן ס"ל למרדכי. אולם מדברי התוספות בחולין מש"כ בתירץ הראשון יצא דאסור להוציא עבורן, והק"נ ס"ל דכדעתו ס"ל לבעל העיטור.

ועיין בתוספות הרא"ש בחולין (שם) שאף הוא כתב לב' הני תירוצים שכתבו התוספות הנזכר, ומ"מ הרא"ש בפסקיו במסכת ר"ה הנזכר כתב דנ"ל כראב"ה. ובהכרח צ"ל דס"ל דהעיקר כהתירוצ' השני שכתב בחולין, והבן.

גם בשו"ע הרב (סי' תקפ"ט סעיף ב') פסק להתיר, וז"ל, אע"פ שהנשים פטורות, מ"מ אם רצו לתקוע בעצמן הרשות בידן, ואע"פ שהתקיעה ביו"ט בחינם אסורה מד"ס, מ"מ כדי לעשות נח"ר לנשים התירו להן איסור קל כזה שאין בו משום שבות גמור אלא משום עוברין דחול, וכן אדם אחר שיצא כבר יד"ח מותר לתקוע להן, ומותר להוציא השופר לרה"ר כדי לתקוע להן, עכ"ל.

והובאו דברי השו"ע הרב שכתב להקל בזה (הנזכר) בספר דעת תורה (סי' תקפ"ט סעיף ג'), וכתב בדע"ת (שם) שכדעת שו"ע הרב כתוב נמי בשו"ר ברכה (סי' זה אות ב') להקל בזה, ושהם חולקים בזה ע"ד השאגת אריה (שו"ת סי' ק"ו (כצ"ל)) המובא בשערי תשובה (סי' תקפ"ח ס"ק ג') שכתב להחמיר בזה. ובכף החיים (סי' תקפ"ט סעיף כ"ה) ציין לדברי החיד"א ז"ל שבספרו שו"ת יוסף אומץ (סי' פ"ב) שדעתו שם כנ"ל בספרו שו"ר ברכה להקל בזה. ועיין לקמן בדברנו שנעתיק לדבריהם.

ולפ"ז יצא דה"ה י"ל לענין הוצאת לולב ביו"ט ראשון של חג עבור הנשים, דלדעת כל הני המתירים בשופר ה"ה דיהיה מותר בלולב, ולפי דעת התוספות בתירוצ' הראשון

כיסוי שאין ודאו דוחה שבת אין דין שאין ספקו דוחה יו"ט. אמרו לו תקיעת שופר בגבולים תוכיח, שאין ודאה דוחה שבת, וספיקה דוחה יו"ט, והוסבר שם בגמרא דספיקה היינו באם רוצה לתקוע עבור טומטום. והקשו בתוספות, וא"ת והא טעמא דשופר בשבת משום שמא יעבירונו ד' אמות ברה"ר והא לא שייך ביו"ט. ותירצו ד"ל דשייך נמי ביו"ט, דאם אשה היא זה טומטום אסור להוציא לצרכה דהא לא מיחייבא, ואין להתיר מטעם הואיל והותרה הוצאה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, - דהיינו דווקא היכא דהוי צורך היום קצת, אבל הכא ליכא צורך היום כלל. ועי"ש בתוספות שתירץ עוד תירוצ' בדרך אחר. וע"ד התירוצ' הראשון שתירצו התוספות כתב הק"נ דהוא אינו עולה עם דעת הראב"ה, אלא שהוא עולה עם דעת בעל העיטור, שלפ"ד התוספות שאסרו ההוצאה יצא לבעל העיטור לומר דה"ה שאין תוקעין להן - כי שתיהן מדרבנן, ופשוט. (ועיין במראה מקום שנכתוב לקמן מהחיד"א ז"ל, מה שהקשה ע"ד הק"נ שבעל העיטור ס"ל כתי' הראשון שבתוס', דאין הנושאים שוים. ויש להסביר דכוונתו היא כי הוצאה הוי ד"ת כפי מש"כ השאג"א המובא לקמן בדברנו, וע"כ אין הכרח שמזה יצא לו איסור תקיעה עבור נשים, דלעצמה יכולה לתקוע, (וכפי שכתב הק"נ בעצמו (אות ר') מפני נח"ר לנשים, - כמו בסמיכה, אבל לאחר לא אמרינן חטא בשביל נח"ר לנשים, דיש בו "איסור שבות"), ומ"מ אינה יכולה להוציא לעצמה. אלא שמה שהקשה החיד"א על הק"נ שאמר דהפ"י הראשון שבתוס' לא עולה עם דעת הראב"ה ב' קושיות, - הוא רק ע"פ איך שכתב הק"נ לפשוט מדברי התוספות, ברם השאג"א המובא לקמן נמי דייק מהתוס' דלפמ"ש כתי' הראשון יצא דאינו עולה עם דעת הראב"ה, ולפי דרכו של השאג"א לא יקשו הני ב' קושיות שהקשה, דו"ק ותשכח, וצ"ע, ואכמ"ל ב').

ולוקין עליו, כמש"כ שם התוספות (ד"ה ה"ג) וכן דברי רבינו פרץ ז"ל (שם). ומשום נח"ר לנשים אי אפשר למישרי איסור דאורייתא, כיון דאינם חייבות בשופר ולולב לית להו בדידהו מתוך, דהא אין כאן משום מצוה כל עיקר, "והו"ל הוצאה שלא לצורך לגמרי" - ואסורה הוצאה זו מן התורה. והרי בסמיכה גופיה עד כאן לא שרי לר"י ור"ש משום נח"ר דנשים אלא "באקפת ידיהו" (עיין ברש"י חגיגה טז: ד"ה אקפו ידיכו - הקילו ידיכם - הציפו שלא יכבידו) - דאין בו איסור אלא מדרבנן, אבל בכל כוחו לא, משום דהו"ל עבודה גמורה דאסורה בקדשים מן התורה כדאמרין בחגיגה (שם), - ואע"ג שבכל כוחו איכא משום נח"ר לנשים יותר מהשתא - דלא שרו להו אלא אקפת ידיהו דליתא לסמיכה כלל, דהא סמיכה בכל כוחו בעינן, (ולפ"ד הטורי אבן המובא לקמן בדברנו, יש להוסיף דה"ה לא התירו להן משום נח"ר סמיכה בעזרת ישראל), ושמע מינה דמשום נח"ר דנשים א"א למישר להו איסור של תורה - אפילו לדידהו עצמן כמו גבי סמיכה. וא"כ הוצאת שופר ולולב - לא מיבעיא דאסור לאחרים להוציא לצרכן, אלא אפילו אשה לצורך עצמה - כגון שאינה יודעת לתקוע, וכגון שיש בידה איזה מהד' מינים של לולב ואחד מהד' מינים צריכה להביא דרך רה"ר, - כיון שאינה חייבת בהן "הו"ל הוצאה שלא לצורך לגמרי דאסורה מה"ת", דהא ליכא למימר מתוך, וא"א להתיר איסור של תורה משום נח"ר דנשים.

וכתב השאגת אריה, והרא"ש מסיק שם ע"ד הראב"י, וכן נראה לי דלא גרע אשה מקטן שלא הגיע לחינוך - דמתעסקין בהן עד שילמדו, - כש"כ לנשים שמכוונות למצוה, עכ"ל, ונראה לי דהאי וכו"ל דלא גרע אשה מקטן שכתב הרא"ש לא קאי אלא אהא לחוד דכתב ראב"י "דמותר לתקוע להן אפילו מי שיצא כבר" - כמו שמתעסקין עם הקטן, - דליכא אלא משום שבות דרבנן, אבל אהא דמסיים ראב"י דמותר נמי

שאסר בשופר יהיה אסור אף בלולב, ולק"ג ה"ג ס"ל לבעל העיטור.

ופשוט דכל זה הוא מלבד מה שלפוסקים דס"ל דממה שאנו אומרים ביו"ט מתוך שהותרה הוצאה לצורך אכילה הותרה נמי שלא לצורך אכילה - ואף הוצאה שלא לצורך כלל הותרה, ואין בזה איסור כלל, או עכ"פ רק איסור דרבנן, - דלדעתם אין סיבה שלא יהיה מותר להוציא שופר ולולב לצורך נשים. אלא שכבר כתבנו לעיל דלא קי"ל להלכה כוותיהו, אלא שאם אינו לצורך כלל הוא איסור דאורייתא.

ומצאנו בשו"ת שאגת אריה (סי' ק"ו) שכבר דן בנידן דידן אם מותר להוציא לרה"ר שופר ולולב לצורך נשים, וציין לדעת הראב"י שהובא ברא"ש, ויצא לו דלפ"ד שהתיר ההוצאה עבור הנשים עבור שופר ה"ה לענין הלולב, אלא שכתב דיש לדון בזה הרבה אפילו לפ"ד הראב"י שכתב דאפילו מי שיצא כבר מותר לתקוע להן לפי מה דקי"ל כר"י ור"ש דאמרי נשים סומכות רשות, וכדלקמן.

דהא יש לחלק ולומר, דעד כאן לא שרו להו אלא תקיעת שופר דאין בו כ"א איסור מדרבנן - משום שבות, וה"ה סמיכה "באקפת ידיהו" דאין בו איסור מן התורה אלא מדרבנן דדמי לעבודה בקדשים, - ומשום נח"ר לנשים התירו חכמים לר"י ור"ש ולא גזרו, אבל להוציא שופר ולולב לרה"ר שלא לצורך הוא איסור מהתורה, ואפילו לצורך מצוה לא שרי אלא משום דמתוך שהותרה הוצאה לצורך אכילה הותרה נמי שלא לצורך - וכדתנן (ביצה יב.) בית שמאי אומרים אין מוצאין לא את הקטן ולא את הלולב ולא את הספר תורה לרה"ר, ובית הלל מתירין, ומסיק בגמרא דטעמא דב"ה הוא דאמרין מתוך שהותרה הוצאה לצורך וכו' "ודווקא היכא דאיכא צורך קצת" הוא דאמרין מתוך, כגון קטן למולו וס"ת לקרות [קריאת היום] בו ולולב לצאת בו יד"ח - אע"ג דאינו צורך אוכל נפש, אבל "שלא לצורך כלל אסור מהתורה

להוציא את השופר לרה"ר - לא קאמר, דעל זה אינו ראייה מהא דמתעסקין עם הקטן, דלא מיירי מהוצאה כלל.

וכתב השאג"א, אע"פ שהטור לא הבין כן באו"ח סי' תקפ"ט (הנ"ל). ור"ל, דמהטור נראה שהבין בדעת אביו הרא"ש ז"ל שראיתו אזלא על כל דברי הראב"ה, אף למה שנקט בסוף דבריו דה"ה דמותר להוציא את השופר עבור נשים דרך רה"ר. והוסיף עוד השאג"א, ואפשר ראב"ה ס"ל כדעת קצת יש מפרשים (הנזכרים לעיל בדברנו) דלמאי דקי"ל כב"ה דאמרינן מתוך וכו' - "שלא לצורך כלל שרי", אבל מדברי [התוספות ו]ר"פ לא אמרינן מתוך שלא לצורך כלל, והא וודאי אסור. עוד טען השאג"א, דכן נראה דעת האחרונים דס"ל דאסור להוציא ביו"ט את השופר והלולב לצורך נשים - משלא הביאו שם הא דהראב"ה שס"ל שמותר. ועיי"ש בשאג"א עוד שהאריך להביא ראייה מתוספות שבחולין לדעתו, וכנ"ל.

והנה בשערי תשובה (ריש סי' תקפ"ט) העתיק לדברי השאג"א - בלא שיחלוק על דעתו בזה, ונראה דהכי ס"ל כדעת השאג"א בזה בלא פקפוק כלל. אולם הרב חיד"א ז"ל בספריו שו"ת יוסף אומץ (סי' פ"ב) וכלשונו שם נמי כתב בספרו שו"ת ברכה (סי' תקפ"ט סעיף ב') - הביא לדברי השאג"א הנזכר ופליג עמיה. דליסודו של השאג"א שטען דגם לר"י ור"ש דס"ל דנשים סומכות רשות לא חשיב הוצאה לצורך קצת - ולכן הו"ל איסור דאורייתא לרוב הפוסקים, טען חיד"א דלדעת ר"י ור"ש דנשים סומכות רשות ויכולות לברך, ודאי עושות מצוה וברכה, והנטפל עמהן (- כוונתו להמתעסק עמהן, כפי שמתעסקין עם הקטן בשופר, וכך משמע מהמשך דבריו שכתב שהאחרונים לא "נטפלו" בזה) נטפל לעושי מצוה, ובוודאי דמיקרי צורך קצת, ושרו ההוצאה מדאורייתא. והגם דלרבי יהודה יש נח"ר לנשים לא מיקרי צורך קצת - כיון שאין להן רשות לסמוך ולא לברך, לא כן לר"י ור"ש

דמכוונות למצוה ויש להן שכר ומברכות, - "מיקרי צורך קצת" ודאי, ואין כאן איסור דאורייתא. ומה גם למה שהשיבו מן השמים לרבינו יעקב ממרו"ש (עיי"ש ביוסף אומץ בריש הסימן שצ"ן לדבריו בברכ"י סי' תרנ"ד סעיף ב', וראה לקמן שנעתיק לחלק מדבריו, ועיין במש"כ ע"ד) דהני נשי איתנהו בזכירה - שיעלה זיכרון לפני הקב"ה, [לפ"ד הגמרא ר"ה (טז). אמרו זכרונות שיעלה זכרונכם לפני לטובה ובמה בשופר].

ולמה שטען השאג"א שהרא"ש הסכים עם הראב"ה והביא ראייה רק לדין דמותר לתקוע להן אף מי שיצא כבר יד"ח, אבל לא לענין הדין שהתיר ההוצאה לרה"ר עבורן - דלא כהבנת בנו הטור בזה, טען החיד"א דוודאי העיקר כהטור בהבנת דברי אביו הרא"ש ז"ל, דאלת"ה והרא"ש היה חולק על הראב"ה בזה והיה סובר שאסור להוציא בעבורן, - לא היה שותק והיה מבאר דעתו ומשיג על דברי הראב"ה.

גם לטענת השאג"א על שנראה מהפוסקים האחרונים משלא הביאו לדעת הראב"ה דפליגי עמיה, טען חיד"א ז"ל דהאחרונים מה שלא נטפלו בזה הוא מפני דלא שכיח רה"ר [דאורייתא, שהוא שבוקעים בו ס' ריבוא, עיין בשו"ע חאו"ח סי' ש"ג סעיף י"ח, ובמג"א וט"ז סי' שמ"ה סעיף ז', וישועות יעקב שם. וכן עיין בשו"ת בית אפרים חאו"ח סי' כ"ו-כ"ז מש"כ בזה באריכות. ועל רה"ר שאינו מד"ת אף השאג"א לא אסר, כי לא גזרו, ודו"ק]. וסיים חיד"א ז"ל, דנקטינן כהראב"ה והרא"ש והטור ז"ל דיכול להוציא השופר לרה"ר לתקוע לאשה, עכ"ד.

ולדעתי יש לומר דיש להוכיח שהרא"ש ז"ל שהביא ראייתו מקטן רק לדין דמותר להוציא עבור הנשים לרה"ר. ונפרש דברנו בהקדם מה שיש לדייק בלשון הרא"ש בתחילה כשהעתיק לדעת הראב"ה שכתב, כיון דנשים סומכות רשות ועבדי סמיכה "בהקפת ידיהו" - אע"ג דדמי לעבודה

כך שכר כדין האיננו מצווה ועושה, ואפילו מברכות הן על כך, כאמור.

וכשנתבונן לענין ההוצאה דשופר או לולב לרה"ר עבור הנשים כדי שיקיימו המצוה, נראה לכאורה דעל עצם ההוצאה גופיה עדיין אין להן שום קיום מצוה, כ"א הכשר מצוה היא לה בלבד.

ומאידך לכשנעניין בהמשך דברי הרא"ש ז"ל מה שכתב על דברי הראב"ה ז"ל - וכן נראה לי, דלא גריעה אשה מקטן "שלא הגיע לחינוך" דמתעסקין בהן כדי שילמדו, כש"כ לנשים דמכוונות למצוה. נחזא שדייק הרא"ש לכתוב בלשוננו דאיירי מקטן "שלא" הגיע לחינוך, וכשנעניין במשנה ובגמרא במקור הדברים נראה, דבמשנה (ר"ה לב:) תני אין מעכבין את התינוקות מלתקוע אבל מתעסקין עמהן עד שילמדו, ובגמרא (שם לג.) הקשו אמרת מתעסקין בהן אלמא לכתחילה אמרינן תקעו, והדר תנא אין מעכבין, עכובא הוא דלא מעכבין הא לכתחילה לא, ותירץ כאן בקטן שהגיע לחינוך כאן בקטן שלא הגיע לחינוך, ופרש"י ד"ה "שהגיע לחינוך" - מתעסקין בהן שילמדו וכש"כ שאין מעכבין, עכ"ל. אולם התוספות (שם ד"ה תניא) פירשו דבקטן "שלא הגיע לחינוך" בהא אמרו מתעסקין, עיי"ש, וכך היא דעת הרא"ש הנזכר - שמזו הגמרא הביא הרא"ש ראייה לדעת הראב"ה. ולפ"ז יצא דמהתעסקות בשופר שהתירו עם הקטן שלא הגיע לחינוך - שאין בו שום קיום מצוה - כי אין חוב לאביו אף לא מדין דדבריהם - לחנך לבנו שידע לתקוע בכלל, ושהחינוך לכך שיהיה דווקא בר"ה, ובפרט לבנו שלא הגיע לחינוך למצוות ולתקוע. ומ"מ התירו לאב ההתעסקות בר"ה עם בנו קטן זה שלא הגיע לחינוך עד שידע לתקוע - כי רצונות הקטן והשתוקקותו לידע חכמת התקיעה נובעת דווקא כעת כי הוא מצות היום והכל תוקעין, ולכן התירו ההתעסקות בר"ה עד שידע לתקוע, וכ"ז לפי שהוא לבנו - וממילא לאביו - לנח"ר שידוע הקטן

בקדשים, ה"ה בתקיעה שהיא חכמה ואינה מלאכה מותר לתקוע להן, - ואפילו מי שיצא כבר, ומותר נמי להוציא את השופר ברה"ר לבהכ"נ לתקוע להן, עכ"ל. ולכאורה אינו מובן מש"כ ה"ה", דכשנעניין בדין הסמיכה שעושות הנשים נחזא דלא עבדי מצוה כלל בסמיכה שהן עושות "באקפת ידיהו", - דהיינו שלא בכח, כי למצות סמיכה בעינן סמיכה בכח ובלא כח לא קיים מצוה כלל, כפי שכתבנו לעיל מדברי השאג"א, וציין נמי לדברי התוספות בחולין (פה. ד"ה נשים) שאבל בכל כוחה מודים ר"י ור"ש דאסור, ומ"מ היה מקום שיגזרו חז"ל באקפויי ידא משום שנראה כעבודה בקדשים - שהיא משתמשת עם הקרבן, ולא גזרו חז"ל כאשר כוונתה לסמיכה משום דעבדי נח"ר לנשים. וכן מעוד טעם לא מקיימין הנשים בסמיכה זו שום מצוה, כפי מש"כ השאג"א בספרו טורי אבן (מסכת חגיגה טז: ד"ה א"ה) להוכיח שהסמיכה שסמכו הנשים נעשתה בעזרת נשים, וכפי המבואר בביצה (כ.). ובזבחים (לג.) - דאינהו סמכו בעזרת נשים, - דהוי מחנה לויה, ובמחנה לויה אין השחיטה כשירה שם - אלא מעזרת ישראל שהוא לפני משער ניקנור. ולפ"ז בהכרח צ"ל דאין בסמיכה שעושות הנשים במקום שא"א לשחוט קיום הציווי של סמיכה כללו כלל, שהרי קי"ל בזבחים (שם) דמדאורייתא בעינן תיכף לסמיכה שחיטה, וא"א שתעשה שחיטה התם, עכצ"ל דאין בעשייתן סמיכה שום מצוה ממצות סמיכה, וכ"ז מלבד מה שאין קיום מצות סמיכה כ"א כשהסומך סומך בכל כוחו, ולא יצא יד"ח באקפויי ידא בלבד. ונצטרך לפ"ז לומר דמש"כ המרדכי ז"ל שהבאנו לעיל בדברנו - "שמקיימי מצוה" בסמיכת ידיהו, דר"ל שעושות מעשה שנראה כאילו שהן מקיימות למצות סמיכה, אע"ג שלמעשה לא עבדי מצוה כלל. ועדיין צ"ע בדעת המרדכי בזה.

ומאידך בתקיעת שופר שתוקעות הנשים, או אפילו כשתוקעין להן, - איכא מצוה, וכפי שכתב נמי במרדכי הנזכר, ומקבלות על

הקטן שלא הגיע לחינוך, אא"ל דהנאה היא קיום מצוה, דליכא מצוה, והנח"ר הוא לבן ולאב רק זה שיועד הקטן לקיים מצות היום לתועלת עתידו, כאמור. ושלשה אלו הנזכרים שונים מהתקיעה עבורה גופיה, שבזה קיום המצוה הוא לה הנאה, והו"ל צורך יו"ט משום הכי. וכן הוצאת תינוק ושיחוק עם כדור וכדומה, שבהם ההנאה היא מעצם הפעולה והם לה הנח"ר - והם קרובים יותר לצרכי אוכל נפש, שההיתר בהם הוא כי מכל הפעולות עצמם תגיע להנאה והנח"ר שתבוא מהם לאכילה, ותינוק וכדור מפני שיש בהם צורך קצת כי הם גורמים להנאה הותרו מדין דאמרינן מתוך, ודו"ק.

ואם כנים דברנו, יובן דמש"כ הרא"ש - וכן נראה לי דלא גריעה אשה מקטן "שלא" הגיע לחינוך דמתעסקין בהן כדי שילמדו, דר"ל, על דין "ההוצאה" לרה"ר שהיא מותרת, - יש להביא ראיה להיתר מדין שהתירו להתעסק עם הקטנים שלא הגיעו לחינוך - שאין בהתעסקות עמהם שום תועלת מצוה, ולכן ה"ה בהוצאה לרה"ר יש להתיר עבורן אע"ג שאין בדבר הזה שום תועלת מצוה.

וזהו מש"כ הרא"ש ז"ל בהמשך דבריו, "כש"כ" לנשים דמכוונות למצוה, ר"ל, דאם על להוציא בעבורן - אע"ג שאין בזה כ"א הכשר מצוה ולא מצוה ממש - פשוט לנו דמותר ממה שלא גזרו עליהן חכמים לענין סמיכה - שאף בה אין שום צורך מצוה ומותר בעבורן לנח"ר בלבד, א"כ "כש"כ" כשהתעסקות בשופר היא לא עבור קטן שלא הגיע לחינוך - כ"א לנשים שמכוונות לקיים מצות תקיעת שופר וה"ה בלולב דבוודאי יש לומר שלא גזרו עבורן, והוא היתר גמור לא רק שיתקעו לעצמן, אלא אף לאחר שכבר יצא יד"ח שיהיה מותר לו לתקוע בעבורן, ואין צד שיגזרו בדבר, כי הוא נטפל בזה לעושי מצוה, וכפי שכתב בזה החיד"א ז"ל הובא לעיל בדברנו. ומעתה יובן מה שלעיל מינה נקט בלשונו

לקיים מצות היום - לתועלת עתידו, ברם מצוה לעת עתה ליתא, והתירוהו.

ולאחר כל הכתוב, כשנתבונן להבין מש"כ הראב"ה כפי שהובא ברא"ש - כיון דנשים סומכות רשות ה"ה בתקיעת שופר, לכאורה הלשון מוקשה מאוד, דהכי הו"ל, "כש"כ" בתקיעת שופר, שהרי אם למה שסמכו - שאין במעשה הזה שום תועלת מצוה כ"א מה שהוא לנשים נח"ר - לא גזרו, "כש"כ" כשיש בדבר מצוה מלבד שהוא להן לנח"ר - דיש לומר שלא יגזרו, ולמה נקט הראב"ה בלשונו ה"ה.

והיה נראה לומר, דמש"כ ה"ה לא עמש"כ בריש דבריו היתה כוונתו, - כלומר על הדין שמותר להן לתקוע, - ואף לאחרים לתקוע בעבורן, כ"א כוונתו למש"כ בסוף דבריו, ומותר נמי להוציא את השופר ברה"ר לתקוע להן, שכן בדין "דלהוציא" אינו משום מצוה כ"א לנח"ר לנשים בלבד שהתירו להוציא עבורן כדי שתוכלנה לקיים מצות תקיעת שופר, אע"ג שבהוצאה עצמה אין שום צד של מצוה כאמור, ולכן ראוי לכתוב על משום שסומכות רשות לא גזרו משום נח"ר ה"ה דלא גזרו על ההוצאה, - מפני שבשתי אלו הדינים אין תועלת מצוה בדבר, כ"א לנח"ר לנשים בלבד. ואולם לעצם מצות תקיעת שופר לנשים ע"י עצמן או אפילו ע"י אחרים בעבורן - אה"נ "כש"כ" הוא כלפי סמיכה והוצאת שופר.

ויש לחדד ביותר את דברנו לפמש"כ השאג"א (שם) בהמשך דבריו, דהנח"ר לנשים "דשרי הוצאה בשבילה ביו"ט", נראה מדבריו דלא מטעם שהיא מקיימת מצוה בהוצאה היא לה לנח"ר, שהרי סכ"ס אין לה עם ההוצאה עדיין שום מצוה, כאמור, רק מזה שנדחה האיסור של דבריהם בעבורה הוא זה שנותן לה הנח"ר. וזאת איכא למילף שפיר מדין הסמיכה - שאף בזה ההנאה והנח"ר שיש לאשה אינו מצוה, כאמור, כ"א זה שהאיסור דדבריהם נדחה בעבורה הוא לה לנח"ר. גם ההתעסקות עם



ולפ"ז יצא דהולכת שופר או הד' מינים - או חדר מהם להשלמת הד' מינים, - בזה גופיה איכא מצוה ומקבלים על כך שכר, ולפ"ז אא"ל דה"ה" שאמר הראב"ה אול דווקא על דין "ההוצאה" - כי כך יצא שההבנה היא כי בסמיכה "וה"ה" בהוצאה אין מצוה, דמעתה שיצא לן דיש מצוה, א"כ דינו כדין דלתקוע בעבורן שיש בזה מצוה, וא"כ נצטרך לפרש מה שנקט ה"ה, כפי איך שפירשנו התוספות והשאג"א, ויהיה מובן שלכן הקשה השאג"א קושייתו, והבן. אלא שי"ל לפי מה דלא קי"ל כרבי אליעזר דמילה (שבת קל). דס"ל דאם לא הביאו כלי מער"ש מביאו בשבת, אלא כר"ע דס"ל שכל מלאכה שאפשר לעשותה מער"ש אינו דוחה שבת, וה"ה ביו"ט, ולפ"ז י"ל דאסור להוציא ולטלטל, - ואינו ענין להיתר להוציא ולטלטל ממה שמצאנו שיש שכר על מצות פסיעות, ולכן עדיין צ"ע בדבר הזה.

גם יש לעיין על מה דפשיטא ליה להרב חיד"א ז"ל דמפני שאם יתקעו יברכו ויהיו עושות מצוה ויקבלו עליה שכר - על כן מיקרי צורך קצת שלכן כבר אין איסור תורה להוציא בעבורן, ולכאורה קשה להבין טענתו, שהרי האדם נברא לעשות רצון בוראו מה שהוא מצוה אותו לעשות או שלא לעשות בכל רגע ורגע בחיים חיותו עלי האדמות, ואע"ג דקי"ל דנשים מקיימות למצוות עשהז"ג כי הן סומכות רשות וה"נ מברכות הן על קיומן ומקבלות שכר עליהן כמי שאינו מצווה ועושה, ברם זה יתכן כ"ז ואין במעשה מצוה הזו סתירה עם רצון ה' מה שהוא תובע ממנה בציווי האלוקי באותו רגע שהיא מקיימת את המצווה שאינה מצווה עליה בציווי האלוקי, ואם בעבור קיום מצות שופר ולולב שהיא רוצה לקיים - אע"פ שאיננה מצווה עליהם - תצטרך להוציא ביו"ט לרה"ר - שזהו איסור תורה שהיא כן מצווה עליו באותו העת, איך יעלה על הדעת לומר שעבור קיום המצוה הזו וברכתה וקבלת השכר עליה - שאין ציווי הבורא עליה לקיימה, אלא שעלה בליבה

"ה"ה" וכאן נקט בלשונו "כש"כ", כי כך הוא מדויק ביותר, והבן.

ומעתה כמה יצדקו דברי הטור איך שהבין בדעת אביו הרא"ש ז"ל שמש"כ וכן נראה לי - דקאי על הדין דמותר להוציא בעבורן לרה"ר, כי אדרבה רק ע"ז היתה עיקר כוונתו, דלמש"כ הראב"ה "ה"ה" - לדין דהוצאה - שאין בה דבר מצוה, הביא הוא ראיה מקטן "שלא" הגיע לחינוך, ודו"ק.

איברא שבדברי התוספות (חולין פה). ד"ה נשי סומכות רשות שכתב, היינו באקפויי ידא וכו' אע"ג דנראה כעבודה בקדשים, - "ה"נ" תקיעה דליכא אלא איסורא דרבנן, עכ"ד, נראה ממש"כ "ה"נ" ולא "כש"כ", כפי שהיצ"ל לדברנו, ובדבריו אא"ל כפי מה שפירשנו בדברי הרא"ש, ובהכרח נצטרך לומר שפירש כפשוטו - וכפי שצ"ל נמי בדברי השאג"א איך שהבין דברי הרא"ש, - דלא על התועלת אם יש כאן דבר מצוה הביטוי, כ"א על אם יש צד מקום שיגזרו בו - ולא גזרו בו משום נח"ר לנשים, וה"ה לתקיעת שופר, והבן.

ברם יש לעיין על דברנו לפי מה שאמרו בגמרא סוטה (כב). שאמר רבי יוחנן שלמד קיבול שכר פסיעות מאלמנה, דהיא אלמנה דהואי בי כנישתא בשיבכותה כל יומא הות אתיא ומצלה בי מדרשיה דר"י, אמר לה, בתי לא בהכ"נ בשיבכותך, אמרה ליה, רבי ולא שכר פסיעות יש לי. ובגמרא בב"מ (קז). אמר רב, ברוך אתה בעיר (דברים כח, ג) - שיהא ביתך סמוך לבהכ"נ, ואמרו התם, ור"י לא אמר הכי וכו' ור"י לטעמיה דאמר שכר פסיעות יש, וכוונתו לדברי הגמרא שבסוטה המובא לעיל. ולענין הלכה מצאנו במג"א (הל' תפלה סי' צ' ס"ק כ') שפסק כר"י דיש שכר פסיעות. ולא כתב מגין יצא לו לומר כן, ולכאורה הוא מדקי"ל דרב ור"י הלכה כר"י, כך הוא בביצה (ד:). ובתוספות בכמה מקומות (בכורות לט: ד"ה מברך, מ: ד"ה ור"י, ע"ז נט. ד"ה כל, בכורות כא: ד"ה ור"י), ועיין במסכת סופרים (פי"ח י"ב).

והוא לה לנח"ר, - נתיר עבורה את הציווי האלוקי שכן ציוה עליה - שלא תוציא לרה"ר ביו"ט, כאן יש לה מצוה אחרת של פרישה מחמת ההוצאה לרה"ר. והכל צריך להיות בשיקול הדעת ובחשבון איך להפיק את רצון ה' שלמענה האדם נברא, וללא שום שיקול אחר, - מה שהוא רוצה לעשות עבור ה' - וכש"כ לא לפי שכך יקבל תמורה. וכפי שאמרו בגמרא (פסחים כב: ובעוד מקומות) משמעון העמסוני וא"ל נחמיה העמסוני שהיה דורש את כל האתים שבתורה לרבות ופירש כשהגיע לאת ה' אלקין תירא (דברים ו, ב), א"ל תלמידיו רבי כל האתין שדרשת מה תהא עליהן, א"ל כשם שקיבלתי שכר על הדרישה כך אני מקבל שכר על הפרישה. וכאן אדרבה תקבל שכר על הפרישה כפי שהיא מצווה עליה באמת ועושה, יותר מקיום מצות שופר ולולב שעליה תקבל שכר רק כמי שאינו מצווה ועושה.

ואליבא דאמת יש לומר דכל דברנו טעונים בדברי השאג"א, "דאינם חייבות בשופר ולולב" ל"ל בדידהו מתוך "דהא אין כאן משום מצוה כל עיקר". ושלכן יש לחלק בין תקיעת שופר שהוא איסור קל שאין בו אפילו משום שבות דרבנן גמור כ"א משום עובדא דחול, י"ל דמדאמרו דסומכין רשות הקלו אף לזה, ברם לקיום מצוות שלא נתחייבו בהם ע"י שנקל באיסור דאורייתא עבור צורך קצת של קיום מצוה וברכתה וקבלת שכר - הרי מונחת לפנינה קיום מצוה אחרת שעליה הינן מצוות ושעליה תקבלנה שכר כמ"כ ויותר מכן, ומה חזית לדחות קיום זה ושכר זה יותר מזה, אדרבה תקיים מצוה שמצווה עליה ותקבל עליה שכר יותר על הפרישה, כאמור.

והיה צד מקום לומר, שעל כן הוסיף החיד"א ז"ל סברא ע"פ מה שגילו מן השמים לרבינו יעקב ממרוי"ש - דהנשים איתנהו בזכירה - שיעלה זיכרון לפניו יתב"ש בשופר, והו"ל צורך קצת, ונאמר שר"ל בזה שלכן עדיף להן מצוה זו. אלא שאין בדבריו אלו לתרץ על הלולב, אומנם

כשנעייין בברכ"י (שם) נראה שז"ל רבינו יעקב ממרוי"ש, ומברכות בלולב נמי מצאנו סמך שאין לו אלא לב אחד לאביהם שבשמים (כמובא בסוכה מה:), ובשופר אמרו (ר"ה טז.) אמר הקב"ה אמרו מלכיות שתמליכוני עליכם, זכרונות שיבא זכרון אבותיכם לטובה לפני, ובמה בשופר, והנשים נמי צריכות שיבא זיכרוניהם לטובה, לפיכך אם באו לברך בלולב ושופר הרשות בידן, עכ"ל, הרי שנתן טעם גם על הלולב על החשיבות שבנטילתו שהוא כמ"כ נמי צורך חשוב לנשים, - אבל החיד"א לא ציינו לטענה שעל כך כאן בנידן דידן. וכן יש לדון גם על כל יסוד זה, דמי יאמר שמה שהזכירו לפניו ציבור המחויבים אינו פועל שיעלה לזיכרון גם עבור קהל הנשים עי"ז, ובהכרח צ"ל שכך הוא, דהאיך יתכן שלא חייבה התורה את הנשים במצוה דתקיעת שופר, ונאמר שאיתנהו בזכירה בשופר, שלפ"ד החיד"א צריכות הן לעשות זאת ע"י שלכה"פ ישמעו הן בעצמן התקיעות בשופר. ועכצ"ל דזיכרון יעלה לרצון לפניו יתב"ש בתקיעות המצווים והמחויבים לתקוע, ולא אמר רבינו יעקב לדבריו כ"א ע"ז שע"כ שיש להן שייכות למצוה יכולות הן לברך על המצוה בלבד, שע"ז שאל וע"ז השיבו לו, ודעת החיד"א שהוכיח מדברי רבינו יעקב שלפיכך צריכות הן לקיים המצוה ממש צ"ע בזה.

וראיתי מי שר"ל, דנשי דידן שנוהגות בכל שנה לשמוע שופר וליטול את הלולב הו"ל כמנהג טוב שקיבלו ע"ע שאסור להן להפר מנהג זה בלא התרת נדרים, ולפיכך "חייבים" הם בשופר ולולב מהתורה מצד נדר דרביץ עליהו, ולכן מותר להוציא עבורן ברה"ר כי הוא לצורך מצוה דנדר. ואשתומם על דבריו, מהו דקסבר, וכי כל הני פוסקים עד לעתה לא ידעו מכך שהנשים הללו נוהגות היו כמ"כ בכל שנה ושנה, אלא שעתה הזדמן להן היכי תימצי שכדי שיוכלו לקיים המצוה יצטרכו להוציא לרה"ר בעבורן את השופר והלולב. והדבר פשוט

על עצמן, והוה ההוצאה של השופר והלולב לרה"ר בעבורן איסור דאורייתא, כי הוא שלא לצורך כלל, ודו"ק.

עוד ראיתי בקצה המטה שעל מטה אפרים (סי' תקפ"ט ס"ק ה') שכתב להקל מטעם שאין רה"ר בזמנינו דאורייתא - וכפי טענת החיד"א ז"ל הנ"ל. ברם אף לדעתו יצא דה"נ במקום שיש רה"ר שהוא רחב ט"ז אמה ואינו מקורה והוא בלי חומה - או שאפילו כשיש לו חומה אלא שהוא מפולש ואין דלתותיו נעולות בלילה ובוקעים בו ס' ריבוא (עיין בסי' שמ"ה סעיף ז'), - אין להקל בזה.

אלא שמש"כ בקצה המטה (שם) צד להקל מדמצאנו בתוספות שאפילו למצוה דדבריהם אנו מוציאים עבורן, עיי"ש, לא ידעתי מהי טענתו בזה, שכן לכו"ע ה"נ כשיש "חייב" אפילו מדרבנן הוי צורך יו"ט - ולא קצת צורך, דהרי הוא מצווה וחייב על כך, וזהו צורך יו"ט ממש, וכל נידן השאג"א הוא דווקא על הנשים שאינן מחויבות כלל וכלל - לא מד"ת ולא מדבריהם - מדהוי להו מעשהז"ג, ולכן הקשה השאג"א על דעת הראב"ה ז"ל, וצ"ע ע"ד.

שאינן כאן טענה כלל משום כך, וכפי שכתב בדגול מרבבה (בגיליון שו"ע חיו"ד הל' נדרים ע"ד הש"ך סי' רי"ד ס"ק ב') יסוד לכל הני קבלות טובות - שאם אינו חוזר בו ממנהגו לגמרי אלא לעת עתה מכל סיבה שתהיה ולעתיד כוונתו שוב לחזור למנהגו, אינו צריך התרה, ורק כשרוצה לחזור לגמרי ושלא לשוב למנהגו לעולם לכך צריך התרה. והבנת הדבר הוא, שאנן סהדי דעל דרך מציאות מקרה שאנה לידו ונזדמן לעת עתה סיבה שאינו יכול לעמוד בנדרו דלזה לא היתה כוונתו בשעת נדרו, ולכן לא נקרא שהוא עובר על נדרו אא"כ חוזר בו מנדרו לעולם, ופשוט. והרבה פוסקים ס"ל כדעתו בזה. ולפ"ד יצא, דהני נשים שהורגלו לקיים מצות שופר ולולב - ועתה אינה לידינו מציאות שאינן יכולות לעמוד בזה המנהג מחמת שיש להוציא עבורן לרה"ר שופר ולולב, - אע"ג שהו"ל כקבלת דבר טוב שהוא להן כנדר, אין צריכות לכך התרת נדרים - מדאמרינן "שעל מציאות כזו לא קבלו קבלה זאת על עצמן כלל", ולפיכך לעת עתה אינן מחויבות במצות תקיעת שופר ונטילת לולב לא רק משום שהוא מעשהז"ג אלא אף לא מפני הקבלה שקבלו

## הרב שמואל דוב גומליב

## מצות קידוש ביוהכ"פ שחל בשבת

השנה שיחול יוהכ"פ בשבת קודש יש לברר באיזה אופן מקיימים בו מצות עשה של קידוש השבת דילפינן לה מזכור את יום השבת לקדשו, והאם צריך כוונה לצאת ידי המצוה, ואם צריך להזהיר את הנשים שיתפללו בליל יוהכ"פ, וקודם כל נתחיל לבאר שיטות הפוסקים ביסוד הדין של קידוש בכל שבת, וזה החלי בעזרי"ת.

## מהו מצות קידוש מה"ת

שם הביא את שיטת הר"ן הנ"ל, ובביאור הלכה שם (ד"ה מיד) הביא ג"כ את הרשב"א והרא"ש והר"ן הנ"ל.

והנה המנחת חינוך מצוה ל"א הקשה על המ"א דהא איתא בגמ' פסחים (ק"ז ע"ב) אמר רב אחא בר יעקב וצריך להזכיר יציאת מצרים בקידוש היום כתיב הכא זכור וגו' וכתוב התם למען תזכור וגו', ולפי"ז איך יוצאים בתפילה כיון שלא מזכירים יצ"מ בתפילת הלילה, ומשום זה דחה המנ"ח דברי המ"א וס"ל דלא יוצאים בתפילה כלל מה"ת כיון שצריך להזכיר מה"ת יצ"מ.

ובביאור הלכה שם (ד"ה מיד) ג"כ הקשה על המ"א הקושיא הנ"ל, ונדחק לתרץ או דהגז"ש הוי אסמכתא בעלמא, או דסגי מה שמזכיר גאולת מצרים סמוך לתפילה עיי"ש. (ויש לציין דהפמ"ג (סי' רע"א משב"ז י"ט) כתב שהט"ז חולק על המ"א וס"ל דמה"ת אין יוצא ידי קידוש בתפילה).

## האם צריך כוונה

ג. והנה המחבר כתב בסעיף ב' דנשים חייבות בקידוש אע"פ שהוא מצות עשה שהזמן גרמא משום דאיתקש זכור לשמור והני נשי הואיל ואתנהי בשמירה איתנהי בזכירה וכו' עכ"ל, ובמ"א שם (סק"ב) כתב ע"ז וז"ל ופשוט דקטן אינו מוציא את האשה עכ"ל.

ובא"ר (סק"ג) כתב ע"ז דאם האשה כבר התפללה הרי מה"ת כבר יצאה ידי קידוש א"כ קטן יכול להוציאה והעתיקו במ"ב שם דין זה בשם הדה"ח, ובתוספת שבת הקשה ע"ז איך יוצאה בתפילה הא נקטינן דמצוות צריכות כוונה עכ"פ בדאורייתא, כמבואר

א. נחלקו הראשונים בדין מצות קידוש בשבת האם מה"ת סגי לקדש בדברים ומדרבנן צריך לקדש על הכוס, או שאף מדאורייתא צריך כוס, ודעת הרמב"ם (הלכות שבת פרק כ"ט ה"ו) דהמצות עשה של קידוש נוכל לקיים בזכירת שבחו של יום וקידושו בלבד, ומה דמקדשין על הכוס הוא מדברי סופרים בלבד, וכן דעת התוס' בכמה מקומות (סוכה דף ל"ח ע"א פסחים דף קו ע"א נזיר דף ג ע"ב). (ועיין להלן אות ו' עוד ראשונים שסוברים כן).

אמנם דעת הרשב"א (שבת כ"ג ע"ב) והר"ן (שבת י ע"א) דקידוש על היין או על הפת הוא מה"ת, וכן הביא הרא"ש (בפרק ערבי פסחים סי' ה) בשם רבינו יונה דס"ל ג"כ דקידוש על היין הוא מה"ת, וכן דעת רש"י שם בנזיר, והרא"ש עצמו ס"ל דאף קידוש במקום סעודה הוא מה"ת, ואי לא סעד לא יצא ידי קידוש מה"ת, עוד מצינו שם בתוס' בפסחים שם בתי' אחד דקידוש על הכוס הוא מה"ת אך הטעימה הוא מדרבנן.

ב. והנה המ"א סי' רע"א סק"א הביא את דברי הרמב"ם הנ"ל וכ' ע"ז וז"ל ונ"ל דמדאורייתא בקידוש שאמר בתפילה סגי, דקרא כתיב זכור את יום השבת והרי זכר אותו וקידוש במקום סעודה רבנן תיקנוהו עיי"ש. ובפמ"ג ובמ"ב (סק"א) שם הביאו נ"מ לדינא דאם נסתפק אם קידוש על הכוס אין צריך לחזור ולקדש דכיון דכבר התפלל הוי רק ספיקא דרבנן ואזלינן לקולא, (ועיין להלן אות ג' עוד נ"מ) וברעק"א על המ"א

וא"כ שפיר מוציא את האשה אף שכבר יצא או דלמא כשם שהנשים לא נכנסו בכלל ערבות כך לא קיבלו האנשים ערבות בשביל נשים וצ"ע.

וברעק"א שם העתיק דברי הדגו"מ וכתב עליו דאין חילוק בין אנשים לנשים בערבות, וכוונת הרא"ש הוא דוקא באופן שאין הנשים חייבות במצוה, אבל באופן שהנשים חייבות במצוה כמו בקידוש הו"ו בכלל ערבות עיי"ש, עכ"פ לדברי הדגו"מ לא ברור אם האיש יכול להוציא את האשה באופן שהוא התפלל והיא לא התפללה.

ובפמ"ג (משבצות זהב סק"א) כתב וז"ל ויש לראות לנשים אין מתפללים ערבית ולא קיבלו עליהן כבסי' ק"ו א"כ איך אנשים מוציאות אותם דרבנן לד"ת, וזה טעות דאי נמי יצא לגמרי מוציא מטעם ערבות ואף נשים עיי"ש, ובאשל אברהם סק"ב כ' אם האשה כבר קדשה אם יכולה להוציא אנשים תליא בפלוגתא אם הם בכלל ערבות עלינו, עיי"ש שציין לפתיחה כוללת שלו שמסתפק שם בזה, (ועיין בהערות על הפמ"ג שו"ע מהדורת הדרת קודש שציין הרבה מקומות שהפמ"ג מסתפק בזה ויש מקומות שנטה דאיכא ערבות), ומ"מ משמע שפשיטא ליה דאיכא עלינו דין ערבות עליהם וכל ספיקו הוא רק עם יש להן ערבות עלינו.

ובמשנה ברורה (סק"ה) נקט בפשיטות דברי הגרעק"א דבכל אופן איכא ערבות ורק במקום שאינה מחוייבת בדבר ליכא ערבות.

### באיזה אופן אפשר לצאת

#### ידי קידוש בדברים

ה. והנה בפמ"ג (משבצות זהב סק"א) כתב וז"ל ומיהו כשהתפלל תפילת חול והזכיר שבת בלא ברכה דיצא ידי תפילה כבסימן רס"ח סעיף ד' אפשר ידי קידוש לא יצא דבעינן ברכה לקידוש היום שיאמר ברוך אתה ה' מקדש השבת, ומה שהזכיר ותתן לנו יום השבת אפשר ידי קידוש לא יצא

בסי' ס', וכיון שרוצה לקדש על הכוס כדין ודאי שאין כוונתה לצאת בתפילה, ובמ"ב שם הביא קושיא זו ולא היה בידו מענה.

והנה לכאור' מסתימת דברי מ"א (סק"א) משמע ג"כ כהא"ר שכתב שיוצאין קידוש בתפילה, כיון שמדאורייתא סגי בדברים, ולא הזכיר שצריך כוונה לצאת.

ובמחצית השקל על המ"א שם ג"כ הביא את קושית התו"ש וכתב ע"ז דגם אי לא נתכוונה לצאת ידי קידוש עכ"פ נתכוונה להתפלל תפילת שבת ובזה די ויספיק לצאת ידי קידוש מדאורייתא דמי כתיב בקרא לעשות קידוש כי אם זכרהו והרי נתכוון להזכיר את יום השבת עכ"ד. וכן בספר אגודת אזור (והובא בשו"ת הר צבי ח"א סי' קנ"ה) תמה על התו"ש דכיון דהתכוונה לצאת ידי תפילה וכך איתקן מתחילה לקדש בתפילה סגי בזה לצאת מה"ת כיון שאין צריך בזה דין קידוש, דמדאורייתא די בזכירה.

ובשו"ת חתם סופר (או"ח סי' כ"א) כתב דכיון דרוצה לצאת ידי קידוש כדינו על הכוס הוי כמתכוון שלא לצאת בתפילה והוי כלב ביי"ד מתנה עליהם שאינו יוצא בתפילה עיי"ש, ולכאור' לפי דבריו הוי כמתכוון להדיא שלא לצאת אף הדין של זכרהו בדברים.

### האם יש ערבות לנשים

ד. עוד מצינו נ"מ אי נימא דיוצאים קידוש בתפילה, דהנה הדגול מרבבה (על המ"א הנ"ל) כתב וז"ל ואמנם מה שאני מסתפק אפילו באיש המקדש ומוציא אשתו וב"ב אם הנשים לא התפללו ערבית והאיש כבר התפלל ערבית וא"כ האיש אינו מחוייב מה"ת והנשים שלא התפללו חייבים מה"ת אם יוצאים בשמיעתן מן האיש ואף שכל הברכות אף שיצא מוציא היינו מטעם ערבות וכו' והרי כתב הרא"ש שהאשה אינה בכלל ערבות וכו'. ואני מסתפק אם האשה אינה בכלל ערבות דהיינו שהיא אינה ערבה בעד אחרים, אבל האנשים שקיבלו ערבות בהר גריזים והר עיבל נתערבו גם בעד הנשים

נחתו לזה דהרי האשה הדליקה נרות ולפי דברי הקצוה"ש הרי גם היא חייבת רק מדרבנן, ומשמע דלא ס"ל כסברת הקצוה"ש, ואולי כיון שאינה משבחת בברכה זו את השבת רק מברכת על מצות הדלקת נרות לא הוי שבח לשבת.

ויש נשים שנוהגות לומר ויכולו קודם ששומעות קידוש מהאיש כדי לצאת מידי חשש הדגו"מ הנ"ל, שבוה יוצאות ידי קידוש מה"ת שהרי בו נזכר שבח שבת וקידושו ויברך א' את יום השביעי ויקדש אותו, ומצינו להרשב"א בתשובה (ח"ד סי' רצה) שכתב וז"ל קידוש מן התורה היינו לזכור אותו בכניסתו כעין שבח וקילוס כענין מאמרם רבי חנינא שהיה אומר נצא ונקבל פני שבת מלכתא, והיה מקלס ואומר בואי כלה וכיוצא בזה בקריאת פסוקי קדושת השבת בקריאת ויכולו, או ושמרו בני ישראל את השבת, וכל אחד ואחד אומר כפי שיזומן לו מעניני שבחו וקדושתו ובעל פה בלא שום נקיטת חפץ לא כוסו ולא פיתו עכ"ל. אך לדעת הפמ"ג לא מהני ויכולו כמ"ש לעיל שצריך דוקא ברכה עם חתימה מקדש השבת. וכן יש לעורר דאף אם נימא דלא כהפמ"ג מ"מ לדעת המנ"ח והביה"ל שצריך להזכיר יצ"מ בקידוש אף מה"ת לא נפיק ידי חובה באמירת ויכולו גרידא, וע"כ אלו הנוהגים כן ס"ל דנפיק מה"ת בתפילה כיון דהזכרת יצ"מ הוא מדרבנן,

(עוד יש להעיר שהרי ברשב"א בחידושו על שבת שהועתק בביה"ל שהבאתי לעיל משמע שדעתו שמה"ת צריך לקדש על היין או על הפת וצ"ע).

### בענין חיוב קידוש בשבת שחל בו יוה"כ פ

ו. והנה לפי הראשונים שנקטו דקידוש על היין הוא מה"ת, לכאור' ביוה"כ פ' שחל בשבת ליכא מצות קידוש כלל שהרי כיון שא"א לקדש על היין ליכא מצות קידוש כלל, כיון שהחיוב מה"ת הוא דוקא על היין או פת, וכה"ג כתב בספר המכריע (ערך ע"א) וז"ל ועלה בדעתי לומר שעיקר הקידוש היום הוא

עכ"ל, וכן משמע מלשון הרמ"ע מפאנו שהביא המ"א סק"א חלק מלשונו שכ' שם וז"ל ומצות זכירה שהיא דאורייתא קיימנה בתפילה בכניסתו דוקא דחתמינן בה מקדש השבת וכו' עכ"ל.

ולכאור' צ"ע בזה איך מצאנו בתורה שצריך להזכיר שבת בברכה וכ"ש בחתימה.

ועיין בפמ"ג בפתיחה כוללת ח"ג אות ח' שכ' וז"ל כל מילי דרבנן אמרו במ"ע שצריך לעשות כך אם הזיד ולא עשה כן אף מה"ת לא יצא ובאונס יצא, ויצא לנו הדין כך הדמיון מי שהתפלל תפילת י"ח בשבת והזכיר שבת דיצא כמ"ש מ"א רע"א א' ידי קידוש מ"מ הואיל וחז"ל אסמכוהו אקרא על יין וקידוש במקום סעודה דוקא א"כ אף מה"ת לא יצא וכו', וכן אם היה אנוס ואין לו מה לאכול וקידש בלא כוס יצא מה"ת ולא גזרו רבנן על כך וכו' עכ"ל, ומ"מ הכא גבי קידוש בדברים משמע שאם לא הזכיר שבת בחתימה בכל אופן לא יצא ולא חילק בין שוגג למזיד וצ"ע.

אמנם מצינו להגרעק"א בגליון על דברי מ"א כאן כ' בסוף דבריו דלכאורה לאו דוקא שצריך להזכיר בתפילה אלא כל דמזכיר שבת ואומר שבתא טבא וכדו' יוצא דמ"מ הזכיר שבת.

ובביה"ל (ד"ה איתקש) כתב עליו שהוא פלא דהרי הרמב"ם כתב דבעינן להזכיר שבח שבת וקידושו, ואיך אפשר לצאת באמירת שבתא טבא גרידא.

וראיתי בספר קצות השולחן (סי' ע"ט סק"א) שכ' דאשה המברכת על הדלקת הנר אחרי שקיבלה שבת בהדלקה מסתברא דהוי קידוש מה"ת גם לדעת הרמב"ם דבעינן שבת וקידוש, דאמירת אשר קידשנו ה"ז כמזכיר קידוש של שבת עיי"ש.

ולכאור' מדברי הדגול מרבבה והרעק"א וש"א שהעתקתי לעיל שדנו אם האיש התפלל אם יכול להוציא את האשה שלא התפללה מדין ערבות, כיון שהיא עדיין מחוייבת מה"ת והוא חייב רק מדרבנן, ולא

ולפי דברי הפמ"ג שהעתקתי לעיל (אות ה) אם לא הזכיר בחתימה מקדש השבת, אף שבשאר תפילות נחלקו בזה הפוסקים אם צריך לחזור אם לא הזכיר בחתימה והזכיר באמצע של שבת (עיי' סי' תפ"ז ביה"ל ס"ג ד"ה מקדש) ומ"מ כאן כיון שצריך לקדש לא יצא ידי קידוש מה"ת אם לא חתם מקדש השבת, אך נראה ששאר פוסקים לא ס"ל כן כמ"ש לעיל, אלא כיון שהזכיר שבת באמצע הברכה או באמירת ויכולו סגי. ולפי דברי הגרעק"א די באמירת שבתא טבא.

### כוונה בתפילת יוהכ"פ לשם מצות קידוש

ז. והנה החתם סופר על המ"א סק"א כתב דביוהכ"פ שחל בשבת כיון דקיי"ל מצוות צריכות כוונה צריך לכוון בתפילה לצאת ידי מצוות קידוש, אך בשבתות דעלמא לא יכוון לצאת בתפילה כדי שיצא חובת קידוש דאורייתא מן המוכרח במקום סעודה על הכוס כתיקון חז"ל, (ועיי"ש ש"כ) עוד דלדעת רש"י בשבועות (דף י"ג ע"א) גם ביוכ"פ שחל בחול צריך לכוון לצאת ידי מצוות קידוש ובתוס' שם חולק על רש"י, וכן בשו"ת הר צבי (ח"א סי' קנ"ה) כתב בשם הגרי"ח זוננפלד שצריך לכוון בתפילת יוהכ"פ שחל בשבת לשם מצות קידוש, וכן כתב בלוח א"י להגרי"מ טיקוצינסקי ז"ל. (והחת"ס שם חושש לדעת רש"י שאפי' ביוהכ"פ שחל בחול צריך לכוון לשם מצות קידוש, אך בשאר ראשונים ופוסקים לא כתבו רק ביוהכ"פ שחל בשבת וכדעת התוס' עיי' לעיל אות ו).

אמנם לפי מה ש"כ (אות ג) לעיל בשם הא"ר וכמו שביארו דבריו המחצית השקל והאגודת אזור דא"צ כוונה לשם מצות קידוש לצאת ידי המצות עשה, אלא כיון שרצה להזכיר את יום השבת די בזה לצאת מה"ת, א"כ הכא נמי א"צ לכוון לצאת ידי קידוש כיון שרוצה להזכיר של שבת. ועיי' לעיל שם שכתבתי שמדברי מ"א משמע כהא"ר. (ואף אם לא כיוון כלל ג"כ לשם מצות תפילה, מ"מ הא כתב המשנ"ב (סי' ס'

לקדש בלא כלום לא בפת ולא ביין, אבל תקנו לקדש על היין או על הפת מפני חיבת הקידוש, אבל לא יתכן לאומרו שא"כ ביוהכ"פ דליכא סעודה יקדש, אלא לאו ש"מ אין קידוש נוהג אלא בסעודה, אבל היכא דליכא סעודה לא מיחייב בקידוש, ומשו"ה לא מקדשין ביוהכ"פ שחל בשבת עיי"ש.

והנה דעת מ"א ושולחן ערוך הרב (כאן ס"ב) לפסוק דמן התורה סגי בקידוש בדברים, וכן נראה משאר פוסקים שדנו בדין ערבות אחרי שהתפלל ערבית וכל הסברות להקל הוא משום מצוות צריכות כוונה. ומשמע שאם כיון לצאת והזכיר יצ"מ יצא לכו"ע.

(ולכא' יש להכחיד מדברי הטור והמחבר בסימן רפ"ח שנקטו דמה"ת סגי בקידוש בתפילה, שכתבו שם בסעיף ב' וז"ל י"א שאדם שמזיק לו האכילה דאז עונג הוא שלא לאכול לא יאכל עכ"ל, ואי נימא שצריך לקדש על הכוס מה"ת הרי צריך לקדש על הכוס ואיך הפקיעו ממנו מצות עשה דאורייתא, ויש לדחוק שאיירי ששומע מאחרים, או שאיירי השו"ע שיכול לשתות יין ולא לאכול, ולפי"ז יכול לשתות מן הכוס יין רביעית ויוצא בזה אף קידוש במקום סעודה, ולפלא שלא נחתו הפוסקים לזה).

והנה לפי מה דנקטינן דמה"ת סגי בקידוש בדברים יש לקדש ביוהכ"פ שחל בשבת בדברים, וכן כתב בספר המכריע (ערך ע"א) במסקנתו, והעתיקו השערי תשובה בסימן רע"ב וז"ל והנכון דנפיק י"ח בקידוש שבתפילה שמברך מקדש השבת עכ"ל, וכ"כ הריטב"א החדשים לשבת דף כג ע"ב דביוהכ"פ שחל בשבת יוצאים בתפילה, וכ"כ הגרעק"א והחת"ס על המ"א (סק"א) דביוהכ"פ שחל בשבת מקיימים מצות קידוש בתפילה. וכ"כ הדרב"ז ח"ג סי' תל"ז, וכ"כ בברכי יוסף בשם המכריע וספר הבתים והובא בכף החיים סי' רע"ב סק"ד.

מוזהרות בתפילת ערבית כמבואר בסי' ק"ו, מ"מ ביוהכ"פ שחל בשבת צריך להזהיר אותן שיתפללו תפילת ערבית ויזכירו בו את השבת, ולדעת הפמ"ג שכתבתי לעיל אינו מועיל בלא ברכה וחתימה, ולפלא שלא מצאתי לאחד מן הפוסקים שיזהירו ע"ז, וכמדומה שאין נזהרין בזה.

והנה לפי דעת הגרעק"א שכתבתי לעיל שיוצאים באמירת שבתא טבא, ג"כ יש לדון אם יוצאין בזה כשאין מכוונין לצאת ידי קידוש, דאף שכתבתי לעיל בשם המחצה"ש והאגודת אזור דאין צריך לכוון לצאת ידי קידוש, מ"מ הרי עכ"פ צריך לכוון לצאת ידי מצוות זכירה ובסתם אמירת שבתא טבא אין מכוונין לצאת כלום, ואף לפי דברי הקצוה"ש שכתב שיוצאין בברכת הדלקת נרות מ"מ הבנות שאינן מדליקות איך יוצאות ידי קידוש, ועוד דנראה דדעת הפוסקים דאין יוצאים בברכת הדלקת הנרות כמ"ש לעיל, ועוד אפי' נימא דיוצאים מה"ת מצות קידוש באופנים אלו, מ"מ הא עכ"פ מדרבנן צריך להזכיר יצ"מ בקידוש, ולהמנ"ח והביה"ל הוי מה"ת, ולפי"ז א"א לצאת בזה, ולפי"ז ג"כ לא יועיל אמירת ויכולו, ואפשר דאם נימא דאמירת זכר ליצ"מ הוא מדרבנן אפשר דלא תיקנוהו אלא על הכוס, ולפי"ז ביוהכ"פ תיסגי באמירת ויכולו.

ואולי צריך לומר דכיון שמתפללות ביום ומזכירות של שבת יוצאות בזה, אך לכאורה אין זה נכון, דלכתחילה צריך לקדש מיד בכניסתו בלילה כמבואר בשו"ע ופוסקים, וצ"ע.

### העולה מכל הנ"ל

א. נחלקו הראשונים באיזה אופן מקיימים מצות קידוש מן התורה, די"א דמה"ת סגי לקדש את השבת בדברים ורבנן אצרכוהו על הכוס, וי"א דמה"ת צריך לקדש על הכוס, וי"א דגם קידוש במקום סעודה הוי דאורייתא.

ב. להלכה כתבו המ"א ושאר פוסקים דמן התורה יוצאים בתפילה, אך יש שפיקפקו בזה כיון שאין מכוונין לצאת, ואין מזכירין בו יציאת מצרים, ועיין בפנים מה שכתבנו בשם האחרונים לתרץ בזה.

סק"י בשם הח"א דאם מוכח מהענין שרוצה לצאת כמו בתקיעת שופר ולולב יצא בדיעבד, וה"ג דכוותה שהרי בודאי רוצה להזכיר בתפילה הזכרה של שבת וכ"כ בהר צבי שם).

ואף אם נימא כדברי התו"ש דצריך לכוון בתפילה לצאת ידי קידוש ולהכי ס"ל דלא יצא בתפילה ידי קידוש מה"ת, מ"מ אפשר לומר דס"ל ג"כ דמה"ת די לצאת אם רוצה להזכיר ידי שבת, אבל בכל שבת יש לומר דהוי כמתכוון שלא לצאת כיון שרוצה לצאת על הכוס כדינו כמו שכתבתי בשם החת"ס דלב ביי"ד מתנה עליהם, אך ביוהכ"פ שחל בשבת דליכא הסברא הנ"ל כיון דליכא כוס די שמכוון להזכיר שבת, אך החת"ס על המ"א לא כתב כן אלא שצריך לכוון לצאת ידי קידוש, וצ"ע מדברי התשובה בחת"ס שמשמע שרק בשבת אין יוצא בזכירה כיון שרוצה לצאת על הכוס והוי כלב כי"ד מתנה עליהם, משא"כ ביוהכ"פ די בכוונה לזכירה, ואולי כוונת החת"ס שכ' שצריך לכוון לצאת ידי קידוש הוא לרווחא דמילתא וצ"ע.

והנה ביוהכ"פ ליכא קושיית המנ"ח והביה"ל הנ"ל (אות ג) איך יוצאים בתפילה דהא לא מזכירים יצ"מ בתפילה, דהרי בתפילת יוהכ"פ אומרים זכר ליציאת מצרים.

### ברין קידוש לנשים ביוהכ"פ שחל בשבת

ח. והנה כבר כתבתי לעיל מהגמ' והשו"ע שהנשים חייבות בקידוש כמו האנשים, ולפי מה שנקטו הפוסקים שביוהכ"פ שחל בשבת צריך לקדש בתפילה, והרי אף שנשים אינן



ג. כתבו הפוסקים שביהכ"פ שחל בשבת יוצאים ידי קידוש בתפילה כשמזכיר שבת, והחתם סופר ועוד פוסקים כתבו שצריך לכוון בתפילה לצאת ידי מצות קידוש, ועיין מה שכתבנו בפנים בשם כמה פוסקים שכיון שיש לו כוונה להזכיר שבת סגי בזה.

ד. נשים מחוייבות בקידוש מה"ת כמו האנשים, ולפי"ז יש להזהיר את הנשים שאף שלא קיבלו עליהן להתפלל ערבית מ"מ יתפללו בליל יוהכ"פ שחל בשבת ויזכירו של שבת, [ולדעת הפמ"ג צריך דוקא שתתפלל ותחתום מקדש השבת], ולגבי אם יועיל אמירת ויכולו צ"ע דהא לא מזכירים בו יצ"מ ועיין בפנים בזה, ולפלא שלא מצאנו בפוסקים שיזהירו ע"ז רצ"ע.



## הרב יהושע שמעון הרצל

## עובר לעשייתן בברכת שהחיינו ללולב

לנענוע, ואין בברכה זו דין עובר לעשייתן ורק בברכת המצוות יש דין עובר לעשייתן ולכן מסתבר דיברך ברכת המצוות וינענע שלא יהיה הפסק ושהחיינו יברך אחר הנענוע.

ודעת האחרונים בזה, בשו"ע או"ח סי' תרנ"א סעי' ה' כתב המחבר יברך על נטילת לולב ושהחיינו קודם שיטול האתרוג כדי שיברך עובר לעשייתן, מבואר דדעתו כדעת הראשונים דצריך לברך גם ברכת שהחיינו עובר לעשייתן, ובסי' תרעו לענין נר חנוכה סעי' ב' כתב הרמ"א ויברך כל הברכות קודם שיתחיל להדליק, מבואר גם דדעת הרמ"א הוא כן וכן כתב שם בביאור הגר"א וז"ל ד"ה ויברך כל: ר"ל אף שעשה ושהחיינו צריך עובר לעשייתן כמ"ש בפ"ב דמגילה וכו', ובדמשק אליעזר בביאור על ביאור הגר"א מסביר ראייתו וכ"כ הט"ז שם ס"ק ב', דכתב קודם שיתחיל דבעינן עובר לעשייתן וכ"כ הלבוש סי' תרמ"ד סעי' א' והוא מביא בתחילה מה שכתוב בספר מנהגים וז"ל: במנהגים כתב שינענע תחילה ואח"כ יברך שהחיינו וכן המנהג בפוזנא לברך על נטילת לולב ומנענע ואח"כ מברך שהחיינו דהם סוברים כהראשונים הנ"ל דאין בזה דין עובר לעשייתן וא"כ אדרבה הוי הפסק בין ברכת המצוות לנטילה וכתב על זה ואיני יודע מ"ש ברכת שהחיינו זה משאר ברכות שהחיינו שסומכין אותו לעולם לברכת המצוה קודם עשייתה ה"נ יש לנו לברך שהחיינו מיד אחר ברכת על נטילת לולב קודם הנענוע, וכן הוא דעת המג"א שם והוא מוסיף דכן מוכח בסי' תרנ"א סעי' ה', דהם סוברים דברכת שהחיינו הוי כברכת המצוות דצריך נמי לברכה עובר לעשייתה, ובא"ר רוצה ליישב מנהג פוזנא דמברך על נטילת לולב ומתחיל לנענע ובשעת הנענוע יברך שהחיינו ומתן דבשופר ומגילה אי

ברכת המצוות לכתחילה צריך לברכה עובר לעשייתן כמבואר כמה פעמים בש"ס פסחים ז' ע"ב וסוכה ל"ט ע"א, ובדיעבד כשלא בירך עובר לעשייתן אם זה מצוה הנמשכת כגון תפילין וכדומה מברך באמצע קיום המצוה, וכשאינן עשייתה נמשכת זמן רב כגון שחיטה וכדומה ידוע בזה מחלוקת הרמב"ם דסובר דאינו יכול לברך אחר שעברה מצותו והא"ז סובר דיכול לברך אפי' אחר שעברה מצותו, ולהלכה מבואר באריכות ברמ"א יו"ד סי' י"ט סעיף א' ובנושאי כלים שם.

ובענין ברכת השבח מבואר בפוסקים דאינו צריך לברכה עובר לעשייתן אלא שדנו הפוסקים על כל סוגי ברכות כגון ברכות השחר וברכת רעם וברק וכדומה אם הם ברכת השבח או לא.

ובברכת הנהנין מבואר בטור שו"ע או"ח סי' קסז סעיף ז' ובסי' קעב דאינו יכול לברכה אחר ההנאה ויעו"ש באריכות דין זה.

ומה שיש לנו לברר הוא אם ברכת שהחיינו שמברכין קודם קיום מצוה כגון שופר לולב הדלקת נר חנוכה וכדומה הוי כברכת המצוות דצריך לברכה ג"כ עובר לעשייתן או כברכת הנהנין או כברכת השבח.

דעת הראשונים בזה, בשו"ת התשב"ץ ח"ב סי' רצ נשאל אם מברכין זמן על הלולב קודם נטילתו או אחר נטילה וכתב שמברך קודם הנטילה ולא הוי הפסק בין ברכה לנטילה וכו' ועי"ש באריכות. אמנם דעת המאירי סוכה מ"א ע"ב סובר דאין מברך שהחיינו קודם נטילה וז"ל: וזמן מיהא ר"ל שהחיינו אינו מברכו אלא אחר הנענוע, וכן דעת הרי"ף גיאות הו"ד בארחות חיים הל' לולב אות כ"ד, ומשמע דאדרבה אין לברכו קודם הנענוע דזה הפסק בין ברכת המצוות

בברכת המצות דאם לא בירך עובר לעשייתן יוכל לברך אח"כ. [ובספר סוכת חיים מקשה דיש לעיין דהרי שיטתו הוא דאם לא בירך לפני עשיית המצוה אינו יכול לברך אח"כ וכדכתבנו לעיל בתחילה] אם יוכל לברך אחר עשייתו ברכת שהחיינו [וביאור הספק הוא] דהרי עיקר הטעם דסובר רבינו כן משום דמחלק בין ברכת המצות לברכת הנהנין דדוקא ברכת הנהנין אחר שנהנה אינו ראוי לברך אבל בברכת המצות הברכה יש לה שייכות גם אח"כ ולכך אם לא בירך עובר לעשייתן מברך אח"כ, אבל שהחיינו של המצות הוא על הנאה שבאה לו מן קיום המצוה ומה"ט מחלקינן בין מצוה שיש בה שמחה כמ"ש הר"ן א"כ הוא בכלל ברכת הנהנין דאינו מברך אח"כ אף לשיטות רבינו כנ"ל ברור ע"כ.

וכ"ה דעת הגליון מהרש"א בהגהותיו על שו"ע יו"ד סי' י"ט הלכות שחיטה ד"ה מברך אחר עשייתו וז"ל: ומכל מקום בברכת שהחיינו שמברכים על המצות כיון דמחלק הר"ן דהוא רק במצוה שיש בה שמחה יש לומר דשוב דינו כברכת הנהנין ואין מברכין אח"כ ומציין לישועות יעקב הנ"ל.

ומצינו לדיעה שלישית בזה והוא דעת הרעק"א דסובר דהוי כברכת השבח דכתב בחידושו לשו"ע או"ח סי' תשע"ו (ומובא בשו"ע מכוון ירושלים) וז"ל: ביו"ד אף דבהגהת שו"ע סי' תרע"ו סעי' ב' כתב בשם מהרי"ל דיברך כל הברכות קודם שיתחיל להדליק היינו לכתחילה אבל בדיעבד נראה לענ"ד דיברך נס וזמן אח"כ ואדרבה נראה לי לדייק כן ממה דהוצרך הרמ"א להשמיענו הדין כאן דהא פשיטא דכל הברכות מברך עובר לעשייתן אלא ודאי דלענין נס וזמן לא שייך כל כך עובר לעשייתן ולזה השמיענו דמכל מקום לכתחילה יברכו מקודם. ובקטע שלפני זה בסוגריים מסתפק בזה מהא דברכת שהחיינו על פרי וז"ל: ואף דבפשיטות נראה דבשהחיינו על הפרי דאף לדעת הרמ"א סי' רכ"ה סעי' ג' דאם לא

אפשר לעשות כן דהוא כבר באמצע התקיעה וקריאת המגילה ולכך מברך לפני קיום המצוה משא"כ כאן כלולב יכול לברך באמצע קיום המצוה ומוסיף דאולי גם כוונת המנהגים כן הוא, וצריך בירור מה דעתו בהדלקת נר חנוכה דהוי כלולב דיכול לברך באמצע ההדלקה ולא הוי כשופר ומגילה והביכורי יעקב סי' תרמ"ד ס"ק ב' מביא כל השיטות האלו ואח"כ מוסיף וז"ל: וראיתי במחזורים דפוס רעדלהיים שיברך על נטילת לולב ואח"כ נוטל האתרוג ומחברו ללולב ומברך שהחיינו והוא מסיידור היעב"ץ, וכתב ע"ז דזה ודאי נגד הדין לכו"ע שצריך לברך שהחיינו קודם שיטול האתרוג בידו דמשנטל אפי' קודם שחברו ללולב כבר יצא ידי חובת נטילה ונמצא מברך שהחיינו אחר עשיית המצוה ורבים נכשלים בזה שהמחזורים מצויים ביד כל ע"כ.

אמנם דעת הישועות יעקב דהוי כברכת הנהנין דאפי' בדיעבד אינו יכול לברכה אחר קיום המצוה ולא כברכת המצות וכבר כתבנו דיש בזה מחלוקת בדיעבד אם שייך לברכה אחר קיום המצוה או לא, וז"ל בתוספת ביאור הנוגע לעניינינו, בס"י תרנ"א ס"ק ו' משמעות הענין [דלשון השו"ע] דברכת שהחיינו שוה לברכת על נטילת לולב ולדעת רוב הפוסקים דברכת המצות אם לא בירך עליהן עובר לעשייתן אינו מברך עוד ה"ה בברכת שהחיינו [והוקשה לו] ולקמן בהל' חנוכה מבואר בשו"ע [סי' תרע"ו סעיף א] דאם לא בירך שהחיינו בעת ההדלקה מברך אימת שיזכור [ולפי מה שביאר מקודם דהוי כברכת המצות צריך להיות הדין דאינו מברך עוד ומתרחץ] צריך לומר דכוונת השו"ע שיברך באיזה יום שיזכור אבל אם נזכר אחר הדלקה אינו מברך בלילה הזו עוד. [וביאור התי' הוא דאה"נ צריך לברך עובר לעשייתן וכברכת המצות ולכך צריך לחכות ללילה ב' לברכה לפני קיום המצוה ולא בלילה זה אחר קיום המצוה. ובפמ"ג שם במש"ז ס"ק ב' גם כן כתב כך ולבסוף מסתפק בזה] ואמנם לשיטת הרמב"ם דסובר

בירך בראיה ראשונה מברך בראיה שניה ואע"פ כן נראה דאם אכל ולא בירך אינו מברך עוד על ראייתה, והספק הוא דאולי גם כאן נאמר כך דאם הדליק כבר דשוב לא יברך כלל, וע"ז מסביר הרעק"א דיש לחלק דהתם שאני היינו דהתם כבר עבר השמחה של התחדשות הפרי ולא מקרי עוד אצלו ענין חדש אבל הכא לא שייך כן ומוסיף דעכ"פ ברכת הנס נראה בודאי דמברך ולא גרע מרואה דעלמא וההסבר לחלק בזה הוא דשהחיינו דמצוות יש לו הנאה אפי' אחר קיום המצוה ולכן יוכל לברך אח"כ גם כן משא"כ בפרי דכשכבר אכל גמרה לו הנאתו ולהלן יבואר דבר זה באריכות יותר.

ובתשובת כתב סופר חאו"ח סי' כ"ה סובר כדעת הרעק"א דברכת שהחיינו דמצוות הוי כברכת השבח וא"צ בזה כלל דין דעובר לעשייתו, ומחלק ביסוד הברכה של ברכת שהחיינו דיש ב' סוגי ברכות יש ברכת שהחיינו דהוי כברכת הנהנין כגון בפרי חדש וכדומה ויש ברכת שהחיינו דהיינו דמצוות דהוי כברכת השבח ויכול לברך אחר קיום המצוה אפי' לדעת הרמב"ם דסובר דברכת המצוות א"א לברך אחר קיום המצוה.

וז"ל בא"ד ואחר העיון נ"ל להעמיד הוראת רביה דרבי כי בקדושה היא דחילוקים הרבה איכא בין ברכת שהחיינו על עשיית מצוה ובין ברכת שהחיינו על אכילת פירות וכדומה וכיוצא בו, ובהמשך דבריו שם הנה הרמב"ם פ"א מהל' ברכות כתב דאם לא בירך על המצוות קודם עשייה לא יברך אח"כ ונפקא ליה מש"ס ברכות נ"א ע"א ומדמה הרמב"ם ברכת מצוות לברכת נהנין.

ובהמשך דבריו שם, ואקדים עוד דנ"ל מתוך דברי הרמב"ם מדלא כתב ג"כ דאם לא בירך שהחיינו קודם עשיית מצוה דלא יברך אח"כ כמו שכתב לענין ברכת המצוה עצמה [ואדרכה] כתב שם בעשיית סוכה ולולב דאם לא בירך שהחיינו בשעת עשייה [הסוכה והלולב] יברך בשעה שעושה

המצוה ולא כתב בכל מצוות שמברך שהחיינו שאם לא בירך קודם עשיית המצוה שלא יברך עוד ש"מ דס"ל דברכת שהחיינו יוכל לברך, והחילוק בין ברכת המצוה לברכת שהחיינו הוא דברכת המצוה קאי על המעשה שעושה עכשיו ואחר שכבר עשה איך יברך וכ"כ הרמב"ם מפורש בהל' אישות בברכת נישואין, אבל ברכת שהחיינו על מצוה שבאה מזמן לזמן שיש בה שמחת הלב שזוכה לעשותה גם אחר שעשה [המצוה יש] שמחה בלבו שהחיהו ה' לזמן הזה וזכה לעשותה ובודאי לכתחילה יברך קודם עשייה ובדיעבד יוכל לברך אח"כ כנ"ל ממשמעות הרמב"ם והחילוק נכון מסברא, ועיין מג"א סי' רכ"ה ס"ק ט' דאפי' אחר שאכל פעם שניה לא יברך על אכילה שניה וכ"ש על אותה אכילה והוא מהרדב"ז, וזה אינו סותר למה שכתבנו דשאני ברכת שהחיינו על הנאת אכילה אחר שאכל מה הנאה ושמחה יש לו על הנאה דעברה וכו' ואפי' מאן דס"ל דיכול לברך בראי' או אכילה שניה דיש לו שמחה בראי' ובפעם שניה הגם שאינה כמו בראשונה מ"מ מודה דלאחר שראה או אכל לא יברך על אכילה וראיה זו וכו' וכל זה בברכת שהחיינו על אכילת הנאת הגוף אבל בברכת שהחיינו על המצוה גם אחר עשייתה יש שמחה לאיש בעשיית מצוה שעשה בשמחה דלא פסקה השמחה כי אחרית לאיש שלום כי היום לעשותה ולמחר לקבל שכרם לעוה"ב וצדיקים ישמחו יעלצו לפני אלוקים כשעומדים לפניו לשמור מצוותיו ואח"כ ישישו בשמחה זו שעשו רצון קונם בשמחה כדכתיב עבדו את ה' בשמחה כנ"ל נכון בעזהשי"ת ע"כ.

הראית לדעת שדעת הכתב סופר דברכת שהחיינו דברכת המצוות הוי כברכת השבח דיש בו שמחה ויכול לברכה אפי' אחר קיום המצוה וכן נראה שזה דעת רעק"א אלא שקיצר בלשונו בזה.

והסבר מחלוקתם הוא ביסוד דין ברכת שהחיינו אי הוי כברכת הנהנין לגמרי

ה' וז"ל: ביום א' דסוכות טעיתי ובירכתי שהחיינו דלולב אחר שהפכתי האתרוג לכדרך גידולו נראה דלכו"ע אין קפידא בזה עכ"פ בדיעבד גם להסוברים דהמברך אחר עשיית המצוה הוא ברכה לבטלה עש"ך ז"ל יו"ד סי' י"ט ותבו"ש ז"ל שם, מ"מ בזה שיש מצוה גדולה לנענע יש בזה גם משום עובר לעשייתו עדיין גם הברכה קאי ג"כ אשאר ימים. ובנזכר לכתחילה אחר שהיפך לכדרך גדילתו ולא בירך עדיין שהחיינו ובא ונמלך אם יברך קודם הנענוע או ביום ב' קודם גדילתו נראה דעדיף לברך ביום ב', וגם להסוברים דבדיעבד מברך גם אחר העשיה, ומ"מ לכתחילה עדיף לברך קודם נטילה דיום ב' כי לא תיקנו חז"ל ברכה על הנענועים. ובפסקי תשובות שם מביא שהוא חזר בו מדבריו במהדורא תנינא, ומביאים דדעת הגרי"ש אלישיב זצ"ל והגרשז"א זצ"ל שאף אם בירך וכבר נענע אך שכח לברך שהחיינו יכול לברך קודם ההלל כיון שהנענועים בהלל הם המשך של המצוה והוסיף הגרשז"א זצ"ל דאפי' לא נזכר אלא באמצע ההלל יכול לברך שהחיינו בין הפרקים, ובפסקי תשובות שם אות י' מביא דלדעת הביכורי יעקב דסובר דברכת המצוות יכול לברך בדיעבד גם אחר אמירת הלל קודם ההושענות ה"ה גם ברכת שהחיינו יכול לברך אז.

דמברכין רק על מצוה שיש בה שמחה וזה דעת הישועות יעקב וגליון מהרש"א, ודעת הכתב סופר והרעק"א דאע"פ שאין מברכין ברכת שהחיינו רק במצוה שיש בה שמחה מ"מ מברכין אפי' אח"כ כברכת השבח דיש שמחה אפי' אחר קיום המצוה, וחלוק הוא מברכת שהחיינו דפרי חדש.

לסיכום השיטות, רוב הפוסקים סוברים דהוי כברכת המצוות דצריך לברך עובר לעשייתן ודעת הישועות יעקב והגליון מהרש"א דהוי כברכת הנהנין לגמרי ודעת הכתב סופר ומשמעות הרעק"א דהוי כברכת השבח וא"צ בזה עובר לעשייתן עכ"פ בדיעבד.

ולהלכה למעשה, לכתחילה בודאי צריך לברך לפני קיום המצוה ברכת שהחיינו ביחד עם ברכת המצוות. אמנם בפסקי תשובות סי' תרנ"א אות ט' מביא דאלו הנוהגים להפוך האתרוג לכדרך גדילתו מיד אחר ברכת הלולב ולפני ברכת שהחיינו יש להם על מה שיסמוכו, ומביא שם בהערה 47 דכן הוא מנהג ויז'ניץ, אך למי שאין מנהג מסוים בזה נכון לצאת לכו"ע ולהפוך האתרוג לדרך גידולו לפני ברכת שהחיינו וכפשטות לשונות רוב הפוסקים.

ובדיעבד כשלא בירך שהחיינו לפני הנטילה מביאים פוסקי זמנינו את דעת האשל אברהם מבוטשאטש בסי' תרנ"א סעי'

## הרב אליעזר פולק

## מדריך לבעל תוקע, הלכות והידורים בדיני תקיעת שופר המצוים

דיני אורך התקיעות והשברים וכו' הוא דבר שיש שנכשלים בו שלפעמים מאריכים במקום שאמרו לקצר וכן להיפך וכדלהלן, וגם 'טעות' ו'נתקל' בתקיעות הוא דבר המצוי בכל בית כנסת, ונצרכים לידע התשובה לאלתר, וסוגיא זו היא מן ההלכות הקשות והעמוקות, וכדלהלן. ניסינו בס"ד לתועלת הרבים לכתוב הדינים בקיצור ובשפה ברורה ונעימה, כדי שיוכל הבעל תוקע והמקריא לשנן ההלכות לידע את המעשה אשר יעשון ובהערות כתבנו כמה חידושים בדינים אלו.

קודם נכתוב הדינים בקיצור איך לנהוג לבתחילה עם כל ההידורים, ודיני מעויות המצוים, ואח"כ נכתוב הפרטים וביתר הרחבה.

### מעויות בתקיעות בקצרה

ב. כתבו כמה מפוסקי זמנינו שמכיון שאין הכל בקיאים מה נחשב לקול שלם לאיזה שיטה ומה לא (עיין להלן פרטי הדינים), רצוי תמיד כשיש איזה טעות בשברים או בתרועה או בשברים תרועה - לחזור תמיד לתקיעה שלפניה. וכתבו שכן נוהגים (וכך כותב גם הגר"נ קרליץ בחוט שני, והגר"ש דיבלצקי בהלכות המועדים).

ג. בכל אופן אין חוזרים רק על השורה בה חלה טעות: יש לדעת כלל ברור הוא שגם באופנים שצריך לחזור גם את התקיעה שלפניה (עיין להלן הדינים) אבל בשום אופן שבעולם לא צריך לחזור לשורה קודמת, אלא רק לתקיעה שבאותה שורה, כגון אם נפלה טעות בתשר"ת בתקיעה אחרונה או בשברים וכדו' באופן שצריך לחזור לתקיעה הראשונה של תשר"ת או תש"ת וכו', אבל א"צ לחזור לתשר"ת הקודמים, ואף אם תקע קודם ב"פ תשר"ת או ב"פ תש"ת לא חוזר לקודמים, כיון שכל 'תשר"ת' הוא דבר בפנ"ע, וכל כל תש"ת ותר"ת, ולעולם אין טעות בתשר"ת זה יכול לעכב תשר"ת שלפניו, וכן בתש"ת ותר"ת.<sup>1</sup> (וכן אם נזכר שטעה לאחר שכבר עבר לסדר אחר, כגון שטעה בתשר"ת ועכשיו כבר התחילת תש"ת יגמור כל ג' שורות של תש"ת, ואח"כ יחזור וישלים השורה של

### שיעור אורך התקיעות והשברים בקצרה

א. לכתחילה יעשה התקיעה: מעט יותר מ- י"ח כוחות ('כוח' היינו שיעור התקיעה הקטן ביותר ששייך לעשות כמו בכל חלק של התרועה) - דהיינו קרוב ל-3 שניות (בדר"כ רגילים להאריך מספיק). ובתש"ת ותר"ת יכול לעשות התקיעה חצי מזה, דהיינו מעט יותר מט' כוחות דהיינו לפחות כ- 1.5 שניה (זה שיעור מינימום, אבל אין שיעור מקסימום שיכול להאריך כמה שרוצה). והתרועה: ט' כוחות - דהיינו לפחות 1.2 שניה ס"ה כל הכוחות (גם זה בדר"כ בתרועה רגילה יש הרבה יותר). גם כאן אין שיעור מקסימום ויכול לעשות מאה כוחות. השברים: יזהר שכל שבר יעשה לא יותר מח' כוחות (קרוב ל-1 שניה) דהיינו שס"ה כל השברים יחד לא יהיו יותר מ 2.6 שניות. ויש מהדרים להקפיד שכל השברים ביחד יהיו פחות מו' כוחות - דהיינו לא יותר מ-1.6 שניות כל הג' שברים ביחד. ושיעור המינימום בשבר, הוא שכל שבר יהיה לפחות ג' כוחות, דהיינו כל הג' שברים ביחד הכל ביחד לפחות ט' כוחות ומעט יותר (1.5 שניה) (זה בדר"כ נהיה מאליו שהשברים המצוים אפי' הקצר ביותר הוא לא פחות מג' כוחות).

עד כאן דיני אורך התקיעות בקיצור נמרץ, ובהמשך בסוף נביא את המקורות להלכות הנ"ל ושאר הפרטים ולענין בדיעבד וכדו'.

1 שר"ע תקצ"ט. ובטור הביא שיטות החולקים ופוסלים גם הב' תשר"ת שלפניה. אך בשו"ע נפסק לא כן, ואפי' לחומרא לא מצינו להצריך כן.

## חששות שונות לקולות פסולים - בקצרה

ה. תרועה: בסוף קול ארוך קצת: התרועה נגמרת לפעמים בקול ארוך קצת (שהכוח האחרון יוצא קצת ארוך), ואז זה חשש שבר או תקיעה, י"ל שהוא פסול וצריך להחמיר לחזור, ויש לחוש שצריך לחזור לתקיעה הראשונה בשורה.<sup>4</sup>

ו. שברים: כששבר אחד יצא ארוך: הרי זה שבר פסול, וצריך לחזור, גם בזה יש לחוש לחזור לראש השורה.

ז. הפסק בתרועה: לפעמים יכול לצאת שיש באמצע התרועה כמה כוחות או כוח אחד שיוצא בלי קול (נפיחה) והתקוע ממשיך המשך התרועה עם קול, אם היה

תשר"ת, שהכלל שאין הפסק אלא באותה השורה שתקיעה שלפניה ואחריה צריכים להיות סמוכים, אבל בין השורות אין כלל הפסק.<sup>2</sup>

ד. לא יסמוך במקום הטעות על התקיעות שבמוסף, אלא יחזור ויתקע, כיון שבירך על תקיעות אלו צריך לעשותן כהוגן שלא תהא ברכתו לבטלה.<sup>3</sup> וכן לא בתקיעות דמעומד צריך לחזור ולתקוע ולא יסמוך על התקיעות דמיושב, שהרי יש חיוב מדרבנן לתקוע מעומד ג"כ, וגם י"א שאדרכא עיקר מדאורייתא הם התקיעות דמיושב (ע"פ מ"ב תקצ, לה).

עד כאן דיני טעות בתקיעה בקצרה, ובהמשך יתבאר עם הפרטים והמקורות.

2 שוה"ר יח, וסעי' י"ב.

3 אף שמדאורייתא יוצאים בל' קולות ששומעים במוסף, אמנם כתבו האחרונים שאין לסמוך ע"ז כשחלה טעות כיון שבירך על תקיעות אלו אם לא יעשה כדי שלא יהיה הוי ברכה לבטלה (מג"א י"ב, ושו"ע הרב י"ט). ועוד למנהג שבמוסף נוהגים לעשות ש"ת בב' נשימות ולהרכה שיטות אפי' בדיעבד לא יצא י"ח מה"ת בזה (עיין מ"ב יח) ועוד כיון שהנשים לא שומעים תקיעות דמוסף. (וכמדומה שבספר אש דת תמה על המג"א והשוה"ר שהרי במצה י"א שיוצא באפיקומן שאוכל בסוף. אמנם שם גם המצה בראשונה אפשר לצאת בה י"ח שהיא מצה כשרה אף שעיקר המצה מקיים בכזית אחרון, אבל כאן זה תקיעה פסולה א"כ מפסיק בין הברכה לתקיעה בתפילות וברכות וכדו'. ועדיין יל"ע שוב בדבריו שם).

4 לכאורה יש לפסול תרועה זו שהרי כוח זה דינו כשבר כיון שהוא יותר מב' וג' כוחות, וא"כ הו"ל תרועה שחלקה שברים וזה לא תרועה, ואולי לא רק שלא יצא י"ח תרועה אלא קול זה הוי הפסק וצריך לחזור לתקיעה, מאידך גיסא י"ל שאמרי' שהתרועה הסתיימה לפני קול זה, שהרי בתרועה כל כוח מופסק מחבירו, וגם אינו הפסק דהוא 'נתקל', וא"כ לא רק שאין התרועה נפסלת מקול זה, אלא גם אין קול זה חשיב הפסק, אך מסברא נראה שהתרועה פסולה שכיון שהכל בכוח אחד הכל המשך תרועה אחד וכמו בכל תרועה שמאריך בה הרבה טורמיטין יותר מהצריך אבל הכל נחשב המשך תרועה אחת, וי"ל שדמי לדין השו"ע ש"א שאם תקע תש"ת בנשימה אחת פסול והטעם דאין כאן לא ראש ולא סוף, כמו"כ כאן החלק האחרון כיון שנעשה בנשימה אחת וברצף אחד עם התרועה, ה"ז נחשב כאילו עשה תרועה ותקיעה בנשימה אחת ואין כאן תרועה כשרה שלא נסתיימה התרועה בקול תרועה אלא בתקיעה. וכאן גרע טפי ששם יש מתירים כיון שניכר שזה תקיעה וזה שברים וכו' אבל כאן לכאורה א"א לומר כן. ולא מצאתי כן להדיא בפוסקים מה דין 'נתקל' בכה"ג, גם לא בפוסקי זמנינו וטעון בדיקה שוב. אך י"ל שבשו"ע הרב מבואר שהיינו שלתקיעה שלפניה אין סוף ושל אחריה אין התחלה. וכבר מצינו בפוסקים כעין זה כמו שהביא המג"א בשם הב"ח 'וצריך ג' שברים מלבד הקול ארוך שעושים בסוף השברים, שגם בתרועה עושים קול ארוך כזה'. וכתב המג"א ולא נהגו כן. פירש בלבו"ש 'דהוא כעין תקיעה והוי הפסק'. וגם בא"א ב' ויש לחוש להפסקה". ובמ"ב ל"א בשם הפמ"ג 'ויש מקומות שדרכן לסיים בסוף תרועה בקול ארוך ועיין בפמ"ג שמפקפק בזה דאולי נחשב זה לשברים, וכן יש מבעלי התקיעה שאינם מומחים במלאכה זו וכשעושים תרועה מתחילין בו בקול ארוך ונראה תחלתו כעין שברים גם זה לאו שפיר עבדי'. אף שפוסל אבל משמע שאינו פסול ברור ומוחלט, ולא ביאר מה צד ההיתר, ובמט"א י"ג הביא מנהג זה 'לכתחלה יש לתקוע הג' שברים מלבד הקול ארוך קצת אשר עושים בסוף השברים כמו שעושים בסוף התרועה... ויזהר שלא יהיה הקול ההוא ארוך כשיעור ו' כוחות...'. ובהגהות מהרש"ק על פמ"ג חולק עליו וכתב שמנהגינו לעשות קול ארוך זה. עכ"פ נראה בפוסקים שאין זה פסול ודאי, וצ"ע. אמנם י"ל שסגי שיחזור על תרועה זו שוב וא"צ לחזור לתקיעה הראשונה דהוי נתקל. אך לנתבאר להלן י"ל של"א נתקל רק בתקע פחות מהצורך ולא יותר ולפי"ז יצטרך לחזור גם התקיעה הראשונה בשורה, וצ"ע בכל זה.

שאף הפסק כל דהוא פחות מכדי נשימה פוסל.<sup>7</sup>

ט. לדפוק: יש מקומות שנוהגים שאם היה טעות שדופק בידו על הבימה שהציבור ידע שמתחילים מחדש, כיון ש"א שצריך לדעת איזה תקיעה שומע עכשיו לפניו או אחריה וכדו', ובעיקר חשוב לדעת באיזה סדר הוא עומד עדיין בתש"ת או כבר עבר לתשר"ת וכדו'.<sup>8</sup> ובמקומות שלא דופקים,

הפסק מעט כשר אם היה הכל בנשימה אחת וכפי הדרך, אבל נראה שאם היה הפסק מעט יותר מהרגיל עד שיעור של 'בכדי נשימה' אף שלא נשם בפועל, יש לחוש שהיה הפסק ופסול.<sup>5</sup> (ואפשר יש לחוש בכל אופן שנהיה הפסק באופן שנראה כב' תרועות) ויל"ע אולי צריך לחזור לתקיעה הראשונה.<sup>6</sup>

ח. הפסק בתקיעה: אם באמצע התקיעה היה הפסק של נפיחה ללא קול, נראה

5 הנה בשו"ע תקצ"ח, אם הריע שתי תרועות זא"ז לא יצא. וכתב במ"ב ל"ב "ודוקא כשהפסיק ביניהם דאם עשאן בנשימה אחת יצא דהוי כתרועה אריכתא", וכ"כ בס"ק ל"ד לענין שברים, היינו שהרי תמיד בתרועה מפסיקים מעט, וא"כ הכל תרועה אחת. וגם בשו"ע הרב (ט"ז) כתב "וכן אם לאחר שגמר את התרועה דהיינו ג' טרומיטין לפי סברא הראשונה שביארנו הפסיק בנשימה וחזר והריע אפי' לא גמר את התרועה צריך לחזור ולתקוע גם התקיעה הראשונה של כבא זו..." אמנם נראה שאם הפסיק בכדי נשימה אפי' לא נשם בפועל יש לחשוש דנחשב שני תרועות, וכמבואר בדין ש"ת המבואר בסע' ד' שלטובים שצריך לעשות ב' נשימות יש פוסקים שמשמע מהם שלא צריך לנשום בפועל אלא סגי כשישהה זמן 'בכדי נשימה' שיכול היה להספיק לנשום בנתיים. (ובשו"ע הרב תקצ"ח כתב שינשום בפועל, אבל יתכן שאין זה לעיכובא, ובאלף המגן יז הביא בשם ספר אש דת שצריך לנשום בפועל ואם לא לא יצא לכו"ע. ע"ש. אך סתימת לשון הפוסקים 'בכדי נשימה' משמע שלא צריך לנשום בפועל, וכן הביאו במ"ב 'דרשו' בשם כמה רבני זמנינו שא"צ לנשום בפועל לנוהגים ש"ת בב' נשימות).

6 דגרע ממעשה דמגנצ"א עיין להלן כיון שהפסיק בנשימה או בכדי נשימה, עיין להלן בשם השו"ע הרב שאם הפסיק הוי הפסק.

7 הנה אם יש שיעור תקיעה רק בצירוף ב' החלקים ביחד, לכאורה פשוט שפסול, אמנם אם היה לחלק אחד שיעור תקיעה, לכאורה היה אפשר להכשיר, שהרי נתבאר שאם עשה התקיעה בסוף התשר"ת שלא יצאה טוב כשר ממנ"פ כנ"ל, או החלק הראשון הוא התקיעה, א"כ כבר יצא י"ח ומה איכפת לי שעשה עוד תקיעה, ואם הוא קול קצר ופסול הרי הוא 'נתקל' וג"כ כשר שאינו הפסק. ובתקיעה ראשונה ודאי י"ל ממנ"פ יצא דאם הוא ב' תקיעות דל מהכא תקיעה הראשונה ויתחיל הסדר מתקיעה שניה. אמנם י"ל דו"א דכאן גרע טפי שהכל רצף אחד ובנשימה אחת אולי גרע טפי שנחשב הכל תקיעה אחת ואינה ברצף הוי כאילו שברים ארוכים, וכעין שמצינו בשו"ע שאם תקע תש"ת או תר"ת בנשימה אחת י"א שלא יצא, ומבואר הטעם 'דאין כאן לא ראש ולא סוף'. ואף למכשירים שם י"ל כאן פסול, ששם מבואר הטעם שניכר שזה ב' דברים זה שברים וזה תקיעה, אבל כאן נרגש כדבר אחד טפי. בפרט אם יצא מכוח אחד ואינו יכול לשמש כתרועה, ולא בא עדיין לשיעור תקיעה. ועיין במ"ב ל"א בשם הפוסקים שכתבו נגד אותם הנוהגים לעשות קול ארוך בסיום התרועה. אך שם נראה שהטעם משום שנחשב שעשה הפסק ע"י קול זה שנראה כשברים, ולכאורה סברא זו כאן לא שייך שכאן זה 'נתקל', ולא דמי לדין שם שעושים כן בכוונה תחילה, וגם שם זה תרועה אבל תקיעה ודאי גרע טפי, וצ"ע אמאי לא אמר מטעם שאין כאן סוף כמו בתר"ת בנשימה אחת, ואולי היו עושים נשימה בנתיים ולא היה בנשימה אחת, אבל סוף דבריו בעלי תקיעה שאינם מומחים ומתחילים השברים בקול ארוך לא נראה שמיידי בכוונה אלא בטעות, ואעפ"כ לא אמר משום נשימה אחת, ואולי כדי לפסול גם למתירים שם, מטעם הפסק, אך צ"ב הרי זה 'נתקל'. והו"ל לפסול מטעם דין הנ"ל של תר"ת בנשימה אחת, ואפשר זה באמת טעמו. וצ"ע.

8 ע"פ המבואר ברמ"א תקצ"ו, שבע"י תנאי מפורש, ועי"ש בשער הציון סימן תקצ"ס כג (בשם ב"י ומג"א) שבלי תנאי לא יצא. וכ"כ בשוה"ר ג'. אך צ"ע ממג"א תקצ"ב (והשו"ע הרב ומ"ב ס"ק ל"ה) שנראה שאין מעכב הכוונה. וי"ל ששם מיידי באותו סדר, בזה אין משנה אם זה לשם תקיעה שלפניה או לאחריה (וטעם הדבר יובן לפי הסברו של השו"ע הרב תקצ"ג שביאר טעם הדין הנ"ל שאם לא התנה לא יצא, "...אבל אם לא התנה כן אין תקיעה א' עולה לב' סדרים תשר"ת ותש"ת ולא לתש"ת ותר"ת לפי שהמצות צריכות כוונה ואם נתכוין בתקיעה זו להשלמת סדר תשר"ת אינה עולה להתחלת תש"ת, שאם תש"ת עיקר המצוה א"כ כשנתכוין בתקיעה זו להשלמת תשר"ת לא תקע לשם מצוה כלל וכן בתקיעה שבין תש"ת לתר"ת"). אך עדיין יל"ע בזה ובמקו"א הארכתי.



יג. ב' נשימות: בשו"ע (תקצד) הביא ב' דעות אם לעשות בתשר"ת השברים והתרועה בנשימה אחת או בב' נשימות, וכתב לעשות פשרה שבמיושב יעשה בנשימה אחת ובמעומד בב' נשימות, כדי לצאת כל השיטות. וברמ"א פוסק שהמנהג לעשות הכל בב' נשימות, ואין לשנות, וכתב המ"ב (כ') שכן 'מנהגינו'. אמנם בשעה"צ הביא דברי החי"א ששייבך את מנהג השו"ע. וכתב בשו"ע הרב כרמ"א שאין לשנות המנהג 'מפני המחלוקת'<sup>12</sup>, אבל כתב שבמקום שאין מנהג קבוע יש לנהוג כשו"ע. והיום נוהגים בהרבה מקומות לעשות כדעת השו"ע לצאת כל השיטות.<sup>13</sup> ובפרט שבנשימה אחת י"א שיוצא לכו"ע.<sup>14</sup>

יד. יש לשים לב לעשות כל הסדר בצורה אחת: או בנשימה אחת, או ב' נשימות כל

שיכונו השומעים להדיא שסומך דעתו על התוקע, ויוצא על דעת כוונת התוקע שיודע באיזה תקיעה הוא תוקע עכשיו.<sup>9</sup>

י. כל שחוזר ותוקע כדי לצאת ספקות או הידורים אין בזה חשש שבות, ואף על גב דלתקוע בחנם הוי שבות מכל מקום במקום ספק בודאי ליכא איסור שהרי כתבו האחרונים לתקוע ק' קולות וצריך לומר מאחר שעושים לשם מצוה אין איסור (חיי אדם כלל קמב סעיף יג).

יא. לנשום מחדש: כשחוזר שוב על תקיעה שתקע בטעות, יש לזכור לנשום מחדש כל פעם כשחוזרים לעשות שוב התקיעה וכדו', דאל"כ נחשב כתקיעה אחת ויתכן שלא יצא.<sup>10</sup>

יב. כל הקולות כשרים בשופר, גם קול צרוד, דק, עבה, וכדו'. וגם אם יש שינוי באמצע התקיעה שיוורד או עולה כשר.<sup>11</sup>

9 כ"כ במ"ב דרשו בשם חוט שני והגריש"א.

10 כמבואר בשו"ע תקצה, ש"א אם תקע תר"ת וכדו' בנשימה אחת - לא יצא שאין לו סוף או התחלה. וכ"כ במוע"ז ח"א סוס"י ה' בשם הגהות ההפלאה (נדפס בסוף השו"ע). ועיין באש דת עמ' 52.

11 כן כתב בהליכות שלמה ובשאר פוסקי זמנינו, ולא מצינו בהלכה איזה סמך לפסול, רק אם היה הפסק כל שהוא ולא כשהוא רצף אחד. ויש אומרים שמהרי"ל דיסקין הקפיד שיהיה קול אחד, אבל לא נקטינו כן להלכה. והרוצה להדר יתיר לעצמו.

12 ברמ"א ד' כתב שאין לשנות, וכן פוסק במ"ב ס"ק כ' שמנהגינו לעשות בשני נשימות, אף שכתב שלכו"ע אף 'למנהגנו' (ב' נשימות) יוצא בדיעבד, וזה דבר מענין כמה גדול כוח המנהג שאף שבנשימה אחת פסק שלהרבה יוצא לכו"ע גם לסוברים שצריך ב' נשימות (כמשו"כ במ"ב ובשעה"צ יח, יט, ש'הרבה סוברים' שלכו"ע יצא בנשימה אחת, שכן דעת הב"י, ב"ח, ט"ז, ועוד, וכן פוסק להלכה במ"ב כרוב שיטות שיוצא לכו"ע בנשימה אחת). ואף שלדעת השו"ע הרי זה פשרה שיוצאים לכו"ע (בישיבה - נשימה אחת, ובעמידה - ב' נשימות), אעפ"כ אין לשנות המנהג לעשות הכל בב' נשימות, ובשו"ע הרב ביאר הטעם שלא לשנות 'מפני המחלוקת' משמע שלולי זה היה צריך לשנות נגד המנהג, ומפרש שזה הפשט ברמ"א שאין לשנות. ולא כפי שנראה פשוט לשון הרמ"א שחשש לשיטות שלא יוצא בנשימה אחת (כן דעת התה"ד שלר"ת הסובר ב' נשימות לא יוצא בנשימה אחת).

13 הנה אף שנראה שהמ"ב בפנים גם מסכים שכל אחד לא ישנה מנהגו (ומשמע מדבריו ש'מנהגנו' כרמ"א שהכל בב' נשימות ולא ישנו, אף שמכריע במ"ב שבדיעבד יצא גם בנשימה אחת לכו"ע), אבל הביא בשעה"צ יט בשם החי"א אדם "דבאמת הכרעת השו"ע טובה מאד דבזה אנו יוצאין ידי כל הדעות", וכ"כ בקיצושו"ע, והחזו"א, ולוח א"י מהגרימ"ט שכן המנהג בכל קהילות א"י, וכ"כ במשמרת שלום שכן המנהג. ובשו"ע הרב כתב גם שבמקום שאין מנהג ברור וקבוע שינהגו כהכרעת השו"ע. ועיין בשעה"צ יח וס"ק יט ש'הרבה סוברים' שאפי' נסבור כר"ת שצריך ב' נשימות אפילו לדידיה אם עשאו בנשימה אחת יצא (כ"כ בב"י, ובב"ח, וט"ז, וחולקים על התה"ד שסובר שזה לעיכובא, ולכן כתב בשו"ע הרב שהתקיעות דמיושב דווקא יעשה בנשימה אחת כיון ש"א שלכו"ע יוצא, אך כדי לחוש לסברת התה"ד שלא יצא בנשימה אחת, יעשה בעמידה בב' נשימות).

14 טעם המחלוקת, ולמה יוצאים לכו"ע בנשימה אחת, ולמה כתב השו"ע שבישיבה יעשה בנשימה אחת וכו' ולא איפכא. נתבאר יפה בשו"ע הרב סעיף ח בשם הראשונים "היבבות של תרועות וכן הג' שברים שהם במקום תרועה צריך לעשותן בנשימה אחת ואם לא עשאו בנשימה אחת לא יצא שתורעה אחת אמרה תורה

טו. נשימה אחת - הפסק כל דהוא: גם בתקיעות דמיושב אף שעושים בנשימה אחת, אבל צריך הפסק כל דהוא שלא יראה הכל כדבוק זל"ז כוח אחד.<sup>17</sup>

טז. לנשום בפועל - לכתחילה נשימה לא ארוכה: במוסף שעושים בב' נשימות, לזכור לנשום בפועל בתשר"ת בין שברים לתקיעה בעמידה<sup>18</sup>, בבדיקה במחשב יוצא שנשימה

אחד כמנהגו, ולא ישנה באמצע הסדר, ואם בטעות שינה ובאחד מ'השברים תרועה' עשה כדי נשימה, או לא עשה, לכתחילה יש לחזור לראש השורה (וזה מצוי שיכול לטעות באמצע), (אמנם בדיעבד י"ל שאינו מעכב<sup>15</sup>). עכ"פ אם חוזר חייב לחזור לראש השורה שוב לעשות תקיעה, ויזהר שלא יחזור רק הש"ת לברם.<sup>16</sup>

ולא מופסקת לשתי תרועות. אבל השלשה שברים ותרועה דתשר"ת אף על פי ששתיהן ביחד הן במקום תרועה אחת האמורה בתורה דשמא היא הגניחה והיללה ביחד זו אחר זו אעפ"כ אין צריך לעשות בנשימה אחת לפי שאין דרך האדם לגנוח וליילל בנשימה אחת אלא מפסיק ביניהם כדי נשימה דהיינו שעושה נשימה בינתיים ולפיכך גם התוקע צריך לעשות נשימה ומכל מקום לא יפסיק יותר מכדי לעשות נשימה אחת בינתיים ולא ימתין מלהריע עד שיקרא המקרא לפניו מלת תרועה אלא יריע מעצמו אחר השברים תיכף ומיד לאחר שעשה נשימה אחת" ובסעי' ט' "ויש אומרים דאעפ"פ שאין דרך האדם לגנוח וליילל בנשימה אחת מכל מקום כיון דמה שאנו תוקעין שברים ותרועה הוא מחמת ספק דשמא זהו תרועה האמורה בתורה א"כ אין לנו להפסיק שהרי תרועה אחת אמרה תורה ולא מופסקת לשתי תרועות לפיכך אם עשאו בשתי נשימות לא יצא אלא יעשה אותן בנשימה אחת ומכל מקום יפסיק מעט ביניהם בענין שהיה נחלקין לשתי קולות. סעיף ט' "המנהג במדינות אלו כסבא הראשונה ואין לשנות המנהג מפני המחלוקת אבל במקום שאין מנהג קבוע יש להנהיג לעשות בתקיעות מיושב בנשימה אחת כדי שתהיה הברכה שמברכין עליהם כהלכה לדברי הכל שאף לסבא הראשונה יש אומרים שאם עשאו בנשימה אחת יצא כמו התוקע תר"ת או תש"ת בנשימה אחת דיצא כמו שיתבאר אבל בתקיעות מעומד שאין מברכין עליהם יעשה בשתי נשימות כדי לחוש לסברת מי שאומר דלסבא הראשונה אם עשאו בנשימה אחת לא יצא".

15 נראה לדלידן קי"ל מעיקר הדין כרמ"א שפוסק שהלכה שהכל יש לעשות בב' נשימות, ואף שהבאנו לעיל שהרבה נוהגים לעשות כדעת המחבר במיושב נשימה אחת, אך זה רק הידור בעלמא, דודאי לא יחלקו על פסק הרמ"א, והרי כתבו רוב הפוסקים שאף לסוברים שבעי' ב' נשימות אם עשה נשימה אחת יצא, כמו"כ הב"י, והב"ח, והט"ז (וחלקו על התה"ד הסובר שלא יוצא לכל שיטה אם עושה להיפך, והלכתא ככתראי) וכן פוסק במ"ב ס"ק כ' שבמקום שנוהגים בב' נשימות אם עשה בנשימה אחת יצא, והטעם שיצא כתב בשו"ע הרב ט' משום שהרי אפי' עשה כל תר"ת וכדו' הכל בנשימה אחת גם יוצא בדיעבד והכי קי"ל לעיקר הדין כשיטה זאת עי"ש, וא"כ לכאורה מה לי אם עשה הכל בנשימה אחת או חלק, וזה דלא כפס"ת שפוסק שאם עשה בסדר אחד חלק כך וחלק כך לא יצא לכו"ע, והביא בזה בשם אלף המגן ס"ק כ"ג בשם אש דת, אמנם הוא שם אזיל לשיטתו שסובר שלרמ"א לא יצא אם עשה בנשימה אחת (ופוסק כדעת התה"ד שלכל אחד מהשיטות לא יוצא אם שינה) אך עדיין י"ל, שיש לחוש לתה"ד, שהרי המ"ב כ' אף שפוסק שיצא בדיעבד אף בנשימה אחת אף למנהגינו, כתב בשע"צ י"ט ב' טעמים, א' כיון שיש שיקר להלכה בנשימה אחת, ב' י"א אף לר"ת יצא בנשימה אחת. ובנד"ד מתאים רק טעם ב' אבל טעם א' לא שייך שאותם י"א מהני רק כשעושה כל הלי' קולות בנשימה אחת, אבל לתה"ד לא יצא לכו"ע אם חלק עשה כך וחלק כך. שהרי לפי השיטות שיוצא בדיעבד גם בנשימה אחת, יוצא א"כ שאין זה נתקל אלא יש כאן ב' ש"ת שניהם כשרים, וכעין שפוסק החי"א הנ"ל אם עשה תרועה ג' כוחות. (כ"ז בנוסף למש"כ השו"ע הרב שבמעשה דמגנצ"א אם עשה נשימה בין ב' השברים לתרועה לכו"ע הוי הפסק שהתרועה היא דבר חדש ואינו המשך אחד, ולפי"ז לכאורה ה"ה בעשה ג' שברים ותרועה לפי השיטה שחייבים בנשימה אחת ולא יוצא בב' נשימות שצריך לחזור לתקיעה הראשונה).

17 כפי שכתבו כל הפוסקים כדעת התה"ד, ב"י, הובא במ"ב תקצ"ח. ושו"ע הרב. פמ"ג, ומט"א וש"א. אמנם החזו"א סובר שיעשה ברצף אחד, בלי הפסק כל דהוא, אבל הוא יחידא וכל הפוסקים מצריכים הפסק וכו"ל.

18 כן מוכח מהשו"ע הרב ס"ח, שצריך לנשום בפועל. וכן כתב בספר אלף המגן בשם ספר אש דת שאם עשה הפסק של 'כדי שיעור נשימה' ולא נשם בפועל, לא יצא לב' הדעות, שלסוברים שצריך בנשימה אחת, אסור גם שיהיה הפסק בשיעור של כדי נשימה אף שלא נשם, ולסוברים ב' נשימות צריך ב' נשימות בפועל. אך הלשון במ"ב וש"א 'כדי נשימה' אולי א"צ בפועל ממש לנשום. וכן הביאו במ"ב דרשו שכן דעת כמה רבנים.

שכוונתו להוציא י"ח את כל הקהל. וגם השומעים חייבים לכוין בפירוש: א. שרוצים לצאת מ"ע דאורייתא של שופר. ב. שרוצים לצאת ע"י תקיעת הבעל תקיעה שתוקע במקומם.

עד כאן תמצית קיצור הדרכה לבעל תוקע, עם תמצית עיקרי ההלכות לכתחלה.

ממוצעת היא כחצי שניה, ועמוקה כשניה, ועדיף לעשות פחות כיון שאם יעשה יותר מחצי שניה יש חשש שלא יוצא.<sup>19</sup> יז. טוב שגם הבעל מקריא יקריא בתקיעות דמיושב בנשימה אחת ובתקיעות דמעומד בב' נשימות כדי להזכיר לתוקע.

יח. הבעל תקיעה טוב שיאמר בפירוש (וכן הוא הנוסח ב'לשם יחוד' שבמחזורים)

## נספחים

### הלכות אורך התקיעות והשברים - ביתר הרחבה עם הפרטים והמקורות

כ. לפי"ז כל הג' שברים ביחד לא יותר מ-

2.6 שניות: ע"י בדיקה במחשב רואים ש-ט' כוחות יוצא הכל ביחד 1 שניה (ט' כוחות של תרועה זה ס"ה הכל ביחד 1 שניה בדיוק כך ניסיתי ע"פ המחשב<sup>21</sup>, ויש שמדרדו<sup>22</sup> שזה לפעמים 1.2 שניה)<sup>23</sup>, וא"כ צריך כל

### שיעור השבר מקסימום

יט. כל שבר יעשה לא יותר מח' כוחות: כתבו האחרונים שיש להחמיר לעשות כל שבר (בתש"ת, ולכתחילה גם בתשר"ת וכדהלן) פחות מט' כוחות, ואם עשה ט' כוחות לא יצא אף בדיעבד לכל השיטות.<sup>20</sup>

19 בפשטות צריך נשימה בינונית, כמו בכל התורה שתמיד הקובע הוא הבינוני. אך כיון שא"א לצמצם עדיף לקצר בנשימה, שהרי כבר נתבאר שאז יוצא לכו"ע לרוב דיעות, אבל אם ישל בנשימה מידי ארוכה י"א שלא יצא. וכ"כ בחוט שני. ובבדיקה במחשב נראה שנשימה ארוכה זה כט' טורמיטין (1 שניה) וקצרה זה יותר משליש שניה (יותר מג' כוחות) ובספר אש דת כתב ששיעורי ו' כוחות ובמוע"ז (ח"א סי' ה' הע' ד) פקפק שהוא קצר יותר, ולפי הבדיקה הנ"ל ה'אש דת' כיון לנשימה ממוצעת.

20 כן כתבו כל הפוסקים, ויסוד הדברים בב"ח, שהעיד שכן המנהג להאריך עד ח' כוחות ולא ט', והובא במג"א, וכ"כ כל הפוסקים, הט"ז, א"ר, והשו"ע הרב, והחיי"א, כולם כתבו בפשיטות שאף לכתחלה 'מנהגינו' לעשות שבר של ח' כוחות ואם עשה ט' פסול. (ושי' המט"א המחמיר שלא לעשות ו' כוחות בשבר - יחידאה וכדהלן), וגם המ"ב פוסק כך, (ורק להידור הביא את המט"א), וכמוש"כ בבאה"ל "אמנם כבר הורינו המג"א לעיל דלדידן לכו"ע כיון דנהגין לעשותה שברים מג' ועד ט' ולא עד בכלל צריך לעשות התקיעה לפחות ט' כוחות ואל"כ אפי' בדיעבד אינו יוצא" וכ"כ בשע"צ ד' 'מנהגנו להאריך בשברים כל שבר יותר מג' כוחות עד ט' ולא עד בכלל" והמ"ב הביאו בס"ק ט"ו בסוף רק בלשון ש'טוב יותר' לעשות ג' (ומש"כ המ"ב שם טוב יותר לעשות ג' כוחות כל שבר, דבריו צ"ע שהול"ל לא לעשות ו' כמט"א, אבל אין שום סיבה לעשות ג', שהרי ל"א א' צריך לעשות פחות מג', וזה א"א, ויש שדחקו שכוונתו לחוש לרמב"ם שתקיעה חצי תרועה דהיינו ד' וחצי כוחות, אבל זה דוחק שהמ"ב וכל הפוסקים כלל לא הביאו שיטה זו, ויתכן שזה ט"ס, ובוה יתישב מה שעוד תמוה הרי המ"ב כתב בס"ק י"ד ובס"ק י' ששברים צריכים להיות ס"ה יותר מס"ה כל התרועה (וכן דעת הפמ"ג והגר"א והלבו"ש עיין להלן) א"כ כל שבר חייב להיות יותר מג', ואין כתב ג'). ולענ"ד דברי המט"א צ"ע ובמקו"א הארכת ששיטת המט"א דלא כמאן, (ודעת המג"א אף שחולק על הב"ח וסובר שנוהגים כרש"י שתרועה ג' כוחות וגם סובר שיש לעשות כל שבר פחות מג' כוחות כדעה ראשונה במחבר, וכתב לפי"ז שכל השברים ביחד נוהגים לעשות פחות מט', וצ"ע המ"ב בשע"צ ד' וגם בסוף באה"ל ד"ה מי שלא האריך שהביא שי' המג"א כאילו הוא סובר בב"ח, שיש לעשות יותר מג' פחות מט', ובאמת המג"א גופיה חולק על הב"ח וסובר שהמנהג עכשיו לעשות תרועה ג' כוחות וכל שבר פחות מג' שכל השברים יחדיו פחות מט' (וכונתו שמקפידים שיהיה פחות מט' כדי שכל שבר יהיה פחות מג' אבל מותר גם ב').

21 ודלא כספר פס"ת שהביא בשם ספר 'קיצור הלכות המועדים' שכתב ששיעור התקיעה של תשר"ת שהוא כ' כוחות (סובר שצריך להכליל גם הכדי נשימה כשיעור ב' כוחות) זה 4 שניות, וחשב שט' כוחות זה כ-2 שניות, וטעה בכפול, והיום שיש מחשב והקלטות אפשר לדייק יותר.

22 גם במ"ב 'דרשו' הביאו מי שבדק בדיקה מדויק ע"פ מחשב וקבע ששיעור ט' כוחות הוא בין 1 ל-1.2 שניות.

כא. הידור לדעת המ"ב כל הג' שברים ביחד לא יותר מ 1.6 שניות: לדעת המ"ב "יותר טוב" להדר כשי' המט"א לעשות כל שבר פחות מו' כוחות (כל שבר לא יותר מה' כוחות) דהיינו כל הג' שברים ביחד לא יותר מט"ו כוחות, זה יוצא כל הג' שברים ביחד לא יותר מ- 1.6 שניות. אמנם במקו"א נתבאר שזה שיטה יחידאה נגד כל הפוסקים.<sup>26</sup>

כב. גם בשברים של תשר"ת יעשה השיעור הנ"ל כמו בתש"ת, רק בתשר"ת

שבר שיהיה פחות מזה דהיינו כל שבר ח' כוחות, א"כ כל הג' שברים ביחד צריך לצאת מקסימום כ"ד כוחות (8 כוחות \* 3 שברים - 24 כוחות). יוצא כל השברים ביחד 2.6 שניות - שאסור שיהיה יותר מזה.<sup>24</sup>

אם עשה יותר מזה - שיצא אפי' שבר אחד של ט' כוחות (1 שניה) זה פסול לכו"ע אף בדיעבד.<sup>25</sup> ויש להזהר בזה כי ראיתי שיש שלא מבחינים בכך שעושים השברים ארוכים או שבר אחד קצת ארוך, וזה פסול.

23 הקובע בעל תוקע מקצועי - אדם בינוני, כמו בכל התורה דאזלי' בתר אדם בינוני וכולל ההפסקים שבתוך התרועה, (חוט שני) שהרי כתבו הראשונים שמודדים לפי כוח כל שהוא השייך להוציא בתקיעה.

24 הגה י"ע, לכאורה הרי בין שבר לשבר יש מעט הפסק, והנה לענין התקיעה שצריכה להיות כשברים מסתבר שהיינו כפי כל הג' שברים ביחד עם ההפסקה ולא מורידים ההפסקה שהרי כך היא צורת השבר עם הפסקה (וכמדומה שכן ראיתי מביאים בשם רבינו זמנינו). אמנם לענין שיעור אורך השבר נראה שיש לחשב כל שבר בפנ"ע, ולכן לפי"ז יצא שאם כל הג' שברים ביחד יש ט' כוחות אין לומר שא"כ נמצא שכל שבר ג' כוחות (ויצא י"ח לשיטתנו שבעי' לפחות ג' כוחות, ואינו יוצא י"ח לתוס' אליבא דרש"י שחייב להיות פחות כוחות, שג' כוחות הוא כבר תקיעה בתש"ת ודבר זה יש לבחון בכל שבר בפנ"ע) אמנם שו"ר שזה טעות במציאות גיליתי בבדיקה במחשב שאין הפסק בלי קול כלל בין שבר לשני או בין תרועה וכל הזמן יש 'קול' רק הוא נממך עד שמגיע כמעט לכולם, אבל עדיין יש קול כל שהוא שמדביק את השברים זל"ז, ואין אפי' חלקיק השניה בלי קול ממש, וא"כ לפי"ז יוצא להיפך מהנ"ל שאם כל השברים ביחד ט' כוחות יצא י"ח לדין שכל שבר יש בו ג', אבל לא יצא י"ח לרש"י לפי תוס'.

25 הפוסקים הנ"ל. ולכאורה היה סגי שיעשה שכל השברים ביחד יהיו פחות מ- 27 כוחות (ט' כוחות \* 3 שברים), אבל הרי כתבו הפוסקים שכל שבר צריך להיות מקסימום ח' כוחות, ולכן לא סגי אם יעשה פחות מ 27 כוחות שאפי' יעשה 25 כוחות עדיין יתכן ששבר אחד יהיה ט' כוחות והשאר ח' כוחות, ולכן צריך להוריד לכל שבר כוח אחד (כ"כ במחצה"ש ובמט"א שלתוס' אליבא דרש"י שהשבר פחות מג' כוחות היינו ב' כוחות. ובמקו"א רציתי לחדש שי"ל שממג"א ב' משמע ששייך שיהיה פחות מג' אבל לא ב' ולכן כתב המג"א לעשות פחות מט' כוחות כל השברים ולא פחות מז' אף לרש"י אליבא דתוס'. וכמ"ב בא"ג ובמ"ב י"ב שתשר"ת לדעה ראשונה י"ב כוחות והיינו ששברים פחות מט' כוחות שכל שבר ג' כוחות פחות כל שהוא אבל אין זה ב' כוחות. וכן מבואר להדיא בריטב"א שבעי' יותר מב' כוחות אך בסוף דבריו כתב ב' כוחות וצ"ע בדבריו, אך יותר נראה שכוונת המג"א לאו דוקא אלא באמת בעי' עושים פחות מז' דהיינו ו' וכוונתו רק לאפוקי מב"ח שכתב שעושים לפחות ט', ובעיקר כוונתו לומר מה שחייבים לעשות פחות שלא יהיה הכל ביחד ט', אבל מותר לעשות גם הכל ביחד ו', וזה לא כתב כלל שחייב לעשות דווקא קרוב לט', ואל"כ תמוה שלא נתנה תורה למלאכי השרת ואין יתכן לחייבו לעשות לפחות יותר מב' וקרוב כל שהוא לג' ולא ג'. והפמ"ג והמ"ב טעמם ע"פ הג"א וע"פ ביאור הב"ח שחייבים לפחות ג' כוחות, אבל בתוס' מודי כו"ע שבעי' ב' כוחות, ואכמ"ל ובמקו"א הארכתי).

26 לענ"ד זה שיטה מחודשת, וכל הפוסקים ב"ח, ט"ז, מג"א, א"ר, שו"ע הרב, פמ"ג, חיי"א וכו' לא כתבו חומרא זו, ואדרבא כתבו בפשיטות שהמנהג לכתחילה לעשות ח' כוחות כל שבר (העיקר פחות מט' כוחות). ולא רימזו שיש איזה הידור לעשות פחות מו' כוחות (והב"ח הו"ד גם במג"א, אך למג"א עצמו יש לו שיטה אחרת כאן, שכתב שנהגו כתוס' אליבא דרש"י וכדעה ראשונה בשו"ע לעשות תרועה פחות מט' כוחות כרש"י שסגי בג' כוחות, וגם כתב שנהגו שכל הג' שברים יחד יהיה פחות מט' כוחות דהיינו כל שבר ב' כוחות. אבל כל הפוסקים כתבו שלא נהגו כן. אבל גם לדבריו אין ראיה לשי' המט"א). ובמקו"א הארכתי בזה. וכאן אכתוב בקיצור נמרץ ביאור נפלא בענין זה שאף שלכאורה טענת המט"א היא טענה חזקה מאוד, אבל יתבאר טעם הפוסקים שלא נקטו כוותיה, ובוזה יתיישב כמה תמיהות שהרבה נסתבכו בסוגיא זו. יסוד שי' הב"ח להוכיח מלשון הגהת אשרי והמרדכי (בהמשך דבריהם) שהביא הרמ"א, לא רק ש'מותר' לעשות שבר של ג' (שזה כתב בריו לחלוק על תוס' ולא איכפת לי שבסדר תר"ת יש על שבר זה שם תקיעה כיון שבסדר זה אינו תקיעה), אלא עוד חידוש כתב ש'חייב' לעשות לפחות ג' כיון שמבואר ברש"י שגניחה

קיל טפי שבדיעבד אינו פסול אם האריך את השברים ביחד יהיו ט' כוחות<sup>28</sup> (ובאופן רגיל יש שיעור זה אפי' בשבר המצוי אפי' הקצר ביותר).<sup>29</sup> וי"א שצריך מעט יותר.<sup>30</sup>

### שיעור השבר מינימום

כג. שיעור כל שבר (מינימום) יהיה כד. בדיעבד יצא בשברים שכל אחד ב' לכתחילה לפחות ג' כוחות, כך שכל כוחות סה"כ ו' כוחות, כל שבר ב' כוחות.<sup>31</sup>

ארוכה מיבבה כיון שדרך החולים שמאריכים בגניחותיהם א"כ חייב לפחות ג' כדרך הגניחה, כפי שכל אחד רואה בעיניו שגניחה היא ארוכה קצת, כך דייק הב"ח להדיא מהג"א והמרדכי שהעתיקו, וכתב שרואים שאף רש"י הסובר שתדעוה ג' כוחות ס"ה, אפ"ה כתב שכל גניחה לפחות ג', ודלא כתוס' שהבין שע"פ רש"י אסור לגניחה להיות ג' כוחות, נמצא שבב' דברים חולק הג"א על תוס', א', שמותר לעשות ג' כוחות בשבר דלא איכפת לי שבתר"ת הוא תקיעה, ב. לא רק ש'מותר' אלא 'חייב' לעשות לפחות ג' בכל שבר מטעם אחר שגניחה ארוכה. וא"כ יוצא לנו שכיון שהרמ"א פוסק כהג"א ודלא כתוס', וכך נוהגים לעשות לפחות ג' כוחות, א"כ אין שום ש"י שיוצא לפיה איזה ענין לעשות פחות מו' כוחות, ואף שאפשר להמציא לבד כזו שיטה שסוברים שמותר לעשות ג' אבל מותר גם ב', אבל לא מצינו בראשונים שום שיטה כזאת. וא"כ יש לנו כאן ג' שיטות ראשונים, והנה כתוס' אליבא דרש"י - א"א לנהוג שהרי בעי' ג' כוחות לפחות וגם המט"א מסכים לזה (שהרי לשי' הריב"ם הי"א השני בשו"ע חייב כל שבר לפחות ג' כמוש"כ הטעם בב"ח ושו"ע הרב ושע"ז שכל השברים יחד לא יוכל להיות פחות מכל התדעיה ביחד, והביא י"א שאפי' צריך מעט יותר כמוש"כ הפמ"ג והגר"א) ואנן קי"ל כמוש"כ הרמ"א שקי"ל כהג"א ומרדכי שלא איכפת לי שבסדר אחר זה תקיעה שהרי עכ"פ בסדר זה אינו תקיעה (ודברי התוס' צ"ב באמת מה איכפת לי מה שבסדר אחר זה תקיעה, עיין בב"י מה שביאר וגם דבריו צ"ב, וכבר תמה עליו בתה"ד ובמהרש"א על אתר וכמוש"כ הג"א, ובמקו"א נתבאר). וא"כ כיון שעושים ג' כוחות לפחות בכל שבר לא סוברים כתוס', וכריב"ם גם אין שום טעם לעשות ו' שהרי סובר שכל שבר לפחות ג', וגם להג"א נתבאר שחייב כל שבר ג' וא"כ תקיעה של תש"ת היא ט' וא"כ אין שום טעם לפחות מו' (ודלא כמט"א שנראה שהבין בהג"א ו ברמ"א שרק 'מותר' לעשות ג' ואין חובה, ולפי"ז הוציא שלהלכה יש לחוש שבשבר הוא ב' כוחות). ועוד נתבאר שם ביתר עומק שנראה שגם תוס' מודה שהפשטות הוא שגניחה ג' רק כל מה שאמר ב' זה משום שהיה לו הכרח שהרי סובר שאסור שיהיה כמו תקיעת תר"ת, אבל לדידן שלא חיישי' להכי, הדר"י לפשטות שגניחה ארוכה לפחות ג', ובמקו"א הארכתי.

27 כ"כ במ"ב י"ג וכל הפוסקים. אמנם לכתחלה גם בשברים של תשר"ת כתבו הב"ח והט"ז וש"א שיעשה השבר כמו בתש"ת, וג' טעמים בדבר: א. בט"ז כתב הטעם שיש לחוש לבלבול הדעת שפעם אחת יעשה השבר אורך מחבירו ויביאנו לידי טעות ע"כ ישווה אותם בכל מקום. ב. בב"ח כתב הטעם שראוי לחוש לשי' הראב"ד שתקיעה תמיד ט' כחות גם בתשר"ת. אבל בשו"ע לא הביא דעה זו, לכן אין זה מעכב. (ב' טעמים אלו הביא גם במ"ב י"ב) ג. עוד טעם בשו"ע הרב לחשוש לשי' תוס' שיסוד חידושו מתאים גם אליבא דריב"ם שיטה שניה בשו"ע שלא יהיה שבר בתשר"ת כמו אורך תקיעה של תר"ת ותש"ת אף שהם בסדר אחר, ומשמע מלשונו שזה הטעם שבסוף דבריו כתב להלכה לנהוג כן לכתחלה. אבל הפוסקים הנ"ל (ב"ח ט"ז מ"ב) סברו ששיטת תוס' נדחתה לגמרי, שהרי הרמ"א כתב שגם לפי י"א ראשון שתדעוה ג' כוחות א"צ לחוש לעשות דוקא פחות מג', הרי שפוסק כן לא רק בגלל לחוש לשי' הריב"ם שחייב לעשות ג' כוחות אלא אף לרש"י שמותר לעשות ב' כוחות אבל אין 'חייב' לעשות ב' כוחות, ולא רק בדלית ברירה לא מחמירים כתוס' אלא משום שפסקינן דלא כוותיהו, וכפי שכתבו הג"א ותה"ד וכל הפוסקים ששי' תוס' צ"ע מאוד דמאי איכפת לי שבסדר אחר הוא תקיעה הרי השתא קיימין בתש"ת, וכטענת ההג"א, וכפי שכתב התה"ד שאין להשיב על דבריו, וכפי שכבר תמה במהרש"א על אתר על תוס', ותירוצו של הב"י שכיון שבסדר אחר הוא תקיעה יש עליו שם תקיעה וכו' לא מוכן כ"כ. ובב"ח וק"נ תירצו ע"פ שיטת רב האי שיוצאים בהכל, אבל בשו"ע נראה שפוסק כרמב"ם וכמ"מ מתוס' ורמב"ן שנקטו שהוא ספק דאורייתא ספק גמור.

28 כמבואר בשו"ע ס"ג שבתשר"ת לשי' ב' יהיה הכל ביחד י"ח כוחות, והיינו לשברים הכל ביחד ט' כוחות כל שבר לפחות ג' כוחות, ומקור הדברים במג"א וב"י מהה"מ והג"מ. וכן נקטו כל הפוסקים למעשה (ב"ח, ט"ז, מג"א, א"ר, שוה"ר סעי' ז', חיי"א, מ"ב סוס"ק יג, שעה"צ ז, מ"ב טו, ושע"ז צ"י, ובאה"ל ד"ה מי שלא האריך).

29 ויש מחמירים לתקוע אחר התפילה שברים של ב' כוחות שיהיה לא אחד ולא ג' לצאת שי' תוס' אליבא דרש"י וכדעה ראשונה שבשו"ע. וכ"כ המג"א שכך נהגו במקומו לתקוע שברים של ב' כוחות, וס"ה כל

ועיין להלן שאם עשה שבר אחד ארוך ואחד קצר לפעמים לא יוצא לכו"ע.

### שיעור התקיעה

כה. שיעור התקיעה בתשר"ת לפחות - כ- 3 שניות: שיעור התקיעה למעלה (מקסימום) אין לה שיעור ויכול להאריך כמה שרוצה.

ולמטה (מינימום) הכלל שהתקיעה צריכה להיות כשיעור השברים שבסדר זה, דהיינו בתשר"ת צריך כשיעור השברים והתרועה ביחד, וזה יוצא לפחות י"ח כוחות (שו"ע תקצ"ב, 2 שניות, ועדיף 2.5 שניות<sup>32</sup>) וי"א מעט יותר<sup>33</sup>, ויש שהחמירו שס"ה יהיה כ"ז כוחות (2.99 שניות) ולא נראה כן.<sup>34</sup>

השברים ביחד היו פחות מט' כוחות, אבל לא מצינו איזה מקור להחמיר כן, אלא לדינא פוסק הרמ"א שאין לנהוג כן דיש לחוש לדעה שניה שצריך לפחות ג' כוחות, ולא חיישי' לשי' תוס' כיון שבסדר זה של תשר"ת אין ג' כוחות תקיעה, ואף שבתר"ת ג' כוחות לרש"י הוי תקיעה, אבל עכשיו קיימין בתשר"ת א"כ נקטינן דתר"ת טעות וא"כ מה איכפת לי שבתר"ת זה תקיעה. ולא מצינו במ"ב או באיזה פוסק שכותב להחמיר כן. אף שבאמת מסביר הדבר צ"ע מה שנקטו הפוסקים שכוין שתקע ויצא לפי איזה דעה א"צ לחזור ולתקוע, בין אם עשה תרועה ג' כוחות כרש"י ובין אם עשה שבר של י"ז כוחות בתשר"ת וכדו' תמיד כשיש לו שיטה אחת שיוצא א"צ לחזור ולתקוע, וזה תמוה ביותר הרי קי"ל ספק דאורייתא לחומרא, וא"כ היה לכאורה חיוב לחשוש לרש"י ולתקוע אחר התפילה כוונתה, ובפרט שדעת רש"י י"א שכך סוברים רוב ראשונים והרא"ש כתב שכ"כ רבינו חננאל וסובר שגם בירושלמי מוכח כן (ובמקו"א נתבאר בהרחבה, שי"ל אולי כיון שכל השברים הוא ספק שמא הוא תרועה או שברים תרועה א"כ כל ספק מצרפים לס"ס, או מצרפים שי' רב האי לעוד ספק שיוצא בכ"ג, וצ"ע שלא ראיתי מי שידבר על קושיא נוראה זו) עכ"פ להלכה קי"ל שאין רשאי להחמיר לעשות רק כדעה זו לעשות שבר פחות ג'. הפוסקים הנ"ל ובשעה"צ יב. מפני ג' טעמים אי אפשר להחמיר כשו"ע לעשות שבר של ב' כוחות: א. משום שלדעה אחרונה בשו"ע, בעי' שיהיה בשברים לפחות ט' כוחות (שעה"צ ד'. ושועה"ר). ב. משום דעת הראב"ד שסה"כ כל השברים צריך להיות ט' כוחות כמו התקיעה (שעה"צ יב). ג. עוד טעם נתבאר שלדעת הב"ח דעת המרדכי והג"א והרמ"א שגם לדעת רש"י השברים כל שבר חייב שיהיה לפחות ג' כוחות. ונתבאר שנראה להוכיח שגם המ"ב גופיה חשש לזה שהרי כתב (מ"ב י' במסגר) שבעי' בתשר"ת י"ב כוחות לכתחלה וכנראה מספקא ליה שמא הב"ח צודק (אף שבכמה מקומות נקט כמט"א שלרש"י השיעור ו' כוחות עיין להלן). ולדעת הגר"ח מבריסק יכול לצאת כל הדעות צ"י שיעשה ד' או ה' שברים וכל אחד יהיה פחות מג' כוחות, ויצא גם לתוס' שס"ה כל הדר' שברים יהיה יותר מט' כוחות. אמנם נתבאר במקו"א שאין זה עצה כיון שמב"ח משמע שלרש"י גוף השבר חייב להיות ארוך כדרך החולים שמאריכים בגניחותיהם, וזה צורת השבר, ולא רק משום שבעי' שהשברים צריך להיות לא פחות מהתרועה. עכ"פ אין לחוש לדעת השו"ע בדעה א' שמא לא יצא כיון שאנן נקטינן כרמ"א שעכ"פ מותר' להאריך גם לרש"י בכל שבר שיעור של ג' כוחות, ואין נוהגים כחומרא של השו"ע והתוס' שכתבו שלפי רש"י יקפיד שכל שבר יהיה פחות מג' כוחות כיון שלרש"י בסדר תר"ת זה שיעור תקיעה. והטעם כביאור כל האחרונים (נתבאר לעיל) שאין זה טענה כלל שהרי בסדר זה של תר"ת וודאי אין התקיעה שיעורה ג' כוחות. א"כ עד ג' כוחות ועד בכלל וודאי יכול לעשות כל שבר.

30 שעה"צ י', מ"ב יד. ועיין הערה בהמשך בשיעור התקיעה של תשר"ת שכתבו כמה פוסקים שצריך מעט יותר מי"ח, ושכ"כ הפמ"ג, הגר"א, הלב"ש, והמ"ב, ונתבאר ששיטתם לכאורה צ"ע מנ"ל הא, ויש ליישב. עוד צ"ע על המ"ב ס"ק ט"ו שכתב להחמיר לעשות כל שבר ג' כוחות (ובגוף חומרתו צ"ע מה מקור חומרא זו עיין להלן, ועוד קשה) הרי כתב להחמיר שהשברים יהיו מעט יותר מכל התרועה, א"כ אם רוצה להדר אדרבא צריך להדר שיהיה יותר מג' כוחות כל שבר, וצ"ע.

31 מ"ב סוף ס"ג יג, ובשעה"צ ח, ושועה"צ ד'. ונתבאר שזה אפי' אם נאמר כיסוד הנ"ל המבואר בב"ח שע"פ הרמ"א והג"א לא יצא בפחות מט' (ודלא כמט"א), אמנם עכ"פ לדעת תוס' אליבא דרש"י וכדעה ראשונה בשו"ע הרי כל שבר ב' כוחות, לכו"ע.

32 לחשוש אולי ט' כוחות זה 1.2 שניות.

33 כן כתב במ"ב ס"ק י"ד, ט"ו, ושעה"צ י', וס"ק ד'. שהג' שברים סה"כ זה יותר מס"ה התרועה, ולכן בתשר"ת צריך תקיעה יותר מי"ח כוחות, ובתשר"ת יותר מט' כוחות, ורק בתר"ת סגי בט' כוחות, וצ"ע מנ"ל הא, דאף שהשברים ארוכים מיכבות דהא דגנוחי יותר מילולי היינו שגניחה אחת היא יותר מכוח אחד של יללה אבל מנ"ל שהכל ביחד הוא יותר מט' כוחות שבתרועה. אמנם עוד כמה גדולים כתבו כן. כ"כ בפמ"ג (א"א ג') שבעי' מעט יותר מי"ח (וכנראה זה מקורו של המ"ב) וכ"כ בגר"א ח' שבעי' מעט יותר מי"ח בגלל משום ששברים ארוכים יותר. וכ"כ בלב"ש י"ג על הט"ז "דכל גניחה הוא משהו יותר מיללה שהוא ג' טרומיטין

כו. בתר"ת ותש"ת שיעור התקיעה ט' שום שבר של ג' כוחות אלא כולם ב' כוחות כוחות (1.2 שניה), ובתש"ת י"א מעט יותר ולא יותר.<sup>36</sup> (כנ"ל).

כז. בדיעבד יוצא בתש"ת בתקיעה של ו' כח. בדיעבד בתקיעה של תשר"ת, בט' כוחות.<sup>35</sup> אבל יתכן שזה רק בתנאי שאין כוחות יצא (שעה צ' ד'<sup>37</sup>).

א"כ שברים יש בו ט' טרומיטין וג' משהויין". ולכאורה כל הני גדולים צ"ע הא לכאורה מקורם מרש"י שכתב 'שברים ארוכים מיבבות' ורש"י לשיטתו שתרועה ג' כוחות וא"כ פשוט שלשיטתו כל השברים ארוכים מיבבות (ששברים הם ס"ה ו' כוחות לתוס' אליבא דרש"י, או להג"א ט' כוחות עיין להלן) אבל לדין שיבבות הם ט' כוחות מנ"ל שס"ה כל הג' שברים ארוכים מס"ה כל התרועה. (ובנוסף גם רש"י עיקר כוונתו שכל שבר מהג' שברים ארוך יותר מכל כוח של התרועה, ואין כוונתו כלל לסך הכל ביחד) וא"כ מנ"ל להוציא פשוט הדברים כפי שכתבו הראשונים והמג"א והט"ז שא"צ 'יותר' מ"יח כוחות, ובמקנ"א הארכתי בזה ליישב, שכן יש לדייק מלשון הגמ' שס"ה השברים ארוכים מס"ה התרועה, דבגמ' "שיעור תרועה כג' יבבות, והתניא שיעור תרועה כג' שברים" ותירצה דפליגי אם עושים גניחות או יבבות, וקשה דהו"ל לתרין שבאמת כולם עושים גניחות או יבבות, וכאן הנידון רק כמה 'שיעור אורך התרועה' ולדוגמה בעלמא מר הביא כג' יבבות (לריב"ם כל אחת ג' כוחות נפרדים) ומר הביא כשברים, אבל ב'צורת' התרועה אין מח', ומזה הוכיחו שצ"כ משמע שמחולקים גם בשיעור האורך. וצ"ע.

34 באלף המגן ס"ק ו' בהגה"ה הביא בשם ס' אש דת, שיש להוסיף עוד כדי נשימה (שהוא ו' כוחות. ולפי"ז כתב לעשות כ"ד כוחות לתקיעת תשר"ת, ט' לשברים ט' לתרועה ועוד ו' לכדי נשימה. ובקיצור הלכות מועדים חישב כדי נשימה ב' כוחות, ולי יצא בבדיקה במחשב שהוא בערך כט' כוחות (1 שניה) כשנושמים נשימה עמוקה, וודאי סגי בנשימה בינונית (כמו בכל דיני התורה שאולי' בתר אדם בינוני) שהיא ו' כוחות. (ובמעו"ז הוסיף שלפי"ז צריך ס"ה כ"ז כוחות לצאת דברי המ"ב והפמ"ג וגר"א וכו' שצריך מעט יותר) אמנם לענ"ד דבריהם צ"ע שהרי כל הפוסקים כתבו שתשר"ת י"ח כוחות כ"כ הב"ח והמג"א והט"ז וכל הפוסקים שאחריהם, וכבר הביא ב"י כן בשם המגיד משנה, וכן הביא מג"א וז"ל המ"מ "ויש מי שהחמיר בתקיעה של תשר"ת שצריך להאריך בה כשיעור שלשה שברים ותרועה שהם שמנה עשר טרימוטות". ואף אלו מהראשונים הנ"ל שלא כתבו להדיא י"ח כוחות, אלא כתבו כשיעור 'שברים ותרועה', אבל הו"ל שבנוסף גם כשיעור כדי נשימה, וע"כ סברי שאף לסוברים שמפסיק ביניהם בכדי נשימה אין זה חלק מהתקיעה אלא רק הפסק שיהיה ניכר שיש כאן ב' ענינים (ולא דמי לתקיעה של תר"ת ותש"ת שיש לחשב ט' טרומיטין בתרועה שמשמע מהפוסקים שמתשבים הכל עם ההפסקות וכ"כ בחוט שני) וכ"כ בספר הלכות חג בחג.

35 מ"ב סוף י"ג, ושעה צ"ד. וטעמו או כמט"א שכל שבר ב' כוחות אף לרמ"א אליבא דהג"א, (אך בתנאי שלא עשה שום שבר של ו' כוחות או יותר דאל"כ הוי תרתי דסתרי). או אפי' להנתבאר דלא למט"א, אבל עכ"פ כתוס' אליבא דרש"י ומחבר דעת א'. אך לפי"ז זה בתנאי שלא עשה שום שבר של ג' כוחות דאל"כ ממנ"פ לא יוצא (ואף שכתב הב"ח שלא יצא אף בדיעבד בתש"ת פחות מט' כוחות הרי כתב שזה רק למנהגנו שמאריכים השבר עד ח' כוחות, משמע שאם נוהג כתוס' אליבא דרש"י לעשות כל שבר ב' כוחות יוצא בדיעבד בתקיעה של ו' כוחות).

36 הנה כבר נתבאר שבמ"ב ס"ק י' כתב שאף לדעה הראשונה בעי' לכתחלה התקיעה של תשר"ת שתהיה לפחות י"ב. וגם בפמ"ג א"א ג' כתב שגם לדעה ראשונה צריך י"ב כוחות, ונתבאר שהביאור בזה שס"ל דאליבא דהג"א אליבא דרש"י השברים לפחות כל שבר ג' כוחות דבעי' גניחה ארוכה, אמנם עכ"פ בדיעבד יש לנו דעת תוס' אליבא דרש"י שסגי בג' כוחות, או י"ל שבדיעבד סמך המ"ב על המט"א שסובר שאליבא דהג"א מותר לעשות בין ב' כוחות עד ו' ולא עד בכלל. (ובמג"א ס"ק ב' סיים 'וכן נוהגים שלא להאריך בהם כשיעור ט' כוחות' משמע שאם כל השברים ביחד ז' וח' מותר, אף שקאי לשי' תוס' דעה ראשונה בשו"ע עי"ש. בתחילה חשבתי שסובר שפחות מג' שכתבו התוס' ודעה ראשונה אין הכוונה ב', אלא כל שהוא פחות מג', אבל הוא ב' וכמעט עוד כוח שלם, ולפי"ז יתכן שלא יוצא אפי' בדיעבד בתקיעה של תש"ת בפחות מ"ב, שגם לדעה ראשונה לא יוצא, וגם לא יוצא בשבר ב' כוחות אלא בקרוב לג'. ודלא כמט"א ומחצה"ש שלמדו בתוס' שהכוונה כל שבר ב' ולשיטתם בתשר"ת סגי לכתחלה בט' כוחות, ובתש"ת סגי בתקיעה של ו' כוחות לכתחלה. וכל שבר לא יותר מב' כוחות. אמנם שו"ר שז"א ונתבאר בהערה לעיל). אבל במ"ב בדיעבד מתיר בט' כוחות בתקיעה של תשר"ת, עיין בהערה הבאה.

37 בטעם השעה צ"ד למה יוצא בדיעבד בט' בתקיעה של תשר"ת לא ביאר (הרי כתב בפנים י"ב וא"כ גם לתוס' בעי' ג' כל שבר וכנ"ל, וי"ל כמה דרכים: א. שסמך על שי' תוס' אליבא דרש"י והיא דעת הי"א ע"פ

כט. בדיעבד אם עשה התקיעה של תר"ת של ג' כוחות יצא וא"צ לחזור ולתקוע.<sup>38</sup>

ל. שיעור התרועה: למעלה (מקסימום) אין לה שיעור ויכול לעשות אפי' מאה כוחות, למטה (מינימום) צריך לפחות ט' כוחות.<sup>39</sup> ויהיה רצופים בלי הפסק ביניהם. ובדיעבד יוצא בג' כוחות, שאם עשה כן א"צ לחזור ולתקוע.<sup>40</sup>

### האופנים שלא יצא אף בדיעבד

#### משום דעשה תרתי דסתרי

נתבאר שיוצא מדברי הפוסקים שבדיעבד תמיד אם יש לו דעה אחת יוצא י"ח, אך יש אופנים שממנ"פ לא יוצא לכו"ע, וכדוגמאות דלהלן.

המחבר ששיעור השבר דווקא ב' כוחות. אך לפי"ז נצטרך לומר שדווקא ו' לשברים וג' לתרועה, אבל אם עשה ז' לשברים לא יוצא י"ח שיוצא שבר אחד ג'. ב. או משום שסמך בדיעבד על היד אפרים ומחצה"ש שלמדו בתוס' ששיעור השבר ב' כוחות. (אך צ"ע לומר שגם במח' אחרונים פשט בהג"א יסמוך בדאורייתא על המט"א ולא יחשוש לספק דאורייתא). ג. או י"ל שסובר שגם לתוס' אליבא דרש"י והי"א לפי המחבר אף שהוא פחות מג' אבל אינו ב' אלא קרוב לג', ובזה מובן מש"כ במ"ב סוס"ק י"ג 'או קרוב לזה' משמע שיתכן שיוצא גם בה' וד'. ד. או י"ל שסמך בדיעבד על הריטב"א שתקיעה תמיד ט' כוחות גם בתשר"ת וגם בתר"ת, ורואים שהביא דברי הריטב"א לסניף גם בס"ק י"ג. ועפ"י יתיישב מש"כ בהמשך שמדבר לפי מנהגיניו להאריך בשבר ח', ומשמע שגם ריש דבריו בתשר"ת מיירי 'למנהגיניו', וא"כ א"א לומר הביאורים הראשונים, דא"כ סגי בט' הרי לשברים לבד בעי' ט' למנהגיניו וא"כ יתכן ששברים ותרועה שוים הם שניהם ט' כוחות, ע"כ צ"ל כריטב"א (ובס"ק יג כתב שם בסוף שבדיעבד אם עשה כל הג' שברים ו' כוחות יצא היינו כדעה ראשונה בשו"ע, אין ראייה שסמך על היד אפרים ודלא כמג"א ופמ"ג שגם לדעה ראשונה צריך יותר מב' כוחות וקרוב לג' כוחות. שהם דיברו אליבא דרמ"א והג"א והוא סמך בדיעבד על תוס' לפי רש"י וכשי' המחבר בדעה ראשונה).

38 מ"ב י. יג. וש"א. כשי' רש"י שתורועה ג' כוחות. (וכבר תמהנו שצ"ע איך סמך להקל בספק דאורייתא, ובפרט שלחזור ולתקוע אינו טירחא כ"כ גדולה).

39 שו"ע תקצב, להחמיר כשיטה השניה. ובדיעבד יצא בג' כוחות.

40 מ"ב י"ג, וש"א כנ"ל שבדיעבד סמכין על שי' רש"י.

41 שהרי להדיא במ"ב ס"ק י' כתב שאף לדעה ראשונה יש לעשות תקיעת התשר"ת י"ב כוחות, הרי שהשברים ט' כוחות וביחד עם התרועה ג' כוחות לדעה א' יוצא י"ב, ונתבאר כוונתו שהרי לב"ח ע"פ הרמ"א והג"א והמרדכי, אף לרש"י השברים ט' כוחות, והתרועה ג' כוחות נמצא שס"ה התקיעה י"ב כוחות, א"כ השבר שהאריך בשיעור אפי' י"א כוחות אינו עדיין בכלל תקיעה בסדר זה. והרי נתבאר שבדיעבד סגי בחדא שיטה לסמוך עלה. וכ"כ להדיא בפמ"ג א"א ג', אבל המ"ב לשיטתו שסובר כאן בבאה"ל כדעת המט"א שלדעת הג"א מודי שיוצא גם בב' כוחות לשבר רק סוברים ש'מות' לעשות יותר, וא"כ לפי"ז שיעור התקיעה בתשר"ת הוא ו' כוחות ובתשר"ת ט' והכל כנ"ל. וצ"ע המ"ב שהרי נתבאר שבס"ק י' שגם הוא נקט כפמ"ג שלכתחלה יש לעשות י"ב כוחות בתשר"ת א"כ מוכח שגם סבר כפמ"ג הנ"ל, וא"כ אמאי לא יצא בדיעבד הרי יש לו שיטה זו. ואולי י"ל דס"ל דלא סמכין על שיטת רש"י רק כשהיא אליבא דכו"ע ולא בנד"ד שלדעת תוס' אליבא דרש"י בעי' ב' כוחות ולא יותר (שהרי כבר נתבאר שעל כל הדין הזה שיוצא כחדא שיטה הוא צ"ע"ג שהרי ספק דאורייתא לחומרא, וא"כ י"ל שעכ"פ בעי' שיהיה שי' רש"י אליבא דכו"ע. אמנם צ"ע לתרץ כאן דא"כ אמאי יוצא בדיעבד בתקיעה של תשר"ת של ו' כוחות, ובשבר של ב' כוחות, שזה גם נגד הריב"ש שי' ב' של שו"ע וגם נגד הב"ח אליבא דרש"י, ע"כ מהני לסמוך גם על חדא שיטה מתוך ג',



לד. ונראה שדין השו"ע הרב הנ"ל הוא לא רק ששינה בג' שברים עצמם אלא גם אם בשני סדרים של תש"ת, אחד תקע כל הג' שברים כל שבר ב' כוחות, ובתש"ת השני כל שבר ו' כוחות, הוה תרתי דסתרי.

לה. וכן נראה שדין השו"ע הרב הוא גם בתשר"ת שאם האריך בשבר אחד י"ב כוחות ומעלה, ושבר אחד באחד מג' סדרי תשר"ת יתקע בשיעור ב' כוחות לא יצא וודאי הוה תרתי דסתרי. (אף שכתב המ"ב (י"ג) שבדיעבד יצא, אמנם זה רק כשכל השברים עשה אותו דבר)

לו. למחבר אם עשה השבר של תשר"ת ג' כוחות והתקיעה פחות מ"ח כוחות לא יצא (באה"ל שם, שהרי דעת המחבר שלרש"י לא יוצא בשבר של ג' כוחות)<sup>46</sup> ולא קי"ל כן.

#### ע"כ הדינים עם הפרטים.

וא"כ הדרא קושיא לדוכתא). עוד טעם שיצא בשבר פחות מ"ב ותקיעה י"ב, י"ל שסובר שכל שבר אף לפי תוס' יותר מב' וקרוב לג' (וכבר מוזכר כן בריטב"א שזה יותר מב' כוחות ופחות מג'), ויתכן שזה הפשט בפמ"ג א"א ג' הנ"ל, וגם הפשט במ"ב י' (ולפי"ז יובן שמש"כ במ"ב י' ולפי דעה זו אינו רק לרמ"א אליבא דדעה א' אלא גם לשו"ע ודו"ק. אך לא יובן לפי"ז מה שכתב בשעה"צ ד' מנהגינו הרי מנהגינו בח' כוחות הוא רק אליבא דעה ב' וכאן קאי בדעה א', וא"כ מוכח כפירוש הראשון, ודעה זו היינו רמ"א אליבא דדעה א').

42 וכן בשו"ע הרב ז' רק לא כתב ו' כוחות אלא סתם הדברים כשיעור ג' בינונים, וכוונתו גם ו' כוחות או מעט יותר וכו'.

43 לשונו יותר משיעור ג' שברים בינונים, והיינו לא שברים גדולים שכל אחד ג' כוחות, אלא כל שבר ב' כוחות ס"ה ו' כוחות כמט"א או מעט יותר כריטב"א הנ"ל.

44 שו"ע"ר ז'.

45 בפס"ת אות ג' כתב בשם השו"ע"ר ז' שכתב שאם האריך שבר אחד ב' ואחד ג' לא יצא לכו"ע, ובפשטות ז"א שהרי לדעה ראשונה שכתב שם בסעי' ה' (שהיא שי' הרמ"א והג"א) אף ששיעור השבר ב' כוחות אבל יצא גם עד ו' כוחות דהיינו עד שיעור ג' שברים של סדר תש"ת, (ורק לכתחלה כתב שם להחמיר כתוס' לא לעשות ג' כוחות אבל אין זה מעכב, עי"ש) וא"כ לדעת זו אין זה תרתי דסתרי. עד כאן הפשטות ע"פ השו"ע"ר. אמנם לשיטתי הנתבאר במקו"א שנוהגים כב"ח שכתב שאף לרמ"א והג"א חייבים לפחות ג' כוחות, כדמוכח בהג"א שבעי' גניחה ארוכה לפחות ג' כוחות דאל"כ אין לו שם גניחה כדרך החולים המאריכים בגניחותיהם, ודלא כמט"א, ונתבאר שכן מוכרח בשו"ע הרב בעצמו בס"ז שפוסק שמותר לכתחילה לעשות שבר של ח' כוחות. (וצריך לדחוק לפי"ז בלשון השו"ע הרב שה"ה לדעה ראשונה חייב ג' כוחות, ורק לתוס' בעי' ב' כוחות) יוצא שאף אם עשה שבר אחד ב' ואחד ג' לא יצא, שלשיטתי אין שום שיטה הסוברת שיצא גם בב' כוחות וגם בג'. (חוץ מהריטב"א ויל"ע אם אפשר לסמוך ע"ז בדיעבד כיון שלא הובא בפוסקים ואכמ"ל). וצריך לדחוק מאוד שכוונת השו"ע"ר שאם האריך בשבר יותר מדעה ראשונה היינו לפי ה' לכתחלה טוב להזהר, אמנם זה דוחק גדול, סו"ד אני נכון בשיטת השו"ע הרב אמאי פסק בסעי' ז' למעשה שמותר להאריך עד ח' כוחות, אמאי לא חשש לדעה הראשונה שהביא בס"ה שכשר ב' כוחות וגם עד פחות מו' כוחות כשר כל שבר (ודחוק לומר כנ"ל שלדעה ראשונה סובר שחייבים ג' כוחות לפחות).

46 אמנם דעת המט"א שגם למחבר ולתוס' זה רק זהירות בעלמא ואינו מעכב בדיעבד אך נתבאר שמהפוסקים ומתוס' לא נראה כן.

לב. בתש"ת אם עשה השבר ו' כוחות (או יותר), והתקיעה פחות מט' לא יצא לכו"ע (באה"ל ד"ה ומי שלא האריך, שעה"צ ד'<sup>42</sup>).

לג. שבר אחד ארוך ואחד קצר: בשו"ע הרב סעי' ז' הביא עוד אופן שממנ"פ לא יוצא, כגון שבשבר אחד עשה ב' כוחות בלבד, ושבר אחר האריך כו' כוחות<sup>43</sup> בתש"ת, או י"ב כוחות בתשר"ת שאז לא יוצא לכו"ע (והטעם משום שכשעשה שבר אחד רק ב' כוחות לא יצא לדעה שניה שחייבים מינימום ג' כוחות לכל שבר, ואם עושה שבר אחד ו' כוחות לא יוצא לדעה ראשונה שדינו כתקיעה בתש"ת, וי"ב כוחות בתשר"ת.<sup>44</sup> ויתכן שאף אם עשה שבר אחד ב' ושבר אחד ג' לא יצא י"ח לכו"ע.<sup>45</sup>

## מעוֹת בתקיעות

פרטי דיני טעות בתקיעות ביתר הרחבה  
עם הפרטים והמקורות

לו. ההבדל בין 'טעות בתכנון' ל'טעות בפה' הקרוי 'נתקל': ראשית יש לדעת שיש חילוק גדול בין 'טעות במחשבה' ל'נתקל', 'נתקל' היינו שהיה לו 'טעות בפה', שרצה לעשות תקיעה או שברים כדינה, שתכנן במחשבתו לעשות הקול הנכון עכשיו, רק בעת התקיעה יצא לו קול אחר או קול כשר או קול פסול, ובזה יש כמה חילוקי דינים, ולפעמים א"צ לחזור לראש השורה אלא רק לחזור ולתקוע הקול שטעה בו כדלהלן. אבל בטעות 'במחשבה' דהיינו טעות בתכנון כגון שחשב שעכשיו בטעות שצריך לעשות עכשיו שברים ולא תרועה בזה פסול בכל אופן וכדלהלן.

לח. תקיעה פסולה ע"י טעות בתכנון: דהיינו שחשב בטעות (או בזדון) לפני שמתחיל לתקוע קול זה - שצריך כאן לעשות קול אחר שאין מקומו כאן - הרי זה 'הפסק' ופוסל את כל השורה וצריך לחזור לתקיעה הראשונה בשורה (לתקיעה הראשונה שב'תשר'ת' וכו') ולא מהני מה שיחזור ויתקע הקול שברים או תרועה כדינו, כיון שקול פסול זה הוי 'הפסק' בין התקיעה לשברים, או בין השברים לתקיעה שלאחריה שצריכים להיות סמוכים התקיעה שלפניה ואחריה. כגון בתר"ת חשב בטעות שאחרי התקיעה הראשונה צריך לעשות עכשיו שברים (תש"ת) וכן עשה, ובאמת היה צריך לעשות תרועה, וכן להיפך. וכן בתש"ת, וכן אם כפל קול מסוים (כגון בתש"ת שכח שכבר עשה שברים והפסיק,

ועושה עוד פעם שברים, וכן בתר"ת שעשה ב"פ תרועה). וכן אם כיון מעיקרא לעשות איזה קול פסול אפי' שאינו קול שופר לכל הדעות בכל הסדרים - כגון שבר אחד או תרועה כוח אחד או שנים.<sup>47</sup> וכן אם במקום 'שברים תרועה' טעה ועשה 'תרועה שברים'.<sup>48</sup> וכן אם בתש"ת התחיל שבר אחד או שנים ואח"כ עשה תרועה שלמה או חלקה. או בתר"ת התחיל תרועה ובאמצע הפסיק ועשה שברים או שבר אחד.<sup>49</sup> (וכן נראה שה"ה אם במקום שברים כיון לתקוע תרועה, ובסוף 'נתקל' יצא קול מסוג שלישי כגון שבר אחד). וכן בתש"ת אם התחיל השברים שבר אחד או שנים או סיים השברים ואח"כ עשה תרועה כולה או חלקה, או במקום תש"ת או תר"ת עשה תשר"ת בין סיים התרועה והשברים בין לא סיים, - בכל אלו נפסלת כל השורה וצריך לחזור לתקיעה הראשונה בשורה. דאין כאן 'נתקל' בפיו, אלא בכוונה תחילה (בטעות או בזדון) רוצה לעשות קול אחר שאין מקומו כאן. וא"כ הוא 'הפסק' שבע"י שלפני השברים ואחריה וכן לפני התרועה או הש"ת ולאחריהם יהיה קול פשוט, וכאן יש קול נוסף שמפסיק או בין התקיעה שלפניה לשברים, או בין השברים לתקיעה שלאחריה.

לט. דין זה בכל התקיעות חוץ מתקיעה ראשונה: דין זה הוא בין כשתקע הקול אחרי תקיעה הראשונה, וכן בשברים או בתרועה, או בתקיעה אחרונה. אך כמובן בתקיעה ראשונה לא מתאים ענין זה שהרי אם חוזר ותוקע הרי עכשיו - הרי מתחיל הסדר מחדש, ולא איכפת לי שלפני תחילת התשר"ת וכדו' היה עוד תקיעה פסולה.

47 הכל מבואר בשו"ע תקצח.

48 מ"ב ס"ק ל', מג"א, שו"ע הרב, וחיי"א ושא" (ובא"ר מיקל והוא יחידאה, וסברתו לענ"ד צ"ע, כנתבאר במקו"א וצ"ע על המ"ב שהביאו כ'מחלוקת האחרונים').

49 מ"ב כט בשם המג"א. והבנת הלכה זו דלא חשיב ש'יצא לו' קול לא נכון, אלא כיון שתרועה אינה שייכת כלל לסדר זה, א"כ זה גורם שיוגדר שהחליט לעשות סוג קול לא נכון, וזה מוגדר כטעות במחשבה ולא כנתקל, ועיין להלן שדווקא בתשר"ת שכיון לעשות ש"ת ועשה ש"ת רק חסר שבר אחד א"כ הרי כאן מקום הש"ת ועשה ש"ת 'מקולקלים' שחסר לו שבר אחד, ויתבאר יותר להלן.

מא. וכן לכאורה אפי' אם יצא לו קול שכשר במקום אחר רק במקום זה הוא פסול, כגון במקום תרועה יצא שברים (הכשרים במקום אחר רק כאן במקום זה הם פסולים) או להיפך, ובאופן שבסדר זה הוא פסול - לא הוי הפסק - ודי שיחזור ויעשה שוב תרועה או שברים כהוגן, ואין צריך לחזור גם על התקיעה שלפניה.<sup>51</sup> אך עיין להלן שיש לי בזה הסתפקות.

מב. קול כשר בסדר זה: אבל אם יצא לו קול שכשר או אפי' ספק כשר לפי איזה

מ. 'נתקל': אמנם אם הטעות אינה במחשבה (בתכנון) אלא תכנון לתקוע את התקיעה הנכונה כהלכתה השברים או התרועה וכדו' במקום שצריכה להופיע כאן עכשיו, אלא אחר שהתחיל לתקוע חל 'טעות בפה' מה שקרוי בלשון הפוסקים 'נתקל' היינו שלא עלתה בידו להוציא הקול הנכון אלא יצא לו קול שהוא פסול במקום זה עכשיו (וזה יותר מצוי מהדין הקודם 'טעות במחשבתו'), כגון שרצה לעשות 'תקיעה'<sup>50</sup> ויצא לו תקיעה קצרה שהיא ממש כשבר או כתרועה וכדו', והוא קול פסול לתקיעה.

50 היינו בתקיעה האחרונה בשורה, בזה צריך להגיע להיתר של 'נתקל' דאל"כ הוי הפסק בין השברים לתקיעה החדשה שמתקן, אבל בראשונה בכל גיוני אין בעיה, שאפי' לולי נתקל הרי כשמתקן מתחיל מעכשיו סדר חדש, וכדלעיל.

51 הנה יש מקיצורי זמנינו שלענ"ד לא פירשו נכונה את דין נתקל וחשבו שאם יצא לו קול כשר שלא בסדר זה אלא בסדר אחר כן הוי הפסק וצריך לחזור לתקיעה ראשונה, אף שהוא נתקל, שחשבו לפרש ברא"ש ובטור שכוונתם שרק מה ששייך בסדר זה הוי 'נתקל', אמנם ז"א וכדלהלן. יסוד דין 'נתקל' מבואר ברא"ש והובא בטור וכל הפוסקים וז"ל הרא"ש מסכת ראש השנה פרק ד סימן יא "...ופעמים רבות שהתקוע מתחיל לתקוע ואין הקול עולה לו יפה ופוסק ומתחיל לתקוע או להריע ולא מיפסיל בשביל שהפסק בקול קצר שהשמיע בשופר דלא מקרי הפסק..." (וכ"כ הראב"ן שהובא ברא"ש וטוב שם "...והוה ליה כמו נתקל בשברים שחזור עליו" היינו שחזור שוב את השברים וא"צ לחזור לתקיעה) והובא במ"ב ס"ק ל"ד וס"ק כ"ז. הרי מבואר שבכל מקרה בין בתקיעה ובין בשברים יש דין נתקל, וגם סתם וכתב ולא משנה איזה קול יצא בכל מקרה אינו פוסל שהוא 'נתקל', דאל"כ הול"ל שלא כל נתקל (ומש"כ "כיון שאין זה קול אחר כיון שהוא מעין התקיעה או התרועה אלא שלא היה כשיעור" כיון שהוא מעין התקיעה וכו', זה כוונתו לאפוקי מתשר"ת ומעשה דמגנצא וכפי שיבואר להלן, שהרי ודאי אין 'שבר' שיצא בתקיעה 'מעין התקיעה'). ויסוד גדר דבריו שקול שיצא בלי כוונה שיצא בכלל כזה קול לא מיקרי קול מפסק, ונחשב כאילו אינו, שהרי לא רצה שיצא קול כזה והוי כמאן דליטא. ולא כתוב בשום פוסק שאם יצא סוג קול הכשר במקום אחר הוי הפסק אף שהוא נתקל. וכ"כ באליה רבה סימן תקצ"ח "תתש"ת וכו'. ואם התחיל לתקוע ואין קולו עולה יפה ומתחיל לתקוע שנית, נחשבת הכל לתקיעה אחת כדאיתא בטור, מג"א [ס"ק יא]. וכ"כ בפמ"ג א"א ט' "הכלל כל שתקע ונתקלקל חוזר ומתקן ולא הוה כשמע קול אחר".

ואף שכתב הח"א שאם הריע ג' כוחות ואח"כ חזר והריע ט' כוחות הוי הפסק, שם הטעם משום שלשית רש"י אין זה נתקל כלל שהרי זה כשר גם בסדר זה, וא"כ אם יריע שוב הו"ל ב' תרועות, ואין זה כלל 'נתקל' אלא יצא לו תרועה כשרה לרש"י, ונכון שהוא רצה לעשות ט' כוחות ויצא ג' אבל גם ג' הוא כשר ואין זה נתקל. אבל אם כשר בסדר אחר אינו הפסק דמה לי שכשר בסדר אחר זה עכ"פ אותו נתקל דויל בתר טעמא שאין כוונתו לעשות תקיעה כזאת ויצאה בטעות מפיו.

ויסוד החילוק בין 'נתקל' לסעי' ח' שאם תקע ב' שברים או תרועות או אפי' שבר אחד שהוי הפסק, כבר נתבאר הטעם שזה טעות 'בפיו', וזה טעות 'במחשבה' ובתכנון ולכן גרע טפי.

והנה יסוד הדין כתוב במעשה דמגנצ"א, והנה שם הראשונים דימו זה לדין נתקל, אמנם כיון שאינו ממש 'נתקל' לכן הוזקקו להוסיף ביאורים כדי לבאר אמאי הוי 'נתקל' וכדלהלן, אבל ב'נתקל' ממש פשוט שזה לבד סברא להתיר. דהנה חידשו הראשונים להתיר אופן זה דמעשה דמגנצ"א אף שאינו ממש נתקל, במעשה דמגנצ"א אירע בתשר"ת, שאחרי שתקע תקיעה ראשונה תקע ב' שבר ובטעות המשיך התרועה במקום לתקוע שבר שלישי ואח"כ להמשיך תרועה, ונפסק להלכה בשו"ע כרא"ש שא"צ לחזור על התקיעה הראשונה (ולא כראב"ן שחילק שאם סיים התרועה כדינה הוי הפסק), וכתב הרא"ש הטעם וכפי שהביא בטור "וא"א הרא"ש ז"ל כתב אפילו אם גמר התרועה בין השברים לא הפסיד התקיעה שתקע אלא חוזר ותוקע ג' שברים ומריע ותוקע דכיון שהכל היא תרועה שהרי אנו עושין גנה ויליל משום דלמא תרווייהו תרועה א"כ חזא תרועה היא אלא שנתקלקלה ולא הוי הפסק, מידי דהוה אפעמים שהתוקע מתחיל לתקוע

ואין הקול עולה לו יפה ופוסק וחוזר ומתחיל לתקוע או להריע ולא מפסל מה שתקע כבר בשביל שהפסיק בקול קצר שהשמיע בשופר דלא מקרי הפסקה כיון שאינו קול אחר שאינו מעין התקיעה. ולא דמי להא דתקין ר' אבהו דאמרין דשברים או תרועה הוי הפסק דהתם אם תרועה גנח הוי יליל קול אחר לגמרי ואם הוא יליל הוי גנח קול אחר לגמרי אבל הכא שניהם קול אחד של תרועה". וברא"ש עצמו הלשון "...ואין ההפסק של תרועה פסולה מפסקת. ולא דמי להא דמתקיף רב עזירא ודלמא ילולי הוא וקמפסקי שברים בין תקיעה לתרועה דהתם אי ילולי הוא קא פסקי דאין השברים [שתקע וגם תכנן מראש לתקוע] מעין התרועה כלל והוי לגמרי קול אחר ובעינן פשוטה לפניה בלי הפסק קול אחר כדפירשתי לעיל. אבל קשר"ק עושין משום ספק דלמא גנח ויליל והוי הכל תרועה אחת וקול אחד, אלא שקיצר בתרועה שלא עשה שלשה שברים כה"ג לא הוי הפסק דאין כאן הפסק קול אחר, [כיון שכבר התחיל בשברים] חיי"א ופעמים רבות שהתקוע מתחיל לתקוע ואין הקול עולה לו יפה ופוסק ומתחיל לתקוע או להריע ולא מיפסיל בשביל שהפסיק בקול קצר שהשמיע בשופר דלא מקרי הפסק כיון שאין זה קול אחר, כיון שהוא מעין התקיעה או התרועה [שצריך לעשות כאן בסדר זה. שו"ע הרב וחיי"א] אלא שלא היה כשיעור". (ויש שהבינו בטעות כאילו כוונתו שאין עיקר ההיתר 'נתקל' אלא הכל תלוי אם הוא קול ששייך בסדר זה, או לא, אך כאמור ז"א שהרי כתבו להדיא שההיתר משום 'נתקל' היינו שקול שלא כיון להוציא ויצא בטעות אינו הפסק, וכתבו שגם בנתקל בתרועה או בשברים אינו הפסק, וסתימת לשונם משמע שמיידי בכ"ג, וכל קול שיצא בטעות אינו הפסק אף אם יצאו בטעות ג' שברים שלמים או תרועה שלמה שלא במקומה, (ומאידך להיפך אפי' בסדר תשר"ת אם יעשה 'תרועה שברים' הוי הפסק אף שתורעה מתאים בסדר זה כמוש"כ כמעט כל הפוסקים עיין להלן, ובמעשה דמגנצ"א אפי' עשה נשימה ביניהם הוי הפסק עיין להלן), וגם לא מובן אמאי בנתקל בתקיעה ויצא שבר אינו הפסק, הרי אם מכין להדיא לעשות שבר אחד הוי הפסק כמוש"כ בשו"ע סעי' ח', וקשה להבין בתקע ויצא שבר מה שייך לומר שהוא מעין התקיעה הרי שבר אינו תקיעה, הרי מוכח שיש הבדל בין טעות במחשבה לטעות בפה. וגם א"כ לא מובן למה אמרו שיסוד ההיתר במגנצ"א משום 'נתקל' מה זה קשור ל'נתקל', הרי התרועה שעשה אחר שתקע ב' שברים לכאורה אינו 'נתקל' אלא טעה לעשות תרועה שלא במקומה, וגם פשוט שמלשונו משמע שכל 'נתקל' אינו הפסק משום שאין כוונתו להוציא קול זה כלל). אלא נראה ביאור הענין אמאי כתבו הראשונים ענין זה של מעין סדר זה, שהרי שם במגנצ"א הרי התרועה שהריע לא היה כלל 'נתקל' אלא שחשב בטעות שכבר עשה ג' שברים ויכול להמשיך התרועה, וטעה ולא הבחין שעשה רק ב' שברים, אבל עכ"פ אחר שטעה הרי מתכנן להדיא ורוצה לעשות 'תרועה' בידעין, ואין זה קול שיצא לו בטעות, אלא לפני שהתחיל התרועה חשב להדיא אני רוצה לעשות עכשיו תרועה (נכון שיש סיבה לטעותו בגלל שחשב שעשה ג' שברים ולא הבחין שעשה רק ב', אבל סוכ"ס דעתו לעשות תרועה) ולכאורה לא דמי לנתקל כלל. אמנם הראשונים חידשו שהוא כן 'נתקל', וע"ז כתבו לבאר ב' סברות שעי"ז מובן שהוא כן נחשב 'נתקל': א', שאנו מתיחסים בתשר"ת לשברים ותרועה כקול אחד מקשה אחת ממש, דהיינו אין כאן ב' קולות 'שברים' ו'תרועה' אלא יש כאן קול אחד שנקרא 'שברים תרועה'. ב', לפני שהתחיל את הש"ת ותכנן לתקוע קול זה של התרועה מקומו כאן בסדר זה 'עכשיו' ותכנן מראש נכונה לתקוע קול נכון במקומו הנכון, שהרי תכנן לתקוע 'שברים תרועה'. ב' סברות אלו גורמים להבין שכשמתחיל התרועה אחר ב' שברים אין זה נחשב עכשיו התחלה חדשה ותכנון חדש, אלא הכל המשיך אחד, ותחילת הקול היתה כשהתחיל השברים ולא כשמתחיל התרועה, וא"כ יש כאן קול של 'שברים תרועה' שיצא מקולקל כיון שחסר שבר אחד, (ולמעשה גם ה'תרועה' היא מקולקלת שחסר קול אחד בתרועה שהרי השברים הם חלק מהתרועה) וכיון שלפני שהתחיל לתקוע השברים תכנן נכונה במחשבתו לתקוע את הקול האחד הזה של ש"ת, שהיה באמת מקומו כאן ועכשיו, ונתקל ויצא קול ש"ת פסול אזלי על התכנון לפני תחילת הוצאת הקול, וכיון שש"ת אחד א"כ מסתכלים מה תכנן לפני שהתחיל את הקול, וזה כוונתו 'שאינו קול אחר שאינו מעין התקיעה' היינו שזה הרי הקול שכיון להוציא וזה גם הקול שצריך לתקוע כאן רק 'נתקל'. ומש"כ הרא"ש "ופעמים רבות שהתקוע מתחיל לתקוע ואין הקול עולה לו יפה ופוסק ומתחיל לתקוע או להריע ולא מיפסיל בשביל שהפסיק בקול קצר שהשמיע בשופר דלא מקרי הפסק כיון שאין זה קול אחר, כיון שהוא מעין התקיעה או התרועה אלא שלא היה כשיעור" אין כוונתו שהקול הקצר בעצמותו הוא מעין תקיעה, שזה ודאי לא נכון, אלא הכוונה וזה ביאר שולחן ערוך הרב סעיף טו "...דכיון שהשברים תרועה שתקע בטעות הן מעין שברים תרועה שיש לו לתקוע בבבא זו אין זה הפסק הא למה זה דומה לתקוע שמתחיל להריע ואין הקול עולה יפה ופוסק וחוזר ומתחיל להריע שאין הקול הקצר שישמעו בשופר חשוב הפסק בין תרועה לפשוטה שלפניה כיון שהוא מעין תרועה שצריך לתקוע", וזה ביאר גם חז"א "...מכל מקום אפילו גמר התרועה ואחר כך נזכר שלא עשה אלא ב' שברים, אין צריך לחזור לתקיעה ראשונה, שכיון דבסדר תשר"ת גם השברים גם התרועה הם נחשבים לתרועה לא הפסיק

בכדי נשימה, אין לתקוע שוב תרועה של ט' כוחות, שהרי לרש"י כבר יצא י"ח התרועה וא"כ אם יתקע שוב ט' כוחות נמצא שעשה ב' תרועות. אלא צריך לחזור לתקיעה הראשונה בשורה.<sup>52</sup> (אבל אם המשיך התרועה באותה נשימה והפסק מועט אין זה הפסק עיין להלן).

שיטה כאן במקום זה בסדר זה - ודאי אין זה 'נתקל' שהרי יצא קול כשר, אפי' יצא כשר רק לפי שיטה אחת, שהרי לפי שיטה זו כיון שיצא קול כשר אין כאן שום תקלה, ולכן אם יחזור ויתקע אותו קול יהיה ב' קולות שונים שניהם כשרים והוי הפסק, כגון ב'תרועה' תקע ג' כוחות ונתקל והפסיק,

בקול אחר, כיון שכבר התחיל בשברים הרי זה דומה לתקוע ואין קולו עולה יפה שאינו מפסיד התקיעה, אלא תוקע שברים תרועה. אבל אם לא התחיל כלל בשברים אלא שהתחיל בתרועה, אף על גב דהכל הוא תרועה, כיון שהקדים התרועה לשברים, אין זה מעין התרועה שבסדר זה, דלא עבדי אינשי לעשות היללה קודם לגנוחי, ולכן הפסיד אפילו תקיעה ראשונה.<sup>53</sup> הרי שאפי' שגם השברים וגם התרועה מסדר זה אבל כיון שהקדים תרועה לשברים אין זה 'נתקל' כיון שלא התחיל בקול הנכון, אין זה נחשב כ'נתקלה' אלא כטעות בתכנון, היינו שנחשב שתיכנן לעשות קול שאינו מסדר זה. וכ"כ גם במ"ב (ס"ק ל'), אך הביא אחרונים שמקילים בזה. וכן בכ"ט במוסגר). וטפי מינה כתב בשו"ע הרב, סעי' ט"ז בשם הר"ן (אחרי שכתב כחיי"א שדין מגנצ"א זה רק אם עשה לפחות שבר אחד לפני התרועה) שאפי' במעשה דמגנצ"א אם עשה נשימה אחר ב' השברים ולפני התרועה - ה"ז הפסק... דכיון שהפסיק בנשימה בין השברים להתרועה אין שניהם נחשבים כתקיעה הא' ואין התרועה מצטרפת כלל עם השברים והרי זה דומה למי שהריע תרועה לבדו בלא שברים קודם שתקע השלשה שברים בסדר תשר"ת דצריך לחזור ולתקוע תקיעה ראשונה של בבא זו לפי שהפסיק בתרועה זו בין השברים לפשוטה שלפניהם שהרי תרועה זו אינה מעין השברים שצריכים לו לתקוע בבבא זו ואף על פי שהוא מעין התרועה שצריך לו לתקוע בבבא זו אין זו מועיל כלום כיון שלא תקע עדיין השברים של בבא זו.<sup>54</sup> ונראה מדבריו שגם אם לא עשה תרועה שלמה אלא חלק הדין כך שהרי לעיל מיניה כתב במעשה דמגנצ"א שגם חלק מהתרועה הדין כך. הרי לנו שאפי' קול מעין התקיעה של סדר זה לא מהני ואפי' חלק ממנו לא מהני, הרי שיסוד נתקל זה משום שהוא טעות בפיו. אמנם עדיין יש לי מקום עיון בזה שיש משמעות מלשון הרא"ש שגם בנתקל רק אם תקע 'פחות' ממה שצריך, ולא כשהוסיף יותר ממש שצריך אפי' שיצא לו בטעות בפיו, ויתבאר בהערה להלן, וא"כ י"ל שאין היסוד שכל קול שנתקל בפיו ולא התכוין להוציאו הוא כמאן דליתא, אלא רק אם עשה חלק מהקול ולא השלימו עיין להלן בהערה (ובספר 'חוט שני' נסתבך בפ' דברי המג"א י"א הבין כאילו דין נתקל זה רק אם מיד אחר שיצאה התקיעה המקולקלת כעין שבר וכדו' המשיך לתקוע התקיעה הכשרה בנשימה אחת, ואל"כ הוי הפסק, ולפי"ז רצה לבאר 'מנהג העולם' לחזור תמיד לתקיעה ראשונה וכו', והתקשה שהרי בטור משמע שבכ"ג נתקל אינו הפסק, לכן להלכה באמת נוקט שבכ"ג ש"ד. אמנם פשוט שאין זה כוונת המג"א אלא כוונתו שאין כאן אלא תקיעה אחת היינו שאין כאן ב' תקיעות משום דהשבר כמאן דליתא, ואין כוונתו שהשבר עם התקיעה הכשרה שתוקע אחריה לתקן היא אחת. ומה שמדמה זה לדין הוסיף בשברים שכתב וה"ה היינו ששניהם ההיתר שאין כאן אלא תקיעה אחת, בשברים משום שהכל אחד, וכאן משום שהתקיעה המקולקלת כמאן דליתא. ותמיהני מאוד על פירושו, מלבד התמיהה שלא כתב בשום ראשון ושם פוסק שדין נתקל זה דווקא שתיקן בנשימה אחת, ומלבד שבטור ורא"ש משמע שיסוד נתקל זה משום שהוי בטעות בפיו וכו' וכו"ל וכפי שתמה בעצמו, עוד תמוה לפירושו כאילו אין ההיתר משום 'נתקל' אלא משום שהכל תקיעה אחת, ולפי"ז גם תקיעה זו תהיה כשרה ולא רק שאינה הפסק אלא יוצא בה י"ח תקיעה, ולא ידעתי איך יעלה על הדעת לומר כן, פשוט שרק בשברים מתאים לומר שמהני שבר נוסף אם הוא בנשימה אחת כיון שכך דרכם של שברים שמופסקים אחד מחבירו, אבל בתקיעה איך יתכן לומר כן פשוט שתקיעה חייב להיות רצף אחד קול אחד ארוך, ואם היה הפסק כל דהוא הרי הוא קול שבור ואין יתכן להתיר, אפי' בנתקל, 'נתקל' מהני רק שאינו הפסק ויכול לחזור ולתקוע ולתקנו, אבל לפי ביאורו א"צ כלל תיקון, ולדבריו אפי' יעשה כן בכוונה יהיה מותר 'שהכל תקיעה אחת' ופשוט שכל זה טעות מעיקרו.

52 כן כתב החי"א (כלל קמב סעיף יב). ופשטות אין כוונתו לאחד שרצה לעשות כדעה א', אלא מיירי בנתקל שדעתו היה לעשות ט' כוחות, כתב שכיון שלרש"י כשר נמצא שלרש"י אינו נתקל (וכעין זה כתב בשו"ע הרב סעי' י"ז "וכן אם לאחר שגמר את התרועה דהיינו ג' טרומיטין לפי סברא הראשונה שביארנו הפסיק בנשימה וחזר והריע אפי' לא גמר את התרועה צריך לחזור ולתקוע גם התקיעה הראשונה של בבא זו..."). ואף שכתב שזה לסברא ראשונה וכו', אמנם מסתבר שכיון שפוסק שבדיעבד יוצא כסברא ראשונה א"כ הוי

היה ממשיך לא היה יכול להפך לקול כשר בסדר זה י"ל דהוי הפסק, ולכן אם עשה במקום שברים תרועה או להיפך שאחר שסיים הקול הראשון ועשה עוד קול זה כבר לא מעין הקול שהיה צריך לעשות, שגם אם לא יפסיק אלא ימשיך אין שום דרך להכשיר קול זה, ויל"ע בכל זה, וכן אם יצא לו שבר אחד מהג' שברים ארוך מעט (באופן שהוא נהיה לתקיעה), או כוח אחד מהתרועה ארוך מעט שנהפך לשבר להנ"ל לא יהיה נתקל, לא שנא באיזה כוח שעשה, (ולכאורה גם בכוח האחרון אחר שתקע ט' כוחות שכיון שהכל ברצף אחד נחשב הכל תרועה אחת, והיא פסולה שתרועה הם כוחות קטנים ולא אחד גדול), בכל הנ"ל לא יהיה דין נתקל. ואם נאמר כן לא יהיה דין נתקל אלא בכמה מהאופנים הבוודיים הנ"ל.<sup>53</sup>

מג. י"ל שנתקל זה רק בתקע פחות מהצורך ולא יותר: אך עדיין יש לי מקום ספק אולי 'נתקל' הוא רק בקיצר ותקע פחות ממה שצריך, ולא יותר. כגון במקום תקיעה יצא שבר, שאז אם היה ממשיך שבר זה היה נהפך לתקיעה - י"ל שרק בכה"ג כשר שנחשב מעין תקיעה - דאם היה ממשיך התקיעה כהלכתה גם קול זה היה תוקע בתחילת התקיעה, וא"כ הוי כעין בכלל מאתים מנה, או בתרועה יצא לו כוח אחד של תרועה, ונתקע ולא יכול להמשיך, או י"ל גם בשברים במקום שבר יצא לו כוח של תרועה, בכל הני שיך לומר דברי הרא"ש דהקול שיצא לו הוי 'מעין התקיעה' שהיה צריך לתקוע באמת, שהרי אם היה ממשיך ומאריכה או מוסיף עוד שברים או עוד תרועה גם קול זה היה מתכשר למפרע. אבל אם הוסיף יותר ממה שצריך באופן שאם

הפסק גם להלכה למעשה. אבל מדבריו אין ראיה שמיידי אף כשתכנן לעשות ט' כחות וזה רק בחי"א מוכח. וכ"מ קצת בפמ"ג א"א ט). ובספר אש דת גם מחמיר בזה, אך הביא בשם כמה לומדים שטענו שסוכ"ס הוא 'נתקל' שהרי לא היה בדעתו לעשות כזה תרועה, וא"כ נחשב כמאן דליתא, אבל הוא חולק שעיקר כוונתם שיצא תרועה כדינה ולרש"י זה כדינה. ובדע"ת מהמהרש"ם כתב לחדש שביום א' כיון שמצות צריכות כוונה, אין זה פוסל שלא כיון לצאת בכזה סוג תרועה, ונראה שסברא זו אם נאמר שהיא נכונה לא מתאימה רק לשיט' המג"א שתקיעה במתעסק אינה הפסק אמנם הרי קי"ל לחוש לדעת השו"ע שאם תקע במתעסק גם הוי הפסק כמוש"כ בשו"ע ס"ח (שו"ר שגם בשו"ת מנח"י ח"ז סי' לח אות א העיר כן). וגם במקראי קודש ימים נוראים סי' י"ח חלק עליו שכיון שבשבת שמיעת כל כח כיוונו התוקע והשומע לצאת י"ח נחשב ככוונה לצאת במצוה ויצאו י"ח לדעת רש"י. וכ"כ עוד הרבה רבנים עיין מ"ב דרשו.

53 הנה בטענות היה נראה שגם כשמוסיף בטעות ע"י שנתקל שפיר דמי כגון אם יצא לו באמצע התרועה קול אחד ארוך יותר (שיצא לו יותר מכוח אחד) ואפי' המשיך התרועה, או בשברים שבר אחד יותר ארוך באופן שפוסל השברים, ואפי' המשיך השבר השלישי או יותר, לכאורה ג"כ אינו הפסק וחוזר על קול זה וא"צ לחזור לתקיעה, שהרי יצא לו בטעות בפיו (ומה שהמשיך, דינו כמו מעשה דמגנצ"א שכיון שהוא בנשימה אחת ורצף אחד הכל חלק מהקול המקולקל). או אם יצא לו בטעות בסוף התרועה והשברים הקול האחרון קול ארוך באופן שפוסל (מצוי בתרועה שהכוח האחרון יוצא קצת ארוך יותר מכוח אחד - ב' או ג' כוחות וזה כוח פסול לתרועה), לכאורה אינו הפסק וא"צ לחזור לתקיעה (אף שהקול זה עצמו פסול לצורך לחזור עליו). שהרי נתבאר לעיל שיסוד 'נתקל' בנוי על ב' יסודות שמתכנן לעשות קול שמקומו הוא פה, וגם שיצא קול שלא תכנן לעשותו. וא"כ ה"ה בנד"ד ובדיוק כמו בתכנן לעשות שברים תרועה וחיסר שבר קי"ל שאין זה הפסק אף שהמשיך התרועה וכתבו הרא"ש והטור את הטעם דהוי נתקל (עיין לעיל בביאור הענין) א"כ ה"ה בדין זה. אמנם עדיין יש לי מקום עיון בזה שיש משמעות מלשון הרא"ש שגם בנתקל רק אם תקע 'פחות' ממה שצריך, ולא כשהוסיף יותר ממש שצריך אפי' שיצא לו בטעות בפיו, וא"כ י"ל שאין כאן כלל ברור שכל קול שנתקל בפיו ולא התכוין להוציאו הוא כמאן דליתא, אלא רק אם עשה חלק מהקול ולא השלימו שהרי לשון הרא"ש "... והוי הכל תרועה אחת וקול אחד, אלא שקיצר בתרועה שלא עשה שלשה שברים... ופעמים רבות שהתוקע מתחיל לתקוע ואין הקול עולה לו יפה ופוסק ומתחיל לתקוע או להריע ולא מיפסיל בשביל שהפסיק בקול קצר שהשמיע בשופר דלא מקרי הפסק כיון שאין זה קול אחר, כיון שהוא מעין התקיעה או התרועה אלא שלא היה כשיעור". הרי שהזכיר ג"פ בדבריו ענין שיצא 'קצר' (והיה אפשר לומר לאו דוקא אלא נקט דוגמא אחת, אבל בסוף דבריו יותר משמע שזה דווקא שמנמק שזה הטעם

מד. 'נתקל' ב'תקיעה' שלאחריה: תקיעה כשרה, הרי כבר נגמרה השורה, ואין הפסק בין השורות פוסל, ואם היא תקיעה פסולה שבר או שברים וכדו' א"כ הוי 'נתקל' ויוצא בתקיעה שתיקן).<sup>55</sup>

מה. אמנם גם בתקיעה שלאחריה לפעמים יתכן שיצרך לחזור לראש השורה, כגון שנפסק מעט באמצע התקיעה והיה הכל בנשימה אחת וכוח אחד שבזה י"ל שנחשב

הרי יצא י"ח, ומה לי שעשה אחריה עוד

להיתר 'משום' שלא היה כשיעור, והיה מקום לדחוק גם בזה) וי"ל ש'נתקל' כוונתו ש'נתקע' באמצע ולא השלים התקיעה או התרועה, ולכן קורא לו 'מעין התקיעה והתרועה' היינו שהתחיל נכון והוא שימש חלק מהתקיעה רק לא הסתיים, וזה הכוונה 'אלא שקיצר' שאם לא היה מקצר היה ממשיך קול זה והיה כשר, ויסוד הסברא ששבר זה אם היה ממשיכו הרי היה נהפך לתקיעה, ולכן מתייחסים לו שיצא קול 'מעין התקיעה' כעין בכלל מאתים מנה שהרי גם אם היה עושה תקיעה כתקונה היה קול זה רק היה יותר ארוך, אבל לא כשעשה יותר ארוך מהצריך או שברים במקום תרועה ולהיפך, וזה גם ההיתר במגנצ"א שזה תרועה 'קצרה' כיון שחיסר שבר, אבל אם יצא לו קול בשיעור יותר מהצריך כאן אף שהוא 'נתקל' בפיו הוי הפסק, כגון אם במקום ג' כוחות תרועה עשה ג' כוחות שברים, או האריך בטעות בשבר אחד או בתרועה אחת יותר מהמותר, ואין כאן כלל שכל קול היוצא בטעות מפיו אינו הפסק. וא"כ כדי שיהיה דין 'נתקל' בעי' ב' תנאים: א. שיצא לו בטעות ולא תכנן זה שאם תכנן אף שעשה שבר במקום תקיעה הוי הפסק אף שאם היה ממשיך היה נהפך לתקיעה. ב. צריך שיהיה פחות מהצורך ולא 'יותר', ובאופן שאם היה ממשיך היה תקיעה כשרה. ולא מצאתי לפוסקים שידברו מזה להדיא. וכן יל"ע במה שנתבאר לעיל בשם מ"ב ל' ומג"א ושא" שכתש"ת אם התחיל לעשות שבר או ב' ואח"כ עשה בטעות תרועה הוי הפסק, והיה אפשר לומר שזה רק אם 'החליט' לעשות תרועה אחר שהתחיל לעשות השברים וכדו', אבל אם אחר שבר אחד או שנים 'יצא' לו בטעות תרועה קול קצר, דהיינו במקום שבר ארוך יצא לו קצר שדינו כתרועה, הרי זה נתקל, ולכן אם רצה לעשות ג' שברים ויצא לו ואחר שבר אחד או שנים יצא לו השבר השלישי כתרועה, או אפי' לא יצא לו אפי' שבר אחד אלא מיד יצא לו מפיו ג' כוחות קצרים של תרועה, שנתקל בפיו ה"ז נתקל, ואינו הפסק, וה"ה להיפך שרצה לעשות תרועה ויצא לו ב' או ג' כוחות ארוכים כשברים אפי' עדיין לא התחיל התרועה - אין זה הפסק, שהרי הוא 'נתקל' בפיו, ולא טעות במחשבה. אך י"ל כנ"ל שאם 'הוסיף' יותר מהצריך לא חשיב 'נתקל'. ולא ראיתי בפוסקים להדיא לדון בזה. אמנם בפמ"ג א"א י"א הסתפק בתש"ת אם עשה שברים והמשיך 'בכוח אחד' גם תרועה - י"ל שאינו הפסק 'דהוי נתקלקלה התרועה', ומסיק 'ועדיין צ"ע', ונראה מוכח מדבריו כדרך א' שגם בהוסיף יותר מהצריך ש"ד ו'נתקל' מתיר כל האופנים. ונראה שאף למ"ב שחולק על הפמ"ג (עיין שעה"צ לב בסופו) וס"ל שהוי הפסק היינו משום שנחשב שיש כאן 'תכנון' לעשות תרועה בפנ"ע, ואין זה גדר 'נתקל', ורק בתשר"ת שכתבו הראשונים כיון שמתאים כאן ענין התרועה וכו', אבל משמע שביסוד הדין שנתקל מתאים גם בהוסיף ולא רק בקיצר זה מסכים, ואולי גם המ"ב מסכים עמו. ואולי היה מקום לומר שיש בזה מח' האחרונים שיש אחרונים שסתמו בלשונם בגדר 'נתקל' 'ואין קולו עולה יפה' (מג"א, א"ר, חיי"א, משנ"ב) משמע שבכ"ג שלא יצא כהלכתו הוי נתקל. ולא העתיקו דברי הרא"ש והטור כיון שהוא קול 'קצר' ו'אינו כשיעור' (אך הם מדברים בתקיעה ואז אולי לא צריך להדגיש שנתקצר שרק זה שייך בתקיעה, אך בפשטות אין כוונתו תוקע 'תקיעה' אלא כל מיני התקיעות) ובפרט מוכח כן הלשון בפמ"ג א"א ט' "הכלל כל שתקע ונתקלקל חוזר ומתקן ולא הוה כשמע קול אחר". הרי שכל קול פסול שיצא בטעות הוי נתקל ולא כתב רק אם יצא קול קצר מהצריך.. מאידך בשו"ע הרב כן העתיק לשון הרא"ש קול קצר. רצ"ע לדינא.

54 עיין לעיל מהחיי"א שבשברים ותרועה קול ספק כשר גרע טפי וחוזר לראש.

55 גם בתקיעה שלאחריה, אם יצא קול פסול, או ספק פסול, יכול לתקוע שוב תקיעה חדשה ויצא, וא"צ לחזור לראש השורה, ולא אמרי' שנחשב קול שמפסיק בין השברים לתקיעה, והטעם דממנ"פ זה בסדר, אם הקול הספק פסול זה תקיעה כשרה א"כ הרי יצא י"ח, ומה לי שהוסיף לאחר כן עוד תקיעה. ואם היתה תקיעה פסולה שקצרה מהשיעור - הרי דינו כנתקל ונחשב הכל כתקיעה אחת וגם כשר (כמוש"כ במ"ב ל"ד ע"פ הטור והרא"ש ושאר ראשונים).

והמשיך בתרועה, בין סיים התרועה בין לא, א"צ לחזור לתקיעה אלא סגי שחזור ותוקע שוב שברים תרועה. (טעם דין זה משום שמוגדר ונחשב כ'נתקל', ולא כתקיעה בטעות כיון ששברים תרועה הם נחשבים מקשה אחת שהרי הטעם שתוקעים אותם זה אולי כוונת התורה תרועה לשברים תרועה<sup>57</sup>, וכיון שכיון לתקוע כאן כהוגן 'שברים תרועה' ובטעות חיסר שברים אחד הרי זה טעות בפה ולא בתחונן, וגם התרועה שתקע אחריה אינה הפסק שהרי הכל מעין אחד וקול אחד וקול זה לא יצא כהוגן עיין בהערה לעיל שנתבאר בהרחבה).

תקיעה פסולה, שתקיעה צריכה להיות קול ארוך בלי הפסק.<sup>56</sup>

מו. נתקל בתקיעה שלפניה: כאמור לעיל ב'טעות במחשבה' גם ב'נתקל' בתקיעה שלפניה, וחזור ותוקע שוב, בזה לא שייך שום שאלה שהרי אין בזה שום חשש, שהרי מתחיל את הסדר מהתקיעה השנייה, והראשונה כמאן דליתא, (ולא שייך לומר שיש כאן ב' תקיעות בהתחלה - שהרי דל מהכא תקיעה ראשונה וכמאן דליתא).

מז. יש דין מיוחד קולא בתשר"ת, שאם במקום תשר"ת טעה ותקע ב' שברים

מח. לסיכום: 'נתקל' אם תקע פחות מהצריך כגון במקום תקיעה עשה שבר, או במקום ט' כוחות בתרועה עשה כוח אחד או ב' כוחות, או בשברים במקום ג' שברים עשה רק ב' שברים או שבר אחד ונתקל, אינו הפסק, אלא יכול לחזור ולתקוע שוב התקיעה או השברים או התרועה הפסולה, מלבד אם עשה קול שכשר בסדר זה במקום זה עכשיו לפי איזה שיטה. או שאינו 'נתקל' אלא טעה במחשבה שחשב לפני תחילת השמעת הקול שצריך לעשות עכשיו קול שאין מקומו כאן. או יש לי ספק אם תקע יותר מהצריך כגון במקום תרועה יצא לו שבר באחד מהכוחות, או במקום שברים או תרועה יצא קול אחד ארוך כתקיעה, עשה במקום שברים ב' כוחות של תרועה, או במקום תרועה כוח אחד או יותר של שברים. וכאמור יש שכתבו שנהגו בכל אופן יחזור שוב לתקיעה הראשונה בשורה, כיון שלא כולם יודעים מה הוא קול פסול ומה כשר.



56 ואף שבתרועה פוסק המ"ב ל"ד שאם הוא בנשימה אחת אין ההפסק פוסל, זה רק בתרועה או שברים שבין כך תמיד מפסיק בין שבר לשבר וא"כ אף שהפסיק מעט יותר אם הוא ממש מעט ש"ד, אבל תקיעה נראה דיש לחוש בכה"ג שפסול, ואפי' אם בכל חצי תקיעה יש מספיק שיעור תקיעה, י"ל דל"א דל מהכא החלק השני, שכיון שתקע אותו בב"א ברצף אחד בנשימה אחת הכל נחשב כחלק מהתקיעה וא"א להסירו (וכעין המבואר בשו"ע ה' שאם תקע בב"א תש"ת וכדו' הכל פסול, וגם למכשירים שם משום שניכר וכו' וכאן לא כ"כ מתאים סברא זו). ולא מצאתי להדיא בפוסקים דין זה.

57 שהרי הם קול אחד שעושים אותם מטעם אולי כוונת התורה בתרועה גם ילולי יליל וגם גנוחי גניח, וכפי שביארו הראשונים הרא"ש והטור, וכל האחרונים. וא"כ כמו שאם באמצע התקיעה היה קלקול ויצא במקום קול שופר קול נפיחה והמשיך התקיעה ברצף, כל אחד מבין שהכל מקשה אחת והוא מקולקל ואינו הפסק, כמו"כ כאן, עיין לעיל שנתבאר יותר.



# לשון חכמים

הרב נתן בהגר"י קמנצקי

## הארון שבקדש הקדשים

### ב. היציאה למלחמה

הנה רש"י בשלשה מקומות דלהלן סובר שהשתמשו בשני ארונות גם אחרי שבצלאל עשה את המשכן וכליו, דהיינו שמלבד הארון שבמשכן שעשה בצלאל היה לבני ישראל עוד ארון שיצא אתם למלחמה:

(א) בפרשת בהעלותך עמ"ש "ויסעו מהר ה' וכו' וארון ברית ה' נוסע לפניהם דרך שלוש ימים לתור להם מנוחה (במדבר י:לג) פירש"י וז"ל זה הארון היוצא עמהם למלחמה ובו שבירי לוחות מונחים עכ"ל והוא מהספרי על המקום. אלא שצ"ע שהרי בכתוב נקרא הארון הזה ארון ברית ה' וביארנו כבר בחלק א' של מאמרנו ("הלוחות ושבירי הלוחות") שהארון שבו הלוחות השלמים נקרא ארון העדות או ארון הברית, והוא נקרא גם ארון ברית ה' כבפסוק שלנו משום הכפורת עם הכרובים שמכסהו שמשם דיברה שכינה למרע"ה, והוא הארון שעשה בצלאל ולא הארון שיצא אתם למלחמה עם שבירי הלוחות. ועוד קשה ממה שהסוגיא בפרק כל כתבי (שבת קט"ז ע"א) מפלגת האם הפרשה שכתובה בין סימניות מיד לאחר "ויסעו מהר ה' וכו' וארון ברית ה' נוסע לפניהם וגו'", שהיא פרשת "ויהי בנסוע הארון ויאמר משה (במדבר י:לה) שמדברת על אותו ארון שנסע לפניהם דרך שלשת ימים (כדאיתא בפרש"י על המקום ד"ה קומה ה') האם מקומה במסע הדגלים. וק' הרי הפרשה של מסע הדגלים מדברת על מסע אוהל מועד שבו הארון שעשה בצלאל ולא על הארון שיוצא אתם למלחמה.

(ב) בפרשת עקב שהבאנו בחלק א' של מאמרנו, על "בעת ההיא אמר ה' אלי וגו' נאעש ארון עצי שטים נאפסל שני לוחות אבנים כראשונים וכו' (דברים י:א-ג) פירש"י וז"ל ואני עשיתי ארון תחילה שכשאבוא והלוחות בידי היכן אתנם וכו' נמצא זה ארון אחר היה וזהו שהיה יוצא עמהם למלחמה ואותו שעשה בצלאל לא יצא למלחמה אלא כימי עלי ונענשו עליו ונשבה עכ"ל. ועל אתר כבר הקשה עליו הרמב"ן שאע"פ שכך איתא באגדה - וכנראה התכוון לירושלמי שקלים שמביא אח"כ - אבל בתלמוד בבלי בסוגיית ב"ב דף י"ד שמדברת על התוכן של הארון שעשה בצלאל מבואר ששבירי הלוחות היו יחד עם הלוחות השלמים בארון שלהם ולא היו בארון נפרד שעשה משה. ואז מביא הרמב"ן את הירושלמי במס' שקלים שדבר זה שנוי במחלוקת שם ואכן יש דעה של רבי יהודה בר אילעי כשיטת רש"י אבל רבנן חלוקים עליו ואומרים שרק ארון אחד הלך עמהם במדבר ואותו הוציאו למלחמה עם פלשתים שלא כדין. ועיין בתוס' עירובין דף ס"ג ע"ב ד"ה כל זמן שמביא כמקור שהשתמשו בשני ארונות את הספרי בפרשת בהעלותך שהזכרנו בסעיף הקודם. וצריך להוסיף שהיו עוד מקרים שהוציאו את הארון שעשה בצלאל למלחמה שאכן היו כדין, שהרי

במלחמת מדין כתיב "וישלח אותם משה אלף למטה וכו' ואת פינחס וכו' וכלי הקודש וכו' בידו (במדבר לא:ו)" וילפינן בספרי מהפסוק "ולא יבואו לראות כבלע את הקודש (במדבר ד:ב)" שאת הארון לקחו אתם למלחמה, וחזין ממה שהפסוק "ולא יבואו לראות וגו'" נאמר על הארון שעשה בצלאל, בוודאי דלרבנן שרק ארון אחד היה להם הרי מבואר שלקחו את הארון שעשה בצלאל למלחמה, וגם בסוגיא דעירובין ס"ג ע"ב איתא דבמלחמת יהושע היו "הארון ושכינה שרויין שלא במקומן", דהיינו הארון שעשה בצלאל עם הכפורת והכרובים לא היו במקומן באהל מועד אלא בשדה הקרב וכמו דאיתא שם בתוד"ה כל זמן, וגם במשנה סוטה שתובא בע"ה בסעיף הבא מדובר על ארון שליווה את המלחמה בה דיבר משוח המלחמה אל העם שלפי הספרי במלחמת רשות הכתוב מדבר, הרי שאנשי המלחמה כן לקחו את הארון אפי' למלחמת הרשות, ולשיטת רבנן בשקלים שהיה רק ארון אחד על כרחנו שלקחו את הארון שעשה בצלאל עמהם. ובעצם, לשון התוס' בעירובין הוא ש"לא היו רגילין להוליכו למלחמה" כלו' שלפעמים כן היו לוקחים את הארון שעשה בצלאל למלחמה אבל לא ברגילות. וצריך בירור מתי כן לוקחים אותו ומתי לא.

(ג) בגמרא שעל סוף המשנה הראשונה של פרק משוח מלחמה (סוטה מ"ב ע"א) שאומרת שהכהן משוח מלחמה אומר "ואתם אי אתם כן, כי ה' אֱלֹהֵיכֶם הוֹלֵךְ עִמָּכֶם לְהִלָּחֵם לָכֶם וגו' זה מחנה ארון" איתא (שם בסוף ע"ב) וכל כך למה... ומוסיף רש"י, אומר להם, [ורש"י ממשיך לבאר את שאלת הגמרא וז"ל] ומה היא הבטחה הזו שהבטיחין "כי ה' אֱלֹהֵיכֶם הוֹלֵךְ" ולא אמר "כי ה' אֱלֹהֵיכֶם עִמָּכֶם", ומה היא הליכה זו דמשמע הולך ממש עכ"ל ומתרת הגמ' מפני שהשם וכל כינוייו מונחין בארון וכן הוא אומר (במלחמת מדין) "וישלח אותם וכו' ואת כלי הקודש" זה ארון ולוחות שבו עד כאן, וברש"י בד"ה שהשם וכל כינויו עומדין בארון מוסיף ואומר וז"ל היוצא עמהם במלחמה עכ"ל זאת אומרת דאזיל לשיטתו שיש ארון מיוחד שיוצא למלחמה, והשם וכל כינויו היה בארון ההוא. (ומה שרש"י גריס שהשם וכל כינויו "עומדין" בארון, ולא כמו בגמרא שלנו "מונחין" בארון, נראה לומר שזה אגב שיטפיה דגמ' ב"ב י"ד ע"א על עמודי הכסף, שם איתא נשתייר שם טפח שבו עמודין עומדין שנאמר "אפריון עשה לו המלך שלמה מעצי הלבנון עמודיו עשה כסף [שיר השירים ג:ט-י]" ועיי"ש ברש"י ד"ה שבו עמודים עומדים וז"ל ב' עמודי כסף כמין עמודי ספר תורה שוכבין לאורכו [של הארון] והלוחות ביניהם עכ"ל, ואע"פ שרש"י אומר העמודים "שוכבין" אומרת הגמ' עומדים כלשון הנופל על לשון "עמודיו" שבפסוק, כן נראה לפענ"ד). (ומסתבר שאף שהשם וכל כינויו היה עם שבתי הלוחות לפי רש"י, העמודים לא היו עם שבתי הלוחות אלא עם השלמים, כי ברש"י בב"ב הנ"ל הרי משמע שהם לשימוש הלוחות לקריאת הכתוב עליהם, דהיינו השלמים, והפשט נראה עפ"י מה דאיתא בשיר השירים רבה על הפסוק "ידיו גלילי זהב [שיה"ש ה:יד]" אמר רבי יהושע בן נחמיה מעשה נסים היו, נגללין היו, של סנפיריון היו והיו נגללין עיי"ש ועיי"ש העמודים גללו אותם למקום שרצו לקוראם, ואעפ"י ששם מדובר על לוחות הראשונות שהיו חצובין מגלגל חמה מכל מקום שימשו גם לקריאת הכתוב על הלוחות השניות, וכמו כשקוראין בתורה צריכים לאחוז בעמודים - עיין בטור אורח חיים סוף סי' קל"ט בב"י ובב"ח - ככה היו אוחזים בעמודים כשרצו לקרוא את הלוחות השניות). אבל המהרש"א בחידושי אגדות שם לומד שהלוחות האמורות כאן הם הלוחות השלמים ו"השם וכל כינויו" שזכר כאן הם השמות שבעשרת הדברות וממילא כל הכינויים (דחשיב בפרק שבועת העדות [מס' שבועות דף ל"ה] שאינם נמחקים) הוא לאו דוקא שאין בלוחות מהם אלא אֱלֹהֵיךְ וְאֵל עיי"ש וכבר דיברנו בחלק א' של מאמרנו אם אישתיטתיה למהרש"א את דברי הגמ' בב"ב דיליף שהשמות היו בארון מפסוק שבספר שמואל שנראה מִשָּׁם שהיו נכתבים על קלף שהונח בתוך הארון. אבל לכאורה לא שָׁם

המהרש"א את עינו על רש"י שם בסוטה שמשמע באופן ברור שהלוחות שבארון זה הם רק שבירי הלוחות והרי השמות והכינויים שנכתבו בהם בטלו עם שבירתם כשם שכל המכתב א- להים שהיה עליהם, ועל כרחן שהיה בו קלף נפרד עם אלה. אלא שצ"ע איך רש"י לומד את סוגיית הגמ' דסוטה שאומרת אחר כך "וכן הוא אומר וכו' וכלי הקודש זה ארון ולוחות שבו" שהמהרש"א לומד שזה המשך למה שהגמ' חידשה שהשם וכל כינויו היו בארון, שהרי במשנה מוזכר רק שהארון היה אתם ואחרי שחידשה הגמ' שגם השם וכל כינויו היה שם מביאה הגמרא ראייה ממלחמת מדין שכלי הקודש כוללים גם הלוחות השלמים וממילא בכתב שעליהם היה השם וכל כינויו, אבל אליבא דרש"י שבמשנה מדובר על ארון עם שבירי לוחות וכו' היה גם קלף של השם וכל כינויו, מאי "וכן הוא אומר", הלוא במלחמת מדין מדובר על הארון שעשה בצלאל לא על הארון של שבירי הלוחות כאשר אמרנו לעיל וגם הבאנו שילפינו בספרי "כלי הקודש" שנאמר במלחמת מדין מהפסוק "ולא יבואו לראות כבלע את הקודש (במדבר ד:ב)" שמדבר על הארון שעשה בצלאל, וגם כלל לא נאמר בפרשת מלחמת מדין שהשם וכל כינויו היו בארון ההוא. וצריך לומר לכאורה שאליבא דרש"י הגמרא שאומרת "וכן הוא אומר" איננה המשך למה שאמר השם וכל כינויו מונחים בארון, אלא זה קטע חדש שנלמד על סוף המשנה שאומרת על הפסוק "כי ה' אלהיכם ההולך עמכם להלחם אתכם אתכם (דברים כ:ד)" זה מחנה ארון, ועל זה מביאה הגמרא שמלחמת מדין למדים שארון יוצא למלחמה ובארון שעשה משה מדובר, ודלא כהספרי, אלא שדחוק לומר שהגמ' חולקת עם הספרי באיזה ארון יצאו למלחמת מדין. ועוד צ"ע על רש"י שהרי מה שהשם וכל כינויו נמצא בארון יליף ליה רבי יוחנן בשם רבי שמעון בן יוחאי במס' ב"ב מהפסוק "ארון האלהים אשר נקרא שם שם ה' צבאות יושב הכרובים עליו (שמואל ב' ו:ב)" אשר מדבר על החזרתו מבית אבינדב של הארון שנשבה על ידי הפלשתים שתואר במלחמה ההיא "ארון ברית ה' צבאות יושב הכרובים (שמואל א' ד:ד)" אשר בוודאי היה הארון שעשה בצלאל, ואיך אומר רש"י שבארון שיצא עמם למלחמה שהוא הארון שעשה משה היה השם וכל כינויו.

והנה הרמב"ן בפרשת עקב טרם יהרוס את כל היסוד של רש"י שהיו שני ארונות על ידי הגמ' בב"ב ושיטת רבנן בירושלמי שקלים כנ"ל שואל על עצם דברי רש"י שהיה ארון נפרד למלחמה וז"ל "ואחר שהוציא משם הלוחות [שפסל] ונתנם בארון שעשה בצלאל מה היה בזה ולמה יצא עמהם במלחמה" עכ"ל, זאת אומרת, שהרמב"ן לא רואה שום חשיבות בארון ריק כדי שיצא אתם למלחמה, ותירץ "ואומרים שהיו בו שבירי הלוחות". וטרם נעניין בתירוץ של הרמב"ן צריכים להסביר מה קושייתו, שהרי מוצאים במלחמת מדין שכתוב בה "וישלח אותם משה אלף למטה לצבא אותם ואת פינחס בן אלעזר הכהן לצבא וכלי הקודש וחצוצרות התרועה בידו (במדבר לא:ו)" ופירש"י ד"ה וכלי הקודש זה הארון והציץ ז"א כיון שנאמר בלשון רבים, שני הכלים הם הארון והציץ, ובמדרש תנחומא איתא בשם רבי יוחנן שהם בגדי כהונה שבהם אורים ותומים, והגמ' בסוטה שהבאנו לעיל אומרת ששני הכלים היו הארון והלוחות שבו - ובספרי שמוזכר רק הארון בודאי הכוונה גם ללוחות שבו שהרי בלשון רבים דיבר הכתוב. אבל מה קושיית הרמב"ן למה ארון ריק יצא למלחמה, כי אולי בשאר מלחמות מספיק כלי אחד, כי רק שם היה צריך את הציץ וגם רק שם לקחו את האורים והתומים, ורק שם לקחו את הלוחות, אבל בסתם מלחמה מספיק כלי אחד והוא הארון, ועלה בדעתי לומר עפ"י מה שכתב אבי מורי זצ"ל בספרו על חומש בפרשת פקודי (שמות מ:ג) וז"ל שם הארון במשכן נקרא ארון העדות או ארון הברית מפני שכל עצמו של הארון הנהו רק אם ישנם הלוחות בתוכו ע"כ וביסוד זה ביאר למה שמו את הבדים על הארון רק אחרי שנתנו את העדות בתוכו (אף שעדיין לא נתנו את הכפורת עליו) (ככתוב שם מ:כ) וגם ביאר למה בבית

שני אחרי שהלוחות נגנזו לא היה לפחות הארון בקה"ק כי הארון בלי הלוחות אינו "ארון העדות" כלל עיי"ש אבל לפי דרך זה מה יועילו שברי הלוחות לקבוע עליו שם ארון העדות שהרי הבאנו בחלק א' של מאמרנו ששברי לוחות לאו עדות נינהו (ורק ביחד עם הלוחות השלימים יש בשברים החשיבות של עדות כמו שנתבאר שם). אלא שסביר לומר שהארון שעשה משה, שאליבא דרש"י עפ"י שיטת רבי יהודה בר עילאי שבירושלמי היה בשימוש גם אחרי שבצאלא עשה את המשכן, כלל לא נקרא ארון העדות, וחידושו של אבא מארי לאו עליה קאי, ושוב קשה להבין את קושיית הרמב"ן. ונשאיר את חוסר ההבנה בקושייה ונשפיל לתירוצו של הרמב"ן שהוא "ואומרים שהיו בו שברי הלוחות", וכיון שהרמב"ן אינו מטעים למה שברי לוחות קשורים למלחמה משמע שאכן אינו רואה סיבה שדוקא שברי הלוחות יצאו למלחמה אלא כיון שהארון איננו ריק כבר מספיק לתרץ קושייתו למה מוציאים אותו למלחמה. וצ"ע אם ארון ריק אינו קשור ליציאה למלחמה מה מועיל אם יש בתוכו עוד משהו שגם הוא אינו קשור ליציאה למלחמה שאז כבר יובן למה יצא למלחמה, ודבריו צע"ג.

ונראה לבאר את יסוד כל הענין מתוך שנעיין בירושלמי שקלים פ"ו ה"א שם יש המחלוקת בין רבי יהודה בר אילעי ורבנן שרבי יהודה אומר שני ארונות היו מהלכין עם ישראל במדבר, אחד שהייתה התורה נתונה בתוכו (והגר"א גריס שהיו הלוחות נתונים בתוכו, שהרי לרבי יהודה בר אילעי הספר תורה היה בצד הארון מבחוץ - כך הסביר ה"משנת אליהו" שלתלמיד הגאון, ר' ישראל משקלוב - אכן גם לרבי מאיר שהספר תורה הייתה בתוך הארון הלוא לא הונחה שם עד סוף שנת הארבעים כשחנו על ירדן ירחו ולא כשהיו מהלכין במדבר), ואחד שהיו שברי לוחות נתונים בתוכו, זה שהייתה התורה נתונה בתוכו (והגר"א גריס שהיו הלוחות נתונים בתוכו) היה מונח באהל מועד הדא הוא דכתיב "וארון ברית ה' ומשה לא משו מקרב המחנה (במדבר יד:מד)", זה שהיו שברי לוחות נתונים בתוכו היה נכנס ויוצא עמהם, ורבנן אמרי ארון אחד היה ופעם אחת יצא בימי עלי ונשבה, עד כאן. וכבר הוכחנו שהארון האחד יצא עמהם למלחמה לפעמים - אלא שהשארנו בלי ביורר מתי יציאתו למלחמה היא כדין ומתי לא - וכוונת המלים של רבנן "פעם אחת יצא" היא לכאורה שפעם אחת יצא שלא כדין, אכן הלשון "פעם אחת יצא" קצת קשה. והנה הקרבן עדה לומד בדברי רבי יהודה בר אילעי שהוא מביא ראייה ממה שנאמר אצל המעפילים שהארון לא יצא עם המעפילים וכוודאי לקחו אתם איזה ארון ומוכח שהיו שני ארונות והם לקחו את הארון שתמיד היה יוצא אתם למלחמה, ולפענ"ד דבריו אינם נכונים כלל כי ברור שהתורה באה להגיד לנו שמשה רבנו לא הניח להם לקחת אתם את הארון למלחמה (ולכן מוזכר שגם משה לא מש מקרב המחנה) כי ידע שאין שום תקווה שינצחו במלחמתם כאשר אמר להם בשלשת הפסוקים הקודמים לפסוק זה, אלא שדברי רבי יהודה אינם מובנים שהרי לשיטתו דרבי יהודה הארון שבקרב המחנה שבו היו הלוחות השלמים כלל לא יצא למלחמות אלא הארון השני הוא שיצא ומה מספיק לנו המקרא שמשה לא הניח לארון שבקרב המחנה למוש משם. ובתוספתא סוטה פ"ז סוף אות ט' רואים אנו מהו הלימוד מהפסוק שאצל המעפילים, והיינו ששם נאמר שהארון שפועל במלחמה הוא הארון שב"קרב המחנה" ויש עוד פסוק אצל המסע הראשון של בני ישראל מהר סיני "וארון ברית ה' נוסע לפניכם דרך שלשת ימים (במדבר י:לג)" כדי שינצחו במלחמתם, כמו שנאמר בהמשך "ויהי בנסוע הארון ויאמר משה קומה ה' ויפוצו אויביך וגו' (י:לה)", ואם היה רק ארון אחד הייתה התורה צריכה לומר אצל המעפילים "וארון ברית ה' לא נסע לפניכם". ומזה מוכח שאף שהארון עם שברי הלוחות אכן יצא לפני המעפילים עדיין חסר היה להם את הארון שבקרב המחנה, כלומר שכדי לנצח צריכים את שני הארונות, והדבר צריך ביאור. (ומה שבתוספתא סוטה שבדפוסים אצלנו איתא שהארון שבאהל מועד היו בו שברי הלוחות ובארון שיצא למלחמה היו בו הלוחות

השלמים נראה לכאורה כיציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא, וכבר הובא במדור "נוסחאות כ"י" שבכדפוסים של התוספתא שהגירסא הפוכה, אבל עוד נחזור בע"ה לדבר על כך). והנראה לומר בזה שהרי כל המקור שארון שיוצא עם הצבא עוזר לנצח במלחמה הוא מהפסוקים שבפרשת בהעלותך המובאים בריש דברינו בהם מדובר על הארון שהיה באהל מועד כמו שנתבאר לעיל והוא הארון שעשה בצלאל, ולכן צריכים למצוא מה המקור שאיוז תועלת לנצחון במלחמה צצה גם מהארון שעשה משה. ודוחק לומר שכל המקור הוא ממה שבמקום אחד אומר "נוסע לפניהם" ובמקום אחר נאמר "בקרב המחנה" כי הדיוק נראה קלוש מדי לחדש דבר שלא שמענו עליו, דהיינו שיש עוד ארון שעוזר לנצח במלחמות. וגם מה שמ"ד ששני ארונות היו מביא ראייה בירושלמי שם ממה שבמלחמת רבת עמון אמר "אוריה אל דוד, הארון וישראל ויהודה יושבים בסוכות וכו' על פני השדה (שמואל ב' יא:יא)" בזמן שהיה אז ארון שהיה "יושב בתוך היריעה (שמואל ב' י:ב)", אינו מעלה ארוכה לשאלתנו, כי צריך מקור בתורה עצמה שהארון שעשה משה ומה שבתוכו יועילו לנצח במלחמה. והנראה לומר בזה שהסברא מוכה לנו על כך. שהרי כשהארון שבאהל מועד יוצא למלחמה ואכן עוזר לנצח הלוא מספנים אותו שיפול ביד האויב ועל כרחן שצריכים לשקול את הסיכון לעומת התועלת, זאת אומרת שאם הדבר נוטה בקרוב לוודאי שינצחו במלחמה, נגיד בחמשה ותשעים אחוז, יוצאים אתו והוא עוזר להכריע את הנצחון, אבל אם הסיכוי לנצח קלוש מזה לא מוציאים אותו הארון אלא הארון שולח חלק ממנו שאם ילכד אותו חלק לא יהיה ההפסד איום כל כך - וזה הארון שעשה משה עם שברי הלוחות - אמנם רק לארון שבאהל מועד יש את הסגולה לעזור להכריע את המלחמה לנצחון ולא לשום ארון אחר, אלא כדי שהארון יהיה מסוגל לעזור לנצח צריך לנסוע למלחמה, ולזה די במה שמשהו מתוכו מוצא ממנו ונשלח למערכות המלחמה, ובזה כבר נקרא שהארון של אהל מועד משתתף במלחמה. ומ"ד שלא היו שני ארונות סובר שלארון שבאהל מועד לא היה שום שלוחים.

והנה במסעי בני ישראל במדבר כל המחנה היה נקרא על שם יוצאי צבא כמו שנאמר במסע הראשון "ויסע דגל מחנה יהודה בראשונה לצבאותם וגו' ועל צבא מטה בני יששכר וגו' ועל צבא מטה בני זבולן וגו' (במדבר י:יד-טז, וכל הפרשה)", זאת אומרת בכל מסעיהם בדרך לארץ ישראל היו במצב של יציאה למלחמה, אלא שהארון שנסע בקרב המחנה היה בטוח ולא בסכנה, כי הוא באמצע המחנה. ושלוחו של הארון הזה עם שברי הלוחות נסע לפניו בחוד החנית של מערכת המלחמה. וכשמשה והארון לא משו מקרב המחנה, זאת אומרת שהמחנה כולה לא זזה למסע של עלייה לארץ ישראל, כלומר שהארון לא השתתף במלחמה בזמן שהוא כן יכול להשתתף בה, ואז אין שלוחו כמותו כלל. וזה מה שהתורה מספרת על המעפילים שלמרות שלקחו אתם את הארון שעשה משה עם שברי הלוחות, לא יכול היה הארון שבאהל מועד לסייע להם, כי הארון ההוא לא השתתף במלחמה באופן שאכן היה יכול להשתתף על ידי נסיעת כל מחנה ישראל והארון בקרבו דרך שדה העמלקי להגיע לארץ ישראל. והנה כל הפעמים הבלתי שכיחים שיצאו למלחמה והסיכוי לנצח היה גבוה כל כך עד שלא הייתה סכנה לארון עצמו, אז לא שלח הארון את שלוחו אלא בעצמו יצא, ורק פעם אחת יצא הארון עצמו למקום סכנה בזמן שלוחו היה צריך לשלוח את שלוחו והיא במלחמה עם הפלשתים. ולמ"ד שרק ארון אחד היה, כלומר שלא היה שום שליח לארון שבאהל מועד, ממילא לא יצא שום ארון למצב של סכנה ורק פעם אחת יצא למצב של סכנה ואכן נענשו ונשבה הארון. ובזה מבואר דברי הרמב"ן, שאין בארון שיצא למלחמה שום דבר שמסוגל לעזור לנצחון כי רק לארון שבאהל מועד ישנה הסגולה הזאת אבל כן צריכים לשלוח משהו מתוך הארון ההוא שבאהל מועד שייכנס לקשרי המלחמה, ושברי הלוחות דבר ראוי הוא להיות השליח של ארון העדות שבאהל מועד. וגם מה שבמס' סוטה על המשנה

שלפי רש"י מזכירה את מחנה הארון שהיה לארון שעשה משה אומרת הגמרא וכן היה גם במלחמת מדין כוונת הגמרא היא שכמו שבמלחמת מדין שהיו בטוחים בנצחון לקחו את הארון שעשה בצלאל כך בכל מלחמה שהנצחון איננו ברור לוקחים את הארון שעשה משה עם משהו מתוך הארון שעשה בצלאל, דהיינו שברי הלוחות, ואז יוכל הארון שעשה בצלאל להפיץ האויבים ולהניס השונאים מפני ה' יתברך כמו שאמר מרע"ה על הארון שהוא "קומה ה' ויפוצו אויביו וינוסו משנאיך מפניך". ואמנם לכן אצל המעפילים מגיד הפסוק שארון שעשה בצלאל לא מש מקרב המחנה ולא הוזכר כלל שמה לא הניח להם לקחת את הארון עם השברים, כי את הארון שהוא לא היה איכפת למשה שיקחוהו, כי לא הוא הגורם לנצחון גם כאשר לוקחים אותו, ורק הארון שעשה בצלאל הוא הגורם לנצחון בשלחו את שלוחו למלחמה כאשר מסוכן לצאת הוא בעצמו.

ולפי זה נראה לתרץ את קושייתנו בתחילת דברינו באות א', והיא מה שרש"י בחומש אומר על הפסוק "וארון ברית ה' נוסע לפניו דרך שלושת ימים" זה הארון היוצא עמהם למלחמה ובו שברי הלוחות מונחים, והקשינו הלא הארון שבפסוק נקרא ארון ברית ה' על שם הלוחות השלמים, וגם הפרשה שאחריו "ויהי בנסוע הארון" שמדובר על אותו ארון כאשר נוסע בתוך המחנה בפרשת דגלים הוא הארון שעשה בצלאל. ויש לתרץ שאין כוונת רש"י שהארון שבפסוק עצמו הוא הארון שעשה משה אלא שאז אכן נסע הארון שעשה בצלאל לפניו, וכוונתו רק שבמלחמות רגילות שיש בהן סכנת הפסד, הארון שנוסע לפניו לא יהיה הארון של אהל מועד אלא ארון אחר עם שברי הלוחות, ובמסעם הראשון מהר סיני כיון דלא היה שום סכנה של הפסד אלא קרוב לוודאי היה שינצחו את האויבים היו יכולים לשים את הארון שעשה בצלאל בחוד החנית של המלחמה. אלא שפשוטו של רש"י איננו כך, כי משמע מדבריו שלמעשה נסע אז לפני המחנה רק הארון עם שברי הלוחות, ולא תירצנו עדיין את דברי רבנו שלמה רבן של ישראל. ונראה לומר שרש"י לומד שאם הארון נוסע לפני המחנה שלשה ימים הוא בוודאי נכנס לסכנה גם בדרכם מהר סיני לארץ ישראל ואי אפשר שיקחו לכך את הארון שעשה בצלאל ולכן לומד את הפסוק וארון ברית ה' נוסע לפניו שכל כוונתו היא שעל ידי נסיעת הארון שעשה משה כשלוחו של הארון שעשה בצלאל הרי זה כאילו הארון שעשה בצלאל נוסע לפניו ונכנס לקשרי המלחמה ויכול הארון שהוא להשפיע שינצחו בני ישראל במלחמתם - וכמו שאמרנו שהוא הארון היחיד שנאמר עליו "קומה ה' ויפוצו אויביו וגו'". והנה בלשון סוף המשנה בסוטה שהבאנו "ואתם אי אתם כן כי ה' א-להיכם ההולך עמכם להלחם לכם וגו' זה מחנה הארון" צ"ע מה כוונת המלה "מחנה" כאן. ומה שהתפארת ישראל אומר על זה "ר"ל מחנה ישראל הלוחמים שהביאו הארון עמם וגו'" עיי"ש אין לו פשוט כי בוודאי הכהן מדבר שם אל המחנה שיצא למלחמה, ומה מוסיפה המשנה במלה הזאת. ועלה בדעתי שכוונת המשנה לצרף לפסוקים מפרשת שופטים שהביאה עד עכשיו את הפסוקים שבפרשת כי תצא, "כי תצא מחנה על אויבך וגו' כי יהיה בך איש אשר לא יהיה טהור וגו' ויצא אל מחוץ למחנה לא יבוא לתוך המחנה וגו' כי ה' אלהיך מתהלך בקרב מחנך להצילך ולתת איבך לפניך והיה מחניך קדוש וגו' (דברים כב: י"ט)" והמשנה בסוטה רוצה לומר שהארון לחוד לא יעזור לנצח במלחמה אלא המחנה היא כפי המתואר בפרשה ההיא כי רק אז ה"א יתהלך בקרבם, וכאילו כתוב במשנה סוטה "זה הארון והמחנה [הקדוש]", אבל לפי דקדוק הלשון של המשנה יותר נכון לומר שהמשנה מתכוונת למה שכתב הרמב"ן בפרשת כי תצא שם שכאשר נמצא הארון במחנה המלחמה ישנם שם מחנה שכינה ומחנה לוייה (וכוונת הרמב"ן היא שמחנה הצבא הוא מחנה ישראל), ולכן כשהמשנה אומרת שהארון היה שם מתארת המשנה את הארון ואת השפעתו מסביבו דהיינו המחנות שהארון גורם סביבו. אלא שלכאורה אין מחנה אלא סביב ארוננו של בצלאל, ולא

אֲרוֹן הָעֵץ שֶׁל מֹשֶׁה אֲשֶׁר לִפִּי רִשׁ"י בּוֹ הַמְדוּבָר, אֲבָל לִפִּי דְבָרֵינוּ נִיחָא כִּי כְמוֹ שֶׁאִמְרָנוּ בְּרִשׁ"י שֶׁעַל יְדֵי נִסְיַעַת הָאֲרוֹן שֶׁעָשָׂה מֹשֶׁה עִם מִשְׁהוֹ מִתּוֹכוֹ רוֹאִים אֲנִי כִּאִילוֹ אֲרוֹן בְּרִית ה' נֹסֵעַ לִפְנֵיהֶם כֵּן הָאֲרוֹן שֶׁעָשָׂה מֹשֶׁה מוֹשֵׁךְ אֲצִלוֹ אֶת סֹדֶר הַמַּחֲנוֹת שֶׁנִּמְצְאִים סְבִיב הָאֲרוֹן שֶׁעָשָׂה בְּצִלָּאֵל, וְדוּק.

וְדֶרֶךְ אֲגַב הָרִי הַפְּסוּק בִּפְרִשְׁתָּ כִּי תִצָּא כְּמוֹ הַפְּסוּק בִּפְרִשְׁתָּ שׁוֹפְטִים אוֹמֵר שֶׁהַקֶּבֶ"ה מִתְהַלֵּךְ עִם מַחֲנֵה הַלְּוִיִּם וִיכֻלִּים לְכַאֲוָרָה גַּם עַל הַפְּסוּק הַהוּא לְהַקְשׁוֹת כְּמוֹ שֶׁהַקְּשָׁתָה הַגְּמָרָא בְּסוּטָה עַל הַפְּסוּק שֶׁבִּפְרִשְׁתָּ שׁוֹפְטִים, הֵינּוּ (עַפ"י רִשׁ"י שם), "מָה הִיא הַבְּטָחָה הַזֹּאת שֶׁהַבְּטִיחַן 'כִּי ה' אֵלֶיךָ מִתְהַלֵּךְ בִּקְרִיב מִחֲנֶךָ לְהַצִּילְךָ וּלְתַתּוֹת אוֹיְבֶיךָ לִפְנֶיךָ' וְלֹא אָמַר 'כִּי ה' אֵלֶיךָ עִמָּךְ וְכוּ', וְמָה הִיא הַלִּיכָה זֶה דִּמְשָׁמֵעַ הוֹלֵךְ מִמֶּשׁ", וְאוֹלֵי נוֹכַל לְתַרְץ עַל פְּסוּק זֶה אוֹתוֹ הַתִּירוֹן שֶׁהַגְּמָרָא שֶׁם מִתְרַצֵּת עַל הַפְּסוּק שֶׁבִּפְרִשְׁתָּ שׁוֹפְטִים, דֵּהֵינּוּ, "מִפְּנֵי שֶׁהִשָּׁם וְכָל כִּינּוּיֵי נִמְצָאִים בְּאֲרוֹן" וְאִם שֶׁכָּתוּב כֵּן "מִתְהַלֵּךְ בִּקְרִיב מִחֲנֶךָ" וְהָאֲרוֹן שֶׁיֵּצֵא לְמַלְחָמָה בְּמַלְחָמוֹת שֶׁבִּכְנָעֵן נֹסֵעַ לִפְנֵיהֶם בְּרֹאשׁ הַמַּחֲנֵה וְלֹא בִּקְרִיבוֹ, שֶׁהִרִי כִּשְׁהוֹצִיאוֹ אֶת הָאֲרוֹן עִם הַכְּרוֹבִים לְמַלְחָמָה עִם הַפְּלִשְׁתִּים גַּם כָּתוּב "וַיֹּאמְרוּ זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל וְגו' נִקְחָה אֵלֵינוּ מִשְׁלָה אֶת אֲרוֹן בְּרִית ה' וַיָּבֵא בִּקְרַבְנוֹ וַיּוֹשַׁעֲנוּ מִכַּף אֹיְבֵינוּ (שְׁמוּאֵל א' ד"ג)" בִּקְרַבְנוֹ דִּיקָא. אֲכֵן יִכְוֹלִים לְתַרְץ בְּרִיּוֹחַ יוֹתֵר שֶׁעַל הַפְּסוּק בִּפְרִשְׁתָּ כִּי תִצָּא כָּלֹל לֹא קֶשֶׁה אִם הַתּוֹרָה מִשְׁתַּמֶּשֶׁת בְּלִשׁוֹן שִׁמְשָׁמֵעַ שֶׁהַקֶּבֶ"ה הוֹלֵךְ מִמֶּשׁ לְמַלְחָמָה, כִּי אֶת דְּבָרֵי הַתּוֹרָה צְרִיכִים לְלַמּוֹד וּלְעִיֵּן בָּהֶם וּלְפָרְשֵׁם כְּדֵי לְהַבִּינֵם עַל אֲמַתָּתָם, וְאֲמַתָּת הַדְּבָרִים הִיא שֶׁאֵינוֹ הוֹלֵךְ מִמֶּשׁ, וְכָל קוֹשִׁיַּת הַגְּמָרָא הִיא רַק עַל הַפְּסוּק בִּפְרִשְׁתָּ שׁוֹפְטִים שֶׁהִכְהֵן מְדַבֵּר אֵל הָעָם וְאוֹמֵר לָהֶם שֶׁהַקֶּבֶ"ה הוֹלֵךְ מִמֶּשׁ אִתָּם וְאֵת דְּבָרֵי בֶן אָדָם אֵין שׁוֹמְעִיהֶם מִפְּרִשְׁתָּ, לִכֵּן שׁוֹאֵלֵת הַגְּמָרָא שָׁכַךְ לֹא יֵאָה לִכְהֵן לְדַבֵּר וְלֹאמֵר שֶׁהוֹלֵךְ מִמֶּשׁ כִּי הִרִי הִי"ת אֵינוֹ גּוֹף וְכוּ'. וְדוּמָה זֶה שֶׁמִּעֲתִי מֵאֵת בְּנֵי הַגָּאוֹן הָרַב יוֹסֵף שְׁלִיט"א עַל מָה שֶׁכָּתוּב בְּ"נֶפֶשׁ הַחַיִּים" בְּשַׁעַר א' פ"ה בְּהַג"ה וז"ל כִּי חִלַּק ה' עִמּוֹ יַעֲקֹב חֶבֶל נַחֲלָתוֹ שֶׁעִיקְרוֹ קֶשׁוֹר וְנִטּוּעַ לְמַעַלָּה חֵלֶק הוִי"ה מִמֶּשׁ כְּבִיכּוֹל, וּמִשְׁתַּלְשֵׁל כְּחֶבֶל עַד בּוֹאֵה לְגוֹף הָאָדָם (וְעִיֵּן לְקַמֵּן פ' י"ז) עכ"ל, וְהוּא שֶׁרַבְנוּ חַיִּים מוּלּוּז'יִן אַחֲרֵי שֶׁמִּתְאָר אֶת הַמִּצִּיאוֹת שֶׁמִּדְמָה צוּרָה לִיוֹצְרָה כְּ"מִמֶּשׁ" הוּא מְסִיֵּג אֶת דְּבָרָיו בְּהוֹסֵפֶת הַמִּלָּה "כְּבִיכּוֹל". וְזֹאת קוֹשִׁיַּת הַגְּמָרָא עַל הַכְּהֵן שֶׁאִמַּר שֶׁה' הוֹלֵךְ מִמֶּשׁ וְלֹא הוֹסִיף כְּבִיכּוֹל, וְעַל זֶה מִתְרַצֵּת הַגְּמָרָא שֶׁהִכְהֵן מִתְכוּוֹן לְשִׁמּוֹ שֶׁל הַקֶּבֶ"ה וְכִינּוּיֵי שֶׁהֶם מִמֶּשׁ הוֹלְכִים עִם הַמַּחֲנֵה.

וּלְפִי דְרַכְנוּ לְעִיל מִתּוֹרַצַּת גַּם קוֹשִׁיַּתְנוּ בְּאוֹת ג' בְּתַחֲלִיל הַמֵּאֵמֶר, וְהִיא הִלָּא הַקֶּלֶף עִם הָשֵׁם וְכָל כִּינּוּיֵי הִיָּה בְּאֲרוֹן שֶׁעָשָׂה בְּצִלָּאֵל וְלֹא בְּאֲרוֹן שֶׁעָשָׂה מֹשֶׁה וְאִךְ יִכּוֹל רִשׁ"י לְלַמּוֹד אֶת הַסּוּגִיָּא בְּמִס' סוּטָה שֶׁמְדוּבָר עַל הָאֲרוֹן שִׁיּוּצָא לְמַלְחָמָה, כִּי רִשׁ"י מִתְכוּוֹן לֹאמֵר שֶׁהַקֶּלֶף עִם הָשֵׁם וְכָל כִּינּוּיֵי אֲכֵן שִׁיֵּךְ לְאֲרוֹן שֶׁעָשָׂה בְּצִלָּאֵל וְהוּא כְּמוֹ שֶׁבְּרֵי הַלּוּחוֹת שֶׁצְרִיכִים גַּם כֵּן לְהִיּוֹת בּוֹ יַחַד עִם הַשְּׁלָמִים וְדוּקָא מִשּׁוּם שֶׁהֶם שִׁיֵּכִים לְאֲרוֹן שֶׁעָשָׂה בְּצִלָּאֵל הֶם שְׁלּוּחִים שֶׁל הָאֲרוֹן הַהוּא לְצֵאת לְמַלְחָמָה מְסוּכָּנָה, וְגַם הַקֶּלֶף עִם הַשְּׁמוֹת הַקְּדוּשִׁים נִיתֵן בְּתוֹךְ הָאֲרוֹן שִׁיּוּצָא לְמַלְחָמָה דּוּקָא מִצַּד מָה שֶׁהוּא שִׁיֵּךְ לְאֲרוֹן שֶׁעָשָׂה בְּצִלָּאֵל. וְכַמּוֹכֵן שֶׁאֵינוֹ דּוּמָה הַקֶּלֶף לְשִׁבְרֵי הַלּוּחוֹת כִּי שִׁבְרֵי לּוּחוֹת אֵין כְּמוֹתֶם בְּכָל הָעוֹלָם חוּץ מֵאֵלֶּה שֶׁשִּׁיֵּכִים לְאֲרוֹן שֶׁעָשָׂה בְּצִלָּאֵל וְשִׁפְרֵי בִּיּוּצָאֵם לְמַלְחָמָה רוֹאִים בָּהֶם כְּשְׁלּוּחִים שֶׁל הָאֲרוֹן הַהוּא, אֲכֵן הַקֶּלֶף הִרִי יִכְוֹלִים לְכַתּוֹב אֶת הַשְּׁמוֹת עַל עוֹד קֶלֶף וְאֵין בּוֹ הִיחָדוּת שֶׁהוּא שְׁלּוּחַ ע"י הָאֲרוֹן שֶׁעָשָׂה בְּצִלָּאֵל, וְלִכֵּן בְּאֲמַת לֹא סָגִי לִשְׁמֵם אֶת הַקֶּלֶף בְּאֲרוֹן שֶׁעָשָׂה מֹשֶׁה בְּלִי שִׁבְרֵי הַלּוּחוֹת כִּי מֵאֵן יֵימַר לָךְ שֶׁהֶם שְׁלּוּחֵי הָאֲרוֹן. אֲכֵן אוֹמֶרֶת הַגְּמָרָא בְּסוּטָה שֶׁהַקֶּלֶף הוּא תּוֹסַפֶּת שֶׁל שְׁלִיחוֹת שֶׁל שִׁבְרֵי הַלּוּחוֹת עַד שֶׁעַל יְדֵי הוֹלֵךְ הִי"ת אִתָּם לְקַרְב. וְכַרְס מְסוּפָקִי הִיִּיתִי אִם שִׁמּוֹ אוֹתוֹ הַקֶּלֶף שֶׁהִיָּה בְּתוֹךְ אֲרוֹן שֶׁעָשָׂה בְּצִלָּאֵל לְתוֹךְ הָאֲרוֹן שֶׁעָשָׂה מֹשֶׁה כְּשִׁיּוּצָא לְמַלְחָמָה אוֹ שֶׁעָשָׂה קֶלֶף אַחֵר שֶׁהִיָּה שְׂרִי כָּל הַזְּמַן בְּאֲרוֹן שֶׁעָשָׂה מֹשֶׁה. אֲמַנֵּם הִרִי מִשְׁמַע שֶׁשִׁבְרֵי הַלּוּחוֹת נִשְׁאָרוּ בְּאֲרוֹן שֶׁעָשָׂה מֹשֶׁה כְּשֶׁהִעֲבִירוּ מִמֶּנּוּ אֶת הַלּוּחוֹת הָאֲחֵרוֹנוֹת כֹּאשֶׁר הוֹקֵם הַמִּשְׁכָּן - לֹא שֶׁשִּׁמּוֹ

את השברים יחד עם הלוחות האחרונות בתחילה בארון שעשה בצלאל והחזירו אותם לארון שעשה משה כל פעם שיצאו למלחמה - כי אלמלי כך היו עושים נפלה קושיות הרמב"ן על רש"י מהגמרא בב"ב בבירא, ודוק. אבל הקלף, כיון שבוודאי היה בתוך הארון של אהל מועד כדמוכח מספר שמואל כנ"ל, נשאר שם כל הזמן, וכוונת הגמ' בסוטה היא שעשו קלף אחר שיהיה יחד עם שברי הלוחות בארון שעשה משה. ועיין בפרשת פקודי שאת הפסוק "ויקח ויתן את העדות אל הארון ויתן את הבדים וגו' (שמות מ:כ)" תרגם יונתן וז"ל ונסיב ית תרין לוחי אבניא לוחי קימא דאתיהבו ליה בחורב, והוו קיימין על אַת בבית אולפנא הינן לוחי סהדותא ותברי לוחיא בארונא, ושוי ית אריחיא וגו' עכ"ל (שבילשון עברית הוא: ויקח את שני הלוחות האבנים לוחות הברית אשר ניתנו לו בחורב, והיו עומדים על פי נס [בפירוש יונתן מר' שלמה נעטר שמודפס בחומש חורב מפרש את דבריו על פי דברי רב חסדא במס' שבת ריש ק"ד ע"א "מ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדין"] בבית התלמוד [כוונתו באהל מועד של משה רבנו שבפרשת כי תשא (שמות לג:ז) אשר שם גם תרגם "משכן בית אולפנא" כמו אונקלוס שם] הם ושברי הלוחות בארון, וישם את הבדים וגו') (ונראה שהושמטו בטעות המציתק שתי מלים אחר "בארונא" וצ"ל "ויהב בארונא" כתרגום של "ויתן [את העדות] אל הארון" שבמקרא, כי עד המלה "בארונא" שאצלנו הסביר רק את המלים "ויקח... את העדות" [אשר בתרגומו העביר את שתי המלים מהיותן נשוא של "ויתן" להיות נשוא של "ויקח"], וגם הרמב"ן שם דייק את לשון "ויקח" ופירש כמוהו בקיצור וז"ל שלקח הלוחות מארון עץ שהיו שם בתוך אהל משה עכ"ל), ותרגום יונתן לומד שגם שברי הלוחות היו בתחילה בארון שעשה משה. ומריהטא דלישניה משמע שרק את שני הלוחות האחרונות הועברו לארון שעשה בצלאל ושברי הלוחות נשארו בארון שעשה משה, כמו שאמרנו וכפי שהסברנו שאע"פ שנשארו בארון שעשה משה אבל כיון שהלוחות השלמים הועברו לארון שעשה בצלאל כמו כן שייכים שברי הלוחות בארון שעשה בצלאל, ונשארו בארון שעשה משה כדי להיות שלוחים של הארון שעשה בצלאל למקומות שמסוכן לקחת אותם עצמם, כנ"ל.

והנה גירסת הספרי שבפרשת בהעלותך, לפי מה שהבאנו לעיל מתוס' עירובין היא: וארון ברית ה' נוסע לפניו ארון זה שיוצא עמהם במחנה והיו בו שברי לוחות עד כאן ולא גריס מה דאיתא אצלנו אחר זה "שנאמר וארון ברית ה' ומשה לא משו מקרב המחנה", ומה שהגיה הב"ח שבמקום במחנה צ"ל במלחמה, אין הגירסא הזאת בספרי, אלא שהר"י בתוס' לומד שכוונת במחנה היא מחנה המלחמה. ועיין בגירסת הגר"א בספרי שהיא: וארון ברית ה' נוסע לפניו ארון זה שנסע לפניו היו בו שברי לוחות אבל ארון שהיו בו הלוחות היה מהלך בתוך המחנות שנאמר וארון ברית ה' ומשה לא משו מקרב המחנה עד כאן, וכבר הסברנו לעיל את הפשט בסתירת שני הפסוקים האלה. אבל עיין ברבנו הלל על הספרי ובפי' ענף הלל של הרב שכנא קולודצקי ז"ל שיש גירסא הפוכה והיא בספרי זוטא ובתוספתא סוטה פ"ז סוף הלכה ט' שהיא הגירסא המקורית בתוספתא שהבאנו לעיל, והיא שבקרב המחנה היו שברי הלוחות, ובארון שיוצא לפניו למלחמה היו הלוחות האחרונות. ולפי זה לכאורה נמצא שכשעשה בצלאל את הארון העבירו אליו את שברי הלוחות, והלוחות האחרונות נשארו בארון שעשה משה והוא הארון שיוצא עמהם למלחמה, אבל זה לא ייתכן כלל כי הכתוב צווח ואומר על הארון שעשה בצלאל "ויקח ויתן את העדות אל הארון וישם את הבדים על הארון ויתן את הכפורת על הארון מלמעלה (שמות מ:כ)" דהיינו שאת הלוחות השלמים נתן בארון שעשה בצלאל. ולכן נראה כי כאשר הספרי מדבר על ארון שיוצא למלחמה הוא מדבר על הארון שעשה בצלאל וכמו שהסברנו לעיל את הפסוק "ויסעו מהר ה' וכו' וארון ברית ה' נוסע לפניו" שבמלחמה שבטוחים אנו בתוצאותיו, יוצא הארון שעשה



בצלאל, וכל מה שחידש הספרי הוא שבזמן שהוציאו את הארון מקדש הקודשים להוליכו למלחמה שמו במקומו את הארון שעשה משה עם שברי הלוחות בתוכו, והספרי יליף לה ממה שאצל המעפילים שהתורה מספרת שהארון שעשה בצלאל לא השתתף כדרך שהשתתף במסע הראשון, התורה אינה אומרת "וארון ברית ה' לא נסע לפניו" אלא "וארון ברית ה' ומשה לא משו מקרב המחנה" ומזה למדים שיכולים לתאר את השתתפות הארון שעשה בצלאל במלחמה בטוחה בין באופן שהוא נוסע בחוד החנית של המלחמה, דהיינו "נסע לפניו", ובין באופן של עזיבת מקומו שבקרב המחנה בקודש הקודשים דהיינו שהוא "מש מקרב המחנה" - ומה שכאשר מתארים את יציאתו למלחמה מזכירים את עזיבת מקומו בקה"ק הרינו מדגישים שגם ביציאתו נשאר עדיין מקומו העיקרי בקרב המחנה בקודש הקודשים ללמדנו שכאשר מוציאים אותו למלחמה משאירים משהו ממנו במקומו הראוי, והוא שמשאירים את שברי הלוחות בארון שעשה משה. ונראה שלפי הספרי לא יקשה מה שהרמב"ן מקשה על רבי יהודה בר אילעי מהגמ' בב"ב שם איתא שאת שברי הלוחות נתנו בתוך הארון שעשה בצלאל, כי כאשר הקשה קושייתו נקט הרמב"ן שאם הארון שעשה משה הוא שיוצא למלחמות עם שברי הלוחות סביר שלכתחילה לא שמו אותם בתוך הארון שעשה בצלאל כי הרי בלכתם במדבר היו כל הזמן במסעות שהם יציאה למלחמה והיו צריכים לזה את שברי הלוחות (והרמב"ן בונה על הנחה זו עוד קושיה, היינו, איפה היה עומד הארון הזה עם שברי הלוחות כל הזמן עיי"ש ועוד נדבר על כך בע"ה בסוף דברינו) אבל לפי הספרי שהארון שעשה בצלאל הוא שיצא למלחמה, ברור הוא שבין יציאה אחת לשנייה היו מחזירין את הארון לקודש הקדשים, ואם ככה הדבר, היו משלימים בו גם את שברי הלוחות כדנים, ורק כשהוציאו את הארון ההוא למסע ולמלחמה היו מעבירים ממנו את שברי הלוחות ושמים אותם בארון שעשה משה כדי שלכל הפחות יישארו הם במקומם בקה"ק, והגמרא בב"ב מדברת על הזמן בין יציאה למלחמה אחת לחברתה שאז היו השברים והשלמים יחד בתוך הארון שעשה בצלאל. ועיין בתוס' עירובין שהבאנו לעיל שם מסכים הר"י עם הרמב"ן שאם היו צריכים את שברי הלוחות להוציאם למלחמה היו נשארים כל הזמן בארון שעשה משה והגמרא בב"ב מדברת על הזמן של שלמה המלך ששבירי הלוחות כבר היו נחים במקום אחד כל הזמן כי תמו המלחמות (כדברי הי"ת לדוד "הנה בן נולד לך הוא יהיה איש מנוחה והנחותיו לו מכל אויביו מסביב כי שלמה יהיה שמו ושלום נשקט אָתָּן על ישראל בימיו [דברי הימים א' כב:ט]), וכמובן הקושי בדברי הר"י הוא להקים את הסוגיא בב"ב רק על ימי שלמה ואילך. אבל לפי הספרי שהארון שעשה בצלאל הוא שיצא למלחמה וכפי שאמרנו שמקומו הקבוע היה בקה"ק לכן גם שבירי הלוחות היו בתוכו כבגמ' בב"ב בין מלחמה אחת לאחרת כנ"ל.

ואומר אני שלשיטת הספרי ששבירי הלוחות אף פעם לא יצאו למלחמה אולי שבירי הלוחות שהם מעשה אֱלֹהִים יקרים יותר מהלוחות השניים שבן-אדם, כלו' מרע"ה, פְּסָלָם, ואין שום מלחמה בטוחה מספיק שנוציא אותם למלחמה, ודוק, ואע"פ שאם הלוחות האחרונות יאבדו במלחמה אעפ"י שנפסול לוחות אחרים במקומם יחסרו עדיין מכתב אֱלֹהִים, אבל לזה יועיל תפילה שכמו שהקב"ה כתב את המכתב אֱלֹהִים עבור משה יעשה כן עוד פעם, אבל את המעשה אֱלֹהִים לא חזר לעשותם שנית אחרי חטא העגל לכן דואגים על שבירי הלוחות יותר מעל הלוחות האחרונות. ונראה לומר עוד שלפי מה שביארנו בחלק א' של מאמרנו שלרבי מאיר שבירי הלוחות הם חלק מהלוחות האחרונות לא רק שבדאי העבירם בתחילה מארון שעשה משה לארון שעשה בצלאל ביחד עם הלוחות השלמים, אלא גם אי אפשר להוציאם משם לצאת עמהם למלחמה או לפי הגירסא של התוספתא להוציא אותם משם כדי ללכת בלעדיהם למלחמה עם השלמים, כי כשמפריד את השברים מהשלמים

הרי הוא פוסל את השלמים, ולכן רבי מאיר מוכרח ללמוד שרק ארון אחד היה כשיטת רבנן שסוברים כך בירושלמי שקלים, ורבי יהודה בר אילעי שאמר שם שני ארונות היו אזיל לשיטתו בב"ב ששברי הלוחות היו רק תוספת ללוחות ואינם מעכבים בהם.

ומצאתי במדרש רבה פרשה נא סוף אות ב, ובמדרש תנחומא פרשת פקודי אות ה', שעל הפסוק "אלה פקודי המשכן משכן העדות (שמות לח: כא)" מובא הפסוק "והמלאכה היתה דים לכל המלאכה לעשות אותה והותר (שמות לו: ז)" וז"ל אמר משה להקב"ה הרי עשינו הכל, מה נעשה מן המותר, אמר לו עשה "משכן לעדות", הלך ועשה עד כאן, והמפרשים נלאו להבין מה זה "משכן לעדות", וב"ענף יוסף" מביא שהמפרש הראשון - איני יודע מה כוונת התואר הזה ועיי"ש - "פירש ארון לעדות, היינו ארון לשברי הלוחות, שאחר שנעשה המשכן וכל מלאכת המשכן, היינו הארון של בצלאל וכל הכלים, והותר אז לעשות מהמותר ארון לשברי הלוחות". והרב חנוך זונדל, בעל "ענף יוסף", מוסיף שזה היפך ממה שכתב רש"י פרשת עקב על הפסוק "בעת ההיא כלו" שרש"י אומר שמה עשה את הארון שהשתמשו בו לשברי הלוחות לא שעשו את הארון הזה ממותר תרומת המשכן. אבל נראה שהמדרש אינו סותר את דברי רש"י, כי כוונת המדרש היא שאחרי שבצלאל עשה את המשכן ואת כל כליו קנו את הארון שעשה משה ממנו במותר תרומת המשכן כדי שהארון שהוא עשה יהיה חלק מהמשכן. והטעם לכך הוא לפי דברינו שכמו ששברי הלוחות כוחן - בין כפשוטו שהם יצאו למלחמה בין אם הם נשארו בקודש הקדשים כשהארון שעשה בצלאל יצא למלחמה - הוא רק ממה שהם שייכים יחד עם הלוחות השלמים, ולכן גם הארון שלהם צריך להיות קשור לארון שעשה בצלאל על ידי שנעשה (או שנקנה אחר כך) מהמותר של תרומת המשכן. ואתי שפיר למה נקראים שברי הלוחות בשם עדות כאן (בביטוי "משכן העדות") אע"פ שאחרי שנשברו כבר אינם יכולים להעיד כאשר הבאתי מהגור אריה בחלק א' של מאמרנו, כי כל מה שהארון נקנה בתרומת המשכן הוא משום שהם שייכים ביחד עם הלוחות השניים השלמים וכשהם ביחד הם משלמים את העדות של הלוחות האחרונות כאשר מבואר שם וגם השברים יכולים אז להיקרא עדות.

והנה בחלק הראשון של מאמרנו הבאנו את קושיית הרמב"ן על רש"י והשיטות שסוברות ששברי הלוחות נשארו בארון שעשה משה גם לאחר שבצלאל עשה את ארון המשכן, והיו יוצאים עם הארון שעשה משה ושברי הלוחות שבו למלחמותיהם, והוא שואל "אנה יעמוד הארון הזה עם הלוחות הראשונות כל ימי המדבר כי המשכן בבית קודש הקדשים לאחר הפרוכת אין שם שני ארונות" - והזכרנו קושייתו זו בסעיף הקודם - וצריך להבין קושייתו, וכי יש חוסר מקום במדבר איפה לאחסן הארון ההוא. ועוד הרי הבאנו לעיל מהתרגום יונתן איך שהשברים הוכנסו לארון שעשה משה ואוחסנו בבית אולפנא של משה ונשארו שם גם אחרי שנבנה המשכן והארון שבו על ידי בצלאל והלוחות השניות הועברו לשם, ומאי קושייתיה דרבנו הרמב"ן - ואילמלי היה שואל איפה אוחסנו הארון עם הלוחות אחרי שנכנסו לארץ ובית אולפנא דמשה בְּטַל, ניחא, אבל הוא שואל "אנה יעמוד וכו' כל ימי המדבר" ומאי קושייתיה. ולפי דברינו ניחא שהיה ברור לרמב"ן שכל חיליה של הארון שעשה משה אחרי בניית המשכן הוא מצד שהוא המשך וחלק של הארון של המשכן ולפיכך הוא בוודאי צריך להיות אחורי הפרוכת יחד עם הארון העיקרי אלא שהוא מתפלא שלא מצינו בשום מקום שהיו בקודש הקדשים שני ארונות, וזאת קושייתו. ומה שהרמב"ן ממשיך ואומר "וכן שלמה לא הכניס לבית קדשי הקדשים אלא ארון אחד" נראה שר"ל שקושייתו הראשונה אינה קשה כל כך, כי מה שלא נזכר בשום מקום שהיו שני ארונות בקה"ק שבמשכן איננה ראייה מוכחת שאכן לא עמד שם עוד ארון, ולכן הקשה שאילולי היו שני ארונות בקודש הקדשים במשכן היה גם שלמה עושה שני ארונות בבית המקדש כאשר היה במשכן,

ואלמלי עשה כך שלמה היה בוודאי מוזכר בנביאים או בכתובים איפה שמוזכר שעשה עשרה כיורות ועשר מנורות ועשרה שולחנות (מלכים א' ז: מג ומט, ודברי הימים ב ד: ו-ח). וכמובן קושייתו זו גם כן איננה חזקה דיה לבטל את שיטת רש"י כי בשאר הדברים שהכפיל שלמה המלך הרי התוספות היו כולם מסוג של המקורי עד שרבי אלעזר בן שמוע סובר שגם בהם היו עושים לפעמים את העבודה המיועדת לכלי המקורי, עיין מנחות דף צ"ט ע"א ורש"י שם ד"ה על כולן היו מסדרים, אבל מה שהיו שני ארונות בשימוש במשכן הרי ארון אחד היה עם כפורת וכרובים ומצופה זהב והארון האחר היה בלי כפורת ועשוי עצי שטים (כמתואר בפרשת עקב איך שעשאו משה [דברים י: ג] אחרי שצוה "ועשית לך ארון עץ [דברים י: א], וג") וכאשר ביארנו אין הארון השני שבו היו שברי הלוחות אלא המשך וחלק של הארון האחד והיחידי של המשכן שעליו הכפורת והכרובים. ואם נשאל למה שלמה לא עשה עוד עשרה ארונות עם כפורת וכרובים התירוץ הוא כיון שאין הארון עם הכרובים ההוא לשימושנו כלל אלא לשימוש כביכול של יושב הכרובים אין לנו את הרשות לעטר אותו בעוד ארונות, ופשוט.



## הרב יצחק מתתיהו מננבויים

## שם של כ"ב בברכת כהנים

בשור"ע אורח חיים סימן קכ"ז, הלכות מודים דרבנן, מביא המגן אברהם [ס"ק ג] "טוב לומר בשעת אמירת ברכת כהנים (התיבות) א"ל נא קרב תשועת מצפיך וכו', והוא שם של כ"ב", ומציין למקור הדברים לספר "צורר המור" והשל"ה.

תיבות אלו מובאים בשלימותם בסידורים וכן בסידור 'בית אהרן וישראל' כך: "כשהש"ץ אומר אלו הפסוקים 'ברך ה' וישמרך' יאמר הקהל: 'א"ל נא קרב תשועת מצפיך' [ר"ת אנקת"ם]. 'א"ר ה' פניו אליך ויחנך' - 'פחדך סר תוציאם ממאסר' [ר"ת פסת"ם]. 'ישא ה' פניו אליך' - 'פדה סועים פתח סומים ישעך מצפים' [ר"ת פספסי"ם]. 'וישם לך שלום' - 'דלה יוקשים וקבץ נפוצים סמוך ה' מפלטנו' [ר"ת דיונסי"ם].

ויש להקדים בגדול ענין ברכת כהנים. התורה הטילה על בני אהרן לברך את ישראל: "ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם". ואיתא במדרש: 'דומה דודי לצבי' [שיר השירים ב.טז] "אמר רבי יצחק: מה הצבי מדלג ומקפץ מאילן לאילן ומסוכה לסוכה ומגדר לגדר, כך הקב"ה מדלג מבית הכנסת זה לבית הכנסת זה, מבית המדרש זה לבית המדרש זה, בשביל לברך את ישראל" [בברכת כהנים]

"אמר ר' יהושע בן לוי: מנין שהקב"ה מתאוה לברכת כהנים, שנאמר: "ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם" [סוטה לח:]: ופירש רש"י: "תלה הכתוב דבר בהן, להיות ברכה זו שימת שמו על עמו, ולא עשאה ישראל אלא צורך המקום".

"תניא מנין שלא יהיו ישראל אומרים: ברכותיהם תלויות בכהנים, והכהנים לא יהיו אומרים אנו נברך את ישראל? תלמוד לומר: ואני אברכם" (ספרי). כלומר, הקב"ה הוא המברך את ישראל ולא הכהנים.

ובמדרש תנחומא [נשא ח]: "בשעה ששמעו ישראל שהקב"ה אומר: כה תברכו את בני ישראל אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה: רבונו של עולם! לכהנים אתה אומר שיברכו אותנו? אין אנו צריכים אלא לברכתך ולהיותנו מתברכין מפיו, שנאמר: השקיפה ממעון קדשיך מן השמים וברך את עמך את ישראל. אמר להם הקב"ה: "אע"פ שאמרת לכהנים שיברכו אתכם, אני עומד עמכם ומברך, שנאמר: ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם".

וכתב הרמב"ם [הלכות תפילה ונשיאת כפים פרק טו הלכה ו'] "כהן שלא היה לו דבר מכל אלו הדברים המונעין נשיאת כפים, אף על פי שאינו חכם ואינו מדקדק במצות, או שהיו הבריות מרננים אחריו או שלא היה משאו ומתנו בצדק, הרי זה נושא את כפיו ואין מונעין אותו, לפי שזו מצות עשה על כל כהן וכהן שראוי לנשיאת כפים, ואין אומרים לאדם רשע הוסף רשע והמנע מן המצות".

ומוסיף הרמב"ם: "ואל תתמה ותאמר, ומה מועיל (כהן) הדיוט זה? שאין קיבול הברכה תלוי בכהנים אלא בהקדוש ברוך הוא, שנאמר 'ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם'. הכהנים עושים מצותן שנצטוו בה, והקב"ה ברחמיו מברך את ישראל כחפצו" [שם הלכה ז]. מה נוראים דברי הרמב"ם ז"ל. כך, בהרגשה נוראה זו, שלא משנה מי הוא הכהן, ואף כי הוא 'הדיוט', 'הקב"ה ברחמיו מברך את ישראל כחפצו'. מבהיל!

והנה ה"חינוך" במצוות עשה שע"ח - "מצות ברכת כהנים בכל יום" - עונה על כך ב"שורשי המצווה": "שחפץ השם בטובו הגדול לברך עמו על ידי המשרתים החונים תמיד בית ה', וכל מחשבתם דבקה בעבודתו, ונפשם קשורה ביראתו כל היום, ובזכותם תחול

הברכה עליהם ויתברכו כל מעשיהם, ויהי נעם ה' עליהם. ואל תתמה לאמור: ולו חפץ ה' בברכתם יצו אותם את הברכה, ואין צורך בברכת כהנים? כי כבר הקדמתי לך פעמים רבות, כי בהכשר מעשינו תחול הברכה עלינו וכו', וגם צונו בטוב הגדול לבקש ממנו ברכה ושנשאל אותה על ידי המשרתים הטהורים, כי כל זה יהיה זכות לנפשותינו ומתוך כך נזכה בטובו".

### שישים גיבורים סביב

ברכת הכהנים נאמרה במקדש אחרי עבודת התמיד, [תמיד לב:]: "אמר להם הממונה, ברכו ברכה אחת והם ברכו". ופירש הרמב"ם: "...ברכת כהנין הידועה והוא יברכך ה', הרי הוא נאמר על מעלות האולם אחר גמר עבודת התמיד". ועוד [שם לג.]: "אלא שבמדינה אומרים אותה שלש ברכות, ובמקדש ברכה אחת. במקדש היו אומרים את השם ככתבו, ובמדינה בכינויו".

היינו, ברכת כהנים במקדש ברכה אחת ואין הכהנים מפסיקין בין פסוק לפסוק, ולא עונין אמן אחריהם. ואילו במדינה מפסיקים הכהנים בין פסוק לפסוק והעם עונה אמן. במקדש אומרים הכהנים את השם ככתבו ובמדינה בכינויו [סוטה לז.]. ובגמרא [שם מ-מ:]: "לפי שאין עונים אמן במקדש".

וכ' המהרש"א: במדינה, הואיל ואין הכהנים אומרים את השם ככתבו (הוי"ה) כי אם בכינויו (אדנ"י), לכן העם עונים אמ"ן שהוא בגימטריה צ"א, כמנין הוי"ה-אדנ"י. אבל במקדש, שהכהנים אומרים את השם ככתבו - אין צריך לענות אמ"ן.

ולענין מקום וזמן אמירת ברכת כהנים במדינה, היינו בכל תפוצות ישראל, מצאנו בספרי על הפסוק 'הנה נשאתי פניך' [בראשית יט, כא] "ישא ה' פניו אליך, אימתי, בשעה שאתה עומד ומתפלל, שנאמר: 'הנה נשאתי פניך'. והלא דברים קל וחומר, ומה אם ללוט נשאתי פנים בשביל אברהם אוהבי - לא אשא פנים לך מפניך ומפני אבותיך" (ספרי). היינו, שברכת כהנים נאמרת בתפילה.

ואיתא ב"כלבו" [אות י"א]: שלמה תיקן ברכת כהנים בתפלה... וכן הוא אומר "הנה מטתו שלשלמה שישים גיבורים סביב לה", וכי שלמה צריך שמירה, אלא שהיה חקוק סביב למטתו ברכת כהנים שהן שישים אותיות". היינו, שמימות שלמה המלך, שבנה את בית המקדש, כבר תיקן להם לכהנים לברך את ישראל ברכת כהנים גם במדינה.

ודבר זה כתוב בילקוט שמעוני [פרשת נשא רמז תש"י]: 'שישים גיבורים' - אלו שישים אותיות שבברכת כהנים. "טעם דהחלום מבטלים בברכת כהנים, לפי שיש שישים אותיות בברכת כהנים, וחלום הוא כנגד אחד מששים בנבואה, לכך ברכת כהנים מבטלו". [מדרש תלפיות, בשם ספר תורת חיים].

וכן איתא במהרש"א [פסחים קי ע"א, ד"ה שלום לטובה מצטרף] "...ג' ברכות כהנים (יברכך, יאר, ישא) שהן ס' אותיות המגינין, ואת זה לעומת זה, כי רוחות הטומאה הם ס'... וכמ"ש פרק מי שאחזו (גיטין ס"ח ע"ב) דה"ל לשלמה ביעתותא מן האשמדאי, אמר 'הנה מטתו שלשלמה שישים גיבורים וגו' מפחד בלילות', והיינו ס' אותיות של ברכת כהנים, שהם מצילין האדם מן המזיקין הממונים על הזוגות וכו'".

ועוד איתא במהרש"א [סנהדרין י ע"ב, ד"ה הני ג'... כנגד ברכת כהנים], על הגמרא עיבור החודש ועיבור השנה, שלדברי רבן שמעון בן גמליאל "בשלושה מתחילין, ובחמשה נושאתין ונותנין, וגומרינן בשבעה... שלושה חמשה ושבעה כנגד מי... חד אמר כנגד ברכת כהנים". מציין המהרש"א, שרש"י אינו מפרש מה ענין ברכת כהנים לענין הסנהדרין.

ומביא ענין נפלא (בנוסף מה שהובא לעיל ממסכת פסחים): "הנה מטתו של שלמה ששים גיבורים וכו', אלו הששים אותיות שבברכת כהנים, יש בזה גם רמז לסנהדרין, שהם ששים מעמי הארץ, ושלושת תיבות שבפסוק ראשון [יברך] נגד ג' שומרי הסף, ושבע שבפסוק השלישי [ישא] הם ז' רואי פני המלך, הרי שבעים כנגד שבעים סנהדרין. וחמשה בפסוק השני [יאר-] רמז דהני שלושה עם שני הסופרים של דיינים כמ"ש בירושלמי.

### "טוב עין הוא יברך"

ובמדינה אומרים ברכת כהנים בסיום תפילת שמונה עשרה. וטעם הדבר שהש"ץ אומר ברכת כהנים אחר הודאה, לפי שנאמר "וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם וירד מעשות העולם וגו', ועבודה והודאה חדא מלתא היא". [כלבו שם].

ואיתא בזוה"ק [פרשת נשא - ברכת כהנים]: "וכל הני כ"ב אתוון מכילן סתימאן... וכל עלאי ותתאי מתבסמן בכ"ב אתוון דסתימין בהני ג' קראי (יברך... יאר... ישא...) לקביל כ"ב מכילן דרחמי..."

ועוד איתא בזוה"ק [שם]: "ותאני תנא קמיה דרבי שמעון, האי מאן דמצער בחלמיה ליתי בשעתא דכהני פרסי ידיהו ולימא 'רבונו של עולם, אני שלך וחלומותי שלך וכו'". ובגמרא [ברכות נה:] איתא בארוכה את התפלה להטבת חלום, כדאיתא בסידורים ובמחזורים. וכן הובא להלכה בפרטות בשולחן ערוך [אורח חיים סימן ק"ל].

בסוגיית "ברכת כהנים" בגמרא [סוטה ל"ח ע"ב] נאמר: "אמר ר' יהושע בן לוי: אין נותנים כוס של ברכה לברך אלא לטוב עין שנאמר: טוב עין הוא יבורך, אל תקרי יבורך אלא יְבָרְךָ, ומתוך הקשר בין הדברים משמע שהוא הדין גם כן ביחס לברכת כהנים. וכך מפורש בזוהר הקדוש: "כל כהן שהוא לא רחים (אוהב) לעמא, או עמא לא חמין ליה, לא יפרוס ידיו לברכא לעמא, דכתיב טוב עין הוא יבורך, אל תקרי הוא יבורך אלא הוא יברך. כהנא דברך בעינא טבא ברכתיה אתקיים" (זוהר במדבר קמז).

### "והוא טוב לשמירה"

ועוד, בנוסח ברכת כהנים נאמר "וצונו לברך את עמו ישראל באהבה". וכבר התקשו המפרשים מנין שהכהנים צריכים לברך באהבה? ומפרש המהרש"א שזה קשור למאמר חז"ל הקודם, שדווקא "טוב עין ראוי לברך", ולכן לפי אהבתו של הכהן תחול ברכתו על ישראל.

אמרו במדרש (בראשית רבה מג, יא): "מהיכן זכו ישראל לברכת כהנים? ר' יהודה אומר: מאברהם, דכתיב בפרשת לך לך: כה יהיה זרעך, וכתיב כה תברכו את בני ישראל, ר' נחמיה אומר: מיצחק, שנאמר: ואני והנער נלכה עד כה ונשתחוה ונשובה וגו' לפיכך אמר המקום: כה תברכו את בני ישראל, ורבנן אמרי: מיעקב, שנאמר: כה תאמר לבית יעקב".

וכתב השל"ה [בסוף פרשת נשא] "והנה בברכת כהנים יוצא שם י"ב, ושם של ע"ב (ספר הבהיר אות ק"ז, ציוני פרשת נשא). וכתבו המקובלים (ספר ציוני שם), גם יוצא מאלו הפסוקים שם של כ"ב, אשר זה נסחו: אנקת"ם, פסת"ם, פספסי"ם, דיונסי"ם, ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד.

וכתב בצרור המור: והוא טוב לשמירה ולכל הדברים, והאומרו דרך תפילה בזה הסדר יועיל לו מאוד, ובפרט כשיאמר ברכת כהנים. כשהש"ץ אומר יברך, יאמרו הקהל זה: א'ל נ'א ק'רב ת'שועת מ'צפ'ך, ויכונו: אנקת"ם. כשהש"ץ אומר יאר, יאמרו הקהל זה: פ'חדך ס'ר ת'וציאם מ'מאסר, ויכונו: פסת"ם. כשהש"ץ אומר ישא, יאמרו הקהל זה: פ'דה ס'ועים

פֿתח ס'ומים י'שעך מ'צפים, ויכונו: פספסי"ם. ד'לה י'וקשים ו'קבץ נ'פוצים ס'מוך ה'ויה מ'פלתנו, ויכונו: דיונסי"ם.

תיבות אלה סתומים וחתומים. מה השייכות של תיבות אלו לשם של כ"ב. ואמנם, סך האותיות שבתיבות אלה הם צ"א, כמנין הוי"ה-אדנ"י. ובכל זאת, היכן טמון בתיבות המלאות שם של כ"ב, בפרט שתיבות אלו הן פירוט של ארבע תיבות של כ"ב: אנקת"ם וכו'?

### נרמז ב'כתונת פסים'

ויותר מזה יש להבין דכל הספרים קושרים את תיבות ברכת כהנים יברכך וגו' לארבעת התיבות אשר בראשי התיבות של א'ל נ'א ק'רב וכו', שהן אכן כ"ב אותיות. אבל מה הקשר בין התיבות המלאות לכ"ב? והיכן יש ב'יברכך' שם של כ"ב?

ואמנם, רבינו בחיי [נשא, ו, כז] כותב: "ודע, כי מפסוק של יברכך יוצא שם בן כ"ב, מן יברכך עד יאר ה' תמצא כ"ב אותיות" היינו יברכך" (5), הוי"ה (4), וישמר"ך (6), יאר"ר (3), הוי"ה (4) שווה כ"ב (22). והוא פלא!

וכן ברבינו בחיי (וישב לז, ג) ד"ה "ולשון פסים... שמסר לו [יעקב ליוסף] סוד כ"ב אותיות. והכוונה בזה, שהלבישו בשם כ"ב אותיות, כמו שלמד מפי שם ועבר, והבן זה". וראה בהערות "טוב טעם", לבעל התוספות יום טוב, שהאיר: "זה השם תמצא בפרדס שער פרטי השמות... ויש בו ד' שמות אלו אנקת"ם פסת"ם פספסי"ם דיונסי"ם, והשם השלישי נרמז ב'כתונת פסים". אבל היכן ה-כ"ב בתיבות א'ל נ'א וכו'?

והנה אינה שוכן-מרום לידי ספר שנדפס מחדש ושמו: "שפתי כהן" על התורה מאת "הרה"ג הישיש בוצינא קדישא חסידא ופרישא, כבוד מוהר"ר מרדכי הכהן זצ"ל, מתלמידי הרה"ג מגורי האר"י זצ"ל מוהר"ר ישראל די קוריאל זצ"ל, מתושבי גליל העליון צפת תובכ"א, אשר אור תורתו האיר והזריח בארם צובא יע"א". נדפס לראשונה בשנת ש"ע [בין תורותיו הוא מביא גם "זה נגלה לי בחלום. ליל שבת שופטים שנת ה'שנ"ז"].

### "מילין סתימין דלעילא"

והנה, בפרשת נשא, בענין ברכת כהנים, מביא המחבר מובאות שלמות מהזוהר הקדוש להרשב"י זי"ע, ובהן "מילין סתימין דלעילא", ובסיומן הוא כותב כך: "סדר השמות ותמורתן... ויוצא מברכת כהנים וזהו סידורו:

"השם הראשון הוא טוב להשמיע תפילה, ופירוש אנקת"ם - שומע אנקת תמים. השם השני פסת"ם הוא טוב לצריכים מזון, מלשון 'יהי פסת בר'. השם השלישי פספסי"ם, והוא טוב לצריכים מלבוש, והוא מלשון 'ועשה לו כתונת פסים'. השם הרביעי 'דיונסי"ם, והוא עושה נסים ונפלאות, ובהם נשתמש יעקב אבינו באומרו ונתן לי לחם לאכול ובגד ללבוש, אם יהיה אלקי"ם עמדי ושמרני".

והואיל והמשך הדברים נדפסו בספר בצורה גרפית מיוחדת [ראה צילום], נביא רק את כותרות האותיות שהמחבר רושם אותם בכל אופני התמורות (אי"ק, א"ת-ב"ש, תשר"ק ועוד...) יברכך בתמורות הם אותיות אנקת"ם. הוי"ה הם אותיות פסת"ם. וישמר"ך אותיות פספסי"ם. יאר-הוי"ה אותיות דיונסי"ם.

ורבי מרדכי הכהן מסיים ענין זה בדברים מדהימים אלה: "זהו שם בן עשרים ושתים, מקובל איש מפי איש עד יעקב אבינו שמסרו ליוסף, ובאו אלו השמות בחילופין הרבה, כל זה להעלים הברכה מן העין, ולזה הוא ישראל קודם, ואחר כך הכהן, ואחר כך הקב"ה".

## תקיעת שופר

יצויין כי במחזורים וכן הוא במחזור "בית אהרן וישראל" לראש השנה, ב"תפלה להתקוע", מוזכר ב"הי רצון" ארבעת השמות הקדושים של ברכת כהנים עם שינוי קטן בשם הקדוש "פספסי"ם: "...סי"ם - ס'מך י'ה מ'ופלגים, במקום מ'פלתנו.

ב"תחינה להתקוע" לפני תקיעת שופר מוזכרים שני "השרים הגדולים הממונים על השופר: אנקת"ם (בגימ' השופ"ר, ובגימ' "שר הכס"ה") פסת"ם (בגימ' "תקיע"ה - הממונה על התקיעה) [מחזור "כל בו השלם, בהערות בסוף המחזור: "כל זה מצאתי בספר ישן".]



רסד שפתי פרשת נשא כהן

## סדר השמות ותמורתן

אנקתם פסתם פספסים דיונסיים, זהו שם בן עשרים ושתים שיש בו עשרים ושתים אותיות, ויוצא מברכת כהנים. וזהו סידורו,

השם הראשון הוא טוב להשמיע תפילה, ופירוש אנקתם, שומע אנקת תמים:

א	באי"ק	א	תמורתה	י
נ	באח"ס בט"ע, ותחת ט, נ בא"ת ב"ש	ט	תמורתה	ב
ק	באבג"ד	ק	תמורתה	ר
ת	באלב"ם	ת	תמורתה	כ
ם	באלב"ם ותחת ת, מ באי"ק	ת	תמורתה	ך

זהו שם הראשון אנקתם

השם השני פסתם הוא טוב לצריכים מזון מלשון יהי פסת בר:

פ	באח"ס בט"ע	פ	תמורתה	י
ס	באבג"ד, ותחת ו, ס באי"ק	ו	תמורתה	ה
ת	באח"ס בט"ע, ותחת מ, ת באי"ק	מ	תמורתה	ו
ם	באבג"ד, ותחת ו, ס באי"ק	ו	תמורתה	ה

זהו שם השני פסתם

השם השלישי פספסים, והוא טוב לצריכים מלבוש, והוא מלשון ועשה לו כתונת פסים:

פ	באלב"ם	פ	תמורתה	ו
ס	בא"ת ב"ש, ותחת מ, ס באי"ק	מ	תמורתה	י
פ	באלב"ם, ותחת י, פ באח"ס בט"ע	י	תמורתה	ש
ס	באי"ק	ס	תמורתה	מ
י	באח"ס בט"ע, ותחת מ, י בא"ת ב"ש	מ	תמורתה	ר
ם	באלב"ם, ותחת ת, מ באי"ק	ת	תמורתה	ך

זהו שם שלישי פספסים

השם הרביעי דיונסיים, והוא עושה נסים ונפלאות, ובהם נשתמש יעקב אבינו באומרו ונתן לי לחם לאכול ובגד ללבוש אם יהיה אלהים עמדי ושמרני:

ד	בא"ת ב"ש, ותחת מ, ד באי"ק	מ	תמורתה	י
י	באי"ק	י	תמורתה	א
ו	באח"ס בט"ע	ו	תמורתה	ר
נ	בתשר"ק, ותחת ט, נ בא"ת ב"ש	ט	תמורתה	י
ס	באבג"ד, ותחת ו, ס באי"ק	ו	תמורתה	ה
י	בא"ת ב"ש, ותחת פ, י באח"ס בט"ע	פ	תמורתה	ו
ם	באבג"ד, ותחת ו, ס באי"ק	ו	תמורתה	ה

זהו שם רביעי דיונסיים



הרב ישראל דנדרוביץ

## גדולה תענית

### צער הגוף או איבוד ממון - מה קשה ממה?

איתא במסכת ברכות (לב ב): "ואמר רבי אלעזר: גדולה תענית יותר מן הצדקה. מאי טעמא, זה בגופו וזה בממונו".

הגאון רבי אהרן לויין אב"ד ריישא, בספרו 'ברכת אהרן' (דראהביטש תרע"ג. אות רפד), העלה קושיה נאה על דברי הגמרא: כיצד אמרו כאן שטירחת הגוף בתענית גדולה יותר מההפסד הממון שבתענית, והלא גמרות ערוכות לפנינו בהם מפורש להדיא שקשה לו לאדם הפסד ממנו יותר מצער הגוף.

צא ולמד ממה שאמרו במסכת בבא קמא (צא ב): "ורב חסדא כד הוה מסגי ביני היזמי והגא, מדלי להו למאניה, אמר: זה מעלה ארוכה, וזה אינו מעלה ארוכה" - רב חסדא כשהיה מהלך בין הקוצים הגביה את בגדיו כדי שלא יקרעו, מבלי לחשוש שבכך יפצעו רגליו. הוא היה אומר: הפצע שבגופי, מעלה ארוכה ומתפא, ואילו קרע הבגד, אינו יכול להתאחות מאליו. וכיוצא בזה מפורש במסכת תענית (כג ב) על אבא חזקיה.

הרי לנו שני נביאים, רב חסדא ואבא חזקיה, מתנבאים בסגנון אחד כי צער איבוד הממון חמור יותר מצער הגוף ונוח לו לאדם להפיל עצמו אל הקוצים ולצער את גופו מאשר לאבד את ממנו, ואף נתנו בזה טעם לשבח, שצער הגוף חולף עם הזמן ואילו הפסד ממון אינו חולף. ואם כן באותה מידה היה עלינו לומר שגדולה הצדקה יותר מהתענית, שצער הגוף בתענית מעלה ארוכה ואילו הפסד הממון אינו מעלה ארוכה.

### הבדל בין סתם בני אדם לצדיקים

הוא מותיב לה והוא מפרק לה:

"ואולי י"ל, דשאני צדיקים שממונם חביב עליהם יותר מגופם, כדאיתא בסוטה יב ובחולין צא (ועיי' במהרש"א שם בחולין שכתב דכיוצא בזה אמרו גם כן דתלמידי חכמים מדקדקים על פחות משה פרוטה, וזה חידוש גדול כי לא נמצא כן בשום מקום ועיי' בהגהות רש"י חולין שם) ולכן מקפידים יותר על איבוד ממון מעל צער הגוף.

מה שאין כן גבי סתם בני אדם צער הגוף גדול מצער איבוד ממון, ולכן שפיר קאמר, דתענית גדולה יותר מהצדקה שזה בגופו וזה בממונו. ועיי' להלן בברכות (סא ב), אם נאמר בכל נפשך למה נאמר בכל מאדך וכו' אלא אם יש לך אדם שגופו חביב עליו מממונו לכך נאמר בכל נפשך ואם יש לך אדם שממונו חביב עליו מגופו לכך נאמר בכל מאדך, יעויין שם. ומשמע דדבר זה אי צער הגוף גדול מצער ממון או להיפוך הוא דבר התלוי בתכונת האדם ולא כל אפין שווין בזה וזה מתאים לדברינו".

מתירוצ זה עולה שרבי אלעזר שאמר שגדולה תענית יותר מן הצדקה, נתן דבריו לשיעורים, ולא הייתה כוונתו בכך אלא דווקא לסתם בני אדם גרידא, שגופם חביב עליהם מממונם. ואילו אצל צדיקים שממונם חביב עליהם יותר מגופם, אכן בהם הצדקה גדולה מהתענית.

אפס כי מדברי רבי אלעזר שסתם ואמר את דבריו בפשיטות שגדולה תענית יותר מן הצדקה לא נראה שהיה בדעתו לחלק בין צדיקים לפשוטי העם, מבלי להזכיר חילוק שכזה כלל. מה גם כי רבי אלעזר גופיה הוא מרא דשמעתתא זו, שצדיקים חביב עליהם ממונם יותר מגופם. ודבר רחוק הוא לומר שרבי אלעזר יאמר בפשיטות שגדולה תענית יותר מן הצדקה מבלי להזכיר ולא כלום שלפי חידושו שהצדיקים ממונם חביב עליהם יותר מגופם אין דבריו אלו אמורים אצל כל אדם.

ובוודאי פשטות הדברים מוכיחה שרבי אלעזר אמר שאצל כל אדם, יחד שבטי ישראל, התענית היא גדולה מהצדקה. ונמצאת הקושיה עמדה וגם נצבה: מה מעלה בתענית שזה בגופו יותר מהצדקה שזה בממונו, והלא התענית מעלה ארוכה ואילו הפסד ממונו אינו מעלה ארוכה, וצער איבוד הממון גרוע טפי.

### פרומה דרב יוסף

ואמרתי לתרץ קושיה זו כמין חומר בהקדם מה שאמרו במסכת בבא קמא (נו ב): "שומר אבידה... רב יוסף אמר, כשומר שכר דמי... בההיא הנאה דלא בעיא למיתבי ליה ריפתא לעניא הוי כשומר שכר". ופירש רש"י: "שומר אבידה - הכניס אבידת חבירו לביתו... דלא בעי למיתב רפתא לעניא - דהעוסק במצוה פטור מן המצוה...".

וזה מכבר אמרתי לתמוה בהבנת דברי רב יוסף, מה נעשה ביום שידובר לנו מדברי הרמב"ם בהלכות מתנות עניים (פ"י ה"ב):

"לעולם אין אדם מעני מן הצדקה ואין דבר רע ולא היזק נגלל בשביל הצדקה שנאמר והיה מעשה הצדקה שלום".

והאור שמח על אתר ציין בזה את דברי הכתוב (משלי כח כז): "נותן לרש אין מחסור". וראה בדברי הטור בהלכות צדקה (סימן רמז):

"ואל יעלה בלבו עצה לומר איך אחסר ממוני ליתנו לעניים, כי יש לו לדעת... כי הדבר בודק ומנוסה כי בשביל הצדקה שנותן לא יחסר לו אלא אדרבה תוסיף לו עושר וכבוד".

והיטב אשר דבר בזה הסמ"ע ('פרישה' שם):

"אף על גב שכבר כתב לעיל 'אין אדם מעני מן הצדקה', מכל מקום יש לומר שהוה אמינא שאני 'מעני', שיהיה עני לגמרי בשביל זה, אבל מכל מקום הוא נחסר קצת, שאין לו ממון הרבה, כאילו לא נתן, לכן אשמעינן כאן שלא יחסר לו כלום. וגם חזר וכתבו כדי ללמדנו דלא די דלא יחסר לו אלא אדרבה תוסיף לו עושר".

ואם אכן אין שום הפסד וחסרון כיס נגלל בשביל הצדקה, שוב אין כל ריווח לאדם כשאינו נותן צדקה, ומה מקום יש לסברא זו של "פרומה דרב יוסף", שהשומר אבדה מרויח כשאינו נותן ריפתא לעניא עד שבשל כך ייחשב כשומר שכר, והרי אפילו אם ייתן לא יפסיד כלום, ואין לו כל תועלת של מניעת ההפסד.

### שינוי לשון הרמב"ם מהגמרא

וסבורני לתלות בזה את הטעם ששינה הרמב"ם בלשונו מלשון הגמרא וכתב (הלכות גזלה ואבדה, פ"ג ה"י): "ששומר אבדה כשומר שכר הוא, מפני שהוא עוסק במצוה ונפטר מכמה מצות עשה כל זמן שהוא עוסק בשמירתה", בעוד שהגמרא לא הזכירה כלל את עניין הפטור ממצות עשה כי אם מה שאינו צריך ליתן צדקה לעני.

וכבר עמד על כך הגרא"ז מלצר בספרו 'אבן האזל' על אתר: "לשון הרמב"ם אינו מדוקדק, במה שכתב 'ונפטר מכמה מצות' ולא כלשון הגמרא דפטור מלמיתב ריפתא לעניא. ומשמע שבמה שנפטר ממצוה אחרת שאין בה הפסד ממון גם כן הוי בזה שומר שכר". וכן הרגיש הגאון בעל 'כלי חמדה' בספרו 'חמדת ישראל' (לאוין, אות סד): "ר"מ ז"ל פי"ג מהלכות גזילה ואבידה דשני לשון הגמרא ולא זכר כלל הפטור מצדקה אלא שפטור ממצות עשה...".

ושמא יש לומר שהרמב"ם פסק כרב יוסף ולא מטעמיה, שכן הרמב"ם לשיטתו שאין כל היזק נגלל בשביל הצדקה לא היה יכול להסכים ששומר אבידה הוא כשומר שכר בשל הריווח שמשכר "פרוטה דרב יוסף", שהלוא גם אם השומר אבידה ייתן ריפתא לעניא עדיין לא יהיה לו מכך כל נזק או הפסד, ונמצא שאין כאן ריווח של מניעת ההפסד, ומה שכר יש לו שייחשב כשומר שכר. ובשל כך פירש הרמב"ם ששומר אבידה נחשב כשומר שכר בשל כך שהוא נפטר מכמה מצוות עשה כל זמן שהוא עסוק בשמירת האבידה, ושפיר יש בריווח זה בכדי שייחשב כשומר שכר.

### במשנת הגר"פ פערלא והשם אריה

ומצאתי כי הגאון רבי ירוחם פישל פערלא בביאורו הגדול על ספר המצוות לרס"ג (עשין, עשה כה) אכן הקשה כזאת על רב יוסף והניח בתימה רבתי:

"והנה הרמב"ן ז"ל שם ביאר ענין לאו זה שבא להזהיר על הצדקה שלא יחר לנו בתתנו צדקה לעניים, ולא ניתן אותה להם בעין רעה להיותנו חושבין אותה לנו להפסד, אלא אדרבה יחשב בעינינו שכר ותועלת, לפי שהוא יתברך ישלם לנו כפלי כפלים. וזהו שכתוב 'נתון נתן לו ולא ירע לבבך בתתך לו כי בגלל הדבר הזה יברכך ה' אלקיך' וגו', עיין שם בדבריו..."

ועיקר דברי הרמב"ן ז"ל בזה צ"ע אצלי טובא. דאם כן איך אמרינן (בפ"ד דנדירים, לג ב ובשאר דוכתי) דשומר אבדה כשומר שכר דמי משום דלא בעי למיתב פרוטה לעניא. ואפילו רבה דאמר כשומר חנם דמי לא פליג אלא משום דלא שכיחא עיין שם. ולהרמב"ן ז"ל היכי שייך בזה שכר וריוח, כיון דמוזהר ועומד בלאו דאורייתא שלא לחשוב אותה פרוטה שנותן לעני להפסד, אלא אדרבה חייב להיות נתינתה חשובה בעיניו כשכר ותועלת לעצמו ותוספות בממונו, ואם חשב אותה להפסד הרי הוא עובר בלאו, ואם כן אדרבה מאי דלא יהיב פרוטה לעניא נמצא נפסד, שאם יחשב זה לשכר נמצא דכשנותן חשיבא ליה פסידא, והרי יש בזה איסור לאו דאורייתא, והיכי נימא דמשום שכר זה דלא יהיב פרוטה לעניא יהא דינו כשומר שכר".

כיוצא בזה עמד על קושיה זו הגאון בעל 'שם אריה', ואלו דבריו (הוספות, סימן ג):

"לפי הנחה זאת, דבצדקה אינו חסר כלום, קשה בהא דאמר רב יוסף בשומר אבידה ובמלוה על המשכון דהוי שומר שכר מטעם דלא בעי למתסב ריפתא לעניא, דמה ריוח הוא זה, דהא על ידי הצדקה אינו חסר כלום ומה בצע לו בזה שאינו נותן ריפתא לעניא. ואין לומר דבאמת מהאי טעמא פליג רבה דלא הוי שומר שכר בשביל זה, דאכתי קשה מאי טעמא דרב יוסף".

והשם אריה ביקש לתרץ באופן מחודש, שהשומר אבידה משתכר שאינו צריך לטרוח בגופו באפיית הריפתא:

"ועלה בדעתי לומר בזה ע"פ מה שמבואר שם (ביו"ד סי' רנ) דהראוי ליתן לו פת נותנים לו פת, והוא מהספרי ותוספתא, והיינו שצריך להטריח ולתת לו פת ולא מעות.

ועיין בכתובות (סז ב) דבי דביתהו דמר עוקבא דאמרה דאנא שכיחא בביתא ומקרה הנייתי לכן זכותה גדול משלו, ופירש רש"י, מקרבה הנייתי, הנאתי מזומנת שאני מחלקת לחם ובשר ומלח, אבל אתה נותן מעות לעניים והם טורחים וקונים סעודה. וכן הוא בתענית (כג ב) דאתתא שכיחא בביתא ויהבא ריפתא לעניא ומקרבה הנייתה והוא יתן זוזא ולא מקרבה הנייתה. הרי דעיקר המצוה ליתן פת מוכן ולא מעות.

אם כן אפשר לומר דזה כוונת רב יוסף דאמר דלא בעי למיתב ריפתא לעניא, היינו דאין צריך לטרוח לעשות ריפתא ולתת לעניא, ובשביל זה שאין צריך לטרוח הוי שומר שכר לרב יוסף. ולא בשביל שאין צריך ליתן לו מעות צדקה, דזה לא הוי הנאה, דנותן צדקה לא יחסר לו כלום כמו שכתב הטור דהוא בדוק ומנוסה, ומיושב שפיר הקושיא הנ"ל.

ותירוצו רחוק מאוד, שכן עיננו הרואות שחז"ל מגדירים ריווח זה בתואר "פרוטה דרב יוסף" והיינו שחז"ל סברו דהכא עסקינן בדורא דממונא ממש, שנחשב לשומר שכר עקב שנפטר מליתן "פרוטה" ממש לעני, ולא משום שאינו צריך לעמול על אפיית הריפתא.

### האדם יראה לעינים

ובבית גנזי מצוי עמדי אגרת מאת הגאון רבי מאיר מאזוז שליט"א, ראש ישיבת כסא רחמים, אותה כתב אלי ביום ט"ז בחשוון התשנ"ו בעניין זה, ואלו דבריו:

"ולענ"ד נהי דאין אדם מעני מן הצדקה, מכל מקום השתא מיהא לפי שעה מתחסר ממונו אלא שהקב"ה משלם לו אח"כ בכפליים או שמצילו מגזירות קשות וכיוצא. אולם האדם יראה לעינים שחוסך לו עכשיו פרוטה דרב יוסף.

וכיוצא בזה צריך לומר בגיטין (לה א) 'מאי טעמא איענשא דאישתרשי לה מקום דינר', והרי אפילו אם נתנה ככר שלם לעני לא הייתה מפסידה כלום, ואם כן מאי אישתרשי לה. ולפי האמור נחא. ועיין עוד בכתובות (סו סע"ב) 'מלח ממון חסר', ופירוש רש"י שם".

ודברי טעם הם, שהגם שבנתינת צדקה אין הנותן מפסיד כלום, ואדרבה הרי הוא משתכר בכך. אולם אין לו לאדם אלא את מה שענינו רואות באותו רגע, שהמציאות היא שעל ידי נתינת הפרוטה לעני נחסר לו מכיסו פרוטה זו, ומבחינת האדם באותה נקודת זמן מסויימת של נתינת הצדקה, אם הוא נפטר מנתינת הפרוטה הרי שזה נחשב כריווח עבורו.

### הכרל בין איבוד ממון לנתינת צדקה

ומעתה מה ימתק לתרץ בזה קושיה קמייתא ולומר שבוודאי נאמנו דברי רב חסדא ואבא חזקיה שצער איבוד הממון חמור להם יותר מצער הגוף, אלא שיש לדייק ולהבחין ששם אכן מדובר על איבוד ממון כפשוטו, שהבגדים נקרעים ונאבדים בהיזק הניכר, וזה הוא שאכפת להם יותר מצער הגוף.

אולם כל זה אינו עניין כלל לדברי רבי אלעזר, שהרי רבי אלעזר דיבר על נתינת צדקה, ואילו נתינת צדקה כלל אינה מצויה בגדר איבוד ממון כלל ועיקר, ואדרבה אין אדם נחסר מממונו ולא כלום על ידי נתינת הצדקה.

ולכן שפיר קאמר רבי אלעזר שגדולה תענית יותר מן הצדקה, ונתן טעם שזה בגופו וזה בממונו, כי אין הכוונה 'ממונו' לאיבוד ממון ממש, כשאר איבוד ממון המתכלה על ענייני העולם הזה, אלא ש'ממונו' כאן הוא במשמעות שהבאנו לגבי הריווח של "פרוטה דרב יוסף", שהאדם יראה לעיניים לפי שעה שמתחסר לו ממנו ומחמת כן די לו להחשב כשומר

שכר, אולם מהיות ואליבא דאמת אין שום הפסד נגלל בשביל הצדקה, הרי שאין כאן הפסד ולא כלום, ואף כאן אין זה איבוד ממון לפי האמת, אלא שמהיות והאדם יראה לעיניים שהוא מוציא את ממונו ונותנו לאחרים, הרי זה נחשב לו לצדקה, ושפיר אמר רבי אלעזר שגדולה תענית מן הצדקה, כי לפי האמת אין כאן איבוד ממון כלל, ואילו צער הגוף במקומו עומד.

### מצוה בו יותר מבשלוחו - בשליח בשכר

ובזה לכו ונלכה לקראת מה שדנו האחרונים בהא דקיימא לן: "מצוה בו יותר מבשלוחו", האם בכהאי גוונא שמשלם שכר לשליח נחשב כמי שנעשתה המצוה בו. והגה"ק הישמח משה (פרשת עקב) חידש בזה: "והנה בעושה מצוה על ידי שליח בשכר, הוכחתי דלא הוי מצוה בו יותר, רק הוי ממש כעושה בעצמו, דמה שמבזבז ממונו ליתן לשליח, הוי כמו טירחא בגופא".

אלא שהקשה על דברי עצמו מדברי חז"ל הללו שגדולה תענית יותר מן הצדקה, שזה בגופו וזה בממונו, ומשמע שעדיין יש חשיבות יתירה למה שעושה בגופו יותר ממה שעושה בממונו, ותיריך: "היינו עינוי דגופו, מה שאין כן טירחא, וזה ברור".

ולדברינו אין צריכים לבוא לידי חילוק זה בין עינוי לטירחא אלא החילוק ברור מעצמו: כל מה שתענית גדולה מצדקה היינו מפני שאליבא דאמת אין כל הפסד ממון ממש בנתינת הצדקה, וכלפי הוצאת ממון זו בוודאי גדולה תענית שהיא בגופו של אדם, אולם כל עוד ומדובר בהפסד ממון ממש, כגון ששוכר שליח בשכר, בוודאי אין זה פחות ממה שעושה בגופו ממש.



## ביצד יש לקרוא 'וקוי' ה' יחליפו בח' האם וקני או וקני

נהגו ישראל קדושים להפטיר לפרשת לך לך 'למה תאמר יעקב' (ישעיה מ פסוק כז). ובתוכה קוראים את הפסוק 'וקוי' ה' יחליפו בח' (שם פסוק לא). וברוב ככל החומשים המצויים בבתי הכנסת ניקדו 'וקני' האות וא"ו (השניה) בצירי ותחת ה"ו"ד לא ניקדו. וכמעט מידי שנה ישנם מתפללים שמעירים לקורא ההפטרה שצריך לומר 'וקני' הקו"ף בחולם מלא והיו"ד בצירי. וכאשר יאמר להם כך מנוקד בחומש, אף הם ישיבוהו כי טעות סופר היא שנשתרבה אל הדפוס, ורוב החומשים כיום מועתקים אחד מחבירו עם טעויות קודמיו ומדליה מוסיף והולך על טעויותיו כהנה וכהנה. ושאר המתפללים נבוכים הם באר"ש סגר עליהם המדבר.

וגם אנכי אי"ש צעיר בתחילה כאשר הייתי רואה ספרי רבותינו הראשונים והאחרונים שנכתב בהם 'וקווי' בשני ווי"ן, הייתי סבור שטעות המדפיס הוא, יען כי ל"ו רגל על לשונו לקרוא 'וקני' הוא"ו בצירי. אולם אחר שראיתי כן בהרבה ספרים נתתי אל ליבי לתור אולי לא דבר ריק הוא ושמא יש לקוראים כך, מקור נפתח באיזהו מקומ'ן. על כן אזרתי כגבר חלצי ואדרוך קסתי בענין לגמור חיפוש מחיפוש וללקוט באומרי'ם מענין זה, ומצאתי שאין זה מוסכם שצריך לקרוא הקו"ף בחולם מלא והיו"ד בצירי אלא רבים קוראים את הוא"ו בצירי והיו"ד נחה. וזה החלי בעזר צורי וגואלי.

תחילה אביא מן המקורות חדשים גם ישנים שכתבו כיצד יש לקרוא או שניקדו תיבה זו. ולאחר מכן אי"ה אביא מן הספרים שמתוך כתיבת תיבה זו בשני יודי"ן נראה בעליל שניקדו היו"ד בצירי, ולחילופין אותם שכתבו בשני ווי"ן ניקדו הוא"ו (האחרונה) בצירי.

זה יצא ראשונה רבינו יונה אבן ג'נאח בספר השרשים (שרש קוה) 'וקוי' ה' בתמורת הוא"ו ביו"ד<sup>1</sup>. עכ"ל<sup>1</sup>.

ועל ידו השני רבי יהודה אבן בלעם בספרו טעמי המקרא (עמוד 51) וז"ל: דע כי אותיות יהו"א מתחלפות אחת בחברתה וכו' יו"ד בוא"ו פניאל פנואל, פינן פונון, עלין עלון, עיבל עובל, שפי שפו, מחיאל מחויאל, וקוי וקוי. עכ"ל. וכעין זה בשינוי לשון נמצא בספר אותיות הנח והנמשך לרבי יהודה אבן חיוג' (עמוד 10)<sup>2</sup>.

ויבא השליש הראב"ע בפירושו לתורה (שמות ט פסוק ג) וז"ל: 'הנה יד ד' הויה הנה מצאנו שיתחלף היו"ד בוי"ו. ואתה הוה להם למלך (נחמיה ו, ו), והפך זה שוי"ו אשר לא יבושו קוי (ישע' מט, כג) יתחלף ביו"ד וקוי ד' יחליפו בח' (שם מ, לא). עכ"ל<sup>3</sup>.

1 אמנם מלשוננו חזינן רק דיש תיבת 'וקוי' אך לא נתפרש אם כוונתו לישעיה או לתהלים. [הערת אחי רבי אהרן הי"ו].

2 כנ"ל.

3 התוודעתי אליו מהגהות הגאון הגדול הנאמ"ן שליט"א לספר סלת למנחה למהרש"ך. ואולם מ"ש שם שנראה שהם שני שרשים קוה, קיה כמו הוה היה, מה הוה לאדם בכל עמלו (קהלת ב פסוק כב), הנה יד ה' הויה (שמות ט פסוק ג). אחהמה"ר ממני"ר לא זכיתי להבין דב"ק דהלא הרד"ק גופיה דס"ל לחלק הקריאה בין ישעיה לתהלים מ"מ מנה את שניהם בספר השרשים בשרש קוה, וכן רבינו יונה אבן ג'נאח מנאו שם, ושאר הנזכרים למעלה רא"ש, ולא מצאתי בדבריהם שרש 'קיה'. והפניתי את קושייתי אליו דרך אתר ישיבת כסא רחמים והשיבני אחיינו הרה"ג יהונתן מאוזו שליט"א בזה"ל: מרן שליט"א הביא דוגמא לדבריו מהשרשים הוה והיה שהם שנים כמו מה הוה לאדם (בקהלת ב' כ"ב) וי"ד ה' הויה (בשמות ט' ג') ע"ש

ואת רב'ע הרד"ק בפירושו לישעיה (שם) וז"ל: 'וקוי כתיב ביו"ד אחת לבד והיא עי"ן הפעל ויו"ד הרבים נעלמת מהמכתב ונשארה במבטא'. עכ"ל.

ושנה דבריו בפירושו לתהלים (לז פסוק ט) 'ומלת וְקוֹי בהנעת הוא"ו שהיא עי"ן הפעל מן 'קוה', והיו"ד סימן הרבים, אבל וְקוֹי ה' יחליפו כח (ישעיה מ, לא) בהנעת היו"ד שהיא במקום עי"ן הפעל, והוא"ו למשוך, כוא"ו 'שומרי', ויו"ד הרבים נפלה מהמכתב'. עכ"ל. ועיין לו עוד בשרשים (ערך קוה) <sup>4</sup>, ובמכלול (שער דקדוק הפעלים ד"ה והעשתי עשרה).

וחימש את אר"ש רבי אברהם בן רמון<sup>5</sup> בפירושו לתהלים (לז פסוק ט) וז"ל: 'וקוי' הוא"ו בצרי, ושל ישעיה הוא וקוי היו"ד בצרי'. עכ"ל.

ואת הש"ש הרב מנחת שי (ישעיה שם) וז"ל: 'היו"ד בצרי והיא עי"ן הפועל ויו"ד הרבים נעלמת והוסרה היו"ד מהמכתב ונשארה במבטא בפגישת שני יודי"ן, אבל וקוי ה' המה יירשו ארץ (תהלים לז פסוק ט) בהנעת וא"ו עי"ן הפועל. כן דעת רד"ק במכלול (משקל פועלים) ובשרשים ובתהלים, וכן מצאתי בספרים מדויקים, ועיין עוד מ"ש בתהלים'. עכ"ל. וז"ל בתהלים (שם) 'וקוי בהנעת הוא"ו שהוא עי"ן הפעל מן קוה והיו"ד סימן הרבים, אבל וקוי ה' יחליפו כח (ישעיה מ פסוק לא) בהנעת היו"ד שהוא במקום עי"ן הפעל והוא"ו למשוך כוא"ו שומרי, ויו"ד הרבים נפלה מהמכתב. כ"כ רד"ק בפירושו, וכן צריך להגיה במכלול יופי ובפי' רד"ק מדפוס נפולי. והחכם אבן עזרא כתב על זה בתהלים שהיו"ד תחת הוא"ו, ועל אותו בבישעיה לא כתב מאומה נראה שהוא סובר בהפך<sup>7</sup>, ולפי מה שנמסר במק"ג שלנו הכא והתם נראה דאיתא כוותיה'. עכ"ל.

ושבעה מוצקו' רבי שלמה אבן מלך בספר מכלל יופי (ישעיה שם) 'וקוי- כתוב ביוד אחת לבד, והיא עין הפועל ובא בתמורת הו' ביו"ד, ויוד הריבוי חסרה מהמכתב ונשארה במבטא, ובמכלל הוסרה יוד הרבים מהמכתב ונשארה במבטא בפגישת שני יודי"ן, והיוד והמם סימן הרבים נפלו ממנו. עכ"ל.

למנצח על השמיני' מהרי"ן בחלק הדקדוק (תהלים ל"ז פסוק ט) וקוי היו"ו בצרי ודנביא הצירי ביו"ד וכן נמסר במוסרה. עכ"ל.

ותשע הידו' מהרש"ך בספרו סולת למנחה (ישעיה שם) 'כתב הרב מנחת שי ז"ל: היו"ד בצירי אבל, וק"י ה' המה יירשו ארץ (תהלים לז, ט) בנהעת הוא"ו). ע"כ. וסי': ישעיה - יו"ד בשמו, ודוד - וא"ו בשמו. עכ"ל.

ונראה כוונתו שאע"פ שאפשר שהם שרש אחד רק היו"ד מתחלפת בוא"ו לפעמים, מ"מ המדקדקים (הרד"ק) מנאום לשתי שרשים. א"כ אפשר לומר כן גם כאן שהם שתי שרשים אע"פ שאין לנו הרכה דוגמאות משרשים אלו כמו הוה והיה, ולכן המדקדקים חיברום לשורש אחד, ועיין להרד"ק בשרשים (שרש הו"ה) על פסוק כי לשלג יאמר הוא וגו' שאפשר שיהיה הוא"ו בשרש הזה תמורת היו"ד בשרש היה, היה או יהיו שנים שרשים ועכ"פ הענין אחד עכ"ל וה"ה לנ"ד.

וע"ע להרד"ק עצמו בפירושו לישעיה שם (מ' ל"א) שכתב "וקוי" כתיב ביו"ד אחת לבד והיא עי"ן הפועל וכו'. עכ"ל נראה מדבריו שכוונתו לשורש "קיה" שהיו"ד היא עי"ן הפועל, אע"פ שאפשר לדחות שכוונתו שהיו"ד עומדת בעי"ן הפועל תחת הוא"ו. עכ"ל.

<sup>4</sup> ומשום מה המדפיסים נקדו הוא"ו בצירי, וכבר העירוני לפני כמה שנים על טעות כעין זו בענין צורת כתיבת מזמור ס"ז שבתהלים בצורת המנורה, שבשער קונטרס מנורת זהב טהור למהרש"ל ציירוהו משמאל לימין בו בזמן שמחבר הספר כותב להדיא בפתיחת דבריו שהוא מימין לשמאל.

<sup>5</sup> חי בדור תלמידי הר"ן.

<sup>6</sup> מלשונו נראה שגם בתהלים נכתב בשני יודי"ן והוא פלא"י מאחר ואין ניקוד ליודי"ן שנים למה לי.

<sup>7</sup> אחמה"ר יש להעיר דהראב"ע גופיה ס"ל דיש לקרוא בישעיה וק"י, וכנ"ל.

ואדניהם עשרה רבי אליעזר בן שם טוב פאפו בספרו דמשק אליעזר (ערך תהלים) וקוי בהנעת הוא"ו, וקוי ה' בישעיה מ בהנעת היו"ד כפי הסימן שכ' בכ"ה. עכ"ל.

ואחד עשר כוכבים משתווים מהר"י צובירי במסורת מדויקת וז"ל: כתב הרמ"ש משם הרד"ק וקוי היו"ד בצירי, ויו"ד הרבים נעלמת והוסרה מהמכתב ונשארה במבטא בפגישת שני יודיין. אבל וקוי ה' המה יירשו ארץ בהנעת היו"ו, וכן מצאתי בספרים מדויקים. עכ"ל. וכן המנהג בקריאתן. וסימן שלא תטעה להחליפם, דין דישעיהו ששמו מונע בשני יודיין, תניע יודיין שבו הנכתב והנעלם בצירי, וההוא דדוד ששמו מונע ביו"ו, תניע וי"ו שבספרו בצירי. עכ"ל.

וטרם ארדוף אציג מה שמצאה ידי יד כהה כל הכתוב בספר בין שעלה על מזב"ח הדפוס ובין שטרם עלה על מזב"ח הדפוס, אודיעך דעתי קלה כמות שהיא, כי אף על פי שרבים מהספרים ומחברי הספרים שאכתוב כאן אינם מכירים, ואמרת בלבבך מי ילד לי את אלה, ומה לך כי תהיה מאריך טרח'א, עם כל זאת לא נמנעתי להביאם מתרי טעמי, חדא שמא גדולים היו ואם היינו בדורם ידענו מיעוט ערכנו למולם, ואם ראשונים כבני אדם אנחנו כחמורים ולא כחמורו של רבי פנחס בן יאיר. ועוד אף את"ל דלא היו גדולים מ"מ שפת אמת תכון לעד, ואם רואה אתה מסורת המשתמרת ברציפות דור אחר דור, היא הנותנת שיש לה מקור, ועל כן לא נמנעתי מלהביא יחדיו חוברי חבירים מוכרים ושאינם מוכרים זה לצד זה. וכעת אציגה נא בפניך אתהם. כן מצאתי<sup>8</sup> בתנ"ך כתר ארם צובה כת"י שנת ד' תר"ץ 1 jer ben zvi (דף 482), ובתנ"ך כת"י שנת ד' תתקע"ו לרבי חיים ב"ר יצחק מלורקילא Vatican 2668 (דף 199א), שבתהלים ניקד וקנ"י ובישעיה וקנ"י ואף טרח להגיה בתהלים ההבדל שביניהם, ובחומש כת"י רבי שמחה ב"ר יוסף שנת ד' תתקע"ו LON BL Ar. Or. 2 (דף 274א בהפטרות לך לך ובשני יודיין), ובתנ"ך כת"י שנת תתקצ"ב 25 PARIS BN (דף 209ב), ובחומש כת"י לרבי אליהו ב"ר ברכיה הנקדן ד' תתקצ"ד 9 Ms. Or. Qu. (דף 160א בהפטרות לך לך ובשני יודיין), ד' תתקצ"ט Vatican 14 (דף 257א בהפטרות לך לך ובשני יודיין), ובנביא ישעיה כת"י רבי אהרן ב"ר שלמה הלוי שנת ה' ט' 23 MS. Bodley Or. (דף 2668א), ובתנ"ך כת"י רבי ישראל שנת ה' ל"ב 26 PARIS BN (דף 222א), שנת ה' ל"ז 2668 parma (דף 199א), ובחומש כת"י רבי יצחק ב"ר שמואל הכהן שנת ה' ל"ד Vatican 18 (דף 300א בהפטרות לך לך ובשני יודיין), ובתנ"ך כת"י רבי יקותיאל ב"ר יחיאל שנת ה' מ' 2052 parma (דף 123ב),<sup>9</sup> ובחומש כת"י רבי דוד ב"ר ישראל שנת ה' מ"ה Breslau 9 (דף 286א בהפטרות לך לך), ובחומש כת"י ר' יצחק ב"ר יהודה שנת ה' מ"ו LON BL Add. 9401 (דף 236ב בהפטרות לך לך ובשני יודיין), ובחומש כת"י רבי משה סופר שנת ה' נ' COPEN HEBR. 11 (דף 15 ב בהפטרות לך לך ובשני יודיין<sup>10</sup>), ובחומש כת"י רבי יצחק ב"ר מנחם הנקדן לפני שנת ה' נ"א 03.III.FIR LAUR Plut 3 (דף 275א בהפטרות לך לך), ובספר הפטרות כמנהג איטליה כת"י רבי אליהו ב"ר יעקב הכהן שנת ה' נ"ד Vatican Ross 553 (דף 2ב בהפטרות לך לך ובשני יודיין), ובתנ"ך כת"י לרבי יצחק ב"ר שלמה קמחי שנת ה' נ"ו Parma 3091 (דף 132א ובשני יודיין). ובתנ"ך כת"י שנת ה' נ"ו/נ"ז Vatican Barb 163<sup>11</sup>, ובחומש כת"י רבי יוסף ב"ר יצחק שנת ה' נ"ט OX Kennicott 3 (דף 241 ב בהפטרות לך

8 מה שאציין במאמר זה מכת"י הוא ממה שראתה עיני במאגר הספרים הסרוקים של הספרייה הלאומית, וברוך שמסר עולמו לשומרים.

9 בכת"י זה נראה שהיה נקוד בתחילה צירי תחת הוא"ו ונמחק ונוקד תחת היו"ד.

10 ולצידו רשום בגליון וא וקוי ה' המה יירשו ארץ.

11 ושם הביא שיש גורסים בשני יודיין.



לך ובשני יודי"ן<sup>12</sup>), ובחומש כת"י רבי יוסף הסופר דפונטליאה שנת ה' ס' PARIS BN 36 (דף 301 בהפטרות לך ובשני יודי"ן), ובספר הפטרות כמנהג איטליא כת"י שנת ה' ס' parma 2856 (דף 4 בהפטרות לך ובשני יודי"ן)<sup>13</sup>, ובחומש כת"י מאה י"ג/י"ד לרבי יוסף ב"ר דוד parma 1840 (דף 90 בהפטרות לך ובשני יודי"ן), ובתנ"ך כת"י רבי יאשיה ב"ר משה שנת ה' ס"א לערך ms. heb. 28-7153 (דף 188א), ובחומש כת"י לרבי מנחם ב"ר אליעזר שנת ה' ס"ב Wien NB 11 (דף 175א בהפטרות לך ובשני יודי"ן), ובחומש כת"י רבי משה ב"ר יחיאל שנת ה' ס"ג PARIS BN 38 (דף 247 בהפטרות לך ובשני יודי"ן). ובגליון נרשם וקוי כתיב וקוי קרי, ובחומש כת"י לרבי יהודה ב"ר מנחם אשר נוקד ע"י רבי אליעזר ב"ר ישעיה הנקדן בשנת ה' ס"ה<sup>14</sup> Oxford - Bodleian Library Ms Can. Or. 91 (דף 271 בהפטרות לך ובשני יודי"ן, ובגליון נרשמה הגהה בזה"ל: נכתב ביד אחת לבד ר' קמחי), ובהגהה כת"י לחומש מכתבת רבי שמשון ב"ר יעקב ויוואנט שנת ה' ע"א London - British Library Add. 10455 (דף 374 בהפטרות לך לך<sup>15</sup>), ובספר הפטרות כת"י שנת ה' ע"א parma 2046 (דף 48 בהפטרות לך ובשני יודי"ן), ובחומש כת"י רבי מתתיה ב"ר יצחק שנת ה' צ"ה PARIS BN 40 (דף 245 בהפטרות לך ובשני יודי"ן), ובנביאים כת"י לרבי יצחק ב"ר משה הכותב שנת ה' צ"ו parma 3104 (דף 243 ובשני יודי"ן), ובחומש כת"י רבי יהודה ב"ר אליעזר שנת ק"ב parma 3083 (דף 304 בהפטרות לך לך), ובכתובים ונביאים כת"י שנת ק"ס לערך Vatican 6 (דף 283 ובשני יודי"ן), ובסדר מנהג ספרד לכל השנה מאה י"ד כת"י parma 29 (דף 343 בפיוט עת שערי רצון ובשני יודי"ן), ובמחזור ספרד כת"י מאה י"ד/ט"ו NY JTS 4328 (דף 13 בפיוט עת שערי רצון ובשני יודי"ן)<sup>16</sup>, ובחומש כת"י שנת קע"א parma 2818<sup>17</sup> (דף 307 בהפטרות לך ובשני יודי"ן), ובחומש כת"י שנת קפ"ו LON BL Or. 2786 (דף 16 בהפטרות לך לך)<sup>18</sup>, ובחומש כת"י רבי משה ב"ר עמרם אבן נצר שנת קפ"ח/קפ"ט LON BL Or. 2350 (דף 312 בהפטרות לך ובשני יודי"ן), ובחומש כת"י רבי יעקב ב"ר משה אלחנן שנת ר"ב parma 2825 (דף 208 בהפטרות לך לך), ובחומש כת"י רבי יוסף ב"ר משה אלכיר שנת ר"ז Vatican 596 (דף 201 בהפטרות לך לך), ובספר הפטרות אשכנזי כת"י רבי אורי ב"ר דוד שנת רי"א parma 2857 (דף 2 בהפטרות לך לך ובשני יודי"ן), ובנביאים כת"י שנת רכ"ב Qu. Add. Ox Opp. b-c97 (דף קמח צד א), ובחומש כת"י רבי שמואל די מודינא ה' רכ"ט parma 2674 (דף 210 בהפטרות לך לך ובשני יודי"ן), שנת רל"ג parma 677 (דף 237 בהפטרות לך לך), ובספר הפטרות כמנהג אשכנזי כת"י רבי יקר ב"ר שמעון שנת רל"ג parma 1885 (דף 4 בהפטרות לך לך ובשני יודי"ן), ובחומש כת"י לרבי שלמה ב"ר יוסף גבלי שנת רל"ד parma 2948 (דף 184 בהפטרות לך לך ובשני יודי"ן), ובחומש כת"י רבי יעקב דיאנה שנת רל"ו parma 3218 (דף 921 בהפטרות לך לך ובשני יודי"ן)<sup>19</sup>, ובחומש כת"י רבי משה ב"ר יעקב זבארה מאה ט"ו

12 נראה שיש העברת קולמוס על היו"ד השניה.

13 ושם מתחילה ההפטרות מפסוק 'ואל מי תדמיני ואשנה'.

14 חומש זה נכתב בשנת ה' סד.

15 במקור נכתב וקוי ונוקדה הוי"ו בצירי, ואח"כ הועבר קולמוס על היו"ד השניה ואיני יודע ע"י מי, ומ"מ בגליון העירו וקוי ק (כנראה קרי).

16 בשינויים מהנדפס כיום, ומעניינת צורת כתיבת הפיוט בשלשה טורים כאשר פעמים המילה חלקה נכתבת בטור אחד וחלקה בטור הבא, ככל הנראה ע"פ המגנינה.

17 נוקד ע"י רבי יצחק הכהן.

18 בחומש זה ההפטרות נכתבה בגליון היות ובטעות נכתבה שם שוב הפטרות נח.

19 ושם נכתב בגליון במדוי וקוי כתיב וקוי קרי וכן כתב רד"ק. ע"כ.

London - British Library Or 2286 (דף 105ב בהפטרות לך לך), ובתנ"ך מכתבת הנ"ל שנת רל"ו OX Kennicott 1 (דף 235א), ובחומש כת"י לרבי יוסף ב"ר נתן צרפתי שנת רמ"ד parma 2822 (דף 110ב בהפטרות לך לך), ובחומש ספרד כת"י לרבי יוסף שנת רמ"ד parma 1803 (דף 148ב בהפטרות לך לך, אולם בגליון נכתב בשני ווי"ן), ובספר הפטרות תימני כת"י רבי דוד ב"ר בניה ה' רמ"ה LON BL Or 1470 (דף 3א בהפטרות לך לך<sup>20</sup>), ובחומש כת"י רבי אברהם פריצול שנת רמ"ז LON BL Add 4709 (דף 241א בהפטרות לך לך<sup>21</sup>), שנת רנ"ו NY JTS 439 (דף 174א בהפטרות לך לך<sup>22</sup>), ובנדפסים נביאים אחרונים שונצינו שנת רמ"ו (ישעיה שם), ובסדור נאפולי שנת ר"ן (בפיוט עת שערי רצון ובשני יודי"ן), ובנביאים וכתובים נאפולי שנת רנ"ב<sup>23</sup>, ובסדור רומניא קושטא שנת רע"ח (בפיוט עת שערי רצון), ובסדור רומניא ונציה שנת רפ"ג<sup>24</sup>, ובמחזור קמחא דאבישונא בולוניה שנת ש' (ובשני יודי"ן), ובחומש אמשטרדם שנת ת"י, ובתכלאל כת"י רבי סלם בן חיים אלסרי מאה י"ז hebr.BOD MSS Cod 478 (דף 65ב בפיוט עת שערי רצון), ובשפתי רננות ליוורנו שנת תקצ"ז (ובשני יודי"ן), וכן הגיהה בנ"ך ליוורנו שנת תקצ"ד, ועיין קובץ זכור לאברהם שנת תשנ"ו (עמוד תקסח) שכן הוא מנהג ק"ק בערלין.

וכעת אביא מספרי רבותינו חדשים גם ישנים שמתוך כתיבת תיבה זו בשני יודי"ן נראה בעליל דס"ל שצריך לקרותה וקוץ. כ"ה באמרי שפר למהר"י חלאווה כת"י PARIS BN 264 המכונה כת"י כרמלי (דף 191ב), ובמחזור ליום כפור כת"י JER NLI 1800.384-8 (בפיוט עת שערי רצון<sup>25</sup>), ובמחזור כמנהג צפון אפריקה (ארג"ל) לימים נוראים מאה י"ד כת"י Vatican 314 (דף 338 בפיוט עת שערי רצון<sup>26</sup>), ובסדור מנהג רומה לכל השנה מאה י"ד כת"י parma 1900 (בפיוט עת שערי רצון נכתב בסוף המחזור), ובמחזור כמנהג רומה לכל השנה כת"י NY JTS 4814 (דף 291ב בפיוט עת שערי רצון), ובכתה"י של התלמוד עדי נוסח ליברמן מצאתי כן בכת"י munich 95 (קדושין סט)<sup>27</sup> vatican 111 (שם ובדף פב), Cambridge 182 (קדושין פב), Florence Il-l-9 (סנהדרין צב), ובפירוש רש"י לישעיה (שם)<sup>28</sup>, ובפירוש הרמב"ן עה"ת דפו"ר רומא שנת רל"ז לערך (פרשת ויצא), ובחומש אישאר שנת רמ"ו (דף 136א בהפטרות לך לך), ובחומש כת"י רבי ישעיה ב"ר יעקב מאסראן שנת רנ"ו parma 3074 (דף 25א בהפטרות לך לך)<sup>29</sup>, ובגליון נ"ך רבי משה ב"ר חיים עקריש שנת רנ"ט parma 2516 (דף 239א), ובחיבור הגדול לרי"ף קונסטנטינופול שנת רס"ט (סוף

20 ושם מתחילה ההפטרות מפסוק 'ואל מי תדמיוני ואשור'.

21 כנ"ל.

22 כנ"ל.

23 איני יודע אם מחוקה הוי"ו או שנכתב בשני יודי"ן ללא וא"ו.

24 בשניים האחרונים בשני יודי"ן וללא וא"ו.

25 ממחזור זה נשארו 2 דפים בלבד.

26 ככל הנראה ברומא נהגו לומר פיוט זה בלילה ועל כן הגירסא שם 'ליל אהיה כפי'. וכן ראיתי במחזור מנהג רומה ליום כפור כת"י parma 1749 (סוף המחזור) שכתב שנהגו לאומרה אחר תפלת נעילה, ובמחזור מנהג רומה לכל השנה שנת ה' קס"ג כת"י parma 3132 (דף 182) נכתב בתפלת נעילה, וכ"ה במחזור שונצינו שנת רמ"ו, פאנו שנת רע"ג, ונציה שנת רפ"ו.

27 אולם בסנהדרין צב ביו"ד אחת.

28 כת"י רבי יצחק ב"ר מנחם הנקדן לפני שנת ה' נ"א 03III.LAUR Plut (דף 275א בהפטרות לך לך), ובפירוש רש"י כת"י לחומש והפטרות ע"י רבי שמואל הסופר שנת ק"א LON BL Egerton 872 (דף 19ב בהפטרות לך לך), ובחומש כת"י שנת קע"א parma 2818 (דף 307ב בהפטרות לך לך), ובחומש כת"י רבי יעקב דיאנה שנת רל"ד parma 3218 (דף 921א בהפטרות לך לך).

29 ושם מתחילה ההפטרות מפסוק 'ואל מי תדמיוני ואשור'.

מסכת קדושין<sup>30</sup>, ובסוף ספר הזכרון על התורה לרבי אברהם באקאראט כת"י רבי שלום בכ"ר ירושלמי JER NLI 38-514 שנת רע"ו, ובפירוש האברבנאל פיזארו שנת ר"פ, אמשטרדם שנת ת"א (ישעיה שם), ובתכלאל כת"י רבי אביגד בן דוד שנת ש"א LON BL Or. 2227 (דף 134 בפיוט עת שערי רצון), ובתכלאל כת"י רבי סעדיה רמצאן שנת שס"א JER NLI Yah. 38 (דף 97 בפיוט עת שערי רצון), ובחומש פירארה שנת שט"ו, ובתכלאל כת"י שנת של"ט JER NLI Yah. 39 (דף 129 בפיוט עת שערי רצון), ובתכלאל כת"י ר' חיים בן שצ"ו LON BL Or. 2389 (דף 78 בפיוט עת שערי רצון), ובתכלאל כת"י ר' חיים בן שלום אלחג'אג' שנת תי"א LON BL Or. 2417 (דף 102 בפיוט עת שערי רצון), ובתורת חכם לרבי חיים הכהן מאר"ץ ונציה שנת תי"ד (דף עט ע"א), ובפרקי שירה מנטובה שנת תכ"א (דף כד ע"ב), ובתכלאל כת"י שנת תל"ט JER NLI Yah. 40 (דף 43 בפיוט עת שערי רצון), ובתכלאל כת"י מאה י"ז PARIS BN 1331 (דף 75 בפיוט עת שערי רצון), ובתכלאל כת"י מאה י"ז/י"ח LON BL Or. 1480 (דף 53 בפיוט עת שערי רצון)<sup>31</sup>, ובחומש וויליאמסדארף שנת תע"ג (בהפטרות לך לך), ובמסורה הנדפסת בתחלת ספר יהושע אמשטרדם שנת תפ"ד, ובהקדמת מעבר יבוק אמשטרדם שנת תצ"ב<sup>32</sup>, ובתכלאל כת"י מאה י"ח NY JTS 4333 (דף 71 בפיוט עת שערי רצון), ובתכלאל כת"י מאה י"ח NY JTS 4187 (דף 70 בפיוט עת שערי רצון), ובחומש אמשטרדם שנת תקי"ז, ובספרים הרואים אור הדפוס לראשונה בשנים האחרונות<sup>33</sup> ניתן לכלול גם את ספר אמונות ודעות לרס"ג (מאמר ד), גן השכלים לרבי נתנאל פיומי (פרק ה)<sup>34</sup>, מדרש הביאור (בראשית עמוד כז), פירוש התורה לרבי יוסף ב"ר דוד מסרגוסה תלמיד הר"ן (פרשת מקץ), ספר רסאלה לרבי יהודה אבן קורייש (עמוד 153)<sup>35</sup>, פעמון זהב למהר"י ונה (אבות ו משנה יד), פירוש קדום לספר איוב (עמוד 84). וישנם עוד מקורות שיש בהם הבדלי מהדורות ואזכירם אי"ה לקמן.

אולם לעומת השרפים משבחים ואומרים חוברי חברי' מחוכמים שיש לקרוא וקנ"י הוא"ו בצירי והיו"ד נחה.

כן מצאתי נקוד בתנ"ך כת"י רבי יהודה ב"ר יואב שנת ה' ל"ח parma 3214 (דף 217א), ובחומש כת"י רבי אברהם ב"ר בנימין שנת ה' מ"ט בר אילן 1001 (דף 114א בהפטרות לך לך), ובתנ"ך כת"י לרבי שמשון ב"ר יעקב ויוואנט שנת ה' ע"א LON BL 79 (Cat. Margoliouth) (דף 374א בהפטרות לך לך)<sup>36</sup>, ובחומש כת"י ובהגה לספר הפטרות כת"י שנת ה' ע"א parma 2046 (דף 48 בהפטרות לך לך), ובמחזור כמנהג רומה למועדים בחדשים אלול תשרי כת"י מאה י"ד parma 2223 (דף 220 בפיוט עת שערי רצון), ובתנ"ך כת"י שנת ק"ד PARIS BN 28 (דף 189א), ובחומש כת"י רבי גרשם ב"ר יהודה שנת קנ"ו LON BL Add. 19776 (דף 133 בהפטרות לך לך)<sup>37</sup>, ובמחזור מנהג רומה ליום כפור כת"י מאה ט"ו parma 1749 (סוף המחזור בפיוט עת שערי רצון), ובמחזור מנהג

30 ובמהדורת מוסד הרב קוק בשני וו"ן ושני יודי"ן וזו ודאי ט"ס כי לא מצאנו שתהא היו"ד דגושה.  
31 ושם מביא גם את הפיוט 'עת שערי רצון' השני (שיש מייחסים אותו לרמב"ם) ואת הפיוט 'אחות קטנה' (מופיע בעוד כמה תכלאל) כפיוטים שנהגו לאומרם קודם תקיעת שופר!.

32 אולם בהוצאת אהבת שלום כתבו ביו"ד אחת.

33 אם כי לענ"ד נראה שכדאי לקחתם לבית הספ"ק אם לא שינו בהם המולי"ם.

34 במקור הערבי, אבל בתרגום לצידו כתבו בשני וו"ן.

35 והמו"ל חשבה לטעות. ואמנם במהדורא שנדפסה בשנת תרי"ז נדפס ביו"ד אחת.

36 ושם בשני וו"ן ובצירי תחת הוא"ו, ובגליון העירו דצ"ל וקויי.

37 ומוזר מאוד שנכתב בשני יודי"ן ועכ"ז נקוד תחת הוא"ו צירי ותחת היודי"ן אין נקוד.

רומה לכל השנה שנת קס"ג כת"י parma 3132 (דף 182 בפיוט עת שערי רצון), ובתנ"ך כת"י רבי שמואל ב"ר משה שנת קפ"ה parma 2514 (דף 240ב), ובגליון חומש כת"י רבי יעקב ב"ר משה אלחזב שנת ר"ב parma 2825 (דף 208ב בהפטרות לך לך), ובחומש כת"י עלי הסופר ב"ר יוסף שנת רט"ו Or. OX Can. 77 (דף 47 בהפטרות לך לך), ובתנ"ך כת"י רבי בנימין ב"ר דוד גבאי שנת רכ"ח parma 1997 (דף 14א), ובחומש כת"י רבי שמואל ב"ר אברהם אלטירס שנת רל"א Or. OX Can. 42 (דף 296ב בהפטרות לך לך), ובגליון חומש כת"י רבי יעקב דיאנה שנת רל"ו parma 3218 (דף 921א בהפטרות לך לך) בשם י"א, ובסליחות פיובי די שאקו שנת רל"ה (סליחות ליום רביעי בפיוט אך כך מקוה), ובספר הפטרות כמנהג איטליה כת"י רבי אלעזר ב"ר יוסף אשכנזי שנת רל"ז parma 2691 (דף 4ב בהפטרות לך לך)<sup>38</sup>, ובגליון חומש ספרד כת"י לרבי יוסף שנת רמ"ד parma 1803 (דף 148ב בהפטרות לך לך), ובמחזור שונצינו שנת רמ"ו (בפיוט עת שערי רצון), ובתנ"ך ספרד שנת רמ"ז, ובנביאים אחרונים ליסבון שנת רנ"ב, ובתנ"ך כת"י רבי משה ב"ר חיים עקריש שנת רנ"ט parma 2516 (דף 239א)<sup>39</sup>, ובתנ"ך ונציא שנת רע"ח, ושנת רפ"ה, ובחומש ונציא שנת רפ"ד (בהפטרות לך לך), ובנביאים אחרונים עם פירוש האברבנאל פיזארו שנת ר"פ, אמשטרדם שנת ת"א, ובמחזור פאנו שנת רע"ג (בפיוט עת שערי רצון), ובתנ"ך ונציא שנת רע"ח, ושנת רפ"ה, ובחומש ונציא שנת רפ"ד (בהפטרות לך לך), ובמחזור כמנהג בני רומא ונציא שנת רפ"ו (בפיוט עת שערי רצון), ובספר הפטרות תימני כת"י רבי יוסף ב"ר משה אלדמרמי שנת רפ"ו a260 NY JTS L (דף 4ב בהפטרות לך לך)<sup>40</sup>, ובמחזור כמנהג ארם צובא ונציא שנת רפ"ז (בפיוט עת שערי רצון דף תצג<sup>41</sup>). ובסליחות פראג שנת רצ"ה (סימן רו סליחות ליום רביעי שבין ר"ה ליוה"כ פ), ובחומש ונציא שנת ש"ג, ובמחזור ע"פ מעגלי צדק סביונטה קרימונה שנת שכ"א (דף רד ע"ב סליחות ליום רביעי שבין ר"ה ליוה"כ פ), ובמחזור ונציא שנת שנ"ח (בפיוט עת שערי רצון)<sup>42</sup>, ובחומש אמשטרדם שנת ת"ס, ובסליחות עם פירוש רבי יוסף קאשמין אמשטרדם שנת תע"ב (דף פב ע"ב סליחות ליום רביעי שבין ר"ה ליוה"כ פ), ובתנ"ך קהלות משה אמשטרדם שנת תפ"ד, וביד כל בו לרבי דוד לידא פרנקפורט דמיין שנת תפ"ז (דף ב ע"ב בפיוט עת שערי רצון, י ע"ב בהפטרות לך לך), ובנביאים אחרונים המגיד זולצבאך שנת תצ"ז, ובתנ"ך אילה שלוחה אמשטרדם שנת תקל"ז, ובחומות אנך פיסא שנת תקס"ג בגליון, ובסדר הרש"ש כת"י היר"א (בפיוט עת שערי רצון), ובמחזור אהלי יעקב יצחקי (שם), ובמחזור בית דין חמוי (שם). ובספר מעשה מלך (סימן כח אות ז) כתב שמנהג האדמו"ר מליובאוויטש לקרוא הוא"ו בצירי.

וכעת אביא מן הכתובים עלי ספ"ר בשני ווי"ן שמתוכם אתה למד דס"ל לקרותה וקנ"י (הוא"ו בצירי).

כ"ה בפירוש הנביאים לרבי ישעיה די טראני כת"י רבי דוד ב"ר אליהו הקדוש שנת ה' אלפים נ"ז PARIS BN 217 (דף 46א), ובסליחות כמנהג רומה לכל השנה ה' נח כת"י parma 3536 (דף 204א בפיוט עת שערי רצון), ובמחזור כמנהג רומה לכל השנה מאה י"ד/ט"ו parma 3134 (דף 295א בפיוט עת שערי רצון), ובכתה"י של התלמוד עדי נוסח ליברמן מצאתי כן בש"ס ברקו שנת רנ"ז (סנהדרין צב), ובש"ס ונציא שנת ר"פ סוף קדושין, וכן

38 ושם מתחילה ההפטרות מפסוק 'ואל מי תדמיוני ואשוע'.

39 ובגליון נרשם וקוי קרי.

40 ושם מתחילה ההפטרות מפסוק 'ואל מי תדמיוני ואשוע'.

41 ושם בשינויים מהנדפס כיום בפיוט.

42 מופיע במנחה של יוה"כ פ, ובשחרית של ר"ה מחוק קצת ונראה כקוי.

מצאתי בפירוש חמש מגילות לרבי יוסף אבן יחיא בולוניה שנת רח"צ (דף סג), ובספר אילת אהבים דפו"ר ונציא שנת שי"ב (ה פסוק טו), ובתחומות אל לרבי יצחק בן אריו שאלוניקי שנת של"ח (פרשת וישלח), ובמאור עיניים למהר"י פינטו מנטובה שנת תק"ג (סימן קמ), ובשדה הארץ מיוחס ליוורנו שנת תקמ"ד (פרשת לך לך, ופרשת בחוקותי), ובדרך ישרה אופינבאך שנת תקנ"ג (דף מו ע"ב סליחות לשני שבין ר"ה ליוהכ"פ), ובמחזור מכל השנה זולצבאך שנת תקנ"ד (דף פז), ובעבודת התמיד ליוורנו שנת תקנ"ד (דף צה ע"ב), ובנדפסים לראשונה בשנים האחרונות<sup>43</sup> ניתן למנות גם את ספר ערוגת הבשם לרבי אברהם ב"ר עזריאל (ח"ג עמוד 576), ספר הבתים לרבי דוד הכוכבי מהדורת הרשלר (עשה כה), ספר חסידים הנד"מ (גנוזות א סימן קנד), תוספות השלם עה"ת (בראשית כט פסוק ח), מדרש רבי דוד הנגיד (פרשת לך לך), ילקוט האזובי (פרשת קרח), גנזי שירה ופיוט (סימן כב), מהר"א אזולאי על הלבוש (סימן תרט"ז אות א). וישנם עוד מקורות שיש בהם הבדלי מהדורות ואזכירם אי"ה לקמן.

אתה הראת לדעת שיש מקור לשתי הגירסאות בקדמונים, ועל כן אין למהר ולהעיר לקוראים שטעות בידם, על שקראו היפך ממה שהורגלנו מחמת החומש או מגירסא דינקותא. ודעביד כמר עביד ודעביד כמר עביד. ואע"פ שבדברינו הובאו מקורות רבים ועתיקים יותר לגירסת 'וקו', מ"מ מכיון שמצאנו סימוכין קדומים גם לגירסת 'וקנ' אפשר שהיו מקורות קדומים יותר גם לה, אלא שלא נשתמרו, כמו רבים מכתבי רבותינו הראשונים, ועדיף לן למימר הכי מלמימר כי טעו במדבר.

אני טרם אכלה דברי הראני אחי ורא'ש רבי אהרן הי"ו בספר דרך צדיקים (ח"ב עמוד 325) שכבר נשאל בזה המקובל רבי מרדכי שרעבי צוק"ל וז"ל שם: פעם נשאל רבנו כיצד צריך להגות את הפסוק המובא בהפטרה לפרשת לך-לך "קוי ה' יחליפו כח" האם לומר קוֹי (הוא"ו מונעת) או שמא קוֹי (היו"ד מונעת). נענה רבנו ואמר שיש בזה מחלוקת המדקדקים, אשר רבים מהם סוברים לומר קוֹי. אמנם הרב "מחברת התגין" הוכיח שצריך לומר קוֹי, וכן עיקר לומר קוֹי. עכ"ל.

הנה ספר 'מחברת התגין' אינו מכירו ולא מצאתיהו במאגרי הספרים הממוחשבים (אוצר החכמה/אוצרות התורה) ואף לא בקטלוג הספרייה של בית הספרים הלאומי!! ושמא ט"ס נפלה שם וצ"ל 'מחברת התיג'אן' אולם גם שם לא מצאתי. ושוחחתי עם החוקר התימני ר' אדם בן נון הי"ו בזה. ואף הוא השיבני כי אין דבר כזה במחברת התיג'אן. וכמו כן שוחחתי בזה עם ר' אבישי מרחבי הי"ו מהדיר מחברת התיג'אן הארוכה ואף הוא אמר לי שאינו זוכר בה דבר כזה. ואשמח אם יאירו הקוראים את עיני למצוא מקום כבודו להעריצו.

### ואל תמהר לומר כי שגגה היא

ובזו העת אומרה את אשר על ליבי כי כאשר יבא לידי אדם הזכות להוציא לאור עולם ספר מכת"י של קדמונים או להדירו, עליו לדקדק ולהביא את לשון המחבר במדויק ולא לתלות הדבר מיד בט"ס, ועכ"פ יעיר איך הוא בכתה"י, כי עיני ראו ולא זר בכמה חיבורים מהקדמונים שיצאו בכמה מהדורות ובכל מהדורא העתיקו משהו אחר. ובכמה ספרים באותה מהדורא יש שינויים. והרי מקצתם מונחים לפניך.

בוהר חדש (פרשת בהר דף פח ע"ב) שאלוניקי שנת שנ"ז, קראקא שנת שס"ג, אמשטרדם שנת תס"א, קונשטאנדינא שנת ת"ק (דף ע ע"ב) וקויי בשני יודי"ן. אולם בהקדמת זוהר (דף

43 אם כי לענ"ד נראה שכדאי לקחתם לבית הספ"ק אם לא שינו בהם המוליים, וכדלעיל.

44 וממילא אין ראייה כיצד לקוראה.

יב ע"ב) מנטובה שנת שי"ח, קרימונא שנת שי"ט, קונשטאנדינא שנת תצ"ו ביו"ד אחת<sup>44</sup>, ואילו בליוורנו שנת תקנ"א בשני יודיין.

בספר הערוך דפו"ר רומא שנת ר"ל (ערך צדק א) נכתב 'וקויי' בשני יודיין. אולם בונציא שנת רצ"ב, ושנת שי"ג ובאמשטרדם שנת תט"ו בשני יודיין.

בספר ראב"ן (סוף מסכת קדושין) דפו"ר פראג שנת ש"ע יקוו (והוא בודאי ט"ס) ובירושלים שנת תער"ג בשני יודיין ובמהדורת דבליצקי בשני יודיין.

בספר ברית מנוחה לרבי אברהם מרימון הספרדי<sup>45</sup> (ד"ה דרך הב') אמשטרדם שנת ת"ח וקיוו (שהוא בודאי ט"ס) ובברדיטשוב שנת תקס"ז נדפס 'וקוי' בוא"ו ויו"ד אחת<sup>46</sup>, ובדפוסים מאוחרים בשני יודיין.

באבודרהם שלפנינו (ברכת יוצר, ובתשלום אבודרהם בפיוט עת שערי רצון) וקויי בשני יודיין, וכ"ה בונציה שנת שכ"ו, אולם בדפו"ר אישכונא שנת רמ"ט, קושטא שנת עד"ר, אמשטרדם שנת תפ"ו בשני יודיין.

בשו"ת חוט המשולש טור ג שנכתב ע"י רבי אברהם אבן טוואה (סימן יב) דפו"ר אמשטרדם שנת תצ"ה בשני יודיין ואילו בלעמבערג שנת תרנ"א ובהוצאת מכון ירושלים ביו"ד אחת<sup>47</sup>, אולם בפיוטי רבי אברהם אבן טוואה הנד"מ (תשב"ץ ח"ה עמוד תו) נדפס 'וקוי' בשני יודיין.

בפירוש ר"י נחמיאש למשלי (ג פסוק ה) הנדפס לראשונה בברלין שנת תער"ב (עמוד 128) בשני יודיין אולם בפירושו לאבות (ה משנה כג, ו משנה ח) הנדפס לראשונה בפאקש שנת תרט"ז (סא ע"א, עו ע"ב) בשני יודיין.

ביד רמה הוצאת מכון אופק בסוף מסכת קדושין בשני יודיין אולם באגרות הרמ"ה הנדפסים בסוף חידושי לסנהדרין מהדורת זילבר נדפס ביו"ד אחת.

בילקוט שמעוני דפו"ר שאלוניקי שנת רפ"ו (פרשת נשא) בשני יודיין ובהוצאת וגשל השמיטו יו"ד אחת.

במהר"ם רקאנטי עה"ת ונציה שנת רפ"ג (פרשת וירא) בשני יודיין ובמהדורת זכרון אהרן השמיטו יו"ד אחת.

ראשית חכמה דפו"ר ונציה שנת של"ט (שער האהבה פרק יא, שער התשובה פרק ו) בשני יודיין, ואילו באמשטרדם שנת תס"ח ובקושטא שנת תצ"ו בשני יודיין.

חידושי הריטב"א ברלין שנת תר"ך (יומא דף כח) בשני יודיין וכ"ה בורשא שנת תרל"ד, ובסוף מסכת קדושין מהדורת מוסד הרב קוק. אולם במסכת יומא הנ"ל הדפיסו ביו"ד אחת. מדרש הגדול לרבי דוד עדני הוצאת מוסד הרב קוק (במדבר א עמוד קנה) הובאו שני כת"י באחד נדפס בשני יודיין ובאחר בשני יודיין.

מרפא לנפש לרבי רפאל נורצי דפו"ר ויניציאה שנת של"ט בשני יודיין ואילו באמשטרדם שנת תקי"ז (דף לא ע"ב) בשני יודיין.

הרמ"ע מפאנו בתשובה (סימן קיא)<sup>48</sup> ובמאמרים (המילואים מכת"י אות לג) ובסדר עבודה לתמידין ומוספין (עמוד קמד) בשני יודיין ואילו באלפסי זוטא הנד"מ בשני יודיין.

45 שממנו לקחו קופות וועדי הצדקה למיניהם את סגולת השעה התשיעית.

46 שא"א ללמוד מלשונו כיצד לקוראה.

47 כנ"ל.

48 מהדורת ישמח משה, אבל במהדורת ירושלים תשכ"ג בשני יודיין וכ"ה בדפו"ר.

אוהב משפט להתשב"ץ ונציה שנת ש"נ (דף קמב) בשני ווי"ן. אולם במגן אבות (א משנה י) ליוורנו שנת תקנ"ג בוא"ו אחת.

בספר בינה לעתים ונציה שנת ת"ח (דרוש עת נקמה, דרוש נד) בשני יודי"ן, ואילו בורשא שנת תרכ"ח ובירושלים שנת תשנ"ד פעם בשני ווי"ן ופעם בוא"ו ויו"ד אחת.

ויש עמדי עוד רשימה ארוכה של שינויים בדפוסים ועל כן מיעטתי להביא מקורות מספרי מדרשים ורבותינו הראשונים והאחרונים ודי בזה.

ומאידך ישנם גם חיבורים שהכתיב משמש בערבוביא פעם כך ופעם כך באותה מהדורה ואצ"ן כאן לדוגמא כמה מהם. ש"ס דפוס בזל, פירושי התפילה לרוקח, מאמץ כח לרבי משה אלמושנינו, ספר תחכמוני לרבי יהודה אלחריזי, כנסת הגדולה למרן החבי"ב, ספרי מהר"ש לניאדו בעל הכלים, מדרש תלפיות, עקידת יצחק עראמה, יד יוסף צרפתי אמשטרדם שנת תס"א, בית ישראל ונציה שנת תצ"ט, בירת מגדל עוז דפו"ר, ספרי מרן החבי"ף ובנו רבי אברהם.

עלה בקב"ץ: א. ישנה מחלוקת קדומה כיצד לקרוא את הפסוק 'וקוי ה' יחליפו כח' (ישעיה מ פסוק לא) האם וק"י או וק"י. ודעביד כמר עביד ודעביד כמר עביד. ואין לעשות על כך מחלוקות ולהעיר לקורא ההפטרה בפני כל הצבור שכביכול טעה, מאחר ויש לו כר נרחב להשען עליו.

ב. המנהג הרווח לקרוא את הפסוק 'וקוי ה' המה ירשו ארץ' (תהלים לו פסוק ט) בצירי תחת הוא"ו דלא כדברי הראב"ע שכתב לקרוא וק"י.

ג. המעתיקים ספרים מכת"י או מדפוסים ישנים עליהם ליתן דעתם שלא ישנו את תפקידם (ממעתיק למגיה) למעו'ל מע'ל בקדש"ם לתלות כל דבר השונה מהרגל לשונם בט"ס. ועכ"פ יציינו איך הוא בכתה"י או בדפוסים ראשונים. כי אלו דברים שה'ן להם שיעור ולא דבר ריק הוא. ופעמים רבות תמצא בדברי רבותינו ראשונים ואחרונים בכתה"י שינויים ומהם אתה למד כיצד נהגו להגות את התיבות, כגון 'ראבא' במקום 'רבא', וכגון 'חיסדא' במקום 'חסדא' וכגון 'אביהו' במקום 'אבהו'. ואל תאמר לפני המלך כי שגגה היא. וצור ישראל יזכנו שלא תצא תקלה מתחת ידינו. אמן.





# מנהגי ישראל

יצחק יהושע שור

## מנהגי רבוה"ק מסטאלין קארלין לחודש אלול וירח האיתנים

(טז)

פרק כח / אסרו חג וההילולא קדישא

א. אחר תפילת שחרית ערכו רבוה"ק שלחנם הטהור וסעודה (א) לכבוד אסרו חג (כשחל בשבת, ערכו השלחן ביום ראשון). בסעודה - תבשילים מיוחדים. לעתים היה מרן אדמו"ר הזקן זיע"א אומר דברי תורה.<sup>2</sup>

א. ברשימות הר"ש פלאטניצער ז"ל בחצה"ק מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד בשנת תרפ"ז: "ביום ראשון אסרו חג נדחה, אחר התפילה הביאו מבית אדמו"ר שליט"א קארטאפליס עם השאלאכץ כנהוג. אח"כ סעודה בבית אדמו"ר רק האורחים..." ברשימות זקני החסידים בקארלין בשנת תרפ"ט: "אסרו חג באכילת הצהריים אכלנו יחד, וגם אדמו"ר שליט"א יצא אל השלחן קודם ברהמ"ז ודברו משמחה..." וראה המשך הדברים בברכת אהרן (פרי אלימלך, עמ' קצ): בסעודת אסרו חג סיפר [מרן אדמו"ר הרא"א זיע"א הי"ד] מאא"ז אדמו"ר הזקן זצ"ל... אחר כך דיברו מהרה"ק בעל התולדות שיום ההילולא שלו חג באסרו חג (בחול), ואמר רבינו שזקנו אדמו"ר הזקן זצ"ל אמר שספר התולדות איז א שבת ספר". על תבשיל תפוחי אדמה בסעודת אסרו חג נשמע מפ"ק מרן אדמו"ר זיע"א בחג השבועות תש"ז בעיה"ק ירושלים ת"ו: "דער טאטע איז אמאל אריין געקומען אסרו חג פון שמחת תורה, האט מען געטיילט בארשט מיט קארטאפל, האט דער טאטע געזאגט: נעכטן איז געווען הייס פון רוחניות, שמחת תורה. היינט איז הייס פון גשמיות, הייסע קארטאפל... יודין שטייען אויף פייערדיגע בערג! גייט א רקידה! מיט שמחה של מצוה קען מען אלעס אריבער קומען..." מרן אדמו"ר זיע"א השתתף בסעודת אסרו חג של שמחת תורה תש"ח בחצר קדשו בחיפה, וראה ב'כתבי קודש' את דיבוריו הק' בסעודה זו. באסרו חג של שמחת"ה היה מרן זיע"א קונה שמן זית לנר חנוכה. ולפלא היה כי בשנה האחרונה לחייו הק', לא שלח לקנות כמנהגו הק' את שמן הזית לחנוכה. ב. בספה"ק בית אהרן

(א) שנינו במס' סוכה (מה, ב): "אמר רבי ירמיה משום רבי שמעון בן יוחי ורבי יוחנן משום רבי שמעון המחזוי משום רבי יוחנן המכותי כל העושה איסור לחג באכילה ושתייה מעלה עליו הכתוב כאילו בנה מזבח והקריב עליו קרבן שנאמר אסרו חג בעבותים עד קרנות המזבח". וברש"י: איסור לחג - אגודה לחג: באכילה ושתייה - שקורא לחג עונג במאכל ומשתה, ויש אומרים יום שלאחר החג.

ב. כ"ו תשרי הילולת מרן אדמו"ר רבי אשר הגדול מסטאלין זיע"א. הדליקו נרות לכבוד ההילולא קדישא'.

ג. נהגו רבותינו הקוה"ט זיע"א לעבור לפני התיבה לכבוד ההילולא קדישא'.

ד. מרן אדמו"ר הזקן זיע"א היה נוסע בכל שנה ביום ההילולא לציון אביו הק' בקארלין'.

ה. סדר תהלים מיוחד היה נהוג לומר על הציון הק' מרן הרא"ש זיע"א בקארלין'.

ו. בחצה"ק מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד עלו לציון הק' אחר טעימה, ולאחר סדר התהלים אמר מרן זיע"א בלחש מאמר מהזוהר הק'.

נדפסו דברי תורה לאסרו חג של פסח. ובידברי אהרן' (בימה שחסרו בהדפוס', עמ' מח) הובאו דברי תורה שאמר מרן אדמו"ר הזקן זיע"א באסרו חג של שמחת תורה. ג. ברשימות הר"ש פלאטניצער ז"ל מתאר את ההכנות להילולא קדישא': "מנחה, הכנה למעריב ההילולא הק'. הדליקו נרות למאות...". ברשימות הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א: "...אמר אדמו"ר א"ח [מרן אדמוה"צ] זצוק"ל, דער טאטי [מרן אדמוה"ז] ז"ל האט גיהאלטן ביי א יארצייט חֲלָבִינִי ליכט עהר האט גיזאגט כל חלב לה'...". ספרו זקני החסידים שפעם בכ"ו תשרי הדליק מרן אדמו"ר הזקן זיע"א בעמוד התפילה נר לכבוד ההילולא קדישא של אביו הק'. באותו יום היה יאה"צ לאחד מהחסידים. הלך הלזה ומבלי משים דחק את הנר שהדליק אדמו"ר, והעמיד נרו בראשונה. כשנגש אדמוה"ז לפני התיבה היה כנדהם ושהה רגעים אחדים. הבין החסיד פשר דבר, ונגש להצטדק על מעשהו. אמר לו מרן אדמוה"ז: אז מיר האבן א קוק געטאן אויף די ליכט, איז אונז געווארן טונקל פאר די אויגן. והוסיף ואמר לו: א יונגאטש ביסטו, נאר דערווייל האסטו א טובה געטאן דיין טאטן [עד אין שיעור]. ד. מרן אדמו"ר הרא"א זיע"א הי"ד עבר לפני התיבה בתפילות ערבית ושחרית כאמור ברשימות הר"ש פלאטניצער משנת תרפ"ז: "מעריב אדמו"ר שליט"א אחר מעריב ישיבת אחים יחד עם מעט יי"ש. סעודת ערב אכלנו יחד... יום ב' בוקר מקוה. שעה 11 תפילת שחרית. לפני התיבה אדמו"ר שליט"א עד חזרת הש"ץ. חזרת הש"ץ ר' שלמה שו"ב מפלאטניצער...". ברשימות הרה"ח ר' יוסף שאול הויזמאן ז"ל מחודש תשרי תרצ"ג בחצה"ק קארלין: "ביום ההילולא קדישא התפלל מעריב וברוך שאמר עד שמונה עשרה, ואמר על זה שזה עוד שייך ליום טוב". מרן אדמו"ר זיע"א ביום ההילולא בשנת תשט"ו, שחל ביום השבת קודש, שבת שבת בבית מדרשו בתל אביב, והתפלל לפני התיבה תפילת שחרית מ'ברוך שאמר' עד אחר 'ברכו'. ה. במנהגיו הק' בסדור בית אהרן: "בהלולא של אביו הרה"צ זצוקל"ה נסע על הציון". גם מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א היה נוסע מחצה"ק בסטאלין אל הציון הק' בקארלין ביום ההילולא. ברשימות זקני החסידים בקארלין, בחצה"ק מרן אדמו"ר הרא"א זיע"א הי"ד, בשנת תרפ"ט: "היום, יום ג' [כ"ה תשרי] אמר: מארגין דארף מען גיין אויף דעם ציון של הסטאלינער, און ווי אזוי קען מען גיין, מען דארף זיך שעמין פאר אים. ווי ווייט איך קען זיך אויסהיטן אז איך זאל נישט גיין, היט איך זיך אויס...". ו. ברשימות מפי הרה"ח ר' יוסף שאול הויזמאן ז"ל: "בפנים האוהל נחקק על אבן שיש על דעת מנהגי קארלין, לומר עשרה קפיטלך אלו: טז, מכתם לדוד. יז, תפילה לדוד. לג, רננו צדיקים. לד, לדוד בשנותו. כ, יענך. צא, יושב בסתר. קג, לדוד ברכי נפשי. קד, ברכי נפשי. קמב, משכיל לדוד. קמד, לדוד ברוך ה'. (ברכת אהרן, עמ' עה). סדר זה שונה

ז. בחצה"ק בקארלין מסרו החסידים לידו הק' קוויטליך". השתתחו גם על ציון הק' מרן הר"א הגדול זיע"א שעמד בסמוך". לאחר מכן הלכו למקוה טהרה'.

ח. אחר העליה לציון הק' היה מרן אדמו"ר הזקן זיע"א עורך את סעודת ההילולא" וואמר בה דברי תורה". ונהגו רבוה"ק זיע"א לערוך שולחנם הטהור לכבוד ההילולא".

ט. בסעודת ההילולא היה מרן אדמוה"ז זיע"א שר' על הכלי", והיה מסיים 'כל ברואי' שהתחיל בו בשמחת תורה".

מהסדר שאמרו במלינוב על ציון הק' מרן אדמו"ר הזקן זיע"א. ז. ברשימות הרב החסיד רבי שלמה פלאטניצער ז"ל, מחצה"ק בקארלין, תשרי תרפ"ז: "אחר התפילה טעמנו מעט והלכנו כולנו יחד עם אדמו"ר שליט"א על הציון הק' לבעל ההילולא הק'. שמה אומרים תהלים. ואח"כ אמר אדמו"ר שליט"א הזוהר בחשאי". הזוהר הוא כנראה בפרשת אחרי דף ע', אמר רבי יצחק זכאין אינון צדיקא בעלמא דין ובעלמא דאתי, עד בריך הוא לעלם ולעלמי עלמאי - כמובא בלמען ציון אשר בו נקבצו 'המזמורים והמאמרים' שאמר מרן אדמו"ר הצעיר זיע"א על ציון קדשו של אביו הק' מרן אדמו"ר הזקן זיע"א (ברדיטשוב, תרס"ג). ח. ברשימות הר"ש פלאטניצער ז"ל, תשרי תרפ"ז: "ואחר נתנו כ"א קוויטל לאדמו"ר שליט"א וצוה לי אדמו"ר שאכתוב עבור חסידי ירושלים קוויטלאך כל שמותיהם ושם אמם". ט. ברשימות הר"ש פלאטניצער ז"ל, תשרי תרפ"ז: "מן הציון הזה הלכנו עוד להציון של דעם גרויסין שמה ג"כ אומרים תהלים. ועוד הפעם הזכרנו את כולם". ציונו הק' של מרן הרא"ש הגדול זיע"א עמד בתוך אוהל, ואילו ציונו הק' של מרן הר"א הגדול זיע"א עמד ללא אוהל מעליו (ראה על כך בקובאו"י גל' כ"ח עמ' קלח, הע' 43). י. ברשימות הר"ש פלאטניצער ז"ל, תשרי תרפ"ז: "מן הציון הולכים עוד הפעם למקוה. ואחר כך היה ברית מילה אצל אחד מאנשי אדמו"ר שליט"א היה סנדק. הנוול נקרא בשם אשר". פעם בכ"ו תשרי קודם התפילה אמר מרן הרא"ש זיע"א הי"ד לאחד: ס'דאך א הילולא, דארף מען גיין אין וואסער. יא. במנהגיו הק' של מרן אדמו"ר הזקן זיע"א בסדור בית אהרן: "...נסע על הציון ואחר כך עשה סעודה לכל האורחים ושר על הכל יתגדל". יב. מובאים בספה"ק בית אהרן – "בהילולא של אביו זצ"ל". ובדברי אהרן (עמ' לח) בליקוטים מאדמו"ר הבית אהרן שלא באו בדפוס: "ביאה"צ של אביו זצ"ל אמר... בשנת תר"ל פי עוד... פ"א בהילולא של אביו הרה"צ ז"ל...". יג. ברשימות הר"ש פלאטניצער ז"ל מיום ההילולא תרפ"ז: "ואח"כ הלכנו לבהכניס העולם הי' גדול. וסעודה גדולה, בשר ודגים, וקאנפוט, משקה לרוב, קודם ברהמ"ז על הכל, ואח"כ גמרו כל ברואי מעלה ורקידה גדולה. מנחה. אחר מנחה הביאו שכר ושתינו לרוב. בהמ"ז. מעריב...". יד. ראה לעיל ממנהגיו הק' בסדור בית אהרן, ובספה"ק בית אהרן: "ביומא דהילולא של כבוד אביו הרה"ק זצוק"ל נבג"מ זי"ע כששר על הכל. אמר על הכל יתגדל כו'. כרצונו... וכרצון יראיו... היושב במרחבי מרום... ונאמר לפניו שיר חדש ככתוב...". ובדברי אהרן (עמ' לח): פ"א בהילולא של אביו הרה"צ ז"ל בעת ששר על הכל אמר, בעולמות שברא העוה"ז והעוה"ב, מיינט מען אלץ צדיקים... איך וואלט שווערן אז איך בין נישט קיין צדיק, רק שאנו הולכים בדרך הצדיקים...". טו. הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א ברשימותיו (החדשות): "וביום כ"ו תשרי הילולא קדישא של אביו הרהצו"ק זצוק"ל הסטאלינער בתוך הסעודה הי' אומר מחרוז

י. בליל ההילולא היה מרן אדמו"ר זיע"א יושב לשלחן 'לחיים' לאחר תפילת ערבית<sup>ט</sup> ולאחר תפילת שחרית<sup>י</sup>.

יא. דברו רבותינו הקוה"ט בשבח היום הזה<sup>יב</sup>. מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א הניח בו תפילין לראשונה<sup>יג</sup>, וכן הניח לבנו הק' מרן אדמו"ר רבי אשר זיע"א הי"ד. הק' ישראל הי"ד בן מרן אדמו"ר רבי אברהם אלימלך זיע"א הי"ד מקארלין התחיל ביום זה ללמוד חומש<sup>יד</sup>.

שדי שוכן וכו' עד גמירא...<sup>טו</sup>. וראה לעיל מרשימות הר"ש פלאטניצער ז"ל מחצה"ק בקארלין. וכן מרשימות הרה"ח ר' יוסף שאול הויזמאן ז"ל מחודש תשרי תרצ"ג בחצה"ק קארלין, שאחר התפילה לפני התיבה אמר מרן אדמו"ר הרא"א זיע"א הי"ד: "שזה עוד שייך ליום טוב". ראה בארוכה על השיר ומנהגיו בקובאווי גליון ק'. <sup>טז</sup>. ב'כתבי קודש': "אור ליום ו' עש"ק פ' בראשית כ"ו תשרי, בשעת שתיית לחיים אחר תפלת ערבית אמר: "ווי אזוי קען מען האבן א שייכות מיט זיי...". וראה להלן מחצה"ק בקארלין אצל מרן אדמו"ר הרא"א זיע"א הי"ד: "...אחר מעריב ישיבת אחים יחד עם מעט יי"ש. סעודת ערב אכלנו יחד...". <sup>יז</sup>. ב'כתבי קודש': "יום ו' עש"ק בראשית כ"ו תשרי, בשעת שתיית לחיים אחר תפלת שחרית אמר: דעם טאג (יום השבוע) וואס ס'קומט אויס דעם סטולניער'ס יארצייט קומט אויס דעם זעלבן טאג דעם יונגנ'ס יארצייט, און דעם טאג פון קארלינער'ס איז דעם זעלבן טאג פון דעם אלטן זיידן". יח. בעת שערך מרן אדמו"ר אור ישראל זיע"א את שולחנו ה' ביום כ"ו תשרי יום ההילולא קדישא של הסבא קדישא מסטאלין, ניגש אליו אחד החסידים והזכיר לפניו על אודות בנו העומד להתיצב לצבא, וענה לו רבינו: הרי היום הזה הוא בבחינת שבת, קען מען זיצן מיט אייד?! (ישע אהרן ח"ב). ראה לעיל מרשימות הרה"ח ר' יוסף שאול הויזמאן ז"ל מחודש תשרי תרצ"ג בחצה"ק קארלין, שאחר התפילה לפני התיבה אמר מרן אדמו"ר הרא"א זיע"א הי"ד: "שזה עוד שייך ליום טוב". וכן נענה ואמר לחסידים בחצה"ק בחיפה (בשנת תש"ז) לעת ערב כאשר נטלו ידיים לסעודת ההילולא כ"ו תשרי: "דער 'היום יפנה' איז אויף היינט אויך געזאגט געווארן" (מרשימות הר"ר ברוך אשר קולא הי"ו). הפליג מרן אדמו"ר זיע"א בקדושת ימים אלו, וביום רביעי כ"ד תשרי תש"ח אמר אחר תפלת שחרית בשעת שתיית לחיים: "היינט איז דעם "תולדות" יאהרצייט (בעל תולדות יעקב יוסף) זיינע ספרים זענען גאר טייערע ספרים. איבערהויפט דער ספר "צפנת פענח", דאס איז ספיציעל א פיינער ספר, מיר האבן דאס ביי אונז אויבן (בבית) ואח"כ אמר: ער איז דאך געווען פון בעש"ט'ס תלמידים". בהמשך הדברים אמר: "די דריי טעג (כ"ד כ"ה כ"ו תשרי) גייען גרויסע יארצייטן, דעם "תולדות", און דעם בארדיטשובער'ס און דעם סטולניער'ס...". (כתבי קודש). <sup>יט</sup>. בשנת תרמ"ב: "שמחה גדולה שררה בעדת החסידים ביום הגיע הינוקא קדישא, מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א ליום הנחת תפילין, לאחר שכבר עלה על כסא אבותיו הקדושים. ביום רביעי פרשת בראשית, כ"ו תשרי תרמ"ב, יומא דהילולא של אבי-זקנו מרן הרה"ק רבי אשר הגדול מסטאלין זיע"א – מספר שבועות טרם שחגגו את שמחת הבר-מצוה, התחיל הינוקא קדישא להניח תפילין. בימים שלפני הנחת התפילין ביקש מרן אדמו"ר אור ישראל זיע"א מהרב החסיד רבי אברהם אשר ז"ל שיעלה מאוצר הגניזה שבחצר הקודש ארגז אשר שם עמדו סדורים זוגות תפילין של

יב. היו מהחסידיים שנסעו לרבוה"ק להסתופף בצל קדשם בשבת (ב) בראשית<sup>22</sup>, אשר אמרו עליה רבוה"ק כי היא בבחינת ראש השנה<sup>23</sup>.

צדיקים קדמונים זיע"א אשר ירושה הם לו מנחלת אבותיו הקוה"ט זיע"א. מרן אדמו"ר זיע"א בחר מהם את התפילין של הרה"ק רבי יעקב יוסף מפולנאה זיע"א בעל התולדות זיע"א, והניחם. לאחר שחלצם אמר כי אינו יכול להניחם יותר (קובץ באו"י גלי' ל"ה בשם הרה"ח ר' אהרן חיים הויזמאן ז"ל ששמע מפי הרב החסיד רבי אהרן אוירבך ז"ל, ובמאמר 'הנחת תפילין ושמחת בר'מצוה אצל רבותינו הקוה"ט מסטאלין קארלין זיע"א' – קובאו"י גלי' קעו עמ' קמז). כ. בשנת תרנ"ט, כמובא ב'ישע אהרן' (ח"ב): "סיפר הרב החסיד המופלג ר' אברהם אשר מטבריא כי אדמו"ר הזקן הראה לו כי חלל בקרבו על מתניו... ופנה ואמר אליו בזה"ל: דאס נעמט זיך אלץ ווייל מיר זעהען נאך נישט קיין המשך פון אונזער הייליגן גזע. [כל זה מחמת שאין רואים עדיין המשך לגזע הקודש]. לאחר שנים הרבה כשראו בשמחת הבר מצוה של הרה"צ ר' אשר בנו בכורו של רבינו אור ישראל מסטאלין, חדותו של רבינו, עלה ר' אברהם אשר יחד עם ר' ישראל בער [שנכחו שם] על השולחן ורקדו מרוב שמחה, על שזכו לראות בעיניהם את המשך גזע קודש שלשלת הזהב של רבינו הק' מסטאלין, ואמר ר' אברהם אשר לר' ישראל בער: הרי עתה כשזכינו וראינו בשמחתו של רבינו, שהלביש את בנו בכורו ועטר אותו בתפילין, הרי נתרבה השמחה. כל זה היה בשנת תרנ"ט, ביום כ"ו תשרי בהילולא קדישא של הסבא קדישא הרא"ש מסטאלין זצ"ל...". פרט זה צריך להשלים ולתקן במאמר 'הנחת תפילין ושמחת בר'מצוה' (קובאו"י גלי' קעו), הערה 42. כא. נולד לאביו הק' ביי"ג מנחם אב תרפ"ג. ברשימות זקני החסידים בקארלין שנת תרפ"ט: "מחר אי"ה הוא הילולא של הסטאלינער זצ"ל, והבן יקר ישראלי שליט"א מתחיל ללמוד חומש...". (וראה ב'ישע אהרן' ח"ב עמ' ט', על חשיבות יום התחלת לימוד החומש אצל רבוה"ק זיע"א). כב. החסיד ר' מנדל ציילינגולד ז"ל מספר במכתביו על הרב החסיד רבי זלמן יוסף קולא זצ"ל מוורשא: "כשהייתי ילד בן עשר שנים ראיתי על ציון הק' במלינאו אצל הבית אהרן הק' זיע"א, והיה בסטאלין כל עשיית ויום הקדוש וחג הסוכות ואח"כ נסע חזרה עם עגלה לפינסק, ובדרך ראה כבר שנסעו חסידים מפינסק לסטאלין על שבת בראשית, ושאלם כמה עולה להם הוצאות הדרך וענו לו רוביל אחד, אמר אם כן בזול, וחזר אתם עוד הפעם לסטאלין, כך שמעתי ממורי המלמד שלי, זיע"א...". הרה"ח ר' אהרן אוירבך ז"ל כותב במכתבו מחצה"ק קארלין בד' חשון תרפ"ט: "וכבוד אבינו עט"ר שליט"א אמר לי שנדבר בזה אבל עדיין אין הזמן גורם כי עדיין יש ב"ה אורחים משמחת תורה ושבת בראשית...". כג. אמר מרן אדמו"ר הזקן זיע"א (דברי אהרן, עמ' לט): "אבי [מרן הרא"ש הגדול מסטאלין] ז"ל אמר: בראשית הוא ראש השנה, נח הוא יום כיפור, כי תיבת נח מרמז על יו"כ דכתיב וקפרת אותה מבית לשון כפרה רמז על יו"כ וכתוב חמישים אמה רחבה, יודעים הכל מה זה, ושלושים אמה קומת שהמלכות נקנית בשלושים מעלות, לך לך הוא סוכות, מוירא איז וידער ראש השנה". כד. הרב החסיד ר' ישראל בנימין גלייבערמאן ז"ל בכתבי רשימותיו: "...ואני שמעתי מפי ק' [מרן אדמו"ר הזקן זיע"א] שאמר בזה"ל בראשית,

(ב) הכינוי 'שבת בראשית' לשבת פרשת בראשית – עתיק יומין הוא. במנהגי מהר"א טירנא: "שבת שאחר החג נקרא שבת בראשית, ואומר יוצר...". וכן במנהגי ק"ק פיורדא.

יג. בשבת בראשית<sup>12</sup> היו החסידים מתלהבים באמירת 'ויכולו' בתפילת ליל שבת קודש ובעת הקידוש<sup>13</sup>.

יד. בשבת בראשית תרל"ג אמר מרן אדמו"ר הצעיר זיע"א לפני התיבה את סדר אתה הראת של (ג) שמחת תורה<sup>14</sup>.

טו. נהגו אצל רבוה"ק בשינויי הפסקות בקריאת התורה בשבת בראשית, וי"א שמרן אדמו"ר הזקן זיע"א היה מחלק כל יום לעולה<sup>15</sup>.

טז. בשבת בראשית מתחילים (ד) לומר 'ברכי נפשי'<sup>16</sup>.

א גרויסער ב', א גראבער ב', ער דער לאיינגט אין אלע וועלטין, מזמור שיר חנוכת הבית לדוד דער ב' גיהער זיך אן מיט דוידין...". (נדפסו בדברי אהרן, עמ' לט) וזקני החסידים היו חוזרים מאמר זה בנעימה בה נאמרה. **כה.** היו החסידים מאחלים זה לזה שיתן ה' ויזכו לומר בכל שבתות השנה את פסוקי 'ויכולו' באותה התלהבות בה הם נאמרים בשבת בראשית (הרה"ח ר' אהרן חיים הויזמאן ז"ל). **כו.** כרשום בפנקס רשימות בנו חורגו הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א: "...ובשבת בראשית אמר בעצמו לפני התיבה כל אתה הראת כמו שאומרים בשמחת תורה, כי ביו"ט לא אמר לפני התיבה, כי היה שנה ראשונה מאביו זצוק"ל, על כן לא היה רשאי להתפלל לפני התיבה בשבת ויו"ט...". **כז.** הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א בפנקס רשימותיו: "בפרשת בראשית היה מסיים אדמו"ר א"ז חורגי הרה"צ וקדוש מוה"ר אהרן זצוק"ל, לכהן עד ויהי בוקר יום שלישי, - וללוי לעשות - לשלישי הוא שמו - ולרביעי וילבישם, - ולחמישי ילד את למך - לשלישי לקרוא בשם ה' - לשביעי גמר כל הפרשה...". בדברי אהרן' (מנהגי קארלין, עמ' ריז): "בראשית: כהן, עד לעשות. לוי, עד הוא שמו. שלישי, עד וילבשם. רביעי, עד את למך. חמישי, עד נעמה. ששי, עד בשם ה'. (ויש שלא מסיימים בה. ואחרים אומרים שהאדמו"ר הזקן היה מחלק כל יום לפרשה, ואח"כ היה ממשיך עד נעמה, ולא היה מפסיק בפרשיות אחרות). שביעי, עד גמירא...". ברשימות המנהגים של החסיד ר' אפרים אהרן פריינקל ז"ל מקיוב: "הקריאה של שבת. בראשית, כהן עד לעשות, לוי עד הוא שמו, ג' עד וילבשם, רביעי עד את למך, חמישי עד נעמה, ששי עד בשם ה', שביעי עד גמירא". לגבי מנהגו של מרן אדמו"ר – אולי היו בזה שינויי מנהגים במשך השנים. **כח.** במנהגי סדור בית אהרן: 'בקומו למד עד מנחה... ובחורף אמר ברכי נפשי'. וכ"ה בסדור בית אהרן וישראל, ומתחילין לאמרו בשבת בראשית. **כט.** החסיד ר' שלמה פלאטניצער מתאר ברשימותיו משבת בראשית תרפ"ז בחצה"ק מרן אדמו"ר הרא"א

פשיטא דמקילין ביום שבת בראשית כביום שמחת תורה דאידי ואידי משום יקרא דאוריית' היא...". (ד) כתב בלבוש (תרסט): "למנחה באותו שבת נוהגין להתחיל לומר ברכי נפשי, והטעם שמתחילין אותו בשבת זה משום שכל אותו המזמור מדבר בענין מעשה בראשית, לכך מתחילין אותו בשבת של פרשת בראשית וקורין אותו משם ואילך בכל השבתות במנחה כדי לזכור ענין מעשה בראשית באפוקי יומא דשבת שהוא זכר למעשה בראשית...".

(ג) מעניין לציין מש"כ רבי חיים פאלאג'י זלה"ה בשו"ת לב חיים (ב, קכד): "ובעירנו איזמיר יע"א בק"ק פורטוגאל יב"ץ נוהגים לעשות הקפות בשבת בראשית בשחרית אחר התפילה ז' הקפות שלימות כמו שעושים בליל שמיני עצרת וביום אחר התפילה וכן בשמחת תורה כמו כן עושים בשבת בראשית". וראה מש"כ בספרו מועד לכל חי (כה, לו). ובשו"ת המהרי"ק (שורש ט) כתב: הגי עובדי דלעיל ששאלו לרב האי גאון ז"ל שהיו רגילים לעשות ביום שמחת התורה

יז. בחצה"ק קארלין מכרו בשבת בראשית את מצוות השנה<sup>ט</sup>. אחר התפילה הלכו לקידושא רבא אצל חסידים<sup>ל</sup>.

יח. אין אומרים תחנון עד אחר צאת (ה) חודש תשרי<sup>לא</sup>.

### פרק כט / חודש מרחשון

א. זרזו רבותינו הקוה"ט את החסידים לנצל את לילות החורף לגירסא<sup>ל</sup>.

מקארלין זיע"א הי"ד: "...שבת בראשית שחרית שעה 9. הבע"ת ידידינו ר' פיניע. אחר שחרית מכרו המצוות מכל השנה. קה"ת, מוסף ר' אשר פריד מלוצק. ל. המשך תיאורו של החסיד ר"ש פלאטניצער בשבת בראשית: "קידושא רבא בבית אדמו"ר שליט"א ואחר כך לאיזו ידידים על קידוש. אח"כ באנו לבית אדמו"ר שליט"א בשמחה רבה מאוד. הסעודה הי' מאוחרת מאוד עד כי תיכף אחר הסעודה התפללנו מנחה, וישיבנו בביהכנ"ס לשלש סעודות. המנגנים שררו גוונים טובים. ברהמ"ז. מעריב. הבדלה. ואחר רקדנו א גוטער יאהר, עס איז שוין א גוטער יאהר, בניגון המיוחד לזה. אח"כ שתינו טיי ובשעה 12 חצות לילה באנו להכניס למלוה מלכה. שררנו אליהות ויהי החודש אמר ד' ליעקב, ושתינו לחיים כ"א עם אדמו"ר שליט"א, ואח"כ נטילת ידים והי' בארשט וגובראטינס וטיגאכץ וצימעס און מיערין. לא. סדור בית אהרן וישראל. ואם חל ב' חשון ביום שישי, אין אומרים בו תחנון, כי אין פותחין באמירת תחנון ביום השישי לאחר תקופה שלא אמרו בה תחנון. (הרה"ח ר' פייבל אוירבך ז"ל). "יהא רעוא קמה דתשרי על עמה. פירש מרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א: "תשרי זאהל זאך אפ שטעלין בא יודין (בא דעם פאלק)". (ברכת אהרן עמ' מא).

א. לאחר שעברו הימים הנוראים וימי החג, היה מרן אדמו"ר הזקן זיע"א מתאונן שכבר חלפו ועברו דיא הייליגע טעג, וחלשה דעתו מאד, אולם לבסוף ניחם בזה כי הנה מגיע לילות החורף הארוכים, דאך קען מען זיך דער קוויקין אין זיי. והיה משנן תמיד: דיא ווינטערדיגע סדרות (דיא פעטע), זיינען איין גיהילט אין א פעלץ. (פרי ישע אהרן, ח"א). פעם בתחילת לילי החורף אמר מרן אדמו"ר אור ישראל זיע"א לאחד החסידים, ברמזו אל כל החסידים: וואס טוהסטו אין דיא גרויסע ליינגע ווינטערדיגע נעכט! פאפסט א גאנצע נאכט?... (פרי ישע אהרן, ח"ב). מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד כתב לקראת ראש השנה לאחד החסידים במכתב קודש (נמצא באוצר גנזי כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א): "אך טוב וחסד ירדפוהו כל הימים לרבות הלילות וביחוד לילות החורף הארוכים הדרושים

ירח האתנים ותחלתו יסורין וסופו שלום, ומפני אלו הענינים ראוי לשמוח בו ושלא להראות שום צער וצרה ברכים, אבל הרשות בידו אם ירצה להתענות ולעשות הטוב בעיניו, וכן הענין בימי ניסן מצד טעמים אחרים...". והו"ד במג"א (תרסט). בשע"ת (קלא, יט): "עיינ בשכנה"ג שאצלם נוהגין שלא לומר עד ר"ח חשון שהחודש מרובה במועדות א"נ כמ"ש בסדה"י... ובמדינות אלו אין המנהג כן ומי שנוהג כן שלא לומר כל החודש אין מוחין בידו".

(ה) בלבוש איתא שאחר אסרו חג נופלין על פניהם. אמנם ב'סדר היום' (סדר שמיני עצרת) כתב: "הימים שאחר החג עד ראש חודש חשון נהגו שלא ליפול בהן על פניהם ואין אומרים שלש עשרה מדות ולא וידוי, והטעם, משום שזה החדש הוא זמן רוב שמחתינו ונבחר בו יום סליחתינו ויש בו ארבעה מועדים ראש השנה יום הכפורים סוכות ושמיני עצרת, והוא חדש השביעי, והשביעי לעולם משובח, ונשלם בו עבודת בית המקדש בימי שלמה המלך ע"ה, והוא נקרא



ב. אחר עבד ימי חג הסוכות, בהגיע עת פחד בזמן הגיוס לצבא<sup>3</sup>, היו החסידים שרים את הניגון 'הצילני נא'.

ג. בליל שבת קודש פרשת בראשית<sup>4</sup>, נח"א או לך לך<sup>5</sup>, התחילו לזמר את פיוטי 'מה יפית' ו'יום שבת', שהושרו רק בחורף.

ביתר זהירות שלא להזניחם ח"ו...". ב. הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א היה שר בכינורו בכל מוצאי שבת קודש, כמנהג אז"ח מרן אדמו"ר הזקן זיע"א, מלבד בימי העומר ובימי בין המצרים, וכך גם בימי 'העמדה להדיעה', דהיינו ימי הגיוס לצבא, בהם נדס כינורו. (ספרן של צדיקים, במערכתו). הדבר מובא בהרחבה ב'מגדולי התורה והחסידות' (א"י ברומברג, כרך קוויניץ, עמ' קסא): "הוא היה רגיל לנגן בכנורו בכל מוצאי שבת, אבל בימים שלאחר סכות, הזמן שבו היו בחורי ישראל צריכים לעמוד לצבא ניקאלאי היה משתתף בצערם, והיה נמנע מלנגן...". ג. לניגון שהיה שר מרן הרי"א הגדול מקארלין זיע"א על 'ותוסף אסתר' בפורים ולאחר מכן הלבישו עליו התיבות 'הצילני נא מיד אחי מיד עשו, כי ירא אנכי אותך, פן יבא והכני אם על בנים, ואתה אמרת היטב איטיב עמך'. ניגון זה על תיבות אלו היה מושר על ידי החסידים בתחילת החורף בזמן הגיוס לצבא. (ע"פ הרשום בספר חוקר הנגינה החסידית, מ. ש. גשורי. את תוי הניגון רשם במחברת אוסף ניגוני קרלין שבבית הספרים הלאומי, שיר מס' 35: "הצילני נא מיד אחי, מפי קלמן גולדרייך, לודז', כעת בירושלים. ניגון זה מזמרים בשעת סעודה שלישית בשבתות שאחר חג הסוכות בניגון הספוג עצבות ויגון, בתיבות הפסוקים הצילני נא וכו', לפי הנראה משום שאחרי הסוכות מתחילים ימי הלקיחה לצבא ברוסיה ובפולין"). ניגון זה מושר בגרסאות שונות גם בחב"ד, וכן בסלונים שם שרים את הניגון בסעודת ערב יום הכיפורים. מעניין לענין: החסיד ר' יהושע בליאק ז"ל מלוצק כותב ברשימות זכרונותיו: "במלחמה העולמית הראשונה היו בסטאלין בחצר אדמו"ר זלה"ה שטאב מקעמפ (=בסיס צבאי). כאשר היו צריכים להפרד ולנסוע לחזית נטל האדמו"ר זלה"ה מחזור בידיו הקדושים והלוה אותם בפיוט יוצר ליום אחרון של פסח בחרוז: תפול עליהם אימתה ופחד: למען למוג לבביהם. כוס חמתך מסוד בניהם. וראה ורעד בא ביהם. טרופ דעת בלבביהם. חלחלה ומעד על מתניהם. זיע ורתת בכל איברייהם. וקשלו מהם ובהם. הנה על הנה תבא עליהם. דומם ישבו תחתיהם. גער מלאים ואין מרפא להם. בניהם עד יעברו לגבוליהם. אל הארץ אשר נשבעת לאבותיהם: ד. כך מסר החסיד ר' צבי פעטשעניק ז"ל מסטאלין בחצה"ק מרן אדמו"ר אור ישראל זיע"א. כ"ה בסדור בית אהרן וישראל (תשי"ב – תדש"ס). ב'דברי אהרן' (מנהגי קארלין, עמ' רטז) סתם ולא פירש באיזה שבת פותחין: "בחורף עד שבת הגדול אומרים מה יפית ויום שבת קודש הוא בניגון הידוע". (וראה בארוכה על שירת פיוטים אלו ביזמירות לשבת בית אהרן וישראל המפואר, ירושלים תשס"ז, עמ' לה-לו במדור המנהגים). ה. כן נראה מתוך הסיפור שסיפר הרב החסיד רבי יחיאל צבי מרגליות מקריניק ז"ל: בליל שבת פרשת נח כשאמרו הפזמון מה יפית, היה מרן אדמו"ר הצעיר זיע"א בוער כאש להבה, וכשהרגיש שמסתכלים עליו יותר מדי, לקח מטפחת וכיסה את פניו, ואח"כ כשהסיר את המסוה, לא היה ניכר על פניו שום סימן. (כתבי הרה"ח ר' מאיר ברנשטיין בשם הרה"ח ר' חיים אשר בוכוואלד ז"ל ששמע מהרי"צ מקריניק ז"ל, שהיה בוכה מאין הפוגות כשסיפר



ד. בברכת החודש: ראש חודש (א) מר חשון.

ה. י"ד בו נקבע ליום ההילולא של מרן אדמו"ר רבי אברהם אלימלך מקארלין זיע"א הי"ד שעלה למרום על קדושת שמו יתברך בשנת תש"ג.

זאת ונזכר במחזה). יצויין כי שתי גרסאות יש לסיפור זה, לניגון מה ידידות ולפזמון מה יפית. ו. הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א כותב בסדורו הק' לפני זמר 'מה יפית': "בחורף, מפרשת לך לך, בביתו". ז. בספה"ק בית אהרן (סוף פרשת נח): א"א אדו"מ"ר [הרא"ש הגדול] זצוק"ל אמר. שלכך נקרא זה החודש מר"חש"יוון מחמת שהוא סמוך לחודש מיוחס לשון הדבק לשחזור ושתחוו לך...". עוד איתא משמו הק': "למה נקרא חודש מרחשון, מלשון מרחשין שפתיו, כי אחרי חודש תשרי שהתפללו כל כך, ואחר כך כשמגיע חודש חשון, מרחשין שפתיו מעצמם" (ברכת אהרן, עמ' מא). נראה כי במכתבי קדשם לא הקפידו לכתוב מרחשון. במכתב קודש מרן אדמו"ר הזקן זיע"א (אגרות הרה"ק מרוזין ובניו, ח"ג, עמ' ל) כותב: יום ג' שהוכפל בו כי טוב כ"ג חשוון...", ואילו במכתב קודש בנו הק' מרן אדמו"ר הצעיר זיע"א כותב: "יום ה' י"ח מ"ח יתברך לפ"ק..." (קובאו"י גלי' ז' עמ' צג). ח. הידיעה הקשה הגיעה ירושלימה כשמועה רחוקה רק ביום י"א סיון תש"ה, בתוך מכתב מיום ט"ז אדר תש"ה המופיע ב'ברכת אהרן' (עמ' רה), כשמעליו נרשם: "הידיעה המרה שנתקבלה מפינסק ביום י"א סיון שנת תש"ה בירושלים, בו ביום קרענו קריעה וישבנו שבעה, לכפר על נפשותינו מהריגת צדיק בן צדיק, וקול דמו צועקים עד לב השמים". במכתב נאמר: "דאס וואס איהר פרעגט זיך נאך וועגין אייערע בעקאנטע הרב אדמו"ר מו"מ ר' אלימלך פערלאוו זצ"ל, צוא דעם גרויסן אומגליק מוזין מיר אייך מודיע זיין אז ער איז אומגיקומען נאך זייער גרויסן פיין, ער איז גיהארגעט גיווארין דורך דיא מערדערישע הענט מיט א קירקע איז זיין נשמה ארויס, די דייטשישע שמוטציגע הענט האבין אומגיבראכט אזא ריינע נשמה ויי גישריען!!!..." קביעת התאריך ל"ד חשון אינה נכונה, וישנן עדויות שמרן זיע"א הי"ד נראה מתהלך בקארלין גם בימים לאחר מכן. אחיו הק' מרן אדמו"ר זיע"א אמר: ס'איז מער י' כסלו, אבער אז מ'האט שוין קובע געווען זאל מען לאזן. מרן אדמו"ר זיע"א ישב לשלחן הטהור בשתיית לחיים לכבוד ההילולא של אחיו הק' זיע"א הי"ד. ט. לקראת י"ד חשון תש"ו היה דין ודברים בין החסידים האם לעשות סעודת הילולא או שמא לקבוע את היום ליום תענית ומספד. באחד מימי חול המועד סוכות תש"ו הלכו ושאלו את דעתו של הרה"ק רבי ישראל מהוסיאטין זיע"א (ששהה בתקופה זו, כדרכו הק', בירושלים בשכונת מקור חיים) שענה ואמר: וכי בגלל שעלה על קדושת ה' לא יעשו סעודת הילולא?! ער איז געווען א צדיק אזוי ווי גרויסע צדיקים, מו"אל נישט מאכן אנדערש ווי אלע רבי'ס. (שנה

שבעה) (משפט החדשים) כתב: מרחשון, חד תיבה ובהד וי"ו. והוגד לי ושמעתי שנמצא כתוב בספר, שנקרא מרחשון משום שמחודש חשון נחשב הקביעות, ולכן לענין הוא ראש לכל החדשים, דמחודש זה ידעין קביעות כל החדשים, ולכן נקרא מר...".

(א) חילוקי מנהגים בקריאת שם החודש. במנהגים דק"ק וורמיישא כתבו שבברכת החודש אומרים 'ראש חודש חשון', ולא 'מרחשון'. ב'ארץ חיים' לרבי חיים סתהון זלה"ה כתב: "מנהג עיה"ק צפת ת"ו וקושאנדינא ואיזמיר לכתוב מרחשון ודלא כמנהג שאלוניק שכותבים חשון". ב'נחלת

ו. נהגו החסידים לערוך סעודת הילולא<sup>א</sup> ולערוך בה סיום על מסכת שבת וששה סדרי משנה<sup>ב</sup>.

ז. אין עורכין שמחת נישואין (ב) בחודש מרחשון<sup>א</sup>.

ח. בחדשי חשון וכסלו לא היה מרן אדמו"ר הזקן זיע"א ממתין לקדש הלבנה במוצאי שבת, אלא קידשה עם מלאת ז' שלמים<sup>ב</sup>.



**אהללה לאדוננו ונודה לאמלכנו.**

**תביאנו שיערי ראש השנה יום הכיפורים.**

**חג הסוכות שמחת תורה ואסרו חג גאדרים בקודש.**

לפני כן, בחשון תש"ה, ערכו סעודת הילולא ראשונה להרה"ק רבי אהרן מבאיאן טשרנוביץ זיע"א שעלה על קידוש השם בי"ד חשון תש"ב, הי"ד. גם שם עלו לשאול את פ"ק הרה"ק רבי ישראל מהוסיאטין זיע"א שיחווה דעת קדשו, והכריע לעשות סעודת הילולא ביום היאהרצייט. תולדות אהרן, רד"ב רבינוביץ, ירושלים תשע"ג). הרה"ח ר' ישראל בוקשפן ז"ל סיפר בזכרונותיו על סעודת ההילולא הראשונה שנערכה בבית מדרשו 'בית אהרן' בירושלים העתיקה, שהיה זה מחזה נורא הוד, ונרות רבים דלקו לזכרון צדיק על שולחן קדשו של מרן זיע"א הי"ד. י. לאחר שהתקבלה דעתו הק' של הרה"ק מהוסיאטין זיע"א שיש לערוך סעודת הילולא, גמרו החסידים ביניהם להוסיף ולעשות סיום מסכת שבת וסיום ששה סדרי משנה לכבודו של צדיק שעלה ונתעלה על קדושת שמו יתברך. יא. כ"ה במנהגי סדור בית אהרן וישראל. זו היתה הוראת קדשו של מרן אדמו"ר זיע"א להרה"ח ר' חיים ויינגרטן ז"ל שנכנס בקודש פנימה, בהיות מרן זיע"א בארץ הקודש, לשאול על קביעת זמן חתונה בחודש חשון. נענה ואמר לו מרן אדמו"ר זיע"א שאין עורכין נישואין בחודש חשון. כך גם אמר מרן אדמו"ר זיע"א בארה"ב להרה"ח ר' אברהם יעקב באכנער ז"ל שנהגו אצל רבוה"ק שאין עושין נישואין לא בחודש חשון ולא בחודש טבת. יב. הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א בפנקס רשימותיו: "...אז"ח אדמו"ר [הזקן] זצוק"ל היה מקדש הלבנה תיכף אחר שבעה מעת לעת משעת המולד, כשהיה צל והלבנה במקום נקי מעננים, ואם חל מוצאי שבת במעת לעת בעשירי היה ממתין על מוצאי שבת קודש מלבד חשון וכסלו שלא היה ממתין כלל...".

(ב) מנהג בישראל שאין עורכין נישואין בחודש מרחשון, בשל שמו. מנהג זה מוזכר בשדי חמד מרחשון, דמה שנקרא מר אינו אלא מלשון כמר מדלי.

(ב) מנהג בישראל שאין עורכין נישואין בחודש מרחשון, בשל שמו. מנהג זה מוזכר בשדי חמד מרחשון, דמה שנקרא מר אינו אלא מלשון כמר מדלי.

# הערות

## בענין מי שעקר בתוך סעודתו לפני ברהמ"ז למקום אחר

באו"ח סימן קפ"ד מובא מחלוקת הרמב"ם, והר"ר יונה והרא"ש במי שיצא ממקומו ולא בירך, במזיד, או בשוגג, דבמזיד לדעת ר' יונה והרא"ש אפילו בדיעבד אם לא חזר וברך במקום השני לא יצא, ולדעת הרמב"ם יצא בדיעבד, ובשוגג לדעת הרמב"ם יכול לכתחילה לברך במקום השני, ולר' יונה והרא"ש צריך לחזור לכתחילה, ובדיעבד יצא.

ולהלכה פסקו האחרונים שלכתחילה אפי' בשוגג צריך לחזור, אלא שבשעת הדחק או לדבר מצוה שקשה לחזור, יכול לסמוך ע"ד הרמב"ם ולברך במקום השני. ועיין גם בסימן קצ"ג במשנ"ב ס"ק ל"ב ועוד.

וע"ש בסעיף שאח"ז במה דברים אמורים כשאין לו פת עוד, אבל אם יש לו פת עוד יאכל במקום השני מעט, ויברך.

ועל זה סומך כל בית ישראל שהולכים באמצע סעודות שבת לטיש או לשבת אחים ואוכלים שם עוד פת ומברכים שם ברהמ"ז, ואע"פ שאסור לעקור לכתחילה על סמך שיאכל גם במקום השני, עיין סימן קע"ח סעיף ב', אולם עיין שם באחרונים ובב"ח. ובמשנ"ב סעיף קטן ל"ב שאם בשעת ברכת המוציא דעתו להמשיך הסעודה במקום אחר הוי כלכתחילה שקובע שני המקומות כמקום סעודתו, וכתב המשנ"ב וכן נהגו שהולכין לסעודת נישואין שמכוון מתחילה לאכול שם.

וכבר נשאלתי כמה וכמה פעמים שהרבה שוכחין לאכול במקום השני פת, וכבר נטלו מים אחרונים, או שלא מוצאין שם פת לאכול כדי שיוכלו שם לברך ברהמ"ז, האם לכתחילה טוב וישר לחזור למקום הראשון ולברך שם לפי דעת הר' יונה והרא"ש.

וכבר הארכתי בקובץ בית אהרן וישראל גליון ט"ו באריכות כמה צדדים בענין זה ומאז עברו הרבה שנים, וברבות השנים נתחדש לי סברא לכאורה פשוטה שבשאלה שאנו דנים עליה דלכו"ע אפשר לכתחילה לברך במקום השני וא"צ לחזור למקומו הראשון שאכל שם, דעד כאן לא נחלקו הרמב"ם ור' יונה והרא"ש אלא במקום שלכתחילה אסור לעקור ממקומו, ועל זה סובר הרמב"ם שבמזיד צריך לחזור, ובדיעבד יצא שלא קנסינן ליה עד כדי כך שלא יצא אפילו בדיעבד ובשוגג סובר הרמב"ם שלא קנסינן ליה אפילו לכתחילה, ור' יונה והרא"ש סוברים שאפילו בשוגג לכתחילה קנסינן ליה שיחזור כיון סוף סוף עקר ויצא באיסור ממקומו בלא ברהמ"ז, ובדיעבד יצא.

אבל בנידון דידן שלכתחילה בדעתו לעבור למקום אחר ומותר לו לכתחילה לעקור ששניהם הוי כמקום אחד כדלעיל, לא מצינו לכאורה לאף אחד מהפוסקים שיש קנס משום ששכח לאכול או שאין לו פת לאכול, דהרי היה מותר לו לעקור לכתחילה ולא מצאנו וגם לכאורה אין שום הסבר לקונסו, ומותר לכתחילה לברך במקום השני לכו"ע והנלענ"ד כתבתי.

י. חנוך שברון

ירושט"ו

## סיכך לשם צל ונמלך עליה לעשותה בית אי פסול משום תעשה ולא מן העשוי

### בעניין קושית הביאור הלכה על הרי"ף בענין החוטט בגדיש

מתניתין סוכה ט"ו ע"א. החוטט בגדיש לעשות לו סוכה אינה סוכה. ובגמ' י"ב ע"א מבואר דאיכא בזה פסול דתעשה ולא מן העשוי.

ובגמ' ט"ז ע"א אמרינן אהא מתניתין דהחוטט בגדיש, אמר רב הונא לא שנו אלא שאין שם חלל טפח ובמשך שבעה (ואז איתא בסכך פסול דתעשה ולא מן העשוי) אבל יש שם חלל טפח במשך שבעה (נמצא שם סכך על אותו גדיש והרי היתה כאן עשייה לשם סוכה בשעת עשיית הסכך, וכשחוטט בו אח"כ מלמטה למעלה עד שמגביה את החלל לשיעור גובה עשרה, אין זו עשיית הסכך אלא עשיית הרפנות, ובדפנות לא אמרינן תעשה ולא מן העשוי, הלכך) הרי זה סוכה.

ובשו"ע ה' סוכה ס' תרל"ה ס"א נפסק הכי, וז"ל החוטט בגדיש ועשהו סוכה אינה סוכה וכו'. אם עשה בתחלה כשנתן שם הגדיש חלל טפח במשך שבעה לשם סוכה וחטט בה אחר כך והשלימה לעשרה כשרה. ע"כ.

ובביאור הלכה ד"ה וחטט בה אח"כ והשלימה וכו' לכאורה פשוט דזה (היינו החטיטה דאח"כ דמשלים בזה שיעור עשרה) אינו צריך לעשות לשם סוכה דשם סוכה חיל עלה על ידי טפח זה. וכמו שכתבו הפוסקים דשם אהל חל על טפח. וכו' אבל מה נעשה דברי"ף איתא וחטט לשם סוכה וצע"ג. עכ"ל הביה"ל.

ונראה דיש לעיין במי שסיכך לשם צל ואח"כ נמלך עליה לעשותה בית אם רוצה שוב להימלך ולעשותה סוכה אם נאמר דצריך לנענע הסכך, ואל"כ הוי תעשה ולא מן העשוי. ועי' בזה בהליכות שלמה מועדים ח"ב פ"ח סעיף י"ד שנסתפק בזה. מיהו אם נאמר כן, א"ש מ"ש הרי"ף, דה"נ אם לא עשה החטיטה לשם סוכה אלא לשם בית, הוי כנמלך עליה שלא לעשותה סוכה אלא בית, ופסול משום תעשה ולא מן העשוי.

### חיים יצחק מרביילו

## בענין כיבוס לקטנים בשבוע שחל בו תשעה באב

בעזה"ש"ת, ר"ח אלול תשע"ז לפ"ק

למעלת כבוד מערכת נכבדה, הנודעת לשם ותהילה, מכון בית אהרן וישראל הע"י, ולשנה טובה תכתבו ותחתמו.

הנני בהערה קצרה למה שראיתי בקובץ אב - אלול תשע"ז (גליון ו', קצב) במאמרו החשוב של כש"ת הג"ר חיים מרדכי דבליצקי שליט"א מו"ץ בבית הוראה של הגרש"א שטרן שליט"א, - בירור איסור כיבוס לקטנים בשבוע שחל בו תשעה באב, אשר דן בטו"ד לפי טעמא דמילתא הנובע או משום חינוך, או משום עגמת נפש, [ובמג"א ס"ק ל"ח כתב מלבד אלו הטעמים עוד טעם אחר, או משום אבילות, ועיין במחצית השקל מש"כ ע"ד].

ברם המג"א (סי' תקנ"א ס"ק י"ב) כתב בטעם איסור כיבוס בשבוע שחל ט"ב - מפני "דנראה כמסית דעתו מהאבילות", והועתק בבאה"ט (ס"ק י"ג) ובמשנה ברורה (ס"ק כ"א). ועיין בלבושי שרד שיסוד דבריו הם ברש"י ז"ל (תענית כט:), יעו"ש וביד אפרים מש"כ בזה, דאכמל"ב. גם בפמ"ג (א"א) ציין לדברי רש"י, ועמד ע"כ שטעם אחר הוא זה ממה שאמרו דהוא מפני שמחה היא לו, - מה שנתנו לכבוס, יעו"ש. ובמשנה ברורה (ס"ק מ"ב) ציין לטעם האיסור - כדי למעט בשמחה ולהראות האבילות, ולפ"ז יצא לו דמדינא בגדי גויים אין שייך איסור זה - כי אין לו שמחה מכך שמכבס לגוי, וכן על בגדי עצמו שייך לומר שמראה ע"י אבילות כשלא מכבסם, - ולא בשל גוי, אלא שיש לאסור מצד אחר עי"ש.

אברא דדבריו יעלו עם הני ב' טעמי האיסור שהעתיק, ברם לטעם שבזה שמעסיק המכבס את עצמו בכיבוס "מסיח דעתו מהאבלות" - לא מצאנו צד שנתיר לכבס לא עבור גויים ולא עבור קטנים, שכן אין האיסור נובע למכבס עבור מה שמכבס, כ"א מזה שהוא מעסיק את עצמו בכיבוס, ולזה אין נפק"מ מה מכבס, אם בגדי עצמו - בגדי גדולים, או בגדי גויים וקטנים.

ומהאי טעמא הוצרכו למצוא טעם להתיר כיבוס בגדי גויים כשהוא לצורך פרנסתו (עיין במ"ב שם), ובקטנים (סעיף י"ד בהגה) לבגדים שמלפפין בהן הקטנים לגמרי - שמוציאין בהם רעי ומשתינין בהם, - דא"א בלא"ה להשהותן כפי שהם (- ולא דווקא כשאין לו אחרים תחתיהם, - כפי שמשמע מדברי ביאור הגר"א על סעיף י"ד - דההיתר משום שהוא ריבתייהו, כלומר שהם המגינים של הקטנים ונצרכים לתועלת לגידולו, ומשמע מדבריו דההיתר הוא מזה שאם לא יתירו לכבסם לא תהיה להם תחלופה, אולם לא מצאנו שחילקו בהכי - לומר דכשיש לו מאלו הבגדים די והותר דהאיסור במקומו עומד, ודבריו צ"ע). ועיין בפמ"ג א"א ס"ק ל"ט. וזה מדינא, ולא ממש"כ הרמ"א (שם) ממנהגא, ופשוט. ועיין בביה"ל ד"ה נהגו וכו'.

ואסיים בברכה מעין הפתיחה סמוך לחתימה, שנת גאולה דיצה וחדוה, לירושלים נעלה ברננה במהרה.

**דושה"ט יחיאל וידר**

במח"ס שו"ת כטל אמרתי ב"ח,

בצדק ובמשפט ב"ח

רב ודומ"ץ בבי"ד קהילות יעקב

של הגרי"מ שטרן שליט"א

## אודות מים הנוטפים ממזגן בשבת

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל הע"י.

א) בגליון קצ"א כתב הרב אלחנן סבתו אודות מים הנוטפים ממזגן בשבת והאריך טובא בדיני נולד בשבת ואם ומה נחשב נולד גמור דמודה ר"ש דאסור, ולסיכום העלה דלכל השיטות אי אפשר שיאסרו מים הנוטפים מהמזגן שהרי למסקנת הגמרא בעירובין התירה גשם היורד מעבים שהתאדו ביו"ט עצמו, אלא כתב שמצאנו לאחרוני הזמן שגזרו לאיסור בזה עפ"י דברי החיי אדם ואין הדברים נכונים כלל ועיקר עכתו"ד.

הנה הכותב בא לחלוק בתוקף על "אחרוני הזמן" בלי להזכיר מי הם וגם בלי שום ראיה, אלא שכתב שלדברי האוסרים מי מזגן יש לאסור נגיעה המטלטלת טל ורטיבות המצטברת על כלים קרים וכו"ב, וא"כ לא שבקת חי לכל בריה דכל דבר היוצא ממקרה לא לישתרי לגעת בכלי זה.

ולכל יטעה הקורא התמים שהכותב חולק רק על מחברי ספרי זמננו, ראיתי לנכון לגלות שאחרוני הזמן אלו הם הגרשז"א הגריש"א ובעל שבט הלוי זכרונם לברכה, והכותב בנה התירו ממה שמבואר בגמ' שגשם היורד בשבת ויו"ט אינו נולד ומותר לטלטלו, ושיתפרשו כאלו ששלשה עמודי הוראה אלו לא ידעו מגמ' הנ"ל, ואמנם באמת הכותב מתעלם מזה שהם כבר דנו בשאלה זו עפ"י גמ' הנ"ל והכריעו פה אחד שמים שנוטפים ממזגן גרע טפי מגשם היורד בשבת וכמבואר להדיא לכל המעיין במנחת שלמה (ח"ב סי' ל"ד אות כ"ט) שו"ת שבט הלוי (חי"א סי' ר"ד) וכמו"כ הובא בספר הלי' שבת בשבת בשם הגריש"א ז"ל.

ומש"כ הכותב דלפי האוסרים לא שבקת חי לכל בריה דיאסרו לטלטל כלי היוצא ממקרה, הרי הגרשז"ז ז"ל במנח"ש שם מתייחס לטענה זו וכ' בפשיטות דאין בזה שם טלטול כיון דבטל להכלי (והכותב בהערה במאמר הנ"ל אף הביא דברי המנחת שלמה בזה אך כ' דלפיי"ד נמצא דרך כשכונתו לטלטל הכלי יהא מותר ולא כשכונתו לטלטל המים).

גם מש"כ הכותב שאחרוני הזמן למדו כן מדברי החיי אדם (הו"ד במ"ב סי' ש"י ס"ק ל"ב) שאוסר מים שנוטפים מאילנות משום נולד, אינו נכון אלא הם כתבו כן מסברא דנפשאי דמי מזגן גרע טפי מגשם, ואין זה קשור למים מאילנות שיתכן שיש מקום שהם כמו טל וגם שאינם נחשבים נולד, ואולם בעיקר

הנידון גם קושייתו על דברי החיי אדם אינו קושיא די"ל דגם מים מאילנות גרע טפי מגשם וטל, ומה שהביא החיי אדם מקורו מדבר התוס' ביצה שכ' דמים בעיבא מיבלע בליעי וע"ז הק' דאין זאת מסקנת הגמ' שם אלא דמים מינר נייד ואינם נולד, י"ל דכונת הח"א להביא מתוס' דיש נולד דגם ר"ש מודה וכהא דמי גשמים בהו"א של גמ'.

(ב) עוד כתב במאמר הנ"ל דאף אם נחמיר כמותם ז"ל (שמים הנוטפים ממזגן נחשב נולד) יש לנו להתיר לתת כלי מתחתיו לקבל המים במקום ישיבת בני"א למנוע טינוף הבית והעלה כן אף שהדברים תלויים במח' ראשונים אם מותר למנוע גרש"ר עוד בטרם נעשה מ"מ העלה כן בפשיטות עפ"י דברי הב"י בס"י של"ח וכ' שכן המנהג וכמבואר בשיטה מקובצת ביצה ל"ו ע"א.

והנה גם כאן הכותב מתעלם מכל דברי גדולי האחרונים ובחר להכריע בעצמו עפ"י דברי הב"י נגד דברים מפורשים בשו"ע רומ"ב דמבואר דמה שאוסר השו"ע לתת כלי תחת דלף שאינו ראוי היינו אפילו במקום שדר שם, ואמנם שכדברי הכותב מבואר בחמד משה, מ"מ ה"ל להכותב להביא שני הדיעות ולא להכניס עצמו להכריע בין הרים גדולים (ואפילו לא טרח הכותב להביא דעת החמד משה שסובר כותיה), ובפרט שמפשטות דברי המחבר בשו"ע שם סעי' ח' וכן מדברי היש"ש שהביא המג"א מבואר כדברי השו"ע רומ"ב וביאור הח"מ בדברי המחבר דחוק מאד, (ומדברי הב"י שהביא הכותב אין שום הכרע שהרי דבריו קאי בסוגית הגמ' ולא בדעת הרמב"ם).

גם מה שכתב שהמנהג להקל בזה והביא שכן מבואר בשיטה מקובצת, תמוה שהרי גם מבואר שם שהרשב"א חולק ע"ז, ועי' במאמר מרדכי שאלו שנהגו כן סברי כדעת הטור והרשב"א שחולק ע"ז וסובר כדעת הרמב"ם (וכן הוא דעת הריטב"א) וכן פסק המחבר בשו"ע וא"כ המנהג שמבואר בש"מ אינו למעשה.

ואם כי לדלינא יש לדון בזה טובא ואפשר דיש מקום להקל בזה למעשה עפ"י דברי המאמר מרדכי שפ"י דהא דאסור לתת כלי למנוע גש"ר לדעת הרמב"ם היינו משום דאינו בודאי שהיה גש"ר, ולפי"ד היכא דבודאי יהיה כאן גש"ר גם בלי נתינת הכלי יהא מותר לתת כלי, וכמו"כ אפשר דיש לדחוק דהשו"ע מיירי באופן דלא נעשה גש"ר בלי נתינת הכלי (ולא כפי' התהל"ד בשו"ע ר), וגם יש מקום לסמוך ע"ד הטור בשעה"ד כמש"כ הביה"ל בשם החיי אדם, וכבר דנו בכל זה בספרי זמננו ואכמ"ל, מ"מ לא מצאתי בכל זה כדי ליישב התמיה על הכותב שבחר להכריע כן מעצמו עפ"י דברי הב"י (במשמע כאלו הוא הראשון מזמן הב"י שדן בנידון זה) ואינו מביא כל דברי גדולי הפוסקים אשר מפיחים אנו חיים.

בכבוד רב

אליהו נחומזון

גבעת זאב

## בענין ברכת שנתן שבתות בסעודה שלישית

כתב המחבר בס' קפח סעיף ה' בשבת אומר [בברכה שלישית] רצה והחליצנו ובר"ח ויו"ט וחלו של מועד אומר יעלה ויבוא, וממשיך בסעיף ו' טעה ולא הזכיר של שבת [ששכח להזכיר רצה וכבר סיים ברכה שלישית] אומר ברוך אתה ד' אלוקינו מלך העולם שנתן שבתות למנוחה לעמו ישראל באהבה לאות ולברית ברוך אתה ד' מקדש השבת וכו' [ובזה מתקן במה שלא אמר רצה] וכל ברכות הללו בשם ומלכות, והא דסגי בהך ברכה [שנתן] דווקא כשנזכר קודם שהתחיל הטוב והמטיב אבל אם לא נזכר עד שהתחיל הטוב והמטיב [ברכה רביעית] צריך לחזור לראש ברכת המזון.

ולענין ר"ח כתב המחבר בסעיף ז' אם טעה ולא הזכיר ר"ח בין ביום בין בלילה אומר ברוך שנתן ראשי חדשים לעמו ישראל לזכרון ואינו חותם בה וכו' אבל אם לא נזכר עד שהתחיל הטוב והמטיב אינו חוזר [לראש] שאינו חייב לאכול פת. [וההזכרה היא רק לכתחילה וע"כ ג"כ אינו חותם בה] ובסעיף ח' כותב המחבר סעודה שלישית בשבת דינה כראש חודש [וכבר דנו באחרונים עד כמה דינה כר"ח וישל"ע שם] ובסעיף י' כותב המחבר היה אוכל ויצא שבת [דהיינו שאכל סעודה שלישית וגמרה במוצאי שבת ועכשיו הולך לברך ברכת המזון] מזכיר של שבת [דהיינו רצה] בברכת המזון דאולינן בתר התחלת

הסעודה וה"ה לחנוכה ופורים ע"כ ולא ביאר המחבר הדין בשכח ואוחז לפני ברכת הטוב והמטיב אם יוכל לתקן ע"י ברכת שנתן כמו בשבת עצמו כנ"ל בסעיף ו' ובזה דנו הפוסקים.

וכתב התהילה לדוד וזה לשונו וכתב הרב בסידורו אפילו בסעודה שלישית אם הוא קודם שקיעת החמה. [וז"ל שם שכח ולא אמר רצה בסעודה שלישית אם הוא קודם שקיעת החמה ונזכר קודם ברכת הטוב והמטיב אומר ברוך אתה וכו' שנתן וכו' ע"כ] ונראה דאחר שקיעת החמה אינו אומר אף בלי חתימה ולכאורה נראה דאף בסעודה השניה של שבת ויו"ט אם נמשכה עד שקיעת החמה אם נזכר קודם הטוב והמטיב אינו אומר אשר נתן ואם נזכר אחר הטוה"מ אינו חוזר לראש דהא כמה גדולים סוברים דאינו מזכיר של שבת דאזלינן בתר השתא כש"כ המג"א בס"ק י"ח וכו' שוב ראיתי במ"ז סק"ז וכו' מסתפקא ליה אם יאמר ברוך שנתן בשם ומלכות ע"ש ולא ידעתי כונתו ומה שכתבתי נראה לכאורה ברור להלכה עכ"ל.

ויש סמך לפסק זה מדברי המג"א בס' רע"א סק' י"ד שכותב על דברי המחבר שכתב בסע' ו' וז"ל אם גמר סעודתו וקידש היום קודם שברך ברהמ"ז וכו' [היינו שהתחיל לאכול ביום שיש וגמר סעודתו כשכבר שקעה החמה] וצריך להזכיר של שבת בברכת המזון אע"פ שמברך קודם קידוש, כותב ע"ז המג"א וז"ל אע"ג דבסוף ס' קפ"ח פסק [המחבר] דאזלינן בתר התחלת הסעודה י"ל דספוקי מספקא ליה ומספיקא בכל ענין צריך להזכיר דאין קפידא אם מזכיר שלא לצורך כמו שכתב סוף ס' ק"ח עכ"ל. משמע מדבריו דאם היה הסעודה ביום וברכת המזון בלילה אומרים רצה רק מספקא א"כ מסתבר דאין להוסיף מכח ספק ברכה חדשה דהיינו "שנתן".

אבל הפר"מ בסימן קפ"ח במ"ז סק"ז מסיק דאפשר לברך שנתן אף שאכל בשבת ומברך במוצאי שבת.

ונראה לבאר כוונת הפר"מ במאי דרוצה כן לסמוך לומר ברכה זו בשם ומלכות אף שמברך כשכבר מוצאי שבת ויו"ט, שכתב שם סק"ז וז"ל ואם נמשך סעודתו עד מוצ"ש ויו"ט וכו' ואם נזכר קודם הטוב והמטיב יאמר ברוך שנתן שבתות למנוחה בלא שם ומלכות אבל י"ל כדאי הוא הלבוש ז"ל לסמוך עליו שיאמר בשם ומלכות דסובר בראש חודש כן והוה כס"ס ע"י מה שכתבתי באות הקודם ואי"ה במג"א אות ח"י יבואר עוד ע"ש

והנראה לי הביאור בזה, דהלבוש סובר דבר"ח מברכים ברכת שנתן בשם ומלכות והפר"מ נקט בסק"ו מספק ברכות דאין לברך בשם ומלכות בר"ח, וכאן לענין ברהמ"ז במוצ"ש כתב הפר"מ שיש לצרף ספק הלבוש, לסמוך שאין חשש לברך שנתן אף בשם ומלכות ואין בו חשש משום ספק ברכות כמו שסובר הלבוש לענין ר"ח,

ונקדים את דברי הט"ז שכתב בס' קצ סק"ג לענין שיעור שתיה שפוסק שם שעל משקים ששתה שמספיק מעיקר הדין מלא לוגמיו כדי להתחייב בברכה אחרונה, דלא כשאר פוסקים שסוברים שאין לברך ברכה אחרונה לפני ששתה רביעית וז"ל הט"ז, וע"כ כתב הרא"ש תחילה דהדין החיוב הוא במלא לוגמיו שהוא רוב רביעית אלא שאחר כך כתב שר"י נסתפק בזה וכתב ע"ז שצריך להזהר לשותות רביעית שלם. [ומבאר הט"ז] לא כתב כן [הרא"ש] דרך ספק גמור דאלו היה כאן ספק גמור ככל הספיקות היה לו לומר אסור לברך עד ששתה רביעית שלם, אלא ודאי דאין כאן ספק גמור דודאי סגי ברובו של רביעית אלא שיש עכ"פ צד לומר דבעינן טפי על כן טוב הדבר לצד המובחר ביותר לשותות רביעית שלם עכ"ל הט"ז ע"ש.

ונראה לי מדבריו דבמקום שיש שיטה עיקרית, על אף שיש מקום להחמיר מן המובחר כשיטה אחרת אפשר לברך בשם ומלכות כשיעור השיטה העיקרית.

וכן גם נראה לי לבאר כך גם בדברי הפר"מ כאן שנקט שדברי המחבר שסתם כאן בס' קפ"ח סעיף ו' וכתב דאזלינן בתר התחלת הסעודה זהו עיקר השיטה שיש לסמוך עליו אף כלפי ספק ברכות ואפשר גם להוסיף ברכת שנתן משום זה רק שנחלקו האם מחויבים לאכול פת בסעודה שלישית וע"כ כתב המחבר דדינה כראש חודש וכבר נתבאר בט"ז ובמג"א שם דבעיקר נקטינן בס' רצ"א דבעינן פת, וע"כ כתב הפר"מ דאם בר"ח נקט הלבוש לומר בשם ומלכות אף שאין מחויבים בפת כ"ש בסעודה שלישית שמחויבים בפת אפשר לברך בשם ומלכות דהוי כעין ס"ס דהיינו צד אחד עיקרי דאזלינן בתר התחלת הסעודה וגם מצרפין שיטת הלבוש דאף בר"ח אפשר לברך בשם ומלכות.

ובזה נראה גם לישב דברי הפר"מ לקמן ס' רע"א סק"ד שמדבר שם על מי שהתחיל סעודתו בע"ש ומברך כשחשיכה שכתב וז"ל ואם אירע שגמר סעודה והתחיל לברך ברכת המזון ושכח של שבת לא יאמר ברכה בפ"ע לכ"ע דספק ברכות להקל ע' ס' קפ"ח ו' י' עכ"ל.

כאן אמר דאף בלא שם ומלכות לא יברך וצ"ב הא יש שיטה דאזלינן בתר סוף הסעודה ולפי הנ"ל מיושב דנקט העיקר כשיטה דאזלינן בתר התחלת הסעודה לכן כאן בס' רע"א פסק שלא יברך כלל כיון שהתחיל בחול ובס' קפ"ח נקט בפשיטות לברך בשם ומלכות כיון שהתחיל בשבת.

ואולי בזה יש לישב במה שסתמו בכמה סידורים ולא חילקו לענין סעודה שלישית בין אם מברך לפני השקיעה למברך אח"כ כעין שהובא בסידור יעב"ץ שמי ששכח לומר רצה אם זה בסעודת הלילה או של היום אומר ברכת שנתן כתיקונה, ואם זה בסעודה שלישית אומר אותה בלא חתימה, ולא ביאר בענין שם ומלכות כלום שאפשר שנקטו כפר"מ במסקנתו דאין חילוק ובכל אופן אומרה בשם ומלכות.

### יעקב קורנבליט

כולל משנת דוד

קרלין סטולין ביתר עלית

## מילואים למאמר "שחיטת מומר"

לכבוד מערכת הקובץ החשוב "קובץ בית אהרן וישראל"!

בגיליון הקודם (קצ"ב) פרסמתם מאמרי בענין "שחיטת מומר פעם אחת ופעמיים והמסתעף", וראיתי להוסיף כמה הערות:

(א) באות ו' הקשיתי על דברי המהרש"ל ב' קושיות, ובקושיא ב' הקשיתי שלפי דבריו למה לא הביאו התוס' הוכחה ליסודם - שבפעם אחת אין נעשים מומר - מרישא דמתני' (בדף לט:), וכתבתי שדווקא לתרץ דאפשר לדחות ראייה זו ונאמר ד"שחיטתו פסולה" היינו מדאורייתא, ומשום שחיטת מומר, דא"כ מאי קמ"ל מתני'.

אמנם אחר ההתבוננות נראה דאין כאן ריח קושיא, דטובא קמ"ל מתני', דהשווה לשם ע"ז דמחובר אין שחיטתו נעשית "זבחי מתים" וליאסר גם בהנאה מדאורייתא משום תקרובת ע"ז כדין שוחט לשם סתם ע"ז, אלא "שחיטתו פסולה" בלבד, והשתא אין נ"מ אם פסולה מדאורייתא או מדרבנן, דעיקר החידוש הוא שאינה זבחי מתים. והנני מבקש מחילה מרבינו המהרש"ל ז"ל על שלא דקדקתי בדבריו כראוי.

(ב) באות ה' ובאות י"ב כתבתי תירוצים על הקושיא באות ב', וב' התירוצים סובבים על ציר אחד, דהתוס' חששו לשיטת רש"י [באות ה' - דס"ל דמומר לנבילות להכעיס שחיטתו פסולה רק משום דמועד לנבל בכוונה, ובאות י"ב - דס"ל דסתם מומר אין מחשבתו לע"ז], ועל כן לא הוסיפו להוכיח מן הגמ' בדף מא. דגם בב' פעמים אין נעשים מומר.

ויש להעיר ע"ז, דלכאורה זה נסתר מדברי השיטמ"ק על התוס' בדף יד. (ד"ה נמצינו) שכתב מפורש שלשיטת התוס' בב' פעמים נעשה מומר ודאי, ולכאורה לפי מה שכתבתי, הרי התוס' ס"ל לשיטתם דגם בב' פעמים אינו נעשה מומר, מפני שכן מוכח מדברי הגמ' בדף מא. לשיטתם, ואיך כתב השיטמ"ק בפשיטות דבב' פעמים כבר נעשה מומר.

ואולי אפשר לתרץ כך: דהשיטמ"ק ס"ל שאין שום מחלוקת בין רש"י לתוס'. והנה לגבי אם סתם מחשבתו לע"ז - מפורש בדברי השיטמ"ק בדף יג: (ד"ה שחיטת) דהתוס' ס"ל כרש"י, דרק ב"כומר" אמרי' דסתם מחשבתו לע"ז ולא בשאר מומר [וא"כ ע"כ לא ס"ל להתוס' מפירוש זה בטעם פסול מומר, אלא כדלהלן]. ולגבי אם מומר נקרא "בר זביחה" - הנה פירוש השיטמ"ק בדף ג: [שם נמצאים דברי התוס' בזה] נאבד בעוה"ר, כך שקשה לעמוד על דעתו בזה, ואולי אפשר לדייק קצת ממה שבדף יג. אמתני' ד"שחיטת גוי נבילה" (ד"ה וטעמא) הביא לשון הר"ף ז"ל שכתב וז"ל: וטעמא דשחיטת נכרי אפילו אחרים רואין נבילה, משום דכתיב "וזבחת כאשר צויתך", יצא נכרי שאינו מצוה אינו זובח", עכ"ל. הרי מפורש כתב שהטעם שגוי אינו בר זביחה הוא משום ש"אינו מצווה", ולא כתב (השיטמ"ק)



שהתוס' חלוקים על פירוש זה וס"ל דהא דגוי אינו בר זביחה הוא משום ש"אינו שוחט", וסתם הדבר כהר"ף שהטעם הוא משום ש"אינו מצווה", משמע קצת דס"ל שגם התוס' ס"ל בזה כשיטת רש"י שכתבתי בפנים.

ולפ"ז יקשה מדברי התוס' בדף ג: שכתבו מפורש שגם מומר לנבילות להכעיס הוא בכלל "אינו בר זביחה". ונצטרך לומר דהתוס' ס"ל שיש ב' פסולים של "אינו בר זביחה", א' מדאורייתא וא' מדרבנן, דהיינו שמדאורייתא רק גוי הוא "אינו בר זביחה", מפני שאינו מצווה כלל במצוות שחיטה [ומשו"ה כתב הר"ף דטעם פסול שחיטת גוי הוא משום שאינו מצווה], ומדרבנן הוסיפו לפסול גם מי שבאמת מצווה הוא על מצוות שחיטה אלא שלמעשה אינו שוחט, כגון מומר לנבילות להכעיס ומומר לכל התורה כולה, ובכלל זה מומר לע"ז [ועדיין צריך יישוב מה שהשווה התוס' בדף ג: מומר לנבילות להכעיס לכותי].

ולפ"ז מדויקים מאוד דברי התוס' בדף יד. ולא קשה כלל מה שהקשינו, דאם מומר לע"ז ולחלל שבתות אינו פסול רק מדרבנן, א"כ א"א להוכיח כלל מן הגמ' בדף מא. שגם מומר בב' פעמים אינו מומר, דכל ההוכחה היתה מהא דקתני (במתני' דף מ.) "שחיטתו פסולה" דמשמע מדרבנן דומיא דרישא, ואי בב' פעמים הוי מומר, הוה לן לפסול שחיטתו מדאורייתא, אבל עכשיו דאמר' דס"ל להתוס' דכל מומר שחיטתו פסולה רק מדרבנן, שוב לא קשה מידי ואין שום הוכחה. אמנם למומר פעם אחת שפיר הוכיחו התוס' דאינו מומר, דאי הוי מומר - אפי' אם רק מדרבנן - שוב לא צריך למחשבת "אחד מכל אלו", דבלא"ה שחיטתו פסולה.

אמנם כ"ז דוחק וכמ"ש, דמן התוס' (ג:) משמע דשחיטת מומר פסולה מן התורה.

ג) באות י"ג הבאתי סמך לתירוצי מדברי ההגהות אשר"י שכתב שבמומר ב' פעמים אין ראייה ברורה להחזיר, וכתבתי שספיקו בזה הוא באמת מחמת מח' רש"י ותוס' שהבאתי. אמנם ראוי להעיר שבמשנה למלך (שגגות פ"ג ה"ז, סוד"ה ודע שזה שכתבנו דמאי דאמרין) ביאר בספיקת ההגהות אשר"י ביאור אחר, דמספקא ליה איך לפסוק למעשה [ולא זכיתי להבין, הא מדיוק לשונו משמע שיש ראייה אך אינה ברורה]. שוב מצאתי בשו"ת מהרי"ק (שורש ק"ס, סוד"ה ואם נפשך) שמפורש בדבריו שהוא מסתפק בשיטת התוס' לגבי מומר ב' פעמים, וז"ל: שהתוס' מו"ק הכריעו כשינוי בתרא דמפליג בין פעם אחת לב' או לג' פעמים, עכ"ל.

בתורה וברכה

שמעון רבינוביץ

כולל "אהל שלמה", מודיעין עילית

## בענין נחיצות הענין באמירת "ויכולו" ביוה"כ שחל להיות בשבת

כבוד המערכת הנכבדה הע"י.

ברצוני להעיר כי ברצו"ה השנה שיחול יום הקדוש יוה"כ"פ בשבת, ובתפילת ערבית אומרים בסיומה של שמו"ע וידוי "על חטא" ובהיות מצות וידוי חביבה בשעתה, ישנם אנשים המאריכים בה, אף שעיי"כ מתאחרים ואין אומרים בזה "ויכולו" אחרי שמו"ע עם הציבור. וסומכים שיאמרו ויכולו ביחידות לבד אחרי סיום תפלתם בלחש. אמנם יש בזה ב' גריעותות. א. כי השכחה מצויה. ולפעמים שוכחים לגמרי מלומר ויכולו, ב. מפסידים לומר ויכולו עם הציבור.

בגמ' (שבת קי"ט:) אמר רבא ואיתימא ריב"ל אפילו יחיד המתפלל בע"ש צריך לומר ויכולו דאמר רב המנונא כל המתפלל בע"ש ואומר ויכולו מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית שנאמר ויכולו אל תיקרי ויכולו אלא ויכלו.

וכן כתב הטור בסי' רס"ח סעי' א'. ובסעי' ז' שם הביא הטור בשם התוס' והרא"ש דחוזרים ואומרים ויכולו בציבור משום יו"ט שחל להיות בשבת שאין אומרים אותו בתפילה שמתפללין אתה בחרתנו ואז צריך לאומרה מפני שלא אמרוהו בתפילה ואגב זה תיקנו לומר אותו בכל השבתות, וגם להוציא מי שאינו יודע אותו, ויש אומרים שנהגו לומר אותו בקול רם ומעומד משום שהוא עדות להקב"ה על מעשה

בראשית וכתוב ועמדו שני אנשים ודרשינן אלו העדים שצריכים להעיד ביחד ומעומד ולכן צריך שיעמדו ויאמרו אותו ביחד, ע"כ הטור.

וכתב ע"ז הט"ז (ס"ק ה') ועל כן נראה לי דיחיד המתפלל אין חוזר לומר ויכולו דאין עדות ליחיד ועדה שלימה בעינין להעיד להקב"ה דהיינו עשרה וכו', ובפמ"ג שם כתב והא דאמרינן בגמ' אפי' יחיד האומר נעשה שותף מיירי בתוך התפילה אבל לאחר התפילה לא מאחר דכתב הטור ואומרים "ביחד".

נמצא לפי"ז דביו"ט שחל להיות בשבת דאין אומרים אותו בתוך התפילה צריך לומר אותו בציבור ביחד ואם יתעכב בתפילתו עד שהציבור יגמרו ויכולו יפסיד הענין הגדול של העדות.

והפמ"ג (א"א י"א) כתב: ויראה דהמתפלל בלחש ימהר לסיים תפילתו ולומר ויכולו עם הקהל, ע"כ.

אבל המג"א (ס"ק י') הביא בשם המטה משה דאם שכח לאומרו בביהכ"נ יאמר אותו שבקידוש מעומד ע"כ, משמע מדבריו שאע"פ שלא אמר בציבור עדיין יש לו תקנה בקידוש, ומזה משמע דלא כהט"ז (פמ"ג).

אבל באמת לפי הטעם הראשון בטור דמשום יו"ט שחל בשבת לפי"ז אפשר לאומרו אח"כ גם ביחידות וכ"ה בפוסקים.

והנה ביוה"כ מצוי מאד שמאריכים בתפילה ובפרט ב"על חטא" ולפעמים מפסידים משום זה אמירת ויכולו בציבור וכן מצוי דאחרי שכבר גמר תפילתו התחילו כבר "יעלה" והוא ממשיך עם הציבור ושוכח לגמרי מכל הענין גם אחרי כל התפילה.

ולכן צריכים מאד לזיזהר בזה בפרט ביוה"כ דגם אין אומרים אותו בתפילת הלחש וגם אין קידוש בלילה ונמצא שלא אומר כלל ויכולו.

ולכן ימהר בתפילתו כמש"כ הפמ"ג כדי לומר ויכולו בציבור ואם דואג וחרד למהר עצמו באמירת "על חטא" ע"ז נאמר לו מש"כ בגמ' (שבת קי"ט:): אמר רב חסדא אמר מר עוקבא כל האומר ויכולו שני מלאכי השרת מניחין ידיהם על ראשו ואומרים לו "וסר עונך וחטאתך תכופר".

ובדרך צחות אפשר להעמיס בזה גם מאמרו של מרן אדמו"ר הזקן (המובא בקובץ בית אהרן וישראל גליון קפט עמוד קפד) "מיר האבן ניט ליב מאריך צוא זיין אין על חטא בעסער מאריך זיין באיי ותמלוק".

בברכת התורה

**משה דוד בריזל**

כולל "תפארת אהרן" - מודיעין עילית

## הערות בפרק המניח

לכבוד מערכת הקובץ החשוב והנכבד 'בית אהרן וישראל'. בסדר לימודי הדף ב"ק פרק המניח, התעוררתי במספר נקודות בפשט הפשוט, ובקשתי שמעייני הקובץ יואילו לסייע ולהאיר את הדרך.

במתני' כח' ע"א: נשברה כדו ברה"ר והוחלק אחד במים או שלקה בחרסית חייב. רבי יהודה אומר במתכוין חייב באינו מתכוין פטור.

ופירש רבה בגמרא (ע"ב) היכי דמי מתכוין, במתכוין להורידה למטה מכתפו. פירש"י, ונתקל והוטחה בכותל חייב, דנתקל פושע הוא.

יש לדקדק, אם ר' יהודה סובר נתקל פושע ולכן מחייב רק בנתקל, לשם מה הוא אומר במתכוין חייב באינו מתכוין פטור, היה לו רק לומר בנתקל חייב בלא נתקל פטור.

בשיטה מקובצת הביא בשם תלמיד הר"פ ז"ל: במתכוון להורידה. פירש רש"י ז"ל שהיה מתכוון להורידה ונתקל האדם ונשברה כדו חייב משום דנתקל פושע הוא, והשתא הוא הדין אם נתקל בלא מתכוון להורידה, אלא לרבותא נקט מתכוון להורידה, דאף על גב שהיה טרוד להורידה הוי פושע כנתקל.

יש לדקדק על תירוץ, דהיה לרבי יהודה לומר אף מתכוון חייב. ותו איך נפרש את המשך דבריו, באינו מתכוון פטור. משמע מדברי ר' יהודה שמתכוון הוא סיבה המחייבת וכשאינ מתכוון אין את הסיבה המחייבת.

גם יש להבין מה שלא פירש רש"י כאן כמו בכל מקום שנתקל הכוונה, ונפל לארץ וכך נשברה כדו כדלקמן בסוגיות הגמרא, אלא פירש שהוטחה בכותל.

גם צ"ב מה שכתב רש"י לקמן כט' ע"א בד"ה במפקיר נזקיו וה"ק רבי יהודה במתכוין לשוברה והזיק בנפילה חייב, ובשאינ מתכוין אלא מתכוין להורידה מכתיו ונתקל ונשברה פטור דנתקל לאו פושע הוא. הדבר צ"ב לשם מה הביא כאן רש"י את ההיפך מנתכוון לשבור, שנתכוון להורידה מכתיו, ולא פירש בפשטות שלא נתכוון לשבור אלא נתקל.

כט' ע"א רש"י פירש בד"ה אלא אמר אביי, ...כשהזיק הכד בשעת נפילה, משמע שהוא מפרש בשעת נפילה ממש - ולא כתוס' דכל כמה דלא היה לו פנאי לסלק מקרי שעת נפילה - (שיטה למהריק"ש) וצ"ב הרי בגמרא אמרו שבשעת נפילה הוא מה שנאמר במשנה הוחלק אחד במים ולא בהיזק על ידי הכד.

כט' ע"א. בגמרא, וממאי מדקתני תרתי, הוחלק אחד במים או שלקה בחרסית, היינו הך. צ"ב הרי הוחלק במים מדובר שהוזק מקרקע עולם, ואילו לקה בחרסית הוזק מבורו, וכיצד זה היינו הך. ל' ע"א. במתני' המוציא את תבנו וקשו לרה"ר לזבלים והוזק בהן אחר חייב בנזקו, וכל הקודם בהם זכה. רשב"ג אומר כל המקלקלין ברה"ר והזיקו חייבין לשלם וכל הקודם בהם זכה. פירש"י בפירושו הראשון רבן שמעון בן גמליאל שמעיה לת"ק דלא קניס אלא שבחא אבל גופא לא כדקתני בברייתא בגמרא, ואתא רבן שמעון בן גמליאל למימר דגוף נמי כל הקודם בו זכה.

יש לדקדק לפירוש זה, לשם מה הוצרך רשב"ג לומר את הרישא של דבריו, היה די אם יאמר כל הקודם בהם זכה, בלבד. שהרי הוא מוסב על דברי ת"ק האומר המוציא את תבנו וכו'.

לא' ע"א. מותרין הוו. רש"י שהתרו כמה פעמים בבעלים.

צ"ב למה ביאר רש"י שהתרו בבעלים כמה פעמים ולא די בפעם אחת. ומה הוא השיעור של כמה פעמים.

לג' ע"א. בגמרא, ת"ר פועלים שבאו לתבוע שכרן מבעל הבית ונגנחן שורו של בעל הבית ונשכן כלבו של בעל הבית ומת פטור. אחרים אומרים רשאיין פועלים לתבוע שכרן מבעל הבית. ומפרש בגמרא דאיירי בגברא דשכיח ולא שכיח במתא וקרי אבבא ואמר להו אין, דאחרים סוברים אין עול תא משמע. צ"ב כיצד זה מתיישב עם דברי אחרים בברייתא שאמרו רשאים פועלים לתבוע שכרן מבעל הבית.

לה' ע"ב בגמרא. גופא, אמר רבה בר נתן.

יש לדקדק, שכיון שעדיין עוסקת הגמרא בלישב את המשנה לדעת רבה בר נתן, היה ראוי לישב תחילה את המשנה ורק לבסוף לדון בעצם דבריו ולהקשות מאי קמ"ל תנינא. לא נראה שהקושיה קשה רק לאחר תירוץ הגמרא שרבה בר נתן פוטר גם מדמי שעורין, כי גם מה שהקשה רב פפא לעיל, קשה רק אם נפרש בדברי רבה בר נתן שפטור אף מדמי שעורין כמו שכתב רש"י.

### משה נ. פרייז

ירושלים

## בענין קנה עידית לאחר שעת ההיזק קודם התשלומין

מבואר במסכת בבא קמא (דף ו:): שנחלקו רבי עקיבא ורבי ישמעאל בדין מיטב שדהו ישלם, לדעת ר' עקיבא בדמזיק שימיינן ולדעת רבי ישמעאל בדניזק שימיינן, והנה הרע"א בגיטין דף מ"ח הסתפק באופן שבשעת ההיזק היה לו עידית אחת וקודם שעת העמדה בדין קנה שדה שהיא יותר עידית, האם ישלם כפי העידית שהיה בשעת ההיזק או כפי ההיזק שיש לו בשעת העמדה בדין, וכתב הרע"א שלפי רבי ישמעאל שסובר בדניזק שימיינן צריך לשלם כהעידית דשעת היזק וישלם רק בינונית, שלא יתכן שהניזק יילך ויקנה שדה יקרה מאד ויצטרך לשלם לו מעידית זו, ועל כן פשוט שנקבע לפי שעת ההיזק, אמנם לפי רבי עקיבא שבמזיק שימיינן בזה הסתפק הרע"א אם העיקר נקבע לפי שעת ההיזק שבאותה שעה השתעבדה

שדה העידית שלו לחוב זה, או שגם כשקונה שדה שהיא עדיפה ממנה, אע"פ שאין עליה שעבוד נכסים, מ"מ כיון שיכול לגבות משדה זו [כמו שגובין מכל נכסים שקנה לאחר ההיזק], שפיר יש לדון שישלם מעידית זו.

והנה בגמ' ברך ח' מבואר שאם בע"ח מכר העידית שלו וכעת הבינונית שהיה לו בתחילה נעשה לו עידית, הבעל חוב גובה מהבינונית של שעת ההלוואה אע"פ שעתה הוא עידית, וקשה שמוכח בגמ' שהעיקר תלוי בשעת החיוב ולא בשעת העמדה בדין, ויש לחלק שעיקר הספק דהרע"א הוא באופן שקנה עידית חדשה, אבל באופן דלהיפך שמכר העידית כיון שכבר חל עליו שעבוד ודאי לא פקע חיובו כשמכרו.

והחזון איש (ליקוטים סי' י"א סק"ט) כתב לחדש שעיקר ספק הרע"א הוא דוקא באופן שהיה לו בתחילה עידית וכעת קנה עידי עידית, אבל אם בתחילה היה לו רק בינונית ולא היה לו עידית כלל, אם קנה אח"כ עידית הרי זה גובה מהעידית דעכשיו עי"ש, אמנם בחידושים וביאורים (ב"ק דף ו':) חולק עליו וכתב שאין מקור לזה עי"ש.

ונראה בביאור דברי החזון"א, שעיקר ספק הרע"א הוא לפי איזה עידית חייב לשלם, אבל ודאי שבתחילה בשעת ההיזק חל חיוב על המזיק שהוא חייב לשלם עידית, ועל כן אע"פ שבאותה שעה לא היה לו עידית, מ"מ כיון שבשעת התשלומין יש לו עידית, יש לנו לחייבו לשלם עידית שהרי בתחילה התחייב לשלם עידית אלא שאין מחייבים אותו לקנות עידית, אבל לאחר שכבר קנה לא פקע חיובו מלשלם עידית, ועיקר ספק הרע"א באופן שבאמת משלם עידית ובשעת ההיזק היה לו עידית וע"ז הסתפק הרע"א שמה כיון שכבר נקבע שהוא יכול לקיים חיובו לשלם מיטב ע"י שישלם מעידית זו, על כן יש צד שלא ישתנה החיוב לשלם מעידית זו.

ישראל אברהם שפר  
ישיבת בית אשר

## הערות על שו"ת רבי יהודה מילר

לכבוד מכון בית אהרן וישראל, שלום רב.

רציתי לציין שני הערות בשו"ת ר' יהודה מילר שי"ל על ידכם.

בסי' ק"ה ד"ה ועוד יש לחלק (עמ' רל"א) נושא ונותן בדין הולדת ריח בבשר אדם.

א. כ' שם וכדאמרי' בש"ס דאסור לתת האתרוג או שאר דבר המוליד ריח על גבי בגדים.

והנה בש"ס ביצה כג הוזכר רק דסחופי כסא אשיראי אסור, אבל נתינת אתרוג הוי דבר שאינו מתכוין ונח' בזה הפוסקים, דלמהרי"ל וכ"פ הרמ"א בס' תרנח אסור, וכוותיה פסק מג"א ומשנ"ב, ושי' המהרש"ל דשרי, וכ"פ בט"ז [ועי' חמד משה בשעה"צ תרנ"ח סק"ו]. ואולי זוהי כוונתם להעיר בהערה 2.

ב. אחר שהביא דברי החכ"צ להתיר הולדת ריח בבשר אדם, כתב: וגם בשו"ת גינת ורדים התיר.

ויש לציין דהגינת ורדים מתיר מטעם אחר, והוא משום דריח בגוף הוא דבר שאינו מתקיים ולכאור' אינו ענין אחד עם היתר החכ"צ שהתיר הולדת ריח בגוף האדם. ואולי ס"ל דטעמו של הגינת ורדים הוא טעמו של החכ"צ, וצ"ע.

בכבוד רב  
רפאל אהרן ברזובסקי

# תיקוני סופרים

הרב חיים יצחק מרבינו

## קצת תיקוני הגהה בר"ן, נדרים ושאר מסכתות

ר"ן נדרים כ"ב ע"א, ד"ה הנודר כאילו בנה במה, בשעת איסור הבמות. ונראה בעיני דלהכי מדמינן לה לבונה במה משום דסליק אדעתיה דנודר דמצוה קא עבד, דרחמנא אסריה במילי דאיסורא ואיהו נמי אסר אנפשיה, וקאמר דטעי, דאדרבה לבונה במה דמי דנהי דרחמנא אזהריה לאקרובי קרבנות בפנים אזהריה דלא לוסף עלה לבנות במה ולהקריב בחוץ, ה"נ נהי דרחמנא אסר עליה דברים האסורים, כי מוסיף איהו אמאי דאסר רחמנא פשע, כענין שאמרו בירושלמי בפרק פותחים, לא דיין במה שאסרה תורה אלא אתה אוסר עליך דברים אחרים, ושייך ביה נמי האי לישנא, משום דנודר מתפס בקרבן וכיון שאין קרבנו רצוי, נמצא כבונה במה ומקריב בחוץ, ע"כ.

מש"כ הר"ן ושייך ביה נמי האי לישנא צ"ע מאי קשיא ליה דהא אסברא לה שפיר אמאי הוי הנודר כאילו בונה במה וא"כ תו מאי קשיא ליה.

והנכון עפ"י מה שמצאנו בנמוק"י בזה"ל ופירושא דברייתא שעשה הדמיון לבמה, פירש הרנב"ר ז"ל דכי היכי דרחמנא לא אסר עליה אלא דברים האסורים והוא אוסר על עצמו דברים המותרים וסבור למעבד מצוה ועבד איסור כן בשעת איסור הבמות אין רשאי להקריב אלא בפנים וכשהוא מוסיף ומקריב בחוץ פשע, אי נמי משום דנודר מתפס בקרבן וכיון שאין קרבנו רצוי נמצא כבונה במה ומקריב בחוץ, ע"כ. ומבואר דהר"ן פ' בזה ב' פירושים.

ועפ"י נראה דבר"ן לפנינו צ"ל אי נמי שייך ביה האי לישנא משום דנודר מתפס בקרבן וכו'. ושני פירושים ישנן בדבריו בדמיון נודר לבונה במה, א' דהוא אוסר טפי ממה שאסרה עליו תורה, וב' משום דנודר מתפס בקרבן ואין קרבנו רצוי.

### שבת

חי' הר"ן צ"ז ע"ב, ד"ה וכגון דקאמר עד דנפקא לרשות הרבים תנוח. פי' לא שאמר תנוח סתם דאם כן תנוח ותעמוד משמע והרי לא נחה, אע"ג דלענין שבת הויא כמונחת, אלא ה"ק "בכל מקום" שתהא דינה כמונחת ברה"ר ניחא לי, ע"כ.

צ"ע דא"כ אמאי לרבנן לא מיחייב משום דלא איתעבידא מחשבתו, הא איתעבידא מחשבתו כשנחה אחר ד"א, דהא מחשבתו היתה דכלל במקום שתהא מונחת ניחא ליה. ונראה דחיבת "בכל מקום" נשתבש, וצ"ל "מכל מקום".

ור"ל דהא דקאמר עד דנפקא לרה"ר תנוח לאו הנחה ממש קאמר, אלא הנחה מכל מקום קאמר, והיינו שאפי' רק תהא דינה כמונחת ברה"ר נמי ניחא ליה דתקרי הנחה.

### פסחים

חי' הר"ן יא ע"א ד"ה אבל לא גודשין וכו' י"ל דמשום עולי רגלים נמי שרי ליה ר"י, ור"מ דפליג עליה ס"ל דמשום עולי רגלים ליכא "למימר", ע"כ.

ליכא למימר "דשרי" הו"ל לומר.

ונרדצ"ל ליכא למי' - למישרי.

כ"א ע"ב ד"ה לא צריכא לר' יהודא, כל' דמשום דלר"י חמץ בשריפה אפרו מותר דתנן בפ' בתרא דתמורה כל הנשרפין אפרן מותר, וסד"א בהדי דשריף נתהני מיניה קמ"ל דלא לפי שאינו נעשה אפר עדיין, א"נ מדרבנן, ע"כ.

משמע דמספקא ליה להר"ן אי חמץ דשריף להו ונעשו גחלים אי אסורים בהנאה מדאורייתא או מדרבנן.

וצ"ע דלעיל ה' ע"א בד"ה ואומר כל מלאכה לא תעשו כתב הר"ן בחידושו וז"ל וא"ת הבערת חמץ אמאי אסירא ביו"ט והא לכשיהא נעשה גחלת שרי בהנאה וחזי להסיקו תחת תבשילו דהא קי"ל בכל הנשרפין אפרן מותר וגחלת נמי שריא מדאמר' בפ' כל שעה בשלה ע"ג גחלים דברי הכל הפת מותרת, ודאמר' התם ולא יסיק בו תנור וכירים מדרבנן בעלמא הוא, ע"כ.

הרי דפשיטא ליה להר"ן דחמץ שנשרפו ונעשו גחלים מישרו שרו מדאורייתא ורק מדרבנן אסורים, עד שהקשה שיהא מותר להבעיר חמץ ביו"ט מדאורייתא הואיל ושרי ליהנות מן הגחלים.

ולולי דמסתפינא היה נ"ל להגיה בדברי הר"ן בדף כ"א: קמ"ל דלא לפי שאינו נעשה אפר עדיין "א"ל" [-אסור ליהנות] מדרבנן, ותו לא מידי.

ל"ז ע"ב ד"ה אמר לך ר"י תנאי היא וכו', בעו תנור כעין אילפס דהיינו הדביק בפנים והרתיח מבחוץ, ופשט ליה דהיינו "באילפס" ע"כ.

צ"ל ופשט ליה דהיינו "כאילפס".

מ"ז ע"א ד"ה ואי אמרת צרכי שבת נעשין ביו"ט אמאי לא דחי י"ט פי' דבשלמא לרבה וכו' דאמר כת"ק, אבל לר"ח קשיא דקם ליה דלא כת"ק דרבים נינהו, "ועוד" דלא מסתברא דפליגי ת"ק ורשב"ג בשבות קרובה ושבות רחוקה ע"כ.

לשון זה משמע דבר מן דין דר"ח קם ליה דלא כת"ק עוד קשיא לדידיה דלדידיה פליגי בשבות רחוקה ושבות קרובה וזה לא מסתברא וא"כ תרתי קשיא לרב חסדא.

וצ"ע דאי פליגי אליבא דר"ח בשבות קרובה ושבות רחוקה א"כ לא קם ליה רב חסדא דלא כת"ק וכמו בתר דמשני דתו לא קשיא לרב חסדא.

ונראה דהאי "ועוד" ט"ס הוא וה"ק דכיון דלא מסתברא דפליגי אלא בהא דהיינו אי צורכי שבת נעשין ביו"ט או לא א"כ קם ליה ר"ח דלא כת"ק ותו לא מידי.

### מועד קטן

חי' הר"ן י"ב ע"א ד"ה סיועי סייע עבדיה בתיבנא בהדיהו, כלומר הזמין להם התבן מע"ש מה שיבנו בשבת, וכיון דברצון "עשו" נעשה אפילו חוץ לתחום אסור, ע"כ.

תיבת נעשה אפי' אם נאמר דאלבטריה קאי, מ"מ אכתי נראה מיותר.

ואחר העיון בפסקי הרי"ד נראה שממנו הועתק דיבור זה כמו עוד הרבה שבחי' הר"ן מו"ק. והתם איתא בזה"ל: וכיון דברצון "עבדו" נעשה, (ולפי גירסתו סיועי סייע "עבדיה") אפילו חוץ לתחום אסור, וא"ש.

### גיטין

חי' הר"ן מ"ג ע"א נותן חצי קנס לרבו וחצי כופר ליורשיו. ואע"ג דאמר' בב"ק דשור של שני שותפים דאינו משלם כופר דכופר אחד אמר רחמנא ולא חצי כופר, הכא ככופר שלם הוא "דכל" צד חירות שבו משלם כופר, ע"כ.

האי לישנא "דכל צד חירות שבו משלם כופר" משמע דהחצי בן חורין הוא זה שמשלם כופר, וזה אינו, דהא מיירי הכא דהוא הנהרג, כדקתני בברייתא המית מי שחציו עבד וחציו בן חורין נותן חצי קנס לרבו וחצי כופר ליורשיו.

ונראה דצ"ל "דעל" צד חירות שבו משלם כופר, וא"ש.

### בבא בתרא

חי' הר"ן כ' ע"א, ד"ה איבעית אימא בשל מתכת וכו', ואחרים אמרו דאע"ג דאמרי' חרב הרי הוא כחלל ואפי' כשקיבל טומאה מן האהל וכמו שכתבנו למטה "מ"מ" לענין מגע ומשא בלחוד, אבל לא שיטמא באהל, ע"כ.

מתוך הלשון נדצ"ל ה"מ [הני מילי] לענין מגע ומשא בלחוד.

וראה חי' הרמב"ן שכתב וד"ל ויש מי שאומר דכי אמרי' חרב הרי הוא כחלל, "הני מילי" לענין מגע ומשא אבל לענין אהל כלומר שיטמא הוא אחרים באהל אינו כחלל, ע"כ.

כ"ו ע"א ד"ה ה"מ דקא אזלא מכחו וכו'. דה"ה נמי לגבי היזיקא דרבים דעל "הנזקין" להרחיק את עצמן, ע"כ.

דעל "הנזקין" להרחיק את עצמן.

שם ע"ב ד"ה עד דאמרי ליה מצר שהחזיקו בו רבים אסור לקלקלו, פירש"י ז"ל ואנא נמי הא "אחזיקו" לי.

הא "אחזיקו" לי, וכ"ה ברש"י לפנינו.

נ"א ע"א ד"ה אעפ"י שאין בו שוה פרוטה וכו' י"ל דסד"א כיון שאין בו שוה פרוטה לא חשיב כלל וכמאן דליתיה דאמי "דלאו" שטר הוא למקני ביה קמ"ל, ע"כ.

נדצ"ל "ולאו" שטר הוא.

(דהא לאו טעמא יהיב אמאי כמאן דליתיה דמי).

נ"ב ע"א ד"ה [קבל] מן הקטן יעשה לו סגולה. וא"ת וליהדרה ניהליה, וכי תימא מיחייב בהשבה מעליתא כיון דאגבהה, לאו מילתא היא דכי אמרי' הכישה נתחייב בה לקמן בפרק הספינה (לקמן פ"ח ע"א) הני מילי בבעלי חיים דאנקטינהו נגרא בראיתא אבל בשאר מילי לא כדאיתא התם שכל שלא הפסידו הבעלים כלום מפני "קבלתו" של זה למקום שנטל יחזיר, ע"כ.

הלשון צ"ב דהא משמע דבא לתת טעם אמאי לא אמרינן כיון דאגבהה נתחייב בה בשאר אבידות דלאו בעלי חיים נינהו כיון שכן מאי לשון "קבלתו" דנקט הא זה הלשון אינו עולה יפה אלא הכא גבי קבל מן קטן אבל בשאר אבידות שנטלם מן השוק, לא.

ונדצ"ל מפני קבלתו "ונטילתו" של זה.

והכי איתא לעיל בד"ה מן האשה וז"ל משום שהדין כך הוא ממקום שנטל שם יחזיר כל שאין הבעלים נפסדים בקבלתו ובנטילתו כלל, ע"כ.

ע"ח ע"א ד"ה וכי תימא קסברי רבנן כה"ג לא הוי אונאה והתנן ר' יהודה אומר פר"ח ז"ל וכו', והתנן ר' יהודה אומר ואמרו לו לא אמרו אלא אלו וכו' ע"כ.

בגמרא איתא "אמרו" לו.

ונדצ"ל ר' יהודה אומר ו' (וכו') אמרו לו.

פ"א ע"א ד"ה ממאי מדקתני משנה יתירה וכו' ולמאי דאיתותב לא קשיא מידי, דלא יתורא הוא כלל, דאורחיה דתנא למיתניא כל דיניו בדוכתיה, אע"ג דחד מחבריה גמר, ע"כ.

מה דכתב דאורחיה דתנא למיתניא כל דיניו בדוכתיה משמע מזה דכתב התנא כל הדינים היוצאים בדוכתא חד מדלא כתב הר"ן "בדוכתייהו".

וזה צ"ע דהא בתרי דוכתי כתב התנא הדינים, חד בב"ב וחד בביכורים, בכל חד הדינים ששייכים לו.

ונדצ"ל דאורחיה דתנא למיתנא כל "חד" דיניו בדוכתיה, וכע"ז איתא ברמב"ן וא"ש.

פ"ב א' ד"ה אלא אמר רב פפא וכו' וא"ת והיכי איפשר דמתוקמא ליה מתניתין דזבנה לחמש שנים א"כ היכי פליגי רבנן ור' מאיר אי קנה קרקע או לא קנה קרקע, כיון שהתנו נעשה כפירשו, ע"כ.

נדצ"ל כיון שהתנו נעשה כפירוש (כפירושן)

ור"ל דהא כיון דמירי שהתנו איזה זכיות יהיו לו א"כ ניחוי מאי התנו ופירשו לגבי הקרקע, אם יזכה בקרקע או לא.

פ"ג ע"ב בסוגיא דהונאה ולענין הלכה ליתא לדרב חסדא לפי דרך זה דהא קי"ל דשתות קנה ומחזיר אונאה וכו' ומיהו כתב הרי"ף ז"ל דאע"ג דליתא, נפק"מ לדידן וכו' ואע"ג דדחינן בגמ' דלא שמעי' לה ממתני', לא דחינן מילתא פסיקתא בדילמא, אלא במאי דאידחיא בהדיא בפ' הזהב דהיינו בשתות "דקנה" ומחזיר אונאה ע"כ.

כוונת הר"ן דלא דחינן מילתא פסיקתא במאי דאידחיא בסוגיין דהיינו בדילמא הא דרב חסדא תרוייהו מצי הדרי בהו (וכגירסת הרי"ף) אלא במימרא אחרת דאיתמרא בפרק הזהב דהיינו ב(מימרא ד)שתות "קנה" ומחזיר הונאה.

שם. בסוף הענין, ז"ל וכיון שכן אפשר דנתינת [מעות] לענין מי שפרע ומשיכה לענין קיום המקח שוין הן, וכל שאלו משך אינו יכול לחזור בו אף בנתינת מעות צריך לקבל מי שפרע ואע"פ שהמתאונה חוזר, ע"כ.

מש"כ ואע"פ שהמתאונה חוזר צ"ע דאי כונתו חוזר עם שיקבל מי שפרע הא אף מי שלא נתאונה חוזר דהא ליכא משיכה, ואי כונתו חוזר בלא שיקבל מי שפרע הא השתא קאמר דאף המתאונה צריך לקבל עליו מי שפרע.

ולכאורה נדצ"ל ואע"פ "שהאונאה" חוזר, ע"כ. ותו לא מדי.

פ"ה ע"א ד"ה ד' מדות וכו' ואיפשר שאף הדינן אינן אלא ארבעה משום "דבנתמלאת" המדה במדה שאינה של שניהם וראשון ראשון קנה במדה דלוקח חד הוא, ע"כ. משום "דנתמלאת" המדה.

שם ד"ה בד"א ברה"ר וכו' [ו]לפום מאי דמוקמינן לה לקמן ברשות מוכר, בין דקיימי אארעא בין דקיימי במאני דמוכר לא קנה לוקח אבל אי קיימי במאני דלוקח קנה לפום ההיא אוקמתא, ע"כ.

קצת נראה דחסר כאן וצ"ל ולפום מאי דמוקמינן לה לקמן "לברשות מוכר בכליו של מוכר" בין דקיימי וכו'.

שם ע"ב ד"ה בעא מיניה וכו' ורבא נמי משמע דהכי סבירא ליה מדמפרש טעמא דר' יוחנן אלמא הכי הלכתא דלא קנה, כיון שהוצרך תנא דההוא ברייתא לומר דטעמא דמגורשת משום דמקום חיקה קנוי לה מקום קלתה קנוי לה, ע"כ.

לא הביא הר"ן בדבריו ברייתא שעליה סובבים דבריו. וכמו"כ לא סיים דכיון שמההוא ברייתא מוכח דטעמא דמגורשת הוי דוקא משום דמקום קלתה קנוי לה ש"מ דכליו של לוקח ברשות מוכר לא קנה. וע"כ דיש כאן חסרון, וצריך להשלים בכגון זה: ורבא נמי משמע דהכי ס"ל מדמפרש טעמא דר' יוחנן אלמא הכי הלכתא דלא קנה ועוד דתניא בגיטין כוותיה דר' יוחנן וכיון שהוצרך תנא דההוא ברייתא לומר דטעמא דמגורשת משום דמקום חיקה קנוי לה מקום קלתה קנוי לה, ש"מ דס"ל דכליו של לוקח ברשות מוכר לא קנה.

פ"ו ע"ב ד"ה אי הכי סופא וכו'. בשלמא לדידי דמוקי' לה בשליפי זוטרי אתו שפיר דפיריא "פיי" בשליפי זוטרי מיקני במשיכה ע"כ.

תיבת "פיי" נראה מיותר.



שם בא"ד, וכיון שיש לו פסידא במשיכתו אין דרכן במשיכה, ע"כ.

אין "דרכו" במשיכה.

פ"ז ע"ב ד"ה והא אנן תנן וכו' דהא כשם שלא הטריחו הכא על המוכר כך לא הטריחו שם על "המודד" ואמרו שמכיון שהטיפף שלש טיפין נותן לתוכה חולין, ע"כ.

צ"ע דהא לא מיירי שם במודד דהא הכי תנן שם והובא לעיל בר"ן, המערה מכד לכד ונטף שלשה טפין נותן לתוכה חולין.

אשע"כ נדצ"ל כך לא הטריחו שם על "המ" (המערה) ואמרו שמכיון וכו'.

שם ד"ה והא אנן תנן וכו' והכי איתא בירושלמי במס' תרומות וכו' ר' יוסי בר שונם בעי קומי ר' מונא תמן איתמר ונטף שלש טיפין נותן "לו" לתוכה חולין וכו' ע"כ.

תיבת "לו" צריך למחוק וכו"ה בשיטמ"ק.

פ"ח ע"א ד"ה וכדרכה וכו' לאו קושיא היא דר' יהודה אפי' ס"ל כרבה "פטור" וכו' ע"כ.

נדצ"ל אפי' ס"ל כרבה "פוטור".

קל"א ע"א ד"ה ולענין הלכה וכו' וכיון דפשיטא להו לתנאי הכי אע"ג "דדייקי" עלה אמוראי דיוקי בעלמא נינהו ע"כ.

אע"ג "דדייקי" עלה אמוראי.

שם ע"ב ד"ה פשיטא בנו גדול לא עשאו אלא אפוטרופא וכו' תירצו רבינו האי והרי"ף ז"ל דמתני' קאמר ובריתא בכותב, ע"כ.

צ"ע מש"כ דברייתא מיירי בכותב, הא מאי דאמרין דבכנו עשאו אפוטרופוס לאו ברייתא היא אלא בגמ' אמרי' הכי, וע"כ דט"ס הוא.

וברמב"ן איתא בזה"ל ר"ח ורבינו הגדול ז"ל כתבו "דהכא" בשכתב ומתני' אמר ולא כתב, ע"כ.

ואפשר דצ"ל ובר"י בכותב. ונתחלף בין ובר"י - וברבי יהודה לוברי - וברייתא.

ועפ"י מה דנראה ברמב"ן דגרסי' בגמ' אמר רב יהודה וכו' הכותב כל נכסיו לאשתו לא עשאה אלא אפוטרופא "וכן בבנו" ע"כ, והיינו דהך הלכתא דבנו לא עשאן אלא אפוטרופא, נמי ר' יהודה אמרה ולא כפי מה דאיתא לפנינו דרק סתמא דגמ' אמרה. וליתא בדרכ יהודה.

שם ד"ה ולענין הלכה וכו' וכי מסקינן דאפי' קטן המוטל בעריסה אפוטרופא שויה, כתב הר"ז ז"ל דדוקא בצריכים אפוטרופא כגון קטן בין הבנים או דליתנהו הכא, הא בגדולים ואיתנהו הכא מתנה גמורה היא, ע"כ.

מש"כ כגון קטן בין "הבנים" צ"ע מאי אתא לאפוקי.

ופשוט שצ"ל כגון קטן בין "הקטנים" וכו"ה בבעל המאור.

קל"ג ע"ב ד"ה בא עליו שמאי במקלו ותרמילו. בסוה"ד כשם שאי אתה יכול להוציא מה שהקדשתי ומה שמכרתי כך אי אתה יכול לערער על מה שהחזרתי, שבנכסיהן זוכין ונהנין ולא בנכסי אביהן, ע"כ.

מש"כ שבנכסיהן זוכין ונהנין ולא בנכסי אביהן צ"ב דהא אנן דנינן מהיכן באו להם הנכסים אם מאביהן או מיונתן כדחזינן לעיל בדיבור זה היכא דאסברה הר"ן לטענת שמאי שכתב שם בזה"ל שלא מנכסי יונתן בן עוזיאל יהו נהנין אלא מנכסי אביהן, ע"כ. וא"כ מה זה שאומר "שבנכסיהן" זוכין ונהנין, הא אכתי לא אסברה להא היכי נעשו נכסים אלו נכסיהם.

ועוד מהו זה שכתב שבנכסיהן זוכין הא בשעת זכיה לאו דידהו נינהו, אלא מנכסי יונתן זוכין.

ונראה דצ"ל "שבנכסי" זוכין ונהנין ולא בנכסי אביהן.

קל"ה ע"ב ד"ה מתני' זיכה בה לאחד בין מן היורשין בין שאינו מן היורשין דבריו קיימין. מדבריו ר"ש ז"ל נראה שאפי' אמר נכסים הכתובים בשטר זה אני מקנה לך בקבלת השטר שתקבל ממני דבריו קיימין. דלא אמרינן דלא גמר להקנותן אלא בשטר, אלא בשאינו אומר בפיו כלום, אבל כל שזיכהו בפיו, אע"פ שאמר לו שזיכה בנכסים בקבלת השטר דבריו קיימין. ולישנא דזיכה בה הכי מוכח, ואחרים פי' דזכה [בה] לאו דוקא שאלו זכהו בשטר "אעפ"כ" בפיו לא מהני דאין שטר לאחר מיתה, ע"כ.

ממש"כ: שאלו זכהו בשטר אעפ"כ בפיו לא מהני וכו' משמע דמה שזכהו בשטר הוי סיבה שנאמר דמשו"ה גמר להקנותו שלא בשטר אלא דאעפ"כ כיון שאמר בפיו אמרינן דלא גמר להקנותו אלא בשטר.

וזה צ"ע דהא איפכא שמעינן ליה לעיל דמה דאמר בפיו הוי סיבה שנאמר דמשו"ה גמר להקנותו אפי' שלא בשטר ומה שזיכהו בשטר הוי סיבה דנאמר משו"ה לא גמר להקנותו אלא בשטר.

ואולי צ"ל: שאלו זכהו בשטר "אע"פ שזיכהו" בפיו לא מהני וכו'.

קל"ו ע"ב ד"ה אם איתא וכו' והיינו נמי דתנן מכר האב מכורין עד שימות "הבן", אבל טפי לא, ע"כ.

צ"ע דהא מכר האב אינן מכורין אלא עד שימות האב, וכדתנן מכר האב מכורים עד שימות, ולא עד שימות הבן.

ונראה דתיבת הבן ט"ס הוא.

קל"ז ע"א ד"ה מתנת ש"מ וכו' ואה"נ דאפי' לא קדמו כגון דנימא דאחריך נמי לא חייל עד לאחר גמר מיתה לא זכה מקבל מתנה בנכסים באותה שעה דאחריך נינהו, ע"כ.

נדצ"ל "דבאותה" שעה דאחריך נינהו.

שם ע"ב ד"ה אתרוג זה וכו' י"ל דרבא לית ליה ההוא טעמא דהא אמר התם דהיינו טעמא משום דה"ל מעשה קודם לתנאי, ורב אדא הוא דאתקיף לה התם ואמר דטעמא משום "דהוי" תנאי בדבר אחד ומעשה בדבר אחד, ע"כ.

צ"ע דהא התם קאמרינן דלא הוי תנאי בדבר אחד ומעשה בדבר אחד, אלא תנאי ומעשה בדבר אחד, ומשו"ה התנאי אינו חל והויא מגורשת.

וברמב"ן איתא משום "דבעינן" תנאי בדבר אחד ומעשה בדבר אחד, וכצ"ל.



# כתבים

הרב אהרן הויזמן  
הרב יוסף שאול הויזמן

## לתולדות קהילות הקודש סטאלין וקארלין בארה"ב

### פרק ג

על התייסדות בתי כנסת של חסידי סטאלין וקארלין בארה"ב בין השנים  
תרמ"ט - תרנ"ז, ועל איחוד החברות בית אהרן ובית ישראל בשנת תרע"ה

הפוגרומים ברוסיה וההגירה | חברה בית אהרן חסידי קארלין | חברה  
בית ישראל חסידי סטאלין | שתי חברות | תהליכי שלום | הענינים  
יגעים | שלום על ישראל | כנישתא חדא | א לעטער פון סטאלין

### הפוגרומים ברוסיה וההגירה

בשנות תרמ"א-תרמ"ד תכפו על יהודי רוסיה כמה צרות צרורות. בין שנים אלו נערכו פוגרומים רבים עקובים בדם בכמה ממושבי בני ישראל בארץ רוסיה. סיבת התעוררות הצוררים לערוך פוגרומים נגד היהודים היתה רציחתו של הצאר אלכסנדר השני באביב של שנת תרמ"א, וכתמיד מצאו הגויים הזדמנות לתלות את האשמה ביהודים, שהם זממו את הרצח. כמאתיים פוגרומים נערכו על עיירות יהודיים במרחבי דרום מערב רוסיה. בנוסף לזה, כבר בשנת תרל"ד נתחדשו הגזרות המחייבים יהודים בני גיל 20 ומעלה להתגייס לצבא הרוסי. כתוצאה מגזרות אלו ומגזרת תחום המושב שהגבילה את ישיבתם באיזורים נרחבים, היו עיני בני ישראל שבארץ רוסיה נשואות לצאת מארצם ולהגר לארץ אחרת, כדי לפרוק מעל צווארם עול מלכות רוסיה.

בקצה תבל עמדה ארץ אמריקה, ובה מדינת ארה"ב - "די גאלדענע מדינה" - שדלתותיה היו פתוחות למהגרים, בתנאי חופש ואפשרויות כלכליות שעמדו בניגוד מוחלט למציאות החיים תחת שלטונות ממשלת הצאר הרוסי. ולכן, משנת תרמ"א ואילך, עקרו יהודים רבים את רגלם ממושבותיהם במדינות רוסיה, ונסעו להשתקע בארה"ב - מדינת הזהב.

בפרקים הקודמים התייחסנו לתקופת הגירת רבינו הרה"צ ר' יעקב חיים פערלאוו זיע"א מסטאלין אל ארצות הברית בשנת תרפ"ד. הפרק הראשון המתייחס לדרישת החסידים באמריקה לבואו ועל הנסיעה עצמה, נדפס בגליון קע"ח. הפרק השני הכולל נוספות על הנ"ל, ועל קבלת פניו וקבלת מרותו של רבינו עם הגעתו, בגליון קע"צ.

יהודים אלה לא היו היהודים הראשונים להשתקע באר"ב. כבר קדמו להם יהודי קהל 'שארית ישראל' הספניולית-פורטוגזית (קהל הספרדים של עיר אמסטרדם) שישדו קהילה במדינת רוד איילנד ובעיר ניו יורק (אז 'ניו אמסטרדם') בשנות התק"כ. מאוחר יותר, בשנות הת"ר והתר"י, החלה הגירה גדולה של יהודי מערב אירופה, מארצות אשכנז. אך עד להגירת יהודי רוסיה בשנות התר"מ, טרם היה שם ריכוז של יהודי מזרח אירופה. היהודים הספרדים והאשכנזים שהיגרו לאר"ב לפניהם, היו בעלי אורח חיים שונה לגמרי משל יהודי מזרח אירופה, כך שהמהגרים הראשונים ממזרח אירופה לא יכלו להיעזר רבות מאחיהם שקדמו להם.

הגירת יהודי רוסיה לארצות הברית וקליטתם שם, היתה משימה קשה מאוד בשבילם. ניתן רק לשער את טלטול הדרך, ההוצאות המרובות על דמי הנסיעה, הטורח והקושי של השתקעות במדינה זרה ללא משען ומבטח, וללא הכרה בסיסית של השפה. כשרוב המהגרים הגיעו לאר"ב לבדם, והשאירו את נשותיהם ובני משפחתם בארץ מולדתם, וניסו לבסס עצמם כספית עד שיוכלו להעביר את משפחתם אליהם לאר"ב.

אך מלבד קשיים אלו, עוד תמורה חלה בחייהם בהגירתם לאר"ב, אשר היא היוותה נקודת מפנה חשובה בצורת חייהם. ה'שטעטל' היה ערש הווי החיים החסידי, ומשכנה הטבעי של אורח חיים יהודי בדרך ישראל סבא. לא כן מדינת אמריקה ועריה ההומים אדם. ישיבת כרכים בעיר ניו יורק רבתי עם, היתה שונה לחלוטין מחיי העיירה הפסטורלית של מזרח אירופה. דבר זה השפיע רבות על המהגרים החדשים בהסתגלותם למושבם החדש, בנוסף להיותם גלמודים זרים ודלים בארץ לא להם.

## ה'חברה'

במטרה למלאות חלל זה - נוצרה ה'חברה'. עניין ה'חברה' כלשעצמה לא היה חידוש, שכן כבר נהגו בקהילות בישראל מאז ומקדם להקים חברות בעלות משטר פנימי, לצרכים שונים, לדוגמא חברה קדישא, וכן חברת משניות, חברת ביקור חולים ועזרה הדדית<sup>1</sup>. במקורם שימשו 'חברות' אלו למוקד התארגנות טכנית לצורך ענין מסויים. אך כל זה היה כשישראל שרויים במולדתם בארצות פזוריהם, ו'חברות' אלו היו רק חלק ומרכיב אחד מהווי הקהילה. אבל מאז שלקחו שוב את מקל הנדודים בידם, ועברו לגור בארץ זרה, בהעדר צורת החיים שהיו מורגלים אליה, חסרה להם רשת התמיכה של חיי קהילה מסודרת, ונוצר הצורך לייסד מעין 'קהילה' שתשמש לצרכי החברים<sup>2</sup>.

1 עניין החברות כבר היו בקהילות רבות בישראל. בתולדות חסידי סטאלין קארלין מסופר על כמה חברות ופנקסים שקבעו מקום נכבד בסיפורי הצדיקים. בפנקס חברת משניות בעיר יאנובה שליד פינסק בא על החתום מרן הר"א הגדול מקארלין זיע"א בעצם חתימת יד קדשו, ובחודש סיון תרי"ז הצטרפו גם נכדו הק' מרן אדמו"ר הזקן זיע"א ואתו עמו בנו הק' מרן אדמו"ר הצעיר זיע"א לחברת המשניות. בצוואת רבינו מנח"כ בפראנקפורט זי"ע כתב: "בשנה הראשונה... ואם יש שם חברה ש"ס ילמדו גמרא אחת בשבילי, ובהתחברות אשר אני נכתב שם לחבר יראו לחלק ש"ס באופן כזה שבמשך עשרה שנים ילמדו כל הש"ס לשמי". (דברי אהרן עמ' קכב). בבית מדרשנו "בית אהרן" בעיה"ק ירושלים ת"ו יסדו בשנת תר"ל את "חברת המשניות", ונמנו עליה כמאתיים חברים, ומרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד הצטרף לחברת המשניות של חסידי קארלין בירושלים ת"ו באחד מביקוריו באר"ק. גם חסידי קארלין שבעיה"ק טבריה יסדו חברת משניות.

2 יהודי אר"ב האשכנזים ממערב אירופה שקדמו לאחיהם המזרח-אירופאיים בכשלושים או ארבעים שנה, כבר הספיקו

אי לכך, ייסדו יהודי מזרח אירופה לעצמם 'חברות' של יהודים בעלי רקע דתי דומה, שנועדו לשמש מעין קהילה עצמאית לכל חברי ה'חברה', עם כל פרטיה והליכותיה של קהילה שהיה ניתן להעתיק להווי החיים האמריקאי. במקביל ל'חברות' אלו, נוסדו גם 'לאנדסמאנשאפטין', כלומר אגודה של יוצאי עיר מסויים, שנתאחדו באגודה אחת להיות עזר וסעד זה לזה בארץ נכריה. ההבדל בין ה'חברה' ל'לאנדסמאנשאפט' היתה במכנה המשותף את החברים - כאשר ה'חברה' נוסדה על רקע דתי, לשמש כקהילה דתית או בית כנסת, והלאנדסמאנשאפט<sup>2</sup> נוסד על רקע עיר מוצא החברים, ולא היה בהכרח קשור לענייני דת.

על ה'חברות' שהוקמו בקהילות ישראל באירופה ובארה"ב נסובו הדברים במאמר הראשון בסדרה זו, בו נאמר כי 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 'פראטיקאל סעקרעטאר'.

לצד פעילות חברתית רגילה, דאגה החברה גם לעתידם של חבריה לאחר אריכות ימיהם, וכל קבוצה היתה רוכשת חלקת בית מועד לכל חי לצורך החברים ובני משפחתם.

על המהגרים הראשונים לאמריקה נמנו 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'יורקים', [הכינוי הרווח 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.

### חברה בית אהרן חסידי קארלין בניו יארק

בתאריך כ"ח אייר שנת תרמ"ט נרשמה החברה הראשונה של חסידי קארלין בניו יורק כעמותה עפ"י חוק אצל הרשויות. שמה נקבע 'חברה בית אהרן חסידים דקארלין'. חברי ה'חברה' קבעו בית כנסת לעצמם, ואף רכשו חלקת אחוזת קבר לעת מצוא, בבית העלמין "וואשינגטון" שבברוקלין.<sup>3</sup> ובכך החלו באופן רשמי תולדות חסידי קארלין סטאלין בארה"ב.

להתארגן בקהילות מבוססות דיים, וכן באופן כללי לא היגרו לארה"ב מחמת עוני, והיו מבוססים כלכלית יותר. כך שמצבם היה שונה ולא הוצרכו כל כך להתארגנות כאחיהם בני מזרח אירופה.

\*2 מן הראוי לציין שהלאנדסמאנשאפטין דאגו גם [בעיקר בתקופות מסוימות] לעזרה ותמיכה עבור אחיהם ומשפחותיהם בעיר המוצא באירופה. וכך התקיימו ופעלו בניו יורק וגם שאר ערים ברחבי אמריקה, ארגוני לאנדסמאנשאפטין של יוצאי סטאלין וקארלין ששלחו תמיכה כספית וחבילות עזר אל סטאלין וקארלין.

בניו יורק פעלו 'אגודת אחים אנשי סטאלין', 'סראדערלי לאוו סאסייעטי אף סטאלין' (אהבת אחים אנשי סטאלין), 'סטאלינער פראגרעסיוו סאסייעטי', ועוד. בין ארגונים אלו היו שבאו לעזרת החסידים, וכך גם עזרו בהבאת כ"ק מרן אדמו"ר זיע"א לארה"ב בשנת תש"ח, ועוד חזון למועד להרחיב את הדיבור על ארגונים אלו.

3 כיום נמצא בית עלמין זה בלב עיר ואם בישראל - בין שכונות בורו פארק לפלטבוש, אך באותם הימים היה זה איזור חוות ושרות ולא מטרופולין, ולא היה שם ישוב יהודי.

חברי חברה בית אהרן חסידי קארלין היו, על פי רוב, מבוגרים, בגילאי 50 ומעלה, שהגיעו לארה"ב אחרי שבניהם ובנותיהם כבר היגרו לשם בראשית שנות התר"מ, ורובם נשתקעו אז באיזור ה'מורד המזרחי' (Lower East Side) של מנהטן, בעיר הגדולה ניו יורק. משנתבססו כלכלית, שלחו והביאו את הוריהם לגור עמם בארץ החדשה, ולהצילם מכל צרה וצוקה. חסידים אלו נולדו וחיו מיטב שנותיהם בערים קארלין וסטאלין, ובעיירות השונות בוואלין ופולסיה, וזכו עוד להסתופף בצל מרן אדמו"ר הזקן ובנו אדמו"ר הצעיר זי"ע.



חותם חברת  
בית אהרן חסידים דקארלין

בכואם אל ארה"ב שמרו חסידים אלו על גחלת החסידות במסירות נפש, וכאשר נגעה בנפשם חשיבות עבודת התפילה על דרך ובנוסח רבותינו הקוה"ט, מיהרו לטכס עצה יחד להקים לעצמם שטיבל קארלינאי, לנהוג בו כמנהג חסידי קארלין בדרך רבותינו הקדושים. את החברה ובית הכנסת שהקימו קראו בשם 'בית אהרן', על שם רבוה"ק.

תאריך רשימת החברה עפ"י חוק אינו משקף בהכרח את ראשית ההתארגנות, שלכאורה קדמה לזה במעט. וכן אנו מוצאים בשאר השטיבלאך והחברות של יהודי מזרח אירופה שהוקמו בימים ההם, שמתחילה התארגנו באופן בלתי רשמי, עד שנתבססו ומצאו להם מקום לשכור ושאר תנאים הכרחיים, ואז נרשמו להקים 'חברה' רשמית מטעם מדינת ניו יורק. מסתבר שכך היה הדבר גם אצל חסידי קארלין, וראשית ההתארגנות קדמה במידת מה לתאריך ההרשמה, ולפני כן נדדו ממקום ארעי למקום ארעי במרוצת הזמן עד להקמת החברה. כך או כך, בתרמ"ט קבעו לעצמם בית כנסת בדירה ברחוב לודלאוו מספר 13-15, Ludlow St - שם שהו כ-26 שנה, עד שנת תרע"ה.

בין השנים תרמ"ט ותרג"ז נתרבו הספסלים בבית המדרש. נראה שניתוספו שם לא רק חסידי קארלין סטאלין אנשי מעשה יראים ושלמים, אלא גם חסידים מחצרות אחרים, שגם הם רצו להצטרף להווי החסידי ששרר בין החברים, וליהנות מתנאי החברה. גם נראה שהצטרפו אליהם כמה אנשים שלא היתה דעת חלק מחשובי החסידים נוחה מהם, מטעמים שאינם ברורים. לאט נוצרו חיכוכים בין החברים, ונעשו כשני מחנות.

הד לכך מצאנו בידיעה שפורסמה בעיתון ניו יורקי, המתעדת ויכוח על עניינו של ספר תורה, שהתרחש באותן השנים בבית מדרש זה.

יצוין כי כל הליכי החברה היו עפ"י חוק המדינה, וכל חברה כתבה 'טשארטר' - תקנון, שם נכתב השם הרשמי של החברה, וגם כתבו 'קאנסטיטושן' בו נמנו כל תנאי החברות. בעיתון "דה וורלד" בשפת אנגלית, בגליון יום כ"ז ניסן תרג"ז מצאנו כתוב:

"במספר 15 רחוב לודלאוו, בבית כנסת קטן שמתפללים שם חברה בית אהרן חסידים [דקארלין] בכל מנהגי יהודים חרדים, נוצרו שני מחנות... לפני זמן מה מצא איש בשם ב. ג. טעות בקאנסטיטושן ונאלצו לתקנו ולכתבו מחדש. מר ג.

הלך למומחה שיערוך מסמך חדש והלה נקב בסכום הדרוש שיצטרפו לשלם בגמר עבודתו. בהיות מר ג. בעל מכולת פשוט ולא איש אמיד, כתב שטר ערבות בה משכן ספר תורה שהיה שייך לחברה הנ"ל כמשכון על שכר עבודת הכתיבה. לספר אין שוויות כשלעצמו אבל יש לזה ערך סנטימנטלי לחברי החברה.

בתום העבודה לא היה לאל ידו של ג. לשלם את זה, הגיעו משטרת ניו יורק לקחת את ספר התורה. ג., אף שלא היסס למשכן את הספר, לא הסכים שהספר יימסר אל יד הגוי, ולכן לקח את הספר בידו והובילו לבית הגוי עד שיפרע את חובו. אז פרצה מהומה רבה בבית הכנסת, וחברי החברה, אלו מהצד הנגדי של ג., טענו שלא היה לו הורמנא למשכן את הספר וכל ההסכם בטל ומבוטל מעיקרא...".

בעת פרסום ידיעה בעיתון, טרם נמצא הפתרון לבעיית ספר התורה, ולמיטב ידיעתנו לא פורסמה ידיעה נוספת, ואין ידוע לנו איך נפל דבר. אך מבין השיטין נראה שלא היה זה ראשית מדון כי אם תוצאה ממנו, ולכאורה כבר קדמו לזה דין ודברים בין החברים מזמן מה, ובעניין הס"ת יצאה ההבערה ללהב. מתוך הנסיונות הרבים שלאח"כ לאיחוד החברות, מוכח שהיה כאן ענין מהותי ונרחב יותר.

זמן קצר לאחר פרשה זו, נתפלגו כמה מהחברים וייסדו לעצמם חברה חדשה בשם 'חברה בית ישראל חסידי סטאלין', ע"ש מרן אור ישראל מסטאלין זיע"א, בחיים חיותו.

### חברה בית ישראל חסידי סטאלין

במאמר הראשון (בגליון קע"ח) הזכרנו כי בדרך השגחה פרטית, נותרו לפליטה מספר פנקסים מדברי ימי חברה זו בשלביה השונים, ובתוכם חומר עשיר ומפורט על הנעשה והנשמע בימים ההם, השופך אור על חיי החסידים ומוסר פרטים רבים על דברי ימי החברה.<sup>5</sup>

הכרך הראשון של הפנקס נכתב עם התייסדות חברת בית ישראל בשנת תרנ"ז, עד לשנת תרע"ז. אבל לאחר כמה שנים, כאשר חלו שינויים בחברה זו כאשר יתבאר בהמשך, התחילו פנקס חדש, והוציאו את עמוד השער מתוך כרך זה – כנראה בגלל היותו כעין 'מגילת ההתייסדות' – ושמוהו בין הדפים הראשונים של כרך ב.

בפתיחה לכרך א, בעמוד השער הנ"ל, האריך המזכיר לתעד את סיבת התייסדות החברה השניה, על הבעיות שהיו קיימות לדעתם בחברה הראשונה – בית אהרן, ועל תקנון החברה החדשה – בית ישראל.

לדאבוננו, מרוב עתים וימים, מצב עמוד זה אינו משופר, וקטעים חשובים מהעמוד נתפוררו, כך שחלק מהמידע אבד. אולם מהקטעים שנותרו לפליטה עדיין ניתן לדלות פרטים חשובים על סיבת התפלגות בית ישראל.

5 כמנהג רבותינו לקרוא בתי כנסיות ובתי מדרשות על שמם בחיי חיותם, ועוד חזון למועד לדון בזה בעז"ה.

6 פנקסים אלו היו כרוכים מצד שמאל כדרך הספרים בשפת לעז, וכיון שהרשימות נכתבו באותיות לשון הקודש, הפכו את הפנקסים והתחילו לרשום בהם מהדפים האחרונים עד לדפים הראשונים. כתוצאה מכך נקראים הפנקסים מסופם לראשם, ומספרי הדפים המובאים בציטוטים הולכים בסדר הפוך.



הפנקסים נכתבו בידי מזכיר החברה, שמונה בהצבעה פעמיים בשנה. שפת הפנקסים היא אידיש, או לשון הקודש מהולה באידיש, בהוספת ביטויים שכיחים באנגלית משובשת - עדות לתחילת הסתגלותם בארץ אמריקה. סגנון דיבור זה הפך לימים לסגנון הדיבור הרגיל בין היהודים בארה"ב בראשית המאה ה-20.

להלן ציטוט מהדף הראשון של הפנקס, מכתיבת ידו של המזכיר הראשון ר' אבא הרשנהויז ז"ל, עם הצעות בסוגריים מרובעות למלאות את החסר:

מיט פיל גליק איז גיגרינדעט גיווארין אונזער חברה

### בית ישראל חסידים דסטאלין]

אזוייווא ביז יעצט איז ביי אונז געווען א חברה זיא האט זיך [גערופן] חברה בית אהרן חסידים דקארלין און עס איז געוועהן בא אונדז ... פון איינעגע מענטשן וואס עס איז געוועהן זייער שווער פון זיי צו...

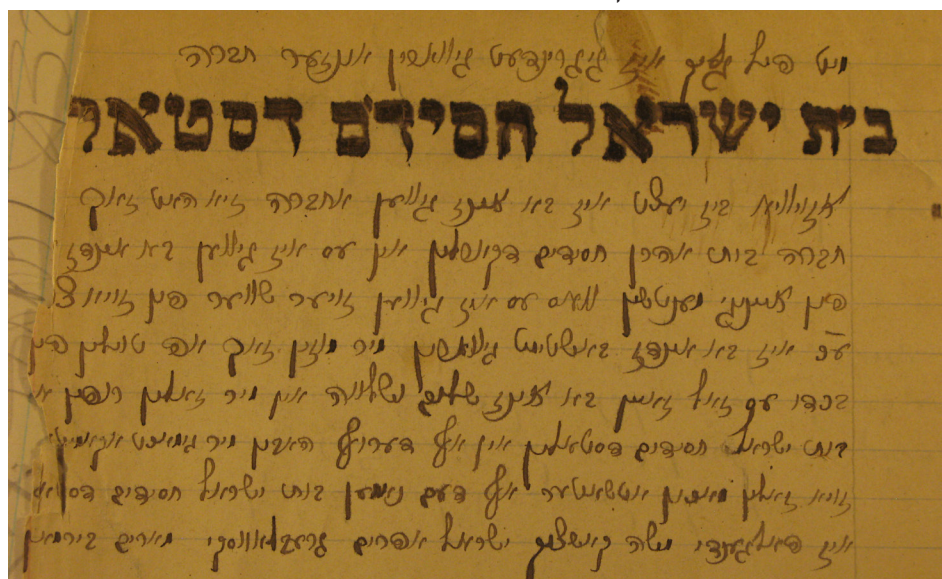
ע"כ איז בא אונדז באשטומט גיווארן מיר מוזן זאך אפטיילן פון [זיי] בכדי עס זאל זיין ביי אונז שלום ושלוחה. און מיר זאלן רופין א[ונזער חברה] בית ישראל חסידים דסטאלין און אף דערוף האבן מיר גימאכט א קאמיטע[ע]... זיין זאלין מאכין א טשארטער אף דעם נאמען בית ישראל חסידים דסטאלין ...

... איז פאלגענדי: משה קאשצוק, ישראל אפרים גרעבלאווסקי, מארים בירמאן...

תרגום:

"בשמחה רבה נתייסדה חברתינו חברה בית ישראל חסידים דסטאלין.

היות ועד הנה היה אצלנו חברה בשם בית אהרן חסידים דקארלין, והיו בינינו ... אנשים ספורים שהיה קשה [...] מהם



מגילת ההתייסדות - העמוד הראשון של פנקס חברת בית ישראל



על כן הוחלט אצלנו להיבדל מתוך העדה הזאת כדי שיהא שלום ושלווה. ונקרא לעצמנו חברה בית ישראל חסידים דסטאלין. לצורך כך מינינו ועד שיכתוב את תקנון החברה. ואלו הם חברי הוועד: משה קאשצוק, ישראל אפרים גרעבלאווסקי, מארים בירמן.

מתוך דברים אלו אין בידנו מה התרחש וגרם לפילוג, אלא שנמצאנו למדים שהיתה סיבה להתפלג מחמת אנשים מסויימים, ונמנים שלשה שמות מחברי החברה החדשה, שמונו כחברי הוועד להקמת החברה. מהמשך הדברים ניתן לעמוד על הנסיבות שהביאו להתפלגות:

"דער נאמען פון דער חברה בידארף זאיין אזיין אף אימער און דער נוסח... זאל מען מען בא אונדז דאווינען אזייויא סטאלינער חסידים, אז ווען עס ווע... אפ שטעלין אין אונדזער חברה 5 ברידער חמשה ברידער וואס וועלין ווע... צו דעם נאמען און דאווינען דעם נוסח חאץ' אלי ברידער וועלין וועלין א... אדער דאווינען א אנדער נוסח באלאנגט דיא גאנצע אייגנטום פון דער ... צוא דיא 5 ברידער וואס וועלין באלאנגען צו דעם נאמען און יענע בידארפין ... פון דער חברה און ניט נעמען קיין זאך אזי וויא דער פסוק זאקט בגפו יבא בגן[פז יצא].

אין אונדזער חברה קען ניט אריין קומען קיין מעמבער וואס ער איז ... אדער אגיישיפטער נאערט בא אונדז בידארף בא לאיינגען צו דע...."

תרגום, בהשערת כמה מהמילים החסרות:

"השם של החברה חייב להישאר כך עד עולם, ונוסח התפילה חייב להיות כנוסח [...] ושיתפללו אצלנו כמו שחסידי סטאלין מתפללים. ואפילו אם [בעתיד] יישארו רק 5 חברים שרוצים להמשיך להחזיק את השם ואת נוסח התפילה, אף אם רוב החברים מלבדם ירצו [לשנות השם או] להתפלל בנוסח אחר, אזי כל הנכסים של [החברה]... שייכים ל-5 החברים הנשארים, ואלו שרוצים להתפלג, עליהם [לצאת] מהחברה מבלי לקחת עמם שום דבר, כמו שכתוב בתורה 'בגפו יבא, בגן[פז יצא]'. בחברה שלנו לא יתקבל חבר שהוא [אינו שומר שבת?]<sup>7</sup> או שמגלח את זקנו (כלומר בתער), כי הרי אצלנו חייבים להימנות [רק יראים וחרדים לדבר ה']".

מכאן נוכחים אנו מה הציק לחברי החברה ואילצם להתפלג מהחברה הראשונה - בית אהרן. נראה שבין חברי חברה בית אהרן נמנו גם כאלה שהתורפפו בשמירת המצוות. מסתבר שהיו אלו בני הדור הצעיר יותר, בניהם של זקני החסידים, שלא עמדו בנסיונות הזמן של אמריקה באותם הימים, ולא היה כוח בידם לעמוד מול המים הזידונים כהוריהם וחבריהם. הללו נמנו על החברה מכיון שאבותם החרדיים היו חברים. ובאמת, מכורח המציאות המיוחדת בהיותם מתגוררים בארץ רחוקה ללא

7 פרט זה משוער כי העמוד מפורר במקום זה, אבל ישנם להשערה זו סימוכין מכמה וכמה מובאות מתוך הפנקס, ונביא אחת מהנה לדוגמא. בחורף שנת תרס"ב יצא קול על אחד מחברי החברה ש'אינו מתנהג כראוי' וההצעה להוציאו מהחברה נתקבלה בגלל שעל פי התקנות "כל אחד מהחברים חייב להתנהג כהלכה, והרי מחלל שבת אינו יכול להימנות על החברה".

משען ומבטח, לא היה זה דבר פשוט לדרוש מחברת בית אהרן להוציא את הנחשלים מתוך הכלל<sup>8</sup>. לכן אנו מוצאים שהחברה החדשה נתייסדה מתוך קפידה שלא לצרף מלכתחילה את מי שאינו שומר תורה ומצוות כראוי, תוך קביעת יסוד כי מי שלא יתנהג כראוי ניתן להוציאו מתוך הכלל.

אזכור עניין התפילה בנוסח סטאלין, יש בו כדי להוכיח שעוד סיבה היתה אי שביעות רצונם מצורת התפילה (ככל הנראה מחמת החברים שלא מאנ"ש שהצטרפו לחברה זו), ורצו לייסד חברה חדשה של חסידי סטאלין בלבד, שישמרו את הנוסח בקפידה. נראה מוכח שדברים אלו גרמו להם לייסד חברה חדשה – חברת בית ישראל חסידים דסטאלין, עם תנאי קבלה איתנים וחזקים למנוע דברים אלו.

'מגילת ההתייסדות' ממשיכה בדברים טכניים, על קניית ספרים, ייצור חותם ומסמכים על שם החברה, קניית קרקע בבית עלמין לעת מצוא, ומינוי נשיאי וגבאי החברה. מעניין שמתוך רשימות הפרטי-כל של ישיבות החברה בשנים הראשונות [תרנ"ז – תרס"א] נראה שעדיין התפללו חברי שתי החברות ביחד, עכ"פ באותו בנין. אין אנו יודעים אם בתקופה זו המשיכו להתפלל ביחד בבית הכנסת 'בית אהרן', ורק נתפלגו לענין ה'חברה', או אולי קבעו לעצמם מקום נפרד באותו בנין. כך או כך, הם נשארו להתפלל בבנין שברחוב לודלאוו מספר 13-15. ורק בשנת תרס"א עברו חברי חברת בית ישראל לבית כנסת נפרד ברחוב לודלאוו מספר 97.

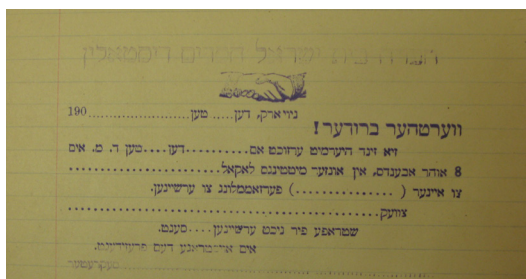
כראשי החברה מונו: הרה"ח ר' שלום בנימין קוסטרינסקי<sup>9</sup> – נשיא, הרה"ח ר' ברוך שעווינסקי – סגן נשיא, מזכיר ורושם הפרטיקל – ר' אבא הירשנהויז, גזבר החברה – ר'

8 יש לציין כי מרן אדמו"ר הר"י זיע"א בעת שהיה בארה"ב הקים בעצמו חברה חדשה בשם 'נחלת אהרן וישראל', זאת למרות שכבר היו כמה וכמה חברות של חסידי סטאלין בניו יורק. והתקין מרן אדמו"ר זי"ע תקנות נוקשות ביותר כדי למנוע בעיות אלו, ובתוכם בעיה זו של בנין וכנות שאינם שומרי תומ"צ רח"ל.

9 הרה"ח ר' שלום בנימין קוסטרינסקי ז"ל נולד בהורידעץ בשנת ת"ר לאביו ר' יצחק ז"ל, היה קרוב משפחה של האחים הרה"ח ר' חיים מענדל קוסטרומצקי ז"ל, הרה"ח ר' אשר והרה"ח ר' עזרא ז"ל. בן נוסף של ר' יצחק היה הגה"ח ר' מרדכי קוסטרינסקי ז"ל ששימש בתור רב בעיר הורידעץ. בהיות ר' שלום בנימין מחונן בדעה שכלית, מלא וגדוש עם תורה ויראת שמים, בקי בש"ס ופוסקים ועוד, נתמנה כ'סטאראסטע', מעין ראש העיר בהורידעץ. בספר הזיכרון לקהילה הנ"ל כותב אחיינו ר' יעקב קוסטרינסקי שכת המתנגדים בעיר לא שבעו רצון מזה וטענו אשר ר' מוט"ל הרב ור' שלום בנימין אחיו הסטאראסטע כמשה ואהרן בימיהם" וימרו את חיי ר' שלום בנימין עד שנאלץ לברוח אל אמריקה בשנת תרנ"ז. אז טיפל בייסוד חברה בית ישראל בניו יורק. לאחר שנתיים הוכרז חגיגה מטעם הצאר לעברייני חוק מסוימים, ור' שלום בנימין חזר לרוסיה לעירו הורידעץ.

עובדה אחת שמראה על גודל צדקתו וחסידותו. פעם נולדה לו בת ולא עלינו חלתה אנושות, היה זה ערב שבת עם חשיכה וקידש עליהם היום, ר' שלום בנימין מיהר וטבל ועלה ונסתפג ולבש את בגדי הקודש אשר לו לכבוד השבת ועלה לשטיבל הסטאלינאי אשר בהורידעץ ושם ערך תפילת שבת בשמחה ובשגאת ארי. באמצע התפילה החזירה בתו את נשמתה ליוצרה, והלכו והודיעו לו. רש"ב המשיך בעבודת התפילה בשמחה ובקול רעש ללא רמז של אבילות או צער. אחרי התפילה חזר הביתה ובקול גדול אמר 'א גוט שבת מיין קינד' [שבת שלום בתין], וכן ביום בשבת שש ושמה עד צאת השבת. רק אחרי שהבדיל על הכוס הרשה לעצמו להתאבל על אבדתו.

בשנת תרע"ה כאשר גברה מלחמת העולם הראשונה, ברח רש"ב לתוך עומקה של מדינת רוסיה ונדד ונע עד שנסע שוב לארה"ב, והפעם לעיר ספרינגפילד במדינת מסצ'וסטס כי שם גרה בתו. גם שם מסר שיעורים בתורה לכל דורש את השם והתאהב על כל תושבי העיר. ר' שלום בנימין היה אז בן 97 שנים ועיניו כהו מראות. בהיותו זקן ורגיל בשיבה ישב בביתו ופסק בתורה. נפטר כשנעמד ליד החלון בקומה השניה של הבית ונשמט משם ונפל ארצה ומכח נפילה זו יצאה נשמתו. מנו"כ בעיר ספרינגפילד. וזה לשון המצבה: איש יקר צדיק וישר, מופלג בתורה, הרבני ר' שלום בנימין ב"ר יצחק קאסטרינסקי, נפטר ז' אלול שנת תרצ"ז.



טופס כרטיס הזמנה לאסיפה מטעם חברת בית ישראל



חותם חברה בית ישראל חסידים דסטאלין

אברהם קאשצוק, מנכ"ל - אליעזר ליווי. טראסטיעס (חברי הוועד)<sup>10</sup>: מארים בירמאן, בן ציון מיטניק, יודל סלאנימסקי, יעקב לייב פירער.

תיאור ייסוד שתי החברות, וסיבת התפלגותם, שהובא לעיל, משתלב כמין חומר מתוך מקורות שונים התואמים יחדיו. על מועד ייסוד חברת בית אהרן למדנו מתוך חותם החברה על כרך גמרא (הנמצא באוצרו של כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א) שקובע תאריך ייסוד החברה הלועזי ל-29 במאי 1889, דהיינו כ"ח באייר בשנת תרמ"ט (ושיערנו שכבר קדמה לזה התארגנות בלתי רשמית זמן מה קודם לכן), וכן ממועד קניית חלקת הקרקע בבית העלמין וואשינגטון, שהיה בשנת תרמ"ט<sup>11</sup>. על מועד ייסוד חברת בית ישראל וסיבת התפלגותם, למדנו כאמור מתוך רשימות דברי החסידים בעצמם, מכתב ידו של המזכיר ר' אבא הירשנהויז ז"ל בעמוד השער, שתיעד את המתרחש בשעת מעשה.

דברים אלו מקבלים סימוכין מכתב יד היוצא ממקום אחר, והוא מכתב מענה שנכתב בידי הסופר 'ע. בן עזרא', ה"ה ר' עקיבא בן הרה"ח ר' עזרא קסטרומצקי ז"ל, אל ד"ר זאב רבינוביץ<sup>12</sup>, ממנו עולה אכן כדברים האלו, שהשטיבל הראשון 'בית אהרן' נתייסד בשנת תרמ"ט, וכעשור לאחר מכן התפלג והשטיבל החדש נקרא בשם 'בית ישראל'<sup>13</sup>.

מקורותיו של בן עזרא מצויינים היו - הוא הכיר את שיירי כנסת הגדולה, זקני החסידים שהגיעו לארה"ב קרוב לימי ראשית ההתיישדות, או אלה שזכרו את החסידים הראשונים. הוא שאל את הזקנים, ביניהם ללא ספק אביו הרה"ח ר' עזרא ז"ל, ודודו הרה"ח ר' אשר

10 משרת ה'טראסטיס' היה לעמוד על המשמר ולהשגיח על הסדר בשעת התפילה. עפ"י הפנקס כרך א עמ' 330. מאוחר יותר, בעמ' 304, הציע ר' אנשל קארנעל ז"ל שמי שיסתובב בשוהל בעת התפילה, והטראסטי (הגבאי) יצוה עליו לחזור למקומו ולא יציית לו, ייענש לשלם קנס 25 סענט!.

11 צילום מסמכי הרכישה נמצאים בידינו.

12 נמצא בארכיון מכון בית אהרן וישראל. ד"ר רבינוביץ היה היסטוריון שעסק בתיעוד תולדות החסידות הליטאית בכלל, ותולדות חסידות קרלין בפרט. ד"ר רבינוביץ שלח מכתב בקשה לבן עזרא להוסיף לו פרטים על היסטוריית חסידי סטאלין וקארלין על אדמת אמריקה עבור ספרו 'החסידות הליטאית' בו עסק באותה תקופה.

13 בנר ה' דחנוכה, ערש"ק, כ"ט כסלו שנת תשי"ד, כותב בן עזרא: "לכבוד ד"ר ז. רבינוביץ, שלום רב! קבלתי את מכתבו מן י"ז חשוון ש.ו. יסלח לי כבודו על איחור תשובתי. חפצתי להשיב על שאלותיו, ומשום זה נתאחרת תשובתי, לצערי רק מעט מאד עלה בידי להמציאו, אשתדל להשיב על ראשון - ראשון, ועל אחרון - אחרון. לפני בערך ששים שנה נתייסד בני-יורק שטיבל בשם "בית אהרן" ע"י חסידי סטולין שעדיין זכרו את ר' אהרן ('הסבא') לאחר כמה שנים, בערך עשר שנים, נתפלגו לשתי מחנות, והשטיבל החדש נקרא בשם "בית ישראל" ע"ש ר' ישראל ('הינוקא')...". דבריו מאששים, כאמור, את המידע שהבאנו עד לכאן, שנדלה מתוך מקורות שונים. השטיבל הראשון בית אהרן נתייסד 'בערך לפני ששים שנה' - ומשעת כתיבת מכתבו בשנת תשי"ד ועד לתרמ"ט, הוא אכן בערך ששים שנה. ואכן 'לאחר כמה שנים, בערך עשר שנים' - או ליתר דיוק 8-9 שנים, נתפלגו לשני מחנות, והשטיבל החדש נקרא בשם בית ישראל.

ז"ל, על תולדות השטיבלאך הסטולינאיים בניו יורק, ומה ששמע מהם העלה על הכתב והשיב לד"ר רבינוביץ<sup>14</sup>.

## שתי חברות

כעשר שנים פעלו שתי החברות זה בכה וזה בכה. חברה בית ישראל חסידי סטאלין קנו לעצמם חלקת קבורה בבית העלמין מאונט ציון בשכונת קווינס, עבור חברי החברה לעת מצוא, ולעומתם חברי חברה בית אהרן המשיכו להשתמש בחלקת חברת בית אהרן בבית עלמין וואשינגטון שבברוקלין. במשך הזמן אנו קוראים בפנקס של חברה בית ישראל על חברים שעזבו את בית אהרן ונכנסו אל בית ישראל וכן להיפך. שתייהן שמרו על קשר אדוק עם רבינו מרן אור ישראל זי"ע בסטאלין ועל זה יעידון יגידון חילופי המכתבים בין ניו יורק לסטאלין וחזור. חברי בית ישראל הוסיפו תנאי שאסר על חבריה<sup>15</sup> להימנות על שתי החברות בו זמנית, ומי שהשתייך לבית אהרן לא היה יכול להצטרף לבית ישראל. אין בידינו פנקס של חברת בית אהרן, אך מסתבר שהדבר היה הדדי.

כאמור, בראשית שנת תרס"א עזבה חברה בית ישראל חסידים דסטאלין את הבנין שבלודלאו 13-15 ועברו לבית כנסת משלהם ברחוב זה במספר 97. לאחר כ-3 שנים, באמצע שנת תרס"ד, עברו משם לסאפאלק Suffolk St - מספר 17<sup>16</sup>.

לא עבר זמן רב וגם מקום זה לא הספיק לחברי חברת בית ישראל ולא הכיל את המתפללים המרובים. החלו מאמצים למצוא מקום גדול יותר, שיאכלס את חברי החברה וישמש לבית כנסת ובית מדרש לתורה ולתפילה ולאהבת חברים. כעבור שנתיים בלבד, אחרי פסח שנת תרס"ו עברו לרחוב אורצ'רד Orchard St - מספר 48, בקומה השנייה<sup>17</sup> שם יסדו בית כנסת גדול ורחב, ושם באו אל המנוחה ואל הנחלה, וקול התורה והעבודה היה בוקע ועולה משם ערב ובוקר וצהריים, וכמאמר רבוה"ק שמעתתא בעי צלותא וצלותא בעי שמעתתא.

14 מר בן עזרא מתנצל לד"ר רבינוביץ על איחור תשובתו, כאשר הוא מציין שרצונו לענות על השאלות כראוי וכנכון הוא מה שאיחר את תשובתו. מסתבר איפוא שחיכה להודמנות נאותה לברר את הדבר אצל הזקנים. הוא חיכה עד לליל ה' דחנוכה, ה'פסע ליכטל', אז נהג כ"ק מרן אדמו"ר זי"ע לבקר בבית הכנסת תפארת אהרן וישראל בברונזוויל, מקום מגורי האחים ר' עזרא ור' אשר קוסטרומצקי. כבר מימי אדמו"ר הרה"צ רבי יעקב חיים זי"ע, א"ה היתה חזקה לשטיבל הברונזווילי לערוך מזמורים בליל ה' דחנוכה בהשתתפות הרבי, ופמליית החסידים שהתגוררו בכל רחבי ניו יורק. נוהג זה המשיך גם בימי אדמו"ר הרה"צ רבי יוחנן זי"ע א"ה (מפי הרה"ח ר' שמריה צ'צ'יק שליט"א, וכן שמענו מפי דודתו מרת תמר דיסין שתחי', בת הרה"ח ר' פייבל צ'צ'יק ז"ל. גם מפי הגה"ח ר' אברהם אלעזר צענווירט ז"ל שמענו על ביקוריו של אדמו"ר מוהר"י זי"ע א"ה בבראונזוויל למזמורים, והיה זה בליל חנוכה כזה שנתבקש רבי אברהם אלעזר לשמש כשומר בבית הרבי זצ"ל למשך השעות שהיה הרבי מחוץ לביתו, כמו שהיה מספר לעת מצוא). מסתבר ששם אסף בן עזרא את המידע עד אשר השיגה ידו, וכבר למחרתו בערב שבת חנוכה, מיהר והעלה הדברים על הכתב ושלחו לד"ר רבינוביץ.

15 דף 362: היות והגיע אלינו יעקב ליב פירער וביקש שהיות והיה פעם חבר החברה, ביקש להצטרף שוב [הערה, ר' יעקב ליב הנ"ל נמנה בין מייסדי החברה] והסכימו כל החברים "ובתנאי אז ער זאל ניט באלאנגען צו ח' בית אהרן ח' דקארלין.

16 מתוך הפנקס רואים שלא היו שוכרים את הדירה לצורך בית כנסת, אלא היו קונים את הדירה ומייסדים בה בית כנסת. בכל דיון על מציאת מקום לקבוע בית כנסת, הנושא הוא מכירת הדירה הנוכחית וקניית דירה מורחבת יותר.

17 דף 320: "אונזער חברה האט גיקויפט א שוהל אין 48-50 ארטצאד סטריט טין פלאר פאר 300 טאלער" [דולר].

## תהליכי שלום

בשנת תרס"ח אנו רואים כבר מאמצים פנימיים שפעלו להביא את שתי החברות לאיחוד ולשלום. נראה כי הסיבות העיקריות שהביאו להתפרדות חברת בית ישראל מחברה בית אהרן כבר חלפו ועברו בעשור ההוא, וכבר לא ראו בעיה להתאחד עמהם, כשעיקר הדחף להתאחדות בא מצד אנשי חברת בית אהרן<sup>18</sup>.

ביום ה' פרשת כי תשא שנת תרס"ח היתה אסיפה מיוחדת<sup>19</sup> ושם הציע ר' אנושל הכהן קארנל שנשיא החברה [ר' יששכר אייזנברג] יקים וועד כדי "לעשות שלום עם חברה בית אהרן ושני החברות יתאחדו לאחד". לאור הצעה זו החליטו לערוך בחירות ובאם יצא ששני שלישי מהחברים הם בעד השלום, יוקם הוועד. הבחירות נערכו ויצאו רוב קולות בעד, והוועד הוקם. בסוף האסיפה רשמו פרט חשוב בשולי הגליון: לוועד אין רשות לשנות קוצו של יו"ד מתקנון חברה בית ישראל חסידים דסטאלין. כעבור שבועיים, במוצ"ש פרשת פקודי, מדווחים הוועד: חברי בית אהרן דורשים כי במידה ויתאחדו שתי החברות, יופיעו שמות שתי החברות על מסמכי החברה המשותפת. ובכן, כותב מזכיר חברת בית ישראל, הואיל ובתקנון החברה נקבע שאסור לשנות את שם החברה וזוהי חייב להישאר רק "חברה בית ישראל חסידי סטאלין" בלי תוספות וגירעון, על כן, "איז דאס דערווייל אפ גילייגט גיווארין" [והאיחוד נדחה לעת עתה]<sup>20</sup>.

חוברת התקנון של חברה בית ישראל אינה תחת ידינו, אלא שתקנה זו שלא לשנות את שם החברה, מופיעה ב'מגילת ההתייחסות' בעמוד הראשון של כרך א' של הפנקס, בשנת תרנ"ז.

## העניינים יגעים

אחרי חג השבועות בתרס"ח שוב עלתה ההצעה ע"י הרה"ח ר' ברוך שעווינסקי (ממייסדי חברת בית ישראל, כנזכר לעיל) לנסות שוב לאחד את החברות. לגבי בעיית השמות נשאו החברים עצה בעצמם, וכמנהג חסידים ואנשי מעשה, גמרו ואומר לכתוב מכתב אל רבינו מרן אור ישראל זי"ע לשאול בעצתו מה עליהם לעשות. וכלשון הפנקס בעמוד 273 "וועט מען שרייבין קיין סטאלין לכבוד אדמו"ר שליט"א, ווי ער וועט הייסן וועט מען

18 סיבת הדבר אולי נעוצה בעובדה שחברת בית ישראל היתה גדולה ומצליחה יותר, ואילו חברת בית אהרן היתה קטנה יחסית, כי בשונה מבית ישראל שעברו ממקום למקום מפני שבית הכנסת היה קטן מהכיל, חברת בית אהרן עדיין היתה על מקומה הראשון. נוספה לכך העובדה שחלק מחברי בית אהרן כבר עברו לעולם שכולו טוב, ורבים מצאצאיהם לא היו חלק מחבורת החסידים.

19 האסיפות התקיימו בבית הכנסת. בתקנון חברת "תפארת אהרן וישראל" מברונזוויל, אנו רואים את הליכי החברה שהיו זהים ככל הנראה להליכי החברה הזו. היו שלשה סוגי אספות מטעם החברה: אסיפה רגילה – שהתקיימה בכל שבועיים במוצ"ש. אסיפה כללית – שהתקיימה בכל חצי שנה, בדרך כלל בחול המועד, לצורך הצבעה ומינוי ממוני החברה. ואסיפה מיוחדת – שנקראה לצורך ספציפי, וכדי לקרוא אסיפה כזו היו צריכים לבקשת מספר מסויים של חברים או ע"פ החלטת נשיא החברה. באסיפה מיוחדת לא היה ניתן להעלות נושא אחר לדיון, מלבד הנושא שעליו נקראה האסיפה. קריאת אסיפה מיוחדת זו מוכיחה שהיתה בקשה נרחבת לאיחוד החברות.

20 בעיה זו של שינוי השם היתה חוד החנית בעיכוב תהליך איחוד החברות לאורך כל המחלוקת, על פניו אין הדבר מובן, מדוע בעיה פרודורלית כזו תשחק תפקיד מהותי כל כך, ואין איתנו יודע מה או מי בדיוק עיכב את הדבר במשך כ"כ הרבה שנים.

טאן" נערוך מכתב שאלה לסטאלין לכבוד אדמו"ר שליט"א (מרן אור ישראל מסטאלין זיע"א) וכפי אשר יצוה כן נקיים].

מהמשך הפנקס עולה כי למעשה לא נשלחה האיגרת מהחסידים אל רבינו זצוק"ל עם פירוט טענותיהם ושאלתם על דבר השמות, אך מבין השורות נראה שרבינו ידע את אשר נעשה, ומשמע שאף כתב אליהם מכתב קודש שיראו להשכין שלום בין המחנות. כי כעבור חודש, בכ"ט תמוז תרס"ח, דווח בפנקס על אסיפה מיוחדת על דבר 'דעם לעטער פון סטאלין צו מאחין שלום מיט ח' בית אהרן' [המכתב קודש שהגיע מסטולין להשכין שלום עם חברה בית אהרן]. לאור זאת מינה נשיא החברה ועד שיפגשו עם הקאמיטע של חברה בית אהרן, לשאת ולדון עמהם ולהביא דו"ח מהמו"מ לאסיפה הבאה. אך גם הפעם לא הצליחו הצדדים לבוא לעמק השוה, ומחוסר ברירה לא יצאו תהליכי השלום לפועל.

הואיל ואידחי, עברו עוד ארבע שנים, עד שבשנת תער"ב מצאנו שוב מאמצים להביא את שתי החברות להסכם ולאיחוד. במשך השנה מדווחים חברי בית ישראל כמה פעמים על זה בפנקס, שהגיעה אליהם משלחת מטעם חברה בית אהרן וביקשו להעלות את תהליך השלום על סדר היום, וחברי בית ישראל נענו לבקשתם, כדי לקיים מצות רבם, ושוב פעם מינו ועד שיטפל בדרישות חברת בית אהרן. הענין עולה בדיוני החברה באסיפות הרגילות, אך למרות המאמצים לא הצליחו להגיע לעמק השווה.

התנאי שכנראה עמד בלזו הוויכוח – איסור שינוי שם החברה – וכלשון הרשימה "די נאמען בידארף זאין אזיין אף אימער", השם חייב להישאר כך לנצח – לא היה דבר ייחודי. מתוך עיון בפנקסי ובתקנוני החברות האחרות של חסידי סטאלין בארה"ב, אלו של חברה תפארת אהרן וישראל בבראנזוויל<sup>21</sup>, והחברה הותיקה בית ישראל חסידי קארלין שהוקמה בשנת תרע"ד בויליאמסבורג<sup>22</sup>, ועוד, משתקף שתנאי זה היה סטנדרטי, והחסידים לא ראו לנכון להתפשר על זה למרות רצונם להתאחד ולהשכין שלום. כמו כן מסתבר שבעיה זו התקיימה בשני צידי המתרס, כאשר לכאורה גם לחברה בית אהרן היה תנאי דומה, דבר זה עמד בפני התאחדות החברות, והנושא ירד שוב פעם מהפרק לכמה חודשים.

אור ליום ב' פרשת בהעלותך, י' סיון תרע"ב קרא ר' יעקב שטיינלבוך, נשיא החברה, אסיפה מיוחדת, וברשימות האסיפה נרשם כי הר"ר ישראל אפרים גראבלאווסקי (ממקימי החברה כנזכר לעיל) ענה ואמר: "היות וחברה בית אהרן רוצים לעשות שלום ולהצטרף אלינו, הוחלט שחברי חברה בית אהרן ייכנסו אלינו 'כאחד מאתנו'. ולגבי שם החברה, הוחלט כי לאחר שיתאחדו שני החברות ויהיו לאחדים, יכתבו חברי בית ישראל לאדמו"ר שליט"א את כל פרטיהם ונימוקיהם למה אינם רוצים לשנות את השם ואת המכתב שישלחו לאדמו"ר יקראו בפני כל הקהל. "און וואס דער אדמו"ר שליט"א וועט הייסען, אזוי וועט זיין, [ומה שיצווה אדמו"ר שליט"א, כן יהיה] והכל שריר וקיים

21 תשו"ח להר"ר צבי אליעזר קרויזהאר הי"ו שהעביר לנו מסמך חשוב זה.

22 תודתינו בזה לפרופ' הר"ר יצחק מלמד הי"ו על עזרתו בהשגת פנקסים אלו ולארכיון ייו"א בניו יורק שהגישו לנו את אוצרות הטוב.



ועל מקומו יבוא בשלום", אבל שוב לא התקדמו הצדדים בשל סיבות שלא נודעו לנו, ובמשך שנתיים ימים נתאחר הענין ללא שינוי.

### שלום על ישראל

בא' לפרשת עקב שנת תרע"ד התקיימה אסיפה בה הודיע ר' אברהם פיינמאן<sup>23</sup> ז"ל כי חברה בית אהרן ביקשו שוב פעם להתאחד, והקימו שוב וועד, ר' אנשיל קארנעל, ר' יעקב חיים פרידמן, ר' אברהם פיינמאן, ר' אשר שטילרמן, ר' יוסף קופרשמידט ור' אפרים אהרן טאנצמן ז"ל. אך בשונה מהנסיונות הרבים בעבר, הפעם נשאו המאמצים פרי, ובמוצ"ש פרשת חיי שרה תרע"ה הביאו דיווח (בתרגום חופשי):

הקאמיטע שהופקדו לאחד את חברה בית אהרן עם בית ישראל הביאו דיווח כדלהלן: שני הקאמיטעס (כלומר זה מטעם בית ישראל וזה מטעם בית אהרן) החליטו שחברי חברה בית אהרן ייכנסו ויתפללו בבית הכנסת בית ישראל ב48 אורצער ולהיות חברה אחת עם שם אחד אשר יוחלט על פי אדמו"ר שליט"א. לעת עתה, עד שנכתוב אל אדמו"ר ועד שתבוא מענה, יבטלו שני הטשארטערס, וייכתב טשארטער חדש על שם "חברה חסידי סטאלין", עד שיבוא השם הנכון מאת אדמו"ר שליט"א. ועל חברה בית ישראל לתקן את החוזה של השוהל, להיות על שם חברה חסידי דסטאלין, וכן על המסמכים של הקרקע ובית החיים. על חברה בית אהרן למסור את כל נכסי החברה ולתקן את השם לשם הנ"ל. וכשנהיה ביחד זמן מה והכל על מקומו יבוא בשלום, אזי נכתוב ביחד מכתב "לאדמו"ר שליט"א את כל הנעשה און אזי וויא דער אדמו"ר שליט"א וועט הייסען עס זאל גערופען ווערין דער נאמען פון דער חברה, כן יקום לעד ולעולמי עולמים".

### כנישתא חדא

במוצאי שבת ויצא, י' כסלו תרע"ה, יום הולדתו של מרן אור ישראל מסטאלין זיע"א, שבועיים לאחר האסיפה הנ"ל, שוב התקיימה אסיפה מיוחדת ואז באו על החתום ראשי החברה בית ישראל בהסכם על איחוד החברות, וזה לשונם:

אנחנו החברה בית ישראל חסידי סטאלין שמענו וקיבלנו הבאריכט מן הקאמיטע ונעשה ונשמע את כל הנעשה והוחלט אצל הקאמיטע ועל זה באנו על החתום כל אנ"ש בחמ"י:

פרעזידענט יעקב שטובעלבאנד, [סעקרעטאר] דוד מזורסקי, שמעון ברינבערג, משה קארפ, אשר אנשיל קארנעל, ארי' זאב קאמען, יודיל סלאנימסקע, מרדכי פינעס, אלי' ווינבערג, מאיר יוסף קעסטין, אשר אהרן פערלאוו, דובער באקאליאר, אברהם פיינמאן, יצחק פייקאוו, עזרא קאסטרומעצקי, אשר שטילערמאן, יוסף ב"ר

23 הרה"ח ר' אברהם מנחם נחום בהרה"ח ר' יצחק דוד דווינסקי ז"ל המכונה פיינמאן, נולד בכפר דיווין בשנת תרכ"ח. אביו הרה"ח ר"ד היה גבאי מעמדות אצל אדמו"ר זיע"א [עלה ארצה ונטמן בביה"ח הישן בעיה"ק טבריא, וקברו אותה לאחרונה ע"י הרב אברהם אביש שור הי"ו]. אחיו של ר' אברהם, היה הרה"ח המפורסם ר' יהושע דווינסקי ז"ל, מגדולי המקורבים אל מרן אור ישראל זיע"א, שאף הוא היגר לארה"ב אחרי פטירת מרן אדמו"ר אור ישראל זיע"א. ר' אברהם נלב"ע כ"ט חשוון תש"ג, ונטמן בקבר משפחתו בבית העלמין מונטיפיורי החדש.

89 47

החלטת האסיפה במוצ"ש פרשת חיי שרה תרע"ה להתאחד עם חברה בית אהרן, מתוך פנקס ח' בית ישראל



צבי קופערשמיד, יוסף אייזנבערג, עזרא פערטשיק, אברהם גאלדשטיין, יעקב חיים הלוי פרדימאן, יעקב לייב קאטלער, אפרים אהרן טאנצמאן, אפרים שרגא גאלדמאן, מרדכי נח קאשצוק, יהושע יצחק לעווט.

ועל תנאי זה חתמו כל הח' בית ישראל, כאשר הח' בית [אהרן] ימכור את הביהמ"ד שלהם זאלין זיי אריין קומען צו אונז כאחד מאתנו און אז מיר וועלין זיין איזה זמן צו זאמען זאלען כל הח[ברה] צוא זאמען שרייבען לאדמו"ר שליט"א [ניכנסו הם לחברתנו כאחד מאתנו, ולאחר שנהיה איזה זמן יחד, נערוך יחד מכתב לאדמו"ר שליט"א] ולהודיע לו את כל הנעשה אצלנו, וכאשר יגזור אומר כן יוקם עד ביאת הגואל ב"ב אמן.

בעקבות אסיפה זו שהוכתרה בהצלחה, מכרו חברה בית אהרן את הכנסת שלהם ונכנסו להתפלל בבית מדרשם של "חברה חסידי דסטאלין" שב-48 אורטשרד סטריט, ומילאו את כל התנאים שנדרשו מהם, וחברי חברה בית ישראל לשעבר קיבלום באהבת חברים והיו לאחדים.

כעבור ארבעה חודשים שישבו ביחד בדיבוק חברים, קיימו את הסכמתם לערוך מכתב לכ"ק מרן אדמו"ר מסטאלין זיע"א, כדי לדעת האיך לקרוא לחברה החדשה המשותפת. בב' ניסן תרע"ה, ערכו שני הקאמיטעס מכתב פרטי-כל אל מרן אור ישראל זצוק"ל וסיפרו לו באגרת שלומים על תהליכי השלום שנשאו פרי, ועל בית המדרש המאוחד שנתברך בשלום, והוסיפו לשאול בעצת רבינו האיך יעשו בדבר קריאת שם החברה המאוחדת.

בשנים אלו היתה אדמת אירופה משובשת בגייסות, בעיצומה של מלחמת העולם הראשונה, שטישטשה את סדרי העולם בכלל, וחוללה שמות באיזור סטולין בפרט. מסתבר כי מכתבם של החסידים איחר לבוא לתעודתו, ומשכך, מכתב המענה של רבינו זי"ע איחר גם הוא לבוא.

בינתיים, מחמת חשיבות השלום וכדי שלא יהיה פירוד לבבות, קיבלו החסידים על עצמם כי עד שיבוא תשובתו של רבינו זיע"א, אסור על שום חבר לדון ולדבר בעניין זה בשום אופן. "און ווען א ברודער וועט פארברענגען וועגען דעם עפעס א שום דעבאטע, וועט ער באשטראפט ווערין מיט 1 טאלער" [וכשחבר יעלה את הנושא לדיון הוא יענש בקנס בסך דולר אחד].

## א לעטער פון סטאלין

כעבור כארבעה חודשים, בכ"ח תמוז תרע"ה, מוצ"ש מטות-מסעי, נכתב בפנקס כדלהלן:

"אזוי וויא עס איז געקומען א לעטער פון סטאלין בחמ"י [בחתמת יד] אדמו"ר שליט"א אז אונזער חברה זאל זיך רופען בשם בית אהרן וישראל האט מען גלייך געמאכט דעם נייעם טשארטער אויף דעם נאמען בית אהרן וישראל חסידי סטאלין און פון היינט אן וועט שוין גערופען ווערין אונזער חברה בית אהרן וישראל חסידי סטאלין עד ביאת הגואל בהב"א... והכל שריר וקיים".

24 הדברים מתאימים עם המשך דבריו של בן עזרא במכתבו הנ"ל: "בערך בשנת 1914 או 1915 נתאחדו שני השטיבלך הנ"ל בשם 'בית אהרן ובית ישראל', והשטיבל שלמה היה במורד העיר, ברחוב אורצ'רד 48".

**ההחלטת האסיפה במוצ"ש פ' ויצא תרע"ה, עם חתימת יד חשובי החסידים**



[תרגום חופשי]

"מכיון שהגיע אלינו מכתב מסטאלין בחתימת יד אדמו"ר שליט"א, שהחברה שלנו תיקרא בשם בית אהרן וישראל, ערכנו מיד את התקנון החדש על שם "בית אהרן וישראל חסידי סטאלין", ומהיום והלאה תיקרא חברתנו "בית אהרן וישראל חסידי סטאלין" עד ביאת הגואל במהרה בימינו אמן... והכל שריר וקיים."

בכל הדיונים על דבר השם, לא נזכר רעיון זה, קודם למכתב זה של רבינו. פתרון בעיית השמות ע"י שילובם היתה איפוא עצתו של מרן אור ישראל זיע"א. תגלית זו משמעותית במיוחד, מכיון שזהו המקור הקדום ביותר לשם זה, שכן עם עלות מרן אדמו"ר זי"ע לארץ הקודש בשנת תש"ו, אוד מוצל מאש הצורר ימ"ש, איחד את ישיבת "בית אהרן" עם ישיבת "פאר ישראל" שהיו שניהם בעיה"ק ירושלים לישיבה אחת וקרא שמה "ישיבת בית אהרן וישראל", וכן כשהקים את הישיבה לצעירי החבורה הק' בשנת תש"י הורה לתת את שמה "בית אולפנא בית אהרן וישראל", ולימים קרא כן את שמו של הסידור הק' שעפ"י נוסח ומנהגי רבוה"ק שנדפס בארה"ב בשנת תשי"ב. מתברר כי שם זה, ששגור על פינו, נתחבר ע"י מרן אור ישראל זיע"א, לשמה של החברה המאוחדת של חסידי סטאלין בניו יורק.

משנתקבל המכתב, הוחלט על אתר לשלוח גלויות אל כל חברי החברה להתאסף כאיש אחד בלב אחד באסיפה מיוחדת ביום י' מנחם אב בשעה 8 בערב, כדי שיקראו לפנייהם את אגרת הקודש של מרן זי"ע ולעשות בחירות על הפקודים וכלשון הפנקס: "ולא יהא עדת ה' כצאן אשר אין להם רועה". כך באה אל סיומה פרשה ארוכה בדברי ימי חסידי סטאלין קארלין בארצות הברית<sup>24</sup>.

בין דפי הפנקס מצאנו טיוטה של הצהרת שתי החברות לאחר האסיפה המשותפת, וזה לשונה:

מיר האבען פארופין ספעציעל מיטינג אין אונזער שול 48 ארצעט פון בית אהרן חסידים דקארלין און פון בית ישראל חסידים דסטאלין און מיר אנגעשטימט אלע מיט איין שטימע זיך צוא פאר אייניגען בית אהרן חסידים דקארלין און בית ישראל חסידים דסטאלין אונטער איין נאמען בית אהרן וישראל חסידים סטאלין און אלע פראטעקאלס און רולס און קאנסטעטושין וואס האבין ביז יעצט הן בית ישראל און הן בית אהרן האבין מיר מבטל געווען כחרש הנשבר.

מיר האבין אפגעשטומט צוא נאפוינטען א קאמיטע אף אויסמאכן רולס וועגין א קאנסטיטושן עס זאל זיין וויליג פאר אלע מעמבערס וועלכע זיינען אריין [אין] אונזער נאמען בית אהרן וישראל חסידי סטאלין.

טיוטת הצהרת שתי החברות להתאחד  
כחברת בית אהרן וישראל

## תרגום חופשי:

קראנו אסיפה מיוחדת בבית מדרשנו 48 אורצ'רד סט., של בין חברה בית אהרן חסידים דקארלין ובין בית ישראל חסידים דסטאלין, וקבענו כולנו פה אחד להתאחד – דהיינו שני הצדדים בית אהרן חסידים דקארלין ובית ישראל חסידים דסטאלין – ולהיקרא יחדיו בשם אחד בית אהרן וישראל חסידי סטאלין, וכל הפרוטוקולים וכל התקנות והתקנון שנהגו עד הנה – הן בבית ישראל והן בבית אהרן, ביטלנום כעת כחרס הנשבר. הסכמנו למנות ועד שיקבע תקנות לקראת קביעת תקנון החברה שיהיה לרצון כל חברי החברה שנכנסו תחת דגל חברתנו בית אהרן וישראל חסידי סטאלין.

אחר הדברים האלה, משנתאחדו החברות לאחדים, עברו שתי החלקות בבתי העלמין – של בית אהרן בושינגטון ושל בית ישראל שבמאונט ציון – תחת דגל החברה המשותפת, וחבריה נקברו בזה ובזה. החברה הלכה וגדלה, ובשנה זו קנו חלקת קרקע גדולה נוספת בבית העלמין מונטיפיורי שבקווינס, ובשער חלקה זו כבר נכתב השם המאוחד "חברת בית אהרן וישראל חסידי סטאלין".

בדפים הבאים בפנקס של חברה בית ישראל, יש רשימה בת 2 דפים עם שמות כל חברי שני החברות שנכנסו תחת דגל אחד, חברה בית אהרן וישראל. לאחר האיחוד, פתח המזכיר וחינך פנקס חדש לחברה המאוחדת שנפתח בקריאה חגיגית "למזל ולהצלחה וברכה לנו ולכל בית אהרן וישראל אמץ". וכאמור, העמוד הראשון שבכרך א, הוצא משם והושם בכרך ב, כנראה מפאת חשיבותו כ'מגילת ההתייחסות'. מאז המשיכו לכתוב את רשימות האסיפות בפנקס החדש.<sup>25</sup>

בעז"ה במאמר הבא נביא את רשימת החסידים הנ"ל שנמנו וגמרו להתאחד בחברה המשותפת, [ביניהם גם שמות חסידים הנזכרים במאמר זה בלי קווים לדמותם] עם המידע שהצלחנו למצוא על חסידים ואנשי מעשה אלה, החבוקים ודבוקים ברבותינו הקה"ט, ששמרו דרך ה' ומסרו נפשם על שמירת שבת, תורה ומצוות, ובעת אשר רבים אומרים שבארה"ב ירדה האידישקייט פלאים, בשטיבל הסטאלינאי בירכתי מנהטן פעמה וגעשה עבודת ה' התקשרות לצדיקים ואמונת ה' טהורה בעורקי עשרות חסידי סטאלין קארלין. וחסידים אלו טרחו ועמלו למלאות פקודת קודש, ולהשכין אהבה ואחווה בדיבוק חברים. בגן עדן תהא מנוחתם.

בפרקים שלאחר מכן, נקווה בעז"ה להמשיך בכתיבת תולדות התייחסות בית מדרש [וחברת] תפארת אהרן וישראל – בית יעקב חסידי סטאלין בברונזוויל.



25 מעניין הדבר, שלמרות שכך א כבר יצא מכלל שימוש רשמי, מאיזה סיבה שהיא, המשיך המזכיר הרה"ח ר' אברהם דוד מאזורסקי לרשום בו את סיכומי האסיפות, מלבד רשימותיו בפנקס החדש. דבר זה נהג למשך כשתי שנים, מתרע"ה עד אמצע תרע"ז (כך משמשים אלו יש לנו רשימות חופפות – ולא דוקא זהות – על דברי ימי חברת באו"י). פנקס זה, כנראה מפני שכבר לא היה משמש כלום, לא עבר לידי ממוני החברה כהפנקסים האחרים. הפנקס נשאר בבית המדרש של החברה, אף לאחר שהפסיק מלתפקד כבית המדרש. ובשנות התש"ל, נודמנו שני בחורים מאנ"ש למקום לבדוק אם נשאר איזה זכר מבית מדרשנו בבנין זה. הדירה ששימשה בעבר לבית המדרש, שימשה אז למחסן של חנות. הבחורים ביקשו רשות מבעל החנות ועלו לשם, ומצאו את הפנקס בתוך עמוד תפילה שנשאר שם, שנותר לפליטה בדרך השגח"פ, וברם זכורים הם ש' לטוב – שבזכותם זכינו לדלות דברי ימי חברה זו – וחסידיים הראשונים שהתאגדו בה – מתוהם נשיה.



## השלמות לפרק

### רבוה"ק בימי מצוקה תחת השלטון הסובייטי

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל

חמרא למריה - תשואות חן חן להר"ר אברהם אביש שור הי"ו על מאמריו המצויינים, ובפרט על מאמרו האחרון על רבותינו זיע"א הי"ד בשנות הזעם. וטיבותא לשקיה - לאכסניא של תורה קובץ בית אהרן וישראל על המאמרים וחידו"ת הנפלאים המתפרסמים בו תמידים כסדרם.

בגליון הקודם, במאמרו של הרא"א שור "עוללות מפרקי תולדה וכו' (ט)" בעמוד קעה, הובא מכתב מעניין שנשלח בחודש שבט תש"א, בחתימת ידם של שנים מתלמידי הישיבות שנסעו באמצע שנות המלחמה אל קובה בארץ יפן, ה"ה ר' אשר צ'צ'יק ז"ל, ועוד אחד ששמו 'פנחס' שזהותו לא נתבררה, מחסידי קרלין שהיו קשורים אל רבינו הרא"א מקרלין הי"ד, שנשלח אל ראשי החסידים בארה"ק הגה"ח רח"מ קוסטרומצקי הי"ד והרה"ח ר"ה הלטובסקי ז"ל.

פרשגן האגרת הוא להודיעם על הגעתם לקובה ביפן, וכן להעביר אליהם מידע אודות מצבו העגום של רבינו הרא"א מקרלין הי"ד ומשפחתו, ולבקש מהם לעשות כל מה שביכולתם לעזור לרבי ולמשפחתו בצרתם. הם מוסיפים כי גם שלחו מכתב כזה להרה"ח ר' אפרים אהרן טנצמן בארה"ב. הנמענים הם חסידי רבינו הרא"א היושבים ראשונה במלכות.

הנני רוצה להוסיף מעט מידע, שיש בו משום קשירת כמה קצות חוטים במאמרו הנפלא. בהמשך מזכירים הם כי כאשר ירצו החסידים הנמענים לשלוח מכתבים או איזה דבר נחוץ בענין הצלת הרבי, יוכלו לכתוב לוויילנא "על הכתובת הרב קארעליץ בעד חתנו משה בריסקמאן, ויעקב גלייבערמאן". הרב קארעליץ זוהה אל נכון כהגאון ר' משה קרליץ הי"ד, אחיו הצעיר של הגאון בעל החזון איש זצ"ל. ובהערה נכתב כי חתנו רבי משה חיים בריסקמן (המוזכר באגרת) נספה בשואה ביחד עם אשתו וחתנו הנ"ל.

ואשר יש להוסיף הוא, כי מתוך המכתב מוכח שעיקר הסיבה למסירת כתובת זו בוויילנא אל הרב קרליץ היא בעיקר בגלל חתנו ר' משה בריסקמן. וסיבת הדבר היא, כי ר' משה זה היה ממשפחת חסידי קארלין, וממקורבי רבינו הרא"א.

ונציע הענין: הרה"ג ר' משה חיים בריסקמן, היה בנו בכורו של הגה"ח המפורסם ר' מנחם זלמן בריסקמן מדובראוויץ ופיוטריקוב, ואח"כ מעיר סעחוב הסמוכה לסארני, מחשובי חסידי קרלין, וצאצא למשפחות חסידי קארלין סטאלין מדור דור. למשפחה זו היתה קשר אמיץ עם רבינו הרא"א, כאשר יתבאר.

אותו רבי מנחם זלמן, הואיל ואתא לידן נימא ביה מילתא. רמ"ז בריסקמן נולד בסביבות שנת תר"מ, למד בישיבת מיר בצעירותו, והיה חתנו של הרה"ח ר' דוד זונדער ז"ל מעיר סעחוב מחסידי קארלין, עשיר ובעל חסד מופלג. רמ"ז אף הוא היה איש אמיד וסוחר, איש

חסיד נכבד, בר אוריין, והיה מהמקורבים אל מרן אור ישראל מסטולין זיע"א (ואף זכה לארח את מרן זיע"א בצל קורתו), ואח"כ אצל רבינו הרא"א מקרלין. בין אנ"ש ידועים כמה ניגונים שנקראו על שמו. הרמ"ז היה מקורב גם להגר"ע גרודזנסקי זצ"ל, ומסופר כי לאחר פטירתו של רמ"ז בצעירותו, כשנכנסה אלמנתו אל הגר"ע, קם מלוא קומתו לכבודה, מדין אשת חבר, בהטעימו כי פעם אחת היה דן באיזה נידון הלכתי עם כמה רבנים, והרמ"ז בריסקמן שהיה נוכח שם העיר איזה ראייה לענין המדובר בין הרבנים, והגר"ע התפעל מגדלותו בתורה של החסיד ה'סוחר'.

מאחד מצאצאי המשפחה, הרב ישראל מאיר בריסקמן שי' שמעתי, כי בעת שנסע הגאון בעל החפץ חיים לעיר רובנה (כנראה לצורך אסיפת הרבנים הגדולה בעיר רובנה, בי"א סיון תרפ"ה, ראה רמ"מ ישר, דאס לעבן און שאפן פון חפץ חיים, עמ' 824 ואילך), נסעה הרכבת בה ישב החפץ חיים מעיר לעיר, ובעת שנעצרה בכל עיר, היו אנשי העיר והעיירות הסובבות באים לשחר פניו של גדול הדור, ולעלות לקרון שלו להתברך מפיו. כשעברה הרכבת את העיר סארני, היה רמ"ז בין הבאים, והוא נכנס אל הקרון של החפץ חיים וביקשו שיאציל עליו ברכת כהן. החפץ חיים שאלו מה מעשהו וכמה בנים ובנות יש לו, ומה מעשיהם. רמ"ז ענה שיש לו ג' בנים שלומדים בישיבות – הגדול משה, ואחריו בנו ישעיהו דוד, שניהם לומדים בישיבת מיר. והקטן – פינחס שלום, לומד אצל הג"ר אלחנן וסרמן בברנוביץ. (באותם הימים היה זה חידוש גדול כאשר זכה אדם לשלוח אפילו בן אחד לישיבה). החפץ חיים התרגש ואמר "איר האט דריי זין אין ישיבה און איר בעט מיר א ברכה? איר זענט דאך א מיליאנערצ'יק!" (יש לך ג' בנים בישיבה ואתה מבקש ממני ברכה? אתה הרי מיליונר!), הסיפור נתפרסם לאחז"כ בכל העיר.

אותם שלשה בנים גדלו לגדולי תורה. גדול האחים, הג"ר משה בריסקמן הנז"ל, בעת למדו בישיבת מיר נקרא "משה מתמיד" בגלל שקידתו המופלאה. הבן השני, הרב דוד, למד בישיבת נובהודוק שבפינסק ואח"כ בישיבת מיר. והצעיר, ר' פינחס, שלאחר שלמד בברנוביץ עבר אף הוא ללמוד בישיבת מיר.

רמ"ז נפטר בצעירותו, בו' אייר תרצ"ו. כעבור שנתיים, בקיץ תרח"צ, הגיעה בתו לפרקה, וצאצאיו מספרים כי רבינו הרא"א מקרלין זיע"א יעץ לאמה ואחיה להשיאה לאחד מבחירי ישיבת מיר, ובדבר הנדוניה, הורה רבינו זיע"א להבטיח לחתן שאם הוא יהא ראוי לכך, אז יכתירו אותו כראש הישיבה בלוניניעץ, מאחר שמשרה זו נתפנתה לאחר עזיבת הגרא"מ שך. היא אכן נשתדכה עם הג"ר ישעיה שמענוביץ מבחירי ישיבת מיר, אך לאחר חתונתו, לא הסכים הג"ר ישעיה לקבל עליו את ראשות ישיבת לוניניעץ, כיון שבעת למדו בישיבת קלצק היה תלמידו של הגרא"מ שך, וראה בזה משום זלזול בכבוד רבו, אם יבוא לשבת על מקומו כשוה לו. (אשתו הרבנית שמענוביץ אמרה שהודות לענוותנותו של בעלה, זכו להינצל עם ישיבת מיר, כי אילו אם היו משתקעים בלוניניעץ היו חלילה נספים ביחד עם כל בני הישיבה הי"ד).

בעת שנות המלחמה, כאשר ברחו תלמידי הישיבות ובראשם תלמידי ישיבת מיר מרוסיה לקובה שביפן ומשם לשנגחיי, היו ג' מילדי רמ"ז ביניהם – הר"ר דוד, הר"ר פינחס, וחתנו הר"ר ישעיה שמענוביץ ואשתו.

אף גדול האחים הר"ר משה השיג ויזה, אך לא נסע לשם מכיון שלא הצליח להשיג ויזה עבור אשתו. לאחר שעזבו בני הישיבות את ליטא, המשיך ר' משה לשבת בוויילנא אצל חמיו רבי משה קרליץ, כמו שמפורש באגרת הנ"ל. הר"ר אשר כצמאן ז"ל, חברו של ר' משה בישיבת מיר, סיפר להר"ר משה זלמן בן הרב ישעיה דוד בריסקמן, שבתחילת המלחמה, בתקופה האחרונה לפני הכיבוש הנאצי של וילנא, כשכולם התרוצצו בניסיון להשיג ויזות והיתה מהומה גדולה, הוא ראה את ר' משה יושב כל היום בביהמ"ד ועוסק בתורה בחברותא עם חותנו הגר"ר משה קרליץ, כאילו עולם כמנהגו נוהג. כשהנאצים נכנסו לעיר וילנא בערב יום הכיפורים, (ויש אומרים בעיצומו של יוה"כ), הם אספו תחילה את הרבנים, ובתוכם ר' משה בריסקמן וחותנו ר' משה קרליץ, וירו בהם מיד. (אמו מרת פייגא אלמנת ר' מנחם זלמן, ועוד מבני המשפחה נרצחו עם קדושי סארני, ביום י"ד אלול תש"ב – ה' יקום דמם). עכ"פ לאור הנ"ל מסתבר כי החותם השני, פינחס, הוא לא אחר מאשר הר"ר פנחס שלום בריסקמן, האח הצעיר, שהיה בין הנוסעים לקובה, ומתאים הדבר שהיה מעורב עם הר"ר אשר צ'צ'יק, ועם אחיו הגדול הר"ר משה, בנסיונות החסידיים להציל את רבינו הרא"א זיע"א.

לאחר שנות הזעם, באו האחים הרב דוד והרב פנחס וגיסם הרב ישעיה שמעונוביץ ואשתו (ובתם הרבנית וינברג שתחי' שנולדה בליטא, ובנם שליט"א שנולד בשאנגחיי) לארה"ב. כאשר רבינו אדמו"ר הרה"צ רבי יוחנן זי"ע פתח את הישיבה בווייליאמסבורג בשנת תש"ט, נתמנה הגר"ר ישעיה כראש הישיבה, משרה בה כיהן לתקופה, ונתקיימה בזה הבטחתו של צדיק רבינו הרא"א אשר נתנה עשר שנים קודם לכן (עד שעבר משם להגיד שיעור בישיבת רבינו יעקב יוסף בניו יורק, ונתמנה הגר"ר בצלאל טננבוים לראש הישיבה אחריו). כן נתמנה אז גיסו, הגר"ר פינחס בריסקמן ז"ל הנ"ל, (שכבר היה אז חתנו של האדמו"ר רבי דוד יצחק אייזיק מסקאליע זצ"ל) לכהן בתור משגיח בישיבת רבינו זיע"א בווייליאמסבורג, משרה בה שימש לכמה שנים עד שעבר לכהן בישיבת תורה ודעת. (הוא נפטר ביי"א מנחם אב תשנ"ג, ונקבר במרומי הר הזיתים, ולדאבון לב לא הותיר אחריו זש"ק). ואילו האח הגר"ר ישעיהו דוד בריסקמן ז"ל, כיהן כרב בית הכנסת דחסידי סטולין קארלין בעיר תל אביב שנים רבות. זאת ועוד אחרת, מלבד הקשר שבין הר"ר משה בריסקמן ורבינו הי"ד, מעניין לציין כי במכון בית אהרן וישראל נמצא מכתב משנת תר"ץ מאת הרה"ח ר' פנחס ברגמן מפלוטניצא, משב"ק של רבינו, שכותב לירושלים להרה"ח הישיש רבי ישראל בנימין גלויברמן ז"ל, בו הוא מתאר את הסכמת בני העיר קרליץ כי רבינו הרא"א יהיה זה שיבחר במי למנות לדיין על העיר קרליץ, והוא מספר כי רבינו בחר בהגאון רבי מאיר קרליץ מוויילנא, בהכירו אותו לירא שמים, ומחמת כן בחר בו. נראה איפוא שהיה קשר לפני כן בין רבינו ובין האחים הרבנים למשפחת קרליץ, ואולי השתדכות הרב משה בריסקמן עם בת המשפחה אימצה את הקשר. אך הדיון במכתב זה ובתולדות מינוי הגר"מ קרליץ לרבנות בקרליץ מצריך יריעה נפרדת שאין כאן מקומה.

יוסף שאול הויזמן

לייקווד

לזכרון עולם יוחק בספר

לעילוי נשמת

הרה"ח ר' ישראל ז"ל

בן הרה"ח ר' יוסף ז"ל

נלב"ע י"א תשרי תשנ"ו

ת. נ. צ. ב. ה.

הונצח ע"י בנו ידידנו

הר"ר דוד אריה שפר הי"ו

