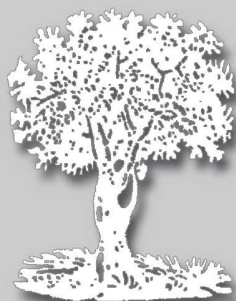


קובץ עץ חיים



ע"ש רבינו
מורן הדברי חיים ז"ע

שנה י"ד
חוברת א' [ל"ג]
ניסן תש"פ

מפעל
זכרון אשר צבי



קובץ עץ חיים

נערך ע"י תלמידי וחסידיו באבוב 45

וי"ל ע"י מערכת בית צדיקים

ברוקלין ניו יארק יצ"ו



הרב אהרן מאיר מייזליש שליט"א

עורך ראשי

חברי מערכת

הרב חיים מאיר סגל שליט"א, בני ברק

הרב משה יצחק טעמפלער שליט"א, ירושלים

הרב משה נחמי' הכהן לעוויטא שליט"א, וויליאמסבורג

הרב חיים אהרן אונגער שליט"א, וויליאמסבורג

הרב יצחק מאיר שטערנבוך שליט"א, ירושלים

הרב אהרן יצחק אייזנבערג שליט"א, בארא פארק



שערי הקובץ פתוחים לכל מאן דבעי ומבקש לפרסם פרי הגיוני לבו ומחשבתו חידושי תורה בהלכה ופלפול, מנהג אגדה ומילי דחסידותא.

וזאת למודעין כי כל אחריות תוכן החידושים ומאמרים בהלכה המתפרסמים בקובצנו חלה על הכותבים בלבד ולא על המערכת, ועל דעת זה אנו מדפיסים אותם.

המערכת משאירה לעצמה הזכות לבחור ולהחליט על הופעת מאמר והדפסתו, לשנותו ולשפרו לצורך תיקון הלשון וכיוצא. הכותבים מתבקשים לכתוב בכתב ובסגנון ברור.

כל הזכויות שמורות למערכת, ואסור להדפיס שום מאמר או חלק ממנו או להעתיקו בכל אופן שהוא מבלי רשות המערכת.

מועד האחרון להעביר חידושים וכ"י עבור קובץ הבא הוא ט"ז אייר תש"פ הבעל"ט.

התודה והברכה

להני גברי יקירי

על עמדם לימנינו להגדיל תורה ולהאדירה

הרב מענדל לאנדא שליט"א, לונדון יצ"ו



מו"ה ישכר בעריש לעזער הי"ו



מו"ה יוסף שמואל לעמפל הי"ו



מו"ה יוסף דוד קרענגיל הי"ו



ר' נתן נטע וואלמאטה נ"י

נכד רבינו מרן הדברי חיים ז"ע

לע"נ אביו ר' דוד ב"ר נתן נטע ע"ה

נלב"ע י"ד סיוון

אמו מרת שפרה הינדא ב"ר יוסף ע"ה

נלב"ע ג' אדר



בנש"ק מו"ה שבתי אברהם הלוי לויס הי"ו



הרה"ג רבי ישראל יוסף מייזליש שליט"א

ראה"כ כולל להוראה טאטנאה יצ"ו

ונכד כ"ק מרן רבינו משה"ש זצ"ל



ישאו ברכה מאת ד'

ויתברכו בכל משאלות לבכם לטובה

מערכת קובץ עץ חיים

KOVETZ EITZ CHAIM

A TORAH AND HALACHA JOURNAL

COMPILED AND PREPARED BY THE WORLDWIDE BOBOV - 45 INSTITUTIONS

ESTABLISHED BY THE LATE BOBOVER REBBES ZY" A

UNDER THE LEADERSHIP OF THE CURRENT GRAND REBBE OF BOBOV - 45 SHLIT" A

- Vol. 14 Issue 1 No. 33 Nissan 5780 -



מען לשילוח מאמרים מכתבים והערות:

EITZ CHAIM INSTITUTE 1636 49TH STREET, BROOKLYN N.Y. 11204

TEL: (718) 851 0005 טל: FAX: (718) 425 8960 פקס:

EMAIL: KOVETZEITZCHAIM@GMAIL.COM

EDITOR-IN-CHIEF: RABBI AARON M. MEISELS

זכרון אשר צבי

קובץ זה מוקדש

לזכר ולעילוי נשמת הרה"ח מו"ה ר' אשר צבי ע"ה

בן הרה"ח מו"ה ר' ברוך ז"ל

נלב"ע ל"ג בעומר תש"ל לפ"ק

ולעילוי נשמת זו' החשובה מרת אסתר ברכה ע"ה

בת הרב הגאון רבי יהושע העשיל הלוי זצ"ל הי"ד אב"ד טערצאל יצ"ו

נלב"ע ער"ח סיון תשע"ו לפ"ק

אשר שמם יוחק לזכרון עלי ע"ץ החיים

ת. נ. צ. ב. ה.

הונצח ע"י בנם הרבני הנגיד החסיד המפורסם

מו"ה יעקב רייז הי"ו

פטרון קובץ עץ חיים

עץ חיים היא למחזיקים בה

ידידנו החשוב רודף צדקה וחסד תומך תורה ולומדיה

הנה"ח מוה"ר אברהם פינחס בערקאוויטש הי"ו

תומך קובץ עץ חיים

אשר נטה שכמו לכלכל הוצאות הדפוס

ולאור המצב הנורא השורר בעולם כעת ה' ישמרנו ויצילנו נדב לבו להדפיס הדפסה מיוחדת לבני ארץ ישראל שלא יחסר המזג ולהיות לסגולה ושמירה להנצל מכל חולי וצער רח"ל, וכן יה"ר.

וצ"ן לנו מ"ש בם' מאיר עיני הגולה (תולדות הנה"ק בעל חידושי הרי"ם מגור זצ"ל) ע' 302 וז"ל: סיפר ר' שלמה ע"ה בוכוויץ מווארשא, שכאשר בא לאלכסנדר בשנה הראשונה אחר פטירתו של רבינו זצ"ל ואז היתה שורת מחלה הנוראה בכל העיירות. אמר לו מרן ארמו"ר זצ"ל שבימי נעוריו היתה ג"כ מחלה הזאת והדפיסו אז איזה ספר של אחד מהראשונים ונפסקה המחלה, לכן כשיסע חזרה לווארשא יסע תיכף לגור למרן הקדוש בעל שפת אמת זצ"ל ויאמר לו משמו שימהר לסדר הכתבים חידושי תורה מרבינו זצ"ל ובודאי יהיה סגולה שיפסק המחלה כשיתפרסמו דברים של גאון וצדיק אשר למד לאמתה של תורה בקדושה וטהרה, ועל דברי תורה כאלו נאמר גדולה תורה שהיא נותנת חיים לעושיה. וסיפר ר' שלמה הנ"ל שכאשר בא לפני מרן זצ"ל עם השליחות נתפעל מאוד ואמר שזה איינפאל (רעיון) מצדיק וגדול ובודאי יהיה כן. ומרן זצ"ל בחר להדפיס ראשונה את השאלות ותשובות כאשר נכתב בהקדמה ממנו זצ"ל, וכאשר אך חופיע לאור הדפוס נפסקה המחלה.

יתן ד' ברכה והצלחה בכל מעשי ידי ויזכה להנצל מכל צרה וצוקה ומכל נגע ומחלה ולאורך ימים ימושיך להרבות פעלים לתורה ולתעודה כאוות נפשו הטוב

הטיבה לה' לטובים ולישרים בלבותם

ידידינו האברך הנגיד והנכבד זכה לתורה וגדולה כאחד
מו"ה **מרדכי צבי געץ שליט"א**
העומד לימינו בעצה ובמעש בהוצאת הקובץ לאור עולם

ידידינו הנגיד הנכבד עושה צדקה בכל עת
מו"ה **ראובן וואלף שליט"א**
על עזרתו הנדיבה למען הוצאת הקובץ

ידידינו הנגיד החסיד בנן של קדושים הולך בדרכי אבותיו הגדולים
הרב **יהושע חיים מאיר גריססג-טט שליט"א**
על עזרתו למען הוצאת הקובץ

לזכר נשמות אדם היקר באנשים ירא ושלם
אדוק ומקושר לרבנותה"ק מבאבוב זי"ע ודבוק בדרכיהם הטהורים
עמוס במצוות ובמעשים טובים ומתנהג בחסידות
הרה"ח מו"ה **חיים יחזקאל ע"ה**
בן מו"ה **ישראל הלוי ע"ה רודינסקי**
נלב"ע ד' ניסן תשע"ב לפ"ק
השכים והעריב לקבוע עתים בתורה
עסק במעשי צדקה וחסד בהצנע ובגלוי וידיו רב לו בהצלת נפשות מישראל
חינך והדריך בניו בדרכי התורה והחסידות וממשיכים בעוז בנתיבותיו הישרים

מזכרת נצח

לזכרון עולם יוחק נשמות הורי היקרים
מו"ה **אברהם דוב ע"ה בן מו"ה פרץ ז"ל** נלב"ע ט' סיון תשע"א
מרת **רבקה ע"ה בת מו"ה משה ז"ל** נלב"ע כ"ג ניסן תשס"ט
א"מ ע"ה ה' תלמיד להגאון רבי יוסף אלימלך כהנא זצ"ל הי"ד אב"ד ור"מ דק"ק אונגוואר יצ"ו
ונסמך להוראה ע"י הגאון רבי יהושע גרינוואלד זצ"ל אב"ד דק"ק חוסט יצ"ו
ישב כמה שנים על התורה ועל העבודה תחת צלו של הגה"ק מהר"א מבעלזא זצוק"ל
ולע"נ מרת **חי' ע"ה בת מו"ה אלכסנדר ע"ה** נלב"ע י' שבט תשע"ה
הונצח ע"י

פרץ משה טרענק



וכאן המקום להודות לו על סיועו המרובה בעדנו
למען נוכל להפיץ הקובץ במקומות אשר אחינו בני ישראל דרים
לעת כזאת אשר שערי מדינה ומדינה סגורים
יה"ר שבזכות החזקת והפצת התורה ינצל מכל צרה וצוקה ומכל נגע ומחלה

תוכן הענינים

שפתי ישנים

פירוש לפרקי אבות..... יג

הגאון רבי יוסף מיימצאק זצ"ל

אב"ד שאלוניקי יצ"ו

בעמח"ס פורת יוסף, לחם סתרים ועוד

בענין קידוש לבנה בשבת וביו"ט וע"י נשים, השגה על שו"ת שבות יעקב לג

הגאון רבי יהודה מילר זצ"ל מבינגא

אב"ד דייץ ומדינת קעלן

בעמח"ס שו"ת רבי יהודה מילר

בענין היתר שתיית 'טיי' ו'קאווע' בפסח, ואיזה ברכה ראוי' לברך עליהן לח

הגאון רבי אפרים גומפרד מילר ז"ל

אב"ד דק"ק בונא ובינגא יצ"ו

בעמח"ס דברי אפרים

בנידון ערעור על סכין השחיטה מד

הגאון רבי יצחק אהרן אישינגא זצ"ל

אב"ד לבוב יצ"ו

בעמח"ס שו"ת מהרי"א הלוי

עד כמה צריכים להתאמץ לבדוק 'במוחזק' בתולעים ובחשש 'מיעוט המצוי', מילי דערכין

(המערכת) נא

הגאון רבי פסח אליהו פאלק זצ"ל

מור"ץ בק"ק גייטסהעד יצ"ו

בעל מחזה אליהו, ומח"ס 'זכור ושמור' על הל' שבת

'עוז והדר לבושה' על צניעות דלבוש

חדוותא דשמעתתא

פלפולא חריפתא מאת כ"ק מרן אדמו"ר עט"ר שליט"א סה

ביאור דברי הר"ן ז"ל בגדר דין ביטול חמץ (פסחים א. מדפי הר"ף)

בענין לב בי"ד מתנה על זכוי עירובי חצירות לכל מי שיתוסף בחצר, ובנידון חזר עירוב

להיתרו אחרי שנתבטל עב

הגאון רבי ברוך חנה גרינפעלד שליט"א

רו"מ דקהל חסידי באבוב - 45

ומור"ץ התאחדות קהלות החרדים, לונדון יצ"ו

גדר מצות תשבינו - קניית חמץ ע"מ להשבינו - פלוגתא הפוסקים פא

הגאון רבי משה שטיינהויז שליט"א

בעמח"ס מסורת משה

עיה"ק ירושלים ת"ו

בענין הסיבה באכילת מצה פה

הרב מנחם שלום פרוש שליט"א

ביהמ"ד דחסידים באבוב - 45, מאנשעסער יצ"ו

האם ברכו ברכת שהחיינו על שחיטת קרבן פסח צא

הרב שלמה אלעזר מנחם שפילמאן שליט"א

מבצר הכוללים תורה ויראה, קרית יואל מאנרא יצ"ו

גדר השימוש בחמץ ושאור שנפסלו מאכילה קב

הרב אלישע חן שליט"א

בני ברק יצ"ו

דגים וחגבים האם אסיפתן מותרת - [בירור השמועה בשם רב סעדי' גאון ז"ל] קו

הגאון רבי דוד מצגר שליט"א

מהדיר ספרי ר"ח שאג"א שו"ת רעק"א ושו"ת חת"ס ועוד

עיה"ק ירושלים ת"ו

בשיטת הרמב"ן ז"ל בדין ביכורים מארץ הפריזי והגרנשי קי

הרה"ג רבי ישראל בער מאנדעל שליט"א

ר"מ במתיבתא ד'באבוב - 45, ברוקלין יצ"ו

אי בעינן צלי אש בפסח דורות קיד

הרב יחזקאל דוד בראדי שליט"א

כולל אברכים דחסידים באבוב - 45, ברוקלין יצ"ו

✻ בירורי הלכה ✻

הקדים לברך ברכת אילנות על העלים לפני פריחה אי יחזור לברך בזמן הפריחה קבג

הרב שלמה אלעזר מנחם שפילמאן שליט"א

מבצר הכוללים תורה ויראה, קרית יואל מאנרא יצ"ו

הגאון רבי משה שמעדרנבוך שליט"א

ראב"ד עיה"ק ירושלים ת"ו

הגאון רבי יוחנן סג"ל וואזנער שליט"א

ראב"ד דחסידים סקווירא, מאנטריאל יצ"ו

הגאון רבי נחמן יחיאל מיכל שטיינמעץ שליט"א

דומ"ץ דחסידים סקווירא, ברוקלין יצ"ו

בדין הכשר על סוכר דקלים הנקרא Coconut Sugar קלב

הגאון רבי עקיבא אשר פדווא שליט"א

רב דקהל מילואי האפוד

ראש מערכת משמרת הכשרות, לונדון יצ"ו

מי שנוסע במטוס בתענית ציבור אם יכול להפסיק הצום לפי הזמן שיצא או שהולך קלה

הגאון רבי פינחס אברהם מיערם שליט"א

אב"ד האג והגליל יצ"ו

מח"ס שו"ת דברי פינחס, אנטווערפן יצ"ו

טלטול נשק בשבת - והכנסתו לבית המדרש קמא

הרה"ג רבי יהושע הערשקאוויטש שליט"א
מח"ס תורת העוף, תורת הלחם ותורת הכלים
מור"ץ בית הוראה נטעי גבראל, ברוקלין יצ"ו

חולה בוויירוס קורונא או שפעת וזהירות מהדבקת אחרים קמו

הרה"ג רבי יצחק מאיר ברכיה ליברמאן שליט"א
מור"ץ, ורב דקהל בשבילי אורייתא ווארקא, בני ברק יצ"ו

הגאון רבי יעקב מאיר שמערן שליט"א
מח"ס משנת הסופר ואמרי יעקב, רב אב"ד קהילות יעקב - בני ברק יצ"ו

אם מותר להוריד הידים באמצע נשיאת כפים בין תיבה לתיבה קנב

הרב יחיאל מיכל הכהן טרענער שליט"א
קרית יואל מאגרא יצ"ו

הגאון רבי ירמיה מנחם כהן שליט"א
בעמח"ס והרים הכהן, אב"ד פאריז יצ"ו

תבנית שיש בה תבשיל שאין בו מושום בישול - נתינתה לכתחילה בשבת על גבי תבנית
שיש בה מים חמים דקרו בשם 'סטרנו' - ו'שייפינג די"ש' [STERNO - CHAFING DISH] קס

הרה"ג רבי יעקב יוסף ווינקלער שליט"א
בעמח"ס 'פנינת השבת' על הל' שהייה חזרה והטמנה
לעיקוואוד יצ"ו

אברי אדם חי בהלכה - בהנאה, באכילה, ודין הקבורה בה, שער, שן, צפורן, חתיכת
בשר, עור, עצם, אבר פנימי, דם, חלב אשה קעא

הרה"ג רבי שאול יחזקאל שווארץ שליט"א
דומ"ץ דקהל דעברעצין, ברוקלין יצ"ו

טבילה במים חיים האם הוא הידור או מן הדין קצ

הרה"ג רבי שלמה הלוי אפל שליט"א
דומ"ץ קהל ישועות משה ויזניץ, ברוקלין יצ"ו

מבט חדש על שאלת פילטער בתוך מקוה - וכן רשת על חור ההשקה ובתוך מקוה
כלים רד

הרב אריה אידנסון שליט"א
כולל הדרת קודש, עיה"ק ירושלים ת"ו

שאלות בעניני תפילה ותשובות מאת שה"ת הגר"ח קנייבסקי שליט"א רמו

הרב מרדכי יצחק וויינבערג שליט"א
מח"ס ברית מרדכי על הל' רבית, ואור נתנאל על עניני שב"ק
ברוקלין יצ"ו

כתרו ישועה

הדרכות למעשה לאור המצב השורר בעולם ה"י - היוצא מתוך דברות קודש כ"ק מרן
אדמו"ר עט"ר שליט"א רכב

צירוף אנשים העומדים על מרפסות בתים לקריאת התורה רכז
השאלה שנשלח לשר התורה הגאון רבי משה שמענבך שליט"א, ראב"ד עיה"ק ירושלים ת"ו
תשובת הגאון הראב"ד דירושלים שליט"א

הרה"ג רבי משה יצחק מעמפלער שליט"א רכה
רב דק"ק חסידים, שכונת רוממה, וראה"כ דכולל חו"מ דחסידים באבוב - 45, עיה"ק ירושלים ת"ו

עניני דיומא

אם יש להמנע מלאכול אחר פסח מחמץ שנמכר לנכרי רלא
הגאון רבי גבריאל ציננער שליט"א
רב דקהל ומח"ס נטעי גבריאל, ברוקלין יצ"ו

ליקוטי הערות בקיום מצות אכילת מרור, ובדין צירוף מיני מרור לכזית ועוד . . . רלח
הגאון רבי דוד מור שליט"א
רב ומורה צדק, עיה"ק ירושלים תובכ"א

האם יוצאים חובת 'קידוש במקום סעודה' באכילת תפוחי אדמה ומגדנות' בימי חג
הפסח ובשאר ימות השנה רנו
הרה"ג רבי יהודה אריה לייב אשכנזי שליט"א
מח"ס שו"ת דברי יהודה
רב ומו"ץ בבי"ד קהילות יעקב, בני ברק יצ"ו

השיעור המובהק לשתית יין של ד' כוסות בפסח רסח
הרה"ג רבי עמנואל מולקנדוב שליט"א
כולל עטרת שלמה, פתח תקוה יצ"ו

יום טוב שני לכן חו"ל הנמצא בארץ ישראל רעג
הרב צבי רייזמן
מח"ס רץ כצבי, לאס אנדזשעלעס יצ"ו

שיעור גודל העיסה למצות של פסח - הקפידא בזה במצות המכונים 'שיטת
הרא"ש' רצג
הרב אפרים יודא אלטמאן שליט"א
כולל מגדלות מרקחים צעהלים, ברוקלין יצ"ו

מעין החיים

בגדרי קידוש ליל שבת - נשים להוציא אנשים בקידוש | מקור למנהג בית צאנו שנשים
אינן מקפידות על קידוש בשבת בבוקר שט
הרה"ג רבי אהרן מאיר מייזליש שליט"א
ראה"כ עץ חיים קיראלהאזא, ברוקלין יצ"ו

מנהגי כוס של אליהו הנביא בליל הסדר שיג
הרה"ג רבי משה חיים הלוי שטיינבערג שליט"א
בעמח"ס רזא דשבתא ושא"ס
ראש הכולל שערי גן עדן, ברוקלין יצ"ו

קבלת פני רבו (מאמר ד') - מוילתא דחסידותא, לקט אמרות ממון הדברי חיים זי"ע
בדרכי החסידות והמסתעף
הרב חיים שלמה לערנער שליט"א
ביהמ"ד דחסיד באבוב - 45, מאנשעסער יצ"ו

❦ משיב חכמים ❦

בענין הכותרות שבשולחן ערוך ~ תגובה למאמר שהתפרסם בחוברת ל"ב - הצעה
להגדרת כותרות מחדש
הרב אריאל אפרים אהרונוב שליט"א
בני ברק יצ"ו

בנידון תקרובת עבודה זרה בפאות הנכריות - תגובה על מאמר שנתפרסם בחוברת
ל"ב
הרב שלמה הלוי רוזענפעלד שליט"א
מח"ס חדרי המלך, עיה"ק ירושלים ת"ו

מענה לתגובה הנ"ל
הרה"ג רבי מרדכי יעקב שווייד שליט"א
בעמח"ס מנחת חיים, מרבני כולל טארטיקוב, ברוקלין יצ"ו

❦ מנהגי ישראל ❦

כח הכרעת המנהג במחלוקות
הרה"ג רבי מרדכי הלוי פטרפרוינד שליט"א
בעמח"ס נתיבות הוראה, עיה"ק ירושלים ת"ו

בענין חטיפת האפיקומן
הרב יצחק רייזלר שליט"א
עיה"ק ירושלים ת"ו

קונטרס בן שלש - מנהגי האפשערן והמסתעף - ע"פ הוראות רבוה"ק מבאבוב . תה
הרה"ג רבי יחזקאל שרגא יונה הכהן ווייס שליט"א
אב"ד קאמינקא, ברוקלין יצ"ו

❦ ציצים ופרחים ❦

סדר תנאי קבוע להנצל מספיקות בברכות
הרב שלמה שפירא שליט"א
מח"ס כוס של ברכה, בית שמש יצ"ו

לחם מצה - מהותה וטבעה ובמנות התורה
הרב ישראל אלימלך דויאלובסקי שליט"א
בעמח"ס מצות מלך על מצות מצה כל שבעה
כולל חו"מ באר ישראל, בית שמש יצ"ו

'טובלים ואינם נראים' - מתים המצויים במקוואות
הרה"ג רבי ישראל דנדרוביץ שליט"א
ראש בית המדרש 'באר האבות', מח"ס 'הנחמדים מזהב', ערד יצ"ו

ה'משה' המוזכר בתורה..... תעז

הרב משה קוטקס שליט"א

רמת שלמה, עיה"ק ירושלים ת"ו

ספרים וסופרים

חקר האמת או משאלות לב - ספר מוגיד משרים ומכחישי בעלות מרן הבית יוסף עליו..... תצ

הגאון רבי יצחק ישעי' ווייס שליט"א

אב"ד נוה אחיעזר, בני ברק יצ"ו

חלקו של האר"י הק' בהוויות דאב"י ורבא..... תקו

הרב אריאל אפרים אהרונוב שליט"א

בני ברק יצ"ו

כתבי בעל הדעת קדושים מבוטשטש זצ"ל - סדר עריכתם והדפסתם..... תקלז

הרב נתן נטע בידרמאן שליט"א

כולל קארלין סטאלין, גבעת זאב יצ"ו

בענין צוואה חדשה מר"י החסיד ז"ל שלא לגדל כלב רע בתוך ביתו..... תקמח

הרב זכרי' האלצער שליט"א

כולל בית חיים משה, מיאמי פלארידא יצ"ו

חותן משה - מי היה חותן הגאונים רבי משה מינץ אב"ד אובן - ישן ורבי משה יהושע העשיל אורנשטיין בעל 'הים התלמוד'..... תקסח

הרב שמחה סיימון שליט"א

בני ברק יצ"ו

הערות וחידושים

הגדרת חולה שהותר לו מאכלות אסורות שלא בדרך אכילתו..... תקעה

הרב יששכר דוב היילפרין שליט"א

בית הוראה ד'לעיקוואוד יצ"ו

הערות וחידושים..... תקעו

הרה"ג רבי אשר זעליג גאלדמאן שליט"א

ביאור גדר קערת ליל הסדר, והטיבול במי מלח..... תקפא

הרה"ג רבי אהרן מאיר מייזליש שליט"א

ראה"כ עץ חיים קיראלהאזא, ברוקלין יצ"ו

מכתבים למערכת

אודות הגדת המלבי"ם - הרב ישעיה אשר זעליג מיללער, מאנסי יצ"ו ☪ חכם שהורה הוראה אם ניתן לומר שיש לו נגיעה בדבר - הרב יעקב הילל ליכטנשטיין, אנטווערפן יצ"ו ☪ מענה להג"ל - הרב מרדכי יעקב שווייד, ברוקלין יצ"ו ☪ מקור למאמר חז"ל שלא שינו שמם לשונם ומלבושם - הרב יונתן בנימין בוכינגער, קרית יואל, מאנרא יצ"ו ☪ תגובה בענין פולמוס כשרות העופות, הרב יוסף מאיר ראזנבערגער, אנטווערפן יצ"ו





שפתי

ישנים



מדור זה הוקדש ע"י

מייסדי

קרני רא"ם

ע"ש הרה"ח

רבי אהרן מנחם (מענדל) ע"ה

פייעראייזען

גלב"ע ג' ניסן תשע"ג לפ"ק

התודה והברכה להנהלת הקרן

על סיועם ועזרתם בהוצאת הקובץ

לאור עולם



שביבים לדמות חסיד

הרה"ח רבי אהרן מענדל פיעראייזען ע"ה נולד בשנת תרפ"ה בעיר ואם בישראל קאשוי יע"א, לאביו הרבני מו"ה מרדכי (שטורם) פיעראייזען ע"ה ולאמו מרת עלקא הי"ד. במעמד הכנסתו לביתו של אאע"ה השתתפו בו גדולי וצדיקי העיר קאשוי, ונקרא על שמו של זקינו "הרבני המופלג" החרף החסיד כש"ת ר' אהרן מנחם (מענדל) ז"ל שו"ב דוקלא" (בתארים אלו הכתירו הגאון רבי שמואל פיהרער זצ"ל אב"ד קראס יע"ו).

שנות המלחמה

בשנות המלחמה הנוראה, ועודנו נער צעיר, הצטרף רא"מ ע"ה להפארטיזאנען שנמלטו ליערות ולחמו נגד מנאצי ה' ימ"ש. נסים ונפלאות גלויים אירעו לו באותה תקופה, ובנסי ניסים שרר את אימי המלחמה. וכאן המקום להעלות גם את זכרם של שני אחיו הגדולים שנשפטו בשואה הי"ד, שני בחורי חמד שהמיתו עצמם באוהלה של תורה והיו מצוינים ונודעים לשם ולתפארת בעיר קאשוי. כל ימיו היה רא"מ ע"ה מרבה לספר בהתרגשות רבה על אחיו הערשל שהיה עילוי עצום וחרף ועל אחיו משה ששקידתו היתה לשם דבר. קרן "בני רא"ם" שהוקמה בימים אלו, נושאת גם את זכרם של שני אחים קדושים אלו הי"ד.

כיבוד אב במסירות

אחרי המלחמה היגר רא"מ ע"ה לנו יארק יחד עם אביו מו"ה מרדכי ע"ה ששרד אף הוא את אימי המלחמה, בעוד אמו שתי אחיו ואחותו נספו הי"ד. בארה"ב הקים את ביתו עם זוגתו הצדיקת מרת חיילה שרל ע"ה, בת מו"ה ר' יהודה הבן ע"ה יליד פסעט. קבעו את מגוריהם בשכונת וויליאמסבורג ולמרות שהתגוררו בדירה זעירה, אירחו בביתם את האב הקשיש שחלה רח"ל, עד לפטירתו בשנת תשי"ג.

כעבור כמה שנים קבע ר' אהרן מענדל את דירתו בשכונת קראון הייטס, וכבר מאותם שנים קדומות מעטרים את דמותו סיפורים מופלאים של צדקה וחסד. תקופה ארוכה שימש כגבאי נאמן בביהמ"ד של האדמו"ר רמ"א לייפער זצ"ל מחוסט. נתקשר בקשר של קיימא עם רבו כ"ק אדמו"ר מהרמ"מ מלעלוב זצ"ל, גם הסתופף בצלם של צדיקים כ"ק מרן אדמו"ר מהר"י מסאטמאר זצ"ל וכ"ק אדמו"ר מהרמ"מ מסטראפקוב זצ"ל, תמך מהונו בית צדיקים ברוח נדיבה.

גומלים לאיש חסד כמפעל

למרות שרבי אהרן מענדל ע"ה לא זכה להשאיר אחריו זרע של קיימא, אך כל ימיו מסור היה למען תשב"ר ומפעלי החזקת והפצת התורה. זכה שכבוד גדול עשו לו במותו, ולזכרו ולעילוי נשמתו הוקם המפעל "קרני רא"ם", אותה יזמו בני המשפחה החשובה שיחיו להנצחת שמו וזכרונם הטוב בהיכלי התורה, וגם להנצחת נשמות רעיתו הצדקנית מרת חיילה שרל ע"ה (נלב"ע כ"א טבת תשמ"ה), ולעילוי נשמות אחיו ואחותו הי"ד שנעקד"ה בשנות המלחמה, המאפשרת את פעילותו הענפים למפעלי הרבצת התורה, ושעות רבות של לימוד התורה נוקפת כזה לזכותו של ר' אהרן מענדל ז"ל בגנוי מרומים. תהא זאת לנחת רוח לנשמתו הטהורה בגנוי מרומים, ולמליץ יושר על משפחתו שיחיו העושים והמעשים להנצחת זכרו, שיצליחו בכל עניניהם בגשם וברוח, ויתברכו בכל מילי דמיטב.

נוסח מצבתו במרומי הר הזיתים עיה"ק ירושלים ת"ו

פ"ג

אוד מוצל מאש איש אמונים, מכתת רגליו למען עניים ואביונים, מוקיר רבן להפליא באופנים שונים, מדוכא ביסורים ותמיד בצהלת פנים, רב פעלים לתורה ולתפלה הרבה שנים

מוה"ר אהרן מנחם ז"ל ב"ר מרדכי ז"ל פיעראייזען

יליד קאשוי לבית חסידי סטראפקוב ומקושר בלב ונפש לצדיק לעלוב זי"ע

אזר עוז בימי הזעם לענוד תפלין בראשו
הציל הרבה יהודים בגודל מסירת נפשו
רדף אחרי דלים להטיבם מבלי לדרשו
נתמסר לבנין מקאוות לטהרת עם קדושו
מנין אורחים על שלחנו בשבתות השנה
נהג כבוד בהוריו במסירות נפלאה וכנה
חסדו גבר לתמוך אנשים בפרנסה נכונה
מעוות הוויל להדפסת ספרים בכל עונה
זש"ק לא הניח ומעשיו המה תולדותיו
לקץ יקום ועם שוכני עפר ירננו שפתותיו
נפטר בשם טוב ג' ניסן תשע"ג לפ"ק תנצב"ה

הגאון רבי יוסף טייטצאק זצ"ל

אב"ד שאלוניקי יצ"ו

בעצמ"ס פורת יוסף, להם סתרים ועד

פירוש לפרקי אבות

מבוא

הגאון רבי יוסף טייטצאק זצ"ל נולד בקאשטיליא מדינת בספרד לאביו רבי שלמה זצ"ל בשנת רכ"ה לערך. על ימי צעירותו העיד לימים שנתגדל יחד עם **המהרלב"ח** זצ"ל ויתר מכ"ה שנה. בשנת רנ"ב נמלט למדינת **פארטוגאל** עם הגולה אשר הגלתה **מספרד**, ולסוף קבע מושבו בעיר **שאלוניקי** במדינת **יון**, ומשם זרח אור תורתו בישיבה שעמד בראשה, ובפסקיו שהריץ לשואליו מתפוצות ישראל. שם קנו לקח מפיו גדולי הדור שלאחריו.

על רום מעלתו בעיני חכמי דורו ילמדו דברי שו"ת בנימין זאב על אודותיו בכמה דוכתי, כמו "דבר זה אמרו הרב רבינו הגדול דהיינו הגאון מהר"ר יוסף טייטצאק....." (שם סי ג'). "הגאון ריש גלותא מהר"ר יוסף טייטצאק נר"ו....." (שם סי י"א). "שמעו הולך בכל הארץ אליו גוים יבואו מאפסי ארץ כל דורש מיינה של תורה על ידיו יצק..... אדוננו נר ישראל עמוד הימני הגאון כמהר"ר יוסף טייטצאק נר"ו..... ולב גאוני למי שמסתכל בדבריו לא היה כמוהו מלך בפסקיו ובדבריו..... ומבני ישיבתך המפוארה המה לפאר ולהדרה לקהלות הקדושות....." (שם סי תכ"ג). "מאור גולתינו יסוד ופנת דתינו צניף תפארתינו אדוננו מורינו ורבינו הרב רבי יוסף טייטצאק נר"ו....." (שם סי תכ"ז).

על סדר יומו ומשמרת משאו בעבודת הקדש של הרבצת תורה בישיבתו בה עסק כל ימיו, כתב רבינו גופו באגרת תשובה (שארי' יהודה דף ע' ע"ב) בהתנצלותו על רובי טרדותיו: "כי חי נפשי בכל הכ"ד שעות שביום ובלילה איני נהנה מהם לחיי גופי רק שש שעות וכל הי"ח שעות אני צריך לתמידין כהלכתן, ומהשש שעות הנז' אני צריך להוציא בדברים הבאים מבחוקי" והחיד"א זצ"ל בחסדי אבות (פ"ו מ"ה) מבאר דכוונתו לתשובות שאלות שמחוץ לעירו.

והעיד עליו תלמידו הגאון רבי **אליהו די וידאש** זצ"ל בספרו ראשית חכמה (שער הקדושה פ"ז) שארבעים שנה לא ישן במטה כלל, אלא היה ישן על גבי תיבה ורגליו תלויות, והיה קם בכל לילה בחצות הלילה לשקוד על דלתות התורה ע"ש. והיה רבו של המהרשד"ם הוא רבינו **שמואל די מודינה** זצ"ל. ורבינו **יוסף קארו** זצ"ל מזכירו בחיבורו הבי"י (וי"ד סימן ר"א) בדיני מקואות, ומפלפל עמו בפירוש דבריו של רבינו שמשון, וכן בתשובת אבקת רוכל (סימן נ) כתב "אחרי שזכיתי לחזות בנועם זיו יקרך וכו' ", וע"ש בסימן נ"א ע"ש. וראה במבוא לתשובותיו דגם נראה שהבי"ה התייחס אליו ביראת כבוד מופלגת, וכן כל חכמי דורו.

על ענין מופלא נוסף שיש בו כדי להעיד על שיעור קומתו כותב הגאון החיד"א ז"ל (שם הגדולים מע' ספרים ע' בית יוסף) וז"ל, "ודע שקיבלתי מאדם גדול בחכמה ויראה שקיבל מרב גדול שקיבל מזקנים שנתגלה בדור מרן מהר"י קארו ז"ל, שהיו הר"מ קורדובירו והאר"י וכל קדושים עמם סיעת"א דשמיא שישאל לפי הדור היו צריכים לספר זה בית יוסף וכו', ובאותו הדור היו נמצאים שלשה רבנים ראויים לזה, והם הרב מהר"ר **יוסף טייטצק**, והרב

מִרְן וְהֵרֵב מִהֲרִי בֵּן לֵב, וְכֵל אֶחָד מֵהֶם הָיָה רָאוּי לְמַלְאכָה זוֹ, וְהִסְכִּימוּ מִן הַשְּׁמַיִם וּתְנַתֵּן דָּת עַל יְדֵי מִרְן הַקָּדוֹשׁ מִפְּנֵי עֲנֻתָּתוֹ הִיתִידָה וְכוּ".

וְעוֹד כּוֹתֵב הֶרֶב חִיד"א ז"ל עַל אוֹדוֹת רַבִּינוּ (שֵׁם מַעֲיָג בַּעֲרֻכּוֹ) "וְהָיָה לוֹ מִגִּיד וּמִן הַשְּׁמַיִם עַל דֶּרֶךְ שֶׁהָיָה לְמִרְן וְהִבִּית יוֹסֵף, וּבִכְתָּבִי מִרְן זָקִינוּ בֶּן הֶרֶב חֶסֶד לֵאבֶרְהֶם זִלְה"ה רֵאיוֹתִי שֶׁמִּבְּיָא עֲנִין אֲרוּךְ עֲצוֹם וְנוֹרָא מִהַמִּגִּיד לְמַהֲרִי טְאִיטְצָאק זִלְה"ה". וְאֵכֶן בִּימֵינוּ נוֹדַע קִיּוּמָם שֶׁל אַרְבַּעַת חִיבּוּרִים שֶׁל פִּירוּשִׁים וְגִילּוּיִים מִפִּי מִגִּיד מַכְתִּיבוֹתָיו שֶׁל רַבִּינוּ.

רַבִּינוּ נִתְבַּקֵּשׁ בִּישִׁיבָה שֶׁל מַעֲלָה בַּעִיר **קוֹשֵׁטָא**, לִשְׁם עֵקֶר בִּשְׁלֵהֵי יָמָיו, כִּבֵּן שְׁמוֹנִים שָׁנָה בִּשְׁנַת שִׁי' לַפ"ק.

רַק כִּיבֹלַל שְׁנַיִם וְיֹתֵר לְאַחֵר פְּטִירָתוֹ נִדְפְּסוּ מַעֲט מַחִיבּוּרֵי: **פּוֹרֵת יוֹסֵף** - בִּיאֹר עַל קֶהֱלֵת, וְיִינִיצִיא שִׁנִּי'ט. **לֶחֶם סַתְרִים** - פִּירוּשׁ דִּנְיָאֵל וּמִגִּילּוֹת, וְיִינִיצִיא שְׁמִי'ח. **שְׂאֵרֵי יְהוּדָה** - לִיקוּט מִפְּסָקִין, נִדְפֵס ע"י ר' יְהוּדָה טִיטְצָאק נֶכַד אַחִיו רַבִּי שְׁמוּאֵל שְׂאֵלּוֹנִיק, שְׁנַת ש"ס. וּבִימֵינוּ אֵנוּ נִדְפְּסוּ תְּשׁוּבוֹת מִמֶּנּוּ בִּשְׁם **פְּסָקִי הַגָּאוֹן מַהֲרִי"ט**. וְזֹאת מִלְּבַד תְּשׁוּבוֹתָיו שֶׁנִּדְפְּסוּ בִּסְפָרֵי תְּשׁוּבוֹת חֲכָמֵי דוֹר, כְּגוֹן תּוֹמַת יִשְׂרָאֵל, וּבִנְיָמִין זָאב, וְעוֹד.

לִפְנֵינוּ פִּירוּשׁ רַבִּינוּ הַמַּהֲרִי"ט עַל פְּרָקִי אַבּוֹת עֲרוּךְ עַל פִּי כְּמָה כְּתִי שֶׁמִּכִּלִּים כְּמָה חִיבּוּרִים שֶׁל רַבִּינוּ, וּבִינֵיהֶם אֵת הַפִּירוּשׁ הַנוֹכַחִי עַל פְּרָקִי אַבּוֹת. כְּכַתְּבִי עֵיקָרִי הוֹעֲתֵקוּ הַדְּבָרִים מִכְּתִי מוֹסַקְבָּה גִּינְזִבּוּרֶג 282 שֶׁנִּכְתַּב בִּשְׁנַת ה'ש', זֹאת אוֹמֶרֶת שֶׁנִּכְתַּב עוֹד בַּחֲיֵי רַבִּינוּ, הֵגֶם שֶׁנִּכְתַּב בְּשְׂאֵלּוֹנִיקִי שֶׁכִּנְרָאָה הָיָה מְקוֹם מוֹשֵׁב רַבִּינוּ, אֲמֵנָם מִתְנַצֵּל שֶׁהָיָה לוֹ כְּתִי קֶצֶת מְשׁוּבֵשׁ, וְתִיקֶנּוּ אֵת הַחִיבּוּר עַל פִּי כְּתִי אַחֲרִים, כְּגוֹן כְּתִי פֶרְמָא 3522 שֶׁהוּא גַם נִכְתַּב בְּכַתֵּב סִפְרֵי כִּפִּי שֶׁכְּתָבוּ בִּסְבִיבוֹת מְקוֹם מְגוּרֵי רַבִּינוּ. וְגַם הִשְׁתַּמְשְׁנוּ בַּעֲד כְּתִי - שְׂקִימִים שֶׁבַע כְּתִי לַחִיבּוּר זֶה, מִלְּבַד הַשְּׁנַיִם שֶׁכִּבֵּר פִּירְטָנוּ לַעֲלִיל, וְהוּא כְּתִי מוֹנִטְפִּיורִי 62, כְּתִי מוֹסַקְבָּא גִּינְזִבּוּרֶג 158 שֶׁהוּא כְּתִי אִיטְלָקִי שֶׁהָיָה בִּידֵי אִישִׁי גִּרְצִיאֲנוּ. וְכֵן כְּתִי אִוקְסֶפּוֹרֶד 206opp וְכֵן אִוקְסֶפּוֹרֶד 412hunt וְכֵן אִוקְסֶפּוֹרֶד 120much. וּמִתּוֹךְ תְּקוּוּהָ שֶׁמִּתּוֹךְ כּוֹלֵם יֵצֵא לָנוּ נֹסֶח מְבוֹרֵר דִּי צִרְכּוּ.

אֲמֵנָם יֵשׁ לְצִיין, שֶׁמִּתּוֹךְ דִּבְיוֹ הַכְּתִי שִׁישׁ לַחִיבּוּרֵי רַבִּינוּ, אֵנוּ רוֹאִים כְּמָה הָיָה נִפְעוּס חִיבּוּרֵי בִּזְמַן הַהוּא. וְעַכְשָׁנָה קֶצֶת פֶּלֶא הוּא, שֶׁבִּסְפָר **מִדְּרֵשׁ שְׁמוּאֵל** עַל פְּרָקִי אַבּוֹת שֶׁנִּתְחַבֵּר ע"י הַגָּאוֹן הֶרֶב **שְׁמוּאֵל דִּי אוֹזִידָא זְצ"ל**, אֲשֶׁר לִיקַט פִּירוּשִׁים מִכָּל הַגָּאוֹנִים שֶׁהָיוּ לִפְנֵי זְמָנוֹ, כִּנְרָאָה שֶׁאֵת חִיבּוּרֵי שֶׁל רַבִּינוּ לֹא רָאָה, מִכּוּיִן שֶׁאֵינוּ מִזְכִּירוּ אֶפְּסֵל פַּעַם אַחַת.

אֶפְּרַיִם נִמְטִיִּי לִידִידָנוּ הֶרֶב **אַהֲרֹן אִייזֶנְבַּאךְ** שְׁלִיט"א מַעֲיָה"ק יְרוּשָׁלַיִם ת"י, שֶׁהִעֲתִיק הַכְּתָב יָד בְּדִיקָנוֹת, לִזְכוֹת בּוֹ אֵת הָרַבִּים, בְּרַכּוֹת הַתּוֹרָה יַחֲלוּ עַל רֵאשׁוֹ.



בִּיאֹר הַקִּדְמָת מִשְׁנַת כָּל יִשְׂרָאֵל לְפָרְקֵי אַבּוֹת

תַּכְלִית הָעוֹלָם בְּשִׁבִּיל הַתּוֹרָה וְכֻלָּל יִשְׂרָאֵל

כָּל יִשְׂרָאֵל יֵשׁ לָהֶם חֵלֶק לְעוֹלָם הַבָּא. רָאוּי לָתֵת טַעַם לָמָּה סִמְכוּ מִשְׁנַת כָּל יִשְׂרָאֵל לְמַסְכַּת אַבּוֹת. וְנֹאמַר כִּי כָּל דָּבָר רָאוּי לְהַקְדִּים תַּכְלִית, כִּי לֹא יִקְרָא פּוֹעֵל אֲנוּשׁ רַק הָעוֹשֶׂה בַּעֲבוּר הַתַּכְלִית. כֵּן תּוֹרָתָנוּ הַקְדוּשָׁה כִּשְׂרָצָתָהּ לְהוֹכִיחַ חִידוּשׁ הָעוֹלָם תַּחֲלִילָה הוֹדִיעָנוּ תַּכְלִית

הבריאה כשכתב בראשית ברא אלהים, ואז"ל (בר"ד א, א) בשביל התורה שנקראת ראשית, ובשביל ישראל שנקראו ראשית, כי לא נברא העולם אלא בשביל ישראל שיקבלו את התורה. וכן דוד המלך ע"ה כשרצה לעשות ספר תילים להודות בו את הש"ת הורה לנו תחלה האושר האמתית ואמר (תהלים א, א) אשרי האיש וכו'.

על ידי שלימות בסור מרע זוכה ממילא לשלימות בעשה טוב

ויען כי להתעורר לב האדם כשרוצה לעשות איזה מעשה שיהיה, צריך ב' דברים, א' התכלית אשר בעבורה עושה הפעולה. ב' שיועד קלות אפשרות השגתו, שאם היה התכלית קשה להשיג לא ישים האדם את עצמו אליו וכו'. וכן עשה דוד המלך עליו השלום, ראשונה הודיע קלות השגתו. ועם זה יתורץ קושיא אחת שרגילים להקשות בזה המזמור והיא, כי איך הסכים דוד המלך ע"ה לומר כי השגת האושר תלוי בסור מרע, כי אמרו החכמים כי שתאושר כפי הפועל המעלה, א"כ לא יושג האושר כי אם בפעולות הטובות. אבל כונת הכתוב להודיע יתרון האיש המאושר, כי בסורו מרע הוא מאושר תכלית האושר, כי כשלא יהיה לבו קשור ואסור בחבלי החטא לא במחשבה ולא בדיבור ולא במעשה, יש לאיש הזה כ"כ קשר ודבקות עם התורה האלהים, כי מיד יחפוץ לבו בתורה, ויקים מצותך כמו שאמר שלמה המלך ע"ה (משלי ד, כ"ג) מכל משמר נצור לבך וכו'. ר"ל שמור לבך מכל משמר, ומאחר שלא תהיה אסור במחשבה בדיבור ומעשה בלתי הגון, עם זה ממנו, ר"ל מעצמו יהא כוסף לדרך האמתית, וממבעו יוציא תוצאות חיים לסבות הנזכרות. והוא שאמר אשרי האיש וכו', ירצה כי מאושר הוא האיש אשר לא הלך בעצת רשעים, כנגד המחשבה. גם לא במעשה מגונה, שעל זה תאמר ובדרך חטאים לא עמד. ובדיבור בלתי הגון, ועל זה נאמר ובמושב לצים לא ישב. כי אם בתורת ה' חפצו, ר"ל תכף יהיה חפצו בתורת ה' לסבות הנזכרות. כי בהכרח כשהיה לבו כבחרתו מיד יחפוץ לבו בתורת ה' והיה כעין וכו'.

תכלית הכל עוה"ב - לכל אחד מישראל יש חלק בתכלית זה

ולואת הסבה עצמה שנו חכמים ו"ל זאת המשנה מפרק חלק הקדמה לפרקי אבות, להודיע תכלית האושר האומה הישראלית כי יש להם חלק לעולם הבא שהוא ה' יתברך שהוא חלקם, כי חלק ה' עמו, ולזה יזכו ליירש חיי העולם הבא, ולזה תתענג הנשמה עמו יתברך בשוב החלק אל הכל, כי הנשמה היא חלק אלוה ממעל, וחלקי ה' אמרה נפשי, כדי ליטול שכר העה"ב. ולזה צריך שתהיה שלימה בתכלית השלימות, שנאמר ועמך בלם צדיקים. כי אם יזכו לעה"ב מצד החכמה שהשיגו בזה העולם, אם כן אינם משיגים כל ישראל חלק לעה"ב, א"כ הפסידו אותם שבאו לזה העולם שלא השיגו חכמה. אלא על ברחמינו לומר כי השגת חיי העה"ב אינו מושג אלא מפני השלימות הנפש בפעולות הנאותים לנפש, שהם קיום המצות, א"כ כולם יזכו לזה, שאפילו ריקנים שבך מלאים מצות כרימון, ואין בהם מי שלא יחזיק במצוה אחת לשמה.

אם אינו ראוי זוכה חבירו לחלקו בגן עדן

ומצאתי כתוב במשנת כל ישראל, כי יש לשאול וכי כולם יש להם חלק לעולם הבא, והלא יש בהם כמה רשעים ופריצים אשר הם בלי ספק יורשים גהנם ויורדים לבאר שחת. אבל הכוונה היא מ"ש רז"ל בזה (חגיגה ט"ז ע"א) צדיק יורש חלקו וחלק חבירו בגן עדן,

והרשע נוטל חלקו וחלק חבירוהו בנהיגם. והו' שאמר כל ישראל יש להם חלק, כיון שהם מורע הקודש הנה כשנוגדים יש לכל אחד ואחד מהם חלק בנן עדין, וכשהוא הולך בדרכי השית' ומקיים מצוותיו הנה ירש חלק חבירו הרשע אשר הולך לנהיגם, אבל אם לא יתחייב שיירשנו יש לו כל אחד חלקו בנן עדין. וא"כ צדק באומרו כל ישראל יש להם חלק.

נשמת ישראל חי וקיים לעולם

נצח ממעי. יראה כמו שאמרו ז"ל במדרש הנעלם נצר ממעי, כי ידוע שיש הפרש בין הזרע הנזרע לנמט, כי הנזרע אותו הגרעין עצמו אינו מתקיים כמו שהוא אלא מתעפש ומתעכל, ואח"כ יוצא ממנו הזרע האחר, אבל הנמט אותו השורש עצמו קיים ושרשיו מתפשטים ואוחזים בקצות הארץ. סוף דבר יוצאים הבדים והעלים מהנמט עצמו מבלי שיפסד אותו הנמט. והפילוסופים חושבים כי הוויית האדם הוא מהמין הנזרע, כמו שאמרו העדר קודם להויה. וא"כ ימשך מזה כי בהפסד הגוף תפסד הצורה, ר"ל גם הנפש כי יחד כלם כאחד נבראו, לזה אמר כי אינו כן ח"ו, כי ישראל נצר ממעי, ר"ל אינם כמו הדבר הזרע, אלא כמו הדבר הנמט, וזה שיש להם הנשמה שהיא במדרגת הנמט, שאין בה הפסד. והגוף הוא במדרגת העלים והעצים שיוצאים מהנמט, ובמות הגוף הוא כעלה שנובל מהעץ. או כמו העץ שכורתים אותו מהנמט והנמט קיים. א"כ במות הגוף לא יפסד הנפש.

האדם צריך לעבוד להשיג השלימות

מעשי ידי להתפאר. ירצה כי כל מה שנברא בששת ימי בראשית עם כל שלימותו, וכן הגרמים השמימיים, אין בהם שינוי מעת הבראם עד היום הזה, כמו שאמרו ז"ל (חולין ס' ע"א) כי מעשה בראשית בצביונם נבראו וכו'. אמנם האדם לא נברא אלא חסר השלימות, לשיקבל הוא השלימות ושיגדלו מעצמו, כי משה רבנו ע"ה כשנולד לא היה לו שלימות כלל, אבל אח"כ הוא מעצמו עם שלמות פעולתיו נתגדל עד שלא היה כמוהו בכל הנמצאים. וזה שאומר מעשה ידי להתפאר, ירצה כי הם יהיו משיגים התפארת מעצמם.

כלל ישראל תכלית השלימות, ונבראו לפאר שמו ית'

אז ירצה כי יש שני מיני פעולות, אחד אשר יעשה האומן לקבל שכרו, והב' המלאכה אשר יעשה להראות לעמים את יופיה. והו' שאמר מעשה ידי להתפאר, כי בריאת ישראל אינו מהמין הראשון, אבל הייתה להתפאר השם יתברך בו שיתפאר בהם כמו האומן שמתפאר במלאכתו, ולזה הם היותר שלמים שאפשר כפי טבעם. וזה לפי שנתנה להם התורה שהיא המשלמת אותם, שהיא חכמת ה' בלתי בעלת תכלית כמוהו, כמו שאמר (תהלים קי"ט, צ"ו) לכל תכלה ראיתי קץ, ירצה לכל תיכלה שיש לה סוף ותכלית באורך וברוחב יש לה תכלית, אבל מצוותך עם היות שיש לה תכלית באורך, שכל התורה כולה מבראשית עד לעיני כל ישראל, אבל ברוחב היא רחבה מצוותך מאד עד שאין להוסיף עליה מסודות עמוקים שנבלעים בה, א"כ כמו שהוא יתברך בלתי בעל תכלית, כן תורתנו הקדושה בלתי בעלת תכלית, כי הוא ושמו ותורתו אחד, וכמו שאין חק האלוה יתברך לברוא אתר כמוהו, כן אין בחוקו יתברך לחדש תורה אחרת. ולכן ישראל הם היותר שלמים שבחק האפשר כיון שנתנה להם התורה, אלא הם שלימים כפי מה שציירה חכמתו יתברך, ואין לו תכלית בבריאה כי אם כמו האומן העושה הדבר להתפאר בו לבד.

פרק ראשון

כל עניני מוסר ומדות הן חלכה למשה מסיני

מושה קבל תורה מסיני וכו'. יש לדעת למה הקדים רבינו הקדוש סדר הקבלה בזאת המסכתא, כי אינה עקרית במסכתות התלמוד, והיה ראוי שיסדרה בראש סדר נזיקין, או בראש מסכתות אחרות שהם עיקריות. ולעניות דעתי נראה שאם היה מסדרם במסכתות אחרות היה נראה שאותם המסכתות עיקר מצוותיה ודיניה היא הלכה למשה מסיני, אבל זאת המסכתא שהיא מוסרים ומדות טובות היה איפשר לומר שהיא כמו שאר המוסרים שנעשו בשכל האנושי ואינה קבלה. על כן סדר אותה פה לומר שהם ג"כ קבלות זו מזו, והבאים אחריהם קבלו איש מרבו עד הלכה למשה מסיני.

דרגות קיבול מסורת התורה מדור לדור

עוד יש לשאול שלמה אמר במשה לשון קבלה, ובאחרים לשון מסירה. ועוד למה לקח מסירה ביהושע ובאחרים ולא כלום אלא ויהושע לוקנים. וא"ת שמסרה מושך עצמו ואחר עמו, וא"כ למה אמר אח"כ ונביאים מסרוה היה לו לומר ונביאים לאנשי כנסת הגדולה. ועוד למה אמר מסיני שנראה שקבלה מההר, חיל"ל בסיני דהוה משמע שקבלה מהש"ת אבל הקבלה הייתה בסיני.

לתרין זה ראוי לומר שיש הפרש בין מסירה לקבלה, שבקבלה תורה אותה למי שראוי לקבלה מכוון, אבל במסירה אעפ"י שאין ראוי לקבלה מוסרים אותו בידו. ולכך במשה רבנו ע"ה תולה הקבלה לפי שהוא היה ראוי לקבלה, שאינו נמצא יותר שלם ממנו. והוה משלו אם יאמר המלך נתן מתנה לפלוני נאמר כי לא היה ראוי האיש לקבל מתנה מהמלך כי הוא ראש כל העם, אבל נאמר המלך נתנה לו לפי שלא מצא יותר העון ממנו. אבל אם נאמר פלוני קבל מתנה מהמלך, החדוש הוא שקבל פלוני המתנה עם היות שהיה אותו פלוני הנוכח ראוי לקבלה אבל עדיין לא קבלו עד עתה. כן משה רבנו ע"ה הוא היה המיוחד מכל הנמצאים בשלימות, והתורה השלימה ראוי שתנתן על ידי היותר שלם שאפשר. ולכן תלה הקבלה במשה רבנו ע"ה.

אבל באותם הנוכחים אחריו במשנה לא אמר בלשון קבלה, שלא היו ראויים לקבלה ושתנתן התורה על ידם, וזולת שהשפיע משה רבנו ע"ה משלמותו עליהם, והוה זמסרה, כי לא היו ראויים כפי ערכם לקבלה. כי אפילו אחרי מות משה השפיע משלמותו ומנבואתו על שאר הנביאים, וכולם נתנבאו מצד ההשפעה שהשפיע להם, כמו שאמרו רז"ל (ב"ב ע"ה ע"א) פני משה כפני חמה ופני יהושע כפני לבנה, הכוונה כי כמו שהשמש משפיע על הלבנה מאורו, ואפילו בלילה שאינו על הארץ ומהאור שמקבלת מהשמש היא מאירה בלילה, כן משה רבנו ע"ה השפיע על יהושע אפילו אחרי מותו, כדברי הרמב"ם. ואפילו שם השפיע על כל הנביאים, כי כל הנביאים מתנבאים מצד השפעתו. והוה זמסרה ליהושע, ויהושע השפיע לוקנים, וכל אחד מהם האציל והשפיע ג"כ לחבירו ממה שקבל ממשה רבנו ע"ה. ולזה אמר מסיני ולא בסיני ושקבלה מהשמים. אמנם היא לא היתה בסיני בזמן הקבלה רק המוסר, ושהוא להורידו מן השמים ולקבלה, ואלו היתה אומרת משה קבל תורה מהשמים זה אי

אפשר, שאפילו יהיה משה רבנו ע"ה יותר שלם אלף אלפים ממה שהיה לא היה כדאי להורידו מן השמים, כי התורה היא חכמתו יתברך, וכל התורה כולה שמותיו של הקב"ה, וא"כ הוא ותורתו אחד, וא"כ מי יורידה לארץ. ולכן אמר מסיני ר"ל מסבת שהשי"ת הורידה לארץ בסיני כמאמר ר"ל כשירד השם על הר סיני, ומצד היותו בסיני קבלה משה רבנו ע"ה, שאלו לא היתה בסיני לא היה אפשר בחוק בשום נכרא להורידה לארץ.

וזהו שאר"ל שמות רבה (שמו"ד ל"ג, ב') פירשה ויקחו לי תרומה הה"ד עלית למרום שבית שבי, כל עלו"ך לא היה אלא למשה ומשה נגש אל הערפל, שבית שבי מלך בשר ודם בשעה שהיולותיו הוא מצדו. י"ל דקשיא מדירה אדירה שמתחילה אמר שלקחו בחנם וזהו לקחת, ואח"כ אמר שנתנו לו במתנה כאומרו מתנות באדם. וע"כ הכוונה היא מה שאמרנו.

וזהו מה שאמר שמא תאמר בחנם שלא היה ראוי כפי מה שנוגע לו כפי חוק אפשרותו, אבל השי"ת נתן לו במתנה מה שלא בחוק משה רבנו ע"ה שהשיג, ת"ל לקחת בלקיחה, והוא שהשתדל בכל מאמצי כחו ויכלתו על השאר, וזה השלמות וההפרד מכל החומרות ולהיותו יותר שלם שבחוק האפשרות. ושמא תאמר נתחייב ליתן דמים הראוי לתת בעבורה כפי גודל ערכה, לזה דיקא אמר מתנות, שהיה מהנמנע מקודם לקחת, שלא היה כ"כ ראוי משה רבנו ע"ה להורידה מהשמים, אלא שהשי"ת רצה לתת תורה לנו והורידה להר סיני, ואז הספיק זכותו של מרע"ה ונתנה על ידו, ולזה אמר לשון קבלה.

ואמר מסיני ר"ל מצד שהיתה התורה בסיני, שאם היתה בשמים לא היה אפשר להורידה ולקבלה משם. אבל בזמן יהושע והקנים תשש כחם ולא היו ראויים לקבלה, אלא משה מסרה ליהושע, ולזה אמר ומסרה משה ליהושע, ויהושע מאותה השפעה שהשפיע משה השפיע לוקנים, ולא אמר לשון מסירה אלא ויהושע לוקנים, ולא ג"כ לשון קבלה, כי כמו שהמקבל לא היה ראוי כך המוסר לא היה ראוי לקבלה אלא שהשפיעו עליו.

ומה שאמר בנביאים מסרוהו, לפי שזאת המסירה לא היתה כאחרת, שעתה נתמעטה החכמה יותר מראי, ולפיכך אמר בהם לשון מסירה אחרת, והוא שעד עכשיו היה יכול איש אחד להיות בידו כל התורה שופט אחד או נביא אחד או זקן אחד, אבל בזמן אנשי כנסת הגדולה הוצרך הצטרפות רבים, למה שאם לאחד נשכח איזה דבר שזיכרנו חברו. מה שלא היתה במסירה הקודמת, כי כל עוד שהולך הדור מתמוטט ומתמעט חכמתם, ובראותם איך תשש כחם בשלושה דברים, אחד כי עד עכשיו במעט זמן היו יכולים לקבל התורה, כי משה רבנו ע"ה במ' ימים קבל התורה, ועתה אינם יכולים רק בהמשך זמן הרבה.

והשנית שעד עכשיו היה פרטי אחד יכול לקבל כל התורה כמו יהושע וזולתו בנביאים ובקנים, ואפילו שלא יעמיד האדם אלא תלמיד אחד היה די לשפוט ולכלכל התורה, אבל עתה אי אפשר שלא ישכחנה. והג' שעד עתה היה להם כל דבר מדיני התורה מסודר בפיהם ולא היה בהם ספק כלל, אבל עכשיו על ידי שכחה היו מסופקים בדיני התורה הרבה. לזה אמר כנגד אלו הג' דברים עשו ג' דברים כנגדם לתקנה, על האחד אמרו הו' מתונים בדין, ועל ידי המשך זמן תשיגו האמת. ועל השנית אמרו והעמידו תלמידים הרבה שאם ישכח האחד איזה דבר שזיכרנו חברו, או יחזיקנו בפילפולו. ועל הג' אמר ועשו סייג

לתורה, כדי שלא יבואו לעבור על דברי תורה, כמו שאמרו ושמרו את משמרת עשו משמרת למשמרתי, כדי שלא תבואו לעבור על דברי תורה.

אי אפשר לחדש עניני מוסר מדעתו רק על פי תורה

ורשב"א מפרש משנת משה קבל תורה וכו'. אמר כי תורתנו הקדושה נחלקת לשני חלקים, מהם דברים שהשכל גזר אותם ומסכים בידם, כמו כיבוד אב ואם וכדומה. ומהם דברים שאין השכל גזר אותם, כמו פרה אדומה ותפילין ומוזות. ולפי שכל מה שיבא בואת המסכתא הם מוסרים שהשכל גזר בהם, ולזה יאמר האומר כלום אמרו אלא מה שגזר שכלם, וגם אני לא אחשוך פי ואדברנה כפי מה שגזר שכלי, כי גם לי לבב כמותם. ולזה כיוון התנא לומר בתחילת המסכתא משה קבל וכו', כלומר לא תחשוב שרז"ל אמרו אלו הדברים משכלם, אלא שהם דברי קבלה אצלם עד הלכה למשה מסיני.

ולמדנו מזה כי כשנעשה המצוות לא נעשה אותם שיבורר אותם שכלנו, כי אם מפני מצוות השי"ת עלינו לעשותם, על דרך אמרם ו"ל (ספרא פ' קדושים פ"ט) אל יאמר אדם אי אפשר לאכול את בשר חזיר וכו'. והוה משה קבל תורה מסיני ולכן אני מקיימו.

שהנביאים לא שינו במסורת התורה כלום

ומה שחזר לומר ונביאים מסורה ובאחרים לא אמר ולא כלום, לפי דבשלמא זקנים וזולתם יתכן לומר שלא הוסיפו ושלא גרעו כלל, רק כמו מה שקבלוה כך מסורה, אבל בנביאים ס"ד עדיין שבנבואתם שהוסיפו ושגרעו איזה דבר, לכך חזר בהם לומר מסירה, להורות שכך מסורוהו כמו שקבלוה בלא תוספת וגרעון כלל.

על ידי מתינות יצא האמת הגנוז בהסתדר

ומה שאמרו רז"ל (אבות פ"א מ"א) הוו מתונים בדין, מפני שהם החזירו עטרה ליושנה ואמרו הן הן גבורותיו ששפך חרון אפו בעצים ובאבנים, ע"ד (איכה ד, י"א) ויצת אש בציון שאמרו רז"ל שם היה השם כאויב אויב לא נאמר אלא כאויב, וכוונתם לומר כמו שאמרו המפרשים דאחר שהשי"ת נתן חרון אפו בבית המקדש ולא בישראל א"כ אינו אויב ממש, ולזה לא אמר אויב דהיה נראה היות אויב ממש ואינו, אלא אמר כאויב שאינו אויב ממש אחר שלא נתן חרון אפו בישראל לגמרי אלא שנתנו בעצים ובאבנים. והו שאמר הפסוק ויצת השם אש בציון ותאכל יסודותיה, יסודות הארץ הוא דאכל שנתן חרון אפו בהם ולא בישראל. והו חסד גדול שעשה עמם שהם היו החוטאים, ועכ"ז לא נתן חרון אפו בהם, ולולי המתנה היו אומרים איה כל נפלאותיו. ולכן אמרו הוו מתונים בדין ולא תסורו מדרך הקדמונים, כי בהמתנה הומן יספיק להוצאת האמת.

תועלת תלמידים הרבה

ואמר והעמידו תלמידים הרבה. לפי שע"י תלמידים הרבה תושג ב' דברים, או מפני שקרות העיון, או מפני רוב סברות שמסבירים תושג האמת, כמו שאמרו רז"ל ומתלמידי יותר מכולם. וגם שלא ישנה שום אדם ממטבע שטבעו חכמים על פי התורה, והו אומר ועשו סייג לתורה.

רק לבסיל טוב השתיקה אבל לחכם אמיתי טוב הדיבור ולא מצאתי לנזק טוב משתיקה וגו'. מצאתי כתוב^א שהמעם שאמר לנזק ולא אמר לאדם, כי האדם אשר הוא שלם טוב לו הדיבור, כיון שיש לו חלק עם החכמה, אבל לאיש שכולו גופני ולא חלק לו בחכמה ובבינה, הנה לו ולכיוצא אמר לא מצאתי לו טוב משתיקה ובלתי הראות העדר. ולזה אמר לנזק ולא לאדם למי ששכלו גופני לא מצאתי לו טוב משתיקה, ע"ד (משלי י"ז, כ"ח) גם אויל מהריש חכם יחשב, אחר שאין מראה העדר שכלו שאינו מדבר.

בזמננו עיקר קיום העולם על גמילות חסדים

רבן יוחנן בן זכאי וגו' על ג' דברים העולם עומד וכו'. אמר כי כיון שקיום העולם הם אלו הג' דברים, אלו הג' עמודים שהם התורה, והוא עיון. ועבודה והוא המעשה, והתורה בכל יום משתכחת ממנו ואינה בשלימות כמו הדורות הראשונים. והעבודה היא חלושה, שהיותר חלק נאבדה ממנו, כמו כמה מצוות שנוהגים בא"י, או בזמן היובל, ולא נשאר לנו כי אם חלק מהמעשה, כמו גמילות חסדים וכדומה, ולכן ראוי שחזיק באותו החלק, וזה הוא פתח והקדמה טובה לזאת המסכתא שמדברת כולה בגמילות חסדים ובקיום התורה,

מעם לימוד פרקי אבות מפסח עד עצרת

ולבן תיקנו רז"ל לקרות זאת המסכתא באלו הימים שבין פסח לעצרת, לפי ששבועות הוא יום מתן תורה ולמה שנהיה שלמים ומוכנים לקבלת התורה נהגו לקרות אלו המוסרים, וכמו שאמרו רז"ל (ב"ק ל' ע"א) האי מאן דבעי למהוי חסידא ליקיים מילי דאבות. וכן ג"כ תיקנו לקרות ספר משלי לפי שהוא מלא ממדות טובות כדי שגלמד ממנו, כדי שהש"ת יגמול חסרו עמנו ויכין שכרינו בע"ה מאותו הצפון לצדיקים.

קיום העולם על העוסקים בתורה ומשמישים ותומכים

דבר אחר רבן יוחנן בן זכאי אמר על ג' דברים העולם וגו'. מצאתי כתוב שהכוונה שהעולם מתקיים על אותם שהם עוסקים בתורה, ולפי שהכלל אינו זוכה להם כי לא רבים יחבמו, ולזה אמר כי מי שאינו יכול לעסוק בתורה יתקיים בעבודה, ר"ל שישמש ועובד לת"ח, ואם אינו יכול לשמש, על גמילות חסדים, שגמול חסד מהן, ובוה יצא ידי חובתו.

פרק שני

לא די בעשיית מעשים טובים רק צריך שגם בעצם יהיה צדיק

רבי אומר איזו היא דרך ישרה וכו'. יראה כי אין הדרך הישר אותו שהיא תפארת לעושה בלבד, לפי שלפעמים יפארו לאחד בעשייתו פעולה אחד שהיא טובה לפי ערכו, אבל אם היה עושה אותה הפעולה אדם אחר שהוא יותר שלם לא היו משגיחים בו. לכן אמר

א. כן פירשו האלשי"ך הק' והמהר"ל על פרקי אבות כאן.

שצריך ג"כ אותו העושה אותו יהיה לו תפארת יותר מכל האדם שיהיה מפואר מבני אדם ועכ"ז היא תפארת לו אותו הדרך הישרה. דרך משל אם רשע אחד מחלל שבתות בפרהסיא, ונותן ק' זהובים לצדקה, אז ודאי התפארת שיפארו אותו הוא בזה האופן שיאמרו אדם כ"כ רשע יעשה פועל כזה, והנה אין זה הדרך הישרה שיבור לו האדם. ולזה אמר ותפארת לו, יראה הנה זה הדרך שאני אומר שיבור לו האדם בהמשך ממנו תפארת לעושו, זה יהיה כשפועל שהוא שעשה אותו פועל לא יהיה אדם רשע ובליעל שלא פעל טוב מימיו, וגם כשהיה לו תפארת באותו הפעולה יותר מכל האנשים, הנה בעשייתו אותו אינו כל כך ישרה. אבל הישרה האמתית אותה שג"כ בני אדם יפארוה שיעשאה הוא כי הוא ג"כ שלם. יראה כי עם היות כי זאת הפעולה היה עושה אותה היותר שלם שבאנשים ועכ"ז יפארוהו על אותו הפועל כי היא פעולה גדולה, ולא יפארו אותה מצד שיעשאה זה, כמשל שהחננו. וזהו שאמר ותפארת לו בן האדם.

ליוהר מאוד במצוות השם שהם תכלית השלימות

ובמך והיו זהיר במצוה קלה. ר"ל שלזה ראוי הוא שתהיה זהיר במצוה קלה בבחמורה, לפי שידוע הוא שאין משובח ומפואר בעולם כמו השי"ת, כי הוא מהולל בפי הכל, אמנם המצוות שציוה השי"ת הן מעשה ידיו, על דרך שכתבתי בפסוק יודיע דרכיו למשה, והם הפעולות והמעשים היותר שלמים שאפשר, כיון שנותנין לו תפארת יותר מכל זולתו, א"כ ראוי הוא שתבור בדרכיו ותהיה זהיר מאוד בהם.

לא יעשה מצוות השם בשביל שכרן רק לקיים רצונו

אן יראה חיו זהיר ראוי שתהיה כל כך זהיר במצוה קלה בבחמורה לפי שאי אתה יודע וכו'. שידוע הוא שכל הרברים יש להם ידיעה ותכלית אחת בתחילת עשייתו אשר לסיבתו עושים אותה. והנה אם אדם אחד יעשה מצוה אחת ממצוות המלך ודבר אחר במצוות השם, והנה האדם בעשותו המצוה ראוי שלא יהיה הידיעה והתכלית שיש לו בתחילת עשייתו השכר, שאם כן יעשה המצוות שיראה בדעתו שיש להם שכר יותר גדול. אמנם הידיעה שראוי שיהיה לו בתחילה ותכלית לעשות מצוות השי"ת, וא"כ כיון שכל כוונתך בעשותך המצוה לעשותה במצוות השי"ת המצוה אותה, ראוי הוא שתהיה זריו ומהיר בקלה בבחמורה, וזהו שאין אתה יודע מתן שכרן של מצוות, כלומר אינו ראוי שתדע ותשקף למתן שכרן של מצוות.

לפעמים התוספות על השכר הוא יותר מהשכר גופא

אן יראה באומרו מתן שכרן ולא אמר שאין אתה יודע שכרן. כי יש הפרש בין מתן שכר לשכר, כי שכר יאמר על שכר המלאכה עצמה, אמנם מתן שכר הוא מה שנותנים לאומן אחר עשייתו המלאכה, שנותנין מתנה ודורון עם השכר, וידוע שאותו המתן שנותנים לו עם השכר הוא בערך השכר, והשכר הוא יותר ממנו. אמנם השי"ת הוא ההפך שיותר טוב הוא המתן שנותן מהשכר עצמו, וכמו שאמר דוד המלך ע"ה (תהלים ל"א, כ') מה רב טובך אשר צפנת ליראוך, יראה שיותר גדול הוא הטוב הצפון שהוא טוב שנותנים במתנה מהנגלה שהוא השכר עצמו. ולזה אמר שאין אתה יודע אותו המתן שנותנים עם השכר אעפ"י

שתדע השכר, כמו שהוא נודע בקצת מצוות, כמו במצוות כבוד אב ואם ושלוה הקן וכדומה, ומי יודע אם המתן שכר שבקלה הוא יותר מבחמורה ולכן הוא זהיר וכו'.

על ידי שמירת כל המצוות יהיה גופו מאיר ומוזהר

אן יראה הוא זהיר, על דרך גם עבדך נוהר בהם (תהלים י"ט, י"ב), וכמאמר תפוח עקבו של אדם הראשון וכו' בנחלת אבות³.

ליתן צדקה על קו האמצעי

אן יראה איזו היא דרך ישרה, על דרך משל שאומר אל תתן כ"כ בעבור האל שתלך לחמת האל, כי עובר שארו אכורי, אבל טוב איש חונן ומלוה וכלכל דבריו במשפט, היא תפארת לו לעושה שאינו מבזבז כל ממנו, ותפארת לו מן האדם שיחשבוהו שהוא נדיב על קו האמצעי, הכל לפי האמת והזמן.

כפי העונש נוכל לשער השכר

זהו מושב הפסד מצוה וכו'. יראה אעפ"י שאין אתה יודע מתן שכרן של מצוות תוכל לשער אותו בזה האופן כפי העונש, חילול שבת בסקילה והבא על אשת איש בכרת. וכמו שעונש חילול שבת היא יותר גדולה מהעונש הבא על אשת איש, כך השבת יותר גדולה וכו' תוכל להשיג שכר כנגד הפסד שהוא העונש.

לחשב איזה שכר ירויה בהפרשתו מהחמא

אן יראה שתעשה כמו החכמים הסוחרים שלעשות איזה מספר שמים ההוצאה כנגד ההכנסה ובוה תכף מוציאין הסך. כך תעשה אתה הוי מחשב שכר עבירה, עיין בפרק ג' במשנת יפה שעה אחת של קורת רוח וכו', כשתבוא לעשות העבירה שעה אחת וחשוב כנגד השכר העצום אם תפרוש ממנה, ואם לא תפרוש תפסיד אותו השכר, ואז תפרוש ודאי מהעבירה ולא תמעה ולא תחליף טוב ברע.

ג. כדי להבין דברי רבינו יש להעתיק כאן דברי השל"ה הק' (פרשת עקב תורה אור אות כ"ה, ואות ל') חל"ק: דוד המלך ע"ה אמר (תהלים יט, יב) 'גם עבדך נוהר בהם בשמרם עקב רב, ו'נוהר' לשון 'זהיר הרקיע' (דניאל יב, ג), כי עקב אדם היה מזהיר ומכחה גלגל חמה (ויקרא רבה פ"ב ס"ב) וכו'. הכלל העולה, 'עקב ענוה' (משלי כב, ד) מורה על זהיר עקב רב, כמו שכתוב (תהלים יט, יב) 'גם עבדך נוהר בהם בשמרם עקב רב, ו'נוהר' מלשון 'זהיר', כי אדם הראשון נברא בכתנות 'אור' באל"ף, היה כולו אור מזהיר, ואחר כך הביא החשך על עצמו, הושחר עורו ונתלבש בכתנות 'עור', ונתקיים בו 'ואתה תשופנו עקב' (בראשית ג, טו), ואז צריך להיות נכנע ועניו, עכל"ק. ולפי דבריו יובן שפיר כוונת רבינו שעל ידי שישמור כל המצוות ואפילו הקלות כבחמורות יהיה גופו מזהיר ומאיר ומזוכך כמו אדם הראשון קודם החטא. ועיין בליקוטי תנ"ך להגר"א מווילנא זצ"ל, ובנפש החיים (שער א' פרק ב' בהג"ה), שפירשו ממש כדברי רבינו.

פירוש אחר בפרק שני

יעשה רק פעולה שנחשב לפעולה טובה אפילו לאדם גדול

רבי אומר איזו היא דרך ישרה וכו'. יראה שהפעולות הם משובחות לפי הפועל, לפי שיש פעל שאם עושהו אדם פחות יהיה משובח בה לפי ערכו שאינו שלם, זה הפועל הוא דבר משובח. אבל אם יעשה זה הפעל עצמו אם שהוא שלם במעשיו לא ישובח בשבילו, כי לפי שלימותו אין הפעולה הזאת כלום. והוא שאמר הדרך הישרה שצריך האדם לברור לו כדי לעשותה היא הפעולה שיהיה תפארת ושבח למי שעושה אותה, ושזה העושה אותה וישובח עליה יהיה תפארת לו מן האדם, יראה שהוא שלם מכל האנשים ואפילו הכי ישובח בשביל אותו הפועל, בודאי אותו הפועל הוא שלם בתכלית, וראוי הוא לכל אדם שיבחרהו לעשות. וא"כ כיון שזאת ההקדמה היא אמיתית הוי זהיר במצוה קלה בבחמורה. לפי שהקב"ה עושה אותה המצוה, כי מה הקב"ה מניח תפילין אף אתם כן וכו'. לפיכך הוי זהיר, לפי שאותו הפועל הוא המשובח והשלם מכל הפועלים בלי ערך ואפילו הוא מתפאר באותו הפועל, א"כ זו היא שתבור.

העושה מצוה עושה דבר של שלימות וגם הוא בעצמו נעשה יותר שלם

אן יראה שיש ב' מיני פעולות, יש פועל שמשלים את הפועל, כמו העיון. ויש שמשלים את הפעולה, כמו הצורך שעושה הכסף בלי והוא שלימות הפעולה בעצמה, והשלמות אינו נצחי בו ולא יוציא ממנו. והוא שאמר שיבור האדם הפועל הפעל והפעולה ביחד, שלימות הפועל שהיא תפארת לעושה, ושלימות הפעולה, ותפארת לו מן האדם שיגלה ויראה התפארת לעושים, ואיזה היא הפועל ר"ל שלימות הפעולה, כמו שאמרנו שהפועל שהוא שלמות, לי נראה שהוא עיון שמה שאני מעיין ומבין אני לבדי היודע, אבל האחרים אין להם ידיעה בזאת הפעולה, ואיזו היא הפעולה שיש שניהם ביחד היא המצוה, אמר שם הוי זהיר במצוה קלה וכו', שבעשיית המצוה משלים את נפשו לעשות רצון קונו, והפעולה היא שלימה בפני עצמה.

העושה מצוה מפסיד רק כמה פרומות ונגד זה קונה עוה"ב

וקווי מחשב הפסד מצוה כנגד שברה. ר"ל כשאתה עושה המצוה שיש השכר וההפסד סמוך זה לזה ונגד זה לזה, ותראה שמה שאתה מפסיד, דרך משל הוא ה' לבנים שבהם אתה עושה המצוה, והשכר הוא העוה"ב שאין לו סוף, וג"כ אותה המצוה הוא שכר הלבנים שאתה מפסיד לעשותם וההפסד הוא העוה"ב שאין לו סוף.

לחשב שכר ועונש בעוה"ב

אן יראה הוי מחשב ההפסד של המצוה, ר"ל אם באה מצוה לידך ואינך עושה אותה הוי מחשב אותו ההפסד כמה שהוא נגד השכר של המצוה שהוא העוה"ב, ומהו הנגד גהינם. וגם כן שכר העבירה, ר"ל חשוב עם מה שהוא כנגד ההפסד שמפסיד האדם העושה העבירה, ומה הוא הנגד העוה"ב שהוא עולם שכולו ארוך.

אין חילוק בין מצוה קלה לחמורה כיון ששניהם רצון הבורא

אן יראה רבי אומר הוי זהיר במצוה קלה. יראה ראוי הוא שתהיה כ"כ זהיר במצוה הקלה כמו בחמורה, ולמה לפי שאין אתה יודע מתן שכרן של מצוות, יראה כי ידוע שכל הדברים יש להם ידיעה ותכלית אחד בתחלת העשותו, והנה אם האדם אחד יעשה דבר אחד במצוות המלך ודבר אחד במצוות השר, הנה ידוע שיותר רצו יהיה בעשותו מצוות המלך ממצוות השר. והנה האדם בעשותו המצוה הידיעה והתכלית שיש לו בעשייתה בתחילת הנה אינו השכר, כי א"כ יעשה המצוות שיש לו עליהם שכר יותר גדול, אמנם הידיעה בתחילה היא כדי לעשות מצוות השי"ת, א"כ ראוי שתהיה רצו במצוה קלה כבחמורה, כיון שהמצוה אחר.

ליזהר במחשבה בדיבור ומעשה

דע מה למעלה ממך. יראה האדם חומא בג' דברים, במחשבה בדיבור ובמעשה. במחשבה עין רואה, כמו שאמר וחי' יראה ללבב. בדיבור אוזן שומעת. במעשה וכל מעשך בספר נכתבים.

דרכים להכיר גדלות הבורא

אן יראה ראוי לידע מציאות האל, כי בשלשה דברים יכיר האדם את בוראו, או בתנועת הגלגל והשמש, כמו שעשה אברהם אבינו, ואברהם זקן בא בימים, יראה שהיה זקן שקנה חכמה, וזאת החכמה השיג אותה מצד שבא בימים, ר"ל הסתכל בגלגל השמש וממנה הכיר כי יש גבוה מעל גבוה שומר, ע"ד וידעת היום והשבות אל לבבך, ר"ל וידעת היום במה שתראה היום שהוא תנועת גלגל השמש שמאיר ביום, בזה תשיב אל לבבך ותכיר כי השם הוא האלהים וגו'. וזה עין רואה, ר"ל מצד מה שאתה רואה בעיניך תכיר ותדע בוראך שהוא למעלה ממך, ואם לא יש כך ידיעה כ"כ הט אונק ושמע דברי חכמים וחידותם שאל אביך ויגדך וגו'. וזה אוזן שומעת. ואם לא תרצה לטרוח כ"כ תלמוד בספר כי כל מעשך נכתבים שם, ותראה בבראשית חידוש העולם, ומשם תכיר את השי"ת.

החוש שבו משיג ידיעותיו הוא יותר בשלימות

אן יראה הסתכל בשלשה דברים. כי יש ויכוח בין החכמים איזה מהמוח יותר שלם מחבירו, ונמנו וגמרו כי מי שיודע החכמה הוא בעצמו רואה את הדבר ומבינו לאדם, בזה חשובה לו ויותר שלם, כיון שבעין הראיה לבדו. ויש שאינו יודע מעצמו וצריך לשמוע מאחרים, לאדם כזה חוש השמע יותר שלם כיון שבו משיג השגתו. וזה דע מה למעלה ממך, כלומר דע מה למעלה מחבירו ממה שבך שהם החושים, ולראשון אמר עין רואה, ולשני אמר אוזן שומעת.

מבשרי אחזה אלוה

אן יראה דע מה למעלה ממך, שאם תרצה לידע שהשי"ת מושגי על השפלים, דע והכיר אותו ממך, כי יש לך עין רואה ואוזן שומעת, וכל שכן הוא יתברך על דרך הגומע אוזן הלא ישמע, בודאי הוא שהוא יתברך ישמע, וכיון שיש כך כל שכן שיש למעלה יותר בשלימות, כי כל דבר שהוא במסובב הוא יותר שלם בסבה. ולא עוד אלא שכל מעשך נכתבים, וידע הוא יתברך אותם אפילו קודם שתעשהם.

שיקיים מה שלומד

רבן גמליאל בנו של ר' יהודה הנשיא אומר יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ. יראה על המדות הטובות, וזה אינו ממש מלאכה, אבל הכונה כי כשאנו מקיים מה שלומד ע"ד אשרי מי שבא לבאן ותלמודו בידו, ר"ל שקיים בידו מה שלמד. הנה אותה התורה שהיא בלא תעשה סופה בטלה, שאינה לשם שמים, וכמ"ש כל שיראת חמאו קודם לחכמתו. ועוד שגוררת עון שמחפרים את התורה ואת הש"י כמשו"ל. והראיה שמלאכה שאמר פה אינה אומנות הוא מה שאמרו ז"ל (בר"ד פע"ד, י"ב) את עניי ואת יגיע כפי, גדולה מלאכה יותר מזכות אבות.

עוסק בצרכי ציבור שלא לשם גאון

ובל העוסק וכו'. ולא להתייחר.

צדקת האבות עומדת לעד

שזכות אבותם מסייעתם. וא"ת היאך קיימת זכות אבות כ"כ זמן לדברי האומר תמה זכות אבות, לזה אמר שצדקתם עומדת לעד, ולא תם ולא תתום.

דברי חיזוק להיות מהעוסקים בצרכי ציבור

או יראה שזכות אבותם שהם יאמרו שכל עניני הצבור הם קטנות וישנאיהו בלא תועלת וימנעו מלהיות פרנסים, לזה אמר שזכות אבותם של הצבור מסייעתם, שהם אברדם יצחק ויעקב שיבואו לידי גמר בלי שום קטטה. וא"ת שהם מתו זה כמה שנים ואיך יגן זכותם עתה לסייע הציבור, לזה אמר וצדקתם עומדת לעד, ע"ד זכות אבות לא תמה. וא"ת כיון שזכות אבות עושה אותו א"כ מה שבר יתנו לו בהתעסקו בה כיון שאינו עושה דבר. לזה אמר מעלה אני עליכם שכר ולא האבות. וא"כ כיון שאתם קרובים לשכר ורחוקים להפסד ראוי הוא שתתעסקו בה.

ד' תנאים שצריך לאושר אמיתי

ורשב"א מפרש במשנת רבי אומר בזה האופן. הנה קושיות המשנה מבוארות בספרי המפרשים. ומה שנראה לבאר הוא, כי הנה בראשונה נפלה מחלוקת במהות האושר, כי מהם אמרו שהוא היופי, ומהם אמרו שהוא הגבורה, ומהם אמרו שהוא העושר, ומהם אמרו שהוא ביחס. עד שלכן הסכימו שהאושר אשר בו יצדק לבעליו שם מאושר יצטרך אל ד' תנאים, הא' שיהיה האדם בעצמו סיבת האושר שהוא בכחו ובעוצם ידו עשה את החיל. ב' כי מי שיש לו האושר לא יתאוה עוד תאוה, כי מי שמתאוה הוא לפי שיפקד ממנו דבר מהדברים ולא יקרא זה מאושר. ג' כי מי שיהיה לו האושר צריך שיהיה לו מסוגל ומיוחד במה שהוא אדם ולא ישתתפו הבע"ח באושר ההוא, שאם ישתתפו יהיה האושר ההוא באדם במה שהוא חי לא במה שהוא מדבר שכלי. ד' שיהיה דבר דבק באדם ולא יהיה דבר חוץ ממנו.

אין אושר אמיתי ביופי, עשירות, גבורה, ויחוס

והנה כאשר העבירו הד' מעלות אשר בא זכרונם למעלה ר"ל היופי והעושר והגבורה והיחוס בכור המצרף הד' תנאים אשר זכרנו, ראו כי כספם היה לסינים, אין גם אחד שיעמוד בניסיון. כי הנה האושר לא יהיה ביופי, כי אינו בכלל התנאי הראשון, וזה כי לא נאמר כמה יפה נעשה פלוני, כי לא הוא היה הסיבה ההיא אלא הטבע, ע"ד שקר החן וכו'. והנה לא יהיה גם בגבורה, כי אין האדם סיבתה, ועוד כי ישתתף עמו הבע"ח כמו הארי, וכן ביופי ישתתף הבע"ח, כי נאמר כמה יפה בע"ח זה. ולא עוד כי גם בצמחים נאמר כמה יפים הם אלו. והנה גם אין בעושר האושר, כי אין האדם סיבתה, כי העושר והכבוד מלפניו יתברך לתת לטוב בעיניו. ועוד כי האוהב הכסף לא ישבע מכסף. ועוד כי הוא דבר חוץ מהאדם, כי לא במותו יקח הכל. והנה אין האושר ביחס ג"כ, כי לא האדם סיבתו, ועוד כי הוא דבר חוץ מהאדם, ע"ד שאמר חכם אחד אם אתה מיוחס נחויק טובה לאבותיך, ועוד כי לי יסתפק האדם בו, כי עוד יכסוף ויתאו יותר. הנה כי לא עמדו הד' סבות אלו בד' הנזכרים, הצד השווה שבהם שיהיו באושר ההוא הד' תנאים הנזכרים.

וראה והפלא איך זה התכם כלל אלו הד' תנאים במלות קצרות. ואמר כי הדרך ישרה יצטרך לד' תנאים, ב' מהם יאמר כל שהיא תפארת לעושיה, יראה כנגד הראשון שתהיה התפארת לעושיה שיאמר כי הוא עשה והשיג האושר ההוא, יצא היופי והגבורה והעושר והיחוס כמו שקדם, כנגד הב' אמר שיתפאר הוא בו ויסתפק עמה, יצאו כולם כמו שהקדמנו. הב' אחרונות רמזו כמה שאמר ותפארת לו מן האדם, כנגד הא' אמר שיהיה לו האושר ההוא במה שהוא אדם לא ישתתף הבע"ח בו. וכנגד הב' אמר שיהיה דבר שדבק באדם ונמשך ממנו, יצא העושר כנוכר. ואם זה באו דבר התנא בתכלית הדקדוק.

לא לחשב בשכר המצוה רק שקיום רצון הבורא זהו השכר

אמר עוד היו זהיר במצוה קלה כבחמורה, ואין הזהירות אשר הוא במצות לבד בעשייתו, אבל הזהירות הוא שאין אתה יודע מתן שכרן של מצוות, ר"ל היו זהיר בב', בקלה כבחמורה, שלא תהא יודע מתן שכרן של מצוות, ר"ל שתאמר איני יודע אם יתנו לי שכר בלבתי לקבור את המתים, או אם יתנו לי שכר אם אניח תפילין שאינו כ"כ מורה, לא בפחות ולא ביותר כי אם יש ואין. וא"ת מה השכר המושג אלי בעשיית המצוות, כי עכ"פ צריך איזה דבר, אמר הוי מחשב הפסד מצוה ר"ל מה שהיית מפסיד בעשותך המצוה, והוא שלא היית עושה את מצות המלך הקדוש רם ונשא, כנגד שכרה, ר"ל ששכרך הרבה מאוד, כי עשיית דבר המלך מלכי המלכים ששכר מצוה מצוה ושכר עבירה עבירה, ואל תבוא לידי עבירה, ואין לך שכר גדול ממנו.

לשמוח בזכות הגדול שאנו זוכים לשמש מלך העולם

אמר עוד הסתכל בשלשה דברים. רצה לבאר הענין אשר אמר ולהפליג עליו. וזה כי אם דרך משל יאמר המלך שילך ראובן לפניו, הוא בלי ספק ירוץ תכף לבא לפניו ולא ישאל ראובן שכר בזה, אבל ישמח ויגיל כשמחת בקציר לפי שהמלך רצה שראובן יראה פניו, וכ"ש אם יאמר המלך שיביא לפניו איזה נגון כמו המוסיק"א שרוצה לשמוע, אין ספק שיגיל וישמח ראובן יותר, כ"ש אם ישאל ממנו שיקרא לפניו ספר דברי הימים שודאי שיקרא

ראובן לפני המלך בשמחה ובטוב לבב, למה שרואה שהמלך מקבל ערבות ממנו ולא יבקש עוד ראובן שכר. ועתה אמר התנא כי בעשיית המצות יש כל הג', כנגד הא' שהוא שיבא לראות פניו אמר עין רואה, כנגד הב' און שומעת, כי כביכול יערב להקב"ה כשהאדם עושה מצותיו. כנגד הג' אמר וכל מעשיך בספר נכתבים. תושלב"ע.

פרק שלישי

בשיעיון בקדושת נשמתו יזרח מחמא

עקביא בן מהללאל אומר הסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי עבירה. קשה, שבחושבו האדם שהוא פחות לא ידקדק במעשיו, ובחושבו שהוא חשוב ידקדק^ג. אבל הכוונה היא כי לא אמר מאין היית או מאין התחלת, לומר שאין אותו המקום התחלת האדם, שהתחלתו האמיתית הוא ממקום קדש שהוא הנשמה המהורה שנוקדה בו שהוא חצובה מתחת כסא הכבוד, ואותו המקום אינו אלא שעבר בו, אבל הווייתו והתחלתו אינו אלא מהמקור העליון יתברך. דרך משל אדם כשבא מארץ ישראל ועבר במצרים ובא לבאן, ואמרנו לו מאין באתה כבר יוכל לומר ממצרים, אעפ"י שמקומו המיוחד לו אינו שם, אבל מאין אתה אינו צורך על מצרים כי אם על ארץ ישראל שהוא מקומו. אף כאן מאין באתה, שאינו מקום התחלתו אבל עבר דרך שם, אבל התחלתו האמתית הוא מהמקור העליון, לפיכך אתה צריך לדקדק במעשיך שיסכימו בתפלתך. וג"כ ולאן אתה הולך, שאין תכליתו וסופו לשם, אבל הולך לשם להפשיט אותו הלבוש הלקוח מאותו המקום המטונף. והו שאמר לפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון לפני מלך מלכי המלכים וכו'. ואם היתה ממקום מטונף איך תעמוד לפני השם יתברך.

ממה שיסורין ממרקינ רואין קדושת נשמתו

ולאלו הג' כיון אויב באומרו אדם ילוד אשה, יראה שהוא מטיפה סרוחה, ושבע רוגז שהוא מוכן למקרה הזמן, כצ"ץ יצא וימל, שהוא נעשה רמה ותולעה, ויברח כצל ולא יעמוד, ר"ל שהאדם הוא כצל הפוך, ר"ל היתר התקועה בביתו של שבבוקר ובערב אין לו צל ובאמצע היום יש לו צל. ג"כ האדם בתחילתו שהוא בזמן ילדותו אינו כלום, כמו שכתוב ועיר פרא אדם ילוד אשה, וג"כ כשהאדם זקן תשש כחו כנקבה, ואם יהיה לו שום חוץ הוא משתכח כמו הצל, כי חצי שעה קודם חצי היום וחצי שעה אחר חצי היום נראה שאינו מתנועע, והוא שקר כי ודאי מתנועע אלא שהוא דבר מועט ואינו נראה. ג"כ האדם אין לו העמדה בזה העולם, וכיון שאין לו העמדה איך יעשה תכלית ועיקר ממנו. והו שאמר ויברח כצל ולא יעמוד, ואפ"ה אף על זה פקח עיניך בו והשגחת בו ואותו תביא במשפט עמך, ר"ל במשפט ויסורין שמביא הקב"ה על האדם בעה"ז וזכה לראות פני שכינה, והו ליה כמו שאמר ואותי במשפט עמך תביא, ר"ל בעבור המשפט והייסורין תביאני עמך. וזוה יראה שהאדם הוא ממדרגה עליונה ולא מטיפה סרוחה אעפ"י שעבר בה, דאל"כ איך אפשר שיזכה

ג. ובעין זה כתב בלקוטי אמרים תניא (פ"א).

לאותה המדרגה להשיג לראות פני שכינה דבר טמא כזה, זהו שאמר מי יתן טהור מטמא לא אחד, יראה אפילו שהקב"ה שהוא אחד ויכול על כל לא יוכל לעשות מהטמא טהור, אלא ודאי האדם התחלתו הוא ממקור טהור, וכשהוא טמא ממקור עונותיו על ידי יסורין ובוה יוכה לקבל פני שכינה.

וזוהו שרמו התנא באומרו ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון, שבעבור אותו הדין שאתה מקבל היסורין אתה זוכה להקביל פני שכינה, וזוהו נראה שהתחלת האדם אינו מטפה סרוחה וסופו רמה ותולעה. ולזה כיון התנא באומרו בזה הפרק בעצמו חביב אדם שנברא בצלם חבה יתירה נודעת להם וכו'. ר"ל אינו מטפה סרוחה אלא בצלם אלהים שהיא התחלתו, וזה החבה נודעת לו שהיא שלו, והוא מפורסמת גלויה כמו שכתוב ומוראכם וחתכם יהיה על כל העמים. וכנגד לאן אתה הולך אמר חביבין ישראל שנקרא בנים למקום. והבן מהמצטרף דומה לאב, כמו שהאב בלתי בעל תכלית כן הבן, ואין תכליתו רמה ותולעה, וג"כ היא גלויה ומפורסמת ונודעת לכל, כמ"ש כל רואיהם יכירום כי זרע ברך ה'. וכנגד לפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון אמר שנתן להם כלי חמדה, שהיא התורה שבתורה זוכה לקבל פני שכינה.

ביאור ענין צלם ודמות

והואיל ואתה לידן נימא ביה מילתא. והוא כי לא ימנע או צלם ודמות הוא דבר אחד או לא. אם נאמר שהוא דבר אחד אי אפשר, שלא היה לו להקב"ה לכפול העניין במלות שונות במעשה בראשית בעניין נעשה אדם בצלמנו כדמותנו. ואם אינם דבר אחד איך דבר הקב"ה לבטלה, שלא נעשה כדמותו אלא בצלם לחוד, כמ"ש ויברא אלהים את האדם בצלמו. ונאמר ששלימות תלוי בב' דברים, בהכרת הש"ת וכאהבתו, הצלם הוא כנגד הכרתו יתברך, והדמות כנגד אהבה, וכיון שהאדם חוטא לא קיים הדמות שהוא האהבה אותו, אלא באברהם כמו שכתוב זרע אברהם אוהבי, ואז נשלם מאמר ה' באומרו בצלמנו כדמותנו. וזהו שאמר התנא חביב אדם שנברא בצלם, ולא אמר דמות, וכנגד הדמות אמר חביבין ישראל שנקראו בנים למקום, שהוא כנגד אהבה כמו הבן שאוהב לאב בכל לבו בלא שום יראה.

התורה פועל בחשק ובחמדה בלבד

ואמר עוד חביבין ישראל שניתן להם כלי חמדה, ר"ל כלי שבחמדה ובחפץ לבד פועל, לא כמו החיים שאינו לעשות הפעולה כי אם במחט, אבל זה בחשק לבד פועל שהוא התורה שבה ברא הקב"ה את העולם במאמר ובחשק לבד בלי שום יגיעה וכלים. והביא

ה. בענין זה שנגע רבינו כאן האריכו הרבה, דיש אומרים כרבינו דאי אפשר להפך טמא לטהור, עיין בשו"ת הרדב"ז (ח"ב סי' תכח) ובאור החיים הק' (ויקרא יא, ז), אבל יש אומרים דכל זה לפני עת קץ אבל לעתיד לבא יתהפך טמא לטהור, ומקורן ממדרש שוחר טוב (מזמור קמו) שלעתיד לבוא החזיר יהיה מותר באכילה, ובס' אור יקרות ס"פ שמיני מביא מדרש חז"ל למד נקרא שמו חזיר שעתיד הקב"ה להחזירו לישראל להחזירו הראשון, ועיין בחידושי הריטב"א (קידושין מ"ט ע"ב), ובספד"ק ליקוטי אמרים תניא. ועיין עוד בזה בדרשות חתם סופר (ויקרא יא) ובשו"ת גני יוסף (סי' מ"ז) ושו"ת אבן פנה (ח"ב סי' צ"ב).

ראייה ואמר כי לקח טוב נתתי לכם, ר"ל לא נתן להם דבר קצוב אלא מפתחות הטוב, וז"ש כי לקח טוב, יראה כל זמן שתרצו תקחו, א"כ אל תעזבו ר"ל בדבר זה בלבד תזכו ליקח הטוב, והוא שתורתי על תעזבו שהוא החשק בה לבד תזכו לזה.

פירוש אחר לפרק שלישי מכת"י אחר

דצריך שיחא לו נאות דקדושה

עקביא בן מהללאל אומר בו' אע"פ שמדת השפלות לחשוב אדם עצמו שפל המדרגה היא מדרגה יקרה מאד, לבל יתנאה לומר מי כמוני. הנה עב"ז בצד מה הוא טוב להחשיב האדם את עצמו שהוא במדרגה גדולה. וזה שאם יתבוה ויזהה בעיניו שפל רוח וחדל אישים, לא יתחשב לפעול פעולות המעלה אחר שהוא נחשב כבהמות ולא ישתדל להשלים נפשו ולהעלותה במדרגה העליונה במקום יקר הערך. ולזה בא השלם הזה לומר כי אין לאדם להשפיל עצמו בעיניו ולהתחשב במעט הערך לעשיית המצות.

לכל העולמות יש חסרונות

ואמר הסתכל בג' דברים, כי ידוע הוא שיש לעולם המלאכים חסרון אחד, ולעולם הגלגלים ב' חסרונות, ולעולם השפל ג' חסרונות. והם אלו, כי לעולם המלאכים יש לו תחלה אע"פ שאין לו סוף, וזה כי הש"י בראם והמציאם מהאפס המוחלט, כמשו"ל נוטה שמים לברו חוקע הארץ מאתי, מי אתי כתיב, שלזה ברא שמים וארץ תחלה כדי שלא יאמרו מיכאל מותה במזרח וגבריאל במערב וא"כ יש לו תחלה והוא הש"י. והגרמים השמימיים יש להם תחלה וסוף, כי אע"פ שהם קיימים עב"ז ברצותו יתברך יש להם תחלה וסוף, כי שמים כעשן נמלחו. עולם השפל יש להם ג' חסרונות, שיש להם תחלה וסוף ועוד שחמרם הוא עכור ממונף לקוח מהעפר, מה שאין כן בשמים כי חמרם הוא ספירי.

קדושת וגדלות נשמת ישראל

ואמר זה השלם איך כל הג' חסרונות הללו אינם בישראל, וזה מצד נפשם שהיא חלק מעצמותו יתברך חצובה ממנו, וכמו שהוא קדמון ואין לו התחלה, כך נשמת ישראל אין להם התחלה, עם היות שהנוף הוא מהחומר העפריי יש לו התחלה, וא"כ בזה יש לאדם מעלה על המלאכים. וג"כ אין להם סוף כיון שנשמתו חלק ממנו יתברך, והוא שאמר אני ה' לא שניתי ואתם בני יעקב לא כליתם, שאם ח"ו היו כלים היה שנוי אחר שכלה ונאבד חלק מעצמותו. אמנם אחר שאין שנוי לש"י אין כליון לישראל שהנפש תשוב אל המקום אשר חוצבה משם, וא"כ בזה יש לישראל מעלה על המלאכים והגרמים השמימיים, וג"כ חומר עצמותו של ישראל הוא קדוש וטהור, כי אע"פ שהנוף מהאדמה קורץ הנה הנפש שהיא העצמות שלו היא קדושה, אחר שהוא חלק מעצמותו, וא"כ הרי שיש לו מעלה על השכלים הנברלים, ולא תחשב כנבזה לעשות תועבות ונבלות כאחד מבקלי נחיים].

בשיעוין בכל הנ"ל ינצל מחטא

וזהו שאמר הסתכל בשלשה דברים, שהם ג' פחיתות שיש לכל הנ' עולמות, ותראה איך אין גם אחד מהם כך, ובוה תראה מעלתך ויתרוך על כולם מצד הנשמה. ובשתכיר מעלתך לא תבוא לידי עבירה כדי שלא תרד ממעלתך. ואמר מאין באת, כלומר כי אע"פ שעברת באותו המעבר משוקץ ומתועב אין אתה אלא מאיזה מקום באת שעברת דרך שם, אבל עקרך אינו מאותו הסרחון, ואין לך שום התיחסות עמו שאינו הוא התחלתך. ולאן אתה הולך, כי גם אין לך הפחיתות הב' שהוא הסוף, ואע"פ שנראה שאתה מת כשאר בני אדם, לפי שלא תשוב עפר כמורם, וראה שלא אמר ומה אתה עפר, אלא ר"ל עיין באיזה מקום אתה עובר לעפר ותעבור משם כדי לשוב אל המקום אשר ממנו הוצבת, כי אחר שנגזרה מיתה על אדם הראשון אי אפשר להשיג האושר והשלמות אם לא יעבור במעבר המות שהוא פישון מפולש לחי העה"ב, וא"כ אין לך החסרון הב' שהוא הסוף, כי אינה כלה אבל שבה אל מקומה הראשון.

איש מישראל במעלה יותר מהמלאכים ועולמות העליונים

ואמר עוד ולפני מי אתה עתיד וכו'. יראה כי ג"כ החסרון הנ' שהוא החומר אמר שאינו כן, שאם היה חומרך מעפר היה שפל מן הגרמים השמימיים ונכנע תחתם, בדרך השפל להיות נכנע למעולה בסבע, אמנם אינו כן, כי אתה מעולה מהם מהשכלים הנבדלים שאין להם חומר כלל, שהגרמים השמימיים יש להם חומר, ואחר שאינו כן שאין לך חומר שפל, לפי שהעצמות שלך הוא הנשמה ואינה חומר, כי אם חלק ממנו יתברך. וזהו שאמר ולפני מי אתה עתיד לא לפני הגרמים השמימיים כי אינך נכנע תחתיהם, ולא לפני המלאכים, אלא לפני מלך מלכי המלכים, ר"ל מלך המלאכים שהם מלכי הגרמים השמימיים ומנהיגים אותם, והגרמים השמימיים הם מלכי זה העולם השפל, ואחר שלא ניתן הדין אלא לפניו ואין אנו נכנעים אלא לו נראה שאתה ממדרגה שלימה ועליונה מכלם, א"כ כשיסתכל האדם אלו הנ' דברים אם בעל נפש הוא בלי ספק וימנע מחטא בהכיר מעלתו.

עומד ליתן דו"ח לפני הקב"ה ולא רק לפני המלאכים

פירוש אחר: עקביא בן מהללאל כו'. ידוע הוא כי כל הדברים יש להם מדה, כמו המלך הוא מדה לכל העולם, כשירצו לשבת אדם אחד אומרים פלוני חשוב כמלך, וכן כל הדברים, החכם מדה לכל המשכילים. והאדם אינו נדון אפילו במלאכים אלא בהקב"ה, ולזה זה החסיד אשר הפליג עיונו בעומק הש"י אמר דע מאין באת, ממקום כ"כ טמא ומטונף כמו טפה סרוחה, ולאן אתה הולך למקום עפר רמה ותולעת, ועכ"ו לפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון לא לפני המלאכים אלא לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה.

האדם כותב למעלה כל מה שעשה בחייו

וא"ת בשלמא חשבון נחא שהאדם נותן אותו, אלא דין אין אדם נותן אותו אלא הקב"ה. וי"ל שהכונה היא מה שאמרו ז"ל כי בכל לילה ולילה הנשמה עולה למעלה לפני הקב"ה ומעידה על כל מה שעברה ביום והיא כותבת בידיה, ע"ד וביד כל אדם יתום וכו',

ובשמת והולך לפניו יתברך אומר ראה מה עשית אתה כתבת בידך, ובוה הנח הוא נותן דין מכל מה שעשה בעוה"ז.

החטא הוא השונא הכי גדול להאדם

ומה שאמר לידי עבירה ולא אמר העבירה, הרצון כי אין אויב כ"כ גדול כמו החטא, כמ"ש במגלת איכה יומם ולילה יסובבו על חומותיה ואון ועמל בקרבה, ר"ל כי אין בכל העולם און כמותו, וכמו שכתב הפייטן ודון לבי עשה לנפשי אשר לא יוכל אויבי עשוהו, כי האויב ילחם בגוף והחטא ילחם בנפש. ע"כ.

שיתפלל שימלוך נשמתו על כל גופו

רבי חנינא סגן הכהנים אומר הוי מתפלל וכו'. פשוטו מבואר. ואפשר לומר שרמזו בזה המלכות על האדם שהוא עולם קטן, כגודע מעיר קמנה. וכן יש בגוף הנשמה שהיא כמלך יושב על כסא מלכותו ומושל בכל עולמו. ולזה אמר שצריך האדם להתפלל על שלום גופו שיהיו האנשים שלמים למלך שהוא הנשמה, ושיעשו מצותיה שלא ישלש היצירה וימרוד במלכות. שאם לא היה בשביל המורא שיש לנו מן הנשמה איש את רעהו חיים בלעו, וכלנו היינו רשעים גולנים וחומסים.

עצם הישיבה בלא לימוד התורה נחשב כבר כמושב לצים

ר' חנינא בן תרדיון אומר שנים שיושבים וכו'. יראה שתקף שאינם עוסקים בתורה אע"פ שאינם עוסקים בשום ליצנות הוא מושב לצים, שנאמר ובמושב לצים לא ישב כי אם בתורת ה' חפצו, הנה ליה כמו שיושב במושב לצים, שהוא כמצטרף ובמושב לצים לא ישב כי אם בתורת ה' חפצו ואז לא ישב במושב לצים, אבל אם אין בתורת ה' חפצו אז ודאי יושב במושב לצים.

שנים שעוסקים בתורה הקב"ה שם דבריו בפיהם

אבל שנים שיושבים וכו'. וא"ת האך מוכיח מזה הפסוק שכשעוסקים בתורה השכינה שרויה עמדם, כי מאומרו ויקשב אין ראיה כלל, שאע"פ שהאלהים בשמים והאדם על הארץ הוא צופה ומביט כל הדברים אפילו מה שבלב, כ"ש מה שמוציאים בפה. אבל נראה לי שהוכיחו זה ממה שאמר אז נדברו יראי ה', ר"ל אותם הדברים שמדברים נדברו מהש"י. שאם היה הדיבור שב עליהם היה לו לומר אז דברו, אבל אמר אז נדברו משמע שהוא יתברך ביניהם וממנו יצא אותו הדבור באמצעותם.

הקב"ה שומע וכותב החידושי תורה שבני ישראל מחדשים

ואמר ויקשב ה' וישמע, כי עם היות שהוא שם הדברים בפיהם מתוך חבתם היה חומר לשומעם מה שהם מחדשים, אע"פ שהוא מקור החכמה והתורה היא חכמתו וממנו לא יפלא כל דבר, כמו שאמרו ז"ל במקומות הרבה, וענין רבה בר נחמני וכדומה. לזה אמר ויכתב בספר הזכרון, שאומר אותו וכותבו, כמו שאמרו ז"ל שהוא אומר ומשה כותב והקב"ה חותם. ואומר ולחושבי שמו, שישראל הם תפארת ועל דרך לשם תפארתך, שהוא מתפאר בהם, כמ"ש ישראל אשר כך אתפאר. וזהו שאמר ולחושבי שמו שישראל הם מחשבים שמו

ומפארים אותו בהיותם מקיימים המצות. ולכן היה כותב המצות שישראל מפארים אותו בהם אחר שהוא תפארת לו מן האדם העושה אותם.

אפילו אחד שלומד באמת השכינה עמו ומגדלו

ומניין שאפילו אחד שנאמר ישב בדר וידום. יראה לא מבעיא כשהם שנים דפשיטא ששכינה בהם, דכיון שהם שנים עושים פרי בתורה מפלפולם, אלא אפילו אחד שיושב ומעיין ודומם, אע"פ שנאמר בו חרב אל הברים ונאלו, היינו היכא דאפשר אבל היכא דלא אפשר אע"פ שהוא אחד הקב"ה נוטל עליו ויהיה עליו מלשון ועלדו לא יכול, ר"ל הקב"ה נוטל עליו מלמעלה ומגדלו, כמו"ש כי אם בתורת ה' חפצו, יראה אם הוא חפץ בתורה צריך שיהנה בו יומם ולילה ויקבע עתים לתורה, ואם לא יעשה כן ודאי אינו נקרא חפץ בתורה. או יראה שאם הוא חפץ בתורה צריך שיעמול בה, ולא די שיאמר אני חפץ בתורה ולא יעסוק בה ע"ד נסה, עלינו אור פניך ה', כי בזה האופן הכל חפצים בה. אבל מי חפץ בה באמת מי שעוסק בה יומם ולילה, ואם יעשה כן יהיה כעץ שתול על פלגי מים ועלדו לא יכול, מפני שהש"י נוטל עליו ומחלק אותם למעלה לכל יפלו לארץ והוא נותן להם קיום והעמדה.

הקב"ה אוהב כל מעשיו

חביב אדם שנברא בצלם. יראה חביב אדם בין שיהיה מישראל בין מאומות העולם, כי כולם שווים בזה שכלם יש להם צורה, כמו שכתבתי בפ' אצל חביבים בני ישראל, וזה כי החבה היא להם.

התורה היא כלי חמדה וצריך לבסוף ולחמוד אותה

חביבין ישראל שנתן להם כלי חמדה. יראה שנתן להם אופן ואישטורמינמ"ו שעם הכוסף והחמדה ממנו עושה הפועל פעולתו, ולכן נתיחס שם כלי לתורה, וזה כי עם החמדה שהיה לו לש"י ברא את העולם, שבתורה שנקראת ראשית ברא את העולם, כי לקח טוב נתתי לכם והוא שאל תעזבו את התורה אלא שתבספוה ותחמדוה.



הגאון רבי יהודה מילר זצ"ל מבינא

אב"ד דיין ומדינת קעלן

בעמח"ס שו"ת רבי יהודה מילר

בענין קידוש לבנה בשבת וביו"ט וע"י נשים
השנה על שו"ת שבות יעקב

מבוא

ראה קובץ עץ חיים חוברת י"ט (דף י"ג) מה שכתבנו בשבח תולדות רבינו, וע"ע בחוברת כ"ז (ניסן תשע"ז) ע' כ'. התודה והברכה להרב **חד"א טיפערנר** שליט"א, ר"מ ישיבת **ליובאוויטש** לונדון יצ"ו שטרח להעתיק התשובה מכת"י דלהלן, שהוא בעצם השלמה לתשובה הנדפסת בקובץ **עץ חיים** חו' כ"ז. ולהרב **יחזקאל דוד בראדי** שליט"א, שהגיה וערך התשובה כיד ה' הטובה עליו. יתברכו ממעון הברכות ברב ברכות ושובע שמחות.

קידוש לבנה בליל יו"ט

להבנת כוונת תשובה דלהלן על מה סליק, נקדים מקודם הא דכתב החק יעקב סי' תצ"ד (סי"ק ב') וז"ל, במהרי"ל סוף הלכות שבועות כתב, מהרי"ל לא היה מקדש הלבנה בשום יום טוב שחל במוצאי שבת, כגון חג השבועות שחל בא' ב', והיה טעמא כשם שיש תחומין למטה כך יש תחומין למעלה, ואין להקביל פני השכינה ביו"ט חוץ לתחום. אמנם העיד על רבו המובהק דלא היה מקפיד והיה מקדשה גם ביו"ט במוצ"ש, עכ"ל [מהרי"ל]. והובא הדברים בטו"ז בריש סי' תכ"ו, וסיים הטו"ז וכן עיקר לקדשה אף ביו"ט, ע"כ לא הביאה רמ"א, עכ"ל הטו"ז. ושלא בהשגחה כתב זה וטחו עיניו מראות שם בשו"ע סעי' ב' בהג"ה שכתב רמ"א להדיא שאין מקדשין ביו"ט. ועיין בתשובת מנחם עזריה סי' ע"ח שפסק ג"כ דאין לקדשה בליל יו"ט ושבת, וכתב שם הטעם דעדיף כבוד שבת מלכתא מקדושת יו"ט מהקבלת פני לבנה ואין מערבין שמחה בשמחה, עכ"ל החק יעקב.

ובשו"ת שבות יעקב (ח"א סי' י"ב) מצינו ששאל השואל ה"ה רבינו הגאון רבי יהודה מילר זצ"ל אב"ד דיין את רבו בעל השבות יעקב על מה שהשיג בספרו חק יעקב (סי' תצ"ד סי"ק ב') על הטו"ז, וטען הרי"מ זצ"ל דהתיבות **"וכן עיקר לקדשה אף ביו"ט ע"כ לא הביאה רמ"א"** אינו לשון הטו"ז, דהטו"ז כתב רק **"וכן עיקר ע"כ לא הביאה רמ"א"** ולא כתב **"לקדשה אף ביו"ט"**, ואם כן אפשר לומר דהטו"ז שכתב שכן עיקר אתחלת דברי מהרי"ל קאי, והיינו שלא לקדש ביו"ט.

והשיב לו השבות יעקב שם: מה שהשגתי על הטו"ז האמת שלא העתקתי לשון הטו"ז ממש, ולכן לא כתבתי יו"ל' כמנהג לשון הפוסקים כשמעתיקין הלשון ממש בלי שינוי כלל, אבל כתבתי פשיטה דלישנא כמבואר פשוט לכל מעיין בשכל השוה בלשון הטו"ז, ושאי אפשר להבין בשום אופן אחר אלא כמו שכתבתי שם, עכ"ל. וכתב שם עוד, דמה שהרי"מ זצ"ל רוצה לבאר בדברי הטו"ז הוה הצלות שאינן מצויות ואינו עולה על הדעת כלל וכלל והתשובה בזה אך למותר.

ובשו"ת שבות יעקב (מהד' בתרא על סי' הנ"ל) מוסיף השבות יעקב, דבספר באר היטב השיג ג"כ בזה ולא הבין דבריו כלל, ומביא תשובת תלמידו הגאון רבי גרשון קאבלענין ז"ל

בעל שו"ת קרית חנה מיום ב' ו' חשון תע"ח על דברי הגאון רבי יהודה מילר והבאר היטב, כאשר יראה המעיין בתשובות שבות יעקב שם.

ענין זמן אמירת אקדמות ביום טוב שבועות

רבינו בתשובה דלהלן גם דן בקוצר אמרים, על המנהג הקדום היה לקרוא את האקדמות אחר הפסוק הראשון של קריאת התורה בחג השבועות, אך לאחר זמן ערערו חלק מהפוסקים ובראשם הט"ז (סי' תצ"ד סק"א) על מנהג זה, וטענו שאמירת האקדמות נחשבת כהפסק בקריאת התורה בין ברכות העולה בתורה וקודם אמירת שלושה פסוקים, והרי אפילו לדבר בדברי תורה אסור (סי' קמ"ו סעיף ב'), וכ"ש בשבח זה שאינו מענין הקריאה כלל, ולכן יעצו לאומרו קודם ברכת כהן העולה לתורה.

רבים מהפוסקים בזמנו התנגדו לדברי הט"ז, וסברו שאין לשנות את המנהג הקדום לומר את האקדמות אחר הפסוק הראשון, והם מאריכים בנימוקים להשארת המנהג על כנו, וכך נפסק גם בחק יעקב בגליון השו"ע להגאון רבי יעקב ריישר ז"ל.

אמנם בבאר היטב (סי' תצ"ד סק"ב) כתב שאין להשיג בדברי החק יעקב ויש לנהוג כהט"ז וכן מנהג פולין, ובשו"ת שבות יעקב לבעל החק יעקב שם הובאה תשובת תלמידו הגאון רבי גרשון קאבלענין ז"ל בעל קרית חנה הנ"ל, ובה האריך להצדיק את דברי רבו לקיים את המנהג הישן וללא כהט"ז, ומסביר שם שתיקנו לאמרו אחר פסוק ראשון משום שהוא על שבח התורה ואין לשוררו אלא כשהתורה פתוחה, ולכן צריך להמתין עד אחר התחלת הקריאה דאין לפתוח הס"ת עד אחר הברכה, ובין ברכה לקריאה אין להפסיק.

אבל ברבות הזמן ובפרט לאחר פסיקת המשנה ברורה (סי' תצ"ד סק"ב) התקבל תיקונו של הט"ז למנהג, והיום נהגו רוב קהילות ישראל לאומרו קודם ברכות הכהן העולה לתורה.

והנה בתשובת רבינו דלהלן דוחה גם כן דברי רבי גרשון הנ"ל בענין זמן קריאת אקדמות, כאשר יראה עיני הקורא להלן.



מנין על דברי הט"ז

בקונטרס אחרון במהדורא בתרא על שו"ת הנ"ל ח"א סי' י"ב שאני הוא השואל שם, דחה דבריו הנאמרים באמת ובצדק והצדיק דברי הט"ז המוצדקין, ודחה בגילוי דחי, ולא על המבדך אני כועס כי אם על המלגלג תלמידו שכתב על דברי באר היטב דברים שאינם ראויים לאומרם, כי ידעתי גם ידעתי שקטנו של הבאר היטב שה' למדן מופלג וחסיד מפורסם עבה ממוחני דהאי מלגלג שרצה לכבוד רבו והחניפו לכסות השמש בכברה, ואין מתניפין בתורה מכ"ש למאן דצריך ללמוד עדיין, שהט"ז כתב על כן לא הביא רמ"א דבריו, וממש דברי רמ"א בין ריסי עיניו באותו מקום ובאותו סימן, אפשר לומר שנשמטו ממנו ולכתוב עליו שחו עיניו מראות, בודאי לא נחא למרייהו לומר הכי על גאון דוריני שיצאו פסקיו והוראותיו לכל ישראל בפי"ו על הו"ד ואו"ח, הגם שנפשי יודעת מאד בהלשון וכן עיקר שכתב הט"ז קצת דוחק דקאי אלפני פניו, וכמ"ש על גליון ש"י ח"א, מ"מ כל יודעי ד"ת הט"ז על הא"ח שנדפס אחרי מותו הם קצת מוטעים כי חברו הי' על הסור ולא על הש"ע כמבואר להבקיאים ומבינים את דבריו, ועכ"פ הי' יותר טוב לומר דוכן עיקר שכתב

המ"ז הוא קצת מהופך, ולומר וכן עיקר על המהרי"ל גופא שהוא כדעת רמ"א, ולא לומר ולילול בתר איפכא שוכן עיקר קאי על דעת דרבו של מהרי"ל ועל כן לא הביאו רמ"א קאי אדעת מהרי"ל שבאמת הביא רמ"א המהרי"ל.

והא דרצה לה"ר לקדשו במ"ש במסכת סופרים שכתב עד שתתבשם, ועיקר פירש עד שתתבשם קאי אהלבה כדאמרינן שתבשם אורה. ומ"ש שלא הביא המ"ז דברי חמיו הנאון ב"ח זצלה"ה בתשובה והארך בדברים של מה בכך. וידוע דתשובת ב"ח יצא לאור הדפוס יותר מארבעים שנים אחרי פטירת המ"ז וודאי לא ראה אותם, וכל האריכות שהאריך הן המה דברים בטילים ומבוטלים. וביותר הוא כחוכא ואמלולא מה שכתב דאפ"ל דמ"ש המ"ז וע"כ לא הביאו הרמ"א הוי יתור לשון וכל יתר כנסול דמי, אין מן הצורך להאריך בזה, וכבר כתבתי על גליון ס' הלכה ברורה שגם הוא השיב על המ"ז שלא ברין כהבעל חק יעקב, ובוה כל דברי המלגלג ע"ד חכמי בטלים.

שאין לקדש הלבנה בליל שבת שלא בשעת הדחק

גז"ש בקש המלגלג על דברי חכמים להתיר לקדש הלבנה בליל ש"ק אף בשעה שאין המצוה עוברת להכריע בין הרים הגדולים גדולי הפוסקים המחולקים בזה, שכ' לדחות דברי המקובלים באומרו שדוחי דברי מקובלים מה שהוא נגד חכמי הש"ס. ודאי אם בש"ס מפורש שמקדשין בשבת, הלא זה לא נזכר בש"ס להתירא, וא"כ משום טעמו אין לזוז מדברי המקובלים, וכמה וכמה טרחות טרח הנאון האב"ד כמוהררר"א מפראג להתיר לקדש בשבת כשהמצוה עוברת. ואך הערה הוא בנפשו לדבר נגד כל חכמי הקבלה וחכמי הדור להתיר אף כשאין המצוה עוברת.

חולק על טעמו בהא דאין נשים מקדשין הלבנה

ומה שביקש המלגלג על דברי חכמים לדחות הנשים שאננות ממצות קידוש הלבנה מטעם דלא הוי חובת הגוף, נעלם ממנו הש"ס פרק היו בודקין (מ"ב). דאמר הני נשי דידן נמי יכולין לברך, הא הוי חובת הגוף ואין מברכין על חובת הגוף א"ו דו"א נכון*, והא מברכין על ציצית ותפילין כאשר יונה ומיכל בת שאול, ואפילו בברכה שמברכין אשר קדשנו במצותיו וזונו ובאמת אין מצווין על כך, מכ"ש שאין מהראוי לדחות מכל ברכות דחלין על הראי' בויוון וברקי', דבברכות הללו אין מברכין אשר קדשנו דהוי ודאי רק כשבח והודאה דאין לדחות הנשים ממצות הללו, דבדבר שהוא שבת והודאה אין בהן משום ברכה שאי"צ או ברכה לבטלה כדכתבתי במ"א בשם תו'.

וגדולה מזו הארכתי בתשובה² שנשים מקדשין החמה בתחלת מהזור גדול ביום ד' בר"ח ניסן והנאון חכם צבי זצלה"ה השיב לי בתשובה שבשנת תס"א ה' תחלת מהזור גדול וציוה לאשתו הרבנית לקדשה הלכה למעשה.

א. רבינו הביא ראיה זו גם בספרו שו"ת רבי יהודה מילר (ח"א סי' קי"א, וסי' קכ"ג), עיין שם.

ב. שו"ת רבי יהודה מילר (ח"א סי' קי"א), עיין שם.

בקצרה אין מהראוי לבלות הזמן לדחות דבריו הנדחים ואינם חוזרים וראוים. ועמ"ש בתשובתי ח"א¹ שראוי מצד הדין לקדש הלבנה תכף ומיד כשרואין אותה כמשמעות הש"ס עד מתי מקדשין אבל על ההתחלה לא הקשה, והראי' לחד מ"ד דוקא עד ז'. ומעם של של"ה דהא דאין הנשים מקדשין הלבנה משום שהן גרמו פגם הלבנה הוא מעם כעיקר.

ולפי סברא דלעיל דנשים פטורות משום דהוי מ"ע שהזמן גרמא לא יתפללו נמי ויצר אור או המעריב ערבים, אלא ודאי כל מה שהוא שבח להקב"ה על סדר הבריאה ואינו בכלל מצות עשה שהזמן גרמא שאינו מ"ע, וגם לא אמרינן אשר קדשנו במצותיו וצונו, אלא העיקר ממעם השל"ה משום דהם גרמו פגם הלבנה.

ולבך הוריתי שאשה תוכל לקדש החמה ששם אין שייך פגם לנשים, ועפ"ז ישבתי הש"ס הני נשי דידן נמי יכולין לברך, פשיטא הנשים צדקניות דלא הוי בפיתקא של חוה דיכולין לומר קידוש הלבנה, אפילו נשי דידן דהוי בפיתקא של חוה נמי יכולין לקדש הלבנה, דהא לדידן לא מוזכרין פגם הלבנה, אלא שצריך לומר נמי וללבנה אמר שתתחדש עמרת תפארת, וזהו נשי דידן לא יכולין לומר, משום שהן גרמו פגם של הלבנה.

ועפ"ז ישבתי² הפסוק (שופטים ד') ודבורה אשה נביאה היא שופטת ישראל, והק' התוס' בגיטין (פי"ח: ד"ה ולא לפני הדייטות) דהא כל הפסול להעיד פסול לדון, ותוס' תירצו שהי' ע"פ הדיבור. ולדידי אתי שפיר, הואיל שהיתה נביאה לא היתה בפיתקא של חוה, וזהו פיתקא של חוה שפסולה להעיד, והואיל והיא לא היתה בפיתקא של חוה וא"כ כשרה להעיד וממילא כשרה לדון, עמ"ש במ"א באריכות ע"פ זה, וכעת אני חוץ מבית ספרי הנחמדים.

ענין זמן אמירת אקדמות ביום טוב שנועות

גז"ש שהאריך המלגלג עד"ח להשיג על המ"ז וגדולי רבנים לענין אמירת אקדמות בלחג הרבה בניגעת הבשר להכריע בין גדולי חכמים ולא יראת אלקי' לגד ענינו שירוצו את מוחו שבקרקרו.

חולק על החק יוסף שאין להגיה בספרי רבותינו

וזמן רב אחר זה נדפס ספר חק יוסף דכתוב בס' תצ"ד סק"ב וז"ל, כ' במהר"י שלא קידש הלבנה בשום י"ט וכו' עד אמנם העיד על רבו המובהק מהר"ש דלא הי' מקפיד והי' מקדש הלבנה גם ב"ט וכו', ורמ"א כ' לעיל בס' תכ"ו סק"ב דעת מהר"ל, והמ"ז פסק שם העתיק דברי מהר"ל והר"ש הנ"ל, ומסיים על דברי מהר"ש וכן עיקר ע"כ לא הביאו הרמ"א, והחק יעקב תמה עליו וכו', וגם בעל הלכה ברורה תמה על המ"ז בזה, ול"נ דנאון שכמותו לא יצא דבר שאינו מתוקן מתחת ידו, אך מעות דמוכת הוא, וצ"ל וצ"ע אמאי לא הביאו הרמ"א דנראה עיקר כדעת מהר"ש, דהא דקי"ל בכל דוכתא מעשה רב ומהר"ש הי' מקדש,

ג. תשובה זו הועתק מכת"ר רבינו בקובצינו עץ חיים (חוברת כ"ז).

ד. עיין בשו"ת רבי יהודה מילר (ח"א סי' ק"א) שרבינו ביארו באריכות.

ה. בשו"ת רבי יהודה מילר (ח"א שם).

ועוד דהרי ב' מהרש"ל בשו"ת שלו סי' ע"ט והביאו המ"ז לעיל סי' תס"א שקלס' מהר"ש והביא שהי' חשוב ויכולת בידו לחלוק עם המור, לפ"ז צ"ע אמאי לא הביאו הרמ"א דעתו כלל עכ"פ ה"ל להביא דעתו, והוא ברור, עכ"ל.

ולדעתי אינו ברור כ"כ ולא מוב עשה שהגיה לדברי המ"ז בלא שכר תרומת הלשכה, ולמוחקים בספרים חדשים אין שומעין, כי הרב הנאון ר"ת זצלה"ה הי' מקפיד הרבה על המוחקים בספרים חדשים, כמ"ש בספרו ספר הישר וז"ל, ראיתי שותים מים הרעים להיות מגיה ספרים בלא שכר תרומת הלשכה, ואע"ג דלט רבינו גרשום מאור הגולה ז"ל אמאן דמשבש וכו' לא נמנעו מלשבש ולא די להם וכו', והדין נותן אם לא ידע האדם איזו הלכה יכתוב פתרונו לפי ראות עיניו, אך אל ימחק בספרים שד"ת עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר, ואם דבר רק ממנו הוא כדאמר רבא לתלמידיו כי אתי פסק דינא ידידי קמייכו וחיותו ביה פרכא לא מקרע תקרעוניה וכו', עכ"ל.

ומב"ש בנדרון זה שהחק יוסף רצה לומר שכוונת המ"ז שתמה על רמ"א למה לא פסק כרבי של מהר"ל דהא הי' מהר"ש אדם גדול, וזה אינו הוכחה כלל דהא מהר"ל ראה דברי רבו ואפ"ה פ' דאין לקדש הלבנה בי"ט, ובפוסקים בזמן שהאחרונים ראו דברי הראשונים אזלינן בתר בתראי. ובפרמט לדעת מהר"ל הוא קצת איסור לקדש הלבנה בי"ט מחמת הטעמים שב' במהר"ל, פשוטא כדן עשה רמ"א דלא הביא דברי רבו של מהר"ל וחש לאיסור שב' המהר"ל.

ובודאי כמ"ש לעיל דוכן עיקר דכתב המ"ז אדעתא דמהר"ל, דאין זה הגה, רק להחליף איזה מלות, ע"ז לא קאי גזרת ר"ת דאין זה הגה. ובפרט בדברי מ"ז שביחא שלא דקדקו כ"כ בלשונו המעתיקים ספרו, כמ"ש לעיל דמ"ז חבר ספרו מנן דוד על טא"ח והם העמידו דבריו על שלחן הערוך שלא דקדקו כ"כ בהחליף איזה מלות, ודעתי כל עיקר כמ"ש לעיל והבוחר יבחר את הנראה אליו.



הגאון רבי אפרים גימפריך מילר ז"ל

אב"ד דק"ק סגא ובינגא יצ"ו

בעמח"ס דברי אפרים

בענין היתר שתיית 'טיי' ו'קאווע' בפסח ואיזה ברכה ראוי לברך עליהן

מבוא

תולדותיו של הגאון רבי אפרים גומפריך זצ"ל כתבנו בקובץ עץ חיים חוברת ל"א (ניסן תשע"ט) ע' מ"ז, תדרשנו משם.

שמחים אנו להגיש לפני קהל הקוראים תשובה בענין ברכה הראוי לברך על 'טיי' ו'קאווע', ואי מותר כלל לשתותן בימי חג הפסח, ומכיון דמאוד נזהרו אבותינו ורבותינו בענין המאכלים דחג בפסח, לכן מן הראוי להקדים מה דאיתא בפוסקים בענין שתיית 'טיי' ו'קאווע' בפסח, ומה היתה מנהגם של רבותינו הק' לבית **באבוב** בזה. וראה עוד קובץ עץ חיים חוברת כ"ה (ניסן תשע"ז) ע' שכ"ג מאמר ארוך **'בענין בירור גדרי המנהג שלא לאכול משל אחרים בחג הפסח - ע"פ משנתם של רבוה"ק מצאנו ומבאבוב זי"ע'**, ותצרך לכאן. אפריון נמטיי להרב **חד"א טיפענברון** שליט"א ר"מ ביישיבת **ליובאוויטש** לונדון יצ"ו, שזכה וזיכה את הרבים בהענקת התשובה לתועלת הרבים, יתברך ממקור הברכות בכל משאלות לבו לטובה ולברכה.



שתיית קאווע בפסח

הנה בשו"ת שבות יעקב (ח"ב סי' ה') ונזכר בדברי רבינו להלן) כתב וז"ל, ועל דבר הקאווע לשתותו בפסח, דרכי להורות דכל שנחרכו קודם פסח ביד ישראל מותר לשתותו בפסח, כי אף אם נאמר דהוי כמיני קטניות, או שיש לגזור בהם משום מיני קטניות אף שגדילים באילנות כפי הנשמע והיא גופא גזירה, מכל מקום כיון שחורכין אותן קודם פסח עד שנפסל מאכלת כלב א"כ אין חשש איסור כלל.

והשבות יעקב ממשיך לבאר שם, דאע"ג דמבואר בסי' תמ"ב דאף חמץ שנחרך קודם זמנו מותר רק לקיימו עד אחר הפסח אבל לא לאוכלו בפסח, מכל מקום היינו דוקא בחמץ דגן גמור משא"כ במיני קטניות ודאי אין איסור בחרכו קודם זמנו. ועוד, דהא רבים אומרים דאין זה מיני קטניות כלל, משום הכי אין להחמיר כולי האי.

אמנם עיין בספר חק יוסף (סי' תנ"ג סק"ג, ועיין להלן בדברי רבינו שדן בדבריו) שהביא מה שפקק השבות יעקב אם קאווע הוא בכלל קטניות, והחק יוסף ס"ל בפשיטות להחמיר, דאף שהוא גדל על האילנות ומצד עיקר הדין אינו נכלל בכלל זרעים כלל, מכל מקום עכ"פ מיחלף בקטניות, דלא עדיף מחרדל שמבואר בטורי זהב (סי' תנ"ג סק"א) שהוא אסור כיון שגדל בשרביט כמו קטניות.

עוד חולק החק יוסף שם על היתרו של השבות יעקב הנ"ל דנחרך קודם זמנו, וטוען דהא גם קודם שנחרכים אינם ראויים לאכילת כלב, אלא שכל מטרדם הוא שיחרכו ואח"כ יעשו מהם משקה ויהיו ראויים שפיר לשתייה, ואדרבה לא היו ראויים לשתייה אם לא שנחרכו תחילה, ובדאי אין זה נחשב כדבר שנפסל מאכילת כלב, ע"ש.

וכן השיג הפרי מגדים (סי' תנ"ג מ"ז סק"א) על היתר זה, דהואיל והמשקה משובח מהן לא שייך בזה היתר דנפסל מאכילת כלב. אמנם **לדינא** חולק הפרי מגדים על עיקר דבריו של החק יוסף דקאזוע הוא בכלל קטניות, וסבירא ליה דקאזוע לא מיחלף כלל בקטניות, ולכן אין לאסור במקום שנהגו היתר.

וכ"כ בשערי תשובה (שם סק"א) וז"ל, ובמקומות אלו נוהגים היתר פשוט בקאפ"י, ואנפ"כ זרזין מקדימין לחרוך הקאפ"י קודם פסח לחוש לדברי השבות יעקב הנ"ל, וגם לעיין קודם שקונים אותם לברר משם תערובות אורז ושאר מינים להיות נקיה מכל משום חומרא דפסח, וברכת טוב תבוא עליהם, עכ"ל. וכן היה מנהג רבותינו הק' מבאבוב ולמעב"ק זי"ע לנהוג כמנהג הזרזין שהובא בשערי תשובה.

שתיית מ"י בפסח

הנה בשערי תשובה (שם) מביא משו"ת שבות יעקב שרבים פורשים משתיית טיי, לפי שיש רמאים שמשתמשין בטיי ואח"כ חוזרים ומייבשים אותם למכור ושוא נשתמש תחלה עם חמץ. ומוסיף שם, שיש מתירין בטיי שבא מן התגרים, כי הבקאים מעידים שמכירים במראה וטעם וריח שטיי זה לא נתבשל ונתייבש.

ובהגדה בית צדיקים (דף רט"ז ר"י) מובא מה ששח **כ"ק מרן אדמו"ר מהר"ש זצ"ל** (בליל א' דחזה"מ פסח תשנ"ד לפ"ק), שאצלנו לא היו שותים טיי בפסח ובמקום זה שתו מים חמץ המעורב בצוקער מבושל, דאף שעל הטיי כשלעצמה אין שום חשש שזה מין צומח, רק כיון ששלטו בו ידים שמפרידן את העלים ונותנין אותם בשקים קטנים, הלא זה כבר אינו משומר ואיכא למיחש שנדבק בו איזה דבר שאינו בתכלית הכשרות לפסח, ולכן נמנעים מלשתות טיי.

והמשיך רבינו לספר, שאביו **כ"ק מרן רבינו הקדוש ציון זצ"ל** היה נמנע מלהשתמש בעלי טיי בפסח, אחרי שדיין אחד במדינת רוסלאנד שמרן הקדושת ציון הכיר אותו הוציא איסור על הטיי וכתב שהוא יודע בדאי שהטיי אסור אך אי אפשר לו לגלות הטעם. לאחר כמה שנים נודע הדבר דשורש האיסור הוא בדברי השבות יעקב הנ"ל, כי תגר יהודי אחד שהתעסק במסחר הטיי שלח אנשים לבתי המרוח ששם מבשלים טיי הרבה, ונתנו להמבשלים סכום פעוט על מנת ששיימו עלי הטיי שכבר נתבשלו לתוך חבית ריק שהעמידו שם, והם באו מזמן לזמן להריק את החביות, והמבשלים עשו כן בתשואות חן כי הטיי המבושל אינו ראוי עוד לשימוש מאחר שכבר יצא ממנו עיקר טעמו וריחו וגם עברה צורתו. הסוחר נטל את החבילות של טיי מבושל שהביאו לו שלוחיו הנ"ל, וצבע את העלים במין צבע שהחזיר להן צורת טיי, ואחרי כן עירב את העלים הללו עם עשרים אחוזים של טיי רענן ומכרם בתור טיי נקי (ועי"ז סר ההיכר המובא לעיל מהשע"ת להכיר בעלי הטיי שכבר נתבשלו), ונתעשר הסוחר מזה הרבה, כי ברוסלאנד מרבים מאד בשתיית טיי. תחבולתו נתגלה באשר סוחר שני שקנה מסוחר זה עלה בלבו ג"כ לעשות כן לערב העלים עם עלי טיי מבושלים, ובאשר ראה שתערובתו לא היתה בנותן טעם כלל נתברר לו מזה שהמוכר עשה ג"כ ערמה זו וע"כ נתבטלו העלים הרעננים בקרוב למאה אחוזים עלים מבושלים, וקראו לדין אצל

הדיין הנ"ל באומרו שהוא קנה הטיי בתור עלים נקיים, ואז הוציא הדיין איסור על הטיי בפסח כיון שידע שנמצאו בשוק מתערובת העלים שכבר נתבשלו בבתי המרוח מבלי זהירות מחימוץ, ולא היה הדיין יכול לגלות את הסוד כי זה פשע חמור שעונשו במאסר ר"ל להמוכר והקונה גם יחד.

ומאז היה מרן הקדושת ציון זצ"ל נמנע להשתמש בטיי בפסח מחשש שגם במדינתו נעשתה התחבולה הנ"ל, אולם כ"ק מרן אדמו"ר מהר"ש זצ"ל הי' שותה טיי בחג הפסח והי' מבשלין עלי הטיי לפני החג, וכנראה שבימינו אלה ליתא לחשש הנ"ל.

והנה הגאון רבי אפרים גומפריץ זצ"ל דן בנידונים הנ"ל, ומצדד להיתירא בשניהם, כאשר יראה הקורא להלן.



שי' הפנים מאירות בברכה ראשונה על 'טיי'

ראיתי בספר שו"ת פנים מאירות (סי' צ"ה) על בישול מי העלים שקורין "מעיי", לדינא דגמרא ה' ראוי לברך בפ"א כמו במי שלקות כמבואר בש"ס (ברכות דף ל"ט ע"א) דמיא דכולהו שלקין ככולהו שלקי, וכן פסק בש"ע בסי' ר"ד סעי' ב' על שבישלו בהן ירקות מברך ברכה עצמה שמברך על ירקות.

ואף שפסק בש"ע (בסי' ר"ד סעיף ב') גבי עשבי דדברי ועל שביתה שאנו קורין ענים מברכין עליהם שהכל, לפי שאינם פרי דלמעמא עביד להו ולא לאכילה, וא"כ לפום ריהמא יעלה על דעתך לומר בהני טרפי "דמעיי" כיון שאינם ראויין לאכילה ולא נמעי להו אלא למעמא לא עדיפא משבתא וכמונא לברך עליו שהכל, אומר אני דמצידו תברא, דהא מבעי' לן בש"ס בברכות דף ל"ט ע"א וז"ל, פשימא לי מיא דסלקא כסלקא דמי ומיא דלפתא כלפתא דמי ומיא דכולהו שלקין ככולהו שלקי, בעי רב פפא מיא דשיבתא מאי, למתוקן מעמא עבידו או לעבורי וזהמא עבידי, ופשיט הש"ס דלמתוקן מעמא עביד להו.

ופי' רש"י (שם ד"ה למתוקן), למתוקן מעמא, ומברכין על מי תבשילו בפ"א, הרי להדיא דהשבתא לא נמעי אדעתא דלאכול אותם בעיניהו אלא למתוקן מעמא עביד, ולכך על השבתא גופי' מברכין שהכל ועל מי השבתא מברכין בפ"א, א"כ במי ה"מעיי" נמי כן אף דאין ראויין לאכול חיון ועיקר נטיעתן כדי ליתן מעם במים, א"כ זה עיקר פריין וראוי לברך על מי ה"מעיי" בפ"א.

וכן ראיתי הלכה למעשה מחכם אחד שבירך על מי ה"מעיי" בפ"א, והעולם לא נהגו כן.

ואפשר דסברי כיון דהני עלי אינם ראויים לאכילה כלל לא חשיבא עיקר הפרי, וכמו גבי עלי הצלף דמברך עליהו בפ"א משום שאינה עיקר הפרי, כן חשבו שעלי ה"מעיי" נמי אינם עיקר הפרי ונחית חד דרגא וראוי לברך עליהם שהכל, אבל לעיקר דינא הי' ראוי לברך בפ"א כנ"ל, עכ"ל ונפנים מאירות.

מתמה ד"מיי" אינו מאכל כלל

וכל דבריו אינם אלא דברי תימה, מאחר דידוע העלים של "מעיי" אינה כלל שום מאכל אלא ששותים אותם לרפואה, כמו שכתב בספר מעשה טוביה דכתב ברף נ"ג ע"ג וז"ל,

"מיה" הוא עשב שעליו דומים לעלי הדם מובא מאריך "כני"א" או "מן ימין" הוא "האיפון", והוא משוכה אצל הגדולים כי מחוץ האצטומכא והמוח (בלי שום נזק), ומחרד השכל, ומעביר השניה עד ג' ימים וג' לילות בלי שום נזק, ומה גם לשותי יין ושכר יצילם מן השכרות, ובחון להם לאנשי קינא ויאפון שמרפא כל כאב הפרקים, ומפוצץ האבן, ושותים אותו מעט בעודנו רותח, כלוגמת הג' וקולאטה של ההינדיאנה, או כלוגמת מבישול קאהאב"י (קאהפע) של הישמעאלים, ואפס כי הגיקולאטה בימי הקיץ מחמת הגוף יותר מן הראוי וגם תוסף בירוקה, משא"ב ה"מיה" כי כל הזמנים שווים לו, וגם אם ירבה לשנות ממנו אין בו סכנה, עכ"ל.

הרי שלך לפניך דעלי ה"מע" לא יצילך לשום מאכל בעולם, אפי' אינה מאכל בהמה, ואינו דומה לסילק, דשם אוכלין הסילק בעצמה אפי' אינם נשתנם מראיתו רק מראיתו מראה מים.^א

על קאווע וטיי מברכין שהכל

ומהא יש מקום עיון על המחמירין לשנות ה"קאפע" בפסח דהוה חומרא יתירה, וכדמשמע בשו"ת פרח מטה, אהרן חלק ראשון סי' מ"ה, דהאריך שם שלא לברך על הקאפע רק שהכל נה"ב ולא בפ"ה, ולא דמי' למים דשילקא דחילק כמה חילוקים וכולם נכונים למביני דעת, ודמיא לשכר שעורים אף דמשתנה למעלותא מ"מ מברכין שהכל, וה"ה נמי יש לחלק חילוקים אלו בין מי עלי טעי ומי קאפע שאינו דומים למים דשילקא דמברכין עליו בפ"א, דהתם מלפתים בהם הפת והוי דומה לדבר מאכל, וגם במי "טעי" וקאפע אינם מכונים לשום מאכל כלל רק לשנות המים מהם הן עומדים.

מתיר לשנות קאווע וטיי בפסח

ומזה נמי יש להתיר לשנות הקאפע בפסח, ואינו דומה למיני קמניות דגורנין בהם משום שאר מיני דגן, שהם יורדים לקדירה ועושים מהן מיני מאכלים יש לגזור בהו דבעי למעות ולאכול נמי מיני דגן, משא"ב ב"מע" וקאפע שאינם מאכל כלל לא בתחילה קודם בישולם ולא אחר בישולם והוי גזירה רחוקה, והבו דלא לסיף עלה לעשות גזירה לגזירה.

וראיתי בספר שנדפס מחדש דנקרא בשם חק יוסף שהשיג על בעל שו"ת שבות יעקב ח"ב סי' ה' שג"כ התיר לשנות הקאפע בפסח, שכתוב בסי' תנ"ג ס"ק ב' וכתוב עליו בזה"ל, וקאווי הוא בכלל קמניות, ומ"ש בשבות יעקב ח"ב סי' ה' להתיר כשנחרכו קודם הפסח, כי אף אם נאמר דהוי במיני קמניות או שיש לגזור בהם משום מיני קמניות והיא נופא גזירה מ"מ כיון שחורכין אותן קודם פסח עד שנפסל ממאכל כלב א"כ אין חשש איסור כלל, עכ"ל.

לא ידעתי מה נפסל מאכילת כלב איכא הכא, חדא אף קודם שנחרכו אינם ראויים לאכילת כלב, ועוד הא אינם ראויים לשנות כלל אם לא כשנחרכו, ומ"ש ע"ש ועוד דהא רבים

א. א"ה: יש להעיר דכנראה כן היה המציאות בזמנו של רבינו דמי ה"טיי" היו שותין רק בשביל רפואה משא"ב בזמננו שמשתמש לשתי' רגילה אצל בני אדם, מ"מ העלים בעצמם בשום אופן לא ראויין אפי' למאכל בהמה.

אומרים דאין זה מיני קטניות כלל עכ"ל, לא נראה לי כלל דהא גדולה מזו שמעינן דרמ"א אוסר בס' תס"ד לאכול חרדל, וכתב המ"ז (סי' תני"ג סק"א) לפי שגידול החרדל הוא בשרביטים דומה לקטניות, א"כ כ"ש ב"קאווי" דיש לאסור. וכן ראיתי שאמ"ו החכם חמי זצ"ל הגאון פסק לאסור ונכון הוא, עכ"ל.

ותמה לי על תמיהתו, במה שכתב דקודם שנחרבו אותם נמי אינם ראויים לאכילת כלב, פשיטא דליכא לגזור אמו מיני קטניות וכמו שכתבתי לעיל.

ומה שהשיג עליו מחרדל דאסר הרמ"א לאכול החרדל הואיל שגדל בשרביטים ודומה לקטניות, גם ז"א דומה לחרדל החרדל אוכלין אותו ומלפתת בו הפת ויש לגזור משום הדומה למיני דגן הורדין לקדירה, משא"כ "טעי" ו"קאפע" כמו שכתבתי לעיל.

מעשה רב

ועוד ראיתי שהרב הגדול החסיד המפורסם מוהר"ר נתנאל זצ"ל ששתה את הקאפע בפסח, והעיד לפני שהי' במדינת טורקייא שה"קאפע" גדל על אילנות קטנות. וכן ראיתי בס'

ג. בעל מחבר חק יוסף הוא הג"ר ר' יוסף ב"ר דוד מברעסלא, וחמיו ה"ה הג"ר אברהם ברודא, ראש ישיבה בק"ק פראג, ואח"כ אב"ד דק"ק מיץ וק"ק פראנקפורט דמיין יצ"ו, בעל מחבר ספר אשל אברהם.

ומן הענין להביא בכאן קווי תולדותיו של הגאון הגדול הנ"ל שהי' רשכבה"ג בימיו. הג"ר אברהם ברודא ז"ל נולד אחרי שנת ת' בעיר בומסלא. היה תלמידו של הגאון רבי יצחק חריף אבד"ק קראקא (כ"כ הרב חיד"א בשם הגדולים בערכו, ובספר תולדות אברהם (קידושין ב' ע"א דף כ"ט ע"א מדפי הספר) הביא קושיא ששמע מהג"ר יצחק ז"ל. בצעירותו היה הג"ר אברהם זצ"ל רב בק"ק ליכטנשטאדט במדינת בעהמען, ומשם נתקבל לאב"ד בק"ק רידיניץ הסמוכה לפראג, ואחר כך נתמנה לראש ישיבה בק"ק רידיניץ הסמוכה לפראג, ואחר כך נתמנה לראש ישיבה בק"ק פראג שהיתה עיר מלאה חכמים וסופרים. בשנת תס"ט נתקבל לאב"ד דק"ק מיץ, ובשנת תע"ד עבר לכהן כאב"ד דק"ק פראנקפורט דמיין למלא מקומו של הגאון רבי נפתלי הכהן ז"ל.

גדולי גאוני ישראל בדורו העידו כי רוב חכמי הדור היו תלמידיו של הג"ר אברהם ברודא זצ"ל, וכאשר כותב הגאון רבינו יהונתן אייבשיץ זצ"ל בהסכמתו לס' אשל אברהם: "הלא נודע בישראל שמו, אשר האיר ממזרח צדק, ויצא שמו בכל הארצות, והפליא לעשות ללמוד וללמד ולהרביץ תורה בישראל, עד אשר ממש רובי חכמי ישראל בדור הזה השלימים המה שותי מימיו. ואף אם אני לא זכיתי לאורו לחזות לרבי מקמא, כי בבואי לפראג שנת ת"ע ל' כבר חנק דודי ופנה הודו לכאן ק"ק מיץ, היא העיר אשר בעת אני יושב בה בתוך עמי, מ"מ נפתולי נפתלתי עם גדולי תלמידיו הרבנים וחכמים מובהקים ושלמים במדע אשר נשאו שם, ושמעתייה תמיד בבי מדרשא בדיבוק חברים".

והגאון הרב חיד"א כותב: "ושמענו מתוקף גדולתו בתורה וחסידות, וגודל שקידתו עד יום פטירתו (ראה בס' תולדות אברהם הנ"ל דף ג"ט ע"א, שם הובאו דברי תורה מהג"ר ברודא במס' כתובות דף ע' ע"א, ומציין התלמיד הכותב: "בהלכה זו היינו עוסקים באותו שבוע שנתבקש רבינו לשיבה של מעלה, והיה החילוק הלו בידו ומעין בו, עד שקמו עניני מראות כמעט חצי רביעית שעה קודם מותו ואח"כ הניחו על לבו, וכך היה מונח עד לאחר עלייתו למעלה") ותלמידיו היו גאוני ארץ ושמנו הולך בכל העולם, והוא מפורסם בכל אשכנז" (בספר שם הגדולים בערכו).

הג"ר אברהם ברודא זצ"ל נלב"ע ביום א' דר"ח אייר שנת תע"ז.

ג. כנראה שכוונתו להגאון רבי נתנאל ווייל ז"ל בעל קרבן נתנאל. ויש לציין שבשו"ת בנו הגאון

רפואות בכתב נוצרים שצייר האילנות שגדל עליהם ה"קאפע". וכן כתב בס' מעשה טוביה שחיבר הרב מוהר"ר טובי' הרופא העיד שגדל על אילנותי.

והגם שאין אני כדאי לסתור דברי הנאון המפורסם מ"א [=מורנו אברהם] ברודא שאסרו, אבל לדעתי פשוט אלו העידו לפניו כמו שהעיד לפני מהר"נ ו"ל לא הי' אסרו כי אין הראוי לאסור, וכאז הרתירה עדיפא מטעם הראיות ברורות שכתבתי לעיל.

ונחזור על הראשונות שכתבתי לענין הברכה שמברכין על ה"מע" ועל ה"קאפע" רק שהכל ולא כבעל שו"ת פנים מאורות שכתב שיש לברך עליו בפ"א, וכן משמע להדיא בשו"ת הלכות קמנות" סי' ט' ח"א ע"ש.

עוד הוכחה להתיר שתיית קאווע בפסח

וגם יש לי ראי' מבוררת לשתות ה"קאפע" בפסח מהא דכתב בעל כנ"ה [=כנסת הגדולה] בספרו פסח מעובין דשרי לשתות ה"קאפע" בליל הפסח אחר הסדר, הגם דיש לומר דבעל כנסת הגדולה הוא ספרדי דאינם נוהגין איסור במיני קמניות בפסח לכך שרי לשתות ה"קאפע" בפסח, אבל ז"א דבעל כנ"ה הי' חסיד גדול ומהנהגים איסור במיני קמניות בפסח כמבואר בספרו כנ"ה, ואפ"ה שרי לשתות הקאפע, משמע דבקאפע לית בו משום גזירת מיני קמניות מהמעמים שכתבתי לעיל, נ"ל נכון וברור.



רבי טיאל ווייל זצ"ל סי' ל"ח הביא (כשדן לענין השלמת התענית בערב פסח) שאביו הגאון בעל קרבן נתנאל נהג לשתות קאפע לאחר ט' שעות ביום, ולכאורה איסור קטניות כבר נהוג משש שעות ולמעלה, וכמבואר בחק יעקב (לבעל שו"ת שבות יעקב הנזכר למעלה) סי' תע"א ס"ק ב', ומה דמשמע מפרמ"ג סי' תמ"ד א"א סק"ב, עי' שו"ת מהרש"ם ח"א סי' קפ"ג דלמד דדעת הפמ"ג דוקא להתיר מצות של קטניות, דלא תהוי יותר חמור מחמץ גופא, עיי"ש. או י"ל דהפמ"ג מיירי בער"פ שחל בשבת שהוא שעת הדחק, אבל בעלמא ס"ל דאסור, וכן נהוג עלמא.

ד. ויש להעיר דבשו"ת שבות יעקב שהביא רבינו לעיל גם כן מוזכר שגדל על אילנות קטנים, עיין שם.

ה. להג"ר יעקב ב"ר שמואל חאגיז נדפס בוויניציאה בשנת תס"ד. תשובות ממנו שחקר והכין מידי שבת להביא לביהמ"ד בית יעקב בירושלים (מתוך שער ספרו). מבין ההסכמות מופיע גם הסכמה מאת הגאון רבי דוד אויפנהיים זצ"ל מומן כהונתו בעיר ניקלשפורג.

ושם בס' ט': ש. כיצד מברכין על הקאוי. ת. הקאוי אינו נאכל כשהוא חי אלא קולין אותו והוא ראוי לאכילה, וכשדכין אותו ממשלו במים, וראוי הי' לברך עליו בפה"א אלא דעמא דבר לברך שהכל. ומה שנשאל אם מקדשין עליו לא מחכמה דאין לקדש אלא על חמר מדינה דמרוי ומשכר דומיא דיין, ומה ששאלו אם יש בה משום בישולי גוים, אני מחמיר על עצמי. ומ"ש חמי הרב נר"ו דאסור לשתות אותה בקאבאניס משום חתנות במחי' מכבודו דלאו מידי דמשכר הוא, אבל משום מושב ליצים איכא.

ו. עי' בכנה"ג ריש ס' תנ"ג, על מה שכתב הבית יוסף [בנוגע איסור קטניות], ולית דחש לדברים אלו זולת האשכנזים, והגי' בעל כנה"ג, ואין לשנות, עיי"ש עוד.

הגאון רבי יצחק אהרן איטינגא זצ"ל

אב"ד פשעמישל ולטיב יצ"ו

בעמח"ס שו"ת מהרי"א הלוי

בנידון ערעור על סכין השחיטה

מבוא

הגאון רבי יצחק אהרן איטינגא זצ"ל נולד בלבוב ביום י"א סיון תקפ"ז לפ"ק, לאביו הגאון רבי מרדכי זאב איטינגא זצ"ל. רבי יצחק אהרן כיהן כרב במשעמישל, ובסוף ימיו קבלוהו בעיר מולדתו לבוב על מקומו של הגאון רבי צבי הירש אורנשטיין זצ"ל ברבנות העיר לבוב. נפטר ביום ז' שבט תרנ"א לפ"ק, והשאיר אחריו ברכה שני חלקי שו"ת מהרי"א הלוי.

קשריו עם רבינו בעל הדברי חיים זי"ע

מהרי"א זצ"ל הי' לו קשרים הדוקים עם רבינו מרן בעל דברי חיים מצאנז זי"ע, ומפעם לפעם היה נוסע לצאנז. סיפר הסופר הידוע הרב יקותיאל ארי' קאמלהאר ז"ל, כי פעם אחת איוותה נפשו של מהרי"א זצ"ל לשוחח עם רבנו הדברי חיים ביחידות ללא נוכחות שום אדם, ועל כן ביקש מרבה של קורימא באונגארן שהיה ידידו ומהמקורבים הגדולים בצאנז שיציג את משאלתו לפני רבנו. הוא מילא את מבוקשו, ורבינו מצאנז שלח להודיע לו כי לפנות ערב קודם תפילת המנחה כשיסע לטייל על פני השדה יוכל להצטרף אליו ולשטוח בפניו את בקשתו. לפנות ערב חיכה מהרי"א זצ"ל במקום המיועד, עלה על מרכבת רבנו, וכשיצאו מהעיר אמר לו רבנו שכעת יוכל לדבר כל מה שבלבו. שאל מהרי"א זצ"ל ואמר שברצונו לדעת מה בין דרך התורה ובין דרך העבודה, כשישמע זאת רבנו הדליק את מקטרתו נשף בה כמה פעמים בהעלותו עשן סמיך, ותוך כדי שהוא שקוע במחשבות קדושות נהם כארי נהימות חזקות ובתנועות גדולות עד שכמעט פרחו נשמתו של מהרי"א זצ"ל מרוב פחד וארכובותיו נקשו זה לזה ברעדה, כך נסעו דרך של כפרסה עד שפתאום נעור רבנו, ואמר כבודו שאל מה בין דרך התורה ודרך העבודה, ידע כי דרך התורה היא לחפון למסור נפשו לכבוד הבורא יתברך, ודרך העבודה היא לקיים בכל עת ובכל רגע נפשי יצאה בדברו. באמרו זאת הקיש על חלון המרכבה כאות לבעל העגלה לסוב ולשוב העירה, כאשר חזר העירה אמר מהרי"א להרב מקורימא אילו ידעתי באיזה פחד אהיה כל שעת הנסיעה לא הייתי מבקש ממר לסדר לי להיות עמו ביחידות.

בהיותו פעם בצאנז אירע שהוגש לו כסא רעוע והוא נשבר תחתיו, כשהתיישב הפיס מרן הדברי חיים זי"ע את דעתו באמרו בביתכם בודאי ישנם כסאות טובים יותר, ברם אני מכין לעצמי כסאות נאים לעלמא דקשוט.

כדאי להעתיק לשונו הטהור של הדברי חיים בתשובתו אל מהרי"א זצ"ל, שממנו משתקף רוב הערצתו וקירבתו אליו, וז"ל בשו"ת דברי חיים (יו"ד ח"ב סי' ט"ז):

לכבוד שאר בשרי הרב הגאון נר ישראל עמוד הימיני פטיש החזק המפורסם מורינו הרב יצחק אהרן איטינגא אבד"ק פרעמיסלא יע"א, הנה בגוף הדבר בודאי אין אני מתיר מה שאסר הרב הקדוש נ"י ואיני רוצה כלל לומר דעתי בזה, אך שלא יאמר מעלת כ"ת כי איני חושש להשיבו ח"ו אגלה אזנו שעיינתי בדבריו וצ"ע טובא באיזה מהם ווכו', ותמוה לי טובא איך

אשתמיט **מקדושת תורתו** דברי הנמוקי יוסף וכו', אך יש לומר משום הכי לא הביאו מעלת כ"ת וכו', והרבה יש לפלפל בזה ועל פי דין יכולין להכשיר כידוע למבין **אך אני לא באתי לחלוק על הרב הג"ל ובדאי כתורה אסור** וכו', ולכן אין לנו להשען רק על דעת הרב הג"ל הסמוך לאותו מקום ואין בזה רק מה שענינו רואות. את כל זה כתבתי להודיעו שחביבים עלי דבריו וקריתי ושניתי והי' בזה שלום, עכ"ה"ק.

ומהרי"א זצ"ל בספרו שו"ת מהרי"א הלוי (ח"א סימן י"ח) השיב אל מרן הדברי חיים בזה"ל:

לכבוד האי גברא רבא ויקירא, אספקלריא המאירה, שד התורה, ומי כמוהו מורה, הרב הגאון האמיתי המפורסם בצדקתו ויראתו, על ישראל הדרתו, נזר הדור וקדושו, רכבו ופרשו קדוש ד' מכובד, כקש"ת מו"ה **חיים הלברשטאם** אבד"ק **צאנז** יע"א, מכתב קדשו הגיעני והתענגתי מאוד להתבשר משלום תורתו הקדושה וכו', עכ"ה"ק.

ומן העניני לציין סיפור נפלא שסיפר **כ"ק מרן הקדושת ציון זצוק"ל הי"ד** שהי' להגאון רבי יצחק אהרן זצ"ל עם מרן מצאנז זי"ע, וכך סיפר:

פעם אחת בעת ששהה **מרן הגה"ק מצאנז זי"ע** באחת מעיירות המרפא, שהה שם גם כן מהרי"א זצ"ל, שהיה אז כבר אבד"ק לעמבערג, והשתתף בשולחנות הטהורים שערך מרן הגה"ק מצאנז זי"ע. בסעודת עתיקא קדישא ראה הרב מלעמבערג איך שמביאים לפני רבינו ביצה ובצל שלמים ובעצמו עמל להכין המאכל ולחותכם דק, הדבר היה לפלא בעיניו מדוע לא יכינוהו המשמשים תחלה, ופנה אל רבינו ושאלו לפשר הדבר. השיבו רבינו, כי עפ"י הלכה אסור לחתוך הבצל דק דק אלא סמוך לאכילה, ומקודם לכן איכא חשש איסור טוחן כמבואר בדברי המגן אברהם (סימן שכ"א ס"ק ט"ז), על כן מדקדק להכינו בעצמו על שולחנו סמוך לאכילה ממש.

בשבת שלאחריה הגיע הרב מלעמבערג שוב להשתתף בשולחנו הטהור בסעודת יום השבת, והנה אחד הנוכחים שהיה חסיד וירא את ד' צפה אף הוא במנהג הלזה ותמה על כך ושאל את פי רבינו לפשר הדבר. השיבו רבינו, ראה בעיניך כי כל מאכלי השבת עולים למנין שבע, לאות כי שבת הוא יום השביעי, וכגון ד"ג בגימטריא ז', בשי"ר ומר"ק עולים כמספר קטן ז', אולם בצ"ל עולה כמספר קטן י"ד, ועל כן מכוון אני בדעתי ומועמיק במחשבתי בעת החיתוך לחלקם לשנים כדי שיעלו אף הם למספר ז' שהוא מחצית מן י"ד, וכונה זו אינו יכול למסור למבשלות המכונות את שאר המאכלים. הרב מלעמבערג הקשיב ושמע הטעם שיצא מפורש מפי רבינו, וסבר בדעתו כי אכן כן הוא בכל דיני התורה שיש בהם טעם עפ"י גולה וטעם עפ"י נסתר, ואם כן שני הטעמים נכונים והינם הטעמים האמיתיים למנהג הלזה.

בשבת השלישי בסעודת יום השבת נזדמן לשם איש פשוט שלא היה יודע ספר, ושאל אף הוא את פי רבינו מדוע לא יתן לאחרים להכין המאכל ועמל להכינו בעצמו, השיבו רבינו, המשרתת שמכנה את שאר מאכלי השבת לסעודת היום אינה יודעת לשער מראש השעה שאסיים תפילתי, כיון שלעתיים תפילתי מתארכת ולעתיים אני מסיים את תפילתי מוקדם יותר, ועל כן היא משתדלת להכין הכל בשעה מוקדמת, אבל מאכל הלזה שיש בו בצל עלול לאבד טעמו אם אאריך בתפילתי ותתאחר שעת הסעודה, כי טבעו של בצל חתוך שמפגי טעמו ונעשה מר לאחר זמן, על כן אין למסור למשרתת שתכין את המאכל מוקדם והנני נאלץ להכין בעצמי מאכל זה בתוך הסעודה סמוך לאכילה.

והנה כיון ששמע הגאון טעם הלזה גמר בדעתו כי מאחר שטעם זה ודאי אינו הטעם האמיתי למנהג רבינו, אם כן אף גם אותם טעמים ששמע תחלה אינם הטעמים האמיתיים,

רק הטעם האמיתי כמס וצפון עמו ואינו מגלה אותו לאיש, ואך בכדי לשבר האוזן אמר לכל אחד טעם לפי מדרגתו, למורה הוראה השיב עפ"י הלכה, ולחסיד השיב במילי דחסידותא, וליהודי פשוט השיב לפי השגתו ושכלו. (חלק מסיפור זה הובא בס' דברי ישכר דוב עמוד קכ"ז על ידי כ"ק האדמו"ר מסטראפקוב זצ"ל, ששמעו מכ"ק מרן הקדושת ציון זצ"ל כשהסתופף בצל קדשו על שבת בנימארק שנת תרצ"ג או תרצ"ד לפ"ק).

גם בולט הערצתו של הדברי חיים אליו בנוגע לנשיאות כולל חבת ירושלים לצדקת רבי מאיר בעל הנס, דידוע אשר נשיאו היה מקודם **מרן הדברי חיים זצ"ל**, והממונה על חלוקת הכספים היה הגאון רבי **מרדכי זאב איטינגא זצ"ל** מלבוב בעמח"ס שו"ת מאמר מרדכי, ולאחר פטירתו בשנת תרכ"ג עודד הדברי חיים את בנו מהרי"א זצ"ל שיקבל עליו עול הנשיאות, והבטיח לו שיעמוד לימינו, כשלוש עשרה שנה ישב הגאון מהרי"א זצ"ל על כס נשיאות הכולל עד לפטירת מרן הדברי חיים זי"ע. גם מצינו מכתבים שמהרי"א זצ"ל חתום עליהם ביחד עם רבינו הדברי חיים זי"ע והגאון רבי שמעון סופר זצ"ל בעל מכתב סופר, לטובת קופת רבי מאיר בעל הנס. ובהמחלוקת הידוע יצא בתור נשיא כולל רבי מאיר בעל הנס בכרוז מיוחד לעמוד לימין רבינו הקדוש מצאנז זי"ע.

קשריו עם מרן המהר"ש הראשון מבאבוב זצ"ל

גם ה' לו להגאון מהרי"א זצ"ל קשרים הדוקים עם נכדו חביבו של רבינו הדברי חיים זצ"ל ה"ה **כ"ק מרן אדמו"ר מהר"ש הראשון מבאבוב זצ"ל**, וכמו שמשקף מתשובתו אל רבינו שכתב אליו בשנת תרמ"ה, וז"ל בשו"ת מהרי"א הלוי (סי' קכ"ה):

דברי שלום ואמת לכבוד שאר בשדי וידיד נפשי, הרב הגאון החריק ובקי, חסיד ועניו, חכמתו תאיר פניו, שושילתא דיוסא רם וגבה ונשא, כקש"ת מו"ה **שלמה הלברשטאם נ"י** האבד"ק **ווישניצא** וכו', עכ"ל.

גם ראוי להזכיר מה שאירע בשנת תרל"ז כשקמו מחרחרי ריב לפגוע בכבודו של הגאון רבי יצחק אהרן זצ"ל, שכאמור כיהן כנשיא כולל גאליציע ואלי נשלחו כל הכספים שנאספו בגאליציע לטובת ארץ ישראל, והם הדפיסו קונטרס אגרת פתוחה נגדו, ובעקבותיו חובר הקונטרס אגרת בקורת להגן על כבוד הגאון מהרי"א זצ"ל, ועיי"ש (בסוף עמוד 11) שנמסר כיצד הגן הגה"ק בעל דברי יחזקאל משינאווא זצ"ל על כבודו של הגאון מהרי"א זצ"ל שהוא הנשיא והרעים בצעקה על מתנגדיו.

נידון התשובה:

תשובה דלהלן מכת"י הגאון **מהרי"א זצ"ל**, הגיע אליו מאת ידידו הרה"ג רבי **מנחם אליעזר שאול סג"ל לנדא** שליט"א מנכבדי קהלתנו הק' בעיר **לונדון** יצ"ו, והוא בנידון ערעור שיצא על סכין שחיטה ששחטו בו כמה עופות בלא בדיקת הסכין בינתיים, ועל זה יצא רבינו לדון ברוב חילו וגבורתו כדרכו בקודש. ויש לציין דבזמנינו שכיח יותר שאלה זו, דשכיח יותר שישחטו הרבה בלא בדיקת הסכין בין כל שחיטה, וכגון בערב יוה"כ שנהוג לשחוט הכפרות עבור ציבור רב ואין כ"כ פנאי לבדוק ממש בין עוף לעוף, ונהוג לבדוק רק אחר כמה עופות.

שיל"ת

המטה כדק שמים. ומכין תבל בחכמתו. יכתוב ויחתום לחיים. הלא בספרתו. את כבוד ידידי. הרב החרוף השנון. את רעיך. המופלג בתורה ויראה. צח השכל ונקי הרעיון. כש"ת מו"ה ישראל נ"י.

שאלה

מכתב שאלתו הגיעני, בסכין שנברק קודם שחיטה מהרבה אנשים ונמצא יפה, ונשחטו בו עשרה עופות בלי בדיקה בנתיים, ואחר השחיטה בדק השו"ב סכיני ואמר שהוא יפה, אמנם נגיד אחד וגם שו"ב אחד בדיקו ג"כ את הסכין ואמרו שמצאו בו פגמה, וכאשר הבחינו זה את זה הביאו הסכין לפני מעב"ת לברר הדבר, והשגיתו עליו מבלי לתקנו בדרך, ובבואם לפני מעב"ת לא אמרו בו דבר רק בקשו לבדוק הסכין, ומעב"ת עם עוד מופלג אחד בדקוהו כמה פעמים ולא מאומה, ומעב"ת הכשיר את העופות, וביקש ממני להודיעו דעתי העני' אם יפה הורה.

תשובה

אי סמכינן אחזקה

הנה מ"ש מע"כ כיון דתרי ותרי ספיקא דרבנן ומה"ת מוקמינן אחזקה, א"כ מהראוי לאוקמי הסכין בחזקת ברוק. לא הבינותי, הא איכא ג"כ חזקת איסור דבהמה בחי' בחזקת איסור עומדת.

אי ודאי פגום אסור מה"ת או רק מדרבנן

גם מ"ש מע"כ דגם בודאי פגום אינו אסור רק מדרבנן משום דאיכא ס"ס שמא במפרקת איפגם ושמא לא שחט כנגד הפגימה, וס"ס הוי כרוב כמ"ש הרשב"א, רק דאמרינן סמוך מיעוטא לחזקה וזה אינו רק מדרבנן כמ"ש התוס' בב"ב. אמת נכון הדבר דמדברי הרא"ש שהביא הש"ך סי' י"ח ס"ק כ"ב משמע דאין כאן רק איסור דרבנן, שכתב חומרא יתירה הוא לתלות בעור יותר ממפרקת.

אמנם מדברי האו"ה שהעתיק בפרמ"ג בסי' ק"ו במ"ז ס"ק ט"ו שכתב וז"ל, וכן נמצא פגום ונתערב מאחר דספק אחד דבר תורה וכו', מזה מבואר דאם נמצא הסכין פגום אסור מה"ת, וכן מורים לשון הרמב"ם והמור והמהר"ם ואף שבפרמ"ג בפתיחה להלכות שחיטה כתב ג"כ כדברי מע"כ, מ"מ בחיבורו סי' י"ח בשפ"ד ס"ק ד' לא משמע הכי. ועי' בש"ך יו"ד סי' כ"ח ס"ק כ"ז משמע להדיא דהוי ספק תורה. וכן משמע מדברי הש"ך סי' ק"ו ס"ק ס"ד, ובפרמ"ג סי' כ"ח בשפ"ד ס"ק כ"ז כתב להדיא דהוי ספק תורה.

ובז"ש בפרמ"ג בפתיחה שם דס"ס הוי כרוב ורובא וחזקה רובא עדיף, והא דאמרינן סמוך מיעוטא לחזקה הוא רק מדרבנן ע"ש, הנה לפ"ז יקשה לדעת הסוברים דס"ס מועיל

א. ה"ה הג"ר יהודה ישראל האפמאן מסיגעט זצ"ל, חתנו של הגה"ק רבי יעקב מזאבלטוב זצ"ל, ראה סוף המכתב.

במקום חזקה אמאי בשוחט בסכין ונמצאת פגומה הבהמה אסורה, הא איכא ס"ס להיותר שמה במפרקת או במיעוט בתרא נפגם ושמה לא שחט כנגד הפגימה, וע"כ צ"ל כמ"ש הש"ך בס"י ק"י שם דזה לא חשיב ס"ס משום דדרך להוליך ולהביא בכל הסכין.

ומלכד זה נ"ל דהא דאיפליגו הפוסקים בס"ס במקום חזקה דמעיקרא היינו דוקא היכא דליכא חזקה דהשתא, משא"כ בסכין שנמצאת פגומה כיון דהרי פגום לפניך הוי תרתי לריעותא דהוי כודאי. ומש"ה כתב המור דהוי ודאי נבילה. והרמב"ם שכתב דהוי ספק נבילה אפשר דלמעמי' אויל דגם בתרתי לריעותא כגון בבורק את החבית להיות מפריש עלי' תרומה ונמצא חומץ פסק ג"כ דהוי ספק. ועי' בש"ס ריש נדה.

שיש להשוות עדותן ולומר שהיה פגימה דקה

והנלענ"ד בזה דהנה בחו"מ סי' כ"ט מבואר דבשני כתי עדים המכחישים זא"ז יש לנו לתרין דבריהם שלא יהיו מוכחים, וא"כ בג"ד דאיכא הכחשה תרי ותרי אם הסכין ה' פגום מהראוי לומר ששניהם אומרים אמת רק שהיתה פגימה דקה מאד שמקצת העדים לא הרגישו. וכעין זה כתב הט"ז ביו"ד סי' ל"ט ס"ק ב' היכא דאיכא הכחשה אם יש נקב בחצר הכבד דאפשר שה' שם איזה נקב קמן והראשון ראה מה שלא ראה השני.

דין פגימה דקה בעוף ובבהמה

ומאחר שכן נפלו ברבבתא שזה מחלוקת הקדמונים אם בעי' בפגומה שתחזור בו צפורן או פגימה כ"ש ג"כ פוסלת, כמבואר בב"י סי' י"ח. הן אמת שצריך להבין לפי דעת הקדמונים דפגומה כ"ש ג"כ פוסלת וס"ל דהא דאמר רב חסדא דפגימת סכין הוא כדי שתחזור בו צפורן נדחה מהלכה מברייתא דתנא אונרת דמשמע אף אונרת חוט השערה, וגם מהנהו אמוראי דבדקו בשמשא ובמאי, ומכל זה הוכיחו דפגימה כ"ש פוסלת, א"כ קשה הא דאר"ל שלשה פגימות הן ור"ח אמר אף פגימת סכין, ואיך בחולין לא קא מיירי ע"ש, וקשה מה פריך בגמ' על ר"ל לאיך אמאי לא חשיב פגימת סכין, דילמא סובר ר"ל כהברייתא וכו' אמוראי דבסכין פוסל גם פגימה כ"ש, ור"ל לא קא חשיב רק הנהו פגימות דשיעוריהו כדי שתחזור בו צפורן. וגם מה דמשני הש"ס בחולין לא קא מיירי, ג"כ אינו מוכן, דהא גם בקדשים בעי' שחיטה כהוגן בלי פגימת סכין, ושפיר מצי ר"ל למיחשב פגימת סכין בקדשים, ומה מוזק לנו בזה דנהג אף בחולין.

ולכן נ"ל בזה ע"פ מ"ש התוס' שם דבדיקת בשרא הוא משום ושם, ובדיקת טופרא הוא משום קנה, ועי' בתב"ש סי' י"ח ס"ק י"ד דפגימה קמנה עד שאין הצפורן מרגיש בה והבשר מרגיש יותר, ולפ"ז ה' מקום לומר דלענין שחיטת הקנה דהוא עצם לא מיפסל רק בהגירת צפורן, דהיינו בדיקת טופרא דכמו שאין עצם הצפורן מרגיש פגימה כ"ש גם הקנה לא ירגיש בעת השחיטה, משא"כ לענין שחיטת הושט דהוא עור דמרגיש גם פגימה כ"ש כמו שמרגיש הבשר גם בפגימה קמנה וכמ"ש התב"ש.

ומעתה אפשר לומר דליכא פלוגתא כלל בגמ' דהנך אמוראי דבבדקו בשמשא ובמאי, וכן מה דתניא בברייתא אונרת דמשמע אונרת כ"ש, כל זה מיירי לענין שחיטת בהמה דבעינן שישחוט שני הסימנים. ומש"ה פסול גם פגימה כ"ש משום שחיטת הושט דמרגיש גם

בפנימה דקה. משא"כ ר"ח דיהוב שיעורא לפנימת סבין כחגירת צפורן, מיירי בשחיטת עוף ובגון שלא שחט רק הקנה לבר הדעצם אינו מרגיש כ"כ פנימה כ"ש כמו הצפורן כמ"ש התב"ש, ומש"ה לא מיפסל רק בפנימת חגורת צפורן.

ופריך בגמ' על ר"ל אמאי לא חשיב פנימת סבין כחגירת צפורן, והיינו בשחיטת עוף דבזה לב"ע לא מיפסל בפנימה כ"ש. וע"ז שפיר משני בחולין לא קא מיירי. והיינו דשחיטת עוף בקדשים לא משכחת כלל. דעולת העוף וחמאת העוף הם במליקה ולא בשחיטה, ולא משכחת שחיטה בקדשים רק בבהמה ובה גם פנימה כ"ש פסול משום שחיטת הושט. ולא משכחת דינא דר"ח דפנימת סבין כחגירת צפורן רק בקנה ובחולין וכיון דר"ל לא מיירי בחולין מש"ה לא חשיב פנימת סבין. וזה נכון מאד בס"ד.

בעופות יש להקל

וא"כ בג"ד דלא נשחטו כי אם עופות אם לא הי' רק פנימה כ"ש שפיר יש ספק. כיון דלדעת הרמב"ם והרא"ש וסייעתם לא מיפסל רק בפנימה כחגירת צפורן, ועי' בתב"ש סוף ס"ק ה'. ואף דאנן לא קיימ"ל הכי כמ"ש הש"ך סי' י"ח סק"ד, מ"מ מידי ספקא לא נפקא. ומעתה יש מקום להקל בג"ד ע"פ מ"ש המ"ז והש"ך בביאור דברי הרא"ש והמחבר בסעיף י"ג דנאבד הסבין ואח"כ נמצא והוא פגום דמותר הואיל ויצא הדבר בהיתר, ואילו בא אותו פעם לשאול בעת שהי' הסבין אבוד היינו מורים לו היתר מש"ה מוקמינן לי' בחוקת היתר. ועי' בתב"ש שם שהביא ראי' לזה מש"ס כתובות דף כ"ד דאמר גדולה חוקה, ע"ש בדבריו הנעמים.

מחלק בין בדיקת השו"ב לבדיקת הסבין

ובחדושי אמרתי בזה ליישב קושית המ"ז בס' א' על האגודה ורמ"א דאם בדקו השוחט ונמצא שאינו יודע הלכות שחיטה דאם נמל מקודם קבלה אמרינן השתא הוא דאיתרע וכל מה ששחט כשר, והקשה המ"ז דהא בשוחט בסבין בדוק ונמצא פגום אסרינן למפרע בלא שיבר בה עצמות, ע"ש היטב. וע"פ האמור ניהא דבסבין כאן שמחויב לבדוק גם אחר שחיטה ולעולם לא יצאה הבהמה לחוקת היתר קודם בדיקת הסבין, מש"ה אם נמצא פגום מוקמינן הבהמה בחוקת איסור. משא"כ בשוחט שנמל קבלה דאף שהשו"ב עומד לפנינו אין אנו צריכין לבדוק אחריו אם יודע הלכות שחיטה, א"כ תיכף ששחט אילו בא אותו פעם לשאול היינו מורים לו שהבהמה כשרה, וא"כ יש לבהמה חוקת היתר הואיל וכבר יצא הדבר בהיתר, וכיון דאיכא חוקת היתר שפיר אמרינן השתא הוא דאיתרע ומש"ה כל מה ששחט כשר. ועי' בש"ס ביצה דף כ"ה ע"א דמוכח שם להדיא דאם נאמר דצריך בדיקה ממילא לא שייך לומר נשחטה הותרה ע"ש.

היבא דנבדק הסבין אחר השחיטה כשר

וא"כ בג"ד כיון שאחר השחיטה בדיק השו"ב הסבין ונמצא יפה ובאותו פעם כבר יצאה הבהמה והסבין בהיתר. דמדינא נאמן השוחט לומר שמצא סבין יפה, אחר שחיטה ואין אנו צריכין עוד לבדוק אחריו. ואילו בא באותו פעם לשאול היינו מורים להיתר, וכיון

שכבר יצא הדבר בהיתר כל הספיקות שנפלו בזה אנו מורין להיתר כמו בנאבד הסכין ובשוחט שנמל קבלה, ובנ"ד איבא הספיקות וכמ"ש לעיל, ושפיר יש מקום להתיר בזה.

בדבר התלוי בהבנת השכל והלב לא אמרינן תרי כמאה

עוד אפשר לומר בזה דהנה בש"ס יומא דף פ"ג ע"א אמרינן דהא דתרי כמאה ה"מ לענין עדות אבל לענין אומדנא בתר דיעות אולינן ע"ש, ומש"ה דעת הרבה פוסקים דאם שני רופאים אומרים צריך ושלשה אומרים לא צריך אולינן בתר רוב דיעות כמו בשומא, משום דדוקא בדבר התלוי בראי' או בדיעה אמרינן תרי כמאה, אבל מה שתלוי בכוונת הלב ושכל האדם כמו להבין בשכל אם החולה מסוכן או להבין שיווי הקרקע וכדומה מה שתלוי באבנתא דליבא אולינן בתר רוב דיעות, ומש"ה גם בדיונים לא אמרינן תרי כמאה, רק אולינן בתר רוב דיעות כיון שהוא מודו דתלוי בסברא.

וא"כ לפמ"ש הפוסקים בשם הרבינו יונה שבדיקת הסכין צריכה כוונה גדולה, ובחינת חוש המישוש הוא לפי כוונת הלב, א"כ אפשר דלא אמרינן בזה תרי כמאה. ובנ"ד כיון דאיבא שלשה שאמרו שלא מצאו פגימה ושנים אמרו שמצאו פגימה אולינן בתר רוב דיעות. ולפ"ז יפה הורה מעב"ת להכשיר העופות. ועדיין יש לעיין בזה. ואין הזמן מסכים עמדי להאריך עוד. דברי ידידו הדוש"ת בלונ"ה

חתימה

וברוב אהבה אנכי דורש את שלום חותנו ידיד ד' הרב הצדיק מו"ה יעקב נ"י האבד"ק זאבלטוב² ומברכו בכוח"ט.



ג. בנו וממלא מקומו של הרה"ק רבי דוד מזאבלטוב זצ"ל בעמח"ס צמח דוד, בנו של הרה"ק בעל אהבת שלום מקאסוב זצ"ל. הרה"ק רבי יעקב נולד בשנת תקע"ב, ונפטר ביום ט"ז שבט תרמ"א. בזו"ר היה חתנו של הרה"ק רבי יהודה צבי מראזאל זצ"ל חתן הרה"ק רבי צבי הירש מוידיתשוב זצ"ל, וישב בביתו עשר שנים על התורה ועל העבודה. בזיווג שני נשא את בתו של הרה"ק רבי ישעיה שור זצ"ל אב"ד יאסי, מחבר ספר כליל תפארת על התורה. רבי יעקב היה חביב על גאוני וצדיקי הדור, ומפורסם כבעל מופת, ופזרן גדול לצדקה, ועשרות אורחים אכלו על שולחנו מידי יום ביומו. תורותיו נדפסו בלעמבערג תרמ"ד בספר עטרת יעקב וישראל המשותף לו ולנכדו הרה"צ רבי ישראל בערגער ז"ל בעמח"ס עשר קדושות ועוד.

הגאון רבי פסח אליהו פאלק זצ"ל

מח"ס שו"ת מחזה אליהו, 'זכור ושמור' על הלכות שבת

'ענה והדר לבישה' על צניעות הלבוש

מ"ץ בק"ק געניטסהעד יצ"ו

עד כמה צריכים להתאמץ לבדוק 'במוחזק' בתולעים

ובחשש 'מיעוט המצוי'

מילי דערבין

(נכתב ע"י א' מויצ"ח הרב זצ"ל)

הגאון מוה"ר **פסח אליהו פאלק** זצ"ל נולד בשנת תשי"ג באנגליה, לאביו מו"ה אברהם צבי פאלק זצ"ל. הרב זצ"ל עמל ויגע הרבה בתורה כבר מצעידותו, ובעיקר בזכות עמלו זכה למה שזכה, ביחד עם יראת שמים עצומה שספג בבית אביו הצדיק, משולב עם מדות מתקנות מאוד. ובסוף ימיו נשאל ע"י בנות הסעמינאר בגייטסהעד שעמדו ליכנס לשידוכים, איזה הצעה להעדיף, למדן שאינו מצטיין במדות טובות או בחור בעל מדות טובות אבל לא מוגדר כלמדן, וענה הרב ז"ל שלהגיע לאמיתה של תורה שייך רק ע"י מדות טובות וביקוש האמת, ולא שייך להגיע לתורת אמת ע"י כשרון לבד. גם היה בגדר "תורה מחזרת על אכסניה שלה" בהיותו מיוחס לגדולי ישראל, בעל פני בית מאיר וחזות יאיר, ולמעלה בקודש.

בילדותו התקשה מאוד בלימודו, בגיל שמונה עדיין לא הי' ביכלתו לקרוא עברי, ובגיל כחמש עשרה הציע לו אביו לעבוד בחנות הספרים שלו, ורבי פסח אליהו זצ"ל ביקש מאביו שיתן לו עוד שנה לנסות להצליח, ואכן אחרי מאמץ מרובה נפתחו לו שערי חכמה, והתחיל להתעלות בתורה. למד כמה שנים בישיבת גייטסהעד וקיבל הרבה מרביתו, ובעיקר מראש הישיבה הג"ר ארי' לייב לאפיאן זצ"ל (בן הגה"צ רבי אלי' לאפיאן זצ"ל), והמשגיח הגה"צ רבי משה שוואב זצ"ל. ואח"כ למד כשנה באר"י אצל הגר"ד סאלאווייצק זצ"ל (בן מרן הגר"י זצ"ל). התחתן עם הרבנית תחי' בתו של הרב שרגא שטיינהויז זצ"ל מגעייטסהעד. אביו החסיד מו"ה משה שטיינהויז זצ"ל הגיע לגרמניה אחרי מלחמת העולם הראשונה מעיר צאנז והיה מהיחידים שהלכו עם זקן ופאות בגרמניה (וזכה שכל משפחתו יצאו מגרמניה לאנגליה באניה האחרונה, לפני פרוץ מלחמת העולם השנייה).

הרב זצ"ל למד הרבה שנים בכלל הרבנים בגעייטסהעד (שנוסד ע"י הגרא"א דסלר זצ"ל בעל המכתב מאלהו). ועלה ונתעלה הרבה מאוד ע"י גודל עמלו ושקיעותו בלימוד וע"י שלא עמד על דעתו ומאד העריך והחשיב דעת חבריו.

בשנת תשכ"ו התחיל למסור שיעור בהלכה בישיבת געייטסהעד, ראשיתו מצער עם קומץ של בחורים חלשים ובמשך הזמן נהיה לשיעור גדול מאוד, שחינך דורות של תלמידים לעיון נכון ועמוק בהלכה, וליראת שמים צרופה ולידיעה ברורה בהל' שבת וברכות. כשנה אח"כ התחיל למסור שיעורים גם בסעמינאר הבנות דגעייטסהעד (שנוסד ע"י הגרא"א דסלר זצ"ל) וזכה להעמיד דורות של תלמידות במשך כיוכל שנים.

בגיל פחות מארבעים הוציא הרב זצ"ל לאור עולם חלק הא' של ספרו שו"ת מחזה אליהו, קיבל הסכמות חשובות מגדולי ההוראה, בעל אגרות משה, בעל מנחת יצחק, הגרשי"ז

אויפערבאך, ובעל שבט הלוי זצ"ל. דודו הג"ר דוב שטיינהויז זצ"ל (משגיח דיישיבת קול תורה) העיד שנכנס אצל בעל המנחת יצחק זצ"ל והספר מחזה אליהו היה על השולחן, וכשאמר שהוא דוד של המחבר, אמר בעל המנחת ז"ל "דאגתי תמיד על דור הבא, האם יהיו גדולי הוראה כראוי, וע"י הספר הזה אני רגוע, בראותי גדלותו בהוראה".

והנה ידוע לעוסקים בהוראה שיש ב' דרכים. יש שמישימים עיקר עיסוקם בבירור הסוגיות והראשונים ואינם משעבדים את עצמם לפוסקים במקום שלא מתאים למה שעולה להם מתוך הסוגיא, ויש המשימים עיקר הדגש על לימוד הפוסקים, וכל עסקם בסוגיא כ"היכי תמצא" להגיע להלכה. ובזה היה דרכו של הרב זצ"ל מיוחד, שהי' למדן אמיתי בעל סברא ישירה ועמוקה והשקיע הרבה בלימוד הסוגיא, אך מאד שיעבד את עצמו למקובל בהפוסקים. גם היה בזה הרבה ממדת ענותנותו הגדולה להיות סמוך על שלחן הפוסקים שהתקבלו דבריהם. הי' ניגש לבירור הלכה בלי דעה קדומה, ומרגלא בפומי שיש ספרים שנכתבו ע"י תלמידיהם ומשפחתם של גדולים מסויימים, וכיון שיוצאים מתוך הנחה שחייבים להעמיד כל מה שיצא מתח"י הם מעקמים הדברים, והתבטא שהוא לא רוצה שיבא בן או נכד שיתרן כל "מחזה אליהו" מוקשה. ותמיד היה מוכן לחזור בו אם היה נראה לו שהאמת עם המערער על דבריו.

הרב זצ"ל היה בגדר לא מחזיק טיבותא לנפשיה באופן מושלם, לא היה בגדר בורח מן הכבוד מצד מדת ענוה, אלא שלא החזיק עצמו כראוי לכבוד אלא לכל היותר כמי שמחזיק ס"ת, ומכבדים אותו ליכנס ראשון, שהמובן שאין הכוונה לכבד אותו אלא הס"ת שמחזיק, ואף ביישיבה סירב לעמוד במזרח. בהיכנסו פעם למרן הגר"ח קנייבסקי שליט"א וכיבדו מאד, אמר הרב זצ"ל שכפי הנראה התחלף בגיסו הגר"מ סאלאמאן שליט"א (משגיח דלעיקוואד ומלפנים בגעיטסהעד) שדומה לו במראה.

גם הפקיד עצמו לטובת הכלל, והיה עונה שאלות בהלכה ובהוראה בטלפון בכל שעות היממה, ולא הסכים לעשות זמנים, והיה עונה בסבלנות מיוחדת ונתן הרגשה לכל אחד שהוא מרוכז כולו בענינו והרבה התחזקו מאוד מהאופן שבו התייחס אליהם.

הי' עבד לעבדי ה', בלבו הטוהר נשא בעול עם הכלל והפרט. ביחד עם ענותנותו היה לו מדת העזז להתריע כנגד כל פירצה ומכשול מתוך אהבת ה' וישראל. השתלב אצלו אהבת ה' ויראת ה' בצורה מושלמת, והיה לו הכח למסור הדבר הזה לתלמידים שקיבלו הרצינות שצריך לגשת לדבר הלכה ביחד עם רצון וחשק לקיים הכל כראוי.

הי' לו סייעתא דשמיא עצומה שספרו על צניעות בנות ישראל **עוז והדר לבושה** התקבל והתפרסם כ"כ והשפיע וחיזק מאד מאד את ענין הקדושה בעם ישראל, ותורגם הספר לכמה שפות, ואפילו בעיר פאריז הטמאה עשה הספר מהפכה גדולה בחיזוק הצניעות.

אמרו חז"ל (קידושין ל"ה). הקב"ה ממלא שנותיהן של צדיקים, הרב זצ"ל זכה לימים מלאים, ועד יומו האחרון תפקד במלוא כוחו, ביומו האחרון מסר חמש שיעורים והשיב לשאלותיהן של עשרות אנשים, ובכ"ג טבת השתא נפטר פתאום במיתת נשיקה, בא השמש בצהרים ונקבר למחרת בארץ הקודש. ובודאי שפתותיו דובבות מתוך ספריו ותלמידיו הרבים שאומרים שמועה מפיו. ויהי"ר שימליץ טוב בעדינו ובעד כל ישראל שנגאל בקרוב גאולת עולמים, אכ"י"ר.

דבר המערכת

מערכת קובץ 'עץ חיים' מבכה יחד עם עולם התורה וההוראה את פטירת הגאון הגדול רבי פסח אליהו פאלק זצ"ל, בעל שו"ת 'מחזה אליהו' ושאר ספרים, אשר בהלו נרו עלי ראשנו היה ידיד נאמן למפעלות הרבצת התורה של הקובץ, ומעת לעת היה מזכה אותנו במאמרו ההלכתיים הערוכים וברורים כיד ה' הטובה עליו.

ועתה נשינו טובה וחסרנו כל זאת, ועל דא קא בכינא, מי יורה דעה ומי יבין שמועה לאסוקי שמעתא אליבא דהלכתא ולברר מקוה של הלכה, בפרט בדברים הבאים ומתחדשים מעת לעת, שאלות אקטואליות בהלכה אשר לא נשמעו עד הנה ונתרגשו לבוא לעולם בהתקדמות הטכנולוגיה, והוא הגבר היה יחיד מומחה לברר הלכתא בטעמא בעיון מעמיק אל יסודות דברי הש"ס והפוסקים, ולא הניח אחריו כמותו.

גולת הכותרת בפעליו ההלכתיים היתה הדרך הישרה אותה סלל בבירור כשרות המאכלים ונקיונם מתולעים וכל מיני שרצים ורמשים. עוד בטרם נשמע בשער בת רבים ההתעוררות הגדולה לאפרושי מאיסורא, היה הרב זצ"ל ראש וראשון לעמוד על משמר ההלכה, לעמוד בפרץ ולהתריע בפני עוון זה שרבים נכשלו בו מבלי יודעין.

כבר בשנת תשמ"ד הוציא הרב זצ"ל את המדריך הראשון, ערוך בשפה ברורה ומסודר כהוגן, בענין בדיקת המאכלים מתולעים. וחפץ ה' בידו הצליח שקונטרס זה קנה מקומו בכל בית יהודי החרד לדבר ה', והעמיד רווח והצלחה ליהודים יראים ושלמים להצילם מאיסור חמור זה.

כעמוד האש ההולך לפני המחנה התורה הרב זצ"ל את הדרך ילכון בה ואת המעשה אשר יעשון, ובהתאם לכללי פסיקותיו נתחברו עוד כהנה וכהנה ספרים בענין זה, וממנו פינה וממנו יתד. וכל זאת מכוחו של אותו זקן אשר ביקש לזכות את הרבים ורבים נאותו לאורו.

וזאת למודעי שמויחד היה הרב זצ"ל בלכתו בדרך הזהב שלא לאסור את המותר ולא להתיר את האיסור, ועם כי בניקל הוא להחמיר ביודעין ובלא יודעין ולאסור ככל אשר תשיג היד, כפי הטועים לחשוב, הנה הרב זצ"ל הטה שכמו לסבול עולה של תורה והכניס את ראשו ורובו לבירור המציאות האמיתית של ענין זה וכן בשאר מקצועות בהלכה, והעמיד על תלה את ההלכות הברורות, עד שהיו מחוורים כשמלה, הלכתא בטעמא שווה לכל נפש, אנשים נשים וטף, יחד שבטי ישראל.

ובזאת לכבוד הוא לנו להגיש בפני קוראי ומעיני הקובץ בירור הלכה נכבד בעניני תולעים, ובו כללים ברורים ויסודות איתנים כדת מה לעשות באכילת פירות וירקות מבלי להכשל באיסורי אכילה רח"ל. ומעלת בירור זה, שהוא כמשנה אחרונה ממש, שכן הרב זצ"ל, מרא דשימעתא דא, אמנם כתבו כבר בשנת תש"מ אולם עבר עליו בהגהה מדוקדקת בשנת תשע"ט, לאמיתה של תורה.

והנה בבירור הלכה דלהלן ניכר דרכו בקודש האמורה של הרב זצ"ל לצאת בכוחא דהתירא במקומות שההלכה מתירה, טהור הוא לכם, ולאסור בכל תוקף היכן שההלכה אוסרת, וישראל קדושים נוהגים בו איסור. וזאת התורה המסורה בידינו לא תהא מוחלפת.

יהא רעוא מן שמיא ששפתיו ידובבו בקבר לבקש רחמים עלינו, ותורתו מגן לנו הוא ימליץ טוב בעדנו, בנוי ותלמידיו וכל ההוגים בדבריו בכל קצוי תבל, עדי נזכה לביאת ינון ולו יקחת עמים בב"א.

התורה והברכה לבנוי החשובים שליט"א, שלא מנעו הטוב מבעליו וזיכו את הרבים במסירת מאמר הלכה בכדי להוקיר זכרו הטהור מעל בתרי קובצנו. יהי"ר שיזכו להמשיך בדרכיו הנעלים ונתיבותיו הישרים, ויוכלו להפיץ מעיינות החכמה שנבע ממנו בחיים חיותו ואשר השאיר אחריו ברכה, בכדי לרוות צמאון דורשי ומבקשי תושי' בארבע קצוות תבל, ובשמי מעל ימליץ טוב בעדם ובעד כל תלמידיו די בכל אתר ואתר, עדי נזכה ליעוד המובטח ומלאה הארץ דעה את ה', והקיצו ורגנו שוכני עפר בביאת גוא"צ בב"א.



א

בירק המוחזק בתולעים אם יש חובה להתאמץ ולבדוק אפי' כשיש בזה מירחא מרובה (א) מתי נחשבת תולעת מרוסקת כאבודה לגמרי במאכל שתתבטל: דע דאין תולעת בשלה מן התורה אלא א"כ התולעת נאבדה לגמרי בתערובת עד שאי אפשר כלל להכירה אפילו אם יפגשנה בבדיקתו, כן ביאר בארוכה הפרי חדש יו"ד סי' ק"ד ס"ק ג' והובא בקיצור בחכמת אדם כלל נ"א סע' א' והוא יסוד גדול בהלכות ביטול. וגדר זה מוכח בהדיא מההיא דסי' ק"ד סע' א' בעכבר שנפל לשכר. וכן כתב הכרתי ופלתי יו"ד סי' פ"ד ס"ק י"ט והפמ"ג בשפ"ד שם ס"ק ל"ה והחזו"א יו"ד סי' י"ד ס"ק ו'.

וז"ל החכמת אדם כלל נ"א סע' א' "כללו של דבר אין היבש מתבטל בלח ואין הלח מתבטל ביבש כיון שאינם נבללים והרי זה כאלו הוכר האיסור שהרי אפילו אם כבר נתבטל והוכר האיסור צריך להסירו, ואפילו יבש ביבש אם יוכל להכיר האיסור אינו בטל אפילו באלף כנון שנתערבו חטים מצומחים שהם חמין בשאר חטים לא שייך ביטול (ואיח סי' תס"ז) אפילו באלף כיון שיכול להכיר האיסור ולהסירו אפילו על ידי טורח גדול (עי' פ"ח סי' ק"ד ס"ק ג') ובכל זה אין חילוק בין איסור תורה לאיסור דרבנן" עכ"ל החכ"א. וכן מבואר מלשונו של החזו"א שם "ושיעור נימוח היינו שאין העין מכירתו כלל והלכך מתבטל כדן יבש ביבש, אבל אם העין מכירתו כשיפגשנו אע"ג שאין בה באדם לחפש אחריו חשיב כאיסור הניכר ואינו בטל, ואם אין העין מכירתו מחמת קמנותו ועדיין הוא שלם אינו בטל מדרבנן מדין בריה וכו' עכ"ל. וויש חידוש גדול בהנחת החזו"א דאפילו אין בכח האדם לחפש אחריו אעפ"כ הוא נחשב כניכר, דמסתומת שאר הפוסקים נראה דס"ל דמאחר דאין בכוח אנושי לבדוק אחריו בזה נופא הוא נחשב כנאכד לגמרי ואם גם התרסק קצת הוא בטל.

ומבואר דאם אפשר לבדוק ולהכיר את הדבר האסור על ידי עיון היטב אין הדבר במצב של תערובת כלל ולא חלים עליו הלכות ביטול באשר האיסור וההיתר הם במצב של "שכנות בעלמא" ולא במצב של תערובת, והאיסור במקומו עומד מדין תורה גם בלי דינא דבריה אינה בטילה. ולפי זה אם אפשר למצוא שרצים במין ירק זה על ידי בדיקה, או כל ירק וירק עומד בדין ספק דאורייתא לחומרא, ואסור לאוכלו עד שיבדקו אותו וימצאו שהוא נקי מתולעים. (ואולם אם רק בעזרת מיקרוסקופ הוא ניכר הוי כנאכד לגמרי, עין אנ"מ יו"ד ח"ב סי' קמ"ו ד"ה ומה וכו' וכן מוכח מדברי החזו"א שהוכרנו שכתב דאם אינו ניכר

מחמת קטנותו הוא בטל אם אינו שלם, ומבואר דהגם דבמיקרוסקופ תמיד אפשר להגדיל ולהכיר את הדבר, בכל זאת הוא נחשב כנאבד לגמרי.

(ב) איסור המעורב בתבשיל באופן שא"א להכירו אבל יש תחבולה שאפשר על ידה להפרידו: ודע דבתערובת איסור בתוך היתר כשבודאי יש בו איסור אבל יש שישים היתר נדון, אם מחמת התערובת אי אפשר להכיר את האיסור כלל אבל יש תחבולות שעל ידם אפשר להפריד את האיסור מההיתר ואחרי הפרדתו שוב יהא האיסור ניכר, יש בזה שיטה שמדין תורה האיסור בטל, דבשעה שהאיסור מעורב הרי אינו ניכר כלל, ורק מדרבנן יש חיוב להשתדל ולהפריד את האיסור מתוך ההיתר כגדר דבר שיש לו מתירין, דעד שתאכל את האיסור על ידי ביטול תאכל רק את ההיתר לבד. ודבר זה מבואר ביו"ד סי' צ"ח סע' ד' בהנה שכתב וז"ל "וכל איסור שמבטלים בששים אם מכירו צריך להסירו משם אע"ג דכבר נתבטל מעמו בששים ולכן אם נפל חלב לתוך התבשיל ונתבטל מעמו בששים צריך ליתן שם מים צוננים וטבע החלב להקפיא ולצוף למעלה על המים ויסירו משם דמאחר דאפשר להסירו הוי כאילו מכירו וצריך להסירו משם (הגהות מרדכי בחולין ובארוך כלל כ"ג)" עכ"ל. וע"ש בפלתי ס"ק ו' שפירש דהוי רק חיוב דרבנן בגדר דבר שיש לו מתירין וכדכתבנו.

ומבוקר דבריו נובעים מהרשב"א הובא ביו"ד סי' ק"ב סע' ג' שכתב דכלי שבלע איסור ואח"כ נתערב באחרים בטל ברוב ואין דנין אותו כדבר שיש לו מתירין לפי שצריך להוציא עליו הוצאות להנעילו. וע"ש בש"ך ס"ק ח' שהרא"ה באמת חולק על הרשב"א וז"ל "דכל היכא דניכר האיסור אין לו ביטול וכיון שאפשר להוציא האיסור מתוכו על ידי הנעלה הוי כניכר האיסור" עכ"ל. והפלתי הבין שהרשב"א ע"ב ס"ל דמאחר דעתה האיסור בלוע בתוך דופן הכלי אין זה נחשב כאיסור הניכר הגם שבכח האדם להפרידו משם. ועל פי זה כתב הפלתי שכמו כן להפריד חלב מהתבשיל על ידי שמצננו הוי חיוב דרבנן בעלמא דמן התורה החלב בטל באשר לעת עתה הוא מעורב עם התבשיל ואי אפשר להכירו.

ועיין בפמ"ג במש"ז צ"ח ס"ק ו' שמערער על הדמיון באשר יש לומר שהרשב"א מודה לרא"ה רק דסבירא ליה דבליעה שהיא דבר שאינו ניכר כלל לעין האדם הוי בגדר אינו ניכר, אבל חלב וכדומה דנמצא יחד עם ההיתר שהוא מעורב בו גם הרשב"א מודה דהוי איסור מדין תורה, וגם היד יהודה בפירוש הקצר ס"ק י"ט לא ס"ל כוותיה, וע' בחכ"א כלל נ"א שכתב דדיוק לשונו של הרא"ה משמע שהבין בכוונת הרשב"א כמו הפלתי, ולכן במקום הפסד מרובה הסכים להקל כוותיה.

(ג) תולעים דא"א להכירם במקומם אבל אפשר לשטוף את חורק ולסמן את המים ולמצוא את התולעת: ולפי הנ"ל לכאורה יש מקום להסתפק בננוע לתולעים שבעצם ודאי בני הכרה הם (וכמו "כנימות עלה" הצעירות) אולם כאשר הם על עלה ירוק או במקום צר ובתוך חורים אי אפשר להכירם, ורק על ידי שטיפת העלה אפשר להפרידם מהעלה ואח"כ ימצאם צפים במים או על ידי סינון המים. ויש להסתפק אם הם בכלל דינו של הפר"ח דכל שאפשר למצואו על ידי בדיקה ועיון הדק היטב בכלל ניכר הוא ואיסור מדין תורה, או דילמא בכלל דינו של הפלתי הוא דהוי כמעורבים ונאבדים משום שאי אפשר להכירם אלא א"כ מפרידים אותם ממקומם וא"כ מדין תורה ה"ה בטלים, ואסורים אך ורק מדרבנן מדאפשר להפרישם ומטעם דבריה אינה במילא, וזו היא חקירה חמורה ביסוד הלכות בדיקת

תולעים כאשר יש ספק אם ירק זה מתולע במקום הזה או בתקופה הזו יש נפקא מינה גדולה אם הוא ספק דאורייתא או ספק דרבנן. וכמובן דלכילי עלמא לדעת הרא"ה, ולשיטת הפמ"ג ודוד יהודה החולקים על הפלתי אפילו לשיטת הרשב"א, אין מקום להסתפק כלל. ודברינו היו רק אליבא דהפלתי.

ונראה לענ"ד דאין לדמות ההיא תולעים לדברי הפלתי, הנראה דרך בתערובת מוגזת ובהיא דחלב שבתוך התבשיל שהחלב מעורב ונאבד ממש בתבשיל (ורק על ידי שמצננים אותו מפרידים את החלב ממוזגתו עם התבשיל והוא התחדשות במצבו) או הוא דסבירא ליה להפלתי דהוי כנאבד מדין תורה. וכן בבליעות שבתוך דופני הכלי שהם דברים שאי אפשר כלל לראותם והכרתם היו רק על ידי אכילתם וכל זמן שהם בלועים במתכת הכלי אינם ראויים כלל לאכילה והוצאתם משם היא פנים חדשות עבורם ולכן הרי הם נחשבים כמעורבים ונאבדים מדין תורה לדעת הרשב"א, אבל בנידון דידן התולעים בני הכרה ובני אכילה הם ורק שעין האדם לא תמצאם כל זמן שהם מונחים במקומם, כל כהאי גוונא נחשב כעומד בהכרתו מאחר שביד האדם להפרידו ממקומו ועל ידי זה להכירו.

וכן יש ללמוד בהדיא מדברי הר"ן פ"ק דסוכה (ט): שכתב בתוך דבריו וז"ל "ובודאי שאין בטול זה (להשפל אילן שמשכך על גבי הסוכה בתוך הענפים הכשרים שעל הסוכה והכשרים רבים עליהם) כבטול שאר איסורים שאין לך איסור שאדם יכול להתירו ולעמוד עליו שיהא בטל וכו' " עכ"ל, ומבואר דמאחר שאפשר להכיר את הפסולים על ידי שיעלה את האילן מעל גבי הסוכה אי אפשר להחשיב את ענפי האילן כמעורבין ובטלים בשאר הענפים, הגם שהם המיעוט ולעת עתה אי אפשר להכירם. והן הן הדברים שכתבנו שכל שאפשר להפריד האיסור מהיתר והאיסור אינו רק בעירוב בעלמא עם ההיתר ואינו מוזהר ומאוחד עמו או באיסור תורה הוא עומד מדאינו נחשב כמעורב כלל.

ד כל התולעים הניכרים, ניכרים גם במקומם אם מסתכלים הרק היטב: ולבד מכל זה, האמת היא שכאשר מסתכלים היטב, התולעת ניכרת על הירק שהיא נמצאת עליו (אם היא בגודל כזה שהעין יכולה לראותה). ולמשל התולעים שנמצאים בברקול נמצאים בהדיא מתחת לפרח וכל החותך את הפרח מעל ירק מתולע ומסתכל מבפנים יראה את התולעים כנקודה חומה או שחורה לפני עיניו שבהסתכלות מקרוב אפשר להכיר שהוא שרץ. וכן הוא בכנימות עלה שעל תות שדה, או חסה, או פטרוזיליה וכדומה, ואם אחד יראה לו באצבע את התולעת במקומה ודאי יראנה. ולכן כל דברנו היו רק להשיב למי שיבא למעון שבמקומו אי אפשר להכירו אבל אליבא דאמת אין המציאות כן כאשר נוכחתי לדעת במשך כמה שנים של עבודת בירור במקצוע חמור זה.

ב

עד כמה צריכים להתאמץ לבדוק במיעוט המצוי, ומהו הדין בשעת הדחק

ה חילוק באיכות הבדיקה בין "מוחזק בתולעים" לבין "מיעוט המצוי" בלבד: מה שכתבנו לעיל שצריכים להתאמץ עד הקצה האחרון כדי להבטיח את נקיות הירק נאמר מעיקר הדין כאשר הירק או הפרי מוחזק בתולעים, דהיינו שלכל הפחות במחצית מהפעמים שבדוקים אותו מוצאים אותו מתולע, דאז כל ירק וירק עומד במצב של ספק דאורייתא לחומרא, אבל

אם מוצאים תולעים רק במיעוט פעמים או הוי בגדר מיעוט המצוי וחיוב הבדיקה הוא מדרבנן עיין חולין (יב). ואז הוא פרשה אחרת לגמרי. ועיין הרשב"א בחירושו (חולין ט). בשם רבינו יונה דהא דחששו חכמים לבדיקת הריאה יותר משאר איסורים דאין חיוב לבדוק אחרים דאולינן בתר רובא הוי מתרי מעמי. חדא, ד"כיון שסירכא מצויה יכול לבא על ידי זה להפסד ולמכשול, שאם תימצא סירכא בריאה לאחר בישול חלק מהבשר יצטרך לאבד את המאכל ולשבור את הכלים שבישלו בהם את הבשר, ויש לחוש שלא יעשה כן מחמת גודל ההפסד. שנית, דכיון שזה קרוב ומוזמן לפניו לראותו, ונראה מיד עם פתיחת הבהמה, אם אינו בודק הוי כמעלים עין מן האיסור" ע"ש.

(ו) אם חובת בדיקת הריאה היא דאל"כ הוי כמעלים עין מן האיסור, מוכן דכן בודקים לתולעים במיעוט המצוי: לכאורה הטעם הראשון של רבינו יונה שייך בבדיקת תולעים ג"כ, דלפעמים אפה הרבה עונות או בישל כמות גדולה של אוכל ואח"כ מוצא שהקמח או התבלין שנשתמש בו מתולע, ובוה ידא לו הפסד מרובה ויש לחשוש שמחמת גודל ההפסד לא יזרקם. ולכן כמו שחייבו בדיקת הריאה אע"פ שאינו אלא מיעוט המצוי כמו כן חייבו בדיקת ירק מתולעים גם באינו אלא מיעוט המצוי. ומצד טעם זה לכאורה חייבים לבדוק במתינות ובכל המאמץ כמו שצריכים לבדוק דברים המוחזקים בתולעים. (אבל אין זה מוכרח ויש לומר שגם למנוע חשש זה לא נתחייבו לבדוק במיעוט המצוי יותר מכמו בדיקת הריאה דהוי בדיקה שאין בה מירחא יתירה וכמבואר בהדיא בלשון הרשב"א).

ולמעם השני ודאי דכן הוא דאין חיוב לעשות התאמצות יתירה. ולכן בשעת הדחק כגון לחולה או זקן שקשה להם הבדיקה ואין מי שיכול לבדוק עבורם יש לסמוך על הטעם השני דאיתא ברשב"א בשם רבינו יונה דחובת בדיקת הריאה היא מחמת דאם לאו הכי הוי כמעלים עין מן האיסור דהרי הריאה מוזמנת לפניו. וזה שייך לומר רק על בדיקה קלה בדבר המוזמן לפניו וכלשון הרשב"א "ונראה מיד עם פתיחת הבהמה" אבל בדיקה שלוקחת הרבה זמן או מתינות גדולה ולכן היא בבחינת מאמץ להבטיח שלא פסח על מה שלא נתברר עדיין אין זה בבחינת "מוזמן לפניו" ולא חייבוהו חכמים בבדיקה כזו.

וניתוסף לזה דלא ברור לענ"ד שהטעם הראשון של רבינו יונה שייך בבדיקת תולעים באשר רבינו יונה הזכיר את הפסד הקדירות על ידי טרפות הבשר ואילו תולעים פגומים מעיקרא הם והכלים לא נאסרים גם אם אפו או בישלו בהם מאכל מתולע עיין יו"ד סי' ק"ד סע' ג' וט"ז שם סי' פ"ד סי' ק' ט"ז וא"כ לא הוי להרשב"א ללמוד חיוב בדיקת תולעים במיעוט המצוי מזה דנתחייבו בבדיקת הריאה. ועוד יש להזכיר דגם אם מצאו תולעים בקמח או בצמקים סמכין שהתליעה נעשתה עתה וכמבואר בט"ז סי' פ"ד סי' ק' י"ז ולא היו שם תולעים אתמול. ולכן עונות שנאפו אתמול מקמח שמוצאים בו היום תולעים לכאורה אין לאסור אותם. ולכן מרחק רב ישנו בין בדיקת הסירכא לבדיקת תולעים כשאנו אלא מיעוט המצוי.

ומאחר דיש חיוב לבדוק גם במיעוט המצוי ע' ש"ך יו"ד סי' פ"ד סי' ק' כ"ח דעל דברי הרמ"א שם ססע' ח' "ולא מהני בהם אם ברק הרוב אלא צריך לבדוק כולם דהוי מיעוט דשביח (רשב"א בת"ח ובתשובה סי' רע"ד)" כתב הש"ך שבמצוי אין סומכין על בדיקת הרוב ודומה לבדיקת הריאה בר"ס ל"ט שהוא מיעוט המצוי ואין סומכין במקצת על בדיקת הרוב,

וכן כתב הרשב"א עכ"ל. ומאחר דמדמים תולעים לבדיקת הסירכא העיקר כסברא שניה של רבינו יונה דשלא לבדוק הוי כמעלים עין מן האיסור. ונראה דיש לסמוך בשעת הצורך בהמקם הוא משום הצד השני של רבינו יונה דהוי כמעלים עין מן האיסור בשעה שבקל אפשר לו לבדוק, ולאפוקי היכן דהבדיקה הוי עסק גדול.

ואין לסתור הנחה זו מדברי הרשב"א בתשו' סי' רע"ד (הובא בב"י סי' פ"ד) וז"ל "עדישים ופולין וזיתים בלי ספק הרחש מצוי בהם במחובר ולפיכך אע"פ שבדק קצתן אין בדיקת הקצת מטהרת חברותיה כי באמת אין הרחש מצוי ברוב ומ"מ הוי מיעוט המצוי וכל שמצוי אין סומכין על בדיקת הקצת ולא אפילו על בדיקת הרוב וכו'" עכ"ל. ומבואר שגם במיעוט המצוי יש חובה לבדוק כל עדשה ועדשה וכל פול ופול וכל זית וזית ולא לסמוך אפילו על בדיקת רוב מהם, דאין מזה סתירה, דכל כה"ג נחשב שהאיסור מוזמן לפניו. וכשם שאם שחט מאה בהמות דחייב לבדוק את הריאות של כל אחת מהם דאם לא כן הוי כמעלים עיניו מן האיסור כך במאה פולים לפניו אם יבדוק רק מקצתן הוי כמעלים עין מן האיסור דכל פול ופול מוזמן לפניו לבדוק ואין זה בבחינת בדיקה קשה ומסובך.

ז מה שיש להתיר מחמת חשבון הגל: ונראה דמעיקר הדין אין האדם מחויב להתאמן עד קצה האחרון בבדיקת מיעוט המצוי דחייבו נלמד מבדיקת הראיה דאינו בדיקה של התאמצות יתירה, ואם הוא קשה טובא שוב אינו בגדר מעלים עין מן האיסור. והגם דלא מורים לעם דבר זה כדי שלא יקילו בחובת בדיקה היכן שהם מחוייבים, מ"מ בדבר ידידוע למורה ההוראה דהתליעה הוי לכל היותר מיעוט המצוי ואולי הוא אפילו בגדר מיעוט שאינו מצוי, וגם יודע שקשה מאוד לציבור לבדוק אחריו אין מורה ההוראה מחוייב לגלות לציבור שיש בירק זה מיעוט המצוי הלוה באשר אינם מחוייבים לבדוק אחריו. וכן נראה אם יסכימו עמי גדולי המורים של דורינו.

ועוד יש לצרף לזה מה שכתבו איזה גדולי האחרונים דכל שאין העם יודע שיש חשש של תולעים, אכילת התולעים נחשבת מתעסק בעלמא, ובתולעים אין כללא דמסתפק בחלבים ועריות חייב שתולעים מעמם פגום ואינו נהנה כלל מאכילתם, עיין שו"ת משכנות יעקב סי' ל"ז וע' תשובות והנהגות ח"ג סי' רנ"ב ד"ה ביותר נראה. ובנוגע לשעטנו שבדוקים גם אחר מיעוט המצוי הגם דיש בו מאמץ גדול ופשוט שאין האיסור מוזמן לפניו דהרי צריך לפתוח את תפירות הבגד עיין בספר השעטנו להלכה פ"ז הע' ט' מה שכתב בזה ואין דבריו נוגעים לענין בדיקת תולעים.

ח ובעוה"ר נתרבה בדורינו בני אדם החולים במחלת הסרטן ר"ל, ומיעצים להם לאכול ככל היותר ויקות דיש בהם הרבה ברזל, והרבה פעמים קשה מאוד להם או לאלו המשמשים אותם לבדוק הדק היטיב כל עלה ועלה מירקות שאינן אלא לכל היותר מיעוט המצוי, ולענ"ד באופן זה יש ליעץ לשטוף העלים היטיב תחת הברז ותו לא. ואם אין חילוק להתולה בין אוכל עלה הירקות כמות שהם או אוכלם מרוסקים, ודאי שיש לרסקם דעל ידי זה יתבטלו התולעים דאולי נשארו, ופשוט דיותר טוב לעשות כן.

ט ספק מיעוט המצוי או מיעוט שאינו מצוי, מסייע להקל: כאשר התליעה היא בפחות מעשר אחוז מכל הפירות דאז הוי בכלל מיעוט שאינו מצוי לדעת המשכנות יעקב

יו"ד סי' י"ז והובא בדרכי תשובה סי' ל"ט ס"ק ג' (הגם דלאו כו"ע היא עיין שו"ת שבט הלוי ח"ד סי' פ"ד ס"ק ה' וסי' קנ"ז ס"ק ד' דבאמת מראיות המשכנות יעקב מבואר רק דעשר אחוז הוי מיעוט המצוי, ואין משם הוכחה דפחות מעשר אחוז הוי אינו מצוי) ודאי צירוף גדול הוא להתיר הציבור להשתמש בפרי ההוא בלי לקלפו שהוא קרוב להפסד הפרי לגמרי ועיין בס' בדיקת המזון כהלכה ח"א עמ' קפ"א בתשו' הגרשו"א זצ"ל שיש להתחשב בשיעורו של המשכנות יעקב. ועיין באגרות משה יו"ד ח"א סי' ע"ב היכא דהוי הפסד ממון של בעלי החנויות נחשב כאי אפשר לברורי, ק"ו לחייב כל הציבור להפסיד מין פרי כמעט לגמרי על ידי קילוף. ועוד יש לצרף דעת השבט הלוי דדבר קמץ ביותר שניכר רק על ידי ריחוש ואם לאו הכי העין לא היה מרגיש בו דהוי כמאן דליתא, והרשב"א שכתב דהניכר על ידי רחישיה הוי תולעת הניכרת מיירי ברואים נקודה שחורה ורק לא מכירים מהות הנקודה, ובהי רחישיה נחשבת כבירור הדבר לא כן כאשר לא רואים כלום כל שלא רחש, ע' שבט הלוי ח"ז סי' קכ"ב וחי"א סי' קפ"ג.

ג

כשמחמת קושי הבדיקה בחשש מיעוט המצוי ימנעו מלאכול איזה פרי וירק אם יש להתירו בלי בדיקה

י) למנוע בני אדם מלאכול הפרי מחמת קושי הבדיקה הרי זה כנאבדה הראיה לפני הבדיקה: ועוד אוכזר דהרי בעבר ובישל בלי בדיקה מה שתלוע במיעוט המצוי, ומחמת הביטול שוב אי אפשר לבדוק, המאכל כשר ונאכל כמות שהוא, דביעבר סמכין דכל דפריש מרובה פריש ורוב דבר זה נקי מתולעים דהוי כנאבד הראיה לפני הבדיקה דמעיקר הדין הבהמה כשר. וכן מבואר שם סע' ט' "עבר ובישל תוך י"ב חודש בלא בדיקה אם יכול לבדוק בודק ואם לאו מותר" ומקורו מהרשב"א. דלא אוסרים המאכל בהגיע לכך דאי אפשר לבדוק. ולפי זה אם מחמת קושי הבדיקה שנחייב שוב לא יהא כדאי לבני אדם לטרוח לבדוק נמצא דלא עדיף מנאבד הראיה. ולא עוד ק"ו הוא דהא כנאבד הראיה אם נחמיר נאסור רק בהמה זו ובבדיקה שהוא קשה מרדי עבור הציבור אסרת כל המין.

ונקודה זו כתבו הגאון ר' שלמה קלוגר זצ"ל בספר טוב במעם ודעת תליתאי סי' קנ"ח כאשר דן אם יש ליחייב הציבור להתוך כל חומס וחומס למחצה מחמת שמצאו במיעוט מהם תולעים שלא היו ניכרים מבחיץ והוא טירחא גדולה וז"ל בתוך דבריו "היה נראה לי להתיר בפשימות כיון דכתב הרשב"א הובא בשו"ע שם דאם עבר ובישל פירות שדרכן להתלוע תוך י"ב חודש אם אי אפשר בבדיקה מותר התבשיל, וא"כ הרי קי"ל כל שעת הרחק דביעבר דמי, והנה לאסור כל המין גרע מעבר ובישל פעם אחת בלי בדיקה דמה אם בישל פעם אחת מותר דביעבר מכ"ש דאין לאסור כל המין" עכ"ל. ומה שכתב בסוף דבריו "לאסור כל המין" אין הכוונה שנאסר ממש, דהרי בהחומס לא היה דיון אם לאסור או לא אלא אם לחייב בדיקה קשה ובדיקה המקלקלת הקמניות, ומאחר דמחמת דקושי הבדיקה ימנעו בני אדם מלאכול הרי הוא כמי שאוסרים הדבר על בני אדם.

יא) נאבדה הראיה מותר רק בהפסד מרובה, וירקות שנתבשלו ולא נבדקו מותרים גם באין הפסד מרובה: יש לכאורה לשדות נגא במה שכתבנו דהוי כנאבדה הראיה,

דהרי בס' ל"ט סע' ב' מבואר ברמ"א שרק בהפסד מרובה מתירים בנאבדה הריאה אבל בעלמא לא מתירים אותה. וע"ש בש"ך דבעל שיטה זו ס"ל דמאחר דגורו חז"ל חובת בדיקה הגם דמן התורה ק"ל דמותר דאחרי רבים להטות, מ"מ אחר שגורו כך צריכים לאסור גם בדעבד דאם לא כן כל אחד יאבד הריאה מבהמה שנשחטה כדי שהבהמה ישאר בהבשרו. ולפי זה לכאורה גם בבדיקת תולעים אין להתירו בלא בדיקן אלא בהפסד מרובה. והגם דמסתמת הדברים בס' פ"ד משמע דמתירים הפירות גם בלי הפסד מרובה צריכים לומר דזה רק בביישל הפירות וניתוסף להם ספק נימוח והוי כספק ספיקא. וכן כתב באמת הפמ"ג ס' פ"ד שפ"ד ס"ק כ"ט והחב"א כלל ל"ח סע' כ"ב. ולפי זה כל זמן שאין הפסד הפירות בבחינת הפסד מרובה אין להתירו בלא נתבשל ולא נולד ספק נימוח.

אמנם כבר העיר בזה בספר טוב טעם ודעת תליתאי ס' קנ"ח וכתב דאם נאסור על הציבור הפרי אין לך הפסד מרובה גדול מזה ויש להתירו כמו בנאבדה הריאה גם לדעת הרמ"א דס' ל"ט. וז"ל הטוב טעם ודעת שם "דמה בכך דהוי בנאבדה הריאה הרי (הרמ"א) ס"ל דנאבדה הריאה אסורה וא"כ שוב הוי ראוי לאסור לדיקן. מיהו זה אינו, דהם מיירי בדבר שאין בו הפסד גדול אבל בדבר דהוי הפסד גדול לאסור כל המין יש להתיר ממעם הראשון דהוי בנאבדה הריאה וגם הרמ"א מתיר במקום הפסד מרובה" עכ"ל.

ד

ירק שיש בו חשש מיעוט המצוי שלא נבדק ושוב נתערב עם קמשוף וכדומה אם

מותר לאכלו - ואופן בדיקת צימוקים Raisins ותותי שדה Strawberries

יב) ירק שלא נבדק ושוב נתערב עם קמשוף וכדומה, אם יש צד להתירו: ואגב אמינא מה דיש להעיר בנוגע לירק שלא נבדק ותליתתו הוי מיעוט המצוי, ועירבו אותו עם מייניו או קמשוף וכדומה באופן ששוב אי אפשר לבדוק אותו. דלכאורה אי אפשר להתירו מאחר דאין בו צד שמא נימוח דלא נתבשל ולא נתרסק כלל, ולכן לכאורה אי אפשר להתיר הירק, דלפי המבואר בשם הפמ"ג והחב"א מתירים מיעוט המצוי ששוב אי אפשר לבדקן רק כאשר גם נתבשל דאו יש צד דאולי נתרסק והוי כספק ספיקא. איברא לכאורה יש לומר דדבריהם נאמרים כאשר התולעת עדיין ניכר במקומו ורק שאין בכח האדם לבדוק אחריו ולכן התולעת באיסורו עומד, אבל כאשר הירק מכוסה במייניו או קמשוף נראה דאו אין התולעת ניכרת גם במקומו ואיסורו רק מדרבנן ממעם בריה דבריה אינה במילתה. ויש לומר דכל דהוי לכל היותר מיעוט המצוי, ואיכות האיסור אינו אלא מדרבנן ממעם בריה, שוב אין חובה לבדוק אחריו כלל, דהוי כנאבד הריאה דמותר בדעבד ובאיסור דרבנן של בריה לא בעינן צירוף של הפסד מרובה.

יג) ולבד מהסברא הנאמרת יש לומר דמותר ממעם שני. והוא דלולי דמסתפינא הייתי מתרץ הסתירה בין הא דס' ל"ט דמתירים נאבד הריאה רק בהפסד מרובה דלא דס' פ"ד דמתירים ירק שתליתתו מיעוט המצוי שביישלו בלי בדיקה גם בלי הפסד מרובה

כלי לתלות ההיתר הסי' פ"ד על הא דנתבשל (ומה שהזכיר המחבר "שבישלו" היינו רק כדי לצייר מצב שאי אפשר שוב לבדוק). דיש לומר דבנוגע לבדיקת הריאה אנו חוששים שדאגתו שלא יפסיד שויות הבהמה היא גדולה מאוד, דאם היא טרפה אין לאיסורה מזור, ודאגה זו יכול להביאו לאבד הריאה קודם לבדיקתה ולעקור תקנת חז"ל דחייבים לכתחילה לבדוק הריאה, וכלשון הרשב"א (חולין ט). בשם רבינו יונה "כיון שסירכא מצויה יכול לבא על ידי זה להפסד ולמכשול, שאם תימצא סירכא בריאה לאחר בישול חלק מהבשר, יצטרך לאבד את המאכל, ולשבור את הכלים שבישלו בהם את הבשר, ויש לחוש שלא יעשה כן מחמת גודל ההפסד". וחששא זו אינו בבדיקת תולעים, דשם אם הפירות תלועים הלא ברוב פעמים אינו הפסד גדול כהפסד בהמה שלמה. ועוד דברוב פעמים אם הוא תלוע הלא אפשר להסיר התלועה ולאכול הפרי. נמצא שאין לדמות כלל הדאגה בבדיקת תולעים להדאגה בבדיקת בהמה, ולכן בצדק וביזר איתא בסתמא דבאי אפשר לבדוק ירק שהיו תלוע במיעוט המצוי הרי הוא מותר דאין לחשוש שיגרום בידים שלא יוכל לבדוק.

ועל פי דברינו יש להתיר ההיא דשפך מיוניו או קמשוף על עלה ירקות שלא נבדקו. ולעת עתה לא ראיתי מי שיכתוב כדברינו. ואם התלועה היא פחות מאחד בעשר דלעת המשכנות יעקב כבר היו מיעוט שאינו מצוי, הגם דיש מפקפקים בדבריו, בכל זאת כאשר אי אפשר לבדוק ודאי יש לסמוך להקל גם אם אין שם הפסד מרובה.

ולאור כל זה איני רואה הצדקה בזה שנאסר על הציבור צמקים עד שיבדקו בדיקה קשה מאוד מחמת שמצאו במיעוט קמן מהם תולעים, ועל ידי זה פסק כל העם מלהשתמש בצמקים דבדיקתם קשה מאוד. ובמקום זה יש לשרות אותם בספל עם מים חמין קצת ואחר כך לסבב אותם בתוך המים ושוב לערות המים מהם. ואם הצמקים מקלפורניה לענ"ד מספיק לעשות כן.

וב"ש דעברו גבול ההלכה בנוגע לפרי דרוב גדול מהם נקיים מתלועים אחר הרחיצה במי סבון ושפשוף הפרי במטלית טבול במי סבון, ורק מוצאים בערך באחת ממ"ו לכ' תוחים תולעת אחת. ולאור זה יש שהוציאו פסק שחייבים לקלוף כל תות ותות - הוראה שגורמת שרוב בני אדם נמנעים מלהשתמש בהם כלל. ולע"ד חומרא יתירה הוא באשר היו ספק מיעוט המצוי ומותר אחר רחיצה מתרי טעמא. דלא הוזהרנו לבדוק במצב של מיעוט המצוי אלא בדיקה ממוצע ואנו כבר בדקנו פירות אלו יותר מניקוי ממוצע במה שסלקנו עלינו של הפירות ורחצנו ושפשונו הפירות במי סבון. ושנית, כל שהפרי יתקלקל בהבדיקה היו דומה לנאבד הפרי דמתירים בדיעבד. ולכן אם שמם הצמקים בספל עם מים חמין שאין היד סולדת מהם ומסבבים אותם כמה פעמים בתוך המים וזורקים המים יש לסמוך שהפירות נקיים.

ה

חל חובת בדיקה ובדק עד שנשאיר בדרגת מיעוט שאינו מצוי אם יצא ידי חובת בדיקה

(יד) חל חובת בדיקה ובדק עד שנשאיר בדרגת מיעוט שאינו מצוי, יצא ידי חובת בדיקה: לסיומא דמילתא אוכיר חששא ששמעתי כמה פעמים וכנראה אין לו מקור.

והוא דאם חל חובת בדיקה מן התורה בהיות הפרי או הירק מוחזק בתולעים או מדרבנן לבדוק בהיות והפרי תלוע במיעוט המצוי או החובה לבדוק מחייב שיבדוק הפרי או הירק לגמרי, וחייב לברר אפילו מה דהוי מיעוט שאינו מצוי. דמאחר דכבר נתחייב לברר הרי הוא חייב לברר מעיקר הדין עד קצה האחרון, ואם כן הוא כאשר נקח למשל תות-שדה שהוא מוחזק בתולעים בימי הקיץ ונסיר הירוק מעליונו עם קצת בשר באשר שם מתכנסים תולעים וגם נרחיץ אותו במי סבון וגם נשפשף כל פרי עם מטלית שרוי במי סבון כמו שכתבנו בסמוך ושוב נשטוף אותו היטב היטב ואחר כל זה עדיין מוצאים אחד מחמש עשרה או מעשרים פירות ננועים בתולעת אחת ולמשכנות יעקב הוי מיעוט שאינו מצוי, או לחשבון הג"ל יש חיוב לבדוק כל פרי ופרי הדק היטב עד שנדע דלא נשאר על הפירות כלום.

וזה שכתב הבית לחם יהודה שאם מצאו מילבען ואח"כ לא מצאו יותר אין להתיר השעורים, והובא בהנהגות רע"א סי' פ"ד למ"ז ס"ק י"ב, אין זה מחמת דאולי נשאר מיעוט שאינו מצוי וחוששים לזה, רק מחמת דמילבען מתרבים בריבוי גדול ומצד שני הם זעירים ביותר לכן אי אפשר להיות בטוח שאין עוד כמה וכמה מילבען על או בתוך השעורים.

ולענ"ד אין דין כזה, דאם כן אם נמצא על אחד מאברי בהמה שאלה של טרפות יהא חיוב לבדוק ריעותא שהוא וגם יהא חיוב לבדוק כל הי"ח טרפות שהם מיעוט שאינו מצוי מאחר דכבר חל על הבהמה חיוב לברר אם הוא כשר או לא. ופשוט דזה אינו. ולדחות דשם החיוב הוא לברר מצב האבר החזא ומוזה נדע אם הבהמה כשר או לא ולא חל חיוב לברר הבהמה בכלליות, משא"כ בתולעים חייבים לברר אם הפרי תלוע או לא, לא נראה, דעל האדם מוטל החיוב לברר אם הבהמה כשרה ומותר באכילה או לא. ולכן מזה שלא נתחייבנו לברר יותר מריעותא שהוא רואים שאין חלכה כזה. והגם שזועדי כשרות נוהגים סלסול והדרור ומתנהגים כך שאם חל חובת בדיקה או נמנעים מליתן הכשר אא"כ המאכל נקי לגמרי, מ"מ ודאי שאין לחייב הציבור להתנהג כך, וע' שו"ת תשובות והנהגות ח"ג ססי' רנ"ב מה שכתב בזה.

משנת תש"מ ושוב עברתי עליו בשנת תשע"ט לפ"ק

פסח אליהו פאלק





חדוותא דשמעתתא




חידושי
ופלפולי דאורייתא
*
עניני דיומא



מדור זה הוקדש

לזכר ולע"נ הרה"ג החסיד המפורסם
ממעתיקי שמועה מדורות הקודמים
דבוק ומקושר לרבוה"ק זי"ע ופאר עדת חסידי באבוב
הרב חיים צבי קופפערמאן זצ"ל
בן מוה"ר רבי יעקב אלעזר זצ"ל הי"ד
רב דק"ק עץ חיים, ניו יארק יצ"ו
נלב"ע ער"ח סיון תשמ"ד לפ"ק
ולז"נ ז' הרבנית מרת אסתר אלטא פיגא ע"ה
בת מוה"ר רבי שמואל שמעלקא זצ"ל הי"ד
נלב"ע כ"ז אדר ב' תשע"א לפ"ק
הונצח ע"י חתנם
הרה"ג אבד"ק קיראלהאזא שליט"א



פלאפלא חריפתא

מאת כ"ק מרן אדמו"ר עט"ר שליט"א

נאמרה במקלות עם רב, בבית מדרשנו הגדול

ג' דחיה"מ פסח תשע"ט לפ"ק

ביאור דברי הר"ן ו"ל בגדר דין ביטול חמץ (פסחים א. מדפי הרי"ף)

הפקר, אין הביטול כי אם עצה שלא יעבור על ל"ת דבל יראה, אבל אין בזה קיום מצות ביעור חמץ.

ומפורסמים המה דברי הר"ן ז"ל ריש פסחים (א. מדפי הרי"ף), שהאריך לבאר היטב מהו ענין ביטול חמץ, שהוכיח מדברי הגמרא (לקמן ו:) שהוא מדין הפקר. אך הקשה ע"ז, דהפקר כי האי גוונא לא מהני, כי לישנא דביטול חמץ לא משמע דליהוי הפקר, ותו דמשמעות דברי הגמ' (לקמן ז.) הוא שמבטלו בלבד, ואילו הפקר צריך לומר בפה. גם קשה קושיית התוס' (ד: ד"ה מדאורייתא), הא אמרינן (גדרים מה.) הפקר בפני שלשה, ואף שתירצו דמדאורייתא אין צריך, הרי בדבריהם אלו לא נתיישבו שאר הקושיות.

ויצא הר"ן ז"ל לחדש, דהיינו טעמא דביטול חמץ, כי אף שהפקר כזה אינו מועיל, חמץ שאני הואיל דאמרינן בגמרא (לקמן ו:) שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאילו הן ברשותו, ואלו הן, בור ברשות הרבים, וחמץ משש שעות ולמעלה, כלו' מטעם איסור הנאה של החמץ אינו שלו, דאיסורי הנאה אין להם בעלים או דהוי אינו ברשותו (ראה אבנ"מ סי' כ"ח סקנ"ו ובתשו' מרן הדברי חיים ז"ל ח"א או"ח סי' י"ד), וא"כ הרי הוא כחמצו

א. איתא במס' פסחים (ד:), דבדיקת חמץ מדרבנן הוא, דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי ל'. פירוש, שמעיקר דין תורה אין צריך להשבית את חמצו, אלא יכול הוא לבטל את החמץ, וכמו שאנו אומרים כל חמירא וחמיעא דאיכא ברשותי ליבטל. ונחלקו רש"י ז"ל (ד"ה בביטול) והתוס' (ד"ה מדאורייתא) בשורש הענין ביטול, דרש"י ז"ל (ד: ד"ה בביטול) פירש שהוא ממשמעות הכתוב, דכתיב (שמות יב, טו) תשביתו ולא כתיב תבערו, והשביתה בלב היא השבחה, אולם התוס' הקשו על דבריו, ופירשו טעמא דמילתא, דמאחר שביטלו הוי הפקר ויצא מרשותו, ודרשינן (שם ה:) ממה שנאמר (דברים טז, ד) לא יראה לך, שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה.

וממוצא הדברים אתה למד, שחולקים הם ג"כ אם מקיים בזה מצות ביעור חמץ, דהנה באיסור חמץ נתנה תורה הן מצות לא תעשה של בל יראה ובל ימצא, והן מצות עשה של אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם (שמות יב, ט), ולדעת רש"י ז"ל שביטול חמץ מפורש בקרא דתשביתו, א"כ נכלל בזה ע"י שהאדם מבטלו הן קיום מ"ע דתשביתו והן קיום מל"ת דבל יראה, משא"כ לדעת התוס' שביטול מטעם

והו"ל כאילו לא גילה דעתו כלל דלא נחא לי בגוי' ועובר עליו בבל יראה. ולפי דבריו כתוב בשו"ת אמרי אש להמהר"ם א"ש ז"ל (או"ח סי' כ"ד), שאם ביטל אחד את חמצו אין אחר יכול לזכות בו אחר כך כל זמן שלא הגיע זמן איסורו, כי עדיין לא נעשה הפקר.

ועל סגנון זה מיישב מרן ז"ל בדברי חיים (ח"א או"ח שם) את נוסחא הישנה **ברמב"ם** (פ"ב מהל' חמץ ומצה ה"ב, ראה כס"מ), דמשמע דלא מהני ביטול לחמץ ידוע, וכשיטה המובא בכל בו (סי' מ"ח), והא דאמרינן דבביטול בעלמא סגי היינו שמדין תורה אין צריך לחפש אחר חמץ שאין ידוע לו, אבל חמץ בעין חייב לבער. ויש נוסח אחרת בדברי הרמב"ם ז"ל, שביטול חמץ גרידא בלא ביעור מהני אף לחמץ ידוע. ונתקשו כולם לפרש נוסחא הישנה, כי בכמה דוכתי בגמרא (לקמן ו: ז, מט.) אשכחן דביטול מהני לחמץ ידוע.

ולחמבואר בדברי הר"ן ז"ל א"ש, כי חלות הביטול והשבתת החמץ הוא בשעת בוא זמן האיסור, ולדעת הרמב"ם ז"ל (שם ה"א) מצות עשה הוא להשבית החמץ קודם זמן האיסור, והרי קודם זמן איסורו עדיין לא נשבת החמץ בביטול זה, ואם כן מוטל עליו לקיים דוקא מצות ביעור חמץ בפועל ממש כדי שיקיים חיוב מצות תשביתו, אבל ודאי שהביטול חל בבוא זמן האיסור גם על חמץ ידוע, עכתו"ד מרן ז"ל.

ג. אמנם מצינו באחרונים כמה קושיות חמורות על מהלך זה בפירוש דברי הר"ן ז"ל שביטול חמץ הוא מטעם הפקר ממש. ראשית כל, הקשה הגה"ק ר' מענדל'י מדעש ז"ל (שו"ת שערי צדק, או"ח

של אחרים, נמצא דמשורת הדין לא הי' שום אדם עובר על איסור בל יראה, אלא שהחמירה תורה להחשיבו כמי שיש עליו בעלים ועשאו כאילו הוא ברשותו, ומשו"ה בגילוי דעתא בעלמא דלא נחא לי' דליהוי זכותא בגוי' כלל סגי.

ב. ופירושן של דברי הר"ן ז"ל איתא במפרשים, שבבוא חצות היום של ערב פסח יוצא החמץ מרשותו של אדם מפני איסור הנאה שבו, ומעיקר הדין לא הי' עובר עליו, רק שבאותו זמן שוב מכניסו תורה לרשותו ושוב נעשה בעלים על החמץ, ולכן מוטל עליו לבער את החמץ, אבל מאחר שאין לו עליו רק בעלות קלושה, על כן מועיל הפקר כזה שמגלה דעתו שאינו רוצה להיות בעלים על החמץ, וא"צ לגדרי הפקר דעלמא.

ולפי דברי הר"ן ז"ל אלו מבואר בשו"ת נודע ביהודה (מהדו"ק או"ח סי' י"ט) ובשו"ת מרן הדברי חיים ז"ל (ח"א או"ח סי' ט', השמטות סי' ה'), שאפילו אם מבטל החמץ קודם זמן האיסור, אין הביטול חל אלא בבוא זמן האיסור, כי מה שביטול חמץ מועיל הוא מפני שאינו ברשותו של אדם ועשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, והרי בשעת הביטול שהוא קודם זמן האיסור עדיין אין עליו איסור הנאה והרי הוא שלו לגמרי, ועכצ"ל שחלות הביטול הוא רק כאשר בא זמן האיסור ואז נעשה הפקר. וכתב מרן ז"ל במקו"א (השמטות שם), שכ"כ בהדיא כל האחרונים, וכן משמע בבית יוסף (או"ח סי' תל"ח).

ובזה העלה הנודע ביהודה, שאם ביטל חמצו ושוב חזר בו עד שלא הגיע שעת האיסור, כיון שעדיין לא חל הביטול ואינו הפקר אתי דיבור ומבטל דיבור,

ותירין האמרי אש, דשאני הפקר שחל על לאחר זמן, כי נודע שיטת הרמב"ם ז"ל (פ"ב מהל' נדרים ה"ד) שהפקר מטעם נדר, והרי אדם יכול לאסור על עצמו בנדר על לאחר זמן, וא"כ אף הפקר מועיל על לאחר זמן ואין בו משום כלה קנינו. ושוב מצא כתוב כן בשו"ת הב"ח (סי' קכ"ד), יעו"ש.

אך יש מבוכה באחרונים בדבר זה אם הפקר מועיל על לאחר זמן, כי בס' דברי חיים להג"ר יצחק איצק אויערבאך ז"ל (ח"מ דיני הפקר סי' ג') הובא, שהציע חקירה זו לפני אביו הגאון בעל דברי משפט ז"ל, והשיב אותו שמסוגיית הגמרא בפ' מרובה (ב"ק סט.) מוכח שהפקר מועיל על לאחר זמן. ברם בס' דברי יחזקאל להגאון אב"ד קלאסנא ז"ל (ח"ב, סוגיא דצנועין) דן בדבר זה, ומפרש בדרך אחרת טעמא דמילתא דמהני התם ההפקר. והשתא נמצאת אומר, דלפי שיטת הסוברים דהפקר לא מהני אלאחר זמן, תקשי לן על דברי הר"ן ז"ל איך מהני ביטול חמץ, הא כבר פסקא אמירתו וכלתה קנינו.

עוד הקשו בשו"ת אמרי אש (שם) ובשו"ת מהר"ש ענגיל (ח"ב סי' י"ד אות א') על מה שפסק הרמ"א בהל' פסח (אור"ח סי' תל"ד ס"ב), דהנה מדינא דגמרא (לקמן ו: וברש"י ד"ה הבודק) הבודק צריך שיבטל כליל סמוך לבדיקה, ואיתא ברא"ש (סי' ט', שו"ת הרא"ש כלל י"ד סי' ג') שיהא חוזר ומבטלו בבוקר. וכתב הרמ"א, שאין לבטלו ביום אלא לאחר ששרף החמץ, כדי לקיים מצות שריפה בחמץ שלו. ולפי דברי הר"ן ז"ל קשה, דלמה לו לבטל חמצו דוקא אחר שריפת חמץ, והלא אף אם אמר נוסח הביטול תחלה הרי לא חל

סי' פ"ט), והגאון הקהלות יעקב ז"ל (ס' יאמר ליעקב ולישראל, סי' ח') כיוון לדבריו, שלפי דברי הר"ן ז"ל היאך מועיל הביטול, דהא קודם זמן איסורו צריך הפקר מעליא, ולאחר זמן איסורו מבואר בגמרא (לקמן ו:) דלא מהני ביטול, ואם כן אף שמבטלו בדיבורו לפני זמן האיסור, הרי אינו חל רק אחר זמן האיסור, ובאותו שעה שוב אין בידו לבטל. וכתבו שצ"ל דהוי בגדר באין כאחד, שברגע שחל האיסור ונעשית אינו שלו ושוב מכניסו תורה לרשותו, באותו רגע ממש חל הביטול. [א.ה. כמדומה שכן מבואר להדיא גם בשו"ת דברי חיים בהשמטות הנ"ל, וז"ל, רק על כרחך כשבא זמן איסור 'חל השבתה והאיסור כאחת' ופטור מביעור מן התורה, עכ"ל].

גם הקשה השואל בשו"ת אמרי אש (שם), דכללא כילינן במס' כתובות (פב., ובתוד"ה הא, וראה תוס' יבמות צג. ד"ה קנוי) שקנין הנעשית על לאחר זמן צריך מעשה הקנין להיות קיים בשעת חלות הקנין, ובקנין כסף חשוב לאחר זמן כאילו הכסף בעין בזמן חלות הקנין, וכן בקנין שטר אם קיים השטר חל הקנין, אבל אם נקרע השטר לא חל הקנין דכלתה קנינו, אבל קנין משיכה אינו מועיל כלל על לאחר זמן מאחר שכבר פסקה המשיכה וכלתה קנינו. ומעתה, אם מפקיר אדם דבר שיהא מופקר לאחר זמן, הרי כלתה קנינו בשעת חלות הקנין כי כבר פסקה דיבור ההפקר שהוא מעשה הקנין ודמיא למשיכה, וא"כ לפי סברת הר"ן ז"ל איך יחול ביטול חמץ, הלא בשעת ביטולו אין כאן הפקר, ולאחר זמן בבוא זמן איסורו כבר כלה אמירתו.

דאורייתא אינו יכול להסתלק ממנו, דלא דרשינן טעמא דקרא למימר שלטובתו ניתן לו, אלא ככל אופן זוכה בו. והוכרחו לפרש שאינו בתורת קנין, דאל"ה תקשי לן הא אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, וכיון שעדיין אינו שלו היאך יכול לסלק נפשו ממנו, ועל כן הוצרכו לפרש שהוא מטעם אי אפשרי בתקנת חכמים, ובזה אפשר לו להסתלק אע"פ שהוא דשלב"ל.

ברם שיטת הר"ן ז"ל (מא. מדפי הרי"ף) הוא, שסילוק מועיל אף במה שזיכתה לו תורה, ושאיני ירושה דאורייתא דלא מהני ב' סילוק, דכיון שראוי ליורשו בכל שעה הרי הוא כאילו זכה בו, ולשון סילוק אינו מועיל אלא על דבר העומד להיות שלו, ואף שהוא דבר שלא בא לעולם יכול להסתלק ממנו כיון שיש לו שייכות בנכסים הללו ועומד להיות שלו. ולפי דבריו נמצא, דסילוק הוא בגדר קנין, והרי הוא כעין הפקר, והחילוק ביניהם הוא, שהפקר שייך בדבר שיש לו ומבטל בעלותו ממנו, וסילוק הוא על דבר העומד להיות שלו.

ה. ונפקא מינה בין ב' דרכים אלו, כי הובא בקצות החושן (סי' ר"ט סק"ב) מחלוקת אם מועיל חזרה על סילוק, שלדעת המהרי"ט (ח"א, סי' מ"ה) אם סילק עצמו מאיזה דבר יכול הוא לחזור בו, דא"כ דיבור ומבטל דיבור, ברם הקצות החושן הוכיח מדברי הר"ן ז"ל בפ' אלו נערות (כתובות יד. מדפי הרי"ף) דלא מצי הדר ב', יעו"ש.

ולבאורה הדבר תלוי בפלוגתת הראשונים הנ"ל בגדר דין סילוק, שאם הוא מטעם קנין וכדעת הר"ן ז"ל, אז הרי בודאי אינו יכול לחזור בו, וכמו שאין

הביטול אלא בשעת זמן האיסור, וא"כ שפיר מקיים מצות השבתת חמץ בשריפתו גם אחר שביטלו. ובתשו' מהר"ש ענגיל הסיק ע"ז בצ"ע.

ד. והנראה לפרש דברי הר"ן ז"ל עם נקודה נוספת, ויתיישב בזה קושיות הנזכרות, והוא בהקדם סוגיית הגמ' במס' כתובות ר"פ הכותב (פג.), דתנן התם, הכותב לאשתו דין ודברים אין לי בנכסיך, הרי זה אוכל פירות בחייה, ואם מתה יורשה, אם כן למה כתב לה דין ודברים אין לי בנכסיך, שאם מכרה ונתנה קיים. ובגמ' פרכינן, וכי כתב לה הכי מאי הוי, והתניא האומר לחבירו דין ודברים אין לי על שדה זו, ואין לי עסק בה, וידי מסולקת הימנה, לא אמר כלום (דאין כאן לשון מתנה, רש"י). ומשני, אמרי דבי רבי ינאי בכותב לה ועודה ארוסה וכו', וכדרבא, דאמר רבא האומר אי אפשרי בתקנת חכמים כגון זו שומעין לו. פי', שמאחר שכותב לה עד שלא זכה בנכסים, ומתנה עמה שלא יזכה בהן לכשישאנה, אין צריך לשון מתנה, ובלשון סילוק גרידא סגי.

ומצינו מחלוקת ראשונים היאך מועיל דין סילוק, דהנה התוס' (ד"ה כדרב כהנא) פירשו שאינו בגדר קנין, אלא הרי הוא מטעם אי אפשרי בתקנת חכמים, שבידו למאן במתנה הניתן לו וא"צ מעשה קנין לזה, ועל כן יכול לסלק את עצמו מזכותי הכתובה. מיהו דוקא בתקנת חכמים הוא דמהני סילוק, וכמבואר ברשב"ם מס' ב"ב (מט: ד"ה שומעין) טעמא דמילתא, שהחכמים תיקנו דברים אלו לדעתו ולטובתו, ואם אינו חושש בטובה שעשו לו חכמים לא ניתן לו בעל כרחו, אבל במה שזיכתה לו תורה כגון ירושה

שדין ביטול חמץ הוא ג"כ מדין סילוק כנ"ל, אף שביטול חמצו לפני בוא זמן איסורו שוב אין בידו לחזור בו ודלא כדברי הנודע ביהודה, כי חלות הסילוק הוא בשעת הביטול ולא בבוא זמן האיסור. מיהו אף לפי דברינו אין אחר יכול לזכות בו אחר הביטול כדברי האמרי אש, לפי שעדיין נשאר החמץ ברשותו והרי הוא בעליו גמורים עד הגעת שעת איסורו, וק"ל.

ויונח בזה קושיית ר' מענדלי מדעש ז"ל והקהלות יעקב אימת חל הביטול, הרי לפני זמן האיסור אין בידו להפקיר בכה"ג, ואילו לאחר זמן האיסור שוב אין בידו לבטל. ולהנ"ל א"ש, כי מאחר שביטול חמץ הוא בגדר סילוק, א"כ שפיר חל הביטול תיכף בשעת אמירתו, ודו"ק.

ובזה סרה גם קושיית השואל בשו"ת אמרי אש שבשעת חלות הביטול כבר כלתה קנינו, דהא ליתא, שהרי חלות הסילוק הוא בשעת אמירתו, ומעכשיו מסלק נפשו ממה שהתורה מזכהו בחמצו לאחר זמן איסורו, וא"ש.

ז. והשתא דאתינן להכי נבוא ליישב קושיית האמרי אש והמהר"ש ענגיל, מדוע כתב הרמ"א שיבטל חמצו אחר השריפה, הרי לפי דברי הר"ן ז"ל אין הביטול חל עד זמן האיסור ושפיר יתקיים מצות תשבתו ע"י השריפה שלאחר הביטול. והוא, דהנה האמרי אש כתב לחדש בישוב הדבר, שמאחר שחמץ זה יהא מבוער בשעת בוא זמן האיסור, ולא יעבור עליו איסור בל יראה מכח מה שהפקירו ע"י הביטול, א"כ שוב אין עליו מצות תשבתו על חמץ זה. ומשו"ה כתב הרמ"א שיבטל אחר שריפת חמץ, כי אם

אדם יכול לחזור בו על דבר המופקר אחר שחל ההפקר, כי מבואר בריש פ' האומר (קידושין נט.) דדוקא בדיבור העומד לחול יכול לחזור בו, דאתי דיבור ומבטל דיבור, אבל היכא שכבר חל הדיבור חשוב מעשה, ולא אתי דיבור ומבטל מעשה, ועל כן כיון שכבר חל ההפקר אי אפשר לבטלו ע"י דיבור, וכמו כן לענין סילוק אם הוא מטעם הקנאה הרי כבר חל דיבורו, ושוב אין בידו לחזור בו וכדברי הקצוה"ח. מיהו אם סילוק אינו בגדר קנין רק דהוי גילוי דעת שממאן לזכות בזכותים אלו, אז אין שום חלות בדיבור זה ולא נפעל מאומה בדיבורו, וכיון שכן שפיר יכול לחזור בו, דאתי דיבור ומבטל דיבור כדברי המהר"ט, ודו"ק.

ו. ולפי המתבאר אפשר לפרש, דכוונת הר"ן ז"ל בפסחים הוא שביטול חמץ הוא מדין סילוק, ואתיא אליבא דשיטתו בכתובות דסילוק הוי מעין קנין, וממילא אף שבשעת הביטול עדיין החמץ שלו הוא לגמרי ואין בידו להפקירו ע"י הביטול, מ"מ כיון שבשעת חלות האיסור יצא החמץ מרשותו ושוב יזכהו התורה בחמץ זה, שפיר מועיל הביטול לסלק את החמץ שלא יוכנס לרשותו, כי דין סילוק מועיל על זכות העומד להיות שלו, וכיון שכן אף שהרי הוא עדיין בעלים גמורים על החמץ, מ"מ זכות זה שיהא ברשותו אחר זמן איסורו אינו אלא דבר העומד להיות שלו, ולזה אין צריך הפקר מעליא, אלא בגילוי דעתא דלא ניחא לי' דהיינו דין סילוק סגי, והבן היטב.

ומעתה, לפי מה שעלה בדינו בשיטת הר"ן ז"ל שאי אפשר לחזור בו מסילוק מאחר שהוא בגדר קנין, א"כ כיון

מקיים מצות תשביתו לפני האיסור, כי מאחר שלא יוחזר אליו חמצו בזמן האיסור הרי זה קרוי השבתה מעתה, והבן היטב.

ז. ויש להוסיף על דברינו, כי לפום ריהטא ה' נראה לומר שמחלוקת התוס' והר"ן ז"ל בפסחים אם מקיים מצות תשביתו בביטול או שאינו כי אם אופן שלא לעבור על כל יראה, דהר"ן ז"ל מיישב דברי רש"י ז"ל שביטול מפורש בקרא, זה נובע מכח מחלוקתם במס' כתובות, שהר"ן ז"ל לשיטתו בכתובות דסילוק הוי מעין קנין א"כ אפשר לפרש שביטול הוא מטעם סילוק, ושפיר מפורש בקרא, אבל התוס' לשיטתם שסילוק אינו בגדר קנין אלא מטעם שממאן בתקנת חכמים, א"כ אי אפשר לומר שדבר זה מפורש בקרא.

אולם לאחר העיון נראה להיפך, שמחלוקתם במס' כתובות נובע משיטותיהם במס' פסחים, דהא לכאורה יש להקשות היכן מצינו מקור לדין סילוק, התינוח לפי שיטת התוס' שאינו בגדר קנין, הרי סברא בעלמא הוא שיכול אדם למאן בטובת חברו, אבל לשיטת הר"ן ז"ל שהוא בגדר הקנאה הרי נצרך מקור לדבר, וכמו שמצינו מקור לדין הפקר, דילפינן לה (ירושלמי פאה פ"ו ה"א) מקרא דוהשביעית תשמטנה ונטשתה (שמות כג, יא). ויתכן לומר, שדין סילוק מפורש בכתוב אצל ביטול חמץ, דהרי טעמא דביטול חמץ הוא מפאת ענין של סילוק שמסלק נפשו מזכות העומד להיות שלו, ומהכא גמיר ל"י שיש קנין של סילוק.

ולפ"ז נמצא, דהר"ן ז"ל לשיטתו שמפרש דין ביטול חמץ מטעם סילוק, א"כ

יבטל החמץ לפני השריפה לא יוכל לעבור עליו כל יראה, ושוב אינו מקיים מצות ביעור והשבתת חמץ ע"י שריפתו, דהו"ל כשורף חמץ שכבר נשרף. (וכ"כ בשו"ת מהר"ם שיק או"ח סי' רי"ד).

מיהו חידוש גדול הוא, שהרי אם ביטול חמץ הוי מתורת הפקר, הרי בידו לחזור מדיבורו קודם חלות ההפקר, דאחי דיבור ומבטל דיבור, ונמצא שאין זה השבתה גמורה, ואף שאם יעמוד בדיבורו יחול הביטול, סו"ס הרי סיפק בידו לחזור בו.

ברם לפי דרכנו דביטול הוי מתורת סילוק יובנו הדברים היטב, כי מאחר שכבר חל הביטול מיד באמירתו שלא יזכה בו לאחר זמן שוב אי אפשר לו לחזור, וכיון שכן הרי בביטול זה כבר נסתלק ממנו בברירות איסור כל יראה לכשיבוא זמן איסורו, ושפיר לא יקיים מצות ביעור והשבתת חמץ ע"י שריפתו שלאחר הביטול, ודו"ק היטב.

ח. ויתכן להסביר בזה מחלוקת הנוסחאות בדברי הרמב"ם ז"ל אם ביטול מועיל על חמץ ידוע, דלפי נוסחא הישנה הוי ביטול מטעם הפקר, וא"כ אין הביטול חל אלא בבוא זמן האיסור וכדברי הנודע ביהודה ומרן ז"ל בדברי חיים, ומאחר שצריך להשבית חמצו קודם זמן האיסור הרי אינו מקיים מצות תשביתו ע"י הביטול, הילכך ס"ל דלא יבטל חמץ ידוע וכמו שביאר מרן ז"ל. משא"כ לפי נוסח האחרת הוי ביטול מטעם סילוק, וכי היכי דמבואר בשו"ת אמרי אש שלאחר הביטול תו לא מצי לקיים מצות תשביתו מאחר שבלא"ה יהא מושבתת בשעת זמן האיסור, כמו כן י"ל עוד יותר, שלדעת הרמב"ם ז"ל בזה שמסלק עצמו מחמץ זה

בו התורה בזמן איסורו, מהני הביטול מתורת סילוק קודם שיבוא לידו, כמו בנחלה הבאה לו ממקום אחר, עכ"ל. אולם המעגלי צדק ז"ל בתשו' שערי צדק יו"ד סי' ר' לא הסכים לזה יעו"ש, וע"ע בס' שערי תורה ח"ב כלל ל"א אות ח' מה שהעיר בענין זה אם שייך לומר סילוק בביטול חמץ, יעו"ש].

והיום כאשר חזרתי על הדברים לפני בני הרה"ג ר' שלום שליט"א, הראה אותי מש"כ בחידושי הריטב"א למס' פסחים (ו:), שמפרש ענין הביטול על דרכו של הר"ן ז"ל עם הוספת דברים, וז"ל, ואע"ג דהאי לישנא אינו לשון הפקר ולא מהני להפקר דעלמא, הכא שאני, דשורת הדין אין חמצו ברשותו ועל כרחו עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, 'ובסילוק שמסתלק ממנו חשוב כהפקר', עכ"ל. ויש להביא מזה קצת סמוכין לדברינו, כי כתב בלשונו שחשוב כהפקר בכ"ף הדמיון, הרי שלדעתו אינו מטעם הפקר ממש, ונקט בדבריו לשון סילוק, וא"כ יתכן שכוונתו לפרש שהביטול הוא מטעם סילוק ששייך בדבר העומד להיות שלו, ואע"פ שאין רא' לדבר יש זכר לדבר.

יש לו מקור לקנין כזה, ומשו"ה מפרש במס' כתובות דסילוק הוי בגדר קנין ומועיל אף בשל תורה, משא"כ התוס' מיאנו לפרש שדין ביטול מפורש בקרא דתשביתו וכמו שהקשו על פירש"י ז"ל, וכיון שכן אין להם מקור לדין זה של סילוק, הילכך פירשו במס' כתובות שדין סילוק הוא רק מפאת אי אפשר בתקנת חכמים, ודו"ק.

י. וכאשר הרציתי עיקרי הדברים בביאור דברי הר"ן ז"ל לפני חברים מקשיבים בעת שלמדנו במתיבתא סוגיא דסילוק (בשיעור יום ב' פר' תצוה העעל"ט), עניתי ואמרתי בגמר השיעור שהנני רוצה לידע אם יש מן האחרונים שמפרשים דברי הר"ן ז"ל ברעיון זה שהוא בגדר סילוק, ואשמח לשמוע אם יש מקור במפורשים לדרך זה. ושוב הראה לי חתני הרה"ג ר' חיים ברוך שליט"א, שיש אחרונים שנוטים קצת לדרך זה. נעיי' בחי' ר"א גוטמאכר זצ"ל למס' כתובות דף פ"ג ע"א ד"ה אי הכי אפי' נשואה נמי, ובתשו' הגאון מהר"י מוהר"ן ז"ל אל הגה"ק בעל מעגלי צדק זצ"ל כתב וז"ל והסברתי דבריו [דברי הר"ן ז"ל בפסחים לגבי ביטול] דכיון דזה זכות חדש שזכתה לו



הרב ברוך חנה גרינפעלד

ד"ר דקהל חסידי באטב - 45

וער'ן התאחדות קהלות החרדים, לונדון יצ"ו

בענין לב בי"ד מתנה על זיכוי עירובי חצירות

לכל מי שיתוסף בחצר

ובנידון חזר עירוב להיתרו אחרי שנתבטל

ב. והנה יש להסתפק במי שגר בביתו ויש לו שוכר אחד בביתו בעוד דירה שנמצא בביתו ולכן עושה אתו ע"ח לכל השנה כנהוג עם מצה שיש בו שיעור שני גרוגרות כדין המבואר בשו"ע (סי' שס"ח ס"ג) או בחבילה של מצה שיש בו יותר מ' גרוגרות בשופי (ראה להלן). והנה שוכר זה יצא מהבית באמצע השנה, ונשאר הבעה"ב לגור בהבית לבד בלי שום שוכר, ואחרי חודש נכנס שוכר חדש לגור בדירה הנ"ל, הנה כל אותו זמן שהדירה הי' ריק מדיווין, הגם שהפת קיים ונשאר מונח שם לעירובי חצרות, מ"מ הרי לא הי' בו צורך כלל לעירוב, והוא פת בעלמא בלי גדרי עירוב, וא"כ עכשיו שחזר הצורך לעירוב, יש להסתפק אם חזר ממילא העירוב למקומו או כיון שבטל ממנו שם עירוב, צריך קנין חדש באותו מצה שיזכה בו השוכר החדש שיהא חל עליו שם ע"ח להתיר הטלטול בהבית והחצר.

א. איתא בשו"ע (סי' שס"ו ס"ט) אם אחד מבני החצר רוצה ליתן פת בשביל כולם שפיר דמי וכו' וצריך לזכות לכל בני החצר או המבוי ולכל מי שיתוסף מיום זה ואילך, וי"א שאע"פ שלא יזכה בפירוש למתוספים עליהם לב בית דין מתנה עליהם. ע"כ. וכן מנהג העולם שסומכין על שיטה זו וכפי שנדפס נוסח עירובי חצירות בכל הסידורים המצויים שנשמט מהנוסח "ולכל מי שיתוסף מיום זה ואילך", והרי מנהגנו לעשות עירובי חצרות לכל השנה משום חשש שכחה וכמבואר ברמ"א להלן ס"ס שס"ח, והרי שכיח שמתחלפים דיורים במשך השנה ולא חששו לזכותם בהעירוב, והיינו משום שסמכו על שי' הי"א שלב בי"ד מתנה עליהם. וכל מי שבא מחדש במשך השנה כבר זכה חלקו בהעירוב מתחילת השנה כשעדיין לא הי' כאן*.

א. (וכן הוא מפורש בט"ז ס"ס שס"ח (שיובא בסמוך) דקי"ל כי"א אלו רק שלכתחלה יתנה במפורש, כי יש חשש שמא אחרי שיתמעט ויבואו שוכרים חדשים ולא יבחין וכמ"ש הרשב"א והוא לשי' שאז אין חשש נתמעט (וכמו שית' בסמוך). ברם השו"ע הרב שג"כ הביא הט"ז, וכ' ויש לסמוך על דבריהם בדיעבד להקל בדברי סופרים, והוא לשיטתו דס"ל בט"ז וגם בהתנה נחשב כעירוב בתחילתו למי שבא אחרי שנתמעט (וכמובא להלן). ועכצ"ל שלכתחלה חושש לשיטה ראשונה ורק בדיעבד סומכין על הי"א. וצ"ל שמה שנוהגין לכתחלה לא לפרט שמזכין גם למי שניתוסף הוא משום שכיון שאין האחרים לפנינו לא צריך לחשוש להם. וה"נ אם יבואו חדשים הרי בדיעבד זכו מדין לב בי"ד מתנה, ודו"ק.

שעירבו ולא מקלקל העירוב לאחרים שמא לא הקילו בזה, ודו"ק.

ד. ברם לכאור' כבר מצינו מעין זה, שאפי' באופן שהעירוב מתבטל לגמרי, מ"מ הקילו שחזר והותרה, והוא דין המבואר בעירובין (יז. וצג:) ומובא בשו"ע (סי' שע"ד ס"א) עירבו דרך חלון או פתח שביניהם ונסתם בשבת וכו' ואפי' עם עירבו לשנה ונסתם הפתח בחול ונפתח בשבת חזר העירוב להיתרו, עכ"ל. הרי בזה שנסתם הפתח בטל העירוב בין שני החצירות וכשננס השבת לא היה העירוב מועיל כלום (וכן הוא ל' המ"ב סק"ד, והוא פשוט), ומ"מ כשנפתח הפתח חזרו להיתרו, היינו שחזרו שם עירוב לפת המונח, והוא אפי' באמצע השבת, וכ"ש בניד"ד שאפשר שיחזור שם עירוב לפת עוד לפני כניסת השבת, ודו"ק.

ה. ולכאור' הי' אפשר לדחות ראיה זו, כי יתכן שדין זה יתפרש כמו שכ' רש"י שם (צג: ד"ה דאמרת) שתי חצירות ששעירבו יחד וכו', וכיון דמיירי בחצירות שבכל א' יש כמה דיירים שפיר יתפרש באופן שהחצירות לא עירבו תחילה בנפרד, רק שמיד בפעם אחת עירבו לכל דיירי שני החצירות ביחד, ולפי"ז גם כשנסתם הפתח ונתבטל צירוף שתי החצירות, מ"מ חצר א' שהפת מונח שם עדיין העירוב קיים שם כל הזמן ומשמש להם לערב כל דיירי חצר זה ולא נתבטל כשנסתם הפתח ולכן אין ראיה משם שהרי גם שם הקילו רק בעירוב שעדיין קיים לחצר א' ורק חזרו להיתרו לצרף לעירוב הקיים גם בני חצר השני².

ג. ולכאור' יש ללמדו מהדין הנ"ל שאע"פ שלא יזכה במפורש למתוספים עליהם במשך השנה לב ב"ד מתנה עליהם, ולפי"ז גם כאן לב ב"ד מתנה על השוכר החדש שיזכה בעירוב בשעה שעשאוהו שהרי שכית שמתחלף שוכר בית באמצע השנה.

ברם יתכן שיש לחלק בין הנושאים. ראשית, שמא חידוש זה נאמר רק כשהעירוב עדיין קיים לצורך שאר בני החצר ורק שהבא מחדש לא יהי' לכאור' בכלל העירוב, לכן תקנו להכניסו בתוך העירוב שממילא יהי' קיים לאחרים, וכיון שהעירוב בלא"ה לפנינו שפיר גם הוא נכלל בתוכו, אבל כשיש רק שוכר אחד בבית או בחצר שהעירוב מתבטל עד בואו של השוכר החדש, לא תקנו חכמים לחד"ש שם עירוב ע"י לב ב"ד מתנה.

ועוד, הנה מצינו כמה דינים בהלכות עירובין שהקילו חכמים בעירובין כדי לא לקלקל לבני החצר, ראה לדוגמא בגמ' עירובין (פ.) ונפסק כן בשו"ע (סי' סס"ז) שהקילו שאשתו של אדם מערבת שלא מדעת בעלה, אבל הוא רק במקום שאוסר על בני החצר ע"י שאינו מערב, ולכן הקילו, אבל במקום שלא יאסור על שאר בני החצר לא הקילו עיי"ש (וכן מצינו עוד הלכות בסגנון זה שהקילו כדי שלא יאסור על בני החצר).

ולפי"ז גם בקולא של לב ב"ד מתנה י"ל שעשו כן רק כדי שלא לקלקל ולאסור לשאר בני החצר שכבר עירבו, משא"כ בניד"ד שאין שם בני חצר אחרים

ב. (וגם לסברא השניה שכ' לחלק שרק במקום שחשו שלא יקלקל לבני החצר רק שם הקילו לומר שחזרו להיתרו הראשון, ג"כ נכון שיש לפרש בנסתם הפתח בין שני החצירות באופן שיש להם

ברם רש"י בפ"ק (יז. ד"ה עירב) כ' לפרש דין זה, אם היו ב' חצירות וכו' או אם היו ב' חניות ופתח ביניהם וכו', וסתם חנות יש בו רק דייר אחד, הרי פירש דין זה גם באופן שאם יסתם הפתח יתבטל העירוב ואעפ"כ חוזר להיתרו. וכ"ה

בשול"ע הרב (ר"ס שע"ד) דנקט בי"ת או חצר וכו' הרי כנ"ל (וכן מבואר בל' המ"ב המובא לעיל), הרי שיש לנו מקור שגם בביטול העירוב ואינו מועיל כלום, מ"מ בנפתח הפתח חוזר להיתרו ר"ל שחוזר גריר עירוב על הפת גם אחרי שנתבטל, וממילא גם בניד"ד הגם שבאותו זמן שהבעה"ב גר בכל הבית לבדו אין הפת מועיל כלום, מ"מ כשנכנס דייר חדש שפיר חוזר גריר עירוב למקומו. ודו"ק.

ו. ברם עדיין יש מקום לחלק בין הנושאים, ולצורך זה נקדים לבאר ההלכה שבסי' שס"ו ס"ט הנ"ל, קודם הביא המחבר דין הנ"ל (שמקורו בחי' רשב"א וריטב"א עירובין פ:). דמהני להתנות לכל מי שיתוסף בחצר, וי"א שגם לב בניד מתנה וכן"ל, ואח"כ הוסיף עוד מש"כ הרשב"א והריטב"א הנ"ל, ואם נתוספו דיורין לאחר שנתמעט העירוב מן השיעור צריך להוסיף מחמתן, עכ"ל.

והיינו הגם שקי"ל להלן (סי' שס"ח ס"ג) ששיעור עירוב לכל א' וא' כגורגרת, ואח"כ בסעיף ד' כ' נתמעט משיעורו אחר שנכנס שבת ראשונה ונשתייר אפי' כל שהוא כשר אף לשאר

ברם רש"י בפ"ק (יז. ד"ה עירב) כ' לפרש דין זה, אם היו ב' חצירות וכו' או אם היו ב' חניות ופתח ביניהם וכו', וסתם חנות יש בו רק דייר אחד, הרי פירש דין זה גם באופן שאם יסתם הפתח יתבטל העירוב ואעפ"כ חוזר להיתרו. וכ"ה בשול"ע הרב (ר"ס שע"ד) דנקט בי"ת או חצר וכו' הרי כנ"ל (וכן מבואר בל' המ"ב המובא לעיל), הרי שיש לנו מקור שגם בביטול העירוב ואינו מועיל כלום, מ"מ בנפתח הפתח חוזר להיתרו ר"ל שחוזר גריר עירוב על הפת גם אחרי שנתבטל, וממילא גם בניד"ד הגם שבאותו זמן שהבעה"ב גר בכל הבית לבדו אין הפת מועיל כלום, מ"מ כשנכנס דייר חדש שפיר חוזר גריר עירוב למקומו. ודו"ק.

ו. ברם עדיין יש מקום לחלק בין הנושאים, ולצורך זה נקדים לבאר ההלכה שבסי' שס"ו ס"ט הנ"ל, קודם הביא המחבר דין הנ"ל (שמקורו בחי' רשב"א וריטב"א עירובין פ:). דמהני להתנות לכל מי שיתוסף בחצר, וי"א שגם לב בניד מתנה וכן"ל, ואח"כ הוסיף עוד מש"כ הרשב"א והריטב"א הנ"ל, ואם נתוספו דיורין לאחר שנתמעט העירוב מן השיעור צריך להוסיף מחמתן, עכ"ל.

והיינו הגם שקי"ל להלן (סי' שס"ח ס"ג) ששיעור עירוב לכל א' וא' כגורגרת, ואח"כ בסעיף ד' כ' נתמעט משיעורו אחר שנכנס שבת ראשונה ונשתייר אפי' כל שהוא כשר אף לשאר

דריסת הרגל א' על השני ואם מתקלקל לחצר א' מתקלקל גם לשני, וכדי שלא יתקלקל שפיר התייר מסברת חזרת העירוב והיתרו למקומו אחר שנפתח כדי שלא יתקלקל לחצר השני, משא"ב בניד"ד אין חשש זה. ודו"ק.

ג. (ותשובה זו נרמז כבר בתשובת הרשב"א הנדפס (ח"ז סי' צ"ה) עיי"ש שהתשובה משובשת וחסירה, אבל אפשר לראות שכוונתו להתשובה השלימה שבכ"ז הנ"ל.

ד. (וכן כתב החזון איש (א"ח סי' ק' סק"ט) מדעת עצמו עיי"ש.

וצ"ב מהם צדדי הספק בזה, ובמ"ב (סקנ"ד) ביאר צד המחמיר בזה, דשמא לא אמרו חכמים דשירור בכל שהוא (כמב' בס' שס"ח) אלא באותן שהיו בתחילת הנחת העירוב וזכ"ר א"ז, אבל אלו שלא היו בתחילת הנחתו ל"א זכ"ר א"ז, ורק הם זוכיין בשע"ה שיתוספו, וכיון דבשעה זו כבר נפחת משיעורו א"כ אי אפשר להם לזכות וכו' עכ"ל, הרי שביאר דין זה לחומרא משום חסרון קנין א"ז, שלא חל הקנין רק אחרי שנתמעט לפחות מכשיעור והו"ל פחות מכשיעור מתחילתו.

ולכא'ו צריך להבין, הרי אם מדין ברירה אתי עלה וכו"ל בשם הרשב"א בתשו' (שהוא מקור כל ההלכה הלז), הרי שפיר הקנין חל א"ז למפרע גם להנוספים לפני שנתמעט ושפיר כשנתמעט שירור בכל שהוא. ודברי המ"ב לכא'ו תמוהים הם. ובאמת עפ"ז מוכן היטב צד הקולא של ספיקת הרשב"א, רק צד המחמיר צ"ב.

י. ברם ראה שו"ע הרב שנחית לזה וביארו באופן אחר עיי"ש שכ' בסעיף י"ב וז"ל, הדיורים שנתוספו עתה שלהם הוא תחילת עירוב, ואפי' זיכורו להם בפירוש מתחילתו, מ"מ כל זמן שלא היו דרים כאן לא הי' להם עירוב כלל, שעירוב הוא משום דירה עכ"ל.

ר"ל גם אם זכו למפרע, מ"מ הוא קנין וזכות בעלמא בהפת בלא גדר

ולכא'ו יל"ד דנקט ל' שנתוספו ל' הווה, דלכא'ו הול"ל לכל שיתוספו בל' עתיד וכל' השו"ע כאן. ועוד יותר צ"ב עצם דברי התוספתא שכ' ואומר זכיתי לכם ולכל מי שנתוספו עליכם, נתוספו עליכם מזכה וא"צ להודיע עכ"ל. והוא לכא'ו דבר והיפוכו, שהסיפא סותר לרישא דאי מהני דבריו שיזכה למי שנתוסף, הרי א"צ יותר, ותוכ"ד כ' שאם נתוסף מזכה להם הרי שלא מהני דברים הראשונים, וצ"ע.

ובאמת במפרשי התוספתא על הדף (מרא דמתניתא ומנחת ביכורים) פירשו התוספתא דרישא, בנתוסף (ל' הווה) עד עשיית העירוב ור"ל מעת הזכוי מבע"י עד לפני כניסת השבת, והסיפא מיירי שנתוסף אחרי חלות העירוב בכניסת השבת עיי"ש, ולפי"ז אין שום מקור לדינו של הרשב"א, וממילא ברור שהרשב"א ביאר דברי התוספתא באופן אחר, ויתבאר בסמוך.

מ. ודין השני שבסעיף זה בנתוספו דירורין אחרי שנתמעט מכשיעור, הנה ברשב"א ובריטב"א הוא בל' ספק, והרשב"א סיים וצ"ע, ובעבודת הקודש להרשב"א שם שהביא ג"כ דין זה, סיים וצריך להתיישב בדבר. והנה המחבר הביאו בפשיטות לחומרא כאילו אין בו ספק, והמ"ב בשע"ה צ' (ס"ק מ"ד) התעורר בזה וכ' שהמחבר החמיר בזה מספיקא (וכ' בל' דאי הגם שהוא רק ספק').

ה. (ובכמה אחרונים כ' בזה בפשיטות שבתשובה מיוחסת (שהוא להרשב"א בידוע) סי' רי"ב כ' שם בקיצור בסתמא להחמיר בזה בלי שום ספק, והב"י הביא תשובה זו בס"ס שס"ח, וגם כאן בס' שס"ו ציין לעיין לתשו' זו שמביאו בס"ס שס"ח, וא"כ ראה תשובה זו ושפיר פסק כוותיה והי' ס"ל שהגם שהרשב"א בתחילה הסתפק וכ' שצריך להתיישב, הנה תשו' זו מאוחרת וכבר התיישב לאסור וק"ל.

ברם סכ"ס יש להבין שהרי הרשב"א עצמו בתשו' כת"י אתי עלה משום דקי"ל ברירה דרבנן והוא קנין גמור למפרע ולא הוי דשלב"ל, ומהו הצורך להוסיף בשמו שבעירובין הקילו, הרי מדינא קנה.

יב. ויתכן לומר ולצרף בזה מעין סברתו של השו"ע הרב, והיינו הגם שע"י שקי"ל דאמרינן ברירה בדרבנן, יש לנו כאן זכייה גמורה בשופי בעת זיכוי עירוב למפרע, עבור כל מי שנתוסף, מ"מ הרי יש כאן סברת השו"ע הרב שקנין בפת לשם עירוב בעת שלא היה נוגע לו כלל לא ניח"ל לחז"ל כיון שעירוב משום דירה וכנ"ל, ולכן גם אם משום ברירה אתי עלה, תקנו חכמים בעירובין שהדירין שנתוספו יזכו בפת רק כשנכנסין לדור (וכמו שהסביר השו"ע הרב שמשום סברא זו של עירוב משום דירה גם אם זכה למפרע לא נחשב כעירוב בתחילה עד שיבא לדור, כן נוכל לומר ע"פ סברא זו שעירוב משום דירה, שעבור זה תקנו שלא יזכה בו למפרע רק מעכשיו, ודו"ק).

והגם שא"כ כבר כלתה קניינו ולא מהני רק אם יקנה למפרע, והרי חז"ל לא רצו שיחול הזכייה למפרע בעת זכיית הפת, ע"ז תי' המאירי בשם הרשב"א בעירובין הקילו, ור"ל שהקנין הגבהה שעשו בעת זכוי הפת גם לכל מי שיתוסף, יחול להם קנין זה רק בעת שבא לדור ותקנו שקנין יחול גם אם מעיקר הדין כלתה קניינו. וזהו כוונת המאירי שכ' בשם הרשב"א שבעירובין הקילו, והרי הרשב"א עצמו אתי עלה בתשו' כת"י הנ"ל משום ברירה בדרבנן, מ"מ ע"י ברירה ה' חל הקנין למפרע בעת שאינו מדיירי החצר עדיין והרי עירוב משום דירה, משו"ה תקנו שאותו קנין שלא נחשב דשלב"ל ע"י סברת ברירה, וכמו

עירו"ב, כיון שאינם דרים כאן לא שייך אצלם גררי עירוב שהוא משום דירה ולכן לא מהני להם, ודו"ק.

ובאמת דו"ק בל' הרשב"א שכ' בקיצור וז"ל שלא אמרו סוף עירוב כל שהוא אלא באותן שזכו בתחילת העירוב, אבל אלו שלא הי"ו (לא כ' שלא זכו) בתחילת העירוב לא, עכ"ל. הרי שאפשר לפרש כוונת בשופי ע"פ דרכו של רבינו השו"ע הרב, אבל דברי המ"ב בביאור צד המחמיר בזה צ"ב לכאור'.

יא. והנלענ"ד לבאר גדר דין זה, וע"פ דרכו של המ"ב הנ"ל שיש כאן חסרון זכיה מא"ז בעת הזכוי עירוב למי שנתוסף אח"כ (ולא לפי דרכו של השו"ע הרב) והוא עפ"מ שראיתי במאירי עירובין שם (פ:) שכ' בשמו של הרשב"א הנ"ל שמהני לב ביי"ד מתנה וכנ"ל, והק' על זה (בשמו) הרי זה כמקנה למי שלא בא לעולם ולא חל הזכייה (וכקו' הרשב"א בתשו' כת"י הנ"ל) ותי' (בשמו) שקי"ל בעירובין הקילו, ואותו זכיה מהניא וכו' עיי"ש, הרי שמדין עירובין הקילו שיהא נחשב כזכה בו הגם שמדינא לא הוי זכייה מועילה.

ובאמת כן מצינו בחז"ל שאני שיתופי מבואות דרבנן לענין זכיית העירוב לענין מה שקטן זוכה בעירוב לאחרים (וכדלהלן סעיף י' עיי"ש) וכן לענין קנין בהגבהה עירוב שסגי בטפח (כמבו' בסעיף זה) גם לש"י רש"י שהגבהה צריך ג"ט (ע' תוס' עירובין עט: ד"ה צריך), וא"כ י"ל שגם כאן הקילו שגם שלא מהני קנין למי שאינו כאן והוי מקנה לדשלב"ל, בעירובין הקילו שיזכה בפת רק כשבא לדור בחצר, וממילא כשבא הוי תחילת עירובו, ואם נתמעט לפני ביאתו הוי פחת מכשעור מתחילתו, ודו"ק.

כשי' הרשב"א, והרישא שנא' לכל מי שנתוסף ר"ל שהתנה כן ושפיר מהני הזכור, והסיפא, נתוספו עליכם מזכה וכו', ר"ל אם לא התנה ולא אמר שמזכה לכל מי שנתוסף, ואח"כ בא דייר חדש בלא תנאי אז צריך לזכות להם עכשיו עיי"ש, והיינו כרשב"א.

והגם שהרשב"א ס"ל דגם בלא התנה לב ביי"ד מתנה, ל"ק מהסיפא, שלא כתב הרשב"א כן רק למנהג העולם שמזכין הפת לכל השנה, משא"כ התוספתא מיירי שלא הי' המנהג כן, ולכן רק אם התנה מהני ובלא התנה לא מהני, וק"ל.

ולפי מה שביארנו שי' המאירי שהזכור חל רק עכשיו כשבא לדור ולא למפרע משום דעירוב משום דירה, ומדין עירובין הקילו כנ"ל, א"ש היטב מה דנקט התוספתא ולכל מי שנתוסף בל' הווה, ורצה לרמז שלא חל הקנין למפרע על מי שיתוסף, רק שחל רק בשעה שנתוסף, ודו"ק היטב.

מן. והנה ידועים שי' הט"ז (ס"ס שס"ח) שכ' ונ"ל דיש לזהר שלא לסמוך על עירוב שנתמעט דשמא יתמעט משיעורו ויתוספו אח"כ דיורין באותו עיר ואז צריך להוסיף בשבילם כמ"ש סי' שס"ו ס"ט, או ראוי שיאמר כל אדם בשעת ברכה, ולכל מי שיתוסף בעיר הזאת כדיעה ראשונה שם וא"כ אין חשש באם יתוספו אח"כ, עכ"ל.

שכ' הרשב"א דמדין ברירה אתי עלה שלא יהא בו חסרון של דשלב"ל, מ"מ עצם הקנין יחול רק עכשיו שלא מן הדין מדין עירובין הקילו כדי שהקנין יחול רק משעה שבא לדור כיון שעירוב משום דירה, ודו"ק.

יג. ובזה יובן היטב שני צדדי הספק ברשב"א וריטב"א שכ' שצ"ע וצריך להתיישב בדבר כנ"ל, דצד המקיל שנחשב להדייר החדש כסוף עירובו הוא כיון שזכה למפרע משום ברירה כנ"ל, שפיר זכה בו מא"ז ולפני שנתמעט, וצד המחמיר הוא כמ"ש המאירי (וכפי ביאורנו הנ"ל) שגם עם קנין מדין ברירה שהי' חל למפרע מן הדין, תקנו חכמים שלא יחול הקנין ולא יזכה בו רק כשבא לדור כיון שעירוב משום קנין, והגם שכלתה קנינו, בעירובין הקילו שיחול הקנין גם באופן כזה וא"כ הרי זכה בו אחרי שנתמעט והו"ל תחילת עירוב בפחות מכשיעור ולא מהני, ודו"ק היטב.

ובזה יובן היטב דברי המ"ב בפשיטות, שכ' בצד המחמיר שלא זכ"ו הבאים מחדש מא"ז רק מעכשיו וכו', והיינו כנ"ל משום בעירובין הקילו, ודו"ק.

יד. ובזה יובן שפיר דברי התוספתא שהביא הרשב"א ראייה למקור דין זה שהוא מוקשה בשתים, למה נקט נתוסף ל' הווה ולא יתוסף ל' עתיד (וכל' השו"ע), ועוד הרי הסיפא סותר לרישא (כנ"ל).¹

ולהנ"ל יובן היטב, דהנה בחסדי דוד שם על התוספתא פי' הברייתא הנ"ל

ו. (ובחזון יחזקאל רצה לפרש דברי התוספתא, שרישא בלא נתמעט ולכן מהני התנאי, וסיפא בנתמעט ולכן צריך לזכות מחדש, עיי"ש. ולפי"ז יש מכאן מקור שנתמעט ודאי לא חל ולא מספק (ולא כרשב"א שכ' שצריך להתיישב) ברם עצם הפי' דוחק גדול שאין שום רמז בל' התוספתא על מה שנתמעט דהו"ל לפרש, משא"כ דרכו של החסדי דוד שיובא בסמוך נכון כפשוטו וק"ל.

והמפורשים שם כולם תמהו על דבריו (ראה יד אפרים, א"ר, עולת שבת, פמ"ג, בגדי ישע, ועוד) מה מועיל שיתנה הרי מפורש שם בסי' שס"ו ס"ט שגם בהתנו דהו"ל תחילת עירוב ולא מהני (וכמש"ל בארוכה בביאור הדבר לשי' השו"ע הרב ולשי' המ"ב ע"פ ביאורנו) ולכן כ' הביאור הלכה שם, וכן כאן (סי' שס"ו שער הצינן סקמ"ה) שדברי הט"ז נדחים מהלכה ואין להם ביאור עיי"ש.

מז. ברם לפי דברינו הנ"ל יתכן שהדברים נכונים מאוד, והוא שהגם שכתבנו לעיל בשם המאירי שהזכוי משום בעירובין הקילו, ור"ל שהגם שיש מקום שיחול הזיכוי מן הדין משו ברירה מדרבנן חל למפרע, לא רצו חכמים כן כי רצו שהקנין יחול רק בעת שנכנס לדור כיון שעירוב משום קנין ולכן חל רק עכשיו מדין בעירובין הקילו כנ"ל, הנה יתכן לומר שה"מ כשלא התנו במפורש וזכוי פת להבאים מחדש רק משום לב בי"ד מתנה עליהם שפיר תקנו כן, אבל בהתנה במפורש לכל מי שיתוסף בחצר הזה, הרי עשו קנין מפורש שחל מן הדין כבר עכשיו ע"י דין ברירה, ובוזה לא ביטלו חכמים את דבריו המפורשים והניחו הדין על תלו שחל הזכוי למפרע מדין ברירה, ודו"ק, ושפיר נכון שי' הט"ז שבהתנה במפורש חל למפרע מדין ברירה מן הדין, וממילא זכה בו קודם שנתמעט ושפיר הוי סוף עירוב דסגי בכל שהוא, ורק בלב בי"ד מתנה, הם אמרו והם אמרו שלא יחול רק בעת שנכנס לחצר ומשום בעירובין הקילו. ודו"ק.

יז. ולשיטת הט"ז יתפרש דברי המחבר בסי' שס"ו ס"ט לצדדין, קודם הביא שיזכור גם לכל מי שיתוסף מיום זה ואילך, ואח"כ כ' וי"א דלב בי"ד מתנה, ורק על

י"א אלו מוסיף הדין השני שאם נתוספו דיורין לאחר שנתמעט צריך להוסיף מחמתן, דקאי רק על מה שכ' לפני כן דברי הי"א, ולא על לפני לפני כן באופן שהתנו במפורש ודו"ק כי נכון. רק שלפי שי' הט"ז וכפי ביאורנו, הנה בתוספת הנ"ל נצטרך לפרש ל' שנתוסף שהוא לכאור' ל' הווה וכנ"ל שלא דוקא הוא, שהרי לפי דברנו בשי' הט"ז הרי בהתנה במפורש שפיר חל למפרע. וק"ל.

יח. ונלענ"ד שבדברי הרשב"א עצמם אפשר למצוא סמוכין לשי' הט"ז, דהנה כבר הבאנו לעיל מה שהרשב"א בחי' ובעבוה"ק כתב הדין של נתוספו אחרי שנתמעט שצריך להחמיר וסיים וצ"ע, וכן שצריך להתיישב עוד בדבר, ובמיוחסת סי' רי"ב (מובא בהערה לעיל) כ' בפשיטות להחמיר (ובשעה"צ סקמ"ג ובמפורשים כבר העירו בזה וכמש"ל) ועל כרחך צריך לומר שמקודם נסתפק ולבסוף החליט לאוסרו בבירור (וכנ"ל בהערה).

ברם לשי' הט"ז הענין נפלא, דהנה ל' הרשב"א בחי' הוא שמקודם כ' שבודאי מתכוונין לזכות לכל מי שנתוסף, ואח"כ הוסיף, וכבר נהגו לזכות בעירובין לכל הנוספים אח"כ, והוא יותר מבואר בתשו' כת"י (הנ"ל) שכ', באמת הוא כך שהרבה באין לדור ואין איש שם על לב וכו' ואין מוסיפין ומזכין להם, אבל אני זה כמה שנים נהגתי כן במדינה הזאת להיות הגבאי גובה בפירוש ומתנה שיערב וכו' לכל מי שבא וידור וכו', עכ"ד, הרי שעיקר שי' הרשב"א הוא שגם סתמא מהני, רק ביתר שאת הנהיג במדינתו להתנות במפורש.

ולפי"ז הכל נכון בעזה"י, וכמש"ל ששני צידי הספק הוא אי זוכה למפרע

זכה בהפת למפרע בעת הזכוי לשוכר הראשון, והקנין הוא מן הדין דברירה בדרכנן למפרע וכמ"ש הרשב"א (מקור דין זה), ולפי"ז כיון שזכה בו מן הדין, שפיר אפשר ללמוד שחזר היתר למקומו מדין נסתם הפתח ונפתח, ולכן מסתבר להקל שכשבא לדור חוזר היתר למקומו שהרי יש לו חלק בהפת כנ"ל, ורק לענין נתמעט החמירו, כיון שעירוב משום דירה וכו"ל, אבל בלא נתמעט שפיר דמי כיון שסכ"ס זכה בו למפרע מן הדין וכו"ל. ב' אבל לשי' המאירי (וכן ביארנו שי' המ"ב ע"פ דבריו כנ"ל) שאינו קנין גמור ורק בעירובין הקילו שיזכה בו אח"כ שלא מן הדין (וכמש"ל), וכיון שאינו מן הדין שפיר יתכן שאין ללמוד מה שחוזר היתר למקומו אחרי שנתבטל העירוב לגמרי כשיצא הראשון, מדין דנסתם הפתח וחזר ונפתח, שי"ל שרק במקום שהוא מן הדין הקילו בזה ולא במקום שהוא רק מקולי עירובין שמא לא הקילו כ"כ (דחרי קולי לא אמרין), ואין ללמוד מדין דנסתם שגם כאן חוזר העירוב להיתרו. ג' וכל זה בלא התנה, אבל בהתנה שאז לפי שי' הט"ז (וייתכן שגם הרשב"א ס"ל כן וכמש"ל) זוכה השוכר למפרע מן הדין שפיר הזכוי מן הדין ואפשר ללמוד להקל מדין נסתם הפתח וחזר ונפתח שחוזר היתר עירוב למקומו בלי זכייה חדשה, ודו"ק.

ב. ברם כל זה כשהניח עירוב של לפחות שיעור ג' גרוגרות, ואז אפשר לומר שלשי' השו"ע הרב וכן לשי' הט"ז בהתנה, שגם השוכר החדש כבר זכה למפרע מן הדין ושפיר אח"כ חוזר להיתרו וכו"ל, אבל כשהעירוב הי' בו רק שיעור ב' גרוגרות לצורך הבעה"ב והשוכר, הרי א"א לומר שהשוכר השני זכה בהעירוב למפרע כשיבא, דא"כ חסר

מדין ברירה או רק משעה שבא לדור ומשום שבעירובין הקילו, ולשי' הט"ז הרי בהתנה במפורש זוכה למפרע כתנאו, ורק בסתמא ומשום דין לב ב"ד מתנה זוכה רק מעכשיו שאז הם אמרו והם אמרו שבעירובין הקילו (וכמש"ל באריכות).

ולפי"ז הרשב"א בחי' ובתשו' כת"י וכן בריטב"א בחי' בשמו דנקט במשך דבריו גם מנהג העולם בלי תנאי, וכן מה שתיקן במדינתו להתנות שפיר נקט ספק, וסיים וצ"ע ושצריך עוד להתיישב כיון שבב' אופנים הנ"ל יש לחלק להקל ולהחמיר כשי' הט"ז, שבהתנה הנטיה להקל, ובלא התנה הנטיה להחמיר וכו"ל, לכן לא פירט להלכה בבירור שהרי תלוי בב' אופנים הנ"ל, משא"כ במיוחסת נקט הדין רק בסתמא, ומתפרש היטב (כפי עיקר הדין וכו"ל) שכוונתו על מנהג העולם שלא התנו ולא חששו ודקדקו להבאים לדור אח"כ, והוא ע"פ לב ב"ד מתנה במי שמערב לכל השנה, שפיר כ' בפשיטות להחמיר כי אז הם אמרו והם אמרו שלא יזכה רק בשעה שבא לדור וכמש"ל ודו"ק היטב.

יג. ואחרי שהגענו עד הלום, נבוא לניד"ד שהתחלנו בו כשיש שוכר אחד ועשו עמו עירוב לכל השנה ויצא מהבית ואחרי זמן נכנס שוכר חדש אי העירוב שנתבטל חוזר להיתרו כמו שמצינו בפתח שנסתם וחזר ונפתח בסי' שעד וכו"ל או שמא צריך לזכות הפת להשוכר החדש כי כבר נתבטל העירוב (וכמש"ל הסברות בזה).

דהנה באופן מנהג העולם שלא התנו במפורש ורק לב ב"ד מתנה עליהן, הנה, א' לשי' הרב שו"ע שזוכה למפרע ורק כיון שעירוב משום דירה לא נחשב תחילת עירובו עד שיבא לדור, ברם

אחריו ואחריו לפ' שלרשב"ג אין לשני רק מה ששייר הראשון וגם שם הכוונה במתנת בריא שצריך קנין, והראשון שהגביהו או משכו לרשותו זכה בקנינו ג"כ עבור השני שהרי כן התנה עמו ואחריו לפ', ובאופן כזה עשה קנינו לזכות בו עבור עצמו ואחריו לפ' (ראה שו"ת בית מאיר סי' ל"ב) ובודאי זכה בו השני מעכשיו אם ישתיר דאל"כ כלתה קנינו כמו בכל קניני משיכה והגבהה ללאחר ל' צריך שיזכה מעכשיו ולאחר ל' דאל"כ כלתה קנינו כמ"ש בחו"מ (סי' קצ"ז ס"ז).

וראה קצוה"ח (סי' רמ"א סק"ד) שדימה דין זה לאתרוג השותפין שכ"א יוצא בו ידי חובתו, והוא עפ"מ"כ הר"ן בנדרים ריש השותפין, ששותפין בחצר מתבטא השותפות בזה שבשעה שכל א' משתמש בו הוי שלו לגמרי וכשהשני משתמש בו הוי שלו לגמרי ושלכן גם במודר הנאה זה מזה מותר להשתמש שאז הוא שלו לגמרי, ומדמהו הר"ן לדין אחריו לפלוני, עיי"ש.

ועל פי זה שפיר נכון לומר שגם כשעשה הבעה"ב העירוב עם השוכר הראשון בשני גרוגרת א' לעצמו וא' להשוכר והרי אינו עירוב רק אם בידו לאוכלו (דזהו כל יסוד עירוב וכמב' בש"ס ושו"ע), מ"מ אם התנה ולכל מי שיתוסף (או משום לב ביד מתנה למ"ד שזכה בו למפרע וכמ"ל) שפיר נכון לומר שהוא כמו ואחריו לפ', שגם השני זכה בו מעכשיו ואם ישתיר, וביד הראשון לאוכלו לכן יש לו שיעור כגרוגרת כדן, וכיצא מהבית והעירוב קיים, כשבא השני יש לו למפרע קנין בשיעור גרוגרת שנשאר לעירובו, והוא נכון בס"ד.

לשוכר הראשון וגם לבעה"ב משיעור גרוגרות שהרי מתחלק למפרע שיעור ב' גרוגרות לג' אנשים, ומתקלקל העירוב, ועכצ"ל שבאופן כזה לא חל קנין השוכר הג' רק כשבא לגור ומדין עירובין הקילו דלא גרע מלא התנה שמצינו תקנה זו של בעירובין הקילו (עכ"פ להט"ז, דלהשו"ע הרב אין כלל מקור שס"ל סברא זו כלל) והדרא הסברא דזה לא מהני, דשמא לא אמרו באופן כזה חזרה היתרו למקומו כשנתבטל לגמרי (וכמ"ל בארוכה) וצריך השוכר החדש לזכות בהעירוב מחדש כשנכנס לדירה.

כא. היוצא לנו לדינא. א'. דבהתנה ולש' השו"ע הרב גם בלא התנה אפשר לסמוך על העירוב וא"צ זכוי חדש. ב'. אבל לש' המ"ב ושי' הט"ז בלא התנה (כפי שביארנו לעיל) צ"ע לדינא שמא צריך זכוי חדש כי להקל כ"כ צריך רא' וכנ"ל. ג'. אבל כשהעירוב ה' בו רק ב' גרוגרות לכאור' פשוט שצריך זכוי חדש וכמ"ל.

כב. ברם יתכן לומר שיחול קנין בהעירוב לשוכר השני למפרע בעת זכוי הפת גם כשאין בו רק ב' גרוגרות, והוא ע"פ הדין המבואר בשו"ע חו"מ (סי' רמ"ח ס"א) בנותן מתנה לאחד ואחריו לפלוני אין לשני אלא מה ששייר הראשון, והוא אריכות דברים שם במפורשים (ראה נתיבות וקצוה"ח ובחזו"א אה"ע סי' ע"ד ועוד) שבמתנת בריא מיירי שכ' שטר מתנה לראשון וגם לשני, וכוונתו שיזכה בו מעכשיו אם ישתיר, ולכן אסור לראשון למוכרו כדי שיתקיים רצון הנותן, אבל אם עבר ומכר חל המכירה והו"ל כלא נשתיר עיי"ש, וכן מצינו זה במטלטלין וכמבואר במקור הדברים (ב"ב קלו). לענין הנותן במתנה לא'



הרב משה שטיינבוים

בעמח"ס מסורת משה

עיה"ק ירושלים ת"ו

גדר מצות תשבתו - קניית חמץ ע"מ להשבתו
קניית חמץ ע"מ לבערו - פלוגתא הפוסקים

שהמצוה היא שהחמץ יהיה מושבת אין ענין לקנות חמץ בכדי להשבתו, דבעצם זה שאין לו חמץ הוא מקים את המצוה בשב ואל תעשה, ולא דמי לציצית שאינו מקיים את המצוה כל זמן שאינו לובש ד' כנפות מצויצות.

מאידך, המהרי"ק (סו"ס קעד) כתב בהדיא שאין דין לקנות חמץ בכדי לשורפו. והאבני נזר (או"ח שיח-ג) חקר אף הוא את חקירת המנ"ח הנ"ל בגדר מצות תשבתו, אך הוא נקט שגם לצד א' אין ענין לקנות חמץ, ודימה למצות כיסוי הדם שאינו מחויב לקנות בהמה ולשוחטה כדי לקיים מצות כיסוי הדם. ויש לעיין אמאי לא דימה לעצם מצות שחיטה שאין ענין לקנות בהמה בכדי לשוחטה, [וכדלהלן].

ובן חלק הדברי חיים [צאנז] (ח"א או"ח סי' ט) על המקור חיים הנ"ל, וכתב דלא חייבה התורה להשבת החמץ בדוקא, אלא רק לנתק את הלאו דכל ימצא, דמחויב להשבת החמץ שלא ימצא בביתו. ודימה לגירושין בגט, דהמצוה היא שאם רוצה לגרש את אשתו יפטרנה בזה הספר, הכא נמי אם יש לו חמץ ישביתנו. [ואולי שחיטה דומה לגירושין בגט, דפשיטא שאין ענין לגרש כדי לקיים מצות גירושין בגט, ולכן האבנ"ז לא הוכיח משחיטה. ואכתי צ"ב. ואולי שחיטה דמי לגירושין, משום שכל מצות

(א) נחלקו האחרונים בדין מצות תשבתו, באופן שאין לאדם חמץ לבערו, האם נכון וטוב לקנות חמץ בכדי שיוכל לקיים מצות השבתה: המנ"ח (ט-א) כתב שדין זה תלוי בחקירה בגדר מצות תשבתו, האם המצוה היא להשבת את החמץ, או שהמצוה היא שיהיה החמץ מושבת, כלומר האם זוהי מצוה חיובית להשבת ולבער את החמץ בקום ועשה, או שהמצוה היא שתתקיים התוצאה שהחמץ מושבת, ולכן עליו לבער את החמץ בכדי להגיע לתוצאה שהחמץ יהיה מושבת. לפי הצד הא' שהמצוה היא להשבת את החמץ אם אין לו חמץ לא קיים את המצוה, דהא לא עשה מעשה חיובי של השבתה, ולכן ראוי לקנות חמץ בכדי שיוכל לקיים את המצוה להשבתו, למרות שגם אם לא יקנה לא יבטל את המצוה, וכמו מי שאין לו ד' כנפות שאינו מבטל את העשה דציצית, אולם ישנו ענין לקנות ד' כנפות כדי לקיים המצוה בקום ועשה, [ובגמ' במנחות (מא).] איתא דאם לא יקנה יענש על זה בעידנא דריתחא. אך המרדכי (שם ס' תתקמה) בשם תוס' שאנץ תוס' בערכין (ב: ד"ה הכל) והסמ"ג (עשין כו) בשם ר"י כתבו דדוקא מי שיש לו בגד של ד' כנפות ומחזור להפטר מהמצוה יענש, אבל אנחנו שאין דרכנו בבגדים של ד' כנפות לא נענש, ורק מצוה מן המובחר היא. והביאם הב"י (כד-א). אבל לפי הצד הב'

למצות ציצית וישנו ענין לקנות חמץ בכדי להשביטו, וכך נקטו [המקור"ח] והמנ"ח, או דלמא היא דומה למצות כיסוי הדם ואין חיוב לקנות חמץ בכדי להשביטו, וכך נקטו [המהרי"ק] האבני נזר [והדבר"ח]. וצריך ביאור במאי פליגי.

מַעַם החילוק בין ציצית לבין שחיטה וכיסוי הדם

ב) לכאורה ביאור פלוגתתם תלוי בביאור החילוק בין מצות ציצית שישנו ענין לקנות ד' כנפות בכדי להטיל בו ציצית לבין מצות שחיטה וכיסוי הדם שאין מצוה לקנות בהמה בכדי לשוחטה ולכסות דמה, וצ"ב מהו החילוק. [חילוק נוסף קיים בדין הידור מצוה, דבציצית יש מצוה לקנות טלית נאה, משא"כ בשחיטה וכיסוי הדם אין מצוה לשחוט בסכין נאה או לכסות בעפר נאה]. ויש לבאר בב' אופנים:

אופן א' בציצית נאמר בתורה ענין נוסף "וזכרתם את כל מצות ה'", ולכן ישנו ענין לקנות ד' כנפות ולהטיל בהם ציצית בכדי לקיים את הענין של זכירת ה', משא"כ בשחיטה וכיסוי הדם לא הוזכר בתורה ענין נוסף מלבד עצם המצוה, ולכן אין ענין לחייב את עצמו בקיום מצוות אלו.

לכאורה הדברים מפורשים בדברי הטור (סי' כד) שכתב "אע"פ שאין אדם

שחיטה תלויה ברצונו, דאם רוצה לאכול צריך לשחוט, וכן בגירושין אם רוצה לגרש, משא"כ בכיסוי הדם וביעור חמץ המצוה היא שאם יש לו חפצא של דם או חמץ מצווה לכסות או להשביט.

מקור חיים (רי"ס תלא) דן האם ישנו חיוב לחזור אחר העשה דתשביטו, ככל מצות עשה שמחויב לחזור אחריה, כדמוכח בגמ' בחולין (קלט:) דקאמר "ת"ר כי יקרא קן צפור לפניך וכו' יכול יחזור בהרים וגבעות כדי שימצא קן ת"ל כי יקרא", מוכח שבסתם מצות עשה ישנו חיוב לחזור אחריה כדי לקיימה, ולכך בעינן למילף מקרא לפוטרו מלחזור אחר הקן. וכך הסיק המקור"ח (שם ד"ה ולפ"ז) בדעת הרמב"ם דלכן מדא"ו מחויב לבער לפני הביטול, כדי שיוכל לקיים את העשה דתשביטו בחמץ שלו, וכמו שמחויב לקנות ד' כנפות כדי להתחייב בציצית*.

העולה מהדברים דישנן מצוות קיומיות שאף כשאינו מבטלם אכתי ישנו ענין לקנות חפץ בכדי לקיים בו את המצוה בקום ועשה, וכגון ציצית שנכון לקנות ד' כנפות בכדי להטיל בהם ציצית, וישנן מצוות קיומיות שאין ענין לקנות חפץ בכדי לקיימם, וכגון מצות שחיטה וכיסוי הדם שאין ענין לקנות בהמה בכדי לשוחטה ולכסות דמה. ונחלקן האחרונים בדין מצות תשביטו [לצד שגדר המצוה היא להשביט את החמץ] האם היא דומה

א. יש להעיר דהא אפילו בציצית ליכא חיוב, אלא טוב ונכון ללבוש ציצית, כדכתב הטור (סי' כד), ואמאי כתב המקור"ח שיש חיוב לחזור. וביותר צ"ע מדברי המרדכי הנ"ל דמבואר דאף הדין הקיים בציצית שנעשה בעידנא דריתחא, אינו שייך כי אם כשמחזור להיפטר מהמצוה. יתכן לחלק שהמקור"ח איירי באדם שיש לו חפץ, אלא שאינו ידוע היכן הוא, ואז קאמר שישנו חיוב לחזור, אבל אם אין לו חמץ, א"צ לחזור ולקנות, ולכך דמי לשילוח הקן שהיה צד לחייב לעשות שילוח הקן, משא"כ בציצית שהחיוב קיים רק כשיש לו בגד ד' כנפות, ל"ש לחייב בציצית. אך המקור"ח כתב גם לגבי ציצית "שמחויב" לקנות בגד ד' כנפות. ואולי הוא לאו דוקא. וצ"ע.

לחזור אחריהם, כדי לקיים את רצון התורה. וכן מצות ציצית יש ענין לתורה בעצם עשייתה, ולכן יש מצוה לחזור אחריה. נאך אכתי תקשי מהא דפירשו המפרשים הנ"ל שהחיוב לקנות ציצית נובע מענין זכירת המצות. ודוחק לומר שהמקור לזה שיש ענין לתורה במצות ציצית הוא מדכתיב וזכרתם, דאדרבה מהא דכתיב בציצית ענין זכירת המצות י"ל שמטרת המצוה מיועדת להשיג את התוצאה של הזכירה, ואינה מטרה בפנ"ע לעשות את עצם המעשה. וצ"ע]. ולפ"ז א"ש דאף בשילוח הקן קס"ד שיש ענין לתורה עצם עשית המצוה, ולכן בעינן לילפותא שאין חיוב לחזור אחריהם.

לפ"ז מבואר גם החילוק בין הידור מצוה, דמצות שענינם ומטרתם היא עשית גוף המעשה, נאמר הדין להדרם, דמצוות אלו מהותם לעשות את רצון הבורא גרידא, ולכן יש ענין להתהדר בהם לפני הבורא, משא"כ במצוות שענינם ומטרתם להביא לתוצאה מסוימת, אין דין להדרם, כיון שמטרתם אינה להתהדר לפני המלך.

חילוק נוסף בין ציצית לשחיטה וכיסוי הדם **אופן ב'** במצות שאם יקנה את החפץ יגרום להכניס עצמו למצוה חיובית ישנו חיוב לקנות, ולכן בציצית שאם יקנה וילבש בגד של ד' כנפות יתחייב במצוה חיובית של הטלת ציצית, לכך מחויב הוא לקנות בגד של ד' כנפות בכדי להכניס עצמו בחיוב של הטלת ציצית, משא"כ בשחיטה גם אם יקנה בהמה לא יתחייב לשוחטה, ורק ישנו דין באכילה שאסור לאכול בהמה שאינה שחוטת, אך כל זמן שאינו אוכל אין לו מצוה חיובית לשחוט, ולכן אינו מחויב לקנות בהמה. לטעם זה

חייב לקנות טלית בת ד' כנפות כדי שיתחייב בציצית וכו' מ"מ טוב ונכון להיות כל אדם זהיר וזריז במצות ציצית וכו' שילבש אותו כל היום כי עיקר מצותה על זכירת המצות ובכל שעה ובכל רגע צריך לכך, וכו'. ונהעתיקו בקצרה השו"ע שם]. ופירש הב"ח כלומר ולכן צריך לקנות לו. והביא שכן כתב הסמ"ק "מצוה גדולה לקנותו שיזכור מצות בוראו". מבואר דדוקא בציצית יש ענין לחזור אחר המצוה כדי לזכור את ה'.

למעם זה מובנת שיטת האבני נזר שאין ענין לקנות חמץ, כשאר מצוות קיומיות שאין ענין לחייב עצמו בהם, ורק בציצית יש ענין מיוחד להתחייב בה בכדי לזכור את ה'.

אך לכאורה מהגמ' בחולין מוכח דלא כצד זה, דהגמ' נקטה מסברא שיש חיוב לחזור אחר מצות שילוח הקן, כדהוכיח המקור חיים, ומוכח דלא הוי דין מיוחד בציצית, אלא זהו דין בכל מצות עשה. ודוחק לומר שבקרא דכי יקרא איכא גילוי מילתא לכל המצוות שאין חיוב לחזור אחריהם. וצ"ע.

יתכן שאין זה דין מיוחד במצות ציצית, אלא ישנן מצוות שיש לתורה ענין בעצם עשייתם, וישנן מצוות שאין ענין בעצם עשייתם, אלא מטרתם מיועדת להשיג תוצאה מסוימת, וכגון בשחיטה וכסוי הדם יש ענין ומטרה שהבהמה תהא שחוטה והדם יהא מכוסה, ובכה"ג אין מצוה לחזור על המצות, וכן בביעור חמץ גם לצד שיש מצוה לעשות את עצם מעשה ההשבתה, מ"מ מטרת המצוה היא להביא את התוצאה שהחמץ יהא מושבת. ולא דמי למצוות שיש ענין לתורה בעצם עשייתם כציצית ולולב, ולכן יש מצוה

מובנת שיטת המנ"ח דלכן חמץ דמי לציצית משום שלאחר שיקנה את החמץ יתחייב לבער את החמץ.

לפ"ז יתבאר החילוק בדין הידור מצוה, דדין ההידור נאמר במצוה חיובית ולא במצוה קיומית, וציצית חשיבא מצוה קיומית, כיון שבשעת הלבישה הוא מתחייב להטיל ציצית, משא"כ בשחיטה שאינו מחויב לשחוט ליכא לדין הידור.

ברם אכתי לא יתיישב מדוע אינו מחויב לשחוט בהמה בכדי לקיים מצות כיסוי הדם, דהא לאחר שישחטנה תהיה מוטלת עליו מצוה חיובית לכסות את הדם, ודמי לציצית. [וכן אכתי יצטרך להדר את מצות כיסוי הדם]. וצ"ע. ונראה דלכן האבני נזר הוכיח מכיסוי הדם ולא משחיטה, דשאני שחיטה שלעולם לא תהיה מוטלת עליו מצוה חיובית לשחוט, ולכן אינו מחויב לקנות בהמה על מנת לשוחטה.

יש מקום לבאר דמצות השבתת חמץ אינה מחייבת לקנות חמץ, משום שכל מהות המצוה היא לבער ולבטל את החמץ, ולכן אין סברא לחייבו לקנות חמץ, משום שזוהי סתירה למהות של המצוה. [ומה"ט נמי אין ענין להדר את מצות שריפת חמץ ע"י שריפת שיעור גדול של חמץ].

אך בדברי האבנ"ז לכאורה אי אפשר לפרש כטעם זה, מדדימה למצות כיסוי הדם, ומוכח דלא הוי טעם מיוחד בביעור חמץ. ואולי גם בכיסוי הדם מהות המצוה היא להעלים ולהסתיר את הדם, ולכן אין ענין לשחוט בהמה ולגלות את דמה. ולפי זה מבואר דלכן האבנ"ז לא הוכיח משחיטה אלא מכיסוי הדם, דהטעם של מצות תשביתו שוה לטעם של מצות כיסוי הדם. אך לפי זה אכתי יקשה מדוע אין חיוב לקנות בהמה בשביל לשחוט. ויש ליישב דשאני שחיטה שלעולם אינה מצוה חיובית. ודוק.



הרב מנחם שלום פרוש

ביהמ"ד דהסידי באטג - 45, מאנשעסטר יצ"ו

בענין הסיבה באכילת מצה

ולפי זה על כרחין לומר דכוונת המהר"ל להלכה אחרת ברמב"ם, וחל עלינו חובת בדיקה לאיזה הלכה כוונתו.

ב. יביא פלוגתת הרמב"ם והרא"ש אם הסיבה מעכבת בקיום מצות מצה

ביסוד המחלוקת בין הרמב"ם והמהר"ל נראה לבאר בהקדם דברי הגרי"ז בבירור שיטת הרמב"ם והרא"ש בענין הסיבה, דדעת הרמב"ם היא דמצות הסיבה היא מצוה בפני עצמה להראות חירות בליל ט"ו בשעת אכילה ושת"י, אלא שחובת מצוה זו היא בשעת אכילת מצה ושתית ד' כוסות, ומשום הכי לא יעכב ההסיבה את קיום מצות אכילת מצה, מכיון שאין הוא דין במעשה המצוה של אכילת מצה, אלא מצוה בפני עצמה, אבל שיטת הרא"ש היא דמי שאכל מצה בלי הסיבה לא יצא וצריך לחזור ולאכול מצה בהסיבה, ולפי זה מוכרח לדעת הרא"ש מצות הסיבה אינה מצוה בפני עצמה, כי אם תקנת חז"ל איך לקיים מצות אכילת מצה ומצות שתית ד' כוסות, ולכן אם אכל מצה בלי הסיבה, לא קיים מצות אכילת מצה כראוי עכ"פ מדרבנן, וצריך לחזור ולאכול מצה בהסיבה.

ודרך אגב נראה להוכיח דגם דעת הר"ן היא כהרא"ש, דז"ל הר"ן לענין הסיבה בד' כוסות [דף כ"ג ע"א מדפי הרי"ף] והשתא דאיתמר הכי ואיתמר הכי כולו בעי הסיבה, ואע"ג דבעלמא קיי"ל איפכא, דכל ספיקא דרבנן לקולא, וכו',

א. מביא דברי הב"ח בדעת מהר"ל ומעורר דמלשון מהר"ל ל"ם בן הנה הב"ח בס' תע"ב ד"ה השמש כתב וז"ל וכתב מהר"ל מפראג דמדקאמר בגמרא השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב יצא, דמשמע דיעבד יצא, יראה דדוקא השמש שמשמש לבני הסעודה ואי אפשר לו להסב יוצא באכילת כזית אחד בהסיבה, דלגבי השמש הוי דיעבד, אבל שאר כל אדם יסב לכתחילה כל פעם שאוכל מצה, דכל האכילה של המצה אפילו אוכל הרבה הכל הוא מצוה אחת ויותר טוב שיהיה כל אכילתו במצוה, וכה"ג כתב הרמב"ם פ"ז וז"ל ואימתי צריך הסיבה, בשעת אכילת כזית מצה ובשתית ד' כוסות האלו, ושאר אכילתו ושתיתו אם היסב הרי זה משובח ואם לאו אינו צריך עכ"ל.

ובאמת לשון המהר"ל בספרו גבורות ה' אינו כמו שכתב הב"ח בשמו, שהמהר"ל אינו מציין להדיא לאיזה הלכה ברמב"ם כוונתו, רק כתב "וכה"ג כתב הרמב"ם", וסתם ולא פירש, ואילו לדעת הב"ח כוונתו למש"כ הרמב"ם בפרק ד' מה' חמץ ומצה הלכה ח', ולענ"ד קשה לומר כן, דהרי המהר"ל חידש דשייך להדר ולהסב עוד באכילת מצה דייקא, דכל כזית וכזית מצה שמוסיף ואוכל נכנס בכלל המצוה של אכילת מצה, ולכן מן הענין להסב גם בהם, ובשאר אוכלין ומשקין לא שייך להסב לפי המהר"ל, אבל הרמב"ם הרי כתב להדיא דאף בשאר אכילתו ושתיתו המיסב הרי זה משובח,

כראוי, ובכל זאת כתב המהר"ל שכל מה שמוסיף ואוכל מצה יאכל בהסיבה.

ד. מכאן פלוגת הרמב"ם ומהר"ל ע"פ יסוד הבית הלוי בענין הידור מצוה

והנראה לפרש דהנה הבית הלוי כתב דדין הידור מצוה לא שייך אלא במעשה המצוה, ובזה ביאר דעת הרמב"ם דבמילה אפילו בחול, אם המוהל פירש והניח ציצין שאין מעכבין, אינו חוזר עליהן, דכיון שפירש נגמר מעשה המצוה ותו לא שייך לעשות הידור בפני עצמו, דרק במעשה המצוה שייך להדר במצוה, אבל אם אין כאן עוד מעשה מצוה, אינו מהדר את המצוה, והידור בלא מצוה אינו כלום.

והנה בדעת הרמב"ם מובן ההידור להסב בכל שאר אכילתו ושתייתו בליל ט"ו, דהמצוה להסב הוא מצוה בפ"ע להראות חירות בליל שמורים, ולכן כל מה שמוסיף ומראה חירות בכל מה שאוכל ושותה בלילה הזה, הרי הוא מהדר במעשה המצוה, אבל דעת המהר"ל שפסק כהרא"ש דאכל מצה בלי הסיבה לא יצא וצריך לחזור ולאכול מצה בהסיבה, ולכן פשיטא דלא שייך להסב בשאר אכילתו ושתייתו, כיון שמצות הסיבה הוא דין בקיום מצות מצה וד' כוסות, ולא שייך תקנה זו לשאר אכילתו ושתייתו בליל ט"ו, מ"מ היינו רבוטיהו דמהר"ל דאם מוסיף ואוכל כזיתים מצה בלילה הזה, אין זה כאוכל שאר מאכלים גרידא, אלא נחשב כמקיים מצות אכילת מצה בשיעור גדול יותר, דכזית מצה הוא שיעור למטה, וכל שאוכל יותר יש בו עוד קיום מצות אכילת מצה, ולכן עכ"פ במצה שייך להדר ולהסב באכילת כזית מצה הנוספים, כי גם בהם מקיים מצות אכילת

ולי נראה דע"כ בעי למיעבד הסיבה בכולהו, דאי ניזיל לקולא, אמאי נקיל בהני טפי מהני, ואי נקיל בתרוייהו הא מיעקרא מצות הסיבה לגמרי עכ"ל, וקשה הלא עדיין יש הסיבה באכילת מצה, אלא ע"כ דאין כאן מצות הסיבה בפני עצמה, כי אם תקנה מיוחדת להסב באכילת מצה, ועוד תקנה מיוחדת להסב בשתיית ב' כוסות, ולכן אם לא ניסב בשתיית ד' כוסות מיעקרא מצות הסיבה בשעת שתיית הכוסות לגמרי ודו"ק.

ג. דן בהוכחת הגר"ז מירושלמי כהרמב"ם והנה הגר"ז הוכיח כשיטת הרמב"ם מהירושלמי פסחים פרק י' הלכה א' וז"ל ר' סימון בשם רבי יהושע בן לוי אותו כזית שאדם יוצא בו בפסח צריך לאוכלו מיסב עכ"ל, ואם נאמר דכל עיקר דין היסב אינו אלא תנאי בקיום המצוה של אכילת מצה, א"כ מה זה הלשון דקאמר "אותו כזית", פשיטא, דהרי אח"כ ליכא דין מצה כלל, אלא ע"כ דגם באותו כזית אינו דין בקיום המצוה של אכילת מצה, אלא דין במעשה אכילה של אותו כזית ראשון, על כן קאמר דלחובה יש דין היסב רק בכזית ראשון, כיון דמעיקר הדין שייך להסב בכל הסעודה, דמצות הסיבה אינו דין בקיום מצות אכילת מצה, אלא הוה מצוה בפני עצמה, ושייך להדר ולהסב בשאר אכילתו ושתייתו כלשון הרמב"ם שהובא לעיל. ולכאורה קשה דהנה המהר"ל בגבורות ה' פסק כהרא"ש, דאם אכל מצה ולא היסב, צריך לחזור ולאכול בהסיבה, הרי לפי מה שנתבאר צ"ל דדעת המהר"ל דהסיבה הוא דין בקיום מצות אכילת מצה, ולכן מי שאכל בלי הסיבה, חיסר בצורת מצות אכילת מצה, ועליו לחזור ולקיים המצוה כתיקונה

ומתפלל ולולבו בידו, נכנס לבקר את החולה ולולבו בידו וכו', ופי' הרידב"ז כוונת הירושלמי לתרץ הקושיא דאיוה טועה בדבר מצוה שייך כאן, והלא בהגבהה גרידא יצא מצות נטילת לולב, ולמה אם הוציא הלולב לרשה"ר הוא פטור מטעם טועה בדבר מצוה, הרי אין כאן דבר מצוה, וע"ז תי' הגמ' דאע"פ שאדם יוצא יד"ח נטילת לולב בהגבהה גרידא, מ"מ כל מה שמוסיף ונוטלו במשך היום, יש בו קיום מצות נטילת לולב, והגמ' התם חוזר ומיבעיא לי' אף בסכין של מילה כן, אף במצה כן, והיינו שאם המוהל פירש והניח ציצין שאין מעכבין את המילה והוציא את האיזמל לרשות הרבים כדי לחתוך אותן הציצין שאין מעכבין, האם גם הוא נקרא טועה בדבר מצוה, ואם מי שכבר אכל כזית מצה, ורצה להוסיף עוד אכילת מצה, והוציא מצה לרשות הרבים עבור זה, האם גם הוא נקרא טועה בדבר מצוה ויפטר מחטאת, ומסיק הירושלמי וז"ל מן מה דאמר רבי יוחנן דברי רבי יוסה אפילו בפירש חוזר אפילו על ציצין שאין מעכבין את המילה, הדא אמרה אף בסכין של מילה כן אף המצה כן, עכ"ל, והרידב"ז פי' דכיון שהתורה כתבה וביום השמיני ימול בשר ערלתו, נתנה התורה משך הזמן דקיום המצוה כל היום, וגם במצה, כיון שהתורה כתבה בערב תאכלו מצה, שייך קיום מצוה בכל מצה ומצה שמוסיף ואוכל בערב ההוא עכ"ד.

ועפ"ז יש ליישב הערת הפרי חדש סי' תע"ז אות א' על מה שכתב הרמב"ם בה' חמץ ומצה פרק ו' הלכה א' וז"ל מצות עשה מן התורה לאכול מצה בליל חמשה עשר וכו' ומצותה כל הלילה עכ"ל, דאמאי התיר הרמב"ם לאכול

מצה. ונראה דמה שציין מהר"ל להרמב"ם כוונתו לה' חמץ ומצה ריש פרק ו' וז"ל ומשאל כזית [מצה] יצא ידי חובתו עכ"ל, דהיינו שחובתו הוא מקיים באוכל כזית מצה, אבל קיום מצוה של אכילת מצה יש גם ביותר מכזית.

ולפי מה שנתבאר לכאורה יש לומר דהירושלמי הנ"ל שהביא הגרי"ז להוכיח כהרמב"ם ודלא כהרא"ש, אדרבה משם גופא יש להוכיח כהמהר"ל, דמסתבר לומר דמה שאמר רבי סימון בשם רבי יהושע בן לוי דרק אותו כזית [מצה] שיוצא בו ידי חובתו בליל פסח צריך לאוכלו מיסב, מתייחס לשאר כזיתי מצה שאוכל בליל ט"ו, ולא לשאר אכילתו ושתייתו, דמה שייכות שאר מאכלים ומשקאות לכזית מצה שיוצא בו, אלא ודאי הכוונה דרק בכזית הראשון שהוא אוכל בתורת חובה, יש חיוב לאכול בהסיבה, אבל בכזיתים הנוספים שהוא אוכל לקיים מצות אכילת מצה בתורת הידור, אין חיוב להסב, אלא שאם יסב יקיים המצוה הנוספת כראוי.

ה. מוכיח מירושלמי דשיעור כזית הינו רק שיעור למטה, ומיישב דברי פר"ח עפ"ז והנה מציינו מקור ליסוד זה דכל מה שמוסיף ואוכל מצה בליל ט"ו יש בו קיום מצות אכילת מצה, והוא בירושלמי סוכה פרק ג' הלכה י"א דאי' התם במתני' רבי יוסי אומר יו"ט הראשון של חג שחל להיות בשבת, שכח והוציא את הלולב לרשות הרבים, פטור מפני שהוציאו ברשות, ומסיק הגמ' דטעמי' דרבי יוסי משום דהוא טועה בדבר מצוה, מן הדא דאמר רבי אילא ותניי תמן כך היה המנהג בירושלים, אדם הולך לבית הכנסת ולולבו בידו, קורא את שמע

והשדי חמד מערכת המ"ם הביא מס' שו"ת בית אב מהגאבד"ק קאפוליא זצ"ל בסי' י"ג ליישב שיטת הבית מועד, דהא דכ' דאינו יוצא במצה שהוציאה מרשות היחיד לרשות הרבים, היינו כשעשה המצוה בשעת העבירה, שהוא לועס המצה בהליכתו מרשות היחיד וכולעו ברשות הרבים, אבל הירושלמי איירי שההוצאה נעשתה במצה קודם שאכל אותה לשם מצות אכילת מצה, והעבירה כבר הלכה לה, ולכן שפיר יוצא ידי חובתו. אבל הגרעק"א כתב בדרוש וחידוש לסוכה דף ל' ע"א וז"ל כתבו בתוס' כאן למ"ד יאוש כדי קנה, אם גזל בהמה והקדישה לא הוי מצוה הבאה בעבירה, דבעידן המצוה, דהיינו ההקדש, כלתה העבירה, וכ"כ בגיטין ובב"ק. קשה לי ממה ששימה בירושלמי הקורע בשבת דיצא ידי קריעה [הביאו הב"י סי' ש"מ] להמוציא מצה מרה"י לרה"ר דיצא ידי מצה, משום דאין גופא עבירה, והשתא מה זה דמיון, הא במצה בעידן המצוה, היינו אכילתה, כבר כלתה העבירה דהוצאה, משא"כ בקורע בשבת על מתו, בעידן המצוה, היינו הקריעה, ישנה להעבירה. ואולי י"ל דראיית הירושלמי מהמוציא מצה בפיו מרשות היחיד ובלעו ברשות הרבים בדרך הליכתו, דבעידן קיום המצוה, דהיינו שעת בליעתו, נגמר העבירה, דבליעתו זהו הנחתו, עכ"ל.

חרי דלפי דברי הגרעק"א מוכרחים אנו לפרש דהירושלמי איירי נמי בגוונא דבשעת העבירה נעשה המצוה, ודלא כתירוץ הבית אב. מ"מ על כל פנים יש להוכיח ממה שכתבו בירושלמי הנ"ל כך אני אומר הוציא מצה מרשות היחיד לרשות הרבים אינו יוצא בה ידי חובתו בפסח [בתמיהה], דאפילו אם לא היסב

הכזית מצה כל הלילה ואפילו אחר חצות, ולא גזרינן בזה שיאכל דוקא עד חצות וכמו שעשו הרחקה באכילת קרבן פסח לרבי עקיבא ובקריאת שמע אליבא דחכמים, ולפמשנ"ת יש לפרש דהרמב"ם לא נחית כאן לברר לנו משך הזמן בו יכול לקיים מצות אכילת מצה, אלא כוונתו שקיום מצות אכילת מצה נמשך כל הלילה, וכל מה שמוסיף ואוכל כל הלילה יהיה בו קיום מצות אכילת מצה, אבל אותו כזית בו הוא מקיים חובתו בלילה הזה, ודאי יש עליו ליהדר לאוכלו קודם חצות וכמו כזית של קרבן הפסח אליבא דרבי עקיבא.

והן להוכיח ממק"א דהסיבה אינה מעכבת מקיום מצות אכילת מצה

אמנם ממקום אחר היה נראה להוכיח דהסיבה אינה מעכבת בקיום מצות אכילת מצה, דהנה הפרי חדש סי' תנ"ד אות ד' כתב וז"ל יש מי שפסק שאם הוציא מצה מרשות היחיד לרשות הרבים אינו יוצא בו ידי חובתו בפסח, כי לא ימצא חילוק בין זה למצה גזולה, מצאתי כתוב בשם ס' בית מועד, וטעות הוא בידו, דמה ענין זה לזה, והתוס' בריש פרק לולב הגזול הקשו בההיא דפסלינן לולב של אשירה ושל עיר הנדחת משום דמכתת שיעורי', דתיפוק ל' משום מצוה הבאה בעבירה, ותו אמאי שרינן דלאו אשירה דמשה, ותירצו דלא שמי לגזול, דמחמת עבירה דגזל בא המצוה שיוצא בו, אבל הני אטו מחמת עבירה שנעשית בו מי נפיק ביה עכ"ל, וכל שכן בנידון דידן וכו', וזה פשוט דיוצא בו, ואינה צריכה לפנים, ושוב מצאתי הדין מבואר בירושלמי דפרק האורג ע"ד וצ"ע, עכ"ל הפר"ח.

מרשות היחיד ובלעז ברשות הרבים דיצא ידי חובתו, והא אינו מיסב בשעת אכילתו ובליעתו, דהיינו מן התורה, אבל מדרבנן באמת אינו יוצא, כיון שלא היסב.

ח. מעיר מהא דכ' הפרמ"ג דנשבע שלא להסיב הסיבה מעכבת אפי' מה"ת

אך יש להעיר בזה מדברי הפרמ"ג סי' תפ"ה א"א אות א' שכתב וז"ל והנה אם נשבע שלא להסיב במצה למ"ד לא יצא [והיינו שיטת הרא"ש ודעימיה] אפילו הכי יש לומר דהשבועה חלה, אף דעבר אדרבנן ולא יצא מן התורה, מ"מ אין מושבע על זה מהר סיני, וכחצי שיעור [דשיטת הרמב"ם היא דאע"ג דחצי שיעור אסור מן התורה, מ"מ כיון שאין איסורו כתוב לאמר, שבועה חלה עליו, דאין מושבע ועומד מהר סיני אלא על דבר המפורש בהדיא בקרא] עכ"ל הפרמ"ג, הרי דדעת הפרי מגדים דכיון שתיקנו חז"ל הסיבה במצה, אם אחד אוכל מצה בלי הסיבה, אפילו מן התורה לא יצא, ואם כן הדרא קושיית הגר"י אברמסקי זצ"ל לדוכתה, דאיך תניא דיוצאין מצות אכילת מצה באכילת פתיתי מנחות בעזרה, והלא אי אפשר להסב בעזרה, ואפילו מן התורה לא יצא ידי חובתו.

ט. מבאר דעיבוב דרבנן אדאורייתא היינו דוקא בעבר אדרבנן במזיד

והנראה לענ"ד לבאר בזה דהנה נחלקו הראשונים אם תקנת חכמים מעכבת אקיום דאורייתא, דהתוס' בסוכה דף ג' ע"א וה"ר יונה בריש מס' ברכות סבירא להו דמעכב, ודעת הר"ן והריטב"א דרק מדרבנן מעכב, אבל מן התורה שפיר קיים המצוה, והפרמ"ג בפתיחה הכוללת החלק השלישי אות ח'

בשעת אכילת מצה דיצא ידי חובתו, דאם היסב הרי כבר כלתה העבירה לפני שמקיים המצוה דאכילת מצה, דמיד שהפסיק בהליכה וישב להסב יש כאן הנחה, ונגמר עבירת ההוצאה, ואח"כ בבליעתו הוא מקיים מצות אכילת מצה, אלא ע"כ כיון דאיירי דבולע בעודו הולך, וקאמר דיצא ידי חובתו, מוכח דאם אכל מצה בלא הסיבה יצא בזה ידי חובתו בפסח.

ז. דוחה ראייה הנ"ל ד"ל דמן התורה אין הסיבה מעכבת אבל מדרבנן באמת מעכבת **ברם** יש לדחות ראייה זו על פי מ"ש בס' מקראי קודש פסח ח"ב סי' ל"א בדברי הגמ' ברכות דף ל"ז ע"ב לקט מכולן כזית ואכלן אם חמץ הוא ענוש כרת ואם מצה הוא אדם יוצא בו ידי חובתו בפסח, ופירש"י לקט מכולן – פתיתי מנחות, והתוס' ד"ה לקט השיגו על דברי רש"י וז"ל ולא נהירא, דא"כ היכי קאמר דאם חמץ הוא, והא אמרין כל המנחות באות מצה, ונראה דקאי אחמשת המינים, עכ"ל.

והקשה הגר"י אברמסקי זצ"ל אמאי לא הקשו התוס' מהא דתניא ואם מצה הוא אדם יוצא בה ידי חובתו בפסח, דאיך יתכן לצאת בו ידי חובת אכילת מצה, והלא אכילת מנחות בעזרה, ואין ישיבה בעזרה, ולפי הרא"ש הרי אם אכל מצה שלא בהסיבה לא יצא, ותרץ דהא דתניא אדם יוצא בה ידי חובתו בפסח, היינו חיובו מן התורה, אבל מדרבנן באמת לא יצא ידי חובתו, והא דכ' הרא"ש דבלי הסיבה לא יצא, היינו דוקא מדרבנן, אבל מן התורה שפיר יצא עכ"ד. **ולפי** זה היה אפשר לומר כן גם בלשון הירושלמי, דמי שהוציא מצה בפיו

כתב וז"ל באופן דנקיטנא מהני מילי מעלייתא דכתיבנא הוא כן, כל מילי דרבנן אמרו במצות עשה שצריך לעשות כן, אם הזיד ולא עשה כן, אף מן התורה לא יצא, ובאונס יצא, עכ"ד.

והביאור לחלק בין מזיד לאונס, נראה דהוא על פי מ"ש בס' עמק סוכות דסברת התוס' דרבנן מעכב אפילו אקיום מצוה מדאורייתא הוא משום הלאו דלא תסור, וכרבא דאי עביד לא מהני. והנה נודע בשערים דברי הנתיבות המשפט דהעובר עבירה דרבנן בשוגג אין צריך כפרה, דיסוד איסור לא תסור הוא מרידה במלכות ושלטון חז"ל, ומרד ומעל לא שייך אלא במזיד, אבל בשוגג או באונס אינו מורד נגד חז"ל, ולכן קאמר הנתיבות המשפט דאינו צריך כפרה בכה"ג, ולפי זה שפיר מובן החילוק הנ"ל, דרק אם הזיד ולא עשה המצוה כתיקון חז"ל, עבר אלא תסור, ולא מהני לי' עשיית המצוה אפי' מן התורה, אבל אם עשה המצוה, ושגג או נאנס בתיקון חז"ל על המצוה הזו, לא עבר אלא תסור, ולכן עכ"פ מן התורה יצא ידי חובתו.

י. לפי הנ"ל שפיר יש לחלק בין אינו מיסב מזיד לאינו מיסב מחמת סיבה אחרת או בשוגג

ומעתה יש לומר דבנשבע שלא יסב באכילת מצה, הרי הוא מזיד גמור בדבר שלא יסב ולא יקיים המצוה כתיקון חז"ל, ולכן לא יקיים המצוה אפילו מן התורה, וכמ"ש הפרמ"ג הנ"ל, אבל האוכל פתיתי מנחות בעזרה בלי הסיבה, הרי מה שאינו מיסב אינו משום זלזול בתקנת חז"ל, אלא משום דין התורה ואריא דרביע עליה דאין ישיבה בעזרה, על כן שפיר יש לומר דעכ"פ מן התורה יוצא ידי חובתו, כיון שלא במעל ובמרד נגד חז"ל עשה זה ולא עבר אלא תסור, ואתי שפיר תי' הגר"י אברמסקי זצ"ל דעכ"פ מן התורה יוצא ידי חובתו באכילת פתיתי מנחות למצות מצה. ובירושלמי הנ"ל בענין הוציא מצה מרשות היחיד לרשות הרבים דיצא, יש לומר דאיירי בשוגג על מניעת ההיסב, ועל כן יוצא ידי חובת מצה עכ"פ מן התורה, ועכ"פ אין ראייה מוכרחת משם דלא כהרא"ש ודו"ק.



הרב שלמה אלעזר מנחם שפילמאן

מכער הסללים תורה ויראה, קרית יואל מאנרא יצ"ו

האם ברכו ברכת שהחיינו על שחיטת קרבן פסח

ובו הע' ומ"מ ע"ד מרן בעל שבט הלוי זצ"ל

נתתי לבי לתור הלכה אי ברכו 'ברכת שהחיינו על שחיטת קרבן פסח', שכבר עמד בזה חד מגאוני קמאי בעל קרבן נתנאל זצ"ל בחיבורו על הרא"ש פ"ק דפסחים (ס"י י' אות ו') ובספרו נתיב חיים לשו"ע (ס"י תל"ב), ודייק במילתיה דלא מצינו שהיה מברכין שהחיינו על זביחתו, אולם מרן בעל שבט הלוי זצ"ל בתשובותיו (ח"ג ס"י ס"ט, וח"ז ס"י ק"ג) יצא לחלק עליו בורוע, ופשיטא ליה שהיו מברכין שהחיינו בשעת שחיטה, ולדידי עני איתחזי שיש לדון ע"ד השבה"ל מדעת רבותינו הראשונים ויתר גדולי רבנותאי, שהדין שפיר עם הקרב"נ ועכ"פ כוותיה ולא מטעמיה, ואמרתי לסדרן קמא קמא דאתי לידי, ותקוותי שימצאו המעיינים בהן חפץ, ואם אזכה שיתלבן הלכה על ידי, יהא זה שכרי, וזה החלי בעזרת צורי וגואלי.

- א -

דעת הנתיב חיים שלא ברכו שהחיינו על שחיטת קרב"פ

הנה הטו"ז (או"ח ס"י תל"ב א"ק ב') הביא מה שהקשה מהרש"ל [בהגהותיו לטור] על הרא"ש (פסחים שם) שכ' שאי"צ לברך שהחיינו בשעת בדיקת חמץ דהבדיקה הוא צורך הרגל וסמכין אומן דרגל מידי דהוי העושה סוכה ולולב לעצמו דמחויב לברך שהחיינו בעשייתן (סוכה מו.) אלא סמכין אומן דרגל עכ"ד.

ובהנחות נתיב חיים כ' לתרץ בזה"ל: ולי נראה דלא קשה מידי דלקמן

בסי' תרמ"א הביא ב"י בשם המרדכי (סוכה רמז תשס"ט), וז"ל והאידנא לא מברכין על עשיית סוכה כמו שעשוי בימי החכמים התנאים והאמוראים, לפי שבזמניהם שכל אחד היה עושה סוכה לעצמו לפיכך היה מברך, אבל עתה שאחד עושה למאה, אין

נראה שיברך העושה והשאר לא יברכו, וסמכין אהא דאמרינן רב כהנא מסדר ליה אכסא דקידושא וכן עמא דבר עכ"ל, וה"ד הכא מה"ט אין נראה שיברך הבודק ושאר לא יברכו, משו"ה ג"כ מסדר להו ג"כ אכסא דקידושא, "ומפני זה ג"כ לא מצינו שהיה מברך שהחיינו על זביחת הפסח" עכ"ל, וכן כתב בחיבורו קרב"נ על הרא"ש פ"ק דפסחים שם.

- ב -

השכט הלוי חולק על הקרב"נ ופשיטא ליה שברכו שהחיינו על השחיטה

ובשו"ת שבט הלוי (ח"ג ס"י ס"ה, אות א') יצא לחלק על מ"ש נתיב חיים שלא היו מברכין שהחיינו על שחיטת קרב"פ דסומכין על שהחיינו שמברכין בלילה וז"ל: ומעודי תהמתי בזה, דמה ענין זל"ז, דבעשיית סוכה בסוכה מו ע"א

דמזיק לבריה ועוד כ' בזה, הנה אין שום השגה בזה, דוראי שחיתת חולין להנאתו ואכילתו לא שייך לברך שהחיינו, לא כן מצוה חביבה דזה רצון השי"ת והיא תיקן הבהמה והאדם וכן ה' דעת הגאון נתיב חיים [= שהי' לו לברך] אלא שדחה מטעם שאין נלענ"ד, ואין פנאי להאריך בדברים פשוטים עכ"ל.

והנה כבודו של הגאון בעל שבט הלוי זצ"ל רב הוא, אולם נצטבר לפנינו הרבה הערות והארות דפרשנין מדברי גדולי רבותינו הפוסקים ראשונים ואחרונים, שכדאי בהן לסתור דבריו, וכן ממה שנתלקט לידי עני בהגיוני, ושוב ראיתי שכן העלו מחברי בתראי בספרי הלכה, ואנסה לקבצן בקצרה במיטב הגיון, כפי שידי יד כהה מגה"ת, וזה החלי.

- ג -

מעם שאין לברך שהחיינו משום דאיכא צער לבע"ח, כמו במילה שאין מברכין מה"ט

ואע"ן אומר דהן אמנם שהגאון בעל שבט הלוי זצ"ל קבע ונתן טעם למילתיה דשחיטת קדשים הוא מצוה ותיקון בפ"ע, מכ"מ עדיין איתנייהו גבן טעם אחר שיש לדון מחמתו שאין לברך וכמו שמצינו גבי מצוות מילה דאע"ג דכו"ע מודו דאית ביה תיקון ומצוה, בכל זה ס"ל לחבל עמודי עולם ועל גביהם עולה אדונינו הרמ"א בשו"ע (י"ד סי' רס"ה ס"ה) דאין מברכין שהחיינו במצות מילה, וכמה טעמים שנו ונשנו בדבר ואחד מיוחד ביניהם דמטו ביה בידי רבים מרביתינו בעלי התוס' והראשונים ז"ל וי"א דמקורו עוד במדרש חז"ל, שאין מברכין שהחיינו משום דאיכא צערא דינוקא, וטעמא רב"ה הוא זו, ולהלן בסיום דברינו הארכנו

דמן הדין היה לברך שהחיינו אלא דאין מברכין דאין העושה אלא הכשר מצוה לצורך עיקר המצוה, דשייך ברגל דווקא, וכיו"ב י"ל בבדיקת חמץ, ובפרט אם נאמר כשי' הראשונים דבל יראה ליתא משש ולמעלה, רק בתוך הפסח דווקא, וא"כ עיקר הבדיקה רק מניעה שלא יעבור ברגל, ונפטר בשהחיינו דרגל, אבל שחיטת קרב"פ שהוא מצוה חשובה בפנ"ע דידוע דמוני המצוות מונין שחיות ק"פ ואכילת ק"פ לב' מצוות נפרדות, ועי' תוס' פסחים סח ע"ב, וא"כ פשיטא דכשמגיע מצות שחיטת ק"פ בע"פ שהיו מברכים שהחיינו בשעת השחיטה, ו[אולם] אם בלילה קודם אכילת ק"פ היו מברכין עוה"פ שהחיינו י"ל דהיו סומכין ע"מ שברכו בע"פ על השחיטה, או דסמכו על עיקר שהחיינו דרגל [אבל] עכ"פ שחיטת קרב"פ פשיטא לי דהוא בכלל מצוה הבא מזמן לזמן דמברכין עליו שהחיינו, ועי' במשנה סוף פסחים ובתוספתא שם סו"פ בענין ברכת אכילת ק"פ וזבח, ועי' תוס' סוכה מו ע"א ד"ה נכנס, דברכת שהחיינו על עשיית סוכה פוטר עיקר המצוה דנכנס לישב בה, וה"נ לענין שחיטה ואכילת ק"פ ואע"ג דהתם קי"ל כר"כ דקא"ל לכולהו אכסא דקידושא, היינו לענין עשיית סוכה דהו"ל רק הכשר מצוה, משא"כ שחיטת ק"פ דעיקר מצותו בער"פ וכאמור עכ"ל.

ובשו"ת שבה"ל ח"ז (סי' קי"ג) נזדקק עוה"פ לנידו"ז וז"ל: אשר השיג מעלתו עלי במש"כ בשבט הלוי ח"ג דפשיטא שהיו מברכין ברכת שהחיינו בשחיטת קרבן פסח וכו' וכבודו העיר דאין מברכים שהחיינו על השחיטה וכמ"ש הרמ"א ביו"ד סי' כ"ח [ס"ד] דאין מברכין בשוחט פעם ראשונה משום

כי כמו שישלים צורות גופו ע"י פעולות עצמו בהסיר בשר ערלתו ככה תשלום צורתם הנפשית הרע ע"י מעשה אדם ופעולתיו עיי"ש, ועכ"ז אמרו רבוותאי ז"ל שאין מברכין שהחיינו על מצותו משום דאיכא צערא לינוקא, א"כ מכ"ש דממנו נקח השכל דבשחיטה של עבודת קרבנות אע"ג דאית ביה תיקון ומצוה שאין יכולין לברך מהאי טעמא ודו"ק [אחרי כותבי חמותי ראיתי אור ס' נכבד צעב"ח בהלכה ואגדה (להג"ר יצחק אשכולי שליט"א, ח"א פ"ב עמ' 86) וראיתי שנחית ג"כ לבאר בדרך זה מדוע אין לברך שהחיינו על שחיטת בע"ח עיי"ש].

אין לחלק בין צעב"ח דאדם לצעב"ח דבהמה

וקשה לדחות דיש לחלק בין צערא דינוקא במילה שהוא במין האדם, לצער בע"ח בשחיטה שהוא במין בהמה, ונימא דדווקא במין אנושי איתמר דאין לברך שהחיינו במקום צערא, אבל בבהמה לא, וא"כ אין לדמות וללמוד ראה משחיטה למילה, דמנא לן להמציא האי חילוקא, ועוד כד נתבונן בשרשי איסור צעב"ח נחזי דעיקר שרשו [מה"ת] לדעת רוב מפרשים נאמר בבע"ח, ואע"ג דפשוט למבין שחמורה לצער אדם מלצער בהמה ומקראות מלאות דיברה תורה כמו לא תונו איש עמותו וגו', ויעוין גם בס' היראה להרב"י (אות רס"ו) דכש"כ שלא יצער אדם שנברא בצלם אלקים, וע"ע בסמ"ע (חומ"ס רע"ב ס"ק י"ג) ע"ש, אולם כוונתי בנוגע חיוב פריקה וטעינה (שמות כג ה) שדן עליו בגמ' ב"מ (ל:) ולדעת הרבה ראשונים ממנו נשתכלל שורש איסור צעב"ח (כיעוין רש"י שבת קכח: ד"ה צער, ובר"ן בב"מ שם וכו'), ודנו בהו אי עיקר איסורו

וערכנו בסדר מערכה להקת דיעות הפוסקים ר"א ז"ל דאחזו בהאי טעמא להלכה, וגם גללנו היריעה מה דשקלו וטרו הפוסקים האחרונים בדבריהם להכין אותה ולסעדה במשפט ובצדקה, ומשם תדרשינו לטובה, ושם נתבאר שהדעת נותנת שאף רבינו הרמ"א ז"ל נמשך בפסקו אחר הני ראשונים ההולכים בעקבות האי טעמא, וכמו שנחתו כמה מרבוותא לכוון השיטה בהאי טעמא יעוין שם, ודו"ק.

ומעתה גבי שחיטת קרבן פסח ששוחטין בהמה, ואיכא צערא לבעל חי, וכמבואר בס' החינוך (מצוה רכ"ח) וז"ל ועוד נאמר בטעם השחיטה מן הצואר ובסכין בדוק, כי התורה התירו לאדם למעלתן לזיון מהם ולכל צרכיו, ולא לצערם חנם וכבר דברו חכמים הרבה באיסור צעב"ח עכ"ל, הרי דאיכא צערא רק נצטווין למעטה בכל מה דאפשר, ועיי"ע ברמב"ן עה"ת (בראשית א כט) עיי"ש, ולפי"ז לכאורה נמי יש מקום לומר שאין לברך שהחיינו על מצוה שחיטת קרב"פ כמו דאין מברכין במילה דהא איכא צערא, ובהגיעו הלום אין מקום להאזין להסברא שהעלה השבה"ל לחלק נידון שחיטת קרב"פ דשפיר מברך שהחיינו על שחיטתן על אף דמבואר ברמ"א שאין מברכין שהחיינו בשחיטת פעם ראשון דהתם בחולין איירי משא"כ בקדשים דמצוה דזוהי תיקונו ושפיר מברכין, דהא חזינו במצות מילה דאין מברכין שהחיינו משום דאיכא צערא לינוקא, ואעפ"י שאין לך תיקון ושלימות גדול לגופו של האדם בקיום מצותו וכאמז"ל בנדרים (לא:): גדולה מילה שלא נקרא אאע"ה שלם עד שמל (ועיי"ע בב"ר פמ"ו ס"ג), וכן ידועין מ"ש בס' החינוך (פ' לך) בביאור שורשה להורות

מתוספתא אין לנו ראייה שלא ברכו שהחיינו בשחיטת, אבל העיקר הוא גירסת הש"ס איברא אכתי יש לשדות ביה נגרא כי לעומ"ז בתוספתא דהתם (פ"ה הכ"ג) גרסינן להדיא גבייהו זבחים וז"ל היה מקריב 'זבחים' בירושלים אומר 'ברוך' שהגיענו לזמן הזה, כשהוא מקריבם אומר בא"י אקב"ו להקריב זבחים, כשהוא אוכלם אומר בא"י אקב"ו לאכול זבחים עכ"ל, והתוס' במס' מנחות (ע"ה: ד"ה היה עומד) מביא להתוספתא וז"ל וה"ר שמעיה פ"י בברכות (ל"ז:) דדוקא מנחות לפי שאין רגילין להתנדב מנחות, ואי אפשר לומר כן דבתוספתא קתני נמי הכא גבי זבח, ונראה לפרש דלפי שהיה משמרות מתחדשות ומתחלפות פעמים בשנה ולכל משמורה היו בתי אבות נמצא שלא היו מקריבין אלא שני ימים בשנה וזמן קבוע להם להקריבם לחצי שנה יום אחד לפיכך מברך 'אזבח ואמנחה' שהחיינו לזמן עכ"ל, נמצא מדעת התוספתא והתוס' דשפיר מברכין שהחיינו על שחיטת הזבח.

אולם עדיין י"ל דהואיל והש"ס דילן מיייתי לה בברכות ובמנחות ובתרווייהו דייק ותני 'המקריב מנחה' במקום המקריב זבחים, שמעין דהש"ס לא סבירא להו, וא"כ י"ל דלא חשבינן עם דעת התוספתא כידוע בכללי הפוסקים והראשונים דכל כה"ג שהש"ס משמיט או משנה מדברי התוספתא לא חשבינן עם התוספתא דהו"ל כמשבשתא והעיקר כש"ס דילן [ואחת אזכור לציון בעלמא ממה דאתי לידי, מדברי הר"ן בפ' כל שעה (ל"ז:) ד"ה ומסקינן הלכתא, שמבאר שם דסכינין שתשמישן באור סגי להגעילן ברותחין אע"ג דבתוספתא תני בהדי דבעי ליבון, משבשתא היא, דהא

דווקא כבע"ח או גם באדם, ובשו"ת הרשב"א (ח"א סי' רנ"ב ורנ"ג) ס"ל דחיוב פריקה בבהמה כולל גם לפרוק מאדם, וכע"ז בס' החינוך (מצ' תק"מ), אולם בשו"ת הרדב"ז (סי' תשכ"ה) חולק על הרשב"א שלא שייך באדם, וכן שו"ת חו"י (סי' קנ"א) שאין חיוב באדם מדין צעב"ח, ועי' בברכ"י יו"ד (ס"י שע"ב) עיי"ש, והדברים ארוכים ואכ"מ, ונמצא דשרשי וגדרי צעב"ח באדם בפלוגתא תליא, ולכמה מרבוותא עיקרי פרטיה לגבי בהמה איתמר [ועיי"ע בס' 'צעב"ח בהלכה' הנ"ל פ"ח], ובכן מה לן לנעוץ בנידון מעורפל זו, ולדחותו בסברא הכי קלושה.

- ד -

ראיה מגמ' ברכות שאין מברכין שהחיינו על שחיטת קרבנות

ובעיקר הערותינו שאין לברך שהחיינו בשחיטת הפסח משום דאיכא צבע"ח ואע"ג דמקריב קרבן של מצוה, וכדחזינן במילה, יש להביא ראיה לזה מגמ' ערוכה במס' ברכות (ל"ז:) שמפורש שאין מברכין שהחיינו על שחיטת קרבנות, דתניא היה עומד ומקריב מנחות בירושלים, אומר ברוך שהחיינו וקימנו והגיענו לזמן הזה, נטלו לאכלן מברך המוציא לחם מן הארץ וכו', ושם בתוס' (ד"ה היה עומד) שמפרש דמירי בכהנים שנתחדשו משמרתם עי"ש, ואיך שיהא הגמ' לא נקטה רק הקרבת מנחות, ואילו זבחים לא קתני, והיינו משום דעל שחיטה לא שייך לברך שהחיינו, והוא מטעם דאמרינן דאיכא צערא להבהמה ואין מברכין שהחיינו במקום דאיכא צערא לבריה אחרינא כדמצינו במילה דאיכא צערא לינוקא ודו"ק.

מנחות שמברך שהחיינו, ויש לדקדק למה קאמר מנחות ולא אמר זבחים, ובאמת בתוס' מנחות (עה:) מביאים שגם בזבח הדין כן אבל בגמרא הוזכר הדין שהחיינו רק למנחות, ודבר זה אומר דרשני, אכן לפי המנהג שאין לברך שהחיינו אפילו במילה שיש לינוקא צערא אתי שפיר, שמסברא י"ל דגם כאן במילה יש צער בעלי חיים כעין דאיתא ברמ"א יו"ד (סי' כ"ח ס"ב) שאין מברכין שהחיינו רק על כיסוי ולא בשחיטה משום דמזיק לברייה, ושפיר נקט שהחיינו במנחות ולא בזבחים כי בזבחים יש צער לבהמה, ולדבריו זוהי ראייה נפלאה למנהגינו בחו"ל עכ"ל.

התשוהנ"ג מרחק שאין להשוות מילה לשחיטה ואפי' נימא שאין מברכין בשחיטה אבתי במילה מברכין

אך יעו"ש בתשוהנ"ג שממשיך אח"כ: ומיהו אף שדבר חכמה בפיו, נראה 'שאין ראייה' משחיטה, שאפי' נימא בכל שחיטה שזהו מצוה, מ"מ אין בזה 'אות' רק יסודה הוא 'מתיר', וע"כ לא כדאי לברך שהחיינו בשעה שלבהמה יש צער, אבל במצות מילה שישיראל מוסרים נפשם עליה והיא 'אות ברית' לא נמנעים מלעשותה בשמחה ולברך שהחיינו, ובפרט לאחרונים שלא נח"ל מילה שלא בצער כמו בהדרמה מקומית מפני שמילה ניתן בצער, ולכן אפי' קטן מקיים מצוה וכמבואר בב"ק (פה.), ולא נקרא מתעסק כשמצטער כמו בנהנה ולכן לדבריהם עדיף בצער דוקא.

ומוסיף עוד: ועצם ראייתו יש לדחות דהא דלא אמר הגמ' שמברך שהחיינו אשחיטה, דשחיטה נהוג גם בחולין ואין לו שמחה כ"כ, משא"כ

מיייתי לה בגמ' דילן (ע"ז עו.) ולא תני בהו וכו' עי"ש].

יש לחדש דמחלוקת דרבוותי לגבי שהחיינו במילה, תלוי איך נקטו בברייתא, כגירסא דגמ' דילן, או כתוספתא

ויש להטעים דטעמא דמילתא שלא נקטוהו בגמ' דילן הוא לפי שכתבו הראשונים לגבי מילה שאין מברכין משום דאיכא צערא לינוקא, וכן הכי שייך בשחיטה, ונמצא דמהכא אף מצינו להביא ראייה לשיטתם, ויש לדייק דהתוס' במנחות שאמנם נקט להתוספתא שאף בזבח מברכין, אינו הר"ת רק אחד משאר בעלי התוס' כע"ש, ויתכן דהואיל ור"ת ס"ל גבי מילה שאין מברכין שהחיינו, מה"ט נמי ס"ל לגבי זביחה שאין לברך ודו"ק, וכה מצינו לדייק גם לאידך גיסא, לדעת הרמב"ם דס"ל שמברכין שהחיינו גבי מילה (פ"ג ה"ג), ואינו חושש לצערא דינוקא, דלשיטתו אזיל לברך שהחיינו גבי זבח אע"ג דאיכא צערא, וכדחזינן בשו"ת פאה"ד (סי' מ"ט) שנקט כהתוספתא לברך שהחיינו על זבח ועל מנחה עי"ש [והכל לפי"מ דקיימנן הלום, איברא להלן בסיום דברינו יתבהר דאינם חזקים וקבועים כבמסמורות].

והאמת לא אכחד כי לא מלבי זכיתי להאי סיוע מדברי הש"ס, רק נפתח בגדולים והובא מפי בעל השמועה בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ב סי' תצ"ט) לענין ברכת שהחיינו במילה, והרמ"א (ביו"ד סי' רס"ה ס"ז) שלא לברך שהחיינו במילה, ובמרדכי מבואר הטעם דלא מברכין משום דאיכא צערא דינוקא, וכתב בזה"ל ושמעתי מהגאון וצדיק הרב יוסף רבינוב זצ"ל ראייה נפלאה לזה, שבברכות (לז:) מיייתי בכהן שמביא פעם ראשונה

בראשונה, מכ"מ אין ולא שייך לברך ברכה עכ"ל.

הרי דכבר נחית הלבוש"מ ז"ל לסברא זו שהעלה בתשובה"ג, שאין לברך שהחיינו בשחיטת קדשים, לפי שאין בשחיטתו חידוש שכבר רגיל ושכיח ביה בשחיטת חולין ודו"ק.

ודא"ת הלום אנהירין שאין לנו להביא ראיה להטעם שאין מברכין שהחיינו במילה משום דאיכא צערא לינוקא, מהא דחזינן בגמ' דמי שמקריב קדשים לראשונה דמברך שהחיינו ונקטו בדבריהם לברך רק במקריב מנחה ולא בזבח, דלא ראינו אינו ראיה וכמשנ"ת, דהא דאין מברכין לא משום דאיכא צערא, רק משום דלאו מצוה חדשה שאף בבהמת חולין מקיימין מצוה זו, איברא על אף שנדחה הראיה אכתי לא נסתרה דעתייהו דהני ראשונים ז"ל דס"ל שאין מברכין במילה, דהא לא תליא טעמייהו בשחיטה, אך אנן שקיווינו לסייעתו מהתם, סיוע לא מסייע, ודו"ק.

- -

אין לנו שום ראיה מהתוספתא לברך שהחיינו היכא דאיכא צערא, ואדריבא אי איכא ראיה, הרי"ז להיפוך שאין לברך

ועתה ניתנה ראש ונשוב"ה לנקודה שהוצענו למעלה, שיש להמציא סמוכין לפלוגתא דרבוותא דנחלקו אי מברכין שהחיינו היכא דאיכא צערא לגופא [ועכ"פ כשהצער הוא בגופא אחרת], דפלוגתתן מיתלי תליא בהבדל חילוקי הגירסאות שבין גמ' דידן לבין גירסת התוספתא, דמש"ס דילן במס' ברכות ומנחות, שמעינן דאין מברכין דנקטו בדבריהם לברך שהחיינו רק 'במנחה' ולא נקטו זבח, ואילו מתוספתא

במנחות שרק במקדש קומץ או מקטיר מברך שהחיינו עכ"ל.

ובאמת כבר קדמו בהאי תוס' דיתוי, רב האי גאון מאד נעלה בשו"ת לבושי מרדכי (מהדו"ת או"ח סי' נ"ו, ונכפל במהדו"ר סי' רע"ח), במענה לשואל שהעלה דלפי"ד הש"ך ביו"ד סי' כ"ח (סק"ו) שחולק שם על טעם שכ' הרמ"א שאין מברכין שהחיינו בשחיטה משום דמזיק בריה, וכ' דמשו"ה אין מברכין שהחיינו על השחיטה, משום שאינו מצוה ועומד דאי בעי לא אכל בשר לעולם עי"ש, לפי"ז בשחיטת קדשים, דודאי השחיטה מצוה הי' ראוי לברך שהחיינו, והשיבו, עפי"ד התבו"ש (שם סק"ד) דס"ל כהרמ"א, לברך שהחיינו בכיסוה"ד, אף שהש"ך (שם סק"ה) ופר"ח (ס"ב) ס"ל דאין לברך משום דלא בא מזמן לזמן, וכמ"ש מג"א סי' כ"ב (סק"א), מכ"מ כיון דאם אין לו במה לכסות הרי אסור לו לשחוט, וימנע מלאכול בשר, א"כ שמחה הוא לו, וע"כ ראוי לברך כמו ששאר הנאות ע"כ, וממשיך עוד דמבואר מדברי הדע"ק (שם) דאף לדעת הרמ"א אכתי בעינן שיהא לו לחידוש איזה הנאה במצוה זו עי"ש.

וכיים: וא"כ לפי"מ דפסקינן ביו"ד סי' א' (ס"ט) דרוב מצוין אצל שחיטה מומחין, ומוחזקין, והגיה הרמ"א דזה לאינשי דעלמא שאינם יודעים סמכין על רוב הנ"ל, אבל השוחט לא ישחוט אלא אם הוחזק ג"פ לפני החכם ולא התעלף, דלכתח' חיישינן, וא"כ בקדשים דחיישי' בכמה דוכתי להפסד קדשים, ודאי אין מניחין אותו להחזיק עצמו בשחיטת קדשים דוודאי חיישי' לכתח' שלא יפסידם, וא"כ עכ"ח כבר שחט בשחיטת חולין, וא"כ שוב אם ישחט אפי' בקדשים

שחיתת חולין ל"צ כונה ושחיתת קדשים מתעסק פסול ויברך ג"כ שהחינו על שנתחנך לשחוט קדשים, וע"כ משום דמזיק לבריה אינו מברך שהחינו וכדברי רמ"א, ומקצת ראייה לטעם החלוש לסמוך אותו עכ"ל.

הרי לפנינו שממקום שיצאנו ללמד ולהביא סמך וראיה למ"ד שיש לברך שהחינו בשחיטה [בקדשים] אע"ג דאיכא צער, והוא מדברי תוספתא שאמרו לברך שהחינו גבי זבח, אפי"ן מטרתא, ובעל שבט סופר יצא להסתייע מהתם להיפוך שאין יכולין לברך, שהרי לא נקטו בדבריהם לברך רק על ההקרבה ולא על השחיטה, ודבריו מצהירין כוזהר רקיע, ויש לעיין על זוגא דהני רבנן הגה"צ רבי יוסף רבינוב והגאון הראב"ד שליט"א בתשוהנ"ג שלא נחתו להאי דיוקא, וניח"ל בעצם הרעיון להביא ראייה מתוספתא שם, [לולי שאר קושיות שהקשה בזה שם בתשוהנ"ג], ויש ליישב שהרי בעל השב"ס גופיה מהנדז בראיה זו, ודייק בפתיחה וחתימה ד'קצת ראייה הוא, ואחזו רק כדי לסמוך טעמא דהרמ"א שכתב עליו הש"ך שטעם קלוש הוא ודו"ק.

- 1 -

תמצית העולה לדינא מן המקובץ ג' יסודות
שלא ברכו שהחינו בשחיטת הקרבנות

תורת העולה: בדבר הדיון אי ברכו שהחינו על שחיתת קרבן פסח, דחינו להגאון קרב"נ בהגהות נתיב חיים שכ' שלא ברכו, ולעמיתו יצא לחלק מרן בעל שבט הלוי וס"ל לפשיטות שברכו על שחיתתו, ואזיל לשיטתו לבאר נמי דמ"ש הרמ"א בהל' שחיטה שאין לברך שהחינו על שחיטה בפעם ראשונה, זהו

שמעינן שיש לברך הנקט להדיא גם זבח, והצענו דמ"ד דס"ל לברך שהחינו במקום צערא נקט להתוספתא וכן נראה גם דעת התוס' במנחות שמביאו שם, ואילו המ"ד דס"ל שאין מברכין, סובר דלא קיי"ל כהתוספתא והעיקר כש"ס דילן, וכה דייק בקיצור אמרים בשו"ת תשוהנ"ג בשם הגה"צ ר"י רבינוב עיי"ש.

אולם אחרי כותבי האיר ה' את עיני שמעיקרא לא הוי בידן להביא ראייה מדברי התוספתא לדעת המ"ד דס"ל לברך שהחינו על זבח אף שיש צערא, דאדרבא אי מהתם שמענו ראייה להיפוך והיינו לדיעה החולקת עליהם וס"ל שאין לברך במקום שיש צער, והוא כשתבט עיני בשו"ת שבט סופר (ס' ל' בסו"ד בד"ה והנה) וז"ל: ונ"ל קצת ראייה דאין לברך שהחינו היכא דמזיק לבריה מדברי תוספתא הובא ג"כ בתוס' מנחות ע"ה, והוא (בפ"ד) פ"ה [ה' כ"ג] דברכות, היה מקריב זבחים בירושלים היה אומר ברוך שהחינו כשהוא מקריבם אומר בא"י אקב"ו להקריב זבחים וכן באכילה, וע"ש, וכיון דשחיתת קרבנות ג"כ מעבודה הוא, אמאי לא נקט התוספתא כשהוא שוחט זבחים מברך שהחינו, ועל ברכת השחיטה לא קשה [=אמאי לא נקט], דהא גם בחולין צריך לברך בכל שחיטה, ולתוס' שכתבו דמשו"ה מברך משום דאתיא מזמן לזמן שתי משמורות בכל שנה ושנה והוי כמזמן לזמן אתי"ש, כיון דשחיטה כשירה גם בזר ולא לכהנים דוקא אינו מברך שהחינו בשחיטה, אבל אי הוי טעמא משום דנתחנך למצוה תחילה ובראשית עבודה מברך שהחינו, גם בשחיטה יש לברך ואע"ג דיכול להיות שכבר שחט חולין תחילה מ"מ נ"ל דשחיתת קרבנות מצוה בפנ"ע הוא, דהא

דאפי' בשחיטת קדשים דתיקון ומצוה, אין מברכין שהחינו.

ומכל' הלין יוצא כי נטיית דעת קרב"נ שהבין שלא בירכו שהחינו על שחיטת קרבן פסח, כראי ומוצק, ואף שבשו"ת שבה"ל חולק על דעתו ועל יסודותיו בדבריו של טעם, אכתי מסקנת דעת קרב"נ על מעמדו 'והלכתא כוותיה ולא מטעמיה', וכפי שדקדק השבה"ל שאף הנתיב חיים מסכים ביסודו שהי' מקום לברך על עצם שחיטת קרבן ששוחטין מזמן לזמן רק בקר"פ צידד שלא מצינו לברך מטעם דיליה, אבל לעומת דעתיהם, פוק חזי דשאר רבוותאי לא נהירא להו שברכו על שחיטתן שהחינו, והכי מטין משמעות דרז"ל בגמ' ברכות ומנחות, ובנוסף לזה שקלו וטרו להוכיחו מסברות מוצקות, והכריעו שלא איפשר לברך שהחינו על שחיטתם, והדברים יתנו עידיהן ויצדקו.

- 1 -

אחרי כתבי חמותי ראיתי לס' הנפלא ברכת שהחינו 'הכי איתמר' [להג"ר איתמר טעפ שליט"א], ששם בספרו סי' ס"ה (אות ט"ו - כ"א) נחית לדון בדין שהחינו בהקרבת מנחה, ובאות ט"ו מזדקק להאי קושיא למה ברייתא דתלמודא דידן נקטה רק מנחה ולא זבח, וכ' שכן עמד המהר"י קורקס (בפ"ז הי"ז מה' תמידין ומוספין), וכ"ה בס' דברי אלעזר (להגרא"א קפלן, ח"ב ברכות שם), ובאות י"ז מביא תירוצו ודעתו של השו"ת שבט סופר שהבאנו למעלה, וכ' שכ"כ בס' אברהם יגל (סי' תל"ב ד"ה וראיתי) עי"ש, והנה ספרי דברי אלעזר, ואברהם יגל איננו מצויים תח"י וציינתי לרווחא דהלכתא נואחת אעיר שאגב שיטפיה לא

איתמר דווקא בשחיטת חולין, אבל בשחיטת קדשים שהוא מצוה ותיקון שפיר יש לברך.

א. הנה אחר הטיוול במשנת רבותינו רו"א הראינו כי אין הדברים פשוטים וברורים, ואדרבה מצאנו לגדולים וטובים שדעתם להדיא שלא בירכו שהחינו אפי' בשחיטת קדשים, וכדחזינן להגאון לבושי מרדכי זצ"ל וטעמו ונימוקו ששוחטי זבחי קודש כבר התרגלו בעבודתם ואין להם לברך, וכעין סברא דכוותיה העלה ג"כ בשו"ת תשונה"ג דענין השחיטה הוא דבר המצוי ולא שייך לברך עליה נוגם בקרב"פ בטח נתנו לאותן הרגילים בזבח קודש].

ב. זאת ועוד העירוני שמצינו טעם נוסף אמאי אין לברך, והוא לפי דעת חבל גדולי הראשונים שמחזיקים שאין לברך שהחינו במקום דאיכא צערא והארקנו טובא בבירור שיטתם, ובחו"ל אף נהיגין כוותייהו שאין מברכין במילה, וכדאיתא ברמ"א ה' מילה, ועל אף שלא פירש טעמו, מכל מקום מסתברא דכטעמייהו דהני גדולי הראשונים נקט וכמבואר בדברינו (בנספח למאמר) באורך.

ג. ושוב תמכנו יתדותיו מגמ' דמנחות ומגמ' דברכות שאמז"ל דברכו שהחינו בהקרבת מנחה, ואילו בזבח לא אמרו, ואף לדעת התוספתא שהביא התוס' שנקט להדיא שברכו גם בהקרבת הזבח, אכתי מוכח מהתם להדיא שלא בירכו על השחיטה רק על ההקרבה על מזבח דהא אמרו 'המקריב את הזבח' ודרו"ק, וכמו שהביא מכאן השו"ת שבט סופר סיוע לדעת הרמ"א שאין לברך שהחינו בשחיטה ראשונה, וברייתא זו אמנם מיירי בקדשים, ושמעינן מינה

זכרון יוסף צבי (א"ח ס' רכ"ה ד"ה א'), ושוב כתב [היגל אברהם] דאפשר דקאי [הקרב"נ] לפי הטעם של הש"ך משום דרשות הוא, אם כן הכי דהוא חובה אמאי לא מברכינן, והוצרך לתרץ משום דבא בשותפות, והא דלא מברכינן על חגיגת ט"ו כיון דהוא בא על חובת המועד סמכינן על הזמן דרגל עיי"ש, ועי' חסד לאברהם השני עמ' ב' דמשו"ה אין מברכינן על שחיתת הפסח דהלא אם נמצא טריפה לא עלה לו, א"כ אין לברך שהחיינו על זביחתו דדלמא ימצא טריפה, ומצוות אכילת הפסח נפטר בברכת שהחיינו של קידוש היום עכ"ל.

והעולה מדברי משנת אפרים שמסכים גם כן לדעת הקרב"נ 'שלא ברכו שהחיינו' בשחיתת קרב"פ, רק מתחבט בסברתו אי כנים לדינא או צריכין לטעם אחרינא, ועלה הביא טעם אחר מס' אברהם יגל שלא בירכו שהחיינו לפי שאין מברכינן כשמזיקין בריה, והאברהם יגל מבאר שהקרב"נ לא הסתפק בזה כי ס"ל כהש"ך דדוקא גבי רשות שייך טעם זה משא"כ בדבר של חובה וכנ"ל ע"ש, ועוד טעם על מה שלא ברכו שהחיינו הביא מהחסד לאברהם משום שחששו שמא ימצאו הקרב"פ טריפה.

ואנב טעמו של האברהם יגל עלה נמי על דעת 'השואל' בשו"ת שבה"ל להקשות עליו דמה"ט נמי לא ברכו בקרב"פ, ואותו הסבר שמליץ האברהם יגל על הקרב"נ אמאי לא ניה"ל נקוט טעם דוכוותיה, השתמש גם השבה"ל להשיב להשואל שהק' עליו דנימא שלא ברכו שהחיינו בקרב"פ משום היזק, דגבי קדשים מצינן שפיר לברך עיי"ש, ובדעת שבה"ל כבר ארכנו לאורך כל הדרך לצדד

דק היטב בציטוט דעת השבט סופר כמבואר למעיין בפנים התשו' עיי"ש].

- ח -

דעת המשנת אפרים שלא ברכו שהחיינו על שחיתת קרב"פ

ולהשלמת הנושא אציין עוד שאחרי סודרי כל טורי דלמעלה יצא לאור עולם ספר המאיר וברק כשחר ולו יקרא בשם משנת אפרים על רמב"ם הל' קרב"פ לרב האי גאון רבי אפרים פישל הערשקאוויטש זצ"ל אב"ד האליין ודומ"ץ צאנז קלויזנבורג, שי"ל לרגל הילולא תניינא דיליה (ב' סיון שנת תשע"ט) ומצאתי שם את שאהבה נפשי שמזדקק לנידון זה ולמען לא יחסר המזג בנידו"ז אעתיק תוכן לשונו בפ"א ה"א (אות ו') וז"ל: בקרב"נ מס' פסחים פ"א (ס' י' אות י') כתב דלא מצינו שמברכינן שהחיינו על זביחת הפסח, והטעם לפימ"ש הב"י או"ח (ס' תרמ"א) בשם המרדכי דמשו"ה לא מברכינן עתה שהחיינו על עשיית סוכה כיון שאחד עושה למאה אין נראה שיברך העושה ושאר לא יברכו ומה"ט נמי אין מברכינן שהחיינו כיון שאחד עושה לרבים, וכן כ' גם בספרו נתיב חיים או"ח ס' תל"ב, ולפי"ז בשאר זבחים של מצוה מברך שהחיינו ובתוספתא מס' ברכות (פ"ה הכ"ג) איתא היה עומד ומקריב זבחים אומר שהחיינו, וצ"ע אי קאי על השחיטה, ועי' בס' אברהם יגל (או"ח ס' תל"ב).

וממשיך: בס' אברהם יגל (שם) כתב על הקרבן נתנאל הנ"ל דאינו מוכרת, דהא כתב הרמ"א (יו"ד ס' כ"ח) דמשו"ה אינו מברך שהחיינו בשוחט פעם ראשונה משום דמזיק לבריה, והכ"נ בנידו"ד [ובשוה"ג ציינו וכ"כ בשו"ת

שהדין עם הקרב"נ מטעם אחרנא שעלה בענינו בס"ד.

- ט -

תליית הספק בחילוקי מנהגי האשכנזים והספרדים

ובסיום הנושא מקום אתי להעלות זכרון בספר, כי זכיתי להציע האי נידוניה בפני כ"ק מרן אדמו"ר מסאטמאר שליט"א [ביומא קמא דריגלא (פסח שנת תשע"ו לפ"ק) בהליכה מביהמ"ד לביתו פה ק"ק קרית יואל, ופרקו הי' נאה בהיותו מעניני דיומא, וכן יומא דהילולא קמא של הגאון בעל שבט הלוי זצ"ל] ושקל וטרי בריהטא בצדדי השאלה וחיווה דעתו, והנני מציגו כפי סדרם.

דהנה פתחתי בשאלה, האם כששחטו בנ"י את הפסח היו מברכין 'ברכת שהחיינו' על השחיטה, ולמשמע אזניו נענה 'שהיא שאלה נאה', והתחיל כ"ק אדמו"ר שליט"א: דגבי סוכה חזינן (סוכה מו.) דחייבין לברך שהחיינו על עשייתן אך אנן סמכינן אשהחיינו דריגלא, אך התם אין העשייה גוף המצוה רק הכשר, אבל בפסח גוף השחיטה מצוה הוא, והראשונים (רמב"ם סה"מ מצ' נה-ו, והחינוך מצ' ה' ו') מונין את השחיטה והאכילה לשתי מצוות נפרדות, ותינח 'בשחיטת הזבח' [שהקריבו עם הפסח] דלאו חובה הוא, דהיכא דנמנו מועט אוכלים על פסח ומספיקים לאכול ממנו כדי שביעה טרם שיאכלו 'לשם פסח' הרי אי"צ להביא עמו חגיגה (עי' פסחים טו:), איה"נ דלא הי' שייך לברך שהחיינו על שחיטתו, אבל קרבן פסח דחובה הוא - נמצא קמן, "דהוצרכו לברך שהחיינו על השחיטה" עכ"ד.

ואמרת ל"כ"ק אדמו"ר שליט"א: כי כבר עמד בזה בנתיב חיים (בס" תל"ב)

וס"ל שלא ברכו מטעם שכתב הרא"ש לענין ברכה על ביעור חמץ, ולעומתו לחלק יצא השו"ת שבט הלוי, וס"ל דשפיר ברכו שהחיינו, ושאינו דומה לביעור חמץ כנ"ל, והמשיך: וחילק מדיליה שאינו דומה לביעור חמץ וכפי דרכו שהעלה בשו"ת שבה"ל שם (הו"ד לעיל אות ב').

ושוב הרציתי בפני כ"ק אדמו"ר שליט"א נקודות הערותי הנ"ל: אמאי לא נימא שלא ברכו כלל שהחיינו בשום שחיטה ואפילו בשל חובה משום דאיכא צערא לבהמה, וכהיכא דחזינן לדעתא דרבוותאי במצות מילה דס"ל שאין מברכין שהחיינו משום דאיכא צערא לינוקא.

ועל זה השיב כ"ק אדמו"ר שליט"א: אם כן תמצא דאיכא נפק"מ בינינו להספרדים, שהרי הם נוהגים אכן לברך שהחיינו במילה, וא"כ גם בשחיטת קרבן פסח המה יברכו עכ"ד (ועי"ע בסמוך אות י'), [ובתום המו"מ הביע מרן בקורת רוח על כלליות הנושא 'כי י"ל הנאה, שיהודי חושב ומתבונן תוך דבר כזה, אם ברכו שהחיינו על קרבן פסח'].

- י -

להצד שאין לברך שהחיינו בשחיטה משום צער יל"ע בנידו"ד אי שייך לצדד עתה איך נעשה

עוד רגע אדבר כי מריש אמינא כי לפי הצד שנו"נ דתליא בפלוגתא אי מברכין שהחיינו במילה דאיכא צערא, לפי"ז לכאורה קשה לדון ולהכריע עתה איך ומה יעשה בה בשעה שנזכה להקריב קרב"פ לעתי"ל, וכמו שהעיר לנו בזה כ"ק אדמו"ר שליט"א שאיכא נפק"מ בין המברכין בברי"מ לאינם מברכין כנו"ל,

וא"כ לעתיד כשנזכה דקריאתא דירושלים יכנש גלותא וכל ישראל מכל קצוות וארצות תבל יעלו לירושלים וישאו עינינו סביב כי כולם נקבצו לך לא ישתייך הדין שהולכין אחר מנהג המקום לברך, כי יתקבצו שם המונים אף ממקומות שנהגו שאין מברכין במילה מטעם דאיכא צערא, וא"כ אי משום הא לא איריא ודו"ק [וגם לענין שאר שחיטת קרבנות דבר יום ביומו בכל השנה לא יהא שייך לומר שילכו אחר מנהג, דלעת"ל לא רק בשעה שיתקבצו לעלות לרגל, יבואו מכל קצווי ארצות, דהואיל ועתידה ירושלים שתתפשט והרבה דיירי ארעא מקצוות תבל יוקבעו דירתם בפע"א בירושלים עיה"ק א"כ גם בכל השנה תו לא שייך לומר לילך אחר המנהג שנהגו מקודם, ויש ארוכת בפוסקים ואכ"מ].

ובאמור תוכן משא ומתן האמור סובב הולך ביחוד לאור טעם זו שאין מברכין שהחיינו בדאיכא צערא שאחזתי בשיח"ת דקל"ם, אבל לטעם האחריונה שהבאנו למעלה מדעת גאוני בתראי שהחליטו להדיא שממילא 'לא בירכו שהחיינו בכל שחיטת קרבנות' כמשנ"ת, לפי דעתם אין ענין לצדד לילך אחר מנהג המקום שנוהגים אצל מילה, דפסח ומילה לא תליא זב"ז, ודו"ק.

ויה"ר שיבנה בית המקדש במהרה ונזכה כולנו לעשות קרבן פסח במועדו ככל משפטו וחקתו ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים אשר יגיע דמם על קיר מזבחך לרצון בביגוא"צ בב"א.

ואך כשנזכה לכך אז ממילא נדעה כי משה רבינו יקום לתחייה וידענו ויורנו כדת מה לעשות [וע"ד הגמ' יומא (ה): דלעת"ל משה ואהרן יהיו עמנו, ועוד מ"ש התוס' בפסחים (קיד: ד"ה אחד) שאין לחוש לשמא יבנה ביהמ"ק ויאמרו אשתקד עשינו זכר לחגיגה בשבת וכו' דכשיבנה משה ואהרן יהא עמנו וכו'].

שוב התבוננתי דאף לצד זה עדיין יש מקום להכריע מדעתינו עכשיו מה נעשה כולנו ביום המקווה במהרה בימינו כשנזכה להקריב הפסח בירושלים בביהמ"ק השלישי, דהרי ידוע מנהג ירושלים עיה"ק והמחזות שמברכין שהחיינו בכל ברי"מ ולא חיישו לטעמא דאיכא צערא (ועי' בנספח לדברינו אות ו' בטעם שנשתרכב המנהג), וא"כ איך שיהיה כשנזכה להקריב קרב"פ בעיר ה' שמה בין כל ובין כך נצטרך לברך שהחיינו מפני מנהג המקום שנוהגים לברך שמה אפילו בדאיכא צערא.

אולם אח"כ אנהירין דליתא, דלא שייך כאן למימר שנלכו אחר 'מנהג המקום', כי כבר מבואר בתוס' בפסחים (יד. ד"ה שתי פרות היו חורשות) וז"ל: **בירושלמי** (פ"א ה"ה) דייק, ירושלים לא מקום שנהגו בו שלא לעשות מלאכה, כלומר סברא הוא לנהוג שם איסור, כיון שמתקבצין שם אף מקומות שנהגו בהן איסור, ומשני נראות כחורשות עכ"ל, והביאו לדינא במג"א (סי' תס"ח) עיי"ש, הרי דבירושלים שמתקבצין בערבי פסחים המוני המונים מכל מקומות אין לומר אז שהולכין אחר מנהג המקום.



הרב אלישע חן

בני ברק יע"ו

גדר השימוש בחמץ ושאור שנפסלו מאכילה
ביאור פלוגתת הרמב"ם והראב"ד ז"ל

היותה חמץ, ועל כרחק שנפסלה מאכילת כלב. אמנם המ"מ גופיה נקט דנראה עיקר כדעת הרמב"ם, משום דברייא בפת שעפשה מיירי בדלא נפסלה מלאכול לכלב, אלא בפת גמורה ולא בפת שאור, וסיים שכן מצא לרבי אהרן הלוי ז"ל.

גם רבינו מנוח ביאר את שיטת הרמב"ם, דאף על פי שיש שינוי בין חמץ לשאור, שזה ראוי לאכילה וזה אינו לאכילה, וזה מחמץ אחרים וזה אינו מחמץ אחרים, אפילו הכי לענין איסורא דינם שווה, ואין שינוי ביניהם לעבור עליהם. מה שאין כן לדעת הראב"ד, דאפילו לענין איסור אין דינם שווה, דהא איכא פת שעפשה ונפסלה מלאכול לכלב, דהכא בשאור זקוק לבער ובחמץ אין זקוק לבער, עכ"ד. ובלחם משנה תמה דלפי דעת הראב"ד אמאי איצטריך בביצה התם למיצרך קראי בשאור וחמץ, הא ודאי מיצרך צריכי לדבריו דיש חילוק ביניהם, דאי הוה קאמר שאור הוה ילפינן חמץ מיניה אפילו נפסל, ואי הוה קאמר חמץ הוה ילפינן שאור דוקא דלא נפסל, אבל נפסל אינו חייב לבער, ולהכי כתב תרווייהו כדי שיהא הדין מחולק ביניהם. וביאר דודאי אפילו לדעת הראב"ד מאי דקאמר חייב לבער אינו אלא מדרבנן, דמן התורה ודאי אינו חייב לבער כיון שאין בו חמץ כלל, דאין אנו מצריכים לבערו אלא מפני שראוי לשחקו ולחמץ בו

כתב הרמב"ם בפרק א' מהלכות חמץ ומצה סוף הלכה ב', דאיסור החמץ ואיסור השאור שבו מחמץ, אחד הוא. והשיג הראב"ד דהוא דוקא לשיעוריהם, אבל לענין ביעור ולענין אכילה יש הפרש ביניהם, שהחמץ אם נפסל מאכילת הכלב אינו זקוק לבער, והשאור אף על פי שהוא נפסל חייב לבער, לפי שהוא ראוי לשחקו ולהחמץ בו כמה עיסות, אלא אם כן יחדו לישיבה וטח פניו בטיט. ומה ששנו בתוספתא (בגמ' מ"ה ע"ב) הפת שעפשה חייב לבער מפני שראויה לשחקה וכו', בפת של שאור קאמר, דאי בחמץ לא היה צריך לזה הטעם, ע"כ.

והנה מקור הדין בגמ' ביצה ד' ע"ב, דמאי דפליגי בית שמאי ובית הלל במתני' התם ב' ע"א אי שאור בכזית וחמץ בככותבת, או זה וזה בכזית, כולי האי לענין ביעור, אבל לענין אכילה דברי הכל דזה וזה בכזית. ופלוגתייהו אי ילפינן ביעור מאכילה אם לאו, וקיימא לן כבית הלל דזה וזה בכזית, וזהו שפסק הרמב"ם דאיסור החמץ והשאור אחד הוא. אכן הראב"ד סבר דכולי האי לענין שיעוריהם, אך לגבי ביעור יש חילוק ביניהם, וכדמוכח בפסחים מ"ה ע"ב גבי הפת שעפשה. וביאר המגיד משנה דלדידיה איירי הברייתא בפת שאור ובנפסל מאכילת כלב, דאי בחמץ ובלא נפסל לא היה צריך לטעם זה, והיינו לטעמא דראויה לשחקה, כי בלאו הכי אסורה מצד

עיסות אחרות, אבל השתא ליכא ביה איסור חמץ כלל.

מיהו כדעת הראב"ד מוכח בתוספתא ביצה פרק א' הלכה ג' וז"ל, איזהו שאור, המחמץ את אחרים. מאימתי קרוי שאור, משיפסל מלאכול לכלב, ע"כ. ומוכח בהדיא דשאור דאסור הוא אפילו שכבר אינו ראוי לאכילת כלב, ולפי הרמב"ם הלא בכהאי גוונא שרי, בין חמץ ובין שאור. וכן ציין בהגהות מיימוני אות ב' לדברי התוספתא, והיינו דמינה ראייה לדעת הראב"ד. וכך הוכיח בבאיור הגר"א ס"ק כ"ה, על דברי הש"ע בסעיף ט'. וכך הכריע הפרי חדש התם, דהעיקר כמו שכתב הראב"ד לחלק בין חמץ לשאור, וכדמוכח בביריתא גבי הפת שעטיפשה דסתמא קתני, וכן בתוספתא דביצה. וסיים דאפשר שאף דעת הרמב"ם כן, וכדמשמע מדבריו בפרק ב' ודלא כמגיד משנה, ע"כ. ונראה דכוונתו לדברי הרמב"ם שם סעיף ט', גבי כיפת שאור שיחדה לשיבה, דאם טח פניה בטיט הרי זו בטלה ומותר לקיימה. והיינו דבלאו הכי אסור, והבין דאירי בנפסלה מאכילת כלב, וכפי שיתבאר לקמן. ועיין רש"ש ביצה ז' ע"ב ד"ה אבל שאור.

ותמה בבאיור הלכה סימן תמ"ב סעיף ט' ד"ה חמץ שנתעפש, דלכאורה היא תמיהה גדולה על הרמב"ם מתוספתא זו, ומה ישיב עליה. וכתב לבאר דסברי הרמב"ם ודעימיה דתרי מיני שאור הוו, כלומר דאף שחיבה התורה לשאור אף שנפסל מאכילת כלב, היינו כשנפסל מחמת חימוצו, שנתחמץ כל כך עד שאינו ראוי לאכילה אף לכלב, דמשום הכי לא חשיב כעפר. והוי כדבר חמץ ששפכו בתוכו דבר חריף ביותר ואינו יכול לאכול

מחמת חריפותו, דעבור זה לא יבטל ממנו שם אוכל. אבל אם השאור נתקלקל כל כך עד שאינו ראוי לכלב מחמת עיפושו, שאף אם לא היה נחמץ כל כך גם כן לא היה ראוי לכלב מחמת שנתעפש ונפסד, שפיר איכא למימר דחשיב כעפר, יעו"ש בכל דבריו. ובביאור הענין יש לומר דאין הכוונה דבאופן שנתקלקל כל כך גם לדעת הראב"ד פטור ואף אינו חייב לבערו, דאי הכי במאי פליגי. אלא דבגוונא שנפסל מחמת חימוצו מודה הרמב"ם דחייב לבערו, ובהא קא מיירי התוספתא לדידה. והיינו דפליגי אי איירי התם דוקא אם נפסל מחמת חימוצו, אך אם נתעפש ונתקלקל לגמרי על כהאי גוונא לא נסובו דברי התוספתא, וזו דעת הראב"ד. אולם לדעת הראב"ד אין לחלק בדבר, ובתוספתא מיירי בכל גווני, דשאור חייב לבערו ואפילו שאינו ראוי לאכילת כלב, וככל המבואר לעיל.

חילוק בגדר הפת

והנה להלכתא פסק בשלחן ערוך שם סעיף ב', הפת עצמה שעטיפשה ונפסלה מלאכול הכלב, ומלוגמא שנסרחה, אינו חייב לבער. ושם סעיף ט' כתב, חמץ שנתעפש קודם זמן איסורו ונפסל מאכילת הכלב, או ששרפו באש וכו', מותר לקיימו בפסח. הא קמן דפסק בהדיא כדעת הרמב"ם, ולא חילק בין חמץ לשאור. וכן נקט המג"א ס"ק י"ד. וגבי המבואר בסעיף ב' חילק המשנה ברורה שם ס"ק י' דכל הדין הוא בפת שעטיפשה ונפסלה מלאכול הכלב, אך אם לא נפסלה מאכילת כלב, אף שלאדם נתקלקלה ואינו ראוי, מכל מקום עדיין חייב לבערה כחמץ גמור מפני שראויה

לחמץ בה עיסות אחרות. והוא על פי דברי הר"ן בפסחים התם.

וממוצא דברי הביאור הלכה דלעיל בגדרי שאור, יש מקום לבאר גם בנדון דנן, בכהאי גוונא דלא נפסלה הפת מאכילת כלב כי אם מאכילת אדם. דהנה העלה המקור חיים ס"ק ב' דטעם האיסור הוא מכח מה שכתבו התוס' פסחים כ"ח ע"ב ד"ה רבי שמעון, דקודם זמנו אף דליכא קרא דלא יאכל, מכל מקום אסור מקרא דתשביתו, דמשמע שלא בדרך אכילה, עי"ש. וכיון דאיסור אכילה מקרא דתשביתו נפקא ליה אפילו קודם זמנו דלא כתיב ביה אכילה, ודאי אסור אפילו שלא בדרך אכילתו כמו כלאי הכרם ובשר וחלב, וכל שכן תוך זמנו, ואפילו הכי לא לקו עליהו, דתשביתו היא רק עשה ומלאו דלא יאכל פטור שלא בדרך אכילתו. ומשום הכי לא קאמר הכל מודים בחמץ בפסח, כיון דלא לקי עליו, ולא קאמר רק שחייב בביעור.

ולפום ריהטא צ"ת לפי דבריו, דאי הוי איסורו רק מדין תשביתו, הרי שיהא מותר לגמרי ולא יאסר אפילו מדרבנן, כי רק שאור ראוי לחמץ בו עיסות אחרות, ולא כל חמץ בעלמא. וביאר במועדים וזמנים חלק ד' סימן רפ"ז דילפינן משאור דבחמץ נמי אף שאינו ראוי לאכילת אדם יש לאסור, אבל נראה שכל זה אם אינו ראוי למאכל אדם מצד עצמו, שעפשה או נסרחה, ילפינן משאור דחייבין בחמץ כהאי גוונא. אבל אם עירב דבר מר וכדו' לא דמי לשאור, ועל כן אין איסור מהתורה בחמץ. וזהו הדין שלא בדרך אכילה דשרי מן התורה בחמץ, יעו"ש.

אשר לפי זה נמצא דבעירוב דבר מר לא הוי איסור מן התורה בחמץ, ועל כך מילתא קא מפרש ואזיל המקור חיים דהוי איסור תשביתו בלבד. מה שאין כן בגוונא דהתעפש לגמרי, דאסור מן התורה כיון דהוי איסורו בעצמותו, ולא בא על ידי דבר אחר שנתערב בו. והגם דדמי לעיקר יסוד הביאור הלכה לא הוי כוונתה, דהתם מיירי דשפך לתוכו דבר חריף, והיינו דעדיין אפשר לאכלו והלכך קיל טפי מגוונא דהתעפש מצד עצמו. מה שאין כן האמור הכא דעירב דבר מר, היינו דכבר אינו ראוי לאכילה כלל, ודו"ק היטב.

אימתי אתאמר דינא דתשביתו

לאידך גיסא יעוין במנחת חינוך מצוה י"ט ס"ק ג' דתמה על דברי המקור חיים לאיפכא, דאי הוי רק מדרבנן מצד תשביתו נימא דבגוונא דליכא עשה, כגון של הקדש או נשים לשיטת קצת אחרונים דאינן מצוות, אם כן לא יהיו חייבים על שלא בדרך אכילתו, ואינו במשמע. וסיים שם דאין כאן מקום לפלפל, כי הענינים ארוכים. ועיין עוד התם לעיל מינה מצוה ט' ס"ק ד', ואכ"מ.

ומאי דנקט המקור חיים לפום דינא דתשביתו אתאמר אף בלא דרך אכילה, עיין פרי מגדים בפתיחה להלכות פסח חלק ב' פרק ב' אות ב', דבעירב דברים המרים אפשר דפטור אף בחמץ ושאור, דנהי דאסרה התורה אף שאינו ראוי לאדם ונשתנה חמץ משאר איסורין, מכל מקום דרך אכילה על כל פנים בעינן, והליכא. ויעוין שם עוד בביאור פלוגתא דהרמב"ם והראב"ד אי ההיא דפת שעפשה בגמ' מיירי בפת שאור, דלפי זה חמץ שווה לשאר איסורין ושאור אף

חייב לבער אף שלא טח פניו בטיט, ועל כרחך שדעתו לחלק לענין ביעור. מיהו איכא למידק דלמא מיירי התם דלא נפסלה כי אם מאכילת אדם, אבל אם נפסלה גם מאכילת כלב אין חובה לבער, וככל המבואר לעיל. ועיין שער הציון סימן תמ"ב ס"ק ס"ח, ושו"ת חלקת יעקב ענינים שונים סימן ג' אות ד', ודו"ק.

ובעיקר חילוק הביאור הלכה אשכחן נמי באור שמח על הרמב"ם, דנראה ברור שדוקא אם נפסלה מאכילת כלב מפני שחימוצה קשה שמחמצת אחרים, אזי חייב לבער, אבל אם בלא החימוץ היתה נפסלת מאכילת כלב, שעפשה או שהסריחה, בטלה מתורת אוכל ואינו חייב לבער. וכתב דלפי זה לא שייך לחלק בין חמץ לשאור, דכל שהחימוץ גורם לו חייב לבער. ואם החימוץ קשה שנפסל מאכילת כלב בשביל החימוץ, אין זה חמץ רק שאור, ואין נפק"מ כי אם לבית שמאי שזה בכזית וזה בכותרת, דבמאי דחימוצה קשה לא בטלה מתורת אוכל שכן ראויה לחמע בה וכו', אבל אם בלא החימוץ אינה ראויה לכלב בטלה מתורת אוכל. לפיכך השמיט הרמב"ם דאין חילוק לפי זה מאומה בין חמץ לשאור, דגדר שם השאור הוא שחימוצו קשה כל כך שמפני החימוץ לבד הוא פסול מאכילת כלב, וזהו נקרא שאור, והיכא שבלא החימוץ נפסל מלאכול לכלב אז פקע איסור דחמץ ושאור נמי, עכ"ד. ומתבאר דלפי עיקר חילוקו דהוי כדברי הביאור הלכה, נמצא יתר על כן, דלשיטת הרמב"ם אין חילוק בין שאור לחמץ גם לחומרא, ובכהאי גוונא דהחמץ מצד עצמו ולא שהתעפש, וראוי לחמץ אחרים, אסור אף דהוי חמץ ולא שאור. והיינו דזיל בתר טעמא, דראוי

נפסל מכלב חייבה תורה עליו, או דלמא דמיירי בפת ממש דלא נפסלה לכלב וכדברי הרמב"ם.

בר מן דין, הנה בספר נהר שלום על השלחן ערוך ס"ק ה' העלה את דברי הפרי חדש דלעיל, והעיר דמה שכתב דהרמב"ם נמי שאני ליה בין חמץ לשאור, כדברי הראב"ד, לא משמע כן, דכיון דבגמרא איתא תרי ברייתות דפת שעפשה לא הוי ליה להרמב"ם לפסוק ההיא דפת לבד ולהשמיט אידך דשאור. ומכל מקום לענין דינא כתב דסבר הרמב"ם נמי כשיטת הראב"ד דשאור חייב לבערו אף על פי שנפסל מאכילת הכלב, דעיקרו של שאור אינו ראוי לאכילת הכלב וכדאיתא בתוספתא. מיהו לא סבירא ליה כדעת הראב"ד במאי דפירש ברייתא דפת שעפשה בשאור, דאי איתא דהכי הוה מפרש לה, לא הוה מימנע מלהעתיקה, אלא מפרש לה בפת סתם, ומיירי דעיפשה אבל ראויה לאכילת הכלב. ובכל אופן אף על פי שאין ראויה למאכל אדם חייב לבער, מפני שראוי לשחקו ולחמץ עיסות אחרות, דסבר דחמץ נמי ראוי לכך, והכי קא משמע לן. ומהאי טעמא לא הזכיר שאור שנפסל, יעו"ש. ולדידהו לא סברי כחילוק הביאור הלכה, וכמו שכתב בשו"ת אחיעזר חלק ג' סימן ה' בשיטת הפר"ח והגר"א. ועיקר הבנתם בדעת הרמב"ם בפרק ב', נראה דסבירא להו דכיפת שאור האמורה שם היא כשנפסלה מאכילת כלב, ובכל אופן חזינן דבעינן לטוח פניה בטיט. וכן כתב בפירוש בצרור החיים על הרמב"ם, דמשמע מדברי הרמב"ם דאפילו שיחדה לשיבה ונפסלה מאכילת הכלב, כל זמן שלא טח פניה בטיט חייב לבער, וגבי פת עצמה שעפשה ונפסל מאכילת הכלב פסק דאינו

לחמץ בה עיסות אחרות, ועיין עוד באבי עזרי על הרמב"ם התם.

שימוש בדבר המעורב בחמץ שנפסל

ומיניה יליף בשו"ת מנחת יצחק חלק ד' סימן כ"ז לדין שימוש בפסח בחומצת לימון הנעשית מעמילן של חיטה, ויש שבאו להתיר כיון שבמהלך יצורו נפסל מאכילת כלב, ואף שאחר כך חוזר ומשביח ועבידא לטעמא, שוב אי אפשר לו להיות אסור. ולמד מדברי הביאור הלכה דהיכא דלא נפסל לכלב מחמת קלקול, אלא בכוונה החמיצו עד שאינו ראוי לכלב, כי זהו תהליך היצור, גם להרמב"ם לא נתבטל ממנו שם אוכל. ולפי זה צ"ל דשאור הכתוב בתוספתא לאו דוקא, אלא שאור וכל דדמי ליה. וכן הוא באור שמח דלעיל, וכך מבואר גם בשו"ת חלקת יואב יו"ד סימן י"א, יעו"ש.

והכי נקט החזו"א בסימן קט"ז ס"ק ב' וז"ל, נראה דדוקא בנפסלו מאכילת

כלב מחמת עיפוש, אבל נפסלו מאכילת

כלב מחמת חימוץ לית לן בה, דלא לחנם נקטו שעיפשה ואם נפסל מכלב אין מחמעין בו, ודאי מחמת עיפוש קיימין דאין חימוץ הקשה מעכב מלחמץ בו, כדאמר בעבודה זרה ס"ח ע"א, עכ"ל.

ואפשר עוד דאף הראב"ד לא הכריח שיטתו מהתוספתא, דלכאורה הוא ראייה אלימתא לדידיה, והוא כיון דמודה דשפיר מצינן לפרושי לה כדברי הרמב"ם אליבא דביאור הלכה ודעימיה, דאיירי בשאור שהחמין מצד עצמו דוקא ולא שהתעפש. ובהא אתי שפיר אמאי הראב"ד גופיה לא הביא ראייה מהתוספתא, דאי משום הא לא איריא, אלא דפליג על הרמב"ם מטעמא אחרינא, ר"ל לשיטתיה בביאור הסוגיא בפסחים. עוד ראוי לציין דיש שפירשו דלא קשיא על הרמב"ם משום דסבירא ליה דלית הלכתא כתוספתא (ועיין שו"ת אבני נזר אר"ח סימן שמ"ט), ומכל מקום לפי הביאורים הנזכרים מיושבים דבריו בשופי אף אי נימא דהלכתא כוותה.



הרב דוד מצגר

מהדיר ספרי ר"ח שאג"א שו"ת רעק"א ושו"ת הת"ס ועוד
עיה"ק ירושלים ת"ו

דגים וחגבים האם אסיפתן מתירתן [בירור השמועה בשם רב סעדי' גאון ז"ל]

מותרים, ומותר לאכלן חיים. וכ"כ בעל העיטור, ודלא כרבינו סעדיה דאמר (חיים) [מתים - כ"ה לנכון בב"י דפו"ר וכך מובא גם בכס"מ שם. ובהגהות והערות לטור החדש הניחו הנוסח הישן ולא שמו לב לדברי הכס"מ הנ"ל שנוסח הדפו"ר הוא הנכון] אסורים. ורבינו נסים מיייתי סייעתא דגורסינן בתוספתא תרומה וכו' וגם הרשב"א (תה"ב הארוך ב"ה ש"ב דף נח ע"ב) הביא תוספתא זו. ולי נראה דרבינו סעדיה נמי לא משום אבר מן החי אסר להו, אלא משום בל תשקצו, כדמוכח פרק ר"ע (שבת ז, ב).

בשו"ת שארית יהודה (לר' יהודה טאיטאצק, שאלוניקי ש"ס) יור"ד סי' יג מבאר שיטת רס"ג, דהטעם דדגים שמתו במים אסורים, משום דבעינן "אסיפה" בעודן חיים. ובהכי מיירי התוספתא, שמתו אחר שנאספו בעודן חיים, אבל מתו במים קודם שנאספו, אסורין. [ומובא בכנה"ג שם בהגב"י אות ז. וע"ש במה שדן בזה]. הרי דמחדש שיש גדר מתיר של "אסיפה", דאסיפתן מתירתן. גם בן דורם, מהרשד"ם בחלק יור"ד סי' יג, הביא דעה זו, שיש מי שאוסר הדגים אם מתו בתוך המים. ועי' דרכי תשובה יור"ד שם סק"ה שהביא דעה זו של מהרשד"ם ושיש חולקים.

והנה מצינו מקור נוסף בגאונים, שבו מובאת שיטת רס"ג בענין זה אך

בספר העיטור הלכות שחיטה ש"ב ח"ג [כה, א] הביא בשם רב סעדיה גאון, דדגים וחגבים שמתו במים אסורין, ושרה"ג ורנ"ג חלקו עליו. והביאו הכס"מ הל' שחיטה פ"א ה"ג. ועפ"י זה נקבע מטבע לשוני "אסיפתן מתירתן" בדגים וחגבים. דהיינו כשניצודו כשהן חיים ולא כשהן מתים. וראה להלן.

שיטת רס"ג תמוהה מאוד מכמ"ק בתלמוד, וכבר העיר רנ"ג (בס' העיטור שם) מתוספתא מפורשת במסכת תרומות פ"ט ה"ו: "אוכל אדם דגים וחגבים בין חיים בין מתים ואינו חושש". ובתוס' חולין סו, א ד"ה במאי הביאו עוד ד' ראיות מהגמ' שדגים וחגבים שמתו קודם שנאספו מותרים. שתיים מהן מקורן במסכתין. וז"ל: דברק אין מעמידין (לה, א) דאמר רב גוים שהציתו את האור באגם כל החגבים אסורים. ומפרש טעמא דלא ידיע הי טמא והי טהור, אבל לשחיטה לא חיישינן. ועוד דהתם בסוף פירקא (מ, א) חגבים הבאים וכו', מותרים ליקח מן הגוים וכו'. הרי דלא חיישינן שלא נשחטו. וע"ש עוד ב' ראיות מכריתות יא, ב ושבת ז, ב. ומכל המקומות האלה נסותר שיטת רס"ג.

הבית יוסף יור"ד סי' יג הביא בתוה"ד דברי רס"ג וז"ל: וכתב הרמב"ם (שם) כיון דדגים וחגבים אינם טעונים שחיטה, אם מתו מאליהן בתוך המים

אולם האמת יורה דרכו, ששיטת רס"ג אינה כן, אלא ס"ל כדעת הגאונים שלאחריו שדגים וחגבים טהורים מותרין בין חיים ובין מתים. וחילי ידי מדבריו בפירושו לתורה (י"ם תשכ"ג) בהוצאת מה"ק עמ' קפז וקפח ועמ' קצב. ומשום החשיבות שבכירור הדבר, נראה לנכון להעתיק כל דבריו שם, וז"ל בעמ' קפז: [ואם נבלתם תשקצו] וכן תתבאר סתירת מה שאמר [=] אחד החדשים, קרי הקראים] שדגים שמתו אסורים באכילה, שהרי קראם הכתוב נבלה ואלו נקראו נבלה רק דגים טהורים היה משמע שאסור לאכלו אם נניח שמה שאמר ה' לא תאכלו כל נבלה כולל הכל. אבל לא נקרא נבלה אלא דג טמא בלבד, שהרי נאמר בתחלת הפסוק "ושקץ יהיו לכם מבשרם לא תאכלו ואת נבלתם תשקצו", מזה משמע שדג טמא שמת אסור כדרך שהוא אסור כשהוא חי. אבל יותר קרוב לומר - מבלי להחליט על כך - אילו היה הדג הטהור שמת אסור, לא היה צריך עוד לאסור עלינו דג טמא שמת. אבל מכיון שאסור עלינו דג טמא שמת, הרי משמע מכך שדג טהור שמת אינו אסור. וזה קרוב יותר לדרכי ההיקש. ומה אפשר לומר על מי שהופך ראית ההתר לאיסור בלי שירגיש בכך? אמנם אנו אומרים שהדגים שמתו מותרים, לא משום הראיה הזו אלא מפני שכך נאמר בקבלה.

ולחלן שם בעמ' קפח: ולא עוד אלא אפילו אם נרצה להודות לו שיהא הספור צווי, על אף שזה בטל, יש לנו לומר עם כל זה שמה שאמר הכתוב

באופן אחר, והוא בתשובת רה"ג שבשו"ת הגאונים גאניקה (עמ' 45) וז"ל: ודשאלתון הא דתנן (ע"ו לט, ב) החגבים מן הסלילה אסורין ומן ההפתק מותרין, מכלל דחגבים מיתו שרו. ועוד מדתנן (שבת צ, ב) ר' יהודה אומר אף המוציא חגב חי טמא, ומשנינן, עד דמוקמינן דילמא מאית ואכיל ליה. מכלל דחגב טהור אי מית שרי. וקשי לן מאי דאשכחנן לרבנו מר רב סעדיה ז"ל דאמר חגבים שמתו אסורין ודגים שמתו מותרין, ולא ידענן מהאי טעמא, או הילכתא, או מנהגא וחומרא הוא דאיתמר, ואנן לא שמיע לן מאן דאכיל להו ובתורת איסור נהגו קדמונינו בהן, יליף לן מרן.

והשיב רה"ג: אנחנו לא שמיע לנא דמר רב סעדיה גאון נ"ע אסר חגבים מתים, אלא ודאי כדגים דאמו בין לענין אכילתן בין לענין דמן, ומנהגא דעלמא דמייתי שליפי חגבים ושאדו להון בדודי אע"פ [= מפני] שרובן מתים, ומאן דאמרין מתים אסורין אטו לשחיטה מצרכי להו אך לחניקה ביד ישראל.

חרי שהשואל שמע שיטת רס"ג רק בחגבים שמתו באויר קודם שנאספו, ולא בדגים שמתו במים. וכאן כבר לא שייך הטעם של בעל שארית יהודה, שאם טעמו נכון, מ"ש חגבים מדגים. ועוד, הרי אסיפה בדגים כתיב.

והנה הגרי"פ פרלא הביא תשובה זו של רה"ג (שנדפסה גם בהפסל שנה שני' עמ' עד), וכדרכו האריך לבאר שיטת רס"ג כפי שהביאה רה"ג, דדבריו מיירי רק בחגבים ולא בדגים.

א. שימוש זה של המלה אע"פ נפוץ בספרי הגאונים. וגם הרמב"ם נקיט כן בכמ"ק. ועיין במכתבי שבראש ספר "סדר תנאים ואמוראים" מהדורת מכון "נוה אשר", שם הובאו סמוכין לזה.

ולהלן שם עמ' קצב מבואר להדיא שגם חגבים מותרים בכל ענין וז"ל: ובא בקבלה שהארבה כדגים אינן צריכים שחיטה ולא אסיפה, אלא מותרים הם בכל אופן ואף כשהוא חי מתנועע (שבת, צ, ב).

מבואר ומפורש שדעת רס"ג כדעת רה"ג, שדגים וחגבים א"צ אסיפה, ומותרים בין חיים ובין מתים אף קודם שנאספו. ונקל לשער כיון שרס"ג התווכח על כך עם הקראים שבזמנו, יוחס לו בטעות מפי השמועה דעתם של הקראים [ומצינו כן בעוד מקום אחד לענין זבה גדולה בראיית ג' מפורזים, ר' תוס' נדה נד, א ד"ה וארבעה בשם רס"ג ואכ"מ].

כששלחתי הדברים הנ"ל אל הגר"ח קנייבסקי שליט"א, על מש"כ בספרו שיח השדה ח"ב (כ"ב תשל"ז) בקונטרס "קרני חגבים" סי' ג לבאר שיטת רס"ג, דס"ל דחגבים שייך בהם איסור נבילה אף דלא בעו שחיטה, ואיסור נבילה הוא רק במתה מאליה, יעו"ש. אמר לי לאחר מכן שכתב זאת בגליון ספרו. ועתה נאמר לי שהוסיף הערה זו במהדורה החדשה שיו"ל לאחרונה. וברוך שמסר תורתו לשומרים.

"יאסף" דבר הכתוב בהוה ואינו תנאי, והוא שצאן ובקר צריכים לשחטם מפני שדרכם להיות מצויים בין בני אדם ואין דרך הדגים להיות מצויים, לפיכך נאמרה בהם אסיפה לפי שכך הוא מצוי. ויהיה פירוש זה מעין מה שנאמר בחיה "אשר יצוד ציד חיה או עוף" (ויקרא יז, יג) שאין זה תנאי, אלא אפילו קנה האדם חיה או עוף או ניתנו לו במתנה חייב לכסות דמים. ואמר הכתוב "אשר יצוד" מפני שדבר בהוה, לפי שדרך השגת החיה או העוף על ידי צידה, כיון שאינם מצויים בין בני אדם. כך יהיה אמרו "יאסף להם" - דבר בהוה וברגיל. ונוסף על כך גם אילו רצינו להניח כדבריו כי "יאסף" הוא תנאי, ושהוא במקום שחיטת בהמה כמו שאמר, כי גם אז היו לוחצים אותו הקושיות לחדול מלהקיש אותם, לפי שכיון שהקיש את האסיפה לשחיטה, מוכרח שתהיה האסיפה בכלי כמו שהשחיטה בכלי, ושתהיה האסיפה באבר מסויים כמו שהשחיטה באבר מסויים, ושהיה באסיפה אופנים רבים מהם מותרים ומהם אסורים כמו שיש לשחיטה אופנים שונים מהם מותרים ומהם אסורים. ולכן או שיתחייב בכל הדברים הללו, או שישוב לסתור את ראייתו.



הרב ישראל בער מאנדעל

ר"ע במתיבתא דבאטוב - 45, בזקלן יע"ו

בשיטת הרמב"ן ז"ל בדין ביכורים מארץ הפריזי והגרגשי

חלב ודבש, ולכן ס"ל לת"ק דאין מביאין ביכורים משם. ור' יוסי דחולק מוסיף דגם מעבר הירדן פטור משום דאינה זבת חלב ודבש.

ובביאור המחלוקת בין הת"ק ור' יוסי לענין עבר הירדן, מפרש הרמב"ן דבפסוק כתוב ארץ "אמורי" והוא ארץ סיחון בעבר הירדן, ולכן ס"ל לת"ק דהוא ג"כ ארץ זבת חלב ודבש, אבל ר' יוסי ס"ל דהפסוק מיירי רק בחלק של אמורי שהוא בארץ ישראל עצמה, דיש חלק של אמורי בשני הצדדים של הירדן.

ועיין בספר מנחת חינוך (מצוה צ"א אות ט') שהביא דברי הרמב"ן הנ"ל דמסיק

דאין מביאין ביכורים מארץ הפריזי והגרגשי, ועפ"ז כתב להקשות על הרמב"ם דפסק (בפ"ב מהל' ביכורים הל' א') דאין מביאין ביכורים מעבר הירדן מה"ת רק מדרבנן, הרי דס"ל דבעינן ארץ זבת חלב ודבש, וא"כ למה לא הביא הדין דאין מביאין מארץ הפריזי והגרגשי, דהרי לכ"ע אינן זבת חלב ודבש. ונשאר שם בצע"ג.

אמנם לכאורה עיקר קושיתו תמוה דהרי כל דברי הרמב"ן הנ"ל באו לחלוק על רש"י שם שכתב ליישב הקושיא למה לא נזכר שם רק חמשה עממין, וז"ל דאע"פ שלא מנה אלא חמשה עממין, כל שבעה גוים במשמע, שכולן בכלל כנעני הם וכו' ע"כ. ומקורו במדרש תנחומא וגם במכילתא שם משמע כן. [אע"פ דיש מחלוקת במכילתא, אבל

א] כתב הרמב"ן בפרשת בא [יג' ה'] על הפסוק והיה כי יביאך ה' אלקך אל ארץ הכנעני, והחתי, והאמורי, והחוי, והיבוסי, אשר נשבע לאבותך לתת לך ארץ זבת חלב ודבש, וגו'. והקשה הרמב"ן למה מנה כאן רק ה' מתוך ה' אומות, וכתב לחדש ע"פ דברי הספרי בפרשת כי תבא דרך חמשה מתוך ה' עממין הם ארץ זבת חלב ודבש, משא"כ השתים דלא קחשיב כאן, והם הפריזי, והגרגשי, אין ארצם זבת חלב ודבש, ולכן לא קחשיב להו הכא. ובהמשך כתב הרמב"ן "לפי שהם [אותן] דנוכרים בפסוק] עיקר הארץ שבה הבטיחם שהיא זבת חלב ודבש".

ולפי"ז מסיק הרמב"ן לחדש, דאין מביאין ביכורים מארץ הפריזי והגרגשי, כיון דאינם זבת חלב ודבש, ולענין ביכורים בעינן דווקא מארץ זבת חלב ודבש.

דהנה ז"ל הספרי בפרשת כי תבא בפרשת ביכורים [כפי גירסת הרמב"ן],

עה"פ ויתן לנו את הארץ הזאת ארץ זבת חלב ודבש, מה ארץ זבת חלב ודבש האמורה להלן [ר"ל הפסוק הנ"ל בפרשת בא] ארץ חמשה עממין, אף ארץ זבת חלב ודבש האמורה כאן ארץ חמשה עממין. ר' יוסי אומר אין מביאין ביכורים מעבר הירדן שאינה זבת חלב ודבש, ע"כ.

ומבאר הרמב"ן דברי הספרי, דארץ ה' עממין ר"ל ה' עממין דקחשיב בפרשת בא בלי פריזי וגרגשי, דאינן זבת

משה, דפשטות הפסוק משמע דכל הארץ הוי זבת חלב ודבש ולא רק ששה עשר מיל סביב לציפורי. ומתרץ הירושלמי ארץ אשר "בה" זבת חלב ודבש, אבל לעולם רק חלק קטן הוי באמת זבת חלב ודבש.

ומדרברי הירושלמי הנ"ל דרק טז' מיל הוי זבת חלב ודבש, יוצא חידוש גדול, דהנה זה פשוט דאין כוונת הירושלמי לומר דרק מאותן טז' מיל חייבים להביא ביכורים, דלא מצינו בשום מקום דין כזה דאין מביאין ביכורים רק משם. ועל כרחק צ"ל דס"ל דחיוב ביכורים הוא מארץ שיש בה מקום זבת חלב ודבש, אע"פ שהמקום הפרטי שבאו משם הפירות אינו זבת חלב ודבש.

אמנם לכאורה פשוט דהרמב"ן בשיטת הספרי חולק על היסוד הזה, דהרי לכ"ע ממעטינן שם ארץ הפריזי וגרגשי משום שאינן זבת חלב ודבש, אע"פ שהם חלק מארץ ישראל שיש בו זבת חלב ודבש, ע"כ דבעינן זבת חלב ודבש ממש. נמצא דלפי"ד הרמב"ן יש מחלוקת יסודי בין הספרי והירושלמי בגדר הדין דבעינן זבת חלב ודבש להבאת ביכורים כמושנ"ת.

ג] והנה במסכת ביכורים פ"א מ"י פליגי ת"ק ור' יוסי הגלילי אי מביאין ביכורים מעבר הירדן, לת"ק מביאין ולר' יוסי הגלילי אין מביאין משום דאינן ארץ זבת חלב ודבש.

והנה בפשטות משמע דכל המחלוקת הוא רק בדין עבר הירדן, דלא נזכר שם כלל הא דפריזי וגרגשי דאינן זבת חלב ודבש, ולכן משמע דלכ"ע הוי זבת חלב ודבש, ונמצא דסותר לדברי הרמב"ן הנ"ל דס"ל דלכ"ע אינן זבת חלב ודבש. וכבר

לכ"ע משמע דפריזי וגרגשי נכללין וכל המחלוקת הוא רק לגבי עבר הירדן כמו שביאר היטב בנחלת יעקב שם]. א"כ שפיר יש לומר דהרמב"ם סובר לענין זה כרש"י וכאותה שיטה במכילתא דכולל עכ"פ כל העממין בצד מערבי של הירדן, ובכללם ארץ הפריזי והגרגשי, דגם הם ארץ זבת חלב ודבש.

[וכבר העירו מפורשי המכילתא לתמוה על מש"כ הרמב"ן דבמכילתא מבואר כדבריו דבפשטות לא משמע כן וצ"ע. ובעיקר דברי הספרי ע' בנחלת יעקב שם האיך לומדים לולי דברי הרמב"ן].

ויש להעיר דיש להקשות ע"ד הרמב"ן מפסוק מפורשת בפרשת שמות [ג'] אל ארץ טובה ורחבה "אל ארץ זבת חלב ודבש" ונזכר שם ארץ "הפריזי" וכבר העיר בזה הרמב"ן בתו"ד עיי"ש מש"כ לתרץ דקאי על ארץ טובה ורחבה. אמנם מה שיש לתמוה דכמה פסוקים אח"ז [ג' יז'] כתוב ג"כ אל ארץ הכנעני והחתי והאמורי "והפריזי" והחוי והיבוסים "אל ארץ זבת חלב ודבש". ושם לא שייך תירוצו הנ"ל, ופלא שלא העיר בזה הרמב"ן וצ"ע.

ב] והנה בעיקר הדין דזבת חלב ודבש, נראה דהירושלמי חולק על הספרי הנ"ל [לפי הרמב"ן] בגדר הדבר דהנה ז"ל הירושלמי ביכורים פ"א הלכה ח', ר' יוסי בשם ר"ש בן לקיש וכו' ששה עשר מיל חיזיר חיזיר לצפורין הן הן ארץ זבת חלב ודבש. ר"ל דרק המקום הזה, זהו הארץ זבת חלב ודבש האמורה בתורה, וע"ז מקשה הירושלמי בהמשך, וז"ל והא כתיב אעלה אתכם מעני מצרים, אל ארץ טובה ארץ זבת חלב ודבש, ופירוש הפני

כולל גם החלק בעבר הירדן כמו שנתבאר, ודו"ק.

ויש להעיר, לדברי הרמב"ן יש פשט חדש בהמשנה שם, דמצינו כמה פשטים בראשונים. דעיינן בפה"מ להרמב"ם שם דמשמע דפליגי אי בעינן זבת חלב ודבש דלת"ק לא בעינן ולר"י בעינן, אבל לכ"ע אין עבר הירדן ארץ זבת חלב ודבש.

אמנם בר"ש שם משמע שהוא שאלה מסויים לענין זיתים של עבר הירדן. ויע"ע בשו"ת מהרי"ק [מובא במלאכת שלמה שם] שכתב ללמוד בדעת הרמב"ם בספר היד דפליגי רק אי מייחב מדרבנן עיי"ש. ולהנ"ל מצינו מבואר לפי הרמב"ן דפליגי כאן כמו שפליגי בספרי, בזה גופא אי עבר הירדן הוא ארץ זבת חלב ודבש כמושנ"ת.

ד] ובספר ברכי יוסף או"ח ס' תפ"ט האריך בדין עבר הירדן, ובתוכ"ד כתב להקשות ע"ד הרמב"ן הנ"ל דלפי"ד נמצא דפליגי ת"ק ור"י הגלילי במציאות אי עבר הירדן הוא זבת חלב ודבש, ודוחק לומר כן. וכתב דלכן למד הרמב"ם באופ"א עיי"ש.

אמנם הנראה בזה דלא פליגי כלל במציאות, רק המציאות הוא דלא הוא זבת חלב ודבש כ"כ כמו שאר אר"י, ופליגי אי דרגה כזה עדיין נחשב לזבת חלב ודבש. [ע"ד שכתב הפלתי בס' ס"ה בביאור המחלוקת אי יש בגידין בנותן טעם, דלא פליגי במציאות רק פליגי אי טעם קליש שיש בו נחשב טעם].

ה] והנה המהר"ל בגור אריה שם בפרשת שופטים הקשה על הרמב"ן וז"ל וזה אינו [ר"ל הפשט של הרמב"ן בשיטת הת"ק בספרי דפריזי וגרגשי אינו זבת

העיר בזה המהר"ל בגור אריה בפרשת שופטים (יח' א') להקשות מזה על הרמב"ן.

ובפי הנראה צריכין לומר לדעת הרמב"ן, דיש באמת ד' שיטות, (א) שיטת הת"ק בספרי דעבר הירדן הוא זבת חלב ודבש, ופריזי וגרגשי אינן. (ב) שיטת ר' יוסי בספרי דשניהם אינן זבת חלב ודבש, (ג) שיטת הת"ק בהמשנה דשניהם הוא זבת חלב ודבש. (ד) שיטת ר' יוסי הגלילי בהמשנה דעבר הירדן אינו זבת חלב ודבש, אבל פריזי וגרגשי הוא זבת חלב ודבש. [ועד"ז כתב בספר ספרי דבי רב, על הספרי הנ"ל, וכן ראיתי שלמדו בספר מלחמתה של תורה עמ"ס ביכורים שם, במשניות ממכון משנת ר"א].

אמנם מהלך כזה דוחק הוא כמובן, לומר דמצינו ב' מחלוקות ת"ק ור' יוסי באותו ענין והם ב' מחלוקות אחרות וצ"ע.

והנראה בזה דודאי ס"ל להרמב"ן דהמחלוקת בספרי והמחלוקת בהמשנה בביכורים היינו הך, דפליגי רק לענין עבר הירדן, אלא הטעם דלא נזכר בהמשנה הפטור דארץ הפריזי והגרגשי הוא משום דלא בא המשנה לומר שם "עצם" הדין דבעינן ארץ זבת חלב ודבש, דבזה שפיר ה"ל להשמעין דפריזי וגרגשי פטורין, אלא המשנה בא ללמדנו רק "היכן" הוא ארץ זבת חלב ודבש, ולענין זה ס"ל להרמב"ן דליכא שום חידוש לענין פריזי וגרגשי דבזה יש פסוק מפורשת דאינן זבת חלב ודבש וכ"ע מודי בזה, והמשנה בא לבאר רק דין עבר הירדן דבזה שפיר יש בו משום חידוש, כמו שביאר הרמב"ן דפליגי אי ארץ אמורי הנזכר לענין זבת חלב ודבש

אמנם כשמדקדקים בהפסוקים שם נראה דלא קשה מידי, דמבואר שם דבקשו בני יוסף מיהושע חלק גדול יותר באר"י, ואמר להם יהושע (שם פסוק ט"ו) **אם עם רב אתה עלה לך היערה ובראת לך שם בארץ "הפריזי", "והרפאים", וכו'.** וע"ז ענו בני יוסף דאינם יכולים לילך שם וליטול, דיש שם בבית שאן רכב ברזל וא"א להלחם בהם. וכיון דיהושע אמר להם ב' מקומות פריזי, ורפאים, א"כ שפיר יש לומר דבית שאן הוא מארץ רפאים, ולא מארץ הפריזי, ורק רפאים הוא ארץ זבת חלב ודבש.

ובאמת כבר דחה כן בעצמו בדרך אמונה שם בסו"ד, רק הקשה על זה דרש"י (בראשית ט"ו) פירוש דרפאים הוא ארץ סיחון ועוג. וכוונתו להקשות דבירושלמי שם ודאי מיירי בארץ ישראל עצמה, דמבאר היכן באר"י הוא זבת חלב ודבש וא"כ האיך אפשר לומר דבישן הוא בארץ רפאים דהוא בארץ סיחון ועוג, אם כן ע"כ הוא בארץ הפריזי, והדרא קו' לדוכתיה.

אמנם שוב מצאתי ברמב"ן בפרשת דברים (פסוק ב' כ"ג) שהאריך מאוד בענין זה, היכן הוא רפאים, ותוכ"ד דרפאים הוא ארץ "החוי", והוא ארץ גדול וחלק ממנו לקחו בני"י, והחלק של בני"י שירשו ודאי הוא באר"י עצמה, הרי מצאנו דחולק על רש"י דס"ל דרפאים הוא ארץ סיחון ועוג, נמצא דבית שאן שפיר יכול להיות בארץ רפאים והיא ארץ זבת חלב ודבש, ותו לא קשה מידי.

חלב ודבש ועבר הירדן הוי זבת חלב ודבש] שהרי הת"ק סובר דארץ שני עממין שהוא מארץ ישראל גופיה, אין מביאין מפני דאינה זבת חלב ודבש, א"כ כ"ש ארץ נחלת בני ראובן וגד דהא לא מצינו בשום מקום שיהיה ארץ זבת חלב ודבש עכ"ל.

ולא אבין קושיתו במש"כ "דלא מצינו בשום מקום שעבר הירדן הוי זבת חלב ודבש" שהרי הרמב"ן מבאר דבריו היטב, דלפי הת"ק הוי עבר הירדן זבת חלב ודבש, משום שנאמר בתורה "ארץ אמורי" שכולל כל חלק האמורי שבזה נכלל עבר הירדן, נמצא דהתורה מעיד דהוא זבת חו"ד, ואדרבה שיטת ר' יוסי הוא החידוש דמחלק ארץ אמורי לשתיים כמושג"ת לעיל באות א'.

[ו] והנה ראיתי בספר דרך אמונה מהגאון ר' חיים קנייבסקי שליט"א [ביכורים פ"ב הל' א' בביה"ל ד"ה ובאר"י], שכתב להקשות ע"ד הרמב"ן מהא דמשמע בספר יהושע קאפ' יז' דעיר בית שאן הוא בארץ הפריזי, ובירושלמי ביכורים פ"א הל' ח' משמע דבישן [הוא בית שאן], הוי ארץ זבת חלב ודבש, והרי לפי דברי הרמב"ן אין ארץ הפריזי זבת חלב ודבש.

[בעצם] הקושיא אפשר לומר דהירושלמי מיירי סביב העיר ולא בעיר עצמה, וכן מפרשים שם לענין ציפורי המוזכר בירושלמי שם, מחמת קו' אחרת, ולשון הירושלמי משמע כן, אמנם בדרך אמונה הקשה עפ"י גירסת הגר"א דמשמע דמיירי בהעיר עצמה].



הרב יחזקאל דוד בראדי

טלל אטרכים דחסידי באטב - 45, ברוקלין יצ"ו

אי בעינן צלי אש בפסח דורות

כלי. ואחר כך מביא דאמנם בירושלמי מבואר דלא בעינן צלי אש בפסח דורות. ואין כוונת החתם סופר בהבאתו הירושלמי לחזור ממה שכתב בתחילה, דעיין בירושלמי שם בשיטת רבן גמליאל, ועיין בטיב ירושלים (על הירושלמי שם), וכוונתו רק להוכיח דהיה מקום לומר דלא בעינן צלי אש בפסח דורות.

ביאור שיטת הירושלמי דאין צריך צלי אש
(ב) ולכאורה צריך עיון לפי הירושלמי מה עושים בקרא דויבשלו את הפסח באש דמשמע דצריך צלי אש. ונראה ליישב דהירושלמי סובר דאין הכי נמי דמותר אפילו בישול במים, אבל היה הוה אמינא דאפילו הבישול בלי אש רק בחמה או תולדות חמה נמי מהני, על זה מגלה הקרא דויבשלו את הפסח באש דהבישול צריך להיות על ידי אש או תולדות אש, אבל אין צריך צלי ממש דדי בבישול.

ביאור שיטת הבבלי דצריך צלי אש
(ג) ועל כל פנים מהבבלי מוכח דחולקים על הירושלמי בזה דאי לאו הכי אין ראייה מקרא דויבשלו דהנודר מהמבושל נכלל בו צלי, ולכאורה לפי הנ"ל צריך ביאור להבבלי דמאן יימר דויבשלו את הפסח באש מיירי בצלי והא אפשר לומר דקאי על בישול באש וכמו שתירצתי להירושלמי.

ונראה ליישב שיטת הבבלי על פי מה שכתב בחתם סופר (תולין דף ק"ג

פלוגתת הבבלי והירושלמי אי פסח דורות בעי צלי אש

(א) הנה בחתם סופר (נדרים דף מ"ט ע"א ד"ה הנודר) כתב וז"ל, הנודר מן המבושל וכו' ויבשלו את הפסח באש כמשפט (דברי הימים-ב' ל"ה, י"ג), והא דלא מייתי מקרא פרשת ראה (ט"ז, ד') ובשלת ואכלת, וגם על פירוש רש"י בחומש (אינו ברש"י לפנינו רק באבן עזרא שם) יש להקשות דמייתי דהאי ובשלת צלי הוא כמו ויבשלו את הפסח דיאשיהו (דברי הימים-ב' שם), ומה צריך ראייה מקרא דנביאים. וצריך לומר דהוה אמינא בישול דתורה ממש וגלי רחמנא בפסח דורות דלא בעינן צלי אש [וכו'], אמנם הכא כתיב ויבשלו את הפסח באש משמע בודאי צלי אש ממש, ועוד דכתיב אחר זה ואת השלמים בשלו בסירות, משמע אבל הפסח צלו באש בלי הפסק סירות בינו לאש, אם כן מבואר דצלי אש נמי קרוי בישול וממילא נימא דובשלתם דפרשת ראה נמי צלי אש קאמר כמו הכא ואתי שפיר. שוב מצאתי בירושלמי פרק כיצד צולין הלכה י"ג (לפנינו הוא בהלכה ב') סבר פסח מצרים צלי אש ואין פסח דורות צלי אש, עכ"ל.

ומבואר מדברי החתם סופר דלולי הפסוק של ויבשלו את הפסח באש כמשפט היה הוה אמינא דכוונת הקרא ובשלת ואכלת דבפסח דורות מהני בישול במים, אבל אחר שמבואר בהדיא ויבשלו את הפסח באש כמשפט שוב נלמד לכל שאר פסח דורות דבעינן צלי אש בלא

הוא רק משום דהוי שלא כדרך בישול, וכמו שלמדו בשו"ת נודע ביהודה (יו"ד מהדו"ת סי' מ"ג) ובקובץ שיעורים (פסחים אות ק"ג, וכתובות אות ר"ב) ובשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ג סי' נ"ב במסקנא) בביאור פטור בישול בחמה, ואם כן אין ראיה מאשר תבשלו בשלו דסתם בישול היינו באש, דבאמת יש לומר דכולל גם בישול בחמה, ואין להקשות דאי סלקא דעתך דסתם בישול דקרא כולל גם בחמה או חמי טבריה הרי בשול כזה יכול לבשל גם בשבת עצמו ואיך סתם אשר תבשלו בשלו, דאין הכי נמי דכל בישול אסור בשבת ואפילו בישול בחמה, וכל הפטור דבישול בחמה הוא רק כשהוא שלא כדרך בישול, אבל אם הוא כדרך בישול שפיר חייב עליו בשבת וכדברי האגרות משה שם, ואם כן שוב צריך לקרא דויבשלו להוכיח דבישול קרבן פסח היינו באש ולא במים, אבל אין קרא דבעי צלי אש ממם.

מה שאין כן להחתם סופר דסבר דפטור בישול בחמה בשבת הוא משום שלא היה בישול בחמה במשכן, וכמפורש בדבריו בחתם סופר (שבת דף ל"ח ע"ב ד"ה והנה, חולין דף ק"ג ע"ב ד"ה והנה, תורת משה פרשת ויקהל ד"ה אלה הדברים), וכן למד בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ג סי' נ"ב) בתחילת דבריו [רק שאחר כך בסוף התשובה חזר ולא ביאר למה], ואם כן אי אפשר לומר דסתם בישול בתורה בקרא דאשר תבשלו בשלו כולל בישול בחמה, דאי סלקא דעתך דסתם בישול דקרא כולל גם בחמה או חמי טבריה, הרי בשול כזה יכול לבשל גם בשבת עצמו דמלאכה כעין משכן לא הוה ואיך סתם אשר תבשלו בשלו, אלא על כרחך

ע"ב ד"ה והנה) וז"ל, אך אי קשיא לי מבשל בחמה או בחמי טבריה מנא לן למפטריה בשר בחלב, בשלמא לענין שבת לא הוה מלאכה כעין שנעשה במשכן או באש לסממנים של צביעה או על ידי תולדות אש בסממנים של שמן המשחה שנתבשלו במים וותחין [וכו'] לאפוקי חמי טבריה, אבל לענין בשר בחלב מנא לן דלאו בישול הוא שהרי מפעפע בכלו. ונצטערת הרבה בזה. ואמר לי תלמידי הב"ח המופלג כ"ה יואל סג"ל מק"ק מ"ד, מדכתיב (שמות ט"ז, כ"ג) אשר תאפו אפו ואשר תבשלו בשלו, ואי סלקא דעתך סתם בישול דקרא כולל גם בחמה או חמי טבריה, הרי בשול כזה יכול לבשל גם בשבת עצמו דמלאכה כעין משכן לא הוה ואיך סתם אשר תבשלו בשלו, אלא על כרחך סתם בישול דתורה אינו אלא באש וילמוד בישול דפסח לדבשר בחלב מהך, ונכון הוא, עכ"ל.

הרי מבואר מדברי החתם סופר דאין צריך לקרא דויבשלו את הפסח ללמד דבישול היינו באש ולא בחמה, דהלא ממה דכתיב אשר תבשלו בשלו כבר נלמד דסתם בישול דתורה אינו אלא באש וכדברי החתם סופר הנ"ל, ואם כן צריך לומר דקרא דויבשלו את הפסח באש כמשפט בא לומר דבעי צלי אש ולא בישול במים אפילו על ידי האור.

מחדש דפלונתתן תלוי בפטור בישול בחמה (ד) אבל לפי זה שוב צריך ביאור שיטת הירושלמי, דכיון דאין צריך לקרא דויבשלו על בישול באש הרי נשאר הקרא ללמד דצריך צלי אש.

ונראה ליישב דשיטת הירושלמי דכל הפטור בשבת בבישול בחמה

סתם בישול תורה אינו אלא באש, ואם כן נשאר קרא דויבשלו ללמוד ממנו דבפסח צריך צלי אש.

מיישב תמיחת הדברי יציב

(ה) והנה בקובץ זכור לאברהם (שנת תשס"ד, דף שני"ב ד"ה עוד הקשה) תמה הגה"ק מקלויזענבורג זצ"ל בעל דברי יציב, מה היתה הכרח החתם סופר לבאר דבישול בחמה פטור משום שלא היה בישול כזה במשכן, ולא משום דהוי בישול כלאחר יד. ולפי מה שנתבאר מיושב שפיר, דמה שהכריח הבבלי נדרים מקרא דויבשלו את הפסח באש דבישול היינו צלי, מוכח דפטור דבישול בחמה הוא משום שלא היה במשכן ולא משום כלאחר יד, דאי לאו הכי מה ההכרח דקרא דויבשלו קאי על צלייה באש, הלא אפשר לומר דבא לומר דבעי בישול באש ולא בחמה, אבל עכשיו דאמרין דהפטור הוא משום שלא היה במשכן אם כן אין צריך ללמוד מויבשלו דבישול היינו באש, דהלא נלמד כבר מאשר תבשלו בשלו וכנ"ל דמזה ילפינן דסתם בישול היינו באש, ואם כן נשאר קרא דויבשלו לומר דבעינן צלי אש. וממילא מיושב שפיר קושיית הדברי יציב, דהחתם סופר הכריח כן מדברי הבבלי בנדרים הנ"ל.

מהרינו בחיי מוכח כהחתם סופר

(ו) והנה מצאתי חבר לדברי החתם סופר, דהנה ברכינו בחיי (שמות י"ב, ח') כתב וז"ל, צלי אש ומצות, דרך צליה הוא בין בשפוד בין על גחלים בין בתנור המחומם ביותר וכיוצא באלו היה מותר, אבל צלי מים שקורין רושט"א אסור, וזהו שכתוב (שם ט') ובשל מבושל במים, וכן כל שכן אם בשלו במים עצמן שהוא אסור. והנה

התורה אסרה לאכלו נא או מבושל במים כי אם צלי אש, רצה לומר צלי על גבי האש או בשפוד, או בגחלים, או בתנור חם, ולהוציא כלי כלומר לשומו בכלי ולצלוחו בו אסור, מה שאין כן בשאר קדשים שהם נאכלים בין צלי בין מבושל [וכו']. ומה שארז"ל (חולין דף קל"ב ע"ב) מתנות כהונה נאכלים צלי, משום שנאמר (במדבר י"ח, ח') למשחה, כדרך שהמלכים אוכלים, הכתוב דבר מעלה בעלמא שיבררו להם אכילה יפה וזהו צלי אש, אבל אם רצה כהן לאכלם בין צלי בין מבושל הרשות בידו, מה שאין כן בפסח שאינו נאכל מבושל אלא צלי, וזהו שאמרה המשנה (ובחים דף נ"ו ע"ב) אינו נאכל אלא צלי. ומה שכתוב (דברים ט"ז, ו-ד') תזבח את הפסח בערב וגו' ובשלת ואכלת, אין זה בשול במים אלא בשול באש ממש כענין שכתוב ביאשיהו (דברי הימים ב' ל"ה, י"ג) ויבשלו הפסח באש כמשפט, שאין הכונה בו בשול בכלי כענין שכתוב (שם) והקדשים בשלו בסירות ובדודים ובצלחות, כי הבשול בפסח צלי אש ובלע"ז אשאונא"ר, מלשון (בראשית מ', י') הבשילו אשכולותיה ענבים, (יואל ד', י"ג) כי בשל קציר, ואין הכונה צלי אש בכלי [וכו']. וידוע כי הפרשה בכאן בגוף הפסח היתה מצוה לשעה ולדורות, אבל מתניכס חגורים ודם על המשקוף אין זה בפסח דורות כי אם בפסח מצרים בלבד, עכ"ל. הרי מבואר מדברי הרינו בחיי ממש ככל דברי החתם סופר (נדרים שם).

הוכחת אאמו"ר שליט"א לדברי החת"ס

(ז) ומדאירינן בדברי החתם סופר (שבת דף ל"ח ע"ב ד"ה והנה, חולין דף ק"ג ע"ב ד"ה והנה, תורת משה פרשת ויקהל ד"ה אלה הדברים)

הרגיל, כמו שפטורין שלא כדרך אכילה וכדומה, אם כן הוא הדין הבישול שכתב בפסח מיירי בדרך הרגיל שהוא על ידי אש. ונמצא דהגמ' פסחים (שם) מביא הגמ' דשבת (שם) להוכיח דסבר הגמ' דבישול שבתורה פירוש על ידי אש, וממילא נכלל תולדות האש גם כן דהתוצאה שוה בשניהם, משא"כ על ידי חמה ודבר אחר דאין התוצאה והטעם וכדו' שוה ממש לאש. ואפילו אם זהו בישול הרגיל של דבר זה, עכ"פ לא נקרא בשם בישול, דבישול שבתורה פירושו פעולה שנעשה על ידי אש, והוא כמו גילוי מילתא מגמ' שבת (שם) על ביאור מלת בישול שבתורה. ולפי זה הוא הדין בבישול בשר בחלב דכתיב בתורה לא תבשל גם כן מיירי באש.

שוב מצאתי בספר מאור השבת (ח"א דף ש"ג) בשם הגאון רבי משה נתן נטע לעמבערגער ז"ל אב"ד מאקאווא כמו שכתבתי, וכעין זה בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' י"ב אות ב', והערה 4). עד כאן דברי אאמו"ר שליט"א. ומה שהביא מאב"ד מאקאווא כן הוא גם בספרו שו"ת עטרת משה (אור"ח ח"א סי' פ"ג אות א', וסי' קט"ו אות י"ד וט"ו).

והנה לפי דברי אאמו"ר שליט"א מיושב נמי שפיר מה שהבאתי לעיל (אות א') שתמה הגה"ק מקלויזענבורג זצ"ל בעל דברי יציב בקובץ זכור לאברהם (שנת תשס"ד, דף שנ"ב ד"ה עוד הקשה) מה היתה הכרח החת"ס לבאר דפטור משום שלא היה בישול כזה במשכן והלא ברש"י (שבת שם) משמע דהפטור משום כלאחר יד וכדו', דהיה מוכרח לפרש כן לפי הגמ' פסחים הנ"ל.

דפטור בישול בחמה הוא משום שלא היתה במשכן ולא משום דהוי כלאחר יד, יש להביא ראיה חזקה שהביא אאמו"ר שליט"א (מלאכת אב על הל' בישול) לדברי החתם סופר, וזה לשונו.

דהנה בגמ' (פסחים דף מ"א ע"א) איתא, אמר רב חסדא, המבשל בחמי טבריא בשבת פטור, פסח שבשלו בחמי טבריא חייב, מאי שנא בשבת דלא, דתולדות אש בעינן וליכא, פסח נמי לאו תולדות אש הוא. וברש"י (שם ד"ה דלאו תולדות אש הוא) פירש, דלאו תולדות אש הוא, הלכך לאו בישול הוא דליהוי חייב משום אב מלאכה. ומוכרח מדברי רש"י דאין הפטור משום כלאחר יד, דהלא גבי פסח אם החפצא מבושל חייב, ורק גבי שבת דהנידון הוא הפעולה שייך פטור כלאחר יד. ונראה דביאור רש"י (שבת שם) הוא כנ"ל, דכיון דדרך בישול הרגיל הוא באש ולא בחמה וכדומה, מסתמא אופן הבישול במשכן היה באש. וזהו שביאר רש"י (שבת דף ל"ט ע"א ד"ה דשרי) דאין דרך בישול בכך, דכוונתו דאם כן על כרחך היה הבישול במשכן באש, ואם כן שבת דאסור רחמנא המלאכות שהיו במשכן אסור רק בישול באש.

ואתי שפיר מה שמוכח בגמ' פסחים הנ"ל דבישול שבתורה פירושו על ידי אש, וכן תולדות אש דהיינו הך, דהיינו דבאותו סברא שהוכחת דהבישול במשכן היה על ידי אש, הוא הדין מה שכתוב בתורה (שמות י"ב, ט') אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל במים, פירושו בישול על ידי אש. דעל כרחך סברת בישול בשבת על ידי אש הוא, משום דכן היה על כל פנים הדרך לבשל במשכן על ידי אש, ודברה התורה בדרך ואופן

והנה מדברי הרבינו בחיי הנ"ל מצאנו ראייה ברורה לדברי החזון איש והמאמר מרדכי ודעמם, דמבואר מדברי הרבינו בחיי ממש כדבריהם דצלי קדר לא הוי צליה רק בישול, ודו"ק. וכן מוכח נמי מדברי הרמב"ם (פ"ח מהל' קרבן פסח ה"ח), ועיין בכסף משנה (שם).

ובאמת דשורש דברי הרבינו בחיי והרמב"ם הוא מהסוגיא (פסחים דף מ"א ע"א) דצלי קדר הוי מבושל, ומה דלמאן דאמר דלומד שאר משקין מקל וחומר אינו חייב על צלי קדר ואסור רק משום דאינו צלי "אש", הוא משום דמפורש בקרא "במים", אבל משמע דסתם לשון בישול בתורה בלא הוספת תיבת במים כולל אפילו צלי קדר, וכמו שאכן מרבה מבשל מבושל, ובכסף משנה (שם) מבואר דהוא אליבא דכולי עלמא.

והנה אאמו"ר שליט"א (מלאכת אב על הל' בישול) הביא דברי כף החיים הנ"ל והקשה דדבריו צריכים עיון, דאחד הוא בישול במים, ואחד הוא בדרך יבש אע"פ שהוא בקדירה. וכתב דאולי דהדמיון הוא, משום דבצלי קדר יוצא רוטב ומתבשל ברוטבו, עכתו"ד. ועתה שזכינו לדברי הרבינו בחיי, הרי בדבריו מבואר בהדיא דזהו הטעם דכיון שמתבשל ברוטבו נחשב לבישול במים.

ובן מוכח באמת בסוגיא (פסחים שם), עיין ברש"י (שם ד"ה צלי קדר), רק שברבינו בחיי הוא יותר מפורש דצלי קדר הוא בישול, ומשמע דסובר דבכל מקום כן הוא מדהשווהו לצלי בשאר קרבנות ולא חילק בינם לבין קרבן פסח, ואי סבר דדין זה שייך רק בפסח היה לו ליישב דבשאר

מהרבינו בחיי מוכח דצלי קדר לא הוי צלי (ח) ומענין לענין באותו ענין, הנה בשו"ע (סי' שי"ח סעי' ט"ו) כתב המחבר, דבר שנתבשל כל צרכו והוא יבש שאין בו מרק, מותר להניחו כנגד המדורה אפילו במקום שהיד סולדת בו. ובמשנה ברורה (שם בה"ל ד"ה והוא יבש וכו' כנגד המדורה) בשם אחרונים הקשה, צריך עיון, הא לעיל בסעיף ה' מביא דעת הר"א ממין (ספר היראים סי' רע"ד, ובכמה דפוסים: סי' ק"ב), ועיין שם במגן אברהם (ס"ק י"ז) דלדעתו הוא הדין דיש צלי אחר בישול, ואיך מתיר הכא בסתם.

ועיין חזון איש (או"ח סי' ל"ז סוף אות י"ד) שכתב, בבה"ל בשם אחרונים הקשה דהא הוה ליה צלי אחר בישול, ועל כרחק צריך לומר דכל שלא יבא לטעם צלי ממש אלא שיתבש קצת, אין בזה בישול אחר בישול, ואפשר דצלי קדר כדין בישול לענין זה, ודוקא צלי על גחלים או על שפוד יש בצליה זו אחר בישול, עכ"ל.

ובעיין זה כתב במאמר מרדכי (ס"ק ט"ז) וז"ל, ושמא יש לומר דהכא מיירי שאין הבשר רואה פני האש אלא הוא מונח בתוך הקדרה שנתבשל בה, אלא שאין שם מרק, ואינו יוצא מידי בישול, ומותר משום דאין בישול אחר בישול, עכ"ל. ועיין משנ"ב (שם) שציין לעיין במאמר מרדכי שיישב בדוחק.

ועיין כף החיים (שם או"ק ע"ח) שכתב, והא דיש צליה אחר בישול, כתב בשו"ת אורח לצדיק סי' ו', הוא דוקא במונח בפני עצמו אצל האש בלא קדירה, אבל בקדירה מותר אפילו בלא רוטב, דשם בישול חד הוא, עכ"ל.

קרבנות מהני צלי קדר משא"כ בפסח, ומדלא תירץ כן מוכח דסובר דצלי קדר הוי בישול בכל מקום.

ועיין בתהלה לדוד (סי' שי"ח אות כ"ד) שכתב, ועל כל פנים לפי מה שכתב המגן אברהם בס"ק י"ז דאסור ליתן דבר שנתבשל אצל האש בלי רוטב, על כרחך צריך לומר דדוקא אצל האש

מקרי צלי אחר בישול, אבל לא על קדירה חמה. ולפי זה יש לומר דגם אצל תנור מותר ליתן דבר יבש, ולא מקרי צלי אחר בישול, עכ"ל. ולכאורה מדברי הרבינו בחיי לא משמע כן, דמדבריו משמע דרק בקדרה לא הוי צליה רק בישול, אבל סמוך לתנור משמע קצת דהוי צליה דלא גרע מתוך התנור המחומם.



שראה באירופה, לול של תרגולי לעהורן, שמטילים הרבה ביצים, שהם אינם דומים כלל, להלעהורן, שברגיל משתמשים בו לביצים, לכן מי שרוצה לאכול, תרגול הלעהורן, אולי נכון לברר אם דומה להתרגולים, שכל העולם אוכלים ביציהם.

ונראה לכאורה, לפי מה שהבאתי לעיל, שתרגול הלעהורן, הידוע בכשרותו, תנועותיו הם בפזיזות ופורח בחוזק, ואם כן זה גילוי, שתנועות פזיזות, אינו סימן שהוא מדברי, ואם כן לכאורה צ"ע קבלת השוחטים, ואפשר תרגול מדברי, תנועותיו הם יותר פזיזות, מהלעהורן, וצריך בירור.

ואאמו"ר הגה"צ רבי יהושע ראזנברגר שליט"א, חבר הבד"צ העדה החרדית ורב דקרית רמ"א בית שמש, סיפר לי אז, כשהביאו התרגול הבראקל ורצו לשוחטם בארץ ישראל, בשביל האנשים שלא רוצים לאכול תרגול הפטס, והביאו התרגול לפניו ולפני שאר הרבנים, וראו שתנועותיו פזיזות, על כן הסכימו, שאין להביאם לשחיטה לציבור.

יוסף מאיר ראזנברגר
אנטווערפן יצ"ו

לו הגה"צ מקאשוי זצ"ל, וכן השו"ב הוטיק הרב ר' אהרן עקשטיין שליט"א, מפה אנטווערפן, שמע כן, משוחט ותיק בלונדון. וכבר בארתי דבגמרא מבואר, דתרגול טחור, גם כן פורח טוב, ונראה דכוונת קבלתם, לא לגוף הפריחה, שפורח בגובה, רק שמתנהג בפזיזות, שפורח בפזיזות, ותנועותיו בפזיזות, חוששין שתרגול מדברי הוא.

והרב אינדיג הנ"ל, חושש מתוך כך, על התרגול הלעהורן, שהתחילו בזמן האחרון, לשוחטו באמריקא, להאנשים שלא רוצים לאכול תרגול הפטס, כיון שראה שפורח בחוזק, אבל שמעתי שלפני כחצי שנה, היה אסיפה גדולה באמריקא, עם רבנים ושוחטים, והביאו, תרגולי הלעהורן, בין התרגול שמטיל ביצים, ובין התרגול הלעהורן לאכילה, (שלא מתגדלים ביחד, דיש מגדלים לביצים, ויש מגדלים לאכילה), ובדקו היטיב, וראו שאין ביניהם שום שינוי, והרב שיינפעלד שליט"א בעצמו במאמרו שם, כותב שגם הלעהורן שמטיל ביצים, פורח בחוזק, ואם כן כנראה אמת ונכון הדבר, שאין ביניהם שום חילוק, רק הרב שיינפעלד, מביא שם מרבי שלמה ציפער שליט"א, שנסע בכמה מקומות לחקור ולברר, התרגולים,



התנצלות המערכת

מחמת מצב העולם השורר כעת ה"י, נאלצנו להשמיט כמה מאמרים שנשלחו להמערכת, ואל הכותבים החשובים אתם הסליחה, ואי"ה עוד חזון למועד.

בשעה זו מצלאין אנו בתוך רבבות עמו ישראל בכל העולם מעומק לבנו, להבורא ומנהיג העולם כולו יתברך שמו, כי טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו, רחם נא על זקני שארית עמך בית ישראל, וחוסה נא על בן אהובך, גדולים עם קטנים, אבות ובנים זקנים ונכדים, ובית יעקב אלו הנשים, אל נא רפא נא לה, ותשלח מהרה רפואה שלימה מן השמים לחולי עמך, ועל הבריאים שלא יחלו ח"ו ויתמידו בבריאתם ויחזיקו מעמד לעבור שעה זו בלי שום טירוף הדעת, ויציל נפשותינו מן השעות רעות ויחון אותנו לפליטת עולמים, ובמהרה דידן נזכה להתגלות כבוד מלכותו עלינו בעגלא ובזמן קריב בקיבוץ נדחי ישראל בביאת משיח צדקנו ומלכנו בראשנו במהרה בימינו, אמן.

אנא ה' הושיעא נא!



בִּירוּרִי

הַלְבָּה



בִּירוּרִים בְּעֵינֵי שׁוֹנִים



בִּירוּרִים בְּעֵינֵי דְיוֹמָא



הרב שלמה אלעזר מנחם שפילמאן

מבקר הכללים תורה ויראה, קרית יואל מאגרא יצ"ו

הקדים לברך ברכת אילנות על העלים לפני פריחה אי יחזור לברך בזמן הפריחה

הנני להציע שאלה דאמטי לידי בפני איזה שנים כשנשתהו האילנות ללבלב בימי ניסן, ואחד טעה וסבר שאין רשאים לברך רק בחודש ניסן ועל כן קדם ובירך בעוד שנראו רק נצנוץ העלים לבד, ושוב נודע דשלא כדין עשה, ונתעורר השאלה אי צריך לחזור ולברך אח"כ בעת שנצץ הפרחים בחודש אייר, ובהדי עיוני בזה נתלקט צדדים בהלכה, ושטחתי בפני מורים מובהקים תוך אמוני עם סגולה, הפותחים שער לדופקי בשאלה, וזכיתי להענות בתשובה מפי כתבם, וגם זיכנו שחקקו בשבט ברזל תוך חיבוריהם הלא היא בספרתם, כאשר יחזה עיני הקורא משרים^א, וזה תוכן דברי שאלה.

והה"ד בחודש אחר כל שרואה הלבלב פעם ראשון עכ"ל, וכן בהגהות חת"ס כ' בז"ל: וכ' בא"ר בשם צל"ד (מ"א כלל ג' פכ"ח) דהה"ד באדר ונראה לי כש"כ באייר ועיין מ"ש הב"י וכו', עכ"ל, ובשם רבו רנ"א וצ"ל מביא לברך עד תקופת חמה דניסן עיי"ש, וכעיי"ז בס' מגיד תעלומה להה"ק הבני יששכר לצאת ידי המקובלים דס"ל שאין לברך רק בניסן [כעיי' ברכ"י,

הנה בשו"ע או"ח סי' רכ"ו (ומקורו בגמ' ברכות מג:): היוצא 'בימי ניסן' ורואה אילנות 'שמוציאין פרח' אומר בא"י אמ"ה שלא חיסר וכו', ואינו מברך אלא פע"א בשנה וכו', וכתבו הפוסקים דניסן לאו דווקא, וכעיי' ריטב"א (ר"ה יא.) ומרדכי (ברכות סי' קמ"ח) ואשכול (ה' ברכות) וכן במחציה"ש כתב: דאורחא דמילתא נקט שאז דרך הארצות החמים ללבלב אילנות,

א. ועיי' גם בשו"ת וישמע משה (ח"ג סי' סט) מעשי ידי אומן מופלא הג"ר משה פריעד שליט"א, שהציע שאלה דנן על שולחן גדולי פוסקי זמנינו שליט"א והביא פסקי הוראתם בשלושה פנים. חלק נכבד הורו "שחייב לחזור ולברך כדין בעת פריחת האילנות", שהברכה ראשונה היתה לבטלה וכאילו לא ברך עדיין כלל, וכו'.

ומהם שהורו "שיברך בלא שם ומלכות", דיש לחוש שמא יצא בברכה ראשונה שברך וכו' והסכים שיברך בריך רחמנא מלכא מריה דעלמא, וביאר הטעם, דאף שעדיין לא היתה פריחה גמורה, מ"מ היתה כבר התחלה כל דהו של לבלוב והתחדשות האילן לקראת הפריחה ויוצא ידי חובה בברכה שברך.

ויש מי שהורו "שבדיעבד יצא בברכה הראשונה שברך" ואי"צ לחזור ולברך כלל ואפי' בלא שו"מ. והסמיך לדמותו לתשו' שבט הלוי (ח"ו סי' ס"ג נג אות ד) שנשאל על מי שברך על אילן סרק וכו' ע"כ, ולפי"ז נראה שגם בנידו"ד לא יחזור ויברך עכ"ל עיי"ש כל מר כדאית ליה.

ופתה"ד, ושר"ח (מע' ברכות ס"ב ב'), וידועין ג"כ מ"ש בשו"ת השיב משה (ס"ח) ועוד פוסקים ואכמ"ל.

וכן עמא דבר בארצות הללו שאנו דרים, שלפעמים נשתהו האילנות לבלבב בחודש ניסן ומברכין על פריחתן בחודש אייר אף שעבר חודש ניסן, וכן האי שתא נתאחר במקומינו זמן הבלבוב עד שבועיים בחודש אייר, ומברכין עליהן עתה בחודש הזיו, ויצוין מ"ש הערוה"ש (ס"ר רכ"ו) ובמדינתנו אינו בניסן אלא בחודש אייר, או תחילת סיון, ואז אנו מברכין עכ"ל.

עוד אקדים, דמפורש בשו"ע ובפוסקים, דאין מברכין על האילנות רק אחרי שהוציאו פרחים וכמו שדייק השו"ע בלישניה, וכן בביאור הגר"א כתב (שם) דהיינו מה שאמרו בגמ' (ברכות מג:) אילנות מלבבבי, דעל הפסוק (במדבר יז כג) והנה פרח מטה אהרן, ויצא 'פרח' וגו' מתרגמינן ואפיק 'לבבבין', וכן בפמ"ג (א"א שם) וז"ל: ומשמע פרח, 'הא עליהם לחודיה לא' עכ"ל, וכן קבע המשנ"ב (סק"ב) להלכה עי"ש.

ועתה הבא נבוא לגוף השאלה, דאיתרמי באחד שלא ידע פרטי הדינים על בוריו, וסבר שהעיקר לברך בחודש ניסן דווקא, וכשיצא בסוף ניסן והכיר בענפי אילנות תחילת צמיחת העלים, קדם ובירך עליהן, בעוד שנראו רק נצנוץ ראשי העלים לחוד, ותו אח"כ התוודע שלא בירך עליהן כדת, כי הי' עליו לברך בזמן מאוחר בשעה שמוציאין פרח, ועתה בהגיע עת יציאת פרחים נפשו בשאילתו אי יכול לחזור ולברך עליהן, או לא.

וצרדי האיבעיא כדלהלן, כי בטעם הענין שקבעו רז"ל לברך

כשמוציאין פרחים מצינו מבואר בפי' התפילות לרבינו יהודה בר יקר [רבו של הרמב"ן] וז"ל: על שם שאף הפרחים הם מאכל לעופות ותולעים, ועל שום ירעפון נאות מדבר וגיל גבעות תחגורנה (תהילים סה יג), מכלל דמשבח ביה קרא עכ"ל [ואגב אורחא יצוין מ"ש בתורת חיים (פעסט, ס"ר רכ"ו ב') וברכת הבית (שער כ"ט ס"ד שעה"ב שם) דברכת אילנות בגדר ברכת השבח, ומה"ט יכולין לברך אף כשלא בירך בראייה קמייא, וכיעוין משנ"ב סק"ה, ודלא כמחציה"ש, ועי' תו"ח שם] ואכמ"ל].

ואלו בעצם טעם הענין שתיקנו חז"ל ברכה זו מצינו מבואר בחי' הרא"ה, ובשיטה מקובצת (ברכות שם) וז"ל: מה שקבעו ברכה זו לפי שהוא ענין שבא מזמן לזמן, והוא מחודש, שאדם מברך על עצים יבשים שהפריחן הקב"ה, והוא בשם ומלכות עכ"ל [ועפ"ז כ' המשנתו שלמה (ברכות שם) להסביר שורש הברכה, דאין הברכה על 'הנאת הראייה', דהא אין מברכין על הנאתו כמבואר במג"א (ס"ר רמ"ו סק"א) בשם המרדכי אלא על עצם תחיית העצים המתים, שחזרו להצין ציץ 'כמ"ש שיטה', והוא מעין ברכת תחיית המתים דבתפילת ח"י עכ"ד, ומכאן יל"ע ע"ד המור וקציעה דלהלן].

ומעתה שאלותינו שטוחה, אי מה דאמז"ל והפוסקים לברך כשמוציאין פרחים, הוא לדינא דלכתחילה לפי שאז עיקר השעה שראוי להודות ולשבח ית"ש, אבל הה"ד בדיעבד כשקדם ובירך בצמיחת העלין נמי עלתה לו, או שמה דזמנו דווקא הוא, ולעיכובא אף בדיעבד.

והמקום יהא בעזרו וכו', ונזכה שיקויים בנו מ"ש מרנא הא"ר (שם סק"ב) שהנזהרה בברכה זו עליו נאמר (בראשית כז) ראה ריח בני כריח שדה אשר ברכו ה', ויתן לך ה"א מטל השמים ומשמני הארץ ורוב דגן ותירוש [בכל פירושה] אמן כי"ר.



בסיום השאלה ניתן להבהיר כי עיני לנוכח שפיר חזי לשו"ת מרן בעל שבט הלוי (ח"ו סי' נ"ג אות ד') שנשאל ממי שטעה ובירך על [=פרחין] אילני סרק [=שאין מוציאים פירות], ושאל אי יחזור ויברך על אילן נושא פירות, וצדדי השאלה הוא כי מבואר במשנ"ב [=ובבאה"ט שם משו"ת הלק"ט ח"ב סכ"ח], דמברכין דווקא על אילן מאכל, אבל לעומ"ז במור וקציעה (סי' רכ"ה אד"ה כתוב במג"א) נוטה לברך גם על [=פרחין] אילן סרק [=כי עיי"ש במו"ק שכ' לגבי ציצין ופרחים (הגדלין ע"ג קרקע) הנאים במראה, אולי י"ל לברך כדרך שמברכין אאילני סרק דמלכלבי אע"ג דלא חזי לאכילה, גם לא לריחא, אלא אחזותא הוא דקא מברך, כיון שיש זמן שלא ראהו ולא הי' יכול להנות ממנו עכ"ד, הרי דפשיטא ליה דעל אילני סרק יכולין לברך, דכל ספיקו הוא אי גם ציצין ופרחים דעלמא נמי כוותיהו שיוכלו לברך עליהן], האם יכול לצרף שיטתו להקל בספק ברכה.

והשיב, שאע"פ שלהלכה אין ספק שמברכים רק על אילן מאכל כהסכמת רוח"פ, מכ"מ לבו נוטה דלא יברך עוה"פ, ולא מפני ספק ברכות, אלא דברכה זו הוא ברכת שבח על על בריות טובות ואילנות וכו' מאכל וסרק

דלפי טעם הנזכר בשיטמ"ק אפשר לצדד דעלתה לו בדיעבד, דהא כתב שהוא מחודש שמברך על עצים יבשים שהפריחן הקב"ה, וטעם זה מישך שייך גם בתחילת תחיית העלים, רק ניכר יותר בתקפו בזמן שמוציאין הפרחים, ובכן לכתחילה יש לברך אז, או אפשר דדווקא איתמר שדייקא אז כשאילנות מוציאים פרחים נתקן להודות ולברך על זה, אבל טרם כן אינו ראוי לברך, וכן נראה קצת מטעם דברי ר"י בר יקר הנ"ל, וכן מטין סתימת דברי הפוסקים הנ"ל שקבעו כן לדינא, ובניהם הפמ"ג ורבינו המשנ"ב הנמשך אחריו לקבוע הכי.

ועוד אפשר להעיר דאילמלי רק לדינא דלכתחילה נשנית, לא הוו שתקו רבנן מלסלסל בזה בהדי נדוניא שנתחבטו רבותינו בעלי המקובלים הנ"ל, דברכת אילנות דווקא בחודש ניסן, דהרי הי' להן סעד ועזר לברך בניסן בשעה"ד כשנשתהו לבלוב האילנות בחודש ניסן ועלה צמיחת העלין לחוד, דכדיעבד דמי, ולא ראינו לרבנן קשישאי שהעלה לצדד כן ויל"ע, [וזה מזמן אינה לידי ספר נאה אף יאה בשם 'מעשה חמד' על דיני ברכת אילנות לצורבא מרבנן מעיה"ת בנ"ב, ונדמה לי שאסף בין הפרקים מקורות מספרי גאוני ספרד וכו' שלפי דבריהם מצינו לשקל ולטרי בפרט זה, וכעת איננו תח"י].

וחשוב לציין דידענא שפיר שיש עצה לדינא שישמע הברכה מאיש אחר המברכו עכשיו בעתו וזמנו, ויד"ח בשמיעה כעונה, אולם אנן השתא בשאלה על בירור עיקר הלכה קאתינן.

ועינינו צופיות קדם הדר"ג שיאיר עיני בדבר הלכה בעוד מועד,

וכיון שנתן הודאה עליהם לא צריך לברך עוד עכ"ד.

ברכתו לא הוי לבטלה, שהי' להן עכ"פ על מה לחול ודו"ק.

משא"כ נידון שאלתינו דבירך שפיר אאילן המוציא פירות וכל נקודת האיבעיא רק על שקדם ובירך קודם זמנו הראוי, בכגון דא מסתפקינן אי עלתה ברכתו או לא, דשמא הואיל וקדם לברכו קודם שהוציא הפרחים לא עלתה הברכה, והוה כאילו לא בירך, ולא יועיל כאן שבברכתו נכלל גם שאר אילני סרק, דהא אף הם כמוהו שלא הוציא פרחים, והשאלה הוא על שטעה והקדים זמן, ולא שטעה וחילף המין, ובכך אף להמבואר בשו"ת שבט הלוי הנ"ל, שפיר נשאל בדין אי שוב כשמגיע זמנו ללבלב, יוכל להחזיר ולברך עליהם כדת כראוי וכנכון, ונצרך אני לר"ב.



הרב משה שטערנבוך

ראב"ד עיר"ק ירושלים ת"ו

מח"ס מועדים וזמנים ושו"ת תשובות והנהגות

קיבלתי שאלתו אודות מה [שמתרמן] שבמדינות ארצה"ב האילנות

בחודש ניסן עדיין אין מוציאין פרחים אלא עלים בלבד, וע"כ מברכין שם ברכת אילנות בחודש אייר, ושואל מהו הדין במי ששגג ובירך ברכת האילנות בחודש ניסן שאז האילנות הוציאו רק עלים בלבד, האם יכול לחזור ולברך בחודש אייר או לא, ומפלפל בזה בחכמה.

הנה מסברא נראה דיש מקום לצדד כמ"ש במכתבו דמה דכתבו האחרונים שאין לברך ברכת האילנות

אלא דוקא כשמוציאין פרח, היינו לכתחילה, אבל בדיעבד מועיל גם אם בירך כשמוציאין עלים, כיון שעכ"פ גם בהוצאת עלין כבר ניכר תחילת התחדשות האילן בשנה זו להוציא פירות, ודי בסברא זו כדי לחשוש להחמיר שלא לחזור ולברך בחודש אייר שלא ליכנס בחשש ברכה לבטלה, אלא יצא יד"ח בשומע כעונה מאחר שמברך, ובזה יוצא מכל ספק².



ב. עי' שו"ת תשובה"ג ח"ז (סי' כ"ז אות י"ג).

עצמו לישן על בגדיו וכלשון הגמ' (הוריות ג:) "המניח כליו" תחת מראשותיו, דמשמע שבשעה שמניח תחת ראשו הרי"ז קשה לשכחה, אבל אחר שכבר הניח שכבר נעשה הקשה לשכחה תו אינו מעלה ומוריד אם יסלק כליו או לא.

ומה ששאל עוד במי שישן ובגדיו מונחין תחת ראשו אם צריך להעירו כיון שהוא קשה לשכחה?

הנה בעיקר הדבר לא ידעתי אם כל רגע ורגע שמונח מתחת מראשו פועל להשכיח תלמודו או דוקא ברגע שהשכיב



הרב יוחנן סג"ל וואזנער

בעמח"ס שו"ת חיי הלוי

ראב"ד דחסידי סקווירא, מאנטריאל יצ"ו

כשבירך כשהי' רק עלים, הי' לנו להורות גם לכתחילה לעשות כן כשנתאחר הלובלב, דהרי שעת הדחק כדיעבד דמי, זהו תודמע"כ.

ולענ"ד אין מזה ראייה, דכיון שמעיקר הלכה נקטו הפוסקים דניסן הוא לאו דווקא, וכן הוא סוגיא דעלמא ממילא וודאי אין להכניס לכתחילה א"ע בספק לברך כשיש רק עלים דהרי סכ"ס כמו שאמרו חז"ל בלשונם הקדוש "ביומי

במה ששאל מע"כ באחד שבירך ברכת אילנות בעוד שעדיין לא הי' פרחים רק עלים, אי יצא בדיעבד, או יש לו לחזור ולברך לאחר יציאת הפרחים, והנה כבר כתב מע"כ צדדי השאלה בטט"ד.

אמנם מה שכתב מע"כ להביא ראייה ממה שמבואר בהפוסקים דהגם שיש ענין גדול לברך בחודש ניסן, אעפ"כ אם נתאחרו האילנות לבלב יכולין לברך גם בחודש אייר, ואם נאמר דבדיעבד יצא גם

ג. השאלה ביחס תשו' אחרת שקבלתי מהגאון שליט"א (נדפס בקובץ בית ועד לחכמים ח"ט ס' כ"ה) במענה לשאלתי עמ"ש בשו"ת תשוה"ג ח"א (ס' ג' וסו"י נ"ב) בשם רבינו החזו"א ז"ל מאחר שמבואר בשו"ע (אור"ח ס' ד') דת"ח שאינו נוטל ידיו כשצריך, תלמידו משתבח, כל מי שאינו נזהר ליטול ידיו כשצריך עובר בלאו דהשמר פן תשכח עכ"ל, ושאלתי דלפ"מ דקיי"ל בשו"ע (אור"ח ס' ס"ג ס"ה) בישן בהגיע סו"ז ק"ש דמצערים אותו ומעירים אותו עד שיקרא כדינו, וכן בשו"ע (ייד"ס' שע"ב רמ"א ס"א) בכהן שישן ומת עמו באוהל דצריכין להקיצו ולהגיד לו כדי שיצא, ובשו"ת קרן לדוד (אור"ח ס' ח"י) מבאר דהחויב בזה מטעם ערבות דכל ישראל ערבים ולא גרע ממצות תוכחה דצ' להוכיח עד כדי הכאה או קללה או נזיפה וה"ה הכא עי"ש, א"כ ברואה חבירו ישן וכליו תחת מראשותיו יהא מחויב להעירו משינתו להפרישו מאיסור דלאו דפן תשכח. והשיב מרן ז"ל: הנה אין עובר הלאו אלא היודע שמשכח תלמודו ומ"מ אינו נזהר, אבל בשאינו יודע שמשכח תלמודו לא עבר הלאו, ולכן מי שרואה אדם שישן וכליו תחת מראשותיו שפיר תולה שהישן אינו יודע שקשה לשכחה ולא עבר הלאו ולכן א"צ להעירו משינתו.

ועל זה שאלתי בלוחות שניות: דאכתי לפי"מ דקיי"ל בשו"ע (חור"מ ס' רנ"ט ס"ט) דהרואה מיס באים לשטוף שדה חבירו חייב לגדור בפניהם כדי להצילו, לכא' בנוד"ד כשרואה חבירו ישן ומנח בגד מראשותיו עאכ"ו דמחויב להקיצו להצילו מהפסד שבנפשו שתלמודו נשכח ממנו.



שבח וברכת הודאה על כל האילנות , וכתב (שם) יותר מזה דיש סברא אפילו לא ראה כלל את האילנות אינו מעכב בדיעבד, והגם שעדיין יכולין לפלפל בזה, עכ"פ למעשה [בנידוד] וודאי אין להכניס א"ע לברך שנית כשכבר בירך בראיית העלים.

אבן יש לו להשתדל לשמוע הברכה מחבירו ולצאת בזה כאילו בירך בעצמו.

ועבשיו אסתגר בזה ואצא בשים שלום ונזכה במהרה לישועתן של כל ישראל' בביאת משיח צדקנו בב"א.



ניסן", כמו כן אמרו "וחזי אילני דמלבלבי", וע"כ וודאי עדיף להמתין לברך כשרואה הלוכלב.

אבן בדיעבד כשכבר בירך לאחר יציאת העלים י"ל דשוב לא יברך שנית, כיון דמבואר בכמה פוסקים דעיקר הברכה הוא על התחדשות הבריאה של השי"ת, וכמו שהביא מע"כ מדברי השיטה מקובצת ברכות (מד:).

ובע"ז כתב בשו"ת שבט הלוי (ח"ו סי' נ"ג אות ד') לענין מי שבירך על אילן סרק בדדיעבד לא יברך שנית כיון שנוסח הברכה הוא ואילנות טובות, א"כ כבר נתן

הרב נחמן מיהל מייכל שטיינמעטץ

מח"ס שו"ת משיב נבינים ד"ה, ושפתו נבינים

דע"ץ דחסידי סקווירא, ברוקלין ע"י

האשכולות ענבים וכן בכל פרי אחר גמרו. וברכות אלו ברכות של רשות הן ולא של חובה, ולפיכך די אם יברך על גמר הפרי כמו שאמרתי, ע"כ. ומדיוק דבריו משמע דהגם דעיקר השמחה אינה אלא בגמר הפרי, מ"מ אם לאו דהוה ברכת הרשות היה מקום לברך על הפרי אף כשהוא עדיין בוסר, ואע"פ כן נראה מדברי הרשב"א דאף בדיעבד אם כבר בירך על הבוסר אעפ"כ חוזר ומברך שוב על הענבים, דהא על זה נשאל שם אם יחזור ויברך או לא, ועל זה היתה התשובה דאין ראוי לברך על הבוסר, משמע דר"ל דכיון שכן יחזור ויברך.

ובן כתב להדיא באליה רבה (או"ח סי' רכה סק"ח, ובא"א ס"ח שם הביא לדבריו), עיי"ש עמ"ש הרמ"א (שם ס"ג) דאין לברך שהחיינו עד גמר הפרי, והקשה בס' מלבושי יו"ט (ס"ק ה) דהרמ"א כ' כן כאן

בענין מה שנסתפק אי מה דאיתא בשו"ע (או"ח הל' ברכת הפירות סי' רכו): היוצא בימי ניסן וראה אילנות ש'מוציאין פרח' אומר כו' שלא חיסר בעולמו כו' האי שמוציאין פרח לעיכובא הוא, או שמא בדיעבד אם ברך לפני שיצא פרח רק העלין יצא ושוב אינו יכול לחזור ולברך בשנה זו.

הנה בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' רג) כתב לגבי ברכת שהחיינו דאינו מברך אלא כשרואה פרי שכבר נגמר בישולו, וז"ל: שאלת עוד מי שברך שהחיינו על הבוסר אם יברך עוד על הענבים. תשובה מסתברא שהעיקר הם הענבים שאין הכל הולך אלא אחר שבה הפרי וגמרו, שאם לא כן יברך על הנץ ואח"כ על הבוסר ואח"כ על על הענבים ואח"כ על התירוש, ואין אלו אלא דברי הבאי אלא אינו מברך על הבוסר אלא כשהבשילו

הערלה יהיו הפירות מהאילן מותרין, א"כ ענין הבריאה היא להנאת בנ"א, עיי"ש. והנה זה וודאי דאף לדבריהם אין שייך לברך אלא כשכבר הגיע זמן פריחת האילנות, ואז כשרואה הפריחה לפניו ומתמלא לבו שמחה מברך ברכת האילנות, וא"כ בנדון דידן אם לא הגיע עדיין זמן הפריחה וודאי לא יצא ידי חובה, דעדיין לא הגיע הזמן הראוי לברכה.

אם באילנות אחרים כבר הגיע זמן הפריחה
אכן אם כבר הגיע זמן הברכה, ובאילנות אחרים כבר הגיע בהם זמן הפריחה, בזה יש להסתפק שמא כיון דעיקר הברכה הוא על הבריאה בכללות, וגם הוא ראה לפניו עכ"פ פריחת העלין, שמא בכה"ג אין מעכב מה שהאילן שהיה לפניו עדיין לא פרח. וביותר לפימ"ש בשו"ת שבט הלוי (ח"ו סי' נג) דיש להסתפק אם לא ראה אילן הפורח כלל רק אמרו לו על האילנות היפים דמלבבכי, והוא נתן שבח והודיה בברכה זו יתכן דלא צריך לברך עוד, דתנאי זה של הראיה לא מבואר בשו"ע אם מעכב, עיי"ש. א"כ לפי"ז שמא הכי נמי בנידו"ד לא יחזור ויברך.

וע"ע בשו"ת יגל יעקב (או"ח סי' יב) גבי מה שדנו הפוסקים אי שרי לברך ברכת האילנות על אילן שהוא מורכב, וכ' שם דאם אין באילן זה איסור קיום אין איסור, ואף שנעשה בעבירה אין הוא מברך על אילן זה אלא על שאר אילנות שפורחים בעת הזאת שאינם מורכבים, ועיי"ש שהביא ראיה מדברי הט"ז (יו"ד סי' א ס"ק יז) לענין ברכת השחיטה, דאין הברכה דוקא על זה ששוחט עכשיו רק על כללות המצוות, וא"כ ה"ה כאן, וא"כ אפשר לפי"ז דהגם דאין מברכין על אילן

ללא לצורך, שזהו עצמו מה שנזכר במחבר (שם ס"ז), וכתב הא"ר נראה דקמ"ל הכא דאף שכבר ברך על הבוסר שהחיינו מ"מ צריך לחזור ולברך על גמר בישולו, ומסיים שם דכן נראה מוכח מתשובת הרשב"א הנזכרת. ויש ללמוד מזה דכל שכן בנדון דידן שקבעו זמן ברכת האילנות משפרחו האילנות והציאו פרחים, ולא מצינו מי שאומר דשייכת הברכה גם בפריחת העלין, דאם ברך לפני כן לא יצא ויחזור ויברך.

הברכה על הכלל כולו נאמרה

והנה בשו"ת נטע שורק (או"ח סי' ט) ירד לדון בעצי ערלה אי שפיר"ד לברך עליהן ברכת האילנות, וכ' שם דאין הברכה על אילן זה ממש אשר הוא רואה פה כעת לפניו, אלא הברכה על הכלל כולו נאמרה והוא מברך ונותן שבח והודיה שהגיע זמן פריחת האילנות, דהוה הזמן המביא הנאה לעולם מהאילנות כי יפרחו ויתנו פירותיהם בעיתם, ועל שמחה זו הוא מברך, ומה לי אם אילן זה פירותיו אסורים או לא. ומה שתיקנו ברכה זו דוקא על פרחי אילני מאכל, כי מפרחי אילני מאכל ישיגו בני אדם השמחה להנות מפירותיהם, אבל מאילני סרק לא ישיגו להם השמחה הזו, וכיון דעל אילני מאכל נתקנה הברכה ואילנות של ערלה עכ"פ בכלל אילני מאכל הם, אף אם רואה פרחי אילנות כאלו שפיר יכול לברך, עיי"ש. וכע"ז כ' גם בשו"ת דובב מישרים (ח"ג סי' ה) דמצד הסברא בפשיטות נראה דכונת הברכה היא על ענין הבריאה בכללה, שבעצם נבראו אילנות ופירות להנות מהם בנ"א, ואין מעכב מה שמצד גזירות התורה אי אפשר ליהנות כעת מהם, דהא מ"מ לאחר שיעברו שנות

ע"י ראיית הפרי לפניו, א"כ הה"ד גבי ברכת האילנות דלא תיקנו הברכה אלא בהתגברות השמחה מחמת הראיה.

בירך על אילן סרק

ומה שציין מעכ"ת משו"ת שבט הלוי (שם) במי שטעה וברך ברכת אילנות על אילני סרק ועכשיו נפשו בשאלתו אי יחזור ויברך על אילן נושא פירות, דאעפ"י שלהלכה אין ספק שמברכים רק על אילן מאכל כהסכמות רוב הפוסקים מכ"מ לא יברך עוד פעם דברכה זו ברכת שבח על בריאות טובות ואילנות וכו', מאכל וסרק, וכיון שנתן הודאה עליהם לא צריך לברך עוד ע"כ. וכתב [מע"כ] דאין מוכח מזה לנדון דידן דהתם הוציאו האילנות סרק עכ"פ פרח משא"כ בנדו"ד שלא הוציאו עדיין פרחים כלל אלא עליון בלבד.

הנה הטעם דמברכין על הפרחים הוא משום שהוא תחילת בריאת הפרי, ועיין בשו"ת הלכות קטנות (ח"ב סי' כח): שאלה הא דא"ר יהודה דנפיק ביומי דניסן וחזי אילני דקא מלבלבי אומר ברוך שלא חיסר בעולמו כלום וכו' (ברכות מג:) אי הוי פרח או ציץ: תשובה בפירוש השו"ע הוכחתי דבכלל לבלוב הוי הפרחים דהיינו השושנים וגם הניצנים שהם כמו לובלבי גפנים (עי' רש"י פ"ר קרח ע"פ ויצא פרח ויצץ ציץ וברא"ם שם וקה"י ח"ב סי' שי"ג) ושם מוכח דאין לברך אלא על אילני מאכל, ע"כ. וא"כ פרחי עצי סרק - עכ"פ לדעת הסוברים דאין מברכין על עצי סרק - הוא משום דפרחים שלהם אינם בכלל פרחים כלל, א"כ מהיכי תיתי לחלק אם ברך על עצי סרק שפרחו או אילני פירות שהפריחו עליו, ועוד זיל בתר טעמא,

זה כיום כיון דאינו מלבלב, מ"מ חלה ברכתו על שאר אילני הפירות שכבר הפריחו. אכן באמת לא דמי כ"כ דהתם ראה מראה אילן בלבולבו לפניו על כן שיך לברך על כללות האילנות אבל כאן לא ראה לפניו אילן המלבלב כלל, גם בכלל דבריו הם חידוש גדול.

צריך שיהיה האילן לפניו

גם דברי השו"ת שבט הלוי הנ"ל [דבשו"ע אינו מבואר אי ראה מעכב] לא זיכתי כ"כ להבין, דהא תנאי זה מפורש בשו"ע (סי' רכו שם): היוצא ביומי ניסן ו'ראה' אילנות שמוציאין פרח אומר כו', והגם דביומי ניסן כתבו הפוסקים דלאו דוקא, התם אין טעם לחלק בין יומי ניסן לזמן אחר, דעל זמן פריחת האילנות הוא מברך, אבל מ"ש הרואה מסתבר דכתבו כן משום דעיקר השמחה היא כשרואה את פריחת האילנות לפניו אז מתמלא ליבו שמחה וממלא פיו ברכת ה', אבל כשאינו אלא שומע מפריחת האילנות אינו שמחה כ"כ שיצריך לברך. וכן מבואר בפוסקים גבי ברכת שהחיינו דעיקרה נתקן על שמחת הלב בראית פרי חדש, ששמח ליבו על צמיחת פרי חדש - עיין במשנה ברורה (סי' רכה ס"ק י'), ואעפ"כ אם לא היה הפרי לפניו אינו יכול לברך. ואפילו אם ברך על פרי אחר והביאו אח"כ לפניו פרי חדש אחר לא יצא ידי חובת ברכת שהחיינו על הפרי האחר, מפני שלא היה הפרי האחר לפניו על השולחן, עיין בקצות השולחן (סי' סג הע' י') ובאשל אברהם (בוטשאטש סי' רכה שם) הרי מבואר דאף דעיקר השמחה היא על צמיחת פרי חדש מ"מ אין מברכין אלא כשמתגברת השמחה

שכתב שם הטעם משום דברכה זו ברכת כיון שגם אילן זה בכלל הברכה, וכל שכן שבח על בריאות טובות ואילנות וכו' אילן פירות שעדיין לא הפריחו פירותיו מאכל וסרק ומשו"ה מועיל הברכה שברך דבכלל הברכה הוא.

היוצא לדינא

על כן מכל הלין נראה מסקנא דמילתא בנדרין דידן שבירך קודם שיצאו הפרחים, דאם לא פרחו עדיין אילנות אחרים ולא הוה עדיין זמן דאילני מבלבדי, וודאי צריך לחזור ולברך.

ואפילו אם הוא כבר זמן פריחת הפרחים באילנות אחרים, מסתבר דלא יצא ידי חובה בברכה שברך, ועדיין צ"ע.



הרב עקיבא אשר פדווא

רב דקהל מילואי האפוד

ראש מערכת משמרת הכשרות, לונדון וי"ו

בדין הבשר על סוכר דקלים הנקרא Coconut Sugar

ובבר ציינו הש"ך והט"ז למה שכתב המחבר לעיל בהלכות תערובות (סי' ק"ג ס"ד): "שמן ודבש של עובדי כוכבים, אע"פ שהם מבושלים, מותרים, מפני שהבשר פוגם את השמן ומסריחו, וכן לדבש".

וכדאי להעתיק לשון הש"ך (סי' קי"ד אות ט): "ואינם אסורים משום בישולי עכו"ם, דנאכלין כמות שהן חיין. ולא משום גיעולי עכו"ם דבשר ושומן פוגם בשמן ודבש, וכדלעיל סימן ק"ג ס"ד. אי נמי סתם כלים [של עכו"ם] אינם בני יומן כדלקמן סימן קכ"ב (ס"ו)".

והנה בסי' ק"ג כתב הש"ך (אות י"ג): "שמן ודבש כו', הוא לשון הרמב"ם פ"ז מהלכות מאכלות אסורות*, וכתב הכ"מ שם דס"ל [להרמב"ם] דסתם כלים של עובדי כוכבים בני יומן". דהיינו שמה שהוסיף הרמב"ם לתת טעם שנותן טעם לפגם הוא 'מפני שהבשר פוגם את השמן ומסריחו וכן בדבש' הוא משום שלית ליה להרמב"ם הכלל שסתם כלי עכו"ם אינן בני יומן כדברי רש"י הנזכרים למעלה, ומקשה הש"ך: "קשה, כיון דפסק [המחבר] לקמן סי' קכ"ב ס"ו דסתם כלים של עכו"ם אינן בני יומן, אם כן כאן

נשאלתי להסביר על סמך מה נותנים הכשר לסוכר דקלים הנקרא Coconut Sugar בלע"ז, שהוא סוכר שנעשה במדינות רחוקים כמו טייהלאנד ופילפינים וכדומה, והאיכרים בני הכפרים קולטים שרף מעצי דקל של קוקוס ומבושלים את השרף בביתם כדי להופכו לסוכר, והשאלה למה אין חוששים לגיעולי נכרים, שמא השתמשו בכליהם גם לבשל את המאכלים שלהם.

והנה איתא במשנה (ע"ז לטב) שמותר לקנות דבש של עכו"ם, ומרחיב הגמרא: "דבש, למאי ניחוש לה, אי משום איערובי, מיסרא סרי, אי משום בישולי עכו"ם, נאכל כמו שהיא חי, אי משום גיעולי עכו"ם, נותן טעם לפגם הוא ומותר". ופירש רש"י (שם לה, ב רד"ה נותן טעם לפגם) וז"ל: "וכל גיעולי עובדי כוכבים נותן טעם לפגם שכבר הופג טעמו ונפסל בלינה, חוץ מקדירה בת יומא דנותן טעם לשבח הוא ואסור".

ובן נפסק להלכה בשו"ע בדיני מאכלי עובדי כוכבים (יו"ד סי' קי"ד ס"ז): "שמן ודבש של עובדי כוכבים מותרים, ואינם נאסרים משום בישולי עכו"ם ולא משום גיעולי עכו"ם, וה"ה למים חמים".

א. לשון הרמב"ם פ"ז הל' מאכלות אסורות הל' כב-כג: "שמן של עכו"ם מותר, ומי שאוסרו הרי זה עומד בחטא גדול מפני שממרה על פי בית דין שהתירוהו, ואפילו נתבשל השמן הרי זה מותר, ואינו אסור מפני בישולי עכו"ם מפני שנאכל כמות שהוא חי, ולא מפני גיעולי עכו"ם מפני שהבשר פוגם את השמן ומסריחו. וכן דבש של עכו"ם שנתבשל ועשו ממנו מיני מתוקה מותר מטעם זה".

בכליו, ושיש בהם חשש של גיעולי נכרים, ולא יורצו לסמוך על היתר הכללי דסתם כלים אינם בני יומן.

לאור כן החלטנו לתת הכשר אך ורק למוצר המוגדר אורגני, היות שבמוצר כזה החברה שקונה החומר הגלם מאת האיכרים אוסר עליהם, וגם מפקח עליהם, שלא ישתמשו להכינו בכלים שהם משתמשים גם לבשל המאכלים שלהם, אלא שיקבעו מקום מסוים עם כלים מיוחדים שמשתמשים אך ורק לייצור הסוכר, ולפענ"ד באופן כזה דומה הוא ל"יין רמונים שמוכרים לרפואה" שמבואר בשו"ע (י"ד קי"ד ס"ה) שמותר לקנות מן העכו"ם, ואפילו היכן שדמיו יקרים מן היין, אשר בעלמא בכה"ג יש חשש שיחליף הגוי ביין הזול יותר וימכור ביוקר, משום שכיון דאית ביה קפידא לא מרע נפשיה. וכן הוא בנדון דידן, החברה משלמת מחיר גבוהה יותר לאיכרים המספקים סוכר אורגני, כי נחשב יותר איכותי ובריאה יותר, ולכן הם גם מקפידים יותר על הניקיון בשעת יצור ושישתמשו בכלים מיוחדים, ובכה"ג ודאי לא מרע נפשיה לזיף. ובנוסף לכך אנו מבקרים מדי פעם באזור תעשיית הסוכר ומבקרים בבתי איכרים שונים, כל פעם באזור אחר, להראות בכך לחברה עד היכן אנו מקפידים בדבר, ועל כן יש בו אומדנא שלא מרע נפשי ולא זייפו.

והנה, כל זה הוא לגבי להשתמש בסוכר דלקים לכל ימות השנה, אבל להשתמש בסוכר כזה בחג הפסח לדעתי יש מקום להחמיר, כי כן נהגו אנשי מעשה מקדמת דנא לא להשתמש בסוכר בחג הפסח מחשש שמא נפל פירור של חמץ לתוך הסוכר ועל אף שנתערב ונאבד

בלאו הכי מותר. וצריך לומר דלא הביא כאן דברי הרמב"ם אלא ללמוד דבשר פוגם שמן ודבש".

ובסי' קי"ד (אות ד') כתב הט"ז בפשטות: "ולא משום גיעולי עכו"ם, דהיינו פליטת הכלי מאיסור שהיה בו, מפני שהבשר פוגם את השמן וכן דבש... וכאן מייירי מכלי שהוא בן יומן לאיסור, אבל סתם כלי אמרינן שאינו בן יומן".

ונלענ"ד שדברי הש"ך והט"ז עולים בקנה אחת, שהטעם שבשר פוגם טעם הדבש בעינין היכן שיודע שבישל הנכרי את הדבש בכלי שהוא בן יומן, שאז אמרינן שבשר פוגם טעם הדבש, אבל בעלמא אם קונה מן הנכרי בשוק לא בעינן להאי טעמא דבשר פוגם בדבש, אלא ההיתר הוא משום שסתם כלים של עכו"ם אינם בני יומן, וכמו שפסק המחבר להלן סי' קכ"ב ס"ו.

וענין היסוד דאמרינן סתם כליהם אינם בני יומן מבואר היטב בתוס' (ע"ז לה, ב) ד"ה אי משום גיעולי נכרים, וז"ל: "וכן פוסקים רש"י ור"ת והר"י דסתם כליהם אינם בני יומן, והיינו טעמא לפי שהוא ספק ספיקא, ספק נשתמשו בו היום או אתמול, ואפילו נשתמשו בו היום, שמא נשתמשו בו דבר שהוא פוגם בעין, או דבר שאינו נותן טעם".

על כן נ"ב שכן הוא גבי סוכר דקלים שקונים מן הנכרים, שברור הוא מדינא דשו"ע שמותר ואין לחוש משום גיעולי עכו"ם, כי יש לסמוך על הכלל שסתם כליהם אינם בני יומן ומכח הספק ספיקא הנזכר.

אולם בכל זאת יש מי שיחמירו על עצמם ויאמרו שמאוס הוא להם לאכול מוצר שאנו יודעים שהגוי בישל אותו

שהוא כשר, בכל זאת יש סוכר דקלים שנתתי הכשר שהוא כשר אף לימות הפסח. והסיבה הוא שחברה זו עובדת בצורה שונה מרוב חברות שבקרת, דהיינו שבמקום לאסוף סוכר מבושל יבש מן האיכרים, הם קונים מן האיכרים רק סירופ סוכר גולמי, דהיינו שהאיכרים מבשלים את השרף שאוספים מן הדקלים בכלים מיוחדים בבתייהם בתוך היער, ואחרי שנעשה סמיך הם מסננים את הסירופ לתוך בקבוקים גדולים מפלסטיק, ובאופן כזה הסירופ משתמר עד למשך כמה שבועות, ואז החברה אוספת הסירופ מאת האיכרים ומביאה לבית חרושת שהקימו, ושם מבשלים שוב את הסירופ ומייצרים את הסוכר היבש בתנאים של בית חרושת, שאסור להכניס שום דבר מאכל לאזור יצור ואריזת הסוכר, והם מסננים שוב את הסירופ במפעל לפחות ב' פעמים קודם הבישול הסופי, דהיינו פעם אחת כשמקבלים את הסירופ הגולמי, ושוב כשמכניסים הסירופ לבישול. והבישול הסופי מתבצעת בתנאי מפעל שהוא כמקום שאין מכניסים בו חמץ. ולכן לדעתי אינו גרוע מסוכר הרגיל של ימינו ואין צורך לחזור ולבשל ולעשותו סירופ לח לפני פסח. ומי שמחמיר ונוהג זהירות לעצמו, תבוא עליו ברכה, אבל מי שאינו עושה כן בהחלט שיש לו על מה לסמוך באותו מידה שאינו זקוק לעשות כן בסוכר הרגיל של ימינו.

לפני פסח חוששים בדבר יבש שחוזר וניעור בפסח, על כן נהגו לבשל ולסנן את הסוכר לפני פסח ובכך למנוע חשש פירורי חמץ בעין, ולגבי בליעות שבוטלו לפני פסח לח בלח הרי אינו חוזר וניעור בפסח. והנה בימינו כבר בוטל המנהג או הזהירות לבשל הסוכר לפני פסח וכמעט שנשתכח לגמרי, וטעם הדבר הוא משום שבימינו שמייצרים הסוכר בבתי חרושת הגדולים שהם סטריליים לגמרי ולא יעלה על הדעת שיכנס משהו לתוך המפעל ופתו בידו, ולכן מקום היצור הוא מקום שאין מכניסים בו חמץ כלל ואין מקום לחשש שנפלו פירורי חמץ לתוך הסוכר.

אולם כל זה הוא רק בסוכר הרגיל שמייצרים בבתי חרושת שאין מכניסים בהם חמץ, אך לא כן הוא בסוכר דקלים שמייצרים בבתי האיכרים, ואף אם ניתן לסמוך על הגויים שלא ישתמשו בכליהם כי לא מרע חזקתו, אבל אין ספק שיכול לאכול את פתו מעל הסוכר וקיים חשש קרוב שמא נפלו פירורים של חמץ שאוסרים בפסח במשהו. על כן לדעתי אין זה כלל חומרא יתירה למנוע מלהשתמש הסוכר דלקים בפסח אם לא שיבשל הסוכר ויסננו לפני הפסח כדרך שעשו אנשי מעשה של פעם.

ולמרות שכך הוא דעתי בעלמא לגבי סוכר דקלים שקונים מן השוק, ואף הסוכר האורגני שיש עליו הכשר



הרב פינחס אברהם מייזערס

אב"ד האג והגליל יצ"ו

מח"ס שו"ת דברי פינחס

מי שנוסע במטוס בתענית ציבור אם יכול להפסיק הצום לפי הזמן שיצא או שהולך

אין תענית ללא ששקעה עליו חמה (א) שנינו בש"ס תענית י"ב ע"א אמר רב חסדא כל תענית שלא שקעה עליו חמה לאו שמי' תענית פירש"י שלא שקעה עליו חמה שלא התענה עד אותה שעה. ובשו"ע או"ח סי' תקס"ב סעיף א' למד מסוגיא דילן כל תענית שלא שקעה עליו חמה דהיינו שלא השלימו עד צאת הכוכבים אינו תענית, כלומר כוונת לשון שקיעת חמה לענין תענית היא צאה"כ וכל שלא נשלמה עד הלילה אינה נחשבת לתענית. ובשו"ת מהרי"ף סי' ו' ביאר לשון שקיעה בכמה דוכתא מדברי הרא"ש תענית פ"א סי' י"ב ומרדכי פ"א רמז תרכ"ה והב"י סי' תקס"ב בשם ראשונים לפרש לא שקעה עליו חמה היינו צאה"כ ומתחלת שקיעתה עד צאה"כ מהלך ארבעה מילין, הא למדת דלא קרי שקיעת החמה אלא על סוף השקיעה והוא זמן צאה"כ. ואף שיש כמה שיטות שסוברים זמן משתשקע החמה הוא בתחלת השקיעה כמו שהביא המרדכי שבת פ"ב רמז תנ"ו בשם הרא"ם ל"ד ע"ב איזהו בין השמשות משתשקע החמה היינו תחלת שקיעה, אבל להלכה קיי"ל בשו"ע זמן השלמת התענית בצאה"כ. וכן כתב הריטב"א תענית י"ב ע"א שלומדים מכאן כשם שאם מתענה בסופו וטעם כלום שחרית אינו תענית הכי נמי אם מתענה

ע"ד השאלה במי שנוסע ביום תענית ציבור כמו בעשרה בטבת או בשבעה עשר בתמוז וכיוצא במטוס ומחמת נסיעתו למרחקים ושינוי היום בין המדינות יכול להיות שהיום הולך ונתארך יותר מהרגיל שאין השמש שוקע, כגון מי שנוסע בבוקר מאירופה לאמריקה שיכול להיות נסיעה בת שבע או שמונה שעות והוא מגיע קרוב לאותה שעה שיצא מחמת שינוי הזמן בין המדינות שהוא לרוב שש שעות, כל שכן בנסיעה מא"י לאמריקה שהוא יותר שעות. ואם באותו יום חל תענית ציבור יוצא שצריך לצום עוד לפחות שש שעות יותר מהרגיל, ולרוב בני אדם הוא דבר שקשה לעמוד בו. וגם להיפך אם נוסע מאמריקה לאירופה או א"י שנמצא היום קצר מהרגיל האם הולכים אחר השעות או יום התענית, ומאחר שהגיע בפחות מזמן הרגיל למקום שכבר צאת הכוכבים יהי' מותר לו לאכול אף שלא התענה יום שלם, כלומר השאלה האם בנסיעה מחשבים שעות התענית לקולא. ובאמת אין להאריך בדבר כי יש בענין הזה תשובות מגדולי הדור ללמוד מהם הלכה, ויעזור השי"ת שנוכח לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא ולא נכשל בדבר הלכה לעולם.

שחרית וטעם כלום בסופו אינו תענית, שצריך שתשקע עליו חמה, ול"ד למקבל עליו להתענות עד חצי היום אע"פ שאכל אח"כ הרי הוא תענית שעות, שאמרו התם מילתא דרבי יוחנן מתענים לשעות דרבי יוחנן אמר הריני בתענית עד שאשלים פרק או מסכת, ואילו בגמ' דידן אמרו בפירוש שאינו תענית דלשמוטי נפשי' הוא דאמר כמו שאמרו כאן כל תענית שלא שקעה עליו חמה לאו שמי' תענית, והפירוש בגמ' שהוא משלים את התענית עד צאה"כ. וראה בשו"ת דברי יציב או"ח סי' ר"ל ובשו"ת יביע אומר ח"ו או"ח סי' ל"א מה שכתבו בזה.

מה יעשה מי שנוסע מא"י לאמריקה

(ב) ובשו"ת פרי אליהו ח"ב סי' י"ז הסתפק בשאלה זו במי שנוסע מא"י לאמריקה בשבעה עשר בתמוז ביום שכל זמן נסיעתו כל היום לא תשקע עליו חמה כי כל מה שנוסע יותר לכיוון אמריקה יהי' יום, ואם הקובע היחיד למועד סיום התענית הוא צאה"כ במקום שבו נמצא יוצא שיצטרך לצום עוד הרבה שעות עד שתשקע עליו החמה. ולהיפך אם נוסע מאמריקה לא"י אפילו בשעות הבוקר שרק התחיל לצום כל מה שיתקרב יותר לאופק א"י איזה שעות כבר תשקע עליו החמה ויהי' לילה להפסיק תעניתו אף שלא התענה עדיין אפילו י"ב שעות. ומצינו בשו"ע סי' רפ"ח ס"ד בלשון הרמ"א שתענית זהו דוקא לפחות י"ב שעות שכתב אם חלם חלום רע בצהרים יתענה עד חצות הלילה ויתענה למחר תענית לתעניתו על שהתענה בשבת, מזה רואים שעיקר חשבון התענית הוא י"ב שעות, שאל"כ למה לו להתענות עד חצות הלילה כיון ששקעה עליו החמה

מותר כבר להבדיל כמו שכתב המ"ב סק"ג שיש מקילים שלא יתענה רק עד הלילה. ומלשון הרמ"א משמע שעיקר התענית הוא י"ב שעות ואין חילוק אם כבר אכל בבוקר ועוד היום גדול או שמתענה מעלות השחר. לפי זה אין מעיקר הדין גרעון להיות בתענית באותם מקומות רחוקים שהשמש מאירה כ"ד שעות יום ולילה, הכי נאמר שאין אצלם דין תענית כיון שאין שקיעת החמה, וכן בחורף שכל הזמן לילה הכי נאמר שאין שם תענית כיון שאין שמש בכלל, וכל שכן מה נעשה ביוה"כ שהוא מה"ת, והתורה ניתנה לכל ישראל בכל מקום שימצאו. אלא בודאי מוכרח לומר שזמן התענית תלוי בחשבון שעות היום, ואם התענה ביוה"כ כל היום כ"ד שעות ומעט יותר אז קיים המצוה מה"ת. ממילא זהו יסוד לדברי הרמ"א להתענות י"ב שעות אפילו מצהרים עד חצי הלילה, שזה נקרא תענית בחלק העולם שאין שם התפלגות יום ולילה.

אם הולך למקום שמתענים מתענה

(ג) הוא הדין בשאלה שלפנינו מי שנוסע מא"י לאמריקה שהתחיל להתענות בבוקר לפי הזמן בא"י אם יעברו השעות ששקעה השמש בא"י יכול להפסיק הצום ולאכול, אף שבמקום בו נמצא עדיין חסר איזה שעות. אבל מבואר בשו"ע סי' תקע"ד ס"ב ההולך ממקום שאין מתענים למקום שמתענים יתענה עמהם אפילו דעתו לחזור, מיהו אם לא קבל עליו תענית כל שיצא מעיר חוץ לתחום מותר לאכול ואין צריך להשלים. אבל תיכף שיגיע לשם חל עליו מדרבנן חומרי המקום שהלך לשם כמובא בפסחים נ"א ע"א וצריך להשלים התענית עד שתשקע

מעל"ע, שזה אינו כיון שהוא נמצא כבר בא"י מיד בצאה"כ של ליל עשירי יכול לאכול כמו כל בני א"י ולא גרע מהם, אף שלא התענה מעל"ע שלם. וכן כתב בשו"ת חבצלת השרון יו"ד סי' מ"ז ושו"ת כוכבי יצחק ח"ב סי' י"א לענין לאו מה"ת אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד שאם שחטו באמריקה בהמה ביום ראשון בבוקר מותר לשחוט את בנה בא"י באותו יום ראשון בלילה, אף שלפי שעון אמריקה עדיין יום ראשון בצהרים, שאין זה נחשב ששחטו אותו ואת בנו ביום אחד כיון שאין לך אלא מקומו ושעתו, ולכן אומרים כי האם נשחטה ביום ראשון באמריקה ואילו בנה ביום שני בא"י. וכן כתב בשו"ת רב פעלים ח"ב סוד ישרים סי' ד', ושו"ת באר משה ח"ז סי' קט"ז, ושו"ת בצל החכמה ח"א סי' ל"א. וגם בשו"ת אגרות משה או"ח ח"ג סי' צ"ו הסתפק בשאלה זו אודות שינוי היום בין המדינות ובנסיעה במטוס מגיע בזמן קצר למקומות רחוקים שלפעמים נמצא שהיום ארוך לו ביותר ולפעמים קצר ביותר, וכתב שקשה להשיב בזה מפני שאין מזה מקורות במדרשי חז"ל ולכן צריך לדון מסברא, אבל נראה שלענין תענית מתענה לקולא ולחומרא עד צאה"כ במקום שנמצא, אפילו אם לפעמים הוא רק שעות מועטות, מפני שלא נקבע התענית על שעות אלא על יום שהוא עד צאה"כ, ואפילו בתשעה באב אם יזדמן שמתחלת תעניתו עד הגמר לא יהיו כ"ד שעות א"צ להתענות יותר מצאה"כ.

חילוק בין צומות שהם מנהג וגזירה

ה) ובשו"ת שבט הלוי ח"ח סי' רס"א כתב כי בדרך מאמריקה לא"י מסתיים הצום בזמן צאה"כ בא"י אפילו

השמש, משא"כ אם נמצא במטוס חוץ לתחום שאינו מבני אותה העיר שנותנים עליו חומרי המקום שהולך לשם עדיין יכול לאכול, ורק בירידתו ממטוס ליכנס לתחום העיר שמתענים חל עליו חומרי המקום כמו שכתב במ"ב סק"ד להתענות עמהם אף שאכל היום קודם שבא לעיר מ"מ משלים עמהם, וכל שכן שאינו אוכל ברבים. ממילא יש טעם הגון להקל בתענית למי שנוסע מא"י לאמריקה שלא להאריך תעניתו, ואפילו להיפך מי שנוסע מאמריקה לא"י כל ששקעה עליו השמש בא"י אינו צריך עוד להשלים התענית אף שלא התענה יום שלם, ובפרט למי שקשה לו להשלים התענית בהיותו במטוס. וכן נדפס בשו"ת פסקי תשובה ח"ג סי' רנ"ב תשובה מהאמרי אמת שכתב במי שמבדיל אחר יוה"כ ועף בגמלא פרחא או באויר למקום שעודנו יום אם יעבור על כרת כשאכל שם, והשיב מאחר שכבר קיים המצוה מערב עד ערב תשבתו שבתכם אם כן מה"ת אינו צריך יותר.

הברעת הפוסקים לילך אחר שעות

ד) וכן כתב בשו"ת ישכיל עבדי ח"ח סי' ל"ח לענין המקומות שאצלם חצי שנה הוא יום וחצי שנה לילה שאי אפשר לקבוע גמר היום לפי שעת שקיעת החמה הכי נאמר שאין זמן קדושת שבת ויו"ט ותפלות ותעניות, אלא בודאי עושים החשבון לפי שעות האופק, רק בהגיע למקום ישוב יש להחמיר כאותו מקום אפילו אם דעתו לחזור כמו שכתב הב"י סי' תצ"ו ס"ג. אבל בחזון עובדי ה' תענית דיני מוצאי ת"ב אות א' חלק קצת עליו במה שכתב לגבי ת"ב להשלים שיעור כ"ד שעות שלא לפרוש מן הציבור של כל העולם שכולם מתענים כ"ד שעות

האם כל הצומות ברצון תליא מילתא
 (ו) וראיתי בספר מקראי קודש להגרצ"פ
 פראנק זצ"ל הל' פסח ח"ב עמ' רי"ד
 שנשאל מאחד שיצא במטוס מא"י
 לאמריקה בתחלת צום שבעה עשר בתמוז
 ויגיע למקום יעודו בעצם יום הצום, כך
 שיתענה יותר מכ"ד שעות, והתיר לו
 לאכול על פי דברי הנחל אשכול הל' ת"ב
 עמ' ט"ז שהתיר לעיר רחוקה שאצלם
 היום גדול לסיים התענית מתשעה וחצי
 שעות אחר חצות ועוד היום גדול, מפני
 שבשעת החורבן וכמה מאות שנים אחריו
 ברור שלא גרו ישראל בקטוב הצפוני
 ודרומי, אלא בכל מקומות האלו מתשעה
 וחצי שעות אחר חצות היום בודאי לילה,
 אם כן כל ישראל לא קבלו להתענות יותר
 מתשעה וחצי שעות אחר חצות. וחילק
 בדבריו בין שבעה עשר בתמוז לת"ב שלא
 ברצון תליא מילתא כדאיאת בר"ה י"ח
 ע"ב, אף שכתב בב"ח סי' תק"נ שמשמע
 מדברי הטור שכל הד' צומות כולל ת"ב
 ברצון תליא מילתא, אבל בסימן אח"כ
 כתב דיני ת"ב כפי תקנת חכמים, ונזכר
 במאירי פסחים נ"ד ע"ב ור"ה י"ח ע"ב.
 וגם בביאור הגר"א סי' תק"נ סק"ג חילק
 בין ת"ב לשאר צומות על פי מעשה רבי
 במגילה ה' ע"ב, ויש בזה מחלוקת
 ראשונים. ובתפ"י ברכות סוף פ"א כתב
 מי שנמצא בקיץ במקום שבו השמש לא
 שוקעת זמן רב או בחורף שהיא לא
 זורחת זמן רב, יש למנות לענין שבת
 ותפלה כ"ד שעות מעל"ע ממקום ממנו
 יצא באחרונה, וכך לעשות חשבון זמן
 הזריחה ושקיעה לענין שבת ותפלה.
 ממילא נראה שהוא הדין כאן לענין תענית
 שיש לחשב זמן המקום ממנו יצא. ואפילו
 לגבי ת"ב יש לומר שאם נדחה למחרת
 כתב במנחת חינוך מצוה ש"א שזהו זמנו

שלא התענה י"ב שעות, ובדרך מא"י
 לאמריקה מעיקר הדין הי' צריך להמתין
 עד צאה"כ למקום שהולך שזה עוד הרבה
 שעות, מיהו רשאי להפסיק תעניתו בזמן
 המשוער של צאה"כ בא"י כמו דין חולה
 שמותר לו לאכול דברים הנצרכים עד
 לסיום הצום בצאה"כ באמריקה, והטעם
 הוא שלא תהי' בכלל גזירה שאי אפשר
 לעמוד בה ולגרום חולשה להתענות עוד
 הרבה שעות, שאפשר מעיקר הדין הוא
 בגדר פטור מן התענית. וכן כתב בשו"ת
 שבט הלוי ח"ז סי' ע"ו להקל באופן שצם
 כבר הרבה שעות. מיהו בשו"ת תשובות
 והנהגות ח"ד סי' קכ"ב כתב לחלק בין
 הצומות שיסודם במנהג בעלמא שאפשר
 להקל, היינו כשטס מאירופה לאמריקה
 שגומר התענית בזמן צאה"כ במקום
 שיצא, ולהיפך כשבא מאמריקה גומר
 התענית כפי המקום שבא. משא"כ לענין
 תשעה באב אפשר שצריך לצום לפחות
 כ"ד שעות, כלומר אם נוסע מאמריקה
 לאירופה יצטרך להשלים התענית כמה
 שעות אחר שתחשך, ולא ברירא מילתא.
 וכ"מ בשו"ת משנה הלכות חט"ו סי'
 קע"ט שיש ספק לענין ת"ב שצריך
 להשלים צום כ"ד שעות דוקא. אבל
 באמת מרוב גדולי הפוסקים לא משמע
 כן, אלא שניתן לסמוך בדרבנן על זמן
 השעות שהתענה, ורק מי שרוצה להחמיר
 יכול להשלים. וכן כתב בספר אורח
 כהלכה ח"א הל' תענית סי' ב' אות ט"ו
 אף שהכל הולך לפי המקום שהוא נמצא
 בו מ"מ אם הוא חלש מותר לו להפסיק
 תעניתו בזמן שהוא צאה"כ במקום שיצא
 משם, וכן הוא לקולא אפילו בת"ב שאם
 נוסע מאמריקה לא"י אז מיד בצאה"כ
 מותר לו לאכול על אף שלא עברו עליו
 כ"ד שעות בצום.

שכמה פוסקים חששו למראית העין אפילו במקום הפסד. וכן הוכיח בשו"ת מהרש"ג ח"ב סי' ח' שאין ללמוד ממה שאדם עושה כשהוא חולה אלא רק ממה שאדם עושה כשהוא בריא, שלא שייך מראית העין אצל חולה או מקום צער, שצער גוף דומה לדין חולה שלא גזרו בו משום מראית העין, הגם שמלשון הרשב"א שבת קכ"ט ע"א משמע מה שהתירו רבנן לצורך חולה זה דוקא במקום שאין משום מראית העין. אבל במג"א סי' תע"ו סק"א כתב להקל לחולה מצד מראית העין, וכן כתב הש"ך יו"ד סי' פ"ז סק"ז כי לצורך רפואה לא שייך מראית העין. וכן מצינו בשו"ע סי' ש"ז ס"ה להתיר שבות נכרי לחולה, ולפי הרמ"א בשם בעל העיטור אפשר להקל אפילו במלאכה מה"ת, אף שדעת רוב ראשונים אינה כן. ולק"מ מרשב"א שבת קכ"ט ע"א שמצינו בכמה דוכתא בש"ס שבמקום צער וחולה בשבת לא גזרו רבנן כל שאין בו משום מראית העין, אבל יש לחלק בין להתיר שבות לחולה או שהוא עצמו עושה מפני הצער. וגם בשו"ת אגרות משה או"ח ח"ב סי' מ' ושו"ת קנה בשם ח"א סי' כ"א כתבו להתיר מראית העין משום צער, ואף שמשמע מתוס' כתובות ס' ע"א ד"ה ממעכן שזה דוקא שלא בפני אחרים, אבל בודאי לגבי תענית דרבנן אם יש לו מזה צער יכול להקל במקום צורך.

המורם מכל האמור הלכה למעשה

היוצא להלכה: גדולי המורים הסתפקו בשאלה במי שנוסע במטוס בתענית ציבור ממדינה למדינה כמו מא"י לאמריקה באופן שכל זמן נסיעתו כל היום לא תשקע עליו חמה, אם הקובע למועד סיום התענית הוא דוקא צאת

מעיקר תקנת חז"ל מסברא שתענית נקבעה לחודש ולא ליום מסוים, ויסודו בחדושי הריטב"א ר"ה י"ח ע"ב ועוד ראשונים, אף שנהגו העולם להקל בת"ב נדחה כמו שכתב בשו"ע סי' תקנ"ט ס"ט לענין בעל ברית שאינו משלים תעניתו, וכן במג"א סי' תקנ"ד סק"ט בשם שו"ת מהרש"ל סי' נ"ג לענין יולדת אחר שבעה ימים, ואפשר הוא הדין בשאלה שלפנינו להקל ולחוש לסכנת חולשה אם הצום יארך יותר מדי.

צד היתר אפילו כשהגיע למקום ישוב

(ז) ואף שפסק בשו"ע סי' תקע"ד ס"ב ההולך ממקום שאין מתענים למקום שמתענים יתענה עמהם אפילו דעתו לחזור, ומקורו בגמ' תענית י' ע"ב ותוס' ד"ה ההולך ל"ש דעתו לחזור ל"ש אין דעתו לחזור, והטעם מפני שקבלו עליהם תענית נותנים עליו חומרי מקום שהולך לשם, שצריך להשתתף עם הציבור בצרתם כמו שכתב במג"א סק"ב, ולכן אם אכל אל יתראה בפניהם כאילו אכל. אבל זה ודאי שאם לא הספיק לאכול במטוס מפני שעדיין לא הגיע שעת צאה"כ בזמן שיצא משם ולא הי' ביכולתו לאכול טרם שנכנס לעיר, ומאידך אינו יכול להאריך תעניתו לעוד כמה שעות, אז בודאי נחשב חלש וחולה עכ"פ לענין זה להקל לאכול בצנעה אפילו במקום שמתענים, ולא גרע טפי מדין חולה שאין בו סכנה בתענית דרבנן. ודומה לדין שבת בשו"ע סי' רמ"ד ס"ו כי במקום הפסד גדול לא חששו שיאמרו לצורך ישראל הוא עושה, ויסודו במרדכי שבת פ"א רמז רמ"ו מטעם דהוי כמציל מידם, אבל לתוספת שבת שם טעם ההיתר משום הפסד מרובה כמו שכתב בשו"ת חתם סופר או"ח סי' נ"ט, אף

חילוק בין מצות מה"ת ואיסור רבנן ויש לחלק בין יוה"כ שתלוי בעיצומו של יום לשאר תעניות שמקילים בחשבון השעות, אף שלענין ת"ב יש אומרים שצריך להשלים ולהתענות כ"ד שעות, אבל בודאי זה תלוי במהות האדם ומצבו. ולפי רוב פוסקים מקילים אפילו בת"ב שאם נוסע לא"י מיד בצאה"כ יכול לאכול אף שלא עבר מעל"ע שלם. לפי זה נראה שיש לחלק להלכה בין מצות מה"ת כמו אם צריך לנסוע באונס בשבת ויוה"כ ולענין חמץ שראוי להחמיר, לבין מצות דרבנן כמו זמן תפלה וספירת העומר ותענית וכיוצא שיש טעם הגון להקל לפי חשבון השעות. ואף שהנוסע ממקום שכבר שקעה עליו השמש למקום שיש עוד זמן כמה שעות נותנים עליו חומרי מקום שהולך לשם, כמו ההולך ממקום שאין מתענים למקום שמתענים, ולכן אין לו לאכול אלא במטוס שהוא מחוץ לתחום העיר, אבל בשעה שנכנס לעיר ראוי לו להשלים התענית אפילו שאכל כבר מקודם. מ"מ אם לא הספיק לאכול במטוס מפני שעדיין לא הגיע שעת צאה"כ בזמן שיצא משם ולא הי' ביכולתו לאכול טרם שנכנס לעיר, ואינו יכול להאריך בתעניתו עוד כמה שעות, אז בודאי נחשב חלש וחולה עכ"פ לענין זה להקל לאכול בצנעה אפילו במקום שמתענים, ולא גרע טפי מדין חולה שאין בו סכנה בתענית דרבנן.

הכוכבים במקום שנמצא עכשיו שאז יצטרך לצום עוד הרבה שעות, או שהעיקר הוא חשבון צאת הכוכבים לפי הזמן במקום שבא ממנו או הולך לשם. וגם להיפך באופן שהיום הולך וקצר בנסיעתו וטרם שעבר עליו י"ב שעות כבר שקעה עליו החמה, אם יכול לאכול אף שלא התענה אלא שעות מועטות. ומדברי הרמ"א מוכח שעיקר התענית הוא י"ב שעות, כך שאין צורך להחמיר בתענית דרבנן בעיניו במקום שגורם לחולשה יתירה לצום ולהוסיף שעות עד זמן צאת הכוכבים במדינה שנוסע לשם, כמו מא"י לאמריקה שיכול להיות שהיום מתארך בעוד עשר שעות, שזוהי גזירה שאין יכולים לעמוד בה. הוא הדין באותם מקומות שהשמש מאירה כ"ד שעות יום ולילה, הכי נאמר שאין אצלם זמן שבת ויו"ט ותפלה ותענית כיון שאין שקיעת החמה, וכי איסור חמץ לא יפקע אחר פסח, וכן בחורף שכל הזמן לילה הכי נאמר שאין שם תענית כיון שאין שמש בכלל, וכל שכן מה יעשו ביוה"כ שהוא מה"ת, והתורה ניתנה לכל ישראל בכל מקום שימצאו. אלא בודאי מוכרח לומר שזמן התענית תלוי בחשבון שעות היום, ואם התענה ביוה"כ כל היום כ"ד שעות ומעט יותר קיים המצוה מה"ת. כל שכן בתענית דרבנן שיכול להקל לאכול בזמן צאה"כ המשוער במקום שיצא או הולך לקולא, אפילו אם לפעמים הוא רק שעות מועטות.



הרב יהושע הערשיקאויטש

מח"ס תורת העץ, תורת הלחם ותורת הכלים
מ"ץ בית הוראה נטעי גבריאל, ברוקלין נ"ו

מלמול נשק בשבת - והכנסתו לבית המדרש

דברי הקדמה

לאורך גלות החשון סבל כלל ישראל הרבה צרות מגויי הארץ, ולא מזמן עבר על אבותינו השואה הנוראה שנפלו מליוני יהודים בידי צוררי היהודים הגרמנים, ומאז באו אבותינו לאמריקה אנו שוהים בין הגוים השונאים אותנו בלבם, ובתקופה האחרונה באו מעשי מחשבתם לידי מעשה השם ירחם, והזכרנו היטב מה שמבואר בספרי (במדבר סט) שהובא ברש"י (בראשית לג ד) על הכתוב וישקוהו רבי שמעון בן יוחאי אומר הלכה היא בידוע שעשו שונא ליעקב'.

את הלשון הלכה היא שנאמר על שנאת האומות ביאר הגאון רבי מנחם זעמבא זצ"ל (חידושי הגרמ"ז סימן מח) בזה"ל 'מה ענין המושג הלכה לכאן, ברם ישנם אנשים החושבים ומנסים למצוא את הנימוקים והסיבות לשנאתם של הגוים כלפי היהודים, אולם המציאות הוכיחה כי אין אף סיבה אחת נכונה, שנאה זו היא חסרת כל סיבה וכל נימוק אלא רק הפך לבם לשנוא עמו, כאן שונאים את היהודים על שום שהם קפיטליסטים, ושם על שום שהם סוציאליסטים, כאן על שום שהם זריזים ופקחים יתר על המידה, ושם על שום שהם מהווים מעמסה מבלי

להביא אל תועלת, כאן על שום שהם חרדים וקנאים יתר על המידה, ושם על שהם מתקדמים ומפיצים דעות חילוניות, כך תמיד סותרים הנמוקים זה את זה, ללא קורטוב של הגיון ושיקול דעת, והנה הלא רבי שמעון דורש בכל מקום טעמא דקרא (ע"י ב"מ קטו) לכך אמר רבי שמעון הלכה היא בידוע שעשו שונא ליעקב, שנאתו של עשו ליעקב היא בבחינת הלכה פסוקה ללא כל טעם ונימוק'.

במשך הדורות נאבקו ונלחמו כלל ישראל באופנים שונים כמו שמבואר בספרי היסטוריה, ולאחרונה עלו על שולחן מלכים מאן מלכי רבנן רעיון להעמיד אנשים מכל קהילה להיות חמושים בכלי זיין ומצודים בנשק וכדומה להיות מוכנים על כל צרה שלא תבוא, וגם לעשות קול אצל הגויים להפחידם מישראל, כמו שכתב האור זרוע (הלכות שבת סימן פד אות יד) "ואין לחלק בין היכא שצרו כבר לאומרים שרוצים לבוא לשלול אלא כשהקול יוצא שרוצים לבוא לשלול אף על פי שלא באו עדיין, מותר ללבוש כלי זין לשמור ולעשות קול בעיר כדי שלא יבואו דאין מדקדקין בפיקוח נפש", דבר זה מסור לגדולים ומנהיגים האמיתיים שבדור להכריע^א, אך באתי

א. ובאמת אין זה מושג חדש שבידיהם של כלל ישראל היו תמיד במשך הדורות כלי מלחמה כמבואר בפסוקי תנ"ך, וראה בספר שמואל (ב, א יח) אחר שנהרג שאול ויהונתן, אמר דוד לבני ישראל שילמדו כיצד להילחם ויאמר ללמד בני יהודה קשת וגו', וכן מבואר בהרבה מקומות בשו"ע ראה אור"ח סימן שכט סעיף ז, לענין חילול שבת כשבאו גוים לעיר ישראל.

ב ד) 'נְכַתְתוּ תְּרַבּוּתְם לְאֹתִים וְנִתְּנֵיתוּ תִּיקָם לְמִזְמֵרוֹת, לֹא יֵשָׁא גֹי אֶל גֹּי תֶּרֶב וְלֹא יִלְמְדוּ עוֹד מִלִּקְחָהּ' ע"כ. לעתיד לבא, לימות המשיח, עת לא תהיה כלל מלחמה בעולם, מסכים ר' אליעזר, שאכן נשק זהו גנאי לאדם, 'אבל בזמן הזה שהוא עת מלחמה, תכשיטין הן' כמו שפירש רש"י (שבת דף סג ע"א ד"ה שרגא בטיהרא). ולהלכה פסק המחבר בשו"ע או"ח סימן שא (סעיף ז) כחכמים, וז"ל 'הלכך (ר"ל שאסור לצאת בדבר שאינו תכשיט או מלבוש) לא יצא איש לא בסייף, ולא בקשת, ולא בתריס (פ"י מגן), ולא באלה, ולא ברומח, ולא בכלים שאינם תכשיט, ואם יצא חייב חטאת'.

והנה בערוך השלחן (סימן שא סעיף נא), כתב לחדש שנשק נחשב משא למי שאינו נחשב לוחם, אך ללוחם, הנשק הוא אחד מבגדיו, ויכול לצאת בהם, וז"ל 'שדברים אלו אינם תכשיטין בעצם אלא לבעלי מלחמה הרי הם כבגדיו אבל בסתם בני אדם הרי הם משא, ולכן הבעל מלחמה כמו העובד בצבא המלך הם כבגדיו'.

מוקצה בכלי זיין - היעב"ץ כתב בספרו על משניות (משנה לחם, שבת פ"ו מ"ד), שגם לר' אליעזר הסובר שכלי נשק אינו משא אלא תכשיט זהו רק כדי לפוטרו מחטאת במלאכת הוצאה, אבל הנשק בעצמו הוא מוקצה, וז"ל 'רבי אליעזר אומר תכשיטין הן לו, פשיטא לא פליג ר"א, דמוקצין הן, שמלאכתן לאיסור, וגם יש בהם משום מוקצה דחסרון כיס, דומיא דאיזמל ודכוותיה, אלא לענין חיוב חטאת לחוד הוא דפליגי'.

והנה מצינו בדין זה כמה שיטות וסברות בגדולי הפוסקים, אם נשק אכן

בשורות אלו לכתוב כמה הלכות השייכים לנושאי כלי נשק, ובזכות לימוד דינים אלו לא נצטרך לכלים האלו ותורת ה' יגן בעדנו, כמאמר הגה"ק מהרי"ד מבעלזא 'דכמו בפרשת הקרבנות ע"י לימוד התוה"ק אין צריך להביא הקרבנות, כך בדברי תוכחות ועונשין הנזכרים בתוה"ק ע"י שאיש ישראל לומד התוה"ק וממשיך עליו פחד ויראת ה' אין צריך שיתקיימו ח"ו העונשין בפועל, ונשלם ע"י לימוד התוה"ק' (ילקוט אמרי קודש פרשת כי תבוא), וכן פירש במקום אחר (שם פרשת וילך) דברי התרגום יונתן (דברים לא א) וילך משה וידבר וגו', ואזל משה למשכן בית אולפנא וכו', כי משה התחיל לומר את השירה שיש בהם תוכחות, ע"כ 'אזל לבית אולפנא', היינו לביהמ"ד ללמוד עם בני ישראל, והמשיך עליהם פחד ה' ונחשב להם כאילו נעשה עמם בפועל ממש', ובדומה לזה ביאר הגה"ק מהר"י מבעלזא הפסוק (דברים לא יט) ועתה כתבו לכם את השירה הזאת ולמדה את בני ישראל שימה בפיהם, ולמה נקרא שירה הלא יש דברי תוכחה, 'כי ע"י לימוד התורה אפשר להשלים העונשין ותוכחות שישמור אותנו ה' מהם, וזהו כתבו לכם את השירה הזאת, שנעשה מהם שירה ע"י ולמדה את בני ישראל, ושימה בפייהם שנשאר רק בפה ע"י לימוד התורה' (ילקוט אמרי קודש כי תבוא).



מלמול כלי זיין - במשנה מס' שבת איתא (פ"ו ד) 'לא יצא האיש לא בסייף, ולא בקשת, ולא בתריס, ולא באלה, ולא ברומח, ואם יצא, חייב חטאת, רבי אליעזר אומר, תכשיטין הן לו, וחכמים אומרים, אינן אלא לגנאי, שנאמר (ישעיהו

שנשק נחשב כלי שמלאכתו להיתר, והוא משום שעיקר השימוש בו אינו ירייה אלא להרתיע המחבלים וכדומה, וההרתעה לכשעצמה אין בה כל איסור, ראה בשמירת שבת כהלכתה (פרק כ הערה כט), שכתב 'זמ"מ נראה דרובה ואקדח כדי להטיל בהם אימה שפיר חשיב כצורך גופו, ומסתבר שלא בשעת מלחמה רוב תשמישם רק להרתיע, וכן פסק בספרו מנחת שלמה (ח"ב סי' לד ס"ק לא אות ג) בזה"ל 'מעולם לא אמרתי שאקדח גרידא או מחסנית גרידא דינם כשברי כלים שהרי הם עומדים תמיד לפרק ולהחזיר אך מה שאמרתי שרובה או אקדח דינם כמלאכתם להיתר, נכון הדבר כי הם עומדים בעיקר להטלת אימה ופחד אך גם בזה אין שום חילוק בין יש בו מחסנית או לא'.

וב"ב בשו"ת דברי יציב (ח"א סימן קמח) וז"ל 'וביותר יש לומר דבזמנינו דרוב הנושאים הנשק אינו אלא כדי להטיל אימה, ואדרבה אסור לפעול בהם, י"ל דהוי ככלי שמלאכתו לאיסור ולהיתר, ובמג"א ס"ק י' מהשלטי גבורים דדינו ככלי שמלאכתו להיתר, משא"כ בנידון של הזרע אמת (ח"ג סימן לב), דהשאלה היא אם מותר לישא חרבם ושאר דברים כדי לפעול בהם בעת הצורך, הוי כלי שמלאכתו לאיסור גרידא ודו"ק, ועוד יש טעמים ברורים להתיר'.

לעומת זאת, יש פוסקים שחולקים על סברת הגרש"א זצ"ל (ראה בשו"ת באהלה של תורה ח"ב סי' לב), דלא שייך להגדיר את ההרתעה כתשמיש הנחשב לדבר היתר, כיון שכל כוח הרתעתו של הנשק היא משום שניתן לירות בו ולהרוג האויבים, אחרת לא היה מרתיע כלל,

נחשב כלי שמלאכתו לאיסור או כלי שמלאכתו להיתר, בהשקפה ראשונה יש מקום לומר כיון ששימושו של הנשק הוא לירות בו - דבר הכרוך באיסורי שבת שעצם הירייה יוצרת הבערה, ואם פגע יש גם איסור חובל/שחיתה, ולפעמים יש גם איסור של הוצאה, יהיה הנשק כלי שמלאכתו לאיסור, מצד שני יש מקום לומר דכיון שעיקר תשמישו הוא מיוחד לפיקוד"נ הוה ככלי שמלאכתו להיתר.

אך נראה שיש יותר מקום לדמות נשק לסכין של מילה בשבת אחר שמל בו, שבדבר זה נחלקו בו הראשונים והאחרונים, דעת הרבינו ירוחם (תולדות אדם וחוה נתיב א) הוא שמותר לטלטל סכין של מילה לאחר המילה משום שהמילה מותרת בשבת, לכן הוה ככלי שמלאכתו להיתר, וכוותיה פסק הרמ"א ביו"ד (סימן רסו סעיף ב), מאידך דעת המהרי"ל (הלכות מילה יז:): אסור כי הוא סובר שאע"פ שהמילה מותרת בשבת, אולם בעקרון סכין זו מיועדת למעשה איסור ורק במקרה שחל מילה בזמנה בשבת התירו למול בו. ולכן ס"ל שתיכף אחר המילה יסיר המוהל מידו כל צרכי המילה, (והוב"ד בדרכי משה סי' רסו א), וראה בט"ז (שם סק"א) שס"ל להלכה דהוא מוקצה אלא שמותר סופה משום תחילתה, ע"כ אינו מותר אלא להצניע בחדר שהוא שם ע"ש, א"כ לדעת הרמ"א בניד"ד יש לעיין אם הנשק כשלעצמה מוקצה או לא דהרי אינו כסכין של מילה שהותרו בשבת מעשה המילה, דהא אינו מותר לירות ולהרוג בשבת, אלא כשיש צורך ושעת מלחמה וכדומה.

אך העלו הפוסקים כמה נימוקים מדוע נשק איננו נחשב כמוקצה כלל, הגרש"ז אויערבאך זצ"ל נוטה לטעון

הראשונים, אורחות חיים (הלכות בית הכנסת ז), וכל בו בשם מהר"ם מרוטנבורג, שאין להיכנס לבית הכנסת עם סכין ארוכה, שכן בית הכנסת נועד להאריך את חייו של האדם, ואילו הסכין לקצר, וכן פסק המחבר בשו"ע או"ח סימן קנא (סעיף ו), 'מותר ליכנס בבהכ"נ במקלו ובתרמילו ובאפודתו, ויש אוסרים ליכנס בו בסכין ארוך או בראש מגולה'.

ובאמת שכבר מבואר כן בגמ' סנהדרין (דף פב ע"א) שלומדת מפרשת פנחס שאסור להיכנס בכלי זיין לבית המדרש 'ויקם מתוך העדה ויקח רומח בידו, מכאן שאין נכנסין בכלי זיין לבית המדרש', אך גמ' זו לא מובא ברי"ף ברמב"ם או ברא"ש להלכה².

ביסוי הסכין או הנשק - המחבר מסיים 'ויש אוסרים ליכנס בו... או בראש מגולה', ובפשטות דבריו קאי דאסור להיכנס לבית המדרש בגילוי ראש, עיין במשנה ברורה שמציין לסימן צא, ובביאור הלכה (סימן קנא ד"ה או בראש מגולה) מבאר שר"ל אפילו במקום שנוהגין ללכת בגילוי לפני השרים, מ"מ בבית המדרש אסור להיכנס בראש מגולה.

אך האליה רבה (סק"י) כתב בזה"ל 'בראש מגולה כו', כ"כ ב"י על מ"ש א"ח שהר"מ מחה לילך בסכין ארוך או עם כיסו לב"ה ז"ל, והג"י עליו הרי"ף דאין לחוש כי אם בגילוי ראש ע"כ, והוא תמוה דלא נזכר מידי בדברי א"ח מגילוי

ולכן עיקר התשמיש נחשב הירי, שהוא היוצר את ההרתעה, והוא בעצם דבר האסור בשבת.

ובן כתב בספר שלמי יהודה (פרק ד סעיף טו) משמיה דהגריש"א זצ"ל דנשק הוא כלי שמלאכתו לאיסור, ומותר לטלטלו לצורך גופו ומקומו, והובא בשו"ת אבני ישפה (ח"א סימן עב), וכ"כ הגר"ש אויערבאך זצ"ל (ארחות שבת פרק יט הערה פז), וז"ל 'לענ"ד כיון דהטלת האימה היא משום שזה כלי העומד לשימוש האסור לכך אין זה מכריע את שמו מלהיות כלי שמלאכתו לאיסור'.

מראית עין שיוצא למלחמה - עוד יש לציין שמצינו בראשונים שיש להימנע מטלטול כלי מלחמה בשבת משום מראית עין שלא יראה כיוצא למלחמה, כן הוא ברש"י שבת (סד ע"ב ד"ה כל שאסרו חכמים), ר"ן (שבת כז ע"א), וכן פסק המשנה ברורה סימן שא (סקב"ה).

נשיאת נשק בבית כנסת - כתוב בתורה (שמות כ, כב), 'וְאִם מִזֶּבַח אֲבָנִים תַּעֲשֶׂה לִּי לֹא תִבְנֶה אֹתָהּ גָזִית כִּי חֶרֶב הַנֶּפֶת עָלֶיהָ וְתַחֲלָלָהּ, וּמִבָּא עַל כֵּךְ בַּמְכִּילָתָא, 'מכאן היה רבי שמעון בן אלעזר אומר: המזבח נברא להאריך שנותיו של אדם, והברזל לקצר שנותיו של אדם, אינו רשאי להניף המקצר על המאריך. מזה למדו שאין בונים את המזבח על ידי שימוש בכלי ברזל, ועל סמך מצוה זו כתבו כמה מחכמי

ב. ומעניין לציין למש"כ דבן איש חי בספרו תורה לשמה (שאלה לא) שמותר להשחזיז בבית הכנסת ובבית המדרש סכין של שחיטה, 'כי יש בזה תיקון גדול וכוונות סודיות בשמות הקודש, וכן הוא הדין בעת הבריקה, וכמפורש בדברי רבינו הגדול בשער טעמי המצוות (פרשת ראה) הנמצא אצלנו בכתיבת יד, ומאחר שבהשחזה עצמה יש כוונה וסוד, ואין בזיון כשחיטה, ע"כ מותר לעשות עסק זה בבית"כ ובבית"ד'.

בביהכ"נ ככה"ג לא חילקו ואסור אפילו בכלי זיין קצרים.

ומצינו בעוד כמה מקורות שכתבו כהא דהבאנו לעיל שאם הסכין מכוסה לית לן בה כמ"ש היעב"ץ במור וקציעה (סימן קנא) וז"ל 'נראה דקפיד אסכין ארוך דוקא, דמיירי בארוך כל כך שיוצא ונראה מתחת בגדיו כעין סכין של שחיטה או חרב החגור על יריכו מעל למדיו, שזה ודאי גנאי הוא ודרך קלון, אבל בסכין קצר שמכניסו בחיק ומצניעו בכיס מגולה מתחת למדיו לית לן בה'.

ובן הוא בספר יד אהרן בהגהות ב"י (מהג"ר אהרן אלפנדי זצ"ל בעל מרכבת המשנה) 'מה שכתוב ארוך לאפוקי קצר דמותר, כיון שהוא מכוסה דומיא דברכת המזון, שכתב מרן בסימן קפ, אבל ארוך אינו יכול לכסותו מ"ה דוקא ארוך אסור וקצר מותר, ובש"ה דיכול לכסותו אפילו שיהיה ארוך אסור סתם סכין ע"י בט"ז סק"ב'.

בשו"ת ישועות משה (מהג"ר יהושע משה אהרנסון זצ"ל מרבני פולין ופתח תקוה, סימן לא) כתב לדון מדין זה שלא להביא סכין ארוך לבית הכנסת שה"ה שיאסור להביא לביהכ"נ כלי נשק אבל כ"ז שלא בשעת מלחמה וכדומה אבל בעת חירום כתב בזה"ל 'וכל זה בשעת שלום, אבל בזמן מלחמה או בשעת סכנה של מחבלים ר"ל, שאנשי משמר אזרחי נכנסים לכל מקום אסיפות רבים, כדי שידעו אויבנו שיש אורבים להם, השומרים על בטחון העם, אין ספק שמותרים ומצווים להכנס גם לביהכ"נ וביהמ"ד כשיש חשש כל דהו סכ"נ גם בכלי זיינים ערוכים לקרב דהיכי דשכיחי מזיקים שאני, ואין סומכים על הנס'.

ראש, ועיינתי בכלבו ד' י" שהעתיקו בזה הלשון מיהו אין לחוש כי אם בגילוי, ע"כ, וכ"ה בתשב"ץ סימן רב, ופשוט לדעתי דקאי על סכין וכיסו, דדוקא כשהם בגילוי אבל כשהם מכוסה מותר, ולא איירי כלל מגילוי ראש, וזה תימא על בעלי ש"ע ולבוש ואחרונים עכ"ל, וכן הובא בפרמ"ג (משב"ז סק"ב) 'שבנוסח הכל בו והרבינו פרץ כתוב רק כי אם 'בגילוי', ולהב"י היתה נוסחא 'גילוי הראש'. וגם הערוה"ש (סעיף י) כתב כן 'ואינו מובן מה עניין זה לזה, ועוד דבראש מגולה בלאו הכי אסור, ונראה כמי שאומר דכצ"ל בסכין ארוך ובראש מגולה, כלומר כשעצם הסכין מגולה שאינו בכיס, דכשהוא בכיס מותר, ולכן דווקא סכין ארוך, דקצר יכול לטמון אותו תחת בגדיו או בכיסו...'

והנה בט"ז מקשה מ"ש דין זה ממה דאיתא בסימן ק"פ נוהגים לכסות הסכין בשעת בהמ"ז, דהתם לא חילקו בין ארוך לקצר, דטעם אחד הוא דכיון דשלחן דומה למזבח ואין ראוי להביא דבר שמקצר החיים על דבר שמאריך החיים, [השלחן גורם לאריכת ימים ע"י הכנסת אורחים ומכפר עון], ומתריך דשאני ברהמ"ז דלא בעי אלא לכסות הסכין בזה יש אפשרות לכסות כל סכין אבל כאן דנצטרך לסלק ממנו הסכין לגמרי וזה טירחא יתירה לסלקו וכו', ע"כ לא הטריחוהו בזה רק סכין ארוך שאין בו צורך כ"כ ע"ש, נמצא לפי טעמו בזה שמחלק מפני שבארוך אין בו צורך כ"כ אבל הקצר צריכים אותו בתכיפות, משמע שזה שייך רק בסכין שמשתמשים בו לכל מיני צרכים, לא כן בכלי זיין שמיוחדים רק למלחמה ואין בהן צורך כלל

וגם בספר אבני ישפה (תפילה פ"ז סעיף ל) כתב דאסור להיכנס עם נשק לבית הכנסת, ובמכוסה אין להחמיר, ואם אין לו מקום לשומרו ורוצה להתפלל במנין רשאי להיכנס אף שהנשק מגולה, כיון שאין דין זה מפורשת בש"ס, לעומת תפילה בציבור שמפורש בש"ס לחיוב.

בשו"ת ציץ אליעזר (ח"י יח), כתב לחדש שאם יפרקו את המחסנית מהנשק יהיה מותר להיכנס עמו לבית הכנסת, שכן דין נשק שאין בו מחסנית קל מדין הסכין, מפני שהסכין יכולה להרוג מיד, ואילו הרובה ללא המחסנית אינו יכול להרוג. וז"ל 'נראה לי לחדש אליבא דכו"ע ולומר דזאת מיהא בעינן שיהא בדומה לההיא דרומח שהמכשיר כשלעצמו כפי שהוא יהא מוכשר לקצר ימים כסכין וכדומה, אבל כל שהמכשיר זקוק לעזרה נוספת לתפקידו כרובה ואקדח וכדומה, הזקוק לכדורים שיורה בהם, אזי אם הוא ריק

מכדורים יש לומר דמותר ליכנס בו בביהכ"נ ובביהמ"ד בהיות והוא כשלעצמו כפי שהוא כעת אינו מסוגל לקצר ימים, ואפילו אם במקום שני בחגורתו שעליו מחזיק גם כדורים מ"מ לא משנה הדבר לאסור בהיות שכל אחד כפי שהוא בנפרד אינו יכול לקצר ימים'.

ברצוני להדגיש מעין הפתיחה כי עיקרי הדברים הנכתבים הם רק בגדר משא ומתן של הלכה, ואין לראות בדברינו שום התייחסות או הסכמה על עצם ההשתמשות בכלים אלו, ודברי תוה"ק מגנא ומצלא כמ"ש חז"ל (סוטה דף כא ע"א), ויש לנו להתחזק בקול קול יעקב בתורה ובתפילה, ועי"ז יעזור ה' שיצילנו מכל צרה, ויפרוק את עול הגלות מעלינו, ויקרב את גאולתנו, בתפילה אסיים 'הצילני מיד אחי מיד עשו' וזו תפילת יעקב בשעתה, וזו תפילת בני ישראל לדורותיהם³.



ג. סיפור נפלא הובא בספר מגדולי התורה והחסידות (עמוד מג) שפעם הוזמן האדמו"ר מראדזין לשבע ברכות אצל הגאון מקוטנא והתאכסן אצלו, האדמו"ר מראדזין נהג היה לשאת בכיסו תמיד אקדח, והנה הוציא האדמו"ר מראדזין את האקדח מכיסו לעיני הגאון מקוטנא והתחיל משפשו ומשתעשע בו, נדהם הגאון מקוטנא למראה עיניו ושאל, מה זאת, הרבי מראדזין, הלא משנה מפורשת (שבת דף סג) וחכמים אומרים אינו אלא לגנאי, השיב הרבי 'אין אנו יודעים במה נקדם פני המשיח, אם רק בתלמוד או גם בזיין'.

הרב יצחק מאיר ברכיה ליכרמן

מ"ק, ורב דקהל בשבילי אורייתא וזאקא, בני ברק יצ"ו

חולצה בוירוס קורונא או שפעת וזהירות מהדבקת אחרים

שאלה:

אחד שחולצה במחלה מדבקת, כגון שפעת וכדומה, האם מותר לו לבוא להתפלל בבית הכנסת על אף שיתכן וידביק אחרים ויהיה חב לאחריו. והאם אפשר לבקש ממנו שלא יגיע.

ובן, אם הגיע, והדביק, האם יש עליו חיוב נזקים כגון: שבת, ריפוי, וכד'.

ועוד, מי אמור לקבוע איזו מחלה, או מתי, היא מדבקת.

תשובה:

איסור גרם נזק

א] אי' במס' ב"ב (כ"ב:) א"ר טובי בר מתנה זאת אומרת גרמא בניזקין אסור וברש"י שם, ואפילו למאן דלא דאין דינא דגרמי, ופטור מלשלם, אסור לגרום, וכשבא להעמיד גרמא להזיק, חבירו מעכב.

ובמשנה ובגרמא (שם), מרחיקין סולם מהשובך, ומקייזי דם מהדקלים וכו'. וכן מבואר בשו"ע חו"מ סי' קנ"ה, ובסי' שע"ח.

ביסוד איסור 'היזק בגרמא' כתב ב"ד רמ"ה (ב"ב כ"ו ד"ה רבי) שנלמד ממה שכתוב (ויקרא יט יד) לפני עיוור לא תתן מכשול (הגורם נזק, שם לפניו מכשול), או משום ואהבת לרעך כמוך.

ראה עוד תשו' אגרות משה (חו"מ ח"ב סי' י"ח) בענין עישון סיגריות בבית מדרש שמפריע לאחרים.

לבן בנידונו, מי שנגוע בשפעת ויש סבירות שידביק אחרים, אסור לו לגרום נזק לחבירו, ויש לו להימנע מלהסתובב בין אנשים פן ידבקם ח"ו. וכמו שחייב להרחיק חפציו מלגרום נזק כמ"ש בשו"ע (שם) כן צריך להרחיק גופו מלגרום נזק.

חזין ממה שיגרום עוול, לאנשים שחוששים מלהידבק מהחולה, שיימנעו מלבוא לבית הכנסת בגללו.

ואם חולצה שפעת מסתובב בין אנשים, יש להעיר לו, ובאופן שאינו מביישו, כדאי' בסנהדרין (י"א.) ובמס' ברכות (מ"ג:) נוח לו לאדם וכו' עיי"ע בס' תשו' מבי מדרשא (ח"ב סי' ה') מה שמפורט בענין זה. **ובפרט** בעת שמחלת השפעת מתפשטת מאוד ולפעמים כרוך בסיבוכים רפואיים, ואפילו בסכנת נפשות ח"ו, יש לכל חולצה להימנע מלהסתובב בין אנשים, וגם צריך להעיר לחולצה על כך.

ואם, החולצה התייעץ עם רופא וכדו', וברי לו שלא יגרם נזק לסובבים, ונוקט בזהירות, יש מקום להקל.

וראה בס' סדר היום (סדר עליו לשבח): "ונשמרתם מאוד לנפשותיכם" וכמה ענינים כאלו, הרי שהוזהר על זה שישמור בריאותו בענין שיהיה בריא

וחזק, שיוכל לחיות על פני האדמה לעסוק בתורה ולקיים המצוות.

ובחת"ם (ע"ז ל.) כתב, כל סכנתא היא איסור דאורייתא מקרא "ונשמרתם מאוד לנפשותיכם" כמ"ש הרמב"ם (הל' רוצח ושמירת נפש פ' י"א הל' ד') ומוטל על החכמים להשגיח על זה וכו'.

וחוץ מזהירות החולה מגרמא בנזיקין, הרי כל אדם, חובתו לשמור על עצמו ולא להתקרב למי שנדבק בשפעת. וכתב (משלי כ"ב ה') צינים פחים בדרך עקש שומר נפשו ירחק מהם. ראה במס' כתובות (ל.). ובדרך צחות י"ל, שלא נאמר 'ישמר מהם' אלא 'ירחק' שגם על ידי שמתרחק מהחולה בשפעת, ישמור על נפשו.

חיוב בגרם נזק

ב] ובענין השאלה אם החולה הדביק אחרים האם יש עליו חיוב נזקים, כגון שבת, ריפוי וכדו'.

א' במס' ב"ק (מ"ז:) הנותן סם המוות לפני בהמת חבירו, והבהמה לוקחת הסם מעצמה ומתה, פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים. ועו"ש בגמרא, שאפילו אם עירב את סם המוות במאכל הראוי לה, 'אפרזתא', פטור מדיני אדם.

הראשונים מבארים, (תוס' ב"ק מ"ז: ד"ה הוה. תוס' רי"ד ד"ה היה. מאיר.

הרא"ש סי' ג') כיון שלא הכריחו את הבהמה לאכול, אלא הביאה בעצמה את המזיק לגופה, לכן מניח הסם לפניו אינו אלא גרמא, אבל הבהמה במעשיה הרגה את עצמה.

וראה בשיטמ"ק (שם ד"ה באפרזתא) שמביא הרב ר' ישעיה, שנקטה הברייטא

כן להשמיענו שבאפרזתא, בטעימא בעלמא מתה, ואולי היה לו להעלות על דעתו שתטעם ממנו ותמות, ולכן יתחייב בדיני אדם, לכן משמיעני שפטור. ובפני יהושע (שם ד"ה בפרש"י) שהברייטא מחדש, שגם באפרזתא שהבהמה עשויה לאוכלה, פטור מדיני אדם, אע"פ שההיזק מצוי. וכ"ה ברש"ש (שם).

ובמהרש"א (שם) מחדש, שחייב בדיני שמים, כיון שעשויה הבהמה לאוכלה והיא אבודה לגמרי, אבל בשאר פירות שאכלה יותר מדאי ומתה, פטור גם מדיני שמים כיון שאינה אבודה לגמרי.

ובדברי התוס' (הנ"ל ד"ה הוה) מבאר החזו"א (ב"ק סי' ח' ס"ק ט') שכשהניזק מביא את הנזק בכוונה, אין על המזיק שם מזיק, שאינו דומה לבור. שבבור, אף שהניזק מקרב עצמו לבור וגורם לעצמו הנזק, אבל עצם הנפילה אינו ברצונו אלא על כורחו. אבל כשניזוקה ממה שאכלה, אין המזיק עושה שום מעשה, אלא היא עצמה מביאה עליה מתחילה ועד סוף.

וכתב הש"ך חו"מ סי' שפ"ו (ס"ק כ"ג): בטור ופוס' וברמב"ם (רפ"ד מהל' נזקי ממון), הנותן סם המוות לפני בהמת חבירו פטור מדיני אדם דלא הוי אלא גרמא, ותימא שלא כתבו המחבר בשום מקום. ומביא את דברי הגמ' ב"ק (הנ"ל), וכתב ונראה דה"ה כשעירב סם המוות במאכל הראוי לה, פטור.

וראה עוד בתשו' יורו משפטיך ליעקב (סי' קמ"ג) שרק באופן שנתן לפני הבהמה ונטלתן מעצמה, אבל אם הכניס לתוך פיה, חייב. וראה תשו' מנחת יצחק (ח"ג סי' ק"ד).

ואע"פ שאסור להזיק בגרמא (כמ"ש לעיל), אבל בענין תשלומין, פטור מדיני אדם וחייב לצאת ידי שמים.

ג] ולפי"ז בנידוננו, שהחולה מגיע לבית הכנסת, ובשיעולו כי רב, מפזר חיידקים, אבל הם ייכנסו לגופו של הבריא הניזק, רק אם הבריא ינשום, ונמצא שבכל זאת הביא במעשיו את המחלה על עצמו, והחולה הוא רק הגורם היוזקא.

וביותר מכך יש לומר שבמקרה דנן. א. אינו 'ברי היזיקא', כיון שהבריא יכול לפנות את ראשו או להתרחק משיעולי החולה. ב. וגם אינו ברור שיוזק ע"י נשימת החיידקים, כי לא בכל מצב נדבקים מהמחלה. ולכן אם אדם נחלה מכך, ייחשב הדבר כגרמא, ופטור מדיני אדם. ובהצטננות רגילה, כשאדם נזהר מהסובבים, בדרך כלל אין אנשים נדבקים, ופוק חזי.

יש גם לציין, שכפי הידוע בימינו ברפואה, מעת שחיידקי השפעת נדבקים באדם, הם דוגרים בגוף במשך של, כיומיים עד ארבעה ימים, עד שתופעות המחלה מורגשים בגוף.

לבן, קשה מאוד לאדם לדעת ממי נדבק במחלה. ולכן, גם מדיני שמים קשה לקבוע שחייב, כיון שמדיי ספיקי לא

נפקי, ומי יימר שממנו הגיע המחלה, ושמא מעלמא אתי.

ויתכן, שאם ידע החולה ברורות שחיידקי השיעול שלו ייכנסו לגופו של הבריא, שאין לבריא לאן לפנות ממנו, וגם ידע שגוף הניזק חלש, יתכן שאז כן ייחשב כאדם המזיק, כי החיידקים ייחשבו כמו 'שולח חציו לגוף חבירו' וחייב מדיני אדם.

ד] הנראה מכך למעשה: **א.** אדם חולה בשפעת, אסור לו לגרום לאחר להדבק במחלה, אפילו אם אינו מתכוון להזיק לחבירו. ויש לו להימנע מלהתקרב לאנשים אחרים.

ב. חולי השפעת נחשב בד"כ למחלה מדבקת, ולפעמים גם כרוך בסיבוכים רפואיים, ולפעמים בסכנת נפשות ח"ו, ויש להעיר לחולה שיימנע מלהתקרב לאנשים אחרים, כמו כל נזק שיש להישמר ממנה.

ג. ואם החולה הלך למקום ציבור והדבק אחרים, נראה שפטור מדיני אדם, כמו גרמא בנזיקין.

ד. אם החולה קבל אישור מרופא לבוא בין אנשים, והונחה איך למנוע הדבקת אחרים, מותר לו להימצא בסביבות אחרים ולהיזהר.

הרב יעקב מאיר שטערן

רב אב"ד קהילות יעקב - בני ברק
דו"צ בכ"ד דמ"ן הגר"ש ואזנר זצ"ל
דיין ומורה צדק דקהילות וזניץ
מח"ס משנת הסופר ואמרי יעקב

ראיתי את הדברים דלעיל, שנכתבו על ידי הגר"מ ליברמן שליט"א. והם נכונים מאוד ומצוה לפרסם ענין הנ"ל, דאדם חולה בשפעת צריך להמנע מלהתקרב לאנשים אחרים,

וראוי להוסיף בענין גרמא בנזיקין, דישנם פוסקים (עי' רמב"ם מנין המצות מ' רצ"ז והחינוך רל"ז) דס"ל דיש בו איסור תורה של לא לעמוד על דם רעך, וע"ע בס' שער משפט (סי' כ"ח ס"ק ב') ובמנחת פתים (סי' שפ"ה סעי' א') שהאריך בזה

וע"ז בעה"ח, מצפה לרחמי ד'
יעקב מאיר שטרן

זהירות ממחלת הקארונא

עכשיו בעוה"ר, נתפשט חשש מחלת ה"קארונא" (COVID-19) ר"ל, ועלול להדביק אנשים השוהים בקרבת מקום או בנגיעה, במי שנושא נגיף זה. וכפי הנראה, המחלה קשה יותר בקרב אנשים שמערכת החיסון שלהם חלשה, כגון זקנים, חולים, **חשוב** להבהיר כמה דברים.

חובת התרחקות מסכנה

חובת האדם להיזהר ולהתרחק מסכנה כמ"ש במס' ב"ק (ס:) רבא בשעת הדבר היה סוגר החלונות, ובמדרש (ויקרא ט"ו ג') רבי יוחנן אסר לילך למזרח המצורע ד' אמות וכו' ובדברי רשב"ל ורבי מאיר.

והרמב"ם (צוין לעיל ס"ק א', הל' רוצח פ' י"א הל' ד'), כל מכשול שיש בו סכנת נפשות, מ"ע להסירו ולהישמר ממנו, וליזהר בדבר יפה יפה שנאמר השמר לך ושמור נפשך. ואם לא הסיר

וכו' ביטל מ"ע ועבר בלא תשים דמים. וכ"ה בשו"ע חו"מ (סי' תכ"ז ח').

והרמ"א ביו"ד (סי' קט"ז ה') כתב יש ליזהר מכל דברים המביאים לידי סכנה, ויש לחוש יותר מספק סכנה מלספק איסור ואסור לסמוך על הנס וכו'. **ובמ"ז** (או"ח סי' ס"ו ס"ק א') ומג"א (סי' ק"ד א') שגלמד מגמ' ברכות (ל"ב:) שהמסכן עצמו עובר על (דברים פ"ד ט"ו) ונשמרתם מאוד לנפשותיכם.

וראה עוד בפמ"ג (יו"ד מש"ז סי' פ"ד ס"ק ב') דבר שיש בו סכנה, משמע דהוה דבר תורה מקרא דונשמרתם את נפשותיכם. עי' סי' קי"ו.

בדד ישב

אדם ששהה בקרבת נשא של הנגיף, חייב להיות בבדיוד ארבע עשרה יום, אפילו אם הוא חש בטוב, בכדי להימנע מחשש הדבקת אחרים, ובודאי מי שכבר נדבק בנגיף או שלא חש בטוב, חייב מיד להיכנס לבדיוד.

ואין לסמוך בזה על עניינים וסגולות, כי הינו בזה מזיק לאחרים, ועי' בתשו' חת"ס (י"ד סי' קע"ב) בא"ד, שלא לסמוך על רחמי שמים להינצל, אם אפשר עפ"י טבע.

תקנות לרבים

בשמתקנים תקנות לרבים, אין רשות לזלזל בהם, וכבר מצינו בחתם סופר (ח"מ סי' מ"ד) שתקנות שנעשו על ידי שלטון לטובת הציבור למנוע מחלוקות ואסונות, ואם לא נעשו על ידם, היה חיוב עלינו לעשות כזה, אסור לעבור עליהם, ועיי"ע שבט הלוי (ח"י סי' רצ"א).

ומי שמזלזל בתקנות הציבור, עי' מש"כ הרמ"א (ח"מ סי' שפ"ח סעיף י"ב) בדין מסירה לשלטונות, את מי שמצער הציבור, וראה שם בסמ"ע (ס"ק כ"ט ל') ובש"ך שם .

תקנות רבי עקיבא איגר

בם' פסקים ותקנות רבי עקיבא איגר (עמ' ע') כתב, תקנות ואזהרות בעת פרוץ מגיפת החולירע ר"ל. ומובא בס' חידושי רעק"א (גדרים ל"ט)

כללי התנהגות לראש השנה ויום כיפור שנת תקצ"ב, פוזנא.

היות ולדברי הרופאים, התקהלות של מספר רב של אנשים בבתי כנסיות למשך כמה שעות, היציאה המוקדמת על קיבה ריקה והנשימה של אור הבוקר בחריף, עלולים לגרום למחלת החולירע וכו'.

לבן תוקנו י"ז סעיפי תקנות לקראת ר"ה ויו"ב.

ואציין כאן כמה מהדברים, **בכל** בתי כנסיות יהיה רק מחצית התפוסה בר"ה, ומחציתו ביו"כ, ויקבע עפ"י הגורל.

יחולקו כרטיסי כניסה, שיוצגו בכניסה לבתי כנסת, למשמר הצבא, או פקחי המשטרה.

גם מניינים פרטיים יתקיימו באותו מתכונת, ופיקוח על שמירת הוראה זו יוטל על משטרת הבריאות.

התפילות בר"ה תימשכנה 5 שעות בלבד. ב30.10 תסתיימה כל התפילות ותקיעות. קביעת הגאב"ד שאין איש יוצא על פי דין אם יבוא לבית הכנסת בר"ה בקיבה ריקה,

כ"א מחוייב לאכול דבר מה חם בבוקר, ואפילו אם כבר יהיה יום, חייב הוא לפחות לשותות תה.

ובן בתפילות יו"כ יקצרו מהרגיל. ובכדי לתת הזדמנות לכל אחד לשאול בעצת רופא, מיד, עם הרגשת חולשה או שלשול ח"ו, 2 רופאים יהיו נוכחים בחדר הקהל.

הגאב"ד מזהיר עם זאת באזהרה גדולה, שלא לשמור בסוד אף את המקרה הקל ביותר ח"ו אף מעט מזעיר בהסתר, אלא לשאול מיד להרופא.

והעובר על זה, הרי הוא מתחייב בנפשו, ולא בנפשו בלבד, כי יכול להיות תקלה על ידו ח"ו לנפשות אחרות, וסופו עומד ליתן דין על נפשו ועל נפשות אחרות.

וח' ישלח במהרה רפואה שלימה לכל חולי עמו ישראל



הרב יחיאל מיכל הכהן טרעגער

קרית יואל יצ"ו

אם מותר להוריד הידים באמצע נשיאת כפים בין תיבה לתיבה

ונדר נשיאת כפים הוא ששני הידים יהיה פרושים כמבואר בשו"ת אבני נזר (או"ח סי' ל"א), נכלל בזה כל הזרוע כמבואר בספר באר שבע (סוטה ל"ז ע"ב) והמבי"ט בקרית ספר (הלכות נשיאת כפים פי"ד) עיי"ש, וכ"ש כפות הידים דהוא עיקר נשיאת כפים, והאבני נזר שם כתב דאין לנו אלא כפים ולא הקנה והזרוע, ובספר כה תברכו (מערכת נ' סי' א') חולק על הבאר שבע עיי"ש, אבל הכה תברכו לא הביא דברי הקרית ספר דסובר כהבאר שבע, והאבני נזר לא הביא לא דברי הבאר שבע ולא דברי הקרית ספר. וגם האצבעות צריך להיות פשוטות ולא כפופות, דרך זה נקרא שנשא והגביה כל היד לגמרי כמבואר בשו"ע הרב (ט"ז) עיי"ש, ואין כאן מקומו להאריך לגבי דין דיעבד ושעת הדחק איזה חלק מהם מעכב מצות נשיאת כפים, ואיזה חלק מהם אינו מעכב, דלכתחלה ודאי צריך להגביה הכל כמו שהוא מנהיגו.

(ב) וכתב המג"א (סק"ט), ובהגהות מנהגים (טירנא מנהגי פסח אות י"ב) כתוב שבין מלה למלה רשאי לקרב הגודלים זה בזה. וביאור בלבושי שרד שם כונתו שרשאי לקרב הגודלים עם האצבעות, וצ"ל לאלוה רבה (סק"ז) דכתב בזה"ל, בין מלה למלה או בשעה שהקהל אומרים אמן אין קפידא אם נגע בין גודל לאצבע משום עיפות. והעתיקו במ"ב (סקמ"ג), ובשו"ע הרב (ס"ב) כתב ובין תיבה לתיבה רשאים לקרב האגודלים זה

דבר מצוי הוא אצל כהנים שעולים לדוכן, שמחמת עייפות להחזיק הידים בגובה נגד הכתפיים זמן רב מתחלת נשיאת כפים עד הסוף ובפרט כשמנגנים או כשהש"ץ מאריך, הם מניחים הידים בין תיבה לתיבה ובקריאת המקרא או בשעה שמנגנים, ויש לעיין אם יש בזה איזה חשש להלכה דאין להוריד הידים כלל מתחלה עד הסוף, או שגם לכתחלה יכולים להוריד הידים, והנני להעלות עלי כתב מה שעלתה במצודתי בזה ב"ה.

(א) דין לקרב האצבעות או להוריד הידים באמצע הדוכן: בסוטה (ל"ח ע"א) הביא גמרא ברייתא כה תברכו בנשיאות כפים, אתה אומר בנשיאות כפים או אינו אלא שלא בנשיאות כפים, נאמר כאן כה תברכו ונאמר להלן וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם מה להלן בנשיאות כפים אף כאן בנשיאות כפים כו', רבי נתן אומר אינו צריך הרי הוא אומר הוא ובניו כל הימים, מקיש בניו לו מה הוא בנשיאות כפים אף בניו בנשיאות כפים, וכתוב כל הימים ואיתקש ברכה לשירות. ובשו"ע (או"ח סי' קכ"ח ס"ב) כתב מגביהים ידיהם כנגד כתפותיהם כו', ופושטים ידיהם וחולקים אצבעותיהם ומכוונים לעשות ה' אורים כו' ופורשים כפיהם כו'. ולהלן (סי"ד) כתב המחבר אין מברכין אלא בלשון הקודש ובעמידה ו'בנשיאת כפים', ועיי"ש במ"ב (סק"ג) דהנהו כולהו לעיכובא הוא עיי"ש.

קפידא רק בשעה שמוציא המלה מתוך פיו, ונ"ל פשוט הוא הדין דיכול להוריד ידיו בינתים, וכן בשעה שמנגנים עד שמוציא המלה מתוך פיו עיי"ש, והעתיקו להלכה במ"ב (סקנ"ב) וכף החיים (סקע"ח) ואפיקי מגינים (חידושים סקל"ט) עיי"ש.

א"ב נפשט שאלתינו דגם הידים מותר להוריד בין מלה למלה וכמפורש בדברי כמה גדולי הפוסקים, ובפשטות נראה מזה דה"ה שמותר גם לכוף האצבעות בשעה שאינו אומר התיבות, דיסוד הכל אחד הוא, שרק בשעת אמירת התיבות של ברכת כהנים יש דין דצריך להגביה הידים ולא בין מלה למלה או בין ברכה לברכה.

ד דין הורדת הידים לפני החזרת הפנים: אולם לכאורה דברי הכתב סופר צ"ע ממה שכתב המחבר (ט"ז) וזה לשונו, אין הכהנים רשאים להחזיר פניהם עד שיתחיל ש"צ שים שלום, ואינם רשאים לכוף אצבעותיהם עד שיחזרו פניהם. ומקורו בגמרא (סוטה ל"ט ע"ב), ופירוש המ"ב (סקנ"ז) על לכוף אצבעותיהם, פירוש שידיהם יהיו פרושות עד שיחזירו פניהם. וכן הוא באליה רבה (סקל"ג), וביאור הטעם לדין זה כתב הלבוש שם, ואינן רשאים לכוף אצבעותיהם עד שיחזרו פניהם, שכל זמן שפניהם כנגד העם יהיו ידיהם פרושות לחול עליהם הברכה.

ומבואר מזה דמדינא לא רק בשעת אמירת תיבת דברכת כהנים צריכים לפרוש הידים, אלא כל הזמן שהכהנים עומדים פניהם נגד פני הציבור צריכים ידיהם להיות פרושות עד שיחזרו פניהם, אפילו כשכבר גמרו כל ברכת הכהנים, ומשמע דכ"ש שבאמצע נשיאת כפים בין תיבה לתיבה ובין ברכה לברכה

בזה, וה"ה שאר אצבעות. א"כ מבואר דמחמת עייפות מותר לקרב כל האצבעות זה לזה בשעה שאין אומרים התיבות דברכת כהנים.

מיהו מזה אין אנו רואין עדיין אם מותר גם להוריד הזרוע והקנה והכפות למטה, וגם שיכול לכוף אצבעותיו בין תיבה לתיבה, ומסברא יש לומר דגם בזה אין חשש דרך באמירת התיבת עצמו צריכים לפשוט הידים ותו לא, אבל אם כן הוא אז פלא גדול למה לא השמיענו דבר זה שום אחד מגדולי מפרשי השו"ע, שודאי כמו שנוגע לנו השאלה אם מותר להוריד הידים מחמת עייפות כן היה גם בזמניהם, ובפרט בימים טובים כשמנגנים בסוף הפסוקים, או במקומות שמאריכים בתנועות לפני כל תיבה ותיבה, או במקום שגם המקרא מנגן התיבה עיין ט"ז (סקכ"ה), וכמו שמצינו שגם אז היה שייך עייפות הידים ממה שהתירו הפוסקים מטעם זה לקרב האצבעות, א"כ אולי יש לדייק מזה שאין הכי נמי להוריד הידים שאני ואין בזה היתר מחמת עייפות, אבל לאידך גיסא גם להחמיר לא כתבו הפוסקים להשמיענו דעתם, דלא דנו כלל בשאלה זה והיא תימה רבתי.

ג ברם ראיתי בשו"ת כתב סופר (או"ח סי' י"ג) דכתב בנדון מי שידיו רותתים ואי אפשר להגביהו, נ"ל אם אפשר לו להגביהם לשעה מועטת יגביהם בשעה שמוציא תיבת יברכך מפיו, ויניחם אח"כ כל זמן שהכהנים מנגנין לפני כל תיבה ותיבה, וכשאומרים התיבה יגביה ידיו ויאמר עמהם, ועיין מג"א הנ"ל דבין מלה למלה מותר לקרוב האגודלים זה לזה, ובאליה רבה מביא יותר או בשעה שהקהל עונה אמן משום עיפות, הרי דליכא

משום סתם עייפות כפשוטו דברי הכתב סופר, ומשמע מזה דהם התירו רק בשעת הדחק להוריד הידים ולא מחמת עייפות בלבד וצ"ע.

(ו) וה"ה נראה שאין ראייה ממה שכתב בשו"ת אבן ישראל (ח"ז סי' י'), דכהן שאין לו רק רגל אחד רח"ל ועשה לו כף רגל של עץ וכדומה, שישא כפיו ויאמר התיבות כשעומד רק על רגל אחת, דהרי כל דין העמידה הוא בשעה שאומר הכהן יברכה, אבל ודאי בשעה שהחזן אומר ומנגן אינו צריך לעמוד, ועל רגע זו של אמירת יברכה בודאי כל אדם יכול לעמוד על רגל אחת והווי שפיר עמידה עיי"ש, ועיין גם בשו"ת מנחת יחיאל (ח"ב סי' מ"ט), הרי שהגם שעמידה מעכבת מ"מ הוא רק בשעת אמירת הברכות, א"כ ה"ה הדין דנשיאת כפים הוא רק בשעת אמירת התיבות, דזה אינו ראייה דגם שם יש לומר דמייירי רק בשעת הדחק כדי שלא לבטלו לגמרי ממצות נשיאת כפים, אבל אין מזה ראייה דגם משום עייפות מותרים לעשות כן.

(ז) דין בל תוסיף בכהן שמוסיף ברכה: ועוד ראייה נראה להביא שאין להוריד הידים בין מלה למלה, דהנה נפסק בשו"ע (סכ"ז) דכהן אינו רשאי להוסיף מדעתו יותר על השלשה פסוקים של ברכת כהנים, ואם הוסיף עובר על בל תוסיף. ובחידושי הריטב"א (סוכה ל"א ע"ב) כתב, מורי נר"ו מפרש בשם רבינו הגדול ז"ל דכל היכא דאמרינן האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי ליכא משום בל תוסיף כו', ומה שאמרו בכהן שעלה לדוכן והוסיף אחת משלו שעובר בכל תוסיף ולא אמרינן דכל ברכה וברכה בלחודה קיימא, שאני התם שצריך פרישת כפים, וכיון

צריך להיות הידים פרושות, א"כ נראה לכאורה דגם כשידיו עייפות אין לו להוריד הידים, כמו שאין להורידם בגמר ברכת כהנים עד שיחזור פניו הגם שאז מסתמא ידיו כבר עייפות קצת הם, ואין מי מהאחרונים שיכתוב דאם ידיו עייפות יכול להורידם לפני שחזור פניו רק כולם סתמא העתיקו דין המחבר.

(ח) ולפי זה אין ראייה ממה שכתב המג"א שמותר לקרב האצבעות בין מלה למלה דה"ה שמותר להוריד הידים, דחזין ממה שחילוק אצבעות אינו מדינא דגמרא רק על פי המדרש, גם לא מצינו שצריך לחלקם עד אחר החזרת פניו, ע"כ כתבו הפוסקים שמותר לקרבם אפילו רק משום עייפות, משא"כ נשיאת כפים שמדינא הוא וגם אמרינן בגמרא דאין להורידם עד אחר החזרת פניו, שמזה ראינן דגם שלא בשעת אמירת התיבות צריך להיות פשוטים מאן יימר דגם בזה יש היתר להורידם רק מחמת עייפות, א"כ דברי הכתב סופר שלמד מדין קרבות האצבעות שמותר גם להוריד הידים צ"ע.

ובדוחק יש לומר הגם שאין הלשון משמע כן, דגם הכתב סופר לא כתב להתיר רק בשאלתו דהוא שעת הדחק ממש, כדי שלא לבטל מי שידיו מרתתים מלעלות לדוכן, או אפשר אפילו לזקן שקשה לו מאוד להגביה ידיו למעלה מתחלה ועד סוף בלי הפסק, דבזה נראה שאין לו לבטל מלישא כפיו אם אינו יכול להגביהו עד אחר החזרת פניו, ע"כ כתב דיכול להורידם בין מלה למלה, אבל אין כונתו להתיר גם מחמת עייפות בלבד, ובאמת כל אחרונים הנ"ל שהעתיקו דברי הכתב סופר בדין מי שידיו רותתים, לא מצינו בדבריהם שיתירו גם להוריד הידים

ידים איכא משום בל תוסיף במוסיף ברכה עיי"ש, ובאבני נזר הנ"ל מדייק מדבריו דנשיאת כפים מעכבת עיי"ש, ולפי זה צע"ג אם דבר זה שצריכים לפשוט הידים כל זמן המשך נשיאת כפים בלי הפסק אינו מעכב המצוה, ואפילו במקום שיבטל על ידי זה מלישא כפיו כגון מי שידיו מרתתים נראה לכאורה שאין לו לעלות לדוכן וצ"ע.

ז ויותר מזה ראיתי בספר אלה המצות (משנת תרס"ו כלל ד' בענין בל תוסיף סי' ג') דהביא מהגאון החלקת יואב שהקשה, הרי בשעה שמוסיף הברכה משלו אינו צריך כלל פרישת כפים א"כ מאי מועיל הפרישת כפים, הא לרבנן דלולב אין צריך אגד אמרינן האי לחודיה קאי אף דאגדו, וכתב האלה המצות ליישב, ואפשר לפי מאי דאיתא בסוטה שם דאין הכהנים רשאים לכוף קשרי אצבעותיהן עד שיחזרו פניהם מן הציבור, וכתב בקרית ספר דכל הני דרשינן מאמור להם שלא יהיה בבהלה אלא בכונת הלב, וא"כ בעוד שלא החזירו פניהם מן הציבור צרכינן עוד לפרישת ידים ושפיר עובר על בל תוסיף עיי"ש.

א"כ לדבריו נתחזק יותר הראיה משם ממה שכתבתי לעיל (אות ד'), דלפי דבריו נראה שמדינא הוא מעכבת, אלא שמסיק שם דאין זה רק מדרבנן, וע"כ כתב אופן אחר ליישב תמיה הנ"ל עיי"ש, עכ"פ לענינינו נראה דיש ראיה מהריטב"א שאין להוריד הידים בין ברכה לברכה ובין תיבה לתיבה, ודברי הכתב סופר שלא כתב כן צ"ע, ולא הביא שם דברי הריטב"א.

י והגם שיש כמה אחרונים שכתבו תירוצים אחרים ליישב התמיה אין

שהכל עושה עם פרישת כפים הוה ליה כלולב דרבי יהודה שהוא צריך אגד, ולא אמרינן האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי. וכן כתב עוד הפעם במסכת ראש השנה (כ"ח ע"ב) וזה לשונו, כיון דכולם בפרישת כפים אחת כולוהו ברכות כי הדדי נינהו וכעושה חמש בתים בתפילין, דכיון שאין בהם מעשה אלא דבור פרישת כפים אוגדן.

ומבואר כאן יסוד גדול לגבי איסור בל תוסיף, דכל מקום שאמרינן האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי ליכא איסור בל תוסיף, ובנשיאת כפים שעוברים על בל תוסיף במוסיף ברכה הגם שלכאורה שייך בו האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי, דכל ברכה וברכה הוא דבר בפני עצמו, הוא מטעם דהפרישת כפים בהשלשה ברכות הוא כמו האגד דשלשה מינין שבלולב שמאגדן יחד, וע"כ אית ביה משום בל תוסיף.

ח ומדברי הריטב"א הנ"ל נראה ללמוד שמדינא אין להוריד הידים בין ברכה לברכה וכ"ש בין תיבה לתיבה, דאם נאמר שמותר להורידו וא"כ להגביהו כשאומר התיבות א"כ אין לנו שום דבר שמאגד כל הברכות יחד, דהוה כמו האגד הלולב כל מין ומין בפני עצמו שאינו אגד, והדרינן להתמיה דכיון ששייך בו האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי א"כ למה איכא בו משום בל תוסיף, אלא על כרחך דהידים צריכים להיות פרושים מתחלה ועד סוף דברכת כהנים, דפרישת כפים מאגד ומקשר הברכות, ומדיוק כן בלשונו (בר"ה) שכתב 'דכולם בפרישת כפים אחת'.

ודברי הריטב"א (סוכה) מובא במ"ב (סכ"ז ביה"ל ד"ה ואם) [ומה שכתב רשב"א הוא ט"ס], ומדייק מדבריו דרק בפריסת

לחודיה קאי והאי לחודיה קאי ליכא כלל משום כל תוסף, אבל דבר זה בפלוגתא גדולה תליא בין הראשונים, וכן נחלקו האחרונים איך נקטינן בזה לדינא, עיי"ש בספר אלה המצות וש"ת צמח צדק (ארי"ה סי' י"א), ואציין לדברי כמה אחרונים בקיצור, על מה שכתב המחבר (סי' תנ"א סי"ד) לא יוסיף מין אחר על ארבעת המינים משום כל תוסף. כתב המג"א (סקכ"ז) באמצע דבריו, ודעת המגיד משנה והר"ן דאין עובר משום כל תוסף דהאי לחודיא קאי והאי לחודיא קאי, אלא דלכתחלה לא יעשה כן דנראה כמוסיף, ואפשר שזהו דעת הטור והב"י.

והמ"ב (ביה"ל ד"ה משום) הביא דיעות הראשונים בזה, וקצת נראה דהכרעתו הוא כשיטה זו כיון דהזכיר אותו הגר"א בביאורו עיי"ש, וכן מבואר בדבריו (סי' ל"ד סי"ב ביה"ל ד"ה ויכון וד"ה בעלמא) עיי"ש היטב, ועיין גם בט"ז (סי' תרס"ד סק"ד) וערוך השלחן (סי' תנ"א סכ"ט) וספר דברי חיים (אוי"עבאך דיני לולב סי' ד'), א"כ לדבריהם צריכים אנו לדברי הריטב"א בטעם למה שייך כל תוסף בברכת כהנים.

י"ב אבל הביכורי יעקב (סי' תנ"א סקמ"ו) העיר על המג"א דזה דוחק שהטור יסבור כשיטת הר"ן, אחרי שהרמב"ם והרא"ש והתוספות לא סבירא להו כן עיי"ש, ובספר גנזי יוסף (הנ"ל בהקדמה לאות ל"ד) האריך הרבה בכל השיטות בזה, וחולק שם (סקכ"ג) ג"כ על המג"א הנ"ל, ומסיק (בסקכ"ד) דדעת השו"ע הוא דעובר אפילו היכי שאין צריך אגד עיי"ש, א"כ לדבריהם איכא משם כל תוסף בברכת כהנים גם בלי הסברה שפרישת ידיהם מאגדם, ולפי זה אין לנו ראייה משם שאין

שייך כל תוסף בברכת כהנים במוסיף ברכה, דהרא"ם (פרשת ואתחנן ד' ב' ובביאורו על הסמ"ג הלכות מגילה) כתב דכיון דכל היום זמניה הוא הוה ליה כאגידי עיי"ש, ובאלה המצות (כלל ה' סי' ג' סק"א) הביא מספר חזון נחום על משניות בשם חכם אחד שרצה לומר, דברכת אשר קדשנו במצותיו לברך את עמו ישראל אגיד להו כל ברכותיו, אלא שאח"כ הביא ראייה שאין לומר כן, ושוב הביא (בסי' ד' סק"ב) מספר גט מקושר הערות על חכם הנ"ל דמיישב תמיהתו על ביאור זו דהברכה מאגדן עיי"ש, ובאלה המצות (כלל ד' סי' ג') דן לומר דכיון דקיימא לן תוך כדי דיבור כדיבור דמי, התוך כדי דיבור אוגדן, ועיי"ש דתלוי אם הוא דאורייתא ואכמ"ל, א"כ איכא למימר דהכתב סופר סובר כאחד מדרכים אלו, ולפי זה אין לנו הכרח שנשיאת כפים מעכבת מתחלה ועד הסוף כיון שאין זהו מה שמאגד הברכות.

אמנם באלה המצות (כלל ה' סי' ג' סק"א) ובספר גנזי יוסף (על פתיחה כוללת לפרמ"ג ח"א בהקדמה לאות ל"ד סק"ח) כתבו לחלוק על ישוב הרא"ם, ובאלה המצות (שם סי' ה') כתב לפקפק על הישוב דהברכה מאגדן דאי אפשר לומר כן כיון דברכת המצות הוא רק דרבנן עיי"ש, ובכלל כיון שיש לנו הריטב"א דכתב מפורש בשם רבינו הגדול ז"ל דנשיאת כפים מאגדן נראה דאין לנו אחר דבריו כלום, א"כ חזרה תמיהתנו הנ"ל דלכאורה יש מכאן ראייה גדולה נגד שיטת הכתב סופר שסובר דמותר להוריד הידים בין מלה למלה.

י"א אם יש כל תוסף בדבר שלחודיה קאי: איברא הנחת הריטב"א הוא רק לפי היסוד שכתב, דאם אמרינן האי

שהוא זקן או שידיו רותמים, אז נראה שיש לצדד להקל לסמוך על השיטות שאין צריך איגוד כדי לעבור על בל תוסיף, א"כ אין ראייה שנשיאת כפים גם בין תיבה לתיבה מעכב, וזהו גם בלי הצירוף שיש דברים אחרים שמאגדן כמבואר לעיל (אות י').

י"ד) ולכאורה היה נראה דמי שנוהג להקל להוריד הידים עדיף שיעשה אחד מהאופנים דלהלן: או שיריד רק יד אחד בפני עצמו דבשעת הדחק מקיל האבני נזר הנ"ל לישא כפיו ביד אחד בלי ברכה, והעתיקו במנחת פתים (ס' קכ"ח סי"ב), או שיריד רק הזרוע והקנה ולא כפות הידים, שבוז הוא דעת האבני נזר וכה תברכו הנ"ל שאינו מעכב, או שרק יכוף האצבעות, דלכאורה גם זה אינו מעכב אם יגביה הכף ביחד עם האצבעות שהכל יהיה בשיעור נגד כתפיו ולא למטה מהם, ועיין גם במגן גבורים (אלף המגן סקנ"ח), והגם שאם היה נוגע לדינא אם לישא כפיו באופנים הנ"ל עדיין היה צריכים לעיין היטב בכל הפרטים בזה, מ"מ בשאלתינו שאנו מיירים רק בין תיבה לתיבה ולא בשעת אמירת התיבות, נראה שטפי עדיף לעשות כן מלהוריד הידים לגמרי, דבזה מפיק נפשיה קצת מספיקא שאולי אין היתר להוריד הידים כמו שמשמע משני מקורות הנ"ל, מ"מ לפי מה שכתבתי לברר דלדינא אין להוריד הידים עדיין צ"ע אם יש לסמוך לעשות כאחד מאופנים הללו.

להוריד הידים בין ברכה לברכה, ועולה יפה שיטת הכתב סופר שלא חשש לזה, אמנם הגם שנתישב בזה שיטתו מ"מ כיון שיש ראשונים ואחרונים שפסקו כדעת הריטב"א, ע"כ נראה לכאורה דלדינא יש לנו להחמיר שלא להוריד הידים באמצע נשיאת כפים מחמת עייפות בלבד.

י"ג) סיכום לדינא: נמצא מכל זה, (א) לא מצינו בשום פוסק קדמון עד הכתב סופר שמותר להוריד הידים בין מלה למלה משום עייפות, (ב) ומסתבר שאין ראייה ממה שהתירו לקרב האצבעות שאינו מדינא דגמרא דה"ה שמותר להוריד הידים, (ג) ואדרבה יש ראייה ממה שאיתא בגמרא שאין להוריד הידים עד שיחזור פניו הגם שכבר אמר כל הברכת כהנים, דכ"ש שאין להורידם בין מלה למלה, (ד) ויותר מזה נראה שיש ראייה להחמיר ממה שסובר הריטב"א בהפרישת ידים מאגדן יחד, ומשמע מזה דצריך להגביה הידים כל זמן דנשיאת כפים מתחלה עד סוף בלי הפסק, והגם שיש לישב דברי הכתב סופר דסובר כהשיטות דגם בלי איגוד איכא משום בל תוסיף, מ"מ כיון שהרבה פוסקים סוברים שצריכים אגד נראה שלדינא יש לנקוט להחמיר בזה שלא להורידם מחמת עייפות בלבד, אמנם לא אכחד שכפי הנראה יש כהנים שנוהגים להקל בזה, מ"מ לפי הנ"ל עדיין יש לעיין אם מנהג נכון הוא וצ"ע.

מ"מ אם מוריד הידים כדי שלא ליבטל מלקיים מצות נשיאת כפים כגון

העולה מכל הנ"ל, נראה לכאורה שאין להקל להוריד הידים בנשיאת כפים בין תיבה לתיבה ובין ברכה לברכה משום עייפות הידים, ואם הוא זקן או שידיו רותמים עיין בפנים.

הרב ירמיה מנחם כהן

אב"ד פאריז יצ"ו

מח"ס והרים הכהן

בבור ידידינו הרה"ג יחיאל מיכל הכהן טרעגער שליט"א מראשי הלומדים בעי"ת מונרוי. שלום וכוט"ס

א.ד.ש.ה.מ. קבלתי הבירור הנחמד בענין הורדת הידיים לסירוגין מחמת קושי להחזיקם כשאחיו הכהנים או הבעלי תפלה מגגנים באמצע נשיאות כפים. ואחר שעברתי על בירורו הנפלא לכאן ולכאן. לא אכחד מכב' לומר לו שגם אני שכבר עברתי בלע"ה ב"ה את גיל הבחורות משנות חיי, קשה לי להחזיק ידי פרושות בגובה הכתפיים כהצריך לכתחילה זמן ארוך כפי אריכות הניגונים חדשים לבקרים.. ובגלל כך מצאתי לעצמי היתר לכופ הזרוע ולהניח לכיוון החזה, אבל להשאיר כפות הידיים פרושות בזמן הניגונים הארוכים..

והאמת שיש לי על כך ספק בכוונה העמוקה של המקראות. שהרי בפרשת שמיני כתיב וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם. וברש"י יברכך ה' וישמרך וגו', וברמב"ן כתב שהציווי על ברכת כהנים הוא הכתוב בפרשת נשא כה תברכו את בני ישראל אמור להם יברכך וגו' וא"כ הפרשה דשם קודמת לפרשה זו, ואכן מיד אחריה שם הוא ויהי ביום כלות משה להקים את המשכן, שהוא ממש לפני העניין המובא כאן בפרשת שמיני עי"ש. וכתב שאהרן פרש כפיו לשמים וברך את קהל ישראל כמו שלמה המלך שנאמר בו ויעמוד שלמה לפני מזבח ה' ויפרוש כפיו השמים ויברך את כל קהל ישראל וגו'.

א"כ ע"פ הרמב"ן העיקר הוא פרישת כפיו, ואף דכתיב רק באהרן שהוא היה כהן ושלמה המלך לא היה כהן, ובאהרן אומרו וישא אהרן את ידיו אל העם. ויברכם. א"כ לכאורה חזינן דעיקר הוא הידים, אבל כף היד הוא החלק המרכזי והעיקרי של הידיים, ואנו מבינים מהרמב"ן שהוא מצרף שניהם יחד אף ששם הוא ויפרוש כפיו השמים ובאהרן וישא את ידיו אל העם. אבל בכל מקום ובדברי חז"ל נקרא הדוכן של כהנים נשיאת כפים ולהלן מביא הרמב"ן מברייתא של פרשת מילואים דפרשה זו סתומה דלא ידעינן מאי בירכם אהרן, אבל להלן דהיינו בפרשת נשא חזר הכתוב ופירשה דהברכה היא יברכך ה' וגו'.

וחנה התורה תמימה הביא מתשובת הנודע ביהודה קמא ח' שכתב שאסור לכהן לעשות לו סמוכין על ידי חבל להחזיק הידים בגובה.. אבל הוא מדבר שכל שעת הדוכן יהיה כן ופוסל מטעם וישא אהרן את ידיו משמע מכוחו ולא על ידי תמוכין. אבל ביני וביני היינו רק בשעת הניגונים. באם משאיר את כפות ידיו פרושות כפי שנתבאר, והיות דבשלמה דכתיב ויפרוש כפיו השמים וחז"ל קוראים ברכת הדוכן נשיאת כפים אף שהם לכאורה משני ענינים כפי שאמרנו היות ושלמה המלך לא היה כהן.. אבל את החמשה אורים אנו כן עושים בכפות הידים כידוע.

ועוד עלינו לדעת דאיתא בטור שהוא מטעם קרא דמציין מן החרכים ולכן איתא בספרים הקדושים דנשיאת כפים היא כעין נבואה שהקב"ה משרה שכינתו שם.. וזה הטעם שאינם רשאים להסתכל שם.. ואיתא שם שאין הכהנים רשאים לכוף אצבעותיהם עד שיחזירו פניהם. שהוא משיתחיל החזן שים שלום.. א"כ הם העיקר. ולכן כמדומני שאפשר בריוח לסמוך על תשובת רבו של זקני שלמד בשיבתו של הכתב סופר- וישנם גם תשובות אל זקני הגאון רבי יונתן בנימין כהנא בתשובותיו בעניין נשיאת כפים- ונצרף לזה היתר המג"א והאליה רבה שסברו שאפשר בין התיבות לסגור האצבעות כפי שצינת.. לכן נראה לענ"ד שבין התיבות או בשעת הניגונים אפשר להוריד המרפק לכיוון החזה אבל בתנאי שישאיר כפות הידים פרושות כדינם, עד רגע אמירת תיבת ברכת הכהנים: וישמרך, ויחונך, שלום.

ובזה אשאר ידידך הדו"ש

ירמיה מנחם כהן - אב"ד פאריז



הרב יעקב יוסף ווינקלער

בעמח"ס 'פנינת השבת' על הל' שהיה חזרה והטמנה
לעיקוואד יצ"ו

**תבנית שיש בה תבשיל שאין בו משום בישול - נתינתה
לכתחילה בשבת על גבי תבנית שיש בה מים חמים דקרוי בשם
'סטרנו' - ו'שייפינג די"ש' [STERNO - CHAFING DISH]***

שאלה:

וכל כיו"ב, שאם יבואו לשמור על החום שלהם על ידי הדלקת להבה תחתיהם ממש, אפילו להבה קטנה, יגרום הדבר לכך שהתבשילים ישרפו או יתייבשו טובא מחמת חום האש. ולענין זה מועיל מאד האופן המתואר לעיל, שהלהבה מחממת רק את המים המונחים בתבנית התחתונה שעל האש, ואילו התבנית עם המאכלים מקבלת את חומה מן המים החמים, ובאופן זה התבשילים חמים כראוי מצד אחד, אבל אינם נשרפים או מתייבשים, מצד שני.

ונשאלתי זה כמה פעמים האם מותר ליתן בשבת דבר מאכל צונן על גבי התבנית התחתונה שיש בתוכה מים חמים בכדי לחממו. והנה בדבר לח צונן אף שנתבשל כבר כל צרכו, אין לנו מה לדון בזה כלל, דהא יש בישול אחר בישול בכה"ג. אבל צריך לדעת כיצד

בזמננו נתחדש דרך להחזיק תבשילים בחומם למשך זמן, מבלי שיחרכו או ישרפו מחום האש, על ידי מתקן המחזיק תבנית עמוקה, ונותנים בתבנית זו מים, ועל גבי תבנית זו נותנים תבנית נוספת [אחת או יותר, תלוי בגדלן] עם מאכלים ותבשילים וכדו', באופן שהתבנית העליונה שיש בה המאכלים שקועה לגמרי בתוך התבנית התחתונה שהמים בתוכה. ומתחת לתבנית התחתונה יש להבה קטנה [אחת או יותר, תלוי בגודל המתקן], והיא מחממת את המים, והמים החמים מחממים את התבשילים שנמצאים בתוך התבנית העליונה [ומתקן זה דקרוי בשם 'סטרנו' - ו'שייפינג די"ש'].

אופן זה של שמירת החום מתאים מאד לתבשילים יבשים, כגון פשטידות

א. 'בירור הלהבה' זה נכתב עוד בחיי חיותו של מו"ר, המאור הגדול, המפורסם במשנתו הבהירה ופסקיו הנפלאים, הגאון בעל ה'מחזה אליהו' זצוק"ל, וזכינו לקבל את חזות דעתו הבהירה גם בענין זה, כמובא להלן בתוה"ד.

ומידי דברי בו, זכור אזכור לטובה, את השעות הארוכות אשר הואיל בעינו הטובה להקדיש לי, לשמוע ספקותי, ולהשמיעני בירור הדברים וההנהגה למעשה. ועל כל ספק ועל כל שאלה זכיתי לקבל תשובה ברורה ונהירה, ובפרט בעת עסקי בחיבור הספרים 'פנינת השבת', על הלכות שהיה, חזרה והטמנה, ודיני ריצה בשבת, ועוד. וזכינו בס"ד על ידי כך להביא מאות מפסקיו בספרינו, לאחר שעבר עליהם והסכים להדפיסם. יהיו נא דברי התורה שבמאמר זה, לזכרו ולעילוי נשמתו הטהורה.

בראשונים ז"ל מבוארים שני טעמים לאיסור זה של נתינה לכתחילה אצל האש, אף שאין בו משום איסור בישול. הטעם האחד, משום דאנו חוששים שיבוא האדם לחתות בגחלים. הטעם השני, משום ד'מחזי כמבשל'. הפוסקים כתבו בעיקר את הטעם הראשון דשמא יחתה, אבל יש מהפוסקים שהזכירו גם כן את הטעם השני דמחזי כמבשל. יעוין בספרנו 'פנינת השבת' על הלכות שהייה וחזרה (ס"ו כ"ד) שהארכנו בס"ד בהצעת דברי הראשונים והפוסקים ז"ל בכל זה.

ב. האיסור לתת דבר מאכל בשבת אצל האש, היינו דוקא על גבי האש ממש, אבל מותר להניחו סמוך לאש, כאשר אין בו משום איסור בישול, וכדאיתא להדיא בגמרא בשבת (מ,ב): "תנו רבנן מביא אדם קיתון מים ומניחו כנגד המדורה, לא בשביל שיחמו אלא בשביל שתפיג צינתה".

וכך נפסק בשו"ע (ס"ו ש"ח סעיף ט"ו), וז"ל: "דבר שנתבשל כל צרכו והוא יבש, שאין בו מרק, מותר להניחו כנגד המדורה אפילו במקום שהיד סולדת בו". והרמ"א שם הוסיף כי דבר יבש מותר להניחו אפילו נצטנן כבר, כי אין בו בישול אחר בישול, ואילו דבר לח מותר אם לא נצטנן לגמרי. ולשיטת המחבר לעיל שם (סעיף ד') יש להקפיד שתהא היס"ב.

טעם ההיתר בזה, הוא, דמכיון שאינו מניח המאכל אצל האש ממש, אין זה נראה כמבשל בשבת, וכמש"כ הרשב"א (שם), וז"ל: "אע"פ שאסרו להחזיר על גבי כירה שאינה גרופה וליתן לכתחילה אפילו בגרופה וקטומה, ואפילו

הדין בתבשיל יבש שכבר נתבשל כל צרכו ונצטנן [אשר השימוש במתקן זה הוא בדרך כלל בדבר יבש וכו'"], שאין בו בישול אחר בישול גם בצונן, האם מותר להניחו בשבת על גבי התבנית שיש בה מים חמים בכדי לחממו, או לא. וצדדי השאלה יתבארו מתוך דברי התשובה בס"ד.

ועוד יש לדון במתקן זה, דאי נימא דמותר ליתן מאכל יבש על גבי התבנית שיש בה מים חמים, עדיין צריך לדעת האם מותר ליתן בשבת גופא מים בתוך התבנית התחתונה. והא פשיטא דליתן מים צוננים שם, ודאי הדבר אסור, שהרי המים מתחממים על ידי הלהבה שתחת התבנית. אבל צריך לדעת האם מותר ליטול מים חמים ממקום אחר ולהניחם בתבנית זו.

תשובה:

בדבר השאלה הראשונה, האם מותר להניח בשבת מאכל יבש צונן, או דבר לח שלא נצטנן לגמרי, שאין בו משום איסור בישול אחר בישול, על גבי התבנית התחתונה שיש בה מים חמים, הנה בכדי לברר ההלכה למעשה בענין זה, חובה עלינו להקדים בקצרה כמה הקדמות יסודיות הנוגעות לדיני 'נתינה לכתחילה בשבת' אצל האש והמסתעף מזה.

כמה הקדמות יסודיות בדיני 'נתינה לכתחילה בשבת'

א. אסור לתת בשבת דבר מאכל [שלא היה עד עתה אצל האש מערב שבת] אצל האש, גם כאשר אין עוברים על חימומו משום איסור בישול, כגון דבר לח שנתבשל כל צרכו ולא נצטנן עדיין, או דבר יבש שנתבשל כל צרכו אף אם נצטנן.

גבי קדירה מלאה, היינו, קדירה שיש בה תבשיל העומדת על האש, ובאים לתת על גבה בשבת דבר שאין בו משום בישול, לבין נתינה על גבי קדירה ריקנית שהונחה על גבי האש.

החברל בין נתינה על גבי קדירה מלאה, לבין נתינה על גבי קדירה הריקנית, הוא, בגדר ההיתר, וממילא גם בדיני הנתינה שם. דבאופן הראשון שנותנים על גבי קדירה מלאה, הרי זה ממש כמי שאינו נותן הדבר אצל האש, אלא רק סמוך לאש, ולכן מותר לתת שם. לכתחילה כל דבר שאין בו משום בישול. אבל בנתינה על גבי קדירה ריקנית, אין ההיתר אלא רק מצד דהוי כאש קטומה בלבד, וממילא רק חזרה מותרת שם, ולא נתינה לכתחילה. [והארכנו בכל זה בספרנו הנ"ל (ס" מ"ז), יעו"ש היטב].

בנדון דידן אין שייך ההיתר דנתינה על גבי קדירה מלאה

ובשאנו באים לדון על נדון המתקן דידן, דהיינו, שרוצים להניח בשבת דבר שאין בו משום איסור בישול, על גבי התבנית התחתונה שיש בה מים חמים [מכח האש הדולקת מתחתיה], בכדי לחמם או לשמור על החום של אותו מאכל, הנה מכיון שמדובר כאן מנתינה לכתחילה, ולא מ'חזרה', אזי ממילא אין די במה שנחשיב את המתקן המדובר כדבר שהוא גרוף או קטום, אלא צריך להחשיב זאת כמו סמיכה אל האש, והיינו, שנחשיב את נתינת המאכל שם כנתינה על גבי קדירה מלאה, וצריך לעמוד אם כן על המחקר, כיצד נדון בנדון דידן, האם הוי באמת כנתינת קדירה על גבי קדירה מלאה, או לא.

דבר חם ומבושל לגמרי, התם היינו טעמא משום דמחזי כמבשל לפי שדרך בשול בכך, אבל כנגד המדורה או בכלי ראשון שאין דרכם של בני אדם לבשל כן רוב הפעמים אינו נראה כמבשל אלא כמפיג צינה". ובמג"א (ס"י ש"ח ס"ק ל"ג) מבואר ד'משום חיתוי נמי ליכא למיגזר, שאין דרך בישול בכך'. והיינו, דהוי היכר טובא מה שנמצאת הקדירה במקום שאין הדרך לבשל שם, ודבר זה יזכירו שאסור לחתות. ויעוין בספרנו הנ"ל (ס" מ"ג) הרחבת הדברים.

ג. הרשב"א (שם) הרחיב את ההיתר הנ"ל, ולמד מהא דמותר להניח דבר שאין בו משום איסור בישול סמוך לאש, דהוא הדין דמותר להניח בשבת לכתחילה קדירה על גבי קדירה המונחת על האש, וז"ל: "מכלל דברים אלו, מותר לתת על גבי קדירה בשבת תבשיל שנתבשל מערב שבת כל צרכו, כגון פנאדיש וכיוצא בהן כדי לחממן ואפילו תהא היד סולדת בו, ואע"פ שהקדרה נתונה על גבי האש, לפי שאין דרך בישול בכך, ואינו אלא כנותן בצד המיחם או כנגד המדורה, והרי אין כאן משום חשש בישול".

ובן נפסק בשו"ע (ס"י רנ"ג סעיף ה'), וז"ל: "מותר לתת על פי קדירת חמין בשבת תבשיל שנתבשל מערב שבת כל צרכו, כגון פנאדיש וכיוצא בהן, לחממן, לפי שאין דרך בישול בכך". והיינו, דמכיון שאין דרך בישול בכך, ממילא אין שייך בכה"ג לא החשש ד'מחזי כמבשל' ולא החשש שמא יבוא לחתות בגחלים.

ד. בענין ההיתר של נתינת קדירה על גבי קדירה בשבת, ישנה אריכות דברים גדולה בדברי הפוסקים, ושיטת רבים מהפוסקים היא דיש הבדל בין נתינה על

טעמי ההיתר בנתינה על גבי קדירה מלאה, ועל פי זה נתבונן האם טעמים אלו שייכים גם בנדון דידן, או לא.

חנה נתבאר לעיל דמקור היתר נתינת קדירה על גבי קדירה, הוא ברשב"א, וכתב שם בתו"ד בטעם ההיתר ד'אין דרך בישול בכך, ואינו אלא כנותן בצד המיחם או כנגד המדורה. והפוסקים בתוך דבריהם ליישב את פסקי המחבר בענין זה, הוסיפו תבלין בגדר ההיתר בנתינה על גבי קדירה, וביארו למה טעם זה אינו שייך אלא בנתינה על גבי קדירה מלאה דוקא, ולא בנתינה על גבי קדירה ריקנית.

ה'תוספת שבת' (ס"ק מ"ב) שהניח היסוד לשיטה זו, לחלק בין קדירה מלאה לריקנית, כתב לבאר החילוק בזה"ל: "פנאדי"ש. והיינו, שהוא יבש דלית ביה משום בישול, ומשום חיתוי נמי ליכא למיגזר דכיון שאין דרך בישול בכך להניח על פי קדירת חמין ולכך שרי. ובסעיף ג' מיירי שהניחה על גבי קדירה ריקנית ומקרי דרך בישול ולכן לא שרי אלא חזרה דוקא וכאן שרי ליתן עליה אף לכתחלה".

ובפמ"ג (א"א ס"ק ל"ג) כתב, וז"ל: "כשמושיב על גבי קדירה שיש תבשיל בתוכה ותחתיה אש ונותן על גבי קדירה פנאדי"ש צונן שהוסר מערב שבת, אע"ג דהוה לכתחילה אין זה דרך בישול ולא גזר כה"ג ומותר אף לכתחילה, ובסעיף גימ"ל, להושיב על גבי קדירה ריקנית שנותן עתה, ואף [אם] היה שם מאתמול מכל מקום כיון שריקנית היא, לא הוה רק ככירה גרופה וקטומה, מכל מקום לכתחלה אסור, כיון שריקנית היא, ולכך בעינן שלא יתן על גבי קרקע".

ובהשקפה ראשונה היה מקום לדון ולומר על פי הצורה החיצונית של מתקן זה, דהנחת תבנית עם מאכל על גבי התבנית שיש בה מים חמים, הרי זה ממש כנתינת קדירה על גבי קדירה מלאה, שהרי אין נותנים התבנית עם האוכל על גבי האש, אלא על גבי תבנית שיש בה מים חמים, אשר היא מונחת על גבי האש.

ומביון שכן, מכיון שנתבאר דעל גבי קדירה מלאה מותר לתת 'נתינה לכתחילה' דבר שאין בו משום בישול, ממילא הוא הדין מותר גם כן להניח על התבנית שיש בה מים באופן של 'נתינה לכתחילה' כל דבר שאין בו איסור בישול, דהיינו, כל דבר צונן יבש [וכבר נתבאר לעיל דמתקן זה מיועד בעיקרו לתבשילים יבשים].

[הגם שבספרנו הנ"ל (סי' מ"ה ס"ה) נתבאר כי למקצת הפוסקים ההיתר של 'קדירה על גבי קדירה' הוא רק באופן שהקדירה העליונה אינה נוגעת במאכלים שבקדירה התחתונה, אי משום הא, היה אפשר לסדר גם בנדון דידן שהתבנית העליונה לא תגע במים החמים שבתבנית התחתונה].

ברם, באמת נראה דלקושטא דמילתא אין להשוות כלל בין נדון דידן לבין נתינה על גבי קדירה מלאה, דבדואי אין די במה שבצורה החיצונית נראין הדברים כנתינה על גבי קדירה מלאה, אלא יש לנו לילך בתר פנימיות הדברים, למה נתינה על גבי קדירה מלאה נחשבת כסמיכה בעלמא אל האש, ולא כנתינה על גבי האש, ולהתבונן האם הטעם האמור בנתינה על גבי קדירה מלאה שייך גם בנדון דידן. ונבוא בס"ד לבאר בקצרה

מצאתי בפרי מגדים שיישב זו הקושיא בטוב טעם, והוא דבסעיף ה' שאירי בעומדת על גבי קדירת חמין או תבשיל, לא נחשב כלל כעומד על גבי כירה, ולהכי מותר ליתן לכתחלה בשבת. מה שאין כן בענינו שהקדירה ריקנית ועומדת רק לסתום את חום הכירה שלא יהיה כל כך חום, נעשית הכירה על ידי זה רק כשאר כירה גרופה וקטומה דאסור ליתן עליה בשבת תבשיל לכתחלה".

חנה, הוסיף ה'ביאור הלכה' וכתב דקדירה הנתונה על גבי קדירה שעל האש, אין נחשב שהעליונה נמצאת על גבי הכירה כלל, אלא נחשב שהיא נתונה על גבי קדירה בעלמא. משא"כ בקדירה הנתונה על גבי קדירה ריקנית, נחשב הדבר שהעליונה נמצאת על גבי הכירה, בהפסק קדירה, והוי כדין קטימה בעלמא ותו לא.

ופשוט דהגם שהבה"ל לא הזכיר בדבריו כלל ענין זה של דרך בישול, ואין דרך בישול, לא בא לחלוק על הני פוסקים שהזכירו טעם זה, אלא לבאר בא, ובפרט שהרי המחבר כתב להדיא טעם ההיתר משום שאין דרך בישול בכך, ולכן על כרחנו לומר דה'ביאור הלכה' ירד לעומקם של דברים וביאר טעמא דהאי מילתא, למה אנו דנים הנתינה על גבי קדירה מלאה כסמיכה למדורה, דהוי שינוי גמור, משום דהוי כנתינה שלא על גבי הכירה, והוי שנוי גדול ומוחלט, עד כדי להתיר נתינה לכתחילה.

ומעתה, שיודעים אנו נאמנה, על פי דברי ה'ביאור הלכה', כי היתר נתינה קדירה על גבי קדירה הוא רק כאשר יכולים אנו לדרון את הנתינה על הקדירה העליונה כנתינה לא על גבי כירה

ומבואר בדבריהם כי הטעם שכתב הרשב"א, דנתינה על גבי קדירה הוי שלא כדרך בישול, אינו שייך אלא בקדירה מלאה ולא בקדירה ריקנית, דרך במלאה הוי אין דרך בישול בכך, אבל כנתינה על גבי ריקנית מקרי דרך בישול, ואין ההיתר בזה אלא כשאר גריפה או קטימה.

על פי דברים אלו עולה כי בכל אופן של נתינה, גם אם מכח הצורה החיצונית יש לדרון אותו כנתינה על גבי קדירה מלאה, ולא כנתינה על גבי האש, עדיין עלינו לדרון האם שייך בו עיקר טעם ההיתר או לא, ומכיון שטעם ההיתר הוא מחמת שאין דרך בישול בכך, לכן אם ישנו אופן של נתינה על גבי קדירה מלאה, אשר כך הוא דרך הבישול בו, שוב אין שייך ההיתר של 'אין דרך בישולו בכך'.

וממילא, בנדרון דידן, גם אם נאמר דמחמת הצורה החיצונית יש לדרון את נתינת התבנית עם האוכל בתוך התבנית עם המים, כנתינת קדירה על גבי קדירה, ומשום שאין נותנים התבנית עם האוכל על גבי האש, אלא על גבי התבנית התחתונה שהמים בתוכה והיא מונחת על גבי האש, מכל מקום, מכיון שלעולם כך הוא דרך השימוש במתקן זה, ומלכתחילה הוא מיוצר כדי שישתמשו בו בדרך זו, הרי שהוי דרך בישולו בכך, ואין כאן שינוי כלל מדרך הרגיל, ולכן הוי כנתינה על גבי האש, ולא כנתינה על גבי קדירה.

מדברי הפוסקים בטעם היתר נתינה על גבי קדירה מלאה, ולמה אינם שייכים בנדר"ד **וחנה**, ה'ביאור הלכה' (ד"ה ויזהר) הביא את דברי הפמ"ג וקילסם, אכן ביארם בתוספת הסבר וטעם, וז"ל: "אחר כך

מה שאין כן בקדירה ריקנית, אין בנתינתה שום תכלית ותועלת אלא להחשיב האש כקטומה, למען יהא אפשר לתת על גבה קדירה אחרת, ודבר זה נחשב שהיא משמשת את הכירה, וממילא אין היא יכולה להוות הפסק, והנתינה על גבה נחשבת כנתינה על גבי הכירה, ולא על גבי דבר אחר.

ודעת לנכון נקל כי גם על פי תוספת העמקה זו אין שייך היתר 'קדירה על גבי קדירה' בנדון דידן, שהרי ודאי כי התבנית עם המים היא לתועלת האש, וניתנה שם כדי לשמש אותה, שיהא אפשר לחמם על גבה באופן נאות, ואין היא דבר המבדיל בין האש לתבנית שבתוכה, אלא דבר שמשמש את האש להביא אותה אל התכלית הרצויה, ולכן הוי כנתינה על גבי האש, ולא כנתינה על גבי קדירה. ודו"ק.

סוף דבר הכל נשמע, דבנדון דידן אין לנו מקור להתיר נתינת התבניות עם המאכלים על גבי התבנית שיש בה מים חמים, מכח ההיתר של נתינה על גבי קדירה מלאה, כי אף שמצד הצורה החיצונית של נתינה זו יש אולי מקום לדון דנראין הדברים כנתינה על גבי קדירה מלאה, מכל מקום, כל טעמי וסברות ההיתר שנאמרו בנתינה על גבי קדירה מלאה, אינם שייכים כלל בנדון דידן. ובספרנו הנ"ל (סימן מ"ט) הארכנו עוד בבירור ענין זה, ושם כתבנו כי כן שמעתי מהגאון בעל שו"ת 'מחזה אליהו' זצ"ל, דאין שייך בנדו"ד ההיתר דנתינה על גבי קדירה מלאה.

בנדון דידן אין שייך הטעם ד'מחזי במבשל' ברם, לענין דינא נראה להתיר נתינה לכתחילה בנדון דידן, דאיה"נ

אלא כנתינה על גבי הקדירה בלבד, ומשום דהקדירה העליונה אינה חלק מהכירה, ואינה חלק מדרך החימום, הרי שעולה בפשיטות לענין נדון דידן, שאין שייך בזה ההיתר ד'קדירה על גבי קדירה', כי כל התכלית של התבנית עם המים וכל יעודה הוא לחמם התבניות שבתוכה באופן נאות, וכך הוא דרך ההשתמשות בה, והתבנית עם המים היא חלק מצורת החימום הסופית, דדרך החימום במתקן זה הוא על ידי צירוף הלהבה שמתחת והתבנית עם המים שמעליה, ולכן פשוט שנתינת התבניות עם התבשיל בתוך התבנית עם המים נחשבת כנתינה על גבי האש, ולא כנתינה על גבי קדירה עליונה שמעליה.

וב'חזון איש' (ס"ו ל"ז ס"ק ט' ד"ה הקשה במ"ב) הביא דברי הבה"ל בשם הפמ"ג, ובדבריו ישנו עומק נוסף בהאי ענינא, וז"ל: "כתב [הבה"ל] בשם הפמ"ג דקדירה ריקנית משמשת לכירה וחשיב כמעמיד על הכירה, אבל מעמיד על הקדירה שתבשיל בתוכה, חשיב כמעמיד על הקדירה ולא כמעמיד ע"ג כירה".

הנה החזו"א גם כן לא הזכיר בדבריו ענין של דרך בישול, אבל בא לבאר עומק דבריו של הבה"ל, למה בקדירה מלאה אין הנתינה על גבה נחשבת כנתינה על הכירה, ובקדירה ריקנית נחשב שפיר כנתינה על הכירה, ומבאר החזו"א הענין היטב, דקדירה מלאה לא ניתנה שם כדי לשמש את הכירה, אלא לצורך עצמה ניתנה שם, כדי שיתבשל מה שבתוכה, ולכן היא דבר העומד לעצמו, ויכול לשמש כהפסק גמור בין האש לבין הקדירה שעליה.

עליה בערב שבת תבשילים שלא נגמר בישולם עדיין, והם מסתמכים על כך שעל ידי שהייתם על גבי הפלטה יגמר בישולם כראוי.

ובל זה אינו שייך כלל במתקן דידן, כי המציאות ברורה וידועה לכל, שאין משתמשים בו לענין בישול כלל, אפילו לא לגמר הבישול, אלא נותנים שם רק דברים שנתבשלו כל צרכם קודם לכן, ואין מצוי כלל שיסתמכו על שהיית המאכלים שם שיבואו לידי גמר בישול. ולכן, מכיון שנתניה על גבי תבנית זו שיש בה מים חמים, לעולם אינה נעשית לשם בישול, אלא רק לשם שמירת החום, אין שייך בזה החשש ד'מחזי כמבשל', ע"כ תו"ד הגאון הנ"ל.

ויש להוסיף ולבאר כי נדון דידן עדיף טפי מנתינה על גבי 'קדירה ריקנית' המונחת על גבי האש, דעל גבי קדירה ריקנית אסור ליתן לכתחילה בשבת, אלא רק חזרה על גבה מותר, ואילו הכא שרי אפילו ליתן לכתחילה בשבת. והטעם בזה הוא פשוט, דלגבי נתינה על גבי קדירה ריקנית, הובאו לעיל דברי ה'ביאור הלכה' בזה"ל: "הקדירה ריקנית ועומדת רק לסתום את חום הכירה שלא יהיה כל כך חום, נעשית הכירה על ידי זה רק כשאר כירה גרופה וקטומה דאסור ליתן עליה בשבת תבשיל לכתחילה".

וחיינו, דכאשר נותנים על גבי קדירה ריקנית, הגדר בזה הוא, שנותנים באמת המאכל על גבי הכירה העומדת לבישול, ואלא דמחמת הקדירה הכירה נחשבת לגו"ק, ותו לא מידי, וממילא צריך שיתקיימו כל דיני נתינה בשבת על גבי כירה גו"ק. משא"כ בנדו"ד שמתקן זה כולו אינו עומד לבישול כלל, בכה"ג

ודאי נכונים הם הדברים הנ"ל, דלא שייך הכא כלל ההיתר דנתינה על גבי קדירה מלאה, אבל יש להתיר זאת מטעם אחר. דהנה נתבאר לעיל כי באיסור נתינה לכתחילה על גבי האש בשבת [בדבר שאין בו משום בישול] נאמרו שני טעמים בראשונים. האחד, מחשש שמא יחתה. והשני, משום דמחזי כמבשל. ושני טעמים אלו אינם שיכיים בנדון המתקן דידן וכדלהלן.

מצד הטעם ד'מחזי כמבשל' אין לנו לחשוש כלל בנדון דידן, דהמציאות בענין זה היא ברורה מאד, שאין דרך כלל לבשל תבשיל באופן זה של נתינת התבנית עם מאכל בתוך התבנית התחתונה שיש בה מים חמים, וכל מטרתו של מתקן זה הוא רק בכדי לשמור על חום התבשילים, אחר שכבר נתבשלו כל צרכם קודם לכן. ומכיון שמתקן זה אינו עומד כלל לבישול, אין לחשוש בנתינת מאכל על גביו להא ד'מחזי כמבשל'.

ובן שמעתי להורות מהגאון בעל ה'מחזה אליהו' זצ"ל, והוסיף לבאר דנדון דידן קל אף יותר מנתינה על גבי 'פלטה חשמלית', אשר לגבה דעת רוב הפוסקים דאסור ליתן על גבה בשבת אף דבר שאין בו משום בישול [כמבואר בספרנו הנ"ל (סימן מ"ד) יעו"ש], ומשום דפלטה חשמלית המצויה בזמנינו יכולה היא לבשל, ויש אף כאלו שמשתמשים בה לשם כך, שנותנים על גבה מערב שבת דבר שאינו מבושל כלל, ובמשך כמה שעות שעד הסעודה מתבשל המאכל היטב.

ואף אלו שאינם משתמשים בפלטה חשמלית לצורך כל בישול התבשיל, מכל מקום, מצוי מאד שנותנים

דליכא למיחש ל'שמא יחתה', וכדכתב בשו"ת 'הר צבי' (ריש ס' קל"ו), וז"ל: "בתנור חשמלי, אם אין אפשרות להגדיל או להקטין את כח החום, לא שייך כלל חתוי, ועיקר איסור שהייה הוא משום גזרה שמא יחתה". ונסתמך בזה על דברי הגרעק"א (סי' שי"ח מג"א ס"ק י') דעל תולדות האור מותר להשהות, דלא גרע מכירה גרופה דמותר, כיון דלא שייך שמא יחתה, והו"ד ב'ביאור הלכה' (שם ס"ג ד"ה ואפילו). ועל פי שיטה זו עולה ברווחא דבנדון דידן אין לנו לאסור אף נתינה לכתחילה בדבר שאין בו משום בישול, משום הטעם ד'שמא יחתה'.

ומלבד כל זאת, יש טעם להתיר בנדו"ד נתינה לכתחילה מבלי לחשוש להטעם ד'שמא יחתה', וזאת על פי אשר כתבנו בס"ד במק"א [ב'בירור דברים' לענין 'מגירת חימום', 'זוארמאניג דרא"א'] לברר ולהוכיח כי כל החשש שמא יבוא לחתות לא נאמר אלא במקום שהוא עומד גם לבישול, דעל מקום זה בלבד נאמרו כל גזירות חז"ל בדיני שהייה ונתינה לכתחילה, אבל מקום שאינו עומד לבישול אלא רק לחימום ושמירת החום, בו לא נאמרו כל הדינים והחששות הנ"ל, והסכים עם דברינו שם הגאון בעל ה'מחזה אליהו' זצ"ל.

וממילא נקל לנו להבין גם טעם החילוק בין נדו"ד לבין 'פלטת חשמלית' [לדעת האוסרים שם נתינה לכתחילה], כי כבר נתבאר לעיל ד'פלטת חשמלית' יש להחשיבה גם כמקום העומד לבישול, משא"כ בנדו"ד.

ולא נכפול כאן כל דברינו שם, אלא נציע רק את מסקנת הדברים שנתבארו שם, בזה"ל: "חז"ל הק' לא

הדין קל הרבה יותר, ומותר אף ליתן שם לכתחילה כל דבר שאין בו משום איסור בישול.

בנדון דידן אין שייך החשש שמא יבוא לחתות בגחלים

ולענין הטעם הנוסף המבואר בראשונים ז"ל, דנתינה לכתחילה אסורה בשבת מחשש שמא יבוא לחתות בגחלים בכדי למהר את חימום המאכל הצונן שנתן שם עתה, הנה בנדון דידן מצד המציאות אין שייך חשש חיתוי כלל, כי נותנים שם קופסא קטנה שיש בה איזה חומר הבוער, ואין כל אפשרות להגדיל או להקטין הלהבה, וממילא אין שייך כאן חשש חיתוי.

ויש להוסיף ולבאר דאע"ג דלגבי 'פלטת חשמלית' דעת רבים מהפוסקים דאסור לתת על גבה בשבת באופן של 'נתינה לכתחילה', אף כאשר אין אפשרות להגדיל או להקטין החום [וכמבואר בספרנו הנ"ל (ס' מ"ד)], יש לחלק בין הנדונים, דהתם יש לומר הטעם ד'לא פלוג', כי החימום נעשה על ידי כלי חשמלי, ומכיון שיש כלים חשמליים רבים שיש בהם אפשרות של חיתוי, אין אנו מחלקים ביניהם, ואסרינן בכולהו. אבל בנדו"ד דהחימום נעשה על ידי להבת אש קטנה, ובענין זה לעולם אין שייך חשש חיתוי, לא שייך למימר בזה לא פלוג.

[ויש לדמות נדון זה להיתר שהייה וחזרה על גבי מקום שהובער בקש וגבבא, מכיון שבמציאות אין שייך בהם חיתוי, יענין בספרנו הנ"ל (ס' י"ט ס"ז). ולהלן בסמוך יבואר עוד טעם לחלק בין נדו"ד לבין 'פלטת חשמלית'].

והרי עיינו הוראות דאף לגבי 'פלטת חשמלית', יש מהפוסקים דנקטו

והסכים הגאון בעל ה'מחזה אליהו' זצ"ל עם כל דברינו בזה.

אין להחשיב המתקן דידן בעומד לבישול, מחמת מה שמחממים שם המים שבתבנית התחתונה

ואין לטעון על כל דברינו הנ"ל דמתקן זה אינו מיועד כלל לבישול אלא רק לחימום, דאיה"נ כך היא המציאות לענין המאכלים שמניחים על גבי התבנית התחתונה שיש בה מים, שהם כבר מבושלים כל צרכם, אבל עדיין יש לטעון דמתקן זה עומד לבישול מצד המים שנמצאים בתבנית התחתונה, כי המציאות היא שנותנים בתבנית זו מים צוננים והם מתחממים טובא על ידי הלהבה שדולקת מתחת לתבנית, ונמצא שהמים עצמם מתבשלים שם, ומכיון שכן נפל ההיתר הנ"ל בבירא עמיקתא, כי גם מתקן זה נחשב כמקום העומד לבישול ולא רק לחימום, ואולי נימא דמחמת זה שייך ביה החשש ד'מחזי כמבשל', וממילא אפשר דשייך בו גם החשש ד'שמא יחתה'.

ברם, שמעתי מהגאון בעל ה'מחזה אליהו' זצ"ל דזה אינו, כי אנו אין לנו לילך אלא אחר ה'תכלית' העקרית של מתקן זה, והתכלית שלה היא רק לשמור על חום התבשיל, ומה שמחממים המים שבתבנית התחתונה אין זו המטרה והתכלית של מתקן זה, אלא רק אמצעי בכדי להביא לשמירת חום התבשילים שמונחים למעלה.

ומעולם לא שמענו שיחמם אדם מים לשתיה או רחיצה על ידי מתקן זה. ולכן אף שמצד המציאות המים באמת מתחממים בשיעור שהיס"ב, ויש כאן מציאות של בישול המים, עדיין דברינו הראשונים במקומם הם עומדים,

אמרו דבריהם אלא בנוגע למקום המסוגל והעומד לבישול, ורק על מקום כזה אמרו כל האיסור של שהייה וחזרה, ונתינה לכתחילה בשבת. ועל מקום כזה אשר שייך בו עיקר טעם גזירת שמא יחתה לצורך זירוז הבישול, נאמר גם כן האיסור אפילו על דבר שאין בו עוד צורך בישול, שמא עכ"פ יבוא לחתות לצורך חימום המאכל.

"אבל מקום כזה שאינו ראוי או עומד לבישול, ואין שייך בו עיקר הגזירה דשמא יחתה לצורך זירוז וקירוב הבישול, ממילא אין בו גם החשש דשמא יחתה לצורך חימום המאכל. דלא מצאנו לחז"ל שגזרו ואסרו שהייה רק מחמת החשש שיבוא האדם לחמם התבשיל. אלא רק מחמת החשש דיבוא האדם למחר הבישול של התבשיל. ומקום שאינו עומד לשימוש זה, הרי הוא מופקע מעיקרו מגזירת שהייה וחזרה, ולכן אין אנו יכולים לחדש מדעתנו איסור על מקום כזה".

ושם כתבנו זאת אפילו לגבי מקום שאפשר להגדיל או להקטין שיעור החום, ואם כן, כל שכן הוא בנדון דידן, דאין כלל אפשרות לעשות זאת, דבודאי ליכא למיחש או לאסור מהטעם ד'שמא יחתה'. ומכיון דאופן זה אינו דומה כלל לכלי הבישול שאפשר לשנות בהם את שיעור החום, ממילא גם הטעם ד'לא פלוג' אין שייך כאן וכנ"ל. ולכן אין שום מניעה ליתן בשבת 'נתינה לכתחילה' על גבי התבנית שיש בה מים חמים, כל דבר שאין בו משום איסור בישול, אפילו באופן שהתבנית העליונה שקועה לגמרי בתבנית התחתונה שיש בה המים החמים.

אפשר לשמור על חום המאכלים שיתנו על גבה, ולכן ה'שם' שיש למתקן זה הוא, דבר המיועד רק לשמירת החום ולא לבישול כלל. ע"כ תו"ד הגאון בעל ה'מחזה אליהו' זצ"ל.

אין להחשיב המתקן דיון בעומד לבישול, מחמת מה שמחממים שם גם דבר לח צונן ע"ד נראה להוסיף ביאור בהיתר דיון, דאין מקום לטעון ולומר דבכל זאת נחשב המתקן דיון כדבר העומד גם לבישול ולא רק לחימום, ומשום דהדרך היא לחמם על גבי התבנית שיש בה המים החמים, גם דברים לחים שהם צוננים לגמרי, וכגון, שנותנים שם דבר יבש שיש עליו איזה דבר לח שמוסיף טעם למאכל [Sauce, Gravy], ואותו דבר לח שנתבשל וכבר נצטנן לגמרי, גם הוא מתחמם שם כמובן, והרי קי"ל בדבר לח שנצטנן יש בישול אחר בישול [ויש אף פוסקים הסוברים דהאיסור בזה הוא מה"ת, ועכ"פ איסור בישול מדרבנן, בודאי יש], ונמצא אם כן דתבנית מים זו עומדת גם לבישול ולא רק לחמום.

ברם, לקושטא דמילתא נראה דאין זו טענה כלל, ומשום דבכל מה שנוגע לחשש של 'מחזי כמבשל' אין אנו הולכים אלא אחר דעת בני אדם, וכל שבדעת בני אדם, אינו נחשב לבישול, אינו נותן על הדבר שם של מקום העומד לבישול, ולכן לא יבואו לחשוד בו שהוא עוסק בבישול בשבת. ודבר לח אף שנצטנן אחר בישולו, אינו נחשב אצל המון העם כמעשה של בישול, אלא כחימום בעלמא [כי 'בישול' לדידהו הוא כאשר הופכים דבר שאינו ראוי לאכילה להיותו ראוי לאכילה], ומה שעל פי גרי

דמתקן זה אינו עומד לבישול כלל, אלא רק לחימום, ועל כגון דא ליכא לא הטעם ד'מחזי כמבשל', ולא הטעם ד'שם יחתה'.

וראיה לזה הביא הגאון הנ"ל, מדין נתינה לכתחילה בשבת על גבי 'רדיאטור' העומד לחימום הבית, דבספרנו הנ"ל (ס"מ"ו ס"ז) נכתב בשם כמה מפוסקי הדור האחרון בזה"ל: "רדיאטור, בין אם הוא מופעל על ידי חשמל, ובין אם הוא מופעל על ידי חומר בעירה אחר, מותר לתת לכתחילה על גביו בשבת כל דבר שאין בו משום איסור בישול, שמכיון שאין הדרך לבשל על גביו, לכן אין כאן משום 'מחזי כמבשל'". ואף מי שהחמיר בדבר זה, מכל מקום הורה כי המיקל בזה, אין מוחזין בידו.

ולבאורה גם בנדון זה איכא למיטען למה אנו מחשיבים את ה'רדיאטור' כמקום שאינו עומד לבישול, והרי המים שנמצאים בתוכו הם עצמם מתבשלים על ידו, כי כך הוא אופן פעולתו, שיש בתוך הצינורות מים או שמן שמתחממים על ידו, והם גורמים לחימום הבית, ואם כן, נימא ד'רדיאטור' הוא בגדר כלי העומד לבישול, ולמה התירו הפוסקים הנ"ל נתינה לכתחילה על גביו, בדבר שאין בו משום איסור בישול.

ועל כרחק צריך לומר כהסברא הנ"ל, דחימום המים שבתוכו אינו תכלית הדבר, ולא לשם כך עומד כל דבר זה, אלא אדרבה, ה'רדיאטור' עם המים שבתוכו, עומדים גם שניהם כאחד לחימום הבית, ולכן אינו בגדר דבר העומד לבישול. וממילא הוא הדין והוא הסברא גם בנדון דידן, דבישול המים שבתבנית התחתונה היא רק בכדי שיהא

ג. כל זה הוא בנוגע לנתינה לכתחילה על גבי התבנית עם המים החמים, אבל התבנית עם המים גופא, אסור ליתן אותה בשבת על גבי המתקן [כאשר הלהבות דולקות מערב שבת].

ד. לא מביא דאסור ליתן מים צוננים על גבי המתקן בשבת, שהרי בזה הוא מביא אותם לידי בישול. אלא אפילו ליתן שם מים חמים שנתבשלו היטב מערב שבת והם עדיין חמים [כגון שלוקח אותם מסאמאוו"ר, או מקדירה אחרת שנמצאת ע"ג האש], גם כן אסור, דנתינה זו יש בה שפיר משום 'מחזי כמבשל'.

והמע"ב בזה הוא, דבנוגע לנתינת התבנית עם המים על גבי הלהבה, הרי דהוי בגדר נתינה על מקום העומד לבישול, כי מצוי הדבר שנותנים שם תבנית עם מים צוננים, על דעת הכי שיתחממו המים טובא מכח האש. אבל לאחר שכבר נתנו שם התבנית עם המים, כאשר באים להניח על גבי התבנית התחתונה, תבנית עם מאכל, הרי שנתנה זו היא בגדר נתינה על מקום שאינו עומד לבישול אלא לחימום בלבד וכהמבואר לעיל באריכות.

ההלכה יש עליו שם וגדר של בישול, אינו טעם לאסור בנדון דידן.

העולה לענין מעשה:

א. מותר ליתן בשבת על גבי תבנית שיש בה מים חמים מכח להבה [אחת או יותר] הדולקת תחתיה, כל דבר שאין בו משום איסור בישול, כגון דבר יבש שנתבשל כל צרכו מערב שבת, אף שנצטנן לגמרי, או דבר לח שנתבשל כל צרכו ועדיין לא נצטנן לגמרי. וההיתר בזה הוא אף באופן של 'נתינה לכתחילה' בשבת, ולא רק באופן של 'חזרה'. דהיינו, שמותר להניח שם דבר שלא היה מערב שבת כלל על גבי האש.

ב. כשם שמותר ליתן תבנית שיש בה מאכל על גבי התבנית שיש בה המים החמים, הוא הדין דמותר ליתן איזה מאכל, כגון ביצה שנתבשלה מערב שבת, בתוך המים החמים עצמם. [אלא דאם הביצה היא בקליפתה, יש לחשוש בזה לאיסור הטמנה, אליבא דמקצת הפוסקים, עיין מש"כ בזה בספרנו 'פנינת השבת' על הלכות הטמנה (סי' ל"ג)].



הרב שאול יחזקאל שווארץ

דוב"ץ דקהל דעברעצין, טרעקלן יע"י

אברי אדם חי בהלכה - בהנאה, באכילה, ודין הקבורה בה
שער, שן, צפורן, חתיכת בשר, עור, עצם, אבר פנימי, דם, חלב אשה

א - אבר שלם כאצבע של יד או רגל ר"ל | ב - אבר פנימי שניטל
בניתוח כגון כוליא ריאה וכו' | ג - חתיכת בשר | ד - עור שלם או קטנות
התלויים בשפתיים או אצבע | ה - עצם שנחתך בניתוח | ו - דם, מן השפתיים
ובין השיניים והאצבעיים | ז - חלב אשה | ח - שליא (מלידה רגילה) | ט -
שיניים | י - שערות של הראש, של הפאות או הזקן | יא - צפורניים הידיים
והרגליים

בכל אלו השאלה העולה על השלחן האם יש בהם איזה איסור באכילה
והיינו לבלוע, או יש איסור בהנאה, או אולי גם חיוב קבורה יש במקצת מהם
- וענין האכילה והנאה יש לדון בין מיהודי ובין מעכו"ם

והאי לך מקצת שאלות שבאו באלו:

(א) בורית (זי"ף) או משחה שנעשה משומן וחלב אדם, וזהו דבר שיש
בנמצא כהיום (לא חלילה מהקדושים בזמן השואה) ובא מגוים שבעודם חיים ויש להם
עודף משקל ועוברין ניתוח, או כידוע בארה"ב כותבין העכו"ם בצוואה שלהן
שאבריהם מנדבין לצורך החולים כגון חלב או הכוליא וכו' שבזה מצילין בנ"א
חולים, וביניהם מנדבין ג"כ שמנותם לצורך זה, לעשות משחות או בורית שלפי
דברי כמה מומחים יש בזה רפואה לכמה בעיות בעור האדם. והשאלה אם שרי
הדבר בין משומן של יהודי חי כמובן (דבמת חייב קבורה) ובין להבח"ל מגוי.

בכוונה או יש שגם בכוונה בולעין הצפורן, אם יש קפידא וצד איסור בדבר.
ג) קיבל חתך על היד וחושש מאינפּעקציע והיות שנמצא באם
הדרך בלי משחה או אנטיסעפט"ק לנקות הפצע ולהצילו מן הזיהום אז נותן בלבו
העצה לשאוב (אויסנאַקע"ן) הדם שבפצע בפה, וזה מנקהו, האם שרי הדבר, היות
שנכנס לפיו וכמעט ברור שבולע עכ"פ מעט מן הדם, האם יש סיבה לאסור
לעשות כן.

ד) מי שעבר ניתוח בבית החולים כי נשבר עצם ההי"פ ומנתחים ומנקרים עצם
הישן ומניחים במקומו איזה חתיכה כעין עצם במקומו (הי"פ ריפלעיסמענט, פלאסטיק וכיוצ"ב), והשאלה איך לנהוג בעצם זה
שנחתך ממנו, אם ליתן להשליכו באשפות הביה"ח, או חייב בקבורה. וכן

ב) בנ"א שרגיל להיות לו עורות קטנות על האצבעיים, ודרכו לחתכן בשיניו
ובולע העור, אם יש ענין איזה צד לומר שלא לבלוע ולאכול עור זה, וכיוצ"ב
השאלה אלו שנושכין צפורניהם ושלא

מדין קבורה:

הנה ב' סיבות נאמרו בדין התורה בחיוב הקבורה של מת, א' גזירת הכתוב פרשת כי תצא 'כי קבור תקברנו' ודרשו חז"ל בש"ס סנהדרין (דף ס"ו) חיוב קבורה, והובא בשו"ע יו"ד סי' שס"ב. והטעם אי משום כבוד החיים או משום כבוד המתים, וגם שעיי"ז מתכפר עיי"ש בש"ס ומפרשיה, ומדרשי חז"ל בפסוק הנ"ל.

ב' מטעם חשש טומאה לכהן, כי האבר של מת מטמא, ובכדי שלא יכשל הכהן באיסורי טומאה ג"כ סיבה לקבורה.

ועפ"י הספרים יש טעם נוסף משום השארת הנפש, להטמין עד שיעמדו לתחייה בתחיית המתים שיהיה במהרה.

הנה באבר חי יל"ע אם יש חששות אלו, מצד בזיון לכאורה רק משום כבוד החי, ובאמת שכסברא זו כתב בשו"ת אגרות משה ויבוא להלן. משום טומאת כהן, זה תלוי אם באמת אבר מן החי מטמא, ואם מטעם זה ליתן לקבורה בקרקע דוקא. והשלישית משום השארת הנפש, בעוד האדם חי אינו שייך דין קבורה כי עודנו חי, אמנם משום אחרי שיגיע יומו וילך לעולם שכולו טוב לחי העולם הבא דאז יש ענין להיות עמו כל חלקי גופו להיות עומדין עמו לעתיד בתחיית המתים, ולכן גם בעודו בחיים חיותו מטמינים להיות מוכן ליום שכולו טוב, וגם זה יתבאר בעה"י בהמשך.

אולם נפק"מ גדול בין הטעמים, דלטעם כבוד החי או משום השארת הנפש אין נפק"מ באיזה סוג אבר איירינן, וכל אחד מחלקי הגוף בכללו, אבל מצד טומאת כהן רק אברים כאלו שמטמאים

מי שהוא חולה במחלת הסוכר דלפעמים אין עצה רק להתוך אצבע מן הרגליים, או עצם הארכובה (קנ"י) שפעמים נוטלין מן האדם כשנתקלקל ובמקומו מניחים פלאסטיק או ברזל, מה דינו לענין קבורה.

ה) כיצ"ב שואלין כל אלו שעברו ניתוח וניטלו מהם בני מעיים (קישקע וכו') איך לנהוג בהם. וכן הניתוח שקורין סלי"וו חותכין חלק מבני מעיים, כוליא - קידנ"י (ניר"ן) טרענספלענ"ט, מה דין אבר הנחתך.

ו) (האם יש ענין שלא לנשך שערות הפיאות או הזקן שעיי"כ בולע שערות של עצמו, ואם זה שרי יש השואלים אחרי שעברו קימ"א טעראפ"י ר"ל ואין להם שערות ולובשין פאה נכרית (שייטל) שבא מערל טמא, אם יש איזה קפידא דבכה"ג שהוא איש והדבר ידוע להרבה בנ"א שמחמת רגילות נושכין הפיאות או הזקן, אם יש איסור בפאה נכרית זה דנמצא בולע שערות מאדם חי, אדם זר, גוי).

ז) יש רפואה חדשה שהרופאים מצפים דאולי זהו התקוה לרפאות מחלות מיוחדות (וי"א גם ה'אלצהיימער'), והם כדורים כאלו שבתוכו נמצא אבק עצמות בני אדם (שמעתי שיש כן בצפון-קאריע שמנדיים עצמותיהם לצורך זה) ועתה השאלה שיש עצמות גם מבנ"א חיים שניטל מניתוח, האם שרי לבלעם.

נישא ונפן אל מקור כל הלכה. הנה סיבת הדבר לדון בדין האברים הוא בין מצד אם יש ענין להטמין או לקבור, ובין מצד אם יש איזה איסור אכילה או הנאה בחלקי האדם, כמו שמצינו באברי המת.

בשפתיים או אצבע ד'-ה' חתיכת בשר או עצם שנחתך בניתוח.

בשר ועור אדם

בשר אדם אינו נוגע לדינא לאכילה (זולת לקבורה אם נחתך בניתוח חתיכה גדולה), אבל עור אדם מצוי שיש עורות קטנים בשפתיים או באצבעיים ואדם קוצצן בשיניו, והשאלה אם שרי לכתחלה לבלעם, אם אין בזה איסור אכילה. ונעיין בכולם בין בדין האכילה ובין מדין קבורה.

דין אכילת בשר אדם

מדרבנן. ובפרמ"ג (מש"ז ג') כתב דדעת הסוברין שהוא מדרבנן ה"ה גם שי' רמב"ן וראב"ד בהשגות על הרמב"ם. ומ"מ כתב דאין להקל מטעם ספק, כי הרמ"א כבר הסיק שהוא מן התורה.

והנה גם להסוברין דאיסורו מן התורה כתב הש"ך (סק"ג) דהיינו איסור עשה (כנ"ל) ואין בו לאו. והיינו ממקראות הנ"ל. וכתב הפמ"ג (שפ"ד ג') דנפק"מ בזמן הזה [שאין מלקין] אי איסור עשה או לאו, הוא לענין עדות, עי' סי' ט"ו.

ודע שהפרי חדש שם חולק על ד' הרמ"א וכתב להלכה דאין איסור מה"ת בבשר אדם, והוכיח שכן הוא דעת הרמב"ם עצמו דשרי מה"ת, ועי' דרכ"ת (אות ט"ו) שהאריך בפלוגתא זו. ונמצא דנחלקו בדברי הרמב"ם עצמו אי ס"ל בשר אדם איסור דאורייתא או שרי מן התורה.

ובתשובת הרשב"ש (היה בן התשב"ץ, סי' תקי"ח) כתב דגם המתירין לא התירו אלא להלכה ולא למעשה.

יש לקבור, והם אברים מיוחדים ובתנאים מיוחדים כדלהלן, לא כל איזה איבר שאין שום ענין מצד זה לקבור.

מדין אכילה והנאה:

מצינו כמה איסורי תורה או דרבנן באכילת חלקי האדם, וזה אשר יתבאר בראשונה.

א' אבר שלם כאצבע של יד או רגל ב' אבר פנימי שניטל בניתוח כגון כוליא ריאה וכו' ג' עור שלם או קטנות התלויים

מקור האיסור

בשר אדם שנפרש ממנו בעורו חי אסור באכילה, י"א שהוא מן התורה, והוא איסור עשה זהו דעת הרמב"ם ועוד ראשונים, וי"א מדרבנן והוא דעת הרא"ש והתוס'. ואיסור עשה זו כתוב בתורת כוהנים שהוא מן הקרא בפרשה שמיני 'זאת אשר תאכלו', 'זאת' פירוש דוקא בהמות וחיות אלו המנויים במקרא, ולא אחרת, והובא בדברי הראשונים שדנו בדין בשר אדם בכתובות דף ס' ע"א, והריטב"א (כתובות שם) כתב שהוא נכלל באיסור 'אינו זבוח'.

והרמ"א ביו"ד סי' ע"ט הביא די"ז בקצרה וז"ל: בשר אדם אסור לאכלו מן התורה. וכתבו בשם הר"ן (פ' אע"פ) ורמב"ם (הנ"ל) והרב המגיד (שם), וקרבן אהרן (פ' שמיני דף ס"ד ע"ד), וכתב דזה דלא כמשמע בתוס' (שם בכתובות) ורא"ש (שם) דבשר אדם אינו אסור מן התורה כ"א מדרבנן. ועיי"ש ט"ז (סק"ג) שתמה על הטור וב"י שלא הביאו דעת הרא"ש דאיסור בשר אדם אינו אלא

טעם היוצא מבשר אדם אם אסור

ומה שמענין הוא מה שדן הבית הלל (הובא בפמ"ג שפ"ד ג' שהפ"ח בקו' אחרון העתיקו, וכן הביאו ביד אברהם שם בס' ע"ט) אודות תינוק שנפל ליורה [רותחת] של דבש ומת וכתב שבעל תוספות יו"ט אסר את הדבש משום דבשר אדם אסור מן התורה, עיי"ש, ומשמע מזה דגם טעם היוצא מגוף ובשר האדם אסור. ולפי"ז נמצא חומרא גדולה ויתירא, שאין לאדם לתחוב אצבעו לתוך יורה רותחת ולא לתוך קפה או תה (ושם י"ל שהוא רק כלי שני) והוא דבר מוזר ומלתא דתמיהה לומר כן, ולא נשמע מעולם ובודאי שרי ושרי, והבית הלל העיר ע"ד התוס' יו"ט דאין לאסור משום טעם שהרי לא פירש ממנו דבר, ואין כאן רק טעם לחוד וזה אין בזה איסור (כוונתו כנראה דדומיא דם שלא פירש ואינו כנוס דשרי. וצ"ע הדמיון. ומ"מ ודאי דדינו נכון שלא אסרה תורה טעם מן החי), ועוד דבדבש הוי נותן טעם לפגם, אלא מסיק דהתם אסור מטעם אחר, כי התינוק מת ובשר אדם 'מת' אסור אף בהנאה כדגמרינן מעגלה ערופה אשר התם אסור אף במשהו, ולכן אינו אסור מצד נותן טעם אלא מטעם איסור משהו. ועל דברי הבי"ה העיר ביד אברהם שם דגם זה אינו נכון, דבעגלה ערופה אינו בטל רק מדין דבר שבמנין, וזה אינו אלא א"כ נתערב ממשו של איסור לא טעמא בעלמא.

ומה שהעירי דלפי דברי התוס' יו"ט כל שיתחב אצבע האדם לדבר חם יאסר מדין אבר מה"ח, י"ל עפי"מ שהביא הפ"ת יו"ד סי' ק"ד (סוף סק"ג) מהעקרי הד"ט (סי' ז אות כב) בשם החקרי לב (סי' פ) דבעלי חיים אינם מפליטים בחמים בעודם חיים, ורק דבר מת מפליט, ומסברא זו התיר במקרה שבעל חי טמא

שנפל ליורה רותחת, דשרי, כי לא נפלט ממנו ולא כלום עיי"ש. אמנם מדייק הפ"ת מדברי הפרי מגדים (סי' צ"ח א') דלא נחית לסברא זו, ושגם דברים חיים מפליטים, אמנם שיטת התויו"ט י"ל דאף דכסברת החקרי לב נקט מ"מ גרע זה שמת תיכף אח"כ, וצ"ב, עכ"פ לדינא ודאי שלא נחוש באדם חי שפולט, וננקוט כהסוברין שאינו פולט.

בשר אדם בתערובת

מדין הנ"ל שהיו שאסרו הקדרה שנפל בו התינוק, למד הספר 'תורת אדם' דגם תערובת בשר אדם אוסר, ודלא כהמגדל עוז (בדיני בע"ח סי' א' אות ט"ז) שכתב דכל איזה תערובת שרי כיון דרוה"פ ס"ל שהוא רק מדרבנן משום מצות פרוש, וגם הוא דבר מאוס (ומשום בל תשקצו), עי' בזה דרכ"ת סי' ע"ט (סוף אות ט"ו).

תערובות ופגום, תרופות ממתים

בדרכי תשובה (שם סקט"ו) האריך לענין רפואה שנעשה מבשר המת אם שרי להשתמש בו, ואנן נילף וניזיל גם לענין רפואות שנעשה מבשר או עצמות של חיים וכדו', כי שם הביא משו"ת רדב"ז (ח"ב סי' תתקע"ט או תקמ"ח) שנשאל ע"מ סמכו העולם להתרפאות מרפואה הנקרא מימי"א שעושין ממתי עכו"ם מזמן קדום שהוא זמן הגיפטיים שנחננו בסממנים ומשיחות, וכתב להתיר כיון שאין משתמשין בו רק לאחר שנשתנה צורתו והוי כעפר בעלמא, וגם הוא בתערובת סממנים חזר להיות כזפת שאין בו איסור אכילה, אמנם איסור הנאה יש בו דהרי כל מת אף עפרן אסור, ומה שסמכו העולם להתרפאות מהם אע"פ

שם. וידוע ד' הפוסקים בזה אי אמרי' בשאר איסורים סיכה כשתיה, מחלו' ט"ז וש"ך בנקוה"כ יו"ד סוס"י קי"ז, ופר"ח אור"ח סי' תרי"א) ודלא כהגר"א, אבל הכא מצד איסור הנאה איכא, מיהודי, ודאי שכן הדין, ואף מעכו"ם יש לכתחלה לחוש לשיטת הרשב"א דאסור ליהנות ממנו.

ולפ"ז נפתר שאלה ז', בענין רפואה החדשה לרפאות מחלות מיוחדות (וי"א גם ה'אלצהיימער), והם כדורים כאלו שבתוכו נמצאים אבק עצמות בני אדם ועתה השאלה שיש עצמות גם מבנ"א חיים שניטל מניתוח, האם שרי לבלעם, דעפ"י עיקר הדין אין כאן איסור, כיון שהוא לצורך חולה, ובא מעכו"ם ולא מיהודי.

מדין 'אבר מן החי'

ודע דכל מה שדיברנו היינו מדין איסור אכילה מיוחדת בבשר אדם, אבל מדין איסור אבר מן החי הוא דיון נפרד שנחלקו בו הראשונים, והמשנה למלך (פ"ב ממכ"א ה"ג) הביא שהרשב"א (תשובה סי' שס"ד) סובר שאינו נוהג באדם, וכן דעת הרמב"ן, אבל הריטב"א (שם בכתובות) כתב דנוהג, ואעפ"כ 'חלב' אדם שרי. [ע"ע בדין חלב אדם ששם ביארנו], והובא דבריהם בפרמ"ג (סי' ע"ט מש"ז ג') ובגליון מהרש"א שם.

בשר שיש בו גיד הנשה

ועוד העיר שם בפמ"ג שכל מה שיש הסוברין מדרבנן היינו שלא מגיד הנשה שזה מ' לכו"ע מה"ת כבסי' ס"ה. ועיי"ש בסי' ס"ה בדרכי תשובה (אות מ"ה) דהרשב"א ס"ל דגיד הנשה נוהג גם באדם, ובמשל"מ כתב דדבר זה בפלוגתא

שאינו חולי של סכנה, כי אוכלין אותו שלא כדרך הנאה.

ובגנדרו יצא הגנת ורדים (שו"ת חיו"ד כלל א' סי' ד' ה') דהן אמת דמדין אכילה כיון שנתייבש נעשה כעץ בעלמא אבל מצד איסור הנאה אין להתיר, ואע"פ שנעשה ממיתי עכו"ם נויש הסוברין דשרי, או עכ"פ איסורו מדרבנן, עי' בשו"ע סי' שמ"ט בדמח' משמע דאסור, ובנקוה"כ הוכיח דאינו אסור, ובפ"ת הביא שו"ת אבן שהם (סי' ל') דמתי עכו"ם אסורין רק מדרבנן] הלא דעת הרשב"א דגם מתי עכו"ם בשרם אסורין בהנאה, ואין נקל בפלוגתא אדאורייתא להתיר הדבר, ומ"מ גם הוא לבסוף מקיל למעשה היכי שהוא צורך להחולה אע"פ שהוא חולה שאין בו סכנה, כיון שאינו כדרך הנאתן (כן כתב הדר"ת משמו, אמנם צ"ע כי הגרעק"א ביו"ד שמ"ט הביא מד' דאסור גם שלא כדרך וגם לחולה, וצל"ע בפנים הג"ח). ועי' פ"ת שמ"ט (סק"ב). ועוד עיין פ"ת (שם ביו"ד סי' שמ"ט סק"א) לענין חולה שאין בו סכנה שאמר הרופא שיקח עצם ממת, והביא שו"ת אבן שהם (הנ"ל) דשרי, וציין שם בפ"ת עוד כמ"פ שדנו בזה.

לפ"ז כל שכן בשר שומן או עצמות של חיים דאין איסור הנאה, שיהי' שרי לחולה כשאינו דרך אכילה והנאה, כי נתהפכו לתרופה ותערובת סמנים, באופן שאין לאסור הבורית (זי"ף) משומן אדם חי, או מעצמות אדם חי, בין מיהודי ובין מעכו"ם, אלא שמכוער הדבר שיהודי יאכל עצמות יהודי אחר, אף אם הלה אינו שומר תורה ומצוות (כמובן שרק בנ"א כאלו מגדבים עצמותיהם). אבל אם בא משומן של מת, אע"פ שננקוט סיכה אינו כשתייה (עי' סוגיא יומא דף ע"ו ובגבורת ארי

תליא אי בשר אדם אסור באכילה מה"ת או לא, עיי"ש עוד.

בשר מת, חילוק בין יהודי לגוי

ובמובן דכל דינים אלו בבשר מן החי, כי מן המת אסור בהנאה מן התורה לכולי עלמא כמו שהביא הש"ך (שם סק"ג) משו"ע שם סי' שמ"ט. אמנם העיר שם בפמ"ג (מש"ז ג') וכן בהגהות צבי לצדיק דיש נפק"מ בין בשר ממת יהודי או ממת גוי, כי בשר ממת גוי הגם שהוא ג"כ אסור אבל רק משום גזירה כמו"ש הרשב"א בתשובה (סי' שס"ה), וכו"ל, ולפי"ז איסורו רק מדרבנן, וכ' בצל"צ דנפק"מ במקום ספק. [ומציין לבסוף לעין בתוס' ב"ק דף י' ע"א ד"ה שהשור. והיות שדברי התוס' נחוץ אעתיק לשונו: שהשור חייב בו פסולי המוקדשין מה שאין כן בבור - כדדרשינן מוהמת יהיה לו מי שהמת שלו וא"ת למה לי שור ולא אדם תיפוק ליה מוהמת יהיה לו מי שהמת שלו כדפטרין שור פסולי המוקדשין דמת אסור בהנאה דדרשינן גזירה שוה שם שם מעגלה ערופה בפרק אין מעמידין (ע"ז כט:)] ואי משום שהשער מותר כדאמרינן בפ"ק דערכין (דף ז:) ה"ג שער שור פסולי המוקדשין מותר כדאמרינן בבכורות פ"ג (דף כה.) ואפילו הכי כיון שעיקרו אסור חשיב אין המת שלו וי"ל דוהמת יהיה לו משתעי בשור ולא ממעטי מיניה אדם תדע מדפריך בפ' הפרה (לקמן ג:) ואיפוך אלא פירוש והמת יהיה לו דשור נדרוש למי שהמת שלו והכי מצי למימר הכי והא בשור משלם כופר ואע"פ שאין המת שלו אלא על כרחך לא חיישינן בהכי כדפרישית דאשור קאי ובלאו הכי לא קשיא מידי למאי דפרישית לעיל דשור ולא אדם איצטריך

לעבד ולנכרי הקנוי לישראל שנפל לבור דההוא שרי בהנאה. ע"כ].

ובפמ"ג שם הביא כל הדיון מהמשנה למלך (בפ"ב ממאכלי אסורות ה"ג) דבשר מת לכו"ע מה"ת, אבל בשר גוי יש דיעות אי שרי בהנאה או לא, עיי"ש משל"מ, וכן בפ"ד מהל' אבל. וגם בנקודת הכסף שם בסי' שמ"ט הבי"ר דרק מתי יהודי אסורה בהנאה לא גוי. ומ"מ לדינא כתב הפמ"ג (שם בשפ"ד ג') דאין נפק"מ כי אנן כדברי המחבר שמפורשים לאיסור נוקטין והרי כתבו המח' בסי' שמ"ט דאין חילוק בין יהודי לגוי ושניהם אסורים.

'עור' אדם חי

עור הכא דיברנו על 'בשר' אדם, ודין 'עור' של אדם חי לא מצאתי בשום אחד מן הפוסקים שידונו, ולענין עור אדם 'מת' הביא הפמ"ג (שם שפ"ד ג') בשם תשובת הרשב"א (סי' שס"ה) דמתחלה רצה לדמותו לעור של קדשים דמותר, ולבסוף העלה דלא גרע משערות של אדם מת דאסור, ואולי אסור רק מדרבנן לא מן התורה עיי"ש, והכי משמע דנקטו הפוסקים, עי' דרכ"ת סוף סקט"ו. ולפי"ז אחרי שמצינו דעור אדם קיל מבשר אדם, במת לפי דרגא דיליה, ובאדם חי כפי דרגא דיליה, וא"כ כיון דבשר אדם חי שרי בהנאה, ואף איסור אכילה להרבה פוסקים הוא מדרבנן, דין עור של האדם קיל מזה, וי"ל שאין בו איסור, וגם ממה שאסמכוהו אקרא דזאת 'תאכלו' ולא אחרת, הרי אין אוכלין עורות אף משל בהמות או חיות טהורות, שאין הדרך לאכול כ"א הבשר, וא"כ ממה שהוא 'זאת' היינו ממה שהדרך לאכול באו לאפוקי אבל לא של אדם, וזהו דוקא

ובאמת מצינו חיוב מן הדין לקבור עור הערלה של מילה והוא בשו"ע יו"ד סי' רס"ה סעיף י' דנותנין את הערלה בחול ועפר. ומקורו בטור ב"י ובדר"מ, הביא בגר"א (אות מ"א) שם, שהוא בפרקי דרבי אליעזר (פכ"ט) על הפסוק מי מנה עפר יעקב, שאמר בלעם הרשע שאינו יכול לנצח אומה זו שעפר המדבר היה מלא ערלת מילתם שהטמינו אחר המילה, וזה עומד לזכותם, רואים מזה שהיו קוברים הערלה בחול או עפר. ועכ"פ יש ליתנו ולהשאיר בקרקע, ואע"פ שמשמע שהוא ענין מיוחד מצד המילה וטעמיו, מ"מ אולי י"ל דגם מצד קבורת חלקי גוף האדם הוא, היות שבו נולד וחלק הבריאה של האדם מיוצרו הוא, וצ"ע. ועי' בס' זכר דוד (מאמר א' פס"ה, והובא בזכר הברית סי' יז ג') שמוהלים יודעי ספר מצניעים הערלות של התניוקות שמלו, ומצוים לאחר מיתתם שיתנו בקברם, ואומרים שזה סגולה להבריה המזיקים מעליהם עיי"ש.

עב"פ לפי המתבאר, אלו הנושכין עורות הקטנות שבשפתם או אצבעותיהם ובולעים אותם, היות דשלא בכוונה עושין, אין למחות, מאחר דקיל מבשר, והתם הרבה ס"ל דרבנן וכ"ש עור כמו"ש הרשב"א הנ"ל, ושוגג דרבנן, אין איסור.

[מי רגלים מן האדם, צל"ע, עי' סי' פ"א ס"ה, לפי האוסרין משום אבר מן החי בבהמה א"כ ה"ה לדעת האוסרין בשר אדם מדין אבמה"ח ה"ה מי"ר וצ"ע].

בשר, לא עור שאין אוכלין לא נפקא מכך, וא"כ שרי באכילה מעיקר הדין, ועדיין צ"ע.

עור ערלה של מילה

ודבר פלאי מביא בס' שלחן גבוה (סי' ע"ט ד', הובא דרכ"ת שם אות ט"ו) אודות אשה עקרה שאמרו לה נשים שסגולה לנשים עקרות לבלוע עור הערלה שנשאר מן המילה שתתעבר, ושאלה אם מותרת בכך, וכתב הוא דאסור כדעת הרמב"ם, ואינה"נ אם היה רפואה בדוקה אז היה אפשר לסמוך על קולת הפר"ח, אבל מאחר שלא איתמחי סגולה הבל זו ודאי דלא נתיר נגד שיטת הרמב"ם האוסר.

ולדידי צ"ע, דנחזי אנן באמת דין עור זה, הלא נתבאר דעור אינו בכלל הבשר, וא"כ לכו"ע אינו בכלל איסור תורה לאסרו, וביותר במקום ספק אולי יועיל לרפאות מן העקרות למה לא נתיר הדבר. ומזה מוכח דס"ל דעור בכלל בשר הוא, או אולי י"ל דס"ל דגם אם נקוט שהוא איסור דרבנן, נמי ליכא היתר על סגולה כזו שאין לו רגלים, ואינו בכלל היתר איסורי דרבנן במקום חולה שביו"ד סימן קנ"ה, דהתם שניים למעליותא א' הוא רפואה כדרכי הרפואות לא סגוליות [וכעין מחלו' הרמב"ם בפירוש המשניות (במס' יומא פ"ז מ"ד, דף פ"ג ע"א) והרשב"א (בתשובה חלק א' סי' תי"ג, וכן בעוד מקומות בשו"ת שלו בס' קס"ז ותס"ה) אי רפואות סגוליות דוחה שבת]. ב' לצורך חולה, משא"כ עקרות צער גדול הוא אבל אינו 'חולה', וצ"ע.

דיני קבורת איברי ובשר ועור אדם החי

טעם למה לקבורו

מהלכות טומאת מת) דבאבר מן החי אם חסר מהעצם כל שהוא טהור לגמרי, ודוקא אם יש עצם שלם מן הגוף מטמא, וזהו ביאור המשנה בעדיות פ"ו, עיי"ש תוספות יו"ט שהביא דבריו, וכן כל הנו"כ. אבל אם יש עליו גם בשר שאפשר שיעלה ארוכה הרי זה נתבאר דטמא מדין אבר שיש בה גידין ועצמות. [וזה"ל הרמב"ם (שם) בא"ד: חסר מן העצם של אבר כל שהוא הרי האבר כולו טהור חסר מבשרו אם נשאר עליו בשר שראוי לעלות בו ארוכה בחי ויתרפא וישלם הרי זה מטמא במגע ובמשא ובאהל ואם לאו מטמא במגע ובמשא ואינו מטמא באהל ובשר הפורש מן החי טהור וכן עצם בלא בשר הפורש מן החי טהור: ע"כ]

ובדברי הפוסקים, בשו"ת שבות יעקב (ח"ב סי' ק"א) נשאל אחד שנוולד לו מכה ברגלו והוצרך לחתוך לו רגלו אי מחויב לקבור אותו אבר או לא, והשיב דאף דבש"ס כתובות דף כ' ע"א משמע דיש לקברו י"ל אין זה מצד החיוב לקבור מדין תורה דקבור תקברנו, שזהו דוקא באיבר של מת, אבל באבר מאדם חי אין חיוב זה, ולכן מי שחושש לא לקבור אברו בחיים חיות משום סכנה [וכנראה שהי' בני אדם שפחדו מן הענין לקבור חלק מגופם בעורם חיים, ובגשר החיים כתב מפני שחוששים דאיתרע מזלי] אפשר דאינו מחויב לקבור, מ"מ מצד אחר יש סיבה לקבור שהוא משום טומאת כהן, שאבר מן החי מטמא, וע"ז כתב דיש עצה, דאם אינו רוצה לקבור אז יתנו בחדר אחד שלא יכנסו שם הכהנים, ואכן כן חייב לעשות אם אינו רוצה לקבור, עיי"ש, והובא גם בפ"ת סי' שס"ב סק"ב.

בדין קבורת בשר ועור ועצם האדם החי, יש לדון בין מדין חיוב קבורה בתורה, ובין מדין טומאת כהן. מדין טומאה איתא בשו"ע יו"ד סי' שס"ט ס"א שהכהן מזהר שלא ליטמא לאבר מן החי שאין בו כדי להעלות ארוכה אם היה מחובר כו' ע"כ. וביאור ההלכה מבואר במשנה פ"א דכלים מ"ה: פירש ממנו אבר שאין עליו בשר כראוי, מטמא במגע ובמשא, ואינו מטמא באהל. ואם יש עליו בשר כראוי, מטמא במגע ובמשא ובאהל. שזור בשר כראוי, כדי להעלות ארוכה. רבי יהודה אומר, אם יש במקום אחד כדי להקיפו בחוט ערב, יש בו להעלות ארוכה: ע"כ. ולהעלות ארוכה פירושו שיש אפשרות להחיות את האבר אילו היה על האדם.

טומאת איברים חילוק בין עצם ובשר או לא

ויותר מכך איתא במשנה מס' אהלות (פ"ב מ"א והלאה), ומס' עדיות (פרק ו' מ"ג) בדין טומאת האברים, והיוצא מבין כל מפרשי המשניות דהתם דאם הוא אבר עם בשר וגידים הדין כך הוא, מצד לטמא טומאת אהל דוקא אם הוא אבר שיש בו בשר כראוי מטמא. ומצד לטמא טומאת מגע לבד בזה אע"פ שהוא אבר מן החי שאין עליו בשר כראוי מטמא, ועיי"ש רע"ב דאבר מן החי מטמא דכתיב (במדבר יט) בחלל חרב או במת, אבר שהבדילתו החרב מן החי הרי הוא כמת.

עצם לבד תלוי אם שלם או נחסר
ובבב"ג שהוא עצם לבד בלי בשר וגידים כתב הכסף משנה (בריש פ"ג

בא"י. ואם אין לו קבר או א"א ליתן בקברו אז נותנין סמוך לו לאחר מיתה, ואם גם זה לא אז נותנין בכל מקום שהוא בקרקע.

עוד ראיתי בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ג סי' צ') כהן שנחתך לו אצבע בתאונה ר"ל אם מותר לנסות לחבר לו את האצבע חזרה לגופו בניתוח פלסטי, דהא בינתיים נטמא, שהרי אבר מן החי הוא בשר ועצם וגידים, והאריך בדבר ומתיר לבסוף כי מצינו דלהציל אבר שיש בו סכנה מתירין אף שע"כ יעבור איסור לאו כבש"ך קנ"ז ס"ק ג', וגם מצד טומאת כהנים בזה"ז דבלא"ה טמאים כו', ועוד האריך בזה.

עכ"פ אחרי כל אלה נמצאנו למידין דאבר שיש בה עצם גידים ועצמות יש לקבור, וא"כ עצם זו שחותכין בניתוח לא ימלט שלא ישארו עליהם בשר וגם גידים (וועני"ס), ובודאי אין אנו בקיאין מהו הגדר שיעלה ארוכה או לא, וא"כ ודאי שעצמות אלו מן הדין יש לקברם וכיבואר עוד להלן בבתי חולים מהו.

אבר שאין בו עצם

ובל זה אבר שיש בה עצם, אבל אבר שאין בה עצם, וכגון הכליות והלב וכו', וכן כל חתיכת בשר מן החי, כתב הנו"ב שאין בה טומאה, וממילא אין צריך קבורה, דדוקא אבר ועצם מטמא, לא עור, וכן בשבות יעקב (הנ"ל, וזה לא הובא בפ"ת) דן לענין כהן שנקרע לו אוזנו וקצת ממנו נשאר דבוק, דאין בו טומאה. וכתב בטעמא דדין זה, כי סחוס זה שבאוזן שאין בו עצם, דנו הפוסקים אי כדן עור לו שאינו מטמא או היות שהוא עור קשה כעצם (משנה פסחים ספ"ז) מטמא, וכתב דממנ"פ, לרמב"ם בפ"י מהל' קרבן פסח

ובדומה לשאלת השב"י, נשאל הנודע ביהודה בתשובה (תניינא יו"ד סי' ר"ט, הובא בפ"ת יו"ד שס"ט סק"ג) אודות כהן שנחתך רגלו ויש עליו בשר באופן שמטמא אם שרי להחזיק אצלו כדי להראות אשר נעשה בו למען יכמרו רחמים עליו, וכתב דודאי דאסור כי מטמא ומוזהר באבר מן החי גם באבר של עצמו.

חידוש אחד הביא הפ"ת (שם ביו"ד שס"ט) בשם הס' הר אבל (ריש ענף יח) שכתב דאם אינו אבר שלם רשאי ליגע בו ולא שייך לומר חצי שיעור כיון דליכא אבר שלם לא חל שם טומאה, עי"ש, והוא תמוה, כי באבר עם עצם בשר וגידים תלוי אם יעלה ארוכה, ואף באינו שלם מטמא כמושנ"ת, ורק עצם בלבד אם אין עליו בשר וגידים כלל אז בחסר מקצת מן העצם אינו מטמא כנ"ל, אבל לא זולת זה וצ"ע.

ובעקרי הד"ט (סי' ל"ה אות ד') העתיק מהפחד יצחק דמנהג פירארה לקבור כל אבר, וכתב שכן עשו לזקן אחד שנחתך ממנו אבר. וכזאת הביא גם במשמרת שלום (סי' א' אות ה') מנהג ההוא ושאותו זקן היה הר"ר שלמה ריאטי ז"ל, וע"ע להלן. ועיי"ש מה שהביא תשובה ערוכה במהרש"ם (ח"ג סי' מ"ב) בענין אצבע שנחתך פרק העליון, שמטמא וצריך קבורה עי"ש.

ולענין דינא כתב בס' גשר החיים (פט"ז ב') דרוב בני"א אין חוששין לסכנה, וקוברין אותו בקרקע, אם יש לו קבר קנוי נותנין את האבר לשם לאחר שרוחצין ומנקים את האבר וכורכין אותו בפשתן, ולאחר פטירתו מסמיכין את האבר לגופו. וכתב שכן נוהגין גם כהיום

דלכן הורה לקבור וכפשטות הגמ' כתובות דף כ'.

וראיתי בשו"ת שבט הלוי (חלק ח"ה סי' רנ"ט אות ה') שהביא דברי האגר"מ ותמה מאוד עליו, ושאלו ראי' מנזיר עיי"ש, וכתב דתמוה גדולה שיהיה חולק על הסכמת כל גדולי ישראל דאין חיוב מ"ע דקבורה באבר מן החי, ודין דקבור תקברנו ביום ההוא מיירי להדיא במת, לא בחי. ואמנם הביא שנמצא ביד המלך (בפ"ב מהלכות אבל) שיש סמך לקבור אבר של חי מן המדרש אצל יפתח הגלעדי שנענש על שלא רצה לילך לפנחס להתיר נדרו, ונפל ממנו אברים אברים ובכל מקום שהיה הולך היו קוברים שם אבריו עיי"ש, אולם נגד זה הביא מש"כ במשמרת שלום (אות א' סק"ה הנ"ל) דאין ראי' ממדרש זה, דאין הכי נמי שהיו 'נוהגין' מקדמת דנא לקבור איברים של החיים, אבל לא מצד מצות קבורה דמצ"ע מה"ת, אלא אי משום טומאת כהנים [כשהוא עם עצם], או משום כבוד האדם, או מאיזה טעם עיי"ש, וכתב עלה השבה"ל דבאמת גם במת לרעת המשל"מ והתפארת צבי ודעימיה דחיוב קבורת האברים במת אם אין ראשו ורובו ג"כ אינו מדין מצ"ע מה"ת, אלא מצד כבוד האדם וכבוד הבריות, ועכ"פ 'חיוב' קבורה ודאי דליכא בשום ענין באבר של אדם חי.

ובאמת שהאגר"מ בעצמו בתשובה שלאח"ז (סי' רל"ב) דהתם דן אם מותר למסור לרופאים לעשות עקספירימענט על אבר שבגוף שאין בו עצם, וכתב דמצד מה שכתב בתשובה היה מן הדין לאסור כי אינו ניתן לקבורה, אבל לבסוף מסיק די"ל שאברים כאלו אין דין

ה"ח משמע דכדין אבר שיש בה עצם הוא, א"כ מטמא מדין עצם, והרי עצם שנחסר מקצת מן העצם אינו מטמא, ואי אין לו דין עצם אז בלא"ה אינו מטמא.

כוליא (קידני)

ובאמת מפורש דין הכוליא ברמב"ם אי מקבל טומאה, והאי לך לשונו (פ"ב מטומאת מת ה"ג): אבר שנחתך מן האדם החי הרי הוא כמת שלם מטמא במגע ובמשא ובאהל אפילו אבר קטן של בן יומו שהאיברים אין להם שיעור שנאמר כל אשר יגע על פני השדה בחלל חרב והדבר ידוע שדין חלל חרב כדין חלל אבן או חלל שאר דברים מפי השמועה למדו שלא בא זה אלא לטמא נוגע באבר שפלטתו החרב בד"א כשהיה האבר שלם כברייתו בשר וגידים ועצמות שנאמר או בעצם אדם עצם שהוא כאדם מה אדם בשר וגידים ועצמות אף אבר מן החי עד שיהיה כברייתו בשר וגידים ועצמות אבל הכוליא והלשון וכיוצא בהן אע"פ שהן אבר בפני עצמן הואיל ואין בהן עצם הרי הן כשאר הבשר כו' עכ"ד הרמב"ם.

אמנם בשו"ת אגרות משה (חיד"ד סי' רל"א) הגם שלא מצא בדברים אלו שום סיבה למצות קבורה מצד דין טומאת כהנים, אבל דין קבורה מצד חיוב דקבור יקברנו שפיר איכא, ולכן יצא לחלוק על דברי הנו"ב הנ"ל, ומסיק האגר"מ לענין ריאה שנחתך מן החולה וכן שאר כל בשר דצריך קבורה, וכתב דתמוה מה שכתב הנו"ב, דמה שהביא מסוגיית הש"ס דאינו חייב בקבורה היינו מצד טומאת כהנים ליכא, אבל עדיין מצות קבורה איכא, והוכיחו מגמ' נזיר דף מ"ג, עיי"ש, וכתב

אחרינא בקבורת אברים אלו, והוא מצד שאחר שימות האדם, חוזר אבריו להיות כחלק מגופו, והגם שאינו מן הדין דטומאה, אבל עכ"פ מצד חלק מן הגוף ובודאי מטעם השארת הנפש שכל אלו חלק בריית האדם שיעמדו לתחייה במהרה וכדלהלן בשם גשר החיים.

ומוח"ז אב"ד דעברעצין זצ"ל כתב בתשובה באר משה (ח"ב סי' ק"ג) כעין דברים אלו, שאין חיוב קבורה באיברים כאלו, אבל נכון לקבור כדי שלא יטעו שגם במת אי"צ לקבור אבר כזה.

ומעניין עוד תשובה בשב"ל (ח"י סי' ר"ט) במי שעבר השתלת לב לפני הרבה שנים ושתלו בו לב משל גוי, ועתה נפטר לחיי העולם הבא, והשאלה אם יש חיוב קבורת לב זה, והשיב דבאמת ברמב"ם פ"ה ממאכלות אסורות כתב דלב יש לו דין אבר מן החי אע"פ שאין בו עצם, ומ"מ כתב דלא כן לענין טומאה, ולכן לא די לב של הגוי אי"צ, אלא אפי' לב של יהודי אינו חייב בקבורה, ונהי דהעולם נזהרים בזה משום סגולה, או משום איזה טעם שיש [ולא ביאר מה הטעם]. וא"כ בלב של גוי ודאי דאף ענין ליכא לקבורו.

ומעתה נפתר שאלות הנ"ל:

אודות מי שעבר ניתוח בבית החולים כי נשבר עצם ההי"פ ומנתחים ומנקרים עצם הישן ומניחים במקומו איזה חתיכה כעין עצם במקומו (היי"פ ריפלעיסמענט, פלאסטיק וכיוצא ב), והשאלה איך לנהוג בעצם זה, אם ליתן להשליכו באשפתות הביה"ח, או חייב בקבורה. וכן מי שחולה במחלת הסוכר דלפעמים אין

קבורה ממש כדין קבורת מת בעפר, אלא העיקר שלא יהיה מוטל בבזיון, וא"כ י"ל דסגי בשריפה או בכל איזה אופן שיהיה אבודים מן העולם ולא יהיה מוטלין בבזיון, עיי"ש שהבי"ר לכך דשריפה נמי מהני בזה, ואף דבמת זה אסור, אבל בחי מסתבר דלא אסור בשריפה, וכתב דאולי גם להנר"ב כן אלא דלדעתו אי"צ שיהיו אבודים מן העולם אלא העיקר מונח בכבוד, ולנר"ב מותר להניח במקום מוצנע שאינו בבזיון. אבל גם זה לא מסתבר כלל, כי במונח בכ"מ שיכול להסריח הוא בזיון ולכן צריך דוקא לקבורו או לאבדו מן העולם ע"י שריפה וכדומה, עיי"ש.

ונמצא לפי"ז מצאנו גדר חדש בחיוב קבורת חלק אדם חי, והוא לכבודו של האדם אשר לפי דברי האגר"מ די בכל איזה איבוד מן העולם, ולפי"ז בכתי חולים כאן בארצות הברית (כגון ביה"ח מיימאנדיס בשכונת ב.פ.) אמר לי הרב דשם הגה"צ אב"ד היבנוב שליט"א, שכל איברי אדם וכל שיריים שיוצא מגוף האדם, ובכללו גם נפלים שאין בנ"א קוברים בקבורה ומשאירים בביה"ח והיינו שלא נרקם, אחר די.ענד.סי., כל אלו נותנין למה שוקראין 'מעדיק"ל וועיס"ט', חברה מיוחדת מטפלים בזה, ולרוב שורפים הדברים ולבסוף נותנין בקרקע כשאר אשפתות, או יש שאין שורפין ונותנים בקרקע, ולפי הנ"ל שאין צריכין קבורה כדין, הרי באופן זה ג"כ נטמן במקום שאין בני אדם נמצאים מוצנע וטמון, א"כ נתקיים בזה דין הקבורה שכתב האגר"מ, ויש לסמוך ע"ז באברים כאלו.

ולענ"ד הקטן אחרי התבוננות בדברי גאוני ארץ, י"ל עוד טעם

מניחתו בביה"ח הרי כאמור גם הם קוברים בקרקע.

ביוצ"ב שואלין כל אלו שעברו ניתוח וניטלו מהם בני מעיים (קישקע וכו') איך לנהוג בהם. סלי"ו חותכין חלק מבני מעיים, כוליא – קידנ"י (ניר"ן) טרענספלענ"ט, דעפ"י דין אי"צ קבורה אלא שיש נוהגין כן, ועכ"פ בבתי בלא"ה נקברים לבסוף באיזה קרקע עולם.



עצה רק לחתוך אצבע מן הרגליים, או עצם הארכובה (קנ"י) שפעמים נוטלין מן האדם כשנתקלקל ובמקומו מניחים פלאסטיק או ברזל, מה דינו לענין קבורה. דתלוי אם נחתך מהעצם, או אינו אבר שלם וכו' כנ"ל.

ובאמור עכ"פ נוהגין לקברו, ולכתחלה במקום שקנה קרקע קבורה על לאחר פטירתו, ואם אין לו אז בכל מקום שניתן לקבורה שפיר דמי, ואפי'

ו'. דם אדם

צריך לגוררו אע"פ שאוכלו ע"י תערובות מ"מ ניכר בעין, ופשוט.

וענין אחד עמדו כל הפוסקים, דאם דם אדם אסור כשהוא בגלוי איך נשתרי כשהוא בין השיניים שאינו ניכר או בתערובות שאינו ניכר, הלא קיי"ל כל מקום שאסרו חכמים מפני מראית העין אפילו בחדרי חדרים אסור, ובתמוה זו עמד בספר באר שבע (בתשובה סימן ט"ז) ותידין דשמא י"ל דלא אמר רב כל מקום שאסרו חכמים מפני מראית העין אפילו בחדרי חדרים אסור, אלא דוקא במקום שיש לחשוד אותו שעושה איסור דאורייתא, כההיא דשוטחן בחמה, שאם יראו יסברו שכיבסן בשבת, שהוא איסור מלאכה דאורייתא, אבל הכא גבי דם אדם, אפילו אם פירש לגמרי, אינו אסור אלא מדרבנן מפני מראית העין, לא גזור רבנן לאסור אפילו בחדרי חדרים, וכן חילקו התוס' בהדיא בפרק אע"פ [שם, ד"ה ממעכן] גבי צינור שעלו בו קשקשין, עכ"ד.

והפמ"ג הביא משמיה דהב"ח (סוף הסי') כע"ז, דהני מילי באיסור

דם מן השפתיים ובין השיניים והאצבעיים **בשו"ע** יו"ד סי' ס"ו סעיף י': דם אדם אם פירש ממנו אסור משום מראית עין לפיכך אם נשך הככר בשיניו ויצא דם משיניו ע"ג הככר צריך לגרדו, אבל שבין השיניים מוצצו. הגה וכל דם דגים ודם אדם הואיל ומדינא שרי אינו אוסר תערובתו. ומקור הלכה זו הוא בש"ס כתובות דף ס' ע"א. ובכריתות כ"א ע"ב.

דם אדם בתערובות

ומבאר הש"ך (סקט"ז) טעם שאינו אוסר בנתערב, שהרי הן עצמן מותרין כשיש בהן הוכחה [פי' שמוכחא שבא מן האדם, וכמו"ש המחבר סעיף קודם לזה בדם דגים, דאם נתן דם דגים בכלי אסור משום מראית עין, אבל אם הניח קשקשים בתוכו מותר דאז ניכר שהוא דם דגים ולא מבהמה או עוף], כל שכן תערובתן. ובפרי מגדים (שפ"ד) דתערובות שכתב הש"ך אף בפחות מרוב. ומ"מ כתב בהגהות יד אברהם שם דדוקא שע"י התערובות אין הדם נראה ואין ניכרין כלל, דאי לא הכי אסור, ומפני כן אם נשך בככר ויצא דם

למצוין דם בשאר אברים

בדרב"ת (שם בשו"ע אות ס"ח) הביא מחלוקת הפוסקים בענין כשאצבע אדם מטפטף בדם אם מותר למוצצו, המנחת יעקב (סוף כלל ס"ב) כתב דתלוי בפלוגתא הנ"ל שבין רש"י ותוס' והבאר שבע, דלדעת רש"י דדוקא בדליכא דחזי שרי, א"כ זו רואין, ואסור. אבל להתוס' והבאר"ש דהעיקר דחזי ליה שדם זה נובע מן האדם, א"כ גם בכה"ג שרואין אצבעו של אדם שהוא מטפטף, שרי, ומ"מ אינו מכריע לדינא.

ולמעשה דעת המקילין בזה ה"ה: האורח מישור (סק"ה) שהחליט לדינא דמותר כיון שניכר דמאצבע אדם אתי. וכ"כ בנחל אשכול (חלק ג' סי' כ"ה ס"ק י"ט).

ובהפלאה (כתובותו דף ס' ע"א ד"ה גמ') הוסיף עוד נקודה נחוצה, די"ל דשרי למצוץ ולבלוע דם חבורה שביד מה שלא יצא עדיין לחוץ, דאז הוי דומיא דבין השיניים, כי עדיין לא יצא לאויר העולם לא בא לכלל ראיית בני אדם, וכמו כן דם מילה כיון שלא יצא לחוץ י"ל דשרי לו לבלוע, ומ"מ סיים בצ"ע.

דעת האוסרין בזה: הכנסת הגדולה (בהגהות ב"י סוף סי' ס"ו) דשייך בזה מראית עין. היד יהודה (סקי"א) דמלבד מראית עין יש בזה גם משום בל תשקצו. ומ"מ כתב דזה דוקא לבלוע ממש, אבל למצוץ ולפלוט שרי בכל אופן ואין גוזרין שמא יבלע.

ולפי"ז בתחלת שאלתינו, אם מוצץ לרפואה, ואינו בולעו, שרי.

דאורייתא אמרינן כללא זו אבל בדרכנן לא, ובפרמ"ג (שם) כתב ע"ד דזה במחלוקת שנויה [והוא נאמר באריכות יו"ד סי' פ"ז בדין בשר עוף עם חלב אשה כו'] וביותר אם הוא מידי דאכילה דכבר הוא חתיכה דאיסורא אף בדרכנן אמרינן דאסורה בחדרי חדרים, עיי"ש, ולפי"ז צ"ע טעם ההיתר.

ובשער המלך על הרמב"ם (פ"ה מהל' יו"ט ה"ד ד"ה ובהא) הביא דברי הבאר שבע ותמה על תירוצו, ותירץ באופן אחר עפי"ד התוס' במס' שבת (ריש ס"ב ע"א ד"ה והתניא) דדוקא במידי דע"כ איכא משום מראית העין בעומד בשוק, וכגון ההוא דשוטחן בחמה דנראה כמי שכיבס בשבת גזרו אפילו בחדרי חדרים, פן יבא לעשותו בשוק, אבל במידי דאפילו עומד בשוק אין כאן מראית העין, לא גזרו, דכוותה נמי הכא בדם השיניים, כיון דאפילו עומד בשוק אין כאן מראית העין לא גזרו, ע"כ. ביאור דבריו דלא חזי בשוק, דהיינו או שאין שום אדם רואה, או שניכר שבא מהאדם, וכן כתב בהגהות יד אברהם (שם ביו"ד) לפרש דבריו עיי"ש. ונמצא מחלוקת בגדר היתר דבין השיניים, דלבא"ש מפני שניכר שבא מן האדם, ולשא"פ מפני שאינו נראה כלל לעין האדם כי בלוע בבשר ומוצצו בין שיניו.

בדרך אגב, כתב בכו"פ (יו"ד פ"ז סק"ז, הובא בדר"ת שם סי' ס"ו) דדוקא דם ממש אסרו משום מר"ע, אבל כל שאר דבר צלול הנראה כדם כגון יין האדום הרבה או כל שאר משקה אדום (בארש"ט וכדו') אינו בגדר גזירה זו.

ז'. חלב אדם

חלב אשה לקמן ולגדול

אע"פ שבשר אדם אסור מ"מ חלב היוצא מהאשה שרי לתינוק עד כ"ד חודש אע"פ שבינתיים פירוש, דהיינו שפסק מלינוק, ולאחר כ"ד חודש אם הפסיק מלינוק אז אינו רשאי לחזור ולינוק. ואם לא הפסיק כלל אז שרי לינוק חלב עד סוף חמש שנים, ובריא עד סוף ארבע שנים. לגדול אסור לינוק מן האשה דדינו כיונק שרץ, עי' כ"ז שו"ע סי' פ"א ס"ז, ומפרש הט"ז טעם האיסור דאתי לאחלופי בין אשה לבהמה טמאה, ולכן האיסור דוקא לינוק מהאשה ממש (ולענין חולה עי' דרכ"ת סי' קנ"ה ס"ג), אבל אם נתנה החלב בכלי כתב המח' דשרי לשתות החלב ופי' הט"ז דאז הוראה סבור שהוא חלב דעלמא דשרי לשתות. ואם דין אשה כן כמו"כ חלב הבא מהזכר, דהלא מצינו ברמ"א שמדמין בגזירות אלו זכר ונקבה, עי' רמ"א סי' פ"ז סעי' ו' ובש"ך שם והבן.

לינוק מנברית

ו**תינוק** לינוק מאשה גויה, כתב הרמ"א דדוקא אם אי אפשר למצוא לו ישראלית להניקו, ועיי"ש כי חלב הגויה מטמטם המוח כשיגדל ומוליד טבע רע. ואם תשאל א"כ איך הותרה לטמטם מוחו בזה הגם שהוא חולה האם מאכילין דברים המזיקים, אתמהא, אלא ודאי דאם יש היתר עפ"י הדין אז שוב ליכא סגולה הרע דטמטום, דבאמת אינו דבר מציאתי שחלב גוי מטמטם אלא שהוא כעין סגולה דכיון שהחלב בא מטמאה דאסור וטמא עפ"י תורה לכן מטמטם, אבל כל

שהותרה מאיזה סיבה שהוא שוב חל ורובע על החלב שם טהרה, ואינו מטמטם ואינו מוליד טבע רע. (וד' הפרישה הוא ח' ולא נמצא בשום אחד מהמפרשים והפוסקים). ועי' דרכ"ת (אות פ"ח) מהערוה"ש ועוד, דתינוק חולה אע"פ שאין בו סכנה שרי לינוק מגויה, והביא שם מד' אחרונים שדייקו מד' רש"י שהגויה באותן הזמנים שמנקת התינוק לא תאכל דברים טמאים. וזהו חידוש דין שאינו מובן, דהלא עיקר הטומאה אינו מצד אכילתה, אלא מצד טומאת העכו"ם, ומה שאוכלת מאכלות אסורות הנה אם גויה אוכלת אותן הוי כדבר היתר אצלה שאין שום צד איסור, דכלפי הגוי כדבר המותר הוא, ואת"ל לדמות דין היכי שנתפטם בהמה כל ימיה באיסור שכתב הרמ"א בסי' ס' שלא לאכול ממנו, הנה התם מצד בהמה טהורה אלא שהמאכלים הוא איסור בזה יש להבין שזהו הגורם יותר סיבה לאיסור, משא"כ גוף הנכרית שבלא"ה חביל גופיה ובשרם בשר חמורים לא יזיק יותר המאכלים שאוכלת, אכן הרוצה ליתן טעם להחומרא שפיר יש לחלק, ואפשר נמי לדמותו לטריפה שיש נפק"מ אם ינקה מהטריפה או מהכשרה שם בשו"ע ובסי' פ"ז, והבן.

ואם תתמה איך הותרה חלב אשה אף מן ישראלית כשפירש ממנה, הלא קיי"ל כל היוצא מהטמא טמא וא"כ הרי יוצא מבשר אדם והבשר אסורה מן הדין, כתב הש"ך (סי' ע"ט סק"ד) דכלל זה נאמרה רק באיסור לאו לא באיסור עשה. ועוד עי' בזה דברים מטעמים בגליון מהרש"א סי' פ"א ס"ז.

ח'. שליח

(ואולי לצורך רפואה שאני).

ואולי לאותן הרוצין להחמיר י"ל כי כל האשפה כהיום ניתנים בארץ וכיון שכן יוצא בזה ידי"ח הנתינה בארץ המבואר כאן, ואף שאין לזה דין קבורה, מ"מ קבורת השליח לאו מטעם דין תורה של קבורה הוא, לא מטעם השארת הנפש ולא מטעם חשש טומאה לכהן, שהרי אינו נפש ואינו חלק מן האדם אלא כיסוי בעלמא ואינו מטמא את הכהן (עי רמב"ם פ"ג מהל' טומאת מת הי"ג דשליח אינו מטמא כי פירשא בעלמא הוא, ועי' גמ' בכורות ד' ע"ב) אלא יש ענין לכך כמ"ש הירושלמי, ודי בכל איזה נתינה בקרקע, וא"כ בבתי החולים שנותנין במעדיקעל וועיסט בשריפה ושוב בקרקע, שפיר דמי, והבן.



אם יש ענין לקבור שליח של וד

עיינ בשד"ח (מערכת הק' כלל ל"ז) הביא מירושלמי (פי"ח ממס' שבת הל"ג) וז"ל הירושלמי: תני השליח הזאת (פי' הפני משה: שהולד מונח בתוכה) וכו' אלו ואלו טומנין אותן בארץ, כדי ליתן ערבון לארץ (פי' הפנ"מ: טומנין אותה כו' בארץ, כדי ליתן ערבון לארץ כלומר למשכון ולסימון שישוב אל העפר כשהיה), ע"כ. וכתב השד"ח דגם מדברים אלו מפורש שאינו חיובא, אך טוב מאוד לקברה בארון אבל ודאי דחיוב גמור מדינא ליכא. ומ"מ לא שמענו להקפיד על כך כלל, ואדרבה יש המשתמשים כהיום לצורך מיבדקי רפואית, ומוציאין מן השליח דם וליחות לצורך חולה, ואח"כ עושין בו בית המרפא מה שלבם חפץ

ט'. שיניים

אם יש ענין לקבור שן שנפלה

בעקרי הד"ט (סי' ל"ה אות ד') הביא משו"ת יוסף אומץ (סי' ל') דשמע שחכמי מערב היו נזהרים לקבור שן שנפל, ונשאל אודות מי שנאבד לו שן אחד אם יש להקפיד, וכתב שאין לדאוג כלל דמדברי הש"ס משמע שאין לקברו, והוא במס' ברכות (ה' ע"ב ד"ה בי) דרבי יוחנן שנפטר לו בנו היה צר בסודרו עצם פחות מכשעורה מהם לעגמת נפש, וכתב שם רש"י דפחות מכשעורה אינו מטמא במגע ואף שרי לנושא קשור בסודרו, ובגליון רש"י מהערוך (ערוך גרס) כתב דאותו עצם שן הוה דאינו מטמא. עיי"ש, ואי ס"ד שיש לקברו איך ר"י השאירו אצלו, קבור

יקברנו כתיב וכו', ואח"כ כתב דאמנם יש לדחות ראי' זו.

אולם עוד הביאו הפוסקים ראי' שאין חשש, ממש"כ הרשב"ם בבבא בתרא (קט"ז ע"א) על הגמ' אמימרא דרבי יוחנן דין גרמא דעשיראה ביר ופירש"י: נשאר אצלו שן אחד מבניו ובו היה מנחם למרי נפש האבלים, שהשן של מת אינו טמא דתנן באהלות פרק ג' (מ"א) כל שבמת טמא חוץ מן השיניים והשיער והצפורן ובשעת חיבורן הכל טמא וכו' ע"כ. ומוח"ז הגה"צ מדעברעצין זצ"ל בספר סמא דחיי (ח"א סי' י') הביא הנידון, ומסיק דמעולם לא שמענו מי שהי' נזהר בזה במדינתו לקבור שן שנפלה. וכתב

מות האדמו"ר שמע שיש צוואה כזו, ומסר כל השיניים וקברם. ובגשר החיים (פט"ז ג') ראיתי שאלו הקוברים השניים הוא כדי 'להיות אתם לעת התחיה'.

חילוק באיזה מין שן

ואנב אעורר, דיתכן לומר שכל החומרא היה על שיניים של גדולים שגדילים להיות נשאר בגוף האדם כל ימי חייו זהו מחלקי האדם ששייך אל הגוף ואינו ברור שעומדים ליפול, כי לרוב נשארים עד יום האחרון וא"כ כחלק מהגוף שבא להיות קבור עם הגוף הוא, זה יש לקבור (לאותן המחמירים), אבל שיניים חלביים (מילך צאהן) שנופלים בשנות הילדות דמתחלת ברייתן אינם שיניים העומדים לקיום, בזה ליכא ענין קבורה כלל, כי כשערות של ראש הגדילים וחוטכין וזורקין דמי, דכו"ע מודים שאין בזה שום ענין של קבורה וכדו', והטעם, כי לכך נעשה, להיות גדל ולקצץ ולזורק, וכן דומיא דצרפניים, והבן, ולדעתי נכון הוא.



י'. שערות

חסידים ואנשי מעשה יש בזה ב' טעמים, א' שלא היו קוצצין בברזל, דומיא דקציצת ציצית שאין קטיגר נעשה סניגר, וא"כ הדרך האחר לקצרו הוא ע"י שריפה, ב' דבקציצה נשאר השערות וזורקין לאשפה, ויש ענין שלא לזרוק משיירי מצוה, דומיא דעצים שנשארו מדפנות הסוכה דאיתא שלא לזרוק באופן בזיון, ומקורו מהשבולי לקט, והיינו אע"פ שאין זה חפץ של המצוה, מ"מ

דשוב ראה מש"כ בס' חדשים וגם ישנים (להגר"י שטייף ז"ל, שם בברכות ה' ע"ב אות קע"ח). וע"ע שו"ת ציץ אליעזר (ח"י סי' כ"ה פ"ח אות ח') שאין למנהגם יסוד בהלכה.

ובשו"ת עמק שאלה (להרחק ר' מרדכי דוב מהארנסטייפל, יו"ד סי' צ"ז) שהנו"ב בא אחרי מותו בחלום לבנו וצווה לו לקבור שינו שהטמין באוצר הספרים שלו בחיים חיות, ועתה יתנהו בקבורה. ושו"ר בשו"ת בית ישראל (עדעלין סי' קל"ז) בתוכ"ד והביא הא דרבי יוחנן שהטמין שן מבנו, עיי"ש.

ושמעתי מאברך אחד שאצל אביו היה עובדא עם כ"ק האדמו"ר מצאנו קלויזנבורג בעל שפע חיים זצ"ל, שמצאו כתוב בצוואתו שיקברו עמו כל שינו, ואחרי מותו לא ידעו היכן נמצא, ואחר הבירור מצאו שהאדמו"ר נתן בחיים חיותו לחסיד וידיד אחד שלו בכל פעם שהרופא שיניים הוציא שן ממנו מסרו לאיש ההוא ואמר לו שישמרנו, וחסיד זה היה אבי האברך שסיפר לי העובדא, ואחר

שריפה, קבורה אחר מותו

פיאות הראש: מצינו שיש מקפידים לשרוף, באמת מצינו בתוס' (נדה דף י"ז) דשריפת כל איזה דבר היוצא מן הגוף יש חשש סכנה, וה"ה שערות, וכתבו דה"ה שריפת צפרניים, אשר מטעם זה שורפן חסיד, דאע"פ שיש חשש, ושו"ר להציל אשה אחרת מהפלה, הרי"ז חסיד, **ובטעם** למה כן יש השורפים את השערות כמו שנוהגין מקצת

להטמין שערות בספרים אם שרי אולם זה שנותנין תוך הספר, הראשון שרצוני להעיר, שהאדם יכול לעשות כן בספרו הפרטי, אבל לא בספר שרבים משתמשים בו דאז יש בזה משום איסור 'בל תשקצו' שבנ"א ממאסים בשערות של אדם זר, וזה רוצה לקיים מנהג ועובר אלאו. שוב שמעתי שגם הגאון הגדול רבי פישעלע הערשקאוויטש אב"ד האליין זצ"ל מיחה מאוד באם מוצא שערות בספרים של ביהמ"ד של רבים, ואומר כנ"ל, וקיים בעצמו למעשה שנפחם מעל הספר.

שנית יש בזה משום חשש בזיון הספרים, והנה הענין להטמין הביא בספר ליקוטי מהרי"ח (סדר קביעת עתים לתורה) בשם הס' מאורי אש שמתרעם ע"ז שאינו נכון משום כבוד הספר, (ועי' ספר חסידים תתצ"ט שלא יצינע אדם קולמס או שאר חפץ בספרים), והוא בעצמו מלמד זכות ע"ז כיון שכבר דשו בה רבים ובודאי יש סוד בדבר, אבל מסיק דזה דוקא לאותן הנוהגין כהאריז"ל בסי' קפ"א שלא לעקור שער הזקן שלא יפגום בצינורות, משא"כ אותן שכל היום הולכים בשוק ועוקרין שער זקנם וזורקים לאשפה, עיי"ש, וע"ע בן איש חי (בשרת תורה לשמה סי' ש"י) כנגד ענין זה. ומ"מ מובן לאלו שכל כוונתם לשם שמים.

ומה שיש מביאים ראי' משיטה מקובצת על הגליון בזבחים (דף י"ח ע"ב) שרבינו אפרים שלח [תשובה בהלכה] לרבינו תם והיה מלאים שערות שתלש מזקנו על מנהג העולם [שנכשלים באיסור שעטנז] מרוב צער, ע"כ, דלכאו' משמע שהטמין שערותיו בספר. אמנם כל בר דעת מבין שאין זה ראי' כלל, כי לא

הוא חלק שבו היו מקיימים מצוה, ה"ה בפיאות הראש שבו מקיימים מצות לאו דלא תקיפו פאת ראשכם, אין זורקין לאשפה, ולכן שורפין אותו.

שערות הזקן

אלו הנוהרים להטמין שערות זקנם בספרים וכדו', הינו כעין שמצינו בשיניים, שיש ענין לא לזרוק, אמנם כנ"ל זהו בשיניים העומד להיות קיים לכל ימי שנות האדם, כמו"כ הזקן הוא שערות שמשאירים ואין קוצצין, וקפידא עפ"י האריז"ל לא לקצצן, כביו"ד סי' קפ"א עי"ש באה"ט, א"כ זה שנפלה שער יש ענין ליטלו עמו לקבורה כי שייך לגוף האדם להיות חלק כחלקו כל ימי חייו ולעתיד בתחיית המתים, ומפני כן שונה זה משערות הראש, כי כאמור לעיל לענין שיניים של קטנים וילדים שעומדים ליפול ומשו"ה אינם כחלק הגוף שרי לזרקם, ה"ה שער הראש שעומד לגזוז והם מדרכי האדם לגוזוז מזמן לזמן, ממילא אינו מחלקי הגוף לשמרו ולהטמינו אלא זורקין אותו לאשפה, אבל הזקן והפיאות עומדין להיות קיימין לכן מצינו חסידים ואנשי מעשה שלא לזרקם לאשפה אלא שומרים ואז נותנין לקבורה.

גוף הדבר שלא לזרקו הוא ג"כ מטעם קדושה, כי הזקן דיוקנא קדישא הוא כמו שכתב בספר מטעמים, וידוע מש"כ בס' בני יששכר שיש בזקן י"ג מדות של רחמים, וי"ג שהתורה נדרשת כו' ומעורר להבין ד' תורה וזהו ענין סלסול הזקן בשעת הלימוד עיי"ש, וממילא עפ"י זה ועפ"י קבלה יש נוהגין שאין זורקין שערות הזקן לאשפה אלא נתונה בשמירה ואז נותנין לקבורה.

מבקש מהם שיטמינו השערות בקבר מה שהניח בספריו בין הדפים, והאריך שם איש ענין קבורה או שריפה, ומבאר דפשוט ששערות שנפלו בעודו בחיים חיותו מותרים בהנאה ואינן חייבין בקבורה ולא שמענו מעולם לדקדק על כך לקבור, אלא אע"פ שאינו מדינא מ"מ מהיות טוב לקברו אם יודעים שהקפיד בדבר, ואולי עיקר הקפידא של החלום שלא רצה מפני כבוד הספרים, אע"פ שיש ללמד זכות דהנחת שערות מת"ח בשעת הלימוד דומה להא שהקילו לישן ולאכול בביהמ"ד בכדי שלא לבטל תורה, ה"ה בזה, ולפי"ז מש"כ באה"ט (יו"ד קפ"א) בשם האר"י שלא לתלוש שערות זקנו היינו שלא בשעת הלימוד. ולבסוף הביא שמפורש ברש"י יחזקאל (קאפיטל ה' פ' ג' ד"ה וצרת אותם בכנפך) בזה"ל: מכאן רמז שכל המסתפר שעריו לא יזרוק אותם אלא יגנוז שכל מה שנאמר במקראות האלה לרע, עכ"ל, הרי שאין לזרוק וגם לא לשרוף, וכ"כ בס' סגולת ישראל (מערכת ש' אות צ"ו), ומ"מ זהו ענין שלא שמענו ולא ראינו מעולם להקפיד שסתם שערות שגזזו לא לזרקן. ומאן דלא קפיד לא קפדינן.

שערות האדם אם יש קפידא שלא לבלעם י"ל דנכלל דומיא דבשר אדם שלא לאכול, אע"פ שי"ל דרק איסור פרוש יש, דומיא דעור שכ' הרשב"א לענין עור של מת, מ"מ יש סמך לדבר, ומ"מ דוקא במכוון, אבל אלו שמנשכין ובולעים שלא בכוונה ודאי שאין עוברין איסור היות שהוא שלא כדרך אכילה, והוה שוגג דרבנן, ואין חשש בזה.

נתכוון לשים בדוקא שם השערות, אלא נפלו ברוב עיון וכתובת התשובה שמחמת צער תלוש השערות ונפלו בלא יודעין לתוך כתבי התשובה והבן.

ובס' עשר מאמרות הובא עובדא שהרה"ק האמרי יוסף בא להרה"ק מצאנו זי"ע ושאל אותו הדב"ח אם יש לו ספר התיקונים לזוה"ק ואמר הן, ושאל אותו אם רוצה להחליפו בשלו, וכמובן הסכים, ואז מצא האמרי בתוך הספר תיקונים שקיבל הרבה שערות (הזקן) מהדב"ח, והיה זה זכיה אצלו להיות ברשותו חלק מאדם קדוש כזה, אולם ביום שעלתה נשמתו הטהורה של הדב"ח פתח הספר ולא מצא אף שער אחד! והיה לפלא, ואמר כנראה שצדיקים לוקחים אתם כל חלק הגוף שלהם לחיי עולם הבא.

וזהבני בקטנותי ראיתי לזקיני (מזקני יושבים אצל הרה"ק מהר"א מבעלזא זי"ע הרה"ח המפ"ר רבי יעקב פיקסלער ז"ל) ששמר כל שערות זקנו ופיאותיו בתוך שק שהיה שמור בחיבה בביתו, וצווה לקברו עמו בשעת פטירתו מן העולם, וכנראה לקח ענין זה מאביו ומזקנו (הרה"ק המקובל ר' חיים גדלי' זצ"ל) שהיו אנשי קבלה. וכנראה שענין הקבורה בקרקע משום השארת הנפש, דלעתיד לבוא שיעמדו לתחיה יהיה כל חלקי הגוף בשלימות בלי שום חסרון וגם זה בכללה.

ועתה הראה לי אחד בשו"ת בית ישראל (עדעלין. סי' קל"ז) תשובה ערוכה וארוכה בענין זה, שנשאל שם אודות הבנים שחלמו שאביהם שהלך לעולמו

י"א. צפורנים

באיזה אופן להטמינו, שריפה קבורה או ביהכ"ס

בגמ' נדה דף י"ז, תנו רבנן ג' דברים נאמרו בצפורנים שורפן חסיד קוברן צדיק זורקן רשע. מצינו חיוב להטמינו, והידוע שהוא משום חשש סכנה, שגורם שתפיל האשה ולדה אם תדרוך עליהם, ונמצא לפי"ז עוד סיבה לקבורה שאינו בשאר חלקי איברים, לא מצד גוף מצות הקבורה וגם לא משום טומאת, אלא משום סכנה למעוברת, וא"כ כל איזה הטמנה הו"ל להיות כמותו.

ולפי"ז יש לדון כהיום ששוטפים בבית הכסא, אם כדין קבורה בקרקע יש לו או לא. ויל"ע מקודם מהו הנפק"מ בין שורפן לקוברן, עי' של"ה (שבת נר מצוה ט') בשם תולעת יעקב דכששורפן אי אפשר שימצאנה משא"כ בקבורה, ולכן נמי שרי ליתן גם בביה"כ דאז אבודים מן העולם ולא ימצאנו לעולם עי' שו"ת בצל החכמה (ח"ב סי' ל"ה), ושו"ת באר משה (ח"ו סי' קל"ג) וכ"כ בבן איש חי, אולם יש שכתבו דעכ"ז עדיף לשורפן דמצינו שיש ענין לכך משום איבוד הנזק ולהעביר רוח הטומאה מן העולם כ"כ בשו"ת ויען יוסף

(ח"א סי' ק"ב), וכן הי' נוהגין כמה צדיקים דייקא לשרפן.

אם שרי אדם לבלוע צפורניו

בענין אלו שנושכין צפרנסם ובולעים אותם, דומה ההלכה כמשנת"ב בשערות, דכמובן אין לבלוע לכתחלה בכוונה בדוקא וכאן גרע יותר דהגם שאינו ממש חלק הגוף מ"מ יש בו טומאה שהאדם מכניס לגופו, ובדאי אלו שבולעים עושין כן שלא בכוונה ולכה"י מפני הרגל דבר לא דייקא לאכלו. אמנם מצד אחר איכא, דאיתא בגמ' לקברן דוקא או לשרפן, והסיבה הפשוטה משום אשה מעוברת מחשש הפלה כדאי' התם ולפי"ז במעשה זו נמי אבודה מן העולם, אמנם בליקוטי מהרי"ח הביא בשם הזוה"ק (פ' אחרי) שיש בצפרניים כח נזק לכל אדם, ולא דוקא לנשים. ועוד יותר מזה כתב הבן איש חי (שנה ב' פ' לך אות יד) בשם הרוח חיים, שיש ליזהר שלא להניח הצפרניים על בגדיו בשעה שקוצצן כי גורם רעה לעצמו עיי"ש, וא"כ כ"ש בבולע לתוך גופו שמכניס הנזק והרעה לעצמו ח"ו, וא"כ ודאי שיש למנוע הדבר ולא להתרגל לבלעם.



הרב שלמה הלוי אפל

דוב"ץ קהל ישועות משה ודגניץ

בארא פארק, ברוקלין יצ"ו

טבילה במים חיים האם הוא הידור או מן הדין

ה"זבה" כלל, ושמע מינה דדוקא אלו צריכין מים חיים, ואין הזבה בכלל, כי מכלל הן אתה שומע לאו.

ומפורש הדבר בתוספתא מגילה (פ"א הי"א) וזב"ב (פ"ג ה"א), דאין בין זב לזבה אלא שהזב טעון ביאת מים חיים, זבה אינה טעונה ביאת מים חיים ע"כ.

דברי הרמב"ן וביאור דבריו

(ב) וביאר הרמב"ן ז"ל (עה"ת ויקרא ט"ו, י"א, ובחי' עה"ש שבת י"ג): שלעולם פשטות המקראות מורים שהזבה צריכה טבילה במים חיים דוקא, רק שחז"ל הקילו מדרשא מיותרת בקרא וז"ל הרמב"ן (עה"ת):

ולא הזכירה כתוב טבילה באשה, כי הזכיר זב האיש וטומאתו, ואמר בסוף (פסוק יג) ורחץ בשרו במים חיים וטהר, וחזר ואמר באשה (פסוק יט) ואשה כי תהיה זבה, כאיש הזב, דם יהיה הזוב שלה, לא לובן כאיש, והזכירה טומאה בנדה ובזבה, ואחרי כן הזכיר בזבה (פסוק כח) ואם טהרה מזובה, כאשר יטהר הזב מזובו, וספרה לה שבעת ימים, כאשר יספור הזב, ואחר תטהר, כטהרת הזב. ועל דרך הפשט, שתהיה צריכה רחיצה במים חיים כזב.

נקדים מקודם דזה פשוט שאין הגדה צריכה מים חיים, אך כהיום נדות של זמנינו הם ספק זבות, כמבואר מדברי הגמ' בנדה (ס"ו. וס"ז:) אמר רבי זירא בנות ישראל החמירו על עצמן שאפילו רואות טיפת דם כחדלל יושבות עליו ז' נקיים, וכן נפסק להלכה בטור ושו"ע יו"ד ריש סי' קפ"ג ע"ש, ולכן פש לן לברורי בהאי דינא אי הזבה שוה לנדה בזב, ואי"צ מים חיים לטהרתה, או דשוה לזב ושפיר צריכה מים חיים, וזה החלי בס"ד.

מקור הדין בדברי חז"ל

(א) מתני' פ"ק דמקואות (משנה ח') למעלה מהן (-דהיינו המעלה החמישית מבין המים המטהרים), מים מוכין, [דהיינו מי מעיין שהוכו מטבעם, ואינם טובים ובריאם כמו מים חיים, או שהם מלוחים, או שהם פושרים (כ"כ במשנה פרה פ"ח מ"ט)], שהן מטהרים בזוחלין. למעלה מהן (-דהיינו המעלה השישית – והיא העליונה), "מים חיים", שבהן טבילה לזבים, והזיה למצורעים, וכשרים לקדש מהן מי חטאת ע"כ.

ובנות "מים חיים" היינו מי מעיין שהם מתוקין (פי' הרא"ש שם), נובעין מעצמן (רע"ב שם), שוטפים בזרם, והם זכים ופיים (תפארת ישראל, יבין אות מ'), ושאינן מי מוכין (רע"ב שם).

הרי שהני ג' דברים דוקא צריכין "מים חיים", שהרי במשנה לא הזכיר

תי' השו"מ דדרשת הרמב"ן אינו ממילת "ואחר" כלל, אלא מ"תטהר" ע"ש.²

וסיים ע"ז השו"מ "ובאמת שחפשתי ולא מצאתי מאין יצא לחז"ל שזבה אינה טעונה ביאת מים חיים, נגד פשט הכתוב, כמו שכתב הרמב"ן ועל כרחך צריך לומר כהרמב"ן, ואפריון נמטייה להרמב"ן בזה" ע"כ.

שי' הראשונים והאחרונים בזה

ד) כתב הרמב"ם בהל' מקואות (פ"א ה"ה) הזב אין לו טהרה לא במעיין שהרי נאמר בו 'במים חיים', אבל הזבה ושאר הטמאין בין אדם בין כלים טובלין אף במקוה עכ"ל, וכפל דבריו בכמה מקומות (ע"ש פ"ט ה"ה, איסורי ביאה פ"ד ה"ג, ובפי' המשניות למקואות פ"ה מ"ה).

וב"ה דעתם של רוב הראשונים ה"ה, הבה"ג (הל' נדה ס"י מ"א³), הראב"ד (בס' בעלי הנפש ריש שער הטבילה, דף י"ח), הרשב"א (בריש שער הטבילה ובריש שער המים), התוס' (שבת ס"ה: ד"ה שמא, ונדה ס"ו: ד"ה אשה הרא"ש (נדה, פרק תינוקות ס"ח), תוס' הרא"ש (נדה ס"ז: ד"ה מקואות) בשם רבינו חננאל, רי"ף (הל' מקואות במס' שבועות דף ג. ודף ה. בדפי הרי"ף), הר"ן (שם ד"ה תנו רבנן) ועוד.

ובן מפורש יוצא מדברי התרגום יונתן בן עוזיאל⁴, שבפרשת תצוה (כ"ט, ד')

אבל רבותינו (תוספתא מגילה וזבים הנ"ל)⁵ הקלו בטהרת הזבה שתטהר כדרך שאר הנטהרים מטומאתם במי מקוה. והטעם להם, מפני שלא היה צריך להזכיר כלל "ואחר תטהר", שבכלל האיש היא, שלא בא הכתוב אלא להזכיר החלוק שבין הזכר לנקבה שיהיה זובה בדם ולחלק בין עת נדתה ובין בלא עתה, ולפיכך סברו שבא הכתוב לרבות לה טהרה, לומר "ואחר תטהר" כנטהרים בתורה גם בלא מים חיים, עכ"ל הרמב"ן ז"ל.

ג) אמנם גוף דברי הרמב"ן בזה צ"ע, וכבר הק' ע"ד בשו"ת שואל ומשיב (תליתאי ח"ב סי' צ"ב) ובשו"ת בית שערים (י"ד סי' רצ"ב) דהאי קרא ד"ואחר תטהר" איצטריך לה בגמ' לדרשא אחריתא, דבגמ' (נדה ס"ז). דרשו ע"ז דואחר תטהר, היינו שאחר כל השבעה ימים תטהר שלא תהא טומאה מפסקת ביניהם ע"ש, וא"כ היאך יליף מינה הרמב"ן שאי"צ מים חיים.

וב' לתרץ בשואל ומשיב דדרשת הגמ' הוא ממש"כ "אחר", אך הרמב"ן סבר דהוי"ו הוא ג"כ יתירה, ומינה יליף לענין טבילתה דאי"צ מים חיים, ולכן בגמ' שם אכן כתיב אחר תטהר, הגם שבקרא כתיב ואחר תטהר. אך שדא ב' נרגא, שהרי בדף ל"ג: הובא פסוק זה כלשונו לדרשא זו, "ואחר תטהר", ולכן

א. ובחידושו על הש"ס שצינתי הביא הרמב"ן דברי התוספתא במפורש ולא רק ברמיזא, וז"ל ומה שאמרו "שאין הזבה צריכה מים חיים" אפשר וכו' ע"ש.

ב. וע"ע בשו"ת בית שערים הנ"ל מש"כ לתרץ.

ג. ע"ש שהביא דברי התוספתא הנ"ל המפורש כך, אך הרבה תמזה שנראה מדבריו שסותר דברי עצמו, וראה להלן (אותיות י"ד - י"ז) מה שהבאנו מדברי האחרונים ליישב דבריו, ועכ"פ הסכמת דבריהם הוא שדעת הבה"ג הוא בהחלט שאין הזבה צריכה מים חיים ע"ש.

ד. כידוע שנחלקו בזה מי כתב התרגום יב"ע על התורה, שהרי בגמ' מגילה (א.) מבואר שריב"ע גילה תרגום על הנביאים מפי זכריה ומלאכי הנביא, ובמהרש"א (שם) כתב דהיינו דוקא על

עה"פ "ורחצת אותם במים", כתב בתיב"ע, וית אהרן וית בנוי תקרב לתקע משכן זמנא ותטבול יתהון בארבעין סאין דמיינ חיין ע"כ, הרי שפי' הקרא דכהנים צריכין רחיצה במים חיים דוקא, ואילו בטהרת הזבה כתב התיב"ע בפרשת מצורע (ט"ו, כ"ח) עה"פ "ואחר תטהר" כתב התיב"ע בארבעין סאין דמוי, ולא הזכיר כלל מים חיים כמו שהזכיר אצל טהרת הכהנים.

ובן נקטו כל הפוסקים ראשונים ואחרונים להלכה ולמעשה כמבואר בשו"ע יו"ד סי' ר"א ס"א, ובכל הנו"כ (ע"ש בש"ך סק"א, וגר"א שם אות ד'), וכן עמא דבר וראה עוד להלן בסוף המאמר (בסיכום לענין הלכה, ובהערות שם).

שי' רבינו יצחק הלוי והנאונים ז"ל

(ה) אמנם ברש"י מס' שבת (דף ס"ה: ד"ה וסבר שמא ירבו) הביא בשם "רבינו הלוי" דגם זבה צריכה מים חיים כמו

זב, והיינו טעמא דאבוה דשמואל שעשה מקוה מים חיים לבנותיו כמבואר בגמ' כמ"פ (שבת ס"ה. ועוד), ראה ברש"י בכורות (נ"ה: ד"ה ד"ה מקוה), סנהדרין (פו. ד"ה הלכות), נדה (ס"ז. ד"ה מקוואות) שהביא פי' זה של רבינו יצחק הלוי, וכ"מ ברש"י מס' מו"ק (ה. ד"ה מרגילים) לפי גירסת הב"ח שסובר כן למעשה ע"ש.

אך רש"י בחלק מהקומות הנ"ל (שבת, נדה) וכן בדברי התוס' (שבת ס"ה: ד"ה שמא) דחאו דברי "רבינו הלוי" הנ"ל מכח דברי התוספתא הנ"ל המפורש להיפך ע"ש.

והב"ח (יו"ד סי' ר"א סק"ב) לאחר שהביא דברי רש"י ורבינו הלוי, כתב בדודאי קיבל כן רבינו הלוי מרבותיו, והביא שגם רב פלטוי גאון [נורב נטרונאי גאון] בתשובות הגאונים (שערי תשובה סי' קס"ד) סובר[נים] כן.

ובערוך לנר (נדה ס"ז. ד"ה ברש"י ד"ה מקוואות) ציין דגם רב האי גאון (שם סי'

הנביאים אך לא תירגם יונתן ב"ע התורה ע"ש, וכדבריו הסיקו רבים ראה בשם הגדולים (ספרים, מערכת ת' אות צ"ו, ובשורת חיים שאל ח"א ריש סי' צ"ה), וע"ש שהביאו ד"א שהוא גירסא אחרת מתרגום ירושלמי, אך כהיום ידוע שאין הדבר כן, אך מצד שני מצינו בשו"ת פנים מאירות (ח"א סי' כ') נקט לדבר פשוט שתרגום יונתן ב"ע הוא אכן מהתנא יב"ע, וקיבל תרגום זה מוזכריה ומלאכי הנביא כבגמ' מגילה הנ"ל ע"ש, ויש דעה שלישית שאמנם כתבו רבי יונתן בן עוזיאל, אך לא קיבלה מהנביאים כמו שקיבל התרגום על ספרי הנביאים אלא מפי עצמו תירגם התורה.

ויש לציין דאכן מצינו בהרבה ראשונים שייחסו תרגום זה ליונתן או ליונתן בן עוזיאל, הביאים בשם הגדולים הנ"ל – ראה בתוס' מס' חגיגה (כ"ז. ד"ה סלמנדיא) בשם ספר הערוך, תוס' מס' ע"ז (נ"ט. ד"ה איקלע) נימוקי יוסף מס' ב"מ (י"ח). דעת זקנים עה"ת (במדבר י"ב ז'), שטמ"ק (ב"ק ג:) בשם רבינו ישעי' ועוד, וכ"ה בהקדמה לספר מתורגמן, ועוד.

ה. הכונה הוא לאחד מרבותיו של רש"י ה"ה רבינו יצחק הלוי ז"ל.

ו. הב"ח הביא ראייה להנחה זו ממשכ"ב רש"י 'ואני קיבלתי', ואף שאינו מפורש שהם קיבלו דבר זה מרבותיהם, מ"מ מסתבר לומר שאם הוא קיבלם מהם שגם הם קיבלו כן מרבותיהם, ובפרט שאכן אחד מרבותיו של רש"י ה"ה רבי יצחק הלוי ז"ל, היה מתלמידיו של רבינו גרשום מאור הגולה ואולי מעוד מרבותינו הגאונים, וכבר הבאנו דשיטה זו מיסודם של רבותינו הגאונים הוא, ולכן מסתבר שאכן קבלת רש"י מרבו, הוא בעצם קבלה מרבותיו, כנלענ"ד.

ז. הוספת הערול"ג המובא בהמשך, ויש לציין דבתשובת הגאונים מפורש כערול"ג ולא מובא שם שכן סובר רב פלטוי גאון, אך כ"ה בתורי"ד מגילה הובא להלן בהערה ח'.

קס"ח) ורב שרירא גאון (שם סי' קס"ט) סוברים כן, וז"ל:

אמנם כשיטה זו מצאתי ג"כ בתשובת הגאונים (סי' קס"ד) בשם רב נטרונאי גאון ז"ל, וז"ל, ועכשיו כל נדות שבישראל ספק זבות הן, ואין עולה להן טבילה במקוה אלא צריכות מים חיים, שכך שנינו (מקואות פ"ה מ"ד) כל הימים כמקוה שנאמר (בראשית א', י') ולמקוה המים קרא ימים וכו', רבי יוסי אומר כל הימים מטהרין בזוחלין ופסולים לזבים ולמצורעים ולקדש מהן מי חטאת, וכל נדות ספק זבות הן, עכ"ל. וכן נראה דעת רבינו האי גאון ז"ל, שכתב שם (סי' קס"ח), הלכתא הנושא אשה בתולה כשהוא בועל בעילה הראשונה שהיא מצוה פורש ממנה, ואסור לבעול בעילה שנייה עד שתספור ז' נקיים ותטבול במים חיים, עכ"ל, הרי שמצריך ג"כ לנדה בזה"ז משום ספק זבה מים חיים. וכן נראה גם מדברי רב שרירא גאון שם (סי' קס"ט).

שקו"מ בדברי ר"י הלוי והגאונים ז"ל

ו) ובמשנה למלך (פ"א ה"ה) הביא דברי הגאונים וכתב עלה דשיבוש הוא, וכ' בערול"נ וז"ל, ותמהני איך כתב שבוש על שיטה שהביא רש"י בשם מורינו הלוי שהוא ר"י הלוי, הרי שהיתה שיטת הגאונים, עכ"ל.

אך באמת כבר קדמו להרב משנה למלך בספר המנהיג (נדה סי' קי"ט), אחר שהביא דברי תשובות הגאונים הנ"ל כתב (ד"ה ואני אומר) בזה"ל, ואני הכותב אומר כי זאת התשובה היא הטעאת רוב בני אדם בספרד בכמה מקומות שאין נשותיהן חפצות לטבול כי אם במעיין, ונמצא חומרא שלהן קולא יתירה, שטובלות

במרחצאות ונוקקות לבעליהן על כי אינן יכולות לסבול קרירות הנהר, ורחיצתן באלף מרחצאות לא תטהרן מטומאתן עד שתטבלנה במעיין או במקוה, ובוועלין נידה ושניהם בהכרת.

והתשובה משובשת מאד ואינה צריכה לפני, דאמרינן בת"כ (מצורע פרשתא ד') אין בין זב לזבה אלא שהזב טעון ביאת מים חיים [ואין הזבה טעונה ביאת מים חיים], ויעידו עלינו המקראות דבזב כתיב (ויקרא ט"ו, י"ג) מים חיים כדאמרן, ואילו בזבה כתיב (שם כ"ח) וספרה לה שבעת ימים ואחר תטהר, בכל מידי דאיכרי טהרה כדכתיב (שם י"א, ל"ו) אך מעיין ובור מקוה מים יהיה טהור, לכל הטומאות וכדאמרן לעיל. וכן כתב רבינו אלפס ז"ל במס' שבועות (הל' מקואות דף ג. ודף ה. בדפי הרי"ף, הובא לעיל אות ד') והביא ראיותיו בת"כ, וכן עיקר. אב"ן הירחי. וכן מנהג בכל גבול ישראל בצרפת ובפרובינצא וספרד (בכל) [ברוב] המקומות שטובלות במקוה במקום שאין להם מעיין, עכ"ל.

ועד"ז מצינו בשו"ת בנימין זאב (סי' קנ"ד ד"ה וכתב בסמ"ג) אחרי שמקשה טובא על שי' הגאונים שהם עומדים נגד התוספתא ועוד, כתב וז"ל:

ואני בנימין ההדיוט סובר דאם היה רואה הגאון דלעיל ההיא דתוספתא דמגלה (א, י"א) והיא דמסכת זבין (ג, א) לא היה מדמה הזב לזבה בכל ענין, מכל מקום אין להאשים להגאון דלעיל, דמצינו דרש"י נמי דסקר בסקירה כל התלמוד לא דק בכמה מקומות, כדכתבו עליו התוספות בכמה מקומות ואגב שטפיה לא דק.

בירור שיטת רש"י למעשה

ז) ובגוף דעת רש"י בשם רבו רבינו יצחק הלוי ז"ל יש לעיין קצת, כי בחלק מהמקומות הנ"ל לא העיר כלום ע"ד רבינו ר"י הלוי, ובחלקם כן השיג ע"ד מכת דברי התוספתא, ואינו ברור מה דעתו להלכה, ועי' במנ"ח (מצוה קע"ח קומץ המנחה ס"ק ט"ז) ובגליוני הש"ס להגרי"ע ז"ל (בכורות שם) שנתחבטו בזה ע"ש, וצ"ע.

ומצאתי בספר הפרדס לרש"י (סי' רע"ה, עמוד י"ג, הוצאת ערענרייך) שהכלה צריכה טבילה חמורה במים חיים קודם כניסתה לחופה ע"ש, וכלשון הזה ממש מצינו לשטים מבית מדרשו של רש"י וגדולי תלמידיו, ה"ה המחזור ויטרי"ם (סי' תס"ו) וספר האורה¹ (ח"ב סי' קע"ה), ומכיון שהעתיקו לשון רש"י בספר הפרדס מוכח

ובן מצאתי בקונדרס ישן משם הגאון רבינו ישעיה הראשון (הרי"ד)² בשאלה ששאלוהו וז"ל, ואל יתמה אדם היאך נעלמה מרש"י זאת המשנה, שבכמה מקומות אנו מוצאים שנעלמו לו כמה ברייתות ומשניות של טהרה ושל זרעים ופירשם הפך ממה שכתוב אתי כו', עד וכן רב פלוטאי גאון נעלמו לו כמה ברייתות ואמר שזבה צריכה מים חיים, אלא אין אדם בעולם יכול שינקא מן השגיאות, עכ"ל. הא קמן בהדיא דמה שכתב הגאון שהזבה טעונה מים חיים שגגה היתה מלפניו, גם מצינו בתלמוד בכמה מקומות שרברא טעה והדר ביה, כדאיתא פ"ב דנדה, וכן רב ביבי טעה כדאיתא בב"ב פ' מי שמת (קנ"א.), והרבה כאלה בים התלמוד, ולפ"ז אין להאשים הגאון דלעיל, עכ"ל הבנימין זאב.

ח. ויש להעיר שבתורי"ד לרבינו ישעיה הראשון (מס' מגילה ח. ד"ה פיסקא אין) הביא תשובת הגאונים ז"ל, ומצאתי תשובה לרבינו פלניא גאון [אולי צ"ל 'פלוטאי גאון'] בר אביי צוק"ל, וששאלתם נדה שטבלה בים עלתה לה טבילה או לא, כך הראני מן השמים שנדה דאורייתא עלתה לה טבילה בים, מפני שהים כמקוה הוא, ומקוה בו טובלין כל חייבי טבילות, נדות, ויולדת, ומצורעין, וטמאין בנבלה ובשרץ, ובעל קרי, חוץ מזב שנאמר בו (ויקרא ט"ו, יג) ורחץ בשרו במים חיים וטהר, ועכשיו כל נדות שבישראל ספק זבות הן ואין עולה להן טבילה במקוה אלא צריכות לטבול במים חיים, שכך שנינו (מקואות פ"ה מ"ד) כל הימים כמקוה שנאמר (בראשית א, י) ולמקוה המים קרא ימים דברי ר"מ, ר' יהודא אומר הים הגדול כמקוה לא נאמר ימים אלא שיש בו מיני ימים הרבה, ר' יוסי אומר כל הימים מטהרין בזוחלין ופסולין לזבים ולמצורעין ולקדש בהן מי חטאת, ומשנה זו הלכה היא ששנוי היא כאן ושנויה במקואות לומר שהלכה היא ובר' יוסי, דקי"ל ר' מאיר ור' יהודא ור' יוסי הלכה כר' יוסי שאמר פסולין לזבים ולמצורעין, וכל נידות ספק נדות ספק זבות הן, ואינו נראה לי, דהא תניא (בתוספתא מגילה פ"א ה"א, חבים פ"ג ה"א) בפירוש דוב טעון ביאת מים חיים אבל זבה אפי' במקוה. [מהדור"ק].

הרי דאף שהביא דברי הגאונים ובגירסא שלו כתוב שכך הראני מן השמים, אעפ"כ חלק עליהם כי התורה לא בשמים הוא, אך עכ"ז לא כתב כלשון הזה שהביא הבנימין זאב, וצ"ל שהוא במק"א שבכתביו שטרם זכינו לאורם.

ט. חיברו רבינו שמחה מויתרי ז"ל מגדולי תלמידי רש"י, וי"א שהיה חתנו של רש"י, ובשם הגדולים (מערכת ספרים אות מ"ם, ופ"א) מחזור ויטרי) סובר דאינו חתנו אך הוא תלמידו המובהק ע"ש.

י. אינו ברור מי חיברו, אך זה ברור שמבית מדרשו של רש"י הוא, ובספר שם הגדולים (מערכת ספרים אות א, [ע"ז] ס' האורה) יחסוהו לרש"י עצמו, והביא שבחי' הריטב"א (ב"מ כ"ט) כתב ור"ש תי' בס' האורה ע"ש, אך עדיין אינו ברור אי אכן כונת הריטב"א לרש"י או לא, אך הבית יוסף (בחור"מ סי' ר"ז אות ט"ז ד"ה ואדוני) ג"כ ייחס ספר האורה לרש"י ע"ש.

שקיבלוהו מיניה, ובפרט לפמש"כ בתוס' ישנים (כת"י ברכות ל"ח) דמחזור ויטרי נסדר לפני רש"י ז"ל, וצ"ל דמה שהק' רש"י ע"ד רבינו הלוי מדברי התוספתא, הוא רק לפלפולא, אך לענין הלכה סובר כדעת רבו רבינו יצחק הלוי ודעת הגאונים הנ"ל.

שו"ר בספר ברית משה על הסמ"ג (מצות עשה רמ"ח סק"ד) שהביא דברי הב"י (יר"ד סי' ר"א דף רכ"ה) שייחס שיטה זו לדעת רש"י, ופלפל בדבריו, ומסיק דכיון דבמס' בכורות וסנהדרין סתם רש"י כדברי רבינו הלוי ולא העיר ע"ד, ולא הביא מי שחולק עליו, מוכח שכ"ה דעתו, וחזר בו מקושיתו במס' שבת וכו' ע"ש, וכ"כ בשאלת יעב"ץ (ח"א סי' פ"ח) שכ"ה דעת רש"י, וכ"כ גם בשו"ת תורה לשמה (סי' שר"ד) מדנקט רש"י כן בב' מקומות וכנ"ל מספר ברית משה.

אך בשו"ת לבושי מרדכי (מהדורה תליתא סי' ל"ב) נקט דרש"י לא ס"ל כר"י הלוי ע"ש, אך הנלענ"ד כתבתי דנראה עיקר כמש"כ היעב"ץ, תורה לשמה ועוד בדעת רש"י דסובר כדעת רבו הר"י הלוי, ולדרכינו נסתייעים הדברים ממה שאכן מצינו לתלמידי רש"י שפסקו כן הלכה למעשה, וכן מספר הפרדס המיוחס לרש"י עצמו.

ביאור ויישוב דעת ר"י הלוי והגאונים ז"ל (ח) ואף שאיני ראוי ואיננו כדאי, אך לאחר נשיקת עפרם הטהור של בעל ספר המנהיג והמשל"מ ובנימין זאב וכו', אשיח את אשר עם לבבי, דבשלמא אם היה מובא דין זה באחת מתשובות הגאונים, ואין שום דרך ליישב הדברים, והם קשים להולמם ולית נגר ובר נגר דליפרקיניה, בזה מצינו שכתבו רבותינו

כמ"פ שלפעמים יש שבוש, ובפרט ע"י המעתיקים ומדפיסים, אך כאן הדברים מובאים ברש"י כמה פעמים בשם רבינו הלוי, וכתב שכן קיבל מרבו, וכ"ה בספר הפרדס לרש"י, וכל תלמידי רש"י מביאים שמועה זו להלכה ולמעשה, וכן הובאו הדברים בדברי הגאונים ז"ל בג' תשובות אחרות, שכל דבריהם דברי קבלה, וכמו שכתב הש"ך בספרו תקפו כהן (סי' ע"ד) דהכונה הוא שקיבלו כן מחכמי הש"ס ע"ש, וע"ע בדבריו בחו"מ כמ"פ בענין הזה (סי' מ"ב סק"א, וסי' מ"ה סק"ג), ולא מסתבר שנפל כאן שבוש, לא על המעתיקים, וק"ו לא עליהם עצמם ח"ו.

ואף שהרבו רבותינו לתמוה ע"ד, וגם המנהג וההלכה לא נקבע כשיטתם, מ"מ עדיין אין הכרע דיש כאן שיבוש, ורש"י יוכיח, שלדעת רוב גדולי האחרונים (כמשנת"ל אות ז') סובר כדבריהם להלכה ולמעשה, אע"פ שהק' על דבריהם מדברי התוספתא הנ"ל ודו"ק.

ובכן בס"ד אביא כאן כמה מהלכים בביאור ויישוב דברי רבינו יצחק הלוי והגאונים ז"ל, וכיסוד דברי המג"א (אור"ח סי' קצ"ו סק"א) שלכל קשיא יש תירוץ ע"ש, וזה החלי בס"ד.

ת"י הראשון:

דברי הגאונים הם עפ"י המשנה ולא קי"ל כהך משנה

ב בשאלת יעב"ץ (ח"א סי' פ"ח) ובערוך לנר (הנ"ל) ביארו דס"ל להגאונים ורבינו הלוי ז"ל דמתני' דידן פליג על התוספתא, וזת"ד:

א' במשנה פרק ה' (מ"ה) ונוטפים (-מי גשמים) שעשאן זוחלין (-מי מעיין הנובעים), סומך אפילו מקל, אפילו קנה,

והחידוש הוא דאף שהיתה אסורה לבעלה וערוה היא לגביו, אעפ"כ נטהרה בכה"ג, והיינו כי לא רק לענין טומאה וטהרה איירינן הכא אלא גם לענין איסור, אך לא בא מתני' להשוות הזבה להזב לענין טבילתה במים חיים ע"כ".

(י) והיוצא לנו מכ"ז ג' מהלכים בביאור משנה זו, דלפי פירושו של רבינו אפרים הרי צ"ע למה נקט זבה במתני', אך לפי"ד רבינו יצחק הלוי והגאונים ז"ל הדברים מתיישבים היטב, כי אכן הזבה צריכה מים חיים כמו הזב ודלא כתוספתא, ושפיר נקט מתני' הזב והזבה ודו"ק.

ויתבן שכונת המשנה הוא אכן שהזבה צריכה מים חיים, רק שהרמב"ם והרא"ש כתבו שזה לאו דוקא, אך כתב הערוך"נ שתי' זה דחוק.

וב"ב בערוך השלחן (יו"ד סי' ר"א סכ"א במוסגר) ליישב דבריהם, ועי' גם בשו"ת חתם סופר (יו"ד סי' קצ"ד) וערוך לנר (הנ"ל) שכתבו דמשמעות המשנה הנ"ל משמע כהגאונים הנ"ל.

אך אעפ"כ רוב הראשונים נקטו להלכה דלא כהגאונים, מאחד משני טעמים, או משום דס"ל דהלכה כהתוספתא ודלא כמתני' דידן, או משום שסברו שאין ראייה ממשנה זו, וכמשנ"ת דיש כמה מהלכים לפרש דברי המשנה אשר לפיהם אין הכרע שגם הזבה צריכה מים חיים, ועוד דגם אליבא דרבינו אפרים אין הדבר מוכרע שסובר כן, כי גם לדברי רבינו אפרים אפשר לפרש המשנה כדברי

אפילו זב וזבה יורד וטובל, דברי רבי יהודה וכו' ע"כ.

ובאור זרוע (שס"ג אות ט"ו) הביא קושית רבינו אפרים, דהיאך טובל שם הזב, והרי איירינן ממקוה של נוטפין והזב צריך מים חיים, והביא באו"ז לתרץ בשם רבינו תם (הובא בתוס' בכורות נו. ד"ה אין, בשם תשובות רבינו תם) דכונת המשנה הוא שביטל הנוטפין לתוך הזוחלין באופן שהם כשרים גם לזב, ועי' אמר המשנה דסומך אפילו מקל וקנה להביא הנוטפין לתוך הזוחלין, ולכן שפיר יכול הזב לטבול שם, ע"כ תי' ר"ת.

וממשיך האו"ז להקשות שלפי"ז למה קאמר מתני' דאפי' "זב וזבה" יכולין לטבול, הרי הזבה אינה צריכה מים חיים, ולמה נקט גם זבה, ולכן ביאר האו"ז כפירוש רבינו יצחק ב"ר מלכי צדק (הר"י מסימפונט) דכונת המשנה הוא לענין אחר לגמרי, והיינו שאפילו הזב והזבה שטומאתם חמורה שהרי הם מטמאים גם בהיסט, אעפ"כ אם הם סותמים מקום יציאת המים בידם או ברגלם, ועי"ז נעשה המי גשמים מכוונסים באשבורן, אדם אחר יכול לטבול בתוכה, והו"ד גם ברי"ש (ד"ה סומך) והר"ב (שם), והם גרסו במתני' "ויורד" בוא"ו, וטובל, דהיינו שאדם אחר יכול לירד ולטבול, אך אין כונת המשנה בכלל על טבילת הזב והזבה.

איברא שהרמב"ם (פי' המשנה שם) והרא"ש (הל' מקואות סי' י"א) ג"כ נתקשו בקושית האו"ז, והם פירשו שהמשנה נקט זבה אטו זב, וכונת המשנה הוא רק להודיענו שגם בכה"ג נטהר מטומאתה,

יא. ובערוך לנר (הנ"ל) כתב דתי' זה דחוק, וגם הרי בכל מקום מצינו שהשוו חז"ל הזב לחזבה, וגם הביא ראייה מגמ' פ"ק דמגילה (ת) ע"ש.

הרמב"ם והרא"ש וא"ש, ולכן אין הכרעה ממשנה זו כדברי ר"י הלוי והגאונים.

אך מצד שני העיר הערול"ג, דהך תוספתא דמגילה וזבים דאין בין זב לזבה וכו' אלא שהזב צריכה מ"ח זובה אי"צ וכו', לא הובא במשנה ובגמ' דידן, ואדרבה בכמה מקומות מצינו שהשווה הזב לזבה, אם כי לא הוזכר בפירוש שהשווה גם לענין מ"ח, אך מאי שנא, ועכ"פ אין ראייה מוכרחת לשום צד, ועכ"פ יתכן מאוד שהגאונים ור"י הלוי וסייעתם פירשו משנה זו שכונתה שהזבה שווה לזב לענין טבילתה במ"ח.

ת"י שני:

ישוב הב"ח ועוד, דרין מים חיים הוא רק מדרבנן

י"א הב"ח בריש הל' מקואות יישב דעת הגאונים ורבינו הלוי וסייעת' באופ"א, והוא, דודאי מדאורייתא אין הזבה צריכה מים חיים וכמפורש בתוספתא, ורק מדרבנן היא שצריכה הזבה טבילה במים חיים כמו זב, וסיים ע"ז הב"ח בזה"ל, ואפשר דמפי שמועה זו, נהגו בכל הקהלות שיכינו לנשים מקוה מים חיים נובעין, לטבול בהם, עכ"ל.

ובדברי הב"ח מצינו גם באחרונים אחרים מבלי לציין שכבר קדם הב"ח, ועיין בפ' גור אריה יהודה (שו"ע דפוס מנטובה תפ"ב, ריש סי' ר"א) שכתב כן וציין להב"ח².

אך לא כתב הב"ח ביאור לדבריו למה החמירו בה רבנן, רק שכתב דהחמירו בה כמו בזב, ואולי כונתו שמא יטעו בין זב לזבה, ולפי"ז מזמן שבטלה טבילת הזב, בטלה חומרא זו של מים חיים בזבה, אך יל"ע בזה, האם עדיין טבלו לטומאת זב בזמן הגאונים, ובעיקר קשה על רבינו הלוי ורש"י ותלמידיו שהם חייבו להדיא גם בזמנינו לטבול במים חיים, והרי גזירה זו ל"ש כהיום, ואולי י"ל דמכיון שגזרו תו לא בטלה הגזירה גם אם הטעם בטלה וצ"ע.

י"ב ומצאתי עוד בספר בינה לעתים³ שכתב ג"כ כהב"ח, וביאר טעמא דהגאונים שתיקנוהו, מפני הקראים והמינים שהיו מתירים אשה לבעלה גם במקוה שכולה מים שאובים, וע"כ גזרו לאסור כל מקוה חוץ ממעיין של מים חיים משום מיגדר מלתא ע"ש.

אך צ"ב דלא מצינו גזירה זו בשום מקום, וגם ביאור זה אינו עולה יפה כל כך בדעת רש"י ורבינו הלוי ועוד, שהם הבינו דהיינו טעמא שעשה אבונה דשמואל מקואות של מים חיים לבנותיו, כיון שכן הוא מדינא, ואילו טעמם משום הקראים הו"ל למיתני' כן בדברי חז"ל להדיא, שכמה גזירות מצינו בחז"ל שתיקנו וגזרו מפני הקראים וצ"ע.

ובספר מקראי קדש (פסח ח"ב סי' מ"ו) בשם הגר"פ פערלא ז"ל ביאר טעם

יב. ראה להלן אות י"ג בדברי החת"ס, ויש שביילי הב"ח וחת"ס יחד, (עיין מקוה מים להגה"צ מאויזאר זצ"ל, סי' א' אות ז'), אך לפענ"ד נראה כי שתי שיטות חלוקות המה, ראה מש"כ בהערה 15 ע"ש.
יג. נדפס בקראקא תרס"ג.

ומדברי החת"ס יוצא דגם בזמנם שטבלו לטהרות לא היה נוהג דין זה כלל לענין הטבילה להתיר אשה לבעלה, רק נוהג לענין טהרות ותו לא ודו"ק^י.

וב"ב בספר נזר הקודש^י עמ"ס נדה (ס"ז) ביתר ביאור, כי דוקא בנוגע לדינים הקשורים לדיני טהרות שוה דין הזבה להזב, כי עיקר טומאת הזב הוא רק לענין טהרות, ודיני איסור ל"ש גביהו, ולכן אין סברא להשוות הזבה לזב לעניני איסור, מה דליתא אצל זב^י, ולכן דוקא לטהרות ס"ל להגאונים ורבינו הלוי דצריכה מים חיים, והוא גזירה דרבנן אטו זב שצריך מים חיים לטהרות.

ובדבריו כתב גם בספר משכנות אפרים (נדה ס"ז:), וביאר הדבר באורך בספר חבצלת השרון^י על התורה (פרשת מצורה דף קע"ב), והוסיף לבאר דלפי"ז א"ש מה דעשה כן אביוה דשמואל דוקא לבנותיו ולא לאשתו, כי אשתו לא וכו', אך בנותיו אכלו טהרות ולכן שפיר הוצרך לעשות כן לבנותיו ודו"ק.

החכמים שהחמירו בזה, בהקדם דברי הריטב"א^י (יבמות ק"ג:): שכתב לענין חליצה דחכמים חייבו לקיים פשטות הפסוק ושהנעל יהיה שלו דוקא ע"ש. ולכן מכיון שהרמב"ן כתב שפשטות הקרא מורה שצריכה מים חיים, על כן חייבו לקיים פשטא דקרא, אף שמיתורא דקרא אפקוהו רבנן מפשטותו ע"ש. (וראה להלן אות י"ט מה שכתבנו להקשות על תי' זו).

תי' השלישי:

יישוב החת"ס שהוא מדרבנן ולטהרות דוקא י"ג) בשו"ת חתם סופר (יו"ד סו"ס ר"ב) כתב בדעתם שהוא מדרבנן, וביאר הדבר, דלא רחוק מלומר שלכן ס"ל דזבה צריכה מים חיים, שזהו מדרבנן אטו זב, והוסיף ביאור, דכיון דשניהם טבלו לטהרות אתו לאחלופי, וסיים ע"ז, דלפי"ז כהיום דאין אנו טובלים לטהרות לא אתי למיחלפי כלל, ולכן גם לשיטה זו כהיום אי"צ מים חיים ע"כ.

יד. ועי' גם בלבוש (אה"ע סי' קכ"ט סיד) ובפרישה (אות כ"ה) שכיוונו לטעם זה מודעת עצמם ע"ש, וע"ש ברשב"א (ר"ה נעל) שכתב טעם אחר ואכ"מ, אך עכ"פ על עצם היסוד לא נחלקו, רק נחלקו אם זהו אכן הטעם שהצריכו חכמים נעל שלו דוקא ודו"ק.

טו. ראוי להדגיש שיש מביאין דברי החת"ס בחדא מחתא עם דברי הב"ח, וחלקם אפילו כתבו שהחת"ס בא לבאר טעם לדברי הב"ח, ודבריהם צ"ע להולמם, א' הרי החת"ס לא הביא כלל לדברי הב"ח, ב' הב"ח כתב דמה"ט יש קהילות שמחמירים עדיין בזה, והרי לפי"ד החת"ס טבילת הזבה במ"ח הוא רק לענין טהרות, ודלא כהב"ח ואכן מה"ט מובן מאוד למה לא הביא החת"ס לדברי הב"ח.

ועכ"פ היוצא מדברינו דדברי הב"ח ודברי החת"ס אינם עולים בקנה אחד, זולת נקודה אחת דשניהם סוברים דשי' זו סובר כן רק מדרבנן, אך פרטי הגזירה וגדרם שונים לגמרי לדעתם ודו"ק. טז. להגר"מ ראזין זצ"ל.

יז. ואי אמינא שהזבה צריכה מים חיים גם לטהרה לבעלה, נמצא דהזבה חמור יותר מהזב, ואינו מסתבר ע"ש.

יח. להגר"מ קרליבך שליט"א (ירושלים שנת תשע"ב).

תי' רביעי:

**יישובי האחרונים שכוונת "מים חיים"
אינו כפשוטו**

י"ד) הבה"ג (סי' מ"א, עמ' תל"ט במהדר' מכון ירושלים ד"ה תני) הביא לדברי התוספתא במס' זבים ומגילה שהבאנו בריש דברינו (אות א'), אך לאחמ"כ (עמ' ת"מ, ד"ה וכד טבלה) כתב וז"ל, והיכא דאיכא דוכתא דקרייר עלמא ולא יכלה איתתא למיטבל, אסורה ולא משתריא עד דטבלה במים חיים עכ"ל, ובפשטות נראין הדברים כסותרין את עצמם וצ"ע.

ונאמרו כמה מהלכים ביישוב דברי הבה"ג, והצד השווה ביניהם הוא שלדעת כולם אין הבה"ג סובר כדעת ר"י הלוי והגאונים, ומש"כ דצריכין לטבול במים חיים, ביארו האחרונים באופנים שונים, וזת"ד:

לאפוקי מים שאובים

מ"ו) בהעמק שאלה (פרשת אחרי סי' צ"ו אות י"ב) להנצי"ב ז"ל כתב דכונת הבה"ג אינו למים חיים כפשוטו, אלא למים שלא שינו מקומם ע"י מעשה ידי אדם, ושלא נעשו שאובים, וביאר כך גם בדברי השאלות (שם) שכתב 'כי טבלה במיאי חייא, אבל דלייא בדוולא או מלייא בחצבי לא הוי מקוה' דמשמע דצריכה לטבול במים חיים.

וסימוכים לדבריו (עכ"פ בביאור שי' השאלות) ציינו האחרונים מספר הלכות פסוקות מתלמידי רב יהודאי

גאון (גנוי קדם ח"ד עמ' 7, ושטמ"ק ח"א הלכות קצובות פ"ה ה"ג) וז"ל, וכיון שטובלת, חייבת לטבול במים חיים, אבל במים שדלו אותן בדלי או שמלאום בכדים אסור עכ"ל, הרי מפורש דמים חיים בא לאפוקי שאובים ואין הכונה כפשוטו.

ויסוד לדברי הנצי"ב מצינו בירושלמי ברכות (פ"ג סוף ה"ד) לגבי טבילת עזרא, א"ר ינאי שמעתי שמקילין ומחמירין בה, וכל המחמיר בה מאריך ימים בטובה, מקילין בה - לרחוץ במים שאובין, מחמירין בה - לטבול במים חיים ע"כ, וכתב במראה פנים (שם) דאע"ג דאין חיוב טבילה במים חיים אלא בזב, אך בטבילת עזרא אולי החמירו מפני שיש בה גדר לעבירה ע"ש, אך מאידך פירשו החרדים (שם) ומהר"ש די סירוליא (שם) דלאו דוקא אלא ה"ה למקוה של מי גשמים, אלא כונת הירושלמי הוא לאפוקי שאובים ע"ש.

לאפוקי מים חמים

מ"ז) הנצי"ב (שם) ציין עוד לדברי המשכנות יעקב (יו"ד סי' מ"ו ד"ה ומצאתי) שדן בקצרה בדברי הבה"ג, וכתב דודאי כונתו למעוטי חמין שנשתנו ע"י האור ופסק חיותן ע"כ.

ועד"ז ראה מש"כ הנצי"ב בספרו מרומי שדה (נדה ס"ז). שהרחיב בתירוץ הנ"ל (באות ט"ז) ותירץ כדברי המשכנות יעקב הנ"ל, ושקו"ט בזה עם בנו הגר"ח ברלין ז"ל ע"ש ותמצא נחת.

יב. יש לציין דבשו"ת עין יצחק (אריח ח"א סי' ב' אות ג') נקט דדברי הירושלמי כפשוטו וכפי' המראה פנים, וכתב דלאו מדינא הוא אלא שכך נהגו העם להחמיר דבר ושלא לטבול במים שאובים אלא במים חיים ע"ש.

ז"ל וכתב דיש לחלק בין זבה גדולה לזבה קטנה, דדוקא גדולה שמביאה קרבן שוה לזב, אך זבה קטנה שאינה מביאה קרבן אין דינה חמור כמו זב ואינה צריכה מים חיים ע"ש^{כא}.

ועי' בשו"ת בנין שלמה (ח"ב, ענינים שונים סי' ט"ו אות א"ב) שכתב דכן משמע ברש"י סנהדרין (פ"ז. ד"ה הלכתא) דיש לחלק בין זבה גדולה לזבה קטנה ע"ש.

ולפי"ז י"ל בדברי רבינו הלוי והגאונים הם רק לענין זבה גדולה שמביאה קרבן, ולכן שוה דינה לזב וחייבת לטבול במים חיים ע"ש.

שקו"ט על תירווצים הנ"ל

י"ט) על תי' החת"ס (תי' הגי') כבר העיר הערוך לנר (ע"ש ובדבריו בד"ה בא"ד מקוואות בבבל) מכמה טעמים, א' דהבאנו דעת כמה מהגאונים ותלמידי רש"י שכתבו להדיא דצריכין לטבול במים חיים, ודבריהם קאי להדיא על אשה לבעלה, ולא לענין טהרות וצ"ע, ב' דבחלק מתשובות הגאונים מבואר להדיא שהוא מדאורייתא ולא מדרבנן (ראה לעיל אות ה'), ג' דבתוס' מס' נדה (ס"ז. ד"ה פתחה עיניה כו') מבואר דלא אכלו טהרות בבבל, וא"כ על כרחינו דמה דעשה אבונה דשמואל מקוואות של מים חיים לבנותיו, לא משום אכילת טהרות עשה כן.

י"ז) בספר חידושי מהר"י שפירא עמ"ס נדה (ס"ז. ד"ה רש"י ד"ה מקוואות) הביא דברי הראב"ד בספר בעלי הנפש (ריש שער הטבילה, עמ' י"ח) שהביא דברי הבה"ג הנ"ל דצריכה לטבול במים חיים וכתב עלה דשבוש הסופרים הוא ע"ש^{כב}, וכתב מהר"י שפירא דכונת הראב"ד הוא, דאי לא נימא כן, הרי יש סתירה מרישא לסיפא בדברי הבה"ג, ועכ"ח דשבוש הוא.

ושוב כתב מהר"י שפירא דבמק"א (חידושים להל' מקוואות ח"ד סי' ג') כתב לבאר דברי הבה"ג דס"ל כדעת הראשונים (מדרכי פ"ב דשבועות סי' תש"כ, הו"ד בב"י סי' ר"א סל"ו, דף רצ"ו) דאסור להטיל מים חמין במקוה, וראייתם מגזירת י"ח דבר (שבת י"ד). שגזרו על הבא ראשו ורובו במים שאובים לאחר טיבול משום שהיו אומרים, לא אלו מטהרים אלא אלו מטהרים, ורש"י ז"ל פירש התם (י"ג: ד"ה והבא) הבא ראשו ורובו במים שאובין בו ביום של טבילה. ולזה נתכוין הבה"ג באומרו דצריך מים חיים לאפוקי מים שהוחמו ע"ש, וכדברי המשכנות יעקב והנצי"ב במרומי שדה.

תי' חמישי:

יישוב האחרונים לחלק בין זבה גדולה לקטנה

י"ח) בשו"ת לחמי תודה למהר"י באסאן (ס"ח ע"ג) דן בארוכה בשי' ר"י הלוי

כ. ראה במהדורות החדשות (בוקולוד) שציינו (הערה 2) שכ"ה בדפוסים הישנים, והם היו לפני מהר"י שפירא, במהדורות החדשות לא נמצאו מילים אלו ע"ש.

כא. ולאחמ"כ כתב מהר"י באסאן, דכבר נדחה פירושו של רבינו הלוי מכל הפוסקים, וציין גם לשו"ת בנימין זאב הנ"ל (אות ו').

כב. וע"ש עוד מש"כ לתרץ עפ"י מקור הלימוד לחיוב הטבילה ע"ש.

חילוקי, ופשוט בדבריו הגאונים שכתבו דצריכה מים חיים אאל"כ, שהם דיברו בכללות וכדלעיל.

ובן מה שכתבנו לעיל בשם כמה האחרונים שאין הכונה למים חיים כפשוטו אלא לאפוקי מים שאובים או מים שנתחממו וכדו', ג"ז צ"ע לפרש כן בחלק מדברי הגאונים שפירשו להדיא דכונתם על מי מעיין של מים חיים, ובפרט בדברי רש"י שעכ"ח כונתו למים חיים כפשוטו כי פירש כן בדברי אבוב דשמואל.

בדברי הרד"ק

ב"א במס' יומא (ע"ח). איתא, כיון שנגיע לפתח בית דוד נעשה כנחל שוטף שבו רוחצין זבין וזבות נדות וילדות, שנאמר (זכרי' יג, א) ביום ההוא יהי מקור נפתח לבית דוד וליושבי ירושלים לחטאת ולנדה. ועיין ברד"ק זכרי' (שם) דמפרש הקרא דביום ההוא יהי מקור נפתח וגו' לחטאת ולנדה, דזבה טעונה מים חיים, ובחתי"ס (י"ד ס" קצ"ד) מביא דבריו, אבל עיין בנחל אשכול (הל' מקואות ס"ג אות ד') דהאי קרא מיירי בטובלת לטהרות, ובמלבי"ם (זכריה שם) כתב ד'ולנדה' קאי על מי נדה של אפר הפרה, אבל זבה בודאי אינה צריכה מים חיים.

ועיין בחי' הריטב"א (שבת ס"ד: ד"ה אלא) שמביא יש אומרים דטבילת נדה נלמד מזכרי' שם, וע"ש בתחילת דבריו דנדה טובלת במעיין או במקוה.

וקו' השניה צ"ע גם על תירוצו של הב"ח (ת"י הב') שהוא מדרבנן וז"פ, אך נקודה אחת ארווחא בדברי החת"ס יותר מדברי הב"ח, דלא קשה על דבריו ממה דמצינו כמ"פ שהגם שהטעם בטל הגזירה במקומה עומדת, כי לדברי החת"ס אין צריך לומר שהגזירה בטילה, כי יתכן שהגזירה במקומה עומדת, רק שהטבילה לטהרות בטלה, ולכן אין מקום וזמן להחמיר בזה ודו"ק², רק שבלא"ה דברי החת"ס צ"ע מכח שאר הקו' שהעלה הערו"ל וכו"ל.

ובשאלת יעב"ץ (הנ"ל) כתב ע"ד הב"ח, דאין הדעת נוחה במה שרצה ז"ל לחדש מדעתו גזירה שלא נזכרה בתלמוד ואין לה רמז בשום מקום ע"ש.

ובן בגידולי טהרה (נחל סק"ב) כתב דמאחר שדעת הרמב"ן (ראה לעיל אות ב'), והרשב"א (הובא לעיל אות ד') הם דאי"צ מים חיים לזבה, ע"כ אין שום סמך להצריך מים חיים ואין להשגיח על מה שכתבו מקצת האחרונים דאיכא עכ"פ מצוה מדרבנן לטבול במעיין של מים חיים עכ"ד, ובערוך השלחן (הנ"ל אות י') כתב דתימה הוא לומר כן שמדרבנן בעי מים חיים ע"ש.

ב') וכן מש"כ מהר"י באסאן צ"ע, כי ביארנו לעיל דעת רש"י ותלמידיו שהם ס"ל כן להלכה ולמעשה, והרי איננו בקיאים כהיום בין קטנה לגדולה, וגם צ"ע אי בזמנו של אבוב דשמואל היו בקיאים בזה, וש"מ דלא שמיעה לן להני

בג. וע"ע בשו"ת ערוגות הבשם (י"ד ס"ג ר"י) מש"כ בדברי החת"ס.

סיכום הדברים לענין הלכה

כ"ב) היוצא לנו מכל הנ"ל, וכן מדברי הפוסקים, למעשה ד' מהלכים בסוגיא זו:

א' דעת כמה ראשונים, בראשם כמה מהגאונים ז"ל ורבינו יצחק הלוי, ובעיקר הראשונים מבית מדרשו של רש"י, שהזבה צריכה מים חיים, ובחלק מתשו' הגאונים מבואר שהוא מדאורייתא, ובדברי כמה אחרונים מבואר שהוא רק מדרבנן, ויש כמה אחרונים שחששו לשיטתם, אך אין הלכה כדבריהם²¹.

ב' יש שכתבו²² שאף שיתכן דמעיך הדין היה עלינו להחמיר, אך מכיון שהב"ח ועוד כתבו שהוא רק מדרבנן, על כן ניתן להקל בזה מכיון שנשי דידן אינם זכות בודאי אלא ספק זכות, וספק דרבנן לקולא²³, וגם הוא גזירה שאין הציבור יכולין לעמוד בו מכיון שאין מצוי מים חיים בכל מקום.

ג' יש שכתבו שאע"פ שמדינא אין צריך מים חיים, אבל יש מקום להדר ולהחמיר בזה²⁴, או משום שיטת רבינו הלוי והגאונים²⁵, או משום חששות אחרות הקיימות רק אצל מי גשמים ולא במי מעיין²⁶.

בר. הבאנו בהרחבה דעת הסוברים כן באותיות ה' וז', ושקו"ט ומשו"מ בדבריהם לאורך כל המאמר בס"ד.

כה. כ"ב בשו"ת רבי עקיבה יוסף – שלעזינגר (י"ד ח"ב ס' קט"ז).

כו. ויל"ע במה שכתב דהוי רק ספק, דהוי רק ספק חסרון ידיעה, וצ"ע אי זה נחשב לספק מעלייתא, וכן צ"ע מש"כ עפ"ד הב"ח, שהרי הב"ח סובר דהוי דרבנן, ואעפ"כ כתב דמשום שיטה זו נהגו בכל הקהילות להכין מקוה של מים חיים, הרי דלא ס"ל דיש להקל משום דינא דספק דרבנן לקולא.

כז. עיין בסידור בית יעקב מהגאון ר"י עמדין ז"ל בהנהגת הבקר (בסדר בע"ק אות ו') שכתב דבע"ק צריך טבילה במ' סאה אפילו שאובין מכוססין בקרקע, וי"א להחמיר לטבול במים חיים, ע"ש. ובספר בית הלל על יו"ד (סי' ר"א סעי' א') כתב דנתפשט המנהג בכל מדינות פולין וליטא ואשכנז לעשות מקוה ממים חיים, וכ"כ בגידולי טהרה (גבא, סק"א) דיהדר לעשות מקוה ממי מעין.

ובשו"ת מנחת אלעזר (ח"ה סימן ט"ו) כתב דמש"כ החת"ס (בתשובותיו יו"ד סימן ר"ג) דלית טב מיניה לעשות מקוה ע"י מי גשמים, פליטת הקולמוס הוא, דבודאי מי מעיין עדיף טפי וכפל דבריו בדרכי תשובה (סוסק"ד), וראה עוד מש"כ תלמידו הגאון בעל משנה שכיר (ח"א ס' ע"ט) בדברי החת"ס.

וראה עוד בדברי החת"ס הידועים (בסי' ר"ד) שכתב וז"ל, הארכתי בכל זאת ללמד זכות על המקומות הגדולות המהוללות הללו שטובלים במקואות כאלו בלי שום דוחק, כי יש באותן מקומות מעיינות ומקואות כאלו סמוכים לנהרות, ובעירנו יש במחוז מקוה כזה סמוכה מאד לנהר ובקלות היו יכולים להמשיך לה מים מן המעיין ולא חשו גאונים קדמונים לזה, ע"כ יצאתי ללמד זכות, ומ"מ פשוט שהמחמיר יתברך ממקור הברכות וממעייני הישועה ישאב מים בששון, עכ"ל.

כח. מאחר דכמה ראשונים מבית מדרשו של רש"י סוברים כן, וכן ס"ל להרבה מהגאונים, ראה בשו"ת עצי ברושים (סי' ג') ועוד.

כט. כ"כ בלחם ושמלה (לחם סק"ג), דבמימי גשמים אפשר לבא לידי חששות גדולות. וכ"כ בשו"ת משיב כהלכה (יו"ד סי' י"ז), שו"ת ערוגת הברושם (יו"ד ח"ב סימן קצ"ו וסו"ס ר"י, ובספרו מקוה טהרה סק"א),

ד' ההלכה הרווחת והפסוקה מרובם המכריע של גדולי הראשונים והאחרונים ובעלי השו"ע ונו"כ הוא, שאין הזבה צריכה מים כלל, לא מדאורייתא ולא מדרבנן^ל, עד כי ניתן לשער כי האחרונים שלא דנו ע"ז הוא מחמת רוב פשיטותו, וראה בהערה לא.



שו"ת זכרון יהודה (ח"ב סי' נ"ח), שו"ת מהרש"ג (ח"א יו"ד סי' ס"ב), וע"ע בזה בשו"ת לבושי מרדכי (מהדורא תליתאי יו"ד סימן ל"ב).

ועיין במקוה מים (מייזליש, סי' א') שכתב כנ"ל, וכן מביא דבספר חסידים (סי' תק"ט) כתב וז"ל, ישמור אדם כו' עד שתטבול במים חיים, עכ"ל. ועוד מביא דבראב"ן סי' כ"ה כתב וז"ל, וגם מים חיים לנשים אינו אלא חומר שהנהיגו כן, שאפילו זבה גמורה אינה טעונה מים חיים, עכ"ל. ובהגהות אבן שלמה על הראב"ן מהרב הגאון משאמלויה זצ"ל (סי' ח) כ' דמבואר מדברי רבינו דאף דקיי"ל דזבה אינה טעונה מים חיים אפילו מדרבנן, ומקוה מי גשמים כשרה לכתחלה, מ"מ החמירו על עצמן לעשות מקואות של מעיין, וא"כ ודאי צריכין להדר לעשות מקוה של מעיין, ומנהג ישראל תורה הוא, וקהלה שהי' לה מקוה של מעיין ונחרבה ועושין מקוה חדשה של מי גשמים, לאו שפיר עבדו לשנות מנהגם הקדום דהי' מפני סייג וגדר, ע"ש.

ל' כמו שהארכנו באות ד' ואות ו', ולאורך כל המאמר הובאו הרבה פוסקים הסוברים כך, וראה עוד בשו"ת מהרי"ק (שורש נ"ז), ובפי' הרע"ב (ריש פ"ו מהל' מקואות), שו"ת שואל ומשיב (מהדור"ק ח"ב סי' קס"ט), שו"ת עמק שאלה (סי' נ"ז), ערוך השלחן (סעי' כ"א), ובס' מקוה ישראל (שטיינמעץ, סק"ד), נחל אשכול (הל' מקואות סי' ב' אות ד').

ובספר מקוה מים (מייזליש, סי' א' אות ו'-י) האריך הרבה בנידון זה, וכתב (שם אות ח') דבעת אי אפשר לקיים שיטת הרבינו הלוי, דכיון שמחממין המקוה א"כ בטל מיני' שם מים חיים וכו"כ בס' מקוה טהרה לבעל ערוה"ב סק"א, וגם כיון ששופכין לתוכו רוב שאובין ואפילו מחצה על מחצה בטל שם מים חיים מיני' כמבואר בבעה"נ להראב"ד (פ"א), וא"כ באופן זה אי אפשר לצאת שיטת הרבינו הלוי.

לא. הרי גדולי הפוסקים, החל מדברי הראשונים עד לימינו אנו, דנו בכמה אופני הכשר מקוה, הן משום חששות של שאובים או הוי' בידי"א ובידי טומאה, ובדין נתונט"ס, ובדיני זריעה דנו גם בדין זריעה בזוחלין, והרי זה כהעדאת מאה עדים דלא צריכים מים חיים כמובן ופשוט, ועי' בשו"ת עמק שאלה להגה"ק מהארנסטייל שציינתי לעיל, שכתב וז"ל ואשר שאל כת"ר אם לעשות מקוה ממי גשמים, לא ידעתי למה לא.

הרב אריה אידנסון

טלל הדרת קודש, עיר"ק ירושלים ת"ו

מבט חדש על שאלת פילטער בתוך מקוה, וכן רשת על חור ההשקה ובתוך מקוה כלים

הקדמה

בשׁו"ע ורמ"א יר"ד ר"א סעיף נ"ב נפסק לענין חיבור מקואות בנקב כשפופרת הנוד, שאי"צ שיהיה נקב אחד שלם, אלא אפשר לצרף הרבה נקבים דקים לשיעור שפוח"נ. והם דיברו על השלמת שיעור מ"ס כאשר חופר מקוה ליד נהר ואין במקוה מ"ס, אך יש חלחול מים מהנהר למקוה. וכן בסעיף ט' לענין לטבול כלי בתוך כלי כאשר הכלי החיצוני נקוב בנקבים קטנים. שנחשב שהכלי הפנימי ג"כ טובל במקוה.

ודבר זה נפק"מ בעוד שאלות מעשיות כפי שדנו הפוסקים. א' אם כאשר נותן רשת או מסננת על פי נקב ההשקה אם בטל ההשקה כי עכשיו אין נקב שלם של שפוח"נ אלא הרבה נקבים קטנים*. ב' פילטר בתוך המקוה, שהפתח שלו מורכב מנקבים קטנים, דנו הפוסקים

שיחשב זחילה, שאם הפילטר מוגדר כמקום בפנ"ע, הרי המים שיוצאים מהמקוה לתוך הפילטר נחשבים זוחלין לחרץ ופוסל את המקוה. אך הסכמת הפוסקים שכל שיש חיבור בין המקומות לא נחשב זחילה שהכל מקוה א' וכאילו המים זזים בתוך המקוה, משא"כ אם אין חיבור נחשב זחילה ופוסל המקוה*. ולדעת הרבה פוסקים זה תלוי בחיבור שפוח"נ, וא"כ תלוי באם נקבים דקים נחשבים שפוח"נ*. ג' במקואות כלים בהרבה מקומות היו נותנים רשת בתוך המקוה כדי למנוע נפילת כלים לתוכו. ודנו שהרי אין שיעור מ"ס במים שבתוך הרשת, וא"כ צריך שיצטרף גם המים מבחוץ ותלוי אם מהני הנקבים הדקים של הרשת שנחשב הכל מקוה א' או שנחשב כב' מקואות שונים*. ובכל מקרים אלו לשו"ע ורמ"א שפיר דמי שיש השקה.

א. התבאר בהמשך המאמר פולמוס שהיה בוילנא על זה ועיין שו"ת מנחת שלמה תניינא (ב - א) סימן עז אות ג, שו"ת מנחת יצחק חלק ג סימן קמו אות ה

ב. האריכו הפוסקים בענין זחילה ממקוה למקוה אם נחשב זחילה, עיין מי נדה לרבי שלמה קלוגר קו"א ר"א י', ובבית שלמה סימן נ"א ונ"ב ועוד והרבה נקטו שכל שיש השקה הכל מקוה אחת ול"ח זחילה, וראיה מכל המשניות של השקה, ולמה לא יחשב זחילה.

ג. עיין קונטרס הגר"י שרייבר שהודפס בספר של חמיו תשובות והנהגות חלק ה סימן רע"ב שהאריך בזה. וכן ביטורון כ' עמ' תקפ"ח.

ד. הגר"ש אלישיב הודפס בקובץ הבאר כה, תשס"ה, מב - מג, שו"ת שבט הלוי חלק ח סימן רה, שו"ת להורות נתן חלק ד סימן סז, תשובות והנהגות ג רנ"ז.

מקום לישיב הקושיות, ולישיב פסק השו"ע והרמ"א מתמיהת האחרונים".

לשון השו"ע

אִתָּא בשו"ע יר"ד ר"א סעיף נ"ב "הבא לערב מקוה פסול או חסר עם מקוה כשר, להכשירו, או ששניהם חסרים ובא לערבם להכשירם, צריך שיהא נקב שביניהם רחב כשפופרת הנאד כו', אם יש נקבים דקים הרבה, מצטרפין לכשפופרת הנאד, אם המקוה האחד שלם והשני חסר. הגה: ומותר לחפור מקוה בצד הנהר ולטבול בה, אף על פי שאין בה מ' סאה, דהא ארעא חלחולי מתחלחלת והואיל והוא סמוך לנהר ואנו רואין החלחולים שביניהם, שהמים באין מן הנהר דרך החלחול, דהיינו מנקבים דקים שבקרע, הווי חבור (מרדכי ה"נ בשם ראב"ה). אבל אם שניהם חסרים, אין הנקבים

אך בחכם צבי סימן מ' ובלבושי שרד"ה הלכות מקואות סימן צ"ד בשם רבי משולם פייבש מזאבריש בעל יושר דברי אמת, האריכו להקשות על פסק זה, והרבה אחרונים לא סמכו למעשה על השו"ע משום קושיות אלו וכך גם נקט החזו"א תנינא ט' ג' וכן נקטו הפוסקים בכל המקרים הנ"ל שהבאנו. וכמובן שלדחות דין שמוסכם במחבר ורמ"א, וכן בנו"כ עד החכם צבי, הוא מחודש כפי שכבר תמה המהר"ם חביב בגינת ורדים כלל ד' סימן ד' עמ' קצ"ד. רק שיש הכרח גדול, והם הקושיות שהקשו, ולא מצאו להם ישוב. ולנו יש פתח חדש לישיב הקושיות, והוא ספר הראב"ה שנדפס מכת"י, והוא מקור הדין, ולהם היה רק ציטוט קצר במרדכי בשמו. וננסה להראות שעל פי הרחבת הדברים בראב"ה יש

ה. מודפס ביחד עם התבואת שור.

ו. וכל המחלוקת לענין השקה וכדומה, אך לא לענין נחשב כלי לקבלת מים. שהרי בפועל אינו מקבל מים, וזה משנה מפורשת שכל שאינו מקבל מים אינו עושה שאובין ולא נחלק ע"ז אדם מעולם. ורק על הרישא לטבול בתוכו חילוק שרק כאשר מוקף מים כפי שיתבאר בהמשך, אבל לענין שלא לעשות שאובין, הרי מפורש גם בנותן תחת הצינור שאינו מוקף מים אינו עושה שאובין. וד"ו נפסק בכל הראשונים וברמב"ם טור ושו"ע בלא חולק, ומשו"ה לא הבנתי כלל מש"כ במנחת יצחק ח"ג סימן קמ"ו להפך מזה וצ"ע. ואת המראה מקומות שמציין שם לא מצאתי שדיברו על שאובין אלא על טבילה בבאים, בגידולי טהרה לא ראיתי שכתב כן ובשלב מסוים בתשובה שם כתב להפך שאין ויכוח שאינו עושה שאובין. והבר ליוואי עמ' ס"ב שהביא מחלק בין השקה לבין לטבול בתוכו משום גזירת מרחצאות, ולא לענין שאובין דלא כמו שהביא בשמו.

ז. עיין בשו"ת שבטות גידולי טהרה סימן י"א שהאריך לדחות את ראיות החכם צבי, ומ"מ לדינא מחמר כוותיה חוץ מלענין שאובין שזה מעיקר הדין מהני בכ"ש עיי"ש שהאריך בהרבה סברות. ועיין בשו"ת אור שמח ליקוטים סימן כ' שהביא שהאשכול דחה את הראב"ה ומי יכריע נגדו, ומסיים "ברגע זה אין בכוחי להכריעא איה"ש אקח מועד בל"ג בשעת הפנאי". ועיין בקובץ תשובות לגרי"ש אלישיב חלק ג' סימן שמנה הרבה אחרונים ובדעת הגרע"א כתבו לקמן דלא כוותיה.

ח. ויש עוד בעיה, הוא שאף אם ניתן לומר חילוקים שעפ"י לא יהיה מקור לראב"ה כמו שכתבו האחרונים הנ"ל, מ"מ מנ"ל לחלוק למעשה על מרדכי וראב"ה, וכמה אחרונים העמידו את האשכול אויערבך כבר פלוגתא של הראב"ה, כ"ה בשו"ת האור שמח ובחזו"א הנ"ל, וכן בשו"ת ר"ד מקרלין מקואות שבטות יד דוד ח"א. וכיום מוסכם על כולם שהאשכול הנ"ל לא בר סמכא הוא כלל עיין מאמר של הרב עמנואל מולקנדוב בקובץ עץ חיים גליון וא"כ אינו מוסיף דבר.

הדקים מצטרפין לכשפופרת הנאד (וה"ה
אם חלק מקוה בסל או שק, אם אין שיעור מקוה
בצד אחד, פסול).

הרי שהמחבר והרמ"א פסקו שנקבים
קטנים מצטרפים לשיעור שפופרת
הנוד, וברמ"א הוסיף שעושה מקוה סמוך
לנהר כשר אע"פ שאין בו מ"ס כיון שיש
חיבור דרך נקבים קטנים שבקרקע.
והמקור לדינים אלו הוא ממדרכי מקואות
תשמ"ו בשם ראבי"ה והוא נמצא לפנינו
בהרחבה בראבי"ה סימן תתקפ"ח.

ראית הראבי"ה מהסוגיא בחגיגה

איתא בחגיגה דף כ"ב עמוד א' "מא
איכא בין דרבא לדרבי אילא,
איכא בינייהו סל וגרנותי שמילאן כלים
והטבילן, למאן דאמר משום חציצה
איכא, למאן דאמר משום גזירה שמא
יטביל מחטין וצינוריות בכלי שאין בפיו
כשפופרת הנוד, סל וגרנותי שאין בפיהן
כשפופרת הנוד ליכא. ואזדא רבא לטעמיה
דאמר רבא סל וגרנותי שמילאן כלים
והטבילן טהורין, ומקוה שחלקו בסל
וגרנותי הטובל שם לא עלתה לו טבילה.
דהא ארעא כולה חלחולי מחלחלא,
ובעינן דאיכא ארבעים סאה במקום אחד."

הרי שלרבא אפשר לטובל כלים
שנמצאים בתוך סל, ואילו אם
מחלק את המקוה לשתיים ע"י סל לא
מהני, וצ"ב מה ההבדל בזה זה לזה,
והגמ' הביאה ראיה שבחילוק סל לא
מצורף, מזה שמקוה פחות ממ"ס בתוך
קרקע לא מועיל, ולמה לא נאמר
שמחלחל מים ממקום אחר וא"כ מחובר
לשיעור מ"ס, וע"כ שלא נחשב מחובר
כמו מקוה שחלקו בסל.

ובראבי"ה מפרש שהחילוק בין טבילה
בסל וגרנותי, למקוה

שחלקו בסל וגרנותי, שבשניהם נחשב
שיש חיבור שפופרת הנוד ע"י חורי הסל,
ורק שחיבור שפופרת הנוד מהני רק
כאשר יש שיעור מקוה במקום אחד, אבל
כאשר מחלק את המקוה לשנים ואין
שיעור מקום באף חלק, לא מהני חיבור,
וה"ה שלא מהני שפופרת הנוד רגילה.
ועפ"ז יצא הדין של המחבר והרמ"א,
שמהני צירוף חורים קטנים לעשות
שפופרת הנוד, ורק כאשר אין שיעור מ"ס
במקום אחד לא מהני צירוף זה.

וראית הגמ' מארעא חלחולי, הוא שלא
מדובר במקוה ליד נהר, שאז
באמת מהני חיבור כיון שיש בנהר מ"ס,
אלא איירי בב' בורות שחפרם בקרקע,
ואין בכל א' מהם מ"ס, וע"ז הביאו ראיה
של"מ חלחול הקרקע לחברם כיון שאין
בא' מהם מ"ס. וזה מה שפסק הרמ"א
שאם זה סמוך לנהר שיש בו מ"ס, שוב
מהני חלחול הקרקע לחברם.

קושיית החכם צבי מרש"י

וע"ז הקשה החכם צבי ושל"פ, שברש"י
בסוגיא מפורש דלא כראבי"ה,
שכתב "דהא ארעא כולא מחלחלא -
והמים הנובעין כאן באין מנהר גדול, ולא
חשבינן כמחובר, דבעינן ארבעים סאה
במקום אחד". הרי שהגמ' דנה משום
חיבור לנהר גדול וקמ"ל שלא מהני.
וא"כ זה נגד הראבי"ה ואיך הרמ"א פסק
שבצד נהר מהני חיבור של חלחולי
ארעא. וסיים החכם צבי שם "ואני תמה
מן הראשונים והאחרונים נוחי נפש שלא
הרגישו בדבר זה והביאו דבריו לפסק
הלכה והרי דברי רש"י"ל סותרין את
דבריו וביותר בשל תורה אין ספק שאין
שומעין לו בדבר זה".

פירוש הסוגיא אליבא דרש"י והר"ח

א. אך לכאורה כשנראה את הראבי"ה בפנים, נראה שהראבי"ה הביא את שיטת רש"י בסוגיא, וע"ז קאי דבריו, ודוחה אותם משום שהם נגד משנה, וא"כ אי"צ קושיה או השגה על הראבי"ה משיטת רש"י שחולק עליו, שהרי ע"ז קאי דבריו ודחה את הרש"י כפי שיתבאר. שבתחילת הסוגיא הגמ' אמרה שאפשר לטבול בסל וגרנותני, ולא גזרינן אטו שלא יהיה בפיהם שפופרת הנוד "סל וגרנותני שאין בפיהן כשפופרת הנוד ליכא" וכתב ראבי"ה "ואי קשיא דבריש פרק חומר בקודש (תגינה כב ע"א) גרסינן מאי איכא בין רבא לר' אילא איכא ביניינו סל וגרנותני שמלאן כלים והטבילין וכו' עד לרבא סל וגרנותני שאין בפיהן כשפופרת הנוד ליכא. וה"ג רש"י ופירש שכולן רחבים למעלה ולא שייך בה למיגזר גזירה שמא יטביל בכלי שאין בפיו כשפופרת הנוד. אלמא משמע דאפילו בסל וגרנותני בעינן כשפופרת הנוד. וידעתי כי מה שפירש כן משום דגרסינן התם [ב]ההיא שמעת' אמר רבא מקוה שחלקו בסל וגרנותני הטובל שם לא עלתה לו טבילה דהא ארעא חלחולי מחלחלא ובעינן עד דאיכא מ' במקום אחד, אלמא דלא מהני הנך נקבים לחבור. ואומר אני דליתה, דתיקשי להו ממתני' (פ"ו מ"ה) משק וקופה. אלא הכי מצא' בכל הספרים ישנים, לר' אילא איכא לרבא ליכא, ולא גרסינן טפי. ופי' לרבא ליכא משום דעדיף טפי משפופרת הנוד דליכא למגזר כלל דאפילו אם אין בסל כשפופרת הנוד המים מעורבים שפיר ואפילו לקודש".

דהיינו הראבי"ה הביא מרש"י שהחיבור שמדובר בגמ' הוא דרך פיו, ולא

דרך דופנו, ושכך דייק בגמ' שאין להם פה שאינו שפופרת הנוד, הרי שצריך חיבור דרך פיו שפתוח שה"נ. ותמה עליו שזה נגד המשנה של שק וקופה שמהני חיבור דרך דפנות כפי שביארו הראשונים. וא"כ פשוט שאם רש"י פירש את הסוגיא שלא מהני חיבור דרך הדפנות אלא דרך פיו, א"כ זה החילוק בין חלקו ללא חלקו, שטבילה מחובר דרך פיו ולכן הוה חיבור, משא"כ בחילוק שאינו מחובר דרך פיו, וע"ז הגמ' הביאה ראיה שאין חיבור דרך נקבי דפנות מקרקע.

ובך מפורש ברבינו חננאל שפירש את הסוגיא, "אבל סל וגרנותני פומייהו רויחן טובא לא חיישינן דהא ליכא סל וגרנותני פחות פומייהו מב' אצבעות ואזדא רבא לטעמיה דאמר סל וגרנותני שמילאן כלים והטבילין טהורין מקוה שחלקה בסל וגרנותני הטובל שם לא עלתה לו טבילה מפני שחולקת את המים ואינן נמצאין מ' סאה במקום אחד. ואי אמרת האיכא נקבים קטנים שהמים מבצבצין בהן כמו נביעת מים לא מטהרין כהאי גוונא דהא ארעא כולה חלחלי מחלחלא ובעינן עד דאיכא מ' סאה במקום אחד". הרי שמפרש שהחיבור הוא דרך פיו, והסוגיא באה לומר שלא מהני חיבור דרך הדפנות, וזה גופא ראית הגמ' מקרקע שלא מהני חיבור של חלחול.

ישוב קושיית החכם צבי לפ"ז

ואם כן הדברים לא קשה מידי, שהראבי"ה העמיד ששיטת רש"י בסוגיא הוא שאין חיבור דרך דפנות, וסל החיבור הוא דרך פיו, וזה הטעם שבחילקם ל"מ. וזה גופא הגמ' באה להוכיח מקרקע של"מ חילחול. ולכן רש"י פירש ההוכחה מחלחול מנהר גדול,

שקמ"ל שאין חיבור דרך נקבים קטנים. וא"כ בודאי רש"י לא סובר כראב"ה, וגם במושך לנהר גדול אין חיבור, כי לשיטת רש"י בסוגיא ל"ל כלל חיבור דרך דפנות גם בשק וקופה. וראב"ה כך פירש בדעת רש"י, ושכך מוכח מהגירסא של רש"י בסוגיא, שהוצרכו פה רחב בכלים. אך דחה שפירוש זה הוא נגד המשנה של שק וקופה שמהני חיבור דרך דפנות. ואין אף אחד מהראשונים והפוסקים למעשה, שס"ל שלא מהני חיבור דרך דפנות, וכמו שהוכיח הרא"ש והר"ש במשנה של שק וקופה. וא"כ ה"ה שאת דברי רש"י על נהר אי"צ לחשוש להם, כי אינו ויכוח צדדי על עירוב מקואות וככל החילוקים שכתבו האחרונים, אלא נגד כל הדין חיבור דרך נקבים וזה לא להלכה לכו"ע.

שקופה הוא עשוי מקנים, וכדברי הרע"ב מבואר גם בתורי"ד בחגיגה^ב. ולזה אין שום חילוק בין קופה לסל ששיניהם לא בולעים דרך הקנים. ועצם פירוש זה שבסל וגרנותי לא מהני חיבור דרך דופן הוא נגד הר"ש והרא"ש במשנה וכן פסקי הרי"ד בחגיגה, שהאריכו שגם בסוגיא בחגיגה יש השקה דרך הדפנות, כמ"ש החכם צבי בעצמו, ואף שדבריו יכולים להיות ישוב על רש"י ור"ח התמוהים הנ"ל. לכאורה להלכה אי"צ לחשוש לזה, שהוא נגד רמב"ם טור שו"ע ר"ש ורא"ש ראב"ה ומרדכי ורי"ד, וכן לא יתכן לפירוש הרי"ד והרע"ב שגם סל עשוי מקנים. ואף שיהיה בזה ישוב לשיטת ראשונים תמוה, לא יתכן לדחות פסק שו"ע ורמ"א משו"ה^ג.

פירוש החכם צבי

והחכם צבי בעצמו נזקק לדיוק הראב"ה שמשמע שצריך חיבור דרך פיו, ומחלק בין הדין שק וקופה לדין סל וגרנותי ופירש שהשק וקופה הם מצמר ופשתן, משא"כ סל וגרנותי הם מקנים, והחילוק שזה יש לו עמידה במים וזה אין לו, ואח"כ כתב שבצמר ופשתן המים עוברים גם דרך הצמר עצמו משא"כ בקנים שעובר רק דרך הנקבים. וכתב שפירוש זה הוא דלא כרע"ב שפירש

קושיית הלבושי שרד השניה

הלבושי שרד אח"כ מאריך להוכיח מהרבה ראשונים שפירשו את הגמ' של חילחול במעין, והוא מניח שזה סותר את הראב"ה, שהראב"ה העמיד רק בבורות של מי גשמים, ומאריך שמוכח מכל הראשונים דלא כראב"ה^א. ונראה שהוא הניח שכל שהראב"ה שולל חפירה ליד נהר, ע"כ שמדובר על בור שמתמלא ממי גשמים. ולכן הוכיח מכל הראשונים שכתבו שאירי במעין נגד הראב"ה.

ב. ועיין מאמר הר"ג געשטטנער במבית לוי עמ' צ"ט שהביא כנה"ג יר"ד ק"כ טור ד שמנהג העולם לטבול כלים בתוך סל קש וחושש משום שמא אין המים נכנסים בין הכלים, הרי שבפשיטת נקט דלא כח"צ שקש ל"מ צירוף נקבים.

י. וע"כ רק לדון בפירוש הראשון שלו שחלוק טובל במקוה לבין מחלק את המקוה במחיצה, ונדרב בזה בהמשך ואם זה סותר את הראב"ה, וכן למעשה היכן שייך סברא זו היכן ל"ש.

יא. ועיין חזו"א תניא ט ג שג"כ כתב כן ולא הבנתי דבריהם כמ"ש. ורק הרי"ד העמיד במי גשמים כיון שלא ס"ל שמעין כאן בעינן מ"ס אך לש"ר זה מעין שהיה רגיל באשכנז שחפרו באדמה ולא היה מחובר למקור מים מוכנס ידוע.

ע"י שכבה של אבן או אדמה שאינה סופגת מים, באופן שכל המים אינם מכונסים אלא באופן של חלחולי מחלחלא שלא היה חיבור. עיין מאמרו של הרב יואל שילה בירחון האוצר גליון ט"ו עמ' קס"ג והלאה שהאריך היטב בביאור המציאות הנ"ל.

והלבושי שרד מאריך לפרש שרש"י לא התכוין שיש נהר ליד אלא ע"כ כל מים בקרקע מגיע ממעין, וזה דבר שהחוש יעיד ואין מי שיכחיש דבר פשוט כזה. ואני אינני יודע איך החוש יעיד על דבר שאינו מוכרח כלל. שאה"נ יש מים ממקור מכונס, אבל כל שהמים המכונסים אגורים בצורה של ספיגה בקרקע או חצץ, לא נפיק מגדר חלחולי מחלחלא, ואם אינו חיבור עד שיש מ"ס שלא באופן זה לא מהני מידי ופשוט. ועיין בשו"ת של רבי שלמה קלוגר בספר מי נדה סימן מ"ב, שהאריך שלראבי"ה החלחול אינו לרחוק ולכן כאשר יש מים קרובים אה"נ אבל בלא"ה לא מהני, ומאריך שם כפי חידושו שם לומר שרש"י הוא דעת יחידיאי, ומזה שהב"י לא הביא מכל הפוסקים שמעין בעיני מ"ס נגד דבריו

ולכאורה אי"ז כונת הראבי"ה כלל. שהמקואות באשכנו היו בורות שחפרו באדמה, וכאשר הגיעו לעומק מסיום היו מים נובעים, כמבואר בכל ראשוני אשכנו ומשו"ה נחלקו אם הבורות שלהם מעיינות או מקואות כפי שהארכתי במאמרי בירחון האוצר גליון ל"ו. וא"כ אין כונת הראבי"ה להעמיד בבור שמתמלא ממי גשמים, אלא בבור שיש בו מים נובעים ואין שום ראייה מכל הראשונים שהעמידו במעין נגד שיטתו, ואדרבה כך מפורש בראבי"ה בעצמו בסימן תתק"צ, שמוכיח מגמ' הנ"ל שמעין באשבורן צריך מ"ס, שאל"כ למה צריך מ"ס הרי מעין בכ"ש גם לאדם". וא"כ ודאי שאינו ראייה נגד שיטתו".

ובל דברי הראבי"ה רק לשלול שאין גוף מים ידוע ומכונס בקרבת מי הבור, כמו נהר שאז מהני גם חיבור בחלחול הארץ. אך מי מעיינות שאין לידם גוף מים מכונסים ידועים, אין שאלה של חיבור למ"ס. שהעובדה שיש מים נובעים אינו הוכחה כלל שיש באדמה גוף מים מכונסים, שבדרך כלל מקורות מים הם קרקע, חצץ או סלע שספוג במים, ונעצר

יב. והארכנו בביאור שיטה זו בירחון האוצר גליון ל"ו.

ג. יש שר"ל שהראבי"ה ע"כ סותר עצמו. שהראבי"ה כאן מפרש שראיה של הגמ' שחלחול לא מועיל מבוססת על המשנה של ג' גומות שמבואר שצריך עירוב מים מלמעלה. ומשמע אפילו כאשר קרובים שיש חלחול, עדיין לא מהני. ובמשנה שם אין מקור שמדובר במעין. ומזהוכחה שלו לכאורה מוכרח שיש חלחול גם שלא במעין, נגד הראשונים שהוכיחו שהסוגיא בחגיגה איירי במעין מעצם זה שיש חלחול. שרק במעין יש חלחול. ובראבי"ה לכאורה מוכח שיש חלחול גם לא במעין, וא"כ ליכא את ההוכחה של הראשונים שהסוגיא איירי במעין, וזה סתירה לראבי"ה בתתק"צ שאיירי במעין. ומזה רצו לומר שהראבי"ה כאן חולק על הראבי"ה שם. אבל באמת לא נראה כלל. והראשונים לא אמרו הלכה, אלא מציאות שבדרך כלל חלחול הוא במעין, אך אם רואים חלחול ממש גם במקוה ודאי הוה חלחול, ועיין מש"כ בנצי"ב בהעמק שאלה שאילתא צ"ו לישב את תמיה הגר"א עיי"ש. וא"כ הראבי"ה מסכים להכרח הראשונים ומ"מ כאשר ראוים חלחול ש"ד. והרב חיים בר"א שמואלביץ פירש עפ"ד המהרי"ק הובא בשך שהמשנה של ג' גומות איירי במעין משום הכרח בסוגיא שם עיי"ש וא"כ גם הראבי"ה יסברו כן ושוב אין סתירה.

תנינא ט ג שהעיר שהרמ"א הוא כר"ש".
ויש בזה נפק"מ למעשה עיין בלבושי
שרד מה הדין בכלי קטן שאין בצירוף
החורים שפוח"נ שלראבי"ה אינו חיבור,
משא"כ לר"ש הוה חיבור כי אין הפרדה
בינו לבין המים.

ב. והחילוק בין טבילה בכלי שמהני
למחיצה שלא מהני, בר"ש לא
הסביר ד"ז, ויש ב' אופנים להסביר האם
זה מעלה בכלי משום שהוא מוקף מים
יותר מתחבר למקוה, או שזה גריעותא
במחיצה שחילק את המקוה לב' חלקים
ולכן אינו מתחבר.

וההסבר לסברא הראשונה כתב בחכם
צבי "ואין שיהיה אף ר"ש לא
אמרה אלא בטובל תוך סל וגרונתני
שהמים שבתוכו בטלין לגבי מי מקוה כיון
שהמקוה מקיפן מכל צד אבל בחולק
מקוה אף שבאחד יש בו מ' סאה אין
טובלין בשני שאין בו מ"ס וכע"ז
בלבושי שרד וחזו"א. דהיינו שהוא סברא
מיוחדת במה שמוקף מים, וכל שאינו
מוקף לא מתבטל ולא מתחבר. ולפי"ז
טענו שכל שזה מקוה בצד מקוה אע"פ
שיש מ"ס באחת מהם ל"ש להתיר כיון
שחסר בעיקר סברא ההשקה אליבא
דר"ש. שאינו בטל בתוך שאר המים.

ב. אבל בתוס' ופסקי הרי"ד שם בחגיגה,
לא נראה כן אלא עיקר הסברא הסיפא,
שכל שעושה מחיצה לחלק אינו מועיל
אבל כאשר אינו בא לחלק שפיר דמי
אע"פ שאינו מוקף מים¹⁵. וביותר נראה

ע"כ שכולם מודים לראבי"ה כאשר המים
רחוקים עיי"ש. ועיין בשו"ת מהר"ם שיק
יר"ד ק"צ שנקט שהראבי"ה כלל קאמר
שכל מעין יש בו חלחול ואי"צ מ"ס
משו"ה עיי"ש שעפי"ז מישב הרמב"ם
שכל מעין יש מ"ס, ותמה על השו"ע א"כ
איך פסק מעין בעינן מ"ס הרי פסק
כראבי"ה שמהני חלחול, וכן למה הב"י
לא הביא ראיה מכל הסוברים שמעין
בעינן מ"ס, נגד הראבי"ה. ושוב מתרץ
שמה החלחול הוא באופן של קטפרס
של"מ. ואיני יודע מניין ראיה כלל זה שכל
מעין מחובר למ"ס, שאין לזה שום רמז
בראבי"ה ומרדכי. ואם ר"ל שכך המציאות
כמ"ש הלבושי שרד, לכאורה אינו נכון
כלל כמ"ש שכל שכינוס המים הוא באופן
של חלחול אינו מועיל מאומה ופשוט.

שיטת הר"ש בביאור המשנה והאם חולק
על הראבי"ה

א. ובר"ש לא נראה שפירש את המשנה
כראבי"ה משום צירוף נקבים לשיעור
שפופרת הנוד, אלא ע"י שהכלי לא
מחזיק מים כלל אינו מפריד בין המים
שבכלי למים שלא בכלי, וכך מבואר
ברמ"א שכתב ביר"ד ר"א ס"ט "ומותר
לטבול כלים בסל או בשק דכיון דאינו
מחזיק מים עדיף טפי מניקב כשפופרת
הנוד". ואם הדין של סל או שק היה
משום צירוף נקבים לשיעור שפוח"נ, לא
יתכן שהוא עדיף משפוח"נ בלא צירוף.
וע"כ זה מטעם אחר שכל שאינו מחזיק
מים אינו חוצץ כלל במקוה. ועיין בחזו"א

יד. ויש עוד ביאור, שהראבי"ה פירש שרק בשק וקופה לא גזרו בקדשים כיון שאי"צ חיבור דרך
פיו 'עדיף טפי'

טו. ועיין בלבושי שרד שכתב עוד סברא שתלוי בכונה, שאם כונתו לחלק מתחלק ואם רק טובל
מים במקוה לא מתחלק. וכתב שהוא ע"ד הדין שאובין שצריך כונה עיי"ש.

וגרגותני שמילאן כלים והטבילן טהורין, ומקוה שחלקו בסל וגרגותני הטובל שם לא עלתה לו טבילה, דהא ארעא כולה חלחולי מחלחלא, ובענן עד דאיכא מ' סאה במקום אחד, פי', אם יש שתי גומות שהן מליאות מים ואין בזו מ' סאה ולא בזו מ' סאה, אף על פי שהקרקע שביניהן חלחולי מחלחלא שדרך הקרקע לשאוב משקין ולהקיאן, ואי איפשר שלא (יערב) [יעברן] המים מגומא לגומא, אפי' הכי אין מתערבין עד שיהו מליאות שתייהן, ויהא המשקה צף על פיהן ויהיה טופח על מנת להטפח, שמשקה טופח לבדו אינו חיבור עד שיהא טופח על מנת להטפח". הרי שנראה להדיא בדבריו שכל שיש מ"ס במקום אחד גם כאשר יש מחיצה שפיר דמי וזה כראבי"ה. וע"כ שהדין לחלק אינו כלל הפקעה על ההשקה והחיבור, אלא רק לענין צירוף מ"ס, וזה דומה ממש לר"ת בתוס' גיטין ט"ז, שניצוק וקטפרס לא מהני רק כאשר אין מ"ס במקום אחד משא"כ כאן יש מ"ס, דהיינו לחשיבות שיעור של מ"ס בענין יותר חיבור. וא"כ אין כלל סתירה בין הר"ש לראבי"ה, ואין סתירה מהר"ש לפסק של הרמ"א להלכה. כפי שמבואר ברי"ד שכתב את ב' הסברות באותו קטע. שאי"צ מוקף מים, אלא רק בחלקו יש בעיה, ואינו גריעותא בדין השקה אלא ביצירת השיעור של מ"ס, וכל שיש מ"ס במקום אחד חלקו אינו מגרע.

ראיה גדולה מהרמ"א להגדרה זו שרק

לצירוף מ"ס ולא לענין חיבור וחשקה

וברמ"א בעצמו מוכח כן שחילקו הוא סברא רק בצירוף מ"ס, ולא שאז אין השקה. שיש תמיה גדולה ברמ"א מניה וביה. שהרי לשו"ע והרמ"א בסעיף

שם שהסברא לחלק אינו הגבלה כלל בדין השקה, אלא בצירוף למ"ס, שכל שיש חילוק בין ב' חלקי הכ' סאה אינו מצטרפים למ"ס. וא"כ הר"ש אינו חולק כלל על הראבי"ה לענין השקה, אלא רק לענין צירוף מ"ס. ונביא דבריו.

שכתב שם בתורי"ד "מקוה שחלקו בסל וגרגותני הטובל שם לא עלתה לו טבילה אי קשיא והתנן בפ' ששי דמקוואות השידה והתיבה שבים אין מטבילין בהם אא"כ היו נקובים כשפופרת הנוד כו' עד ה' השק או קופה מטבילין בהם כמה שהן מפני שהמים שבתוך השק והקופה מעורבין למי המקוה ולא כשאובין לעצמן חשבינן להו אלא בין הנצרים של קופה ובין חוטי השק המים נכנסין ומתחברין והה"נ טמא הבא במקוה שחלקו בסל וגרגותני שהמים מתערבין ומתחברין דרך הנצרי' לא תיהוי חציצה תשובה התם השק והקופה היו עומדים בתוך המקוה ולא היו חוצצין מן הקצה אל הקצה וכיון שהמקוה ה' מחובר מיכן ומיכן גם המים שבתוכן מחוברין חשבינן להו למקוה כיון שהמים מעורבין אבל הכא שחלקו מן הקצה אל הקצה ופיהן חוץ למקוה שנראה עכשיו כשני מקוואות אף על פי שהמים שבתוכן הן מעורבין חציצה הויא". הרי שהדגיש שבחילוק נראה כב' מקוואות, ולא משום שחסר במוקף מים. ולא כתב את הלשון בטל, אבל כל שאר דבריו הם העתק דברי הר"ש.

ובפסקי רי"ד אף שכתב ככל הדברים הללו, לכאורה להדיא סובר כראבי"ה שכל שיש מ"ס במקום אחד מהני גם כאשר עשה לחלק שו"ל שם "ואזדא רבא לטעמיה דאמ' רבא סל

מוקף מים. ומ"מ בענין גם חיבור שה"נ, ותרתי בעינין. ובכל שאר הדינים די בחיבור, ורק לענין לטבול בתוכו בענין מוקף מים. וא"כ הר"ש שמדבר על לטבול בתוכו אינו סתירה לראב"ה אלא אדרבה כדברי הראב"ה, ומ"מ בלא חיבור לא מועיל ד"ז. ולכן מוכרח שזה חיבור ונבאר.

הראב"ה בתוך הדברי כתב "ומיהו כדי לבטל מתורת מים שאובין צריך שיהא שקוע. דאע"ג דהוי חיבור בעינין שיבטל מתורת כלי, דבכלי לא מהני חיבור כי האי אם לא יהיה בטל מתורת כלי ואי לא הווי מים שאובין. וראייה מים שעשה שלמה שהיה מחובר לעין עיטם ומוקי לה בפרק אמר להם הממונה בירושלמי (פ"ג דיומא ה"ח) (מוקי לה) דנקובין היו רגלי השוורים כמוציא רימון. ואף על פי שיש להשיב מפרק חומר בקודש בתחילה, התם נמי מיירי כששקוע הכלי במה שמטבילין מחטין וצינורות, אבל אי לא שקוע לא מהני חיבור להכי כמו שפסק מורי אבי להאריך וכו'". הרי אע"פ שהאריך שיש חיבור מ"מ "לבטל מתורת מים שאובין" מצריך שיהיה בתוך המים, ואף שפיו וחציו מחוץ למים, כפי שהוכיח קודם לכן, ולכן בענין חיבור דרך דפנות, לענין שאובין בענין שחלק מהכלי יהיה בתוך המים. ולכאורה התועלת היחידה בזה הוא ע"כ כר"ש שהוא מקוף מים מכל צד יותר מחובר ובטל למקוה.

ולא מוכן מה ר"ל שאובין, ובהערות בקובץ על מקואות בהוצאת קריגר לייקוד פירשו שר"ל לטבול בתוך הכלי. ושמא כונת הראב"ה ע"ד שיטת הרא"ה

נ"ב מוכרח ששפוח"נ הוא חיבור עדיף מצירוף נקבים. שמפורש בדבריהם שצירוף נקבים לא מועיל לחבר ב' מקואות של מ"ס, ואילו שפוח"נ מהני לכך, דלא כראב"ה. וע"כ ששפוח"נ הוא חיבור אלים יותר מצירוף נקבים¹².

וא"כ תימא דברי הרמ"א ר"א ט "ומותר לטבול כלים בסל או בשק דכיון דאינו מחזיק מים עדיף טפי מניקב כשפופרת הנוד". הרי להדיא שצירוף נקבים עדיף משפוח"נ, וזה סתירה לרמ"א הנ"ל. וע"כ כמשנ"ת שאין שום גריעותא בדין חיבור של נקבים דקים לעומת שפוח"נ, ואדרבה עדיף כפי שהתבאר לשיטת הר"ש כיון שאינו מחזיק מים אינו חוצץ כלל. ורק יש דין נפרד של נראה כב' מקואות, שנאמר במסוים לענין צירוף מ"ס, שע"י שנראה כב' מקואות לא מצטרף למ"ס. ואינו כלל הגבלה וגריעותא בחיבור של המקואות, אלא דין נפרד של חילוק לענין צירוף מ"ס. ושפיר קאמר הרמ"א שלענין השקה חיבור זה עדיף טפי, אע"פ שמחלק את המקוה לענין מ"ס. וא"כ אין מקום לפסול כאשר אינו מוקף מים לענין השקה, אלא רק לענין צירוף שיעור.

גם לראב"ה כדי לטבול בתוכו בענין מוקף מים מכל צד

אלא נראה יותר מזה, לא רק שעיקר הסברא הוא המחיצה המחלקת ולא המוקף מים. וכן שזה סברא רק בצירוף מ"ס ולא בהשקה כמו שהתבאר, אלא גם הסברא של מוקף מים אינו נוגד את הראב"ה. וטעם הדבר שגם הראב"ה סובר שכדי לטבול בתוך הכלי בעינין שיהא

12. וברמ"א אין הכונה משום שהמים מקיפים שהרי כתב משום שאינו מחזיק מים.

בביצה והובא ג"כ בריטב"א מכות ד"ד, שלא מהני השקה למים שבתוך כלי למעיין, שאינו אותו מין הארכנו במקומו, ומ"מ אם הכלי נקב כמוציא רימון שפקע תורת כלי שפיר דמי, וכעין הראבי"ה כאן. וא"כ נמצא שלענין לטבול בתוכו מודה הראבי"ה שבענין מוקף מים, וכלשון הר"ש ורק לענין שאר הלכות אי"צ לזה. וא"כ הר"ש לא פירש אחרת מהראבי"ה אלא גם הראבי"ה נצרך לזה".

המקוה בילנא בשנת תר"ח

בילנא בשנת תר"ח עשו מקוה והיו הרבה נידונים על אופן עשיתו, ורבי בצלאל הכהן האריך בזה הרבה, ובשו"ת שלו ראשית ביכורים חלק ב' סימן ט' וי' התחיל להזכיר הנידונים שם אבל קטע דבריו באמצע. ובשו"ת עצי ברושים לאחיו רבי שלמה הכהן סימן נ' ועוד האריך בעוד נידונים בשמו, וכתב שר"ב כתב על זה ארבעים דפים לפרש את הנקודות שיש בזה.

ויש נקודה נוספת שמוזכרת במקום אחר, והוא בראב"ן מהדורת רבי אריה ליב ראשקעס, בסוף מסכת שבת יש קונטרס שלם על מקוה זו. ושם בעמוד כ"ג מקשה שהיתר המקוה היה מבוסס על זה שיש

תמיד חיבור של המים מהמעין למקוה וזה היה נצרך לכמה נקודות שם. וא"כ מערער שעשו רשת על פי הצינור הממשיך מים מהמעין, וזה תלוי בראבי"ה, וכיון שהחכם צבי דחה דבריו ויש לנו אשכול שמפורש כדבריו"א איך אפשר לסמוך ע"ז. וכתב שאפשר ללמד זכות שהרשת לא היתה מונחת באופן שטוח על פי הצינור, אלא מתעגלת החוצה ככברה, וא"כ היה מוקף מים בכל צד בתוך מי המעין, ושוב גם החכם צבי דן להתיר ככה"ג. אבל במקוה החדש של שנת תרל"ו לא עשו כן ומערער ע"ז.

ורבי שלמה כהן משיבו "ומה שחשש מעכ"ת, כיון שנעשה שיטקע במקום שנכנס המים מן המעין לתוך הצינור כדי לסנן המים. גם זה אינו דכבר מבואר בשו"ע שם בסעיף נ"ב דאם יש נקבים הרבה מצטרפים לשפופרת הנוד. ואגם אחי הגאון מו"ה ר' בצלאל שחשש גם הוא להכברה, כי גם בשנת תר"ח הי' נתון כברה ע"פ הצינור. אבל מסיק בתשובת ר"ע איגר זצלה"ה סי' ל"ט שכתב פשיטות דלא צריך כשפופה"ג במקום אחד רק ע"י צירוף. (ולמעשה שזה אף שהגרע"א בגליון השו"ע מציין את החכם צבי הנ"ל) אף דאח"כ חזי אחר וחשש לדעת

י. אך הקשה הרב יחזקאל רובלין מזה על דברינו לקמן בענין המקוה בילנא, האם תיבה עם נקב ששקוע במים שייך לסברת החכם צבי ששם לא קיבלנו ד"ו והסתעינו בחזו"א נגד רא"ל ראשקעס. והרי בראבי"ה כאן מבואר שגם שידה ותיבה מוגדרים כמקופים מים. ועיין בבית מאיר ר"א י"ב אריכות שצריך מוקף מים משום גזירת טבלה ע"ג כלים עיי"ש מהב"י ועוד. ושמא זה כונתו כאן וא"כ אינו נוגע לסברת החכם צבי דלקמן שהוא סברא בהשקה ע"י חיבור מכל צד. וכאן זה סברא בגזירה דרבנן שאם כולו מוקף מים לא גזרו.

יה. וכן יש בעוד אחרונים וזה תמוה מאוד שאי אפשר לסמוך על ספר זה כלל אפילו לספק. והאו"ש ליקוטם סימן כ' הביאו ולשונו "וכל דברי האחרונים בלולים בו", והוא התכוין לשבח אבל זה כפשוטו כנודע.

יז. עיין קובץ תשובות הגרי"ש אלישיב ח"ג שהביא בן האחרונים שפוסקים כחכ"צ את רע"א ולחנ"ל צ"ע.

הח"צ והל"ש נראה לי ברור דגם הח"צ והל"ש אין חולקין על דין דשו"ע רק היכא דצריך החיבור להכשיר פסול של תורה כגון בחסר או שהמקוה בתוך כלי אבל לענין נד"ד דאין צריך להצירוף רק שלא יהיה על המים דין שאובין בודאי מודים דמהני צירוף כו". רע"א דבר על חבית נקובה בתוך מים ומסיים את התשובה "ולא צריך כשפה"נ במקום אחד רק על ידי צירוף"כ.

ור"ש הכהן מאריך, שהיה הכרעת הבי"ד של וילנא "והנה מר אחי הציע חששות שלו לפני כבוד רבני המו"צ ולא חששו לדבריו והסכימו כולם להתיר הלא המה הגאון מוה"ר יחזקאל ראב"ד דפק"ק ווילנא^{כא} והגאון ר' בער בונעש והגאון מוה"ר שלמה זאב מ"מ ומ"צ דפק"ק ואחיו הרב הגאון הגדול אבדק"ק באריכאוו והגאון המ"מ שלח לפני הגאון הגדול מהרי"ם^{כב} אבל באמת לא סיימוה קמי החששות שחשש מר אחי רק החשש דחטיטת צרורות שהובא במרדכי, וכיון שכל הגאונים הסכימו להיתר מר אחי ז"ל ביטל דעתו כדכתיב אחרי רבים להטות ולכן אני תמה על מעכ"ת האיך עלה על דעתו לדבר סרה ולהטיל דופי ולהוציא לע"ז על המקוה בשם פסול".

ורא"ל דחה דבריו שאז היה כברה מוקף מים, ובזה החכם צבי מצדד להתיר, וכיון שהיה לחץ מראש הקהל התקיף הסכימו לזה, וגם רע"א הנ"ל בחבית נקובה מדובר שהחבית מונח בתוך

המים וא"כ הוא מוקף מים. ואם רע"א בא לחלוק על החכם צבי היה צריך להביא דבריו ולפלפל ולחלוק עליהם ולא לכתוב בפשטות. וגם אז היו ערעורים על המקוה ואמו לא טבלה בזה וכן הרב מרדכי מלצר ערער ע"ז כו'. ועל המקוה הראשונה לא מערער, אבל הדמיון שאם התירו כברה ה"נ מותר מסנת שטוחה חולק בתוקף.

וסברת רא"ל על הכברה מובנת אבל דחיתו על רע"א לכאורה אינו מובן, שהרי הר"ש אמר שאם יש רשת שמוקף מים מכל צד והמים נכנסים מכל צד בטל. אבל אם יש חבית סתומה מוקפת מים ורק נקב במקום א' לכאורה אין בזה כלל מעלת מוקף מכל צד, שהרי בכל הצדדים אין כניסת מים ולא נקב אלא הפסק גמור. וכך כתב החזו"א תנינא ט ג' "ונראה לדעתם דוקא בכל הכלי נקוב ואינו מחזיק כלל אבל אם רוב הכלי שלם אלא מיעוטו מלא נקבים אינו בכלל שק ואפשר דצריך שפיה"נ במקום אחד", וא"כ לכאורה מוכח שרע"א פסק כשו"ע ולא חשש למעשה לחכם צבי אף שציינו בשו"ע. אך מצאתי שגם בשו"ת הרי בשמים חלק ב (מהדורא תניינא) סימן קלד נקט כרא"ל, שתיבה בתוך מים עם נקב נחשב מוקף מים לענין החכ"צ וצ"ע.

סיכום

הראינו שיש ישוב נכון על דעת השו"ע והרמ"א שפסקו את הראב"ה והמרדכי שאפשר לצרף נקבים לשיעור

כ. ובחזו"א תנינא ט ג האריך שהנפק"מ אם זה דבר קבוע או לא ורק דבר שאינו קבוע שלא מקבל מים אינו מחלק עי"ש וכאן ברע"א מ"מ למעשה לא סבר כן.

כא. הוא רבי יחזקאל לאנדא גיסו ומ"מ של רבי אברהם אבלי.

כב. הוא מהרי"ם פאדובה ונדפס בשו"ת מהרי"ם סימן י' אבל לא מתיחס לכל הנקודות כמ"ש כאן.

הלומדים דבר זה, ולכה"פ במקום צירוף עם עור התירים אם יש לסמוך על זה. ולא באתי אלא לישב את השו"ע והרמ"א מהשגת האחרונים.

והנפק"מ למעשה א' פילטרים, שחששו משום זוחלים ע"י שהמים יוצאים מהמקוה לתוך הפילטר, והרי אם מקום הפילטר מחובר בשפוח"נ, אין בעיה של זחילה. ורק כיון שיש רשת של הפליטר בעצמו דנו שאין חיבור, ולהנ"ל אם יעשו בגדול שבצירוף הנקבים לדעת השו"ע שפיר דמי.

ב' יהיה מותר לדעת השו"ע לתת רשת על פי חור ההשקה. וכן צינור שמחבר מים למעין או למי תהום יהיה אפשר לתת רשת עליו ולא יופסק ההשקה על ידי זה. **ג'** מקוה כלים לא יהיה בעיה לתת רשת בתוכו לדעת השו"ע.

שפוח"נ, וגם הר"ש שפירש את המשנה באופן אחר אינו חולק על הדין שמהני השקה דרך רשת, אלא אדרבה כמבואר ברמ"א זה השקה עדיפא, ורק לענין צירוף שיעור מ' סאה ס"ל לר"ש שרשת מחלקת, אבל כאשר יש מ"ס ובא לצרף אליו עוד מקום שפיר דמי. וכל זה ע"פ דברי הראב"ה שנמצא בפנינו שלא היה לפני האחרונים. ואף שבדרך כלל כמובן שאי אפשר לדחות דברי האחרונים משום דברי הראשונים שהתגלו לאחרונה, כאן זה העמדת פסק השו"ע והרמ"א ושאר הנו"כ עד החכם צבי, וגם הגרע"א שידע את החכם צבי וציינו בחי' על השו"ע, בתשובה כתב בפשיטות דל"כ, כפי שפירוש של ב"ד הגדול של וילנא בדור שאחרי הגר"א, וכך עשו שם למעשה. ומשו"ה ראיתי להציע לפני



הרב מרדכי יצחק וויינבערג

מח"ס ברית מרדכי על הל' רבית, ואוד נתנאל על עניני שב"ק
ברוקלין יצ"ו

שאלות בעניני תפילה ותשובות מאת שר התורה הגאון הגדול רבי חיים קניבסקי שליט"א

בברכה יכול לכתחילה לאמור "ברוך
רחמנא וכו'", [אולם יש מחלו' אחרונים
בזה²], מהו דעת רבינו שליט"א בזה.

תשובה: המ"ב לא הביא עצה זו³.



בענין: ברכת התורה

שאלה: בזה שמבואר בשו"ע או"ח סי'
מ"ז סעי' ד' "המהרהר בדברי
תורה אינו צריך לברך", אולם הגר"א
מחמיר בזה (כמבואר במ"ב ס"ק ז', ובבאור הלכה
שם), אם מנהג העולם להקל כהשו"ע, או
להחמיר כהגר"א.

תשובה: להחמיר.

שאלה: ואם יכול לסמוך כהשו"ע להקל,
אזי יל"ע אם יכול לשמוע שיעור

לפני שבירך ברכת התורה ע"י מגיד
שיעור או מטעלעפון⁴ או מטעי"פ. ואם
יש נפק"מ לדינא בין לשמוע שיעור והוא
נוכח אז בשעת השיעור, לשומע שיעור

בענין: אם עדיף לרחות אמירת ברכת
השחר אחר התפילה כדי למצוא מי שיענה
אחריו אמין

שאלה: בדין ברכת השחר שזמנו
לכתחילה לפני התפילה,
ובדיעבד אח"כ עד ד' שעות, עד חצות,
ואפילו עד השינה בלילה. (עי' סי' נ"ב במ"ב
סק"י, ובבב"ל ד"ה כל, שונה הלכות סי' מ"ו סעי'
ל"ב). ורצוני לידע במי שנזהר שיענו אחר
ברכותיו אמין כדי שיהיה ברכתו ברכה
שלמה, ולפני התפילה לא מצא מי שיענה
אחריו אמין, אם מוטב לאמרו לפני
התפילה כדי שיהיה בסדר התפילה, או
אולי לכתחילה יותר טוב להמתין עד אחר
התפילה שיענו אחריו אמין.

תשובה: אין ראוי לאחר.



בענין: המסופק אם בירך איזה ברכה אם
יאמר הכרכה באופן בריך רחמנא וכו'

שאלה: מבואר בערוך השולחן (סי' ר"ב
סעי' ג') שהמסופק אם מחויב

א. וכן מבואר בספד"ק דרך פקודיך (סוף מ"ע ד' בהגה"ה שכן הוא נוהג בכל ספק ברכה), ועוד ספרים
ופוסקים, עי' בספר פסקי תשובות וז"ב סי' ר"ט אות ז' בהערה 37.

ב. עי' בשו"ת אג"מ [או"ח ח"ד סי' מ' (כו)], ובספר פסקי תשובות [שם בהערה 44] לכמה דעות
החולקים על הערוך השולחן בזה.

ג. ושוב ראיתי שכבר כתב כן מרן הגר"ח שליט"א בספרו הגדול "דרך אמונה" [ח"ד] הלכות בכורים
(פ"ה הי"א) בציון הלכה (ס"ק קס"ב), וז"ל, "ועי' בפ"ת סי' שכ"ח סק"א שנתן עצות איך לברך בספקות,
אבל המ"ב לא העתיק עצות אלו בשום מקום, משמע דלא ס"ל, משום שנראה כמברך לבטלה".

יצחק בנו, שיעקוד הקב"ה ויקשור כל המקטרגים על ישראל למעלה ושלא יקטרגו בשעת תפלה. ועוד אולי יש יותר זכירת זכות אבות באמירת פ' העקידה, מאמירת פסוק ושחט וגו' גרידא. ויל"ע. מכל הנ"ל נראה שיש רבותא ומעלה לומר פ' העקידה מאמירת הפסוק ושחט וגו'. א"כ יל"ע להיפוך, כיון שכבר אמר פ' העקידה א"כ למה צריך לומר פסוק ושחט וגו', הלא בכלל מאתיים מנה. [שכבר הזכיר עקידת יצחק להדיא ולא ברמז בעלמא].

תשובה: נכון מה שכתבת.



בענין: אם יש סדר בהשלמת התפילה
שאלה: מי שהצריך לדלג חלק מברכות השחר, וקרבנות [מפ' העקידה עד אחר ברייתא דר' ישמעאל], ומפסקי דזמרה, כדי להספיק להתפלל עם הציבור. אחר התפלה כשחוזר להשלים מה שדילג, באיזה סדר יאמרנה. [מרישא לסיפא- ברכות השחר, קרבנות, פסוקי דזמרה. או מסיפא לרישא- פסוקי דזמרה קרבנות ברכות השחר. או בשום סדר אחר].

תשובה: כרצונו.



בענין: מעלת וחשיבות תפילת ותיקון
שאלה: אם עדיף להתפלל כותיקון, וצריך לדלג קרבנות וחלק [גדול] מפסוקי דזמרה, או להתפלל במנין אחרת שאינו כותיקון אח"כ, שאינו צריך לדלג אז שום חלק מהתפלה, או לדלג פחות חלקים מהתפלה.

מטע"פ או הקלטה אחרת. דאולי אם נוכח שם בשעת השיעור יש סברא יותר דצריך לברך ברכה"ת, דנחשב לימוד ולא רק הרהור, משא"כ בשמיעת שיעור ע"י הקלטה אולי נחשב רק כהרהור, ופטור מברכה"ת לדעת השו"ע.

תשובה: אסור.



בענין: אמירת פרשת העקידה ופסוק ושחט אותו על ירך המזבח וגו'.

מבואר במ"ב (סי' א' סעי' ה' ס"ק י"ג) טעם לאמירת פרשת העקידה כדי לזכור זכות אבות בכל יום וגם כדי להכניע יצרו כמו שמסר יצחק נפשו ... ובסעי' ח' "יאמר עם הקרבנות פסוק ושחט אותו על ירך המזבח צפונה לפני ה'". ובמ"ב (ס"ק כ') כתב "דאיתא במדרש דכל מי שאומר פסוק זה הקב"ה זוכר עקידת יצחק".

ושאלתי, א"כ למה צריך לאמר כל פרשת העקידה, הלא יכול לקיים ענין אמירת פ' העקידה באמירת פסוק ושחט וגו'. ואולי כדי להכניע יצרו לא סגי באמירת פסוק ושחט וגו' וצריך לאמר כל פ' העקידה. ועוד ראיתי בשם צדיק א' (כעת איני זוכר היכן) שע"י אמירת פ' העקידה לפני התפלה, יש סגולה נגד הרהורים בשעת התפלה. נמצא לפי"ז דיש עוד ענינים באמירת פ' העקידה חוץ מזכירת זכות אבות ומהכנעת יצרו. ובא"ר (אות י"ד) מבואר בשם האריז"ל "כשיאמר פרשת העקידה בכוונה יכופר עווננו אם שב בתשובה שלימה. ועוד כתב בא"ר (שם) בשם מקור חיים (ס"ח) "כשיאמר פרשת העקידה יכווין בפסוק ויעקוד את

תשובה: ותיקון עדיף (ומה שמדלג ישרים אחר ש"ע).



שאלה: בכלל מה עדיף, להתפלל במנין שמתפללים במתינות ובהתלהבות ובקול המעורר את הכוונה, או להתפלל במנין כותיקון אמנם אינם מתפללים במתינות וכו', וקשה לכוון כ"כ בתפלה, כמו במקום שמתפללים במתינות.

תשובה: ותיקון הוזכר בגמ', וישתדל לכוין



בענין: אמירת 'משיב הרוח ומוריד הגשם' בסוף הברכה

שאלה: בסי' קי"ד בסעי' ו' כתב השו"ע 'ואפילו אם סיים הברכה ונזכר קודם שהתחיל 'אתה קדוש' אין צריך לחזור, אלא אומר 'משיב הרוח ומוריד הגשם' בלא ברכה'.

וכתב שם המ"ב ס"ק ל"ב, בסוף דבריו וז"ל: "ויש פוסקים שחולקין ואומרים דאף בדברים שמחזירין אותו, תיכף משסיים הברכה, כמו שהתחיל ברכה אחרת דמיה. ועל כל פנים נראה לי למעשה, אם נזכר אחר שאמר השם, לא יגמור "מחיה המתים", אלא יסיים "למדנו חוקין", ויהי' כקורא פסוק לבד, ודינו כאלו עומד עדיין באמצע ברכה וחוזר למשיב הרוח, וכן כה"ג בכל הדברים שמחזירין אותו".

ויל"ע למה כתב לחזור למשיב הרוח, ומשמע דאח"כ צריך לומר מכלכל חיים וכו' הלוא מבואר בס"ק כ"ט ד"באיזה מקום שיזכור סג"י, א"כ הול"ל דיאמר משיב הרוח ומוריד הגשם, ואח"כ

ונאמן אתה להחיות מתים [כדי שיהי' מעין חתימה סמוך לחתימה (כמבואר בס"ק כ"ט)] בא"י מחי' המתים.

תשובה: לכתחילה טוב שיחזור.



בענין: סמיכות ברכת ראה נא בענינו לברכת רפאנו

שאלה: המ"ב כתב (בסי' קט"ו ס"ק א') "רפואה אחר הגאולה שכ"ז שאדם בצער אינו עומד מעל חליו" וכו'. משמע מדברי המ"ב דח"ו לא שייך לאדם להתרפאות אם יש לו [שום] צער, וח"ו לומר כן. ועיינתי בספר "סדר היום" (דף ט.) [שהוא המקור לדברי המ"ב כאן], וכתוב שם וז"ל "רפואה אחר גאולה מפני שכל זמן שאדם עומד בגלות או בצער אינו עומד על צערו ועל חליו מצרת עיקר השעבוד והגלו', אבל אחר שיצא מאפלת השעבוד לאור אזי מרגיש החולי והמכאוב כמ"ש בזהר בהרבה מקומות, ולזה אנו מתפללין לשית' שאחר שיגאלינו בקרוב ירפא את מכותינו ואת מכאובינו שיהי' רפוא' ש מכל וכל שלא נצטער משום צד לא משעבד ולא ממכאוב, ובהיותינו בגלות צריך להתפלל שיתן בנו כח ואזירות חיל וירפא מכאובינו ומכותינו המחליש את כחנו ואת גבורתנו זאת ועוד..."

הרי מבואר בספר "סדר היום" כוונה אחרת ממה ששמע מלשון המ"ב, שאינו מרגיש חליו כשיש לו צער אחרת, אמנם בודאי יכול להתרפאות אפי' בשעה שיש לו איזה צער.

ולבאורה צריכין להגיה הלשון בספרי המ"ב ולמחוק אות מ"ם מתיבת "מעל", ואז יהי' כתוב "אינו עומד

על חליו" - ואז הכוונה יהי' כמש"כ בסדר היום. [ואינו רחוק כ"כ לומר דיש כאן טעות הדפוס, כי במ"ב הוצאת "בלום" יש הגהות ותיקונים כמעט על כל עמוד מספר מ"ב].

תשובה: יעשה שלו' מן השמים



שאלה: עוד יל"ע למה לא סגי לומר "עושה שלום במרומיו הוא יעשה שלום על כל ישראל" ולמה מפרטין תחילה הוא "יעשה שלום עלינו" ואח"כ "ועל כל ישראל", הלוא לכאורה בכלל מאתים מנה, א"כ למה אומרים "הוא יעשה שלום עלינו" כלל.

תשובה: עלינו היינו הצבור שמתפללין כאן.



בענין: אם להפסיק באמירת והוא רחום בעבור ויהי בנסוע, וכן אם להפסיק באמצע אמירת אשרי ובא לציון בעבור אמירת פסוקים הודו על וכו' לדוד וכו'

שאלה: אם בשעת שמוציאים הס"ת מארון הקודש כדי לקרות בו, עדיין עומד אני באמירת "והוא רחום"... אם אפסיק כדי לאמור ויהי בנסוע וברין שמי', או שאמשיך באמירת התחנון- והוא רחום, וכן [בנוסח ספרד] שמחזירים הס"ת אחר אשרי ובא לציון, ועדיין עומד אני באמירת אשרי ובא לציון, אם אפסיק כדי לאמור "הודו על וכו'" וקפיטל "לדוד וכו'" עם הציבור, או שאמשיך באמירת אשרי ובא לציון.

תשובה: תוכל להפסיק כרצונך ותשלים אח"כ.



תוכן השאלה: רצוני לדעת אם נכון מה שכתבתי, דלכאורה יש טעות [הדפוס] בספרי המ"ב בהוספת אות מ"ם לתיבת "על". [דמקור דבריו הוא מספר "סדר היום", ושם ליתא לאות מ"ם].

תשובה: "אין כאן טעות וא"צ להגיה וכוונתו ג"כ כן".



פירוש: "עושה שלום במרומיו הוא יעשה שלום עלינו ועל כל ישראל"

שאלה: בכל יום בשמו"ע מסיימים "עושה שלום במרומיו הוא יעשה שלום עלינו ועל כל ישראל". איני יודע פירושו, דאם הכוונה שהקב"ה יעשה שלום בינינו - בין ישראל' לחבירו, הול"ל "הוא יעשה שלום בינינו". ואם הכוונה לרוחניות כמו בליל שב"ק "הוא יפרס עלינו סוכת רחמים וחיים ושלוש" [או "סוכת שלומיך"] בא"י הפורס סוכת שלום עלינו ועל כל עמו ישראל ועל ירושלים". ועל זה ראיתי בסידור "סוד ושורש העבודה" בשם האריז"ל דיוכין אז לקבל עליו הנשמה יתירה. נמצא דכוונת "פריסת שלום עלינו" מובן דהוא המשכת הנשמה יתירה מלמעלה למטה עלינו, וכמ"ש בזה"ק [ב"כגונא"] "וכלהון מתעטרין בנשמתין חדתיין". דהוא המשכת נשמה יתירה עלינו מלמעלה למטה. ואם זהו כוונתינו באמירת "יעשה שלום עלינו",

להתיר כן לכתחילה נגד מנהג שכתוב בפוסקים. או כוונתו לענין להשלים אחר התפלה.

תשובה: הלילה לדלגם לכתחילה.



שאלה: לענין להשלים אחר התפלה מזמורים שנוהגין להוסיף בשבת, נסתפקתי אם יש כלל איזה תועלת וענין להשלים, דסוף סוף מקיים בזה קצת המנהג, או דנימא דלאחר התפלה אין בזה ריח של מנהג דעבר זמנו במל קרבנו.

כתב רבנו שליט"א בספר שו"ת הלכות [סי' רפ"א סעי' ב'] (ח"ב עמוד סד)..... "וכן כל הדברים שמוסיפין בשבת אם לא אמרו אין מחזירין אותו (זהו מלשון הרמ"א), ואין חיוב לאמרן אחר התפלה מלבד... (מלשון המ"ב ס"ק ג')."

צדדי הספק שלי המה: דהלשון "אין מחזירין אותו" משמע דאין תועלת כלל להחזירו, והלשון "ואין חיוב לאמרן" משמע קצת דחיוב אין כאן אבל ענין אפשר יש כאן.

תשובה: שלא יהא חוטא נשכר".



בענין: אם בהשלמת ברכת השחר אחר התפילה אם ידלג איזה מן הברכות

שאלה: מי שאיחר לבוא בביהמ"ד לתפילת שחרית, ומברך ברכת השחר אחר שחרית אם יש לו לברך כל הברכות, או דישיט איזה מהם. [דראיתי מובא להשיט ברכת מתיר אסורים, אולם במ"ב אינו מובא].

תשובה: עי' שו"ת סי' מ"ו דין ל"ב.



בענין: אם יש ענין להשלים המזמורים שנוהגין להוסיף בפסוקי דזמרה של שבת

שאלה: באו"ח (סי' רפ"א סעי' א') כ' הרמ"א "ונוהגין להרבות בזמירות של שבת כל מקום לפי מנהגו ובכל דבר אם לא אמרו אין מחזירין אותו מלבד אם לא אמר לאל אשר שבת וכו' מחזירין אותו...". וכוונתו כתב המ"א (סק"ג) שיאמרו עדיין אחר התפלה, משא"כ בשאר זמירות שאינן אלא רשות אם רצה אינו אומרים כלל..

ונסתפקתי ברברי המ"א די ש קצת משמעות דלכתחילה יש רשות לאדם לדלגם ולכאורה זה תמוה

ד. שם כתב וז"ל: זמן כל ברכות השחר הוא כל היום כדיעבד לפ"ד הרבה אחרונים ואפילו בלילה עד השינה, ומיהו אם חטפתו שינה לא יברך המעביר שנה. וכו'.

ה. אמנם יל"ע בזה, כי מצאתי בספר הנפלא "דעת נוטה" (ח"א) [בעמוד מ"ד] תשובה ק"א,

שאלה: מי שלא אמר פרשת הקטורת קודם התפלה האם יש ענין להשלימה לאחר התפלה אע"פ שכבר אמר ברייתא דפטום הקטורת אחר אין כאלקינו.

תשובה: יש ענין.

וכתוב שם במקורות וביאורים [99] "הטעם ביאר רבינו שליט"א דנהי שמצד הענין לומר פעמיים היינו רק כדי שיאמר פעם לפני התפלה ופעם אחרי התפלה מ"מ יש ענין להשלים את כל מה שרגיל לומר בכל יום כדי שלא יהא חוטא נשכר ובעין שמצינו בס' נ"ב לענין פסוד"ז עב"ד. ולכא"ו יש להעיר מ"ש מהזמירות שמוסיפים בשבת שמבואר במ"ב סי' רפ"א סק"ג שאי"צ להשלים, ואמר רבינו שליט"א דשאני התם שאין לזה מקור [וכמ"ש שם הרמ"א נוהגין להרבות

בענין: אם יכולים להוסיף עליות לקריאת התורה בחוה"מ

שאלה: מבואר במשנה במסכת מגילה (דף כא.) "בראשי חדשים ובחולו של מועד קורין ארבעה אין פוחתין מהן ואין מוסיפין עליהן". מבואר דדינא שוה "דאין פוחתין ואין מוסיפין עליהן". אכן בשו"ע בדיני ר"ח (סי' תכ"ג סעי' א') מבואר .. "וקורין בו ד' אין פוחתין מהם ואין

מוסיפים עליהם". אמנם בדיני חוה"מ (בסי' תרס"ג סעי' א') כתב השו"ע "בחוה"מ מוציאין ס"ת וקורין בו ד'". ולא מבואר שם "אין פוחתין מהם ואין מוסיפין עליהם". ויש לדעת אם השמיטו השו"ע בדוקא וכוונתו שמותר בחוה"מ להוסיף מאיזה טעם שיהי', או לא השמיטו בדוקא וכוונתו גם בחוה"מ דאסור להוסיף. **תשובה:** כוונתו גם בחוה"מ.



בזמירות של שבת כל מקום לפי מנהגו) משא"כ בפרשת הקטורת דאף שאינו חיוב מ"מ הלא מבואר בשו"ע דטוב לומר כן. עכ"ל.

הרי לכאורה משמע מדברי רבינו שליט"א בספר דעת נוטה, דאין ענין להשלים אחר התפילה הזמירות שמוסיפין בשבת. ולעיל הבאתי מה שהשיב לי מרן שליט"א דמשמע מיני' דיש ענין להשלים, ויל"ע.

כתר"ו ישועה

ביום ד' ויקהל פקודי העל"ט נשא אבינו רועינו כ"ק מרן אדמו"ר עט"ר שליט"א דברות קודש מלהבות אש ודברי התחזקות למשך קרוב לשעה שלימה, לאור המצב השורר כעת בעולם בהתפשטות מחלה מדבקת בעולם רח"ל, ונביא בזה ההדרכות למעשה היוצא מתוך דבריו הקדושים.

ואלו הדברים אשר יעשה אותם האדם וחי בהם:

שמירת אוהרות הרופאים:

- (א) לשמור כל אוהרות הרופאים והממשלה, לא לעשות מנינים לתפלה, ולא למבול במקוה, כי עתה זהו רצון ד', והרי זה מצוה כאכילת מצה ותקיעת שופר.
- (ב) בני ששים ולמעלה, וגם לרבות הצעירים אשר סובלים מאיזה מצב רפואי, יהיו כלואים בבית ולא יצאו מפתח ביתם, כי הדבר כרוך בסכנת נפשות ח"ו.

ההדרכות ברוחניות:

- (א) להתפלל בעתו ובזמנו, ובכוונה יתירה, כדת כראוי וכנכון.
- (ב) לא לבטל הלימודי תורה של כל אחד ואחד, וללמוד עם החברותא על המעלעפאון, ואם אי אפשר עכ"פ יש ללמוד ביחידות.
- (ג) לא להקל בגדרי ותקנות המעכנעלאג"ע, וכל שאלה שיש צריכים לשאול מהנהלת חברת "חומת הדת".
- (ד) בנוגע לביעור חמץ והכנות לפסח וכל הלכות ומנהגי חג הפסח, מאחר שהוא שעת חירום, לא יפסוק אדם לעצמו בין להקל ובין להחמיר, רק יש לשאול מהנה"צ אב"ד דקהלתנו שליט"א.
- (ה) ובכלליות יש להזהר שלא להתרשל בשום עניני רוחניות ומילי דשמיא.

ההדרכות להבחורי חמד ותשב"ר:

- (א) להשתתף מדי יום ביומו בהשיעורים שנסדרו על המעלעפאון על ידי הנהלת הישיבה.
- (ב) להזהר בקריאת שמע בזמנו.
- (ג) לסייע בבית בהכנות לחג הפסח הבעל"ט, ובכלליות להזהר בכיבוד אב ואם.
- (ד) שלא להקל בהגדר שנעשה לבחורי חמד בענין הסעלפאונ"ס בשום פנים ואופן ח"ו.

עצות וסגולות למנוע המניפה:

- (א) להתחזק באמונה ובטחון בהקב"ה, וכן להשפיע על הילדים צעירי הצאן קדשים אמונה ובטחון בד'.
- (ב) בפרטיות להתחזק בכטחון בד' בנוגע הפרנסות שנתרופפו ה", ובזכות זה בוודאי ישפיע ד' שפע הרחבה גדולה.
- (ג) לבטל פירוד לבבות, ולהרבות באהבה ואחווה ושלוש וריעות.
- (ד) להתחזק בשמירת גדרי הצניעות, וכן בשמירת עינים, ובשמירת תקנות כלי הטעכנעלאג"ע, ובכלליות להתחזק בעניני קדושה, וכל אחד ואחד לב יודע מרת נפשו.
- (ה) לכוון באמירת המאה ברכות, ובמיוחד בברכת אשר יצר.
- (ו) להזהר בקריאת שמע בכוונה.



אין מזכירין שמו

א"ר יוחנן בורדס אין מבקרים אותו ואין מזכירין שמו. נראה הטעם דאין מזכירים שמו כי על כל מין חולי יש ממונה בפ"ע, ואלו הממונים על חולי זה של ברדס מידתם להתפעל בשומעם שם החולי הזה מפי בני אדם, שאז יכבדו החולי על כל אותם בני אדם שהם חולים בו, וכאשר תמצא לחז"ל שאין דרכם להזכיר שם צרעת בפירוש, אלא קורין לחולי הצרעת בשם דבר אחר, וכמ"ש אכילת בשר ודגים ביחד קשה לדבר אחר, והיינו טעמא היא משום הכי. ומ"ש רש"י ז"ל שקופץ מזה לזה, נראה דמדמהו לחולי הדבר דכתיב ביה ידבק בך הדבר שהוא חולי המדבק ב"מ.

(בן יהודה - נדרים מא.)

הרב אהרן מאיר מייזליש

סידקלין ניו יארק יצ"ו

בענין צירוף מנין אנשים על מרפסות בתים לקריאת התורה

ב"ה. א' ויקרא תש"פ, פה ברוקלין ניו יארק יצ"ו

אל כבוד מרן שר התורה הגאון רבי משה שטערנבוך שליט"א, ראב"ד עיה"ק ירושלים ת"ו.

אחרי דרך מבוא השלום, בימים טרופים אלו ה"י וכלל ישראל צריך רחמים גדולים, וע"פ דעת הממונים על הבריאות במדינתנו וע"פ דעת הרבנים שאין להתקבץ ולעשות מנינים בבתים מפני הסכנה רח"ל, וזכינו שבבנין שאנו גרים נמצא ביהמ"ד למטה - ביהמ"ד פרטי השייך למו"ח הגאון רבי חנוך העניך מייטלבוים שליט"א מקיראלהאזא, וזכינו שכל הדיירים על הרחוב התפללו ממרפסת ביתם בציבור ביחד מתוך התעוררות רבה במשך יום השבת, ובעניי ניהלתי את התפילות וקריאת התורה ממרפסת בתינו, והיו כולן רואין את הש"ץ וגם כמעט כולן רואין אלו את אלו, והקלנו להעלות ס"ת מחדר ביהמ"ד להמרפסת שלנו ולקרות בה מכיון שהוא בנין אחד, וגם מטעם כבוד הציבור ואדם חשוב ואונם, אמנם כיון שהבנין הוא סגור ולא נותנים ליכנס שום אחד, מחמת חולשת הרב שליט"א, וגם סכנה הוא לו כעת, לכן קראנו הס"ת משם וקראנו המשתתפים לעלות בתורה ולברך ברכת התורה ממקום עומדם ולצאת בשומע כעונה מפי הבעל קורא. ונפשנו בשאלתינו אי יאות למיעבד הכי להלאה - בשעת הדחק, ולא יהיה פחות מסומא שאפשר לקרותו, הגם שאינו רואה את הכתב, או כיון שצריך הקורא לאחוז הס"ת בידו כפי שפסק השו"ע - ונמנע מזה בעתיד. או אפשר מכיון דתקנת ז' קרואים הוא תקנה ממשה רבינו עדיף שיקראו ז' אנשים, ומאידך אחיזת ס"ת הוא רק מדין מנהג אנשי ירושלים.

המצפה לישועת ה' בתוך כל קהל ישראל,

אהרן מאיר בן חנה פערל פרידא מייזליש



וז"ל תשובת הראב"ד דעיה"ק ירושלים שליט"א מילה במילה:

בשעת הדחק סומכין על הגר"א שהברכה היא מדין שומע כעונה, ומכיון ששמע יצא ומברך ומוציא.

(עי' ביאור הגר"א סי' מ"ז סעיף ד', שהעולה לתורה בציבור מברך ברכת התורה רק מדין שומע כעונה מפי הבעל קורא, ע"כ. וכן הבעל קורא וכל הציבור יוצאים הברכה מפי העולה מדין שומע כעונה)

הרב משה יצחק טענפלער

רב דק"ק קהל חסידים, שכונת רוממה

וראה"כ חר"ע דחסידי באבוב - 45, עה"ק ירושלים ת"ו

בענין צירוף מנין אנשים על מרפסות בתים לקריאת התורה

בע"ה. מהררי יהודה וירושלים, ישא שלום ברכות לרוב משמני הארץ ומטל השמים, אורך ימים ושנות חיים, מעלת כבוד ידד נפשי וכו' ועורך הקובץ הנפלא שמאיר לארץ ולדרים עץ חיים.

אחרי הברכה כראוי, ראה ראיתי מה ששאל מע"כ שליט"א, את כ"ק מרנא ראב"ד עה"ק ירושלים שליט"א, בנידון קריאת התורה בעת הזאת שבגזירת שמים הוצפנו עמך ישראל בבתיהם, חבי כמעט רגע עד יעבור זעם בניסן נגאלו ובניסן עתידין להיגאל, ובבגזירת מלכות, ובציווי התורה לקיים מצוות עשה דונשמרתם מאוד לנפשותיכם, נצטוונו לא להתכנס בשום כינוסים ואף לא לתורה ולתפילה, שלא יתפשט ח"ו המחלה, ויתקיים בנו ולא יהיה בכס נגף, ובמקום בית מדרשו של חמיו שליט"א, הצטרפו השכנים לתפילה וכל אחד התפלל במרפסת ביתו, והנידון לענין קריאת התורה, אי שרי לקרות לתורה עולים ממקום עומדם, אף שאינם רואים בס"ת, ואין נוגעים בס"ת, בשעת דחק זו, ומרנא הגאון הראב"ד שליט"א ענה ע"ז, דביעבד קיי"ל כהגר"א דהעולה יוצא מדין שומע כעונה, ואי"צ לראות בס"ת.

והננו להעיר בזה מטעם אחר, דהנה בפסחים פ"ה. ובש"ע סי' נ"ה סי"ג, צריך שיהי' כל העשרה במקום אחד ושליח ציבור עמהם, ובש"ע שם סעיף י"ט שליח ציבור בתיבה ותשעה בבית

הכנסת מצטרפין, אע"פ שהוא גבוהה עשרה ורחבה ארבעה ויש לה מחיצות גבוהה עשרה, מפני שהוא בטילה לביהכ"נ וכו', והנה מקור הדברים הוא בשו"ת הרשב"א ח"א סי' צ"ו, שנשאל בענין הנ"ל אם מצטרף, והשיב כיון דאינו עומד בפ"ע אלא עומד לתשמיש ביהכנ"ס, הרי הוא כחלק מביהכנ"ס עיי"ש, וכ' ועוד נראה דכי היכי דמצינו בברכות כ"ה לענין זימון דמהני צירוף בב' בתים, היכא דרואין אלו את אלו, ה"נ לענין תפילה בציבור עיי"ש.

ובפר"ח שם נתקשה בדעת הרשב"א, מגמרא פסחים הנ"ל, והק' עוד מגמרא עירובין עיי"ש, וכתב דע"כ לומר לדעת הרשב"א, דהגמרא בפסחים ועירובין מיירי בענין דאין רואין אלו את אלו, אמנם בענין דרואין אלו את אלו שפיר מצטרפין עיי"ש.

אמנם מדברי המחבר בסעי' י"ג, שלא חילק דברואין אלו את אלו מהני, מבואר דלא ס"ל כדעת הרשב"א, וכן מבואר בסעיף י"ט שהעתיק רק טעם הראשון של הרשב"א, דתיבת השליח ציבור בטל לביהכנ"ס, ולא הביא כלל הך טעם השני דהרשב"א, הרי דלא ס"ל מהך דהרשב"א, אלא בכל גווני לא מצטרפי למנין בב' בתים, וכן הוכיח במחזיק ברכה ס"ו מדברי הב"י, והביא משו"ת הרשב"ש סי' ל"ז, דפשיטא ליה דלא כדברי הרשב"א, וגם ברואין אלו את אלו לא

סי"ד, [פר"ח וכו"מ מהפמ"ג] ולכתחילה יותר טוב להחמיר בזה שיכנסו לפניו, דקולא זו דמהני רואין אלו את אלו לענין צורף כמו לענין ברכהמ"ז לקמן בסי' קצ"ה נובע מתשובת הרשב"א בסימן צ"ו והוא לא כתב שם זה רק בדרך אפשר עכ"ל.

ומבואר שביאר הך דסעיף י"ד, כד' המ"א דהטעם שהקיל המחבר ברואין אלו את אלו הוא כדברי הרשב"א בשו"ת, אמנם שותא דמרנא המ"ב לא ידענא, דאם הרשב"א לא כ' כן אלא בדרך אפשר, האיך סמך עליה ורק דמחמיר לכתחילה.

ובאמת צ"ע כנ"ל, דבסעיף י"ט כשהביא המחבר דין ש"ץ ע"ג תיבה שהם דברי הרשב"א לא הביא כלל הך דרואין אלו את אלו, וביותר דשם הביא יש מי שכתב דהא דמהני צירוף הש"ץ ע"ג התיבה אינו אלא היכא דאין מחיצות מגיעות לתקרת הגג עיי"ש, וברור דהך סברא אינו אלא אם טעם ההיתר הוא כיון דבטל לביהכנ"ס, אמנם אם טעם ההיתר כיון דרואין אלו את אלו מה בזה דמחיצות מגיעות לתקרת הגג הרי אפילו בב' בתים ממש מהני היכא דרואין אלו את אלו, [ועי' שע"ת סקט"ו ובא"ר שנחלקו על סברא זו אבל לא מטעם דמהני קואין אלא דגם בכה"ג בטל לביהכנ"ס], ובביה"ל ד"ה הני מילי, ביאר דבריהם דבכה"ג אינו בטל לביהכנ"ס, ומשמע לכאורה דנקט להלכה כדבריהם, והרי ברור דמיירי בענין דרואין כמבואר להדיא בשו"ת הרשב"א, הרי דס"ל דלא מהני רואין לצירוף.

ובאמת המ"א שם סק"ד, העתיק את דברי הרשב"א במלואם, והביא

מהני לצרף למנין בב' בתים, וע"כ כתב דלא שבקינן פשטותיה דהרשב"ש מפני ספיקותיה דהרשב"א עיי"ש.

אמנם בשו"ע שם סי"ד, הקיל בעומד אחורי ביהכנ"ס לצרפו למנין, אם מראה להם פניו עיי"ש, ויל"ע באיזה ענין מיירי, ועי' מחזיק ברכה או' ה', מה שהביא בזה כמה דרכים, ובאמת לדעת הרבה פוסקים הך דמראה פניו היינו דמכניס ראשו בחלון, ועי' שו"ת זרע אמת ח"א סי' י', שנקט בפשיטות דהך דמראה פניו היינו דמכניס פניו בחלון, והוכיח מזה דלא כהרשב"א דברואין אלו את אלו לא מהני, דאי מהני מה צריך מכניס פניו בחלון לצירוף, תיפול"ל מדין רואין אלו את אלו.

ולפי"ד, הך דסעיף י"ד אינו ענין לדברי הרשב"א, דברואין אלו את אלו דמהני, דהרי הרשב"א מיירי גם בב' בתים דמהני בכה"ג, ולא עוד אלא דלדבריו מהווה סתירה לדברי הרשב"א, אמנם במ"א מצייין לסי' קצ"ה ס"ב, לענין ברכת המזון דמבואר דמהני צירוף גם בב' בתים, היכא דרואין אלו את אלו, וכן משמע בגליון רע"א סי' קצ"ה עיי"ש, ועי' במ"ב סקנ"ב דבענין דמראה פנים מהני, כמבואר בסי' קצ"ה לענין זימון, ומ"מ לכתחילה ירד לביהכ"ג, ובשעה"צ סקנ"ג, וז"ל: עי' בתשובות משכנות יעקב וכן הגר"א בסעיף קטן ל"א כתב לדחות כל הראיות, ובאמת הרשב"א גופא לא כתב דדומה לזימון רק בדרך אפשר, ועי' בחיי אדם ובביה"ל עכ"ל, ועי' בביה"ל ד"ה ולחוך וכו', שכ' עמש"כ בשו"ע דעומדים בחוץ אין מצטרפין, וכ', וז"ל: ואם רואין אלו את אלו יוכלו להצטרף אפילו עומדין לגמרי לחוץ דומיא שהיקל המחבר לקמן

ונראה בזה דעי' בערוך השולחן סעיף כ', כשהביא הך דין דסי"ד, וז"ל: וכתב רבינו הב"י וכו', מיהו זה וודאי העומדים בעזרת נשים לא יצטרפו עם העומדים בבית הכנסת, אף שיש חלונות מעזרת נשים לביהכנ"ס, ורואים אלו פניהם של אלו, כיון שמחיצות גמורות הן הווין שתי רשויות, ולא דמי לעומד אחורי ביהכנ"ס דמצטרף בראיית פנים, דהתם אינו עומד בבית בפ"ע אלא בחצר או ברחוב ולא חשבינן ליה כאילו עומד בביהכנ"ס, אבל לא בעומד בבית בפני עצמו, [ועיי"ש שהוסיף חידוש, דגם מה דמהני צירוף בעומד אחורי ביהמדרז' זהו רק באחד ולא ביותר, דעיקר דברי השו"ע חידוש, והבו דלא לוסיף עלה], ואמנם אמת שבמשנ"ב הקיל גם בעזרת נשים, אמנם י"ל דמודי בעיקר היסוד דרק היכא דבטל לביהכנ"ס והוי דבר אחד עם הביהכנ"ס, מהני הסברא דרואין, ולא בשני בתים, וצריך לומר דהך עזר"נ מיירי בענין שאין המחיצות מגיעות לתקרה.

ובאמת מדוייק כן במשנ"ב סקנ"ז, דהביא דברי הפמ"ג דכל הסעיפים מיירי באינם רואים אלו את אלו, דברואין מהני דומיא דזימון, ויש מחמירין אף ברואין, ובמקום הדחק אפשר שיש להקל, וצ"ע הרי בסעיף י"ד התיר לכתחילה אפילו שלא בשעת הדחק, ורק דהחמיר לכתחילה לירד לביהכנ"ס, אלא ע"כ כמדוייק בדבריו, דבשני בתים ממש שאני, וע"ז דווקא כתב דאפשר דיש להקל בשעת הדחק דאילו היכא דאינו שתי רשויות התיר אף שלא בשעה"ד.

חיצא מזה, דאף רבותינו הפוסקים שהקילו לענין רואין אלו את אלו, היינו בענין שאינו ב' בתים נפרדים

גם הטעם דרואין אלו את אלו מהני, וציינן לסי' קצ"ה, וכוונתו ברורה לכאורה דכי היכא דבברכהמ"ז קיי"ל דמהני רואין אלו את אלו, ה"נ בתפילה בציבור מהני עיי"ש, אמנם בלבו"ש שם כ' ע"ז וז"ל: צ"ל סי' ע"ט ס"ג עכ"ל, ושם בשו"ע מיירי לענין אמירת דבר שבקדושה במקום ערוה, בענין חצר קטנה שנפרצה לגדולה, דהקטנה בטל לגדולה ולא להיפוך עיי"ש, ובאמת גם הפמ"ג ציין לזה, אבל הוסיף זה ע"ד המ"א, אמנם דברי הלב"ש צ"ע, למה מחק הציון לסי' קצ"ה שזה הציון הוא עיקר הנידון, דהרשב"א מדמה הך דסי' קצ"ה לגבי ברכהמ"ז דמהני ברואין אלו את אלו לתפילה בציבור דגם מהני, וע"ע בשוועה"ר סט"ז שהביא הך דינא דסי"ד מדינא דרואין אלו את אלו, ובסעי' כ"ב העתיק גם טעם השני של הרשב"א.

וביותר צ"ע בדברי המשנ"ב, דבביה"ל סי' קצ"ה ד"ה שתי חבורות, הביא דברי הרשב"ש שחלק ע"ד הרשב"א, דגם הך דברכות דמבואר דמהני צירוף לזימון ברואין אלו את אלו, אינו אלא בענין שבכל חבורה יש שיעור לזימון, ובענין לצרפן לחבורה אחת, ע"ז מהני רואין אלו את אלו לצרפן לזימון, אבל בענין שאין בכל אחד מהחבורות שיעור לזימון לא מהני צירוף, וכן הביא מהגר"א בפירוש המשניות, וכ' ע"ז דמסתברא כדבריהם, ומשמע שנוקט כן להלכה, והרי הדברים נראין כסותרין והפוכין, דבתפילה שבגמרא מבואר דלא מהני צירוף, למד מברכהמ"ז דמהני רואין אלו את אלו לצירוף, ואילו בברכהמ"ז ששם הוא מקור ההיתר דרואין אלו את אלו בזה החמיר דרק כשיש שיעור בכל חבורה, והדברים אומרים דרשני.

מדברי המ"א ושועה"ר שהביאו הך טעם דרואין אלו את אלו אין ראיה, רק בענין דל"ה שתי רשויות נפרדות, ובמשנ"ב כ' דאפשר דיש להקל בשעה"ד כהפמ"ג.

ועי' עוד בשו"ת משכנות יעקב סי' ע"ה, שהוכיח לדינא דלא כספיקת הרשב"א הנ"ל, וכן מסיק באור זרוע הל' ק"ש סי' ה', דאף שצידד בתחילה דמהני צירוף ברואין אלו את אלו, הביא בסו"ד שיטת הגאונים דלא מהני צירוף למנין בענין זה, עיי"ש, ועי' כנה"ג הגב"י ו' ובא"ר סקי"ב, דסתמו דלא כרשב"א, וכן מבואר לדינא בערוה"ש, וחיי אדם, וביאור הגר"א, שדעתם להחמיר בזה, ולא מהני צירוף אנשים בב' בתים, ואפילו ברואין אלו את אלו, ולכאורה יש לומר סברת המחזיק ברכה דלא שבקינן ספיקת המשנ"ב, אי לסמוך ע"ד הפמ"ג בשעת הדחק, משום פשטותיה דכל הני פוסקים דנקטו בפשיטות דלא מהני.

חיוצא מכל זה, דצירוף למנין בניד"ד, בענין שכל אחד עומד במרפסת ביתו, לדעת הרבה פוסקים לא מהני, וגם לד' המ"א ושועה"ר אין ראיה להחמיר בניד"ד, וביותר דהביה"ל בעצמו החמיר כהרשב"ש לענין זימון וכו"ל, ורק הפר"ח והפמ"ג הקילו בניד"ד, ורק דנסתפק המשנ"ב אי אפשר להקל בשעה"ד.

ונם לד' הפמ"ג דיש להקל בניד"ד, עי' בפמ"ג נ"ה א"א סקי"ב, שחידש דבש"ץ על המפתח אין מצטרף עם הט' רק כשהוא ממוצע בין שני בתים, ומשמע מדבריו דחידש דרק לחבר בין שני בתים מהני, אבל כשכל הט' במקו"א, והוא במקום אחר לא מהני עיי"ש, ולא הבנתי כ"כ סברתו, ועכ"פ יל"ע בניד"ד, אי שייך בכלל צירוף, כיון דאין כאן ש"ץ באמצע,

כגון אחורי ביהמ"ד או בעזר"נ וכדו', אמנם היכא דהוי ב' בתים נפרדים בכה"ג לא יועיל מה דרואין אלו את אלו, כיון דב' רשויות הן כמבואר בערוה"ש, ורק דנסתפק המשנ"ב דאפשר יש לסמוך ע"ד הפמ"ג שהקיל גם בזה בשעת הדחק.

לפי"ז א"ש היטיב, דהמשנ"ב סמך ע"ד הרשב"א, רק בהך דסעיף י"ד דל"ה ב' רשויות, ומ"מ כתב דלכתחילה יחמיר, כיון דעיקר חידושו של הרשב"א שהקיל גם בב' רשויות, לא כ' כן אלא בדרך ספק, וא"ש דבסעי' ט"ו, היכא דמחיצות מגיעות עד התקרה לא הקיל המ"ב דהוי ב' רשויות, וכמו שביאר בביה"ל, וא"ש ד' המ"ב דאף דבסי' קצ"ה לענין ברכת המזון החמיר כהרשב"ש דשייך צירוף ברואין אלו את אלו, רק בענין דיש שיעור צירוף בכל בית, דהתם מיירי לענין ב' בתים, אבל כאן דהקיל רק באחורי ביהכ"נ וכדו', דאינם ב' רשויות שפיר הקיל ברואה אלו את אלו, [ולפי"ז גם בכרכהמ"ז בכה"ג יש להקל], וא"ש לפי"ז דהלכו"ש מחק הציון לסי' קצ"ה, דלא קיי"ל בזה כהרשב"א דמהני צירוף בב' בתים, וציי"ן לסי' ע"ט דמבואר דהגדולה בטלה לקטנה, ואו דעכ"פ ראי' לסברא הראשונה של הרשב"א, או דרק בכה"ג מהני רואין אלו את אלו.

ואף דאמנם הפר"ח והפמ"ג הקילו כדברי הרשב"א בכל גוונא, ומוקמי כל הני דשו"ע דמיירי באינו רואין אלו את אלו, מ"מ מדברי השו"ע דסתם משמע דבכל ענין מיירי, דלא מהני צירוף, ובפרט בסעי' י"ט דהעתיק דברי הרשב"א ולא הביא הטעם דרואין אלו את אלו, אף דמיירי בענין זה, כמבואר ברשב"א, וסתם להחמיר במחיצות מגיעות לתקרה, ועכ"פ

לצרף והוי קיבוץ של הרבה יחידים, ויל"ע בזה.

נחשב שיש כאן ציבור שיחול עליהם חיוב קריאה"ת.

והנה במתני מגילה כ"ג: ובשו"ע או"ח סי' קמ"ג א', דאין קורין בתורה פחות מעשרה, [ועי' פמ"ג קמ"ג ב' וכ"כ בא"ר דבקים שאין מנין אפשר לקרות בלא ברכה], והנה בקריאת התורה דנו האחרונים דמלבד דא"א לקרות רק בציבור, איכא עוד דינא דנתחדש רק בקריאת התורה, דלא חל חובת קריאה"ת רק בציבור, עי' משנ"ב בכמה דוכתי, עי' סי' קל"ה סי"ד בביה"ל ד"ה אין, מה שחולק ע"ד האו"ז שם, מטעם דאין חובת קריאה"ת חל על היחיד אלא על הציבור, ועי' עוד בביה"ל סי' קמ"ג ד"ה בפחות, וע"ע בסי' קמ"ו ד"ה ולקרות, בסו"ד שם, ועי' שו"ת בנין שלמה סי' ל"ה, ובשו"ת גנת וורדים חאו"ח כלל ב' כ"א, ובשער אפרים שער ז' סל"ט בפתחי שערים, וע"ע בביאור הגר"א סי' ת"צ סקי"ד, ובמעשה רב סי' קע"ה.

ובביה"ל שם סי' קמ"ו, חילק בענין תפילה בציבור דאפשר לאסוף ט' אנשים לומר ברכו וקדיש אף שכבר התפללו, ולא מצאנו כן בקריאה"ת, [עי' ביה"ל רי"ס קמ"ג], וחילק כנ"ל, דבתפילה אין ענין אלא להתפלל בציבור, ולזה מהני, אמנם בקריאה"ת לא חל חובת קריאתה אלא על הציבור, וכל שאין ציבור שלא קראו בתורה, לא חל מעולם חיוב קריאת התורה, ויש לדון לפי סברא זו, דאף דמצאנו דברואין אלו את אלו מהני לענין תפילה בציבור, מ"מ לא מצאנו אלא שכל יחיד יצא בזה ידי חובת תפילתו בציבור, כיון שנצטרף לאלו העומדין בחוץ וכדו', עי' ראיית פנים וכדו', אבל לא מצאנו שבראיית פנים

ויש להביא לזה לפי מש"כ בערוה"ש סי' נ"ה סי"ז, כשבא לבאר הטעם דבעינן שיהיו כולם במקום אחד, וז"ל: ובהכרח לומר כן, דהא אכל ביה עשרה שכינתא שריא, וזה לא שייך אלא במקובצין במקום אחד עיי"ש, ועי' פמ"ג א"א סק"ח, מה שהביא דלענין ברכו ישן מצטרף, ולענין קריאת המגילה אינו מצטרף, כיון דצריך עשרה לפרסומי ניסא, וילהס"ת אי מהני ישן להצטרף לקריאת התורה ולנשיאת כפים, וכ' לענין קריאת התורה, דאי הוי חובת ציבור אינו דומה לתפילה, ואינו נחשב ציבור שיחול חובת קריאה אם הוא ישן, הרי דמבואר, דאף דמהני לצירוף שייחשב תפילה בציבור, מ"מ לענין ציבור שיחול עליהם קריאה"ת אינו חל, אף שגם הישן מחוייב הוא, ואינו דומה למי שכבר קרא שאינו מחוייב עוד, דוודאי ישן מחוייב הוא, ורק דמ"מ כיון שישן אין כאן ציבור, אף דמהני לענין צירוף.

ועי' ביה"ל סי' קמ"ו ד"ה ולקרות, דהא דאפשר לקרות שמו"ת בשעת קריאת התורה היינו דווקא אם איכא עשרה מבלעדיו, ודלא כדברי המ"א שם עיי"ש, וא"כ אף דרואין מהני לדעת הרשב"א, מ"מ אין ראייה דנעשו עי"ז מקובצין במקום אחד, ומ"מ לענין צירוף י"ל דסגי, אמנם שיהא חשוב שיש כאן ציבור שיחול עליהם חובת קריאה מהיכ"ת, [ועי' שו"ת לבושי מרדכי סי' כ', דדן עם השואל אי למ"ד דמצרפין קטן לברכו, אם מהני גם לקריאה"ת, ועיי"ש שדעתו דקריאה"ת קייל יותר, אמנם להנ"ל י"ל, דאף דמשום הברכה דמי לברכו, או קיל יותר, כיון

דקטן עולה למנין שבעה, כמבואר במ"א, אכתי יש לדון דלא חל חובת קריאה בפחות מעשרה, ולדין ציבור וודאי דקטן לא נחשב ציבור, שיחול עליהם חיוב קריאה"ת, ועי' שו"ת שב יעקב סי' ו', ובשו"ת מהרש"ם ח"ג סי' קס"ב].

וא"כ, בניד"ד שכל ענין הצירוף לתפילה, מוטל בספק גדול, אחרי שלדעת הרבה פוסקים אי"ז מועיל גם לצירוף לתפילה, ואף לדעתם הרי י"ל דכל זה לענין תפילה בציבור, דמהני כמבואר דלענין תפילה בציבור קיל הצירוף לכמה ענינים, לגבי ישן, לגבי עוסק בדברים אחרים, לענין מי שכבר התפלל, משא"כ לגבי קריאת התורה דבעינן ציבור בפנינו שיחול עליהם חובת קריאה, מהיכ"ת דמהני, ואם אינו נחשב ציבור, שיחול עליהם חובת קריאה, הוי דינן כדין יחיד, דאף דשרי לקרות כמו שהבאנו מד' הפמ"ג בריש דברינו, מ"מ אם כסברא הנ"ל לא יהא מותר לברך, [כ"ז רק אם אין ששה במקו"א, דאם יש ששה במקום אחד תו לא בעינן אלא לדין צירוף, והדרינן לכללא דצירוף בתפילה, כדמוכח מדברי הביאור הלכה בסי' קמ"ג].

וב"ז לא כתבתי אלא לדון כתלמיד הדן בקרקע, להראות כמה פנים בהלכתא גבורתא זו, ולדינא הך ספיקא הוכרעה כבר ע"י פוסק הדור מרנא הראב"ד שליט"א, דשעת הדחק הוא, ואין לך שעת הדחק גדול מזה, ומשה אמת ותורתו אמת.

ובעיקר מה שציין מרנא הראב"ד שליט"א לדברי הגר"א דבדיעבד יש לסמוך עליו וכוונתו למש"כ הגר"א דגם המבורך בתורה יוצא מדין הרהור. הנה, בלא"ה הרי לכאורה מפורש כן ברמ"א סי' קל"ט ס"ג, דנהגו להקל בע"ה ובסומא, אף דאין יכולין לקרות מתוך הכתב, עי' משנ"ב סקי"ג דכך נהגו להקל, ועי' ביה"ל רי"ס קמ"א, ד"ה לבטלה דהיכא דקורא עם הש"ץ אפילו שלא מתוך הכתב שפיר דמהני מדין שומע כעונה, עי' משנ"ב סק"ה, ומשה אמת ותורתו אמת.

אמרתי בחפזי היום כ"ח אדר תש"פ לפ"ק

ידידו בלוני"ח

משה יצחק טעמפלער



מפני דוחק הזמן לרדת לבית הדפוס לא הספקנו להציע שאלה זו לשאר רבנים וגרולי הדור שליט"א ואי"ה בקובץ הבא נקווה להרחיב בשאלתא הדין וה' ישמור צאתנו ובואנו מעתה ועד עולם

הרב גבריאל צינגער

רב דקלה ומה"ס נטעי גבריאל

אם יש להמנע מלאכול אחר פסח מחמץ שנמכר לנכרי

רב אות מ"ח איתא עוד, דאף היה נזהר ונמנע מלאכול מצה שאינה משומרת לאחר הפסח, מפני חשש שעבר עליו הפסח, שכן מצה שאינה משומרת יש בה חשש חימוץ. וכ"ה גם בספר כתר ראש סי' ק"ב וז"ל, רבינו לא היה אוכל אחר הפסח חמץ הנמכרת כנהוג, מטעם שהביטול צריך להיות בלב שלם, ואין כולם יכולים לעשות ככה עכ"ל. ובדבריו מבואר הטעם משום שיש חשש שהמכירה אינה אלא הערמה, וכמ"ש הבכור שור שהמכירה אינה מועילה אלא אחר ביטול, דאז הוי רק מדרבנן, ובדרבנן מהני הערמה. ולפי"ז מ"ש במעשה רב שהמכירה גרוע, אין הטעם שעצם המכירה גרועה, אלא משום שיש לחשוש שהמוכרים לא מכרו באמת.

וב"ב בשו"ת עטרת חכמים חו"מ סי' מ"ו ד"ה ומה שמחליט וז"ל, ותיתי לי שמיום עמדי על דעתי אני כנוזר משתית יין ושכר של ישראל שמקודם פסח, ומעולם לא רציתי להצטרף לגאונים מריצי תשובות בענין מכירת חמץ כשנטו להקל מחמת הביטול, כי לדעתי בעו"ה אף לאצטרופי לא חזי הביטול של ההמון בלי דעת, והעלמתי זה במכתבי הקדום, מפני כבודו של התב"ש שדעתו שיש כדי סמיכה, ועיקר הקולא שבמכירה דרך הערמה היא מחמת הביטול שמבטלים החמץ וכל ישראל בחזקת כשרות, ובודאי מבטל כ"א חמצו בלב שלם מצד החיוב לבזו כל ממונו ולא יעבור על ל"ת, ומי יתן והיה זה לבכם בשעת הביטול עכ"ל.

אודות השערוריה בנוהג שהולך ומתרבה אצל מייצרי אוכל לפרסם ולהדפיס על כל המוצרים מדבקה שנאפו אחר הפסח, כדי להודיע שאין זה חמץ שנמכר לנכרי בימי הפסח, אם הוא הלכה או חומרא.

[א]

תשובה. כבר האריכו האחרונים אם יש להחמיר שלא למכור חמץ גמור בעין, ודעת רוב הפוסקים להקל, וכן בשטר מכירה של רבינו הח"ס כתוב שהי' מוכר גם לחם. וכ"כ שד"ח מערכת חו"מ סי' ט' אות כ', ושו"ת דברי ישראל (וועלץ) או"ח סי' קי"ג, וכ"כ שו"ת צי"א ח"כ סי' נ"א שידעני לי בת"ח וגדולי תורה עוד מהדור הקודם שמכרו גם חמץ בעין עי"ש.

אבן היו גדולים שנהגו להחמיר שלא למכור חמץ בעין, אמנם לגבי חמץ הנמכר לנכרי כדת וכדין בנוגע לאחר הפסח יש לברר כיצד נוהגים.

הנה הגר"א היה נוהג שלא להשתמש אחר הפסח בחמץ שנמכר לגוי, וכמובא במעשה רב סי' קפ"א ובדפו"י סי' קע"ז בזה"ל, אחר הפסח אין ליקח מן השוק מה שאופין מקמת של ישראל ומשמרים, וי"ש ושכר של ישראל, כי המכירה גרועה, על כן לא יקנה רק שיהא משל נכרי, או הקמת של ישראל אם אינה לתותה, וי"ש ושכר של ישראל לא ישתה עד שיעשה מחדש עכ"ל. ובתוספת מעשה

וכ"ש בסתם בני אדם, דמה שיכולים לתקן שלא יעברו איסור הרי יש אדרבא חזקה דלא שביק היתרא ואכלי איסורא כדאמר רבא בחולין דף ד' ע"א, ואף אם נימא שבזה"ז ליכא חזקה מ"מ אנן סהדי לא הוי, וממילא אף אם לא היה בלב גמור הוא דברים שבלב שאינו כלום לבטל המכירה.

וב"ב הליכות שלמה (ניסן) עמוד קל"ז דמותר לכתחילה לקנות מוצרי חמץ שנמכר קודם הפסח לנכרי כנהוג, אף אם היו שייכים למי שאינם שומרי ת"מ, אם ידוע בבירור שמכרם כפי הסדר הנהוג. וביאר דבריו שם, דאף שהמוכר אינו מכין למכירה גמורה בלב שלם, ואין דעתו אלא להערמה בלבד, מ"מ לא אזלי בתר מחשבתו ודעתו הפגומה, כיון דדברים שבלב לא הוו דברים, אלא מתחשבים רק עם המעשה שהוא עושה, ולכן חשבינן ליה שפיר למכר גמור וכמ"ש הנוב"י קמא או"ח סי' י"ח עיי"ש.

וב"ב שו"ת אור לציון ח"ג פ"ט ס"ה וז"ל אף מי שמחמיר שלא להשאיר בביתו חמץ לימי הפסח, אף שעושה מכירת חמץ, א"צ להחמיר מלקנותו ולאוכלו לאחר הפסח ע"כ. ובהערה שם ביאר טעמו שאין להחמיר אלא לענין חשש דאורייתא, משא"כ לענין חמץ שע"ע הפסח שאינו אסור אלא מדרבנן, א"צ להחמיר, ואפשר לסמוך על המכירה ללא חשש ע"כ.

ובן יש מעשה רב מכמה גדולים וקדושים שלא ראו להחמיר בזה גם לעצמם. בספר מגדולי התורה והחסידות ח"ז עמ' ס"ג כתב, על הגה"ק צדוק הכהן מלובלין, שפעם אחת השתתף בבית מילה, ביום שאחרי אסרו חג הפסח, אצל אחד מאנשי

וב"ב במכתבו של מהר"ש בירנבוים חתנו של הגאון רע"א בספר אגרות סופרים איגרת מ"ו ד"ה אחרי כי הודיעני, שכתב על הנהגתו של הגרע"א בזה, וז"ל, אנכי הנני נזהר משתית שכר בחורף מפני חדש, ובקיץ בעבור המאלץ הנמכר תוך החמץ בע"פ, אשר גם מו"ח ראש הגולה נ"ע נזהר מליקח חמץ הנמכר, וי"ש לא לקח אחה"פ בלתי ממוזגים נכרים וכו' עכ"ל.

וע"ע בכתבי הצדיק ר' יוסף זונדל מסלנט עמ' קל"ט, תלמידו של הגר"ח מוולאזין, בזה"ל, לא רצה לקנות י"ש אפי' בשבט, מפני שיצטרך למכור בחמץ, ובא בחלום למהרי"ץ למה אינו נזהר מחמץ שעבר עליו הפסח עכ"ל.

אך רוב גדולים דעתם שאין לחוש על המכירה כמ"ש הח"ס או"ח סי' קי"ג ועוד כמה תשובות. דהמכירה הוא קנין גמור מן התורה.

וב"ב במ"ב סי' תמ"ח סק"ז דאף אם לא מכר אלא בכסף בלבד או שמכר באחד משארי קנינים ועבר עליו הפסח מותר, דמאחר דחמץ לאחר הפסח אינו אסור אלא מקנסא דרבנן. ועוד כיון דחמץ לאחר זמן איסורו בלא"ה אינו ברשותו אלא שעשה הכתוב כאלו היה ברשותו לעבור עליו, בקנין כל דהו סגי, דעכ"פ מגלי דעתיה דלא ניהא ליה ואפקיה מרשותו.

וב"ב שו"ת אגרות משה או"ח ח"ד סי' צ"ה וז"ל, הנה בדבר שאלתך אין סברא להחמיר אחר הפסח שלא לאכול חמץ שמכר חנוני ישראל לנכרי במכירת חמץ כנהוג שמא לא היתה המכירה בלב גמור, משום שהוא דברים שבלב שאינם דברים, ואנן סהדי ליכא אף במושעים,

וכן חשש הגר"א דאינם יודעים למכור כדין, אבל אם נעשה ונמכר כדין מנ"ל שיש לאסור, וכן ראיתי שכתב בדעתו בספר תשובות והנהגות שטרנבוך ח"ה סי' ק"ח, וזה חולק על טעם הכתר ראש בדעת הגר"א המובא לעיל.

וב"ב בספר חוט שני ריבית עמוד קצ"ג, וז"ל, דעת הגר"א במעשה רב להחמיר בזה שאין למכור לנכרי כה"ג שדעתו לחזור ולקנות ממנו, שאין הישראל המוכר גומר בדעתו למכור מכירה גמורה, ואין דעת הנכרי הקונה לקנות את החמץ בקנין גמור, ובלא גמירות דעת דמוכר ודקונה הרי לא חל הקנין, וכעין הא דמתנת בית חורון, נדרים דף מ"ח, דלא היא מתנה. והרבה מן המדקדקין נוהגין כן כהגר"א, ובפרט בחמץ גמור שיש בשותיו ודאי איסור דאורייתא, ועי' א"ר סי' תמ"ח סק"ז דלא התירו מכירת חמץ גמור אלא למבשלי שכר שא"א בענין אחר, עכ"ל.

ולפ"ז באופן שהמכירה נעשית בזמנו בכל חומר הדין ובכל קנינין, שאין לחוש בה שחסר גמירות דעת, י"ל דמהני, כיון שהנכרי הבין ויודע שבדעת ישראל למכור בלב שלם, ואם יצויר שהגוי בא לביתו של אחד הישראלים המוכרים בודאי ה"י פותחים הפתח ליתן להם כל החמץ שרוצה הנכרי מוכח שדעתם במכירה שלם בלב, לכן לכו"ע מהני לאכלו אחר הפסח.

ועוד, שאותם המפרסמים לרבים שכל מוצרי חמץ שלהם נאפו אחר הפסח, יש לחוש שבוז מראים שאינם סומכים על מכירת החמץ, שאין הכוונה באמת למכור החמץ לגוי, וזה טעות גמור, כי בודאי גם הם צריכים למכירה. ובפרט

שלומו שהיה לו בית מסחר של י"ש, ובאמצע נעלם הבעל ברית, ובבואו שאלהו איפה היית, ויענהו שהלך לחזר בשבילו אחר י"ש חדש שלא ממכירת חמץ. גער בו ואמר, אם בשביל איסור דאורייתא מועיל המכירה כדי שלא יעברו על כל יראה ובל ימצא, היית צריך לחזר אחרי י"ש אחר בשבילי ע"כ.

וב"ב בהגש"פ עטרת יהושע עמוד פ"ז, שהגה"צ רמ"א פריינד זצ"ל לא היה מוכר חמץ בעין לנכרי, אך היה אוכל אחרי הפסח מחמץ גמור שנמכר על ידי איש נאמן לנכרי. וכ"כ שו"ת צי"א שם, שבמוצאי פסח היו מכבדים בני תורה שבאו לכבדם ולאחל עם צאת החג בחמץ הנמכר לגוי.

וב"ב שו"ת ישא יוסף ח"ב סי' כ', שהעיד בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל שאין מקום להחמיר בחמץ אחר הפסח אם החמץ נמכר כהלכה. וכ"כ בספר עלי שיח עמוד קמ"ט בתשובה מהגר"ח קנייבסקי שליט"א שאין מקום להדר להמנע מלאכול אחר הפסח חמץ שנמכר לנכרי.

עוד נראה, שעיקר החשש של הגר"א ודעימיה היה דוקא במכירה בימיהם, שכל אחד מכר ישר לגוי שלא ידעו דיני קנינין, וגם הגוי לא הבין כ"כ המציאות, שכן יש ללמוד ממש בספר הנהגות ישרות אות תקל"ו, הו"ד במעשה רב השלם שם [והוא חיבור של בעל פאת השלחן ממה ששמע מרבו מהר"ח וולאזין], שכתב לבאר טעמו של הגר"א שלא אכל חמץ הנמכר כנהוג, משום שאין כל אדם יכול לעשות כדין ע"כ. ומבואר להדיא דהיינו דוקא בזמנו שהיה כ"א מוכר בעצמו לגוי, ולא ע"י הרשאה לרב,

מקומות השווקים, ומוכרים כל דבר בלי מעצר. אלא שבמקומות הצריכים לכך מחמת דרישת הקונים, מוכרים משך ימים אחדים אחרי הפסח רק תוצרות החתומות שנאפו אחר הפסח וכו', ואח"כ, כאשר המחפשים אחרי תוצרות שנאפו אחר הפסח כבר הסיחו דעתם מזה, מוציאים מערי מסכנות ידיהו כל מה שנשאר מלפני הפסח, ואין איש שם על לב, ואיש על מקומו יב בשלום. וכן העידו לי כמה סוחרים שכן הוא האמת.

גם עצם הדבר שקודם הפסח מכינים המדבקות שנאפה אחר פסח, הוא כחוכא ואטלולא, שאנשים מזלזלים בדבר כמובן וכידוע.

וראיתי בשו"ת שבט הלוי ח"ט סי' ק"כ בזה"ל, הנה אם הי' נהוג זה מעיקר הדין אין כאן לא דבל תשחית, דהותר מכללו במקום תועלת או הלכה, וקרוב דגם אם נהוג זה שלא למכור חמץ ודאי אינו מעיקר ההלכה, מכ"מ כלפי מי שמחמיר בזה אין חשש בל תשחית. מכ"מ בעיקר המנהג גם אנחנו מחמירים על עצמינו שלא למכור חמץ גמור, אבל ידוע שבשטר מכירה של מרן הח"ס שעשה לרבים (לא באופן פרטי) היה כתוב גם מכירת לחם, מכ"מ אינו לגמרי כדין דאז היו מוכרים כל אחד בפני עצמו לגוי שלו, לא כהיום שיש מכירה כללית של רבים שבודאי החשש של ערך המכירה גדול יותר, מכ"מ העיקר שיהי' נמכר כהלכה ע"פ המבואר בפוסקים, ואז מי שמוכר גם חמץ גמור, אין בידינו למחות בו עכ"ל. ויש להעיר כהנ"ל שהמציאות יגיד שבמכירה כללית של הבי"ד מדקדקים יותר בכל החומרות והקנינים, ממכירה שנעשה ע"י איש פרטי ודו"ק.

שראינו שרוב בני אדם אינם עושים בדיקת החמץ בליל י"ד בחורין ובסדקין כדת וכראוי, שיודעים במחשבתם דאם ח"ו נשאר חמץ בבית הרי הם מכור לנכרי, א"כ בודאי סומכין על המכירה לגבי איסור דאורייתא של בל יראה ובל ימצא, והאיך לא נאמר כן לענין חמץ שעבר עליו הפסח.

וראיתי בעיניי שכמה אנשים הולכים אחר הפסח לקנות חמץ דוקא מחנותו של נכרי, ואח"כ נתברר שהסוחרים והמפיצים הם יהודים, ובעצם ימי הפסח הובא לשם חמץ שהיה ברשות ישראל, ובכך יצא שכרם בהפסדם.

ובן אירע לאחרונה במקומינו, שנודע שהחברה המפיצה רוב השכר בנוא יארק שייכת ליהודי, ושנים רבות לא מכר הבעה"ב היהודי את חמצו לנכרי, עד שנה זו (תשע"ח) שע"י השתדלות הראויה מכר כדת וכדין. ואלו שבמשך כעשרים שנים האחרונות דקדקו לקנות שכר במוצאי פסח רק מחנות של נכרי, והשכר שקנו היה מן השכר שהגיע באמצע יו"ט, או שבהשבעות שאחר פסח קנו שכר מן המפיץ היהודי, נכשלו בלא יודעין בחמץ שעבר עליו הפסח. משא"כ אלו שקנו שכר קודם הפסח ומכרוהו לנכרי כדת וכדין, לא היה להם שום מכשול.

גם לא ראיתי ולא שמעתי משום חנות מזון, גם במקומות המפורסמים בקדושה ובחומרות, שיתפטרו ממלאי שלהם החל מחג הפורים ויתרוקנו מעט מעט מכל חמצם עד שלא ישאר אף פירור כשיגיעו ימי הפסח וכו'. אלא שכל אלו חנויות עושים מכירה באמצעות רב מוסמך לעשותה כדין, ולמחרת הפסח נפתחות שוב דלתי ארצות החיים, אלו

שהי' סר למשמעתו של הצדיק דמעיקרא מהרי"ץ מסטרעטין זצ"ל טרם דבקה נפשו לאהבה להק' האדיר מסטרעליסק זצ"ל, ואח"כ הקיל רה"ק ז"ל ליזהר מזה רק עד היא"צ של חותנו זקנו הנ"ל שהוא ב"א אייר, וכל קדושים עמו, וע"ד דמצינו בפרק ערבי פסחים (דף ק"י) דדור אחר דור הקילו יותר בזוגות. ובאמת החומרא הזאת שייך רק לגדולי ישראל, כמו שהעומר הי' מתיר במדינה בפסח את החדש והשתי הלחם התירו את החדש במקדש בעצרת. ושמעתי דהגה"ק מזידיטשוב נזהר בזה רק עד ג' ימים אחר פסח ע"כ ותו לא עכ"ל.

ובספר פתחא זוטא [ברכת הפסח] סי' י"ז ס"ב כתב, חמץ שעבר עליו הפסח אסור בהנאה, ולכן צריך כל אדם להיות נזהר שלא לקנות חמץ אחר הפסח ממקום שיש עליו חשש שלא מכר החמץ קודם לפסח כהלכתו, ועבור זה מנהג חסידים ואנשי מעשה שאין אוכלין חמץ איזהו זמן אחר הפסח, עד שיצא הספק מלבם שליכא עוד חשש על אותו חמץ שהוא ממה שעבר עליו הפסח ע"כ. מבואר דעיקר החומרא הוא מחמת חשש שלא נמכר כהוגן, ובנמכר כהוגן אין חשש.

ובזכרוננו שלפני ארבעים שנים כמעט לא נהגו כלל בחומרא זאת רק יחידי סגולה, וכן העידו כמה ת"ח מובהקים וזקני ת"ח מדור הקודם.

[ב]

אם יש מעם להחמיר בקמח

ואודות המחמירים שלא להשתמש בקמח שנשחן קודם הפסח מחיטה לתותה. הן אמת שבדברי הגר"א במעשה רב הנ"ל מוזכר על כן לא יקנה רק שיהא משל נכרי, או הקמח של ישראל אם אינה

והנה מה שנוהגים איזה חסידים ואנשי מעשה להחמיר שלא לאכול חמץ הנמכר רק עד שבועות, הנה כתבתי בנט"ג ח"ג פרק ל"ח אות י' בשם הגאון מניזנוב זצ"ל בספר משכנות הרועים, אודות הנהגת הרה"ק מסטרעטין זצ"ל, שזה היתה הנהגה של קדושה ופרישות, ואילו הי' דעתו כן מדינא לא שייך להחמיר רק עד שבועות, כי חמץ שעבר עליו הפסח אסור לעולם, אלא ודאי שידעו שמדינא מותר, רק החמירו לגודל קדושתם וזהירותם. והוא ע"ד המבואר בשו"ע ופוסקים (סי' תר"ג) דאף מי שאינו נזהר מפת עכו"ם, יזהר בעשיית עכ"פ, א"כ הכא נמי הרי על פי הדין אין שום מקום לחשוש לזה, כיון דחמץ שעבר הפסח הוא רק דרבנן, וספיקו לקולא, מכ"ש שישראל קדושים מוכרין כדינא. רק יען שימי הספירה הם ימים קדושים ונוראים מאד, כמבואר בכל ספה"ק, וכאשר עין בעין חזינו אצל רבינו ז"ל גודל התלהבותו בעת הספירה, אין לשער ולהעריך, ועשה לזה הכנה דרבה, וגם בכל דבריו נהג בפרישות יותר בימי הספירה, ע"כ אחז צדיק דרכו לזהר בימים הקדושים אף מחשש רחוק של חמץ שעבר הפסח, ותיכף אחר שבועות נהג ע"פ התורה דכתיב בה אמת עכ"ל. הרי שנתן טעם לסיבת החומרא בזה. ולפ"ז אנשים כערכנו שאינם בגדר זה, לא שייך כלל להחמיר, ודי לנו לנהוג כפשטות ההלכה.

וב"כ בנט"ג שם אות י"א בשם שו"ת הילולא דרבי אות נ"ז, וז"ל המנהג מאז אצל רבותינו ז"ל שלא לאכול ולשתות חמץ של ישראל הנמכר עד חג השבועות, והחומרא הזאת הוא נובעת מהק' ר' ארון [אהרן] ליב מפרימישלאן

"שוהים במים" דרך במים ממש חוששין שמא החמיצו, אבל אם אינו שוהה במים רק נשאר עליו לחלוחית המים לא נאסר. ומקורו מרמב"ם פ"ה חו"מ ה"ז.

וב"ב בס' חמד משה סי' תס"ז סק"ה, וז"ל אם לא שהו וכו' משמע מש"ס פסחים דף מ' ריש ע"א גבי חבא דאבישונא לאביי כל אגב מדליהו לא מחמיצו ורבא לא פליג עלי' בהא, ולפי"ז הי' נראה דאם נפל מים על דגן ולקחם מיד ונותנם לתוך התנור ונגבם אין לחוש, ואפי' ירדו הרבה מים עליהם כל שלא נחו בתוך המים, וצ"ע שלא הביאו הפוסקים וכו' ע"כ. מוכח דאם נחו במים שיעור מיל נאסר, אבל אם הוציאם מהמים אפי' לא נגבם מותר מטעם דכל אגב מדליהו לא מחמיצו.

אך מלשון שו"ע הרב בסי' תנ"ג שם מוכח שגם בשהו בלחלוח המים שעליהם ג"כ אסור. וכן משמע בצמח צדק פסקי דינים סי' תס"ז אות ה' דכתב דלא משמע כן מהאחרונים, להחיר בנשאר עליהם לחלוחית ולא נגבם עיי"ש, אבל אם נגבם לא נראה שאוסר בזה. מבואר מה שהצריך בשו"ע התניא תנאי שהטחינה תהא מיד, היינו דווקא אם בלי הטחינה ישאר בלחלוח מים, אבל אם נתנגבו אפי' לא היה הטחינה מיד לא נאסרו החטים.

ומצאתי כן במאירי פסחים דף מ' ע"ב וז"ל, אבל חטים שטבעו הואיל ויש שם מים הרבה וכן שנחו לשם מתחמצים אף בלא ביקוע וכו', כך הדין בחטים שנפל עליהם גשם, שהרי המים נחים לשם מאחר שנידושה התבואה, ויש אומרים אף משנקצרה, ומ"מ שק של חטים שנפל בנהר ולשעתו הוציאוהו

לתותה. אולם עי' בחק יעקב סי' תנ"ג סק"ח שכתב דמותר לקיים אף בביתו את החטים שנלתתו, כיון דמדינא דש"ס מותרים החטים בלתייה כל שאינו קרוב להתבקע. וכ"כ שו"ע הרב שם סכ"א, שו"ת חבלים בנעימים ח"ב סי' ט"ז ומ"ב סק"ז. ועוד הרי המעיין בדברי הפוסקים סי' תנ"ג ס"ה יראה, די"א שמותר להשתמש בקמח זה אף לצורך מצות מצוה, מאחר דחטים הם קשים ואינם ממהרים להחמיץ, ומדינא דגמרא מותר ללתותן. ורק האידנא אסרוה מפני שאין אנו בקיאים בלתייה ללתות יפה שלא יבואו לידי חימוץ בשעת הלתייה, וכמ"ש בשו"ע שם.

והנה בשו"ע הרב שם התנה שיזהר לטוחנן תיכף אם רוצה להשהותם. וז"ל, ומכל מקום לא אסרו אלא באכילה, אבל מותר להשהות החטים הלתותים, רק שיזהר לטחנם מיד אחר הלתייה כו' ע"כ. וכ"כ מ"ב שם וז"ל, ומ"מ להשהות קמח החטים הלתותים מותר בפסח, אם שרן במים מעט וטחנן מיד אחר הלתייה, עכ"ל.

אמנם שם בשו"ע הרב כתב, אבל אם לא טחנם מיד אלא שהו בלחלוח המים שעליהם כדי הילוך מיל אסור להשהותם כמו שיתבאר בסי' תס"ז עיין שם עכ"ל. וכנראה מדבריו דאם לא שהו שיעור מיל בלחלוח המים כגון שנתנגב המים מותר להשהותם אף אם לא טחנן. וכ"כ בסי' תס"ז ס"ב וז"ל אבל לאחר גמר הלתייה ששוב אינו עוסק בהן בידים אם הן שוהים במים שיעור מיל יכולין הם לבא לידי חימוץ גמור בלא ביקוע ולפיכך הם אסורים מן התורה מספק שמא כבר החמיצו וכו' ע"כ. מוכח מלשון זה שכ'

לקהלות יעקב קמח שנטחן לאחר הפסח ומיאן לקבלו, ואמר שאינו צריך לזה ע"כ. ועוד כתב שם בעמוד ע"ט, שגם החזו"א, אף שלא מכר חמץ גמור, מ"מ היה מוכר לפני הפסח שק קמח שהיה לו, והשתמש בו לאחר הפסח. וכ"כ בשם החזו"א גם מהר"ש דבליצקי בספר זה השלחן ח"א עמ' נ"ו במוסגר.

וב"ב הגדה של פסח עטרת יהושע (פריינד) מנהגי קודש אות קי"ב, דגם המחמירים שלא למכור חמץ בעין לנכרי, מותרים למכור קמח במכירת חמץ עיי"ש.

ובן שמעתי מרבנים העוסקים בתחום הכשרות, ובתוכם הגאון הרב אשר אנשיל עקשטיין שליט"א דומ"ץ בעלזא שראה בעיניו כמה מפעלים שעושים קמח, דודאי הקמח שלנו כמעט לא נוגש לחלוחית כלל. נמצא שלתיתת שלנו נעשה באופן שהלתיתת נעשה רק במעט מים, וגם אין החטים שוהין כלל במים דליכא חשש חמץ, ועכ"פ אין מקום להחמיר בחמץ הנמכר לעכו"ם.

ולפני כמה שנים שאלתי את הגאון רבי יעקב יצחק ניימאן זצ"ל רב חסידי בעלזא מאנטריאל, למה מו"ר מפאפא זצ"ל היה מחמיר למכור הקמח ולתתם ברשות הנכרי על הפסח. והשיב שאז לא היה עדיין בקיאין בסדר התהליך של עשיית קמח והאם יש בו חשש חמץ, משא"כ בזמננו ברוב מקומות אין בו חשש מעיקר הדין, ובודאי יש לסמוך בקמח על המכירה לעכו"ם גם להמחמירין, עכ"ד.

ויבשוהו זה היה מעשה והתירוהו גדולי אשכנז, וכן בגשם היורד שבתחלת ירידתו מזרזין ומכניסין אותו ומיבשין אותו לשעתו עכ"ל. מבואר מדבריו דאם לא שהו הרבה ומיבשין החטים מותר, ואף שלא ביאר המאירי שיעור זמן התיבשות, מ"מ חזינן סברא זו דאם מזרזין ומיבשין מותרים.

ואם לא טחן מיד יש להוכיח מדברי המ"ב דהוי רק חשש חמץ. שהרי בשו"ע סי' תס"ז ס"ב כתב דגן שנטבע בנהר או שנפלו עליו מים אע"פ שלא נתבקע אסור. ועיין שם בשעה"צ אות י"א שכתב אם לא נתרככו כלל אין להחשיבם לוודאי חמץ, דלדעת המ"ב לא הוי אלא חשש חמץ, ומהני להם מכירה לנכרי להתירם לאחר הפסח. ובחזון איש סי' קכ"א אות כ"ב כתב הא דאיתא ברמב"ם פ"ה מהל' חמץ ומצה ה"ז חטים שבללן עם מים וטחנים מיד, מיד אינו אלא לכתחילה, דחטים קשים ולא בלעים מים, שהרי בדיעבד אפשר לאפות מצות מקמח שבשוק, אע"פ שעבר לתיתת ואין דרך של טוחנים לטחון את החטים מיד. וגם שם באות כ"ד כתב, שכל זמן שלא נתרככו החטים לפי דעתינו אין להחשיבם לחמץ עיי"ש.

וב"ב בספר ארחות רבינו ח"ב עמוד כ"ד שהגאון בעל הקהלות יעקב הורה, שקמח אף שלתתו אותו יש לו דין של קמח מהשוק ואין לו דין חמץ, ובמלחמת העולם הראשונה כשהיה דוחק באוכל, אפו בפסח מצות מקמח זה. ויותר כתב שם, שפעם אחת הביאו לאחר הפסח



הרב דוד מור

רב ומורה צדק, ע"ה"ק ירושלים ת"ו

ליקוטי הערות בקיום מצות אכילת מרור וברין צירוף מיני מרור לבזית ועוד

סימן א' ~ אם יוצאים מצות מרור בחזרת (חסא, פאלא"ט) כשאינה מר

ענף א' דעת האחרונים ענף ב' דעת הראשונים הסוברים שצריך שתהא מר
ענף ג' דעת הראשונים הסוברים שא"צ שתהא מר

סימן ב' ~ מה שיש נוהגים ליקח חזרת ולהוסיף לה מעט תמכא (חריין)

ענף א' אם יש לחוש שעי"ז אין יוצאים מצות מרור כלל ענף ב' אם ראוי
לכתחילה לעשות כן סימן ג' זהירות באופן קיום מצוות מרור וכורך [ומצה]

פתיחה

המינים שיוצאים בהם מצות מרור

(א) תנן בפסחים (ט.) ואלו ירקות שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח בחזרת בתמכא
ובחרחבינא ובעולשין ובמרור.

ובגמ' שם מפרש מה הם המינים, חזרת היא חסא, עולשין הוא הינדבי, תמכא הוא
תמכתא, חרחבינא הוא אצוותא דדיקלא, ומרור הוא מרירתא, ורש"י כדרכו בכל
מקום, תירגם שמות אלו בלע"ז, אמנם בשאר הראשונים תרגמום באופנים אחרים, ורבו
השיטות בזה [וכבר ברי"ף הובאו שתי דיעות בתרגום אצוותא דדיקלא].

(ב) והגדול לעשות בזה החק יעקב, שערך את כל השיטות, וז"ל (בסי' תע"ג ס"ק י"ח),
לפי שלא כל אדם בקי בהן ובשמותיהן וגם הלשון משתנה לפי המדינות ואין כל
הירקות מצויין בכל מקום על כן אמרתי להעתיק כאן כל הפירושים על אלו ירקות
כפי מה שמצאתי בפוסקים כדי שכל אחד כפי לשונו ומדינתו יבין הדבר על בוריו,
עכ"ל. ואח"כ העתיק את כל השיטות שנזכרו בראשונים [שנדפסו בימינו].

(ג) אמנם מחמת ריבוי פשיטות, אי אפשר לנו לידע בבירור מה הם חמשת המינים
האלו, כי בשלחן ערוך לא הכריע המחבר בין השיטות, ולכן אין לנו אלא לנהוג
כמנהג אבותינו, ואע"פ שלכמה ראשונים אינם המינים הכשרים למרור, מ"מ גדול
המנהג להכריע בזה, וכל שכן במרור בזה"ז שהוא מדרבנן, שא"צ לחוש לכל השיטות.

והמינים המקובלים אצלנו מאז, הם, חזרת הוא שאלא"ט, [ועד היום נקרא אצל הערביים באר"י בשם חסא], תמכא הוא חרי"ן, ויש שמקובל אצלם, שעולשין הוא אנדי"ב [שהוא ממש כשם הינדבי שבגמ' הנ"ל]. [בארץ ישראל, בשפה המדוברת בזמננו, קוראים לחרי"ן, חזרת (ולחזרת, קוראים חסא), והיא טעות מפורסמת (ואע"פ שנמצאת טעות זה כבר באחד מספרי האחרונים), וגם יוכל להביא לידי מכשול, שיחשבו שמצוה בחרי"ן קודם לחסא].

והנה ענין זה סובל אריכות גדולה, ואין כאן מקומו, אבל ראוי להזכיר בקיצור, כמה הערות הנוגעות למעשה בבחירת המינים שיש לוקח אותם לקיום המצוה.

ד) חזרת - בח"י שם הביא שהלבוש כתב שהיא המין הנקרא אצלם בשם זעריזך, ושם אליהו זוטא השיג עליו אלא הוא המין הנקרא לאטו"ך, ובספרי רפואות נמצאו שבעה מינים ממנה, ואין ענין להם כלל לזעריזך, עכ"ד. אמנם לא ביאר הא"ז אם כל אותם שבעה מינים כשרים למצות מרור, או אם רק אחד מהם [ונתכוין לומר רק שכולם אין להם שייכות כלל למין זעריזך].

והח"י גופי' כתב שם וז"ל, פירש"י שהוא (חסא) כפול ועב, ושמעתי מלועז אחד שבארץ לועז שהמדינות חמות מצוי אצלם חזרת ביומי ניסן והוא כפול ועב כמו מה שאנו קורין במדינות אלו הוי"פ שלטי"ן ואוכלין אותו (זהו) המין למרור, עכ"ל. ומשמע מזה, דס"ל שהוי"פ שלטי"ן אינו חזרת לכו"ע, ורק השתמש בו לדוגמא לביאור ענין כפול ועב [דאם כוונתו היא שבאותן מדינות מצוי מין השלטי"ן ביומי ניסן והוא ההוי"פ שלטי"ן המצוי במדינתו רק בקיץ, הול"ל, כן להביא, שהוא כמו ההוי"פ שלטי"ן המצוי אצלנו מאוחר יותר, וכמש"כ החכם צבי, וכמשי"ת בסמוך]. והיינו משום דס"ל דלא כל מיני השאלאטי"ן כשרים למצוה.

וידועים דברי החכ"צ (סי' קי"ט), שכתב שיש להודיע שחזרת הוא המין הנקרא שאלאטי"ן, ובמדינות החמות הוא מצוי ביומי ניסן, ומה שבשאר המדינות אין נוהגים ליקח אותו למרור אינו אלא משום שאינו מצוי אצלם ביומי פסח, והובאו דבריו באחרונים, וכן במ"ב (ס"ק ל"ד) [וכתב, שגם הח"י כתב שהוא שאלאטי"ן, וצ"ע שלא ביאר שיש כמה מיני שאלאטי"ן ולהח"י אין כולם כשרים, וכמשנ"ת, ואפשר שההוי"פ שאלאטי"ן הי' שונה מאד מהמין שהי' נקרא שאלאטי"ן סתם, ולכן לא ראה צורך לפרש דבר זה. וצ"ע]. ולמעשה המנהג פשוט בזמננו ליקח המין הנקרא באר"י חסא, ובחו"ל נקרא רומיי"ן לעטטו"ס [ובהגדת קול דודי להגר"ד פיינשטיין שליט"א הביא בשם הגר" אהרן קאטלר זצ"ל לדקדק ליקח המין הנ"ל דוקא. והוא כפול ועב, ובזמננו המגדלים אותו קוטפים אותו בקטנותו, ולכן הוא רק כפול ועב קצת, אבל כשמשאיירים ותו בקרקע נעשה כפול ועב מאד].

אולם יש לדעת, שיש מין המצוי מאד בזמננו בחו"ל, שהוא עגול ככדור, והוא נקרא שם בשם שאלאטי"ן (לעטטו"ס) סתם, אבל אינו חזרת כלל, כי אין בו כמעט קלחים כלל [אלא רק כמו צינורות דקים מאד באמצע כל עלה] ובמתני' הרי מפורש שיש לכל המינים קלחים [אבל במין חסא, יש בו קלחים רבים, עבים וארוכים].

והנה החזרת המצוים בזמננו, אינה מר כלל, משום שקוטפים אותה בעודה בקטנותה וכנ"ל; ומחמת זה יש שפקפקו אם יוצאים בה מצות מרור, ויתבאר זה לפנינו בס"ד (בסימן א') [מיהו בקלחים שלה, לפעמים יש מעט מרירות, ובחתיכה הגדולה למטה שהקלחים יוצאים ממנה, כמעט תמיד יש מרירות] ואינה שורש, וכיון שרואים שהיתה למעלה מן הקרקע].

והנה החת"ס ושאר אחרונים הזהירו מאד שצריך לבדוק החזרת היטב מן התולעים הקטנים המצויים בה. ובזמננו ניתן להשיג חזרת מגידול מיוחד, שכמעט אין בו תולעים, ופשוט שצריך להשתדל ליקח אותו. אולם צריך לדעת, שגם בו מצויים תולעים, ולכן צריך לבדוק ג"כ [אלא שבדיקתו קלה לאין ערוך לגבי החזרת הרגילה].

(ה) תמכא - כל האחרונים העתיקו, שהוא חריי"ן, וכן ה' המנהג הפשוט בכל תפוצות ישראל שבמדינות איירופ"א) במשך כל הדורות, וכבר נזכר זה בלקט יושר.

ולבן אע"פ שיש מן החוקרים שטענו שהחריי"ן לא ה' נמצא באר"י בזמן חז"ל, וגם טענו שכמעט שאינו מר כלל אלא הוא רק חריף מאד, מ"מ לא משגחינן ולא חיישינן לדבריהם כלל.

וגם [להבדיל] טענת הדרך החיים שאין יוצאים בחריי"ן אלא כשהוא בחתיכות ולא כשהוא טחון ומלול, נדחית ע"י כל גדולי האחרונים, וכן ה' המנהג בכל הדורות וכנ"ל, וגם גדולי עולם עצמם נהגו כן [וכגון, הגר"א (כנוכר בחי אדם) והחת"ס, ועוד רבים], וכ"כ במ"ב (סי' תע"ז ס"ק ל"ו, ובשעה"צ שם אות מ"ו) עיי"ש.

מיהו י"א שאין יוצאים אלא באותו חלק ממנו שיוצא ע"ג הקרקע, ולא בהחלק שהוא תחת הקרקע (מהר"י וייל, משאת בנימין, של"ה, ומובאים במג"א ס"ק י"ב); והגרש"ז (סעי' כ"ח) פסק שנכון להחמיר כן, וכ"כ שם בקיצור שו"ע (סי' ק"א סעי' ג'). ובזמננו מוכרים רק החלק שמתחת לקרקע (ומצוי שעדיין מכוסה באדמה), חוץ מחלק קטן בראשו שה' ע"ג הקרקע. אבל גם בזה, המנהג הפשוט ה' תמיד להך. [יש שהעירו, דמי שאוכל חזרת, אלא שרוצה להחמיר ולטבול גם תמכא (שחושש לדעת הסוברים שאין יוצאים בחזרת אם אינה מר), שיתכן שיצא שכרו בהפסדו, שע"ז מוציא התמכא את בליעות החמץ שבסתימות שבשינוי, כיון שהוא דבר חריף] והמנהג לאכול תמכא ה' משום שלא ה' חזרת מצוי, וכמש"כ בשע"ת חכ"צ]. אבל למעשה נר' דשפיר אפשר לאכול התמכא, ואכמ"ל].

(ו) עולשין - יש שמקובל אצלם שהוא הנקרא ענדייב"ז, והוא ממש כשמו הנזכר בגמ', אנדיבי, והוא גם מר מעט.

אמנם בשו"ת מהרי"ל (סי' נ"ח) כתב וז"ל, ושמא בשביל דלא איתברר דעולשין קורבי"ל כיון דכתב בתפלות ליקח קורבי"ל לטיבול ראשון כדלעיל, עכ"ל. ור"ל, דאע"ג דקי"ל שהמוקדם במשנה מוקדם למצות מרור, ועולשין מוקדם לתמכא, וא"כ קשה למה כתב האגודה ליקח תמכא, על זה תירץ, דשמא כתב כן משום שיש ספק מה הוא מין העולשין, דאע"ג דבהגהות מיימוני כתב שהוא קורבי"ל, מ"מ כיון שבהגדות כתוב ליקח קורבי"ל לרפס, ע"כ דפשיטא להו שאינו עולשין, וכמש"כ [באותה תשובה] לעיל.

ומבואר, דאע"ג דדעתו נוטה יותר שהוא עולשין, מ"מ לא היתה להם מסורת או מנהג ידוע בזה, ולכן חששו למחלוקת הראשונים בבירור המין. וגם במשך הדורות, לא הי' מנהג ליטלו למרור, וכמפורש בח"י הנז"ל (אות ב') עיי"ש.

[וגם יש להעיר, שהמין שנקרא באיזו מדינות בשם ענדייב"ז, נקרא במדינות אחרות בשם, ציקור"י, ואצלם נקרא בשם ענדייב"ז, מין אחר (אם כי הוא דומה למין הציקור"י, ויתכן שכולם נחשבים כמין אחד)].

ולכן פשוט שאין ליקח מין זה למרור, לכתחילה, ורק כשא"א לו כלל לאכול תמכא, יטול מין הנ"ל [ואם נמצא אצלו חזרת, הרי בלא"ה צריך להקדים החזרת וכמפורש בשו"ע]. ולענין ברכה, צ"ע [אם כי יש מגדולי זמננו שהורו שאפשר לברך עליו, מ"מ לפי"ד המהרי"ל הנ"ל, מסתבר שאין לברך]. [וגם מי שאביו או אפי' זקינו, נהג ליטלו, צ"ע אם יש לו לסמוך על זה, כיון שיתכן מאד שעשו כן רק משום שנמצאו במקומות נידחים וכדו' שלא הי' מצוי שם חזרת או תמכא].



סימן א' ~ אם יוצאים מצות מרור בחזרת (חסא, סאל"ט) כשאינה מר

ענף א' ~ דעת האחרונים

חזרת וא"ר אושעיא מצוה בחזרת ואמר רבא מאי חזרת חסא מאי חסא דחס רחמנא עילון וכו' אמר לי' הדרי בי, ע"כ. ומלשון מיריין טפי, משמע שגם חזרת היא מר, ורק שמין המרור מר יותר ממנה, ועכ"פ בודאי ליכא שום ראי' שאין בה מרירות כלל. ורבינו ירוחם הרי לא כתב כלום יותר ממה שמפורש בגמ', וא"כ איך כתב הב"י שמדבריו מבואר כמש"כ הוא בדעת הרמב"ם. ואילו הי' רי"ו כותב, ואי"צ לחזר אחר המר, הי' שפיר מובח כדברי הב"י, אבל הרי כתב, אחר המר יותר. ואין לומר שגם כוונת הב"י היא שחזרת יש בה מרירות קצת, דהא סתם וכתב, שאין בה מרירות. ולא עוד, אלא שכתב גם שהיא מתוקה. וצע"ג.

ושו"ר בברכ"י (אות י') שהביא שביד אהרן השיג על הוכחת הב"י, מטעם

(א) ז"ל השו"ע (סי' תע"ג סעי' ה'), אלו ירקות שיוצאין בהן ידי חובתו חזרת עולשין וכו' ועיקר המצוה בחזרת, עכ"ל. הנה כ"ה להדיא בגמ' (לט.) שמצוה בחזרת, אולם הרמב"ם השמיט זה, ובבית יוסף כאן תמה עליו, וכתב לתרץ, די"ל שהוא מפרש דר"ל שמצוה אפילו בחזרת, ואע"פ שהיא מתוקה ואין בה מרירות. והוסיף עוד וז"ל, ואח"כ מצאתי לרבינו ירוחם שכתב מצוה בחזרת וא"צ לחזר אחר המרור יותר, וזה מבואר כמו שכתבתי, עכ"ל.

ודבריו לכאן צ"ע, דבגמ' שם איתא, רבינא אשכחיה לרב אחא בריה דרבא דהוה מהדר אמריתא (הוא המין האחרון השני במתני' שם, הנקרא מרור, וכמבואר בפ' רש"י שם) אמר ליה מאי דעתך דמרירין טפי והא חזרת תנן ותנא דבי שמואל

ומדכתב מהערוך שהיא חסה מרה, משמע שסתם חסא אינה מרה [וכדברי הבי"ן]. או עכ"פ שיש בה רק מרירות קצת [וא"כ אכתי אפשר לפרש כפירושו של הבי"ן כדעת הרמב"ם].

[והנה בעיקר הקושיא מהגמ' בברכות, הנה בפסחים שם אי', שהמרור תחילתו רך וסופו קשה, ומיירי בחזרת וכמש"כ הר"ן שם. אבל בירושלמי שם אי', שחזרת תחילתה מתוק וסופה מר. ולפי"ז לכאור' הי' אפשר ליישב בפשיטות, דזהו מה דאי' בברכות שם, שאמר לו מריר עסקך כחסא, ר"ל שסופה יהא מר כחסא. אמנם כיון שבבבלי בפסחים שם לא אמרו כהירושלמי, לא מסתבר לפרש שבברכות ס"ל כדברי הירושלמי. ועוד, דרש"י בברכות שם פי', שנאווי לכל ומר יהיה הסחורה שלך, ומלשון זה משמע שכבר בתחילתה תהא שנאווי ומר].

(ג) והלבוש (סעי' ה') כתב וז"ל, ועיקר המצוה בחזרת אע"פ שהיא מתוקה ואין בה מרירות כל כך כמו בשאר המינין מ"מ קים להו לחז"ל שידעו לדבר לשון הקודש יותר ממנו שעיקר שם מרור הכתוב בתורה הונח עליו תחילה, ועוד, שמתחילתו מתוקה וסופו מר זכר לוימרור וכו' ואח"כ הושאל על האחרים הדומין לו במרירות, עכ"ל. הרי שנקט שיש בה מרירות, ורק לא כל כך, ודלא כהבי"ן [והיינו אפילו בתחילתה, שעל זה אמרו שהיא מתוקה, וכמש"כ בתחילת דבריו, ובסופה שהיא מר, היינו מר הרבה].

(ד) אולם בפרי חדש שם כתב וז"ל, ועיקר המצוה בחזרת, פי', אע"פ שהיא מתוקה ביותר ואין בה שום מרירות דבכלל מרור נכנס חזרת ועל שם סופה שהקלח שלה מתקשה כעץ ולפיכך אף

הנ"ל. והברכ"י כתב ליישב, דמדברי רי"ו משמע דרק א"צ לחזר אחר המרור יותר, אבל אם היו שניהם לפניו, ליכא קדימה לחזרת על המין האחר המר יותר, וזהו כדברי הבי"ן דליכא מצוה להקדים חזרת, עכ"ד. ור"ל, דאה"נ שמוכח מדברי רי"ו שגם חזרת יש בה מרירות וכל שכן שאינה מתוקה, ודלא כמש"כ הבי"ן, מ"מ גם מוכח מדבריו דס"ל שחזרת אינה מר כל כך כשאר המינים וממילא ששפיר שייך לפרש דמה שאמרו בגמ' מצוה בחזרת, דר"ל אפי' בחזרת, כמש"כ הבי"ן אליבא דהרמב"ם. אבל דברי הברכ"י צ"ע, דאכתי קשה קושיא הנז"ל, שרי"ו לא כתב כלום יותר מהמפורש כבר בגמ' שמין המרור הוא מר טפי מחזרת, וא"כ איך כתב הבי"ן שמדבריו מבואר כמו שכתב הוא.

(ב) והח"י (ס"ק י"ח) הביא דברי הבי"ן, והקשה עליו מהא דאי' בברכות (נו). מרור עסקך כחסא, הרי שחזרת היא מר. ותיריך, דצ"ל שיש בה עכ"פ מרירות קצת. וצ"ע, דהא הבי"ן כתב בפירוש, שהיא מתוקה, וא"כ כל שכן שאין בה מרירות כלל, ונמצא שלא תירץ כלום. ואפשר דאה"נ, שכוונתו לחלוק על הבי"ן בזה, ורק שבא ליישב עיקר פירושו של הבי"ן בדברי הרמב"ם, שחזרת אינה מר כל כך כשאר המינים [והי' יכול להקשות מהגמ' בברכות על הגמ' בפסחים, גם בלי דברי הבי"ן, אלא שכתב דבריו על דברי הבי"ן, כדי ליישב פירושו בדברי הרמב"ם, וכמשנ"ת].

והח"י שם הוסיף, שבערוך כתב שחזרת גלין הוא חסא מרה. ור"ל, דבפסחים שם אי', שיוצאים גם בחזרת גלים, ופירש"י, ואע"פ שיש לה שם לויי,

חזרת, וחזרת סופה קשה, והמצריים נמשלו לחזרת].

ח) וכבר הדברים מפורשים בשו"ת חכם צבי (סי' ק"ט) [שהוא המקור למסורת החזרת שהיא מה שנקרא שאלאטי"ן (חסא)], שכתב שם שיוצאים בה גם כשהיא עדיין קטנה מאד, והרי אז לכו"ע אין בה מרירות עדיין, ודברי החכ"צ הובאו לדינא בהרבה אחרונים.

ו) אולם במ"ב השמיט דברי כל האחרונים הנ"ל, שלא כדרכו תמיד להעתיק כל דברי הפר"ח וח"י ושו"ע הרב וחיי"א ושע"ת כנודע, ובס"ק (ל"ד) כתב רק שהח"י והחכ"צ כתבו שחזרת היא שאלאטי"ן, והשמיט הפרט שכתבו כל האחרונים הנ"ל שיוצאים בה אע"פ שהיא מתוקה. ולכאור' היא תימה גדולה, ועכצ"ל שסמך על מש"כ אח"כ (ס"ק מ"ב), שטבע החזרת שתחלתה מתוק וסופה מר. ואע"פ שלא הדגיש מה שהדגישו כל האחרונים הנ"ל שיוצאים בה גם בתחלתה בעודה מתוקה. וצ"ע. וע' לקמן (ענף ג' אות ד') מש"כ עוד בזה.

ז) והנה בגמ' לקמן (קטו:) איתא בלע מזה יצא בלע מרור לא יצא, ופי' ברשב"ם, דבמצה בדיעבד אין מעכב שירגיש הטעם, משא"כ במרור שמעכב משום דבעינן זכר לומררו את חייהם [וגם לגירסת רש"י שם מבואר שמעכב שירגיש טעם מרור, אלא דסמכין שבדאי הרגיש אותו, עיי"ש]. ולכאור' כיון דסתם מרור דמיירי ב"י בגמ' הוא חזרת [וכמש"כ הר"ן (יא: בדפי הרי"ף)], וכן מבואר בעוד כמה ראשונים], א"כ קשה, דמה טעם מרור שייך בה, כיון שהיא מתוקה ואין בה מרירות. ובגמ' שם לעיל מיני' מפורש להדיא, [שלא ישהה המרור בחרוסת דילמא אגב חלי' דתבלין

שהיא מתוקה יוצאין בה, עכ"ל] [אמנם הוסיף שם עוד, דמש"כ הבי" בדעת הרמב"ם שפי' דמצוה אפילו בחזרת ואע"פ שהיא מתוקה, אינו נראה, דבודאי כוונת הגמ' היא שמצוה לכתחילה בחזרת דוקא, עכ"ד. ולפי"ז צ"ע, דמנלי' להפרי"ח שהחזרת מתוקה, ועכצ"ל שסמך על דברי הירושלמי הנז"ל].

וב"ב הגרש"ז (סעי' ל') וז"ל, ואע"פ שהחזרת אין בה מרירות מ"מ כשהיא שוהה בקרקע מתקשה הקלח שלה ונעשה מר מאד ומפני כך היא נקראת מרור ומצוה לחזר אחריה אע"פ שהיא מתוקה וכו', עכ"ל.

ובחיי"א (כלל ק"ל סעי' ג') כתב וז"ל, ואע"ג דאינו מר כלל לא איכפת לן וז"ל ארחות חיים ולא צריך למיהדר אמירתא דהא מצוה בחזרת וכו' ובירושלמי התיבון הרי חזרת אינו קרוי מרור אלא מתוק ר' חייא בר' הושעיא כל עצמו אינו תלוי אלא בחזרת (עכ"ל האר"ח) וכן הוא בגמ' דילן דף לט', עכ"ל (החיי"א).

וב"ב בערוה"ש (סעי' ט"ז) וז"ל, ואין לתמוה על מה שעיקר המצוה בחזרת והא אין בו מרירות והתורה אמרה מרור, אך באמת שם מרור כולל שני דברים מרירות הטעם וקישוי שסופו להקשות וכו' וחזרת היא תחילתה רך וסופו קשה לפיכך היא עיקרה של מרור וזהו כוונת הש"ס שם (לט.), עכ"ל [אמנם דבריו צ"ע, דמה ענין קישוי לתיבת מרור, וטפי הול"ל, שסופה מר וכדאי' בירושלמי. אבל לא רצה לומר כן, משום שלא נזכר זה בבבלי, וא"כ דבריו צ"ע וכו"ל. ובגמ' שם אמרו רק, שהמצריים נמשלו למרור, ומבואר להדיא שאין פירושה של מרור קישוי, אלא שמרור הוא

מכל האחרונים הנ"ל (חוץ מדברי החכ"צ, אבל רק מש"כ שחזרת הוא שאלאטין, והוא רק הועתק מדברי המ"ב שהעתיק דבריו בקיצור). ועכ"פ הו"ל להביא דברי הארחות חיים שהובאו בחי"א וכונו"ל, והוא מהראשונים, ולא הובא בפוסקים שום ראשון שחולק עליו]. וגם שאר קושיות החזו"א שם, לק"מ לשיטה זו, ואכמ"ל].

[גם בפירוש הרידב"ז על הירושלמי (ברכות, פ"ו ה"א) הקשה בקיצור על דברי החכ"צ, דחזרת אין בה טעם מרירות כלל, והרי אפי' מרור אין יוצאים בו אם נתבטל טעם מרירות. וכתב, דאולי באותן מדינות שהוזכרו בחכ"צ שם, שהחזרת מצוי' שם, יש בו טעם מרור. וסיים, דצ"ע. והנה מפורש בחכ"צ שם, שבאותן מדינות, החזרת עדיין קטן מאד, ולעיל שם כתב, שתחלתו מתוק, וא"כ בודאי כשהוא קטן מאד, אין בו מרירות. וכן נראה בחוש, שכשהוא קטן מאד אין בו מרירות כלל [וע' מש"כ לקמן (ענף ב', אות ה')] מס' המכתם, אמנם החכ"צ בודאי שלא נתכוין לזה, מדלא התנה כן]. ומה שהקשה הרידב"ז ממרור שנתבטל מרירותו, לק"מ, דבחזרת בעינן רק שלא יתבטל טעם החזרת וכמשנ"ת לעיל].



מבטיל לי' למרוריה] ובעינן טעם מרור וליכא, הרי להדיא שצריך טעם מרירות.

אמנם פשוט דלק"מ, דקושיא הנ"ל אינה קשה יותר מהקושיא איך נקראת חזרת בשם מרור אם אינה מר, ועכצ"ל כמש"כ כל האחרונים הנז"ל (אות ד') עיי"ש, וממילא דגם קושיא הנ"ל לק"מ, דכוונת הגמ' [לשיטה זו] היא, דבעינן הטעם של המין הנקרא מרור.

[בחזו"א (ס' קכ"ד, בהערה לדף לט.) רצה להוכיח מגמ' הנ"ל דגם בחזרת בעינן שתהא מר, ושלכן אין יוצאים בה אלא כשהיא קרובה לסופה, כשכבר נעשתה מר, ולא בתחילתה בעודה מתוקה, עכ"ד. ויש לתמוה, דאיך שייך להעלות על הדעת שנעלמה גמ' ערוכה הנ"ל מן הב"י והפר"ח ושאר כל גדולי האחרונים הנ"ל, שדנו במיוחד בהקושיא שחזרת אינה מר והסיקו דלא קשיא, ומה גם, שכולם העתיקו את הגמרות הנ"ל [בלע מרור, ושלא להשהות החרוסת במרור] לדינא. ואי משום שפירושם דחוק, לא משום זה ניתן לדחות דברי כל גדולי האחרונים והסכמתם בפשיטות, בגילא דחיתא [בחזו"א שם לא הביא שום א' ~ דעת הראשונים

ענף ב' ~ דעת הראשונים הסוברים שצריך שתהא מר

(ב) והר"ן תירץ וז"ל, לגבי מצה פשיטא לי' אבל הכא איצטריך סד"א כיון דאמרירותא קפדינן טעמא דחד מבטל בחבריה קמ"ל דכיון דיש לכולן טעם מרירות מצטרפים, עכ"ל.

ומשמע להדיא מזה, דפשיטא לי' שגם בחזרת איכא מרירות מעט עכ"פ

(א) אמנם עכ"ז אין דבר זה פשוט לדינא. דהנה במתני' בפסחים שם תנן, שכל מיני המרור מצטרפים לכזית, אמנם במתני' דלעיל מיני' (לד.) לענין חמשת מיני דגן שיוצאים בהם חובת מצה, לא תנן שכולם מצטרפים לכזית, והוקשה להראשונים, למה שינה התנא בזה.

שכולם מצטרפים] כדברי הר"ן. וכ"כ המאירי [אלא שהוא העתיק גם דברי הירושלמי, וגריס כמו שהוא לפנינו (שמקשה שחזרת היא מתוק, ומשני בסופה מר). ולכאן עכ"ל שנקט בפשיטות שכוונת הירושלמי לומר שאין יוצאים בה אלא בסופה כשהיא מר. ועכ"פ הרי מפורש בדבריו שכל החמשה מינים הם מרים (ופשוט שאין לדחוק דר"ל שהם מרים באיזה זמן, וחזרת היא מר בסופה)].

ד) ובראבי"ה (סוסי" תע"ג) הביא דברי הירושלמי שמקשה שחזרת היא מתוקה, וכתב, פירוש, והלא יש ירק מר יותר ממנו, עיי"ש. הרי להדיא, דפשיטא לי' דגם חזרת היא מר, ורק שמינים האחרים מרים יותר ממנו [ופשוט מאד שאין לדחוק דר"ל ששאר המינים מרים כבר בתחלתם משא"כ חזרת, ולכן נחשבים מר יותר ממנו, שאין זה במשמע הלשון כלל, ואם היתה כוונתו כן, הול"ל בפשיטות, והלא אינה מר].

ובן מפורש בתשב"ץ (במאמר חמץ, לה:): וז"ל, חזרת עולשין וכו' וצריך שיהיו מרים וכו' והוא החזרת וכו' ואלו המינים מצטרפים וכו' אע"פ שהן חלוקי הטעמים לכולם יש מרירות וכו' מצוה בחזרת אע"פ שאינו מר כשאר המינים וכו', עכ"ל [ומכל דבריו דלעיל, מוכח דר"ל שאינו מר כל כך כשאר המינים, ולא שאינו מר כלל כמו שאר המינים שהם מרים, וגם הוא העתיק רק, שסופו קשה, ולא שסופה מר, כמו הר"ן וכנ"ל].

ה) ובס' המכתם שם (לט). פי' הא דאמרינן [בחזרת] שתחילתה רך, דר"ל שבינקותה יש לה מרירות מעט. הרי

[ואין בזה גריעותא במה שאין בה אלא מעט מרירות, שהרי גם שאר ארבעת מיני המרור פשוט מאד שאין טעם מרירותם שוה, ובגמ' שם משמע להדיא שמין החמישי הנקרא מרור הוא מר טפי משאר כל המינים]. ועוד, שאם יוצאים בחזרת אע"פ שהיא מתוקה ואין בה מרירות כלל, הול"ל להר"ן לומר רבותא טפי, וגם בפשיטות טפי, דהכא איצטריך למיתני שכולם מצטרפים, משום חזרת, שאינה מר כלל וטעמה בודאי מיבטל בטעם חבירתה שהיא מר, וסד"א שאינו יוצא, קמ"ל [ואגב דאיצטריך לאשמועינן שחזרת מצטרפת עם כולם, הזכיר גם הדין שכולם מצטרפים].

וקצת משמע כן עוד, ממש"כ הר"ן לקמן שם לפרש הא דא' בגמ' שם שהמרור סופו קשה, דר"ל שהקלח שלו מתקשה כעץ [וכפירש"י שם], ולא כתב שבסופה נעשית מר, וגם לא הביא כלל דברי הירושלמי (דר"ל שסופה מר), ומשמע שלא הי' כן בגירסתו בירושלמי, וא"כ ליכא מקור לומר שיוצאים בה בעודה מתוקה [דלפירוש זה, תחילתה ר"ל כשנגמרה וראוי' לאכול, וסופה ר"ל כשמשאירים אותה אח"כ בקרקע למשך זמן נוסף עד שמתקשה כעץ]. וכבר העיר בארחות חיים על השינוי שבין הבבלי והירושלמי, אלא דנראה דס"ל דלא פליגי לדינא, דגם הבבלי מודה שיוצאים בה אפי' בעודה מתוקה, ושלכן פסק הוא כן לדינא, עיי"ש. אבל הר"ן כנר' דלא גרס כן בירושלמי וכנ"ל, או דס"ל דפליגי לדינא, ונקט כהבבלי.

ג) ובפי' הר"י מלוניל וכן בנמוק"י שם, כתבו נמי [בביאור חידושא דמתני']

המרור בחרוסת כדי שלא יבטל טעם מרירותה] היא דבעינן טעמו של המין הנקרא בתורה בשם מרור, וכמשנ"ת לעיל (ענף א' אות ד'). אמנם מלשון האוהל מועד משמע להדיא שבא לאשמועינן דאע"פ שמצוה בחזרת מ"מ גם בה איכא מרירות, וכנ"ל.

וב"ב בהלכות הרי"ץ גיאות (עמ' שט"ו) וז"ל, אלמא מצוה בחזרת ומ"מ בעינן טעם מרור דא"ר פפא לא לישא אינש חזרת בחרוסת דילמא וכו' מבטיל ל' מרירות' ובעינן טעם מרור וליכא עכ"ל [וכנראה שהוא מקור דברי האוהל"מ הנ"ל, אלא שהרי"ץ גיאות גריס בגמ' להדיא, חזרת (ולא מרור, כלפינו)].

ז הרי לנו דעת הר"ן והר"י מלוניל והראב"י והנמוק"י והמכתם והמאירי והרי"א והתשב"ץ [ובפשטות, גם הרי"ץ גיאות והאוהל מועד], דגם החזרת בעינן איזו מרירות עכ"פ. וכ"ה דעת הלבוש והח"י, וכמשנ"ת לעיל (ענף א' אות ב' וג').



להדיא דמעט מרירות עכ"פ בעינן. וכן בפסקי ריא"ז שם מפורש, שכל החמשה מינים יש בהן טעם מרור [אלא שלקמן שם הביא הירושלמי שחזרת תחילתה מתוק. ולכא' עכ"ל דהוא מפרש שאין יוצאים בחזרת אלא בסופה, א"נ שפירש מתוק ר"ל שאין בו אלא מעט מרירות, וכדעת המכתם, וצ"ע].

ו ובס' אוהל מועד (שער הפסח, דרך חמישי, נתיב ד') כתב וז"ל, אע"פ שמצוה בחזרת צריכין אנו טעם מרור ועל כן לא ישהה המרור בחרוסת כדי שלא יבטל המרירות, עכ"ל. ומשמע להדיא דגם בחזרת צריך מעט מרירות עכ"פ, ומה שאמרו שהיא מתוקה, היינו שאינה מר כל כך, ושלכן הו"א שבה א"צ טעם מרור, וקמ"ל שאינו כן.

והנה לדברי הב"י ושאר כל גדולי האחרונים שכתבו שיוצאים בחזרת אע"פ שהיא מתוקה ואין בה מרירות, כוונת הגמ' הנ"ל [שלא ישהה

ענף ג' ~ דעת הראשונים הסוברים שא"צ שתהא מר

שכולם מצטרפים לכזית], שלא כתירוצו של הר"ן, אלא שבמרור כיון שהם מיני ירקות הרבה הו"א שאין מצטרפים משא"כ במצה שכולן מין דגן פשיטא שמצטרפים, עיי"ש. והיינו משום דאזיל לשיטתי, שחזרת אינה מר, ולכן לא הי' יכול לתרץ כדברי הר"ן.

ב וכן מפורש בארחות חיים (מלוניל) המובא בחי"א, שיוצאים בחזרת אע"פ שאינה מר כלל, וכנז"ל (ענף א' אות ד'). וכן משמע באבודרהם, שכתב וז"ל, שיש חמשה מיני מרור וכו' חזרת שהיא

א אולם במהר"ם חלאווה (לט.) כתב וז"ל, ואע"ג דחזרת לא איקרי מרור ואנן מברכינן עליו על אכילת מרור, שמו המיוחד לו אינו מרור אבל נכלל הוא בשם מרור מפני שסופה להקשות ולהיות מרה ואנו על מצות הכתוב מברכינן וכתוב על מצות ומרורים יאכלוהו כל ירק מר, עכ"ל. ומפורש שיוצאים בחזרת גם כשאינה מרה, ושהטעם הוא כמש"כ האחרונים הנז"ל (ענף א' אות ד').

ולכן לעיל שם תירץ את קושיית הר"ן הנז"ל [למה רק במרור אמר התנא

ומבואר עוד, דליכא הידור כלל לאכול הקלחים דוקא, אלא יוצא בעלים לכתחלה [ומ"מ דבריו צ"ע, דבירושלמי מפורש שתחילתה מתוק וסופה מר, ואילו לדברי החינוך הרי הקלח מר כבר בתחילתו, והעלים אינם מרים אפי' בסופם (ואפי' אם נימא שהם מרים בסופם, לא משום זה יוצאים בהם בתחילתם, אלא משום מרירות הקלחים), וצ"ע (אם לא שנדחוק, דמש"כ שהקלחים טעמם מר קצת, היינו בסופם. ויתכן שלא הי' גורס בירושלמי שתחילתה מתוק וסופה מר, וכדמשמע גם מהר"ן וכמשנ"ת לעיל (ענף ב' אות ב'), ומש"כ שהקלח מר קצת והעלים אינם מרים, כתב כן עפי"מ שראה במציאות, ולא מצד דברי הירושלמי)].

ד) ונמצא, דדעת האר"ח והחינוך ואבודרהם ומהר"ם חלאווה והגהו"מ, שיוצאים בחזרת אע"פ שאינה מרה כלל, וכ"ה פשטות משמעות הירושלמי, וכ"ה דעת כל גדולי האחרונים הנז"ל (ענף א' אות ד' וה'). וכ"ה גם המנהג הפשוט.

[**ובדעת המ"ב** (ע' לעיל, ענף א' אות ו'), הי' אפ"ל דלא פסיקא לי' דבר זה, ולכן השמיט דברי האחרונים הנז"ל, שלא כדרכו, וגם העתיק (בס"ק מ') דברי הר"ן כצורתם שמפורש שם שגם חזרת יש בה מרירות, ומאידך גיסא, העתיק גם מש"כ הפוסקים עפי"ד הירושלמי שחזרת תחילתה מתוק וסופה מר, ולא העיר כלל שלכן אין יוצאים בה אלא בסופה. וצ"ע].

חסא וכו' מרור שהיא חזרת של יער שהיא מרה, אעפ"כ חסא היא מצוה מן המובחר וכו', עכ"ל. ומשמע, שחזרת שהיא חסא, אינה מרה [מדלא כתב, שחזרת היער היא מרה הרבה, אלא כתב מרה סתם, ומזה משמע שסתם חזרת אינה מרה כלל]. ולכן כשהביא אח"כ את דברי הגמ' שמרור תחלתו רך וסופו קשה, הוסיף תיכף, שבירושלמי גורס תחילתו מתוק וסופו מר.

ובן משמע בהגהו"מ (הל' חר"מ, סוף ד', אות כ'), שכתב שמצוה בחזרת, והעתיק דברי הירושלמי דפריך שחזרת מתוק ומשני כל עצמו של חזרת מפני שנמשלו לו המצרניים, עיי"ש. ומדהעתיק דברי הירושלמי כצורתם, וגם גרס שם כל עצמו וכו', משמע ודאי דפשיטא לי' שהכוונה כפשטות משמעות הלשון, שהיא מתוק, ומה שנכללת בשם מרור הוא משום שסופה מר.

ג) ובחינוך (מצוה שפ"א) כתב וז"ל, שכל עשב מר הוא בכלל מרורים שהזכיר הכתוב, ושאדם יוצא ידי חובתו בכולן וכו' אבל מ"מ ביררו לנו חז"ל לאכול החזרת כי בה זכר המרירות מצד הקלח שטעמו מר קצת וגם יש בה הידור למצוה יותר מבשאר עשבים מרים כי שמה הדור שנקראת חסה וכו', עכ"ל.

והנה מפורש במתני' (לט.) שיוצאים בקלחים ובעלים, ולדברי החינוך, רק הקלחים הם מרים, וגם זה, רק קצת, אבל העלים אינם מרים כלל, ואעפ"כ יוצאים בהם, כיון שמין החזרת נכלל בשם מרורים שבכתוב כיון שהקלחים מרים קצת.

סימן ב' ~ מה שיש נוהגים ליקח חזרת ולהוסיף לה מעט תמכא (חריין)

ענף א' ~ אם יש לחוש שעי"ז אין יוצאים מצות מרור כלל

מבטלות זו את זו, אפי' אם לא הי' לכולם טעם מר, לא הי' טעמו דחד מיבטל בחבריה, ואפי' במצות מרור דקפדינן על טעם מרירות, וכמפורש בגמ' לקמן (קטו), שאם מצה ומרור שניהם דרבנן, אין אחד מבטל את השני, ואע"פ שהמרור מר והמצה אינה מר, מ"מ אין המרור מבטל המצה, ומאידך, הא דהמצה אינה מבטלת את המרור אינו אלא משום שגם הוא מצוה, הא אילו היתה רשות, היתה מבטלת את טעם המרור וכמפורש בר"ן שם גופי' עיי"ש. וא"כ פשיטא דאותו מין מרור שאינו מר, אינו מתבטל בטעם האחרים שהם מרים, דלא גרע ממצה, וכמשנ"ת.

ולא עוד, אלא דגם למ"ד מצוות מבטלות זא"ז, הני מילי שתי מצוות שונות, אבל במצוה אחת, מודו כו"ע שאינה מבטלת את עצמה. וא"כ קשה, דהאיך ס"ד כלל שטעם של מין א' של מרור יבטל טעם מין השני, וגם איך התנה הר"ן הא דמצטרפים, במה שלכולן יש טעם מרירות, הא גם אם אין להם טעם מר [ואפי' אם לאחד יש טעם מר ולהשני ליכא], אין א' מבטל חבירו, כיון שכולם הם מצוה אחת, וכנ"ל.

ואין לומר דדוקא כזית שלם ממין זה וכזית שלם ממין אחר אין מבטלים זא"ז, כיון שכל כזית יש עליו שם מצוה, משא"כ כחצי זית מכל מין שפיר מבטלים זא"ז כיון שחצי זית אין עליו שם מצוה [ולכן שפיר ס"ד שאין מיני המרור מצטרפים לכזית, וכן שפיר גם

א) והנה רבים נוהגים ליקח למצות מרור, חזרת (חסא), ולהוסיף לו מעט תמכא (חריין) [משום שהחזרת אין בה מרירות וכמשנ"ת לעיל (ס' א'), ורוצים להרגיש עכ"פ קצת טעם מרירות, ומאידך, קשה להם לאכול כל הכזית מן חריין כידוע, ולכן מוסיפים מעט ממנו].

אמנם לכאור' יצאה שכרם בהפסדם, דהא בדברי הר"ן הנז"ל (ס' א' ענף ב' אות ב') מפורש, דהא דהוצרך התנא לאשמוענין שכולם מצטרפים לכזית היינו משום דהו"א דכיון דאמרו ריבא קפדינן טעמא דחד מיבטל בחבריה, וקמ"ל דכיון שיש לכולן טעם מרירות, מצטרפים [והובאו דבריו במ"ב (ס"ק מ')]. ולפי"ז, אם החזרת אין בה מרירות, הרי ודאי שהתמכא שטעמו מר מבטל טעם החזרת. והא דיוצאים בחזרת אע"פ שאינה מר, היינו רק כשאוכל אותה לבדה, ולא כשמערב עמה מין אחר שיש בו מרירות. וכן פרסם חכ"א, שלדעתו מקלקלים בזה ואין יוצאים המצוה אפי' בדיעבד.

ב) והנה כל האחרונים שכתבו שיוצאים בחזרת אע"פ שאין בה מרירות, העתיקו לדינא גם הא דכולם מצטרפים לכזית. ולדברי החכם הנ"ל, נתנו ח"ו מכשול גדול לפני הקוראים, שלא התנו שעם חזרת אין שום מין מצטרף [אא"א אוכל כחצי זית מחזרת לבדה ואח"כ (בתוך כדי אכילת פרס) עוד כחצי זית מהמין האחר לבדה]. וחם מלומר כן.

ג) והנה בעיקר דברי הר"ן, לכאור' יש לתמוה, דהא למ"ד מצוות אין

ובביאור חידושא דמתני' שכולם מצטרפים לכזית, יפרשו כדברי מהר"ם חלאווה הנז"ל (סי' א' ענף ג' אות א'). עיי"ש.

(ה) ונמצא, דלפי מה שנהגו העולם כדעת כל האחרונים הנז"ל שיוצאים בחזרת ואפי' כשהיא מתוקה, וכדעת כמה ראשונים הסוברים כן וכמשנ"ת לעיל (סי' א' ענף ג'), הכי נמי יוצאים בה, גם כשעירב כחצי זית ממנה עם כחצי זית מאחד משאר מיני המרור שהם מרים, וכגון תמכא, וכדמוכרח מדברי המשנה [שסתמה שכולם מצטרפים, ואע"ג דסתם חזרת הוא מתוקה, וכמפורש בירושלמי], ושלא כדברי הר"ן.

(ו) ובזה א"ש, דלא נימא שרבים [ואולי רוב] מישאל מבטלים בידים מצות מרור ח"ו. וכבר בזמנו של הערוה"ש היו שנהגו לערב תמכא עם חזרת כמש"כ שם (סי' תע"ג סעי' י"ד), ואע"פ שהחזרת לא היתה בה מרירות וכמש"כ שם לקמן (סעי' ט"ז), ועכצ"ל כמשנ"ת.

(ז) מיהו זה ודאי, שיש מקום גדול לחוש לדברי הר"ן שאין יוצאים בחזרת אא"כ יש בה מרירות, ואפילו כשאוכלה לבדה, כיון שעוד הרבה ראשונים ס"ל כן, וכמשנ"ת לעיל (סי' א' ענף ב') עיי"ש. ומי שרוצה לחוש לשיטתם, הנה אם אין לו חזרת שיש בה מרירות, בודאי שאין לו לצרף תמכא עם חזרת, ולא משום שהתמכא יבטל את טעם החזרת, אלא להיפך, שלא תבטל החזרת (שאינן יוצאים בה, לשיטה זו) את טעם התמכא.

אבל לפי מנהג העולם שנקטו דלא כהר"ן, שפיר יוצאים ידי חובתם כשמערבים חזרת ותמכא, וכמשנ"ת.

למסקנא מבטלים זא"ז אם מין א' הוא מר ומין השני אינו מר], זה אינו, דהא אם אוכל חצי כזית מצה עם חצי כזית מרור, ושוב (בתוך כדי אכילת פרס) חוזר ואוכל עוד כחצי זית מכל אחד, יצא [למ"ד מצוות אין מבטלות זא"ז], דהא לא התנו בגמ' וגם לא נזכר בשום א' מהראשונים, דלהך מ"ד אינו יוצא אא"כ אכל הכל בבת אחת דוקא. ואם נימא דהתם שאני כיון שלבסוף אכל כזית שלם ולכן נחשבים למפרע גם החצאי כזית של מצוה [וכמו שפשוט שכן הוא], א"כ גם בעניננו הוא כן, דכיון שאוכל כזית שלם בצירוף כל מיני המרור, נחשבים כולם של מצוה [אא"כ נדחוק, דכיון שטעם דחד מיבטל בחבריה, אותו מין שאינו מר, אינו מצטרף להכזית, וממילא שאין עליו שם דמצוה כלל, ואע"פ שאם הי' אוכל כזית שלם ממנו לבדו הי' יוצא. אולם לא מסתבר כלל לומר כן]. ולכן דברי הר"ן צע"ג.

(ד) וכל זה, היינו לדעת הר"ן. אמנם פשוט, דהר"ן כתב כן, משום דס"ל שגם בחזרת בעינן טעם מרירות, וכמשנ"ת לעיל (סי' א' ענף ב' אות ב') עיי"ש. אבל כל האחרונים שפסקו שיוצאים בחזרת אע"פ שהיא מתוקה, כתבו כן עפ"י דהב"י שנקט כן בפשיטות ופי' כן בדעת הרמב"ם, וכן, עפ"י הירושלמי שמפורש שם שיוצאים בחזרת אע"פ שהיא מתוקה כיון שסופה מר. ובזה א"ש הא דלכאור' קשה, דהאיך לא הזכירו האחרונים דברי הר"ן הנ"ל, משום שנקטו לדינא כדברי הב"י, משום שמפורש כן בירושלמי שלפנינו וכמשנ"ת לעיל (סי' א' ענף א').

ענף ב' ~ אם ראוי לכתחילה לעשות כן

[וכבר עמד על זה בב"י (סי' תע"ג)], ומשו"ה ודאי דליכא שום הפסד במה שמצרף חצי זית משני מינים, משא"כ לדידן דקיי"ל דמצוה בחזרת וכן כל המוקדם במשנה מוקדם לאכילה וכו"ל, ודאי דלכתחילה אין לצרף שני מינים יחד. ומ"מ גם הר"ן שדרכו תמיד להעתיק כל לשונו של רש"י וכידוע, כאן השמיט כל לשונו חוץ מתיבות האחרונות [לצאת ידי חובתו], ומשמע דלא שמיע לי' בזה כדברי רש"י. וכן הר"ב השמיט דברי רש"י בזה. אמנם לדינא פשוט שאין לצרף חצי זית ממין מאוחר כשיש לו כזית שלם ממין המוקדם וכמשנ"ת.

ד) והנה בשפת אמת כתב לדייק מלשון רש"י הנ"ל, שכתב מזה חצי זית ומזה חצי זית, דדוקא בכה"ג מצטרפים, כיון ששנים בכמותם, אבל רוב כזית ממין זה ומיעוט כזית ממין זה, אין מצטרפים, דטעם מרירות המיעוט בטל בטעם מרירות של הרוב ונמצא שחסר משיעור כזית, עיי"ש.

והנה פשוט שדעת כל הפוסקים אינו כן, מדסתמו שכל המינים מצטרפים לכזית, ולא התנו תנאי המעכב הנ"ל דדוקא כשמצמצם שיהיו שוים בכמותם [ומה גם דכמעט שא"א במציאות לצמצם]. וגם השפ"א לא כתב כן אלא בדעת רש"י. אבל נר' פשוט דגם רש"י לאו דוקא נקט חצי זית וחצי זית, אלא לדוגמא בעלמא נקט אופן זה, וכמו שתפסו לשון זה בגמ' בכמה מקומות [כגון בחולין (קח:) ומעילה (טו:) ועוד] וכ"ה ברמב"ם (הל' מאכל"א פ"ד ה"ז), ופשיטא דבכל הנהו לאו בדוקא בחצי זית וחצי זית הדין כן עיי"ש, וה"נ

א) מיהו למעשה, אע"פ שהנוהגים כן יוצאים מצות מרור, מ"מ לכתחילה אין לעשות כן. דהנה, על הא דתנן במתני' שם שכולם מצטרפים לכזית, פי' רש"י וז"ל, אם אין לו מאחד מהן כזית אבל יש לו מזה חצי זית ומזה חצי זית מצטרפין זה עם זה כדי לצאת ידי חובתו, עכ"ל. ומשמע מלשונו, דדוקא בדיעבד כשאין לו כזית ממין אחד, יכול לצרף משני מינים, ויש לתמוה דמנלי' לומר כן. וכבר תמה כן האור חדש, וכתב שיש ליישב.

ב) ונראה שהישוב הוא, עפמש"כ רש"י לקמן שם (ד"ה והא, ובד"ה ותנא), דכיון דקתני חזרת ברישא פשיטא לן שקודם למצוה, ומזה כתבו בהגה"מ (פ"ז מחו"מ אות כ') [וכ"ה בשו"ע (סי' תע"ג סעי' ה)], שכן הוא גם לענין שאר המינים, שכשאין לו חזרת, כל המוקדם במשנה מוקדם לאכילה. ולפי"ז הרי פשוט, שכשיש לו כזית מאחד מהמינים המוקדמים, שאין לו ליקח חצי זית ממנו עם חצי זית ממין מאוחר, שהרי יפסיד מעלת המוקדם. ואע"ג דכשאין לו אלא חצי זית ממין המוקדם יכול לצרפו עם חצי זית ממין מאוחר, דלא גרע מאילו לקח כל הכזית ממין המאוחר, מ"מ רש"י נתכוין להשמיענו הדין שבציור הראשון הנ"ל [כשיש לו כזית שלם ממין המוקדם].

ג) ומ"מ משאר כל הפוסקים משמע דס"ל דגם לכתחילה מצטרפים. וכן משמע להדיא ברמב"ם (סוף מחו"מ) שכתב וז"ל, ואם אכל מאחד מהן או מחמשתן כזית יצא עכ"ל, הרי שהשוה שני האופנים יחד. אלא שיש לדחות שהרמב"ם לשיטתו שלא העתיק כלל הדין דמצוה בחזרת

בחזרת, וכנ"ל. אמנם אם מכוונים שלא לצאת בהתמכא, הרי אין שום ענין באכילתו. ולא עוד, אלא דע"ז הו"ל רשות, ואתי תמכא דרשות ומבטל לחזרת דמצוה. ואילו היו נזהרים ללעוס ולבלוע תחלה את החזרת ורק אח"כ את התמכא, היו מקיימים המצוה בחזרת, אבל הרי אינם עושים כן כלל וכידוע.

ויתכן ליישב מנהגם, עפ"מ"כ בשאג"א (ס"ק) בדעת הרא"ש, שמן התורה א"צ כזית למצות מרור, ורק משום נוסח הברכה שמברכים על אכילת מרור, צריך שיעור כזית, עיי"ש. ולפי"ז י"ל, דלענין המצוה בחזרת, סגי גם בפחות מכזית, וכעיקר שיעור מרור מה"ת, ולהשלמת הכזית סגי גם בתמכא [ואינו מבטל את החזרת כיון דקיי"ל שמצטרפים], ומשנ"ת לעיל שמשמצרף חצי זית ממין אחר מפסיד עי"ז את המצוה בחזרת, היינו רק אם נימא שצריך כזית למצות מרור מצד עיקר מצותו.

אמנם רבים חולקים על הבנת השאג"א בדעת הרא"ש, וס"ל דגם להרא"ש צריך כזית מה"ת, וגם השאג"א גופי' האריך להוכיח שצריך כזית מה"ת.

(ו) ולכן לדינא, כיון דקיי"ל דמצוה בחזרת וכנ"ל [ודלא כהרמב"ם], מי שיש לו חזרת, יש לו לאכול לבדו [ואם רוצה לאכול גם תמכא, יעשה כן רק לאחר שאכל כזית חזרת]. ואם אין לו כזית מחזרת, יכול להשלים השיעור בתמכא, ואפי' כשאינם שוים בכמותם, וכמשנ"ת [ואם החזרת אינו מר, עי' לעיל ס"ב] ענף א' אות ז'.

כן הוא. ולעולם גם ברוב כזית ומיעוט כזית מצטרפים.

ועכצ"ל כן, דהא חזרת מתוק הוא וכמפורש בירושלמי [ומובא בב"י ושאר האחרונים, וכנז"ל (ס"א) ענף א'], ואפילו אם נימא דהכוונה שאינו מר כ"כ אבל בעינן שיהא בו עכ"פ מעט מרירות, מ"מ פשיטא דגם חצי זית של חזרת מתבטל טעמו בחצי זית תמכא שהוא מר וחריף ביותר [וכן עולשין הוא מר ביותר וכמש"כ במהר"ם חלאווה שם], וממילא דגם בשאר כל המינים א"א לאדם כלל לשער כמה צריך ממין זה כדי שיהא שוה במרירותו למין השני. אלא ע"כ דאין שייך בזה ביטול טעם מרירות, וכיון שלכל מין יש טעם מרירות, שפיר מצטרפים. וכן מבואר להדיא בר"ן שם שכתב וז"ל, סד"א כיון דאמרירותא קפדינן טעמא דחד מבטל בחברי' קמ"ל דכיון דיש לכולן טעם מרירות מצטרפים, עכ"ל.

(ה) והנה הנוהגים ליקח חזרת ולהוסיף עמו גם מעט תמכא, היינו כמשנ"ת לעיל (ענף א' אות א'), משום שאין רוצים לשנות לגמרי ממנהג אבותיהם שלקחו תמיד תמכא וכידוע, ומה שאין גם הם לוקחים רק תמכא הוא או משום שקשה להם לאכול, או משום שרוצים לקיים המצוה להדר אחר חזרת. אמנם אם רוצים לקיים המצוה בחזרת, ע"כ שצריכים [ליקח כזית שלם מחזרת וכמשנ"ת, וגם צריכים] לכיון שלא לצאת בהתמכא, דאל"כ הרי ע"כ שיוצאים גם בהתמכא, כיון שבכזית הראשון שבוולעים, יש בו גם מהתמכא, וכבר הפסידו את המצוה

סימן ג' ~ זהירות באופן קיום מצוות מרור וכוּר [ומצה]

קרא התם, וגם במצה כתיב לשון אכילה כמה פעמים בתורה ולכן יוצא גם בבליעה כיון שהיא ג"כ בכלל אכילה, משא"כ במרור דלא כתיב ביה לשון אכילה בתורה כלל, סברא היא שכוונת התורה לחייבו בטעם מרור, עכ"ד.

ולכא' שני התירוצים צ"ע, דעל תירוץ הראשון קשה, דאכתי מנלן שעיקר אכילת מצה היא למלא כריסו, דילמא בליל ט"ו עיקר אכילתה הוא [עכ"פ גם] כדי להרגיש טעם הלחם עוני, וכמפורש בתורה (בסו"פ ראה) שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עני כי בחפזון יצאת מארץ מצרים למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך, ופי' רש"י וז"ל, למען תזכר, על ידי אכילת הפסח והמצה, עכ"ל. ועוד, דהרי משמע מהגמ' דרק במרור בעינן טעמו, אבל לא בפסח, והרי אכילת בשר הפסח אינה למלא כריסו כשהוא רעב.

ועל תירוצו השני קשה, דמדמברכינן על אכילת מרור, ש"מ דגם במרור נאמר לשון אכילה [מיהו זה יש לדחות, שיסבור כהרא"ש, שכבר כתב דבמרור לא כתיב אכילה, והקושיא הנ"ל מלשון הברכה, כבר יישבו האחרונים, ואכמ"ל].

ד) ולכא' י"ל בפשיטות, דלקמן שם (קטז). תנן, ר"ג הי' אומר כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו וכו', וכתבו שם התוס', דנפקא לן הכי מקרא דואמרתם, שצריך לומר הטעמים. ובמצה תנן התם, על שם שנגאלו, ור"ל שאכילת עיסה שלא החמיצה מורה על מהירות הגאולה [ולגירסתינו בהגדה, מורה על שלא הספיק

א) אי' בפסחים (קטו):, אמר רבא בלע מצה יצא בלע מרור לא יצא בלע מצה ומרור ידי מצה יצא ידי מרור לא יצא [כ"ה הגירסא לפנינו, אבל רש"י שם גריס, בלע מרור יצא, ויש שגורסים כן גם ברמב"ם (הל' חר"מ פ"ו הל' ב)]. אמנם ברשב"ם ושאר ראשונים, גרסי כגירסתנו, וכ"ה הגירסא לפנינו ברמב"ם שם. וכן נפסק לדינא בשו"ע (סי' תע"ה סעי' ג') [והיינו אפילו לענין בדיעבד, דלדידן לא יצא אם לא לעס המרור, אבל לענין לכתחלה, גם לרש"י חייב ללעסו, כיון דאיתמר בלשון יצא, דר"ל שרק בדיעבד יצא, וכמש"כ ברשב"ם שם לענין מצה (לפי גירסתו, שיצא) וכמשנ"ת בסמוך, ופשוט].

ב) ובטעם החילוק בין מצה למרור, ביאר ברשב"ם שם וז"ל, בלע מצה ולא לעסה יצא שהרי קיים בערב תאכלו מצות שהרי אכילה היא לו מיהו לכתחילה טעם מצה בעינן, בלע מרור לא יצא דבעינן טעם מרור וליכא דמשום הכי קפיד רחמנא למרר את פיו של אוכל זכר לוימררו את חייהם, עכ"ל.

ג) ובלבוש (סי' תע"ה שם) תמה, דמצה ומרור כתיבי בחד קרא לענין מצות אכילתם וכמש"נ על מצות ומרורים יאכלוהו, וא"כ מנלן לחלק ולומר שבמרור בעינן טעם ובמצה א"צ. ותירץ, דבמצה עיקר אכילתה הוא למלא כריסו כשהוא רעב, ולכן יוצא גם כשבלעה, משא"כ במרור, שאינו בא למלא כריסו אלא רק לזכר לוימררו את חייהם, ולכן קפדינן על טעם מרור. ועוד תירץ, דתיבת יאכלוהו קאי רק על הפסח דמייירי בי'

שיאמר שאינו נוגע לבזה"ז. וצע"ג. וברור שהוא ט"ס, ונשתרבו תיבות אלו לכאן ממקום אחר.

ובצפנת פענח (שם) כתב להיפך ממש, שבזמן שבהמ"ק הי' קיים, הי' יוצא, כמו במצה, ורק בזה"ז שהוא דרבנן לא יצא, עיי"ש. ודבריו מחודשים, אמנם עכ"פ זה ברור מאד, דלכל הפחות מיירי הרמב"ם בזה"ז, וכנ"ל].

(ו) והנה זה פשוט דגם בבלע מקצת משיעור הכזית מרור, לא יצא [לדין דנקטינן לדינא בפשיטות שצריך כזית במרור ובפחות מזה לא יצא, וכמש"כ במ"ב (סי' תפ"ו ס"ק א') וכ"ה בכל הפוסקים], דבעינן טעם מרור מכל הכזית, ואפי' אם חסר משהו מהשיעור שלא לעסו, לא יצא.

ושו"מ כן בס' ויגד משה בשם שו"ת חלק לוי (אור"ח סי' קע"ו). ובפנים התשובה שם הוכיח כן מדברי התה"ד המובאים במג"א (שם ס"ק ה') דא"א לצאת בפחות מכזית ואפי' אם אוכל בריה שלימה, דכיון שאין יוצאים בשרשים, מוכרח להסירם שלא יבטלו שרשים דרשות את המרור דמצוה, וכיון שחסרים השרשים, כבר לא חשיב בריה שלימה. ולכאור' קשה, דלמה לא יוכל ללעוס את הקלח והעלים, ולבלוע את השרשים, דבכה"ג אינם מבטלים טעם המרור וכדקיי"ל דבלע מצה ומרור ביחד ידי מצה יצא שאין המרור מבטל טעם המצה כיון שבלעו ולא לעסו. אלא ע"כ שצריך ללעוס כל הכזית ממש, וכן בבריה הי' צריך ללעוס את כל הבריה ממש, ואם לא ילעוס השרשים, לא יצא, עכ"ד.

וראיתו ברורה, אבל גם בלא"ה פשוט שכן הוא, דאל"כ גם כשלועס

בצקם להחמיץ וכו']. והנה עיקר הזכירה אינה ע"י טעמה, אלא ע"י צורתה, שלא החמיצה [וז"ל רש"י בפר' בא (י"ב ל"ט) עה"פ ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עוגות מצות, בצק שלא החמיץ קרוי מצה, עכ"ל. והן הן אותן המצות שאכילת המצות שלנו באה להזכיר]. וממילא, דפשוט דכל שאכל עיסה האפוי' באופן ובצורה זו, יצא, וכיון דבליעה בכלל אכילה היא, בלע מצה יצא.

משא"כ במרור, דתנן התם שהוא על שם שמרורו וכו', א"כ ע"כ דבעינן טעמו, דעיקר הזכירה הוא ע"י המרירות. ואם הקפידה התורה שיפרש את טעמי המצוה בדיבורו, כל שכן שצריך שיהא ענין זה גם בקיום המצוה. וכל שכן לפי"ד המלחמות (ריש ברכות ב: בדפי הרי"ף) ועוד כמה ראשונים הסוברים שכוונת ר' גמליאל היא שלא יצא ידי חובת אכילת פסח מצה ומרור [ודלא כהסוברים דר"ל שלא יצא חובת סיפור יציאת מצרים], דפשיטא שצריך שיהא ענין זה בקיום מצות האכילה גופה [ומש"כ בב"י עפי"ד הירושלמי שיוצאים בחזרת אע"פ שאינה מר, אינה סתירה לזה, וכמשנ"ת לעיל (סי' א' ענף א' אות ד' ובענף ג' אות א') עיי"ש].

(ה) [בקריית ספר (הל' חו"מ פרק ו') כתב, דהא דבלע מרור לא יצא, היינו דוקא בזמן שבהמ"ק הי' קיים, שהי' המרור מ"ע מן התורה. והדברים מרפסין איגרא, דחזון ממה שהוא תימה דמנלי' לומר כן, עוד זאת, שהרי רבא הי' בזמן שאין בהמ"ק קיים ואעפ"כ סתם דבלע מרור לא יצא. ועוד, דא"כ היא הילכתא למשיחא. ועוד, דהא הרמב"ם סתם ולא חילק לומר שבזה"ז אינו כן, וכן כל הראשונים העתיקו דברי רבא לדינא ואין אחד מהם

בלא"ה מוכרח כן, מכל הלין טעמי שנתבאר לעיל.

ז) ושיעור הלעיסה שצריך, הנה בפר"ח (שם סעי' ג') כתב, שילעוס אותו יפה.

ובח"י (שם ס"ק י"ז) כתב, עד שיהא מרוסק. והיינו, דלא סגי בשבירת המרור לחלקים קטנים יותר מהחתיכה הגדולה שהכניס לפיו, דלזה ייקרא, נשיכה בשיניו, ולא לעיסה. אלא צריך לרסק כל חתיכה, דרק בזה יוצא עיקר הטעם ממנו [אבל בתחילת הנשיכה יוצא רק טעם מועט, ולפעמים אין יוצא שום טעם. ואע"ג דגם בטעם מועט יתכן שיוצא [וכמש"כ בהגהות החת"ס (ס"ו תעג)], היינו דוקא כשלעסו באופן שיוצא עיקר טעמו ורק שהמרור לא הי' בו אלא טעם מועט, משא"כ כשלא לעסו כדין. ותדע, שהרי גם במכניס לפיו חתיכה טחונה של מרור מבלי לנשכה או ללעסה כלל, ג"כ מרגיש טעם מועט, ומכל שכן בתמכא (חרי"ן) וכידוע, ואעפ"כ פשוט מאד שלא יצא בכח"ג כיון שלא לעסו, דבעינן טעם היוצא ע"י לעיסה, שהיא ריסוק דוקא, וכמפורש בח"י וכו"ל].

י) אולם במציאות, מצוי מאד שחלק ניכר מהכזית בולעים אותו מבלי ללעסו כלל, לא מיבעיא באותם האוכלים תמכא שמחמת חריפותו ממהרים מאד באכילתו, וכל שכן שאין מתעכבים ללעוס כולו שבוזה מיתוסף חריפותו עוד יותר וכידוע, אלא גם האוכלים חזרת (סאלא"ט), חלק ניכר ממנו נבלע בלי לעיסה, מחמת רוב לחלוחיתו [כי רובו מים], וכנראה בחוש. ונמצא, שלא קיים המצוה, וגם בדרך לבטלה.

וביותר מצוי זה בהאוכלים תמכא, משום שמצמצמים מאד בשיעור הכזית,

חצי כזית ובולע חצי השני מבלי ללעסו [ועכ"פ אם לועס מעט יותר מחצי כזית, דנמצא שלעס רובו] יוצא, וכל כי האי א"א דלא משתמיט אחד מן הפוסקים להזכיר דבר זה. וגם בסברא פשוט מאד שכן הוא, שכל השיעור שמחוייב לאכול מחמת מצות מרור, צריך לאכלו באופן שהמצוה מחייבת, דהיינו ללעסו.

ז) ואין לומר דכיון שדרך בני אדם הוא ללעוס רק רוב של מה שאוכלים ולא כולו ממש, א"כ גם במרור אין להצריך יותר מזה, וא"צ ללעוס כל משהו של הכזית. דזה אינו, לא מיבעיא לפי תירוצו השני של הלבוש הנז"ל (אות ג') [דלא כתיב לשון אכילה אצל מרור, ולכן לא סגי במה שהוא דרך אכילת בני אדם], אלא אפי' לתירוצו הראשון [דגם במרור כתיב לשון אכילה] [וכן, לפמשנ"ת לעיל (אות ד')], מ"מ כיון שהקפידה תורה שיטעום טעם המרירות, וגם הקפידה שיאכל כזית, פשיטא שצריך שיטעום טעם המרירות בכל השיעור. ואדרבה, כיון דלתירוצו זה כתיב במרור לשון אכילה, ובכל התורה פחות מכזית לא חשיבא אכילה, פשיטא שצריך ללעוס כל הכזית, דאל"כ אין כאן שיעור אכילה של מרור.

ועוד, דכיון דבלע מזה יצא אע"ג דכתיב בה לשון אכילה, וכמש"כ הרשב"ם דגם בליעה חשיבא אכילה, ואילו בלע מרור לא יצא, ע"כ דבמרור לא סגי בדרך אכילה, אלא צריך תנאי נוסף, של הרגשת טעם המרירות, וכמבואר ברשב"ם הנ"ל.

ח) ושו"ר בשפת אמת (לט.) שצייד בתחלה דסגי בטעם מרור של מקצת כזית, אבל שוב דחה זה מדלא נמצא חידוש כזה בשום פוסק, עיי"ש. והוא כמש"כ לעיל (אות ו'), אבל גם

על הכזית מעט [חוץ ממה שבלא"ה צריך להוסיף, וכנ"ל], באופן שבודאי יהא כזית בחלק הנלעס.

וגם בזה, אם ע"י שישתדל לאכול כל הכזית בבת אחת, יבלע חלק ממנו מבלי ללעסו, עדיף לאכול מעט מעט, כיון דמסתבר שהלעיסה היא מצוה לכתחילה מן התורה, וכמשנ"ת, משא"כ האכילה בבת אחת, שגם לתה"ד הוא רק מצוה מן המובחר, וכנ"ל [וגם אילו הוי ס"ל להתה"ד שהיא מצוה לכתחלה מן התורה, מ"מ כיון שהמהרי"ל ועוד פוסקים חולקים על עיקר דינו של התה"ד, בודאי עדיף לסמוך עליהם, כיון שעל המצוה לכתחילה ללעוס ליכא מאן דפליג].

יד) וכן במצות כורך, מצוי מאד שמפני שאוכלים המרור ביחד עם המצה, בולעים חלק מן המרור [ולפעמים, חלק גדול ממנו] מבלי ללעסו, ונמצא שאין יוצאים מצות כורך כלל [וכמו שאר כל דיני מרור, שנוהגים גם במרור שבכורך, כיון דלהלל מקיימים עתה מצות מרור, וכמש"כ הפוסקים].

ונוסף בזה עוד, דהנה בכורך מעכב שבכל בליעה יבלע מצה עם

מרור ביחד [וכמפורש בשו"ע (ס"י תע"ה סעי' א') שיאכלם ביחד, וביותר מפורש כן בגרש"ז (שם סעי' כ"א) שבכל חלק מהכזית מצה שבו לע צריך לבלוע עמו בבת אחת חלק מהכזית מרור, עיי"ש. והוא גם פשוט מאד], דאל"כ אין זה אכילת כורך כלל, אלא מצה בפני עצמה ומרור בפני עצמו [ורבים נכשלים בזה מחסרון ידיעה]. וכיון שלכתחילה צריך ללעוס גם את המצה וכנ"ל, נמצא שלכתחילה צריך גם שבכל לעיסה ילעוס מעט מצה ומעט מרור ביחד, ולא שילעוס כל אחד לבדו

מחמת חריפותו, וממילא דגם כשאפילו רק חלק קטן ירד בגרונו בלי לעיסה, כבר חסר מן השיעור, ולא יצא [וגם אותו חלק שדחק עצמו ללעוס, ציער עצמו בחנם].

יא) ולכן צריך להיזהר מאד לדקדק בזה. והעצה לזה היא פשוטה, דהיינו שיאכל מעט יותר מכזית [חוץ ממה שבלא"ה צריך להוסיף מעט משום שא"א לצמצם וכן משום מה שנשאר בין השיניים], באופן שבודאי יהא שיעור כזית בהחלק הנלעס [ואותו חלק שלא נלעס, אינו מבטל טעמו של החלק הנלעס, וכמשנ"ת לעיל (אות ו')].

יב) והנה דעת התה"ד דמצוה מן המובחר לאכול כל הכזית מרור בבת אחת, דהיינו שיכניס כזית לפיו, וילעוס אותו, ואז יבלע כולו כאחת, והובא לדינא בט"ז (ס"י תע"ה ס"ק י"א). אבל במג"א (שם סוס"ק ד') כתב, דבמרור, מי שקשה לו יוכל להקל בזה, ולאכול מעט מעט [ובלבד שיאכלנו בתוך שיעור כדי אכילת פרס].

והאובלים תמכא, מוכרחים להקל בזה, כי כמעט א"א ללעוס כזית שלם ממנו [אע"פ שהוא טחון] ולבלוע כולו כאחת, וכידוע.

יג) וגם במצה, דקיי"ל שיצא כשבלעה, היינו רק בדיעבד, אבל לכתחלה צריך ללעסה דוקא, וכמפורש ברשב"ם וכנז"ל (אות ב') [והובא לדינא במג"א (ס"ק י"א) ובמ"ב (ס"ק כ"ט)]. ומסתבר שהוא דינא דאורייתא, לכתחלה [דבעינן שיאכלנה כדרך שרוב בני אדם אוכלים תמיד, דהיינו בלעיסה. א"נ, דבעינן שירגיש טעם לחם עוני בפיו (אפי') אם נימא שבשאר מצוות של אכילה א"צ ללעוס], ולא רק חומרא דרבנן.

וביון שתמיד נבלע מעט בלי לעיסה, וכנ"ל, לכן גם בזה צריך להוסיף

ואח"כ יבלעם ביחד. וצריך להיזהר בזה כדי לקיים תקנת חכמים כמצותה. אבל לעיסת המרור שבכורך, היא לעיכובא, וכמשנ"ת. ולכן גם בכורך, צריך להוסיף מעט על הכזית [של המרור, ולכתחלה גם של המצה], וכן"ל.

מו) גם צריך לדעת, ששיעור זמן של כדי אכילת פרס, מתחילים לשער מן הרגע שמתחיל ללעוס, וכמפורש בח"י (ס"ק כ"ב) וכן מבואר בחלקת יואב (חיו"ד סי' ט'), וכן מוכרח מהרבה ראיות [ודלא

כמש"כ בכמה מספרי זמננו שהשיעור מתחיל רק מתחילה הבליעה, ונתבאר זה באורך במקו"א].

ולבן אפילו במצה, שאין הלעיסה מעכבת בה וכן"ל, מ"מ אם לועסה [וכמו שכן הוא מצותה לכתחילה וכן"ל, וגם המציאות היא שעושים כן], מתחילה האכילה מאז [וגם הח"י הנ"ל, מיירי במצה]. ורבים אין נזהרים בזה, ונכנסים לחשש ביטול מ"ע מה"ת. ולכן צריך להיזהר בזה מאד.



הרב יהודה אריה לייב אשכנזי

מח"ס שו"ת דבר יהודה

רב ומר"ץ בב"ד קהילות יעקב, בני ברק יצ"ו

האם יוצאים חובת 'קידוש במקום סעודה'

באכילת תפוחי אדמה ומגדנות' בימי חג הפסח ובשאר ימות השנה

שאלה

האם בימי חג הפסח ובשאר ימות השנה ניתן לצאת 'קידוש במקום סעודה' כשלאחר קידוש יאכלו תפוחי אדמה או קוגל תפוחי אדמה או מגדני תפוחי אדמה.

וצדרי הספק הוא, האם ניתן לצאת ידי חובת 'קידוש במקום סעודה' דווקא אם אוכל פת אחר הקידוש או שגם יוצא על ידי אכילת פירות; ואם נאמר שגם יוצא על ידי אכילת פירות, יש לברר אם גם יוצאים על ידי אכילת תפוחי אדמה ושאר פירות הארץ ומיני ירקות.

ואם תמצא לומר שבכל ימות השנה אין יוצאים בה, אפשר שיוצאים בימי הפסח כיון שיש אומרים ש'כאשר אוכל תמרים אחר קידוש יוצא' - כן יש לומר שגם כן יוצאים על ידי תפוחי אדמה מחמת שקובעים עליו סעודה, או שיוצא בה מטעם אחר כיון שהוא מאכל עיקרי בפסח ו'כעין דין חמר מדינה לגבי קידוש'.

תשובה

ענף א

מחלוקת הגאונים והשלמי ניבורים אם יוצאים בפירות

א. גאונים: יוצאים בפת ויין ולא

בפירות. וביאורו

כתב השולחן ערוך (סימן רע"ג סעיף ה'): "כתבו הגאונים: הא דאין קידוש

אלא במקום סעודה, אפילו אכל דבר מועט או שתה כוס יין שחייב עליו ברכה יצא ידי קידוש במקום סעודה... ודווקא אכל לחם או שתה יין, אבל אכל פירות לא".

ובפשטות הסברא במה שאין יוצאים ידי חובת קידוש במקום סעודה

אם אכל פירות, הוא כי מבואר בפסוק (תהלים ק"ד ט"ו) "ויין ישמח לבב אנוש... ולחם לבב אנוש יסעד", ומבואר בגמרא (ברכות ל"ה:) שתיבת 'יסעד' עולה הן על לחם שכתוב לפניו והן על יין שכתוב לפני פניו, ואם כן מתבאר היטב מה שאמרו הגאונים שרק על ידי אכילת לחם ויין שסועדים נחשב כ'סעודה'.

ובל זה נראה שהוא כוונתם של השולחן ערוך הרב (ס"ח) והמשנה ברורה (ס"ק כ"ו) שכתבו על מה שכתב השולחן ערוך

ואבאר את דבריו, שהנה קיימא לן (פסחים ק"ה). "שבת קובעת למעשר", [רשב"ם: אכילת עראי דשבת חשבי אותה קבע למעשר... משום דהוי 'עונג' אפילו סעודת כל שהוא ידידה קבע הוא, ואין אוכלין בשבת אפילו עראי מתבואה שלא נגמרה מלאכתה למעשר (א.ה. שלא כבימות החול שאוכלים עראי), אלא אם כן עישר מערב שבת], שנמצא מבואר שכל סעודת שבת היא חשובה וקבועה.

ונם אומרת הגמרא (שם): "כשם שהשבת קובעת למעשר, כך שבת קובעת לקידוש". [רש"י: שאסור לטעום עד שיקדש].

ומזה הולידה עוד דין שאין צריך עקירת שולחן כשנמשך סעודה מיום שישי ליום השבת. וזה לשון הגמרא שם: "רב חנניא בר שלמיא ותלמידי דרב הוו יתבי בסעודתא (ערב שבת והאריכו בה עד שחשיכה), וקאי עליהו רב המנונא סבא, אמרו ליה 'זיל חזי אי מיקדיש יומא נפסיק (בעקירת השלחן) ונקבעיה (לסעודתינו) לשבתא (לשם שבת)', אמר להו 'לא צריכיתו (להפסיק בעקירת שלחן כדי להבדיל בין סעודת חול לסעודת שבת) שבתא קבעה נפשה (מעצמה היא חשובה סעודת שבת ונבדלת מסעודת חול, ודי לכם בפריסת מפה וקידוש)', דאמר רב 'כשם שהשבת קובעת למעשר כך שבת קובעת לקידוש (אלמא משחשיכה היא חשובה אכילת שבת מאליה)'".

ומדבריו גמרא הללו מוכח ש'סעודת שבת חשובה קביעות' הן לגבי מעשר והן לגבי שאסור לאכול קודם קידוש והן לגבי שכשנמשכה סעודה מיום שישי לליל שבת שאין צריך עקירת שולחן כשחשיכה אלא די בפריסת מפה; ועל כן למד מזה השלטי גיבורים, שאם כן שסעודת שבת

'אבל פירות לא': "דחמשת המינים נקרא מזון, ויין סועד הלב, אבל שאר דברים אפילו אכל מהם הרבה אינו חשוב סעודה כלל". (לשון המשנ"ב, וכעין זה הוא לשון השולחן ערוך הרב).

לפי ה"ל לא יצא בתפוחי אדמה

ולפי זה פשוט שאין יוצאים ידי חובת קידוש במקום סעודה במה שאוכלים מיני מגדים שעשויים מקמח תפוחי אדמה, כיון שאין סועד הלב. ולא יועיל בזה הסברא שכיון שבימות הפסח רגילים ותדירים במאכל זה נחשב סעודה, שכיון שאין 'סועד הלב' לא נחשב קידוש במקום סעודה.

ובל שכן לפי מה שהוכיחו רבי עקיבא אייגר (על גליון השו"ע שם) והתוספות שבת (ס"ק י"א) שלכמה ראשונים אין יוצאים ידי חובת 'קידוש במקום סעודה' על ידי שתיית יין אלא על ידי אכילת פת [ושלא כשיטת הגאונים], שבדוראי שאינו יוצא על ידי אכילת מיני מגדנות של קמח תפוחי אדמה.

ב. שלטי גיבורים: כל המאכלים מועילים. וביאור מקור הדין

אולם כתב השלטי גיבורים (שבת דף כ. מדפי הרי"ף): "ונראה לי... שכל סעודת שבת חשובה היא, ואפילו סעודת עראי סעודת קבע היא נחשבת בשבת ויצא בקידוש...". (והביאו המג"א (שם).

והלבושי שרד (על המג"א שם) ביאר שהשלטי גיבורים שאב את דבריו ש'סעודת עראי סעודת קבע היא' - "כדחזינו לעניין מעשר, דסעודת שבת חשיבא, שאכילת עראי דשבת נחשבת קבע".

לברך על העץ], אבל לא מצאנו שפירות נחשבים יותר 'מאכלים' מירקות; וכגון שדנו הפוסקים (סימן תרל"ט ס"ב) איזה מאכלים חייבים לאכול בסוכה ואיזה אין חובה לאכלם בסוכה, ומצאנו כמה שיטות בזה (עיין שם), ולא מצאנו לאחד מן הראשונים או האחרונים שכתב לחלק בין פירות לירקות - שפירות חייבים לאכלם בסוכה וירקות אין חייבים לאכלם בסוכה.

ויש להוכיח כן מפשטות דברי השלטי גיבורים שמבואר בדבריו ש'כל דבר שניתן לעשות בה סעודה' נחשב קידוש במקום סעודה ולא דווקא פירות. וזה לשונו "ונראה לי... שכל סעודת שבת חשובה היא, ואפילו סעודת עראי סעודת קבע היא נחשבת בשבת ויצא בקידוש...", ואם כן יש לומר שמה שהעתיק המגן אברהם 'פירות' אינו בא למעט 'ירקות', אלא כתבו כי בדרך כלל מלבד פת וחמשת מיני דגן עושים סעודה בפירות, ויש לומר שבאמת אם יעשה סעודה מירקות יחשב 'סעודה' ויצא דין "קידוש במקום סעודה".

אף אם נאמר שרק בפירות מועיל מכל מקום תפוחי אדמה מועיל

ואפילו אם נאמר שיש לחלק בין פירות לירקות לגבי 'קידוש במקום סעודה' שאם אוכל פירות אחר הקידוש יוצאים ידי 'קידוש במקום סעודה' ואם אוכלים ירקות אין נחשב 'קידוש במקום סעודה', [וכאשר יש מקום לדייק כן מהמגן אברהם], מכל מקום יש לומר שתפוחי אדמה נחשבים כ'פירות' ויצא על ידי אכילתם הדין של "קידוש במקום סעודה".

איתא במשנה (ברכות ל"ה): "על פירות האילן אומר 'בורא פרי העץ'..."

נחשבת כל כך, גם יש לומר שחשוב כל כך שכל מה שאוכל לשם סעודת שבת הוא נחשב לגבי קידוש במקום סעודה.

ג. לשלטי גיבורים מועיל אף ירקות

אף שהיה מקום לומר [על פי מה שהעתיקו המגן אברהם] שרק על ידי 'פירות' מועיל ולפי שיטת השלטי גיבורים נראה פשוט שניתן לצאת ידי 'קידוש במקום סעודה' באכילת תפוחי אדמה או מיני מגדנות שלה, כי הרי כתב ש"כל סעודת שבת חשובה היא", ומשמע שאף תפוחי אדמה ומגדנותיה בכלל.

אמנם יש מקום לומר שאין יוצאים ידי חובת קידוש במקום סעודה על ידי 'אכילת תפוחי אדמה', על פי מה שהעתיקו האחרונים את דברי השלטי גיבורים.

המגן אברהם (ס"ק י"א) מעתיק דברי השלטי גיבורים בזה הלשון: "ובשלטי גיבורים כתב דאף בפירות דיו, דכל סעודת שבת נחשבת קבע" (ובזה הלשון העתיקו המשנ"ב ס"ק כ"ו), ויש מקום לצדד ולומר שרק באכילת 'פירות' "נחשב סעודה" ואפשר לצאת בה 'קידוש במקום סעודה', אבל על ידי 'ירקות' שנראה שהן חשובים פחות מפירות אין יוצאים ידי סעודה.

אכן אין נראה להחמיר בזה ולומר שרק על ידי פירות יוצאים ידי קידוש במקום סעודה ולא על ידי ירקות, כי רק מצאנו ש'ברכת הפירות יותר מבוררת מירקות' בכך שמפרטים שהפירות באות מן העץ ולא אומרים בכללות שבאות מן האדמה [שעל כן דעת הבה"ג (ס"א א' פ"ו, והביאו השולחן ערוך ס"ו ר"א ס"ג) שכשיש פרי העץ ופרי האדמה לפניו יש לו להקדים

ועל פירות הארץ אומר 'בורא פרי האדמה'... ועל הירקות אומר 'בורא פרי האדמה', רבי יהודה אומר 'בורא מיני דשאים'. ופירש הר"ש סיריליאו (הובא בפירוש מלאכת שלמה): "'פירות הארץ' כגון קישואים ואבטיחים וכיוצא בהן שהן פרי..." 'ירקות' כגון חזרין וכרפס שאדם אוכל עשבין וירקן ומשום הכי פליג רבי יהודה הכא ואמר 'בורא מיני דשאים', דשא הוא עשב....".

ולפי הגדרה זו נמצא שתפוחי אדמה אינה בכלל 'ירקות' אלא בכלל 'פירות הארץ', כי אינה עשב אלא היא

פרי כפירות הקישואים והאבטיחים. ואם כן, אף נאמר שאכילת ירקות אינה נחשבת כ'קידוש במקום סעודה', מכל מקום באכילת פירות הארץ לא נראה שום צד לומר שאינה בכלל סעודה כי מה טעם יש לחלק בין פירות האילן לפירות הארץ, בשלמא בין פירות לירקות אפשר להבין צד ולומר שירקות שהן עלים ועשבים לא ניתן לומר שאכילתן נחשבת ל"סעודה", אבל פירות הארץ ופירות האילן נראים שווים לומר שיחשב כ'סעודה'. ואם כן נראה פשוט שאכילת תפוחי אדמה נחשבת כסעודה כי הינם בכלל 'פירות הארץ'.

ענף ב

אם מועיל כ'תמרים שמוזנים'

א. צד שיועיל מחמת שמוזנים ונחשבת סעודה וכתמרים
הנה ראיתי לאחד מחכמי הזמן שכתב שכמו שאמרו ש"תמרים מזין זיין" כן יש לומר שאף תפוחי אדמה ומגדנותיה נחשב 'שזנים את האדם', ויהא ניתן לסמוך עליהם שאם אוכל אחר הקידוש על הכוס נחשב ל'קידוש במקום סעודה'.
בי איתא בגמרא (ברכות י"ב): "אכל תמרא וקסבר נהמא אכל, ופתח בדנהמא (א.ה. בירך ברכת המזון שהיא הברכה אחרונה על הפת) וסיים בדתמרי (ברכת על העץ), יצא, דאפילו סיים בדנהמא יצא, מאי טעמא דתמרי נמי מזין זיין". ועל פי זה נפסק בשולחן ערוך (סי' ר"ח סי"ז): "אם בירך על התמרים ברכת המזון במקום 'על העץ' יצא".

וכתב הפרי מגדים בהלכות 'קידוש במקום סעודה' (א"א סי' רע"ג ס"ק י"א): "וחמשה מינים (א.ה. של דגן) מזין

זיין, ועיין סימן ר"ח במגן אברהם אות כ"ה 'תמרים סעדי וזייני' יעויין שם (א.ה. הלא הוא הדין והטעם שהבאנוהו), ואם כן יש לומר שהיה קידוש במקום סעודה".
ואם כן יש מקום לומר, שכמו ש'תמרים מזין זיין' כן כל מאכל שאוכל ונהיה שבע ממנו נחשב כ"מזין זיין", וכמו שבאכילת תמרים נחשב כ'קידוש במקום סעודה' הוא הדין בכל המאכלים המשביעים.

מדברי הראשונים והשולחן ערוך נראה שרק 'תמרים' מוזנים
אולם לומר כדבר הזה נראה דבר חידוש, כי פשטות הדברים הוא שרק אכילת תמרים 'מזין את האדם', אבל שאר מאכלים שלא מצאנו מפורש בדברי חז"ל שמוזנים אין לנו לחדש מעצמנו שגם הם מוזנים.

ברורה (פ"ק ע"ז) על מה שכתב השולחן ערוך שיצא ידי חובתו: "דתמרים נמי זיין כעין מיני דגן, ושייך בהו בדיעבד ברכת המזון, מה שאין כן שאר פירות אפילו משבעת המינים אפילו בדיעבד אין יוצא בברכת המזון".

ב. לפירוש הנצי"ב בביאור 'תמרי מיון זיין' נמצא שיוצא בתפוחי אדמה

האומנם מצאתי בדברי הגאון רבי נפתלי צבי יהודה ברלין זצ"ל (הנצי"ב) שביאר באופן מחודש 'תמרים מיון זייני', ולפי דבריו נמצא שאכילת תפוחי אדמה בחג הפסח הוא קידוש במקום סעודה.

וזה לשונו בספרו 'העמק שאלה' (פרשת ויגש סימן ל"ב אות ה'): "... הרי דרוך לקבוע סעודה... על התמרים... והיינו דאיתא בברכות (י"ב). 'תמרי נמי מיון זייני', ומשום הכי אם בירך שלוש ברכות יצא, ועל כורחך אין הפירוש כמשמעו וכמו שאיתא בריש פרק כיצד מברכין 'משחא זיין' (א.ה. ששם פירשו שזן את האדם ומשביעו), דאם כן מאי איריא תמרי הא כל מילי זייני (א.ה. כמבואר בברכות שם), אלא הכי פירשו תמרי קבעי למיון במקום שאין פת. אכן ראיתי בספר המנהיג להאבן ירחי שכתב בזה הלשון ד'האוכל תאנים וענבים ותמרים ומברך עליהם ארבע ברכות יצא, משום דכולהו זייני' עכ"ל. הרי מפרש 'זייני' כמשמעו, ובאמת כל שבעת המינים הכי הוא (שמדינים, ולא דווקא תאנים וענבים), אבל אין משמעות הפוסקים הכי (כי לפי משמעות הפוסקים הוא שרק תמרים מזינים את האדם)".

ולפי דבריו שפירש 'תמרי מיון זיין' - שבני אדם קובעים סעודתו עליהם

אכן באחד מן הראשונים מצאנו שהביא שיש שאומר שכל הפירות מזינים. וזה לשון המאירי (י"ב. ד"ה מה שבארנו): "יש מי שאומר, שכל הפירות מזון הם, אפילו אותם שאינם משבעת המינים, ומה שאמרו כאן 'תמרים' הוא הדין לכל שאר הפירות וחדא מנייהו נקט, ועוד שהתמרים היו מצויין אצלם ביותר, ואומר שעל כולם אם בירך שלוש ברכות יצא בדיעבד".

אולם דברי 'יש מי שאומר' הוא חידוש ולא נמצא באחד מרבותינו הראשונים שחידש כך. וגם המאירי לאחר שהביא דברים אלו כתב "ואין הדברים נראין". וביותר הרחבה כתב לבאר שיטתו, "מה שבארנו שהתמרים הואיל והם מזון אם בירך עליהם שלוש ברכות יצא, נראים הדברים ששאר פירות אפילו מהשבעת המינים כגון ענבים ותאנים ורימונים שהן בברכה מעין שלוש אין ברכת המזון עולה להם... שהרי בתמרים הוצרכנו לומר שמפני שהם זנים וסועדים כפת עצמו אנו אומרים כך, הא שאר פירות לא. ואף על פי שאמרו זכרונם לברכה (ברכות לה:) 'כל מידי זיין בר ממא ומלחא', מכל מקום כל הדברים אינם זנים וסועדים והתמרים זנים וסועדים כפת עצמו".

וכן רהיטות דברי השולחן ערוך, כי כתב (פ"ח ס"ז) ש"אם בירך על התמרים ברכת המזון במקום על העץ יצא", ולא כתב שאף אם בירך ברכת המזון על 'פירות אחרים' יצא וגם לא כתב שאם בירך ברכת המזון על 'פירות שבעת המינים' יצא, ומזה מוכח בפשיטות שרק אם אכל תמרים יצא ידי חובתו על ידי ברכת המזון. וכן כתב להדיא המשנה

זיין' הכוונה שמזין פשוטו כמשמעו - וכאשר כתב הנצי"ב שכן מוכח מדברי המנהיג. וזה לשון ספר המנהיג (תחילת הלכות סעודה סימן קנ"ד): "על הענבים ועל התאנים ועל הרימונים ועל הזיתים ועל שמן זיתים... אם בירך עליהם שלוש ברכות שלימות (א.ה. ברכת המזון) יצא, דכי אמרינן 'תמרי מזין זייני' לאו דווקא תמרי, דהא בריש בכל מערבין אמרינן ד'כל מיני מזין זייני חוץ ממים ומלח'...". הרי מבואר מדבריו ממה שדימה את התמרים שמזינים למה שאמרו חכמים ש"כל מילי מזין זיין", שכמו ששם פירוש מזין הוא כפשוטו (וכנ"ל) - גם במה שאמרו 'תמרי מזין זיין' הוא כפשוטו ממש.

ומה שהקשה על ספר המנהיג ש'אין משמעות הפוסקים כדבריו', ונראה שרוצה להוכיח שממה שלא כתבו שאר הפוסקים ששאר פירות ובפרט משבעת המינים אם בירך עליהם ברכת המזון יצא ידי חובתו - משמע שלא למדו שביאור 'מזין זיין' הוא מזין פשוטו כמשמעו ממש, אלא למדו שהכוונה שקובעים סעודתם עליהם, ועל כן סברו שרק תמרים שקובעים סעודה עליהם נחשבים שמזינים את האדם ולא שאר פירות; יש ליישב שאין להוכיח משאר הפוסקים שלא כדבריו בפירוש 'מזין זיין', כי יש לומר, שאף שלמדו שפירוש "מזין זיין" הוא כפשוטו שמזין את האדם, מכל מקום סברו שרק תמרים נחשבים שמזינים את האדם ולא שאר מאכלים. ומה שקשה עליהם ממה שאמרו חכמים 'כל מילי זייני' ואם כן למה רק תמרים נחשבים שמזינים את האדם, הרי כבר יישבו המאירי (הנ"ל) ש"כל הדברים אינם

במקום שאין פת, נמצא שתפוחי אדמה ומגדנותיה בחג הפסח נחשב 'מזין זיין', כי בחג הפסח בני אדם קובעים סעודתם עליהם במקום שאין פת. ואם כן לפי דברי הפרי מגדים שאם אוכל תמרים לאחר הקידוש נחשב 'קידוש במקום סעודה' כיון שמזין זיין, נמצא שאף תפוחי אדמה ומגדנותיה שנראה שגם כן נחשבים כ'מזין זיין' [לדברי הנצי"ב] נחשב 'קידוש במקום סעודה'.

מדברי הראשונים ופסק השולחן ערוך אין נראה כביאור הנצי"ב

אכן מדברי הראשונים והשולחן ערוך אין נראה כביאור הנצי"ב, כי פשוטו הביאור ש'מזין זיין' הוא כפשוטו ש'מזין ממש' ואין ביאורו 'שקובעים עליו סעודה', וממה שלא פירשו שאר ראשונים ואחרונים כמו שביאר - נראה שאין הפירוש כדבריו.

וגם מדברי המאירי (הנ"ל) שדן האם שאר פירות בכלל ובפרט משבעת המינים הם מזינים, ובתוך דבריו מהפך בדברי הגמרא שאמרה ש'כל מילי מזין זיין', משמע שכוונת "מזין זיין" הוא פשוטו כמשמעו ממש 'שמזין את האדם', כי ביאור מאמר 'כל מילי זיין...' וודאי שהכוונה שמזין, [וכאשר מפורש גם בדברי העמק שאלה שם, שכתב "אין הפירוש כמשמעו וכמו שאיתא בריש פרק כיצד מברכין 'משחא זיין' (א.ה. ששם פירושו מזין כפשוטו) - ועל זה עולה המאמר בגמרא 'כל מילי מזין זיין...' נמצא שפירוש "מזין זיין" הוא ש'מזין' כפשוטו].

וגם הנצי"ב עצמו הביא דברי ספר המנהיג שמבואר בדבריו ש'מזין

אף לדברי הנצי"ב יש לומר שמה שאינו משבעת המינים לא ניתן לצאת 'קידוש במקום סעודה'

ואפילו אם נאמר כדברי הנצי"ב שכל דבר שקובעים עליו סעודה נחשב 'מזון זיני' יש לומר, שאף לדברי הפרי מגדים שכתב ש'תמרים שמזין זיין ואם בירך עליו ברכת המזון יצא - שכמו כן עולה לקידוש במקום סעודה', מכל מקום לא נחשב קידוש במקום סעודה מה שאוכל תפוחי אדמה ומגדנותיה אף בחג הפסח שקובעים עליו סעודה.

כי הנצי"ב שפירש "תמרי מזין זיני" הוא ש'קובעים עליו סעודה' כתב שם שמכל מקום אין לומר לפי זה שאף האוכל חרובים שהדרך לקבוע עליו סעודה (כאשר ביאר שם) אם בירך ברכת המזון יוצא בדיעבד, וכלשונו "והא דלא קאמר הכי בחרובים (א.ה.) שיוצא בדיעבד בברכת המזון, אף שגם כן קובעים עליו סעודה), משום שאינו משבעת המינים ולא תיקנו בהם אפילו מעין שלוש דלא עדיפי מאורו (שגם כן לא קבעו עליו ברכת מעין שלוש)".

ואם כן יש לומר, שכיון שאם אכל תפוחי אדמה אין יוצא אם בירך עליו ברכת המזון אף בדיעבד, ולא נחשב ש"להלכה" הוא 'מזין זיין' שיוצא בדיעבד בברכת המזון, על כן גם כן לא נאמר 'דין של הפרי מגדים' שיוצא בזה קידוש במקום סעודה. כי יש לומר, שמה שלפי הפרי מגדים יוצא בזה קידוש במקום סעודה לא מספיק מה שקובעים עליו סעודה ויכול להיכלל בכלל "מזין זיין" [לביאור הנצי"ב], אלא צריך גם כן ש'מזין זיין' "יקבע להלכה" שיוצא בזה ברכת המזון, וכיון שאין יוצא ברכת המזון על אכילת תמרים יש לומר שגם כן לא יכול לצאת בזה קידוש במקום סעודה.

זנים וסועדים והתמרים זנים וסועדים כפת עצמו".

וגם הנצי"ב כתב (שם) שמדברי 'רבני צרפת' שהרחיבו את ההלכה של "תמרי מזין זיין", יש להוכיח שסברו שפירוש "מזין זיין" הוא ש'מזין' פשוטו כמשמעו ושלא דבריו. וזה לשון רבינו יונה (ברכות דף ו. ד"ה א"א): "ואומרים רבני צרפת, שגם על היין אם שכח ובירך ברכת המזון במקום 'על הגפן ועל פרי הגפן' יצא. וכן נראה, מדאמרינן התם ד'חמרא סעיד ומשמח' והוינן בה 'אי הכי נברך עליה שלוש ברכות' ומהדינן 'לא קבעי אינשי עליה', דמשמע דמן הדין היה לברך עליו לכתחילה כמו על הפת אלא משום דלא קבעי עליו, וחזינן שהקשו גבי יין ד'נברך עליה שלוש ברכות' ולא הקשו בתמרים משמע שיותר פשוט דיין מזין זיין מהתמרים, וכיון שפוטרת התמרים בדיעבד הוא הדין שפוטרת גבי יין בדיעבד, שהרי אפילו לכתחילה היו אומרים שיברך עליו כן אלא משום דלא קבעי עליה". וממה שאמרו שגם אם בירך על היין ברכת המזון יצא ידי חובתו וכמו שהדין הוא בתמרים - מבואר שרבני צרפת פירשו 'מזין זיין' הוא שמזין את האדם, ואין הביאור ש'קובעים עליו סעודה' כי מבואר שם בגמרא שעל יין "לא קבעי אינשי סעודתייהו עלויה".

וממה שהעתיק הבית יוסף (בפירושו על הטור סי' ר"ח) את דברי רבינו יונה, וקבע כן להלכה בשולחנו (סי' ר"ח סי"ז) "אבל ביין ברכת שלושה פוטרתו, שאם בירך על היין ברכת המזון במקום 'על הגפן' יצא", מוכח שלהלכה פירוש 'מזין זיין' הוא שזן את האדם פשוטו כמשמעו.

ענף ג

אם מועיל תפוחי אדמה בפסח מטעם 'חמר מדינה'

על שכר; ואם כן יש לומר כמו כן, שאף שיש דין של "קידוש במקום סעודה" שהכוונה שיש לקדש ומיד אחר כך לאכול פת או יין, מכל מקום כאשר מאכלים אחרים הם "חמר מדינה" היינו באופן שאין אפשרות לאכול פת - שיהא ניתן לקדש ולאכול המאכלים אחרים ויחשב "סעודה" ויצא ידי 'קידוש במקום סעודה'.

ויש לומר, שכמו כן בימי חג הפסח לנוהגים שאין אוכלים מצה שרויה, שנמצא שאין באפשרותם לאכול אחר הקידוש מצה שרויה וכגון מה שאנו קוראים "קניידלעך", שגם כן יהא ניתן לקדש ולאכול אחר כך מגדנות של תפוחי אדמה כי מגדנות אלו יחשבו 'קידוש במקום סעודה'.

ב. דחיית ראייה זו, שאף שהיא כ'חמר מדינה' מכל מקום אינם חשובים "סעודה" **אכן** אין הנידון דומה לראיה מכמה פנים. ראשית יש לומר, שאף שמצאנו שניתן לקדש על שכר שהוא חמר מדינה, מכל מקום יש לומר שכשהמגדנות של תפוחי אדמה הן "חמר מדינה" לא נחשב 'קידוש במקום סעודה'.

בי יש לומר, שהטעם שניתן לקדש על שכר שהוא חמר מדינה אף שעיקר הדין הוא לקדש על יין, יש לבאר שאמת נכון שאיתא בגמרא ש"זכרהו על היין" שיש לקדש את יום השבת על כוס יין 'מחמת חשיבות' (כאשר ביארו התוספות), אכן כאשר אין יין בעיר הזאת כי אם שכר נחשבת השכר ל'מסקה חשוב' כמו יין וניתן לקדש עליו. וגם לפי פירוש הרמב"ם (פרק כ"ט מהלכות שבת הי"ז) שהגדיר

א. צד שיועיל כי הוא מאכל עיקרי בפסח הנה כתב תלמיד חכם אחד שיש לצדד שבחג הפסח מועיל אכילת תפוחי אדמה ל'קידוש במקום סעודה' אף על פי שבכל ימות השנה לא מועיל, ממה שקיימא לן כעין זה בדין 'יין לקידוש'. (הביאו בספר שו"ת משיב שלום ח"א עמוד קמ"ז, וכותב שהרצה כן לפני גדולים והסכימו לה).

בי איתא בגמרא (פסחים ק"ו): "תנו רבנן: 'זכור את יום השבת לקדשו', זכרהו על היין". וכתבו תוספות (ד"ה זכרהו): "זכירה כתב על היין, 'זכרו כיון הלבנון' (הושע י"ד ח') [א.ה. פירוש הפסוק הוא, הנביא מתנבא שיעלה זיכרון בני ישראל שנגאלו מהגלות כיון הלבנון שהוא יין טוב], 'זכירה דודיך מיין' (שיר השירים א' ד') [א.ה. פירוש הפסוק, שאף עתה בגלות מזכירים את מה שהיו בני ישראל בתפארתו בבחינת 'דודים' יותר משתיית היין]".

הרי שכשרוצים להזכיר 'זיכרון' טוב ונפלא ורוצים לדמותו לדבר - מדמים אותו ליין, ועל כן ביארו תוספות [בדברי הגמרא] שכשאמרה תורה שצריך להזכיר את השבת לשבח - יש להזכירו על היין. ואף על פי כן איתא בגמרא (ק"ו): שכשהשכר הוא "חמר מדינה" ניתן לקדש עליו, ופירש הרשב"ם (שם) "חמר מדינה. אין יין אחר בעיר הזאת כי אם שכר, הלכך מבדילין בו".

נמצא מבואר בדברי הגמרא שכשאין יין בעיר כי אם שכר ניתן לקדש על שכר ואין אומרים שיש להקפיד לקדש דווקא על יין ובשום אופן לא ניתן לקדש

אין זה נכון להלכה, ושני ביאורים בזה
אולם נראה, שמה שכתבנו שעל פי
 טעם הרשב"ם נמצא שיש
 לקדש רק במקום סעודה שיוצא בה,
 אינה נכונה להלכה.

ביון שלפי מה שקיימא לן בשולחן ערוך
 שאף שאינו יוצא ידי סעודה על
 ידי אכילת מיני תרגימא או על ידי שתיית
 יין מכל מקום ידי קידוש במקום סעודה
 יוצאים, הרי שאין אנו דנים על פי סברא
 זאת לומר שהיין נהיה חשוב רק על ידי
 ששונה אותו בשעת סעודה שיוצא בה
 ידי חובת סעודה, אלא יש לומר שאף
 על פי שאינו יוצא ידי חובת סעודה במיני
 תרגימא או שתיית יין מכל מקום נחשב
 סעודה לגבי שיוצא בה ידי חובת קידוש
 במקום סעודה.

ויש לבארו בשני אופנים. או שאף לפי
 הרשב"ם שכתב שטעם דין קידוש
 במקום סעודה מחמת שיש להחשיב את
 היין של הקידוש, אינו צריך לקדש דווקא
 בסעודה שיוצא בה ידי סעודה, אלא כל
 ששונה אותו בכל סעודה שהוא כבר
 מחשיב את היין, ועל כן אף שמיד אחר
 שמקדש אוכל מיני תרגימא או ששונה
 עוד יין - זה גופא כבר מחשיב את היין
 של הקידוש.

או שיש לומר, שאף על פי שלפי טעם
 הרשב"ם אינו יוצא ידי קידוש במקום
 סעודה אם אינו אוכל לחם אחר כך, מכל
 מקום אנו לא חוששים לסברתו, אלא
 סוברים שיוצא ידי קידוש במקום סעודה
 גם אם אוכל מיני תרגימא ושונה יין.

ואם כן נמצאנו שיש לומר שאף על פי
 שאין יוצאים במאכלים אלו ידי
 חובת סעודה מכל מקום יוצאים ידי
 קידוש במקום סעודה. ואם כן ניתן

'חמר מדינה': "מדינה שרוב יינה שכר",
 ומשמע מדבריו שאפילו אם יש גם כן יין
 בעיר נחשב שכר 'חמר מדינה' (ביאור הלכה
 סי' רע"ב ד"ה 'שמקדשין'), גם כן יתבאר מה
 שהשכר נחשב 'משקה חשוב', כי אף על
 פי שיש יין בעיר מכל מקום כיון שבעיר
 זו רוב שתיית בני העיר היא משקה שכר
 נחשבת משקה חשוב.

אולם יש לומר, שלגבי "קידוש במקום
 סעודה" אין יוצאים במאכלים
 אחרים שאינן פת ויין, כי מה שאמרו
 שניתן לצאת ידי קידוש במקום סעודה
 על ידי פת או יין הוא כי כוונת
 "סעודה" הם 'מאכלים שסועדים הלב'
 ורק פת או יין סועדים הלב (וכנ"ל), ועל
 כן אין לצדד ולומר שניתן לקדש אף על
 מאכלים אחרים שאינן סועדים את הלב,
 כי אינן בכלל 'סעודה' - שכוונתו
 ש'סועד את הלב'.

תמיכת סברא זו מהנראה ברשב"ם שניתן
 לקדש רק על סעודה שיוצא בה
 ויש מקום לבאר דברים אלו על פי מה
 שביאר הרשב"ם את מקור הדין
 ש"אין קידוש אלא במקום סעודה". וזה
 לשונו (פסחים ק"א): "סברא היא, מדאיקבע
 קידוש על היין כדתניא לקמן (ק"ו.)
 'זוכרהו על היין', מסתמא על היין
 שבשעת סעודה הוקבע דחשיב". והרי זה
 פשוט בשולחן ערוך שאין יוצאים ידי
 'חובת סעודה' על ידי כל מאכל שהוא,
 ואם כן מאכלים אלו אינם יכולים
 להיחשב ל'סעודה' לצאת ידי קידוש
 במקום סעודה, כי אז נמצא שהיין ששונה
 בקידוש אינו חשוב, שכיון שאינו יוצא
 במאכלים אלו ידי סעודה, אז גם היין אינו
 חשוב כל כך - כמו בכל קידוש במקום
 סעודה שהיין נחשב מחמת הסעודה.

הן מחמת שרוב ראשונים סוברים (רשב"ם שם ד"ה חמר, רבינו חננאל, רא"ש סי' י"ז, ר"ן כ"ב. ד"ה ובת, ראבי"ה סי' תקט"ז) שמה שכשר לקדש על 'חמר מדינה' הוא רק כאשר 'אין יין מצוי בעיר' ועל פיהם נפסק כן בשולחן ערוך (סי' רע"ב ס"ט), ואם כן כיון שיש לנו את המצה בחג הפסח שהיא 'פת ממש' ודינה כמו הלחם של ימות השנה, אם כן איך ניתן לומר לענייננו לגבי דין 'קידוש במקום סעודה' שתפוחי אדמה ומגדנותיה נחשבים ל'חמר מדינה', והרי יש לנו את הפת העיקרי בפסח שהם המצות שניתן לאכלם, ונמצא שלא ניתן לומר שמאכלים אחרים נחשבים לחמר מדינה.

ואף אם נאמר כמו שיש מקום להבין בדעת הרמב"ם (ביאורו"ל סי' רע"ב ד"ה שמקדשין), ש'אף על פי שיש יין מצוי בעיר כל שרוב בני העיר שותים שר נחשבת כחמר מדינה', מכל מקום לא נראה לומר שבזמנינו תפוחי אדמה ומגדנותיה נחשבת כ'חמר מדינה', כי בפסח אוכלים הרבה סוגים של פירות וירקות וגם בשר ודגים ולא ניתן לומר שמאכל מסוים הוא הוא ה'חמר מדינה' - שרוב בני העיר אוכלים רק ממנו.

לומר, שאם נאמר שכשאוכלים מאכלים אלו במדינה זאת נחשב כ'חמר מדינה' - יצא בה ידי חובת 'קידוש במקום סעודה', אף על פי שאינו יוצא בה 'ידי חובת סעודה'.

אכן אף שכתבנו ש'אין ראייה מפירוש הרשב"ם' לסברא שאין יוצאים ידי חובת 'קידוש במקום סעודה' אם אוכל שאר מאכלים שאינם בכלל מיני תרגימא, מכל מקום 'מסברא יש לחלק' בין נידון של 'חמר מדינה' לגבי "דין יין של קידוש" לבין נידון של 'חמר מדינה' לגבי "דין קידוש במקום סעודה", כי סוף סוף מאכלים אלו 'אינם סועדים', וכאשר כתבנו לעיל.

ג. אף אם נאמר בדין זה 'חמר מדינה', מכל מקום תפוחי אדמה בפסח אינו חמר מדינה **ואף** אם אמנם נסכים לסברא שיש לומר שאף לגבי דין "קידוש במקום סעודה" אם אין אוכלים עתה את המאכלים הקבועים ואוכלים מאכל אחר נחשב כ'חמר מדינה', וזה יהא ה'סעודה', ויצא בזה ידי חובת הדין של קידוש במקום סעודה; מכל מקום אין שום סברא לומר שניתן לצאת על ידי אכילת מיני מגדנות של תפוחי אדמה את ה'קידוש במקום סעודה', מחמת שני טעמים.

היוצא להלכה

לאחר שעסקנו בסוגיא זו בס"ד, נבוא לסכם מה שהעלנו 'האם ניתן לצאת ידי קידוש במקום סעודה בימי חג הפסח ובשאר ימות השנה כאשר יאכל תפוחי אדמה ומגדנותיה אחר הקידוש'.

שיטת הגאונים שכן גם נפסק להלכה בשולחן ערוך הוא, שאף שאין צריך 'פת ממש' יוכלו לשותות יין מכל מקום אכילת פירות לא מועיל [כי אינם סועדים], ותפוחי אדמה וודאי שאינם נחשבים יותר מפירות. וגם עומדים לפנינו דברי רבי עקיבא איגר

ותוספת שבת שלפי כמה ראשונים אף על ידי יין אינו יוצא קידוש במקום סעודה אלא על ידי פת, ולשיטתם וודאי שאינו יוצא על ידי תפוחי אדמה. (ענף א' אות א').

אלא ששיטת השלטי גיבורים הוא ש'כל סעודת שבת חשובה היא' (ענף א' אות ב'), ולשיטתו ניתן להקל גם כן לסמוך על אכילת תפוחי אדמה אף שאינן נחשבים כפירות האילן, כי לא נראה שירקות נחשבים פחות מפירות, ועוד שתפוחי אדמה הם פירות הארץ ואין נראה שדינם שונה מפירות האילן (ענף א' אות ג').

ואין לצדד ש'כמו שאכילת תמרים נחשב קידוש במקום סעודה הוא הדין בשאר מאכלים', (ענף ב'). וכן אין לצדד ש'בימי הפסח' ניתן לכתחילה לסמוך לאכול אחר הקידוש תפוחי אדמה כי נחשב כ'חמר מדינה'. (ענף ג').

וביון שנמצא שאין חילוק להלכה בין ימות הפסח ושאר ימות השנה, על כן הכרעת ההלכה הוא, שאף שמעיקר הדין יש לתפוס להלכה כדברי הגאונים שאין לאכול פירות אחר הקידוש בכדי שיחשב 'קידוש במקום סעודה' שכן נפסק להלכה בשולחן ערוך, מכל מקום כיון שיש בידנו שיטת השלטי גיבורים שהקל לאכלו במקום הסעודה, על כן כשחלש ליבו קצת ואינו יכול לשתות יין אחר הקידוש - יכול להקל לאכול אחר הקידוש תפוחי אדמה ויחשב 'קידוש במקום סעודה' אף בשאר ימות השנה, כאשר פסקו החיי אדם (ח"ב כלל ו' סכ"ב) ואליה רבה (הביאו החיי אדם) שיש לסמוך על השלטי גיבורים באופן זה.



הרב עמנואל מילקנדוב

הלל עשרת שלמה, פתח תקוה יצ"ו

השיעור המובחר לשתיית יין של ד' כוסות בפסח

בספר צרור החיים לתלמיד הרשב"א דרך ט סימן ה, ומשמע מדבריהם דאף לכתחילה כן. וכ"כ אבודרהם בסדר ההגדה וא"צ שישתה כולו אלא רובו עי"ש. וכ"כ רי"ו נתיב ה חלק ד וצריך לשתות רוב הכוס עי"ש, ונראה שאפילו לכתחילה. וכ"כ האהל מועד שער פסח דרך ה ושותין כל או"א רוב כוסו בהסיבת שמאל עי"ש. וכן בספר השלחן הלכות סעודה שער ז ושותה רוב כוסו בהסיבת שמאל עי"ש.

וב"נ מדברי הרמב"ם וכמו שנבאר, הנה הרמב"ם (פ"ז מחו"מ ה"ט) כתב ולא יפחות בארבעתן מרביעית יין חי וכו' ואם שתה מכל כוס מהן רובו יצא ע"כ, ודייקו כמה מחברים מדבריו שרק בדיעבד יצא ולכתחילה צריך לשתות כולו. אולם נראה שאינו נכון ואדרבה דעת הרמב"ם שמהני לכתחילה ברובו, דהנה הרמב"ם כתב כלשון זה גם ברפ"ו גבי מצה ומשאל כל כזית מצה יצא ידי חובתו, והרי שם ודאי שאין זה רק בדיעבד לאכול כזית, דזה השיעור לכתחילה [ואף לדעת ראב"ן וסיעתו שהביאו הראשונים בס"י תע"ה שיש לאכול ב' זיתים – כבר ביארו רבים מהאחרונים שהוא מדין המוציא ולא מדין מצה [ואכמ"ל], והרמב"ם שם מיירי מדין אכילת מצה], אע"כ שכונתו שמיד כשאכל כזית יצא וא"צ לאכול עוד. וכן כתב עוד כלשון זה בספ"ז גבי מרור ואם אכל מאחד מהן או מחמשתן כזית יצא עי"ש, וגם שם ודאי שאין מצוה לאכול

השו"ע בס"י תע"ב ס"ט כתב שישתה כל הכוס או רובו, וכתבו האחרונים - [מ"ב (ס"ק ל), בא"ח (פרשת צו אות כט), חזו"ע (דיני קדש אות כג), ועוד], דהיינו כולו לכתחילה או רובו בדיעבד, וזה עפ"י דעת ההתוס' שהביא הב"י שם. אולם נראה שלמעשה עדיף שלא לשתות כל הכוס אלא בדוקא רובו [דהיינו שלא ישתה רביעית] וכמו שנבאר.

הנה כדעת התוס' שלכתחילה צריך לשתות רביעית - כ"כ המנהיג (הלכות שבת אות יח), וכ"נ מדברי ראבי"ה (ס"י תקכ"ה) שכתב וצריך לשתות כל הכוס או לכל הפחות רובו ע"כ. והב"י כתב שכן משמע מדברי הרא"ש, אולם כבר תמה עי"ז מהרש"ל בהגהותיו לטור שם שלא נמצא ברא"ש ענין זה עי"ש.

אולם רש"י בספר האורה ס"י צ' כתב ושותה בהסיבת שמאל את רוב הכוס עי"ש, ומבואר שכתב לכתחילה לשתות רוב הכוס ולא הזכיר לשתות כל הכוס לכתחילה. וכן הריטב"א בהלכות סדר ההגדה כתב ואמרו דבעי למשתי ביה רובא דכסא והוא רוב רביעית מיין מזוג וכו' ואעפ"כ שורת הדין שיכולים לשתות הרבה מכוס אחד ובלבד שישתה כאו"א מהם רוב השיעור וכו' עי"ש, ומשמע דאף לכתחילה יכול לשתות כן. וכ"כ עוד להלן אחר שקידש על הכוס וטעמו ממנו כ"א רוב רביעית וכו' וכ"כ עוד כמה פעמים בהמשך ע"ע. וכן הרשב"ץ במאמר חמץ כתב וצריך שישתה רובא דכסא וכו', וכ"כ

יותר מכזית ולא שיצא רק בדיעבד כשאכל כזית, אע"כ שכונתו כנ"ל שמשאכל כזית יצא וא"צ לאכול עוד. וכ"כ עוד בהלכות סוכה פ"ו ה"ז אכילה בליל יו"ט הראשון בסוכה חובה אפילו אכל כזית פת יצא יד"ח מכאן ואילך רשות וכו' ע"ש, ומבואר שלאחר הכזית הראשון הוא כבר רשות ואין זה דיעבד, וא"כ ודאי שגם גבי ד' כוסות כונתו כן שמששתה רוב כוס יצא וא"צ להמשיך לשתות עוד, וא"כ גם דעתו היא דמהני לכתחלה רוב כוס, ודוק היטב.

וא"כ נמצא שדעת רוב הראשונים ששתיית רוב הכוס היא לכתחלה ולא בדיעבד ודלא כתוס' וסיעתם.

והנה אי מהא אפשר היה לומר שאעפ"כ עדיף טפי להחמיר כדעת התוס' וסיעתם לשתות כל הכוס, אולם נראה שאם יעשה כן נכנס לבעיות חמורות יותר, דהנה בענין ברכה ראשונה ואחרונה על ד' כוסות מצינו בזה כמה דעות בגאונים ובראשונים.

הרבה ראשונים כתבו שצריך לברך לפני ואחרי כל כוס לבד מהכוס השני שאין מברכים אחריו. כ"ד רש"י בספרי דבי רש"י ומהם בספר האורה (ס"פ פט) וז"ל ובעי לברוכי עה"ג ועפה"ג בחר כוס ראשון ושלישי ורביעי אבל בחר שני לא, והיינו טעמא דשלשתן הללו כל אחד מצוה באנפי נפשיה הוא ואין דעתו לאכול, אבל כוס שני היכי אפשר לברך בתריה שהוא כוס של תחלת אכילה ויש לו לאכול ולשתות כל סעודתו ואין בו שום הפסקה ע"כ. וכ"כ בקצרה האשכול ח"ב (עמ' 92) וסיים והכי מסתבר ע"ש. וכ"ד הרוקח (ס"ד רפג), וזוהי דעת ראב"ה שהביא הטור (בסימן תעד), וכ"ד המנהיג (ס"ו ס) שכיון שאינו קובע סעודתו על הקידוש מיד, אינו דומה לכל סעודת שבת שהקידוש נפטר בבהמ"ז, ולכן מברך אחריו כיון שמצוה בפני עצמה היא, משא"כ בכוס שני שהוא בא סמוך

יותר מכזית ולא שיצא רק בדיעבד כשאכל כזית, אע"כ שכונתו כנ"ל שמשאכל כזית יצא וא"צ לאכול עוד. וכ"כ עוד בהלכות סוכה פ"ו ה"ז אכילה בליל יו"ט הראשון בסוכה חובה אפילו אכל כזית פת יצא יד"ח מכאן ואילך רשות וכו' ע"ש, ומבואר שלאחר הכזית הראשון הוא כבר רשות ואין זה דיעבד, וא"כ ודאי שגם גבי ד' כוסות כונתו כן שמששתה רוב כוס יצא וא"צ להמשיך לשתות עוד, וא"כ גם דעתו היא דמהני לכתחלה רוב כוס, ודוק היטב.

וא"כ נמצא שדעת רוב הראשונים ששתיית רוב הכוס היא לכתחלה ולא בדיעבד ודלא כתוס' וסיעתם.

והנה אי מהא אפשר היה לומר שאעפ"כ עדיף טפי להחמיר כדעת התוס' וסיעתם לשתות כל הכוס, אולם נראה שאם יעשה כן נכנס לבעיות חמורות יותר, דהנה בענין ברכה ראשונה ואחרונה על ד' כוסות מצינו בזה כמה דעות בגאונים ובראשונים.

המחזו"ר בעמ' 276 כתב ומצאתי בתשובות הגאונים שצריך לברך אחריהן לכל ארבעתן משום דאמרינן כל חד וחד מצוה באנפי נפשה הוא ע"כ. וכ"ד הראב"ן שמברך לפני ואחרי כל כוס מהטעם הנ"ל ע"ש. וכ"ד הרי"ד בפסקיו לרף ק"ט ע"ב גבי רבינא אמר כל חד וחד מצוה באנפי נפשיה שכתב ממילא דכל חד וחד צריך ברכה בפה"ג ולא נפיק חד מברכתא דחבריה, וכיון דצריך כל חד בפה"ג ממילא צריך עה"ג לאחריו כל חד וחד כדאמרן לעיל דכל שצריך ברכה לפניו צריך ברכה לאחריו ע"כ. והוא לשיטתו בדף ק"ג ע"ב שגם בנמלך שצריך ברכה לפניו צריך

לסעודה עי"ש, וכ"כ הר"ש מפליזא באו"ז (סי' רנו) שכ"ה מנהג הקדמונים עי"ש, וכ"ד תוס' בפסחים (קג:) [והוא להר"ש משאנץ וכמ"ש מהר"ח או"ז (סי' ריג)], וכן תוס' ר"פ שם, וכ"ד שה"ל (סי' ריח) עי"ש, וכן היה נוהג מהר"ם וכמו שהביא הב"ח מהגמ"י [וכ"ה בתשב"ץ (סי' צט) ובמהר"ח או"ז שם בשמו].

ומהר"ח או"ז שם כתב סברא נוספת וז"ל [גבי ברכה אחרונה על הכרפס] שמא ישהה בהגדה עד שיתעכל היין בטיבול ראשון במיעיו נמצא שלא ברך אחריו וכן אחר הכוסות יברך מהאי טעמא וכן אמרו התוס' סברא זו (פרק ע"פ) ע"כ.

דעת רבים מהגאונים והראשונים שמברכים ברכה ראשונה על כל כוס אבל ברכה אחרונה רק בסוף. כ"ד רע"ג בסוף סדר פסח והאריך בזה מב' הטעמים שהביא הרי"ף שכל אחד מצוה בפנ"ע היא, ועוד טעם אחר שא"א לשתות בשעה שמברך [ושם מפורש בדבריו שאפילו בתפלה שאינו חובה בתוך הסעודה יש לברך לאחר שהתפלל וכדעת ר' יו"ט, ולא כמו שפירשו הרמב"ן וסיעתו שרק בדבר של חובה כמו הגדה צריך לברך עי"ש]. וכ"כ רי"צ"ג (עמ' צ"ט) בשם רב נטרונאי ורב עמרם ומר רב כהן צדק [כ"ה העיקר בפיוסוק הדברים שם וכמו שהביאו באוה"ג (עמ' 112) מתשובת גאון שמברכים על כל כוס וכוס משם כהן צדק פירשנו לכם עי"ש, ומבואר דהכי ס"ל, וכן הבין בעה"מ בדברי הרי"צ"ג, וזה דלא כבעה"ט (דף קל"ג ע"ב) ושה"ל (סוסי' ריח) והטור כאן שהבינו בדברי הרי"צ"ג שמר רב כה"צ ס"ל שמברכים רק על כוס ראשונה ושלישית]. וכ"נ דעת הרס"ג בסידורו שכתב

שמברכים לפני כוס שניה בפה"ג, וא"כ ה"ה לפני כוס רביעית, ולגבי ברכה אחרונה לא כתב מידי ונראה שמברכים רק בסוף וכנ"ל. וכ"ד רה"ג וכמו שהביא רי"צ"ג ושאר, וכן נהג ריב"א בסוף ימיו וכן ר"ת כמובא בפירוש הר"ש מפליזא שם, וכן הסכימו הרמב"ן במלחמות לדף קט, וכן שאר הראשונים שם ומהם ר' דוד, המאירי, מהר"ם חלאוה, ריא"ז, המאורות, ר' מנוח על הרמב"ם שם, ר' בנימין בשה"ל שם, אבודרהם ורשב"ץ במאמר חמץ ושכן נוהגים, אהל מועד שם, ספר המנהגות ועוד.

עוד דעה מצאנו לרב הילאי [והוא מה שהביא הטור בשם רב חננאל] שברכה ראשונה מברכים על כל הכוסות וברכה אחרונה על כוס שלישי ורביעי.

ודעת הרבה ראשונים שאין מברכים ברכה ראשונה רק על כוס ראשונה ושלישית, וברכה אחרונה אין מברכים אלא על כוס רביעית. כ"ד מר רב יוסף בן מר ר' המובא ברי"צ"ג שם, וכ"ד בעה"מ (בפסחים קט), בעה"ט שם, ר' יונה בסדר פסח שלו, הרא"ש שהובא בטור וכן הרשב"א שהביא הב"י, וכן תלמידי הרשב"א ומהם החינוך וכן תלמיד הרשב"א (בפסחים ק"ט), וכ"ד הרא"ה שהובא באהל מועד, וכ"ד הריטב"א בפירוש סדר ההגדה שהביא את דברי הגאונים וכתב אבל אין הלכה מחוורת כן, ואלו היה כן היה ראוי לומר בפה"ג קודם ברכת אשר גאלנו, שבכ"מ דהוי ברכת בפה"ג אי הוי הוי ברישא חוץ מבהמ"ז וכו' וכן מנהג רבותי וכן עיקר עכ"ד. וכ"כ בחולין (פ"ז ע"א) ושכ"ד ב' רבותי [הרשב"א והרא"ה] עי"ש.

מיד – עי' בשו"ת חזו"ע (סי' י"א) שהאריך בדברי האחרונים שאין לחוש בזה מעיקר הדין. ויש להוסיף עוד שמהר"י אבוהב בפירושו לטור (סי' רצ"ג) הב"ד הרשב"א (ברכות כ"ז ע"ב) שכתב בשם רה"ג שמי שמקדש בע"ש לפני הלילה יכול לאכול בלילה על סמך הקידוש שעשה ביום עי"ש, וכתב מהר"י אבוהב נראה מזה שלא היו אוכלים מיד כשהיו מקדשין שאע"פ שאין קידוש אלא במקום סעודה אולי זה הקידוש היה במקום שהיו אוכלין אלא שלא היתה האכילה סמוכה לקידוש ע"כ, ומבואר דס"ל למהר"י אבוהב בפשיטות שא"צ 'בשעת' סעודה אלא 'במקום' סעודה ודייק כן מדברי רה"ג והרשב"א, וא"כ חזי לאיצטרופי כעוד סניף שא"צ לחוש משום קידוש 'בשעת' סעודה.

ועל כן נראה למעשה שעדיף טפי לשתות רוב כוס דהיינו פחות מרביעית* בג' כוסות הראשונים, ורק בכוס הרביעית לשתות כל הכוס ולברך ברכה אחרונה.

ולענין ברכה ראשונה. לפי האמור שדעת רוב הראשונים שצריך לברך ברכה ראשונה על כל כוס וכוס לכאורה היינו צריכים לחוש להם ולכוין בברכת הקידוש לפטור רק את הכוס הראשונה ולא את השניה וכן בכל כוס וכוס עפ"י כללו של הב"י בסי' קע"ד ס"ד שמוטב לגרום ברכה שאינה צריכה כדי להסתלק מן

ולענין הלכה. הב"י בסי' תע"ד כתב שהמנהג הוא כרשב"א והרא"ש וסיעתם שמברכים רק על ראשון ושלישי. ובאמת מצאנו להם חברים רבים כנ"ל והם בתראי ובפרט דקי"ל סב"ל. ודעת הרמ"א כדעת רוב הגאונים והראשונים לברך על כל כוס וכוס.

אולם נראה שכיון שדעת רבים מהראשונים שמברכים גם ברכה אחרונה על כוס ראשונה ושלישית [מעל עשרה ראשונים], וכן יש דס"ל כן גם בכוס השניה [ארבעה ראשונים והרמב"ם מכללם] יש לחוש להם ולא לשתות רביעית באף אחד מהכוסות לבד מהכוס הרביעי, אלא ישתה רוב הכוס ולא יתחייב בברכת על הגפן כלל, וכבר כתבנו לעיל שדעת רוב הראשונים דרוב רביעית זהו דין לכתחלה ולא דיעבד ואין בזה כל חשש, ואף למיעוט הראשונים דס"ל שהוא דיעבד מ"מ כיון שיוצא בזה יד"ח עדיף טפי מאשר להפסיד ברכה אחרונה לדעת חלק גדול מהראשונים.

ובכוס הראשונה ישנה גם את סברת מהר"ח או"ז של שיעור עיכול שעובר בד"כ עכ"פ משתיית הכוס הראשון עד סוף הסדר, ובזה בודאי שיש לחוש שלא לשתות רביעית אלא ישתה רוב רביעית ושפיר דמי. ומה שדנו חלק מהאחרונים מדין קידוש במקום סעודה שצריך לשתות רביעית כיון שלא סועדים

א. ויקח כוס קטנה כ-90 או 100 סמ"ק כדי שיוכל לשתות רובה ולא להגיע לשיעור רביעית, וא"צ לחוש לשיטת החזו"א ולקחת כוס של 150 סמ"ק ולשתות רובה כיון שאז שותה יותר מרביעית שזהו 75 סמ"ק כנודע ויע' בספרים מדות ומשקלות של תורה ומדות ושעורי תורה והידורי המדות שכ"ה עפ"י החישוב המדויק של הדרה"ם שזהו כ-2.8 גרם וכן עפ"י משקל דינר הזהב שכתבו הגאונים והרמב"ם שהוא 4.25 עיש"ב, ובלא"ה א"א לצמצם ובודאי יעבור את שיעור הרביעית לדעת הגאונים והרמב"ם שכמותם אנו נוקטים מעיקר הדין, ובפרט שכאן החומרא של השיעור הגדול באה לידי קולא של ביטול ברכה אחרונה לדעת רבים מהפוסקים.

הספק מאשר לבטל ברכה הצריכה והאריכו בזה האחרונים בכמה דוכתי, ולכאורה גם גם עדיף לעשות כן. וקושיא זו יש להקשות בעוד מקומות כגון ברכה על תפילין של ראש שמנהגנו שאין מברכים והרי אפשר היה להתנות כמ"ש הבה"ל בסי' כ"ה ס"ה בשם הגרע"א עי"ש. וכמו כן בענין תפילין בחוה"מ כתב המ"ב בסי' ל"א שאם מתנה שאם יש מצוה להניח מכוין לשם מצוה ואם לא מכוין לשם רצועות בעלמא יוצא יד"ח אליבא דכו"ע עי"ש, ולכאורה למה אנו לא עושים כן.

ונראה שהביאור בזה הוא כמ"ש הבה"ל בסי' כ"ה ס"ה שלא ירגיל האדם את עצמו לפקפק אחר מנהגן של ישראל שנתייחד ע"פ שיטות הרבה מהראשונים

עי"ש, וא"כ אתי שפיר בכל המקומות הנ"ל שכיון שהמנהג הוקבע לדין מזמן הראשונים בצורה ברורה שאין מברכים על תפילין של ראש ושאין מניחים תפילין בחוה"מ – אם באנו לברך או להניח בתנאי – עקרנו את המנהג הקדום ופקפקנו במנהגן של ישראל וזה לא עושים, וכן לגבי ברכת ד' כוסות כיון שכתב הב"י שהמנהג הוא שאין מברכים אלא על כוס ראשונה ושלישית והוא כדעת רבני ספרד האחרונים הרשב"א והרא"ש והרא"ה והריטב"א אין לנו לשנות המנהג ולעשות תנאים וכדומה, ורק במקומות שאין מנהג ברור כמו בנידון הב"י בסי' קע"ד לגבי הבדלה ושתיית יין בסעודה שאין שם מנהג ברור בזה עדיף לעשות תנאי ולהסתלק מן הספק, כ"נ לי בזה.

לסיכום

הדרך המובחרת לשתיית ד' כוסות היא לקחת כוס המכילה כ-90 סמ"ק לערך ולשתות את רובה דהיינו בין 40 ל-70 סמ"ק ולהקפיד שלא לשתות את כולה דהיינו מעל 75 סמ"ק כיון שנכנס לביטול ברכה אחרונה לדעת רבים מהראשונים, ורק בכוס הרביעית ישתה את כולה ויברך ברכה אחרונה.



הרב עבי רייזמן

מח"ס רץ כעבי, לאס אנדזשעלעס יצ"ו

יום טוב שני ל"ב חו"ל הנמצא בארץ ישראל

רבים מבני חו"ל נוסעים לארץ ישראל לשהות בה בימי החגים, רובם ככולם לביקור קצר שבסופו הם חוזרים למקומם. בשנים האחרונות, לחלקם יש בנוסף לדירתם בחו"ל דירה בארץ שבה הם מתגוררים בימי ביקורם, ואני בתוכם. והשאלה היא, האם בשהותם בארץ עליהם לשמור שני ימים טובים, כמנהגם בחו"ל, או שמותר להם לשמור רק יום טוב אחד, כמנהג ארץ ישראל - מנהג המקום.

"ואף על גב דעכשיו בקיאים אנו בקביעות החודש לפי החשבונות שבידינו, מכל מקום חששו חכמים שמא מרוב הצרות והטלטולים בגלותנו ישתכח החשבון, ויבואו לעשות חסר מלא ומלא חסר, ויאכלו חמץ בפסח. ועל כן הניחו הדבר בחוץ לארץ [לשמור שני ימים טובים] כמו שהיו בימים הראשונים". בהקשר זה, מעניין לציין לדברים שכתב האדמו"ר המנחת אלעזר ממונקאטש (הובאו בשו"ת בני ציון סימן טו) כי לפי טעם זה "אילולא דמסתפינא, הוא אמינא דכל בני ארץ ישראל צריכים לנהוג שני ימים טובים של גלויות". כלומר, אם הטעם לשמירת שני ימים טובים הוא מחשש שבגלל גזירת המלכות תשתכח קביעת המעדים, מדוע שלא נחשוש לכך בזמן הזה גם בארץ ישראל.

[ובשו"ע הרב (או"ח סי' א' סע' ח) כתב בתוך דבריו "ששורה קדושה עליונה בחוץ לארץ ביום טוב שני של גלויות, ולכן גם בני ארץ ישראל הבאים לחוץ לארץ חייבים בקדושת היום, אף שדעתם לחזור כמו שנתבאר בהלכות יום טוב", וכפי

יסודות תקנת יום טוב שני בחוץ לארץ א. בסוגיית הגמרא במסכת ביצה (ד, ב) מבוארת תקנת חכמים בזמן שהיו מקדשים את החודש על פי ראיית העדים, לנהוג שני ימים טובים במקומות הרחוקים מארץ ישראל "שאין שלוחי תשרי מגיעים אליהם, לפי שלא היו יודעים יום שקבעו בו בני ארץ ישראל את החודש" (לשון הרמב"ם הלכות קידוש החודש פ"ה ה"ד).

ואף בזמן הזה "דידענין בקביעא", דהיינו קביעות ראשי החודשים נעשית על פי לוח קבוע, ואין כל ספק מתי חלים המועדים "עבדינן תרי יומי, משום דשלחו מתם, היזהרו במנהג אבותיכם בידיכם". כלומר, גם בימינו נזהרים לא לבטל את "מנהג אבותינו" לשמור שני ימים טובים בחו"ל, אפילו כשטעם התקנה כבר לא קיים. וזאת מחמת החשש "זימנין דגזור המלכות גזרה ואתי לאקלקולי". עלול לבוא יום שתגזור המלכות לאסור על לימוד התורה, וכתוצאה מכך ישכחו את קביעות הלוח ויטעו בקביעת המועדים כראוי, כדברי המשנה ברורה בפתיחה לדיני יום טוב שני (או"ח סי' תצו ס"ק א)

בו על איזה דבר שהוא, הרי הוא כעוקר את כולו, ולהכי החמירו עליו".

בן ארץ ישראל הנמצא בחוץ לארץ

ב. במשנה במסכת פסחים (פ"ד מ"א) נאמר: "ההולך ממקום שעושים [מלאכה בערבי פסחים עד חצות] למקום שאין עושים, או ממקום שאין עושים למקום שעושים, נותנים עליו חומרי מקום שיצא משם וחומרי מקום שהלך לשם, ואל ישנה אדם מפני המחלוקת". כאשר נמצא במקום שנוהגים בו מנהג כלשהו והוא לא נוהג כן במקומו, חייב לנהוג כמנהג המקום ולא כמנהגו, כדי שלא לגרום למחלוקת. ומסופר בגמרא (פסחים נב, א) "אמר ליה רב ספרא לרבי אבא, כגון אנן דידעינן בקביעא דירחא, ביישוב לא עבידנא, מפני שינוי המחלוקת". רב ספרא שידע את קביעות לוח החודשים ואימתי חלים בדיוק הימים הטובים, הזדמן ליישוב שנהגו בו שני ימים טובים מספק. ולמרות שידע בבירור שאינו צריך לשמור שני ימים טובים, נהג כמנהג המקום שהיה בו ולא שינה "מפני המחלוקת".

ובתבוא התוספות (שם ד"ה בישוב) "בישוב לא עבדינן אפילו בצנעא, ואפילו דעתו לחזור". וכן נפסק להלכה בשו"ע (או"ח סי' תצו סע' ג) "בני ארץ ישראל שבאו לחוצה לארץ, אסורים לעשות מלאכה ביום טוב שני ביישוב, אפילו דעתו לחזור". וכתב המשנה ברורה (ס"ק ט) "אסורים לעשות מלאכה דנותנים עליו חומרי מקום שהלך לשם, ואפילו בצנעא אסור".

עם זאת, יש דברים שכן א"י נוהג בחו"ל בצנעא כמנהג המקום ממנו יצא [ארץ ישראל] ולא כמנהג המקום שבו הוא נמצא [חו"ל], כמבואר בדברי המשנה

שיבואר להלן [אות ז] בהלכות יום טוב פסק שו"ע הרב, וכן נוהגים חסידי חב"ד בני חו"ל הנמצאים בארץ ישראל ביו"ט שני, לשמור רק יום אחד].

למרות שבלשון הגמרא מבואר כי הטעם לשמירה על יום טוב שני הוא משום "מנהג אבותינו", כתב בשו"ת התעוררות תשובה (ח"א סימן קטז) כי החיוב לשמור שני ימים טובים הוא חיוב גמור מדברי סופרים "ומחוייבים אנחנו לשמוע אל דבריהם מכח 'לא תסור' או 'שאל אביך ויגדך' ו'משמרתם את משמרת' לעשות משמרת לתורה שלא יחזור הדבר לקלקולו. ובפרט דחזינן שבטלו בכל יום טוב שני מרובא דרובא ישראל מצות תפילין, שהיא שמונה מצוות עשה, וראו שנוהג יותר לעשות יום טוב שני מלקיים מצות תפילין דאורייתא. והנה דבר פשוט הוא שאין בכח מנהג שנהגו לבטל מצוות דאורייתא אפילו רק בשב ואל תעשה. רק לחכמים יש כוח לתקן לבטל בשב ואל תעשה לפעמים לעשות סייג וגדר. אם כן מוכח שיום טוב שני דברי סופרים ממש הוא, ולא רק מנהג בלבד".

ואכן, השו"ע כתב בפתיחת הלכות יום טוב (או"ח סימן תצו סע' א) "בגלויות שעושין שני ימים טובים מספק כל מה שאסור בראשון אסור בשני, ומנדים למי שמזלזל בו". והוסיף המשנה ברורה (ס"ק ב) "ונבאר בפוסקים דיום טוב שני חמור בזה מיום טוב ראשון, דביום טוב ראשון אין מנדים רק בעבר על איסור דאורייתא, אבל על שבות דרבנן אין מנדים, רק מלקים אותו מכת מרדות, משא"כ ביום טוב שני. והטעם משום דיו"ט שני כל עיקרו אינו אלא מדרבנן, אם כן, כי עבר

מימי קדם בפני גדולי עולם ולא פקפק אדם בדבר זה מעולם". ומפורש בדבריו כי בני חו"ל הנמצאים בארץ ישראל ביום טוב שני, נשמרים מעשיית מלאכה בשני הימים, ומתפללים תפילות יום טוב - כמנהג המקום שיצאו ממנו [חו"ל], ולא כמנהג המקום שנמצאים בו [ארץ ישראל]. ולא עוד, אלא שמתפללים את תפילת היום טוב בפרהסיא. ואמנם הקשה מרן: "היאך מתפללים תפלת יום טוב בפרהסיא בארץ ישראל והיכי לא חיישנן להאי דתנן ואל ישנה אדם מפני המחלוקת, והיה מספיק להם שיתפללו תפילת חוץ לארץ בצנעא". ותירץ: "ועל כרחינו לומר דסבירא להו לגדולי עולם דעל כרחך לא תני אל ישנה אדם מפני המחלוקת אלא במלאכה ודכוותא דאפשר למיפק מינה חורבה, אבל בתפילה אף אם יתפלל כמנהג מקום שיצא משם, לא נפיק מינה חורבה, וליכא למיחש בה למידי". כלומר, האיסור לשנות ממנהג המקום "מפני המחלוקת" נובע מהחשש שהתנהגות האורח בניגוד למנהג המקום, תגרום לנזק בכך שבעקבות האורח ישנו בני המקום ממנהגם. ואם כן חשש זה הוא רק במלאכה, שאם כל בני המקום אינם עושים מלאכה, ובא מישהו ועושה מלאכה בפרהסיא, זה עלול לגרום לאחרים לעשות מלאכה. אבל אם יתפלל תפילה שונה מאנשי המקום, הדבר לא יגרום כל נזק. ולכן בני חו"ל לא חוששים לעשות מניינים לעצמם להתפלל ביום טוב שני בארץ ישראל.

ומכל מקום עדיין הקושיא בעינה עומדת, מדוע מרן המחבר השמיט משולחנו את דיני בן חו"ל השוהה בארץ ישראל ביו"ט שני, וצ"ע.

ברורה (שם ס"ק יג) "בני ארץ ישראל שבאו לחוץ לארץ ודעתו לחזור וחל יום טוב שני בערב שבת אין צריך לערב עירובי תבשילין, מפני שהוא דבר שבצנעא, ולכן אין צריך לנהוג בזה כחומרי המקום שהלך לשם, כיון שדעתו לחזור. ומטעם זה צריכים הם להתפלל תפילת שמונה עשרה בלחש [של יום חול] ביום טוב שני [ולא תפילת יום טוב], וכן להניח תפילין בצנעא, כיון שדעתו לחזור ונתנים עליהם חומרי המקום שיצאו משם. אבל צריכים ללבוש מלבושי יום טוב, מפני שהוא דבר של פרהסיא".

בן חו"ל הנמצא בארץ ישראל ביום טוב שני - שיטת מרן הבית יוסף

ג. מרן השו"ע כתב רק את דינו של בן ארץ ישראל הנמצא בחו"ל, ולא כתב בשו"ע מה דינם של בני חו"ל שבאו לארץ ישראל ליום טוב, הן בנדון עשיית מלאכה - האם צריכים לשמור שני ימים טובים, והן בנדון תפילה - האם יתפללו תפילת יום חול או תפילת יום טוב. והדבר אומר דרשני, מדוע השמיט מרן דין זה מ"שולחנו".

אמנם בחיבורו שו"ת אבקת רוכל (סימן כו) כתב מרן הבית יוסף בתוך דבריו: "דבר פשוט הוא, דכל שדעתו לחזור נוהג כמקום שיצא ממנו. ומעשים בכל יום, בכל שנה ושנה עולים לשלש רגלים מחוץ לארץ לארץ, ועושים יום שני של גליות כתיקוניו וכמשפטיו בחוץ לארץ. ולא עוד אלא שמתקבצים מנין מבני חוץ לארץ העולים לרגל, ומתפללים תפילה וקורין בתורה ומפטירין בנביא בברכות תחילה וסוף כמו שעושים ביום טוב שני בחוץ לארץ, ודבר זה נעשה

בן חו"ל הנמצא בארץ ישראל ביום טוב
שני - שיטת החכם צבי

ד. מאידך גיסא ידועה שיטתו של החכם
צבי (סימן קסז) ש"בני חוץ לארץ
העולים לארץ ישראל דרך ארעי, צריכים
להתנהג בענייני המועדים כאחד מבני ארץ
ישראל התושבים" - הן לענין היתר
עשיית מלאכות, כדין יושבי ארץ ישראל,
והן לענין התפילות, שמתפללים תפילות
יום חול.

ואף שבדברי המשנה בפסחים מפורש
שההולך ממקום למקום "נוהגים
נותנים עליו חומרי מקום שיצא משם",
ולפי זה לכאורה בן חו"ל חייב לנהוג
בארץ ישראל כחומרי המקום שיצא משם
- חו"ל, ולשמור שני ימים טובים, כתב
החכם צבי: "לא מבעיא בתפילות וברכות
וקריאת ספר תורה, שאינן חומרות בעצם.
שהרי אם בא להחמיר לברך ולהתפלל
תפלת המועדים בזמן שאינו מועד, עבירה
היא בידו. אלא אפילו במלאכה מותרים
הם, שאילו היו כל אנשי המקום שיצאו
משם כאן בקביעותא, פשיטא שאסורים
היו לעשות יותר מיום אחד משום 'בל
תוסיף'. שהרי (עירובין צו, א) הישן בשמיני
בסוכה לוקה, וכן בפסח ושבעות, העושה
יום אחד מועד יותר מהמצוה עובר על
'בל תוסיף'. ולא אמרו נותנים עליו חומרי
מקום שיצא משם, אלא כחומרא שרשאים
בני המקום שיצא זה משם לנהוג חומרתם
במקום הנוהגים קולא, אף אם יקבעו
דירתם במקום הלז. אבל בדבר שאילו באו
בני מקום החומרא למקום הקולא וקבעו
דירתם בו, היו אסורים לנהוג חומרתם,
בזה לא אמרו".

החכם צבי מחדש שמאחר ותקנת יו"ט
שני היתה אך ורק בחו"ל, הרי
שכל מי שנוהג בארץ ישראל יו"ט שני

עובר על איסור 'בל תוסיף'. ולכן צריך
לומר שכל הדין שהיוצא ממקומו נוהג
במקום שהגיע אליו כחומרי מקום שיצא
ממנו, נאמר רק במקום שיש אפשרות
להחמיר במקום שהגיע אליו כחומרי
מקום שיצא ממנו. ומשום כך, מאחר
ואסור לנהוג בארץ ישראל בדיני יו"ט שני
מחשש איסור 'בל תוסיף', אסור לבני
חו"ל להחמיר ולנהוג בארץ ישראל בדיני
יו"ט שני כחומרי מקום שיצא ממנו.

ועל פי האמור מסקנת החכם צבי: "וכיון
שבארץ ישראל איסור הוא להוסיף
יום אחד על המצוה, ואין ביד אנשי ארץ
ישראל להוסיף יום אחד יותר מהכתוב
בתורה ולהחמיר, אף הבאים מחוץ לארץ
אסורים הם לנהוג שני ימים טובים של
גלויות, כל זמן שהם בארץ ישראל, אפילו
דרך ארעי, כיון שהמקום גורם, ואין זה
בכלל חומרי מקום שיצא משם". נמצאנו
למדים מדברי החכם צבי כי למעשה, בדין
יום טוב שני "המקום גורם", ולפיכך
כאשר בן חו"ל נמצא בארץ ישראל ביום
שני, הוא נוהג יום אחד בלבד, כמנהג
המקום ארץ ישראל שנמצא בה. וכמו כן,
בני ארץ ישראל שומרים שני ימים טובים
בחו"ל [ידידי הר"ר בועז טופול מלוס
אנג'לס שהה בארץ ישראל ביום טוב שני
ושמר יום אחד בלבד, וביום זה ביקר
במצפה רמון, ושם פגש את שליח הרבי
מליובאוויטש, שאמר לו שהוא [השליח]
שומר במצפה רמון שני ימים טובים, כי
מקום זה אינו בתוך גבולותיה של ארץ
ישראל על פי ההלכה, ועל כן דינו כדין
חו"ל, ובני ארץ ישראל שומרים שני ימים
טובים בחו"ל].

בספר עיר הקודש והמקדש (פרק יט סע' ח)
הביא רבי יחיאל מיכל

חומרא קולא הוא. אלא שכך דעתי הקלה נוטה, ביחוד שיש לנו הסכמת חכמי הדורות ורבני ארץ ישראל וגדוליה עצמם הודו בכך, שגם שם [דהיינו בארץ ישראל] יש מקום לחומרא. מכלל דקים להו דכולא ארץ ישראל מיחזיא חזיא להאי מנהגא כסברא דילן, אלא כיון דנהוג נהוג. מיהו כי אתא להתם [לארץ ישראל] בני חוץ לארץ ודעתן לחזור, פשיטא להו דחייבין בחומרא דידהו". כלומר, הטעם לשמירת שני ימים בזמן הזה הוא משום "מנהג אבותיכם בידים" - החשש שתגזור המלכות לאסור על לימוד התורה, וכתוצאה מכך ישכחו את קביעות הלוח ויטעו בקביעת המועדים כראוי. וטעם זה קיים באותה מידה גם בארץ ישראל בזמן הזה, וממילא בזמן הזה ודאי שאין איסור 'בל תוסיף' בשמירת שני ימים טובים. ולכן מעיקר הדין גם בארץ ישראל יש מקום לנהוג שני ימים טובים אפילו בזמן הזה משום "מנהג אבותיכם בידים", אלא שלמעשה ממשיכים לנהוג רק יום אחד. אבל ודאי שאין לבן חו"ל הבא ממקומו שנוהגים שני טובים איסור 'בל תוסיף' לשמור שני ימים טובים בארץ ישראל בזמן הזה.

מענה זו מבוארת גם בדברי הגרש"ז אויערבך (שולחן שלמה סימן תצו ע"ב אות ד) שהקשה על החכם צבי: "הרי בזמננו בלאו הכי בקיאים בקביעת דירחא, ואפילו הכי משום חששא דדילמא גזרו שמדא [דהיינו שהמלכות תגזור גזירות למנוע את קיום התורה והמצוות] ואתי לאקלקולי, גזרו חכמים להיזהר במנהג אבותיהם. והיינו דכיון שאם נוהגים כך רק משום האי חששא ליכא כלל משום בל תוסיף. והיה נראה לכאורה שגם בארץ ישראל אם אחד רוצה להחמיר על עצמו

טיקוצ'נסקי בשם רבי שמואל מסלאנט "טעם לשבח לחזק במסמרים את שיטת החכם צבי", היות ותקנת יום טוב שני היא משום "היזהרו במנהג אבותיכם בידים" [לעיל אות א] להמשיך את מה שנהגו בזמן שבית המקדש היה קיים, לנהוג שני ימים טובים מחמת הספק גם היום. "והלא אי אפשר להחזיק בזמן הזה יותר מן הזמן שנהגו משום ספק, ואילו מלפנים בזמן שהחזיקו משום ספק, הלא אורח שבא מחו"ל לארץ ישראל אפילו אם היתה דעתו לחזור, ודאי נהג אז רק יום אחד, מכיון שלא היה לו עוד ספק. וכיצד אפשר לומר שכיום ינהג אורח כזה ב' ימים משום מנהג אבות".

אולם הרי"מ טיקוצ'נסקי דחה את דברי ר"ש סלאנט, ש"אמנם מלפנים בטרם נקבעה התקנה היזהרו במנהג אבותיכם, היה אורח הבא לארץ ישראל נוהג רק יום אחד, אף אם היתה דעתו לחזור. מכל מקום אחרי שכבר תיקנו להיזהר במנהג אבותינו וכבר חלה התקנה על המקום, הנה כל זמן שהוא עדיין מתייחס לבן אותו המקום שבחו"ל, איננו בבל תוסיף, כמו שאין היום בל תוסיף בכל יושבי חו"ל, אף שיודעים הקביעות".

[וראה להלן [סוף אות ו] שהבאנו בשם החזון איש, שבגלל החשש לשיטת החכם צבי, פסק לבן חו"ל הנמצא בארץ ישראל ביום טוב שני, להתפלל תפילות יום חול].

החולקים על החכם צבי

ה. רבי יעקב עמדין, בנו של החכם צבי, לא הסכים עם אביו, כפי שכתב בשו"ת שאילת יעבץ (סימן קסח) "אמנם חלילה לי לחלוק על דעת אבי מורי הגאון אפילו שאני מחמיר, כל שכן שלדעתו הך

אולם בשו"ת אגרות משה (אור"ח ח"ה סימן לז) כתב: "ובהא דאין מקפידים בירושלים שבני חו"ל הנמצאים שם עושים מניין ביום טוב שני וקורין קריאת התורה, ואף שהוא שבת אין קורין פרשת השבוע אלא קריאה דהחג, אף שהוא דבר בפרהסיא, לכאורה הוא דבר תמוה, דדבר הנעשה בעשרה קשה להחשיב זה דבר שבצנעא, שלכן אסור לעשותו מפני המחלוקת. אבל בשערי תשובה (סימן תצו ס"ק ג) מפורש שבני חוץ לארץ העולים לארץ ישראל לזוהרא [עליה לציון צדיק ביום פטירתו], שהיו מתפללים בצבור ביום טוב שני תפילת יום טוב, ולא היה להם כהן מחו"ל, הורה מהר"ם בן חביב שיכול כהן מבני א"י לעלות לדוכן ולברך להם. הרי נמצא שגם פרסמו הדבר והתפללו לפני בני ארץ ישראל, הרי מוכרחים לומר דגם זה נקרא צנעא, וצ"ע". על כל פנים למעשה הא כבר עשו כן בלא חולק על זה, וממילא כיוון שעושין זה כדינא, יכולים כל מי שבא מחו"ל לעלות לתורה לקריאה דיו"ט". וסיים: "אחרי כתיבי הביאו לפני ספר אבקת רוכל להבית יוסף (סימן כו) שכתב שכן נהגו מימי קדם שמתפללים בציבור ובפרהסיא, משום דאל ישנה הוא רק במלאכה דאפשר למיפק מינה חורבה כשמשנה, ולא בתפילה, והוא חידוש גדול מאד. עכ"פ הדין אמת, ועשו כן מאות בשנים קודם הב"י, ותמוה מה שלא הביא זה בשו"ע. ולכן למעשה, צריכין לעשות בציבור אבל לא בפרהסיא".

מאידך המשנה ברורה (ס"ו תצו ס"ק יג) פסק כי בן חו"ל הנמצא בארץ ישראל ודעתו לחזור למקומו "צריך לעשות שני ימים יום טוב, ומכל מקום תפילת יום טוב צריך להתפלל בביתו בצנעא".

לחשוש לשמדא ולהימנע ממלאכה גם ביום השני כמו בחו"ל, דאינו עובר בכל תוסף, כי מאותו הטעם דחוששין לשמדא בחו"ל שייך גם בארץ ישראל. אלא שאף על פי כן נראה פשוט דכיון שבארץ ישראל לא תיקנו חכמים לחוש להכי, אי אפשר כלל לעשות לעצמו סייג כזה, דיש לחשוש בו משום כל תוסף, משא"כ בבני חוץ לארץ אשר חכמים כן גזרו עליהם לחוש לשמדא, ואותו חשש שייך שפיר גם בשעה שהוא אורח ונמצא בארץ ישראל, מנין לנו שחייב להסיר דאגה זו מלבו בהיותו בארץ ישראל".

אך לענ"ד הדברים לא מובנים, הגזירה שחז"ל גזרו ביום טוב שני היא על המקום ולא על האדם, ואם כן הגזירה היתה דווקא בחו"ל, ומדוע איפוא לגזור "שמדא" בארץ ישראל, הרי אין גוזרים "גזירה לגזירה". וביותר יש לתמוה על דברי הגרש"ז ממה שכתב הגרש"ז בעצמו (הובא בספר שלחן שלמה, ערכי רפואה ח"ג עמ' צ) "הרי כללא הוא דבגזירת חז"ל אין לנו אלא מה שגזרו בפירוש, ואין להוסיף גזירות שלא נזכרו בש"ס". והרי חז"ל גזרו לשמור יום טוב בפירוש רק בחו"ל ולא בארץ ישראל, וצ"ע.

תפילות בן חו"ל הנמצא בארץ ישראל ביום טוב שני

ו. לעיל [אות ד] הובאו דברי מרן הבית יוסף בשו"ת אבקת רוכל "שמתקבצים מנין מבני חוץ לארץ העולים לרגל ומתפללים תפילה וקורין בתורה ומפטירין בנביא בברכות תחלה וסוף כמו שעושים ביום טוב שני בחוץ לארץ, ודבר זה נעשה מימי קדם בפני גדולי עולם ולא פקפק אדם בדבר זה מעולם".

שנמצא בה. וכן הובא בשם החזון איש בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ב סימן של) בנדון "בחור הלומד כמה שנים בארץ ישראל בישיבה" שהורה "שלא לעשות מלאכה אבל להתפלל כשל חול". וביאר ידיד הגר"מ שטרנבוך, כי יסודה של ההוראה מ"חשש לשיטת החכם צבי שכן חו"ל בארץ ישראל אף שדעתו לחזור אינו חייב ביום טוב שני".

הכרעת הפוסקים בדיון בן חו"ל הנמצא בארץ ישראל ביום טוב שני

ז. בשערי תשובה [סימן תצו ס"ק ג] הביא את שיטת החכם צבי שבני חו"ל הבאים לארץ ישראל נוהגים כבני ארץ ישראל ביום טוב שני, וכתב: "ובנו בשאלת יעב"ץ (סי' קסח) הזכיר דבריו וגמגם בהם, דגם בארץ ישראל גופא אין איסור אם היו [בני חו"ל] רוצים לעשות ב' ימים כמנהג מקומם. וכן בברכי יוסף כתב שהמנהג פשוט להיפך ממש מהחכם צבי, אלא עושים [בארץ ישראל] כמקומם".

ובן פסק במשנה ברורה [ס"ק יג] דלא כהחכם צבי: "בן חוץ לארץ שבא לארץ ישראל אם דעתו לחזור למקומו, צריך לעשות שני ימים יום טוב". ובשער הציון (ס"ק יח) ציין: "כן כתב בשערי תשובה בשם רוב האחרונים".

אולם בשו"ע הרב (סימן תצו סעיף יא) כתב: "בני חוץ לארץ שבאו לארץ ישראל אף על פי שדעתן לחזור אין עושים אלא יום אחד כבני ארץ ישראל, ויש חולקים". ומשמע מדבריו שכתב "בסתמא" את שיטת החכם צבי, שנטה לפסוק כן להלכה. וכפי שהובא לעיל [אות ו] בדברי הגרש"ז אויערבך, יש לדייק מדברי מרן השו"ע שהשמיט דין בן

ומבבל מקום כבר ציין הגרש"ז אויערבך (שולחן שלמה סימן תצו סעי' יב אות ג) שלמרות הוראת המשנה ברורה לא לקיים תפילות לבני חו"ל בארץ ישראל ביום טוב שני בפרהסיא "למעשה, כיום נתפשט המנהג לעשות מניינים, ואין לחוש מפני המחלוקת. ויש ליתן טעם לדעתם אותם הסוברים שאין לבני חוץ לארץ לקיים מנין לעצמם, משום דהסברא נוטה כהחכם צבי דיום טוב שני דין הוא במקום, וכן משמע מהשו"ע שהשמיט דין זה. וצ"ע אם חזר בו באבקת רוכל (סימן כו) שכתב שם שנוהגים בני חוץ לארץ הנמצאים בארץ ישראל להתאסף לתפילת יום טוב שני בציבור והוא דבר שנעשה מימי קדם בפני גדולי עולם ולא פקפק בדבר זה אדם מעולם. ולכן יכולים בני ארץ ישראל לומר דאף על גב דפשיטא שבני חוץ לארץ צריכים לנהוג יום טוב שני, הני מילי במקומם בחוץ לארץ, אבל לא בארץ ישראל. ולכן אף אם ישמרו בארץ ישראל, כיון שלא קיימא לן כחכם צבי, על כל פנים ישמרו בצנעה. ואילו תפילה בפרהסיא גורם למחלוקת. וכן היה בדור הקודם שלא התפללו בני חוץ לארץ בצבור ביום טוב שני חוץ ממקום אחד, ומיחו אף בזה".

ולמעשה כתב הגרש"ז: "אין דעתי להלכה נגד המנהג המקובל כיום להתפלל בציבור, דכיון שכבר נתפשט המנהג כן, וכל בני ארץ ישראל רגילים בזה שבני חוץ לארץ עושים מניינים לעצמם, שוב אין לחשוש בזה מפני המחלוקת".

במובן, שלדעת החכם צבי, בן חו"ל הנמצא בארץ ישראל מתפלל תפילות יום חול, כמנהג ארץ ישראל

חו"ל הנמצא בארץ ישראל ביום טוב שני, שסבר להלכה כדעת החכם צבי.

ולענין התפילות, כתב המשנה ברורה לשיטתו שבן חו"ל שומר שני ימים טובים בארץ ישראל ש"תפילת יום טוב שני יתפלל בצנעה". אך כבר הובאו לעיל הכרעת הגר"מ פיינשטיין והגרש"ז אויערבך לקיים את המנהג המובא בשו"ת אבקת רוכל, שבני חו"ל הנוהגים יום טוב שני בארץ ישראל, מתפללים תפילות יום טוב בציבור.

מעניין לציין לדברים שכתב האדמו"ר המנחת אלעזר ממונקאטש (הובאו בשו"ת בני ציון סימן טו) מדוע בביקורו בארץ ישראל שנת תר"ץ, נמנע מלהישאר בה בחג השבועות בגלל הספק כיצד עליו לנהוג למעשה "שלא רציתי להישאר בירושלים עיר הקודש על חג השבועות מפני דברי החכם צבי, שבארץ ישראל אין לעשות יום טוב שני אפילו בדעתו לחזור, ולעשות כדבריו לא רציתי לחלל יום טוב שני חס ושלום, אפילו בעד כל חללי דעלמא. והנה היה לי פתחון פה בזה בהיותי בעיר הקודש בטעמי ונימוקי שלא להישאר ביו"ט שני שמה לפני מן האי סבא קדישא הגאון מהרש"א אלפאנדרי, ובשתיקתו כהודאה לדברינו".

צירוף דעת החכם צבי במקום הצורך

ח. בספר יום טוב שני כהלכתו (פ"ב ס' א) הכריע כדעת המשנה ברורה לחייב בן חו"ל הנמצא בארץ ישראל לנהוג יום טוב שני, שלא כדעת החכם צבי, אך הוסיף: "אמנם נחלקו פוסקי זמנינו בשעת הצורך, וכן במקרים מסויימים, אם אפשר להקל לנהוג כבן ארץ ישראל".

ובמקורות לדין זה (שם הערה יב) כתב: "כן שמעתי מהגרש"ז

אויערבך שבמקרים מיוחדים, או כשיש ספיקא דדינא, אפשר לצרף את דעת החכם צבי כסניף להקל. וכן מדויק מדברי השו"ע (סי' תצו ס' ג) מדלא הביא האי דינא דיום טוב שני אלא אצל בן ארץ ישראל הבא לחוץ לארץ, ולא זכר בכלל דין של בן חוץ לארץ הבא לארץ ישראל, משמע דבן חוץ לארץ שבא לארץ ישראל דינו כבן ארץ ישראל. ואף על גב דהבית יוסף עצמו בשו"ת אבקת רוכל כתב דבן חו"ל הבא לארץ ישראל צריך לנהוג יום טוב שני מכל מקום בשולחנו הטהור לא זכר מזה, והוא סעד לדעת אלה הפוסקים כהחכם צבי. ואף על גב שברבנו חננאל ובראב"ן (פסחים נב, א) כתבו בהדיא דלא כהחכם צבי, מכל מקום בראשונים שנתקבלו פסקיהם בכל ישראל מדורי דורות לא מצינו כן בהדיא. ולכן אף על פי שאין הלכה כהחכם צבי, מכל מקום כיון שהגר"ש סלנט זצ"ל וזקני ירושלם סמכו על דבריו, אפשר לצרפו כסניף להקל במקום דאיכא ספיקא דדינא או במקום שנחלקו הפוסקים בדינו, עכ"ד הגרש"ז. וכעין זה כתב בספר מועדים וזמנים (ח"ו סי' קב בהגהה) בשם רבי ראובן זעליג בענגיס גאב"ד ירושלים. ועיין עוד שו"ת מנחת יצחק (ח"ד סי' א-ד וח"ח סי' נט) שדעתו לצרף שיטת החכם צבי באופנים מסויימים ובספיקות. ועיין ביביע אומר (ח"ו סי' א) וביחודה דעת (ח"א סי' כו). ושמעתי מהגר"צ אבא שאול, שמנהג הספרדים הקדום היה לפסוק כהחכם צבי אפילו לכתחילה, וכיום מצרפים אותו כסניף להקל.

אך שמעתי מהגר"ש אלישיב, דלדעתו אין לנו לצרף דעת החכם צבי להקל כלל, אפילו במקום דאיכא ספיקא דדינא. דכיון שאף בנו דחה דבריו בשאלת

לחזור, מותר, לפי שעדיין לא הוקבע להיות כמותן. אבל אם הגיעו ליישוב, ואין דעתו לחזור, נעשה כמותן ואסור בין במדבר בין ביישוב.

רבי יחיאל מיכל טיקוצ'נסקי הביא בספרו עיר הקודש והמקדש (ח"ג

פרק יט אות ג) את קושיית רבי שלמה דוד כהנא, מגדולי הרבנים בוורשה, ערב מלחמת העולם השניה [אבי מורי ז"ל, קיבל סמיכה ממנו לפני המלחמה, בשנת תרח"צ] "מדוע בדין יו"ט שני של גלויות תלוי הדבר רק בדעתו לבד, אם דעתו לחזור או אין דעתו לחזור, ואילו בשאר דינים התלויים ביישוב העיר אינם תלויים כלל בדעתו, אלא קבעו שיעורים בזמני ישיבתו בעיר כגון לתמחוי ולקופה [של צדקה] וכסות, שאמרו ג' או ו' או י"ב חודש". אם אכן דיני יום טוב שני תלויים רק במקום שנמצא בו, הרי שיש כללים מתי חלים דיני וחיובי "מקום" על היושבים בו, כמבואר בדברי הרמב"ם (הלכות תמנות עניים פ"ט ה"ג) "מי ישיב במדינה שלשים יום כופין אותו ליתן צדקה לקופה עם בני המדינה, ישב שם שלשה חדשים כופין אותו ליתן התמחוי, ישב שם ששה חדשים כופין אותו ליתן צדקה בכסות שמכסים בה עניי העיר, ישב שם תשעה חדשים כופין אותו ליתן צדקה לקבורה שקוברין בה את העניים ועושין להם כל צרכי קבורה" - ומדוע איפוא, בדיני יום טוב שני, תלוי הדבר בדעתו בלבד.

וביאר הרי"מ טיקוצ'נסקי: "ולדעתי שיעור הדבר כך הוא, כל ענין הקשור לתושבי העיר כגון תמחוי, קופה וכו', מדובר בנוגע להשתתפותו ושייכותו אל יושבי העיר לא אל המקום. וכל זמן

יעב"ץ, הרי שדעתו נדחה מהלכתא, ואף מלהיות סניף להקל, עכ"ד. והמעין בשו"ת אגרות משה, בכמה מקומות שדן בענייני יום טוב שני, יראה בעליל שגם דעתו היה כן, ולא הביא סברת החכם צבי כצירוף בשום מקום".

בשיחה שקיימתי עם ידידי רבי ירחמיאל פריד, מחבר הספר יום טוב שני כהלכתו, בזמן הכנת השיעור (קץ תשע"ז), אמר לי כי מנהג הפוסקים בארץ ישראל לצרף את דעת החכם צבי, ואילו הפוסקים בחו"ל לא מצרפים את דעתו. וכיוצא בזה מסר לי ידידי רבי מתתיהו דייטש, רבה של שכונת רמת שלמה בירושלים, כי דרכו של חמיו, רבי משה הלברשטאם, חבר בד"ץ העדה החרדית, שהיה מצאצאי החכם צבי ורבי שמואל מסלאנט, לצרף את דעת החכם צבי. וכפי שנודע לי מידידי ר' ברי כהן ור' מוטי הגר, המתגוררים בארצות הברית רוב השנה, כי רבי משה הלברשטאם, הורה לכל אחד מהם בנפרד, לשמור יום טוב אחד בשהותם בארץ ישראל, כי יש להם דירה בארץ, ולמרות שלא הגיעו לכל שלושת הרגלים.

"דעתו לחזור" בדיני יום טוב שני

ז. כבר הוזכר לעיל כי בדיני יום טוב שני מצאנו גורם הקובע בהלכה - מה דעתו של בן ארץ ישראל או בן חו"ל. האם "דעתו לחזור" למקום שיצא ממנו, או ש"אין דעתו לחזור" למקומו, אלא בכונתו להשתקע במקום שאליו הגיע עכשיו. וכפי שנזכר בשו"ע (או"ח סי' תצו סע' ג) "בני ארץ ישראל שבאו לחוצה לארץ, אסורים לעשות מלאכה ביום טוב שני ביישוב, אפילו דעתו לחזור. וכל זמן שלא הגיע ליישוב, אפילו אין דעתו

חמורה שהיא כעובד עבודה זרה. אדרבה, נעמיד אותו בחזקת כשרות שרוצה לקיים את המצוה לגור בארץ ישראל.

ואפילו אם הוא בעצמו יבוא לפנינו ויגיד שדעתו לחזור לחו"ל, גם כן אין להאמינו בזה, כי קיימא לן (סנהדרין ט, א) אין אדם משים עצמו רשע, ואין אדם נאמן להגיד על עצמו דבר שמחזיק את עצמו לעושה איסור. וכיון דבדיבורו זה שאומר שרוצה לחזור לחוץ לארץ הוא אומר דבר שאם יעשהו עושה איסור חמור, איך נאמין לו בזה שהוא רוצה לחזור לחוץ לארץ. אדרבה, נעמידנו בחזקת כשרות שרוצה להיות יהודי כשר ורוצה לגור בארץ ישראל ואין דעתו לחזור, ממילא אין עליו לשמור מנהגי חוץ לארץ. וסיים: "ואם כי מצינו בשערי תשובה [לעיל אות ז] שמביא דעת כמה גדולים בספרי שאלות ותשובות שלהם שכן חו"ל שבא לארץ ישראל ודעתו לחזור לחו"ל ישמור על יום טוב שני, ולא העמידו על חזקת כשרות של האדם שרוצה לקיים מצוה לגור בארץ ישראל. יש לומר דשאני בימיהם שהיו להם סיבות שפטרו אותם ממצות ישוב ארץ ישראל, כמבואר בשו"ת הרשב"ש (סימן ב) מפני סכנת הדרכים והמדבריות והימים, ולכן היו נמנעים לקיים מצוה זו, כי אונסא רחמנא פטריה. אבל היום שבקלות אפשר לעלות לארץ ישראל ואין כאן אונס, אדרבה מצוה רבה לגור בארץ ישראל".

אולם מצינו באגרות משה (או"ח ח"ד סימן קח) שאינו מסכים עם סברא זו, שהרי נשאל האם חתן שהחליט לקבוע דירתו בארץ ישראל לאחר החתונה, ונמצא ביו"ט שני בארץ ישראל, צריך לשמור יום אחד בגלל שהוא מתעתד

שעדיין לא התאזרח אתם [כל ענין לפי שיעור ההתאזרחות, אם ל' יום או י"ב חודש] לא הצטרף אל התושבים. אבל בנידון דידן אין המדובר כלל משייכותו אל היושבים כי אם אך ורק אל המקום, ולא משנה לנו מי הם היושבים שם, אפילו אם המקום ריק מבני אדם והוא לבדו יושב שם. ולכן הדבר קשור רק בדעתו להשתקע במקום, שבאם בדעתו לחזור הרי איננו בן אותו המקום, ואם אין דעתו לחזור הרי קיבל עליו להיות 'בן אותו המקום' וחלה עליו התקנה של המקום". כלומר, דיני יום טוב שני לא נקבעו על פי ההגדרות ההלכתיות של מי נחשב "תושב" במקום, האמורות בדינים אחרים בתורה [כגון בהלכות גיטין וצדקה], אלא נקבעו לפי ה"מקום" שבו נמצאים ביום טוב שני. ולכן יש משמעות ל"דעתו" להשתקע במקום, אשר גורמת לו להיחשב כבן ה"מקום", אשר הוא הקובע לענין דיני יום טוב שני.

בן חו"ל הנמצא בארץ ישראל הרי הוא בחזקת שאין דעתו לחזור

י. רבי נתן צבי פרידמן, רב שיכון ה' בבני ברק כתב בספרו שו"ת נצר מטעי (סימן י) סברא מחודשת, מדוע כל בן חו"ל הנמצא בא"י אינו צריך לנהוג שני ימים טובים:

"ביון דיש מצוה לדור בארץ ישראל, ויש איסור גדול לצאת מארץ ישראל לחוץ לארץ כמבואר ברמב"ם (הלכות מלכים פ"ה) שכל היוצא לחוץ לארץ כאלו עובד עבודה זרה. אם כן איך נדון אדם מחוץ לארץ ונמצא בחג בארץ ישראל, איך נחליט עליו שהוא דעתו לחזור, הלא אנו מעמידים אותו בחזקת כשרות, שבוודאי אינו רוצה לעבור עבירה ובפרט עבירה

מהר"ם חאגיז בשו"ת הלכות קטנות (ח"א סימן ד) "העיד שהרב הגדול מר זקנו הרב המג"ן והרבנים הגדולים מהר"ש אלגאזי ומהר"א אמיגו ומהר"ש גארמיזאן ושאר רבנים, היו מורים הלכה למעשה שבחור הנמצא בארץ ישראל ואינו תלוי בדעת אחרים, יעשה יום אחד לבד כבני ארץ ישראל". והחיד"א הוסיף עוד סברא מדוע ישמור רק יום טוב אחד כבני ארץ ישראל: "כיון דעיקר יום טוב שני הוא מספיקא, והאידינא בקיאנין בקביעא דירחא, ובעילה [סיבה] כל דהו, דאם ימצא זיווג נאה יקבע עצמו בארץ ישראל, אמרינן דיעשה כבני ארץ ישראל". וכן כתב השערי תשובה (ס"י תצו ס"ק ד) "ובחור שבא מחו"ל לארץ ישראל, פשטה הוראה שיעשה כארץ ישראל". ומבואר בדבריהם שכאשר הבחור הגיע מחו"ל ללמוד בארץ ישראל, רשאי לעשות רק יו"ט אחד, בשל האפשרות שימצא את זיווגו עם בת ארץ ישראל, ויקבע בה את מגוריו.

אמנם משמע מדברי הפוסקים, שסברא זו נכונה רק כשהבחור מחליט בעצמו על עתידו "ואינו תלוי בדעת אחרים", מה שאין כן אם תלוי גם בדעת הוריו, אינו רשאי לנהוג רק יום טוב אחד, וכפי שפסק הגר"ע יוסף (מוריה, קובץ המועדים, יום טוב עמ' שנה) "מסקנא דדינא שבחור העולה לארץ ישראל והוא עצמאי שאינו סומך על דעת הוריו, אף על פי שדעתו לחזור לחוץ לארץ, יש לו לעשות יום טוב אחד בלבד, שיש לקוות שימצא אשה ויקבע דירתו בארץ ישראל. אבל כשאומר שדעתו סומכת על אביו ואמו לחזור לחו"ל, יעשה שני ימים טובים. ומכל מקום נכון להודיעו שגם אם הוא סומך בדרך כלל על דעת הוריו אם תזדמן לו בת זוג מתאימה עם מוהר ומתן באופן

לגור בה, והשיב שלמחשבה ורצון לגור בארץ ישראל אין כל משמעות, ויש צורך לגור בפועל: "ואין המחשבה ליסע ולהתיישב בארץ ישראל כלום, שמחשבה בעלמא ודאי אינו כלום, דכל ישראל שומרי תורה דעתם להתיישב בארץ ישראל, כי מחכים ומצפים לישועת ה' שהוא כהרף עין. ורק כשיעלה לארץ ישראל עם בני ביתו, יהיה בדין בן ארץ ישראל, מאחר שמחשבתו יהיה לקביעות". לדעת רבי משה, ברור איפוא, שאין כל משמעות ל"רצון" של בן חו"ל הנמצא בארץ ישראל ביום טוב שני כדי להעמידו על "חזקת כשרות" שישאר בארץ ישראל לאחר החג, כל זמן שביתו, בני משפחתו ועסקיו נמצאים בחו"ל, והוא לא עלה לארץ ישראל להתיישב בה לצמיתות.

[גם כאן יש לראות את ההבדל בין גישת הפוסקים בארץ ישראל [רבי נתן צבי פרידמן] כנגד הפוסקים בחו"ל [רבי משה פיינשטיין], ביחס לשמירת יום טוב שני, כפי שכבר נכתב לעיל [אות ח] בשם הרב פריד].

דיני "דעתו לחזור" ביום טוב שני - הלכה למעשה [בחור בן חוץ לארץ שנמצא בארץ ישראל]

יא. אמנם יש פוסקים החולקים על האגרות משה, ולדעתם גם מחשבה ורצון כנים ואמתיים עשויים לגרום לבן חו"ל הנמצא בא"י לשמור רק יום אחד.

החיד"א דן בשו"ת חיים שאל (ח"א סימן נה) בשאלה, האם בחור בן חו"ל שהגיע ללמוד בארץ ישראל ובדעתו לחזור לחו"ל, צריך לשמור שני ימים טובים כבני חוץ לארץ, או רק יו"ט אחד. לדעת הגינת ורדים (או"ח כלל ד סימן יב) עליו לשמור שני ימים טובים, אולם

וכמו שענינו ראות, שלבסוף שומעים בקול ההורים למרות ההחלטה הקודמת שלהם להישאר בארץ ישראל. אבל אם דעתו מוחלטת להשתקע וכמו כן הסכימו הוריו בפירוש להחלטתו, ואמרו להדיא שיסייעו בהוצאת חתונתו וכו' אף אם ישאר בארץ ישראל, או אפילו לא דיברו להדיא בענין הנישואין אלא שהם ביחסי חיבה עם הבן באופן שזה דבר מוכן מאליו שנכלל בהסכמתם כיון שגם הבחור החליט לגמרי להשתקע בארץ ישראל, דינו כבן ארץ ישראל לענין יום טוב שני" [הגרש"ז כתב על דברי החיד"א שהבחור הבא ללמוד בארץ ישראל ישמור רק יום טוב אחד: "יש לומר דכוונתו לבחורים בזמנו, שבימים ההם בחור שעבר טלטולי דרך קשים כאלו עד לבואו לארץ ישראל מסתמא כבר חשיב בדעת עצמו ואם היה מוצא שידוך המתאים לו היה נשאר שם להשתקע. מה שאין כן בזמנינו, שנוסעים וחוזרים בקל והוצאות החתונה עלו למעלה ראש, ואין ביכולתם של הבחורים להשיא את עצמם, אם כן רוב הבחורים נחשבים תלויים בדעת הוריהם, אף לדעת החיד"א"].

וידירי הגאון רבי משה שטרנבוך (תשובות והנהגות ח"ב סימן של) כתב בנדון דידן: "בחור הלומד כמה שנים בארץ ישראל בישיבה, היאך להתנהג. בשעתו שאלתי דבר זה לרבינו החזון איש, והשיב שלא לעשות מלאכה אבל להתפלל כשל חול. ומאידך גיסא רבינו הגאון מטשעבין, רבי בעריש ויינדפלד, השיב לי שכל זמן שעוד ספק אצלו אם ישתקע נוהג כחומרי מקום שיצא, והיינו יום טוב שני. וכפי ששמעתי הגאון רבי יוסף צבי דושינסקי פסק גם כן לחיוב. ומאידך מפי הגאון רבי זעליג ראובן בנגיס שאלתי, ושמעתי כפסק

שיוכל להסתדר בארץ ישראל אפילו אם יתנגדו הוריו שורת הדין שאינו צריך לשמוע להם, שמצוות אלו, פרו ורבו וישיבת ארץ ישראל, חשובות יותר ממצוות כיבוד אב ואם, וכתורה יעשה. ואז אם ישתכנע ויאמר שהוא מוכן לכך, יש להורות לו שיעשה יום טוב אחד בלבד. אבל אם יענה שבכל זאת לא יתנו לבו לעזוב את הוריו, ולעולם דעתו סומכת עליהם ככל אשר יאמרו כי הוא זה, אז יש להורות לו לעשות שני ימים טובים כמנהג חוץ לארץ".

ולדעת הגרש"ז אויערבך (שולחן שלמה סימן תצז סע' יב אות טז), בחור בן חו"ל הבא ללמוד בארץ ישראל רשאי לנהוג יום טוב אחד בלבד, רק בהתקיים שני תנאים: [א] דעתו ברורה ומוחלטת לקבוע את מקום מגוריו בארץ ישראל. [ב] החלטה זו היא על דעת הוריו, שיתמכו וייסעו לו להגשים את רצונו: "בחור בן חוץ לארץ הבא לארץ ישראל ללמוד תורה במשך כמה שנים, אם הוא תלוי בדעת הוריו ושומע לקולם אזי אף על פי ששואף למצוא זיווג בארץ ישראל ולהשתקע שם עם כל זה, דינו כבן חוץ לארץ לכל דבר. דאע"ג שפעמים רבות יש בחורים הטוענים שהגיעו להחלטה להשתקע בארץ ישראל מכל מקום קשה מאד להגיע להחלטה כזאת באמת, באופן שישתנה דינם לנהוג יום טוב אחד בלבד, משום דלרוב עדיין הם קשורים להוריהם באופן שאם יעמדו ההורים בתוקף על דעתם ויצוו לשוב לחוץ לארץ לא ימדרו נגדם. ולא אמרינן דנעשה בן ארץ ישראל כל עוד שלא החליט באופן ברור ומוחלט שאין דעתו כלל לחזור ולדור בחוץ לארץ גם אם ההורים יתנגדו, ועד שמגיע להחלטה כזו אמרינן שתלוי בדעת הוריו.

שזה רק חלומות, צריך להיות לו מחשבות ממשיות".

[גם כאן יש לראות את ההבדל בין גישת הפוסקים בארץ ישראל [מהר"ם חאגיז וסיעתו] כנגד הפוסקים בחו"ל [רבי משה פיינשטיין], ביחס לשמירת יום טוב שני, כפי שכבר נכתב לעיל [אות ח] בשם הרב פריד].

מן האמור לעיל נמצאנו למדים: גדר "דעתו לחזור" בדיני יום טוב שני, תלוי במחלוקת הפוסקים. לדעת האגרות משה אין די במחשבה וברצון אלא צריך לגור בקביעות. ולדעת הגרש"ז אויערבך גם בהחלטה ברורה וודאית לגור בארץ ישראל, נעשה כבן ארץ ישראל. אמנם בתנאי שאינו תלוי בדעת אחרים, ואין מי שיפריע או יגרום לו לשנות את החלטתו.

מעניין לציין את מה שכתב ידידי ר' אברהם וולאקין בשם רבי עזריאל אויערבך, רב חניכי הישיבות בבית וגן, ירושלים: "גדלתי רוב נעורי בארץ ישראל, בשנת תשע"ב עברתי לגור בארה"ב עם אשתי ובני הבכור, שהיה בן פחות משנה אז. הוריה של אשתי גרו בארה"ב בצעירותה ועשו עליה בשנת תשס"ג. כעבור תקופה בבואנו לארץ ישראל למועדים נהגתי כבני חו"ל ושמרתי יום טוב שני. אמנם תמיד דיברנו שהתכנית הכללית היא לשוב ארצה אבל כבר התיישבנו בקהילה בניו יורק והיינו מרוצים. כשנה או שנתיים אחרי המעבר (כמדומני בשנת תשע"ד) באתי לארץ ישראל לפסח, ולאחר ששמרתי ביום טוב ראשון יומיים, העלה מאן דהו את השאלה האם אני נוהג נכון. עליתי באחד מימי חול המועד לבית הגאון רבי עזריאל אויערבך ושאלתי בענין. שטחתי

רבינו החזון איש. ורק הוא חשש לשיטת החכם צבי שכן חו"ל בארץ ישראל אף שדעתו לחזור אינו חייב ביום טוב שני".

ולמעשה כתב הגר"מ שטרנבוך: "נהגתי להורות לשואלים אותי, שאם הוא בחור שהגיע לגיל שידוכים כפי הנהוג לערך בן עשרים, ואם ימצא זיווג הגון עם אפשרות להמשיך בלימודיו מוכן להישאר, אז כיון שיש איזה ספק, ישמור יו"ט שני רק במלאכה ותפילות כהמנהג היום בבני ישיבות. אבל יניח תפילין בצינעא דווקא בלי ברכה, ובתנאי שאם חייב מכוון למצוה, ובלאו הכי לא מתכוון לצאת. אבל אם הוא לפני גיל השידוכים, או מגוי וגמור אצלו מטעמים משפחתיים וכדומה שבשום אופן לא ישתדך וישתקע בארץ, אז נוהג יו"ט שני בכל פרטיה גם בארץ".

ומדברי האגרות משה שהובאו לעיל [אות ט] למדנו כי בכל מקרה אין כל משמעות למחשבה ורצון לגור בארץ ישראל בלבד, וצריך מגורים בפועל. וכאמור לעיל, דבריו נכתבו במענה לשאלת חתן בן חו"ל שהחליט לקבוע דירתו בארץ ישראל לאחר החתונה, ובכל זאת פסק לו האגרות משה שכל זמן שלא התחתן וקבע את דירתו בפועל, עליו לשמור שני ימים טובים. ואם כן קל וחומר לבחור שעדיין לא מצא את בת זוגו, וכלל לא ידוע אם יחליט לגור בארץ או בחו"ל, שאין לדונו כבן ארץ ישראל כבר מעכשיו. וכפי שגם מובא בספר מסורת משה (אר"ח סי' שנג) בשם הגאון רבי משה פיינשטיין: "אם מישוהו יודע בעצמו שמתכוון לחזור [לחו"ל] נחשב כבן חו"ל. וגם אי אפשר סתם להגיד שכן אני אקווה להישאר בארץ ישראל, אבל יודע בדעתו

בב' מקומות". ומבואר איפוא בדברי מהרי"ט צהלון, כי בן חו"ל שיש לו דירה בארץ ישראל שהוא מתגורר בה בקביעות, נוהג באותו זמן שגר בה, יום טוב אחד בלבד, כבני ארץ ישראל. אך לא נתברר בדבריו מהו שיעור ה"קביעות" הנדרש לשם כך, כי מהרי"ט דן במי שגר במשך שנה בארץ ישראל באופן קבוע [ושנה אחרת בחו"ל], ולא ברור האם מי שמזדמן לארץ בימי החגים ללא קביעות, אחת לכמה שנים, בגדר "דבר קבוע".

והנה במשך שנות הנהגתו של האדמו"ר האמרי אמת מגור בפולין, ביקר בארץ ישראל כמה פעמים, ובחודש אלול תרצ"ה אף רכש דירה לגור בה. ובספר מכתבי תורה (סימן מ) מובא מכתבו של האמרי אמת שביקש "לברר להלכה ולמעשה, מי שיש לו שני דירות קבועים, אחד בארץ ישראל ואחד בחוץ לארץ, והוא דר כן חצי שנה בארץ ישראל וחצי שנה בחוץ לארץ, מה הדין עם התפילות והיום טוב, אם קביעות ארץ ישראל גובר, או בדמקום שהוא כך חל החיוב, ואין לו אלא מקומו ושעתו".

האמרי אמת שלח את השאלה להכרעת הגאון רבי אהרן וואלקין, רבה של פינסק, שהשיב לו בתשובה מתאריך ה' שבט תרצ"ו, אשר נדפסה בשו"ת זקן אהרן (ח"ד סימן כו), ופותחת במילים: "מכתב כ"ק קיבלתי באהבה, מיהרתי לעשות רצונו ולמלא בקשתו, במה דשאלנא מקמיה הלכה למעשה, במי שרוצה לקבוע דירתו ששה חודשים בארץ ישראל וששה חודשים בחו"ל, אם נאמר דדירת א"י נקרא יותר קבוע וגורר אחריו שגם בשבתו בחו"ל להתנהג כמו בארץ ישראל, או שנימא דיש לכל אחד מקומו

בפניו את הענין, ובעיקר את העובדה שכבר שנה או שנים אנו גרים שם, ומה ש'דעתי לחזור' זה בלב פנימה אך אין כרגע שום תכנית מציאותית. חייך הגר"ע ואמר לי, 'דעתך לחזור' דעתך לחזור, והורה לי לשמור יום אחד כשאנחנו מגיעים לארץ ישראל לחגים".

ולבאורה אם טעם הוראה זו רק בגלל דין 'דעתו לחזור', הרי אביו של רבי עזריאל, הגרש"ז, לא סבר כן, אלא נקט שיש צורך בהחלטה ברורה ולא במחשבות "בלב פנימה", וצ"ע.

בן חו"ל שיש לו דירה בארץ ישראל

יב. בדברי הפוסקים מצאנו נדון נוסף בדיני יום טוב שני, האם כאשר יש לבן חו"ל דירה בארץ ישראל, יש לכך השלכה על חיובו בדיני יום טוב שני בשהותו בארץ ישראל.

בשו"ת מהרי"ט צהלון (סימן נב) הסתפק "אם נשא אשה אחת בארץ ישראל ואשה אחת בחוצה לארץ, וקובע דירתו לימים ימימה, שנה עם אשה זו ושנה עם אשה האחרת, וכיוצא בזה דבר קבוע, היכי דיינינן ליה בענין המועדות". והכריע: "אמנם שכפי הנראה אם הדבר בקביעות שנה כאן ושנה כאן, או אינה דבר קבוע, אין לך אלא מקומו ושעתו ומועדי ה' אשר באו לו עם אשה זו שבחוצה לארץ דיינינן ליה כאנשי חוצה לארץ ומועדי ה' אשר יבואו לו עם אשה שבארץ ישראל דיינינן ליה כאנשי ארץ ישראל, כיון שהדבר קבוע בלתי שינוי". וכתב בשו"ת שבט הלוי (ח"ה סימן סד) על דברי מהרי"ט: "הנה למדנו מזה שיתכן מאד שאדם אחד יהיה נדון בהיותו בארץ ישראל כבן ארץ ישראל, ובהיותו בחוץ לארץ כבן חוץ לארץ מטעם שהוא קבוע

הזקן אהרן הביא "זכר לדבר" מדין פירות של ארץ ישראל שיצאו לחו"ל, שפטורים מחלה, שמדובר רק במקרה שנמצא בחו"ל, וזאת משום שיש "כלל", והוא: "כל דבר שבמקום גורם, תלוי רק במקום שנמצא בעת מעשה".

ועל כך מוסיף הזקן אהרן: "גדולה מזה כתב החכם צבי, דאפילו מי שבא מהתם להכא ומהכא להתם דרך ארעי ודעתו לחזור, דבכהאי גוונא ודאי דלא מיקרי זה מקום דירתו, וכיון שהוא רק דרך ארעי ודעתו לחזור למקום דירתו הקבועה, אפילו הכי מחויב להתנהג בדינים הללו כפי מקום נמצא שם בעת מעשה מהאי טעמא דהמקום גורם". כלומר, אפילו החכם צבי נקט שיש לבחון את הדברים לפי המעשה, ובארץ ישראל תמיד שומרים יום אחד בלבד, ואפילו אם אין לו דירה בארץ ישראל כי המעשה הוא בארץ ישראל. ואילו בחו"ל, אפילו אם יש לו דירה בארץ ישראל, שומר שני ימים טובים, כי לא הדירה קובעת אלא המעשה, דהיינו שהוא נמצא עתה ביום טוב בארץ ישראל.

חיצוץ מן הדברים, כי לדעת הזקן אהרן, עצם קניית הדירה בארץ ישראל, ומגורים בה ששה חודשים, מתירה לשמור יום טוב אחד בלבד כאשר נמצא בארץ ישראל ביום טוב, ולהיחשב כתושב "קבוע" בארץ ישראל.

ולפי זה נראה לומר כי בזמנינו השתנתה ההגדרה מי נחשב "תושב קבוע" בארץ ישראל, ויתכן כי לדעת הזקן אהרן, בעבר אמנם נדרשו לשיעור הקביעות ששה חודשי מגורים, אולם בזמנינו גם מי

ושעתו, וחצי שנה שהוא דר בחו"ל, עושה כמעשיהם, והחצי שנה שבארץ ישראל נוהג כאנשי ארץ ישראל".

מתוך הדברים נראה כי לא היתה כלל שאלה לגבי זמן שהותו של האמרי אמת בארץ ישראל, ובוודאי היתה דעתו כי באותו זמן שהיה בארץ ישראל, הרי זה נחשב כישיבת קבע. וכל השאלה היתה, האם שהותו ששה חודשים בארץ ישראל זו סיבה לקבוע בדיני יום טוב שני, כאשר הוא נמצא בחו"ל, שהוא נחשב כבן ארץ ישראל [אע"פ שיש לו דירה בחו"ל], או לא.

בתשובתו קבע הזקן אהרן כי "מי שיש לו דירה ממש בארץ ישראל, אין הכי נמי דחשובה עיקרית לגבי דירת חו"ל. אבל אינו מעלה ארוכה לנדון שאנו דנים עליו, אם בעודו בחו"ל רשאי להתנהג על פי דיני ארץ ישראל, דזה לא בשמא תליא, אלא המקום גורם לדיני חו"ל, וכל שנתיישב בחו"ל [ולענ"ד יש להוסיף: ונמצא באותו זמן בחו"ל] חל עליו חומרי המקום". ולכן כאשר נמצא בחו"ל עליו לשמור יומיים, כיון שהמקום גורם לאיסור "ואם כן מה שייך להתיר לבן ארץ ישראל שבא לחוץ לארץ להתנהג כמנהג ארץ ישראל, כיון שהמקום גורם לאיסור, ובחוץ לארץ אסור לעשות כן. ומה יוכל להועיל מה שדירת ארץ ישראל עיקר, כיון שסוף סוף הוא נמצא כעת בחו"ל, וחל עליו חיובי דיני חוץ לארץ" [וגם כאן לענ"ד יש להוסיף, כי דברי הזקן אהרן נאמרו אך ורק על הזמן שנמצא בחו"ל, ולא על זמן שנמצא בארץ ישראל, שאז ברור לו שיש לשמור רק יום אחד כי מקומו - ארץ ישראל, נחשב עיקרי וחשוב.

לגבי דיני יום טוב שני, כמובא בשמו בספר דברי הרב (עמ' קעד) "אחד מבוגרי הישיבה שהיה מאד מקורב לרבנו [הגרי"ד] היה רגיל כל שנה לנסוע לארץ על כמה מהימים הטובים, ושאל כמה פעמים מאת רבנו אודות יו"ט שני של גלויות, ובכל פעם היה משיבו שיש לו להתפלל תפילות חול ביום טוב שני ולהניח תפילין בברכה [כיון שחושש לשיטת החכם צבי], אך שלא לעשות שום מלאכה. לאחר עבור כמה שנים קנה אותו הבעל הבית דירה בארץ, כדי שבכל פעם שיבוא לבקר בארץ שיוכל להישאר בביתו שלו ולא יצטרך תמיד לשכור דירה במלון, ובא ושאל לרבנו - אולי כעת השתנה דין. והשיבו רבינו, הן! כעת תצטרך לשלם מיסים בארץ על הבית שיש לך, אבל לגבי ענין יום טוב שני לא השתנה שום דבר".

יחד עם זאת, בהמשך ספר דברי הרב, כתב ידידי הגאון רבי צבי שכטר: "שמעתי שהאדמו"ר מגור בעל הפני מנחם הורה אחרת להאדמו"ר מבוסטון כשקנה בית המדרש משלו בהר נוף, שהיות שיש לו בית בארץ ישראל דינו כבן ארץ ישראל לגבי יום טוב שני בזמן שהוא נמצא שמה בארץ, על פי הוראת האדמו"ר מגור בעל האמרי אמת שבזמן שהוא קנה בית המדרש בארץ, רק נהג יום אחד של יום טוב בזמן שהיה בארץ".

למקרא הדברים, בירתי אצל האדמו"ר מבוסטון מה היתה הוראתו של הפני מנחם בנדון דידן, ונתכבדתי במכתב מאת רבי משה שמעון הלוי הורביץ, רב חסידי בוסטון בביתר עילית:

שיש לו דירה בארץ ישראל, והוא נמצא בה ביום טוב, רשאי לשמור יום אחד בלבד, אפילו כאשר מתגורר בארץ ישראל זמן קצר.

ולענ"ד, אפילו לדעת האמרי אמת, שאכן לא היה בעצמו ששה חודשים ברציפות בארץ ישראל, וגם הרבנית שהתה באותו זמן בחו"ל, מה שמחשיב את האדם ל"קבוע" בארץ ישראל, הוא רק ה"מעשה", דהיינו רק שהייתו והיותו בגופו בארץ ישראל, נחשבו למעשה לקביעות, אבל אם נסע לחו"ל, צריך לשמור בחו"ל שני ימים טובים, כי כבר אינו נחשב כקבוע בארץ ישראל אלא בחו"ל, ולכן עליו לשמור יומיים [בניגוד למי שגר כל השנה בארץ ישראל, שאם יסע לחו"ל לחג, מעיקר הדין עליו לשמור יום אחד, כי הוא נחשב כקבוע בארץ ישראל אפילו כשהוא שוהה בחו"ל].

ידידי ומחותני הגאון רבי מאיר גולדוויקט, מרמ"י רי"א בניו יורק, וכן הגאון רבי עקיבא בירנבוים, מרמ"י זרע יצחק בירושלים, אמרו לי כי הגאון רבי יצחק הוטנר, לאחר שקנה דירה גם בארץ ישראל, שמר בעת שהותו בארץ ישראל ביום טוב, יום אחד בלבד, למרות שהיתה לו גם דירה חו"ל [וכאשר היה בחו"ל ביום טוב שמר יומיים]. וככל הנראה ביסס את פסיקתו ההלכתית על כך שהיתה לו דירה בארץ ישראל, וזו סיבה שבגללה בן חו"ל הנמצא בארץ ביום טוב, נחשב כתושב "קבוע" בארץ ישראל אינו שומר יום טוב שני.

יג. אמנם לדעת הגרי"ד סולובייצ'ק, אין לדירה בארץ ישראל כל משמעות

ה' טבת תשס"ז

לכבוד ידידי היקר הרה"ג צבי רייזמן שליט"א

אחדשה"מ. על דבר מה ששאל מע"כ לגבי איך נוהגים תושבי חו"ל שיש להם דירה בארץ ישראל ומגיעים לחלק מהזמן לארץ ישראל, לגבי יום טוב שני.

זכרוננו כשאדוני אבי זקני כ"ק מרן האדמו"ר מבוסטון שליט"א הגיע לארץ ישראל בשנת תשמ"ו בפעם הראשונה לפסח, אחרי שהוא קנה דירה בארץ ישראל וכוונתו היתה לגור חלק מהשנה בארץ ישראל, והייתי נוכח כשנכנס להרבי מגור הפני מנחם זצוק"ל ושאל אותו איך נהג אביו האמרי אמת זצוק"ל כשהגיע לארץ ישראל לחלק מהזמן מפולין. והפני מנחם סיפר איך שהוא זוכר שביום טוב שני של גלויות יום ראשון של חול המועד בארץ ישראל יצא כמנהגו בחול עם מקלו, ונפנף עם מקלו ואחרי זה הוא עלה לרביעי כמנהגו בחול המועד. אחר כך שאל אותו איך הוא נהג עם חמץ באחרון (שמיני) של פסח, ואם הוא לא אכל אם הוא נתן לילדים לאכול. וענה הפני מנחם עם ווארט מאוד יפה, שהמשנה במסכת ראש השנה פרק ב' מביא שנחלקו רבי יהושע ורבן גמליאל מתי נקבע ראש חודש שלח לו רבן גמליאל גזרני עליך שתבוא אצלי במקלך ובמעוטיך ביום הכיפורים שחל להיות בחשבונך. ושאל הפני מנחם דאם הוא רצה להראות שזה אינו יום כיפור, למה לא ציוה עליו שישב לאכול סעודה, אלא כנראה לבוא במקל זה דבר אחד אבל להגיד ליהודי שלפי חשבון שלו הוא יום כיפור לשבת לאכול זה קשה מידי, אותו דבר המשיך הפני מנחם שאבי זצ"ל יצא ביום טוב שני במקלו, אבל אם הוא אכל חמץ באחרון (שמיני) של פסח זה אני לא יודע.

למעשה נוהג אדוני אבי זקני שליט"א כשהוא נמצא בארצנו הקדושה כבן ארץ ישראל לכל דבר, גם לגבי חמץ באחרון (שמיני) של פסח.

בברכה

משה שמעון הלוי הורוביץ

טוב שני של גלויות] התפללתי בבית מדרשו של האדמו"ר מגור שליט"א בירושלים ועמדתי בסמוך לרבי. לאחר תפילת שחרית, בהפסקה הקצרה המיועדת לנטילת ארבעת המינים, שאלני הרבי מה מעשי כאן, וכוונתו היתה מדוע אני מתפלל ביום טוב שני עם בני ארץ ישראל.

חשבתי לרבי, כי הסבא של הרבי [האמרי אמת] קיבל תשובה מהזקן אהרון שכאשר נמצאים בארץ צריך לשמור יום אחד.

אולם יתכן שהאדמו"ר מבוסטון נהג כבן ארץ ישראל לא רק בגלל שהיתה לו דירה בארץ ישראל, אלא בגלל מגוריו חלק מהשנה בקביעות בארץ ישראל. עם זאת יש לציין כי באותה תקופה, האדמו"ר לא שהה בארץ ישראל בכל שלושת הרגלים, וצ"ע [ואמנם כאשר האדמו"ר שהה בימים טובים בחו"ל, הוא שמר יומיים, וכהוראת הזקן אהרן].

יד. בשנת תשס"ז שהיתי בדירתו בירושלים בחג הסוכות, וביום הראשון של חול המועד [שהוא יום

כיוצא בזה מבואר בדברי הגרש"ז אויערבך (שלחן שלמה סימן תצו סע'

יב אות יא) שדיני יום טוב שני תלויים בקביעות המגורים במקום ולא היכן נמצאת דירתו: "אם הוא דר עם משפחתו רוב השנה בארץ ישראל ומקצתה בחוץ לארץ, יש מפרשים דינו כבן ארץ ישראל גם ברגלים שבהם דר עם בני ביתו בחוץ לארץ. וכן איפכא, בדר רוב השנה בחוץ לארץ, ואף אם יש לו דירה משלו במקום שבו הוא נמצא במקצת השנה, ובמקום שנמצא רוב השנה אין לו דירה משלו אלא הוא דר שם בדירה שכורה, גם כן נוהג כדין המקום שדר בו רוב השנה".

יחד עם זאת, במקום אחר הובא בשמו של הגרש"ז (שם אות ט) חידוש להלכה ולמעשה, שבן חו"ל הנמצא בקביעות בארץ ישראל בכל שלושת הרגלים, ינהג ביום טוב אחד בלבד: "דמכל מקום לענין יום טוב שני כיון שההבדל בין ארץ ישראל לחוץ לארץ שייך רק בג' רגלים, נלענ"ד דאין עליהם שם של בני חוץ לארץ ביחס ליום טוב שני. ואף שהם תלויים תמיד בדעת אחרים ויש שלא יהיה להם מקום באוריון וכדומה ויצטרכו בעל כרחם להישאר בחוץ לארץ, ואז ודאי יהיו חייבים ביום טוב שני, כיון שעיקר דירתם שם והרי הם ממש כשאר בני חו"ל. אבל מכל מקום בהיותם בארץ ישראל חושבני דכיון שכך דרכם תמיד הרי הם כבני ארץ ישראל לענין יום טוב שני דתלוי רק ברגלים. וכיון שבכל הרגלים הרי הם בקביעות בארץ ישראל, מנין לנו לומר שגם בכגון דר אמרינן להו היזהרו במנהג אבותיכם, כיון דחשיבי לענין רגלים כבני ארץ ישראל, ויש לראותם כאילו גם אבותיהם מעולם לא נהגו ביום טוב שני".

הרבי השיב לי, כי האמרי אמת כבר בא אז לגור בארץ, ולכן שמר יום אחד.

ועניתי לו, שלענ"ד האמרי אמת שמר בארץ ישראל יום טוב אחד למרות שהרבנית היתה עדיין בפולין, ולמרות שחזר לפולין לאחר החג. בכך הסתיימה השיחה.

בעבור שנה, שוב הגעתי ארצה ועמדתי בסמוך לרבי ביום הראשון של חול המועד. הרבי ראה אותי ולא אמר מאומה, ובקריאת התורה נתכבדתי לעלות לתורה 'שלישי' והרבי עלה 'רביעי'. לאחר התפילה הסבירו לי המקורבים לרבי, כי כיבוד העליה לתורה היה בבחינת "הסכמה" לדברי בשנה שעברה, לנהוג כבן ארץ ישראל ולשמור רק יום טוב אחד.

ובן סיפרו לי באותה הזדמנות, כי גם האדמו"ר הבית ישראל מגור, אישר לחסידיו שקנו דירה בארץ ישראל לשמור יום טוב אחד בארץ.

אולם ידידי רבי דוד מנדלבוים כתב לי: "בפעמים הקודמות שהיה אדמו"ר זצ"ל בארץ ישראל לא היה לו דירה שלו. בנסיעה שהגיע לארץ ישראל בחודש אלול תרצ"ה, אז נכנס לדירה שלו, ומכל מקום בסוכות עוד החזיק ביום טוב כמו תושב חוץ לארץ. ורק אחרי שנשאר בארץ עד אחרי פסח לא החזיק בפסח יום טוב שני. ולפי זה מובן שענין הדירה היה רק חלק מהענין שהחזיק עצמו תושב ארץ ישראל, והעיקר היה הקביעות שהיה כאן חצי שנה". ומדבריו נראה כי האמרי אמת לא תלה את שמירת דיני יום טוב שני בקניית דירה בארץ אלא במגורים בארץ בקביעות.

בדברי הראשונים שבזמן הזה שאין אנו בקיאים בהטלת מום, קודם יציאתו מהרחם מותר לשתף בו גוי כדי לפוטרו מן הבכורה, ואף מצוה לשתף את הגוי כדי שלא יתחייב כלל בבכורה ולא יבוא לידי תקלה.

כמו כן מצינו במכירת חמץ, ישראל וגוי שהיו באים בספינה וחמץ ביד ישראל, הרי זה מוכרו לנכרי ונותנו במתנה וחוזר ולוקחו ממנו אחר הפסח, ובלבד שיתנו לו במתנה גמורה. ולאמתו של דבר, כיום, כל מכירת חמץ לנכרי לפני פסח היא בבחינת "הערמה".

לפי זה חשבתי לומר שאדם שמגיע לארץ ישראל יערים ויאמר שמתכוון להישאר בארץ ישראל, וממילא נהפך לבן ארץ ישראל ושומר יום טוב רק יום אחד, ולאחר הפסח "ישנה" דעתו ויחזור לביתו שבחו"ל שהרי הערמה מותרת.

עוד חשבתי לומר, כי בני חו"ל הבאים לארץ ישראל לבקר את הוריהם התומכים בהם בפרנסתם, הם בגדר "קטן הסמוך על שלחן אביו", על פי דברי הגמרא (בבא מציעא יב, ב) "גדול וסמוך על שולחן אביו זהו קטן". וכתב בספר משפטיך ליעקב (סימן א אות ד) "יש מקום לחקור מה הוא הגדר של 'סמוך על שולחן אביו', האם בן נשוי שאביו מפרנסו וכל חודש מעביר לחשבון הבנק של הבן את דמי כלכלתו כולם או חלקם, האם חשיב כסמך על שולחן אביו. והשאלה בגדר 'סמוך על שולחן אביו', אם הכוונה לאוכל על שולחנו ומזונותיו עליו, או דהוי כסמיכה שאם תנטל יפול, דהיינו שאינו יכול להתקיים בלא הסמיכה ובלאו הכי אינו כסמוך על שולחן אביו ולית בזה משום איבה". ומעתה יש לומר

בענין זה, אמר לי ידידי ומחותני הגאון רבי מאיר גולדוויכט, כי בשנים הראשונות לשהותו בארצות הברית כר"מ ברי"א, שמר יום אחד בפרהסיא ואת השני רק בצנעה [ולא עשה סדר שני בפסח], על פי הוראת הגרש"ז אויערבך, כי הסיכום על העסקתו בישיבה היה לשלוש שנים בלבד, הרי שדינו כבן ארץ ישראל הנמצא בחו"ל ו"דעתו לחזור" לארץ ישראל. וכך נהג לאורך שנים רבות, כאשר היה לו חוזה העסקה עם הנהלת רי"א, ואע"פ ששהה בחלק מהרגלים בחו"ל, שמר בעת שהותו בארץ ישראל בימים טובים רק יום אחד בלבד.

הגרש"ז לא התייחס איפוא, לעובדה שיש לו דירה בארץ ישראל, אלא בכך ש"דעתו לחזור". וכמו כן, לדעת הגרש"ז, מה שקובע לדיני יום טוב שני, הוא היכן נמצא בשלוש הרגלים, וגם בן חו"ל הנמצא בקביעות בארץ ישראל בכל שלושת הרגלים, ינהג ביום טוב אחד בלבד.

ובספר מועדי הגר"ח [קנייבסקי] נשאל: "אם קנה דירה בארץ ישראל ויש לו דירה בחוץ לארץ ודעתו לגור בשניהם שוה בשוה, האם חייב ביום טוב שני". והשיב: "אולי להחמיר".

טעמים נוספים להתיר לבן חו"ל לשמור יום טוב אחד בארץ ישראל
זו. ונראה לענ"ד לומר טעם מחודש, מדוע בן חו"ל הנמצא בארץ ישראל בחגים, אינו צריך לנהוג שני ימים טובים.

מצאנו בדינים מדרבנן שהתירו "הערמה". לדוגמא: בכור בהמה טהורה שאינו קדוש בקדושת בכורה אלא ביציאתו מהרחם, ונתבאר

שבני משפחה הגרים בחו"ל ונתמכים על כסמוכים על שולחן הוריהם, ומקבלים את ידי הוריהם הגרים בארץ ישראל ומשלמים להם את דמי נסיעתם לארץ, הרי הם אחד בלבד.

סוף דבר

י. לענ"ד יש ללמוד מדברי הזקן אהרן, כי בן חו"ל שיש לו דירה בארץ ישראל, והוא נמצא בה ביום טוב, רשאי לשמור יום אחד בלבד. וכך שמעתי שנהג רבי יצחק הוטנר, שלאחר שקנה דירה בארץ ישראל, בשהותו ביום טוב בארץ, שמר יום אחד בלבד. וכן נראה שסברו הפני מנחם, והאדמו"ר מבוסטון, כמובא לעיל. וכיוצא בזה שמעתי מידידי ר' ברי כהן ור' מוטי הגר, שהגאון רבי משה הלברשטאם, חבר בד"ץ העדה החרדית, הורה לכל אחד מהם בנפרד, לשמור יום טוב אחד בשהותם בארץ ישראל, כי יש להם דירה בארץ, ולמרות שלא הגיעו לכל שלושת הרגלים.

והדברים עולים בקנה אחד עם המובא לעיל בשם ידידי הגאון רבי מתתיהו דייטש, כי דרכו של חמיו, הגאון רבי משה הלברשטאם, חבר בד"ץ העדה החרדית, שהיה מצאצאי החכם צבי ורבי שמואל מסלאנט, לצרף את דעת החכם צבי, שפסק להלכה כי בן חו"ל הנמצא בארץ ישראל ביו"ט שני אינו שומר שני ימים. וכפי שגם אמר לי ידידי רבי ירחמיאל פריד, ומשתמע ממה שכתב בספרו יום טוב שני כהלכתו, כי מנהג הפוסקים בארץ ישראל לצרף את דעת החכם צבי לצירופים אחרים. ויתכן שדירה בארץ ישראל היא סברא נוספת להיתר ולצרפה לדעת החכם צבי.

לכל זה ניתן לצרף לדעת החכם צבי את הסברות שנתבארו לעיל - בן חו"ל המגיע לארץ ישראל 'יערים' ויאמר שמתכוון להישאר בארץ, ואז הוא בן ארץ ישראל ושומר יום טוב רק יום אחד, ולאחר הפסח 'ישנה' דעתו ויחזור לביתו שבחו"ל שהרי הערמה מותרת. וכמו כן, בני חו"ל הבאים לארץ ישראל לבקר את הוריהם התומכים בהם בפרנסתם, הם בגדר "קטן הסמוך על שלחן אביו", ומקבלים את דין ההורים לשמור בארץ ישראל יום טוב אחד בלבד. וסברות אלו יהיו חלק מהספקות, אשר עליהם הסתמכו הפוסקים לצרף במקרים של ספק, את דעת החכם צבי, המתיר לבן חו"ל הנמצא ביום טוב שני לשמור יום אחד בלבד.

מלבד זאת, הגרש"ז אויערבך הורה לבן חו"ל השוהה בקביעות בכל שלושת הרגלים בארץ ישראל [אפילו אם אין לו דירה משלו בארץ], שאינו צריך לנהוג שני ימים טובים בעת שהותו בארץ ישראל ביום טוב.



הרב אפרים יודא אלטמאן

סלל מגדלות מרקחים צעהלים, ברוקלין יצ"ו

שיעור גודל העיסה למצות של פסח הקפידא בזה במצות המכונים 'שימת הרא"ש'

פתח דבר – ענה א'

שימות הראשונים בענין שיעור הלישה לכתחלה – ומנהג מדידת הקמח – מקור הדין שאסור ללוש יותר משיעור חלה – טעמי האיסור – שיטת רבינו ירוחם – האיסור בשעת הקיטוף – המקפידים ללוש יותר מכשיעור דוקא – מסקנת הראשונים – המנהג בזמן הראשונים – צמצום השיעור – מנהג אשכנז למדוד הקמח, גם כשלא השתמשו כלל בזה למעשה.

ענה ב'

לישת יותר משיעור חלה בפחות משיעור מיל – אם אסור להשהות העיסה לרגע בלי עסק – שהיית העיסה לדינא – היוצא מהנ"ל – דעת הראשונים בעוסק בכל הזמן, אבל לש יותר מכשיעור – ההלכה בלש יותר מכשיעור ומשך עשיית העיסה היא 'פחות' משיעור מיל – חומרת המג"א ודעת הפוסקים בזה – לש יותר משיעור במזיד – ההלכה בלש יותר מכשיעור ומשך עשיית העיסה היא 'יותר' משיעור מיל.

ענה ג'

אופן מדידת השיעור – שיעור חלה בנפח – שיעורו במשקל – משקל הקמח כהיום.

ענה ד'

תמצית הדברים לענין מצות זמנינו – חילוק בין סוגי המצות לענין שיעור הלישה – האם שייך בזמנינו 'החומרא' ללוש 'יותר' מכשיעור – מנהג המדידה בזמנינו – לשם מצות מצוה במדידה.

פתח דבר

עסק, וממנה יתבאר היוצא למעשה במצות זמנינו, ונעי"ז יתבאר ישוב אפשרי למה לא הקפידו כאן באיזה מקומן על לישה פחות מכשיעור במצות הרגילים], וכן דן במנהג קדום שמצינו שנהגו באשכנז בזמן הראשונים למדוד שיעור חלה קודם לישת המצות גם אם למעשה עשו עיסות גדולות משיעור זה, ולמען השלמת הדברים הובא ג"כ שיעור החלה במידות זמנינו, [אך כמובן אין מטרת המאמר כלל כדי

מאמר שלפנינו יבוא בארוכה בדין המוזכר בש"ס שעיסת המצות אין לעשותה יותר מכשיעור חלה, ויבואר טעמים המוזכרים בראשונים לדין זה, והיוצא מזה למעשה בכל סוגי מצות בין שמשך עשייתם היא פחות משיעור מיל, ובין במצות שמשך עשייתם הם יותר משיעור מיל, וכן הדין במצות שאין מניחים בלי עסק, ובמצות שמניחים בלי

להוכיח או להעדיף שיעור אחר על משנהו ביסוד ענין 'שיעור השיעורים' שענין זה ארוכה מארץ מידה, ואין מקומו בזה כלל, ומובא כאן בקצה המזלג ממש, וממנה יקיש הקורא לשיטות האחרות בענין השיעורים].

ענף א' - שיטות הראשונים בענין שיעור הלישה לכתחלה, ומנהג מדידת הקמח

מקור הדין שאסור ללוש יותר משיעור חלה א' איתא בגמ' פסחים (מח.) דאסור ללוש בעיסה שעושה לפסח יותר משיעור חלה, דהיינו שכל מיירא^א לא יחזיק יותר מכרי מ"ג ביצים וחומש ביצה שזהו שיעור חלה, משום חשש חימוץ, וכן נפסק בטור ושו"ע או"ח סי' תנ"ו.

מעמי האיסור

ב' ומצינו בראשונים ג' מהלכים בטעם האיסור:

א' דעת הריא"ז הובא בשלטי גבורים אות א', שריכוזי הבצק יביא לידי חימוץ אפי' בשהייה מועטת, וכע"ז מבואר ברא"ש בתחילת דבריו, שעיסה מרובה ממחרת להחמיץ יותר מן הקטנה, והיינו שהאיסור ללוש יותר מכשיעור חלה היא משום שהיא ממחרת להחמיץ^ב, וכן נראה שהיא דעת רבותינו הצרפתים המובא ברא"ש בשם רבינו יונה^ג.

ב' דעת הרבינו יונה הובא ברא"ש הנ"ל בהמשך דבריו, משום שכל זמן שעוסקין בבצק הרי אין בא לידי חימוץ, ושיעור חכמים שבזה השיעור מועיל עסק הידים אפי' כל היום, אבל ביותר מכשיעור חלה אין הידים מספיקות להתעסק בה מתוך גודלה, והרי היא כאילו מונח בלי עסק, וכ"כ הר"ן בשמו (ט"ו.), (ויבאר להלן בענף ב' מהו האיסור במה שהבצק מונח בלי עסק).

ג' דעת ר' יצחק בר' יהודה הובא בב"י בשם המרדכי, שבאמת אין שום חסרון בעצמותה בעיסה מרובה, אלא שהטעם שאסרו חז"ל ללוש יותר מכשיעור היא לפי שהיו תנורים שלהם קטנים ומצטננים בקל, ואם לשים הרבה מצות ביחד יהיו צריכין להמתין בין מצה למצה קודם האפיה כדי להסיק התנור עוד הפעם, וביני לביני יהיו המצות מונחים בלי עסק, אבל בתנורים שלנו הגדולים שאינם מצטננים מותר ללוש עיסה גדולה, וע"כ לשין כפי כמות העוזרים בעריכת המצות, באופן שלא ישהה המצות מבלי שעוסקים בו, והראב"י^ה הביא סעד לזה מדתנן רבי עקיבא אומר לא כל הנשים ולא כל העצים ולא כל התנורים שוים^ז.

א. במהרי"ל דיני אפיית המצות כתוב שלא ילוש יותר ממיירא דהיינו שיעור חלה, עכ"ל, והיינו שמבואר בדבריו שמיירא היא שם מידה לשיעור חלה, ולפי"ז כשלשים יותר מכשיעור אין מתאים לו שם מיירא. וראיתי באוצר כל מנהגי ישרון שמיירא היא מלשון "מחרה" כיון שצריכין למחר בעשייתה.

ב. ויל"ד אי החשש היא גם בלי שהייה כלל, או רק אם שהה בה, וכמבואר בלשון הריא"ז.

ג. שאסרוהו אפי' בדיעבד, שאינו שייך רק לטעם זה, שלשאר הטעמים הרי אין מקום להחמיר בדיעבד אם לא שהה יותר משיעור מיל (שבאופן זה מיירא שם ברבינו יונה).

ד. וע"ע בפמ"ג א"א סק"א שהוסיף עוד טעם לאסור שלא ילוש יפה וישאר קמח ויתבשל.

האחרונות להכי טוב יותר ללוש יחד ולמהר וכו', וכ"ש שכשהעיסה מרובה מתעסקות בה הרבה נשים ומזרזות אחת אל אחת, ע"כ, וכן כתבו במרדכי, ראבי"ה, ראב"ן^ה ובמטה משה (תקעג), וכן כתב בטור, שבעלי שיטה זו סוברים שלדידן שיש לנו תנורין גדולים עדיף טפי שילוש הרבה ביחד ויהיו עסוקין בעיסה תמיד שלא תבוא לידי חימוץ, שוב מצאתי בספר מעשה רוקח (דין אכילת מצה אות מ"א) שבעל השיטה ר"י בר"י עצמו הקפיד בדוקא ללוש בביתו יותר מכשיעור, מחמת חומרא שביחד יותר ימהר ומשתמר, וכשהקשו לו מהמבואר בגמ' שאדרכא אסור ללוש יותר מכשיעור, השיב תי' הנ"ל שתלוי לפי התנורים.

מסקנת הראשונים

ד] גם הראשונים הנ"ל שביארו טעם המקפידים ללוש יותר מכשיעור בדוקא, מ"מ רובם לא סמכו על זה למעשה, ופסקו להלכה שלא ללוש יותר מכשיעור גם בתנורים הגדולים ובעוזרים רבים, וכמו שסיים בעל שבלי לקט וז"ל, מכל מקום הנראה בעיני שאין טוב להקל בדבר מאחר שחכמים נתנו שיעור לדבר, וכן פסקו רוב הגאונים ז"ל, עכ"ל, וכן המרדכי אחר שהביא דברי ר' יצחק בר"י להקפיד לשיעור גדול, מסיים אבל ספר המצוות ושאר גאונים החמירו בדבר, וכן בהג"מ אחר שמביא העדיפות ללוש יותר מכשיעור סיים שמהר"מ אינו סומך על זה ואילו תשמעון, וכן הטור אחר שמביאו סיים ולא הודו לו חבריו, וכן כתב הרוקח בדרשה לפסח, ובאור"ח הביא דברי ר"ת ואחיו הר"ש שמותר לנדות הגודשים

שיטת רבינו ירוחם - האיסור בשעת הקיטוף ועי' בב"י בשם רבינו ירוחם שס"ל כעין דעת הרבינו יונה הנ"ל, דכתב שאין לשין בפסח יותר משיעור חלה דקים להו לרבנן שאין שום אשה יכולה לקטף בידיה עיסה יותר עבה מזה השיעור בלתי חימוץ ע"כ, אך מבואר בדבריו דעיקר האיסור הוא בשעת הקיטוף ולא בשעת הלישה ע' שם בב"י, ולפי דבריו אם יש עוזרים בשעת הקיטוף (עריכה), גם אם בשעת הלישה העיסה עדיין לא נתחלקה, אין בו שום חשש, אבל משאר הפוסקים לא נראה כן, וכפי המבואר לעיל דהר"י יצחק בר"י וסייעתו התירו לפי כמות העוזרים, ואעפ"כ הרבינו יונה וסייעתו אוסרים ללוש יותר מכשיעור גם כשיש עוזרים לקיטוף והעיסה כבר נתחלק, הרי שס"ל דסברת האוסרים כיון שבשעת הלישה עדיין העיסה לא נתחלקה, על כן איכא חשש חימוץ, וכן מבואר בב"ח ובפרי חדש בהדיא, והוסיף הפר"ח שכן מוכח מדברי המחבר שסתם, והכי פסק בשו"ע ר.

המקפידים ללוש יותר מכשיעור דוקא

ג] ואדרכא מבואר בהג"מ פ"ה אות י' אחר שהביא דעת ר' יצחק בר"י [שמותר ללוש עיסה גדולה] סיים וז"ל, יותר טוב ללוש כך שיהיו כולם וכל הכלים עסוקים בבצק ממה שיהיו מקצתן פנויים ויתחיל הבצק הדבק בהן ובידיהן להחמיץ, ובשבלי לקט (ס"ו ר"ב) כתב טעמים נוספים להקפיד שיהיה עיסה מרובה, וז"ל שאי עבדינהו קפיוא (פחות מכשיעור) אתי לידי קולא שהראשונות יכולין להתחמץ קודם שלשין ומקטפין

ה. ועי' שם בראב"ן שמוטב שתלוש ד' וד' עומרים ביחד.

מדותיהם בפסח שמעמידים עצמם בספק
כרת, ע"כ.

המנהג בזמן הראשונים

ה' כתב בסמ"ג שהמנהג באשכנז היה
ללוש יותר מכשיעור גם לכתחלה,¹
וכן כתב בהג"מ שאין אנו נוהרים בזה,
אבל באורחות חיים כתב שנהגו לצמצם
כשיעור חלה, וכן כתב בספר מעשה רוקח
שם שכל רבותיו שבמגנצא הקפידו שלא
ללוש יותר מכשיעור, ובאגור כתב שראה
הבעלי נפש באשכנז מקפידים שלא ללוש
יותר מכשיעור.²

צמצום השיעור

ו' כתב בארחות חיים הנ"ל, שאם לשין
רק עיסה אחת, ואם יצמצם בשיעור
אפשר דימעט קצת, ולא יוכל להפריש
חלה מעיסה זו, על כן לא יצמצם בה כל
כך, והביא דעת הראב"ד שיוסיף בה
ה'ועודיות שהיא ב' ביצים ושביעית ביצה,
ובכל בו (ס' מ"ח) הובא בדרכי משה, כתב
שאם היא יתר ה' או ו' ביצים אין לחוש,
וכן כתב בשמו הח"י בריש סי' תנ"ז,³
והביא כן גם משבלי לקט ותניא,
ובמהרי"ל כתב שאם היא ד' או ה' ביצים
יותר אין לחוש, ובמ"ב (שעה"צ אות ח') כתב
בשם שבלי לקט ומנהיג שאם היא ג' או'
ד' ביצים יותר אין לחוש.

והמ"ב מדייק מזה שסברו שהשיעור היא
רק לכתחלה, והיינו שהבין
שהסוברים שמעיקר הדין אין ללוש יותר
מכשיעור, צריכים לצמצם בו ביותר,
וכמ"ש בשעה"צ ס"ק י"ב וז"ל, יש

שסוברים דאפילו ה' או ו' ביצים אין
לחוש והוא מדרכי משה בסימן זה
מהכלבו, וכן משמע בשבלי לקט ובמנהיג,
אכן מלשון המחבר בראש הסימן שצמצם
בשיעורו לא משמע כן, וגם מלשון
הרמב"ם שכתב אלא כשיעור חלה בלבד
משמע לכאורה גם כן דאין להוסיף כל
כך, ובפרט להראשונים דסבירא להו
דיותר משיעור זה יש לתא דחשש חמץ
אף בדיעבד אם שהה שיעור מיל בוודאי
אין להוסיף כל כך וצריך עיון, עכ"ל.
נמצא דס"ל שלדידן צריכים לצמצם בו,
ואין להוסיף בו אפי' מעט, וכלשון
המחבר (ריש סי' תנ"ז) שכתב 'מוטב שימעט
בה', הרי שעכ"פ לכתחלה (אם לש יותר
ממירא אחת, שיוכל להפריש חלה ע"י צירוף סל)
צריכין ללוש פחות מכשיעור דוקא.

מנהג אשכנז למדוד הקמח - גם כשלא השתמשו כלל בזה למעשה

ז' מבואר בראשונים [ראבי"ה (פסחים
מ"ח), ובראב"ן שם, רוקח (דרשה לפסח
ובמעשה רוקח שם), רש"י במחזור ויטרי
(הלכות לישת העיסה אות ט"ז) וספר האורה,
ספר המנהיג (הל' פסח אות ל"ז), שבלי לקט]
שמנהג הקדום באשכנז היה למדוד שיעור
חלה ללישת המצות, גם אם למעשה
הוסיפו עוד קמח אחר המדידה כדי
להגדיל העיסה.

ומבואר ברוקח שאחד מן הטענות
שטענו לרבינו יצחק בר"י
שהקפיד ללוש יותר מכשיעור, אכן היה
מה היא הענין והטעם למה מודדין ומה
הועילו חכמים בתקנתם, וכן כתב במחזור

ו. הגם שלא ביאר שם טעם להחזיר.

ז. ועי' להלן שבזמן המג"א היה המנהג להקל, ויבואר להלן שמפקפק בזה.

ח. ועי' מה שכתב בסי' תנ"ז סק"ג, וצ"ע בהחשבון שם.

התנור עד שתגמור את כל הפת, ופי' רש"י מן התנור כלומר תהא עוסקת בבצק כל שעה, וכן כתב הרא"ש בסוף חיבורו בהלכות פסחים^א, אבל הר"ן כתב על פי' רש"י ולא נהירא, שאם כן (שאסור להשהות העיסה כלל, אף לצורך הלישה) היה לו לומר לא תגביה ידה מן העיסה, לכך נראה שחכמים אסרו עליה שלא תעסוק בדברים אחרים כלל שלא תמשך אחריהן, ולא תדקדק בשיעור שהייתה של עיסה, אבל לא אסרו עליה לעסוק בענין התנור בנתיים, מפני שהוא צרכו של פת, ובלבד שלא תשהה יותר מכשיעור, ולפיכך לא תגביה ידה מן התנור, כלומר שאינה רשאה לעסוק בדברים אחרים אלא בעסקו של תנור, עכ"ל.

ומבואר במחבר^ב שלדעת רש"י יש איסור להשהות העיסה אפילו לרגע אחד^ג.

עוד מבואר ברא"ש שם בהמשך וכן כתב בתשובותיו כלל י"ד, שאחר שנתחמם הבצק^ד בעסק הידים^ה אם יניחיהו בלי עסק מיד יחמיץ.

ויטרי שהלש אותם (היינו יותר מכשיעור) אינו יודע למה הוא מודד, ומה לנו מידה בפסח, ע"כ.

ומבואר שם ברוקח שהשיב ר"י בר"י שהטעם למה מודדין היא משום להזכיר העומר, הרי שהגם שלמעשה לשו יותר משיעור זה הקפידו למדוד שיעור העומר כדי להזכיר עומר המדבר, וכן מבואר בראבי"ה^ו וראב"ן^ז שם, והוסיפו עוד טעם למנהג המדידה, כדי שתטול חלה בעין יפה, וזה הטעם מוזכר בשבלי לקט ג"כ, ובראבי"ה שם הוסיף עוד טעם שלישי משום המנהג להקפיד שהמצות לליל הסדר יהיו משיעור עשרון אחד, זכר ללחמי תודה, (עי' סי' תע"ה) ולפיכך הנהיגו כן בכל המצות.

ולענין הלכה בלישה יותר מכשיעור, יבואר להלן סוף ענף ב'.

ענף ב' - לישת יותר משיעור חלה בפחות משיעור מיל

אם אסור להשהות העיסה לרגע בלי עסק
א] בגמ' פסחים מב. ולא תגביה ידה מן

ט. וז"ל הראבי"ה: (פסחים מח.) והמדידה אינה אלא לזכרון בעלמא לעומר מדובר, וגם מפני שלשין עומר של המצות באחרונה לבדם, ואמרינן במס' יו"ט מודדת אשה קמח ונותנת לתוך עיסתה כדי שתטול חלה בעין יפה, ומפני אותו עומר שלא יפחות, הנהיגו גם בכולן למדוד ואם ירבה שפיר דמי עכ"ל.

י. וז"ל הראב"ן: (פסחים מח.) אינהו דתנוריא שלהן היו קטנים להם היה להם חומרא ללוש מעט מעט ולאפות מעט מעט מיד שאם לא יכנס בתנור היה מחמיץ, ואם כן למה אנו מודדין, משום מדידת עומר המדבר, וגם שתטול חלתה בעין יפה.

יא. ומש"כ במקומו בפ"ב סי' ל"א, שהכוונה רק שלא תתעסק בדבר אחר, וכדעת הר"ן המובא לקמן, כנראה היא רק המשך לשון הר"ף, וכמ"ש הש"ך בספרו תקפו בהן סי' מ"ו וז"ל: ולבי אומר לי שהרא"ש כשעשה חבורו מתחלה עשהו סביב הר"ף כמו פירוש על דברי הר"ף, וכמו שעשה הר"ן, ורק אחר כך עשה מן חבור הר"ף ומן חבורו הכל חבור אחד, ונראה כן בהלכות קטנות שמקצתן נדפסים הר"ף ופירוש הרא"ש סביב הר"ף ומקצתן נדפסים הכל חבור אחד כשאר מסכתות הרא"ש, ע"כ, ואכמל"ב.

יב. אך עי' בב"ב שס"ל שאין פלוגתא בזה, וכל הראשונים מסכימים שמותר להשהות העיסה, כל עוד שעוסק בעניני הפת.

שהיית העיסה לדינא

ב] להלכה פסק המחבר בסי' תנ"ט ס"א כדעת רש"י שלא יניח העיסה בלי עסק אפי' רגע אחד, גם פסק המחבר כהרא"ש שאחר שנתחמם בעסק הידים מחמיץ מיד אם יניחיהו בלי עסק, וכדבריו נקטו כל הפוסקים.

גם כתב הרמ"א שם ס"ד, וביתר ביאור במג"א סק"י, שגם הכלים שמתקנים בהם מצות, צריכים לגררם תמיד שלא ידבק בהם בצק, שאל"כ יהיה על הכלים בצק ששהה קצת בלי עסק, ויתדבקו בהמצות, הרי שהחמירו אפי' על מעט הבצק הנדבק בכלים שלא יהיו כלל.

עוד מבואר בשו"ע סי' תס"ה ס"א דאין שורין מורסן לתרנגולים בשום פנים, ובמג"א סק"א ביאר, דהכוונה היא אפי' פחות משיעור מיל, דלכתחילה אסור להשהותו אפי' רגע אחד, כמ"ש בסי' תנ"ט סע' ב', ע"כ, וכן הוא בשו"ע ר' ובש"א, ועי' פרמ"ג, הרי דהחמירו בזה שלא ישהה בלי עסק אף כשאין משתמשין בו לאכילת אדם, רק לענין הנאה [ולכאורה ה"ה לכל יראה] יש איסור להשהות אף לרגע.

דעת הראשונים בעוסק כל הזמן, אבל לש יותר מכשיעור

ג] והנה לעיל נתבאר שיש ג' שיטות בהאיסור ללוש יותר מכשיעור, ונצטרך לדון מהו בעוסק בהעיסה כל הזמן, וכל העסק לא נמשך כשיעור מיל, לכל חד לפום מה דאית ליה.

והנה לפי דעת הר"י בר"י וסייעתו בזמן שיש תנורים גדולים ועוזרים רבים בענין שלא ישהה העיסה, מותר ללוש יותר מכשיעור גם לכתחלה, ואדרבה עדיף לעשות כן.

ולדעת הרי"א ז"ל שהטעם היא משום שעיסה מרובה ממחרת להחמין אסור ללוש יותר מכשיעור גם בתנורים הגדולים ועוזרים רבים, ומבואר בדברי רבינו יונה שדעת רבותינו הצרפתים לאסור גם בדיעבד (עכ"פ אם שהה בה מעט, ע' לעיל ענף א' אות ב').

ולדעת הרבינו יונה וסייעתו שהטעם היא משום שבלש יותר מכשיעור נחשב כאילו אין מתעסקים בעיסה, הרי דינו כשאר עיסה המבואר בסי' תנ"ט, שאם היא יותר משיעור מיל בוודאי בכל ענין אסור גם בדיעבד¹⁶, אך אם לא שהה

יג. וכן נראה מדברי הגה"מ בביאורו למה עדיף ללוש יותר מכשיעור שע"י כן יהיה כל הבצק הדבוק בידים עסוק בעיסה כל הזמן.

יד. אולי מקורו מדין לא תלוש בחמה שמבואר גם כן שם, ע"ש.

זו. כתב בהגהות אמרי ברוך בשם ספר היקר תוספות שבת, וכן משמע בב"ח ובשו"ע ר', ובאמת כן משמע גם ברא"ש וכו', שחומרת הרא"ש אינו אלא בראינו שנתחמם, אבל כל עוד שלא ראינו בחוש שנתחמם אינו אסור רק לכתחלה משום דברי רש"י וסייעתו, וע"ע בביה"ל בענין זה, עי' גם הערה 16.

זי. וכמו שמבואר בהדיא בדברי רבינו יונה המובאים ברא"ש, וכן יוצא משיטת הר"ן שס"ל שאין שום חשש בשהייה פחות משיעור מיל, ואעפ"כ ס"ל שטעם האיסור ללוש יותר מכשיעור היא משום שנחשב כאילו לא נתעסק בה, הרי שלמד שהאיסור ללוש יותר מכשיעור היא דוקא באם שהה יותר מכשיעור מיל, וכמו שכתב בהדיא (ט"ו) וז"ל כשאני עסוקה בה תדיר אי נמי בעסוקה

חימוץ, 'ומוטב שימעט בה' לכן יעשה צירוף סל אחר האפי' כדי שיתחייב בחלה אחר האפייה עכ"ל, ובסעיף ב' פסק המחבר דביעבד מותר (בלא שהה שיעור מיל, ע' לקמן).

הרי שס"ל להמחבר שאין לסמוך על שיטת הר"י בר"י שמקיל ללוש יותר מכשיעור, שהרי בזמן המחבר כבר היה תנורים גדולים ועוזרים רבים, ואעפ"כ אסר.

ומבואר בדברי אחרונים¹² שדעת המחבר דעת הרבנו יונה שבלש יותר מכשיעור נחשבת העיסה כאילו מונחת בלי עסק, (ולא כדעת הרא"י¹³ ורבתינו הצרפתים), ועל כן הקיל בדיעבד בלש יותר מכשיעור, (אם משך עסק העיסה היא פחות משיעור מיל), שהרי בשהה פחות משיעור מיל מותר בדיעבד, וכמו שכתב בס' תנ"ט ס"א, אך לכתחלה אסור ללוש יותר מכשיעור גם

בה שיעור מיל, וודאי דביעבד מותר, אבל לכתחלה בוודאי אסור ללוש יותר מכשיעור גם כשאין משהין אותה כלל, לדידן שנקטינן כדעת רש"י שאסור להשהות בלי עסק אף לרגע, והרי בלש יותר מכשיעור נחשבת כאילו מונח בלי עסק¹⁴, ובאופן שנתחמם מעסק הידים, לשיטת הרא"ש המוכתרת במחבר שם להלכה, אסורה גם בדיעבד כיון שנחשב כאילו לא נתעסק בה¹⁵.

החלכה בלש יותר מכשיעור ומשך עשיית העיסה היא 'פחות' משיעור מיל

[לדינא פסק המחבר הדין בסתמא שאסור ללוש יותר מכשיעור, וכמו שכתב בס' תנ"י ס"א, אין לשין לפסח עיסה גדולה משיעור חלה שהיא מ"ג ביצים וחומש ביצה, וכן מתחיל המחבר בס' תנ"י, וז"ל מפני שצריך לדקדק בשיעור העיסה להרבות בה משום חשש

אלא שהוא יותר משיעור עיסה מסתברא דילפינן שיעוריה מבצק החרש ע"ש, וכן יוצא מדברי מדברי הבי"ח שנקט כוותיה בתורת, ועי' בדבריו בס' תנ"י ובס' תנ"ט.

י. וגם זה מבואר שם ברבינו יונה שלהאוסרים להשהות אף לרגע, אסור ללוש יותר מכשיעור, אף שאין שוהין בו שיעור מיל, ומתעסקים בו תדיר.

יח. גם מזה מוכח שהרא"ש לא אסר בדיעבד כשהשהה אותה לרגע, אלא כשראינו בחוש שנתחמם, עי' הערה 13, שהרי הרא"ש מיקל בדיעבד בלש יותר מכשיעור הגם שנחשב כאילו מונח בלי עסק, הרי שמוכרח דיש מציאות ללוש ולהשהות העיסה כל הזמן בלי עסק, ולא יתחמץ.

יט. עי' במג"א (סק"ו) ח"י (סק"ט) גר"א (אות י') ופר"ח (ס"ב), וכן מבואר להדיא בשועה"ר (ס"א) ובמשנ"ב (סק"א).

ע"י גם מש"כ מרן החת"ס בשו"ת שלו חו"מ סי' קצ"ו בתשובתו הידועה שמאריך בגודל חשיבת מצוות מצה, וז"ל מצות עשה של אכילת מצה משומרת בליל פסח, היא יחידה נשאת לנו מכל מצות אכילה שבכל התורה, אין לנו פסח ולא קדשים לא תרומה ולא מעשר שני רק מצוה אחת משנה לשנה, ואם גם היא לא תעלה בידנו בשלימות, ולא עוד אלא כי תחת יופי שיהיה האכילה של כל ז' ספק איסור כרת, ולא עוד אלא שיכשיל בזה רבים ח"ו, וגם נוציא על זה אלפים, הייטב בעיני ה' חלילה חלילה, וממשיך שם: הנה אנחנו מקפידים שלא יהיה ולא ישהה מתחלת נתינת מים לקמח עד שתוציא המצה מהתנור אלא ב' או ג' מינוטין אע"ג דשיעור חימוץ הוא י"ח מינוטין מ"מ במדינתנו וריזין במצוה זו אפי' הפחותים ובכל זה חלילה ללוש עיסה כשיעור חלה כמבואר בש"ס פסחים מ"ח ע"כ וש"ע סי' תנ"ז ס"א קפיא לפסחא כי אם העיסה יותר גדולה משיעור חלה אין ידיים שולטות להצילה מחימוץ.

אם משך עסק העיסה היא פחות משיעור מיל, וכדעתו שפסק כדעת רש"י שאסור להשהות העיסה אף לרגע, והרי נחשבת כאילו מונח בלי עסק.

חומרת המג"א ודעת האחרונים בזה

אבל המג"א ס"ל שאפי' בלא שהה שיעור מיל יש להחמיר גם בדיעבד, [שס"ל להמג"א כדעת רבותינו צרפתים, המובא באות א'], אך גם המג"א סיים דהעולם מקילין אף לכתחילה ואין "כח" למחות בידם דסומכים על שיטת ר' יצחק בר' יהודה דמקיל בתנורים גדולים, ולמעשה שאר הפוסקים לא נקטו כדבריו שאסור בדיעבד בלא שהה שיעור מיל.

לש יותר משיעור במזיד

ה] הגם שנקטינן שבדיעבד מותר וכדעת רבינו יונה וסייעתו, מ"מ כתב הרבינו ירוחם (הובא בב"י) שכל זה בלש בשוגג, אבל אם לש יותר מכשיעור במזיד, קנסינן ליה ואסור גם בדיעבד, אבל הב"י כתב שכיון שלדעת הר"י בר"י מותר אף לכתחלה, בודאי שאין קונסין אותו, ודבריו הובא בח"י (סק"ט) ובבה"ט (סק"ה) שועה"ר (ס"ח) משנ"ב (סק"ז).

ההלכה בלש יותר מכשיעור ומשך עשיית העיסה היא 'יותר' משיעור מיל

ו] כתבו הפוסקים שכיון שדעת המחבר היא שנחשבת כאילו מונחת בלי עסק

על כן פשוט שמותר בדיעבד רק אם לא שהה שיעור מיל, אבל אם משך עסק העיסה היתה יותר משיעור מיל, גם אם נתעסקו בו כל הזמן, אסור גם בדיעבד, כדין עיסה שהיה מונח בלי עסק יותר משיעור מיל, כן כתבו הב"ח (פ"ג), מג"א (סק"ו) בדעת המחבר, ופר"ח (פ"ב), אך בח"י (סי' תנ"ט ס"ק י"א) כתב שגם בשהה שיעור מיל אין להורות איסור, שבדיעבד יש לסמוך על שיטת הר"י בר"י שמיקל גם לכתחלה², ובשועה"ר בסי' (תנ"ו ס"ח) כתב טוב להחמיר לעצמו שלא לאכלה בפסח אם אפשר לו, ע"כ.

ענף ג' - אופן מדידת השיעור

שיעור חלה בנפח

א] אופן החשבון לחשוב כמה היא שיעור חלה מבואר בשו"ע שם, דישר מתחילה שיעור כמות המים נגד מ"ג ביצים ע"ש האיך לחשבו, ואח"כ יקה כלי שהוא גדול כמו מים אלו וימלאם בקמח בפזיזור כדרך המוכרים³, ולא ידחוק הקמח במדה, ושיעור הקמח שנכנס בכלי זה היא שיעור חלה.

והיות ששיעור הביצה תלויה באשלי רברבי, על כן גם שיעור החלה תלויה בפלוגתא, ושיעור הפשוט והקדום הלא היא ידועה מימי קדם⁴ שהרביעית

ב. וע"ש שאם לש יותר מג' קבין (משהו יותר מ4 פונט) ביחד, אכן אסור בדיעבד, ומקורו בירושלמי ע"ש.

בא. לכאורה הכוונה שדרך של המוכרים בימים ההם היה למכור ע"י מדה ולא ע"י משקל, ועל כן היה ניחא להו שהקמח יהיה מונח בפזיזור, שע"ז המדה יהיה מליאה גם במעט קמח.

בב. כן נהגו רוב רובם של אבותינו ורבותינו כידוע לכל באי שער השיעורים, וכן יוצא משיעור הדרהמי"ם שנתן הרמב"ם וכמבואר גם בס' מדות שיעורי תורה, ועוד, (וכן מוכח גם מעשרות הסימנים שנתן לנו חז"ל דוגמת חזרת וחסית וכו' ואבמל"ב).

דהיינו שימלא איזה כלי שהיא עם מים וישקלנו (וינכה שיעור משקל הכלי עצמו), ואח"כ ימלאנו בקמח וישקלנו (בניכוי משקל הכלי עצמו), ואז ידע כמה משקלו של קמח ביחס למים, וממילא כשידע כמה שוקל הכלי הנ"ל של 2160 סמ"ק כשמלא מים, ידע ג"כ כמה שוקל אם הוא מלא קמח. והנה המציאות היא שכל מילי ליטער מים שוקל גראם, וע"כ 2160 מ"ל מים שוקל 2160 גראם, שהיא במדות ארה"ב 4.761985 ליט פונט, וזהו משקל של עשירית האיפה של מים (שיעור חלה), אך היות שאנו צריכים לחשבו בקמח, על כן נצרך לידע כמה משקלו של קמח ביחס למים, ועי"ז יכול לחשב שיעור חלה במשקל^ב.

משקל הקמח בחינם

ובאמת אין משקלם של כל מיני הקמחים שווים, שיש קמח ששוקל יותר ויש ששוקל פחות^ג, ותלוי באיכות הקמח

הלוג היא 75 מילי ליטער/סמ"ק^ז [2.54 אונסעס (פלואיד)], וכיון שהרביעית היא ביצה ומחצה, ושיעור חלה יש בו מ"ג וחומש ביצה, נמצא שיש בשיעור חלה 28.8 רביעיות, וא"כ צריך הכלי של שיעור חלה להחזיק 2160 סמ"ק, מפני ש $2160 = 75 \times 28.8$ סמ"ק, [ובאונסעס (פלואיד) היא 73.04 אונסעס], ע"כ צריך ליקח כלי שמחזיק 73 (פלואיד) אונסעס מים וימלאנו קמח בפיוזר כדרך המוכרים, וכמות הקמח שנכנס לכלי זה היא שיעור חלה.

שיעורו במשקל

והיות שהדרך לשקול הקמח הוא ע"י משקל ואין מודדין במידה, ממילא נחוץ לידע כמה הוא משקל הקמח שנכנס לכלי הנ"ל, ועי"ז ידע שיעור חלה במשקל, והדרך לחשבו בלי השתמשות בכלי הנ"ל (שמחזיק גודל של מ"ג ביצים וחומש) היא לחשב כמה משקל הקמח נגד מים,

וידוע שיטתו של הגר"ח נאה, שכדי להתאים השיעורים עם שיעורי הדרהמים של הרמב"ם, הגדיל קצת גודל הביצים וכו', וכבר העירו על דבריו שדרהמי המצריים – מקומו של הרמב"ם, אכן מתאימים עם השיעור הקדום, וכאמור אכ"מ.

בג. סמ"ק היא מדת הנפח, מ"ל היא מדות הלח, וגראם היא משקל.

ובל סמ"ק מחזיק מ"ל של מדות הלח, ומשקל של מ"ל מים היא גראם אחד.

כד. פונט הוא 453.59240 גראם

כה. ומה שהגר"ח נאה חידש שצריכין לנענע הכלי שמניחים בו הקמח כדי שיחזיק קמח יותר, בניגוד לפשטות כל הפוסקים והמנהג הקדום הפשוט, לא חידש זה אלא כדי שיתאים עם דברי הרמב"ם שהקמח שוקל ב' שלישים מן המים, ובאמת אין בזה כדי לדרות פשטות הפוסקים, והרמב"ם הרי כתב בפירוש שהשיעור הוא בחיטי מצרים ואין רא"י מקמח אחד למשנהו, וגם אצלנו מודמן לפעמים קמח כבד, ועיין בהערה הבאה לשונו של הרמב"ם עצמו בזה.

ועי' בתשב"ץ (ח"ג סי' ל"ו) שבמדידותיו עלה לו שמשקל הקמח היא 'כבד ממשקל המים', ומבאר הסיבה למה קמח שלו כבד יותר מקמח מצריות משום אופן הטחינה הנהוגים, ע"ש.

אך גם הגר"ח נאה לא סמך לגמרי על חידושו הנ"ל, והצריך לבעל נפש להחמיר.

וכל זאת מלבד שיטתו הידועה בענין השיעורים שהגדיל השיעורים קצת ממנה שהיה נהוג ומקובל באירופה בימים מקדם כנ"ל, ואכ"מ.

כו. והיות שמשקל הקמח משתנה אולי מן הנכון למדוד כל קמח וקמח פעם אחת ע"י מדה כדי

ובאופן הטחינה, ולפי המציאות כהיום 'בדרך כלל'^כ, במיני הקמחים של חטים המיוחדים למצות מצוה, עולה שמשקל הקמח כשמודדו בפיזור היא בערך חצי-או משהו יותר מחצי- ממשקל המים^כ, והיות שמשקל המים בגודל שיעור חלה היא 4 פונט כנ"ל, ע"כ שיעור חלה היא בערך 2.4-2.5 פונט, שהיא קצת יותר ממחצית של 4.761985, ומשקל הספעל^ט וגם משקל קמח מלא (האר"ל ווי"ט/ראזעווע) היא פחות יותר, וע"כ משקל שיעור החלה היא פחות מהנ"ל.

ענף ד'- תמצית הדברים לענין מצות זמננו **כפי** הנתבאר, נקטינן להלכה שאין ללוש יותר מכשיעור גם אם אין שוהין בו כלל וגם כל משך עסק העיסה היא פחות משיעור מיל^כ, ואם לש יותר משיעור

נחשבת כאילו מונח בלי עסק [ונקטינן להלכה לאסור להשהות העיסה בלי עסק אף לרגע, וקפדינן כן גם במעט הבצק הנדבק בעיסה, וכן אף כשאין משתמשין בו לאכילת אדם רק לאכילת תרנגולים], גם מצינו בדברי הראשונים שצריכים לצמצם בשיעורו ועכ"פ שלא להוסיף יותר מד'- ו' ביצים, (הוספה של 9.25%-13.9% על השיעור), ולדעת המשנ"ב בדעת הרמב"ם והמחבר צריכים לצמצם בו ביותר ואין להוסיף כלל על השיעור, גם נתבאר שהיו ראשונים שהקפידו בדוקא ללוש יותר מכשיעור וסברו שבאופן זה יותר משתמר מחימוץ, אך גם הם נהגו למדוד שיעור חלה קודם שהוסיפו יתר הקמח, ונתבאר שמידת שיעור חלה כהיום במשקל היא 2.4-2.5 פונט.

לידע משקלו ביחס למים, ועפי"ז ישער במשקל בקמח ההיא, וכמש"כ הרמב"ם בפיהמ"ש (חלה פ"ב מ"ו) אבל אם באנו לשער מה שתכיל זאת המדה במשקל, ישתנה כפי שינוי דבר המדוד, לפי שאין כובד המשקל השעורים והחטים שוה, ולא מיני הקמח כולם משקלם שוה אע"פ שהם ממין אחד, ולא נתנו לו שיעור חלה במשקל אלא במדה כמו שתראה, והנותן שיעור חלה בשיעור המשקלים טועה ומקום טעותו גלוי מאד, אלא אם נתן זה בקרוב במין רמזו אליו, ע"כ, וכן כתב התשב"ץ ח"ב סי' רצ"א וז"ל יש שמשערין מדה זו במשקל, והשיעור היותר מכוון הוא שיעור האצבעות לפי שאין כל הקמחין שווין במשקלם, ועוד שהרי בשיעורי התורה לא נזכר משקל אלא מדה, ע"כ, וכשימדוד יזהר שהקמח יהיה בפיזור, וכמ"ש הפוסקים.

כו. כן יצא גם ממדידות כמה ת"ח הבקיאין בענין, (ומה שאחד מחשובי מחברי זמנינו כתב שמשקל ליטר קמח עולה בין 610 גרם ל 690 גרם, ושהיא 60-70% ממשקל המים) שאלתיו באיזה קמח מדד, והשיב לי שכנראה מדד קמח אחר ממה שמצוי בינינו, ושעל כן הדגיש כמ"פ בספרו שלא לסמוך בשו"א על מדת משקל שיכול להשתנות הרבה אלא ימדוד בפיזור במדת הנפח וכן: שהקמח במקום מגורתו חוץ לארז"ב אכן כבד יותר מקמח המצוי בארז"ב).

כה. וכעפי"ז נראה מדברי החת"ס (אורח סי' קכ"ז) דשיעור חלה ע"פ מדת האצבע הוא ט"ו זיידל עסטרייכער, ומשקל הקמח שבו הוא קי"ד לאטה, ועי' ס' מדות ושיעור תורה (פ"ג ס"ו) והיוצא מדבריו דמשקל הקמח שכ' החת"ס הוא כמחצית ממשקל המים, וכן מבואר עפ"ד הליקוטי חבר **בן חיים** (ח"ד ג:) בדעת החת"ס, וכן הוא עפ"ד הפתחא זוטא (הל' חלה), וכן יוצא מדברי השערי טוהר (שער כ"ג אות י"ג), וכן שם שכן הוא בקמח סולת בינוני, וקמח גרוע הוא קל במשקל וקמח מובחר הוא כבד במשקל, והכל לפי המדה ולא לפי המשקל, וכן יוצא מדברי השיעורין של תורה [ע"פ מנהג רוסיא בשיעור חלה], וקרוב לזה בס' ברורי המדות (עמ' צ"ג) דקמח שאינו דחוק אינו עולה אפי' למחצית ממשקל המים.

כז. שדעת המחבר כרבינו יונה וכדעת רש"י.

משיעור מיל, ופחות משיעור מיל הרי שוהה בלאו הכי, [אלא שלשית מג"א המובא לעיל ענף ב' אות ד' אסור אף בדיעבד, ע"ש].

אבל במצות המכונים רא"ש מצות שמקפידים בה ביותר שלא להשהותה בלי עסק, בוודאי יש להקפיד שלא ללוש יותר מכשיעור חלה^א, שהרי אם היא יותר מכשיעור נחשבת כאילו לא נתעסק בה, וכאילו מונח כל הזמן בלי עסק, וא"כ אין יוצאים כלל שיטת רא"ש/רש"י-שו"ע, ומה הועילו בתקנתם^ב.

האם שייך בזמנינו 'החומרא' ללוש 'יותר' מכשיעור

ואף לשיטת הר"י בר"י שהקפיד ללוש יותר מכשיעור, (ולא ס"ל שנחשב כאילו מונח בלי עסק), היינו דוקא כדי שיהיה כל העוזרים והכלים עסוקים בעיסה כל הזמן, וגם העיסה עצמה לא ישהה בלי עסק (לפני עריכתו וכדומה) וכמו שנתבאר לעיל ענף א' אות ג', אך לפי המציאות בזמנינו עכ"פ במצות הרגילות אין שום ענין בזה, כיון שאדרבה הלוא מונחים בלי עסק, וגם במצות הרא"ש תלוי לפי הענין, ואם שייך לעשות באופן שלא ישהה גם אם

חילוק בין סוגי המצות לענין שיעור הלישה **בבתי** אפיה יש להשיג כהיום שני סוגי מצות, סוג א' (שהתחילו למכור כבעשרים שנים האחרונים) המכונה רא"ש מצות, שבו משתדלים ביותר להקפיד על עיקר הדין שלא להשהות את העיסה בלי עסק אף לרגע, [הגם שבאמת כבר נתבאר לעיל שזהו שיטת רש"י וסייעתו וכמו שנפסק בשו"ע וכן היא דעת כל הפוסקים, אבל דעת הרא"ש כנראה אינו ענין לזה רק בראינו שנתחמם, והיה יותר מתאים שיקרא שמו בישראל רש"י מצות או שו"ע מצות], אך סוג ב' דהיינו המצות הרגילות אינם מודקדים שלא ישהה אף לרגע [וכשיטת הב"ח שפסק כהר"ן שמותר להשהות פחות משיעור מיל כל עוד שעוסק רק בעניני הפת].

וחנה לפי המבואר לעיל עיקר ההלכה היא שגם בלש יותר מכשיעור אין העיסה יותר ממהרת להחמיץ משאר עיסה, אלא שנחשבת כאילו לא נתעסק בו, א"כ במצות הרגילות שבלאו הכי שוהה קצת בלי עסק, א"כ מעיקר הדין אולי אין סיבה כ"כ להקפיד^ל במצות אלו שהעיסה לא יהיה יותר מכשיעור חלה, כיון שכהיום אין עסק העיסה נמשכת כלל יותר

ל. גם ניתן לצרף שיטת הר"י בר"י שהאיסור רק בתנורים הקטנים, והגם שהפוסקים לא ניחא להו בזה, מ"מ בצירוף דיעות מגדילי השיעורים בטענה שהביצים נתקטנו [הגם שכולם לא "הקילו" לחשוב כשיעור הגדול כמבואר בנ"ב בעצמו שצריכין להפריש חלה אף על שיעור הקטן, וכן מבואר בתשו' חת"ס ששיעור חלה היא נ"ז לוט שהיא פחות 2.5 פונט, וכן מבואר בחזו"א ובכתבי גיסו הגאון בעל קהילת יעקב כמ"פ ששיעור הגדול היא רק לחומרא, ואכמל"ב], וגם ניתן לצרף שיטת רבינו ירוחם שהאיסור היא רק בשעת העריכה.

לא. ולפי המציאות כעת בבית אפיה של קהילות פאפא-צעהלים אה"נ שהרא"ש מצות היא רק 2.5 פונט, וכן בבית אפיה של קערעסטיר הרא"ש מצות המה 2 פונט, והגם שיתכן שלא נעשה בכונה משום שיעור חלה, אך מ"מ הועילו בזה שמצות שלהם המה "באמת" רא"ש/רש"י מצות.

לב. יש בנותן טעם לציין דברי החת"ס המובא לעיל בהערה 17 שמאריך בענין מכשולות שהיה באיזה מקום בענין אפיית המצות, ובתו"ד מתרעם שם גם כן שעל מצות כאלו מוציאים אלפים.

אינם יותר מכשיעור, שוב אין בזה חומרת הר"י בר"י.

מנהג המדידה בזמנו

ובכל ענין גם אם אין מקפידים על שיעור הלישה, שלא יהיה יותר מכשיעור, מ"מ כבר הובא לעיל שהמנהג הפשוט באשכנז היה למדוד כשיעור חלה, לפני שהוסיפו תוספות הקמח, וכדי להזכיר עומר המדבר, אך עי' שם שיש עוד טעמים (כדי ליטול חלתה בעין יפה, ומשום העשרון של ליל הסדר), וטעמים הללו לא שייך בזמנינו^{לג}.

וגם אלו המקפידים על עיקר הדין^{לד} ששיעור המיירא לא יהיה יותר מכשיעור, אם עושין הרבה פחות מכשיעור חלה מפסידין בזה מנהג המדידה, שנהגו בזמן הראשונים.

לשם מצות מצוה במדידה ודרך אגב יש להעיר שמה שכתב ברמ"א סי' תנ"ו ס"א בשם המהרי"ל שבשעת נתינת קמח למידה צריכים לומר לשם מצות מצוה, והיינו כיון שיש מצוה של ושמרתם את המצות, שדרשו חז"ל (עי' פסחים י"ב. ומ.) שהשימור צריכה להיות לשם מצוה, (ועכ"פ לא לכוון לשם דבר אחר, עי' בדברינו בדין עיסת כלבים), ומכיון שמדינא דגמ' אין לעשותם יותר מכשיעור משום חשש חימוץ, על כן כשמודדין צריכים לעשותו לשם מצוה, אבל כל זה אם מדקדקים בשיעורו, אבל אם אין מדקדקים בזה ומודדין יותר מהשיעור, [הגם שבאמת צריכים למדוד עכ"פ כשיעור חלה וכמבואר לעיל משום זכר לעומר או משום טעמים אחרים, אבל בכל ענין] לכאורה אין מקום לומר לשם מצות מצוה בשעת המדידה.

לג. שהרמ"א ס"ל שבזמן הזה החלה אין צריך שיעור, וכן הרי אין עושין שיעור עשרון גם לג' מצות של הסדר.

לד. בבתי אפיה שבירושלים עיד"ק המנהג לאפות כשיעור קילו וחומש שהיא כ-2.6 פונט, שלפי האמור היא משהו יותר משיעור חלה, ועי' בתשובות והנהגות ח"ה סי' קכ"ט שרצה שימעטו גם מזה עד לכ-2.4 פונט, וכאמור.

ובבתי אפיה של ק"ק באבוב וק"ק סקווירא מקפידים שלא ללוש יותר מ-2 פונט, וכן בבית אפיה של ק"ק בני יואל התחילו לאחרונה להקפיד ע"ז.

וידוע שהה"ק מסאטמאר זצ"ל הקפיד לעצמו שהעיסה לא יהיה יותר מ-2.75 פונט, והרי נתבאר למעלה שמבואר בהרבה פוסקים שמותר להוסיף על כדי 10-14% על שיעור חלה, ואם מוסיפין כשיעור הזה על שיעור חלה יוצא ממש השיעור של 2.75 פונט, (ומסתבר שלעצמו הקפיד ג"כ שהמצות לא יהיו מונחים בלי עסק, וכאמור באופן זה נצרך להקפיד על שיעור הלישה).

גם בתקנותיו להבית אפיה בעיר סאטמאר (נדפס בשו"ת דברי יואל סי' קס"ג) הצריך שהעיסה לא יהיה יותר מליטער וחצי (שם אות י"ב), וליטער וחצי (מידת הנפה) כשמודדין בו קמח רפוי היא כ-1.65 פונט, וכנראה שהיות שבאופן רגיל הרי אין מודדין הקמח ברפיון, וכשמודדין בקמח דחוק הרי ניתוסף יותר משליש, והרי היא כבר יותר מ-2.2 פונט, ע"כ הצריך שלא יהיה יותר משיעור זה, גם מבואר שם (אות כ"ב) שהצריך להקפיד שהעיסה לא יהיה מונח כלל בלי עסק [וגם בבית אפיה של ק"ק וויזניץ מאנסי מקפידים עפ"י הוראת כ"ק אדמו"ר מוויזניץ מאנסי זצ"ל שהמירות יהיו פחותים מ-3 פונט].

ואולי יש לומר שכיון שאם יחס הקמח להמים לא יהיה כפי הנצרך, לא יהיה נלוש יפה, יתכן שייצא מזה חששות חימוץ, ועל כן שפיר הוי זהירות מחמוץ, אך לפי"ז גם כשמודדים המים (ולא רק בשעת נתינת המים לקמח) היו צריכים לומר לשם מצות מצוה.

ולסיומא^{לה} דמילתא ראוי להעתיק לשון בעל שבלי הלקט המובא לעיל שאחר שביאר למה העדיף הר"י בר"י ללוש דוקא יותר מכשיעור, מ"מ מסיים שם שמכל מקום הנראה בעיני שאין טוב להקל בדבר מאחר שחכמים נתנו שיעור לדבר, ע"כ.



לה. הערות והארות יתקבלו ברצון.



מעין החיים



בירורים במשנתם של
מרן הדברי חיים זי"ע
וצאצאיו הק'

ונתתי להם בנתי ובהומותי יד ושם טוב מבנים ובנות

מדור זה הוקדש

לזכרון ולע"נ

נפש יקרה וחביבה

הינדא שפירא ע"ה

בת יבלחט"א הרה"ח מו"ה יצחק שיחי

יראת שמים ויעלת חן

מעוטרת במידות ובמעלות נדירות

נפטרה כ"ה מנחם אב תשע"ה לפ"ק

הונצח ע"י

משפחתה

הני לה מפרי ידיה ויהללוה בשערים מעשיה



הרב אהרן מאיר מייזליש

רה"ח עץ חיים קראלהאזא, ברוקלין יצ"ו

בגדרי קידוש ליל שבת - נשים להוציא אנשים בקידוש מקור למנהג בית צאנו שנשים אינן מקפידות על קידוש בשבת בבוקר

תמיהת הט"ז על הב"ח ומהרש"ל

א) בשו"ע (או"ח סי' רע"א סעי' ב') נפסק דנשים חייבות בקידוש אע"פ שהוא מצות עשה שהזמן גרמא, משום דאיתקש זכור (שמות כ', ח') לשמור (דברים ה', י"ב) והני נשי הואיל ואיתנהו בשמירה איתנהו בזכירה, וכתב המחבר דגם מוציאות את האנשים הואיל וחייבות מן התורה כמותם, ומקורו בדברי הכל בו (הל' שבת סימן ל"א דף לד ע"ג, הובא בב"י שם).

והנה הב"ח ז"ל (על הטור שם) הקשה, איך פסק המחבר דמוציאות את האנשים, והלא גבי מגילה (או"ח סי' תרפ"ט סעי' ב') פסק בשלחן ערוך דאין נשים מוציאות אנשים במקרא מגילה אף ע"ג שהם חייבות במקרא מגילה, ותימה שהפסקים סותרין זה את זה, וכתב דנראה דאין לחלק בין קידוש למגילה ויש להחמיר בקידוש כמו במגילה שאין הנשים מוציאות לאנשים, וכן כתב המהרש"ל ז"ל (בהגהותיו לטור סי' תרפ"ט).

וכתב הט"ז (שם ס"ק ב') ליישב שיטת השו"ע, דמגילה לא דמי לכאן דבמגילה יש דיעות דאין לנשים לברך על מקרא מגילה אלא על משמע מגילה כמו שכתב שם הב"י על כן בודאי לא נכון שלכתחלה יוציאו האנשים, משא"כ כאן הכל מודים שאין חילוק כלל בין אנשים לנשים ע"כ שפיר מוציאות אותם, וסיים הט"ז שדברי המהרש"ל והב"ח שהחמירו אינו מוכרח כלל.

ביאור שיטת הרמב"ם ז"ל ודעימיה

ב) והנה באמת מצוה ליישב דברי רבותינו המהרש"ל והב"ח ז"ל שדימו קידוש למגילה אע"פ שיש חילוק גדול ביניהם, ובפרט דהעולת שבת (או"ח שם ס"ק ב') כתב דכן המנהג בדבריהם.

ונראה בהקדם דברי המרחשת (ח"א סימן כ"ב אות א'-ד') שהטעם מדוע נשים אינן חייבות במקרא המגילה אלא בשמיעת המגילה ואינן מוציאות אנשים במקרא מגילה הוא, כי בקריאת המגילה יש בה שתי מצוות, חדא משום פרסום הנס, ועוד משום זכירת מחיית עמלק, ובזכירת מחיית עמלק כתב החינוך (סו"פ תצא) שנשים פטורות ממצוה זו משום שאינן בנות מלחמה ואינן מצוות על מצות מחיית עמלק, וכל מי שאינו מצווה על מחיית אינו מצווה על זכירה, וכיון שאינן מצוות בזכירת מחיית עמלק די להן רק בשמיעת המגילה שבשמיעה בלבד יש פרסום הנס. משא"כ האנשים מלבד מצות פרסום הנס חייבים גם במצות זכירה, והווי חוב קריאה, ולכן אין נשים מוציאות אנשים שהאנשים חייבים ג"כ במצות זכירה.

ועוד כתב (שם אות ט') דרך אחר בביאור מה שנשים אינן חייבות במקרא המגילה אלא בשמיעת המגילה, משום דאמר רב נחמן בר יצחק שלכן אין אומרים הלל בפורים משום שקרייתא זו הלילא (מגילה דף י"ד), הרי שבמצות קריאת המגילה נכללת גם כן מצות קריאת ההלל, ובהלל נשים פטורות משום שהיו מצות עשה שהזמן גרמא, ורק על השמיעה חייבים משום פרסומי ניסא וכנ"ל. ועל כן אין נשים מוציאות אנשים, דאין הנשים המחוייבין רק בחיוב שמיעת המגילה משום פרסומי ניסא יכולין להוציא האנשים המחויבין גם בקריאה משום קריאת הלל, עכתו"ד.

ועל דרך זה יש לומר בגדר מצוות קידוש דגמי איכא בזה תרי חלקים, וכלשון הרמב"ם ז"ל (שכתב (הל' שבת פכ"ט ה"א), מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים, שנאמר וזכור את יום השבת לקדשו, כלומר זכרו וזכירת שבת וקידוש, עכ"ל. וקיצור דבריו מפורשין יותר בספר המצוות (מצוה קנ"ה) וז"ל, היא שצונו לקדש את השבת ולאמר דברים בכניסתו וביציאתו נזכיר בה יציאת מצרים וקדוש היום ומעלתו, והבדילו משאר הימים הקודמים ממנו והבאים אחריו והוא אמרו יתברך וזכור את יום השבת לקדשו כלומר זכרו וקדשו בברכה.

נמצא מדבריו דיש ב' חלקים במצווה זו לקדש השבת, א'. להזכיר קדוש היום ומעלתו, ב'. להבדילו משאר ימים. ונבאר בזה בהרחבה. חלק הראשון שזכר הר"מ ז"ל, הוא המ"ע של זכירת השבת, שהוא להזכיר שהוא יום השבת והוא יום קדוש, והוא ענין שבת והילול לה' על שזכינו ליום השבת מחמת מעלת קדושת יום השבת, וכדיתבאר להלן עפ"י דברי הר"ן ז"ל, והרחיב בזה בשו"ת הרשב"א (ח"ד סי' רצ"ה) עיקרן דבר תורה וכו' וכן קידוש היום לזכור אותו בכניסתו כעין שבת וקילוס. ומסתבר דרך חלק זה הוא דבעי שיהיה על הכוס מחמת דאין אומרים שירה אלא על היין.

וחלק הב', הוא להבדיל יום השבת משאר הימים, דהיינו להבדיל ולקדש את יום השבת משארי הימים באיסור עשיית מלאכה ושביית היום, וחלק זה אינו מכריח דוקא שיהי' על הכוס, רק שבפיו יזכיר ויקדש השבת משאר הימים, וזהו הקידוש. וכמבואר בדברי הרמב"ן ז"ל (על התורה שמות פרק כ' עה"פ זכור את יום השבת) וז"ל, אבל לרבותינו עוד בו מדרש ממלת לקדשו, שנקדשהו בזכרון וכו' אף כאן צוה שנוזכר את יום השבת בקדשנו אותו. וכך אמרו במכילתא לקדשו, קדשהו בברכה, מכאן אמרו מקדשין על היין בכניסתו, אין לי אלא ליום, ללילה מנין, ת"ל ושמרתם את השבת (שמות ל"א, י"ד), וזהו קדוש היום, והוא מן התורה, אינו אסמכתא. וכך אמרו (ברכות דף כ' ע"ב) נשים חייבות בקדוש היום דבר תורה, וזה על קדוש הלילה, לפי שכל המעונים קדוש מתקדשים בכניסתן פעם אחת, בגון קדוש החדש, וקדוש היובל.

שוב מצאתי בדפוס המצוות להרמב"ם ז"ל (שם) מהדרות הר"ח העליר, נמצא קטע שנחסר מהסה"מ שלנו וז"ל, כלומר זכרו וזכר קדושה והבדלה זו היא מצות קידוש", הרי זה מפורש יוצא מפי רבינו הרמב"ם דקידוש כולל ב' דברים, קדושה והבדלה, וברוך שהנחנו

בדרך אמת. וכעין דברי הרמב"ם ז"ל אלו מפורש בדברי רבינו אברהם מן ההר ז"ל (נזיר דף ג' ע"ב), ועיין רלב"ג (פרשת יתרו כ', ח').

והנה בלילה שייד שפיר ב' החלקים, דבכניסת השבת צריך להבדילו ולקדשו משאר הימים, וכן צריך להלל ולשבח על שזכינו ליום השבת, משא"כ ביום השבת דכבר מובדל מבלילה ועומד בקדושתו, אין שייד ענין הקידוש לקדשו ולהבדילו מששת ימי המעשה. וכן מבואר בהדיא בדברי הרמב"ן ז"ל לעיל.

עכ"פ יוצא דלהסוברים דהוי מן התורה (רמב"ם שם, תוס' פסחים דף ק"ו ע"א ד"ה זוכרהו בסוה"ד) יש לומר דהן ב' חלקים, א', חלק הזכירה והקידוש משאר ימי המעשה, ועל זה אין צריך יין, וחלק ב', חלק השיר ושבח ועל זה בעי יין דאין אומרים שירה אלא על היין.

ביאור שיטת הר"ן ז"ל

ג והנה בשיטת הרמב"ם ז"ל נתבאר לעיל דזכור את יום השבת כולל ב' חלקים שבה והבדלה, ושניהם מן התורה, אבל בדברי הר"ן ז"ל משמע דמן התורה שייד רק החלק הב' דהיינו לקדשו ולהבדילו משאר הימים, אבל ענין השבח והילול הוא חיוב מדרבנן, דעי' בר"ן (על הרי"ף פסחים דף כ"ב ע"א) שכתב וז"ל, זכרהו על היין, בכניסתו דמסתמא הכי קאמר קרא לקדשו בכניסתו, עכ"ל. מבואר בהדיא דענין קידוש משאר הימים שייד רק בלילה. ואכן הר"ן ז"ל (שם) האריך בזה דלכאורה ענין זה שייד רק בלילה, וקידושא דיום דרשא אסמכתא בעלמא היא, ומסיק דקידושא דאורייתא בלילה היא דהוי בכניסתו, אלא שלפי שאין כבוד ליום השבת שלא יאמרו בו שיר ושבח על היום כבלילה, ואין אומרים שירה אלא על היין, הוי קידוש היום על הכוס בעין שבה ושירה לקדושתו של יום, עכתו"ד.

ועל פי דבריו שייד שפיר למימר דענין השבח והילול שבלילה נמי הוי רק מדרבנן, ועל דרך שכתבו התוס' (פסחים דף ק"ו ע"א ד"ה זוכרהו) דקידוש על היין בלילה אסמכתא היא, ויש לומר דכוונתם דכיון דכל היין בא רק משום שאומרים הילול ושבח ואין אומרים שירה אלא על היין, וכיון שהשבח שנותנים בקידוש הוי רק מדרבנן שוב היין שבא מחמתו נמי הוי רק מדרבנן.

מבאר דנשים חייבות רק בקידוש בלילה ולא ביום

ד ולכאורה עפ"י דברינו הנ"ל שפיר שייד לומר, דמה דקיי"ל דנשים חייבות בקידוש אע"פ שהוא מצות עשה שהזמן גרמא, משום דאיתקש זכור (שמות כ', ח') לשמור (דברים ה', י"ב) והני גשי הואיל ואיתנהו בשמירה איתנהו בזכירה, זה שייד שפיר על הענין להבדיל ולקדש את יום השבת מששת ימי המעשה, דאע"פ שגם זה הוא מצוות עשה שהזמן גרמא, אבל כיון שישנן בשמירה ישנן נמי בזכירה, אמנם החלק של השבח והילול דאינו שייד לעצם השמירה מלעשות מלאכות ולהבדיל השבת מששת ימי המעשה י"ל דאינו שייד לנשים, וע"ד המרחשת הנ"ל בקריאת המגילה שהנשים חייבים במגילה רק משום חלק הפרסומי ניסא ולא על חלק ההילול והשבח על הנס, וכן כאן חייבים רק על חלק הקידוש מששת ימי המעשה ולא על חלק השבח והילול. ולפי זה יצא דקידוש ביום שכל החיוב

הוא רק משום שבה וקילום וכמפורש בדברי הרשב"א ז"ל, אינו שייך בנשים ואין עליהם חיוב קידוש ביום.

ובזה מבואר שפיר מה שכתב הרמב"ן ז"ל שהבאנו לעיל וז"ל, וכך אמרו (ברכות דף כ' ע"ב) נשים חייבות בקדוש היום דבר תורה, וזה על קדוש הלילה, לפי שכל הטעונים קדוש מתקדשים בכניסתן פעם אחת, כגון קדוש החדש, וקדוש היוכל, אבל ביום אסמכתא, ואין אומרים בו מקדש כלל, שדיינו בפעם אחת בכניסתו. וכן על היין אסמכתא ואינו קבע כלל, עכ"ל. מבואר בדבריו בהדיא כדברינו, דישנן בקידוש ב' חלקים, חלק א' לקדשו בכניסתו וזהו מן התורה, ושייך רק בלילה וגם בנשים, ואינו צריך כוס, וחלק ב' הוא מה דבעי כוס, וזהו אסמכתא בעלמא, ושייך אפילו ביום אבל לא בנשים, ודו"ק. [אמנם להר"ן קשה לומר דחלק ב' אינו שייך בנשים, דהר"ן (שבת דף מ"ד ע"א מדפי הרי"ף) גופיה כתב דחיוב לחם משנה בנשים הוא משום כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה, ואם כן מוכח דלדיניה אפילו מה שאינו שייך לעצם השמירה נכלל בכל שישנו בשמירה ישנו בזכירה].

וכן מבואר בהדיא במהר"ם חלאווה (פסחים דף ק"ו ע"א) שכתב, הרמב"ן ז"ל כתב שאסור למעום כלום קודם קדוש זה של יום כמו בקדוש הלילה, ואינו מחזור, דאין זה קידוש ממש שכבר נתקדש היום פעם אחת ולא מצינו לקדוש ב"ד ללילה וליום, אלא שהחכמים תקנו לקבוע סעודתו על היין ומסמכי ליה אקרא אבל מדרבנן הוא הילכך מותר למעום. ומינה נמי דנשים פטורות ממנו כיון דאינו אלא מדרבנן, והכין חזינא בבי רב [א"ה: דהיינו רבו הרשב"א] בין בהיתר האכילה בין בפטור הנשים, עכ"ל הברור.

מנהג בית צאנו דנשים אינן מקפידות לקדש ביום

ה) וכן הוא המנהג בכמה מקומות (עיין דעת תורה למהרש"ם או"ח סי' רפ"ט סעי' ג', ובספר לקוטי סופר ח"ב מצוה ל"א דף ל"ו ע"ב) וכך נוהגין בבית צאנו שנשים אינן מקפידות על קידוש בשבת בבוקר, ולפי האמור יסודתו בהררי קודש ומקורו בדברי רבינו הרמב"ן ז"ל, ונתבאר שיטתו וגדר מצוות קידוש, באופן נהיר ובהיר.

מיישב בזה שיטת הב"ח ומהרש"ל

ו) והשתא יש לבאר בזה שיטת המהרש"ל והב"ח שכתבו דאין הנשים מוציאות האנשים בבקריאת המגילה, דכמו בקריאת המגילה אע"פ שהנשים חייבים בשמיעה משום פרסומי ניסא אבל לא בקריאה דהוה הילולא, ועל כן אינן מוציאות את האנשים בבקריאת המגילה, הוא הדין בקידוש ליל שבת אע"פ שחייבים לזכור ולקדש היום מששת ימי המעשה כיון שישנן בשמירה, אבל על חלק ההילול ושבת אינן חייבין, ועל כן אינן מוציאות את האנשים המחוייבים גם בשבת והילול.



הרב משה חיים הלוי שטיינבערג

ראש הסלל שערי גן עדן, ברוקלין יצ"ו

מנהגי כוס של אליהו הנביא בליל הסדר

הנה, במנהג כוס של אליהו הנביא יש הרבה מנהגים, והמנהג בבית באכזב על פי מנהג מרן הגאון הקדוש הדברי חיים מצאנו זי"ע שלפני אמירת שפוך חמתך מוזגין הכוס של אליהו, ואחר אמירת שפוך חמתך בשעת אמירת ההלל שופכים לתוך כוס הרביעי של כל המסובין שריים מכוס של אליהו הנביא.

שורש מנהג כוס של אליהו מאשכנז ואמליא

והנה להבין טעם המנהג שלנו, יש להקדם תחילה שורש ומקור המקובל אצלנו בכלל ישראל שאלהו הנביא יבא בליל הסדר לכל בית ישראל, ומכנים בשבילו כוס ונקרא כוס של אליהו הנביא. ופותחים הדלת בשבילו, ויש שנוהגים בפתחת הדלת לקום מהכסא שמסובין בו, ואומרים כולם ביחד ברוך הבא, ואומרים שפוך חמתך אל הגוים וכו'.

ונקדים מה דאיתא בספר ברכת אליהו (על הש"ס להרב הגאון רבי אליהו זצ"ל אבדק"ק אולינאב, נדפס בשנת תפ"ח בסוף הספר דף נה) כתב וז"ל, שאלתני אודיעך קושט אמרי אמת על מה סמכו בקצת קהלות קודש מאשכנז ואמליא, שג' ימים קודם חג הפסח מכינים את השולחן שעושין בו הסדר, לא זו אף זו כי אם בליל פסח בהתחלת הסדר מכינים כוס אחד וממלאים אותו יין, ואומרים זה הכוס הוא לאליהו הנביא, ואחר גמר הסדר מתקנין המטה שהסבו לבעל הבית, ומציאין הכוס מלא יין, ואומרים עליו לשם אליהו.

שבעיניך נראה בדבר זר אצל ישראל מפני שאין לו שורש וענף. ומאן דבר שמה דאליהו הכא בליל פסח, ואינו אלא כניחוש נשים והבליהם. עד כאן תמצית שאלתך בחסרון ידיעתך.

אשר לזאת אען ואמר לך הוי זהיר בדבריך ואל תלעג במנהגן של ישראל דכעין תורה הוא לכל הפחות, אמנם אם נחקור נמצא שהוא תורה ממש.

הנה מנהג הראשון שמכניין השולחן ג' ימים קודם פסח ודאי הוא זכר לקרבן פסח שהיו מבקרין אותו ג' ימים קודם פסח כמו שכתוב בהלכות פסח כי פסח דורות היה מבוקר ועומד ב"ד.

ועל חבנת הכוס לאליהו זכור לטוב, יש לו שורש למטה, וענף עץ אבות למעלה. דהנה ודאי שמעת עד כה טעם חבנת הכסא לאליהו בשעת המילה, וכינוי השם שהוא אליהו מלאך הברית. כי הוא זה הנה שכרו אתו והפה שאסיר לדבר על ישראל שהפרו את הברית, הוא הפה שמאשר ומעיד על ישראל, ונעשה עצמו סניגור, בהיות עד הרואה שישראל מקיימין את הברית (עיין בפרקי דרבי אליעזר פרק כ"ט).

אם בן חכא זכיננו לקיים מנהגן של ישראל כליל פסח להכין לו כסא דמהימנותא ומטא ושולחן ערוך שבו ישראל מקיימין את הפסח. שאחד מחוקותיו ומשפמיו הישרים הוא יתברך אשר צוה עליו וכל ערל לא יאכל בו, (שמות יב מג) להביא את שמתו אחיו מחמת מילה. ולדעת רבי יהושע אפילו מילת עבדיו מעכבתו מלאכול בפסח (יבמות עא.) ממאי דכתיב (שמות יב מד) ומלתה אותו אז יאכל בו. ובלילה הראשונה שנתקיימה מצוה זו מאכילת הפסח הוצרכו לקיים מצות מילה תחילה, כמו שכתוב (יחזקאל טו ו) ואעבור עליך מתבוססת בדמך חיי, שדרשו ז"ל (פרקי דרבי אליעזר פרק כח, ושמות רבה יט ה) ב' דמך זה דם פסח ודם מילה. ודם פסח אם ודאי להגיד שבחן של ישראל ולהזכירן לפני הקדוש בריך הוא שהם קיימו מה שקבלו במצות פסח התלויה במילה, אין כאן ספק כי בא יבא ברכת אליהו זכור לטוב בכל בתי ישראל לראות קיום המצוה, אחת שהיא שתיים פסח ומילה שהם מקיימים, ויעלה לנו השמימה להליין בעד כלל ופרט ישראל, למחר ולהחיש גאולתם ופדיון נפשם בגאולה אחרונה, דהאי דרגא בתראה דגואל אתקרי, שיהיה במהרה בימינו אמן. וזה פשוט וק"ל. ואם ימצאו מעמים אלו בספרים, ה' אלהים הוא היותו כי לא ראינום עד הנה, וזכיתי מחלקם בחיים ועל שמם יקרא.

אחר החיפוש ראיתי להרב הגאון בעל כנסת הגדולה בספרו פסח מעובים אשר לו בסעיף קטן קפ"ב, שראה בקצת אשכנזים להניח בשולחן כוס אחד ריקן חוץ מן הכוסות הצריכין למסובין בשולחן כדי להריק בו כל שיורי כוסות המסובים, ושקורין לכוס זה כוס של אליהו זכור לטוב, ושהיה לו לנחת מנהג זה, ונהג בו, ומאותן השיריים היה נוהג לשתות בתוך הסעודה. הנה המנהג שהוא היה נוהג עליו אין להשיב כי מנהג יפה הוא.

אמנם מנהג אותם האשכנזים שעל כוס ריקן ושיורי כוסותיהן ששופכין לתוכו ליחסו לאליהו זכור לטוב, נראה לי פשוט שטעות הוא בידם, וחוששני להם מחמתא, כי זה הוא זלזול כבוד למכובד מאיליו.

והמנהג הנכון שראיתי הוא עיקר, הואיל וארבעה נסי דהאי ליליא ארבעה גאולת קרינן להו, וארבעה גאולת נינהו, ראוי ונכון להכין כוס זה בשם אליהו, כי הוא המבשר את הגאולה אחרונה.

ולתכלית מה שכתוב הרב הגאון בעל כנסת הגדולה ז"ל נוהג אני בשנים, אך לא ליחס על כוס הריקים מלא שיריים שמו של אליהו זכור לטוב, וזה פשוט, עכ"ל הברכת אליהו.

מנהג בני אשכנז ומנהג בני ספרד בכוס של אליהו הנביא

והנה בספר מועד לכל חי (סימן ד') להגר"ח פלאגי ז"ל הביא דבריו בקיצור וז"ל דע דבמנהג כוס של אליהו אינן שוים בני ספרד עם בני אשכנז, והוא דכאשכנז בהתחלת הסדר ממלאים תחילה כוס לאליהו הנביא, ואחר הסדר מניחין אותו אצל המטה שישן בה בעל הבית, אך בני ספרד המנהג הוא משירי הכוסות, ושותים ממנו בתוך הסעודה, כמו שכתב בספר פסח מעובין (אות קפ"ב), וכבר בזה בספר ברכת אליהו

(דף נ"ה ע"ב), ועיין שם שנתן טעם נכון למנהגים אלו שיש באשכנז, ועיין בקונטרס חיים לראש (דף ז"ך סוף ע"א).

מנהג כוס של אליהו הנביא בדברי הפוסקים

והנה בספר חק יעקב (הלכות פסח סימן תפ) כתב וז"ל נוהגין באלו מדינות למזוג כוס אחד יותר מהמסובין וקורין אותו כוס של אליהו הנביא עכ"ל. והמנהג הובא גם בבאר היטב (שם בס"ק ג'), ובשלחן ערוך הרב (שם בס"ק ה) עיי"ש.

ובמשנה ברורה שם הוסיף מילין בטעם הדבר וכתב בזה"ל 'לרמז שאנו מאמינים שבשם שנאלצו השם יתברך ממצרים הוא יגאלנו עוד וישלח לנו את אליהו לברשרנו' עכ"ל. ואמנם בפוסקים הנוכחים לעיל לא כתבו מפורש מתי מוזגין הכוס של אליהו הנביא.

ובהגדה דברי נגידים למחר"ל מפראג כתב דומנו למזוג הכוס של אליהו הנביא הוא אצל כוס הרביעי לפני אמירת שפוך וז"ל 'נוהגין כאן לפתוח הדלת לכבודו של אליהו הנביא, וגם למזוג לכבודו כוס מיוחד כוס ישועה של הגאולה העתידה' ועוד כתב שם בהלכות 'מזוג כוס אחת יותר לכבודו של אליהו הנביא שאנו מצפים שיבא לברש לנו הגאולה' עכ"ל.

וכמו כן בערוך השלחן הלכות פסח (סימן תפ ס"א) משמע שזמנו למזוג הכוס של אליהו הוא דייקא אחר שתיית כוס השלישי. וז"ל אחר ששתו הכוס השלישי נוהגין לומר שפוך חמתך וגו' ולפתוח הדלת, כדי לזכור שהוא ליל שמורים, ובזכות אמונה זו יבא משיח, וישפוך חמתו על הכבליים שחרבו בית המקדש, ועל כי קודם ביאת המשיח יבא אליהו כדכתיב הנה אנכי שולח לכם את אליהו הנביא לפני וגו', ולכן המנהג להעמיד עוד כוס באמצע השלחן וקורין אותו כוסו של אליהו. ויש שהיו נוהגים לעמוד מהסיבה ולאמר ברוך הבא, והכל לחיזוק האמונה, כי כך אנו מקובלים שבניסן נגאלו ובניסן עתידין לגאל כדאיתא בפרק דראש השנה עכ"ל.

הטעם שמוזגין הכוס של אליהו הנביא אצל כוס הרביעי

והנה בריש הגדה של פסח צמח מנחם (להרה"ק מראדומין זצ"ל) כתב דמנהג ישראל הוא למזוג הכוס של אליהו הנביא אצל כוס הרביעי דייקא. וז"ל הנה מנהגן של ישראל תורה הוא, ונוהגין בכל תפוצות ישראל אצל כוס רביעי, למזוג כוס אחד יותר מהמסובין, וקוראין אותו 'כוס של אליהו הנביא' זכור לטוב, וגם נוהגין לפתוח הפתח לכבוד אליהו הנביא, וגם נוהגין לקום ולומר 'ברוך הבא' בשעה שפותחין הדלת. והוא ענין נכון מאוד ותיקון גדול הידוע ליו"ח.

והנה על פי פשוט גם כן נוכל לומר בזה, דהנה שמעתי מכ"ק אאמור"ר (הוא רבי שלמה יהושע דוד) זצוקללה"ה זי"ע, שאמר בשם כ"ק אאמור"ר (הוא רבי יעקב אריה מראדומין) זצוקללה"ה, ששמע מפה קדוש של רבינו הקדוש הנקרא הרבי ר' בונם זצוקללה"ה מפרשיסחא, אשר הוא מכיר מהלשון של ההגדה, ובפרט מהמאמר 'ברוך המקום ברוך הוא' הנאמר בהגדה (אשר זה הלשון נזכר כמה פעמים בהתנא דבי אליהו הקדוש), אשר אליהו

הנביא הקדוש ז"ל, היה בעל המסדר ההגדה של פסח. ועל כן אחר הקיום של סיפור יציאת מצרים בההגדה, ואכילת המצה והמרור, ושתית הארבע כוסות שהם כנגד ארבעה לשונות של גאולה, וכו'. וידוע הוא דגאולת מצרים היתה פתיחה לכל הגאולות, ובפרטות לגאולה העתידה וכו'. ולכן, אחר דאמרנו ההגדה של פסח בשמחה רבה, הרי אותה האמירה והקריאה הוא המעורר בחינת הזמן שהיא הבחינה גאולה הכללית וכו'. ולפיכך עכשיו הוא העת המוכשר להוציא מכת אל הפועל, מההעלם אל הגלוי, הגאולה העתידה לבא במהרה בימינו.

ולכן אצל הכוס הרביעי הוא דמוזמנים את אליהו הנביא הקדוש, להראות לו כי אנחנו קיימנו מה שמוטל עלינו, כל מה שהיה אליהו הנביא מסדר לנו בההגדה בשמחה רבה. ועל כן יעשה עכשיו אליהו הנביא ז"ל מה שמוטל עליו וכו', שיבא לבשר לנו את הגאולה השלימה במהרה בימינו, ושנוכח להיות בשנה הבאה עם משיח צדקינו בירושלים, אמן נצח סלה ועד, עכ"ל.

הטעם ששופכים שיריים מהכוס של אליהו לכוס הרביעי של כל המסובין **והנה** המנהג שנהגו בצאנו ובאכוב הוא כמנהג אשכנזי למוזג כוס מלא לכבוד אליהו הנביא, אבל לא בתחילת הסדר כמו שהובא בספר ברכת אליהו, רק אחר גמר כוס השלישי מוזגין הכוס של אליהו הנביא וכדמשמע מדברי ערוך השלחן, וכמפורש בהגדת צמח מנחם שנוהגים כן בכל תפוצות ישראל.

והנה להסביר קצת הטעם ששופכים שיריים מהכוס של אליהו לכוס הרביעי של כל המסובין, דהנה יש מקום להתבונן מדברי הברכת אליהו שכתב דהיה לו נחת ממנהג הרב הגאון בעל כנסת הגדולה בספרו פסח מעובים שראה בקצת אשכנזים להניח בשולחן כוס אחד ריקן חוץ מן הכוסות הצריכין למסובין בשולחן כדי להריק בו כל שיוירי כוסות המסובים, ושהיה לו לנחת מנהג זה, ונהג בו, ומאותן השיריים היה נוהג לשתות בתוך הסעודה. הנה המנהג שהוא היה נוהג עליו אין להשיב כי מנהג יפה הוא.

אמנם מנהג אותם האשכנזים שעל כוס ריקן ושיוירי כוסותיהן ששופכין לתוכו ליחסו לאליהו זכור לטוב, נראה לי פשוט שטעות הוא בידם... כי זה הוא זלזול כבוד למכובד מאיליו, עיי"ש.

והנה שיוירי כוסותיהן הרי הם שיוירי מצוה מכוס השלישי מארבע כוסות ושיוירי מצוה מעכבין הפרעניות מלבוא, וכדאיתא בשור (אורח חיים סימן רצט) וז"ל כתב עוד רב עמרם גאון אנו נוהגין להטיל מים בכוס של ברכה לאחר ששותין אותו ושופכין אותו ושותהו, ושמענו מרבתינו שמצוה לעשות כן לפי ששירי מצוה מעכבין הפרענות, ומה שישתייר מן המים ממילין על ידינו ומעבירים אותו על עינינו לחבב המצות עכ"ל.

וכתב הב"ח (שם על אורח חיים סימן רצט) ומה שכתב לפי ששירי מצוה מעכבין הפרענות. מאמר זה במקומו בפרק לולב הגזול (סוכה ריש דף ל"ח). נאמר על מצות תנופה דמולך ומביא כדי לעצור רוחות רעות מעלה ומוריד כדי לעצור טללים רעים דאע"ג.

דתנופה שירי מצוה היא דאם שיירה ולא עשאה אינה מעכבת (ע"י יומא ה.), והקרנן מכפר ואינו צריך להביא קרבן אחר, אלא שלא עשאה מן המוכחר אפילו הכי מעכבת הפורענות דעוצרת רוחות רעות וטללים רעים. וממנו למד רב עמרם גאון גם כן על שיוירי כוס של ברכה לחבבו לשטפו ולשתותו דחבוב זה הוא מצוה מן המוכחר... ולכן מעכב הפורענות מלבוא עכ"ל.

ובאמת שורשו הוא בפרקי דרבי אליעזר (פרק כ') כדאיתא שם וז"ל רבי אליעזר אומר לאחר ששותה אדם כוס ההבדלה מצוה להטיל מעט מים בכוס ושותה (ופי' הרד"ל ששופט שיוירי טפות יין שבכוס במים ושותהו) כדי לחבב את המצוות, ומה שנשאר בכוס מן המים מעבירו על גבי עניו משום שאמרו חכמים שיוירי מצוה מעכבין את הפורענות עכ"ל.

ואשר על כן נהג בו הרב הגאון בעל בנסת הגדולה והיה לו לנחת כי מנהג יפה הוא לשתות השיריים של הכוסות של כל המסובין, רק הבעל ברכת אליהו לא רצה ליחס זה לכוס של אליהו דאין לפי כבודו ליתן שיריים לאלהיו הנביא, רק צריך למוזג כוס יין מלא לכבוד אליהו הנביא.

והנה המנהג הנהוג בצאנו ובבאבוב הוא להיפך מקצה אל הקצה, דהיינו דאנו מוזגין כוס יין מלא לכבוד אליהו הנביא זכור לטוב, ואחר שמתחננים ונושאים תפילה לה' בנוכחותו באמירת שפוך חמתך אל הגוים, אנו מאמינים בני מאמינים שנתגלה אצלינו בפתיחת הדלת וראה את הכוס שמוזג בשבילו, וממילא יש בו ריה קדושתו בהכוס ההוא, ומוזגין ממנו לכל אחד מן המסובין לשתות מקדושת הכוס ההוא שיש בו ריה מקדושת אליהו הנביא זכור לטוב, וכיון דעביד ביה מצוה לכוס של אליהו הנביא להשריש בנו האמונה שלימה בביאת משיח צדקינו ע"י בשורת אליהו הנביא לפני יום ה' הגדול והנורא, וכל מצותיך אמונה (תהלים קיט פו) ונחשב בזה כמצוה, ואם כן נעביד ביה מצוה אחריתי בשיוירי יין מכוס ההוא בשתית כוס הרביעי שהוא מצוה אחריתי. וכדאיתא בפרק כל כתבי (דף קיז.), דרב אמי ורב אסי כי מיקלע להו ריפתא דעירובא, הו מברכי עלה המוציא, אמר הואיל ואיתעביד ביה חדא מצוה, נעביד ביה מצוה אחריתי, עיי"ש.

והנה בספר מגדים חדשים (במסכת שבת שם דף קיז) אסף כמה דוגמאות מן הפוסקים שדבר שנעשה בו מצוה אחת ראוי לעשות בו מצוה נוספת, דהנה מצינו מה שכתב בסור (באורח חיים סימן רצו) שנהגו לברך ברכת הכשמים על עצי הדס, מטעם זה שנעשתה בו כבר מצוה של הלולב, ונפסק כן בשלחן ערוך (שם בסעיף ד') וכפי שביאר במשנה ברורה שם.

וכן מצינו מה שכתב הרמ"א בשלחן ערוך (או"ח תרסד ס"ק ט) שנהגו להצניע ההושענות לאפיית המצות, ובשם המהרש"ל כתבו להצניע כדי לשרוף בו את החמץ.

וכן מצינו בדברי הריטב"א (במסכת שבת שם דף קיז) שכתב דכבר שבצעו עליו בסעודה אחת, מצוה לבצוע עליו בסעודה שניה אם הוא שלם עיי"ש.

והנה במגדים חדשים שם (במסכת שבת דף ק"ז) חוקר במעם הענין אם הוא כדי להחשיב המצוה הראשונה על ידי שתיעשה בו מצוה נוספת, או הוא להידור מצוה השניה, כדי לעשותה בחפץ זה שכבר נעשתה בו מצוה עי"ש.

ואולי יש לומר על פי זה, מעם נוספת למנהגינו לשפוך מכוס של אליהו לכל המסובין לכוסות שלהם של כוס הרביעי, והענין הוא כדי להחשיב המצוה הראשונה דכיון דכוס של אליהו אין נחשב בעצם לכוס של ברכה דלא בירך עליו כלל רק הוא מצוה לקיים בו מנהג ישראל, ומצוה לשמוע דברי חכמים הם חכמי הדורות שנשרש בנו מנהגים האלו, ועל ידי ששופך משיוורי יין ההוא לכוס הרביעי שהוא ממצות דרבנן, וגם הוא כוס של ברכה לפי האשכנזים שמברכין על כל כוס מהארבע כוסות שנחשב כל כוס וכוס למצוה אחרת, בפעולה זו יש הידור למצוה הראשונה דהואיל ואיתעביד ביה חדא מצוה, נעביד ביה מצוה אחריתי כדאיתא בגמרא.

מעם להצדיק מנהג האשכנזים

ועל דרך זה יש להצדיק המנהג מה שהובא הרב הגאון בעל כנסת הגדולה בספרו פסח מעובים אשר לו (בסעיף קטן קפ"ב), שראה אצל קצת אשכנזים להניח בשולחן כוס אחד ריקן חוץ מן הכוסות הצריכין למסובין בשולחן כדי להריק בו כל שיוורי כוסות המסובים, ושקורין לכוס זה כוס של אליהו זכור לטוב, ושהיה לו לנחת מנהג זה, ונהג בו עי"ש.

והענין יש לומר דכיון דכוס של אליהו אין מברכין עליו כלל ואין בו מצוה של שיוירי ברכה ככל כוס של ברכה, ואשר על כן להידור מצוה של כוס של אליהו אנו עושין אותה כמה שכבר נעשתה בו מצוה חדא, ונעביד ביה מצוה אחריתי, לכבד כוס זו ולהחשיב אותו, ואשר על כן לוקחים כוס אחד ריקן חוץ מן הכוסות הצריכין למסובין בשולחן כדי להריק בו כל שיוורי כוסות המסובים שהן משיוירי ברכה מהכוסות הראשונות, ובזה מחשיב הכוס של אליהו ככוס של ברכה משיוירי מצוה, כדן של שיוירי יין מכוס ההבדלה ההוא לעיל מדברי המור (אורח חיים סימן רצט) כמנהג רב עמרם גאון שהיה נוהג להטיל מים בכוס של ברכה להבדלה לאחר ששותין אותו ושוטפין אותו ושותהו, והוא שמע מרבותינו שמצוה לעשות כן לפי ששירי מצות מעכבין הפורענות עי"ש, ומשום זה היה לו לנחת הרב הגאון בעל כנסת הגדולה ונהג גם הוא כן כמנהג האשכנזים.

מנהג רבותינו הקדושים מראפשיין בכוס של אליהו הנביא

ובזה אתי שפיר גם מנהג הנוהגים כמנהג רבותינו הקדושים מראפשיין ודיוקוב זי"ע שכל המסובין שופכין משיוירי כוס השלישי שלהן תוך כוס של אליהו שהיו כוס ריקן ונתמלא יין ע"י שיוירי יין מכל המסובין ובזה אומרים עליו שפוך חמתך אל הגויים, ואח"כ שופכים משיוירי כוס של אליהו לכל המסובין תוך כוס הרביעי שלהן וגומרים בו את ההלל וכו'.

וְלָפִי דברינו לעיל אתי שפיר מנהגם, דמנהג ההוא למלא כוס ריקן משיוורי הכוסות של כל המסובין וקורין לכוס זה כוס של אליהו הנביא, הרי שורש מנהג ההוא כתב הרב בעל הכנסת הגדולה בספרו פסח מעובין שראה מנהג זו בקצת אשכנזים, וכותב עליו שהוא מנהג יפה, והענין הוא כדלעיל להחשיב כוס של אליהו הנביא לכוס של ברכה שנתמלא משיוורי כוסות של ברכה, והואיל ואיתעביד ביה חדא מצוה בכוס של אליהו, נעביד ביה מצוה אחריתי, למלא משיוורי ברכה ההוא לכוס הרביעי ועושין זה כדי להחשיב המצוה הראשונה של כוס של אליהו על ידי שתיעשה בו מצוה נוספת, וכנזכר לעיל דברי המגדים חרשים בביאור דברי גמרא הנ"ל. ובוזה הם מקיימין שיוורי מצוה מעכבין את הפרעניות מלבא, ועוד מקיימין הואיל ואיתעביד ביה חדא מצוה, נעביד ביה מצוה אחריתי בכוס הרביעי.

המעם שאומרים זה הכוס הוא לאליהו הנביא

והנה בספר ברכת אליהו הנ"ל בריש דבריו הביא מנהג האשכנזים דליל פסח בהתחלת הסדר מכינים כוס אחד וממלאים אותו יין, ואומרים זה הכוס הוא לאליהו הנביא. דיש לדייק בדבריו מה שכתב ואומרים 'זה הכוס הוא לאליהו הנביא', וצריך להבין שורש ענין אמירה זו אם הוא דוקא או לא. ויש לומר דמנהג ישראל תורה הוא לומר דייקא בפה 'זה הכוס הוא לאליהו הנביא'.

דהנה בברכת אליהו מבאר סוד המנהג על הכנת הכוס לאליהו וזכור לטוב, וכתב בזה"ל יש לו שורש למטה, וענף עץ אבות למעלה. דהנה ודאי שמעת עד כה מעם הכנת הכסא לאליהו בשעת המילה, וכינוי השם שהוא אליהו מלאך הברית. כי הוא זה הנה שכרו אתו והפה שאסיר לדבר על ישראל שהפרו את הברית, הוא הפה שמאשר ומעיד על ישראל, ונעשה עצמו סניגור, בהיות עד הרואה שישראל מקיימין את הברית וכמבואר בפרקי דרבי אליעזר (עין שם פרק כ"ט) ובזוהר פרשת לך (דף צג.) עין שם.

והנה בסידור האר"י ז"ל כתב בכוונת המילה וז"ל צריך לתקן כסא לאליהו, וטרם יקחנו על חיקו, יניחנו על כסא של אליהו, ויזמן בפיו ויאמר זה הכסא של אליהו הנביא וזכור לטוב עכ"ל.

ובאמת שורש דבריו הוא דברי הזוהר בפרשת לך (דף צג א) וז"ל אָמַר רַבִּי אֲבָא בְּזִמְנָא דְּבַר גֵּשׁ אֶסִּיק בְּרִיָּה לְאַעֲלִיָּה לְהָא בְּרִית, כְּרִי קוּדְשָׁא בְּרִיד הוּא לְפַמְלָא דִּילִיָּה וְאִמַּר חֲמוּ מַאי בְּרִיָּה עֹבְדִית בְּעֻלְמָא. בִּיה שְׁעָתָא אֲזִדְמֵן אֱלִיָּהוּ וְטָאם עֲלִמָא בְּד' טָאסִין וְאֲזִדְמֵן תַּמָּן. וְעַל דָּא תִּנְיִן דְּבָעִי בַּר גֵּשׁ לְתַקְנָא בְּרַסְיָא אַחֲרָא לִיכְרָא דִּילִיָּה, וְיִימָא דָּא בְּרַסְיָא דִּילִיָּהוּ, וְאִי לָאו לֹא שְׂרִי תַּמָּן. וְהוּא סְלִיק וְאַסְהִיד קַמִּי קוּדְשָׁא בְּרִיד הוּא.

תא חזי, בְּקִדְמִיתָא בְּתִיב, (מלכים א יט) מָה לָךְ פֶּה אֱלִיָּהוּ וְגו'. וכתב קנא קנאתי ליי כי עֲזָבוּ בְּרִיתֶךָ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְגו'. אָמַר לִיה חֲיִיד כָּכָל אֲתֵר דְּהָא רְשִׁמָא קוּדְשָׁא יִרְשָׁמוֹן לִיה בְּנֵי בְּבִשְׂרָהוֹן אֲנִת תְּזַדְמֵן תַּמָּן, וְפִימָא דְּאַסְהִיד דִּישְׂרָאֵל עֲזָבוּ, הוּא יִסְהִיד דִּישְׂרָאֵל מְקַיִּימִין הָא קְיָימָא. וְהָא תִּנְיִן עַל מָה אֲתַעֲנֵשׁ אֱלִיָּהוּ קַמִּי קוּדְשָׁא בְּרִיד הוּא עַל דְּאָמַר דְּלִמְזָא עַל בְּנוֹי עכ"ל.

ואם כן צריך להדמות כל עניני אליהו הנביא אצל ליל הסדר על דרך הזמנת אליהו הנביא אצל כל ברית מילה והרי כתוב שם מפורש 'ויימא דא כורסייא דאליהו ואם לאו לא שרי תמן'. ואם כן שפיר צריך לומר 'זה הכוס הוא לאליהו הנביא', כי אם לאו לא שרי תמן^א.

סוד העונש של אליהו הנביא דצריך להעיד בכל ברית מילה

והנה צריך להבין איזה עונש יש בזה לאליהו הנביא דצריך להודמן בכל ברית מילה. אלא הענין הוא כדאיתא בספר עוד יוסף חי דרשות (פרשת פינחס) מהבן איש חי על הפסוק הנני נותן לו את בריתי שלום. כתוב וז"ל צריך להבין הטעם אשר וא"ו דשלוס קמיעא, ונראה לפרש בס"ד בהקדים מה שכתב הגאון חיד"א ז"ל בחומת אנך (תהלים סא ד) וזה לשונו ראיתי כתוב בשם הרב עיר וקדיש מהר"ר יעקב צמח ז"ל במה שאמרו רבותינו ז"ל בפרקי דרבי אליעזר (פרק כ"ט) דבעבור שאמר אליהו הנביא זכור לטוב כי עזבו בריתך בני ישראל (מלכים א י"ט י') אמר לו הקב"ה חייך שתמצא בכל ברית מילה שיעשו בני. והקשה הרב ז"ל דמה עונש הוא זה. ותירץ דהעונש הוא שבזמן שהוא למטה במילות מאבד החידושים שמתחדשים במתיבתא דרקיעא עד כאן דברי מהר"ץ ז"ל שהביאו שם עיין שם.

ואנא עבדא נראה לי בס"ד לתרץ קושיא הנזכרת באופן אחר, והוא דידוע מה שכתב בגליון הזוהר בסוף אדרא רבא נשא דף קמ"ד ע"ב בשם הרב מהר"י צמח ז"ל עצמו על מה שכתב אליהו זכור לטוב לרשב"י ע"ה הסיבה שלא נמצא באדרא רבא קדישא, שאמר לו דלא יכלנא דההוא יומא שדרני קודשא בריך הוא למעבד ניסין לרב המנונא סבא וכו', וכתב שם בגליון בשם מהר"ץ ז"ל הנזכר וזה לשונו אף על גב דנמצא בכל ברית מילה של כל ישראל הנה שם שולח ניצוץ אחד ממנו אבל לרב המנונא ובאדרא היה צריך לבוא בכל בחינותיו עד כאן לשונו עיין שם.

נמצא בעבור המילות של ישראל צריך להתחלק לכמה ניצוצות, יען כי בשעה אחת נמצא בכל קהילות כמה מאות מילות בזמן אחד, ואיך הוא יבא בכולם. על כן מוכרח שיתחלק לניצוצות הרבה, וכיון דמוכרח להתחלק לניצוצות קטנים, זה הוא קשה

א. ולפי זה העיר לי ידידי העורך הרב אהרן מאיר מייזליש שליט"א, דיתכן לומר בביאור המנהג לשפוך שיריים לתוך כוסות המסובין, דהנה אצל ברית מילה המנהג להטעים את התינוק בפיו מיין הכוס שנאמר עליו הברכות בשעת המילה, ומבואר בדברי הראשונים הטעם, כיון דהכוס בא בשביל התינוק ובסיבתו, לכן נותנים לו לטעום ממנו, ולפי דברי הברכת אליהו יוצא דטעם מזיגת הכוס הוא לכבוד אליהו המעיד ובא בכל בתי ישראל לראות קיום המצוה, אחת שהיא שתים פסח ומילה שהם מקיימים, ויעלה לנו השמימה להליץ בעד כלל ופרט ישראל, וכיון שבא אלינו ובסיבתנו, נוהגין בזה כמו שנוהגין בברית מילה, ונותנין לכל אחד ואחד לשתות מהכוס שזומן לאליהו מלאך הברית. ולפי זה אין מקום ליתן משיירי כוס של אליהו רק לאנשים ולא לנשים, שאינם בכלל מצות מילה, ודפח"ח.

עליו, כי התחלקות הנשמה לניצוצות קטנים הוא דבר קשה לנשמה כנודע בספר שער הגלגולים, ולכן נחשב לו דבר זה לעונש.

ובזה יובן המעם אשר וא"ו דשלוש קטיעא, כי הוא"ו רומז לברית, ונרמז בזה שעתיד הוא להיות נמצא במילות שהם תיקון הברית בחלקים מקוטעים, דהיינו דמוכרח שיתחלק לניצוצות קטנים, כדי שיהיה נמצא במאה מילות או אלף מילות ברנע אחד. יהי רצון שנוכח לראות פניו של של אליהו זכור לטוב שלם בכל בחינותיו ונלמוד תורה מפיו אמן כן יהי רצון, עכ"ל.

סוד ענין הזמנת אליהו הנביא בפה דייקא ותיקן כסא לברית מילה וכמו כן צריך להבין מהו הענין שצריכין להזמין אליהו הנביא בפה ולתקן לו כוס של אליהו וכן בברית מתקנין לו כסא וכי יש ענין להזמין לנשמה שהוא כולו רוחני לכסא או לכוס גשמי ומה צורך לכל זה.

אלא הענין הוא כתב הבן איש חי בפירושו בניהו על מה שכתב בתיקוני זוהר (תיקון כב דף 30:) אדהכי אליהו קם אקדים לתקנא לון מותבייהו. וכתב שם הבניהו וז"ל צריך להבין מה ענין תיקון המקומות האלה דמתקן אליהו זכור לטוב לנשמות הצדיקים ולמלאכים דנחתו מלעילא לעולם הזה, וכי למיטות ולכסאות הם צריכין, והלא גם לבושין דאתלבושו בהון באורא דהאי עלמא הם רוחנים בודאי.

אמנם הנראה בזה הוא הלא ידעת הלא שמעת מה שתיקנו חו"ל להבין כסא לאליהו הנביא זכור לטוב בעת המילה וכמו שאמרו בזוהר הקדוש (הקדמת זוהר דף י"ג ע"א) ונודע הוא שצריך לומר בפה קודם המילה זה הכסא של אליהו הנביא מלאך הברית זכור לטוב. וצריך לנו לדעת למה אצטריך להזמין בפה בפירושו. אך הענין הוא כי אליהו זכור לטוב הבא בעת המילה הוא רוחני, ובא מתלבוש בלבוש רוחני, ואיך יושב על הכסא הגשמי. על כן צריך לעשות מצע על הכסא שהוא אמצעי כלול מגשמי ורוחני כדי שישב על המצע הזה, והיינו שיאמר האדם הגשמי הזמנה זו של זה הכסא וכו' בפיו, דהבל פיו הוא רוחני, אך כיון שיוצא מפי האדם הגשמי יהיה אמצעי מעורב מגשמי ורוחני, ומן ההבל הזה של הזמנה זו יתהווה מצע על הכסא, וישב עליו אליהו זכור לטוב. ולכן צריך לו הזמנה בפה כדי שיתהווה מן הבל דברים אלו של הזמנה מצע רוחני, אך הוא גם ועב וישב עליו.

ובזה תבין מה שאמרו בריש אדרא זוטא (זוהר האזינו דף רפ"ח ע"א) דאמר רשב"י לחברייא הא רבי פנחס בן יאיר הכא אתקינן דוכתיה. והדבר יפלא מה בידם לעשות בתיקון המקום וכי מצעות יציעו. ואם כוונתו לומר שישמיו לו כסא, הוה ליה למימר שימו לו כסא. אך בזה שכתבו נראה כוונתו שיתקינן דוכתיה בדיבור, שיאמרו בפיהם על איזה כסא המונח שם, או על בימה אחת, זה המקום של רבי פנחס בן יאיר, ובוה ההבל של דברי הזמנה זו יתהווה מצע על אותו מקום, שיהיה ראוי לישב עליו רבי פנחס בן יאיר. וכן הענין כאן אי אפשר שישבו וישכנו כל אותם הנשמות של הצדיקים, וגם המלאכים, על הארץ הגשמית, אם לא יקדים אליהו זכור לטוב לעשות להם מצע רוחני לכל אחד ואחד בפני עצמו על ידי הזמנה שיזמין בפיו לכל אחד ואחד על המקום ההוא שהוא ארץ

גשמית, כי גם מן הבל פיו של אליהו זכור לטוב יתהווה מצע אמצעי, מפני כי הוא מתלבש בדמות גוף ממש כמו בני אדם התחתונים, ורק אינו צריך לאכילה ושתיה ושאר צרכי הגוף.

ולכן מנהיגינו בשנכנסם לסוכה בכל לילה ששם מוכן כסא לכבוד שבעה אושפזין ועליו ספרי קודש שנאמר כל לילה בתחילת כניסתנו אחר אמירת עולו אושפזין וכו' אומרים זה הכסא של שבעה אושפזין עלאין קדישין בהשמת ידינו על הכסא, עכ"ל.

הרי לפי דבריו הקדושים אתי שפיר מנהגם של ישראל לתקן בשביל אליהו הנביא כוס של יין ולהזמין אותו בפה דייקא ולומר זה הכוס של אליהו הנביא זכור לטוב וכמו שכתוב בספר ברכת אליהו.

המעם שמוזגין כוס של אליהו ואומרים שפוך חמתך אל הגוים

בספר הקדוש אמרי נועם בדרושים לפסח כתב וז"ל כוס האחרון נגד רגל רביעי שבמרכבה והוא כלול משלשה כוסות הקודמין, על כן מוזגין כוס של אליהו קודם שמוזגין כוס רביעי, כי אליהו יבא קודם משיח בן דוד שהוא רגל רביעי. ואומרים אז 'שפוך חמתך אל הגוים', כי אז יהיה גמר מפלת כל האומות העולם. ולזה חמת"ך עולה כו"ס ש"ל אליהו", כי בהתגלות אור נשמת אליהו, הזמן מוכשר להשפיל האומות כאשר יהיה לעתיד במהרה בימינו אמן.

מקובל שאליהו הנביא נתגלה לכל אחד בליל הסדר

והמעם שמוזגין אותו בכוס רביעי

וכתב בספר הקדוש אמרי נועם שם וז"ל הענין מה שמקובל בפי כל, אשר בליל פסח נתגלה אליהו לכל ישראל. נראה כי הוא ע"ד אמרם ז"ל שעל כן נתגלה אליהו בשעת ברית מילה, יען שאמר (מלכים-א יט י) 'כי עזבו בריתך בני ישראל', על כן מוטל עליו לבא ולראות בעצמו קיום מצות מילה... ובכוס רביעי דרגא דמלכות בחינת שם ב"ן העולה אליהו, אז נתגלה שורש קדושתו.

כל אחד ואחד לפי שורש נשמתו מרגיש קדושה יתירה בכוס של אליהו

וכתב בנו בספר עמרת ישועה בסדר הגדה לפסח (בד"ה שפוך חמתך אל הגוים), וכאן מוזגין כוס אשר נקרא בפי כל 'כוס של אליהו', ואנו ישראל קדושים מאמינים בני מאמינים שבעת הזאת בוא יבוא אליהו הנביא לכל אחד ואחד מזרע ישראל עם קדושו, וכל אחד מרגיש קדושה יתירה לפי שורשו ומדרגתו עיי"ש.

המעם שאומרים בכוס רביעי הפיוט 'כי לו נאה כי לו יאה בתר מלוכה'

עוד כתב שם באמרי נועם וז"ל מה שנקרא כוס הרביעי בפי כל 'כוס של אליהו'. ונראה, כי ידוע אשר אליהו הוא שם ב"ן, הרומז על בחינת מלכות, רגל רביעי, והוא יבוא לבשר ביאת משיח ובנין קומת המלכות דקדושה. וזהו שאומרים בכוס רביעי הפיוט 'כי לו נאה כי לו יאה בתר מלוכה', תיבות 'לו יאה' אותיות 'אליהו' שהוא שם ב"ן.

כוס של אליהו הנביא שייד לבוס הרביעי שם ב"ן

ושם מבן המחבר (בעהמ"ח ספר עטרת יהושע) יש שם הוספת דברים וז"ל ביאור ענין כוס של אליהו לדעתו, כי ארבעה מטיבי לכת הן המה הד' כוסות, רומזים לארבעה שמות מילואי הוי"ה, ע"ב ס"ג מ"ה ב"ן. וארבעה אלו נכללו בכוס של אליהו, כי אליהו הנביא גם בשם אליהו הנלעדי יכונה, ונרמז בשמו כל הד' שמות הנ"ל, שכן אליה"ו כמספר ב"ן, נבי"א מספר ס"ג, גלעד"י עולה מ"ה ע"ב עכ"ל.

השלימות הוא ע"י כוס של אליהו

ובספרו עמרת ישועה בסדר הגדה לפסח כתב וז"ל, וחז"ל ציוו לנו לשתות ד' כוסות, וכוס של אליהו הוא כוס ה', וה' פעמים יי"ן עולה נ"ש מתיבת נשמ"ה, וכאשר ניצרך מ"ה בחינת מצה (דג' פעמים מ"ה עולה כמנין מצ"ה) אזי נשלם מספר נשמ"ה, רומז שעיי"ז נוכח לתקן ה' חלקי נשמ"ה, שע"י אכילת מצה ושתיית הכוסות מתקנין כל ה' חלקי הנשמה כמו שיהי' לעתיד בעת ביאת משיח במהרה בימינו אמן.



הרב חיים שלמה לערנער

ביהמ"ד דחסידי באטב - 45, מאנשעסטרער יצ"ר

קבלת פני רבו (מאמר ד')^א - מילתא דחסידותא

לקט אמרות ממרן הדברי חיים זי"ע בדרכי החסידות והמסתתף

בשנות צעירותו הרבה רביה"ק מצאנו זי"ע לנסוע אל צדיקי דורו, וכל ימיו היתה נפשו המהורה קשורה בקשר עילאה בהצה"ק שבדורות הקודמים ה"ה אור שבעת הימים מרן הבעשטא"ק זי"ע ותלמידיו תלמידיו הק' וצללה"ה לדורותיהם (כאשר יבואר אי"ה בארוכה במאמר בפנ"ע).

מרן הדברי חיים זי"ע - איהו גופי' היה נחשב להאחרון מתלמידי הבעש"ט הק' זי"ע, ונתעלה במדרגותיו כל כך עד שכמה דורות לפניו לא היה כדוגמתו, וכדוגמת נר שקודם שנכבה מתלהב, כן גם בחתימת כל תקופה - האחרון נתעלה על פני קודמיו.

אכן גילה דעתו, שבשעתו נחתמה תקופת הבעש"ט ותלמידיו זי"ע:

יש רבינו מצאנו ואמר: כל דרך חדשה בעבודת השי"ת יש לה כח להתמשך לדורות הבאים למשך כמאה וחמישים שנה עד כשלש מאות שנה. דרך של הרמב"ן הק' נמשכה עד להתגלות האר"י הק', והאריז"ל לימד דרך חדשה שנמשכה עד להבעש"ט הק' (ארו בלבנון להגה"צ רבי רפאל זילבער ז"ל אב"ד פריימאן ששמע מפי רבו הה"ק מקאלשיץ זצ"ל [והובא בשמו גם בספר דברי חנה] בשם רבינו).

וגם שיטת הבעש"ט הק' היא למשך ק"ן שנה, וכבר הגיע הזמן להחזיר עטרה ליושנה, משל למה הדבר דומה, לאחד שעשה לו מלבוש חדש, וכעבור זמן רב נשחק הבגד והכהה צבעו, אז נתן הבגד לחייט שיהפוך המלבוש, שיהא צד הפנימי לחוץ כדי שיהא נראה כבגד חדש (כן נהגו בימי קדם), וכעבור עוד זמן רב נשחק גם צד השני, אז אמר בעל הבגד שאם ב' הצדדים הם שווים, א"כ מוטב להפכו לצד ימינו כבתחלה.

א. במאמרים הקודמים (חוברת כ"ז עמ' ש"ח - ש"א, חוברת כ"ט עמ' רס"ח - עד"ר, חוברת ל"א עמ' תפ"ה - ת"צ) ליקטנו מאמרים ועובדות בענין קבלת פני רבו בצאנו, ואי"ה עוד חוץ למועד לאסוף בענין התקשרות ונסיעות רבינו הדברי חיים זי"ע אל רבותיו הק' ולשאר צדיקים.

ב. ס' דברי חנה (בהנ"מ, עמ' שס"א) מפי הגה"ק מקאלשיץ זצ"ל, וכן מסר כ"ק מהר"י ט"ב מסאטמאר זצ"ל בשם אבותיו הק' (ס' מושיען ש"י ח"ב עמ' רס"ו - רס"ט).

ג. ס' מושיען ש"י (שס). וראוי לציין שהרב הקדוש המפורסם רבי נפתלי חיים מדזיקוב זצ"ל (שהי' בעל רוח הקודש מפורסם, ואכמ"ל) כתב על חו"ז רבינו מצאנו במכתב, "היה לפלא בעיני התנאים ובעיני האמוראים" (ס' החכמה מאין נ"א), ועוד יש להאריך בזה, ואכ"מ.

וכן הוא לענינו, עד שבא הבעש"ט הק' הי' עוסקים בלימוד התורה ועבודה בפשטות, ומשבא הבעש"ט ותלמידיו הק' וראו שבהדרך הפשוט בא העולם לידי פניות וכו', ע"כ עשו דרך לתורה לשמה וכו'. וסיים רבינו, אבל בימינו שנתמעטו הלבבות וגם דרך החסידות אינו בשלימות כראוי, מוטב לשוב לדרך הראשון דהיינו דרך התורה ויראת שמים [בפשטות]¹ (ס' דור דעה מערכת צאנו שהדברים האלה שח רבינו כאשר שבת בעיר טארנא בעת עריכת השולחן הטהור כשנקדחו מאות חסידים, וכ"כ בס' פי צדיק מהגה"צ רשי"ש מציעשנוב זצ"ל עמ' מ"א שכן קיבל מאבותיו ומזקני החסידים שהמשל הנ"ל הי' רגיל על לשונם בשם רבינו).



עוד שח רבינו ואמר: בשנת ת"ק לאלף הששי שלחו מן השמים נשמת הבעש"ט הק' זצ"ל וניתן לו כח לבטל הבחירה וכל מי שנסע אליו התעסק בעיקר בה'עשה טוב, וה'חסידות' היתה במעלה העליונה עד לבימי הרה"ק הרבי מלובלין והמגיד הק' מקאזניץ והרה"ק הרבי ר' מענדלי מרימאנוב זי"ע, ואלמלי הי' העולם כפופים ומכניעים את עצמם, נגאלו ישראל.

אך בעוה"ר נתקלקל הענין ושוב אי אפשר ליטול הבחירה מהאדם, לפיכך עלה בדעת הרה"ק מראפשיץ זי"ע לבטל שיטת ה'חסידות'. ונתועד עם הצה"ק רבי מאיר מאפטא בעל אור לשמים, מהרצ"ה מזידיטשוב בעל עמרת צבי, ובעל מאור ושמש זי"ע. ופנה אליהם הה"ק מראפשיץ, הלא תראו שאי אפשר לבטל את הבחירה, על כן הבה ניקח סוס ועגלה וניסע מעיר לעיר לדרוש בפני עם בני ישראל כבימי קדם [מגיד מישרים].

פתח הה"ק האור לשמים ואמר, אם כי לא נבטל הבחירה, אך עכ"פ עדיין יהא הענין של "הנכנס לחנותו של בושם" וביד המון העם לקלוט מהריח הטוב. ויען הרה"ק ראפשיץ, ה'ריח טוב' הא תינה כל עת שאנחנו עדיין נמצאים כאן [בעוה"ז] אך מה יעשו לעת פקודה. נענה העמרת צבי, וכי אטו העולם משלנו היא? הלא העולם כולו הוא משל השי"ת, על כן הנח להשי"ת לנהל את העולם כרצונו ית' [=לאז ער פירען ווי ער וויל], ולא נטכם עצה, ע"כ.

והמשיך רבינו: אמנם המה כבר נסתלקו לג"מ, ושוב ליבא בעלי מדרגות ואפילו לא בחי' 'הנכנס לחנותו של בושם', ובעת שבטלו הבחירה היו בעלי מדרגה, משא"כ כהיום הזה. אמנם מכל מקום רצון אבינו שבשמים שיומשך ענין האדמורו"ת וכו' (מתוך שיחת רבינו, חמדה גנוזה ח"א שיחה ב').

ד. היינו שתחת הסיגופים ושאר עבודות ומדרגות עילאות וכדו' שעסקו חסידי קמאי, יעסקו רק בלימוד התורה ביראה טהורה בפשטות.

ה. המשך השיחה הבאנו בסוף המאמר מתחת לקו. ויצויין את אשר סיפר הגה"צ רבי שמואל טויבענפעלד ז"ל שבהיות הגה"ק מהר"י מבעלזא זצ"ל בצאנו, אמר לו רבינו, 'הדרך של הבעל שם טוב ירד לעולם על מאה וחמישים שנה, ועוד מעט יוגמר, מה יהי' הלאה'. נענה הגה"ק מבעלזא, אאמו"ר [השר שלו] זצ"ל ג"כ ידע מזה ופעל משמים שימשך הלאה (ס' שיח זקנים ח"ב עמ' 10).

רבינו עמד פעם בליל ש"ק עם הכוס לקידוש בדביקות זמן רב מאוד, ואחר שהפסיק מהדביקות, פתח ואמר: 'דרך הבעשה'ק נמשך לתקופה של מאה [וחמישים] שנה, ועכשיו נסתיים, אח"כ אמר: עתה מתחיל גלות אמעריקא ומשם יבוא משיח (ס' תפארת יואל בשם כ"ק מהר"י ט"ב מסאטמאר זצ"ל, ח"ד עמ' תקסז).



זוה לשון הגאון רבי שמואל אהרן מיללער ז"ל גאב"ד לאבאווא במכתב: וכבר האיר לנו עינינו הגאון האדיר מרן הקדוש בעל ד"ח ז"ל מרא דאתרן ורשכבה"ג, שלא לבטוח על דרכי החסידות של מרן קוה"ק הבעש"ט, כי ה' כהוראת שעה על משך מספר השנים הקצוב, ולא לדורות עולם, כי הוא טמיר ונעלם, וטובת הנפש לא יתכן רק בתורה ועבודה בהתמדה. וכן אמר לי אחד מכניו הצדיקים שאמר [רבינו] ג"כ לפני פטירתו טרם עלתה נשמתו בקדושה ובטהרה, שאין לנו מוכה רק ע"י התורה. ('ובטח כי מצות התורה להתחבר עם החכמים כדי לקיים ולדבקה בו לא בטלה לעולם, וכמ"ש הרמב"ם ז"ל בספר המצות להתמיד בישיבתם בכל אופן מאופני העבודה והחברה, במאכל ומשתה והעסק, כדי שיגיע לנו להדמות במעשיהם ולהאמין האמתיות מדבריהם' וכו').



רבינו הגיד שרבו הק' מראפשיץ זי"ע שמע מרבו הק' החווה מלובלין זי"ע, שכשירדה נשמתו הטהורה של מרן הבעל שם טוב זי"ע לעולם הזה, בא עמו "א יובל מיט רבי"ס". וסיים הרה"ק מראפשיץ, אני הנני האחרון מהיובל הזה. והוסיף רבינו מצאנו: ואנכי הנני האחרון מבין תלמידי הרב מראפשיץ. (הגה"צ הישיש האדמו"ר מברדיגל זצ"ל¹).



בעת שנברכו נכבדות את בתו של הרה"ק הרבי ר' אליעזר מדזיקוב זצ"ל עבור הגה"ק רבי מאיר נתן זצ"ל בנו של רבינו, והגה"ק מדזיקוב הפציר שרבינו יתן אלף גולדען

רצ"ו. וכע"ז מסופר בקו' חיים וברכה (זכרונות ומסורות מפי הרה"ח מוה"ר חיים ברוך פינק ז"ל מבאריסלוב מוקני חסידי בעלזא בארה"ב) שרבינו אמר כדברים האלה להגה"ק מהר"י מבעלזא, ששאלו האם שמע מה שהגיד רבו הק' מראפשיץ: שכאשר יורד רוח קדושה ממרום מתקיים הרושם עד ק"נ שנים, ושהוסיף הרה"ק מראפשיץ, די וואגן וועט פארן ווייטער, שטיפן זאל מען עס נישט, אבער מיטגיין זאל מען. וע"ז השיב הגה"ק מבעלזא "שמעתי על כך מפי אבי זצ"ל, אולם הוא ז"ל הוסיף ואמר, מיר האבן עס פארלענגערט". וסיפר הגה"צ רבי בנימין ראבינאוויטש זצ"ל ששמע מאיש אחד שהי' בציעשנוב בערב ר"ה שנת תר"ע, ושח הה"ק מציעשנוב שידוע מהרה"ק מרוזין זי"ע שאורו של הבעשט"ה ירד לעולם למשך ק"נ שנה (משנת תק"כ עד תר"ע), וסגר עצמו בביתו על כמה שעות, ואח"כ יצא ואמר: דער אור ענדיגט זיך, קיין נייער זעה איך נישט, והתמרמר על זה מאוד (שם, וכן בסר"ס עבודת בנימין).

ו. תשרי"ח לנכדו בנש"ק הנה"ח מוה"ר מנשה ט"ב שליט"א ששמע דבר זה מפיו.

לנך, ורבינו נעתר רק עד לשמונה מאות. השדכן הלך אל הגה"ק מדזיקוב ואמר לו, הרי הרבי צריך להתחשב עם הרה"ק מצאנו שהוא רבי גדול, ועל כן כדאי לוותר על שאר המעות עבור שידוך זה. והסכים הרה"ק מדזיקוב, ונתקשרו בקשרי שידוכין.

ובעת שישבו יחדיו המחותנים הצדיקים ב"תנאים", פנה הגה"ק מדזיקוב אל מחותנו רבינו ושאלו, הנה שמעתי עליכם לאמור שהנכם "רבי", ונתחוויר פני רבינו והגביה את ראשו לאחורי כסאו למשך איזה זמן, ואחר כך השיב, "אונז ועמיר א חסיד וויא עם שמיט אין זוה"ק, אבער היינט הייסט דאס א רבי"¹ (ס' שיח יצחק - פשעווארסק).



פעם בפורים כאשר קיים רבינו מצאנו חייב איניש לבסומי וכו', והרה"ק מקאמינקא הי' שם ועלה בדעתו שעתה הוא שעת הכושר, ופנה לידידו רבינו מצאנו ושאלו, הלא שנינו היינו בראפשיין, ואיך נתהווה שאתה 'רבי' ואני נשארתי בלא כלום. ענה לו רבינו "רבי"?! אני אינני 'רבי', אינני יודע אם יש בזמנינו 'רבי', אבל הנני 'חסיד' (ס' שיח זקנים ח"ב עמ' שצ"א ששמע מהרה"ג ר' מרדכי גרובער ז"ל ששמע מרבו הגה"צ הבאר מנחם מקאלוב זצ"ל ששמע מזקינו הגאון רבי אברהם יצחק וויינבערגער זצ"ל אב"ד קליינווארדיין שהיה אז בצאנו).



פעם כשדיבר הגה"ק רבי אלעזר מקאזניץ זי"ע, ואמר אל רבינו, דער "רבי" וכו', צעק רבינו, מה שתעשו לי תעשו לי, רק "רבי" לא תקראו אותי. [וואס איהר וועט מיר טוהן וועט איהר מיט מיר טוהן, נאר "רבי" זאלט איהר מיך נישט רופען] (ס' כל הכתוב לחיים עמ' ק"ג).



בלי"ף שבת אירע שבאמצע עריכת השולחן הטהור עמד רבינו צאנו ממקומו, ופתח ואמר 'ס'איז דאך היינט נישט קיין וועלט, ס'איז נישט דא קיין רבי'ס, ס'איז נישט דא קיין חסידים, איך בין נאך א שטיקעל חסיד, ווייל איך האב דאך געקענט א רבי'ן [הרה"ק

ו. ב"ק מהר"י ט"ב מסאטמאר זצ"ל סיפר שחז"ז הגה"ק מראזוואדוב זצ"ל התבטא לאחר הסתלקותו של רבו הק' מרן מצאנו זי"ע: 'גוטע אידען איז נאך דא, א "רבי" איז ער געווען נאר איינער' (ס' מושיען ש"י ח"ב עמ' רס"ו).

ח. שאלו הגה"ק מקאמינקא, ואיך נעשית חסיד, ענה לו רבינו מצאנו שלמד ס' אורחות צדיקים. ענה הגה"ק מקאמינקא, אני כבר למדתיו עשר פעמים. נענה רבינו מצאנו, אמנם כשאני למדתי בהספר, לא המשכתי הלאה עד שאכן הגעתי לידי האמור שם (ביך נישט געגאנגען ווייטער ביז איך האלט נישט דערביי).

מראפשיין], אבער עטין, ווי אזוי קענט עטין זיין חסידים אז עטין האט'ס קיין רבי'ן נישט געקענט' (שם עמ' שמ"ב מהרה"ג ר' אשר ראנד ששמע מהגה"ק רבי אלעזר מאושפצין זצ"ל חרב"ן רבינו מצאנו זי"ע^פ).



אכן כאשר נסתלק מן הדברי חיים זי"ע בסערה השמימה, נתייתם העולם, וכעדות בנו הגדול הגה"ק משינאווא זי"ע (דברי יחזקאל פר' במדבר): 'זמיון גלות ישראל הקים להם הקב"ה בכל דור ודור צדיקי הדור [וכו']], וכן קרוב לדורנו מעת זרה אור המאיר לכל העולם הבעש"ט הק', ותלמידו הרבי ר' בער זלה"ה, ותלמידיו הקדושים הרבי ר' אלימלך זלה"ה, ותלמידו הרבי ר' מנחם מענדל זלה"ה מרומנאב, ותלמידיו הקדושים, עד דורנו זה שהיה אבי הקדוש זלה"ה – ועתה בעוה"ר נשארנו דור יתום דור אלמן ואל מי מקדושים נפנה' וכו', עכתודה"ק.

אחר ששקעה השמש בצהריים נמנו וגמרו הרבנים הצדיקים מגדולי תלמידיו, שמעתה שוב לא יתנהגו עוד במנהגי תלמידי הבעש"ט הק', וכגון שבימות החול ובעת התפלה שוב לא ילכשו 'זויסע בעקישעס', וימנעו מלהשמיע סתרי תורה לפני עדתם, ולא יתפללו בפרהסיא בסדורי המקובלים וכיוצ"ב.



והנה מודעת זאת שאור קדושת מרן הבעש"ט זי"ע"א תזרח עד גאולה השלימה בב"א^א, [ומרן הדברי חיים זי"ע התבטא ואמר כי הבעשטה"ק זי"ע והרבי ר' אלימלך זי"ע הכינו אוצרות של יראת שמים עבור בני ישראל עד ביאת משיח צדקינו^ב].

פ. יש להעיר אמש"כ שם שהגה"ק רבי אלעזר אמר שהוא 'זוכר' המעמד שהוא אצל חותנו רבינו מצאנו, וגם על מה שהוסיף אח"כ מדילי, איך האב נאך געקענט א חסיד ו-היינו חותנו רבינו מצאנו שאמר על עצמו שהינו 'חסיד' כאמור, עטין האט שוין קיין חסידים אויך נישט געקענט, ע"כ. אך דבר זה טעון בירור, כי לפי הידוע לא זכה רבי אלעזר לראות את פני חותנו מרן מצאנו, וומרן מצאנו ראהו פעם אחת בילדותו בהיותו יישן בבית אביו הרה"ק מדר"ר מקאמינקא.

י. קונטרס 'דולה ומשקה' להגה"צ מפאיע זצ"ל (עמ' ש"ט) מפי כ"ק מהר"י ט"ב מסאטמאר זצ"ל ושהגה"ק השם שלמה ממונקאטש זצ"ל לא קיבל ע"ע להמנע מכל אלו.

יא. כדברי מרן הבעשטה"ק ששאל למשיח, אימתי אתי מר, והשיב, כשיתגלה תורתך ויפוצו מעינותך חוצה, וזה י"ל שמרומו בפסוק 'ובני ישראל יוצאים ביד רמה' ותרגמו ובני ישראל נפקין "בריש גלי", 'בריש' ר"ת ר'בי ישראל ב'על ש"ם, 'גלי' היינו כשיתגלה תורתו ויפוצו מעינותיו, אז יפקון מן גלותא (ספה"ק דגל מחנה אפרים פר' בשלח).

יב. ס' אוצר ישראל עמ' נ"ט מפי החסיד המפו' מוה"ר מרדכי הערש שמערלער ז"ל (נשנע להרה"ק מציעשנוב, ואביו החסיד ר' משה מאיר ז"ל הסתופף בצל קדשו של מרן מצאנו זי"ע).

ואף שמרן מצאנו בגדול קדושתו ורום מדרגתו התמרמר הרבה על קוצר הדעת וכדו' של מנהיגים וחסידים שבדורו", מכל מקום הדרך (הן בע"פ והן בכתב, כאשר יבואר א"י

יג. זה לשון קדשו: "ישראל בעצמם קדושים, אך הערב רב כל חסדים דעבדי לגרמיייהו עבדו – כנראה בעליל שהרבנים והחסידים והבעלי בתים שבדור המה בעוה"ר רובן מערב רב ורוצים לשרור על הציבור וכל מעשיהם רק לגרמיייהו לקבל כבוד וממון, ולכן אין להתחבר רק עם עובדים באמת שמוסרים נפשם לד' – לא לקבל שום תועלת לעצמם" (ספה"ק דברי חיים פר' וקהל השמטות).



"ליכא בעלי מדרגות... אמנם אפ"ה רצון אבינו שבשמים שיומשך ענין האדמורו"ת, כי כחו יפה לבטל עבירות חמורות בפרהסיא. אך מנהיגים אמתיים ליכא, ולכן נמשכה ההנהגה בין הבנים, וביניהם איכא הן זרע מעלי' והן דלא מעלי' " וכו' (מתוך שיחת רבינו, חמדה גנוזה ח"א שיחה ב').



'בואו ואלמדכם דבר: אתם סבורים כי ע"י האכילה בצוותא אתם קונים שלימות? ניעויעש' – אל תאמינו בזה! ואם תאמרו הלא תלמידי הרבי ר' בער זי"ע התוועדו ביחד ואכלו ושתו... איך אנחנו יכולין להדמות לתלמידי הרבי ר' בער זי"ע או לתלמידי הרבי ר' אלימלך זי"ע, ואולי תאמרו 'הגם שאין אנחנו כמותם, עם כל זה יען שהם עשו כן, גם אנחנו נעשה כן'. הבה נראה, הלא במעמד הנבחר היה דור דעה (כמו שאנחנו מייחלים שיהי' דור דעה כזה), עם כל זאת במתן תורתנו הקדושה היו גבולים לעלות כמו שאמר השי"ת למשה רבינו. הרי חזו"ן שאסר לאיש לעבור גבול, כי יש גבול לכל אחד לפי ערכו ומדריגתו... מכיר הייתי צדיקים שהיו בבחינת אדם הראשון קודם החטא מעולם התיקון, הרה"ק מראפשיץ, אור לשמים, מאור ושמש. ועליהם אין קוש' אם הם היו מרבים ואוכלים או שותים, כי היה מצוה. הן אמת כי מי אשר השגיח ראה שאינם אוכלים או שותים יותר, עכ"ז אם היו אוכלים או שותים יותר היו מצוה יותר, כי טעמו מעץ החיים ונכנסו לבחינת שבת, וכן בהתנהגותם בהרחבה שנסעו במרכבה – קאללע"ס, לא היו אז כלל בזה העולם, ואין אנו יכולים להידמות אליהם כלל וכלל. ואנשים בערכי, אם אוכל או שותה יותר מהראוי, יכול ח"ו לרדת שחת ושאל תחתית. ...בימים קדמונים היו נשמות תנאים אמוראים וגאונים, היום אנחנו מעולם הגוף... הבה נצעק אל השי"ת שצריך לנו "רבי" ומורה, אולי נזכה במהרה למלך המשיח שיהיה "רבי" ומורה דרך' (הלקים מתוך שיחת קדשו של מן הדברי חיים זי"ע שנדפס בס"ט דרכי חיים החדש, דף ר"צ, בהוספות מס' פי צדיק, ועוד).



פעם הסב רבינו מצאנו בסעודת שחרית רק עם הגה"ק מדינוב זצ"ל והרב הצ' מליטאוויסק זצ"ל, ורבינו הורה אז להגבאי ר' אהרן דער הויכער, שלא ירשה להכנס לסעודת שחרית, כי רצון קדשו להסב רק עמהם. ובאמצע הסעודה פתח ואמר, הנה אנחנו יש לנו כאן 'בית דין' והיינו רבינו עם ב' הגאון'צ' הנ"ל, ולדעתני אני לא צריך לשמש בתורת "רבי", ופרנסה יכול להיות גם בהרבנות, וכן פנה גם להצדיקים הנ"ל שיתפרנסו מהרבנות בעריהם ויבטלו את ההנהגה של האדמורו"ת, מאחר שע"י הרבי'סטעווע אפשר לצאת תקלות כאלו ורבינו התורעם ונצטער אז עד מאד על חלק ממנהיגי ישראל, ואכ"מ. (ס' אוצר ישראל ומהד"ק) בשם הרה"ח מוה"ר רבי מרדכי הערש שמערלער ז"ל ששמע מאביו החסיד מוה"ר משה מאיר ז"ל שנדחק לשם ורבנו הסכים שישאר בקודש פנימה יען היותו בן בתו של הגה"ק רבי אברהם'סטעש חתנו של הרה"ק רבי מאיר מפרעמישלאן זצ"ל).

יד. בס' אהל קדושים (בהנ"מ עמ' קכ"ג) מסופר שרבינו מצאנו שאל את נכדו הגה"ק רבי משה משינאווא על אודות הנהגת בנו הגדול – אביו הגה"ק משינאווא ב'רבי'סטעווע ביו"ט, ואף העיר לו בזה שמותר ל"רבי" לסייע בהוצאות הדרך לחסידיו, עיי"ש (הובא במאמרינו בחוברת כ"ו עמ' שיח הערה י"ב).

במאמר אחר) את אנשי בריתו לעבוד את השי"ת בדרך הסלולה מרבתיז הק', ואף הסמך כמה צדיקים – ובתוכם כמה מצאצאיו"ד - להנהיג עדה בדרך החסידות¹².



בס' דרכי חיים (ח"ב אות ס"ח אר"ק ב') מסופר שבחג הסוכות האחרון (שנת תרל"ז) אמר רבינו להחסיד ר' חיים יעקב מהגלילות ורודניק, "אתה ר' חיים יעקב – תהיה חסיד שלו", והראה על בנו הגה"ק רבי ברוך מרודניק – לימים הגה"ק מגארליץ.



בס' י"ג אורות (עמ' רנ"ב) מסופר שרבינו מצאנו טפח על כתפיו של נכדו הגה"ק רבי משה משינאווא באמרו, 'משה'לי שלי יהיה 'רבי' למאות יהודים'.



בס' שיר המעלות לשלמה (עמ' ל"ז) מסופר שהעידה הרבנית הצ' מרת נחמה ע"ה שקודם הסתלקותו של אביה הק' מרן מצאנו שמעה איך שמסר לנכדו הרה"ק מהר"ש במבאבוב הכח להשפיע יראת שמים להדור הצעיר. וכמו"כ למדו לקרוא פתקאות והורה לו ללבוש טלית בליל שבת וגילה לו הסוד של המאכל בצל וביצה אוכלים בסעודת יום השבת (ע' באריכות בקונ' מגן אבות בדברו דף י"ח).



בס' דברי שלו' (בהנ"מ עמ' תכ"ה) מסופר שבילדותו של הגה"ק רבי שלו' מסטראפקוב זצ"ל ישב על ברכי זקינו הק' מרן מצאנו, ומרן התבטא אליו, 'אתה תהיה א' לוסטיגער רבי'.



בס' אהל קדושים (בהנ"מ דף קמ"ח) כתב ששמע מזקינו הרה"צ ר' משה'לי קאננער ז"ל ששמע מפ"ק רבינו מצאנו, שנצל שאין לו יורש עצר שימלא מקומו, ומנה כל יוצ"ח, והתחיל בהגה"ק משינאווא ואמר עליו שהוא אינו רוצה להיות "רבי", ואח"כ בהגה"ק מגארליץ אמר הלא הוא מכה את כל הבאים אליו [שידוע שהיה דרכו בקודש בחריפות וקפדנות], והה"ק מקרייז הוא סוחר [בהרבה ענינים הי' דרכו בקודש כמנהגי בעל בית], ואז ישב אצלו בנו הגה"ק מקשאנוב ופנה אליו ואמר, אינני יודע מדוע רק אתה בלי טעם [סתם] אזוי נישט', ואז ישב בנו הילד הגה"ק מטשחויב על ברכיו, ואמר, הילד הזה אם אוכה לגדלו אזי אקוה שיהי' ראוי למלא מקומו.

טו. ענין זה נתבאר במקצת בתוך אחד השיחות ששח רבינו: בשנת ת"ק לאלף הששי שלחו מן השמים נשמת הבעש"ט הק' זצ"ל... אמנם תלמידיו הק' ג"כ כבר נסתלקו לגנ"מ, ושוב ליכא בעלי מדרגות... אמנם מכל מקום רצון אבינו שבשמים שיומשך ענין האדמורו"ת, כי כחו יפה לבטל עבירות חמורות בפרהסיא. [פון הימעל וויל מען אבער אז עס זאל זיך ווייטער פירען דאס רבי'סטאווע, ווארין, דאס רבי'סטאווע איז מבטל אפיקורסות און מסירות און ניאוף בפרהסיא], וכו' (מתוך שיחת רבינו, חמדה גנוזה ח"א שיחה ב' [וחלקו הראשון העתקנו לעיל בראש המאמר, עיי"ש]).

ולסיומא דמלתא כמה נאה ויאה להציג כאן אלה הדברים אשר כתב הגאון רבי אברהם חיים ארנשטיין זצ"ל רב דק"ק בארדיוב (מגדולי תלמידי החת"ס, ולימים נהרבג ברבינו מצאנו) בצוואתו, וב"ק מרן הקדושת ציון זצ"ל דיבר בשבח הצוואה ובמיוחד הפליג בסעיף זה, וז"ל הגאון ז"ל: ...שלכח"פ פע"א בשנה תקבלו פני קדוש ד', כי הוא דבר גדול להחזיק הדת, "ולא תחושו לאיזה שטות של חסידים, כי עכ"פ מועילים וטובים יותר – שטות של סתם חסידים – מחכמות ושכליות סתם אנשי הגר, כי המה שטותיהם נוטים לחזק הדת ומראים חזקת האמונה" (נדפס בסוף ספרו 'דברי אברהם').

הרב אריאל אפרים אהרונטוב

בני ברק יצ"ו

עוד בענין הכותרות שבשולחן ערוך

תגובה למאמר שהתפרסם בחוברת ל"ב - הצעה להגדרת כותרות מחדש

בקובץ 'עץ חיים' דידן, חוברת הקודם, פורסם מאמרו של הרב יעקב מדר שליט"א בענין כותרות הסימנים שבספר שולחן ערוך*.

המאמר סוקר דברי תלמידי חכמים רבים, שנאמרו בענין זה, במהלך הדורות: הללו סבורים שהכותרות נכתבו על ידי המחבר עצמו - מרן ר' יוסף קארו, והללו סבורים שלא הוא כתבם אלא תלמידיו או המדפיסים. כותב המאמר טוען שבחינה מדוקדקת של הכותרות מעלה כי פעמים רבות הן לקויות, אם מצד שהאמור בכותרת אינו מתאים עם תוכן הסימן, ואם מצד שהאמור בכותרת מוטעה. הכותב פורש כשני מניינים של כותרות כאלו תוך שהוא מנמק את לקויותן, ומסיק שהכותרות נתחברו על ידי מאן דהו אחר ולא על ידי מרן המחבר.

במאמר זה רצוני לחזק את הקביעה הנזכרת, תוך כדי עמידה על שתי נקודות: האחת, בירור עדות קדומה בענין הכותרות; השנייה, הבאת דוגמאות רבות נוספות של כותרות לקויות ומוטעות.

לפני כן ראוי להקדים מספר ידיעות. מרן חיבר את ספרו 'שולחן ערוך' בעיר צפת, ובכפר ביריה הסמוך לצפת, בשנות שט"ו-שי"ח². למרות שהחיבור היה מוכן כליל בשנת שי"ח על כל ארבעת חלקיו, התעכבה שליחתו לדפוס באיטליה כשבע שנים (ניתן לשער שהסיבה לכך נעוצה בגזירת שריפת התלמוד וספרי קודש רבים שאירעה שנים אחדות קודם לכן באיטליה: פרצה ביום א של ראש השנה שנת שי"ד, ונמשכה עוד תקופה לאחר³

א. ר"י מדר, 'מי כתב את הכותרות בריש סימני השולחן ערוך', קובץ עץ חיים (באבוב), יג, חוברת ב (לב), אלול (תשע"ט), עמ' תסב-תע.

ב. בסוף שו"ע או"ח דפו"ר (ונציה שכ"ה): 'תם ונשלם ביום ב' ב' לאלול שנת אלהים חשב"ה לטובה בכפר ביריה שבגליל העליון תוב"ב'. 'חשב"ה' עולה למניין שט"ו, ואכן בשנה זו חל ב' באלול ביום שני. בסוף שו"ע יו"ד דפו"ר (ונציה שכ"ה): 'תם ונשלם בליל ד' שנים לירח תמוז שנת השי"ו בצפת תוב"ב'. בסוף שו"ע אה"ע דפו"ר (ונציה שכ"ה): 'דהיתה השלמת הספר הנכבד הזה ביום ג' י"ט לשבט שנת השי"ז ליצירה בצפת תוב"ב שבגליל העליון יבנה במהרה בימינו אמן'. בסוף שו"ע חו"מ דפו"ר (ונציה שכ"ה): 'דהיתה השלמה' הספר היקר הזה אור ליום שישי י"ו לאדר ראשון שנת עדותיך שי"חה לי...'. 'שיח"ה' הכוונה לפ"ג, כלומר ה' אלפים שי"ח, כי בשנה זו אכן טז אדר א חל ביום שישי, אך אינה לפ"ק, כלומר שכ"ג, כי בשנה זו טז אדר א לא חל ביום שישי כי אם ביום שלישי.

ג. ראה: א' יערי, שריפת התלמוד באיטליה, תל אביב תשי"ד.

מכן, ובגינה נגרמו שיבושים ועיכובים בהדפסת ספרי קודש בתקופה זו באיטליה^ד. כמו כן יתכן גם שקשיים בגיוס מקורות מימון סייעו לעיכוב בהדפסת הספר^ה). בשנת שכ"ה שלח מרן לונציה שבאיטליה את הדפסת הספר על כל חלקיו; מלאכת הדפוס ארכה כשנה וחצי – שכ"ה-שכ"ו^ו.

אין שום ידיעה מתוך הספרים עצמם מי ערך את הכותרות. כלומר לא המחבר מודיע על כך דבר בהקדמתו, ולא המדפיסים מודיעים על כך דבר בהודעותיהם (יזכרו להלן). לכאורה, הדעת נותנת שכותרות כאלו הן חלק בלתי נפרד מעצם מבנהו של החיבור, וקשה להעלות על הדעת שהן מעשה ידיו של מישהו אחר שאינו המחבר עצמו. וזו הסיבה לכך שרבים וטובים סברו שהן נכתבו על ידי מרן. אך כאמור בחינה מדוקדקת מעלה שכותרות רבות משובשות, באופן המוכיח שאינן פרי עטו של המחבר. על הסיבה לשיבושים, וניסיון לברר באופן יותר מפורט מי ערך את הכותרות הללו, במאמר שלפנינו.



בידור עדות קדומה בעניין הכותרות

כאמור, מתוך ארבעת כרכי השולחן ערוך המודפסים (דפוס ראשון) לא ניתן לברר מי ערך את הכותרות. אך האם קיימת איזו עדות בעל פה העשויה ללמד דבר מה בעניין? ובכן מאיר בניהו מצא עדות כזו^ה, ובה דבריו:

והנה מצאתי עדות נוספת^ז... הלא הוא ר' יצחק הלוי ואלי שכתב בספרו (שלחן) [לחם]^ח הפנים שבכתיבת יד:

ד. בעיר ונציה שבאיטליה, שהייתה אחד ממרכזי הדפוס הגדולים באותה תקופה, לא נדפס אף ספר עברי אחד בין השנים שי"ד-שכ"ד בעקבות הגזירה. ראה: א"מ הברמן, פרקים בתולדות המדפיסים העבריים וענייני ספרים, ירושלים תשל"ח, עמ' 170.

ה. כך ניתן אולי להבין מדברי המגיה שבסוף כרך יורה דעה דפו"ר (ונציה שכ"ה): 'לולי קם הנדיב, נדיבות יעץ, השר אשר בו תורה וגדולה במקום אחד, כבוד רבי שלמה אלשקר יצ"ו ממצרים, אשר התנדב מהונו למען זכות הרבים לפרוע הוצאת ההדפסה, כבר שבה ונשארה כונת הרב בכח, ושוא לנו עבוד הכח בלתי יוצא לפועל'.

ו. או"ח בשער: 'ותהי ראשית מלאכתו ח"י כסליו שכ"ה לפ"ק פה וויניציאה הבירה'; יו"ד בשער: 'ותהי ראשית מלאכתו י"א ניסן שכ"ה לפ"ק פה וויניציאה הבירה'; אה"ע בשער: 'ותהי ראשית מלאכתו י"א ניסן שכ"ה לפ"ק פה וויניציאה הבירה'; חו"מ בשער: 'ותהי ראשית מלאכתו ו' חשוון שכ"ו לפ"ק פה וויניציאה הבירה'.

ז. בניגוד למשל ל'פרטי רמזי הטור', ול'פרטי רמזי דינים המיוחדשים', אודותם כתב מרן בהקדמת ספרו בית יוסף שהוא חיברם.

ח. הרב מדר הזכיר עניין זה בקצרה במאמרו (לעיל הערה 1) עמ' תסג.

ט. ההגדרה 'עדות נוספת' במקרה זה אינה מדויקת, שכן קודם לכן לא הובאו עדויות של ממש בעניין, כי אם שמועות משמועות שונות.

י. תיקון שלי בדברי בניהו.

[מה] שכתוב על גבי סימן זה"א [מנהג כפרות בערב יום הכיפורים מנהג של שמות הוא"ב, אינו מדברי רבינו ז"ל, אלא המדפים שם אותו מדעתו, כך קבלנו מכנו של המדפים עצמו הראשון שהדפים השולחן ערוך. וברוך רחמנא דשקליה למטרפסיה מיניה בהאי עלמא"י דבן בנו היה שומה"י [ובאמת אמר קרא שומר פיו ולשונו וכו'"]¹.

המדפים הראשון היה ר' מאיר בר יעקב פרינץ שעשה בדפוס בראגאדין².

ר' יצחק ואלי היה חכם איטלקי מפורסם בזמן של כדור (ויותר) אחר פטירת מרן. ספרו 'לחם הפנים' כתב יד היה נפוץ בזמנו באיטליה, ועד היום קיימים ממנו עותקים רבים בכתבי יד³. דברים מדויקים יותר על זמנו ומקומו של ר' יצחק ואלי, אנו למדים מהספר שנשא עליו ר' בנימין הכהן בספרו גבול בנימין:

דרוש מ"א להספרו של הרב הגדול כמהר"ר יצחק לוי ואלי זצוק"ל שנפטר במודונא אייר ת"מ...

הצדיק הזה אשר אנו מספידין עליו הוא היה הורה ז"ל [והורה של התורה, כי מלבד שהיה מלא חכמה ותושיה האיר עיני ישראל בחידושו אשר ערך לחם הפנים על השולחן ערוך, ובעונותינו נפטר עודנו באבו ולא הספיק להשלים, כי נפטר בחדש אייר שנקרא חדש זיו כי פנה זיוה של תורה...]''

כאמור, בניהו מודיענו כי הוא מצא בספר לחם הפנים כתב יד את עדותו של ר' יצחק ואלי, שהוא שמע מכנו של המדפים הראשון שהדפים את השולחן ערוך, שהכותרת המופיעה באורח חיים סימן תרה: 'מנהג כפרות בערב יום הכיפורים מנהג של שמות הוא' הינה מאת אביו המדפים (כזכור ספר שולחן ערוך נדפס בעיר ונציה שבאיטליה, ור' יצחק ואלי פעל בעיר מודנה שבאיטליה. כך שהעדות המדוברת נעה על הציר שבין ונציה ומודנה – אשר כמאה וארבעים קילומטרים מפרידים ביניהן).

יא. תיבות אלו דילג בניהו, ואני השלמתי על פי צילום כתב היד ממנו העתיק.

יב. משפט זה ('מנהג כפרות... שטות הוא') הוא ציטוט הכותרת של סימן תרה מתוך שו"ע או"ח, כפי שהופיעה בדפ"ר, ובעוד דפוסים שלאחר מכן. בשלב מאוחר יותר קוצצה הכותרת לנוסח שלפנינו: 'מנהג כפרות בערב יום הכיפורים'.

יג. =ברוך ה' שלקח גמולו ממנו בעולם הזה. ע"פ יבמות קה ע"ב.

יד. כאן ציין בניהו בהערה למקור הדברים: ר' יצחק לוי וואלי, לחם הפנים, כ"י בודלי 749 (תצלום ס' 20287), ס' (תרד) [תרד], א, דף 92א.

טו. תיבות אלו דילג בניהו, ואני השלמתי על פי צילום כתב היד ממנו העתיק.

טז. עד כאן דברי מ' בניהו, יוסף בחירי, ירושלים תשנ"א, עמ' שעג.

יז. יצויין, כי בקובץ 'עץ חיים' דידן, גיליון הקודם (לעיל הערה 1), עמ' כב–כד, פורסמה תשובה מכתב יד מאת ר' יצחק ואלי, בעניין דרך התשובה לת"ח.

יח. ר' בנימין הכהן, גבול בנימין, אמשטרדם תפ"ז, דף רד ע"א ודף רה ע"א.

אולם יש להעיר, שכיום ידוע לנו על קיומו של טופס אוטוגרף (כתב יד המחבר עצמו) מספר לחם הפנים¹, והנה בטופס זה כל נוסח העדות שהעתיק בניהו לעיל נעדר כליל! כמו כן גם באחת ההעתקות של החיבור נוסח זה אינו מופיע². אמנם ביתר כתבי היד של החיבור (המכילים את חלק אורח חיים ואת סימן תרה), שנכתבו על ידי מעתיקים שונים, נוסח העדות המדובר מופיע על מקומי³. קשה להניח שהיה קיים טופס אוטוגרף נוסף שבו רשם המחבר את נוסח העדות המדובר. אבל קשה גם לפקפק בנוסח די קבוע המופיע ברוב ככל יתר עותקיו של החיבור. סביר להניח שהפתרון הוא כך: נוסח זה רשם אחד מתלמידיו הקרובים של ר' יצחק ואלי בעותק החיבור שלו, מן הסתם בגליון, ומטופס זה השתלשלו ההעתקות של החיבור הנושאות נוסח זה, ששנו דברי הרב ודברי התלמיד כאחד. במילים אחרות: העדות המדוברת אינה מאת ר' יצחק ואלי עצמו כי אם מאת אחד מבני חוגו.

ועדיין דבר מה אינו נוח סביב עדות זו. כזכור מדברי ר' בנימין הכהן לעיל – ר' יצחק ואלי נפטר בשנת ת"מ בעיצומה של כתיבת ספרו לחם הפנים (יבעונותינו נפטר עודנו באבו ולא הספיק להשלים⁴); הוי אומר שהחיבור נכתב בעשורים הראשונים של שנות התי"ו; אבל כאמור לעיל ספר שולחן ערוך נדפס בשנות שכ"ה-שכ"ו; נמצא אפוא שישנו פער של כמאה שנה (או יותר) בין הדפסת השולחן ערוך לבין העלאת העדות המדוברת על הכתב; קל וחומר לפי מסקנתנו לעיל שתלמידו של ר' יצחק ואלי הוסיף עדות זו, הרי שמן הסתם התרחקנו עוד זמן מה. אם כן בן כמה היה בנו של המדפיס הראשון בעת שמסר את הידיעה מהנעשה בבית הרפוס? ובכל אופן מוכרח שבן זה לא היה נוכח בשעת מעשה (ואולי עדיין אפילו לא נולד), רק משום מה בשלב מסוים אביו המדפיס סיפק לו ידיעה זו. למרות הכל עדיין נראה מנוסח העדות שמדובר במשהו אמיתי, שהרי הכותב מוסיף לספר כי המדפיס נענש על מעשהו וכן בנו נעשה שומת. אם כן הוא מוסר דברים על אנשים המוכרים לו. צריכים אנו לומר שתלמיד מבוגר של ר' יצחק ואלי הכיר בצעירותו את בנו המבוגר של המדפיס, וכך הועברה העדות המדוברת מהרבע הראשון של שנות השי"ן אל הרבע הראשון (ואף יותר) של שנות התי"ו.

לסיכום: למרות שהעדות המדוברת אינה חפה מכמה קשיים, בכל זאת ניתן להתגבר עליהם, וככלות הכל מתקבל הרושם שזוהי אכן עדות אמينة. למדנו אם כן

יב. כת"י ספריית בית המדרש ללימודי יהדות, ניו יורק, ארד"ב, Ms. 7111, F. 43386, דף 43א-ב.
 ב. כת"י הספרייה הלאומית של דנמרק, קופנהגן, Ms. Sim. Hebr. 20, F. 5552, דף 157ב-158א.
 כא. (1) כתב היד אליו ציין בניהו (לעיל הערה 14), ובדקתי שם ונוכחתי כדבריו; (2) כת"י גינצבורג: ספריית המדינה של רוסיה, מוסקבה, Ms. Guenzburg 1012, F. 47675, דף 231א; (3) כת"י גינצבורג: ספריית המדינה של רוסיה, מוסקבה, Ms. Guenzburg 328, F. 47587, דף 76א. (4) כת"י בודפשט: הספרייה של האקדמיה ההונגרית למדעים, בודפשט, הונגריה, Ms. A111, F. 2988, Kaufmann, עמ' 348; (5) כת"י הספרייה הלאומית של דנמרק, קופנהגן, Ms. Sim. Hebr. 44, F. 5574, דף 171א.

לפחות לגבי כותרת אחת שהיא מעשה ידי המדפוס (ובנוגע לשאר הכותרות ראה להלן, על כל פנים התברר שהמדפוס התיר לעצמו לשלוח יד בזה).

מי הוא המדפוס המדובר? בניהו בדבריו לעיל קבע: 'המדפוס הראשון היה ר' מאיר בר יעקב פרינץ שעשה בדפוס בראגאדין'. ברם יורשה לפקפק בקביעה זו. ר' מאיר פרינץ היה אמנם ממונה ראשי על בית הדפוס של אלוויזי בראגאדין הנוצרי, אך מלאכות ההגה וההדפסה בפועל הופקדו בדרך כלל בידיהם של כמה וכמה מגיהים, ששמותיהם פורטו אצל הברמן²², כשאחד מהם הוא: ר' מנחם פורטו הכהן אשכנזי²³. ואכן במקרה שלנו, בנוגע להדפסת השולחן ערוך, בסוף כרך יורה דעה מופיעה הודעה ארוכה מאת ר' מנחם פורטו הנוכר, בה הוא משבח תחילה את מרן המחבר ואת ספרו, ואת הגביר ר' שלמה אלשקר ממצרים שנשא בהוצאת הדפוס²⁴, ולאחר מכן כתב את הדברים הבאים:

ואני הרל באלפי, חתום מטה, אהבתי את אדוני הגאון הנוכרי²⁵, בשגם לא זכו עיני להנות מזיו פניו, מכל מקום לאהבתו ולאהבת האמת ולאהבת תורת יי' תמימה, פקחתי עיני שכלי כמות שהם להשגיח מבלי יפול טעות ושגיאה במלאכה הזאת הנעימה, עד מקום שידי מוגעת. כי יודע כל שער בת עמי, ובפרט כל יודעי דת ודין ההדפסה, כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה מלאכה זאת ולא יחטא, אך בפחות ויותר. על כן הפעם אפרע חוק המוסר, ויהללני פי ולא זר, כי זה ימים אין יוצא ובא במלאכת הדפוס ספר מדוקדק ומעויין כספרנו אלהי²⁶, והאל המאורני חיל בב' חלקים אלו נגמרו, כן יוסיף אומץ בשני חלקים הנותרים הבאים לקראתנו לשלום... אנכי תולעת ולא איש הקטן מנחם פורטו הכהן אשכנזי.

ע' ידי המולך והמביא מאיר בר יעקב פרינץ (:) .

מדברים אלו עולה בבירור כי המגיה והמדפוס בפועל של ארבעת כרכי השולחן ערוך, בדפוס הראשון בונציה, הינו ר' מנחם פורטו, אשר פעל תחת חסותו של ר' מאיר פרינץ (ושניהם גם יחד עבדו תחת בראגאדין). מכאן קרוב יותר להניח, כי מבין השניים

בב. לעיל הערה 4, עמ' 171 (וראה בכל הפרק שם אודות פועלו של ר' מאיר פרינץ בדפוסים שונים בכלל ואצל בראגאדין בפרט).

בג. היה חכם מפורסם בדורו, בעל 'מנחה בלולה' על התורה, וירונה, שנ"ד. וראה בקיצור: ר"ש שפיגל, 'בענין אמירת סליחות ותחנונים בראש חודש אלול: תשובת ר' אברהם מנחם פורטו כהן בעל "מנחה בלולה"', מוריה, לב, א-ב (תשע"ג), עמ' כג, ובמצוין בהערה שם. יש להוסיף, שהוא מראשוני משפחת רפאפורט המפורסמת, וראה לחיד"א, שם הגדולים, ערך מנחה בלולה (ר' יצחק כהן רפאפורט בעל בתי כהונה היה ג"כ מבני משפחה זו, ולא התברר לי כעת האם הוא מצאצאי ר' מנחם דידן, או מענף אחר של המשפחה).

בד. הוזכר לעיל הערה 5.

בה. כוונתו למרן המחבר.

בו. כוונתו לכרכי אורח חיים ויורה דעה, וכן במשפט הבא, ולאחר מכן מתפלל שכמו כן יזכה להשלים את המלאכה גם בשני כרכי אבן העזר וחושן משפט הממתינים להדפסתם.

הנוכרים, העדות הנידונת לעיל בעניין הכותרת של מנהג הכפרות מכוונת על ר' מנחם פורטו ולא על ר' מאיר פרינץ. ועדיין אין בכל זה הכרח, כי יתכן שעורך נוסף עבד שם מטעם המדפיסים הנוכרים, והוא ניסח את הכותרת.

רק לשם הידיעה כדאי להוסיף, שבסוף כרך חושן משפט – הכרך האחרון של ספרי שולחן ערוך – מופיעה חתימתו הקצרה של האחראי הראשי (שיתכן ובכלל נוסחה על ידי מיישהו אחר כפי הנראה מהכינוי 'כמ"ר', אולי על ידי ר' מנחם פורטו עצמו): 'ותשלם המלאכה על ידי כמ"ר מאיר בר יעקב פרינץ'. חוץ משתי ההודעות הללו – הארוכה של ר' מנחם פורטו בסוף יורה דעה, והקצרה של ר' מאיר פרינץ בסוף חושן משפט – אין עוד כל זכר למדפיסים ולפעלם בכל ארבעת כרכי הספר. על כל פנים כאמור אין לקבוע כי 'המדפיס הראשון' המוזכר בספר לחם הפנים כתב יד, אשר ניסח את הכותרת בעניין מנהג הכפרות, הוא דווקא ר' מאיר פרינץ, אם כבר קרוב יותר שמדובר בר' מנחם פורטו, ואולי בכלל מדובר במיישהו אחר.

ומה בנוגע לשאר הכותרות שבשולחן ערוך? והאם ניתן להבין דבר מתוך דבר בנוגע לכך? כאן עלינו לצייר לעצמנו שני מצבים אפשריים, ולבחון איזו אפשרות סבירה יותר.

אפשרות ראשונה: בעיקרון מן ערך את כל הכותרות שבספר, וכיניהן בוודאי גם את הכותרת בעניין מנהג הכפרות; אלא שמרן עצמו רשם שם נוסח קצר, כגון: 'מנהג הכפרות בערב יום כיפור', ולאחר מכן, בגוף ההלכה, פסק את פסקו: 'מה שנוהגים לעשות כפרה בערב יום הכיפורים, לשחוט תרנגול על כל בן זכר ולומר עליו פסוקים, יש למנוע המנהג ההוא'. אולם הכותרת הקצרה לא מצאה חן בעיני המדפיס, והוא שלח ידו במלאכת רעהו, וניסח את הכותרת מחדש: 'מנהג כפרות בערב יום כיפור מנהג של שטות הוא'.

אפשרות שנייה: מרן שלח את ספרו לדפוס ללא כותרות כלל, והמדפיס הוא זה שכתב כותרות לכל הסימנים על פי התרשמותו מתוכנם; כשהגיע לסימן העוסק במנהג הכפרות, ניסח את הכותרת על פי התרשמותו: 'מנהג כפרות בערב יום כיפור מנהג של שטות הוא'.

נראה כי האפשרות הראשונה אינה סבירה כל כך. מה הניע את המדפיס במעשהו ומה הרוויח בזה? וכי הוא בא להציל מטעות? מה לא מספק בפסק שכתב מרן בשורה הבאה כי 'יש למנוע המנהג ההוא'? האם מדובר במעשה חסר תועלת לחלוטין, רק לשם הכעת איבה ולעג למנהג? דומני שזו אפשרות פחות סבירה. האפשרות השנייה נוחה הרבה יותר, שבמסגרת עריכת כל הכותרות (דבר שתועלתו הרבה אינה טעונה הסבר), בהגיעו למנהג הכפרות, מתוך התרשמות שלילית מהפסק 'יש למנוע המנהג ההוא', רשם המדפיס ש'מנהג של שטות הוא'. אך בעיקרון, המניע והתועלת הכללית של עצם העניין מובנים היטב.

בקיצור, כך יש לפרש את העדות שבספר לחם הפנים הנזכרת לעיל: הכותרת בעניין הכפרות ש'מנהג של שטות הוא' אינה מאת רבינו המחבר, אלא המדפיס שערך את כל הכותרות שבספר רשם אותה מדעתו, כך קבלנו מכנו של המדפיס הראשון; ומאחר ובמקרה זה פלט קולמוסו של המדפיס נוסח בוטה ובלתי זהיר כראוי (שכן מצד שני מנהג זה גם קיימוהו חכמים גדולים) על כן הוא נענש שכן בנו השתמטה (מידה כנגד מידה, שטות תחת שטות).

מסקנה זו עולה בקנה אחד גם עם הטענה המוזכרת לעיל בפתיחת המאמר, שכותרות רבות התבררו כלקויות ואף מוטעות. וכן תתווספה לכך עוד דוגמאות בפרק הבא. מסתבר מאוד, כי המגיה ועורך הספר לדפוס ביקש להשביח את הספר ולהקל על המעיין, ולשם כך ערך את הכותרות בראשי הסימנים, על מנת שתשמשנה כמבוא והכנה לתוכן הנלמד בסימן. יתכן גם שהמטרה העיקרית להכנת הכותרות הללו הייתה לצורך עריכת המפתחות שבסופי ארבעת הכרכים²; מפתחות אלו חוזרים במרוכז וברצף על כל כותרות הסימנים, אחת אחרי השנייה, כשלצידן הציון לסימן המתאים. מחמת המהירות ולחץ העבודה לא יכל המדפיס לעיין ביישוב הדעת וללמוד את תכני כל הסימנים כראוי, על מנת להגדיר כותרות מדויקות, על כן הוא רשם מה שהעלה מתוך התרשמותו החפוזה, ומכאן לפעמים הטעויות וחוסר ההתאמה.

על אף האמור, אין לזלזל במעשהו זה של המדפיס, ובוודאי כוונתו רצויה. מה גם על אף שנמצאו לא מעט כותרות משובשות, הרי לאידך רבו גם הכותרות ההגונות, ונעשה כאן ניסיון – מתוך דוחק של זמן – לתת ביד הלומד התמצאות כלשהי, גם אם לא תמיד הוא צלח כראוי.



בשוליי הדברים, ראוי לתת את הדעת גם על הנתון הבא. גם בספרו הראשון של מרן: ארבעה טורים עם הפירוש בית יוסף, מרן לא רשם כותרות לסימני ההלכות! ויש להרחיב בזה קצת.

בהקדמה לבית יוסף נאמר:

ולא היות סימני מפתחות ספר הטורים קצרות ביותר, והרוצה לבקש דין אחד לפעמים לא יוכל להבחין אם הוא בסימן זה או בסימן אחר, או אם מביא אותו דין בעל הספר, לכן ראיתי לעשות מפתחות אחרות שמזכירין כל הדינים הבאים בסימן שהוא בפרט, ואחר כך כתבתי רמזי כל הדינים המיוחדים שהבאתי בביאור זה הנקרא בית יוסף כדי שימצא כל אדם הדין שירצה בנקלה.

כו. כל לשונות הסיום שרשם מרן לארבעת החלקים, המובאות לעיל הערה 2, מופיעות בספרים הנדפסים לפני המפתחות. כל זה מתאים עם האמור, שהכותרות והמפתחות הללו הם הוספות חיצוניות על מה שכתב מרן המחבר.

מפתחות אלו שחיבר מרן, מוצבים בדפוס הראשון²¹ בתחילת ספר הטור וברצף אחד – סימן אחר סימן, ולא כפי שהם מפוזרים לפנינו כיום בתוך ספר הטור עצמו בראשי הסימנים. כמו כן הם מופרדים שם לשני חלקים (וכמבואר גם בדברי מרן עצמו לעיל), תחילה 'פרטי רמזי טור אורח חיים', ולאחר מכן 'רמזי הדינין המיוחדים הנמצאים בביאור טור אורח חיים הנקרא בית יוסף'. בקיצור: תחילה מפתח מפורט לדינים המתבארים בטור, לאחר מכן מפתח מפורט לדינים המתבארים בבית יוסף. והנה שני סוגי המפתחות הללו אינם מכילים כותרות מפורטות לסימנים כלל! מלבד כותרות ראשיות מידי פעם. לדוגמה: בחלק אורח חיים, ישנן חמש עשרה כותרות ראשיות בלבד בפרטי רמזי הטור²², ואחת עשרה כותרות ראשיות בלבד בפרטי רמזי הבית יוסף²³. ניתן לראות בצילומים המצורפים להלן בסוף המאמר כי המפתחות נעדרים כותרות מפורטות. כמו כן גם בגוף ספר הטור והבית יוסף שם, אין שום כותרות בראשי הסימנים, ואפילו לא רשום 'סימן א' 'סימן ב' 'סימן ג', רק אותיות א, ב, ג, בלבד, ראה צילום מצורף בסוף המאמר.

נמצא שמרן עצמו בספרו הראשון, טור עם בית יוסף, לא חשב על רעיון של עריכת כותרות. לפי זה נקל להבין שגם בספרו השני, שולחן ערוך, המהווה קיצור ספר בית יוסף, הוא לא חשב על כך.



פירוט כותרות לקוויות ומומעות בספר שולחן ערוך

בדברים הבאים נעמוד על מספר לא מבוטל של כותרות לקוויות בשולחן ערוך. כפי שהוזכר לעיל בפתיחת המאמר, לאחרונה פורסמה רשימה מפורטת של כותרות כאלו, וכאן הגני בא להוסיף עליה עוד כהנה וכהנה.

תחילה יש להקדים ידיעה חשובה: בעיית הכותרות שבשולחן ערוך כבר נודעה במהלך הדורות לחכמים שונים, מגיהים ומדפיסים, אשר נגשו להדפיס את ספר שולחן ערוך מחדש, ובלא מעט מקומות הם הגיהו את נוסח הכותרת, שינו ותיקנו חסרונות וליקויים שונים. איני מדבר על תיקוני לשון קלים ושיפורי נוסח בלתי משמעותיים (שאלו מצויים לרוב), כוונתי להוספות ושינויים מהותיים יותר. בקיצור: המשווה את הכותרות שבשולחן ערוך דפוס ראשון לכותרות שבדפוסים מאוחרים יותר, ימצא לא מעט תיקונים

כח. טור אורח חיים עם בית יוסף ונציה ש"י.

כט. פירוט: דיני תפלה וברכת כהנים, דיני נטילת ידים וברכות, כלל בברכות, הלכות שבת, הלכות ראש חודש, הלכות פסח, הלכות יום טוב, הלכות חול המועד, הלכות ט באב ושאר תעניות, הלכות ראש השנה, הלכות יום הכיפורים, הלכות סוכה, הלכות לולב, הלכות חנוכה, הלכות פורים.

ל. פירוט: הלכות שבת, הלכות ראש חודש, הלכות פסח, הלכות יום טוב, הלכות תשעה באב, הלכות ראש השנה, הלכות יום הכפורים, הלכות סוכה, הלכות לולב, הלכות חנוכה, הלכות פורים.

משמעותיים^{לא}. מן הראוי היה לערוך בדיקה יסודית ומקיפה, ולהשוות את כל הכותרות שבכל ארבעת חלקי השולחן ערוך, על מנת לקבל תמונה שלמה, אולם בשלב זה נמנע ממני מלעשות זאת. אציין כעת לשתי דוגמאות (להלן יובאו דוגמאות נוספות).

דוגמה ראשונה. בשולחן ערוך דפוס ראשון, אורח חיים, סימן קיד, מופיעה הכותרת הבאה: 'דין שאלת מטר וטל'. אולם בדפוסים שלפנינו נאמר בכותרת: 'דין הזכרת הרוח וגשם וטל'. בשולחן ערוך מהדורת פרידמן הוסבר בהערה: 'בדפוס ראשון כתוב דין שאלת מטר וטל, ומעות הוא, דדין שאלה היא(1)'. בסימן קיז, וכאן מיירי בהזכרה, ותוקן במהדורת קראקא ש"ל².

דוגמה שנייה. בשולחן ערוך דפוס ראשון, אורח חיים, סימן תרצו, מופיעה הכותרת הבאה: 'אין אומרים תחנה בפורים'. אולם זו שגיאה מוחלטת! סימן זה מכיל סעיף אחד בלבד, בו נאמר: 'יום י"ד וט"ו שבאדר הראשון אין נופלים על פניהם...!'. כלומר אין מדובר כלל על פורים. נראה כי סיבת הטעות, היא, מחמת שבסימן הקודם – סימן תרצו – התבאר איסור הספד ותענית בפורים, ולא הוזכר שם שאין אומרים בו תחנון, ועל כן סבר המדפיס (עורך הכותרות) בשגגה שדין אי אמירת תחנון בפורים מתבאר בסימן הבא – סימן תרצו, ולא הבחין שסימן זה עוסק באדר הראשון ולא בפורים.

בשולחן ערוך מהדורת פרידמן, הוצגה כותרת זו של סימן תרצו כך: 'אין אומרים תחנה [בארבעה עשר וחמשה עשר שבאדר ראשון ודין הספד ותענית בהן]; ובהערה הוסבר: 'בדפוס ראשון הכותרת "אין אומרים תחנה בפורים", ובמהדורת קראקא ש"ה תיקנו "אין אומרים תחנה בפורים קמן", והתוספת הנדפסת כאן היא ממהדורת אמ"ד תכ"א (באר הגולה^{לב})'.



כאמור, ספר שולחן ערוך ממתין לבדיקה מקיפה ויסודית של כל הכותרות שבו, אשר תוקנו במהלך הדורות (וגם אלו שטרם תוקנו). תחת ידי בדיקה יסודית של חטיבה אחת מתוך חלק אורח חיים: הלכות שבת לפי ספר משנה ברורה חלק ג, סימנים רמב-שמד. מדובר במאה ושלושה סימנים, שאת כל כותרותיהם בדקתי באופן יסודי, הן בהשוואה לדפוס הראשון, והן בהשוואה לתכני הסימנים עצמם.

מתוך מאה ושלושת הסימנים הללו, נמצאו עשרים ושש כותרות לקויות בדרגות ליקוי שונות. יש כותרות שהגדרתן הינה חלקית ביותר (נוכח המתבאר בסימן), יש כותרות שניתן לומר לגבן כי עיקר חסר מן הספר, ישנן כותרות תמוהות, וישנן אף כותרות שגויות לחלוטין. להלן רשימה של כל הכותרות הללו, לפי סדר הסימנים, עם הסבר מפורט לליקויים

לא. בשולחן ערוך מהדורת פרידמן, צויין בדרך כלל בהערות לשינויים אלו ולמקורותיהם.

לב. הכוונה למהדורת אמסטרדם תכ"א, בה נדפס לראשונה ה'באר הגולה'.

השוניים. בסוף כל קטע רשמתי הצעה להגדרת כותרת מחדש באופן מתוקן ומדויק יותר (ככל האפשר).

יצויין כי חמש כותרות מתוך החטיבה המדוברת כבר תוקנו במהלך הדורות: כותרת סימן רפח (להלן 'כותרת ר'), כותרת סימן שיא (להלן 'כותרת יב'), כותרת סימן שמו (להלן 'כותרת טז'), כותרת סימן שכא (להלן 'כותרת יח'), כותרת סימח שכג (להלן 'כותרת כ'). אולם יש וגם התיקון המאוחר אינו מספיק, כמפורט להלן, וגם באלו רשמתי הצעה להגדרת כותרת מחדש.



כותרת א: סימן רנג - 'דין כירה ותנור ליתן עליה הקדרות בערב שבת'.

סימן זה מכיל חמישה סעיפים, אולם האמור בכותרת מתאים אך ורק עם האמור בסעיף א (דיני שהיה), אבל כל יתר הסעיפים עוסקים בנושאים אחרים: נטילת קדרה מהכירה בשבת והחזרתה בשבת (דיני חזרה); האם מותר להטמין קומקום של רותחים מערב שבת, ולשפוך את המים לתוך התבשיל בשבת; נתינת מאכל על הקדרה בשבת, או הטמנתו תחת הבגדים שעל המיחם בשבת.

הגדרת כותרת מחדש: 'דיני שהיה וחזרה ונתינה לכתחילה בשבת'.



כותרת ב: סימן רסא - 'זמן הדלקת הנרות לשבת'.

כותרת די תמוהה. סימן זה, המכיל ארבעה סעיפים, עוסק בעיקר בדברים האסורים והמותרים לעשות כניסת שבת בין השמשות (כשבין היתר מתבאר גם זמן הדלקת הנרות), בהגדרת זמן בין השמשות, בין תוספת שבת, ובדין קבלת שבת אימתי נעשית. לא ברורה הבחירה לנוסח הכותרת.

הגדרת כותרת מחדש: 'דברים האסורים והמותרים בערב שבת בין השמשות, זמן בין השמשות, זמן הדלקת הנרות, דין תוספת שבת וקבלת שבת'.

או לחילופין בקיצור: 'דיני כניסת שבת ובין השמשות'.



כותרת ג: סימן רסג - 'מי ומי המדליקין ואם טעו ביום המעונן'.

כותרת תמוהה ביותר. סימן זה מכיל שבעה עשר סעיפים, ובהם פרטי דינים מרוכים ביותר (כשלושים!) הנוגעים לענייני נרות שבת וקבלת שבת. מהם כמה עיקריים: צריך לשאול על הפתחים לשם השגת נר שבת; נר שבת קודם לקידוש ולנר חנוכה; אין להקדים הדלקתו מדי ולא לאחר; דיני ברכת הדלקת הנר; חיוב ההדלקה לבחורים הלומדים מחוץ לביתם, לאורח, ולכמה בעלי בתים האוכלים במקום אחד; האם על ידי הדלקת הנר

חלה קבלת שבת; אם התפלל היחיד תפילה של שבת חלה עליו קבלת שבת; מיעוט הקהל נמשך אחר רוב הקהל לעניין קבלת שבת, ועוד פרטים רבים. אין שום הבנה לבחירת נוסח הכותרת!

הגדרת כותרת מחדש: 'פרטי דיני נרות וקבלת שבת'.



כותרת ד: סימן רסח – 'דין הטועה בתפילת שבת'.

סימן זה מכיל שלושה עשר סעיפים. סעיף א: 'אומר ויכולו בתפלת ערבית'. לאחר מכן סעיפים ב-ו עוסקים בדיני הטועה בתפילות שבת. לאחר מכן סעיפים ז-יג עוסקים בדיני ברכת מעין שבע. הכותרת מתאימה אפוא רק לאמור בחלקו הקמץ של הסימן.

הגדרת כותרת מחדש: 'דיני תפילת ערבית וברכת מעין שבע, ודיני הטועה בתפילות שבת'.



כותרת ה: סימן רעז – 'שלא לגרום כבוי הנר'.

סימן זה מכיל חמישה סעיפים, ומלבד האמור בנוסח הכותרת, מתבארים בו גם העניינים הבאים: דיני שוכח או מניח נר על המבילה (בסיס לדבר האסור); האם מותר להניח נר על האילן בערב שבת או בערב יום טוב (דין השתמשות באילן); האם מותר לכפות קערה על גבי נר בשבת כדי שלא תשרף הקורה (דין כלי ניטל לצורך דבר שאינו ניטל).

מאחר וגם הדינים הקשורים לאמור בכותרת 'שלא לגרום כבוי הנר' תלויים במיקומו של הנר, ניתן להגדיר כותרת מחדש לסימן זה, כך: 'דינים התלויים במקום הנחת הנר, והאם מותר לכפות קערה על הנר בשבת'.

לחילופין אפשר גם להציע כותרת (מפורטת) זו: 'שלא לגרום כבוי הנר, ודין שוכח או מניח נר על המבילה, ודין הנחת הנר באילן, והאם מותר לכפות קערה על הנר בשבת'.



כותרת ו: סימן רפח – 'דין תענית חלום בשבת'.

כך הכותרת בדפוס ראשון. מאוחר יותר תוקנה הכותרת¹: 'דין תענית ודין תענית חלום בשבת'.

אכן המעיין בסימן זה סעיפים א-ג, וכן בסעיף ה, ימצא פרטי דינים הנוגעים לתענית בשבת שאינה תענית חלום. גם סעיפים ו-ז אינם שייכים לתענית חלום דווקא. ואילו

לג. בשו"ע מהדורת פרידמן צויין על כך בהערה שכך נוסף ממהדורת אמשטרדם תכ"א.

סעיפים ח-ט אינם נוגעים לדיני תענית בשבת כלל, אלא לדין צעקה והתרעה בשבת על הצרות (ולזה לא יעזור גם התיקון שבכותרת המאוחרת).

במילים אחרות: בסימן זה המכיל עשרה סעיפים, רק סעיפים ד-ה שייכים לדין תענית חלום בשבת, שאר הסעיפים נוגעים לתענית שאינה תענית חלום, או לעניינים אחרים.

הגדרת כותרת מחדש: 'דיני תענית ותענית חלום בשבת, ודיני צעקה והתרעה בשבת'.



כותרת ז: סימן רצ – 'בשבת ישלים מאה ברכות בפירות'.

מוזר למדי. סימן זה מכיל שני סעיפים בלבד; בעוד האמור בכותרת מופיע בסעיף א, הרי שבסעיף ב נאמר: 'אחר סעודת שחרית קובעים מדרש לקרות בנביאים ולדרוש בדברי אגדה, ואסור לקבוע סעודה באותה שעה'.

הגדרת כותרת מחדש: 'מאה ברכות בשבת, והלימוד אחר הסעודה'.



כותרת ח: סימן רצג – 'ערבית במוצאי שבת' לד.

נושא הכותרת שגוי! הסימן אינו עוסק בדיני ערבית של מוצאי שבת, כי אם בזמן הראוי להוציא שבת. על כן האמור בסעיף א: 'מאחרין תפילת ערבית כדי להוסיף מחול על הקודש', בא ללמד בעיקר את דין הוספה מחול על הקודש. סעיף ב עוסק בפירוש אך ורק בזמן הוצאת שבת: 'צריך לזוהר מלעשות מלאכה עד שלושה כוכבים קמנים...'. גם סעיף ג, העוסק במי שצריך להחשיך על התחום לצורך מצווה (שמתפלל ערבית ומבדיל מוקדם), עיקר מגמתו להודיע שלא יכרך על הנר וכן אסור בעשיית מלאכה עד צאת הכוכבים'.

הגדרת כותרת מחדש: 'זמן הוצאת שבת'.



כותרת ט: סימן רצט – 'שלא לאכול ולא לעשות שום מלאכה קודם שיבדיל'.

בסימן זה, המכיל עשרה סעיפים, ישנם סעיפים שלמים העוסקים בכמה עניינים שאינם באים לידי ביטוי בכותרת כלל.

הגדרת כותרת מחדש: 'דיני אכילה ושתייה קודם הבדלה ולאחריה, ועד מתי יכול להבדיל, ושאינן לעשות שום מלאכה קודם שיבדיל'.



לד. כך בדפוס ובמהדורת פרידמן; בשאר ספרים שלפנינו: 'דיני ערבית במוצאי שבת'.

כותרת י: סימן שא – 'באיזה כלים מותר לצאת בשבת ואיזה הם^{לה} אסורים'.
כותרת זו מתאימה אמנם לרובו הגדול של הסימן, סעיפים ז-נא; אך אינה מתאימה לתחילתו, סעיפים א-ו (אולם יתכן שנוהג כאן דין רובו ככולו).
הגדרת כותרת מחדש: 'ריצה בשבת, הליכה במים בשבת, ובאיזה כלים מותר לצאת בשבת ואיזה הם אסורים'.



כותרת יא: סימן שו – 'באיזו^{לו} חפצים מותר לדבר בשבת'.
נראה כי הכותרת שגויה! סימן זה בעיקרו אינו עוסק בענייני דיבור בשבת, וגם ישנה בזה כפילות עם הכותרת של הסימן הבא – סימן שז: 'דיני שבת התלויים בדיבור'.
כך הם פני הדברים. נאמר לגבי שבת: 'אם תשיב משבת רגלך... ממצוא חפצך ודבר דבר^{לי}, ונכללו בזה שני עניינים המפורטים בשני הסימנים שלפנינו; סימן שו עוסק בדיני 'ממצוא חפצך', וסימן שז עוסק בדיני 'ודבר דבר'.
הגדרת כותרת מחדש לסימן שו: 'דיני חפצי חול וחפצי שמים בשבת'.
ובאופן מפורט יותר^{לח}: 'עיון בנכסיו בשבת, החשכה על התחום, שכר שבת, חשבונות ומדידה של מצוות, צרכי רבים, קניית בית בארץ ישראל בשבת, הכרזה המותרת והאסורה בשבת'.



כותרת יב: סימן שיא – 'דיני מת בשבת'.
כך הכותרת בדפוס ראשון. מאוחר יותר תוקנה הכותרת^{לב}: 'דיני מת בשבת ושאר טלטול מן הצד'.
מתוך תשעת הסעיפים שבסימן, רק סעיפים א-ז עוסקים בדיני מת בשבת; שני הסעיפים הנותרים, ח-ט, עוסקים בדיני טלטול מן הצד, ואין להם כל שייכות לדיני מת. על פי זה תוקנה לנכון הכותרת.



לה. כך בדפ"ר; לפנינו: 'מהם'.

לו. כך בדפ"ר; לפנינו: 'באיזה'.

לז. ישעיהו נח, יג.

לח. אולם עדיין אין זה כולל את כל הפרטים לגמרי.

לט. בשו"ע מהדורת פרידמן צויין על כך בהערה שכך נוסף ממדורת קרקא ש"ל.

בותרת יג: סימן שיב – 'הנצרך לנקביו במה מקנה בשבת'.

האמור בכותרת נכון חלקית, רק לסעיפים א-ו, אך לא לסעיפים ז-י.

הגדרת כותרת מחדש: 'הנצרך לנקביו במה מקנה בשבת, ושאר דיני בית הכסא בשבת'.



בותרת יד: סימן שיג – 'שלטול דלת וחלון והמנעול בשבת'.

לגבי כותרת זו יש לומר כי עיקר חסר מן הספר! נכון שנכללו בסימן זה כמה עניינים העוסקים בטלטול הפרטים הנזכרים לעיל ('טלטול' מדיני מוקצה), אך עיקרו של הסימן עוסק בדיני בונה ומכה בפטיש.

הגדרת כותרת מחדש: 'דיני בונה ומכה בפטיש, ודיני השתמשות בדלת ובחלון ובמנעול בשבת'.



בותרת טו: סימן שיד – 'דברים האסורים משום בנין וסתירה בשבת'.

רובו ועיקרו של סימן זה עוסקים בדיני בנין וסתירה בכלים, וזה אמור לבוא לידי ביטוי בכותרת.

הגדרת כותרת מחדש: 'דיני בנין וסתירה בכלים בשבת'.



בותרת מז: סימן שטז – 'צידה האסורה והמותרת בשבת'.

כך הכותרת בדפוס ראשון. מאוחר יותר תוקנה הכותרת²: 'צידה האסורה והמותרת בשבת ושלא ישפשף הרוק'.

אכן, סימן זה המכיל שנים עשר סעיפים, עוסק רובו ככולו בדיני צידה בשבת, ורק סעיף יא עוסק בדין שפשוף הרוק. אף על פי כן ראה מי שראה להשלים ולתקן את הכותרת.



בותרת יז: סימן שב – 'דיני סחיטה בשבת'.

בזה אמנם עוסק רוב הסימן, אבל סעיפים ט-יד עוסקים בעניין אחר.

הגדרת כותרת מחדש: 'דיני סחיטה בשבת, ודיני ריסוק שלג, ברד ומלח בשבת'.



פ. בשו"ע מהדורת פרידמן צויין על כך בהערה שכך נוסף ממזהירות פראג תקמ"ה, ושכן הגיה נזירות שמשון.

כותרת יח: סימן שכא – 'דיני תולש בשבת'.

כך הכותרת בדפוס ראשון. מאוחר יותר תוקנה הכותרת^{מא}: 'דיני תולש בשבת ודין מוחן ודיני תיקוני מאכל או מעבד ולש'.

ובאמת הכותרת שבדפוס הראשון כאן היא אחת הכותרות התמוהות ביותר מכמה סיבות. (א) סימן זה המכיל תשעה עשר סעיפים, הוא אחד הסימנים המורכבים ביותר, העוסק בהרבה נושאים שאינם קשורים זה בזה; ומכל זה לא מצא הכותב להזכיר אלא את 'דיני תולש' בלבד? (ב) 'תולש' הוא איסור מלאכה מן התורה (תולדת קוצר), אך מלאכה זו אינה מוזכרת כלל בסימן זה! השייכות היחידה לעניין תולש, הוא סעיף יג, בו נאמר: 'אסור לרדות חלות דבש מהכוורת מפני שדומה לתולש'; אבל אין זה אלא איסור מדרבנן בלבד? (ג) דיני תולש מדאורייתא ומדרבנן התבאר בהרחבה בסימן שלו (אך אין לזה זכר בכותרת שם! וראה להלן 'כותרת כד').

לפנינו אפוא כותרת שגויה לחלוטין! וגם הכותרת המאוחרת אינה מדויקת מספיק.

הגדרת כותרת מחדש: 'דין חבילי פאה אוזב וקורנית אימתי מסתפקין מהם וכיצד, דיני הכנת מי מלח ומליחת אוכלים, דיני מוחן, דין השקיית התלוש, דין רדיית חלות דבש, דיני לישא, ויתר דיני תיקוני מאכל ומשקה בשבת'.



כותרת יט: סימן שכב – 'דין נולד בשבת'.

האמור בכותרת מתאים רק לסעיפים א-ב; יתר הסעיפים, ג-ו, עוסקים בעניינים אחרים לגמרי.

הגדרת כותרת מחדש: 'דין ביצה שנוולדה בשבת, דין פירות הנושרים בשבת, דין קטימת קש או תבן או קיסם בשבת, דין מלמול עצי בשמים וההשתמשות בהם, דין המחלק מנות לבני ביתו אם יכול להמיל גורל'.



כותרת כ: סימן שכג – 'דיני השאלה והדחת הכלים בשבת'.

כך הכותרת בדפוס ראשון. מאוחר יותר תוקנה הכותרת^{מב}: 'דיני השאלה וקנין צרכי שבת והדחת הכלים ותיקונן ומבילתן בשבת'.

ואכן הכותרת שבדפוס הראשון לקויה וחסרה ביותר! ואינה מגדירה כלל את עשרת הסעיפים שבסימן. גם הכותרת המאוחרת אינה מספיקה כלל.

מא. בשו"ע מהדורת פרידמן צויין על כך בהערה שכך נוסף ממהדורת קרקא ש"ל.

מב. בשו"ע מהדורת פרידמן צויין על כך בהערה שכך נוסף ממהדורת קרקא ש"ל.

הגדרת כותרת מחדש: 'דיני לקיחת דבר מחברו בשבת במידה או במנין, דין המביא כדי יין ממקום למקום בשבת, דיני הדרת הכלים, תיקוןן וטבילתן בשבת'.



כותרת כא: סימן שכה – 'גוי^ג שעשה מלאכה בעד ישראל'.

כותרת לקויה וחסרה מאוד!

הגדרת כותרת מחדש: 'דיני זימון גוי ולתת לו מזונות או חפצים, החזרת משכון לגוי בשבת, ודיני גוי שעשה מלאכה מדאורייתא או איסורים מדרבנן בעד עצמו או בעד ישראל'.



כותרת כב: סימן של – 'דיני יולדת בשבת'.

האמור בכותרת מתאים רק לסעיפים א-ו; יתר הסעיפים, ז-יא, עוסקים בדיני הוולד וצרכיו.

הגדרת כותרת מחדש: 'דיני יולדת בשבת, ודיני הוולד וצרכיו'.



כותרת כג: סימן שלב – 'שלא ליילד הבהמה בשבת'.

האמור בכותרת מתאים רק לסעיף א; יתר הסעיפים, ב-ד, עוסקים בענייני רפואה לבהמה (שאינה יולדת).

הגדרת כותרת מחדש: 'שלא ליילד הבהמה בשבת, ורפואות האסורות והמותרות לעשות לבהמה'.



כותרת כד: סימן שלו – 'אם מותר לילך על גבי העשבים וכן באילן'.

כותרת לקויה וחסרה מאוד! וכבר הוזכר לעיל 'כותרת יח' שבסימן זה נתבארו בהרחבה (בין היתר) דיני תולש מדאורייתא ומדרבנן. כמו כן התבארו בסימן זה גם דיני זורע, ולכל זה אין זכר בכותרת.

הגדרת כותרת מחדש: 'דיני השתמשות באילן, ודין הליכה על העשבים, ודיני זורע ותולש'.



כותרת כה: סימן שלח - 'דברים האסורים בשבת משום השמעת קול'.

כותרת תמוהה מאוד! בסימן זה מבואר פרט אחד ויחיד האסור משום השמעת קול, והוא בתחילת סעיף א: 'השמעת קול בכלי שיר אסור' (דברים נוספים האסורים משום השמעת קול מתבארים בסימן שלט). מכאן ואילך, כל יתר הפרטים המבוארים בסימן זה, או שהם מותרים^מ (ואין בהם איסור השמעת קול), או שהם אסורים ממעמים אחרים לגמרי^מ ולא משום השמעת קול כלל!

הגדרת כותרת מחדש: 'דברים האסורים והמותרים משום השמעת קול, ואיסורי שבות נוספים'.



כותרת כו: סימן שמ - 'כמה דינין מדברים אסורים^מ בשבת בעין תולדות מאבות'.

כותרת תמוהה! בסימן זה מוזכרים גם מלאכות מוחק ותופר (אבות! לא תולדות), וגם תולדות גוזז, מעמר, תופר וקורע, וגם הרבה פרטים נוספים שאיסורם מדרבנן (הנגזרים ממלאכות שונות).

הגדרת כותרת מחדש: 'דיני גוזז, כותב ומוחק, תופר וקורע, מעמר ומתקן כלי^מ'.



מד. כמבואר בסעיפים א-ג: שמותר להקיש על הדלת ולנגן על ידי גוי בחופות ולהניח מערב שבת זוג המקשקש לשעות, ואין בכל אלו איסור משום השמעת קול.

מה. סעיף ד: אסור להבריח העופות על ידי סיפוק, טיפוח וריקוד, גזירה שמא יטול צרור ויזרוק להם לרשות הרבים. סעיף ה: אסור לשחק באגוזים ותפוחים משום אשווי גומות. סעיף ו: אסור לשאוב מים בגלגל גזירה שמא ימלא לגינתו ולחורבתו. סעיף ז: אסור לשלשל פירות דרך הגג משום טירחה, אבל מותר לכסותם. סעיף ח: מותר ליתן כלי תחת הדלף ולפנותו, בתנאי שיהיו המים ראויים לרחיצה, ולא, יש בזה שייכות לאיסור מוקצה ולעשיית גרף של רעי לכתחילה.

מו. כך בדפדפן; לפנינו: 'האסורים'.

מו. בנוסף לכל זה: סעיף יא שייך להלכות בורר (שנתבאר בסימן שיט), וסעיף יב שייך להלכות לש (שנתבאר בסימן שכא).

שמור עם בית יוסף דפוס ראשון, ונציה ש"י: פרטי רמזי השמר, ללא בותרות

ד'צ"ו ט"ז אדר א' ע"ה

[illegible][illegible]

פרטי רמזי טור אורח חיים איש על דגלובאותות אחת לאחת למצא חשבון

[illegible][illegible]

טור עם בית יוסף דפוס ראשון, ונציה ש"י: פרמי רמזי דינים המיוחדים שבכ"י, ללא בותרות

רמזי הדינים הנחדשים	
רמזי הדינים הנמצאים בבאור טור אורח חיים הנקרא בית זסר	
על רך מנן סימני המור הטבר	
א	אם לומר שיהיה שבת כשיתקדש היום ויהיה שבת
ב	אם יהיה שבת כשיתקדש היום ויהיה שבת
ג	אם יהיה שבת כשיתקדש היום ויהיה שבת
ד	אם יהיה שבת כשיתקדש היום ויהיה שבת
ה	אם יהיה שבת כשיתקדש היום ויהיה שבת
ו	אם יהיה שבת כשיתקדש היום ויהיה שבת
ז	אם יהיה שבת כשיתקדש היום ויהיה שבת
ח	אם יהיה שבת כשיתקדש היום ויהיה שבת
ט	אם יהיה שבת כשיתקדש היום ויהיה שבת
י	אם יהיה שבת כשיתקדש היום ויהיה שבת
יא	אם יהיה שבת כשיתקדש היום ויהיה שבת
יב	אם יהיה שבת כשיתקדש היום ויהיה שבת
יג	אם יהיה שבת כשיתקדש היום ויהיה שבת
יד	אם יהיה שבת כשיתקדש היום ויהיה שבת
טו	אם יהיה שבת כשיתקדש היום ויהיה שבת
טז	אם יהיה שבת כשיתקדש היום ויהיה שבת
יז	אם יהיה שבת כשיתקדש היום ויהיה שבת
יח	אם יהיה שבת כשיתקדש היום ויהיה שבת
יט	אם יהיה שבת כשיתקדש היום ויהיה שבת
כ	אם יהיה שבת כשיתקדש היום ויהיה שבת
כא	אם יהיה שבת כשיתקדש היום ויהיה שבת
כב	אם יהיה שבת כשיתקדש היום ויהיה שבת
כג	אם יהיה שבת כשיתקדש היום ויהיה שבת
כד	אם יהיה שבת כשיתקדש היום ויהיה שבת
כה	אם יהיה שבת כשיתקדש היום ויהיה שבת
כו	אם יהיה שבת כשיתקדש היום ויהיה שבת
כז	אם יהיה שבת כשיתקדש היום ויהיה שבת
כח	אם יהיה שבת כשיתקדש היום ויהיה שבת
כט	אם יהיה שבת כשיתקדש היום ויהיה שבת
ל	אם יהיה שבת כשיתקדש היום ויהיה שבת

הרב שלמה הלוי רזענפעלד

מח"ס חדרי המלך, עיה"ק ירושלים ת"ו

בנידון תקרובת עבודה זרה בפאות הנכריות תגובה על מאמר שנתפרסם בקו' ל"ב

ראה ראיתי תשובה שנכתב ע"י הרה"ג רבי מרדכי יעקב שוויד שליט"א, בעל מחבר ספר מנחת חיים, ומחשובי לומדי כולל טארטיקוב, ובו העלה כמה צדדים למה בשום פנים ולשום מציאות שיהיה אי אפשר לשער שנגזו להיות תקרובת ע"ז, בניגוד להכרעת גדולי ישראל, ובאתי להעיר על דבריו בקצרה. ובאמת היה ראוי להאריך, אבל מחוסר הזמן מוכרחים לקצר.

ראיתי שהוא מצדד מטעם ו' סניפים להיתר.

א- כתב שאין מעשה הגילוח מעשה כעין פנים.

ב- כתב שתקרובת ע"ז רק נאסר אם יש הכנה לפני ההקרבה, וזה אי אפשר בשער.

ג- כתב לצרף שיטות הראשונים שאין תקרובת ע"ז נאסר אם לא שהחפץ הוא כעין פנים.

ד- כתב שתקרובת רק נאסר אם נעשה לפני הע"ז.

ה- כתב שאי אפשר לגוי לעשות תקרובת ע"ז בזה"ז.

ו- כתב לצרף שיטות הראשונים שאין תקרובת נאסר מה"ת.

באמור נשתדל לקצר כמה שאפשר, חוץ מהדברים שהאריכות בהם מוכרח, ולדון רק בעיקרי הדברים ולא כל דברים הצדדים שנכנסו לענין דרך אגב, ולא אשיב על כל טענה ומענה. וכדי לעמוד על דברינו כדאי לעיין בדבריו קודם.

א) אם מעשה הגילוח כע"פ.

הנה התחיל בדיוק מספר החינוך שמעשה של גילוח שער אינו מעשה כעין פנים. ועל אף שכתבתי שאקצר, במענה זו שחוזרת על עצמו על ידי כל מיני ת"ח רואה אני חובה להרחיב קצת.

הנה בספר החינוך מגדיר בשני לאווין שונים את שני סוגי עבודות של עבודה זרה.

במצודה כח כתב:

"ולמדנו מכאן עם סיוע כתובים אחרים שארבע עבודות הן שהקפידה התורה בהן בכל עבודה זרה שבעולם, ואפילו אין דרך עבודתה בכך חייבין עליהן, ואחת מהן השתחואה".

ובמצוה כמ כתב:

"שלא נעבוד" שום עבודה זרה בעולם בדברים שדרכה שעובדים אותה המאמינים בה. **ואע"פ** שאין עבודתה באחת מארבע עבודות שאמרנו למעלה, מכיון שעבדה במה שדרכה להעבד חייב.

ואע"פ שעבודתה דרך ביוזון, כגון הפוער לפעור, וזורק אבן למרקולים, ומעביר שערו לכמוש, שנאמר "ולא תעבדם", כלומר במה שדרכן להעבד, איזו עבודה שתהיה עב"ל.

וכתב שמבואר מדבריו שמעביר שערו לכמוש הוא בגדר "אין עבודתה באחת מד' עבודות שאמרנו למעלה", וזאת אומרת שעל כרחק אין כאן מעשה כעין פנים. ואם כן, לא מתחיל כל הנידון של תקרובת ע"ז בגזיות השער, מכיון שמפורש בספר החינוך שמעשה זו אינו כעין פנים, וכדי להיות תקרובת ע"ז צריכים מעשה שעב"פ כעין אחד מד' העבודות. וגם הזכיר שהוא מזכיר שבירת מקל במצוה שלפניו, והכוונה למצוה כזו.

ואחר העיון, יש להשיב על זה מכמה צדדין.

הנה, החינוך כולל גם הפוער עצמו לפעור באותו גדר שהוא מזכיר מעביר שערו לכמוש. והרי בעבודת בעל פעור ג"כ יש זריקה המשתברת, וכמו שהכותב עצמו כתב להלן באות ב' שבבעל פעור יש מעשה כעין שבירה והצואה נאסרה*.

א. ודבר זה מבואר שעבודת בעל פעור הוא על ידי הצואה לחה והשלשול. עי' בסנהדרין סד. במעשה מנכרית אחת, וז"ל הגמ' שם "כיון שהגיע לפעור שאלה לכומרים במה עובדין לזו. אמרו לה אוכלין תרדין ושותין שכר ומתריזין בפניה. אמרה מוטב שתחזור ההוא אשה לחוליה ולא תעבוד עבודה זרה בכך" וברש"י שם כתב "תרדין. בלד"ש בלע"ז ומשלשלין את המעים וכן שכר חדש". והיינו שכל אלו דברים גורמים לשלשול. ומתריזין, הכוונה שמתריזין צואה, וזכר מבואר ברש"י ב"ק מז: ד"ה והתריז, ובאוצר לעזי רש"י שם. וכ"כ רש"י סנהדרין ס: "הפוער עצמו. מתריז רעי בפניו", וכ"כ בפסקי הרי"ד (שם ס:): "הפוער עצמו לפעור, ומתריז לפניו", וכ"כ ר"י מלוניל בסנהדרין שם: "הפוער עצמו לפעור, כלומר מתריז רעי בפניו". ויותר מפורש בראב"ן (סי' ד"ש) על דברי הגמ' (ע"ז נא): אין קלקלין לבעל פעור, וכתב בזה"ל: "השתא פעורי מפערי קמיה – והרי תקרובות שלו – מים ומלח מבעי, דודאי הוי תקרובות אף על פי שאינו של נוי", והיינו שהוא אומר שהצואה בבעל פעור הוא תקרובת לבעל פעור.

ובגמ' שם (סנהדרין סד.) מביא מעשה שסבטא בן אלס פער בפניו ואז קינח בחוטמו, ומבואר שעבודתו בעשיית הצרכים וכן מפורש בזה"ק (פ' פנחס רלו): "מהו דכתיב, (במדבר כה) ויצמד ישראל לבעל פעור. תא חזי, ויצמד ישראל לבעל פעור לא כתיב, אלא לבעל פעור. קשוטין ותוקפא יתבו לבעל פעור, בלא דעתא, בגין דפולחנא דפעור הוא, למפרע גרמיה, ולאפקא קמיה צואה רותחת" וכ"כ באור החיים (במדבר כה, ב). שו"ר שבמדרש פתרון תורה (נדפס מחדש ע"י זכרון אהרן) פרשת בלק כתוב בזה"ל: "ומשתחווים לפעור וזורקין את הרעי בפניו של פעור, שכך היא עבודתו של פעור" עב"ל.

העולה מכל האמור, עבודתו של בעל פעור היה בעשיית צרכים בשלשול, וצואה רותחת. ובגמ' (ע"ז נא.) מפורש שבצואה לחה יש מעשה זריקה המשתברת, וברש"י שם הסביר שהכוונה

אם כן יוצא מזה, שגם בבעל פעור יש מעשה כעין פנים, ואי לכך, אם נכון הדבר שיש דיוק מדברי החינוך שכל אלו אינם מעשים כעין פנים, אז אותו ראיה שיש ממעביר שערו לכמוש שאינו כעין פנים, יהיה גם הוכחה שבעל פעור אינו כעין פנים, וזה אי אפשר כנ"ל, ואיזה דיתוי שיתרץ את הקושי של בעל פעור ידחה גם הראיה ממעביר שערו לכמוש. זאת אומרת, שעד שמביאים ראיה מדברי החינוך, צריכים להסביר את דברי החינוך שהם קשים מצד עצמם למטוניה דידה.

ואמנם הנראה בכל זה, כי באמת מצד איסור ע"ז כדרכה, חייבים גם אם אינו מעשה בזיון, וחייבים גם אם הוא כן מעשה כעין פנים, כגון ע"ז שעבודתה בשבירת מקל, הוא חייב גם משום איכה יעבדו (אלא שהוא גם חייב משום כעין פנים). זאת אומרת, שיש ב' חידושים באיסור ע"ז כדרכה שאינו נלמד ממעשה כעין פנים בלבד, חדא שגם אם אינו כעין פנים עדיין חייבים, ועוד יש חידוש שגם כשאינו דרך כבוד אלא דרך בזיון, עדיין נכלל בלאו זה.

הנה אילולי כתוב בתורה רק איסור ע"ז כעין ד' עבודות, לדעת התוס', לא היינו יודעים שיש מושג של ע"ז דרך בזיון בכלל. הארכת בחשבון הסוגיא בהערה ב.

לצואה שיוצא על ידי שלשול, וא"כ מוכרח שבבעל פעור יש מעשה זריקה המשתברת.

ב. דבר זה תלוי בסוגית הגמ' בסנהדרין ס; ע"ש היטב, שהגמ' שם אומר שכל ד' עבודות נלמדו מהפסוק זובח לאלוהים יחרם בלתי לה' לבדו, שהייתי אומר שבזובח קדשים הכתוב מדבר, ומשום שנאמר לאלוהים מבואר שמייירי בזובח לע"ז, וממשיך הפסוק בלתי לה' לבדו שזה מרבה כל העבודות בפנים, והיינו משום שיצא זביחה ודן בע"ז, ולכן חייבים בד' עבודות בכל ע"ז. והגמ' מקשה מנין שהשתחוה ג"כ חייב, והיינו שזה לא נלמד מאותו מקור, והגמ' מתרץ שיש פסוק מיוחד למשתחוה "וישתחו להם" שמייירי בעונש, ויש הפסוק של "לא תשתחוה לאל אחר" שהוא האזהרה.

והגמ' ממשיך אולי נרבה כל עבודת כבוד לע"ז ע"ז כמגפף כו' (כמונן מייירי שאין דרכו בכך). והגמ' דורש שת"ל זבת, שהכל היה בכלל עבודה, ויצא זביחה שהוא דבר שחייבין עליו מיתה לע"ז, ומרבין מזה כל כהאי שחייבין מיתה, וכן יצא השתחוואה לידון לעצמה, שרק מעשה זו של השתחוואה חייב לע"ז, ולא מגפף.

הגמ' שואל אולי להיפוך, השתחוואה מרבה הכל, וזביחה לחידושא אתא, שגם חייבין במחשבת מעבודה לעבודה, כו'.

ובהמשך הגמ' הגמ' שואל על הצד שהיינו לומדים הכל מהשתחוואה, א"כ איכה יעבדו (שמשמע שרק ע"ז כדרכה חייב) למיעוטי מאי "וכי תימא: למעוטי הפוער עצמו לזובחים – מהשתחוואה נפקא, מה השתחוואה דרך כיבוד – אף כל דרך כיבוד, אלא למיעוטי הפוער עצמו למרקוליס, סד"א הואיל ועבודתו בבזיון אף כל בזיון קמ"ל"

והקשו בתוס' שם ד"ה איכה, שלמסקנת הגמ' אכן לומדים הכל רק מזביחה, ומזה פשוט שאם רק בד' עבודות חייבין, אז לא צריכים פסוק שממעט שאר עבודות משאר ע"ז, וא"כ שוב יהיה קשה "איכה יעבדו למיעוטי מאי". כלומר למה הגמ' רק שאל את זה על הצד שהכל נלמד מהשתחוואה איכה יעבדו למיעוטי מאי, והגמ' אמר שהוא ממעט פוער למרקוליס, הא גם למסקנת הגמ' שייך לשאול אותו שאלה.

ותירצו שם שאם לומדים רק מהשתחוואה על אף שמשמע רק דבר של כבוד, מכל מקום

אבל עכ"פ מה שיוצא לנו הוא שיש חידוש באיסור ע"ז כדרכה זה שבכלל שייך ענין של ע"ז בדרך בזיון.

וזהו שני החידושים שנתחדש באיסור ע"ז כדרכה, חדא ששייך דבר שאינו כע"פ וחייבין עליו, ועוד שגם שייך עבודה בדרך בזיון.

עדיין היינו יודעים שהפוער לפעור הוא חייב, והיינו שכין שכך הוא עבודתו לא רואים את זה כבזיון, כי באמת רואים בגמ' שיש סברא אם לומדים מהשתחוואה שכל דבר שהוא בזיון אפילו כל בזיון חייב, והיינו גם פוער למרקוליס, ורק ממעטין את זה מאיכה יעבדו.

ועי' במהר"ם שפירש שכוונת התוס' לומר שאם לומדים שמהשתחוואה כנ"ל היינו יודעים שאפשר לעבוד ע"ז כדרכה דרך בזיון, אבל אם לומדים מזבחה, אז אנו נשארים בהנחה זו שאי אפשר לעבוד ע"ז בדרך בזיון, והפסוק של וילכו ויעבדו אלוהים אחרים שמשמע כל ע"ז כדרכה היינו אומרים שזה רק בע"ז שהוא דרך כבוד, וממילא איכה יעבדו למסקנא מחדש לנו ששייך ע"ז גם דרך בזיון.

ואעתיק את לשון המהר"ם:

בתוס' ד"ה איכה יעבדו למעוטי מאי וכו' ויש לומר דאי השתחוואה ללמד יצאתה לחייב בשאר עבודות אפילו שלא דרך כבוד וכו' נמי לא צריך קרא. ור"ל דבשלמא אי זבחה יצאת ללמד על הכלל שלא לחייב שלא כדרכה אפילו עבודות שהן דרך כבוד כי אם עבודת פנים אבל שאינן של פנים לא לחייב כי אם כדרכה, והשתחוואה לגופה יצאתה, הוה אמינא דעבודות שהן של בזיון אפילו בכדרכה לא לחייבו כגון פוער לפעור דלא נפקא לא מזבחה ולא מהשתחוואה, והכלל דוילך ויעבוד הוה אמינא דלא איירי אלא בעבודה שהיא דרך כבוד. לכך אצטריך איכה יעבדו לרבווי פוער לפעור, אבל אי אמרת דהשתחוואה יצאת ללמד דכל עבודה שהיא דרך כבוד חייב אפי' שלא כדרכה, מכלל דהכלל דוילך ויעבוד דמשמע דבר שהיא עבודה לו כדפירש רש"י לעיל ע"כ לא איירי אלא במבזיון כגון פוער לפעור אם כן איכה יעבדו למה לי דלרבווי פוער לפעור לא אצטריך דהא מוילך ויעבוד נפקא ולמעוטי פוער למכובדי' נמי לא אצטריך דמהשתחוואה נפקא ודר"ק:

שו"ר שגם רבינו פרץ מפורש כדברי המהר"ם שאם לומדים מזבחה איכה יעבדו מחדש שיש ע"ז בדרך בזיון.

והיוצא לנו לנידון דידן, שמצוות איסור ע"ז כדרכה נתחדש מושג שיש ע"ז בדרך בזיון שלא היינו יודעים את זה בלאו הכי. ואין לומר שאם כן לא שייך איסור כעין פנים בתולדה דזבחה במעשה של בזיון, כי הגמ' בע"ז מפורש ששייך מעשה כע"פ בספת ליה צואה.

ולכאורה יוצא מזה שמעשה כעין פנים ששייך אפילו בבזיון, ע"כ לא היינו יודעים את זה אילו רק אסר התורה ד' עבודות, כי אם כן אז גם תולדותיהם היו חייבים להיות בדרך כבוד, וע"כ תולדות של כעין פנים נלמדו גם מדרך עבודתו וגם מכעין פנים, ודר"ק בזה. ובזה אפשר להסביר למה לרש"י רק ע"ז שעבודתה במקל חייבין בשבירת מקל, הלא ענין כעין פנים לא יהיה תלוי בענין דרך עבודתו. ועפ"ז מבואר כי באמת זה נלמד משניהם, נלמד שיש מעשה כעין זבחה, וגם מזה שאפשר בבזיון מבואר שנלמד גם מאיכה יעבדו, ודר"ק היטב.

ואם זה נכון נסתלק כל הקושיא ממעביר שערו לכמוש, שאכן ענין זה לא נכלל במצוה הקודמת כיון שלא יודעים ששייך תולדה של שחיטה אלא לאחר שידענו ששייך עבודה בדרך עבודתה של כל ע"ז. הנה הראשונים הסבירו שיטת רש"י שמקל לע"ז זו הוי כבהמה לכל ע"ז מכיון שעבודתה במקל, ויש לעיין אם אפשר לפרש הכוונה כדברינו, שהיינו שמושג זה שמקל נעשה כבהמה נלמד מאיכה יעבדו. עכ"פ הראשונים אלו שכתבו טעם זה באמת חלקו וכתבו שלא נהירא, אם כן ייתכן לפרש רש"י שלא כדבריהם.

ונחזור אל דברי החינוך, ונראה שהוא אומר שני דברים שונים, והיינו שהוא מזכיר שתי נקודות הללו:

"שלא נעבוד שום עבודה זרה בעולם בדברים שדרכה שעובדים אותה המאמינים בה.
ואע"פ שאין עבודתה באחת מארבע עבודות שאמרנו למעלה, מכיון שעבדה כמה שדרכה להעבד חייב.

- כלומר כאן כתב החידוש הראשון - שחייבין אפילו אם אינו כדרך ד' עבודות.

ואע"פ שעבודתה דרך בזיון, כגון הפוער לפעור, וזורק אבן למרקולים, ומעביר שערו לכמוש, שנאמר "ולא תעבדם", כלומר כמה שדרכן להעבד, איזו עבודה שתהיה" עב"ל.

וכאן כתב החידוש השני, שלא היינו יודעים מאיסור ד' עבודות, שיש מושג של ע"ז בדרך בזיון וכתב שני דוגמאות המפורסמים של פעור ומרקולים, והוסיף מדיליה עוד אחד שגם מעביר שערו לכמוש שהוא ג"כ ענין של בזיון, ולכאורה יש מקור לזה מדברי הגמ' נזיר מה. שמבואר שגילוח הנזיר בזיון הוא ולכן לא נעשה באוהל מועד. והיינו שכוונת החינוך בדוגמאות אלו הוא לדבר רק על החידוש השני, היינו שיש מושג של עבודה זרה בדרך בזיון, ולכן הביא דוגמאות של ע"ז שעבודתם בבזיון, אבל לא דווקא אלו שהוזכרו כאן אינם כעין פנים, ומש"כ לפני זה "ואע"פ שאין עבודתה באחד מד' עבודות שאמרנו למעלה" אינו קאי על פעור מרקולים וכמוש, אלא אעיקר הרין של איסור עבודה זרה בדרך עבודתו, ודו"ק בזה.

ובזה מיושב נמי זה שהזכיר הפוער עצמו לפעור, שהוכחנו שיש בזה מעשה זריקה המשתכרת, וע"כ החינוך לא שולל את זה כלל, וכל דבריו אינם אלא על זה שיש ע"ז בדרך בזיון.

עוד שאלתי ת"ח גדול שליט"א מה דעתו בזה, ואני מביא מה שהוא אמר לי בהערה, כי יש מענה חזקה והכרח בדבריו, על אף שאין אנו צריכים להם.

ג. אם נקטינן שבעל ספר החינוך הוא הרא"ה אזי זה פשוט שהוא ס"ל כמו שהרא"ה גילה דעתו בחדושו לע"ז, וכן הביא הריטב"א בשמו, שקי"ל כר' יוחנן שאין תולדות לזביחה כלל, ואפילו על הצד שספר החינוך אינו הרא"ה עצמו, עכ"פ לכו"ע הוא מבית מדרשו של הרמב"ן והרשב"א, שגם סוברים כנ"ל שההלכה כר' יוחנן. ואם כן שפיר כתב שאינו כע"פ כיון שלדעתו אין כזה דבר של תולדה דזביחה.

ובאמת החינוך כתב במצוה כ"ח וז"ל: "ולמדנו מכאן עם סיוע כתובים אחרים, שארבע עבודות הם שהקפידה התורה בהן בכל ע"ז שבעולם ואפילו אין דרך עבודתה בכך", וכן כתב במצוה כ"ו: "ואחד המקבל באלוה לשום דבר זולתי השם יתברך לבדו או העובד אותו דבר כדרך עבודתו, כלומר, כדרך שעובדין אותו המאמינים בו או אפילו שלא כדרך עבודתו, אם יעבדנו בארבע עבודות ידועות שזן זיבוז וקיסור וניסוך והשתחואה, עבר על לא יהיה לך. וניסוך וזורק דבר אחד הוא ומתחייבין בזריקה כמו בניסוך", והיינו בעיקר איסור ע"ז, וכן באיסור ע"ז כעין פנים,

ובזה נסתלק כל היסוד שממנו הוכיח כאילו מעשה גילוח אינו כעין פנים.

ב) עוד ראיתי שכתב שם לדקדק מדברי רש"י שהסביר שמעשה שבירת מקל דומה לשחיטה משום שיש שבירת המפרקת, וכתב שמעשה כעין זביחה לא היו אלא ע"י שבירת דבר אחד לשני חלקים.

והנה על אף שאמרו רבותינו אין שני נביאים מנבאים בסגנון אחד, מכל מקום מצאתי פלא שהגר"צ הלוי וואזנר שליט"א כתב לפני חמש עשרה שנה אותן טענות, וכיוון לכתוב אותן סדר שכתב הכותב דידן, ולא עוד, אלא שגם כיוון לאותן מליצות שמשמש בהם הכותב דידן ["מקשים העולם כו"], וכמעט מילה במילה, הפלא ופלא.

עכ"פ להשיב על עיקר דבריו בקצרה שכתב שדווקא מעשה של שבירה היו כעין זביחה משא"כ חיתוך, דאי לא כן למה תלה רש"י הדמיון של שבירת מקל בשבירת המפרקת, יש להשיב, הסברא היא בדיוק להיפך!! הלא כשאדם מחתך בבשר הוא שוחט את הסימנים, ואין לך 'כעין זביחה' גדול מזה!! אלא אדרבה, רש"י בא ליישב היאך שבירת מקל – שאינו דומה ממש לחיתוך הסימנים -איך היא כעין פנים, כיון שבפנים עושים חיתוך ולא שבירה. כי חיתוך נעשה בהולכה והבאה, משא"כ שבירה, וממילא היה מקום

שזה עיקר המצוות שעוסקות בענין ישירות הכותרות שלהם מצוה כה: "שלא להשתחוות לעבודה זר. ומצוה כט: "שלא לעבוד עבודה זרה", הנה כי כן לא זכר ולא רמז שיש מושג של כעין פנים ג"כ שהוא יסוד חשוב עיקרי וקריטי ועוד במצוה אחר מצוה והיינו משום כראשונים מבית מדרשו דבעי עבודת פנים ממש ובכעין זביחה פטור וכ"ש אם הוא הוא הרא"ה.

ונכון הדבר שתוך שיחתו במצוה כ"ו ששם בכלל לא עוסק בדיני העבודות אלא כותרת המצוה: "שלא נאמין אלוהות בלתי השם לבדו", מזכיר שיש דין שבירת מקל, הנה דרכו של החינוך לציין דיונים בגמ' ולא לכתוב המסקנא. ושם לא כתב שקי"ל שיש דין תולדה של שחיטה, אלא כתב על הפרטים הרבים שנזכרים במסכת ע"ז, וז"ל:

"פרטיה: כגון מה שאמרו, שאם קיבל באלוה אחד מכל הנבראים ואפילו מודה שהקדוש ברוך הוא שולט עליו ועל אלוהו, עבר על לא יהיה. ומה הדבר שנקרא דרך עבודתו ושלא כדרך עבודתו? ואם עבדהו דרך ביוזי ועבודתו בכך, מה דינו? וארבע עבודות האסורות בכל האלוהות עד היכן מתפשט איסורן כענין מה שאמרו זכרונם לברכה דשיבר מקל לפניה בכלל זיבוח הוא?, וכן העושה לה כבודות כגון חיבוק נישוק, סך, מלביש מנעיל, מה הוא דין איסורו? ודיני ביטולי עבודה זרה כיצד? והחילוק שבין עבודה זרה דישראל לעבודה זרה דגוי בענין ביטולה. ואיסורי הנאה של עבודה זרה עד היכן? והחילוק שבין תלוש הנעבד למחובר מעיקרו. ומאימתי היא נעשית עבודה זרה? ודין משמשי עבודה זרה, ואם ביטל היא מה יהא במשמשיה? ותקרבות שלה מה דינו?"

והיינו שמעולם לא העלה על שפתיו דשיבר מקל בפניה חייב, אלא הוא בא רק להוכיח מה גדלו פרטי העבודה זרה ועד היכן מתפשט איסורן, כלומר עד כמה הפליגו חכמי התלמוד להתעצם ולחלוק בענייניה עד שיש לחלק מהחכמים צד לומר ששיבר מקל לפניה הוא בכלל זיבוח. אבל בעיקר המצוה במקומו, היינו מצוה כ"ח כשהוא מדבר בעיקר האיסור ולא בפרטי פרטיו, וכן במצוה כ"ט איסור ע"ז כעין פנים, וכן באיסור תקרובת ע"ז (מצוה קיא), לא הזכיר כלל זה שיש דין כעין זביחה. ובמובן אם נקטינן שדעת החינוך כדעת הרמב"ן וסיעתו, אז יוצא שלדעתו אין מושג של כעין זביחה, ולכן כל הדיוק שכתב על מעביר שער לכוּמֹש שאינו כעין פנים כלל לא מתחלת מכמה טעמי והרי הוא כמבואר.

לומר שרק שחיטה או בצירה של ענבים או חיתוך הקרן מהאיל (רא' מאירי ר"ה כח:) הוּו כעין זביחה, כיון שנעשה ע"י הולכה והבאה, משא"כ שבירה שאין בו לא סכין ולא הולכה והבאה! קמ"ל רש"י דגם שבירה הוּו כעין זביחה, כיון שיש לפעמים במעשה שחיטה שבירת המפרקת. אבל כאן בניד"ד שהוא חיתוך פשוט, לא צריכים לדחות כלל. זאת ועוד, לפעמים יש גם חיתוך שערות בשחיטה כמו שמפורש ביורה דעה (כד, ח).

ובל זה חוץ ממה שכל ענין שבירה מוזכר רק ברש"י בעוד ששאר הראשונים מפורשים שאין הענין שבירה דווקא, ואפילו אם נימא שיש לו דיוק מרש"י, מכל מקום רבינו חננאל (נ: ד"ה שבר) כתב: "השבירה היא מעשה עבודה כגון חתיכה", והיינו שכל דבר שהוא כעין חיתוך הוּו כעין זביחה, א"כ פשוט שבנידון דידן גילוח השער הוּו חיתוך. וכע"ז כתב היד רמה (סנהדרין סב.): "דמה לי שובר מקל מה לי חותך בשר".

ועוד, התוס' (ע"ז כט: ד"ה ישתר, וע"ש ברש"ש, ואמנם כדברינו מבואר בתוס' הרא"ש, ר"ש משאנץ, ור"פ) חולקים על זה ששבירה הוּו תולדה דשחיטה, אלא כתבו שם ששבירת המקל נלמד מהפסוק של חלב ובחימו יאכלו, היינו שבשבירה חייב משום שהוא דומה לניסוך, שיש לו פסוק מפורש. ולפי זה גם כן פשוט שלא צריכים מעשה כעין שבירת המפרקת, שהיא שבירת דבר אחד לשנים, ופשוט.

ואם כן שוב אין הכרח שיש צורך במעשה שבירה דווקא, אלא אדרבה.

באותו ענין הוא צ"ן לדברי החזו"א בס' נו אות ח', וכנראה שצ"ל אות ט' כי כך הוא במקור (היינו תשובת הרב ב"צ וואזנר). עכ"פ בין באות ח' ובין באות ט' לא מוזכר מה שהוא מתייחס להחזו"א כאילו למד שרק פרכלי ענבים הוּו כעין זביחה.

ומה שהביא מהדעת קדושים, קל מאוד להבין החילוק של מריטת הנוצות שאין צורך בחיתוך כלל לחיתוך השערות.

ג מש"כ באות ב' כדברי הרב ישראל בעלסקי זצ"ל שתקרובת ע"ז רק נעשה אם יש מעשה הכנה לפני ההקרבה, כו' הגה יש הרבה מה להעיר בנידון, גם לא הבנתי למה הוא כותב שהגר"ב הוכיח דבריו בעוד שהוא מצטט הדברים והרואה יראה שלא הביא שום סמוכין לזה.

עכ"פ מען הכותב שיש מקור ברור ומפורש לדבר זה מדברי הריטב"א בסוגיין. כי כידוע שלדעת רש"י שרק עבודה זרה שעבודתה במקל, או אם שינה מדרך עבודתה ושובר מקל לפניו נאסר המקל. אבל ע"ז שאין עבודתה בשבירת מקל לא נאסר. וכתב הריטב"א [ובאמת כ"כ גם הרמב"ן ומשום מה הכותב דידן העתיק רק הריטב"א] להסביר דברי רש"י בזה"ל "תירץ רש"י שאילו לא היו עובדין אותה במקל כלל לא מחייב בשובר מקל לפניו דלא שייכא בפנים, פירוש לפירושו דכיון דליכא עבודה מקל לפניו היכי חשבינן לה כעין זביחה, אלא דכיון שדרך עבודת הארורה הזאת במקל הוּוּ לה מקל לדירה כבהמה בפנים" עכ"ל.

והדברים פשוטים ביותר, שהכוונה הוא מכיון זה ששובר מקל הוא משנה ממה שרגילים עובדיה לעשות, אז צריך שעב"פ יש לע"ז זו ענין עם מקלות. אבל ברור שע"ז שעבודתה בשבירת מקל, הוא הרין.

אבל הכותב דיון נמה ממה שפשוט לכל מי שלמד הסוגיא, והבין שענין כאן אינו שצריך להיות קצת דרך עבודתו כדי לחייב בהלכות ע"ז, אלא הענין הוא שצריך החפץ להיות מיוחד לע"ז, וכאן המקל מיוחד לע"ז והוי ההכנה שהמציא הרב בעלסקי. וכאמור דבריו רחוקין לכל מי שלמד הענין קצת.

אבל אין אנו צריכים לדון בזה, מכיון שמיד אחרי זה ממשיך הכותב וטוען שפרכילי ענבים "ברגע שרוצה לחתכו [לע"ז] הרי מעיקרא עומד לכך". זאת אומרת, שבאמת אין צריך הכנה לפני המעשה, רק כל מה שאתה עושה מעשה כבר נעשית לו הכנה ממילא. א"כ שוב נופל כל ה"ראיה" שלו מדברי הריטב"א, שכיון שגם אם אין עבודתו במקל הרי ברגע ששיבירו הוא צריך להיות עומד לכך מעיקרא. ולפלא שלא הרגיש שסתור כל משנתו.

עכ"פ עיקר הטענה שלו שמכיון שקי"ל ששער העומד לגזוז לאו כגזוז דמי, ממילא אי אפשר לחול עליו ההכנה בעוד שהוא מחובר לגוף האדם, משא"כ פרכילי ענבים כיון שקי"ל שפירות הוי כבצור דמי. ויש מה להאריך בעיקר דבריו, אבל למה לנו להאריך אם לא הצליח בדבריו אלא לדחות אחת מהרבה ציורים של תקרובת ע"ז. כי גם לולב שנקצץ מאילן לשם ע"ז כתבו הראשונים [עי' לעיל, כ"כ המאירי וספר ההשלמה ורבינו אברהם מן ההר, והרוקח ועוד בסוכה לא:] שהוי תקרובת ע"ז, וכן הדם שנקצץ לע"ז (עי' מאירי ע"ז מד: שדקדק בן מרש"י שם יב:), וכל אלו אינם פירות ואינם עומדים להגזוז לכו"ע, ואעפ"כ רואים שאם מעשה חיתוך לחדוד כבר הם תקרובת ע"ז, על אף שחסר מעשה ההכנה שהמציא. ולכן על אף שמצא מנוס לציור אחד לדחוק ולומר שהוא רק מצד שהפירות נחשב כגזוז, לא הואיל לו נגד שאר הציורים.

ד בענין מש"כ לצרף דעות הראשונים שם"ל שבעינין ענין ממש, וכתב על עוד ראשונים שאווחים ככה, עד שבטוח אילו ראו השו"ע והרמ"א היו מביאים אותם, ודימה הדברים למש"כ הרמ"א (חומ"מ סי' כה, ב) "אבל אם נמצא לפעמים תשובת גאון ולא

ד. באמת גם דבריו בזה הוא סתירה למה שכתב באות הקודם, כי כאן תולה על זה שהענבים באילן נחשב מטלטלין, ואילו לעיל דקדק שלא מיירי כאן בחיתוך הענבים אלא בחיתוך הענף עם הענבים כדי שתהא מעשה שבירה. חוץ מזה הוא מעמיד דבריו על זה שפירות שאי"צ לקרקע הרי הם כמטלטלין בעוד שהוא מחלוקת גדולה בין הראשונים, והרמ"א בחומ"מ סי' קצג פסק שהפירות שאינם צריכים לקרקע הרי הם כקרקע, ולדבריו הרמ"א פסק כשיטה שהוא נגד גמ' מפורשת שאפשר לעשות תקרובת ע"ז חיתוך פרכילי ענבים.

ה. גם כאן זכה לאותו רוח הקודש לכוון מילה במילה לדברים שנכתבו לפני חמש עשרה שנים ע"י הגרב"צ וואנר. כמו שהעתק הטעות כאילו רבינו חננאל אוהו כמו הרמב"ן, בעוד שהוא כותב אותו דבר שהרא"ש כותב והרא"ש לא אוהו כמו הרמב"ן. וכן שניהם כיוונו לאותו טעות לציין להאבני נזר כאילו הוא לומד פשט ברמב"ם כדעת הרמב"ן, בעוד שזה לגמרי לא נכון, והרמב"ם

עלה זכרוננו על ספר, ונמצאו אחרים חולקים עליו, אין צריכים לפסוק כדברי האחרונים, שאפשר שלא ידעו דברי הגאון כו' וכתב הרה"כ "וכאן כמעט ברור אילו ראה הרמ"א הראשונים היה מגיה על המחבר". וכל זה לא כלום, כי כלל הזה של הרמ"א מעולם לא נאמר על מחלוקת שידוע רק מצאו עוד קצת פוסקים בצד מסוים, אלא הכלל נאמר ב"תשובת גאון ולא עלה זכרוננו על ספר". וכאן ודאי ידעו מדברי הר"ן והנמוקי יוסף שיש שיטת הרמב"ן בסוגיא דידן, ורק אולי לא ידע שכ"ה גם דעת הריטב"א, ופשוט שלא נאמר כלל זה כאן.

ועוד עדיין רוב רבותינו הראשונים אוהזים דלא כהרמב"ן, אז מה הואיל אם מצאו עוד ראשונים כהרמב"ן אם גם מצאו עוד יותר נגד הרמב"ן [שאלות, רש"י תוס' הרשב"ם, רבינו יונה, מאירי, וכן בספר השלמה, רבינו אברהם מן ההר, ספר המכתם, רי"ד, ריא"ו, הרא"ש, הטור כו'].
ד מש"כ להשיג על ה"אחרונים" שכתבו ששער נזיר הוא כעין פנים, וטען נגדם שזה פליאה לדון בזה כל עוד שהגילוח הוא בעזרת נשים, ולא בעזרה. לא ירדתי לסוף דעתו, כי כל דבריו בשם האחרונים הם העתקה מדברי הפאת קדמה, ושם מתייחס לזה שהגילוח בעזרת נשים, רק כתב שהסיבה לדון אותו כע"פ הוא משום שהשער נחשב חלק מהקרבן, ולא משום שהשער נכנס בפנים בפועל, ובוה מיושב כל תמיהתו, ומשום מה שעל אף שלנגד עיניו ראה שכבר התייחסו לזה החליט להתעלם מזה. למעשה כאמור אין בזה נפק"מ מאחר שהשו"ע לא פסק כשיטות אלו.

ה עוד ראיתי שהאריך בענין אם המעשה עבודה צריך להיות לפני הע"ז. והנה ענין זה כבר נטחן כל צרכו במקומות אחרים, והכותב כאן התחיל עם דברי הגרש"ק זצ"ל שהסתפק בזה שכתב בגמ' שבר מקל לפניו הוא דווקא, או כתב שבאמת הוא לאו דווקא, רק שלא בפניה לא ידוע לנו שהוא עבודה. רק הכותב לא הדגיש שהגרש"ק לא השאיר הדברים בספק, אלא הכריע למעשה שמדובר גם שלא בפניה. והכותב בנה בנינים על ההוה אמינא של רב שלמה קלוגר שהוא נגד רשב"א מפורש, וכאמור מכיון שכל המקור דווקא מהגרש"ק והוא החליט נגד זה אין צורך לדון בדברים.

ה עוד ראיתי שהאריך בענין אם המעשה עבודה צריך להיות לפני הע"ז. והנה ענין זה כבר נטחן כל צרכו במקומות אחרים, והכותב כאן התחיל עם דברי הגרש"ק זצ"ל שהסתפק בזה שכתב בגמ' שבר מקל לפניו הוא דווקא, או כתב שבאמת הוא לאו דווקא, רק שלא בפניה לא ידוע לנו שהוא עבודה. רק הכותב לא הדגיש שהגרש"ק לא השאיר הדברים בספק, אלא הכריע למעשה שמדובר גם שלא בפניה. והכותב בנה בנינים על ההוה אמינא של רב שלמה קלוגר שהוא נגד רשב"א מפורש, וכאמור מכיון שכל המקור דווקא מהגרש"ק והוא החליט נגד זה אין צורך לדון בדברים.

העתיק ההלכה של שבירת מקל שהוא ברור כשיטת רש"י. מילא הכותב הראשון שהוא ת"ח אולי טעה כי כתב מזכרון וכדומה, אבל שלאחר חמש עשרה שנה יכול עוד אחד לאותו טעות...

ו. ורק מסביר הרש"ק שכתב בגמ' לפניו לחידוש שאם אינו לפניו לא היה ידוע לנו שכונתו לעבוד ע"ז. ודבריו פשוטים ביותר, מכיון שקי"ל שהעובד ע"ז כדרך עבודתו חייב גם במעשה שלא בכונה, כגון הפוער עצמו לבעל פוער ע"מ לבזוי, הוא הדין הזורק מקל לע"ז שעבודתו בזריקת מקל חייב גם שלא בכונה. כל כמה שכן הוא דרך לעבוד אותו ע"ז. וכשהגמ' הוסיף שגם שבירת מקל דומה לזריקת מקל, וע"ז שעבודתה בזריקת מקל חייבים גם בשבירת מקל פשוט וברור שמיידי גם אם לא עשה כן בשום כונה, רק עשה כן בסתמא. ועל זה אומר רבינו שלמה קלוגר שזה דווקא לפני הע"ז, אבל אם שבר מקל שלא לפני הע"ז בסתמא פשוט שלא עבר. ודו"ק היטב בזה כי הכותב דידן לא הבין דברים אלו.

עוד העיר שהרשב"א הביא שעבודת לישת הלחם לא צריך להיות לפני הע"ז, וזה קשה על ההוה אמינא הנ"ל של רש"ק, ותי' הרב הכותב שיש לחלק בין דברים שהן כע"פ לדברים שאינם כע"פ, והיינו לחם שהוא כע"פ לא צריך לפניו, משא"כ שבירת מקל. ולא חלי ולא הרגיש שהוא סותר את ההוה אמינא של רש"ק כאן, מכיון שהרש"ק עצמו כתב שבפרכלי ענבים צריך לומר שהע"ז הוא לפני הכרם, ולדבריו אי"צ לזה מכיון שהענבים הם כע"פ.

שוב כתב שם דברים על המציאות שיש שם פסל, ועל אף ששנה בזה ג"כ אי"צ לדון בזה, כי פשוט וברור מהגמ' שענין של לפניו תלוי בהרגשת הגוים העובדים אותה, ויש ע"ז שמפורש שאין דין לפניו כמו מרקולים ובעל פעור (ע"ז נא:), והוא הדין כאן שרואים שמקריבים כל קרבנותיהן שלא לפני הע"ז ע"כ חושבים שאי"צ לזה, או שהפסל בחדר שם מספיק, והכל תלוי בדעת העובד כנ"ל.

וכן ראיתי שם שסיים שלא יודע למה אנשים חושבים שהגרי"ש סבר שלא צריך להיות לפניו, וכנראה לא ידע שהגרי"ש אלישיב אסר השער בתשס"ד על אף שלא העידו בפניו שיש פסל בחדר הגילוח, וכן כתב הגרי"ש בתשובה (קוב"ח ח"ג סי' קיח) "גם אי"צ לפנים מהקלקלין בגוונא דשחיטה וכעין זביחה", ומפורש כנ"ל שלא צריכים בפניה, כמסקנת רש"ק וכמשמעות כל הראשונים.

ו עוד האריך הכותב במענה שעובדי ע"ז בזה"ז אי אפשר להם לעשות תקרובת ע"ז. ובאמת גם כאן זכה לכוון להפליא לדברים שנכתבו על ידי הגאון בעל המשנה הלכות זצוק"ל, וכיוון לכל מראה מקום שהביא בתשובתו, וגם הביא הדברים באותו סדר כמעט מילה במילה, ובהרבה מהדברים לא חש אפילו לשנות דברי המשנה הלכות, הפלא ופלא.

עכ"פ נתייחס להמענות שהעלה. הנה זה נכון שיש גמ' ערוכה בחולין (יג:) שמפורש בה כן, וז"ל הגמ' שם: "סבר לה כי הא דאמר ר' חייא בר אבא א"ר יוחנן, גוים שבחוצה לארץ לאו עובדי עבודה זרה הן, אלא מנהג אבותיהן בידיהן" עכ"ל.

הנה בגמרא לא אמרו "בזמן הזה", ואדרבה מבואר ברש"י (יבמות כג. ד"ה אלא רבנן) שדבר זה היה כבר בימי מתן תורה, שיש חילוק בין עובדי ע"ז בא"י מז' עממין לעובדי

ז. כדאיתא ביבמות (כג.) דדרשינן מהפסוק של "כי יסיר את בנך מאחרי" שבנך הבא מישראלית נקרא בנך, ואין בנך הבא מן הגויה נקרא בנך. ועל אף שהפסוק מיירי בשבעה אומות, מכל מקום כי יסיר מרבה שאר המסירים, ולכן כל הגוים נכללים בפסוק זה. והגמ' אומרת שם שזה דווקא לרבי שמעון שדורש טעמא דקרא, ולכן כי כתיב כי יסיר הוי ריבוי, אך לחכמים דלא דרשינן טעמא דקרא, אם כן איך יתורא לדרוש ממנו טעמא, אלא איצטריך קרא לגופיה, ע"ש בכל הסוגיא.

וברש"י (יבמות כג. ד"ה אלא רבנן) פירש "איצטריך קרא לפרושי טעמא בז' אומות גופייהו ולמעוטי שאר אומות דאינן אדוקין בעבודה זרה כמותן כדקיימא לן (חולין דף יג:) גוים שבחו"ל לאו עובדי עבודה זרה הן אלא מנהג אבותיהן בידיהן, ולא אייתר ליה רבויא ושאר אומות מנלן... עכ"ל. מבואר מדברי רש"י שכבר בזמן מתן תורה נאמר דברי ר' יוחנן שגוים בחו"ל מנהג אבותיהם בידיהם.

ע"ז בשאר ארצות, ולכן אלו שלומדים מזה שאמרו בגמ' שמנהג אבותיהם בידיהם, הכוונה שאין למעשיהם דין ע"ז, ולכן אי אפשר להם לעשות תקרובת ע"ז, על כרחך צריכים לומר שכבר מזמן מתן תורה, עד היום לא היה ע"ז בחו"ל. וכמובן שדבר זה הוא נגד כמה וכמה פסוקים בתנ"ך, וכן הוא נגד הרבה מקורות בחו"ל, ואין צריך לפנים.

ואף אם חולקים על רש"י ולומדים שזה נאמר רק בתקופת ר' יוחנן, עדיין הוא נגד כמה מקומות מפורשים בתלמוד שמפורש שיש ע"ז בחוץ לארץ (עי' חולין לט:; ע"ז מט: נו:; נז:; סד:; סה:). ועוד, הלא יש מסכת שלמה שדנה בהלכות עבודה זרה, ולא מוזכר אפילו פעם אחת "כמה דברים אמורים בארץ ישראל, אבל בחוץ לארץ הכל שרי". וכבר הבאתי שכל הראשונים (עי' לעיל בהערה) כולם דנו על הנר והלחם כו' שהיה נהוג בימיהם (בחוץ לארץ), וכולם בתוך כל פלפולם לא זכרו ענין זה שכל הגוים בחו"ל מנהג אבותיהם בידיהם, ואדרבה, בגמרא מפורש (ע"ז ז:): שעל אף שיש קולא שמותר לעשות סחורה עם הגוים בחו"ל שלשה ימים לפני אידיהם, מכל מקום ביום אידם אסור, ועי' רש"י שם" (ד"ה בגולה) שתלה ההיתר בעיקר משום איבה וגם צירוף זה שאינם אדוקים לע"ז כ"כ, ועי"ש בדברי התוס' (ע"ז ב. ד"ה אסור)². ויש לנו טור ושו"ע הלכות ע"ז, ובכל ההלכות לא זכרו ענין זה בפירוש, על אף שהוא דין חשוב ביותר, ואף אם נקבל שיש איזה משמעות באיזה ש"ך והב"ח כדבריהם באיזה מקום, איך ייתכן שיכתבו חידוש כזה דרך אגב במקום אחד, ובשאר כל הלכות ע"ז דנו וחיידשו קולות וחומרות כדרכה של תורה, ואילו שכחו להזכיר שכל אלו ההלכות אינן נוגעות למעשה, ופלא.

ובאמת דברי הגמ' מבוארים, ואין כאן שום חידוש לומר שאי אפשר לגוים שרוצים לעבוד ע"ז לעשות כן בזה"ז, אלא הכוונה הוא להסביר למה לא חוששים שסתם

ה. בגמ' שם מבואר ששתי המשניות חולקות בדין זה אם אסור רק ביום אידם, או אסור גם שלשה ימים לפניו. וכתב רש"י שם לבאר ההיתר: "איך הגוים אדוקין כל כך בעבודה זרה כדאמרין גוים שבחוצה לארץ לאו עובדי עבודה זרה נינהו כו' ועוד דמסתפינן מינייהו" עכ"ל, וכשמבאר רש"י דעת התנא החולק כתב "רבנן בתראי לית להו דשמואל. דכין דלא מסיים בהדיא במאי פליגי איכא למימר לטפויי אתו, דשמעינן לתנא קמא דקאמר לפני אידיהן אסור לשאת ולתת עמהם, וסתמא דמילתא כשאין יד גוים תקיפה על ישראל קא אמר, ואתו אינהו למימר לפני אידיהן לעולם אסורין" עכ"ל. ומבואר שאם אין יד הגוים תקיפה על ישראל לכו"ע אסור, וע"כ שעיקר ההיתר הוא משום איבה.

ז. וזה לשון התוס' "וקשה על מה סמכו העולם לשאת ולתת ביום איד העבודה זרה... ואין לומר דהיינו טעמא משום (חולין יג:) דגוים שבחו"ל לאו עובדי עבודה זרה אלא מנהג אבותיהם בידם, דהא אמר שמואל בגמ' (לקמן יט) בגולה אינו אסור אלא יום אידם בלבד, משמע הא יום אידם מיהא אסור" עכ"ל.

ועי' עוד בראב"ן (עבודה זרה סימן רפה) שהקיל בזה משום מנהג אבותיהם בידיהם, וז"ל: "ואמרין נמי (חולין יג:) גוים שבחוצה לארץ לאו עובדי ע"ז הן, כלומר אינן אדוקין בע"ז דנימא אולי ומודו אי שקלי" וטרינן בהדיהו, וכל מה שעושים אין עושין אלא למנהג אבותיהן ולהנאתן", ודקדק בדבריו ולא כתב שאין לע"ז שלהם דין עבודה זרה, אלא כתב שאינם אדוקין כל כך שאם יעשה סחורה עמהם ילכו ויודו להעבודה זרה.

שחיטת נכרי הוא לע"ז, ועל זה אמרו כיון שאינם אדוקים כל כך בעבודתם אלא מנהג אבותיהם בידיהם, לא חוששים שמא בסתמא חישב לעבוד ע"ז, אלא סתם שחיטת נכרי אינה תקרובת עבודה זרה. אבל פשיטא ופשיטא שאם מכוונים לשחוט לע"ז שפיר עשו תקרובת ע"ז.

וכן קובע מרן החזו"א (י"ד סי' ס"ב, כ"ג): "וכן הא דאמרו שבחז"ל לאו עובדי עבודה זרה אלא מנהג אבותיהם בידיהם, אינו אלא רפיון ידם מעבודה זרה, אבל אין נפקותא בזה לא לענין איסור והיתר ולא לענין חיוב ופטור, ותקרובתן משום מעשה אבותיהן אסורה מה"ת ככל תקרובות" עכ"ל. וכמו כן כתב מרנא החת"ס (שו"ת חתם סופר י"ד קלא): "ואין לומר דהוה ס"ל גוי' בזמנו לאו ע"ז נינהו דפשוט דהיינו לענין אזיל ומורה וכן לענין סתם יינם דלא אדיקי בזה"ז כולי האי אבל פשיטא דעבודתו ע"ז נמורה היא." עכ"ל.

ז) עכשיו נדון בראיות שהביא. התחיל עם פיהמ"ש להרמב"ם (חולין יג): שהבין מדבריו שגוי שלא מבין השפע של ע"ז או אי אפשר לו לעשות תקרובת ע"ז. אמנם לא שם לב לתחילת דברי הרמב"ם שכתב שהוא מדבר רק על "סתם" מחשבת עכו"ם. זאת אומרת, גוי שיוודע לכוון השפע בו, אז חוששים שגם סתם מחשבה שלו לע"ז, משא"כ גוי רגיל שאין יודעים עיקר מחשבת ע"ז, אף ששחיטתן פסולה, היינו שהיא נבילה אך אינה אסור בהנאה משום תקרובת ע"ז. וכונת הרמב"ם פשוטה מאוד, וכדרכו הוא מעתיק דברי הגמ' שם, והיינו דלא אמרינן סתם מחשבת גוי לע"ז אלא במינים, כלומר אלו שיוודעים עיקרי ע"ז, אבל אלו שאינם מינים אם שחטו סתם אינה אסורה משום תקרובת, אבל אם כיוונו בפירוש לע"ז פשוט וברור שהוא תקרובת. ומלבד שזה משמע בעצם דבריו, הרי בזה מיושב שאין שום סתירה בין דבריו בפירוש המשניות לדבריו במשנה תורה, כי במשנה תורה הרמב"ם לא הזכיר שום קולא כעין זה כלל. ובאמת הראש יוסף לבעל הפרי מגדים" כבר פירש דברי הרמב"ם כן, ונפל דברי הכותב לבירא. ובאמת כבר מבואר בבית יוסף ריש סי'

י. זה לשונו: "ודע כי שחיטת הנכרי נבלה, ואפילו היה יודע ואפילו היה ישראל עומד על גביו, לפי שסתם מחשבת נכרי לעבודה זרה. והטעם שלא אמרנו בה אסורה בהנאה כמו תקרובת עבודה זרה כמו שבארנו במסכת עבודה זרה, לפי שעובדי עבודה זרה נחלקין לשני חלקים, האחד הם היודעים את מעשיה כלומר חישבו הצומח בשעת עשייתה והורדת הרוחניות על ידה ויתר אותן ההזיות ודברי השטות המטנפים את השכל שמדמים בעלי הסוג הזה. והחלק השני הם העובדים אותן הצורות העשויות כפי שלמדו ללא ידיעה היאך נעשו ולא לאיזו מטרה נעשו וזולתי ספורי מעשה חכמיהם בלבד, וכך הם רוב עובדי עבודה זרה, והחלק האחרון הוא אמרו בהם חכמים דברים בנוסח זה, גויים שבחוצה לארץ לאו עובדי עבודה זרה הן אלא מעשה אבותיהן בידיהם. ועל אלה אמרו ששחיטתן מטמא במשא בלבד ואינה נאסרת בהניה" עכ"ל.

יא. חולין יג. וע"ע בפמ"ג שפתי דעת י"ד ב' ב', שלמד שדבריו בפיהמ"ם הם אליבא דר"א שסתם מחשבת גוי לע"ז, ואילו ביד החזקה חזר בו הרמב"ם מזה, ודלא כדבריו בראש יוסף, אבל אין בזה נפקותא, ובין כך ובין כך הנידון הוא על סתם מחשבת גוי, ולא על גוי שמכוון לשם הע"ז ממש

קכ"ג שגם להרמב"ם בזה"ז סתם יינם של הנוצרים אסור בהנאה, ודלא כדברי הרשב"ם, וע"כ לא הבין מפיחמ"ש איזה היתר בדבר².

עוד הביא החת"ם (חידושים לחולין יג:) על הגוים שאין להם עומק, ולא ברור מה ראה שם, כי כל דבריו על סתם מחשבת גוי לענין סתם שחיטה של גוי וכדברי הגמ' שם, ואין לזה שום שייכות למה שעושה מפורש לע"ז.

עוד הבין מדברי הב"ח והש"ך (יו"ד קכ"ג ס"ק ב) שאי אפשר לגוי בשום פנים לעשות תקרובת ע"ז בזה"ז. וכמובן זה נגד הגמ' ור"ו להאמין שכן נקטו הפוסקים, אלא וודאי הפשט אחרת, ואבאר בקצרה.

הראשונים הקילו בהנאה מסתם יינם בזה"ז, וכתב הטור שהסיבה הוא שהגוים לא רגילים לנסך. הקשה הבית יוסף על זה (ריש סי' קכג) שענינו רואות שהגוים בזמנינו עושים עבודה עם יין, ולכן שפיר נאסר סתם יינם. וכתב הבית יוסף שם שנהי שהיין שעושים עמו העבודה הוא תקרובת ע"ז, אבל הם לא עושים מעשה של ניסוך, והתקנה לאסור סתם יינם הוא רק על גוי שעושה ניסוך, עכ"ל³.

הב"ח העתיק קושית הבית יוסף דחזינן שהגוים מנסכין, הבית יוסף תירץ רק משום שאינן עושים בדרך ניסוך פנים, והב"ח מתרץ באופן אחר, והוא שאפילו אם עושים מעשה ניסוך של פנים, אך כיון שאינם אדוקין בע"ז וממילא לא רגילים לעשות כן, הוי ליה כאילו אין דרכם לנסך עכ"ל⁴. אין כוונתו כלל לומר שגם כשמנסכים אין לזה דין תקרובת ע"ז, אלא כוונתו לבאר למה יש קולא בסתם יינם, ועל כך אמר הטעם לפי שאין עושים כן תמיד. וזה מדוקדק בדברי הטור שכתב שטעם ההיתר הוא משום "אין רגילין לנסך לע"ז, וזהו כוונת הב"ח בתחילת דבריו "אין קרוי ניסוך כלל" היינו שמשום שלא רגילים בזה, אינן נחשבים כגוים שרגילין לנסך. והש"ך רק העתיק דברי הב"ח כלשונם.

וכוונתו ברורה דזה שמנסכים לפעמים לפני הע"ז אינו נקרא ניסוך, ולכן לא גזרו על סתם יינם. אבל אין כוונתו לחלוק על הב"י שכתב שיין זה שמקריבים לפעמים לפני הע"ז דינו כתקרובת ע"ז, אלא כוונתו לומר שעל אף שהם עושים כן לפעמים ואסור משום תקרובת ע"ז, מכל מקום שוב לא קיימת הגזירה לאסור סתם יינם אטו יין נסך ממש. אבל וודאי דיין נסך ממש אסור. וזה ברור מאוד לכל המעיין בדבריו, ומעולם לא עלה על

יב. אמנם הרה"כ הביא שבשו"ת הראנ"ח (סי' ק"ב) נקט שהעיקר כדברי הרמב"ם בפיהמ"ש, אמנם זה לא מדוקדק כלל, וכל כוונת הראנ"ח הוא רק לתמוך בדעות בראשונים שאין הסתם יינם של הנוצרים בזמנו אסור בהנאה. והטעם של ראשונים אלו לא משום שאין עובדים ע"ז, אלא משום שלא מנסכים לע"ז ולכן לא גזרו סתם יינם אטו יין נסך. אבל אין זה קשור כלל לדברי הפירוש המשניות.

יג. זה לשונו: "כתב הב"ח דאפי' שפכי ליה קמי עבודה זרה בדרך ניסוך פנים, מ"מ כיון דקי"ל דגויים שבח"ל לא עובדי עבודה זרה הן אלא מנהג אבותיהן בידיהן, אם כן מה שמנסכים יין לעבודה זרה אין קרוי ניסוך, כיון דקרינן בהו שאין יודע"י בטיב עבודה זרה ומשמשיה, דמה"ט נמי אין רגילין לנסך לעבודה זרה, כלומר אין רגילין לנסך תמיד אלא לפעמים, עכ"ל".

דעתו של שום פוסק לומר שאין תקרובת ע"ז כלל בזה"ז, ועל כרחך צריך לומר כן, דלא מצאנו היתר משום שאין הדרך לעשות כן, שהרי אף שבירת מקל היו תקרובת ע"ז אף שאין דרכה בכך כלל, ואלא ודאי שכוונת הפוסקים רק להקל בסתם יינם, וזו הסיבה למה היתר זה נזכר רק בהלכות סתם יינם ונשמט בכל שאר דיני ע"ז אשר בשו"ע.

ובשו"ת נודע ביהודה (יר"ד תנינא, סי' סח) שנשאל אודות ביטול יין נסך בס' בהפסד מרובה, והשואל כתב בשאלתו לשון "יין נסך", וכתב לו הנוב"י "הנה תחלת לשונו של מעלתו אינו מדוקדק שכתב שאותה חבית היה של נסך גמור, ואם היה נסך גמור היאך הוא מתירו אפילו בהנאה ועוד וכי איזה פוסק יש שמתיר נסך גמור בששים ומה ענין זה לדברי רמ"א שמיירי בסתם יינם..." עכ"ל. ובודאי לא נעלמו מעיני הנודע ביהודה דברי הב"ח והש"ך, ואעפ"כ כתב שאין שום פוסק שמיקל ביין נסך גמור, רק בסתם יינם, ועל כרחך שלמד שהני פוסקים לא התירו יין שנסכו לפני הע"ז ממש.

וכן מרן המנחת אלעזר זצ"ל (ח"ב סי' ע"ג) כתב בתו"ד "...דהרי כ' שם הרמ"א (בס' קכ"ג סעיף א') בפירוש דיש להתיר בהפ"מ בהנאה, והוא מדברי הטור בשם הראשונים, היינו שאין דרכם לנסך יין לע"ז, ואין זה בזמנינו עבודתם כלל כאשר היה בימים קדמונים, והוא הפי' נכרים שבחו"ל לאו עובדי ע"ז הם, דאינן בקיאים בטיב עבודת אבותיהם שהיו מנסכים תמיד לע"ז היין שנמצאו, וכמ"ש שם הש"ך בס"ק ב' בשם הב"ח, אבל פשוט דאמונת הנוצרים דין ע"ז יש להם... ופשוט לכל מי שקרא ושנה שזהו רק לענין יי"נ אינם עובדים עבודה זו - היינו שאין רגילים כ"כ ורק לפעמים י"ל מנסכים ג"כ וכמ"ש שם הש"ך-..." עכ"ל, הרי דבריו מפורשים שגוים בזה"ז עובדי ע"ז הם, וכל כוונת הש"ך הוא להתיר סתם יינם משום שאין רגילים מספיק בניסוך, וכמו שכתבנו.

אמנם הרה"כ רצה לתלות בדברי התבואות שור (ב' ס"ק ג') שהבין הש"ך שאי אפשר לעשות תקרובת כלל, ומכלי להאריך בכוונת התבואות שור ראוי להעיר שהש"ך (סי' ד' אות ג') מפורש שסתם שחיטת מין בזה"ז אסור מדין תקרובת ע"ז, דלא כדברי התבואות שור שם, וע"כ אי אפשר לומר שהש"ך מסכים להכנת הכותב בדברי התבואות שור, וגם ובאמת אף התבואות שור רק צידד אחרת ואמנם לא הורה כן למעשה.

עוד ראיתי שהרה"כ כתב "והנה המהר"ח או"ז סי' קע"ה כתב דבזה"ז יש להקל בתשמיש ובתקרובת עכו"ם כיון דאינם אוסרים עד שיעבדו, ועכו"ם שבוה"ז לאו עובדי ע"ז הם רק מנהג אבותיהם בידיים", והמשך"י שכן נקט גם הראב"ה (סי' אלף נא), ורבינו גרשום (שו"ת סי' כא), ולכן נקט שיש ג' ראשונים שאוהזים שאי אפשר לגוי בזה"ז שלא מבין סודות ע"ז לעשות תקרובת ע"ז. אמנם קודם כל הראב"ה עצמו באותו קטע ממשיך ואוסר כל

יד. בהמשך דבריו הביא כן בשם הדרכי תשובה סי' קל"ח ס"ק ט', ועיינתי שם ולא מצאתי הדברים. ייתכן שהדברים הם בעוד מקום בדרכי תשובה, אבל עוד לא מצאתי אותם. כמו כן אעיר שגם בתשובת בעל המשנה הלכות ציין לדרכי תשובה שם. ושניהם כיוונו לאותו טעות בציון המראה מקום.

מיני משמשי ע"ז בלי ביטול, וכנראה שלא ראה סתירה בזה. וכן רבינו גרשום, מובא במדרכי (ע"ז ס' תתמג) בשמו "רבינו העזרי כתב בשם ר"ג להתיר קאפ"ש של השמשים משום דאף יוצא בהן להתנאות כנגד המלכים", והיינו שכל הסיבה שהתיר את בגדי הכומרים בהנאה הוא משום סברא שנהגו להתנאות עי"ש במדרכי, ואילולי סברא זו היה רגמ"ה אוסר הדברים. הרי שע"כ אין כאן כלל חדש שאי אפשר לגוי בזה"ז לעשות איסורי ע"ז. ובאמת כן גם מבואר בדברי רגמ"ה שם מכיון שכתב שע"ז של נכרים אסורים בהנאה, ואם אינם נחשבים עובדים כלל ברור שלא שייך איסור הנאה כי שוב אין הדברים ע"ז. ובאמת המדקדק בדברים בפנים יראה שלא נאמרו הדברים למעשה אלא כלימוד זכות כי הראב"ה שמביא הדברים בשם רבינו גרשום מסיים "ובכיוצא בזה שפרנסתו תלוייה בכך הנה להן שיהיו שוגגין ואל יהו מזידין" עכ"ל. ואם יש באמת היתר בזה למה שייך הכלל מוטב להיות שוגגין. וגם ראוי להזכיר שכל דבריהם אינם אלא על איסור סחורה במשמשי ע"ז ביום אידם, ולא על תקרובת, דלא כמו שכתב הרה"כ.

ולכן רואים שגם רגמ"ה וגם הראב"ה, שדבריהם ברורים שלא ראו בזה היתר למעשה, וכתבו שנכלל בדין מוטב להיות שוגגין, וגם כתבו בעוד מקומות ששפיר נוהג איסורי ע"ז בזה"ז, ובאמת כל הראשונים והאחרונים כולם דנו על איסורי ע"ז בזה"ז, ואף אחד מהם לא הקילו על סמך סברא כזו, וכמו שכתב הדובב מישרים (ח"א ס' לז) "חלילה להורות כן, אחרי שמסתימות כל הפוסקים לא משמע כן".

ומה, שהביא מדברי השו"ת יהודה יעלה (י"ד ס' ק"ע), הנה שם הסכים בפירוש שהגויים בארץ הודו אכן עובדי ע"ז, וכל דבריו לא נאמר על הגויים במקומם, וכל זה חוץ ממה שדחה המנחת אלעזר (ח"א ס' נג ג') את דבריו בשתי ידיים, והוסיף שהחת"ס והכת"ס חלקו עליו להלכה, וגם היהודה יעלה רק מצטרף סברא זו יחד עם עוד כמה טעמים שלא נוגעים בניד"ד.

כלל של דבר, אין שום מקור שכתוב שגויים בזה"ז לא עושים תקרובת ע"ז, ואדרבה כל הפוסקים הסכימו שכן עושים תקרובת ע"ז, ותו לא מידי.

ח עוד ראיתי שהעיר שיש לצרף שיטות הסוברים שתקרובת ע"ז לא אסור אלא מדרבנן, והיינו הרשב"א (קידושין נח.)²¹ וכן תוס' בב"ק (ע"ב:). והביא שעל אף שיש הרבה אחרונים שכתבו שדבריהם נאמרו רק לשיטת חזקיה (פסחים כא.) ואנן קי"ל כרבי אבהו, וא"כ כתבו האחרונים [שער המלך אישות ה', טעם המלך שם, בית הלוי ועוד כמה אחרונים] שאין דברי תוס' מכוונים להלכה. אמנם טען הרה"כ שמצא שהצל"ח בחולין קטו: מצדד שהמחלוקת אם תקרובת ע"ז אסור מה"ת או מדרבנן תלוי במחלוקת תנאים ע"ז מה: אם

20. דבר זה פלא גדולה להתעלם מהרשב"א בארבע מקומות שמפורש שהוא דאורייתא, הלא הם: חידושי הרשב"א חולין מ., תורת הבית א' א', וכן תורת הבית ה' א', וכן בשו"ת הרשב"א ח"א ס' ססה, ולנקוט כמו שכתב במקום אחד. בפרט שהשדי חמד (כללי הפוסקים י', אות ב') כתב שכשיש סתירה בדעת הרשב"א נקטנן כדבריו בתורת הבית.

שייך איסור הנאה של ע"ז במחובר לקרקע, וכתב מכיון שקי"ל שם כחכמים, שוב לפי הצל"ח תקרובת ע"ז לא אסור מה"ת, וצד זה כן נאמר להלכה.

אמנם שנה בכל זה, כי הצל"ח שם מתקשה על הצד שתקרובת הוא רק מדרבנן, וכתב שם שאי אפשר לומר צד זו בדעת ר"י הגלילי ור"ע שם, ורק אפשר לומר כן לדעת החכמים. אבל מעולם לא כתב שלפי החכמים תקרובת אסור מדרבנן, רק כתב שלא לפי החכמים אי אפשר אפילו לצדד שתקרובת אסור מדרבנן, ואין בזה שום סתירה לדברי השער המלך, כי ברור שגם השער המלך יכול להסכים לדבריו, מכיון שגם שיטת חזקיה שהוא אמורא צריך להתאים עם דברי ר"י הגלילי ור"ע.

א"כ שוב הצל"ח לא חולק כלל על האחרונים הנזכרים, ורק הוא מוסיף מדיליה עוד קושיא על הדעת יחיד שבראשונים צידדו שמא תקרובת אינו מה"ת, כי כתב הצל"ח שזה לא מתאים עם כל התנאים.

ט בסוף דבריו כתב להעיר על קונו' אחד שכתב על רב אחד שלוקח שוחד להתיר תקרובת, וצעק שבעל הקונטרס הוכיח עצמו כעם הארץ דאורייתא ודרבנן מכיון שטעה לחשוב שיש ענין של שוחד באיסור והיתר. הנה לא דקדק בדברים כלל, קודם כל לא כתב שם שהרב הנז' לוקח שוחד ח"ו, רק כתב שיש לו קרובים בעסק, ולכן ע"פ מבע יש לו נגיעות בזה^{טז}. ומש"כ שלא שייך נגיעות באיסור והיתר, וכתב שמי שאומר אחרת הוא עם הארץ דאורייתא ודרבנן, כנראה הכותב לא מכיר הרבה מקומות בש"ס שמבואר שכן יש מושג של נגיעות באיסור והיתר, והדברים ארוכים מאוד, ולכן אעתיק רק כמה מראה מקומות בקיצור.

ע"י יבמות (עז). בכל הסיפור ששאלו אם דוד המלך ראוי לבוא בקהל, והגמ' מספר שעמשה לקח חרב ונעצו ואמר שמקובל מבית דינו של שמואל הרמתי עמוני ולא עמונית כו', והגמ' שם שואל עליו "האמר רבי אבא אמר רב, כל ת"ח שמורה הלכה ובא, אם קודם מעשה אמרה שומעין לו, ואם לאו אין שומעין לו", והגמ' שם תירץ שמשום

טז. ובאמת הרב הנז' העתיק דברים בתשובה שלא בדקדוק, למשל הוא כתב: "וכן כתב דודי הגר"מ שטרנבוך שליט"א בתשובה שם וז"ל, אין בתגלחת עצמה שום פולחן רק המטרה להסיר השערות עכ"ל", וכונתו להראות כאילו קבע הגר"מ שטרנבוך כאילו הגילוח אינו עבודה, והדברים הם ציטוט מתוך תשובות והנהגות ח"ג סי' רס"ה. אבל מי שפותח המקור יראה איך שהוא הוציא הדברים מהקשרם לגמרי, כי הם מתוך מכתב שהשואל כתב שהוא בדק בדת שלהם שהגילוח כנ"ל, וענה לו הגר"מ שאין לסמוך על זה כו'. וזה לשונו: "הנה כת"ר ביק שורש דתם, ומביא שע"פ דברי הכמרים אין בתגלחת עצמה שום פולחן רק המטרה להסיר השערות הטמאות לפי אמנותם, שלא יכנסו עמהם לבית תיפלתם, – אכן יש לבדוק מהו רצון המתגלחת, ולפי ששמעתי אף שלפי דתם עיקר הגילוח הוא שלא להיכנס בשערותיהן הטמאות לדבריהם לבית אליליהם, מ"מ הרי המתגלחות רואות בעצם גילוח השערות מסירות נפש ועבודה בעצם ההתנוולות", עכ"ל. הרי שהגר"מ שטרנבוך כלל לא קבע שכך הם הדברים אלא אדרבה, והרב הנז' הוציא את המילים שמתאים לו. וחייבים ללמוד עליו זכות, ולכן כתבו שאולי מהנגיעות טעה בזה. ואין זה זלזול בכבוד הרב, כי גם על האמוראים רואים דברים כאלו.

ששמואל חי ובית דינו קיים והוי מילתא דעבידי לגלויי הוא כן נאמן. וכתב רש"י שם (ד"ה אס): "שבאת הוראה לידו אמרה ושנאה לתלמידיו בבית המדרש בשם רבו שומעין לו בשעת הוראה ואם לאו אין שומעין לו שמא מחמת מעשה הבא לידו אמרה" עכ"ל.

הרי ששפיר חוששין שת"ח שיש להם נגיעה ממעים את הדין. וכן מבואר נמי בראש השנה כה; בקידושין ע; ושם מד; ושם עב; ברכות מג; רב פפא כו; מתני' נגעים ב' ה', בכורות לא, ועי' ט"ז יו"ד סי' יח ס"ק יח, חכמת אדם ק"ט ו, ועוד הרבה מקומות, ועי' בהרחבה בשו"ת נודע ביהודה יו"ד סי' ל'.

וכן נפסק להלכה בשו"ע (יו"ד סי' רמ"ב ל"ו בדברי הרמ"א) "ותלמיד חכם שאמר דבר הלכה בדבר השייך לדידה אם אמרה קודם מעשה שומעין לו ואם לאו אין שומעין לו, ודוקא שאמר כך קיבלתי אבל אם אומר דבר מסברא ומראה פנים לדבריו והוא נראה, שומעין לו, אבל אין שומעין לדידה דלמא מדמי דברים להדדי דברים שאינם דומים, אבל אם הוא פשוט שומעין לו" עכ"ל. וכתב הט"ז שם (ס"ק כ"א): "אין שומעין לדידה כלומר לסמוך על סברת אותו החכם בזה שהוא מדמה מילתא למילתא דשמא טועה בזה הדמיון אלא אם כן הדמיון הוא פשוט בעיני כל אז סמכין על הדמיון ולא על המורה" עכ"ל.

ואם כן הרה"כ שכתב שמי שחושב שיש נגיעות באיסור והיתר הרי הוא "עם הארץ מדאורייתא ומדרכנן" הפרז על המידה במאוד מאוד.

ונמנים בדברי רבינו החת"ס זיע"א (חידושים לגיטין נט). "...וכן עשה הלל שהי' מקדים דברי ב"ש לדבריו אף על פי שהוא הי' נשיא ושמאי אב"ד מ"מ מחמת עניויות הקדימו ומשו"ה זכה לקבוע הלכה כמותם וכן הלכה כרבי מחברו משום מי שכבר הוציא משפתיו דעתו קשה לו לחזור וממש אינו נכנס באזניו ולבו סברת חבירו החלוקין עליו אבל אם שכבר שמע סברות חבריו ודעתם והוא מתישב בדבריהם ואח"כ אומר דעתו חזקה על זה שהאמת אתו ע"ד דקיי"ל הלכה כבתראי" עכ"ל.

י עד כאן מה שראינו להעיר על דברי הרה"ג רבי מרדכי יעקב שוויד שליט"א, וכל צדדי שהעלה אחרי העיון נראים שאין בהם כדי לסמוך על זה למעשה, ונקווה שמבין דברינו רווחא שמעתתא, ולא נכשל בדבר הלכה, והקב"ה יזכינו לראות בקרוב העברת גילולים מן הארץ והאלילים כרת יכרתון.



הרב מדרכי יעקב שווייד

בעמח"ס מנחת חיים

מרבני סולל טארטיקוב, ברוקלין יצ"ו

מענה לתגובה

לכבוד עורכי מערכת קובץ עץ חיים שליט"א. יישר כוחכם על ששלחתם לי לענות על מה שעוררין על מאמרי הנדפס בקובץ ל"ב, והנני להושיבם כיד ה' הטובה עלי.

לכבוד גן הדסים, ערוגת הבשם, חובר חבורים מחוכמים, חריף ובקי גרים באורייתא תדירא, המופלא ומופלג בתורה הרה"ג מוהר"ר שלמה הלוי רוזנפעלד שליט"א, מחבר ספר חדרי המלך.

אחדשה"ט, נהנתי לראות שדברי עלו על שלחן מלכים והעביר הדר"ג עיניו הברולחים על מאמרי בענין תקרובת ע"ז בשערות, ועורר הערות מחכימות, והנני להשיבו.

ראשית כל אקדים דמכותלי מכתבו ניכר שלא ראה מאמרי בחקובץ עץ חיים רק היה לו מהדורא קמא שלא נכתב כראוי להדפיסו לרבים ובמאמר בקובץ יש הרבה תקונים וגם הוספות שעל ידיהם מיושב קצת מקושיות הדר"ג.

עוד זאת ניכר שלא ראה ההקדמה שכתבתי למאמרי בעץ חיים, שמה ביארתי היטב דמעיקרא דדינא אין כאן שום בית מיחש, שכבר נתברר בבירור גמור מפי ספריהם ומפי כומריהם של ההודיים שענין הגילוח אינו אלא ענין של סילוק הטומאה והוראות הכנעה להאליל^א, וברור לכל בר דעת דשבירת מקל לשם ביעור וסילוק א"א שיהיה בכלל תקרובת ע"ז, והוא ההיפוך הגמור מהמושג של תקרובת שפירושו קריבה לע"ז. [ואף לפי הסיפור המפשי שנתחדש אצלם באינטערנעט כמשך השנים האחרונות, הרי מבואר שאין השערות הולכות לאליל הנעבר אלא להנסיכה אחת שאיננה נעבדת כלל, ואין שום אופן איך לעבוד אותה, והרי נמצא ברור שמעשה הגזיזה איננה מעשה כעין עבודת שחיטת קרבן כלל וכלל, אלא שאחרי הגזיזה – שהוא לשם הכנעה וסילוק הטומאה – יש דבר נוסף שהשערות הולכות להנסיכה. וזאת מלבד מה שכל הסיפור נתחדש והופץ בעיקר ע"י אנשי

א. ועכשיו עוד קבלנו העתק שיחה של א' מאנשי האוסרים עם כומר מלומד, והכומר קובע בבירור שאין הגילוח סעקריפייס במובן של קרבן, אלא הקרבה עצמית, וכמו תענית. וז"ל הכומר:

fasting is The sacrifice is different where one is you know, by fasting, one of the sacrifices, that means I am forgoing the food that I am supposed to eat three times a day or four times a day.....I'm cutting short my food, that means I am sacrificing I'm sacrificing my eating practice. So like that they are losing something out of you.... So I'm losing something, so hair is something which I'm losing it, so in other words it is "I'm sacrificing it

הפרסומת של בית הע"ז כדי להגדיל הרווחים, וכאשר שואלים הכומרים בענין התגלחת כולם פה אחד אומרים שהוא בסך הכל ענין של הכנעה שמוותרים על מה שחשוב אצלם, והרבה כומרים אף לא יודעים כלל מכל הסיפור, באופן שברור שהסיפור הזה אינו חלק מהדת שלהם, ואין מכך שום השלכה מעשית על מהות הגילוח]. וכל דברי במאמרי היתה על צד החומרא בעלמא, שאפילו נחשוש שיש במציאות תקרובת, מ"מ יש עוד הרבה סניפים להקל, כדרכם של גדולי הפוסקים לצרף ליסוד ההיתר עוד סניפים לקולא, ודומני שאילו הדר"ג היה מבין זאת היה מתייחס לדברינו באופן אחר.

עוד זאת עלי להעיר במש"כ הדר"ג בתחילת דבריו שהכרעת גדולי ישראל וצוק"ל ושל"ט"א היא לאסור הפאות, הדברים פשוט אינם נכונים, דאין שום הכרעה בזה, הרי הגר"ש אלישיב זצ"ל תלה איסורו לפי המציאות שהציג הרב דונער שליט"א, וכלשונו "לפי"ד הרא"ד עצם התגלחת עבודתה בכך", ואילו לפי המציאות הנודע לנו הרי יש לנו תשובה מפורשת בקוב"ת ח"א סימן ע"ז להתיר לכתחילה. וכן בעל השבט הלוי זצ"ל כתב להדיא דלהכה יש צדדים להקל, ורק משום פגם ע"ז הורה להחמיר, ודוקא בידוע בודאות שבאים מבתי הע"ז, כמבואר בפסק הלכה מבנו הגאון רב"צ שליט"א: לאור מה שנתפרסם בחוצות מכתבי אאמ"ר עט"ר וגשיאנו הגאון הגדול פוסק הדור הגר"ש הלוי וואזנר שליט"א, ומה שזכיתי לדבר עמו בנד"ד כמה פעמים פה אל פה, ואחר שנתלבנו הדברים בעיון רב גם בבית מדרשנו בין ת"ח וחברים מקשיבים וברוב עם, הרינו מפרסמים לבקשת רבים קיצור הפסק: פאה שמקורה ודאי ממירופאטי ושאר מקומות ע"ז, אין להשתמש בה, ולכן יש להשתדל בכל עוז להחליפה. אולם בשעת הדחק, או מי שאין היכולת בידה, מותרת ללובשה זמנית. פאות מכל שאר עיירות ומדינות מותרות. ספק מקום מוצאם, מותרות. עכ"ל. ולאידך גיסא הרי כמה פוסקים מובהקים מתיירים אף לכתחילה, ועל כן איני יודע איזה הכרעה יש כאן.

א והנה באות א' העלה הדר"ג מרגניתא טבא בדעת התום ועוד, דמהפסוק של ד' עבודות, לא היינו יודעים איסור עבודה בדרך בזיון, וע"ז יש פסוק דאיכה יעבדו לחייב כשעובד ע"ז כדרכה אף שהוא בדרך בזיון. מ"מ אי"ז מעלה ומוריד לדברי החינוך, דבמאמרי ביארתי היטב דפעור לפעור אינו בכלל זריקה, דבגמ' בע"ז נא. מיירי רק מ"ספת" לה צואה, והיינו כש"זורק" צואה, אבל פעור לפעור אינו בכלל מעשה זריקה שנאמר שיש בו ענין של זריקה משתברת וחיודש גדול הוא לומר כן ואשר ע"כ בפעור לפעור אין שייך ד' עבודות כלל. [ומה שהביא בשמי דיש זריקה משתברת בפעור במאמרי בעץ חיים אין זכר מזה]. ונמצא שאין למעכ"ת שום הוכחה ותי' להחניך כלל.

ב בהג"ה אות א' ראיתי שרוצה הדר"ג לחדש מלשון מתריזין דכל עבודות פעור הוא בדרך תקרובת מזריקה משתברת, דהתרוה הוא צואה לחה שהוא משתברת עכ"ל, ע"כ עיינתי בערוך ערך תרו, וראיתי שפירש לשון התרוה דהוא צואה היוצאת ע"י רוח חזק, ועיי"ש בלשונו דמשמע דע"י שתיית דברים או אכילת דברים גורם רוח חזק בבטן, ועיי"ז נדחה הצואה לחוץ למרחוק, וע"כ עשו כן בפעור שיהא נופל בטוב על הארורה. ואמנם גם לו יתיבא דנחשב פוער לפעור לעבודת זריקה, אבל עדיין אינו מוכח שהוא לחה באופן שמשתברת, לומר שבכל עבודת פעור יש זריקה המשתברת. ומה שציין הדר"ג

לראב"ן שכתב מפורש דבפעור היה תקרובת, יעיין נא הדר"ג מה שכתבתי במאמרי בענין חיים בהערה א' למטה, דלפי פשט הסוגיא בע"ז נא: לא בא הראב"ן רק לומר שהוא אסור והוה עבודה, אבל אינו דין בו משום איסור הנאה דתקרובת, יעו"ש ותבין.

ומה שמביא הדר"ג מהוזה"ק צואה רותחת, לא ראיתי בזה שום הוכחה שהוא צואה המשתברת, וגם מהמדרש פתרון תורה מבואר רק שזורקין לפניו צואה אבל אינו מבואר אם זורקין צואה לחה או קשה, ואשר ע"כ כיון דצואה המשתברת מפרש הרש"ש בע"ז שהוא שיוצא ע"י שלשל, א"כ כל שאינו יוצא כך אינו נחשב זריקה משתברת, באופן שאינו מוכרח שכל עבודת פעור הוא ע"י זריקה משתברת.

ומה שהעיר הדר"ג מהרמב"ם בספר המצות, צ"ע בתירוצו, דהרי סיים הרמב"ם במצוה ו' [אחר שהביא האיסור של דרך הע"ז] וז"ל: וכבר התבאר משפטי מצוה זו ג"כ בשביעי מסנהדרין וכו' והנה הוא חייב כרת, ובתנאי שיעבוד אותה כדרכה כלומר בדבר שדרכה שתיעבד בו כמו פוער לפעור וזורק אבן למרקולים ומעביר שערו לכמוש, "וכן מי שעבד באחת מן הד' עבודות לאי זה נעבד שיהיה מהם, הנה הוא ג"כ חייב כרת וכו' כמו אלו הקריב לפעור או השתחוה למרקולים וזה הוא שלא כדרכה" עכ"ל, ומרסיים "וכן מי שעבד באחת בד' עבודות" מוכח דפוער לפעור אינו מד' עבודות, דאי לא כן אי"צ לסיים "וכן", הי"ל לומר פשוט דחייב שנים, [והגם שבא גם כן לומר דיש חיוב אף שלא בדרך עבודה, מ"מ הלשון "וכן" - כאילו ד' עבודות הוא דבר חדש אצל פעור - מורה דעצם פעור לפעור אינו מד' עבודות].

ומה שהביא הדר"ג מת"ח אחד בהגה אות ג' דאם החינוך הוא הרא"ה אז הרי סובר דשבירת מקל אינו מד' עבודות, יעיין נא בהקדמת מנחת חינוך למכון ירושלים באריכות דיש יותר מ' סתירות בין הרא"ה להחינוך, וא"כ אינו מוכח כלום. ועוד שהרי מוכיחין שם [וכן הוא דעת חו"י הבית אפרים זצ"ל] שהוא מתלמידי הרשב"א, והרי ברשב"א אין שום הכרח איך שפוסק, דהרי מביא הב' הדעות בע"ז, וא"כ א"א לבנות הלכה ודיוקים מחמת השערות האלו.

ג) באות ב' פלפל הדר"ג ליישב דברי רש"י בע"ז בענין שבירת מפרקת, ור"ל דחיתוך אינו נעשה רק בהולכה והובאה משא"כ בשבירה, וע"כ רצה רש"י להוכיח דיש ענין של שבירה במקדש עכת"ד, הנה יעיין נא הדר"ג ברש"י חולין יב: ד"ה שהלכה ובאה כדרכה שכתב עפ"י הגמ' שם ל: דסכין ארוך שיש לו חוץ לצואר כמלא צואר כשירה הוא לשחיטה בהולכה בלי הובאה, [ומובא בפוסקים ביור"ד סי' כ"ד ס"ב], הרי דשיך חיתוך בהולכה בלי הבאה שהוא מעין שבירה, ומעתה עדיין צריכין ליישב דברי רש"י, וע"ז אמרנו סברותינו שעכ"פ מוכח שלא כל דבר הוה מעין ד' עבודות, ומה שציין הדר"ג לר"ח ויד רמ"ה דחתיכה הוה כשבירה, הרי עדיין אינו מוכח שכל חיתוך נחשב לשבירה דהרי הסברא נותנת שחיתוך שער אינו כשאר חיתוך, וכמו שכתבנו בס"ד בפנים המאמר, ומה שהביא הדר"ג מתוס' ותוס' הרא"ש ור"ש משאנץ ור"פ שלומדים דשבירת מקל אינו תולדת זביחה רק תולדות ניסוך, הנה אה"נ שיש פשט אחרת, מ"מ המחבר בשו"ע סי' קל"ט ס"ג פוסק

כרש"י דשבירת מקל הוה כתולדה דזביחה ולא מזריקה, [ומה שהעיר מהחזו"א, הרי במאמרי בעין חיים השממתי החזון איש, וכדברי הדר"ג].

ומה, שהביא הדר"ג מהריטב"א דמחלק בין חגב למקל, לא זכיתי להבין, דהא חגב מבואר הוא שאינו סתם חיתוך, כמו גזית שער, ובודאי שהוא נטילת נשמה והוא מעין שחיטה, וע"כ בזה פשוט דנחשב כאחד מד' עבודות ואי"צ ראי', וגם עצם אריכות הדר"ג הוא כמוש"כ דלא כל מעשה שבירה נחשב כשחיטה וצריכין הוכחה שהיה מעין זה במקדש וע"כ הוצרך רש"י להביא משבירת מפרקת ומעתה אף בגזית שער כיון שאינו מעשה חיתוך פשוט צריכין שיהא מעין ממנו במקדש.

ומה, שהק' הדר"ג על הוכחתו מהגמ' בפרכילי ענבים, וכתב דכעין פנים מבכורים הוא חידוש מהרמב"ן והגמ' לא ירד לזה, לא ידעתי מנא ליה, דזה דבכורים הוא כהקרבת פנים, הוא סברא פשיטא, ולא מסתבר דהרמב"ן מחדש דבר שהגמ' לא סבר כן, וע"כ הקשיתי דכיון דהגמ' הק' על פרכילי ענבים דאינו כעין פנים, ואינו שבירת מקל, אמאי לא תי' כן בפשיטות דהוה כעין פנים וע"ז תירצנו דכיון דמיייר שהוא דבר הנקצץ מסתבר ליה להגמ' לאוקמיה להצד שהוא כשבירת מקל והרמב"ן למסקנא לא אפשר ליה לתרץ כן וע"כ תי' דהוה כעין פנים.

ומה שהק' מקרן שופר הרי קרן שופר מבואר בגמ' בכורות מד. דרואין ומינכר השויר שבתוך הבהמה כשחותכין אותו ומשו"ה הוה כחתיכה משא"כ שער אף שנשאר מבפנים מ"מ אינו מינכר ואינו נחשב לשויר דהרי נקרא השחתה בלאו דלא תקיפו.

ד) באות ג' העיר על מה שדמיתי הריטב"א לסברת הגר"י בעלסקן, העיר שפיר הדר"ג, ובמהדורא קמא לא נכתב כראוי, ותקנתיו במאמר של הקובץ, וכוונתי היתה שהוא מעין סברת הגר"י בעלסקן יעו"ש באריכות שיש שם תקונים הרבה.

ומה שהעיר הדר"ג מלולב שנקצץ מאילן לשם ע"ז מהמאירי סוכה לא: וכן מהרם שנקצץ לע"ז, לא הבנתי, שהרי הם עומדים לקצוץ לצורכם, הדם להריח ולולב לעשות מטאמא בגמ' סוכה שם, ואיך שיהיה עיקר הדברים במאמרי הוא, דאף אם כרם וכדומה כשמחובר לקרקע נחשב כקרקע, מ"מ הוא רק כ"כקרקע, דהרי יש איסור כלאים על גפן אף שהוא קרקע, הרי דשמו קרקע אינו משנה מציאותו, ושפיר שייך לומר עליו שעומד לעבוד לע"ז, משא"כ שער אדם כשהוא על האדם הרי הוא גוף האדם ממש, ולא כמין אדם, ואדם אינו עומד להקריבה לע"ז זו אף לשיטתם, [ובמאמרי בעין חיים לא הזכרתי החילוק של מחובר לקרקע הרי הוא כקרקע, דשפיר העיר הדר"ג, יעו"ש, ומיושב בזה כל מענותיו].

ה) מה שתמה הדר"ג באות ד' שכל מה שהרמ"א כותב בחו"מ בס' כ"ה הוא רק בנוגע תשובת גאון ולא עלה זכרונו על ספר, אה"נ דכ"ה לשון הרמ"א, מ"מ מסברא אין חילוק אם כבר מוזכר כבר או לא, דהא כמה פעמים בשו"ע שהרמ"א אינו מביא דעת יחידאה החולק ומ"מ כשיש מנין ניכר מביאו להגיה כ"א, ושפיר יתכן לומר שהוא עכ"פ

דעה חשוב הנחשב כמו שנוכר בשו"ע, בפרט דבביאור הגר"א הביא שיטת הרמב"ן ואינו מכריע כנגדו.

ואיך שיהיה, במאמרי כאן הוספתי דבתשובה מאהבה ח"א סי' מ"ז ובמהר"י אסאד ביו"ד סי' שס"ו - שדנו בכעין נדו"ד בפאות נכריות דמסופקין אם עשויות משערות מתים-מצרפין לספק ספיקא דיעה שאינו מובא בשו"ע יעו"ש, ואף דהתם ב' הספיקות הם נגר פסק השו"ע, וע"כ בנדו"ד פשוט דכיון שיש כאן כמה ספיקות ובפרט הספק במציאות, שפיר יכולין לצרף לס"ס דעת הרמב"ן ודעימי'. [ומה שהעיר בהערה ל"ה במאמרי השמטתי דעת האבני נזר, ובנוגע לדעת ר"ח יש לפלפל הרבה ואמ"ל].

ו) מש"כ בנוגע לשער נזיר בהערה ד', הגה יש מאמר ארוך בקובץ אור ישראל שנת תשס"ד שג"כ ר"ל כדעה זו שהיה כקרבן ואתי לפנים, ולא הבנתי מה שמתרץ קושייתינו, דעיקר הקושיא הוא דקרבן אינו נקרב בחוץ לעזרת ישראל, והרי כל זמן שאינו מובא בעזרה אינו נחשב כקרבן חוץ מפרה אדומה, והאיך אפשר"ל שיש בשער נזיר ענין שנקרב בפנים כמו בכורים בפרכילי ענבים, והרי כיון שהוא נעשה בעזרת נשים בע"כ שאינו קרבן, רק "נקשר" עם הקרבן לומר שבא לאותה תכלית טהרה, כמבואר לכל מעיין ישר בלשון הרמב"ם, ואין משו"ז דין על השער שיהא נחשב כדבר הנקרב בפנים, ולומר שכוונת הרמב"ם הוא שהשער הוא קרבן ממש הוא פשוט הוצאת דבריו מהקשרם. [ובפרט דאין שום דמיון בשער הודו לשער הנזיר, אין שורפין אותם ואין מניחים אותם לפני הע"ז, כך שאין התחלה לכל הדמיון].

ז) מש"כ הדר"ג באות ה' בנוגע דברי הגרש"ק וכתב הדר"ג דהגרש"ק חזר בו מהו"א זו וסובר ששייך שבירת מקל אף שאינו לפני ע"ז, הגה כל המעיין בפנים בלשונו יראה שאינו חוזר בו כלל, רק שכתב "אך אפשר"ל, והיינו ששייך לומר כאן ב' צדדים, ואינו ברור לו. ואף הגר"ש אלישיב זצ"ל בתשובתו הראשונה בח"א סי' ע"ז לומר כן ג"כ בדעת הגרש"ק, ואדרבה כתב שם על מהלך הב' "ותירוצו השני צ"ע" יעו"ש"ה, והיינו שהבין שהוא ב' מהלכים כאן בהסוגיא. ומה שהעיר הדר"ג על תירוצינו על הרשב"א, הצדק עמכם, ושלא היתה כוונתנו לומר כן בבאור דברי הגרש"ק, דזה ברור דהרשב"א הוא סתירה לדבריו, רק מ"מ כתבנו ששייך לומר כתירוצו הראשון במהלך הסוגיא שצ"ל בפניה דייקא ואינו קושיא מהרשב"א, ועיין בפנים המאמר בעץ חיים שהוספנו רא' ברורה כצד זו מהגמ' סנהדרין סב, וגם מה שסותר תירוצי מהרשב"א, הרי עצם החילוק אמר הגר"ש זצ"ל בתשובתו הנ"ל, ואילו היה הדר"ג מעיין היטב בפנים המאמר בעץ חיים היה רואה בעצמו שהכל א"ש היטב כשמלה.

ומה שהעיר הדר"ג על מה שכתבתי למה אנשים חושבים דהגר"ש אלישיב זצ"ל סובר שאי"ל בפניה, הן אמת במאמרי בעץ חיים השמטתי כמענת הדר"ג, אלא כיון שהעיר, באמת קשה לי דהגר"ש זצ"ל בח"א סי' ע"ז סובר בפשיטות ובראיות שצ"ל דייקא לפניה, ואינו מוכן אמאי בתשובה דבתרא בח"ג סי' קי"ח כתב בפשיטות דכעין זביחה אי"צ קלקלין, בלי להעיר ולהאיר אמאי חזר מסברתו, והאמת יורה דרכו דנראין הדברים שלא

יצאו הדברים מקולמסו של הגר"ש זצ"ל, ואין זה סגנון כתיבתו כלל, אלא שזה נכתב כהקדמה לתשובתו על ידי שיטה לא נודע למי. ועכ"פ אם הולכין כדעתו שמבואר היטב בח"א סי' ע"ז בהוכחות וראיות אינו נקרא שהולכין נגד הכרעת גדולי הדור שחשדני הדר"ג בריש מכתבו, (דהרי אף אי נימא שהדברים בח"ג הם דברי עצמו, הרי הגר"ש זצ"ל עצמו לא ביאר אמאי חזר בו) ועוד הרי אף השבט הלוי זצ"ל והגר"נ קרליץ זצ"ל בתשובתם בל"ג בעומר תשס"ד להרבים כתבו בפירוש "ואף שיש צדדים בהלכה בזה", הרי שרמזו תחת ריסי עיניהם, דיש צדדים להתיר להלכה, מיהו כתבו להחמיר משום שנוגע לפגם המור לע"ז, מיהו בזה כבר הבאתי בסוף מאמרי שהגם דהרישב"א כתב על הלחם האונים דשומר נפשו ירחק מהם, מ"מ בשו"ע סי' קל"ט ס"ח מתירם לגמרי ולא מובא בפוסקים להחמיר לבעל נפש, [וח"ו אין כוונתי לחלוק על הגדולים אבל כיון שיש מתירים לגמרי ומצאנו בשו"ע כדבריהם, פשיטא שמותר הוא לתלמיד לפסוק כן].

ח מה שהאריך הדר"ג בסק"ו בנוגע גדר עובדי ע"ז, בראשית דבריו מתמיה על הנוסח של עובד עבודה זרה של "זמן הזה", באמת הצדק עם הדר"ג דדין זה הוא לאו דוקא בזמן הזה, מ"מ נוסח זה נובע דבזמנים הקודמים היה ב' דרגות, א' שהשיגו כל חכמת ע"ז, וב' שמעשי אבותיהם בידיהם, אבל בזמן הזה לא נשאר דרגא א', ממילא נופל לשון כללי "עובדי ע"ז כומה"ז אינם עובדי ע"ז", דאינו מצוי כלל סוג מדרגא א'. ויסוד הדברים בקיצור, דיש ב' מהלכים בבאור הגמ' אמאי עובדי ע"ז, שבחו"ל אינם עובדי ע"ז א' שאינם אדוקים כ"כ, וב' שהם אדוקים אלא שאינם בקיאים במצי המשכת כחות עליונים, אלא שסתם עושים מעשים באדוקים כבהמה בלי שכל, ועל מהלך הב' זו הבאתי הראיות שלמדו כן הרמב"ם והחת"ס והב"ח והמהר"ח או"ז ועוד, וגם על מהלך זו אינו מוכח עדיין שבא הגמ' לומר שמעשיהם אינם מעשה ע"ז, ושפיר נאמר אם רואין בפירוש עבודתם נאסרו אף בהנאה, והגמ' בא לומר רק על סתם גוי ששחט שנאמר שכונן לע"ז ע"ז יש סברא שכיון שאינו יודע ההמשכות אי"צ לחשוש שסתם מחשבתו הוא לע"ז, וכמו שביאר היטב הדר"ג, וכן לומד הב"ח, והדגשתי זאת במאמרי ג"כ דהב"ח מודה בפשטות, דכשרואין שעובדים שנאסר, רק הבאתי שממהר"ח או"ז ורגמ"ה וראבי"ה רואין שהבינו כפשטם, שאף שראוין שעובדים ע"ז, מ"מ אינו נקרא עבודה לאסרו על משמשיהם, ולכאורה ה"ה בתקרובת.

ומיש"כ הדר"ג שהראבי"ה מסיים בנוסח דמוטב שיהיו שוגגין, אה"נ, אבל מ"מ הראבי"ה הוא רק העתקה, ובפנים בשו"ת מהר"ח או"ז ובשו"ת רגמ"ה (תעיין שם בפנים) מובא קודם להתיר דמוטב שיהיו שוגגין, ואח"כ מסיימים "ועוד שאינו נחשב למשמשי ע"ז כיון שאינם בקיאים בע"ז", הרי שבמקור התשובה הרי הוא מובא כסמך להתיר, וגם בדברי הראבי"ה יכולין לדחוק כן, וגחי שזהו חידוש, וכמו שהאיר הדר"ג דפשטות משמע דכל סוגיות ריש מסכת ע"ז נוגע גם בזמנינו, מ"מ הני ראשונים לא ס"ל כן, וע"כ לסנוף להקל שפיר מצטרפין. ומה שהביא מהמרדכי מרגמ"ה אינו ראי' דשם היה לו היתר מרווח בלאו הכי.

ומיש"כ הדר"ג בנוגע לפיה"מ, לא זכיתי להבין דהרי הטעם ששחיטת נכרי נבילה מבואר בראשונים וגם ברמב"ם דשחיטת נכרי הוא נבילה מפני שאינו "כר זביחה", או

מפני שהוא עובר ע"ז או מפני שאינו בן ברית, [עיין בב"י וב"ח בס' ב' ביו"ד], אבל הרמב"ם כאן כתב בפיה"מ דהמעם שהוא נבילה הוא מפני שסתם מחשבת נכרי הוא לע"ז וא"כ הוה הבהמה ע"ז, וא"כ הק' הרמב"ם א"כ היה צריך להיות אסור בהנאה ג"כ, וע"ז מחדש דין עבודה לחוד ודין שחיטה לחוד, דכדי שיהא נחשב לעבודה צ"ל בקי במיב עבודתה, אבל כשאינו בקי בה אינו נחשב כתקרובת, ורק כיון שמחשב ע"ז נעשה נבילה, וזהו הפשט ע"ז שבחור"ל לאו עובדי ע"ז הן, וא"כ אא"ל כמוש"כ הדר"ג, דכיון דאף סתם נכרי נעשה שחיטתו נבילה מפני שמחשב בע"ז א"כ הרי ידעינן בודאי שחשב בע"ז, וא"כ אמאי אינו אסור בהנאה, ובע"כ שהרמב"ם סובר דאף שיודעין בודאי ששחט לשם ע"ז, מ"מ כיון שאינו בקי במיב עבודתה אינו נחשב כתקרובת ע"ז, וא"כ הלא זהו ממש סברת המהר"ח או"י. [ומה שהביא הדר"ג מהראש יוסף, ידעתי ג"כ מזה, מ"מ הוא דוחק גדול בפיה"מ, וכמעט שאין לשונו סובל כן].

ומה שהק' הדר"ג מש"כ על הראנ"ח שמסכים עם הרמב"ם בפיה"מ, דדברי הראנ"ח בעיקר כוונתו דאף שנוצרי הוא עובר ע"ז מ"מ אין דרכם לנסך, קשה מאוד לומר כן בדבריו, שהרי כתבו על הרמב"ם שכתב בפ"א ממאכל"א ה"ז: וכן כל גוי שאינו "עובר ע"ז" כגון אלו הישמעאלים, וע"ז מסיק דה"ה נוצרים אינם נחשבים עובדי ע"ז, דלשון "אינם עובדי ע"ז" אין הכוונה רק שאין דרכם לנסך, אלא שאינם בכלל עובדי ע"ז, וזה קשה מאוד, דידוע דהנוצרים הם עובדים אדוקים, ואמנם לפי הרמב"ם בפיה"מ מוכן, דכיון שאינם בקיאים במיב משמעותיה אינם נחשבים כעובר ע"ז. [מש"כ בהגה מ"ד שלא מצא הדרכי תשובה, הדרכי תשובה הוא שם סק"ח, והביא ג"כ סיום המנחת פתים יעו"ש, והוא רק מראה מקום ואינו סניף להקל].

גם מה שהעיר הדר"ג מש"כ מהתבואות שור דלומד הב"ח כפשוטו, לא הבנתי מה שהק', אני לא כתבתי דהתבואות שור לומד כן בהש"ך, רק לומד כן בהב"ח שמביאו הש"ך, וע"כ התבואות שור הוא רב גובריה כידוע, ולדידיה יש שיטת הב"ח הסובר כן.

ז מה שהעיר הדר"ג בסק"ח על הצ"ח וכתב ששגיתי, כוונתי היתה דהרי השער המלך הק' על תוס' מכמה מקומות מש"ם [ומביאו קצת המשנה למלך], וכדי לתרצם תי' דהתוס' הולך בדעת חזקי' וכל הסוגיות הולכים כר' אבוהו, וע"כ הק' האחרונים דאינו ראי' לפי"ז מתוס' דכיון דאלי' א"ה משהו כאן לא ברור השער המלך, ועוד תוס' סובר כחזקי' מיהו כיון דאנן פסקינן כר' אבוהו הרי כר' אבוהו הולך כל הסוגיא דש"ס שאיסור הנאה מע"ז הוא דאורייתא. וע"ז הבאתי מהצל"ח דמסיים אחר כל דבריו דכזה מיושב קושי' המל"מ על תוס' מכל הסוגיות, דנאמר דכל הסוגיות דמבואר דאיסור הנאה בע"ז הוא מה"ת הוא לדעת ר' אליעזר ותוס' הולך בדעת חכמים, ולפי"ז אין כאן שום מהלך הנ"ל דתוס' הולך בין לר' אבוהו בין לחזקי', [דכל הוכחות השער המלך דלר' אבוהו אסור בהנאה בע"ז מדכתיב וקרא לך ואכלת מזבחך וסובר דואכלת כאילו כתיב בהדיא לא תאכלו שנכלל בו אחד איסור הנאה וכו' ואינו מוכרח שואכלת הוא ממש כלא תאכלו, והצל"ח אי"צ ללמוד כן]. וא"כ שפיר מוסמך דעת תוס' להלכה, ואין להקשות על התבואות

שור דהתוס' הוא שלא אליבא דהלכתא. וכיון שהתבואות שור סומך ע"ז להקל על ידינו אנו סמוכין.

ומה שהק' מהתבואות שור סי' ד' סקכ"א, וע"כ חידש דמש"כ בס"ק י"ז הוא רק לדעת הטור, דבריו צ"ע, דהתבואות שור שם בשמלה חדשה מסיק בפירוש להתיר בהנאה בהפסד, הרי שכתבו להלכה, ובסקכ"א אינו מיירי מהנאה רק מתקרובת, ובהנאה כבר כתב תלוי בהפסד.

ומה שציין הדר"ג דיש עוד אחרונים שסוברים כהט"ו, החיד"א ביעיר אוזן, והשדי חמד. הנה עיינתי בהמראה מקומות שהביאו, כולם אינם באופן שמספקין אם עצם הדבר הוא איסור תורה או דרבנן כמו דמיירי הט"ו באבילות, שזהו גופא הספק אם אבילות הוא מה"ת או דרבנן, אלא כולו מיירי כגוונא דהר"ן, המוצל מאש מיירי מבהמ"ז שהוא לכו"ע מה"ת והספק הוא בנשים אם הוא מה"ת או דרבנן, וכן המ"מ במאכלות אסורות מיירי בבשר וחלב דאורייתא ומספקין אם מעושן מיקרי בישול או לא, וכן הוא בכולהו, וממילא לומר כלל דדבר שאין אנו יודעין אם בכלל איסור תורה או דרבנן שאומרים בו ספק להחמיר הוא רק הט"ו שבנאו מהר"ן שאינו מוכרח. ומש"כ על הש"ך, הרי אם סוברין כהט"ו בפרט זו ממילא הוא דנעשה אבילות איסור תורה, והש"ך חולק וכתב שכל ראיותיו אינם מוכרחות, ובע"כ שגם זה בכלל בכוונתו לומר שאין ראיות הט"ו מוכח.

י באות י"א השיג הדר"ג על מה שכתבנו דתקרובת ע"ז הוא דוקא כשמכוון לשם תקרובת, והאריך דהרשב"א לא קאי רק למ"ד דתקרובת לא צ"ל עם מעשה שבירה רק מעשה עבודה עכ"ל, אבל חוץ ממה שפשטות לשון הרשב"א, שמתחיל בפשיטות "משום דמעוות כסות וכלים אינם "בכלל תקרובת" אע"פ שדרכו בכך, משמע דזה סברא פשוטה לכו"ע דא"א להיות תקרובת אם אין הע"ז חפיצה בכך, ואינו תלוי דייקא במחלוקת הפוסקים, מ"מ בר מן דין, הלא הרשב"א שם בע"ז נא: בד"ה ואותן ככרות, קאי אף למ"ד שצריך שבירה, וכתב בפירוש וז"ל "וגם משום שלשו אותה לע"ז אינה נאסרת לפי שאין בחוקי העבודה זרה ללוש אותה לשמה אבל לוקחין אותה מן השוק" עכ"ל, הרי שכדי לעשות תקרובת צריכין שהארוה יחפוץ כן. ועוד, שהרי לא מצינו מעולם שמ"ד דמצריך כעין פנים חולק על עיקר גדר תקרובת, אלא שבסך הכל מוסיף עוד תנאי דצריך גם להיות כע"פ, אבל בודאי אין כאן פלוגתא בעיקר גדר דתקרובת - שבודאי הוא פשוטו כמשמעו דבר המוקרב לאלי"ז - וכפשטות דברי הרשב"א, ובפרט דהקרבן בפנים גופא היה קרבן ולא מעשה עבודה גרידא, ופשוט.

ומה שהק' על רב דחייב בשבירת מקל הגם שאין הע"ז רוצה בשבירה, הבאור הוא דכיון שהע"ז חפצה בקשקוש המקל, א"כ מה ששובר המקל הוא לתוספות הנאה, דהרי

ב. והרי א"א להתעלם מפירוש המילות של תקרובת, שפירשו בדברי חז"ל מנחה ודורון, עי' חולין צד, שטמ"ק נדרים כ., ר"ח ע"ז טז. ובכל מקום תרגם אונקלוס את המלה "מנחה" תקרובתא. וכן המילה קרבן פירשו דורון, עי' רש"י ע"ז ס"ה, נדרים כ., חולין ח., וזיל קרי בי' רב הוא.

אם רוצה הקשקוש הזה השבירה מין תוספות תקרובת, ובפרט דמיירי ששוברו לפני הע"ז, א"כ ודאי מכון שבעצם שבירתו לפני הע"ז הרי זה מתקבל אצל הע"ז כדורון.

ומיש"כ הדר"ג לתרץ ראיתנו מריש לקיש דאין מחשבין מעבודה לעבודה, ומסביר דמש"כ זהו גופא סברת ר' יוחנן, הנה ידידי דבר זה לא ניתן להאמר כלל וכלל, דלפי דברי הדר"ג, אין הפלוגתא בר"ל ור' יוחנן אם מחשבין מעבודה לעבודה או לא, אלא הפלוגתא הוא דאף דאין מחשבין האם מפני שחייב העובד מיתה א"כ שפיר הוא תקרובת מפני כן או לא, ומדלא אמרינן כן ש"מ דאם אין השחיטה מעשה דורן אינו נעשה תקרובת לכו"ע, ובע"כ דר' יוחנן ע"י מחשבין נחשב המחשבה בוריקה כחלק מהשחיטה דהכל נעשה כדורן לע"ז, דכיון שחושב בשחיטה דזרוק הדם לע"ז נחשב המעשה שחיטה כמעשה, וכיון שלתי' הב' של תוס' אלי' ר"ל מוכרח שעושה מעשה ע"ז בבהמה, ועכ"ז אינו נעשה תקרובת, הרי מוכרח דאם נעשה תקרובת בע"כ שיש כאן איזה דורן לר' יוחנן ע"י מחשבין מעבודה לעבודה, דמנין לחדש פלוגתא חדשה שאינו מונח בדבריהם.

ומיש"כ הדר"ג לתרץ ראיתנו מהר"ש עפ"י הדפוס ברעק"א בשו"ע סי' רנ"ג ע"ז העיר שפיר ידידי הרה"ג מוהר"ר שלום פנחס לגדוי שליט"א דא"א להבין הגרעק"א כפשוטו "דמעשה שחיטה לע"ז אינו מעשה בעצמותו גופה", דהרי העובד ע"ז באונס ודאי דעובר איסור ע"ז ומחויב למסור נפשו, ולא יעשה מעשה עבודה כזו לע"ז, ולהרבה ראשונים אם לא מסר נפשו לעבוד ע"ז באונס חייב מיתה [הכס"מ בשם הרמ"ך בפ"ג מהל' ע"ז וכ"ד התוס' ישנים בשבת דף ע"ב בשם הר"א ממיץ], אף שאין כוונתו לעבוד הע"ז כלל, ואינו מאמין בכלל בע"ז, מ"מ הוה מעשה השחיטה, מעשה איסור, אף בלא מחשבה כלל, ולא עוד אלא אף הבהמה נאסור לגבוה משום נעבד כמבואר בע"ז דף נד, וא"כ האידך כתב הגרעק"א ששוחרט בהמה לע"ז לא הוה מעשה איסור, ורק מחשבתו משווה אותו למעשה איסור, הא מעשה זה אף בלא מחשבת ע"ז הוא נחשב כעובד ע"ז.

אלא ודאי דגם הגרעק"א ס"ל דלמעשה עבודה אף בלי שום כוונה ומחשבה לעבוד ע"ז נחשבת כעבודה, אמנם כדי לעשות תקרובת, ס"ל להגרעק"א דבעי כוונה ומחשבה, ולא סגי במעשה עבודה, וכן מבואר בגמ' חולין מא. דהשוחרט בהמה לע"ז וכוונתו לצער חבירו לא נעשתה הבהמה תקרובת, ולכן ס"ל לרעק"א דפירוש של תקרובת הוא שאדם מקריב ונותן דורן לע"ז, רק שגורה התורה דאין הקדש לעכו"ם, ומה שאדם אומר שנותן החפץ לע"ז לא נעשה החפץ תקרובת רק ע"י אחת מוד' עבודות, מ"מ כל איסור של תקרובת נובע מהכוונה והמחשבה שהוא נותן דורן לע"ז, והעבודה היא רק תנאי במעשה הנתינה, דאין הדורן נעשה תקרובת אלא ע"י עבודה, אבל סוף סוף הכוונה והמחשבה שהוא נותן דורן זה עושה תקרובת, והשתא א"ש החילוק בין תקרובת, ופרה אדומה דבתקרובת המחשבה שהוא נותן דורן הוא האוסר, והמעשה הוא רק תנאי במחשבה, ובפרה אדומה המעשה הוא האוסר והכוונה היא רק תנאי במעשה.

ולסיכום: להגרעק"א בחי' לגיטין ס"ל דכוונת הר"ש לומר דא"א לעשות תקרובת בחפץ של חבירו, וטעם הדבר דאיסור תקרובת הוא מעשה נתינה וא"א ליתן דבר

שאינו של, [וב"ה בשו"ת אבנ"ז (הור"מ סי' פ"ו): וענין אין אדם אוסר דשא"ש לא שייך רק בשוחט לע"ז שמחשב על הבחמה שתיעשה תקרובת ע"ז], ובחי' לשו"ע ס"ל דמעם הר"ש הוא מפני דאיסור תקרובת הוא מעשה נתינה ומה שהוא נותן דורן הוא דבר התלוי במחשבתו וא"א לאסור דבר של חבירו ע"י מחשבה.

וליתר שאת יעויין בחתם סופר בחידושו לחולין שם מ. דלומד בסכרת הר"ש כהנרעק"א, וכתב בסכרת הר"ש הוא סברא נכונה אף אלי' דתוס', נמצא שאין כאן מחלו'.

ומיש"ב הדר"ג לתרץ הרא"ה מרש"י יבמות דשוכרו בצידו כי כל הראשונים התקשו ברש"י ואלו שפירשו כרש"י לא הסבירו למה צריך דורן, לא הבנתי תירוצו, דהרי כל הראשונים רק תמהו האידך אפשר לאסור מנעול בלי מעשה שבירה וע"כ מתרצים שקיצע המנעול לשם כך, אבל מיש"ב רש"י דורן, אין ע"ז שום קוש', ואי"צ להסביר, כי כל בר דעת מבין דהקרה א"א להיות סתם ששוחט בלי שעושה דורן, וכל שחיטת בהמה לע"ז אסור אף שלא לפניו דכוונתו לתת דורן לע"ז, עיין תפארת יעקב בחולין מא. דהאריך לבאר דברי רש"י דצריך שחיטה לשם תקרובת.

ומה שסיים הדר"ג במילתא טובה, לא ראיתי שום רא"ה בזה דהרי התוס' לא הוכיחו מגמ' זו שאין תקרובת דוקא לפני ע"ז, אלא שתוס' הבינו בפשיטות דפשטות המעשה דברייתא הוא שלא לפני ע"ז, דז"ל התוס' "התם בשלא שחט לפני ע"ז ולא מיתסרא", וע"כ הוכיחו דמוכח דשלא בפני ע"ז נמי נאסרה תיכף, אבל לעשות אוקימתא וזה באופן ששחט ולא כוון מדיוקים אלו א"א לבנות הוכחות ודינים למעשה, דהרבה היכ"ת יכולין למצא שיהא חייב שלש, והגמ' מפרש היותר הקרוב לפי פשטות הברייתא.

ג. ואעתיק בזה מ"ש ח"א בענין זה: הדקדוק מחולין מעיקרא ליתא מתלתא טעמי. חדא: דהנה בגמ' ע"ז דף ל"ד מבואר דסתם בהמות נשחטין לע"ז ע"ד להקריב חלבה ודמה וכמ"ש התוס' שם, עד כדי כך דמקשינן לר"ל וכי נשחטין לע"ז מאי הוי. ועד"ז מקשינן בגמ' בחולין דלפי הכוונה בסתם שוחט לע"ז נמצא דאחר סימן א' הוי כמחתך בעפר. וע"ז מתרצינן ומוקמינן דהכא מייירי במתכוין כוונה אחרת מסתם שוחט לע"ז, דהיינו במתכוין לעובדה בגמר זביחה. ואיזה נדנוד דקדוק יש כאן דהוי מצינן לתרץ דמייירי במתכוין לעובדה בתחילת זביחה רק לא לשם תקרובת רק לשם עבודה, הלא היינו הך, דבעינן לאוקים הברייתא שמתכוין כוונה אחרת מסתם שוחט לע"ז, ולו יהיבנא שיש עוד כוונות אחרות אשר מצינן לאוקים, אטו כי רובלא וכו'. אבל ראיית התוס' הוא דלמה בעינן לאוקים (ולדחוק קצת) דמתכוין לכוונה אחרת מסתם שוחט לע"ז, הרי יש לאוקמי דשחט שלא לפני ע"ז. ואין לדקדק הרי י"ל דדרך שוחט לע"ז הוא לפני, ונמצא דגם זה דחיק קצת, דשתי תשובות בדבר, א' עכ"פ הוי לן לתרוצי הכי: באומר בגמר זביחה א"נ שלא לפני ע"ז. ב' הרי עיקר הסי' דהתוס' דבעינן לפני ע"ז הוא מל' הברייתא שם שחט לפני ע"ז. והתוס' לפי מסקנתם דלאו דוקא לפני, מפרש (בדיא) דנקט לפני ע"ז משום דאורח' לפני. ונמצא דממ"נ א"ש ראיית התוס', אי אורח' גם שלא לפני, למה לא מוקמינן בהכי, (במקום לדחוק קצת דמייירי במתכוין לגמר זביחה), ואי תימא דאורח' דוקא לפני, א"כ שוב אין לנו שום מקור לחדש דין דשחיטה דוקא לפני, דהרי י"ל דנקט הכי משום דאורח' בכך וכמ"ש התוס' אליבא דאמת, והבן.

שנית: הרי פשוט בגמ' בכ"מ ששחיטה שלא ע"מ להקטיר או לזרוק מקרי תקרובת. אלא אנו דנין דזה משום דהכוונה בשחיטה הוא להקריב את בשרה ע"י השחיטה. וע"ז באו להוכיח מגמ'

כף המילתא: דהשוחט שלא בפני ע"ז הסיבה מה שנאסרה הוא דעצם השחיטה כוונתו לדורון לע"ז, דבשחיטה זו נותנה לו, ועוד יש ראיות לזה וצריך מאמר ארוך ע"ז ואכמ"ל.

יא באות ט' השיג הדר"ג על מש"כ שמי שאומר על חכם שיש לו נגיעה בהוראה הוא עם הארץ מדאורייתא ומדרבנן, והביא מיו"ד סי' רמ"ב דת"ח יש לו נגיעה, ומנו"ב תנינא תשו' ל' מבן הנו"ב ג"כ כן, וע"כ הפרותי על המדה לומר כן.

והנה קודם שנשיב על השגותיו מוכרח אני להודיע שכל מה שכתבתי היה לפי מה שראיתי שאומרים שיש להרב נגיעה מחמת שהיה תורף לצורך אחותו הקרוב אליו, ע"כ נכנסתי להוכיח שאין פסול בנגיעה בנוונא דידן, [ובאמת טעון בדבר משנה (סוף פ"ב דנגעים): כל הבכורות אדם רואה [פי' אפי' של קרובין] חוץ מבכורות עצמו. (ועוד אפי' של עצמו ממש פוסק או"ה כל היכא דלא אתחזק איסורא. וכ"ש בנגיעה בעלמא, ע"י להלן)].

מידה המציאות הוא דלפי האמת אין הרב נוגע כלל ולא דוכים ולא יער, דאחותו אינה עוסקת בפאות כלל, רק "חמיו של אחות הרב" יש להם חנות לפאה נכרית, ונמצא דאין כאן קרוב אלא קרוב דקרוב, אלא מאחר שא' מהתשובות [מתוך ה"ב תשובות של הרב בנדון זה (תשובה ז')] כתבו לבן אחותו ששאלו שיכרך דעתו בטענות האוסרים, וע"ז באו אנשי לצון ותלו בהרב נגיעה מחמת שאחותו נשואה למשפחה המוכרת פאות, ובעל הקונטרס מרוב עקמימותו הפליג הדבר, וכאילו הפסק ה' לצורך אחותו ממש, אבל האמת דלא ה' הנדון נוגע רק לחמותה של אחותו, [כמו שה' נוגע לכל מי שיש לו חנות של פאה נכרית], אבל הם בעצמם אחותו וגיסו ובניהם

ותוס' דאפי' אי לא נתכוין לכך, נאסרת. והנה לפי דרכינו הרי לא מצינו בשום מקום איזה כוונה אחרת במעשה השחיטה מלבד כוונת תקרובת. ואיזה קושיא היא זו להקשות אמאי לא מוקים במי שמכוין לעבוד ע"ז במעשה שחיטה, כגון לדוגמא שיש לע"ז נח"ר במה שמאבד ממונו בשבילו וכדומה. היכן מצינו כוונה חרשה הלזו, הלא דוחק גדול עד למאד לאוקים הברייתא דשוחט לע"ז בכוונה שלא מצינו בשום מקום. ועוד לא מצינו עבודה שלא לפני ע"ז, רק עבודה לשם תקרובת, ומסתבר מאד דעבודה של כבוד וכדומה אשר לא שייך לתקרובת, בעינן דוקא לפני, דומיא דהשתחוי' שלא שייך שלא לפני. וכיון דמצינו בכל מקום שחיטה שלא לפני, נמצא דעל כרחך עיקר כוונת שחיטה דבכל השי"ס הוא רק לשם תקרובת.

שלישית: וגדולה מזו אני אומר דבכוונה כזו לעבודה שלא לשם תקרובת, פטור אפי' ממיתה (כ"ז שאין עבודתה בכך), והיינו טעמא משום דלא דמי לפנים כלל, דשחיטת פנים היינו כוונת תקרובת, ופשוט דלאוקים בעבודתה בכך, א"א. דודאי פשטות הברייתא דמיירי בעובר בג' איסורי "שחיטה": ע"ז שוחט בשבת ושחוטיו חוץ. תדע דהרי פוער עצמו למרקוליס מבואר במכילתא ורמב"ם דכיון דאין עבודתה בכך, פטור. וק' והרי יש זריקה המשתברת. אלא על כרחך משום דלא נתכוין לשם תקרובת, וממילא לא דמי לזריקת פנים.

בענין שבירת מקל: כיון דהוי לפני' שפיר שייך ענין תקרובת כנתינה לפני', ע"י קרית ספר להמבי"ט דדרשינן מקרא דאת שקוציהם עץ ואבן דהיו מקריבין עצים לע"ז, ומפרש בזה ענין שבירת מקל. ועוד פשוט דשייך כוונה לייחד החפץ לע"ז ע"י שבירתה כמו בשחיטה שלא לפני' שכתבו האחרונים.

לא זו בלבד שאין להם עסק בפאה נכרית, אלא מעולם לא נהנו מעסק זה כלל, ונמצא שאין כאן נגיעה כלל. וזהו כוונת הגאון שכתב בספרו ראש דוד ח"ו שכבר שמע שיש אנשי לצון שאומרים שיש לו נגיעה, וע"כ גילה דעת שאף "אחותו וגיסו" לא נהנו מהם כלל, וממילא לא נשאר אפי' הנאת קרובו. ומ"מ עצם הנדון כיון דבא לידינו נימא בה מילתא.

ראיתי שכתב הדר"ג בהערה י"ח דאין זלזל בכבוד הרב לומר עליו שהוא נוגע כי גם על האמוראים רואים דברים כאלו, הרי אני רואה שיש כאן שגגת תלמוד.

וצריכין להעתיק דברי החזון איש זצ"ל בספר אמונה ובטחון פרק ג' אות ל' מה שכתב מנהמת לבו הטהור מרוב אהבת ה' ויראת ה' וז"ל [וקצת בדילוג]: יש עוד רעה חולה אשר היצר ילפת בה להניא אמונת חכמים מלב בני אדם והוא משקל המרמה של "הנגיעה", חובת התלמיד להאמין כי אין נגיעה בעולם בעלת כח להטות לב חכם לעות המשפט, כי מגמת החכם לזכות נפשו, ולהתנאל באיזה אשמה יכאב לנפשו יותר מכל מכה ופצע, ואיך יתכן כי בשביל בצע כסף או לעגי חנף יחבל נפשו לעוות משפט, וכו'.

אך היצר חתר חתירה תחת כסא הנאמן לצודד נפשות הנוטות להתחכמות ומביא להם לימוד שלם מן הגמ' כי הנגיעה היא בעלת כח מכריע לקטנים ולגדולים יחד, לפניה יכרעו גם הנבונים ביותר גם חסידים ואנשי מעשה ואי"ז גנאי לחכמים אחר שכן הוחק בטבע אנושי, ואינם יודעים יכ' לפי ההנחה הזאת מתיתם כל הדור, ואין שופט בארץ, ונתבטלה סנהדריה של הארץ, כי אף אם יסכים האדם על גדולת חכמתו של החכם לא יחייב את נפשו לשמוע אליו אחרי שימצא לתלות את הוראתו באיזה נגיעה, וזה לא יבצר מכל מי שאינו שבע רצון מהוראת החכם ועי"ז הם דור ששופט את שופטיו, וכל איש הישר בעיניו יעשה ובכל מקרה רב הערך מתחלשים המתחכמים על נגיעה פלוגית שהטתה לב החכם ולפעמים המובהק שבדור בעמדתו הבלתי נכונה, וכל אוריה של העיר, ולפעמים אוריה של כל הארץ מתמלאה שוט לשון, קטמות ומריבות, וללא אמונה בחכמים גברו בארץ.

יסוד הדעה הזאת מצאוה בגמ' סנהדרין יח: אין מושיבין מלך וכה"ג בעיבור שנה, מלך משום אספניא, כה"ג משום צינה, והדין נאמר במלך החסיד שבחסידים ובכה"ג כשמעון הצדיק, ועוד אמרו כתובות קה: ריבר"י הוה רגיל אריסיה דהוה מייתי ליה כל מעלי שבתא כנתא דפירי יומא חד אייתי ליה בה' וכו' בהדי דקאויל ואתי אמר אי בעי טעין הכי וכו' וכן אמרו שם בריב"א.

ואמנם השוחד ענין מיוחד וכו' ובהיות שאמרו הסתכל הקב"ה בתורה וברא עולמו, חייבה התורה כח בשוחד לעור ולסלף, נוסף על כח נגיעה וכו' הוזמן כח טומאה בשוחד למטמם הלב, ולדרם את הבינה וכו' והנה אין הזהרת השוחד מכלל המשפטים אלא מכלל החקים שהרי לא אסרה תורה הוראה לעצמו, ואדם רואה מריפה לעצמו, אף אם הוא דל וכל חייו תלויים בו, והוא מורה בחמץ שעברו עליו הפסח אף ברכוש גדול, וכשירה להיות ואחד הנרגנים ירהר אחריו כי הפסד ממוני הטעתו, הרי זה מן המהרהרים אחר רבם וכו'.

ואף במשפט בין איש לרעהו לא פסלה התורה רק שוחד שבזמן המשפט אבל לא אסרה תורה לשפוט את אהובו ואת שונאו בחו"מ סי' ז' וכו' ואף שנמיה הטבעית יש במוחלט להטבת אוהבו ולרעת שונאו, אך כח טומאת השוחד אין כאן והתורה האמינה בבטחה גמורה את החכם הדיין כי יראה נכוחות וכו' והנה פסלו חכמים נוגע בעיבור השנה דאיקרי משפט כדאמר ר"ה כה: וכו' ובכלל חקי המצוה שהוזהרנו ממקח שוחד, ומה שאמרו ריב"י וריב"א שהרגישו בנפשם קירוב הדעת היינו קירוב טבעי של נגיעה וכו'.

אבל מה גדלה השואה ומה רב החשך בהתרת החשד בכשרים במקום דהתורה הכשירתם לדון ולהורות וכו' "ואף זה שמתעולל בו ת"ח הרי זה מבזה ת"ח שהוא בכלל אפיקורס" וכו' אך מה רב ההרס, בעמדה עדינה של המתמרים ביושר וסגולת הטוב, ולפי גאות לבם יצר טוב שפטם, ומשפטם נושא עליו אופן של מדע, וכאילו דנו על הדבר בישיבה במתון ובכבוד ראש, ואחרי כן הוציאו משפה חרוץ שאין להתחשב עם גדול הדור הזה, שהרי לא גדול הוא מריב"י וריב"א, והרי הדבר נוגע אליו וכו' והנה בא ליצנות אחת ודחתה מאה תוכחות ועובדים ע"ז בטהרה ועושים את הפלסתר תורה וכו' והנם נכשלים בעון המר של אמירת לא חטאתי ומהרסים את יסודי התורה "ומטבע הדברים שבוים נגיעות שלא עלו כלל על לב החכם, ושגגת תלמוד עולה ודון, עכל"ה.

והנה כתב הדר"ג שלא כתב אותו כותב שנכשל בשוחד, הנה התחיל הכותב שם כי ידוע דשוחד מעוור אפילו חכם גדול, והאריך בענין שוחד, ומסיים דע"כ כיון שיש לו נגיעה הרי דנגיעה מעורר כמו שוחד, וע"ז אמרתי דהדמיון דנגיעה מעוות כמו שוחד הוא עם הארצות גדול, ובלשון החזו"א זצ"ל מי שאומר על גדול וחכם שיש לו נגיעה הרי הוא, אפיקורס, מפלסתר התורה, מהרהר אחר רבו, מכת הלצים, עובד ע"ז בטהרה, ועולה על כולם שדומה בנפשו שלא חטא, ומהרס יסודי התורה, ונחשב למזיד כי שגגת תלמיד עולה ודון.

ומה שציין שו"ע מפורש ביו"ד סי' רמ"ב, וגמרות מפורשות דת"ח שאמר דבר הלכה השייך לדידה דאם אמרה אחר המעשה אין שומעין לו, באמת זו קושיא אלימתא, דבעירובין סג. מבואר דצורבא מרבנן חזי לנפשיה, ועיין בערוך השלחן ביו"ד סי' קפ"ח סכ"ב דכל רבותינו פוסקים דחכם פוסק לעצמו אף במקום דאיתחזק איסורא [ודלא כהחכמת אדם בכלל קט שהחמיר בזה], ולכאורה קשה מהגמ' יבמות עז. דמבואר דשייך נגיעה בת"ח בשנוגע לעצמו, ועיין בשו"ע הרב ביו"ד סי' י"ח בקונט"א סק"י שכתב בדעת הט"ז שם ס"ק ט"ז דכתב שאסור להורות לעצמו באיתחזק איסורא דכל זה לאחרים, אבל לעצמו יכול לפסוק בכל אופן, ולפי"ז א"ש, די"ל דכל הסוגיות דחכם רואה לעצמו מיירי כשפוסק לעצמו, אבל הסוגיא בגמ' יבמות מיירי שפוסק לאחרים לכל העולם.

מיהו הסברא בחילוק זה צ"ב דהרי החכם אין אנו חוששין שישקר או יפסוק במזיד שלא כהלכה, אלא כמוש"כ בנמוק"י שם ביבמות שמתוך שנושא ונותן כהלכה כדי לקיים דבריו סובר שכך קיבל מרבותיו, [מביאו הגר"א שם בס"י רמ"ב סקפ"א], וא"כ סברא זו שייך בין לו ובין לאחרים, ועוד דהרי הרב סובר דאף לאחרים נאמן חוץ מבכורות יעו"ש,

ולדידיה ודאי קשה, וכן החזו"א האריך דאף לאחרים בנגיעה כשר הרב. ואשר צ"ל דרש"י כתב בבכורות לח: בד"ה שמורה הלכה וז"ל "הלכה חדשה שלא שמענוה מאחר" עכ"ל, וע"ז שייך הנגיעה שמדמה דברים ומחדש חידוש בהלכה זו שלא שמענו, ובכה"ג מיירי הרמ"א בס' רמ"ב, אבל סתם פסק הלכה ע"ז קאי כל הסוגיות דת"ח מורה לעצמו ולאחרים.

והנה בנגד הלכה חדשה מבואר בהגמ' שמביא התוס' דמחדש שעמונית מותר לבוא בקהל או דגר מותר לישא אשת אחיו מאמו או שקורא לאדם עבד, שהם דברים מחודשים ממש, אבל לדון בכל גדרי הדברים אם זהו חמץ או זהו דם האסור או שאם זהו עבודה בע"ז, שיש הרבה דברים שכבר שמענו שאינם אסורים, בכה"ג אין לנו ראי' לאסרו לדון לעצמו ולאחרים. ובוה אתי שפיר דברי רבינו בויואל משה שהביא הדר"ג שחשש לנגיעה להלכה חדשה הנוגע לרבני ארץ ישראל, אשר כידוע רצו לחדש בזה דינא דעת לעשות לה' ועבירה לשמה, כמבואר בבעיות הזמן להגר"ג זצ"ל, ודלא כמבואר בנפש החיים ועוד דכיום לא שייך ענין עבירה לשמה, ואף באגודת ישראל עצמה היתה ההתחברות עם ארגוני הציונים אסורה בהחלט עד קום המדינה.

עו"ד לפימ"ש"כ כאן בברכי יוסף סקמ"א דהרמ"א כאן מיירי מסברא בלי שמסביר ראייתו דוגמת הגמ' יבמות דמביא קבלה מרבו בלי ראיות, ולפי"ז כשמסביר ראייתו נאמן, ודו"ק.

ובר מן דין, עיין בבית לחם יהודה בשו"ע שם בס' רמ"ב שכתב מהשורירי כנסת הגדולה דהיא דאיכא כבר פוסקים שפוסקים כמותו סומכין על החכם ג"כ גם לאחר המעשה, ואשר לפי"ז לומר על פוסק גדול שהוא נוגע, בפרט במקרה שלפנינו שיש עוד פוסקים מקילין, זהו דלא כהשו"ע, ובפרט שאין כאן איתחזק איסורא כמוש"כ באות ו' במאמרי, שהרי אף להחכמת אדם והט"ז ג"כ מותר לפסוק אף לאחרים, וכמה כובד ראש ושימת לב צריכין קודם שכורתין דין כשנוגע למלכין פני הרב ברבים והוא חילול ה' גדול והירוס התורה, [וחייב הוא לפייס את הרב הנ"ל], וכל זה נובע מלימוד התורה בהעדר יראת שמים, ואין לך עם הארצות גדול מזה.

וב זה כתבנו על הצד שיש פסול נגיעה בהוראה אם שייך זאת כאן, מיהו כל הנגיעה שתפס בעל הקונטרס על הרב הוא שההיתר לצורך אחותו שכל פרנסתה ממנו [לפי השקר שדימה שאחותו עוסקת בפאות], וסברו דהנאת בן אחותו נחשב לנגיעה, אבל החוות יאיר בשו"ת סי' קכ"ב [מביא הפ"ת ביו"ד סי' שיב סק"א] כתב מפורש דכהן מותר לראות בכורות אחיו להתירו ואינו נכלל באיסור ראיית קרוביו, וחילו מהגמ' יבמות כו. וכולן מותרות לבניהן ולאחיהן [ואחר כך מוסיף דכן הוא בדין, ועד, בנגיעת טובת הנאה של אחיו אי"ז נחשב לנגיעה דרך באב ובנו או לאשתו נחשב לנגיעה בטובת הנאה והנאת ממנו].

ומלכד כ"ז כתב הקונטרס כאילו שהחנות הזאת [דחמותה של אחותו] הוא יבואן גדול של שער ומשווק שער הרבה מיוחד מהודו, ובררנו שזהו שקר, והוא חנות ככל חניות מפאות נכרית, [במאמר המוסגר: מציאות זה לשעבר, דקעת החנות במצב של פשיטת

רגל זה כמה שנים ואינה מקור פרנסה כלל], שקונה מחו"ל לצורך עצמן ולא למכור לחנויות אחרות, ואין מחויבין ליקח שער פרטי מיוחד, אלא שביכולתם ליקח מכל מיני דרכים, וע"ז הי' נוגע להם השאלה [כמו שהי' נוגע לכל החנויות בא"י ורחבי תבל] אם לקנות השער גם מהודו, שבאופן זה אם לא היה להם מונח בחנות משער הודו הרי זה שאל' מטובת הנאת אחיו דמותר אפי' לאח לדונו אף בחו"מ, כמבואר בחו"מ סי' ל"ז ס"ט בקצה"ח ובנתיבות שם, ואם היה להם מונח הרי"ז שאל' ביו"ד דג"כ מותר לפסוק מטובת אחיו, וכמו שביארנו.

[אבל] מאחר דבאמת אין לאחותו חנות אלא חמותה של אחותו, או אפי' אי הי' להחנות הפסד גדול לפי צד האיסור, הי' מותר לו לדון בזה אף בחו"מ, אפי' אי הי' לאחותה איזה טובת הנאה מזה, ואצ"ל ביו"ד דמותר לדון אף לצורך אחותו ממש כדביארנו, ולמעשה לפי האמת לא הי' לאחותו וגיסו שום טובת הנאה מזה כאשר גילה דעתו נגד אנשי לצון לרווחא דמילתא].

שזמו שמים שהולכין ומבזין גאון ופוסק מפורסם בלי שמץ מעם ומענה כלל לא עפ"י הלכה ולא עפ"י מציאות על סמך השערות הפורחות באויר שנתברר השקר שבהם לעין כל כדוגמת עלילת דם של הגלחים על אכילת מצה, וע"ז נאמר שגנת תלמיד עולה ודון, ומחויבין למחות על זה בכל התוקף.

והדר"ג הרחיק לכת, ובהערה י"ח העתיק והדביק את דברי החצוף בעל החוברת פאת קדמה, והשמיץ את הויען דוד שכאילו מסלף דברים בתשובות שלו, וכאילו זיף את דברי הגר"מ שליט"א, וכל זה שוא ושקר, הלא א"צ אלא לבדוק בפנים, דדברי הגר"מ מובא בראש דוד (סי' ד' אות ד') בשלימותו, [והרי תשובה זו (סי' ט') - שעליו קבע הפא"ק את השגותיו על הראש דוד - אינו אלא קיצור נמרץ ותמצית אריכות גדול, וז"ל ראש דוד תחילת התשובה: הנה כבר ביארתי ההיתר בשערות אלו בדרך ארוכה (בכמה תשובות), ועתה אבא בקצרה, עכ"ל].

וז"ל: אחרי כתיב זאת ראיתי שהגר"מ שטרנבוך שליט"א בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ג סי' רס"ה) כ' דאע"פ שאין בתגלחת עצמה שום פולחן, רק המטרה להסיר השערות הטמאים לפי אמונתם (שלא יכנסו לבית תיפלתם), מ"מ הרי המתגלחות רואות בעצם גילוח השערות מסירת נפש ועבודה בעצם ההתנוולות, ולכן עושות הן סמוך לבית האיליים, ולא מתנדבות השערות לצורך אלילים שלא יודעות כלל שמוכרים ומרויחין, רק כל כוונתן לעשות בזה נח"ד לאלילים וכו', ע"כ. הנה הדבר מבואר בנמ' דיש ענין של עבודה לע"ז, ויש ענין של הכשר, וכמו השוחט ע"מ לזרוק דמה או להקטיר חלבה, ולא נתכוין להיות שחיטה זו עבודה לעבודת כוכבים, וכל האיסור בזה משום דמחשבין מעבודה לעבודה, ובשוחט ע"מ להוליך או לקבל דמה לא נאסר כלל, כאשר הארכנו לעיל (תשובה א' אות ה') בדיונים המפורשים הללו, וא"כ לפי דברי הגר"מ דלפי חק דתיהם עיקר הגילוח הוא ענין של הכשר, פשוט דאע"ג שעושים זה בסביבות בית ע"ז, שיראה הע"ז איך שמכניז ומכשירין עצמן במסירות נפש, מ"מ כ"ז שאין דרך עבודתה בעצם הגילוח, לא יעלה על הדעת שיש

בוה איסור תקרובת וכו', וכן מסתמא אין לתלות בדרך כלל שעושין לשם כונה אחרת משל הכשר בעלמא כפי אשר ברתיהם [ואפי' אי אתרמי שאחד מתכוין לעבוד בגילוח, הרי אין דרך עבודתה בשערות כלל, ונקטינן כדעת רש"י (לעיל תשובה א' אות ב' סעיף ג') דלא נאמר בזה], עכ"ל ראש דוד.

הרי שהגרמ"ש בא לחדש דין דאע"ג דתכלית התגלחת הוא הכנה, מ"מ כל דבר אשר עושין במסי"נ בסביבות ע"ז, ממילא הוי עבודה [קשה]. ושפיר הובאו דבריו בקוצר אמרים (ס"ט ט') דאין פולחן "בעצם" התגלחת - דהמטרה להסיר השערות, והיינו דאפי' האוסר מודה בעיקר המטרה, רק דהגרמ"ש בא להמציא דיש פולחן מצד מסי"נ דניווול דהמתגלחות [ולשיטתו ס"ל להגרמ"ש דמעשה הספרים אינו עבודה כלל (כנ"ל בראש דוד שם), ודן מצד דין מסייע של המתגלחים ומעשה כל דהו דאוסר, כאשר מבואר בהמשך ראש דוד (ס"ז ד' שם) שהוכיח דכ"ז ליתא]. ויאמר נא הדר"ג, איה איפה יש כאן איזה שמין של זיוף?!

ותסמך שערות ראש שבאים אברכים צעירים שלא קראו ולא שנו ולא שמשו ת"ח, וברוב חוצפה ועזות מזויפים דברי אחד מגדולי הפוסקים, ובמצח נחושה עוד קובעים שהוא המסלף! לא יאומן כי יסופר. [ומעתה אין שום פלא שהדר"ג כותב בסוף הערה הנ"ל שגם על האמוראים רואים דברים כאלו (היינו לסלף דברים ולשקר במילתא דעבידי לגלוי), רח"ל מהאי דעתא]. ובושה גדולה תכסה פני העסקנים שהפצו כתבי פלסתר הללו בתוך מחנינו.

[והפאת קדמה הוכיח את עצמו שלא הבין שיש ושיח של הגאונים הפוסקים, וגם סילף דבריהם בכמה מקומות, ולדוגמא בקונטרס עיונים בדברי הראש דוד סיכם שיטת הראש דוד בזה"ל: תשובת הרב הכותב הולך בדרך פשוט למאור, והוא כשרנים בדבר אם הוא תקרובת ע"ז עיקר הנידון הוא האם מעשה הזה נחשב מעשה עבודה לעבודה זרה. אם אינו מעשה עבודה, פשוט שאין איסור תקרובת ע"ז בדברים שנוצר ממעשה עבודה הלזו, ואם אכן כן הוי מעשה עבודה, דברים שנוצרו ממעשה זה דינם כתקרובת עבודה זרה עכ"ל.

אבל כל זה הוא סילוף, שהרי לכל אורך תשובותיו של הראש דוד מבואר כמה פעמים שצריך כוונת תקרובת דוקא, ולדוגמא עיין ס' א' אות ג': אמנם מכל מקום בעינין שיח' נעשה לשם תקרובת, בדמוכחא מילתא כמה שעושה ע"ד להביאו אח"כ לפני' וכו', אבל בשובר מקל סתם שלא בפני' ואינו ע"ד להקריבו כלל, לא מסתבר שיח' בזה נגדוד תקרובת, הגם שעושה מחמת ע"ז ואמונתו (ועובד אותה בזה בפעולת ידיו וכו'), מ"מ לא הוי בכלל תקרובת (וכמו המשתחוה לע"ז דחייב משום עובד ע"ז ואין בו ענין של איסור תקרובת כלל), עכ"ל. וכ"כ בס' ז' אות ג', ובס' מ' אות ג', ובס' י"א אות מ'.

וכן בקונטרס עיונים בדברי הגר"י בעלסקי האריך בעל הפאת קדמה בפלפול של הבל כאילו מחלוקת הגר"י בעלסקי והגר"ש אלישיב היתה בעיקר יסוד גדר דתקרובת,

דשיטת הגר"ש שכל מעשה עבודה משוי דין תקרובת ואף בלי כוונת תקרובת, ושיטת הגר"ב שצריך מעשה נתינה.

ואולם כל זה דמיון שוא, דהלא להדיא כתב הגר"ש בקוב"ח ח"א סי' ע"ז מפורש בזה"ל: דאין במעשה התגלחת שום סרך של עבודת עבודה לע"ז, אלא הני עובדי אלילים רק מראים במעשה התגלחת עד כמה הם אדוקים בע"ז, ושהם מוכנים להשחית ולאבד את היקר להם בגללם, אבל אין שום חלות שם ע"ז על עצם השערות עכ"ל.

והרי להדיא דמעשה מסירות נפש אין בזה שם תקרובת ע"ז כלל וכלל, [ולשיטתו אף מעשה עבודה אין כאן], וכל חזרתו בשנת תשס"ד היתה לפי עדותו של הרב דונער שיש כאן מעשה שחיטת קרבן. ועל זה טען הגר"ב זצ"ל ב' טענות, חדא, דכיון שהכומרים והמלומדים שבהם אין מסתכלים על הגילוח כקרבן אלא כמעשה הכנעה וטהרה גרידא, ורק עיקר החידוש של הגרא"ד היתה שהפשוטי עם כן מסתכלים על זה כקרבן, א"כ הרי רחוק ביותר לקבוע שהפשוטי עם בשכלם הדלה חידשו עבודה בעצם מעשה הגזיזה כעין עבודת שחיטת קרבן, ומסתבר ביותר שהקדשת השער הוא דבר נפרד מההתגלחות, [וכלשונו: אבל מה שאמר שמבינים העם שעושים עבודה לשער שלהם בכדי להקדישו לע"ז, כוונה זו כל כך רחוקה ומוזרה מלהעמיסה בשכלם של פשוטי העם, ומרחתי מאד להבינה ולא נכנסה באוזני, ובפרט שהיא בהיפך ממה שמעידים אלף עדים, וד"ל, עכ"ל].

ועוד הוסיף על כך הגר"ב טענה ב', דאף אם ננקוט שכן דעת הפשוטי עם, הרי מ"מ קיי"ל דבשבירת מקל צריך להיות דרך עבודתה של הע"ז עם המקל כעין קשקוש וכדו', ובדאי דרך עבודה נקבע לפי הכומרים והמומחים ועל דרך הרשמי המבואר בספריהם, ולא ע"י מה שהפשוטי עם חושבים בטעות, וא"כ בגר"ד שאין שום מעשה קבוע עם השערות זולת מעשה הגילוח, והרי אין בזה מעשה בעצם השערות לפי ספרי דתם ודברי הכומרים, אלא דע"פ דתם יש כאן בסך הכל מעשה בגוף האדם להיות קורח ונכנע, א"כ נמצא שאין שום דרך עבודה עם השערות. ולזה השיב הגר"ש זצ"ל "דלפי דברי הרב דונער" עצם הגזיזה הוא העבודה, ומבואר שכל דבריו בזה הם רק לאחר התנחה של הרב דונער כאילו יש כאן ענין של שחיטת קרבן].

ואסיים ביישר כחכם גדול שטרח מזמנו היקר לעבור על מאמרי וכיון שאני רואה רב חילו, אולי עצה טובה קמ"ל אשר במקום לבזבז מזמנו היקר למחות על תקרובת ע"ז שבלא"ה נתברר הדק היטב שאין כאן שום בית מיחוש, ישקיע כחו וחילו לעורר על צורת הפאות בזמנינו דכמו שיש חשש ע"ז יש אביזריהו דעריות בדבר שהוא ג"כ מג' החמורות, וע"ז ודאי אין שום היתר לכו"ע, וגשאר לנו חלל גדול שנסתלק מאתנו הרב פאלק זצ"ל שעורר הציבור הרחב עם חבוריו הידועים עוז והדר לבושה בגדרי הצניעות בכל פארותיו, וירחם ה' עלינו ויגדור פרצותינו ונוכה לקיים את כל דברי תלמוד תורתו באהבה, ויקיים הפסוק ומלאה הארץ דעה את ה' בביאת משיח ברחמים כב"א.



הרב מרדכי הלוי פטרפרוינד

בעמח"ס נתיבות הוראה, עיה"ק ירושלים ת"ו

כח הכרעת המנהג במחלוקות

מצאנו בגמ' בע"ז (י.) כמה כללים שעל פיהם יש להכריע במחלוקות בפוסקים, והם ללכת אחר הגדול בחכמה ובמנין, וללכת בשל תורה אחר המחמיר ובשל סופרים אחר המיקל. והנה מצאנו בפוסקים במקומות רבים שהכריעו כאחד מהצדדים במחלוקת שלא על פי הכללים הללו אלא מכח מה שהמנהג הוא כמותו. ונראה לעיין ביסוד הכרעה זו של מנהג, כיצד ומדוע היא מועילה, ואימתי מכריעים על פיה.

יש להקדים שבכל עניני המנהגים האריכו האחרונים מאד, וסוגיא זו רבו פארותיה, ואכח"מ, וכאן הנידון הוא רק בענין כח ההכרעה של מנהג במקום מחלוקת*.

דברי הגמ' והפוסקים שיש כח ביד מנהג להכריע את המחלוקת

א. מצאנו בגמ' בכמה מקומות שלמנהג יש כח להכריע דברים שנחלקו או שהסתפקו בהם. ויעויין לדוגמא במנחות (לב.) וביבמות (קב.), "דאמר רבה אמר רב כהנא אמר רב אם יבא אליהו ויאמר חולצין במנעל שומעין לו, אין חולצין בסנדל אין שומעין לו שכבר נהגו העם בסנדל וכו'". ובפסחים (סו.) איתא, "הלכה זו שמעתי ושכחתי אלא הנח להן לישראל אם אין נביאים הן בני נביאים הן". ובחולין (קלו:) אמר רב נחמן בר יצחק האידנא נהוג עלמא כהני תלת סבי, כר' אלעאי בראשית הנו דתניא רבי אלעאי אומר ראשית הנו אינו נוהג אלא בארץ וכו'. וע"ע בברכות (מ"ה.) ובפסחים (נ"ד.) ובמנחות (לה:) בכח ההכרעה של עמא דבר. ואיתא בירושלמי (יבמות פ"ז ה"ג) לענין אכילת תרומה לבת ישראל שנישאה לכהן ומת והיתה מעוברת, "צא וראה איך הציבור נוהג וכו', ולא דבר הלכה זו אלא כל הלכה שהיא רופפת בבי"ד ואין את יודע מה מיכה צא וראה היאך הציבור נוהג ונהוג". ויעויין בשו"ת הרא"ש (כלל נ"ה סי' י') שביאר את דברי הירוש' הללו וכתב דאם יש רפיון בהלכה שאין ברור לך כמי נפסקה ההלכה וראית שנוהגין, הלך אחר המנהג, דיש לתלות שנראה לגדולים שהנהיגו המנהג שהלכה כן. וע"ע בר"ן (פסחים יז: מדפי הרי"ף ד"ה ורבה בר בר חנה).

א. סוגיא זו של מנהגים מתחלקת לכמה סוגיות שונות, כגון עיקר חיוב הקיום של דברים שנהגו בהם כלל ישראל או שנהגו בהם במקומות שונים, ואם יש איסור לשנות ממנהג המקום, ודין מנהג שיש בו סרך איסור או שיכול לגרום לקלקול, ודין מנהג טעות אם צריך לחוש לו, ומה שאמרו בכמה מקומות מנהג עוקר הלכה, ובכל זה לא עסקנו בדברינו כאן, וועי' בזה בקובץ עץ חיים גליון ד' (עמ' רנ"א) מהגאון רבי סיני הלבשרשטאם שליט"א, ובקובץ בית אהרן וישראל גליון קמ"ג (עמ' ק"ג) מהגאון רבי יעקב חיים סופר שליט"א, וענינינו כאן הוא רק בכח הכרעת המנהג במקום מחלוקת.

ותוקף הכרעה זו של מנהג מבוארת ברמב"ם (פ"ו מסנהדרין ה"ב) שכתב, "מעשה בשיקול הדעת כגון דבר שהוא מחלוקת תנאים או אמוראים ולא נפסקה הלכה כאחד מהן בפירוש ועשה כאחד מהן ולא ידע שכבר פשט המעשה בכל העולם כדברי האחר, אם היה זה דין מומחה וכו' חוזר הדין וכו'". ומבואר שדין הורה דלא כהמנהג מקרי טעות בשיקול הדעת. והראשונים הביאו הלשונות של פוק חזי מאי עמא דבר וכל הלכה שהיא רופפת וכו' בתור הכרעה במחלוקת הפוסקים במקומות רבים לאין מספר², ומפורסמים דברי הרמב"ם (פ"י משמיטה ויובל ה"ו) לענין המחלוקת במנין שנות השמיטה שכתב בהכרעתו כאחת מהשיטות, "ועל זה אנו סומכים וכפי החשבון זה אנו מורים לענין מעשרות ושבועית והשמטת כספים, שהקבלה והמעשה עמודים גדולים בהוראה ובהם ראוי להתלות".

וכן נפסק ברמ"א (תו"מ ס' כ"ה סע' ב'), דאחר שהביא את שאר כללי ההכרעה במחלוקת בין החכמים, [הכללים של בשל תורה הלך אחר המחמיר ובשל סופרים אחר המיקל, ושל גדול בחכמה ובמנין, ושל יחיד ורבים], הוסיף הרמ"א וכתב על פי תשובת הרשב"א (ת"א ס' רנ"ג) בזה"ל, "ואם היה מנהג בעיר להקל מפני שחכם אחד הורה להם כך, הולכין אחר דעתו וכו'". ומבואר שבכח המנהג להכריע, והוא הכרעה כמו הכרעות אחרות. ועי' כאן בהערה מקורות נוספים בענין זה של הכרעה במחלוקת על פי המנהג³.

ג. כדוגמא בעלמא אפשר לציין לדברי המהר"י וייל (ס' ע') שסמך על המנהג לטבול בנהרות (כשאין מקוה) כשיטת ר"ת, אף שלר"י לא עלתה טבילה ויש בזה כרת. ועי' בב"י (יו"ד ס' קע"ג ד"ה וכל זה, בנ"ד) שכתב, "ולענין הלכה פשט המנהג להתיר בטרשא דרב נחמן, והלך אחר המנהג, כל שכן שהוא להקל בדרבנן". ועי' בב"י (או"ח ס' של"ז ד"ה וכתב הר"ן) לענין כיבוד הבית בשבת שכתב דלענין הלכה כיון שהרמב"ם והרא"ש מסכימים לאסור לכבד קרקע שאינו מרוצף הכי נקטינן, אא"כ הוא מקום שפשט המנהג להתיר, דכיון דמידי דרבנן הוא ויש להן גדולים על מי שיסמוכו אין מוחין בידם. ומבואר שבאותו המקום שפשט המנהג להתיר אזי כך הוכרעה עבורם ההלכה. ומה שכתב הב"י רק שאין מוחין בידם, אפשר דהיינו משום שסו"ס לו עצמו היה נראה להכריע אחרת, וע"ע להלן מש"נ בזה. וכ"ה בב"י בעוד מקומות, כגון במש"ב (יו"ד ס' ל"ו סע' ו' ד"ה ולענין הלכה) לענין נימוק הבשר מבפנים, דלענין הלכה כיון שהר"ף והרמב"ם הסכימו לאסור להם שומעין אם לא במקום שנהגו כדברי המתירים.

ג. ואם כי אין הכרח גמור מדברי הרמב"ם הללו לכך שאפשר להכריע מחלוקת על פי כל מנהג שנוהגים בו כעת, דאפשר שהרמב"ם הצריך דוקא שיהיו "קבלה ומעשה", והיינו רק באופן שידוע לנו שמדורי דורות נוהגים כך ויש על זה מסורת מאז ומעולם, אך בסתם הנהגה אין זה שייך, וי"ל"ע בכונת הרמב"ם, האם צריך שיהיו הן "קבלה" והן "מעשה" ביחד, ואבהמ"ל, מ"מ האחרונים הביאו את לשון הרמב"ם פעמים רבות כדי להראות שבכח המנהג להכריע, וכן היא פשוט דבריו.

ד. יעויין בשו"ת מהר"ם חלאווה (ס' קמ"ד) שכתב, "דעות חלוקות לחכמי תורה בדינין במצות ובאיסור והתר רבו כמו רבו, עד שירדה תורה לסוף דעתן של בריות ונתנה קיצבה לדבר בשני פנים, הא' אחרי רבים להטות, והשני אשר תקראו אותם אתם אפי' מוטעין ואפי' מזידין. גם רבותי ז"ל נתנו קצבה לדבריהם ואמרו כל הלכה שהיא רופפת בידך צא וראה היאך צבור נוהג ונהוג כן וכו'". וע"ע בדברי המשא מלך (נעילת שערים במנהגי איסור החקירה י"ג) במש"ב להכריע על פי מנהג. וע"ע בגט פשוט (כלל ה' ד"ה הכלל) שנקט דאף דבעלמא במחלוקת בפוסקים שלא דנו זה עם זה לא אמרינן שהולכים אחר הרוב, מ"מ אם פשט המנהג הוראה למעשה כשיטת רוב הפוסקים המקילים עבדינן הכי אפילו בשל תורה. וע"ע לקמן באות ו' מש"נ דלפעמים סומכים על מנהג אפילו כדעת

ואין לתמוה דכיון שמנהג מכריע במקום מחלוקת א"כ מדוע כשהוזכרו בגמ' בע"ז (שם) ההכרעות במחלוקות בין החכמים ונכתב ללכת אחר הגדול בחכמה ובמנין וללכת בשל תורה אחר המחמיר ובשל סופרים אחר המיקל, לא נכתב גם ללכת אחר המנהג, דבפשטות י"ל דהתם מיירי שיש לפנינו מחלוקת בין חכמים שנחלקו כעת, ועכשיו צריך להכריע את המחלוקת ביניהם, כך שעדיין לא שייך בזה מנהג. וההכרעה של מנהג היא הכרעה שונה מההכרעות שמצאנו שם, דזו היא הכרעה שמגיעה רק אחר זמן מהמחלוקת. [וע"ע בקונטרס נתיבות הוראה ח"ג (ס"ד) מש"נ בדומה לזה לענין המעלה של גדול במנין לפי השיטות שביארו דהיינו שיותר חכמים הסכימו עם ההוראה].

בשיטת הפר"ח בכח ההכרעה של מנהג

ב. והנה הפר"ח (או"ח סי' תצ"ו מנהגי איסור כלל עשירי) האריך בסוגיא זו, ורצה לומר דאין זה פשוט שאפשר להכריע לפי מנהג אלא הדברים תלויים במחלוקת הסוגיות. ויעוי"ש שהוכיח מהסוגיא בר"ה (טו:) שהובאה להלן (באות ה') ומעורר מקומות דלהלכה לא קיימ"ל בדברי רב ביבמות (ק"ב) הנ"ל שמנהג מכריע את ההלכה, אלא רק אם יודעים בודאי שהמנהג כשר ושאינו נגד ההלכה או סומכים עליו, אבל כשלא יודעים זאת אזי בסתמא לא סמכין על המנהג כדי להכריע. וע"ש שביאר במה שנחלקו בגמ' בתענית (כז:) אם הלכה כר"מ או שנהגו כר"מ או מנהג כר"מ, דריו"ח דס"ל התם נהגו, כלומר דאורווי לא מורין ואי עביד לא מהדרין, ה"ו משום שהוא חולק על דברי רב ביבמות, אלא ריו"ח סובר שלא הולכים אחר המנהג לקבוע את ההלכה, ולכן אורווי לא מורין, וע"ש מש"כ בשיטת רבא. וכתב הפר"ח דבמקומות שמצאנו שהלכו אחר המנהג ה"ז רק מפני דקים להו לרבנן שאלו המנהגים הם מכוונים להלכה, [אף שיש בהם מחלוקת], ועע"ש מה שהוכיח מתשובת הריב"ש (סי' מ"ט וסי' קכ"ב).

מיעוט הפוסקים כנגד הרוב. ועי' בשד"ח (מער' המ"ם כלל ל"ז ד"ה ובדבר שיש קבד: מדפד"ס) שהאריך בענין זה וכתב, "ובדבר שיש מחלוקת בפוסקים אין לך הכרעה גדולה מהמנהג וראוי ללכת אחריו אף במקום אחר שהמנהג בו אינו כל כך ברור, כ"כ בספר משא חיים (דף נ"ד או' קכ"א) בשם הרב לב שמוח (אה"ע סי' ב' דף כ"ה ע"ג) וכו'", וכן הוכיח שם השד"ח מתשו' המהרשד"ם בכמה דוכתי, וסיים השד"ח "וכן הדין פשוט בכל מחלוקת הפוסקים דזה אוסר וזה מתיר או זה מחייב וזה מזהב ונהגו כסברת מ"ד דודאי הכי נקטינן כי המנהג עיקר לפסוק ההלכה כפי סברת הפוסק שכן נהגו וכמו שכתב ספר משא מלך". וע"ע מה שהאריך לציין בכל זה בגליוני הש"ס (ר"ה ט"ו), וע"ע בדברי הגרי"ח סופר שליט"א בקונטרס המנהגות הנדפס בסוף ספר הזכרון לבעל הערך השולחן (בעיקר באות ה').

וע"ע בשו"ת יד אליהו (פסקים סי' כ"ה ד"ה ובאמת) מש"כ בחשיבות ענין ההכרעה על פי המנהג, ובהא דמי שאינו יודע מה המנהג כדי לסמוך עליו נקרא יתום וכו'.

ה. בעיקר תוקף ההכרעה של מנהג יש להעיר דמנהג כזה המכריע את ההלכה שונה מסתם מנהג, ולא מועילה לו התרה, כמבואר בתשו' המהרשד"ם (י"ד סי' מ') שהובאה בפר"ח (סוסי' תצ"ו מנהגי אר"ה אות ב'), ועי' בזה במג"א (סי' תקנ"א סק"ז) ובחיי"א (כלל קכ"ז סע' י'). וכל מה שיש לדון זה אם

ומיהו נראה דהסכמת האחרונים וסוגיין דעלמא אינה כהפר"ח אלא קיימ"ל שיש בכח מנהג להכריע וכמו שהבאנו לעיל. וכדמשמע כבר בתשו' הרא"ש (בכלל נ"ה סי' י') שהוזכרה לעיל דיש לתלות שנראה לגדולים שהנהיגו את המנהג שהלכה כן. ועי' בתשו' רבי אליעזר שמחה (סי' כ"א) מה שתמה על הפר"ח מהא דהרי"ף והרא"ש פסקו (ביבמות קב.) כדברי רב, וע"ש בכל דבריו מה שהוסיף לתמוה על הפר"ח, והסיק דקיימ"ל כמש"כ המהרי"ק דבסתמא אם נהגו ה"ז ע"פ חכם ואולינן בתרה להלכה ולמעשה, ורק אם נתברר לנו דהמנהג אינו ע"פ דין תורה לא סמכינן עליה.

ומה שתמה הפר"ח מדברי ריו"ח בתענית דהיכא דנהגו אורויי לא מורינן, עי' ברש"י בשבת (י: ד"ה הוה נקיט) ובר"ן בחולין (מו: מדפי הרי"ף ד"ה וגרסי) במה שכתבו לחלק בין ראשית הגז למתנות, ומבואר בדבריהם דמה שאמרו אורויי לא מורינן היינו דוקא במתנות שבהם אין מנהג, אף שדינם שוה לראשית הגז, אבל בראשית הגז עצמו שבו נהגו, שפיר מורים להמשיך לנהוג כן. וע"ע בתשו' רבי אליעזר שמחה שם מש"כ בזה.

והנה הפר"ח הוסיף שם עוד דין, דדוקא כשההלכה רופפת בידך אמרינן פוק חזי מאי עמא דבר, אבל אם אינה רופפת לא משגחינן במאי דעמא דבר. כלומר שכשיש בדינו הלכה ברורה אין לשנותה מחמת שהעם נוהגים באופן אחר. ונראה דלזה כו"ע יודו, וכל הויכוח בין הפר"ח לשאר הפוסקים הוא רק כשיש מחלוקת והמנהג הוא להקל, דבזה נחלקו אם סתם מנהג מכריע או לא, אבל שלא במקום מחלוקת לכו"ע אין לשנות ולסמוך על עמא דבר כנגד ההלכה, והפוסקים האריכו במקומות רבים שיש מנהגים שהם מנהג שטות וכדו' ואין לסמוך עליהם, ואימתי אומרים שמנהג עוקר הלכה, וזו היא סוגיא אחרת, ואכה"מ. וע"ע בשו"ת מהרי"ק (סי' ט) ודו"ק.

ביאור טעם ההכרעה בהמנהג

ג. בביאור טעם ההכרעה בהמנהג יש לומר בב' אופנים.

ראשית יש לבאר דמה שהמנהג פשט כאחד מהצדדים במחלוקת ה"ז ראיה שמשמים סובבו שההלכה תיקבע כאותה שיטה ולא כדעת החולקים. וכעין זה ביאר בשו"ת הלכות קטנות (ח"א סי' ט) לענין ברכה אחרונה על שתיית קפה, דיעווי"ש שכתב שמו"ז היה מברך אף שדעתו היתה נוטה שלא לברך, מכא דעמא דבר לברך, וכתב דלרבים טועים לא חיישינן, וראוי לשבוק דעתין ולמעבד כוותיהו ובפרט דיש להם על מה שיסמכו והוא דעת היש אומרים דשיעור שתייה כשיעור אכילה, וי"א שמברכין לבסוף אף שאין שם שיעור, וסיים וכתב, "וזה כלל גדול שיהיה מוסד בדינו אם הלכה רופפת בידך פוק חזי מאי עמא דבר כי פשוט הוא אשר באהבת ה' את עמו ישראל יסיר מכשול מדרכיהם ולא יטו כל העולם אחר היחיד אילו סברתו דחוויה". כלומר דעצם הדבר שעמא דבר לנהוג

חכם אחר יכול לחלוק על מה שהוכרע במקום מסוים כשיטה אחת ולהנהיג בו כשיטה אחרת, ועי' לקמן באות ד' מש"נ בזה, אך התרה לא שייכת כאן.

כאחת מהשיטות ה"ז סימן לכך שמשמים סובבו שכך תוכרע ההלכה¹. ובערוך לנר (סוכה כז: ד"ה שלא העמיד) כתב בתו"ד שיש ללכת אחר המנהג, "שמקורו בהסכמת ישראל ע"י קדושת הנבואה שהיא להם ירושה". ולשון החזו"א (אור"ח סי' ל"ט סוף סק"ח במוסגר) היא, "ועיקרו של מנהג שאנו לוקחים אותו למשקל מכריע – להיות הנהגת הציבור מבטחת את האמת והנבוכה, אשר זכות הרבים וזכות אבותם מסיעתם לבלתי לתעות ולהכשל – הוא הנהגת הציבור על פי הוראה של החכם הממונה על הציבור שזו חובתם של הציבור". וע"ע בפחד יצחק (חנוכה מאמר י"ד ד"ה ידועים הם) מה שביאר בהא דהמעשה תלוי בקהל ובהא דיש לקהל כח הוראה התלוי במעשיו כשהם בלי כוונת הוראה². [ופשוט שדברים אלו אינם שייכים להא דאמרינן בעלמא לא בשמים היא, דההכרעה כאן אינה משום שכך פסקו בשמים אלא אנו מכריעים על פי עיקר כח ההכרעה של מנהג, וכל מש"נ כאן זה רק הטעם לכח הכרעה זה, וק"ל].

עוד יש לבאר את טעם ההכרעה כהמנהג באופן נוסף, דמסתבר שמנהג שנהג בו בהרבה מקומות נוסד על פי חכמים, וכנראה שהיו הרבה חכמים שהסכימו עם הכרעה זו, שהרי לא שמענו שמחו על הנוהגים באופן זה, והשתא כיון שכך סברו הרבה חכמים, אי"כ כך יש לפסוק. וכעין זה מבואר בדברי הרא"ש הנ"ל (באות א'), "דיש לתלות שנראה לגדולים שהנהיגו המנהג שהלכה כן". וע"ע בשו"ת אג"מ (אבהע"ז ח"ד סי' ק' אות ד') מש"כ בענין זה דמנהג שמכריע מחלוקת הוא מדיני הוראה, שכשהמרא דאתרא מכריע ובני המקום צריכים לעשות כדבריו כך נוצר שם המנהג, וממילא גם מי שבא אחר כך לאותו המקום וקובע שם מושבו עליו לעשות כהחכם שנהגו כמותו, וע"ש בכל דבריו. וע"ע בשו"ת אג"מ (י"ד ח"ג סי' נ"ב אות ג') מש"כ לענין ברכת המזון על כוס, ודו"ק. וע"ע בהמשך דברי החזו"א הנ"ל [והובאו דבריו להלן באות ה']³.

ו. וע"ע בגליוני הש"ס (ר"ה ט"ו) שכתב דלפי טעם זה של ההלכות קטנות נמצא שמנהג לקולא יש לו כח במידי דאכילה יותר מבשאר מילי, כיון דבמידי דאכילה אמרינן השתא בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידן וכו' והציבור תמיד צדיקים הם כדכתיב ועמך כולם צדיקים.

ז. ומן הענין לציין לדברי הערוה"ש במה שכתב בכמה מקומות על תוקף הכרעת מנהג שנהגו בו כל ישראל, דיעויין בדבריו (אור"ח סי' שמ"ה סע' י"ח) אודות המחלוקת בראשונים בגדר רשות הרבים אם יש תנאי שיעברו שם ס' ריבוא, וכתב בתוך דבריו, "אבל עכ"פ מה מועיל האריכות אחרי שהעירובין נתפשטו ברוב ערי ישראל הרבה מאות שנים ורק על סמך היתר זה וכאילו בת קול יצא הלכה כשיטה זו". [וע"ש שהוסיף שאם באנו לעכב לא לבד שלא יצייתו אלא נראה כמשתגעים, שדבר זה נתפשט בכל ישראל ובפוסקים דהאידינא אין לנו רה"ר וכו']. וע"ע בדבריו (אור"ח סי' ל"ד סע' ג') לענין תפילין דרש"י ודר"ת שכתב, "ועכ"פ נראה שבין קדמוני קדמונים היתה מחלוקת בזה, וכל העולם תפסו כן להלכה, ואף המניחים תפילין דר"ת מברכין רק על תפילין דרש"י ורמב"ם ומתפללים בהם, כאילו בת קול יצא דכן הלכה". וע"ע בדבריו (אור"ח סי' ק"ז סע' ד') לענין זמן בקשת טל ומטר באירופה, ועוד במש"כ (אור"ח סי' קכ"ח סע' ס"ד) לענין נשיאת כפים בחו"ל, ובמש"כ (י"ד סי' רע"ה סע' י"ג) לענין אופן עשיית הפרשיות הפתוחות והסתומות.

ח. והנה בשו"ת מהרי"ף (סי' מ"ו, מ. מדפי הספר) האריך להוכיח שהלכה כר"ת לענין זמן מוצ"ש, והביא שהסכים עם זה רבי חיים אבועלפיה, וכששאלו אותו א"כ למה אינו מוחה בעם שמקילים כמהר"ם

איזה מנהג יכול להכריע את ההלכה

ד. לפי הטעמים שנתבארו כאן בתוקפו של המנהג נראה דלא כל מנהג יכול להכריע מחלוקות, אלא רק מנהגים חזקים ששייכים בהם הסברות הנ"ל. ונראה שיש ב' סוגי מנהגים שבכוחם להכריע.

(א) מנהג שהוא נפוץ בהרבה מקומות, שאז שייכת בו הסברה הראשונה שנתבארה לעיל שהקב"ה באהבתו את עמו ישראל יסיר מכשול מדרכיהם ולא יטו כל העולם אחר היחוד אילו סברתו דחויה. ונראה שמנהג כזה מכריע אף לו יצויר שיהיה ידוע לנו שהרבים הנוהגים כך החלו לעשות זאת מעצמם ולא על פי חכמים. [ובלבד שלא יהיה זה נגד ההלכה]. דסו"ס עצם מה שהרבים נוהגים כן ה"ז סימן עבורנו שכך נקבעת ההלכה. וכמו שההלכה נקבעת על פי הכרעת חכם, כך היא נקבעת על פי הנהגת הרבים.

(ב) גם מנהג שלא נוהגים בו בהרבה מקומות, מ"מ אם ידוע לנו שהוא נוסד על פי חכמים יש לקבוע כך את ההלכה כיון שבכה"ג שייכת הסברה השנייה הנ"ל, דבאופן זה שהיו כמה מקומות בהם הכריעו חכמי המקום כשיטה אחת, והיה כח בידם לעשות כן, ואח"כ המשיכו לנהוג כך אף אחר שנפטרו והגיעו לשם רבנים אחרים, בכה"ג אף שבעת אין לזה תוקף של וכתא אל השופט וכו', דסו"ס הרב שהכריע כבר נפטר ואינו השופט, מ"מ כיון שכך הוקבע המנהג על פי חכמים אפשר לסמוך ע"ז ולא לחוש לחולקים. אלא שבאופן זה נראה שאם המנהג הונהג רק במקום מסוים אוי רק באותו המקום רשאים לנהוג כך, [ובזה איירי הרמ"א הנ"ל באות א'], ואם זה בהרבה מקומות אפשר שזה יועיל לכל ישראל, וכמש"נ. ולשון הרשב"א (הנ"ל באות א') דאם היה מנהג בעיר להקל מפני שחכם אחד הורה להם כך הולכים אחר דעתו וכו'. וע"ע במהרי"ק (שורש ט' ושורש נ"ד) במש"כ דאף מנהג במדינה אחת מכריע את ההלכה. וע"ע בש"ך (תו"מ סי' כ"ה סק"י). [ויש לדון בזה לדינא בכמה פרטים, אימתי מנהג במקום אחד יועיל שיכריעו על פיו גם במקומות אחרים, ואכהמ"ל].²

אלשקאר ומחללים שבת לשיטת ר"ת, השיב דאה"נ ומי שיכול להוכיח את העם ולהחזירם למוטב מה טוב, "אבל לא יועילו ולא יצילו דבריכם שכבר דשו בו העם והרי זה דומה למה שאמרו אם יבא אליהו ויאמר אין חולצין בסנדל אין שומעין לו שכבר נהגו העם בסנדל ועל זה נאמר יפה שתיקה לחכמים".

ולבאורה משמעות דבריו בכח ההכרעה של מנהג היא דלא כב' הטעמים שנתבארו כאן, דהיינו לא כהלכות קטנות וסייעתו ולא כמשמעות הרא"ש וסייעתו, דלדבריהם נמצא דהטעם שאין לשנות מהמנהג הוא משום שהמנהג מוכיח שההלכה הוכרעה כדעת היחיד, אבל המהרי"ף נקט דהטעם שמניחים את העם על מנהגם הוא כי אי אפשר לשנות את מה שכולם כבר נוהגים בו, וזו כעין השלמה עם המצב שהוא שלא כשורה, וכתב זאת לא רק במנהג שידוע לנו שהונהג שלא כדין אלא אפילו על מנהג שנמצא בגמ' שכבר נהגו העם בסנדל, רצ"ע.

פ. והנה הנידון כאן הוא מצד ההכרעה של מנהג, כלומר שבמקום בו נהגו על פי הוראת המרא דאתרא כשיטה מסוימת אזי אף אחרי פטירתו כשהוא כבר איננו המרא דאתרא מ"מ ההלכה נשארת באותו המקום כשיטה זו מכח שזה המנהג. אלא שהאחרונים דנו דאפשר שאם יבוא לשם

מנהג שאינו יכול להכריע את ההלכה

ד. ובאמת זה ברור שלא כל מנהג יכול להכריע את ההלכה, דיש מנהגים שלא הונהגו כדיון, ועליהם אין לסמוך. כגון באופן שהיתה מחלוקת בפוסקים ובני העיר החלו לנהוג כאחד מהצדדים מעצמם, או מכח רב שאין ביכלתו להכריע, וזה נעשה במקום שמצד כללי הפסק היתה צריכה להיות הכרעה אחרת, כגון אם היתה מחלוקת בשל תורה והיה צריך להתמיר והם הקלו שלא כדיון, או שהיה צריך להכריע כהרבים והמנהג הוא כהיחיד, דבכה"ג אין לסמוך על מנהג זה כדי להכריע את ההלכה.

וכבר האריך בזה המהרי"ק (שורש ח' וט') לענין עיקר תוקף מנהג, וע"ש שהביא מהמרדכי (ריש פרק הפועלים) בשם האור זרוע דמה שאמרו בירושלמי דהמנהג מבטל הלכה היינו דוקא במנהג קבוע על פי חכמי המקום, כדאמרינן במסכת סופרים, דהיינו במנהג ותיקין, אבל מנהג שאין לו ראייה מן התורה, אינו אלא כטועה בשיקול הדעת. וע"ש שכתב שיש כמה מנהגים גרועים דלא אולינן בתרייהו, וע"ש באריכות. ועי' במג"א (סי' תר"צ סקכ"ב) שהביא את דברי המהרי"ק וכתב על הכלל שמנהג עוקר הלכה, "ודוקא מנהג שנתייחד ע"פ ותיקין כמ"ש המרדכי, אבל מנהג שאין לו ראייה מן התורה אינו אלא כטועה בשיקול הדעת (מסכת סופרים פ"ד)". ולשון הרמ"א (חו"מ סי' כ"ה סע' ב') בנדר"ד היא, "אם היה מנהג בעיר להקל מפני שחכם אחד הורה להם כן הולכין אחר דעתו". ומבואר דדוקא בכה"ג שהמנהג הונהג על פי חכם אוי הולכים אחר דעתו.

וכבר הבאנו לעיל (באות ג') את דברי החזו"א (או"ח ל"ט סוף סק"ח) שכתב בענין זה, "ועיקרו של מנהג שאנו לוקחים אותו למשקל מכריע וכו' הוא הנהגת הציבור על פי הוראה של החכם הממונה על הציבור וכו' אבל הנהגת דלת העם שאינם מדקדקים בדיבורם ובמשאם ומתנם ובדקדוקי מצוות וכל מעשיהם מצוות אנשים מלומדה אינה קובעת מנהג לקחת אותו למכריע, ומנהג זה אינו מבטל הלכה ואינו מקיימה"^א.

ונראה, להביא ראייה לזה מהגמ' בר"ה (ט"ו:) בפלוגתת רבי נחמיה ורבנן בעונת המעשרות, דקאמר ליה [בתמיה] במקום איסורא כי נהגו שבקינן ליה. ולכאורה צ"ב מה הוא תמה על כך שסמך על המנהג והרי נתבאר באריכות דשפיר יש לסמוך על המנהג כדי

חכם אחר שיהיה המרא דאתרא, יהיה בכוחו לשנות את ההוראה באותו המקום מכח מה שהוא סובר ושיש לו ראיות שההכרעה צריכה להיות אחרת, דסו"ס כעת הוא המרא דאתרא, וכחו עדיף מאשר כח המנהג. ובמקרא הארכנו בשיטות הפוסקים בענין זה, והבאנו שנחלקו בדבר הב"ח והש"ך והתומים, ואבה"מ.

י. כמובן שלא תמיד כשהמנהג הוא כדעת היחיד ה"ז שלא כדיון, דפעמים שלמרא דאתרא יש אפשרות להכריע כהיחיד אם הוא בעצמו סובר כן ויש לו כח להכריע בשאלה זו, ובכה"ג מה שנוהגים כהיחיד זה כשורה. וכן ישנן עוד אפשרויות שיקבע המנהג כהיחיד, ועי' במה שהובא לעיל (באות ג') ממהלכות קטנות.

יא. וע"ע בהקדמת הקה"י לשיעורין של תורה במה שכתב בענין שיעורי התורה שאינו נכנס לדון אם ראוי לסמוך על מנהג נגד גדולי הדורות רשכבה"ג שעמדו על הבירור שאין זה שיעורו.

להכריע במחלוקת. [ועי' בדברי הפר"ח (שהובאו לעיל באות ב') מה שהוכיח משם לפי שיטתו]. והשתא נראה לומר שהתמיהה היתה משום ששם ע"פ כללי הפסק היה צריך להכריע כרבנן שהם רבים כנגד רבי נחמיה, ועל כן אף אם כבר נהגו בר' נחמיה מ"מ יש לשנות ולהחמיר כרבנן. ורק אם בתחילה היה מרא דאתרא שהכריע מדעתו באופן שהיה בר הכי, אזי אם לאחמ"כ הוקבע כך המנהג אפשר לסמוך ע"ז, ואפילו ביחיד כנגד רבים, אך באותו מקום לא היה מדובר באופן זה.²

אכן בדרך כלל כשרואים מנהג באיזה מקום אזי בסתמא אפשר לסמוך שהמנהג הונהג על פי חכם, ואין צריך לחוש שהיה זה שלא כדין. וכמבואר בלשון הרא"ש הנ"ל שכתב, "דיש לתלות שנראה לגדולים שהנהיגו המנהג שהלכה כן". ועי' בזה בשו"ת מהרי"ק (שורש נ"ד) שהאר"ך לענין אופן גלילת הס"ת שבבעל העיטור כתוב לעשות דלא כהמנהג המצוי, וכתב המהרי"ק שבכזה דבר קבוע ותדיר לא יתכן שתפול בו הטעות ובודאי מה שעושים כן ה"ז משום שכבר בימי בעל העיטור היו חכמי הדור חולקים עליו. וע"ש שהאר"ך הרבה בהא דסומכים על המנהג ואין לשנות. ויעויין בשו"ת אג"מ (אור"ח ח"ד סי' י"ז) שכתב בתו"ד, "וידע כתר"ה כי כל מה שחזינו שעושים רק קהל גדול בישראל אינו דבר טעות, שודאי נעשה זה ע"פ חכם מאחר שהוא קהל משומרי תורה ומצות, וצריך למצוא מעם למה שנוהגין כן ולא נחשבו לטועים אף אם שאר קהילות אין נוהגין כן וכו'". וע"ע בשו"ת אג"מ (אור"ח ח"א סי' מ"ה) מש"כ לסמוך על המנהג לענין אכילה ושתיה בבתי כנסיות בישובן אף בלא דוחק, ובתו"ד כתב שכיום שנוהגים כן א"כ נמצא שכך נפסקה ההלכה, אף אם אולי רק בדורות האחרונים התחילו לנהוג כן.³

אם יש להכריע כהמנהג כנגד הכרעות אחרות

1. יל"ע בכח ההכרעה של מנהג כשהוא עומד כנגד הכרעות אחרות, כגון שיש רבים הסוברים כמו השיטה השנייה שהמנהג הוא דלא כמותה, או שיש גדולים בחכמה ובמנין הסוברים כמותה, האם בכה"ג אפשר לסמוך על המנהג.

יב. ומיהו בדברים דרבנן מצאנו כמה פעמים שמקילים אף אם פשט המנהג שלא כדין, כשעכ"פ יש דעת יחיד שאפשר לסמוך עליה הסוברת כך. והראוני שכן כתב בערך השולחן (אור"ח סי' תנ"א, וכן בספר הזכרון שלו מער' מ"ם אות ח'). ויש להביא סייעתא לזה ממה שבשעת הדחק סומכים על היחיד כנגד הרבים. ובקונטרס נתיבות הוראה ח"ה (סי' א') הבאנו הרבה ראשונים ואחרונים הסוברים דהיינו אפילו בדאורייתא, ועכ"פ דרבנן לכו"ע שפיר דמי, וא"כ י"ל דכשפשט המנהג כהיחיד אף שהיה זה שלא כדין מ"מ לא גרע משעת הדחק דאפשר להקל.

והאחרונים אכן האריכו לדון אם אמנם יש לחלק בכ"ז בין דאורייתא לדרבנן, וע"ש בפר"ח מש"כ בזה, ועי' מש"כ בזה בקונטרס המנהגות (שם).

יג. ומן הענין לציין למש"כ בקובץ אגרות (ח"ב סי' מ"ד), "ולכן מה שנוהגים פה בארץ – – (ממי יצאו הדברים לא ידעתי וזה לא כבר שמעתי ל – – שיחי' שעושה כן מסתמא ע"פ אביו ושמעתי שהוא איש מפורסם לתהלה ומסתמא הוא עושה ע"פ חכמים) ואין נפקותא מי שהנהיג, שאם היא תורה היא רצוי' ולא תשתנה בשביל אומרה שצריך בדיקה אחריו".

ונראה דיש לדון בכל מקרה לגופו, מהו מקורו ותקפו של המנהג מחד גיסא, ומה הצדדים והמעלות לפסוק כהשיטה השנייה מאידך גיסא. וכבר מצאנו שבכח המנהג להכריע אפילו כיחיד כנגד רבים, וכמבואר במג"א (סי' תר"צ סק"ב) שהביא מהרא"ש בביאורי סמ"ג שכתב, "הא דאמרינן מנהג עוקר הלכה היינו אפילו רוב דעות ס"ל אסור והתלמוד מסייע להו והמנהג הכנוי על פי הפסיקתא או ספרים חיצונים אמרינן מנהג עוקר הלכה דודאי כך קבלו אבותינו איש מפי איש עכ"ל". וכן מצאנו עוד במקומות רבים שהכריעו כיחיד כנגד רבים מכח מה שהמנהג הוא כהיחיד, ועי' לדוגמא בש"ך (י"ד סי' ס"ה סק"ז) שהביא את הדרישה שתמה על הרמ"א שם שהיקל בענין נטילת החומץ הדקין של העוף, אך פסק להקל על סמך כל דהו נגד הר"ח והראב"ד, ותיירץ הש"ך דאין זה תימה, דהרבה פעמים מצינו כן שהמנהג כפוסק אחד אף שרוב הפוסקים חולקים. [וע"ש עוד]. וכן מצאנו הרבה דוגמאות בהן סומכים על המנהג אף כנגד מה שהיה צריך להכריע אלמלא המנהג מטעמים אחרים. ועי' בש"ך (י"ד סי' ר"פ סק"ז) לענין כתיבה על המטלית, וע"ע בזה בחו"א (או"ח י"א סוף סק"א) דכבר הכריע המנהג את ההלכה. וע"ע בשו"ת אנ"מ (או"ח ח"א סי' מ"ה) במה שהוכיח מרש"י בשבת (י: ד"ה הוה נקיט) שמנהג מכריע כדעת יחיד אפילו במילי דאורייתא. וע"ע בשו"ת אנ"מ (י"ד סי' קל"ו) מש"כ בענין זה.

והנה הגאון רבי ירמיה מיאה ווייל (בדבריו שנרפסו בקובץ מוריה כסלו תשס"ג רפ"ט-ר"צ עמ' ל"ז) תמה על המג"א (סי' תר"צ סק"ב) שכתב דמנהג עוקר הלכה אפילו שהמנהג הוא כנגד הכלל שהלכה כרבים ורוב דעות ס"ל דאסור, דצ"ע מהגמ' בר"ה (טו:) דבמקום איסורא כי נהגו שבקינן ליה, דחזינן דהואיל וכללא הוא בדינו דהלכה כרבים משו"ה לא אולינן אחר המנהג. ולפי מה שנתבאר לעיל (באות ה') נראה ליישב את דעת המג"א דשאני התם דהמנהג לא הונהג כשורה ולכן לא הולכים אחריו, אך במנהג שהונהג כדין שפיר י"ל שיכריע אף כנגד רבים.

בהא דלפעמים לא סומכים על הכרעה של מנהג

ז. נראה דלפעמים מחמת חומר הענין לא סומכים על מה שנהגו קולא באיזה דבר. ובפרט במקום שדעת המחמירים נראית מסתברת יותר. ודוגמא לדבר יעויין בשו"ע (סי' שס"ד סע' ב') שהביא ב' שיטות האם רשות הרבים ניתרת רק בדלתות ננעלות או דסני בדלתות הראויות להנעל. וכתב המשנ"ב (סק"ח) דמה שהמנהג לתקן עירוב בעירות על ידי צורת הפתח בלי דלתות, על כרחך דסומכים על השיטות שאם אין שישים ריבוא בוקעין אין זה רשות הרבים. אך כתב המשנ"ב דבאמת הרבה ראשונים חולקים וסוברים שרשות הרבים היא גם אם אין שישים ריבוא בוקעין, ועל כן כתב דאף דאין למחות לאחרים הנהוגים להקל על ידי צורת הפתח, שכן נהגו מעולם על פי דעת הפוסקים המקילים בזה, מ"מ כל בעל נפש יחמיר לעצמו שלא לטלטל על ידי צורת הפתח לבר. וע"ע בביאור הלכה שם (ד"ה ואחר שצעה) שחזר ותמה על מנהג העולם שמקילים דסני בצורת הפתח, וכתב דקשה מאד לסמוך באיסור סקילה על דעת מיעוט הראשונים הסוברים דאם אין ס' ריבוא אין זה רשות הרבים דאורייתא, ויישב שסומכים על שיטת הרמב"ם שפסק כר"א דלא אתו

רבים ומבטלי מחיצתא ולדידיה מהתורה סגו בצורת הפתח, וכלפי הדרבנן אפשר שיש לסמוך על השיטה דאין רשות הרבים אלא בס' ריבוא, אך ע"ש מש"כ דאין זו דרך כבושה, וסיים דאף שאין למחות ביד העולם שנהגו להקל, אבל בעל נפש יחמיר לעצמו כי יש בזה גררא דחיוב חטאת. וע"ע בביתאור הלכה לעיל מיניה (סי' שמ"ה סע' ד' ד"ה שאין) שהארריך לדון בפלוגתת הראשונים אם יש רשות הרבים מהתורה במקום שלא עוברים שם שישים ריבוא, והעלה דיש להחמיר בזה, אך כתב דמ"מ אין בנו כח למחות במקילים שהם סומכים על הפוסקים הסוברים שרשות הרבים זה רק כשיש שישים ריבוא, אך כל ירא שמים יש להחמיר לעצמו.

והנה בכל דברי המשנ"ב מבואר דאף שמעולם נהגו להקל בדבר, מ"מ לא סמך על זה כדי לקבוע את ההלכה כהראשונים המקילים שכשארן שישים ריבוא אין זה רשות הרבים, אלא חשש להחמיר בזה משום הראשונים האוסרים. ועל כרחק צריך לומר דכיון שזה נידון חמור בדאורייתא, וכנראה אין זה ברור שעיקר המנהג הונהג על פי חכמים, ואפשר שגם למשנ"ב עצמו היה נראה לעיקר כדעת המחמירים, ועל כן נקט דלכתחילה אין לסמוך על המנהג, ולכן כתב דעכ"פ כל בעל נפש וירא שמים יחמיר לעצמו.

ואף שבדאי אין בזה כלל קבוע שבדאורייתא אי אפשר לסמוך על מנהג, וכמבואר בראשונים במקומות רבים שסמכו גם בדאורייתא, [כגון מה שהבאנו לעיל (באות א' בהערה) לענין טבילה בנהרות אף שזה איסור כרת], וע"ע דוגמא בשו"ת חת"ס (יד"ד סי' מ"ה) בתשו' בדיני טריפות שכתב דלדעתו קרוב להטריף ומ"מ בהיותו במקומות שנהגו לאוכלם על פי פסק רבנים שלפניו לא היה בכחו למנוע מהם. וע"ש שכך היה בקהלת מטסרדורף, והודיע להם החת"ס שאין דעתו להתיר אך שאינו יכול להחמיר נגד מנהגם. וע"ע בזה בדברי החת"ס לעיל מיניה (יד"ד סי' ל"ג). וצ"ל שיש לדון בכל מקרה לגופו, ולהתחשב בתוקף המנהג וחומר הענין וצורך השעה, וכמש"נ.

חכם שעלה בידו דלא בהמנהג

ח. יל"ע בדיניו של חכם שעיין בסוגיא והעלה בידו להחמיר כשיטה מסוימת היפך ממנהג העולם שנוקטים כאידך, האם הוא רשאי להקל ולסמוך על מנהג העולם או שהוא צריך להחמיר ולנהוג כשיטתו.

ויעזיין במאירי (תולין ז. ד"ה תלמיד חכם) שכתב בזה"ל, "תלמיד חכם שאמר דבר הלכה מחודשת הן דרך הוראה הן דרך גדר הן להחמיר הן להקל, אע"פ שהוא מבטל בזה מנהג קדמונים אין ראוי להחזיקו בכך במידת יוהרא ונטילת שם במה שאין ראוי לו לסרך בדבריו מצד שלא נהגו הקדמונים כן, אחר שהוא מראה פנים לדבריו ושהוא כדאי לסמוך עליו, שכל תלמיד ותלמיד מקום הונח לו להתגדר בו וכו'", ודוק.

ויעזיין במש"כ הקה"י בהקד' לשיעורין של תורה כשדן אם יש לסמוך על המנהג בנוגע לשאלה אם העיקר הוא כהשיעור הקמץ או הגדול, שכתב בתו"ד שכוחו ותקפו של מנהג הוא, "למאן דלא ברירא לו היאך ההלכה". ויעזיין בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ו סי' קס"ג אות ה') בתו"ד בענין זמן קריאת המגילה בהר נוף וכדו', שבדבר שהציבור נוהגים

להקל, והוא למד הענין בעיון ויצא לו מתוך לימודו להחמיר נגד מנהג העולם, חייב להחמיר לעצמו, וכעין המבואר בהוריות (ב:) שאם הורו ב"ד ותלמיד שהגיע להוראה וידע שטעו ומ"מ עשה כהוראת ב"ד, ה"ו כעובר איסור במזיד, שהיה לו להחמיר לעצמו כידעתו. וע"ע בש"ך (סי' ר"פ סק"ז, והובא לעיל באות ו') לענין כתיבה על מטלית.

והנה יעויין בדברי האג"מ הנ"ל (באו"ח ח"ד סי' י"ז) במש"כ בתו"ד שאף מי שחושב שהוא טעות מוכרח לעשות כמותם משום המנהג. ונראה דדבריו הם דוקא במאי דאיירי ביה התם, דהוי מנהג שנהגו בו כל ישראל, דבוה כתב האג"מ דצריך הוא לידע שכלל ישראל עושין כדן ואף אם יש קושיא על המנהג אינו כלום. אבל בסתם מנהג שאינו של כלל ישראל, בזה מי שעלה בידו דלא כהמנהג אפשר שעדיין עליו להחמיר. [וע"ע בשו"ת אג"מ (יו"ד ח"א סי' קל"ו) מש"כ בענין מנהג שיש עליו קושיות, ואימתי אף שלא מוצאים שום תירוץ מ"מ אין לבטל את המנהג]. וע"ע לעיל (באות ג') מה שהבאנו מההלכות קטנות לענין ברכה אחרונה על שתיית קפה, ואכתי צל"ע בענין זה.

מסקנת הדברים

ב. העולה מהדברים דכשיש מנהג כשיטה מסוימת ה"ו טעם גדול להכריע כשיטה זו, והיינו כשכך המנהג בכלל ישראל או אפילו בהרבה מקומות, ויש צד אמיתי לומר שהמנהג שהונהג על פי חכמים.

אמנם הכרעה זו אינה הכרעה גמורה, אלא למרות שיש כאן שיקול גדול כדי להכריע על פיו, מ"מ לפעמים מחמת חומר הענין או משום שיש טעמים ושיקולים אחרים להכריע כהצד השני אזי לא סומכים בהחלט על המנהג, ויש לעיין בזה בכל מקרה לגופו.



יד. יעויין בספורנו בשיר השירים (א' ד - ח) עה"פ "הגידה לי שאהבה נפשי איכה תרעה איכה תרביץ בצהרים שלמה אהיה כעוטיה על עדרי חבריך", שביאר את הפסוק שהשאלה היא איכה תרעה את התלמידים דעה והשכל, ואיכה תרביץ את ההמון את חכמי הדור שיתנהגו על פיהם, בצהרים, כלומר בזמן שיהיו ב' בני צהר חולקים בהלכה וכל אחד מהם מאיר דבריו בטעם הגון, כמו שיקרה בצהרים שחצי מאיר במזרח וחצי במערב, וזוה קרה בסיבת שכרמי שלי לא נטרתי, ולא שמשו כל צרכם, וכיון שאותם חברים חולקים ותלמידיהם אומרים אלו לאלו שהם דברי אלוהים חיים, ובכן אהיה כעוטיה על שפם שלא אדע את מי אשאל ויודיעני דבר אל נכון. והתשובה לזה היא מש"כ אחר כך, "אם לא תדעי לך היפה בנשים צאי לך בעקבי הצאן ורעי את גדיותיך על משכנות הרועים", כלומר אם לא תדעי לך הלכה פסוקה, צאי לך בעקבי הצאן, כיון שהלכה רופפת בידך לכי אחר המנהג.

הרב יצחק ריידלר

ע"ה"ק ירושלים ת"י

בענין חטיפת האפיקומן

תוכן הענינים

א. מביא הסוגיא בפסחים, "חוטפין מצות בלילי פסחים", עם פירושי הראשונים. ב. מביא דברי החק יעקב על מנהג חטיפת האפיקומן, ודברי הארחות חיים נגד "מנהג" זה. מביא דברי גדולי הפוסקים האחרונים שהשמיטו מנהג זה, ואומר דאין ל"מנהג" זה שום מקור. מפרש ביאור חדש בדברי הח"י דגם הוא לא התכוון אלא "ללמד זכות" על ה"מנהג". ג. מביא דברי גדולי זמננו נגד "מנהג" זה, מהרבה נימוקים. ד. מביא בשם האריז"ל והגר"ח מבריסק שהקפידו "לשמור" את האפיקומן. מביא פי' מחודש מהגר"ח וחכמי תימן בדברי הרמב"ם. מביא בשם החזו"א שהקפיד שלא לגנוב האפיקומן. מביא סיפור על "גדלות" ה"מנהג" כביכול. ה. מסכם ומנמק ומסיים להצדיק את הצדיק בארחות חיים הנ"ל, ומביא עצה להעסיק את הילדים בדרך כבוד.

א. גרסין בפסחים ק"ט ע"א, תניא ר"א אומר חוטפין מצות בלילי פסחים, ופרש"י וז"ל, מגביהין את הקערה ... ואית דמפרש חוטפין מצה אוכלין מהר, וזה הלשון עיקר, עכ"ל. וכתב עליו הרשב"ם וז"ל, שני לשונות הללו פירש רבינו ... ולי נראה חוטפין מסלקין את הלחם מיד התינוקות שלא יהו ישנים מתוך מאכל הרבה וכו', עכ"ל הרשב"ם. וכ"כ הר"ן שם, וכ"ה ברמב"א בהלכות סדר ההגדה, וסיים שם, "ופירושים רבים נאמרו בו, וזה הנכון". והר"ף והרא"ש סתמו ולא פירשו בזה כלום, ובשו"ע או"ח ר"ס תע"ב העתיק המחבר את לשון הטור "שמצוה למהר ולאכול" [וכפרש"י, וע"ש בשעה"צ (של המשנ"ב) או' ב'].

וז"ל הרמב"ם בפ"ז מהל' חמץ ומצה ה"ג, וצריך לעשות שינוי בלילה הזה כדי שיראו הבנים וישאלו ... וכיצד משנה ... מחלק ... ועוקרים ... וחוטפין מצה זה מיד זה וכו', עכ"ל. [וז"ל השגת הראב"ד שם, א"א פירוש אחר, ממהרין לאכול וכו', עכ"ל, והוא כפרש"י, וע"ש בנו"כ]. ומצאתי חבר לרמב"ם בס' שיטות קמאי לפסחים שם בשם ר' יהונתן, וז"ל, יש לפרש גדול לגדול בדרך שחוק, ואיכא קצת חיוב מצוה בעבור התינוקות וכו', "ע"ש. וז"ל המאירי שם, חוטפין מצה, כלומר שמתעסקים בה דרך המייה וחטיפה זה מזה כדי שישתעשעו התינוקות ... למה שרואים וכו', עכ"ל. והמהר"ם חלאווה שם כ' וז"ל, פי' הר"ם במז"ל גוזלין זה מיד זה לשמחה כדי שישאלו התינוקות וכו', עכ"ל. [ופשוט שאין בזה משום "לא תגנוב על מנת למינק" (פרש"י, לצער - ב"מ סא/ב), דשם הוא נגד רצון הנגנב ולצער, וכאן הוא עם רצונו המלאה של בעל הבית "בדרך שחוק ו...חיוב מצוה" ו"לשמחה", ובהשתתפותו במשחק "זה מזה", בלי שום גרימת צער].

ומבואר בזה דהרמב"ם פי' חוטפין כפשוטו, שחוטף ולוקח מחבירו, [כמו בנסכא דר"א המפורסם (ב"ב ג/ב), דההוא גברא ד"חטף" נסכא מחבריה], אלא שכאן הוא "בדרך שחוק" ו"לשמחה" ולא בדרך גניבה וכו', אבל מכל שאר הראשונים מבואר שלא פירשו "חוטפין" כפשוטו, אלא ש"מסלקין" את האוכל, או ש"ממהרין לאכול" [עי' עירובין נד/א, חטוף ואוכל, ופרש"י, אל תמתין], וכפי' הוזה נפסק בטור ובשו"ע כנ"ל.

[וידרך אגב, עי' ב"כפתור ופרח" (ב"מתיבתא" לפסחים שם) בשם הס' להורות נתן, ביאור יפה בדרך דרוש על "חוטפין מצות בלילי פסחים"].

ב. ועי' בחק יעקב (ר' יעקב רישר, [ת"ל - תצ"ג], נדפס לראשונה בשנת תנ"ו) בשו"ע או"ח סי' תע"ב ס"ק ב' וז"ל, והרמב"ם ... כ' חוטפין מצה זה מיד זה כדי שיראו התינוקות וישאלו עכ"ל, ואפשר שמוזה נתפשט המנהג שמניחין לתינוקות במדינות אלו לחטוף האפיקומן, עכ"ל החי', [והובא באל"ה רבה שם ס"ק א', בבאה"ט שם סי' תע"ג ס"ו, ס"ק י"ט, ובס' טעמי המנהגים או' תקכ"ט]. וכנראה שהוא הראשון שהתייחס ל"מנהג" זה. (ולא הזכיר במהרי"ל ולא ברמ"א, ולא בט"ז ולא במג"א). [ובלשון "אוצר כל מנהגי ישרון", ד' 142, סי' נ"א, או' י"ד, "המצואו בדורות האחרונים תחבולה זו"].

ואמנם בס' אוצר דינים ומנהגים (אייזענשטיין) ע' 25 כ' "יש נוהגין ללמד את הילדים לגנוב את האפיקומן ושלא להשיבו עד אשר יבטיח להם הבעל הבית איזה מתנה בפדיון, וסומכין עמ"ש בגמ': חוטפין מצה וכו' ... אמנם ... בטעות נתפשט המנהג וכו'". אלא שהוא הביא רק את דברי רש"י והרשב"ם, ולא את דברי הרמב"ם שממנו מקור הדברים לדברי החי'.

[ולאחר שכתבתי מאמר זה, הראה לי הרב"ג ר' אליקים דבורקס שליט"א מש"כ בספרו "נתיבי המנהגים" על פסח, תשע"ב, (ע' רכ"ה), "וכך מובא בס' נהג כצאן יוסף בה' פסח וז"ל, "אין לבטל המנהג שנערים גונבים את האפיקומן כדי ליקח איזה חפץ מאביהם שיחזירו להם האפיקומן וכו'". וע"ש עוד מה שהביא מהחת"ס "להליץ על מנהג גניבת אפיקומן ... (ע' רכ"ו) זכר לגנבים שהיו במצרים כשלא נבחו הכלבים, וכך מובא בס' מכתב סופר להגרש"ס (כנו של החת"ס) ח"א ע' ק"י ... וז"ל, "... ועתה נבין כי גניבת האפיקומן הוא זכר לנס דלא יחרץ כלב לשונו וכו' ", עכ"ל בנתהמ"נ. ואף שראיתי בספרים שקלסוהו, אבל לענ"ד אין זה מובן, דלמה לגנוב דוקא האפיקומן, שיגנובו סתם מצה, או מלית, או משהו אחר דומה למה שגנובו במצרים, וגם אין זה מתקבל על הדעת, לגנוב "זכר לגנבים". וגם אין בזה קשר להרמב"ם והח"י, וממילא אין לזה מקור ב"ראשונים", אלא המצאה חדשה. וגם מזה שהחת"ס לא הביא דברים אלו בתשובותיו בהלכה, מסתבר שאין זה אלא "הלצה" בלבד, ובעין מילתא דבריחותא].

אולם ראיתי דברים חריפים נגד "מנהג" זה בס' ארחות חיים [- ר' נחמן כהנא מספינקא, תרנ"ה, כ-200 שנה אחרי החי'] סי' תע"ג או' י"ט שהביא מס' מאורי אור [- ר'

אהרן ויירמש, (תלמיד השאגת אריה), ח"ה, תקפ"ב, כ-75 שנה לפני האר"ח] ד' קעח/א, שמנהג זה הוא בדוי והבל, ובגויים נשמע שהיהודים מלמדים את ילדיהם לגנוב וזכר ליציאת מצרים דכתיב בו "וינצלו את מצרים", ע"כ המונע ממנהג זה הר"ז משובת, ע"ש באר"ח. [ומצאתי שכבר קדמו בן-דורו של הח"י, בס' מקור חיים - ר' יאיר חיים בכרך, (שפ"ח [שצ"ח] - תס"ו), ונדפס לראשונה בדורנו מכת"י] שב' בס' תע"ז ס"א, "מנהג שהתינוקות גונבין האפיקומן הוא לחבב המצוה, ומ"מ יש פנים למחות ולבטל המנהג", (ונדפס גם בשו"ע השלם, מכיו"ט), והובאו גם בס' נתהמ"ג הנ"ל (ע' רכ"ו). ובהגהות נמעי גבריאל על המהר"ם חלאווה הנ"ל הביא דברי הח"י והאר"ח הנ"ל, והוסיף וז"ל, אכן לא ראה [האר"ח] דשורש המנהג מקורו טהור בראשונים, ועי' בויגד משה ... עוד טעמים לשבח המנהג, עכ"ל המניה.

והנה הרבה מגדולי פוסקי הלכה האחרונים השמיטו דברי הח"י הנ"ל ולא הזכירו "מנהג" זה כלל, הלא המה החיי אדם, השו"ע הרב, הקיצור שו"ע, המשנ"ב והכף החיים, משמע דס"ל בדאמת הוא מנהג בדוי והבל ולא טהור כלל. ונראה לענ"ד דגם אין לו מקור ברמב"ם, אלא הוא שיבוש מן הרמב"ם, דהרי הרמב"ם דיבר על השינויים שעושה בעל הבית, "וכיצד משנה [כדי שיראו הבנים וישאלו] ... מחלק ... ועוקרים ... וחוטפין מזה זמ"ז", וכמוש"כ ר' יהונתן, "גדול לגדול בדרך שחוק ... בעבור התינוקות", וכן במאירי, "חטיפה זמ"ז כדי שישתעשעו התינוקות ... למה שרואים וכו' ", וכן במהר"ם חלאווה, "גזולין זה מיד זה לשמחה כדי שישאלו התינוקות וכו' ". הרי לפנינו, א', שכולם דברו על מעשה האבות, שהאבות חטפו והבנים רק "יראו" ו"שתעשעו ... למה שרואים", אבל לא דברו על מעשה הבנים ולא כתבו שהבנים יחטפו או יגזלו את המצות מן האבות כמו שנהגו. וגם ב', אין זכר ברמב"ם דוקא לאפיקומן, אלא סתם חוטפין "מצה". וגם ג', לא הוזכר בדבריו שום מו"מ עם החוטף על החזרתו ופדיונו בעד איזה חפץ או מתנה, ודברים כאלו לא עלה על דעת הרמב"ם מעולם, וממילא פשוט וברור שאין ל"מנהג" זה שום מקור כלל, וכל כולו בא לעולם רק מן השיבוש.

ועוד נלע"ד דכל דברינו הנ"ל (שזה פשוט וברור) לא נעלם מעיני הח"י, ולא היה כוונתו לאשר את המנהג, אלא כוונתו היה רק לחפש "לימוד זכות" מאין "המצאיו בדורות האחרונים תחבולה זו", ועי' כתב שאולי משיבוש דברי הרמב"ם בא ה"מנהג" הזה, [וכעין מה שמצאנו בעירובין ב' ע"ב, הא מתניתא אטעיתיה לרב, וכן בכתובות צ"א, מתניתין אטעיתיה, וש"נ]. ולכן דייק וכו' דבריו רק בדרך "אפשר", כי הוא באמת שיבוש גדול. [ומצאתי לי חבר בפי' זה לדברי הח"י, בקובץ הוספות להגש"פ מבית לוי, והבאנו דבריו לק' בדברינו]. ובוה גם מובן הרמז בדברי הח"י שכ' שנתפשט המנהג רק "במדינות אלו", היינו אצל עמי הארץ האשכנזים, שלא ידדו לסוף דעת הרמב"ם ולכן השתבשו בו, ולא במדינות הספרדים שהם יותר סומכים על הרמב"ם במנהגיהם, ולא השתבשו בו. ועל"כ מש"כ בשם הגמעי גבריאל דמנהג זה אינו אצל הספרדים, וגם מש"כ לק' בשם הס' מקראי קודש (הר"י). [ובאמת התפלאתי על המראה שבערוה"ש או"ח סי' תע"ב סו"ס ב' הביא את הח"י, בלי תגובה, אחרי שהוא עצמו התנגד למנהג שהוזכר ברמ"א בס' תרצ"ו, ע"ש, והארכנו כזה במקו"א, ואכ"מ].

ג. ובס"ד מצאתי גם בדברי גדולי זמננו התנגדות ל"מנהג" זה מהרבה נימוקים. ע' בס' הליכות שלמה [להגרש"ז אויערבאך] על פסח, פ"ט סוף הע' 210, אחרי שהביא דברי הח"י, וז"ל, אולם בבית רבינו לא נהגו כן, ואמר רבינו דהואיל ונשתבש בפי הבריות הביטוי ל"גניבת" האפיקומן, איך נרגיל התינוקות ל"גניבה" ולקבלת שכר על כך כנהוג, והנהוגים כן טוב שיהיו לכנותה רק "חטיפה" עכ"ל. וכ"כ בהגש"פ שלו בע' 120, "מרן וצוק"ל לא הניח לילדים לחטוף את האפיקומן".

ובן ראיתי בעלון דברי שי"ח [להגר"ח קניבסקי] גליון 112, "ש. יש שנמנעו מגניבת האפיקומן ממעמי חינוך, איך ראוי לנהוג. ת. אאמו"ר וצ"ל [הסמ"פ] לא נתן לילדים לגנוב את האפיקומן." וכן נמצא בס' ארחות רבנו [מה"ק ח"ב ע' ע"ח או' ע"ה], "בבית מו"ר הילדים לא חוטפים את האפיקומן". [ועל"ק מה שהבאנו בשמו מן הספר "מנהגי מהרי"ץ הלוי"].

ובן ראיתי בעלון נשיח בחוקך [להגר"נ קרליץ] גליון 62, על המנהג לחטוף את האפיקומן, "שאלה, האם ראוי המנהג שחוטפין את האפיקומן ואח"כ מכריחים את האבא לתת מתנה בעבור זה? תשובה, מנהג זה נועד לתינוקות הקטנים כדי שלא ישנו, ואל ילדים אלו אפשר לנהוג כן כיון שמקבלים איזה ממתק או משחק עבור זה, אבל ילד שמכריח את אביו לתת לו משאלות לבו זה אסור שהוא הפך כיבוד או"א, ולכן ילדים גדולים וכ"ש גיל בר מצוה לא ינהגו כן." ובספרו חוט השני על פסח פ"ז הי"ד או' י"ח האריך בזה וז"ל, [ד"ה] וישנם נערים ... שחוטפים האפיקומן מאביהם ואינם משיבים עד אשר יכטיח להם מתנות ... ואביהם צריך לחפש ולמשמש בכל כלי ביתו היכן נמצא האפיקומן שילדיו החביאו לו, ומתנים תנאים ומכריחים את אביהם ליתן להם משאלות ליבם, וכל זה אסור שהוא היפך ממצות התורה של כיבוד ומורא אב ואם וכו', עכ"ל.

והנה בהגש"פ של הגר"ש אלישיב תחת "יחץ" לא הוזכר ענין זה כלל (אמנם שמעתי שיש מהדו"ת, ולא ראיתי). וגם בס' "הערות" הגר"ש"א לפסחים לא הוזכר. אבל ראיתי בחוברת "הליכות והנהגות" של הגר"ש"א תשס"ו ע' 29, "לא נהגו לגנוב את מצת האפיקומן של רבינו שליט"א." ואח"כ ראיתי שכ"כ בעלון פניני אי"ש גל' 61, "לא היה נהוג אצלו שהילדים לוקחים את האפיקומן". אולם בס' אשרי האיש (להגר"ש"א) מועדים או' מ"ט כתוב, ד"יש נוהגים שהילדים חוטפים את האפיקומן ומבטיחים להם תמורה, ויש מקור לזה, והוא מנהג יפה וכו' ". וצ"ע בדעתו לגבי אחרים, אבל עכ"פ ברור ע"פ שני עדים הנ"ל שבביתו "לא נהגו" מנהג זה, ומעשה רב. [ועל"ק מה שהבאנו בשמו מן הספר "מנהגי מהרי"ץ הלוי"].

וראיתי מובא מן הספר "הגש"פ - ארזי הלבנון", תשנ"ז, יחץ, או' א', בשם הגר"י קמינצקי, "שביטל ענין גניבת האפיקומן, כדי שלא תהיה ביניהם (הילדים) מחלוקת וצרות עין", וע"ש עוד מש"כ בזה. ובס' "חג המצות" (ליברמן) פ"ל, או' כ"ו, הע' מ"ז, הביא מס' נטעי גבריאל פ' ג, דמנהג זה ליחא אצל הספרדים, וגם אינו מנהג לעלוב, סקווירא, נדבורנא, [חב"ד], ועוד.

[ולאחר] זמן שוב הראה לי הגר"א דבורקס הנ"ל בס' "מנהגי מהרי"ץ הלוי" (דינר), תשע"ו, בפ' י"א, יחזק, בהערות "דינרי זהב" או' מ"ו, שהביא דעת הגר"ח מבריסק והחזו"א [ונאריך בהם לק'], והביא שם עוד מהגדת ארוזה"ל הנ"ל ח"ב ע' י"ג, שמרן ר' ברוך בער בעל הברכ"ש לא נתן לחטוף, והוסיף שמרן הגר"ח ק ב': "אבי (הסטיפלר) הקפיד שלא יגנבו הילדים את האפיקומן, כיון שהדבר יכול להרגיל הילדים לחשש גניבה ח", וכן בבית מו"ח מרן הגריש"א אין נוהגים לגנוב האפיקומן, כדי שלא יתרגלו לגנוב". ובס' "ר' אלה" (ע' 196) מובא שהגר"א לאפיאן זצוק"ל התנגד למנהג זה ולא הרשה שיתרחש בביתו. (והביא שם גם דעת מתירים, ע"ש).

ולענין ד דבריהם המקילים של הגדולים הנ"ל נאמרו רק מרוב עדינות נפשם, לאלו שקשה להם לבטל "מנהג ישראל", אבל מי שמבין דבר מתוך דברי גדולי ישראל, יבין שכוונתם העיקרי הוא לאידך גיסא, ובוודאי מי שענינו בראשו בעניני חינוך לא יתן כניסה ל"מנהג" כזה בביתו, ועל כנון דא כבר נאמר, אתי למיסרך [שבת קל"ט ע"א]. (ועי' ברכות ח' ע"ב, בתר גנבא גנוב, פרש"י, אף הוא טועם טעם גניבה).

ד. ועמש"כ בס' משנה הלכות חי"א סי' שצ"ג על השאלה, בדבר שנוהגין התינוקות לגנוב האפיקומן שנראה כמלמדם לגנוב ח"ו והרחק מן הכיעור ומן הדומה לו, וכ' שם בשם האריז"ל שהיה מקפיד להניחה אצלו לשומרה ולא לאחר, וע"ש מש"כ בזה. ועי' גם במעדים וזמנים ח"ז סי' קפ"ח הע' ב' מש"כ בשם הגר"ח (כעין דברי האריז"ל). ובהגש"פ "אותו הלילה" (זילבר) תשס"ח כ' (בדין יחזק, ע' כ"ח, ד"ה וע"ע במ"ק) "ומטו משמיה דהגר"ח דטען מזה נגר הפירוש דחוטפין ... דר"ל דהתינוקות חוטפין האפיקומן". ועי' גם בהגש"פ "כמוצא שלל רב" תשס"ג, ע' ג"ח-ט', שהביא פירושו של הגר"ח ע"פ דברי הרמב"ם בהל' ברכות פ"ז ה"ה, ש"בליל פסח הותר למסובין לחטוף מצה ולאכול אף קודם שיטעום הבוצע" [ומצאתי כע"ז בפ' הגרי"ק על הרמב"ם המובא לק' בדברנו], וכ' שם שלפי פירושו "אין כלל ראייה מדברי הרמב"ם למנהג גניבת האפיקומן, ואדרבה, תלמידיו ובני ביתו [של הגר"ח] העידו כי דעתו לא היתה נוחה ממנהג זה".

וע' בס' הלכות חג בחג [קארפ] פסח, תשע"ב, פכ"ה הע' ג"ז, וכן בהגש"פ שלו ע"פ הלכות חג בחג, תשס"ג, במקורות או' ס"א, שכתב, "ובקובץ הוספות להגש"פ מבית לוי כ' דלרבינו הגר"ח מבריסק זצ"ל לא היה ניחא מנהג זה ... והרמב"ם שהביא הח"י לא מיירי כלל במצת האפיקומן רק בסתם מצה שחוטפין בליל זה, וש"ר [ושום ראשון] ז"ל לא פי' כן כלל להא דחוטפים מצה בלילי פסחים וכמ"ש הח"י שם, [אולי כוונתו למש"כ לעיל, דכל הראשונים דברו על מעשה האבות ולא על מעשה הבנים], וגם המ"ב - ועוד הרבה פוסקים כנ"ל] לא הביא דברי הח"י וכו'".

ובהגש"פ מבית לוי [בריסק], קובץ הוספות הנ"ל, (גערליץ), תשמ"ט, ד' ע"ה, הע' 1, כ' וז"ל, ובח"י כ' שאפשר ... אך עי' ברמב"ם שם דלא מיירי כלל במצת

האפיקומן ... ומלשון הח"י נמי משמע שלא כ' רק כדי להליץ בעד המנהג ... עכ"ל, [וזה קרוב לדברינו כמוש"כ לעיל, דלא נעלם מהח"י שאין מהרמב"ם מקור אמיתי ל"מנהג" זה, אלא שחפש "לימוד זכות" מאיפה בא "מנהג" מוזר זה, ומצא שאולי המנהג השתבש מן הרמב"ם].

וכן הובא בהגש"פ "שי לתורה" (מלר) בענין יחזק, או' ג', "דעת מרנן לבית בריסק זצ"ל לא היתה נוחה מהמנהג הנפוץ שהקטנים חוטפים את האפיקומן וכו', ע"ש. וכן הובא בס' "הסדר הערוך" (וינגרטן), תשנ"א, פ' נ"ז או' ה', שהגר"ח מבריסק שלל "מנהג" זה.

ובס' מקראי קודש (הררי), הלכות ליל הסדר, [עם הסכמות הגריש"א, הגר"ש דבליצקי, והגר"ב זילבר] פ"ה הע' מ"ח כ' וז"ל, והמנהג שלאחר הסעודה מחפשים הקטנים את האפיקומן, והמוצאו מקבל דבר תמורתו ... ואמנם הגר"א נבנצל שליט"א א"ל שיש נוהגים אצל האשכנזים שהילדים מחביאים את האפיקומן, ואם האב אינו מוצאו הם מבקשים פרס עבור הגילוי ... עכת"ד [של הגרא"נ].

ישמעתי שיהודי תימן ההולכים רק עפ"י הרמב"ם אין מחביאים כלל את האפיקומן ... וראה רמב"ם מהדו' הגר"י קאפח שליט"א (פ"ז מחו"מ ה"ה בהע' סק"ט) כ' ... שברור שאין הרמב"ם מצוה לנהוג כשומים ... אלא שרבני תימן פירשו שהכוונה שהמברך פורס, וכ"א מושיט ידו, ממחר ומקבל או לוקח מיד המברך, וכל זה לחיוב מצוה, עכת"ד. ובס' הליכות תימן (ע' 22) כ' הגר"ק שלא היו נוהגים לגנוב האפיקומן לפי שהגניבה אסורה אפי' לשחוק ולשמחה, ואפי' לדבר מצוה ... כמבואר בב"מ דס"א ע"ב, וברמב"ם הל' גניבה פ"א ה"ב. ו... מצאנו בס"ד בשו"ת תורה לשמה (סי' קל"ח) שהמחבר ראה שיש נוהגים כמש"כ הגר"ק שליט"א, שכולם מתקבצים בב"א אל בעה"ב וכ"א רוצה להיות זריז ולחטוף מצתו ראשונה משום חיוב מצוה וכו', עכ"ל המ"ק. [ועמש"כ שם בס' תורה לשמה לחלק בין זה לבין הסוגיא בחולין קלג/א, ויש לדון בדבריו, ואכמ"ל בזה].

וז"ל הגר"ק בפירושו על הרמב"ם הנ"ל, פירשו לנו רבותינו (דשלשה) [דשני] חלוקים יש בחלוקת פרוסת הברכה למסובין ... וכמ"ש רבינו בפ"ז ברכות הל' ה' ... במצא אינו נותן לפניהם כרגיל ואינו נותן בידם, אלא פורס וכל אחד מושיט ידו ממחר ומקבל או לוקח מיד המברך, וזהו שכת"ד [שכ' רבינו] כאן חוטפין מצה זה [המיסב] מיד זה [המברך] וכל זה חיוב מצוה, עכ"ל, [וזה כעין דברי הגר"ח מבריסק הנ"ל. וכן הביא פי' זה בס' "הסדר הערוך" הנ"ל, פ' נ"ז הע' 16, ו' בשם הגר"ד מבוססון (נכד הגר"ח). ונמצא שלשה נביאים מתנבאים בסגנון אחד, הגר"ח מבריסק, והגר"ד נכדו, והגר"ק]. ולפירוש זה אין מהרמב"ם שום מקור כלל ל"מנהג" שהובא בח"י.

[ובס'] נתהמ"נ הנ"ל (ע' רכ"ו) כ' וז"ל, וכך מובא בהגדת בית הלוי בשם הגר"ח מבריסק וצוק"ל לשלול מנהג זה, וכן נהג החזו"א זצ"ל להקפיד שלא לגנוב האפיקומן כמובא בס' נטעי גבריאל פ' פ"ג. וכך מובא בשו"ת בית אבי סי' כ"ו, עכ"ל הנתהמ"נ. וגם במשנ"ב "דרשו", סי' תע"ג הע' 70, הביאו את דברי הגרשו"א, והגר"ח, והסמ"פ, ע"ש].

וראיתי דברי בעל ה"תשובות והנהגות" [שטרנבוך] ח"ג סי' קמ"א, שהזכיר מש"כ במו"ז שלו [הנ"ל], והוסיף שם, שדברי הגר"ח לא נאמרו להלכה, ע"ש, ובמחילת כת"ר, אחרי כל האריכות הנ"ל בדעת הגר"ח מבריסק, בשם הס' "מנהגי מהרי"ץ הלוי" בשם הגר"ח ובשם הברכ"ש תלמידו המובהק, ובס' משנה הלכות בשם האריז"ל, שדברי הגר"ח הם כעין דבריו, וכן מהגר"ק והגר"ד מבוססין (נכד הגר"ח) שפירשו את הרמב"ם בדרך הגר"ח, מבואר שממש הקפיד על זה, וכן בכמה הנש"פ שהביאו דברי הגר"ח, "אותו הלילה", "כמוצא שלל רב", "שי לתורה", "הלכות חג בחג", וכן בס' "הסדר הערוך", כולם הבינו שהגר"ח הקפיד על מנהג החטיפה ושללו מכל וכל, ושלא כדברי התשוה"ג הנ"ל.

ובאמת יש לדון במי שאכל מאפיקומן זה שנגב [ולא החזירו] שלא יצא יד"ח, שהר"ז מצה גזולה והוי מצהב"ע. וכבר ראיתי מובא סיפור על צדיק א' [נרמה לי אחד מאדמור"י בית דז'קוב] שהקפיד שלא יגנבו אצלו את האפיקומן, ובא חסיד א' וגנבו וביקש ברכה אם יחזירו, וברכו האדמו"ר בזכות קיום המצוה של והשיב את הגזלה.

ובס' ירושלים של מעלה, תשמ"ג, ח"א, ד' 157, מובא סיפור על "גדלות" ה"מנהג" הזה כביכול, באשה צדקת שרצתה שהבן שלה יקבל ברכה מהשרף מבריסק, הגרי"ל דיסקין, אולם בעלה פחד ממורא רבו ולא הסכים לבקש דבר כזה מרבו. ובערב פסח היא אמרה לבנה, תחטוף את האפיקומן מאבא, כמנהג ישראל - תורה, ואל תחזירנו עד שיבטיח לך אבא שיקח אותך לקבל ברכת הרב, וכך הוה, והתחיל משא-ומתן, האב הציע לקנות לו כל מיני ספרים, ולכל הילד סירב, עד שאמר אני רוצה ברכה מן הרב ! בלית ברירה, נכנע האב לדרישת בנו, והבטיח לקחתו אל הרב להתברך. לבסוף קיבל ברכה מן הרב שיהיה "ערליכער איד", ע"ש. וכאן הבן שואל - האם זה דרך ארץ, זה כיבוד אב, זה מורא אב, האם זה "ערליכקייט", להכריח את האב דרך סחיטה וכפיה לעשות דבר נגד רצונו, "בלית ברירה, ובכניעה" של האב אל דרישת בנו, [אם לא שהיתה לאשה זו רוח הקודש כמו לרבקה אמנו], ולענ"ד כל מלה נוספת מיותרת [ולחיפוך מכוונת הספר בסיפור זה].

ד. ולסיכום, חוץ ממה שהוכחנו שאין ל"מנהג" זה שום מקור כלל בגמ' או בראשונים, ושלא הוזכר "מנהג" זה בדברי הרבה מגדולי הפוסקים האחרונים אשר מפיחם אנו חיים, ולא מר ברית דרבנא חתים עליהו (יבמות דף כב/א), ושהוא תחבולה ש"המציאו בדורות האחרונים" כנ"ל, [ועי' בשו"ת נו"ב אה"ע תנינא סי' ע"ט, מש"כ על המנהגים אשר אין להם שורש ומקור בתלמוד], עוד הבאנו דעות האחרונים - ובכללם דעת גדולי דורנו - נגד "מנהג" זה מהרבה נימוקים, ה"ה המשנה הלכות בשם האריז"ל, המק"ח (בכרך), הליכות שלמה [להגרשו"א], הגר"ח בשם הסטייפלר והגר"ש"א, חוט השני [להגר"ק], הנש"פ "בצלו חמדתי" [להגרא"ל"ש], ר' ברוך בער, הגר"י קמינצקי, הגר"א לאפיאן, מקראי קודש (הר"י) בשם הגר"י קאפח, וכן בשמם של הגר"ח מבריסק והחזו"א, וכן אצל הרבה חצרות חסידיות וגם אצל הספרדים לא נהגו מנהג זה, כנ"ל.

וּנְעִיעַ"ד לנמק המעם שגדולי הפוסקים השמיטו מנהג זה מספריהם, ש"ל כי הבינו שבאמת מן השכל הישר זה "מנהג" זר, נמאס ונבזה, שבזמן הקדוש והנשגב הזה פעם אחת בשנה בליל הסדר, כאשר האבא בא לספר "באזני בנג וכן בנג" על יציאת מצרים, ולחנוך את בניו ולמסור להם את מסורת הדורות מה שהוא קבל מאבותיו, שדווקא אז יבואו בניו לגנוב מאחורי גבו, לעשות ממנו חוכא וטלולא, ולפגוע בסמכותו כאבי המשפחה ולנצח אותו בערמה, ולהראות לו שהאלימות משתלמת, שיצטרך לבקש ולהתחנן מבניו במשא ומתן [כאילו הם שווים] שיחזירו לו את האפיקומן, ולסחוט ממנו בכוח מה שליבם חפץ, ולהסיח דעתם על דברי שטות והבל, ולהשקיע מחשבתם בתחבולות ובתכנון מעשה הגניבה, במקום לשבת ביראת הכבוד לפני האבא או הסבא שלהם ולקבל ממנו בהתפעלות את המסורה הקדושה שלנו בדחילו ורחימו, ולחשוב ולהתכונן לומר על השלחן את מה שלמדו ב"חידר" או בשיבה על עניני ליל הסדר, כמו שנוהגים בכל שבת ללמוד על השלחן מן הדפים שקבלו מהרב'ה, דבר כזה הוא מופקע מכל הגיון יהודי, ולכן נמנו וגמרו הפוסקים לא להזכירו, שזה בעצם לכמלו, [- ובוה קיימו את דברי הגמ', ואי איישר חיל אבטליני' - גיטין לו/ב].

וְזִ"ע השל"ה, ריש מסכת פסחים, אחרי "הלכות פסח", "בערב פסח" [ד"ה] ויחזור לכיתו ויתנהגו הוא ואשתו כמלך וכמלכה ובני ביתו כבני מלכים ... וקדושת הלילה הזו וכל דינים הנוהגים (בה) היא קדושה רבה במאוד ... ע"כ ראוי לאדם להיותו נזהר ... בלילה זו ... משיחת חולין ויזהירו בני ביתו על זה, ולא יהיו נפרדים מדריכות הש"י רגע כמימרא ... [ד"ה] ובר מן דין יחשוב האדם המצוה הבאה לו פעם א' בשנה ... יכבדם ויאהבם וידבק בהם ולא יפרד מחשבתו מהם, וראיתי מבני עליה המחכבים מצות היו מנשקים המצות והמרור וכו', עכ"ל. וגם השל"ה לא הזכיר "מנהג" גניבת האפיקומן, כי אין זה דרך בני מלכים, ופשוט שזה מתנגד לכל רוח הרוממות של קדושת הלילה הזה, כמוש"כ.

וְרַק דוגמה אחת על קדושת ורוממות הלילה הנשגב הזה של ליל הסדר, ראיתי בספר מיכאל באחת, תשע"ד, על הגאון האדיר רבי מיכאל פארשלענגער זצ"ל, תלמידו חביבו של בעל ה"אבני נזר" זי"ע, שהיה מספר הרבה ממה שקיבל וראה אצל רבו הקדוש האבני נזר, ומובא שם [בדף ל"ז] בשם הרב מרדכי גיפטר, ראש ישיבת טלו, ששמע ממנו (מן הרב מ"פ) שסיפר על ליל הסדר במחיצת רבו הקדוש (האב"נ), שהאב"נ היה מטפס בסולמות לעולמות העליונים בליל הסדר יותר מבלי ליל יום הכיפורים.

וְשֵׁם בהערות מובא בשם הספר אביר הרועים (אות ע"ג) שהאב"נ "אמר על חמיו הקדוש האלקי מקאצק זצ"ל שבכל השנה היה לו תואר מלאך ד' צבקות, ואצל הסדר בליל פסח היה לו תואר שרף."

וְשֵׁם (אות שד"מ) "ואמר רבינו הקדוש (האב"נ) זצ"ל להגאון מקינסק (בעל ה"חלקת יואב") כי איש כמו הקאצקר רבי היה מוגבה מזה העולם מאוד בשעת הסדר, מה שאף ביום הכיפורים לא ראו ממנו כזאת."

מכ"ל הנ"ל נלע"ד להצדיק את הצדיק שכ' בארחות חיים בשם המאורי אור הנ"ל שמנהג זה הוא בדוי והבל, [שנראה כמלמד לנגוב ח"ו והרחק מן הכיעור ומן הדומה לו - כדברי השואל בס' משנה הלכות הנ"ל, והוא היפך ממצות התורה של כיבוד ומורא אב ואם - כדברי בעל חוט השני, ולדברינו הנ"ל נלע"ד שזה מתנגד וסותר כל קדושת וענין החג, והוא גם היפך חינוך הבנים למידות טובות], והמונע ממנהג זה הר"ז משובח, והאמת יורה דרכו.

ולא שרוצים להעסיק את הילדים באיזה אופן כשר כעין זה, ראיתי בהגש"פ מנחת אשר [ויים] ע' ל"ג שכ' בענין יחץ, "ומנהגינו שהתינוקות מחביאין את האפיקומן", ע"ש. ואולי כוונתו - שכתב "מחביאין" ולא "גונבין" - שנותנים להם "כיבוד" זה, (כעין הכיבוד של הוצאת והכנסת ס"ת, ולהחזיק את הס"ת), שהם יהיו "האחראים" על שמירת האפיקומן עד לאכילתו, וכלשון הטוש"ע או"ח סי' תע"ג ס"ו, "ויתן חציה לאחד מן המסובין לשומרה לאפיקומן", (וע"ש בב"ח הטעם, שמא יאכלו כל המצות ולא ישאר לו לאכילת האפיקומן).

הנלפע"ד כתבתי, והבוחר יבחר, ויה"ר שלא תצא תקלה ע"י וכו', והאמת והשלום אהבו.



הרב יחזקאל שרגא יונה הכהן ווייס

אב"ד קאמינקא, ברוקלין יצ"ו

קונטרס בן שלש - מנהגי האפשערן והמסתעף
וע"פ הוראות ומנהגי רבוה"ק מכאבוב

הקדמה

ישמחו הלומדיו ויגילו המעיינים בהגלות נגלות היום קונטרס הלז "בן שלש", ואמרתי אלך ואדרוש מעל הספר, מנהגי ישראל ליום גדול כזה אשר כבר נודע גדול קדושתו מסה"ק קב הישר פרק ע"א, שכתב שביום זה כדאי הוא שיתענו אביו ואמו ויתנו צדקה לעניים וכן הוא מסה"ק סדר היום, וא"כ הוא גדול קדושתו, אמרתי אבוא נא בכתובים, לסדר דבר דיבור על אופניו, ועי"ז אזכה את הרבים למען ידעו דור אחרון כדת מה לעשות ביום הזה, ולא יעשו כמעשה קוף בעלמא.

וכיון שיום זה גדול וקדוש הוא, והוא יום שמתחילים לחנך את הבן לתורה ויראת שמים, נכון הוא להביא מה שאמר פעם כ"ק אדמו"ר מהר"ש זצוקללה"ה בענין תגלחת הקמן וז"ל:

"ומחובתינו להשפיע על בנינו יראת שמים, ולהדריכם בדרך התורה והיראה, ויכנס בלבכם אפס קצוהו. ועבודה הזאת לא כמנהג אומות העולם, שאף אלו אשר נתנו עליהם עול אמונתם המסתלפת, אבל על בניהם לא מכבידים והם מופרקים מכל עול, באמרם שמה בחור בילדותיך בהבלים וכל מיני תאוות, וכשתגדל תלך בחוקי האמונה. לא כן נוהגים עם הנבחר בני ישראל, כיון שהגיע הבן לגיל שלשה, מגדלין לו פיאות, ועוטפים אותו בטלית, לומדים עמו אותיות התורה, ומכסין ראשו בכסוי ראש, כדי להשפיע עליו יראת שמים, וכשתגדל עוד יותר לומדים עמו חומש, ומתחילין בענין הקרבנות שמכפרין עוונות, להשפיע עליו יראת חטא, גודרים גדר ועומדים בפרץ לשמור זרעם לבלתי ללכת אחרי חוקות הגוי והתנהגותם, וכשילמדו תורה באותו היראה שגשרש בהם, יתגדלו ויתרברבו וישלימו א"ע ביראת ד' ובמדות טובות. (מתוך"ד בסעודת ר"ח סיון תשל"ג) א."

א. עלי להודות להני תרי צנתרי דדהבא ה"ה מו"ה נפתלי ציזנער נ"ו אשר ערדנו וחזקנו בהצעות טובות להוציא קונטרס הלז. ומשנחו ה"ה הרב בן ציון שיינבאך נ"ו אשר עזר בכל אשר דרוש למען יצא דבר נאה ומתוקן. יעזור להם הקב"ה שיראו נחת מכל צאצאיהם ויזכו לגדלם לתורה ולחופה ולמעשים טובים.

תהא הפצת מאמר זה לעילוי ולזכר נשמתו הטהורה של אבי אדוני מורי ורבי הרה"צ רבי דוד ישראל בן מו"ה אליעזר ליפמאן שאול הכהן זצ"ל מקאמינקא, נלב"ע כ"ט אייר תשע"ח, תנצב"ה.

א. מנהג ישראל מקדמת דנא שבהגיע בנו לגיל שלש שנים שלימות גוון שערות ראשו ומתחיל להנכו במצוות פאות הראש. והקפידו להמתין עד שיהיה בן ג' שנים דייקא.

ב. אין להקדים אפילו יום אחד, (ומקפידים שלא לגוון מהשערות כלום קודם לכן), ואף כשחל בזמנים שאסור מצד ההלכה והמנהג לגוון השערות יש להמתין עד לאחר מכן ולא להקדים אפילו יום אחד.

ג. אולם בלא זאת אין לאחר אפילו יום אחד רק יש לגלחו באותו היום.

ב. הנה לא מצינו לזה מקור קדום, אולם האחרונים הביאו סמוכין לזה מדברי המדרש תנחומא (פ' קדושים פרק י"ד) ונטעתם וערלתם, הכתוב מדבר בתינוק, שלש שנים יהיה לכם ערלים, שאינו יכול להשיח ולא לדבר, ובשנה הרביעית יהיה כל פרייו קודש, שאביו מקדישו לתורה, הלולים לד'. ומכאן זה פסק הרמ"א (י"ד סימן רמ"ה סעיף ח') שמיד שיהיה בן שלש שנים שלימות מלמדין אותו אותיות התורה, כדי שירגיל עצמו לקרות בתורה. וכתבו הפוסקים (ש"ת ערוגת הבושם סי' ר"י, ש"ת אפרקטא דעניא סי' קס"א) שהוא הדין לשאר מצוות, וכן נוהגים לענין גזיות השערות.

פוק חזי בדבה"ק של הרה"ק הר"ר מנחם מנדל מרימנוב זיע"א בסה"ק מנחם ציון (פ' בשלח), וז"ל, שנעשה בן ג' שנים יש בו כח להכיר את בוראו כמו שמצינו אצל אברהם אבינו ע"ה שכן ג' שנים הכיר את בוראו (נדרים לב.), וע"ז נאמר (ויקרא יט, כג) שלש שנים יהיה לכם ערלים, ואח"כ כשהוא מתחיל ויודע לדבר אביו מחנכו לדבורים קדושים לענות אמן אחר הברכות, ועל ידי זה יש לו חלק לעולם הבא בעבור שמשבח ומפאר את יוצרו (סנהדרין קי), וכמ"ש ובשנה הרביעית יהיה כל פרייו קודש הלולים, ששפתי רננות יהלל פיהו, וכשנעשה בן ה' שנים שמתחיל ללמוד מקרא יתוסף בו שכל והבנה מידי יום ביומו, וע"ז נאמר ובשנה החמישית וגו' להוסיף לכם תבואתו.

ג. וכמדויק מלשון הרמ"א ג' שנים 'שלימות' דייקא. ושמענו מכ"ק מרן אדמו"ר מהר"ש זצוק"ל שבפסוק (ויקרא יג, לג) והתגל"ח האות ג' גדולה, ובא לרמוז שיש לגלח הילדים דייקא בהיותם כבר בני ג' שנים. (ועיין בספר עטרת ישועה ל"ג בעומר שהביא רמז זה, וכתב שהוא פסוק ל"ג לקשר ענין התגלחת עם ל"ג בעומר).

והקפידו על דבר זה מאד, מלבד פעמים אחדות היוצאים מן הכלל (וכפי אשר יבוא בהמשך דברינו מספר מקרים כאלו), ומן הענין לציין מה שהיה אצל אברהם א' שנולד לו בן לאחר כמה שנים, ובהוראת כ"ק מרן אדמו"ר זצוק"ל קרא שמו בישראל "שמעון", ומסבב כל הסבות הזמין שיהיה עם בנו שתי שבועות קודם מלאת לו ג' שנים בארץ ישראל, והסכים כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א שיקדים לעשות אז התגלחת בציונו הקדוש של רשב"י במירון.

וב"ק מרן אדמו"ר מהר"ש זצוק"ל הורה פעם לא' שמלאו לו ג' שנים בערב פסח, שהיות שהזמן קצר והמלאכה מרובה, ובצירוף הא' שבשנה ההיא היתה השנה מעוברת, על כן יקדים לגלח יום קודם לכן.

ד. וכן שמענו מכ"ק מרן אדמו"ר מהר"ש זצוק"ל, כי ביום כ"ד סיון תרצ"ז כשבוע לפני יומא דהילולא של כ"ק מרן אדמו"ר הראשון זצוק"ל, נעשה בנו הילד מרדכי דוד הי"ד בן שלש שנים. כ"ק מרן אדמו"ר הקדושת ציון זצוק"ל לא היה אז בביתו בעיר באבוב, כי נסע לאיזה כפר על זמן קצר להנפש קצת, וכ"ק מרן אדמו"ר מהר"ש זצוק"ל כתב מכתב לאביו כ"ק מרן אדמו"ר הקדושת ציון זצוק"ל שאולי מן הראוי להמתין עם תגלחת בנו הנ"ל עד היומא דהילולא, שאז יבוא כ"ק אביו לעיר באבוב להשתטח על קבר אביו אדמו"ר הראשון זיע"א, ויגוון השערות ראשו. והשיב לו כ"ק מרן הקדושת ציון, כי אף שבל"ג בעומר נוהגים בארץ ישראל לגוון השער ביומא דהילולא של התנא האלקי רשב"י אף במקום שצריכים להקדים או לאחר, שם היא סגולה מיוחדת ומנהג קדמון ודוקא על קברו בעיר מירון, כנודע, אבל זולת זה אין ממתינים, כי אין לאחר אפילו יום

ד. לא נמנעו מלספר שערות הילד בלילה (אור ליום מלאת לו ג' שנים).^ה

ה. כשמולאים לו ג' ביום השבת מנלחין אותו ביום ראשון.

ו. אין נמנעים מלגלח ביום חמישי.

אחד, וכמבואר בקדמונים רמז לזה בפסוק שלש שנים יהיה לכם ערלים וגו'. וראה מה שכתבנו לקמן בענין דחיית התגלחת לל"ג בעומר.

וסיפר הרב יעקב סטעמפל שליט"א, שלא מבניו מלאו ג' שנים ביום כ"ג אלול, ושאל את פי כ"ק מרן אדמו"ר מהר"ש זצוק"ל שהיות וביום כ"ה אלול הוא יומא דהילולא של התנא רבי אלעזר בן רבי שמעון ויסע אז למירון האם יכול לגלח אז, ואמר לו רבינו שהקפידו מאד שלא להקדים או לאחר, אבל בכגון דא יכול לדחות התגלחת ולעשותה בכ"ה אלול במירון.

וכן סיפר כ"ק מרן אדמו"ר מהר"ש זצוק"ל, שבמלאות לאחיו הגה"צ רבי חיים יהושע הלברשטאם זצ"ל הי"ד ג' שנים, לא היה אביו כ"ק מרן אדמו"ר הקדושת ציון זצוק"ל בביתו, וצויה שלא ימתינו עליו עד שיחזור, רק שיגלחו אותו ביום מלאת לו ג' שנים, וכן הוה שהרה"ח ר' ישראל יצחק מאסס ע"ה מקראקא (שהיה מקורב גדול עוד אצל כ"ק מרן אדמו"ר הראשון זצוק"ל) גזז את שערותיו באותו יום.

וכן הורה כ"ק מרן אדמו"ר מהר"ש זצוק"ל לא שאין לו לדחות האפשערן אף אם מאיזה סיבה שהיא לא יוכל לילך להמלמד ביום התגלחת להתחיל בלימוד התורה.

אמנם סיפר כ"ק מרן אדמו"ר זצוק"ל שהאפשערן שלו היתה כמה ימים אחר מלאת לו ג' שנים, מחמת שלא היה אז בקו הבריאות, וזקיננו כ"ק מרן אדמו"ר הקדושת ציון זצוק"ל שהיה פחות גדול לא רצה בשום אופן שיצא החוצה.

וכן ראוי לציין שכ"ק מרן אדמו"ר מהר"ש זצוק"ל הורה פעם לא שמלאו לבנו ג' שנים ביום וערש"ק, שהיות ואינו מקבל קהל ביום ו' כדרכו בקודש בהיותו טרוד בהכנות לקראת שבת מלכתא, על כן יבואו אליו לגוזז השערות ביום ראשון.

ה. כן שמענו מכ"ק מרן אדמו"ר מהר"ש זצוק"ל, וכן מורה כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א. אולם שמענו מא' מאנ"ש שכששאל את כ"ק מרן אדמו"ר מהר"ש זצוק"ל בענין זה לא היתה דעת ניחא שיגלח בלילה.

ועוד ראוי לציין שכ"ק מרן אדמו"ר שליט"א הורה לא שהוא לכתחילה לגלח בלילה, ואף בליל ערב שבועות שאף שלא גילחו קודם כמובא להלן אבל אז כבר נחשב כביום.

ו. כן הורה כ"ק מרן אדמו"ר מהר"ש זצוק"ל, וכן מורה בדרך כלל כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א. וב' הדרת קודש (דף לט.) מביא שהרה"ק מהרי"ם מגלינא חתן הרה"ק ר"מ מפרימישלאן צויה לו ללמוד ולעשות התגלחת ביום א', וכ"כ שו"ת מקדשי השם ח"א סי' ע"ו.

אולם אצל כ"ק מרן אדמו"ר הקדושת ציון זצוק"ל הוה עובדא שיום הולדתו הג' של הרה"ח ר' משה יהושע צאנגער ע"ה חל בשב"ק, ושאל אביו האדמו"ר ר' דוד אלימלך מקראקא ז"ל את מרן הקדושת ציון באיזה יום לעשות התגלחת, אם ביום ערב שבת או ביום ראשון, ענה רבינו שיותר טוב לעשותה בערב שבת מפני שביום ראשון מגלחים העכו"ם את ראשיהם לפני שהולכים להתפללות שלהם, ממילא טוב יותר לעשותה בערב שבת.

ז. בטו"ז סי' ר"ס סק"א הביא דמ"ש הרש"ל דאין ליטול הצפרניים ביום ה' משום שיתחיל לגדול בשבת, הוא הדין לשערות. אולם בבאר היטב שם הקשה מהא דאנשי משמר היו מסתפרין ביום ה', ועוד דלפי זה דהשערות מתחילים לגדול ביום השלישי מאי הוא הא דהמלך היה מסתפר בכל יום, עיין שם. ובערוך השלחן סק"ו כתב מכח קושיא זו דאם יודע שלא יהיה לו פנאי יכול לגלח ביום ה'. ובשו"ע הרב העתיק הלכה זו רק לגבי קציצת צפרניים, וכן שמענו מרבוה"ק שאין להקפיד

ז. כשמולאים לו ג' שנים בחול המועד מגלחין אותו באסרו חג.

ח. בימי ספירת העומר, קודם ל"ג בעומר ממתנינים עד ל"ג בעומר^ה, ולאחר ל"ג בעומר אפילו יום אחד ממתנינים עד ערב שבועות^ה, מלבד בארץ ישראל שמקדימים לקיים התגלחת ביום ל"ג בעומר^ה.

על זה לגבי גזיות השערות, אמנם רבותינו הקדושים הידרו שכשהיו צריכים לספר שערות ראשם, עשו זאת דייקא ביום ו' לכבוד שבת קודש.

ת. יומא דהילולא קדישא של התנא האלקי רשב"י זיע"א, שאז מותר עפ"י ההלכה כמו שפסק הרמ"א בס"י תצ"ג סעי' ב', ואף שהקפידו כדעת האריז"ל בפרי עץ חיים (שער כ"ב ס"ז) שלא לגזוז שערות הראש כלל בימי הספירה אף לא בל"ג בעומר, מ"מ בתינוק בן ג' שמחנכין אותו בפעם הראשונה לא הקפידו כמו שהובא שם (בפעי"ח), וז"ל, גם העיד לי הרי"ס ששנה אחד קודם שהכרתי אותו, שהלך שם לגלח את בנו במשתה ושמחה בימים ההם. וכן כתב כ"ק מרן אדמו"ר מהר"ש זצוק"ל במכתב קודש לא' ששאלו ע"ז וזלה"ק; ובדבר שאלתו אודות בנו נ"י אימתי הזמן של התגלחת, היות שימלא לו ג' שנים שלמים בימי הספירה הנה מהנכון להמתין עד יום ל"ג בעומר הבע"ל ותוכו לגדלו ולחנכו ולחכמו לתו"ש.

ועובדא הוה שכ"ק מרן אדמו"ר מהר"ש זצוק"ל הורה לא' מבני ארץ ישראל שמלאו לבנו ג"ש כמה ימים קודם חג הפסח ואז היה אבי הילד חלוש ומרותק למטתו, וצויה רבינו שמחמת שהוא לא יוכל להשתתף בעצמו, ידחו התגלחת וימתינו עד ל"ג בעומר.

יש להביא בזה שכ"ק מרן אדמו"ר זצוק"ל עודד אברך א' שסע לארץ ישראל לגזוז שערות בנו ביום ל"ג בעומר, ואחר איזה זמן נכנס אל הקודש פנימה לשאול אם יחזור בו מחמחת המצב הקשה ל"ע ששרר אז בארה"ק ע"י הישמעאלים, ואמר לו רבינו שמי שיודע גודל מעלת השהיה על ציון הרשב"י בל"ג בעומר אין לו ספיקות בזה.

סיפר הרב שמחה פנחס שטראהלי הי"ו משב"ק, שכששאל את פי כ"ק מרן אדמו"ר מהר"ש זצוק"ל מתי לגלח א' מבניו שנולד בתחילת חודש אייר, אמר לו רבינו שמי שנולד מיו"ט ראשון של פסח עד ל"ג בעומר מגלחין בל"ג בעומר, ומי שנולד מל"ג בעומר ואילך מגלחין בערב שבועות ואין להקדים כלל. והוסיף רבינו ואמר לו שבל"ג בעומר ישוב ממקום מנוחתו על כן יבוא אליו אז וברצונו לעשות לבנו את כל התגלחת, אבל ישגיח שלא יתגלה הדבר לאחרים כי באותו זמן לא היה רבינו מגלח כל הראש רק אצל נכדיו, וכן הוה שבל"ג בעומר שב רבינו לביתו וגילח את בנו, ובאמצע נכנס בנו כ"ק מרן אדמו"ר זצוק"ל לקבל ברכת שלום, ואמר לו אביו רבינו מהר"ש בצחות לשונו, שהוא מגלח עתה "על פי סוד" תרתי משמע.

אולם סיפר הרה"ג רבי לייבל סטעמפעל שליט"א, שיום הולדתו הוא בה' אייר, ונתגלח על ברכי זקינו כ"ק מרן אדמו"ר הקדושת ציון זצוק"ל באותו היום, מחמת שאין זה תגלחת של תענוג.

ט. בפוסקים רצו לומר שמר"ח סיון ואילך שאפשר לגלח עפ"י ההלכה יש להקל, אולם רבותינו הקדושים הורו דאף אם נעשה בן ג' מר"ח סיון ואילך יש להמתין עד ערב שבועות, וכמובא בשו"ת מקדשי השם ח"א סי' ע"ו (ונתן סמך לדבריו מה דמצינו ברוקח (שם) שהחניך יתחיל בשבועות, על כן יש בזה הידור מצוה להסמיכו היותר לשבועות מכה הכנה לקבלת התורה).

י. כמובא לעיל במכתבו של כ"ק אדמו"ר הקדושת ציון זצוק"ל. וכן הורו רבותינו הקדושים, אולם עובדא הוה שגילח כ"ק מרן אדמו"ר מהר"ש זצוק"ל את נכדו הרה"ג רבי שמעון גאלדבערגער שליט"א בל"ג בעומר בחו"ל אף שמלאו לו ג"ש ימים אחדים אחר ל"ג בעומר, וכן הורה פעם גם כ"ק מרן אדמו"ר זצוק"ל לא' שמלאו לבנו ג"ש ב' ימים אחר ל"ג בעומר, ואמר לו רבינו שיקדים לגלחו בל"ג בעומר אף שהיה בחו"ל.

ז. אין נמנעים מלגלח בפעם הראשונה בראש חודש"א.

י. ילד שנולד בשנה פשוטה ומולאים לו ג' שנים בשנה מעוברת ממתנינים לגלח שערות ראשו עד אדר שני"ב.

יא. ילד שמלאו לו ג' שנים בימי בין המצרים נהגו לגלחו בעשירי באב אחר חצות, וכשחל בערב שבת מקילין לגלחו קודם חצות היום מפני כבוד השבת"י.

יב. כשנעשה בן שלש בימים שאין מגלחין בהם על פי ההלכה, מתחיל לילך עם ציצית וקאפעל על גבי השיער ביום מלאת לו ג' שנים"ד.

יג. מרחיצים אותו ומלבישים אותו בגדים נקיים"ו.

יד. מתחילים לגלח ממקום הנחת התפילין, ומקודם עושים הפאה בצד ימין ואח"כ הפאה שבצד שמאל"ז.

כאשר שאלו את פי כ"ק מרן אדמו"ר מהר"ש זצוק"ל בדבר ילד שמלאו לו ג' שנים שלא בימי הספירה אם יש להקדים או לאחר בשביל לעשות התגלחת ביום ל"ג בעומר, אמר שהיות ול"ג בעומר הוא יום טוב של בני ארץ ישראל, צריך לשאול מהו מנהג המקום דשם, וכ"ק מרן אדמו"ר זצ"ל היה מורה שאם הוא כמה חדשים קודם או אחר ל"ג בעומר אפשר להקדים ולאחר לעשות התגלחת ביום ל"ג בעומר אצל ציון הקדוש של רשב"י במירון. ופעם שאל א' את פי כ"ק מרן אדמו"ר זצוק"ל אם הוא בעיה לגזוז בל"ג בעומר במירון את בנו שימלאו לו ג' באמצע חודש אב, ואמר לו רבינו עס איז א געוואלדיגע זאך.

אמנם זה דייקא בארץ ישראל אבל בחוץ לארץ אין להקדים אפילו יום אחד כמובא לעיל, וכן שמענו מכ"ק מרן אדמו"ר שליט"א שהורה לא' שמלאו לבנו ג' שנים אחר שבועות, שאין לו להקדים לגלח ביום ל"ג בעומר.

יא. שמענו מכ"ק מרן אדמו"ר שליט"א שכן היה המנהג מקדמת דנא. ומתאמרא שכן היה אצל כ"ק מרן אדמו"ר מהר"ש זצוק"ל שגילח אותו אביו כ"ק מרן אדמו"ר הקדוש ציון זצוק"ל ביום הולדתו בראש חודש כסלו תרע"א.

יב. כך הורה כ"ק מרן אדמו"ר מהר"ש זצוק"ל להרה"ח ר' יצחק בענעש הי"ו שבנו נולד בחודש אדר בשנה פשוטה ונעשה בן ג' שנים בשנה מעוברת, ואמר לו רבינו שבתגלחת הילדים מצינו שהקפידו מאד שלא להקדים אף יום אחד על כן מוטב לאחר. וזכמו שפסק הרמ"א בסימן נ"ה סעיף י' לגבי בר מצוה שממתין לאדר שני.

יג. עפ"י המגן אברהם סי' תקנ"ח סק"א דכשחל עשירי באב בע"ש הכל מותר מפני כבוד שבת.

יד. כ"ק מרן אדמו"ר מהר"ש זצוק"ל היה מורה להרבה מאנ"ש שלא יתחילו לילך בקאפל וציצית קודם היום שבו מגלחים, אולם לכמה מנכדיו הורה שיתחילו מיום מלאת ג' שנים אף שאין מגלחים אז, וכן מורה כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א שיתחיל לילך ביום מלאת לו ג' עם קאפל וציצית אף שאין מגלחים אותו אז, אמנם יש לציין שקודם יום מלאת לו ג' שנים נהגו אצל רבוה"ק שלא ילך עם קאפל וציצית.

טו. כן כתב במחזור ויטרי "ולמה מרחיצין ומלבישין אותו בגדים נקיים, בדרך מתן תורה, וקדשתם היום ומחר וכבסו שמלותם.

טז. פעם אצל כ"ק מרן אדמו"ר מהר"ש זצוק"ל בעת האפשרון של אחד מנכדיו לא רצה הילד שיגלחו אותו והתנגד, אמר אז רבינו שהילד אינו יודע איזה טובה שאנו עושים לו בעת.

מז. בשעת התספורת יש לכוון שמקיים מצותו ית' שציוה בתורתו לא תקיפו פאת ראשכם".

מז. רבוה"ק לא הניחו שערות יותר משיעור הפאות.

יז. וכן הקפידו שלא יהי' ארוך יותר מסוף הלחי התחתון", ונוהגים שלא לחתוך אלא לשרוף" חוץ מבפעם הראשונה שחותכים כי אז עדיין אינם פאות.

יח. אין נוטלים הידים אחר תגלחת זו.

יט. מסלסלים הפאות כראוי וכיאות².

ועובדא הוה אצל כ"ק מרן אדמו"ר מהר"ש זצוק"ל שילד אחד לא הסכים בשום אופן שיגלחו אותו, וברח מן החדר החוצה, והתנגד בכל כוחו, והורה רבינו להאב שלא יכריח את בנו כי לא זו הדרך, רק ינסה לקרבו באהבה ובחיבה, עד שאמר רבינו להילד שהוא יאמר והוא רק יאזין איך שהוא אומר, והסכים הילד לדבריו. ואמר אז רבינו שהא אִין אנו רוצים לעשות לו איזה רעה כי אם טובה, ויש ללמוד מזה ב' דברים, ראשית, דהילד מתנגד ומה אביו רוצה, הרי רוצה לעשות לו טובה וללמוד תורה, כן גם אנחנו בבחינת ילדים קטנים שבורחים מלימוד התורה. ועוד יש להתבונן מדוע ילד זה בורח הלא אביו מנהיגו ובוודאי שלא יעשה לו שום רע ח"ו, כן גם אנחנו צריכים לדעת שהקב"ה מנהיגו במעגלי צדק כרחם אב על בנים ובוודאי כל מה שעושה עבורינו הוא אך טוב וחסד.

י. כן היה כ"ק מרן אדמו"ר מהר"ש זצוק"ל נוהג לומר להעומד לגלח שערות ראשו שיזהר שלא להקיף פאותיו. וראה בסה"ק דרך פקודין (ריש הקדמה ב') ומצאתי לשון מהר"ח ויטאל ז"ל, אין אדם מקיים מצות לא תעשה כתיקונה אלא בבוא דבר עבירה לידו ונמנע ולא עשאה מפני מצות המקום, אבל ביושב ובטל לא מיקרי קיום מצות לא תעשה, עכ"ל. וכ"כ האריז"ל בל"ת במצות פאת הראש וז"ל, כשהוא מסתפר יכוין שאינו מניח לשחת לו פאת הראש מב' צדדיו וגם פאת הזקן, עכ"ל (והאר"י הק'). הנה דראה שכתב שיכוין זה כשהוא מסתפר שאז הדבר עבירה בידו לעשותה ונמנע מגזירת היוצר, בזה מקיים המצוה. (ועי' בקובץ עץ חיים חו' כ"ו ע' קע"א בהערה).

יח. כן הוא להדיא בספר טעמי המצוות למהר"ח וויטאל ז"ל (פ' קדושים) שער הפאות שעל הראש היה מניח לגדלם ולא חתכם עד שגדלו כל כך שיכנס למטה במקום שער הזקן ממש שאז היה חותכם עד שיעור אותו מקום, כי משם ולמטה לא יקרא פאת הראש.

אמנם כ"ק מרן אדמו"ר הראשון זצוק"ל לא קיצר פאותיו, כי פעם עמדו כמה נשים עם בניהם לשרוף את פאותיהם, וגם הרבנית הצדיקת בילא ע"ה היתה מבצרת ראשי פאותיו של בנה רבינו הראשון, וכשהבחין בזה אביה הרה"ק הרבי ר' אליעזר מדזיקוב זיע"א לקח את נכדו החביב בידו, ואמר לבתו הנ"ל, אימ לאז גיין, אימ האף איך אז ער וועט אמאל זיין א גוטער איד (הגם שבדזיקוב נהגו לשרוף את הפאות כמובא בס' החכמה מאין עמי' ק"צ).

גם כ"ק מרן אדמו"ר הקדושת ציון זצוק"ל לא היה מקצר את פאותיו כלל, כי בפעם הראשונה שעשו לו פאות היה זה אצל זקינו אבי אמו הרה"ק רבי יהושע מקאמינקא זיע"א, ולא רצה לשנות מנהג קאמינקא שהניחם לגדל. ועובדא הוה שבעת הטביעה בנהר ביום ו' תמוז הידוע ניצל בזכות פאותיו הארוכים שאחזו אותו בהם אז.

יט. טעמא דמילתא מובא דאין לחתוך עם סכין העשוי מברזל כמ"ש (דברים כו, ה) לא תניף עליהם ברזל. ומתאמרא משמיה דהרה"ק משינאווא זיע"א, שכשנמנעים מלגזז הפאות רק שורפים אותן מסוגל הדבר להשתחרר מלשרת בצבא.

כ. סיפר הרה"ח ר' שלמה מיללער ע"ה שפעם כשנכנס לבית המדרש אחר שטבל במקוה, לא סלסל את פאותיו כראוי, כשהבחין בו כ"ק מרן אדמו"ר הקדושת ציון זצוק"ל ניגש אליו ואמר

ב. כ"ק מרן הקדושת ציון זצוק"ל לקח השערות אחר גזיונתו ונתנם על גבי משקל, ובצד השני נתן מטבעות זהב, ונתן מטבעות כמשקל השערות לצדקה^א.

בא. כשנעשה בן שלש שנים מכניסו אביו ללמוד תורה, ולומדין עמו האותיות^ב.

לו הנה פיאות שאינן מסודרות אלא מפוזרות הנה והנה בוודאי שאינן לנוי ולתפארת בעיני רואיהן, ואכן נהגו בכמה חצרות להחביא את הפיאות תחת אזניהם ועל ידי זה נמנעים מלגרום היפך מכבוד המצוה, אמנם אנו שנוהגים שלא להחביאן אם כן מוטל עלינו לדקדק לסדרם כראוי וביאות, ושלא נגרום בהן איזה תקלה שנוהרין ממנה חסידים ההם. וסיים רבינו הלא בעצם גידול הפיאות מקיימים מצוה, ואם כן יש לקיים המצוה בהידור. וכן כתב בספר עין חנוך (י"ד סימן קפ"א סעיף ט') בשם חמיו הגה"ק בעל קדושת יו"ט מסיגוט זצ"ל (מגדולי תלמידי מרן הרה"ק מצאנו ז"ע) שיש בזה משום מצות "זה קלי ואנהו", ומתאמרא שמלפנים דקדקו על כך צאצאי ראפשיץ ובספר "יפה שיחתן" (להגה"צ ר' אלחנן היילפרין שליט"א אב"ד ראדמישל ח"ב עמוד כ"ח), וכתב עוד, שכן צויה לו זקינו הגאון מהר"ש מראדמישל זצ"ל (מגדולי תלמידי מרן הדברי חיים ז"ע).

אמנם לא היה נוחא להו לרבוה"ק ההתעסקות בסלסול הפאות בעסק גדול, וכן שמענו מכ"ק הגה"צ רבי יעקב יוסף הלברשטאם שליט"א מבית חיים יהושע, שפעם כשראה כ"ק מרן אדמו"ר הקדושת ציון זצוק"ל בחור אחד שמשקיע בוחותיו ותשומת לבו שיעלו הפיאות יפה, אמר לו רבינו דו מיינסט אז שוין איז שוין, וואס האט א דין איז שוין.

ופעם כשהבחין כ"ק מרן אדמו"ר מהר"ש זצוק"ל בבחור אחד שהביט במראה בעת שסידר פאותיו, העיר לו רבינו על כך בתוכחת מגולה, הרי ענין גידול הפיאות הוא מנהג החסידים, ולעומת זאת הסתכלות בשפילג הוא מדרכי המתחדשים, והאיך עולין שניהם בקנה אחד. וסיפר אז רבינו שבילדותו לא עלה בידו לסלסל את פיאותיו, והגיד לו אביו כ"ק מרן אדמו"ר הקדושת ציון זצוק"ל, שילמוד קודם התפלה, ובדרך הלומדים יסלסל פיאותיו בתוך התעמקותו בלימודו ואז יעלו כהוגן.

סיפר הרה"ח ר' יצחק מאיר פיילגוט ע"ה מקשאנוב, שפעם כשעמדו כמה בחורים מסביב כ"ק מרן אדמו"ר הקדושת ציון זצוק"ל בעת חזרת הש"ץ בתפלת מנחה, החזיר רבינו את פניו אליהם וסטר לאחד מהם על פניו. בשולחן הטהור בליל שבת צוה רבינו להבחור הנ"ל שיגש אליו לקבל שיריים, ופנה אליו באהבה: הידעת למה נתתי לך "פאטש", א בחור ווי דו אז מ'שטייט און מען דאווענט, דארף מען נישט אינזינגען האבן שיינע פיאות, דע לפני מי אתה עומד, מען דארף אויסהארען דעם בעל תפלה, אינזינגען האבן נאכצואנגן ברוך הוא וברוך שמו און אמן בכוונה, נישט זיך קרייזלען די פיאות ביי די הויכע שמונה עשרה.

בענין סלסול הפיאות בשבת ראה בספר מגן אבות עמ' רע"ח באריכות.

בא. כן היה אצל ה'אפשערן' של נכדו כ"ק מרן אדמו"ר הגה"ק זיע"א שהיה בטשעבין – עת מגורי הקדושת ציון בעת ההוא. מנהג זה מוזכר בשו"ת הרדב"ז ח"ב סי' תר"ח. בספר מטעמים (מע' שערות א) כתב הטעם דכתיב (דברים יח, ד) ראשית גז צאנך תתן לו, ועל כן כשמתחיל לדבר ומכניסו לקדושה נוטל ממנו שערותיו ונותן דמיו לשמים. ובספר האשל (ליקוטי שושנים מע' ג' אות ה') הביא בזה"ל, ויש נוהגין לשקול השערות אחר הגילוח בזהב או בכסף ונותנים לצדקה, ואומרים שהוא סגולה שיהיה הבן חכם בתורה ויראת שמים ויארץ ימיו בטוב.

בב. כדאיתא באור החיים (ויקרא יט, כג) בזה"ל, ואמר שלש שנים יהיה לכם ערלים, פירוש אטומים שלא יצא מהם צפצוף תורה שהוא פרי מאכל, שעד שלש שנים אין התינוק יכול לדבר, ובשנה הרביעית שהתחיל לדבר ילמדו לומר (סוכה מב) תורה צוה לנו, שמע ישראל, וזה יקרא קודש הילולים, ובשנה החמישית תאכלו את פרי, כמאמרם ז"ל (אבות פ"ה) בן חמש שנים למקרא, ויתחיל להיות עץ מאכל (תנחומא קדושים יד).

כב. אם נעשה בן ג' בימים שאין מגלחים, מכניסו אביו ללמוד תורה ביום שעושים התגלחת.^כ

כג. מעטפים את הילד במלית גדול ומכסים את פניו כדי שלא יראה שום דבר טמא.^כ

ובקיצור של"ה (סוף הלכות ציצית) ב' וז"ל, להרגיל הנער מבן ג' שנים ואילך באותיות התורה, אף על פי שעדיין אינו ראוי ללמוד, מכל מקום כדי להשרות עליו רוחא דקודשא. וכן פסק גם בשו"ע הרב ריש הל' תלמוד תורה בזה"ל, וקודם לכן בשנה הרביעית מלמדו אותיות התורה כדי שירגיל עצמו לקרות בתורה. ובמגדל עוז להיעב"ץ כתב, מצאו לו סמך מן התורה שלש שנים יהיה לכם ערלים, ובשנה הרביעית יהיה כל פריו קודש הילולים שמלמדו צורת האותיות והכר הנקודות.

ואף שמקודם שמלאו להילד ג' שנים אין מלמדים אותו הא' ב', אולם לא הקפידו שמקודם לכן לא ידע צורת האותיות, וכמו שסיפרה הרבנית ממילוואקי ע"ה שכשהיה אחיה כ"ק מרן אדמו"ר מהר"ש זצוק"ל בן שנה וחצי כבר ידע צורת כל האותיות.

וכן סיפר כ"ק רבינו מהר"ש זצ"ל בעת ביקורו בפולין בשנת תשל"ה, כאשר סיפרו לרבינו שיכול להיות שנשאר כסא מאביו הק' ומראהו כך וכך, ואמר הגה"צ מפאקשעוויץ ז"ל שאינו זוכר שהיה לאביו הק' כסא כזה. אבל כ"ק רבינו מהר"ש זצ"ל אמר שהוא בן זוכר שהי' לאביו כסא כזה. ומיד אמר שזוכר כי רשום על הכסא, השם של זה שנתן במתנה כסא זה לאביו מרן הקדושת ציון זצ"ל, "חיים בן חי' פערל" (ה"ה הרה"ח ר' חיימל נאטאוויטץ ז"ל מעיר אושפיצין), בדקו ומצאו כי כנים הדברים, וכן כתוב על הכסא. וסיפר רבינו אז שזוכר את הכסא הזה, "ווייל איידער מ'האט מיך געמאכט פֿיאות, האב איך גע'חאזר'ט די אל"ף ב"ת און איך געדענק די אותיות וואס זענען איינגעקריצט אויף דעם בענקעל".

כד. אולם יש לציין שכ"ק מרן אדמו"ר זצוק"ל הורה פעם לא' שמלאו לבנו ג' בימי בין המצרים, שיביא אליו את בנו ביום מלאת לו' ג' ללמוד א' ב'. וכ"ק מרן אדמו"ר שליט"א אומר להשואלים אותו שאם רוצים ללמוד א' ב' ביום הולדתו מדיכתי תיתי, אבל המנהג הוא שלא ללמוד.

וראה בשו"ת מקדשי השם להגה"צ אב"ד ווייטצען זצ"ל (דבר צבי סי' ע"ו) שדן במי שנעשה בן ג' ביום השבת, ולכאורה היה מן הנכון שילמדו עמו א' ב' ביום השבת, אמנם דוחה זה מהא דמפורש בשו"ע (י"ד סי' רמ"ה סעיף ט"ז) אין קורין לתינוקות מתחלה מה שלא למדו משום טורח שבת, ומביא גם בשם הרה"ק מהר"י מבעלזא שהורה בכעין זה שיתחיל ללמוד ביום ראשון.

כד. כמוכא בקדמונים (רוקח סי' רצ"ז). ובמחזור ויטרי סי' תק"ח הביא כמה טעמים בזה וז"ל, למה החכם מכסה אותו תחת כנפיו, לפי שמחנכין אותו דרך צניעות ודרך ענוה, שכן מצינו בנתינת התורה, ובעבור תהיה יראתו על פניכם לבלתי תחטאו. ד"א שלא לעשותו עליל ופומבי לעוברי דרכים שלא ישלט בו שום עין הרע ולא שום נזק, שכן בנתינת התורה. לפי שלוהות הראשונות ניתנו בפומבי גדול וקולות וברקים וקול שופר, נתקנאו המלאכים, ובא שטן וערבב את העולם וגרם העון ונשתברו לוחות ראשונות, אבל לוחות אחרונות שניתנו בחשאי הן קיימין לעולם, ולפיכך מחזירין אותו לאמו אף מכוסה.

ובמה שכתב שמחזירין אותו גם מכוסה, כ"ק מרן אדמו"ר מהר"ש זצוק"ל היה מורה שאחר שלמדו האותיות אין צריך לשמרו יותר מראיית דבר טמא, והוסיף לומר שכיון שלמדו אצלו הא' ב' שוב אין להקפיד ואין צריך לילך להחידר מכוסה.

ובענין זה היה כ"ק מרן אדמו"ר מהר"ש זצוק"ל רגיל לומר שבהלימוד אצלו יוצאים ידי לימוד הא' ב' ושוב אין צריכים לילך להחידר, ואף שנהגים שהולכים אבל אינו מעכב.

פעם כששח כ"ק מרן אדמו"ר מהר"ש זצוק"ל בענין זה, אמר שמקדמת דנא בהזמן שקודם המלחמה היה דבר זה שכיח ביותר כי היה הסוס עומד לפני הבית, אבל גם היום שאינו מצוי כ"כ

כד. נוהגים ליקח הילד אצל חכם וצדיק^ב.

כה. כ"ק מרן אדמו"ר מהר"ש זצוק"ל נהג לשחק עם הילד קודם לימוד הא' ב' עם מטבע כדי לקרבו אליו^ב.

כו. סדר לימוד הא' ב' הוא כדלהלן: לומדים הא' ב' בסדרן, ואח"כ בסדר תשר"ק^ב (וכשלוומדים תשר"ק אין אומרים האותיות שנכפלים כגון האותיות הסופיות וש' ובי' וכדו'), ואח"כ אותיות א, מ, ת^ל.

יש לזהר בזה ולהחזיק מנהג אבותינו בידינו.

כז. מקורו טהור בכלבו סימן ע"ד שכ' בזה"ל, אחר כך אביו סומכו ומקריבו לפני כל זקן לברכו שיזכה לתורה ולחופה ולמעשים טובים, וכל מי שהיה בעירו גדול ממנו היה עומד ממקומו ועומד לפני הגדול והיה משתחוה לפניו שיתפלל בעדו ללמדך שהם נאים ומעשיהם נאים וכל יצר מחשבותם לשמו יתעלה.

ומתאמרא במקהלות חסידים שהבעש"ט הקד' גילח שערות הרה"ק בעל התניא זיע"א ביום מלאת לו ג' שנים. וכן מצינו שכ"ק מרן אדמו"ר הקדושת ציון זצוק"ל נתגלח לראשונה על ברכי זקינו הרה"ק רבי יהושע מקאמינקא כמובא לעיל.

כ"ק מרן אדמו"ר מהר"ש זצוק"ל אמר שאף שאצל אביו לא ראה שנהג לספר שערות של ילדי אנ"ש, (אבל אצל נכדיו כן גזו בעצמו), עם כל זה אחר המלחמה כשהתחיל לקום דור חדש ובא אליו א' מהתלמידים הראשונים וביקש ממנו שיגזז שערות בנו, דבר זה גרם לו שמחה עצומה שמתחילים לגדל דור חדש בדרך הסלולה לנו מורשה, ומאו והלאה נשאר כן המנהג. ומתחלה היה גזז רבינו את כל הראש, אבל במשך הזמן היה גזז רק לבני המשפחה ואילו לקהל אנ"ש היה גזז מעט שערות ולומד הא' ב'.

כ"ק מרן אדמו"ר מהר"ש זצוק"ל היה נוהג ליקח הילד על ברכיו, וכמו שכתב הרוקח "ונותין אותו בחיקו של הרב המושבם ללמוד ע"ש (הושע יא, ג) כאשר ישא האומן את היונק ואנכי תרגלתי לאפרים קחם על זרועותי".

כז. כ"ק מרן אדמו"ר מהר"ש זצוק"ל אמר מילתא בטעמא, למה שנהג לשחק במטבעות עם ילדים לאחר גזיזת שערותיהן ועשיית הפאות, מיד כשמתחילין ללמוד עמו הא' ב', כדי לקרבו לבם שיתחברו ויתרצו אליו ללמוד בחשק, ואמר כי זה הוא בגדר מילתא דבדיחותא קודם התחלת הלימוד, ע"ד שאחז"ל (שבת ל) 'כי הא דרבה, מקמי דפתח להו לרבנן, אמר מילתא דבדיחותא ובדחי רבנן, לסוף יתיב באימתא ופתח בשמעתא', וכך זוכין לחנכם לאהבת תורה וקיום המצוות בחשק וברצון.

לפעמים אמר דמרומו זה במאחז"ל "אם אין קמח אין תורה", ופעם אחר המליץ זה בפסוק "טוב לי תורת פיך מאלפי זהב וכסף".

רבינו היה מסובב המטבע ואומר "כאפ".

רבנותינו הקדושים נהגו להשפיל עצמם אל הילדים לפעמים אף יותר מן הרגיל, בכדי לקרבו את לבם שיסכימו ללמוד בחשק ובאהבה.

כז. כ"ק מרן אדמו"ר מהר"ש זצוק"ל נהג ליתן בחזרה הטלית על גבי כתפו של הילד בעת לימוד הא' ב'.

כח. כמובא במגדל עוז להיעב"ץ, יסוד יוסף, קב הישר פרק ע"ב.

כט. כן הוא ברוקח.

ל. רבותינו הקדושים אמרו האותיות ועודדו הילד שיאמר אחריהם, ואף אם לא חזר אחריהם,

כז. מקפידים לומר האותיות במילואם אל"ף ב"ת וכו', ולא כהמתחדשים שרצו להנהיג שיאמרו רק ההברה א פ לא.

אמרו בסבלנות את כל האותיות, ואמרו שדי בזה שהילד שומע, והמליץ כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א שאמרינן בזה "שומע כעונה". פעם בעת 'אפשערן' אצל כ"ק מרן אדמו"ר מהר"ש זצוק"ל לא הסכים הילד בשום אופן לומר הא' ב' אחר רבינו, ואף כשניסה רבינו לעודדו במשחק בהמטבעות וכדו' בדרכו בקודש, לא עזר מאומה ואין קול ואין עונה. רבינו ברצותו לחזק ההורים שירגישו בנחה, אמר: "די התחלת הלימוד פון די הייליגע אותיות איז בבחינת מתן תורה, און ביי מתן תורה זענען די אידן געקומען "הערן" פון באשעפער און מקבל זיין. דער עיקר איז דאך דאס הערן און מקבל זיין. אזוי וועלן מיר אויך יעצט טוען. מיר וועלן זאגן די אותיות און דאס קינד וועט צוהערן און מיט דעם וועט עס זיין גלייך צו מתן תורה".

ומעין זה אמר כ"ק מרן אדמו"ר מהר"ש זצוק"ל פעם באפשערן שנערך בערב שבועות, שהילדים אין יודעים מה הורן עבשיו, שהוא אצלם קבלת התורה.

וראוי לציין שכן כתבו הראשונים שרוב המנהגים בזה למדין מקבלת התורה, ובספר כל בו כתב "ומרגילין התינוקות לנענע גופן בעת הלימוד, כמו שכתוב במתן תורה (שמות כ, טו) וירא העם וינועו, ע"ב. ופעם בעת אפשערן נענע הילד את עצמו בכל כוחו בעת הלימוד א' ב', וסיפר אז כ"ק מרן אדמו"ר מהר"ש זצוק"ל שעובדא הוה אצל המהר"ל שפעם ראה ילד אחד שאינו מנענע עצמו בשעת הלימוד, ואמר שיבדקו אחריו כי ערל הוא, וכן הוה.

לא. מרגלא בפומיה דרבותינו הקדושים לחזור על דברי הייטב לב (ריש פ' בא) שכ', מרגלא בפומיה דתינוקות של בית רבן כששואלין אותם מה הם לומדים, משיבין שלומדין אל"ף ב"ת, ויש להבין ולהשכיל מדוע נקטו ב' אותיות אלו דייקא, הלא ראשית הלימוד הוא אות א' ודי שישב שלומד א' ואם משיב יותר מאות אחת יאמר א' ב' ג', ומדוע א' ב' דייקא.

ואומר בזה ענין נפלא, ובאמת כבר נמצא בזה מהקדמונים שנלחמו בזה כמו הנודע ביהודה ועוד, שאצל שלומי אמוני ישראל נמסר בקבלה ללמוד האותיות עם מילואן אל"ף ב"ת, והוא להבדיל מכל אומה ולשון שאצלם אין להאותיות מילוי רק האות עצמה, והיו מהמתחדשים שרצו לפרוץ גדר עולם ללמוד גם עם נערי בני ישראל אותיות שלנו כמו אותיות של אומות העולם דהיינו א' ב' ג' ד' בלא המילוי, וחכמי הדור נלחמו כנגד זה במסירות נפש, כי מונח בזה סודות קדושים ונשגבים.

והייטב לב מביא בזה שתי יסודות חשובים, ראשון לציין שצריך להאמין בתורה שבכתב ובפירושה הנמסר לנו בעל פה, דגוף האות הנכתב הוא למראה עיני הילד והמילוי אינו רואה, וכשאומר לו שזה אל"ף הרי ל"ף נמסר לו בעל פה והוא מאמין לו שכן הוא, על כן כשמתחילים ללמוד עם הילד מחנכו ומרגילו להאמין בב' התורות יחד שבכתב ושבעל פה, וגם יש בזה כוונה שבזה מייחד הדודים תורה שבכתב ושבעל פה בכל אות ואת.

עוד מבאר שם כי יסוד דת הישראלי להאמין בלבו הנאמר לו בקבלה מאבותינו ומאבות אבותינו ונמסרים לנו מדור לדור יותר ממה שענינו ראות בחוש, וכשמחנך הילד לומר האות עם המילוי שאינו רואהו מרגילו בזה להאמין בדברי הנביאים והחכמים, אם כי אותותינו לא ראינו אין נביא אתנו כי אם אבותינו ספרו לנו מימי קדם.

והנה בספר יצירה מכנים האותיות בשם אבנים, ותיבה שלימה נקרא בית, ואותיות של כל אומה ולשון הם רק אבנים, מה שאין כן אותיות לשוננו הקדושה שבה נברא העולם ובוה נתנה לנו התורה יש בכל אות מילוי מלבד הנכתב, ואם כן עם המילוי הוא נקרא בית, ועל כן כששואלים הילד מה הוא לומד עונה בגבורה שלומד האל"ף במילואו שהוא ב"ת כמו שלמדו בכל הדורות, והוי כאילו אומר האות הראשונה בלבד רק מוסיף להסביר אופן לימודו שכל אות היא תיבה שלימה המכונה ב"ת.

כח. יש אשר זורקים מיני מתיקה מאחורי הילד ואומרים לו שמלאך זרק לו זה^ל.

כט. רבינו שליט"א מראה הא' ב' עם מיני מתיקה, ואח"כ שואל את הילד אם רוצה ללקק דבש, ומניח דבש על האות א', ואומר "וילסמו זען ווי זים די תורה איז"^ל.

ל. אין נוהגין ליתן מאכלים ולעשות סעודה בעת האפשערן^ל.

לא. מגיל ג' שנים^ל יש להקפיד שהילדים יטלו הידים בקומם בבוקר משנתם^ל.

^לב. סיפר הרה"ג ר' חיים צבי הלברשטאם שליט"א שהיה נוכח בעת האפשערן של ש"ב הגה"צ אב"ד סארוואש שליט"א אצל זקנים כ"ק מרן אדמו"ר הקדוש ציון זצוק"ל, וזרק רבינו הקדוש ציון מיני מתיקה מאחורי הילד, ושאלו, ווייסט דו ווער ווארפט דיר די צוקערלעך, א מלאך, ווייסט דו ווי אזוי דער מלאך הייסט, ער הייסט פומפ"ה, ומי יעמוד בסוד קדושים. וכן שמענו מכ"ק מרן אדמו"ר שליט"א שכן היה המנהג מקדמת דנא, ושהיו אומרים שהמלאך פאמ"פ זורק המיני מתיקה.

בספר בראנדשפיגל (שנדפס בפראג בשנת ש"פ) הביא בשם שבלי אמונה וז"ל, התחיל התינוק ללמוד בפעם הראשונה מפיסין אותו ומחניפין לו ורבו זורק לו פירות שיהיו נופלים מלמעלה ואומר בשעה מעשה הרי מלאך זרק לך את זה כדי שתלמוד בחשק או על שלמדת בחשק ומתוך כך יתכוון לבו לשמים.

^לג. כדאיתא במחזור ויטרי (סימן תק"ח) בזה"ל, למה אחר שמקריין לו את האותיות מחפים אותו בדבש ואומרים לחוך, זהו כענין שמפרש ביחזקאל ואכלה ותהי בפי בדבש למתוק, כלומר שנוחים לו את האותיות ללחוך, כן תהא לו תורה נוחה לקובעה ללומדה וללמדה.

ושמענו מפי הרב ר' חיים צבי הלברשטאם הנ"ל שראה אצל זקינו הקדוש ציון שנתן ללקק דבש. וכן כ"ק מרן אדמו"ר מהר"ש זצוק"ל היה נותן לפעמים ללקק דבש, וגם אמר לפעמים הפסוק הנחמדים מזהב ומפז רב ומתוקים מדבש ונופת צופים.

^לד. בעת האפשערן של הרה"ג ר' יוסף שליט"א בן כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א הכינה הרבנית מדאמבראווא ע"ה אמו של כ"ק מרן רבינו שליט"א מיני מזונות, וכשהביאו זאת לא היה ניחא לו לכ"ק מרן אדמו"ר מהר"ש זצוק"ל, ואמר שמקובל אצלנו שלא נותנים כלום אז, כדי לחנך הילד ברוחניות, אבל היום מחמת שכבר הביאו נאכל, אולם בפעם הבאה כאשר שאלה הרבנית הצדיקת תליט"א אשת חבר כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א את פי זקניה רבינו מהר"ש אם תביא מאכלים אמר שלא תביא כנ"ל. וכן שמענו מהרה"ג ר' בן ציון דוב הלברשטאם שליט"א שאצל בנו הגדול הביא מיני מאכלים, ואמר רבינו כיון שכבר הובא יטעם מזה אולם בפעם הבאה לא יביאו כי לא כן היה המנהג מקדמת דנא. אולם כ"ק מרן אדמו"ר זצוק"ל אמר לאחד שבא אליו שיגלח את בנו (עוד קודם כהונתו באדמו"רות), וציוה לו שיביא מזונות, וגם בירך לחיים בשעת האפשערן. אבל כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א מורה ובא כדברי חו"ז זצ"ל שאמר שאין להביא מזונות.

ועיין בסה"ק קב הישר פ' ע"ב וזלה"ק, ולכן נכון הוא להתענות בו ביום אביו ואמו של התינוק ויתפללו אל אלקים שבשמים שיהיה הולד מוצלח בתורה וביראה ובמעשים טובים לאריכות ימים, ולעת ערב אחר התענית יעשה סעודה לעניים ויתן צדקה לפי מסת ידו ואז בוודאי יהיה לב האב בטוח שיראה ה' יהיה על אותו התינוק, ודי באזהרה זו.

^לה. בהא דמגיל ג' שנים מקפידין יותר בחנוך הבן לתורה ולמצוות מצינו בסה"ק עבודת ישראל (פ' שמיני) על ידי הפאות שבראש אנו ממשיכין ומקבלים הקדושה מלמעלה.

^לו. כן מתאמרא משמיה דכ"ק מרן אדמו"ר מהר"ש זצוק"ל שאמר דעד אז הם בבחי' שלש שנים יהיו לכם ערלים. אולם מכ"ק מרן אדמו"ר שליט"א שמענו שהמתחיל לחנך הילדים הקטנים

לב. מגיל ג' שנים יש לכסות ראש הילד¹.

בנטילת ידיים מזמן שגודלים מעט ואין טירחא כ"ב ליטול להם הידים הרי זה משובח. ועוד אמר כ"ק מרן שליט"א שיש בכח מצוה זו סגולה מיוחדת להשפיע רוח קדושה אף על ילדים קטנים. ובכף החיים (סי' ד' אות כ"ג) הביא בשם החסד לאלפים (לבעל הפלא יועץ) דמנהג זה הוא סגולה טובה לקטנים כדי שיגדלו בטוהרה ויהיו גידולי הקדש.

ופוק חזי מה שכתב בס' נוצר חסד להרה"ק מקאמרנא על פרקי אבות (פ"ג מ"ט) וז"ל, מחנכין הילד עיקר ביראה שיטול ידיו תיכף בעת ניעור משנתו ויאמר עמו ברכות ושבחים לפי שניו והשגתו וכו', ואז בודאי חכמתו שישג דן אם זכה למקרא או למשנה או לגמרא או לפוסקים יתקיים בידו.

ל. הנה בענין כסוי הראש לא מצינו בגמ' מפורש חיובו, אבל מצינו שהחכמים היו נוהגים בזה כדאיתא בגמ' (קדושין לא.) רב הונא בר' דרב יהושע לא מסגי ארבע אמות בגילוי הראש אמר שכינה למעלה מראשי. וכן מצינו בגמ' (שבת קנז) כסי רישך כי היכי דתהוו עלך אימתא דשמיא. ומבואר מעלת ענין כסוי הראש מחמת כבוד השכינה המחוּפּפת על האדם ומסוככת אותו, והוא המביא על האדם יראת שמים בעבור יחי' יראתו על פניו לבלתי יחטא ולעבור את פי ד'.

ושמענו מפי כ"ק מרן אדמו"ר מהר"ש זצוק"ל שלא נהגו אצלינו שילכו ילדים קודם גיל ג' שנים עם קאפ"ל על גבי השערות, והקפידו על זה (אולם ראה להלן שאם מלאו ג' שנים ביום האסור בתגלחת הלבישו קאפ"ל אף על גבי השערות).

שמענו מכ"ק מרן רבינו מוהר"ש זצ"ל, כי פעם נשאל הרה"ק הארי' דבי עילאי זי"ע למה מרעשים כ"ב אצל החסידים שלא ישבו בגלוי ראש בלי יארמולקע, ומחנכים את הילדים הפעוּטות שלא יסורו הקאפ"ל מעל ראשם אפי' רגע אחת. ואם נודמן שרואים בשוק אדם ההולך בגלוי ראש מזולזלים בו ואומרים שהוא "גוי". ולכאורה לא מצינו בשום מקום במאמרי חז"ל שיש איסור מצד הדין לישב בגלוי ראש (עי' שו"ת מהרש"ל סי' ע"ב).

ויען הארי' דבי עילאי זצ"ל וישא משלו ויאמר, משל למה הדבר דומה לשר צבא אלוף הראשי המטייל בצהריים ברחובות עיר הבירה ווינא, שמה נוהרים המוני אנשים טרודים בעסקיהם, רצים ושבים כל אחד למחוז חפצו. לפתע מעדו קרסולי איש נחפו הרץ במהירות, והתנגש בטעות עם הגענראל ונתקל בו וגם דחפו ובעטו ברגלו. והאיש ההוא עמד נבהל כאשר ראה כי הלא זה הוא הגענראל בעצמו, ומיד פנה אל הגענראל וביקש ממנו סליחה על תאונתו שנעשתה בשגגה. וכפר לו הגענראל על שגגתו אשר שגג כי אכן לא בודן ובמרד עשה, וילכו שניהם לדרכם.

והנה באותו זמן ובאותה מדינה משיג שומר על גבול המדינה, והוא חייל בדרגה נמוכה ותפקידו להשיג על כל עוברי הגבול הנוסעים ממדינה זו למדינה אחרת לראות אם יש בידם ניירות הדרושים לזה, והנה פתאום בא נוסע אחד ולא שם לבו כלל בשומר הגבול רק צעד קדימה והתחיל לעבור את הגבול בלי להראות ניירותיו אל השומר. השומר הרים את קולו וצוה לו שיחזור מיד, אך הלה התעלם מפקידת השומר רק המשיך בפסיעותיו, ושוב שנית הזהירו השומר שישוב תיכף ומיד כי אם לא ישוב אחת דתו להמית, והאיש עודנו מסיר אזנו משמוע פקידת השומר וממשיך לעבור הגבול עד קצה השני, אז נתמלא השומר מלא כעס וחמה ושלף את חרבו והרגו.

והנה איש בער לא ידע וכסיל לא יבין להבחין בין זה לזה, ויתבונן בתמהון כי החייל הזה הלא הוא בדרגה הכי נמוכה בכל הממשלה, כי הוא בדרגה תחת הפקיד שמתירא מהקאפיטאן החושש מפני הקאלינע"ל המעריך מאד את כבוד הגענראל. ובכל זאת הרשות נתונה בידו להרוג באיש משפט מות בלי שום העמדה בדין מראש. וכאן ברחובות עיר הבירה דחף איש פלוני את הגענראל בכבודו ובעצמו לפני קהל ועדה ובעט בו, ולבסוף יצא זכאי ונקי מאשמה כלל, וכי איזה משפט צדק הוא זה.

אך באמת אין מקום לתמיהתו, כי הדבר מבואר לעיני כל בר דעת, שהאיש הזה אשר הלך במגעלי צדק ונתקל בשגגה לפי תומו בהגענראל, צדק לפניו יהלך שיצא נקי לגמרי כי לא נעשתה הדבר בכוונה. אבל האיש אשר פשע ועבר את הגבול בודון ובאשמה מבלי לקחת רשות מראש, וגם התעלם מפקידת השומר אשר צוהו לחזור, שורת הדין נותנת כי לו משפט מות.

והנמשל בזה הוא כי האדם העובר ר"ל על אחת ממצות ד', עדיין אינו בזה "פורק עול" כי אין כוונתו בזה לפרוק מעל צוארו עול התורה והמצוות, דיתכן שיצרו התגבר עליו, ואנוס הוא על פי השטן. אבל ההולך בגלוי ראש, הגם שאין בזה איסור מצד הדין, אעפ"כ הרי אמרו חז"ל (שבת קנז) כסי רישך כי היכי דתהוו עלך אימתא דשמיא, א"כ מצינו דכסוי ראש מורה על יראת שמים שהוא עיקר יסוד האמונה בהש"ת, ומעתה ההולך בגלוי ראש פורק ממנו עול תורה, כי תורה בלי יראת שמים לכלום יחשב, כמאמר חז"ל (שבת לד.) אי איכא יראת ד' אין ואי לא לא, ואין בכך נסיון קשה, וממילא כל המיקל בזה כמזיד הוא. ולכן מוזהרים אנחנו בזה בכל תוקף ועוז גם להזהיר גדולים על הקטנים שלא לישב בגילוי ראש אפי' לרגע, כי הענין נוגע לפריקת עול מלכות שמים, ולמזהיר ולנוזהר בזה עליהם נשפע שפע של יראת שמים.

ומה יקרו ומה נעמו דברי הרה"ק מהרצ"א מדינוב זי"ע בריש ספרו אגרא דכלה (צרופי בראשית) כי התיבה הראשונה המוצב בראש תורה שבכתב "בראשית" נוטריקון ירא שמים א"ל ת"לך בגלוי ראש, והוא על דרך אמרם ז"ל שכל התורה כולה נכללה בבראשית. ובדבר האמור יונעם, כי אכן ענין הזה הוא אחד מיסודי היסודות באמונה וראש לכל מצות האמורות בתורה כדי שיהא מורא שמים עליך תמיד.

ובעין זה סיפר כ"ק רבינו מהר"ש זצ"ל בשם הגה"ק הברוך טעם זי"ע, אהא דאמרי אינשי על מי שהולך בגלוי ראש שאינו בגדר ישראל ח"ו, הגם שלא עבר שום איסור מפורש בזה. ומאידך גיסא ישנם הרבה אנשים העוברים על עבירות חמורות ואין לוחשים עליהם ערעור כזה.

והסביר הברוך טעם זצ"ל דהענין הוא כמו מלך בשר ודם שמינה שומר על כל אשר יש לו, ושכיחא מילתא שפעמים יקפיד המלך על כבוד השומר יותר מעל כבוד עצמו. כמו כן מלך מלכי המלכים הקב"ה אע"פ שמוחל עונות עמו ומעביר אשמותיהם מ"מ מקפיד על כבוד השומר, כל' כסוי הראש שהוא שומר את האדם ומגין עליו מלמרו בד' ובתורתו כמ"ש חז"ל כסי רישך כי היכי דתהוי עלך אימתא דשמיא, ועי"ז יציל מן העבירה.

הרה"ח ר' שמואל ראזענגארטען ע"ה הפליג באניה בחודש שבט שנת תרצ"ט לפ"ק בדרך לאמעריקא ארץ מגורי אביו הרה"ח ר' מנחם מענדיל ע"ה. ועלי אורח הציגו לפניו תמונה בה מופיעים חבורת אנשים באמעריקא ובתוכם נראה אחד היושב בגלוי ראש והלה הי' הרב שלהם. ובבואו לאמעריקא שלח הרה"ח הנ"ל את התמונה להב' המופלג משה אהרן הי"ד בנו הצעיר של כ"ק מרן אדמו"ר הקדושת ציון צוק"ל, והוא הראה את התמונה לאביו והזכיר שאחד מהם הוא הרב ולא גלה מי הוא, ויהי אך כאשר הביט אביו בהתמונה נענה ואמר בהשקפה ראשונה כי מסתמא זה היושב בגלוי ראש הוא הרב שלהם, ואז הוציא נייר וכתב את השירה הזאת.

אלופי גדולי היהודים, התמימים הישרים והחסידים

העושים רצון קונם, בכל כחם ואונם

ראשם מעוטף ומכוסה, מפחד רם ונשא

והפושעים הפורקים עול, ומכחישים את כל

ראשם חשף ופרוע, כאיש מנוגע וצרוע

הפושעים לדראון ולמגערת, והחרדים לגאון ולתפארת

הישינים כובע על ראשם עטרה, וראשי חדשים לכפרה

כ"ק מרן רבינו מהר"ש זי"ע סיפר, שמרן הגה"ק מצאנו זי"ע לא לבש סאמעטענע קאפל כשאר כל אדם, רק הי' לו מיצל מיוחד והוא יארמולקע שסרגו נשים עבורו, והטעם מפני שרצה ללבוש דוקא בגדים שנעשו בטהרה, והקאפלעך שנעשו מסאמעט היו עושים רק בהפאבריקן.

לג. וגם מתחיל לילך במלית קטן יח.



לה. בקיצור של"ה (סוף הלכות ציצית) בשם מצת שמורים וז"ל, נער קטן שיועד לדבר תיכף ילבישו אותו טלית קטן, כי מכח זה יזכה בקטנותו לנשמה רמה ונשגבה ושורה עליו רוחא דקדושה. ולא ימתין יותר מלהיות הנער בן ג' שנים שילבישוהו טלית קטן, והסימן כי האדם עץ השדה, כמו שהעץ הוא ג' שנים ערלים. וכן הוא באליה רבא (סוף סימן י"ז) וז"ל, ובספרי יראה כתבו להלביש לקטן טלית קטן כשיועד לדבר, ולפחות שיהא בן ג' שנים, וסימנו כי האדם עץ השדה, כמו העץ הוא ג' שנים ערלים, וכן להרגילו באותיות התורה, דמכל זה יזכה בקטנותו לנשמה רמה.

ובספר קרבן העני (פ' ויצא) הביא, שמעתי לפרש בשם קדוש ד' רבינו צבי הכהן מרימנוב דלכך נקראים הציצית גדילים, לפי שדרך העולם לעשות ציצית אף לקטן, ועוד בטרם יחנכו אותו לשאר מצוות, והנה כל מה שיגדל הילד תגדל המצוה עמו, כי בכל פעם ירגיש יותר ויותר טעם ומתיקות המצוה, לכך נקראים גדילים מלשון גידול.

בגודל החשיבות והשייכות של מצות ציצית עם חינוך הבנים, שמענו מכ"ק מרן אדמו"ר עט"ר שליט"א (ליל שב"ק פ' שלח תשס"ז), שאמר לפרש מאחז"ל בעוון ציצית בנים קטנים מתים, דגלוי וידוע שהצדיקים ראו במלבושי ישראל ענין של קדושה עילאה, דאף שלמראית העין נדמה כי אין כאן אלא דבר חיצוני בעלמא, באמת רבה ועצומה השפעתו בפנימיות כי בגדי נכרים משפיעים לרעה על לב האדם, ומדה טובה מרובה שהלובש בגדי ישראל מקבל שפע קדש ומחשבות קדושות, בנוסף על זה שהם מזכירים לאדם בכל עת ועידן כי איש חיל הוא בצבאו של הקב"ה, והם שומרים אותו מליילך במקומות בלתי הוגנים ומלהתחבר עם הנכרים ח"ו. ועינינו רואות שהבגדים הם סיוע גדול להקמת בית נאמן וחרדי ולהשפיע רוח החסידות להבנים והבנות המתגדלים ומתחנכים ולדורות הבאים, כי דמות ההלבשה עושה רושם בקרב בני המשפחה לדעת ששונים הם לא רק מכל עם ולשון, אלא אף משאר חוגים בישראל הנוטים להתמחדשים וכדומה.

ואולי יש במצות ציצית הוראה ולימוד על ענין זה, כי עד כה חשוב אצל הקב"ה הבגד הפשוט המלביש את האדם, עד שבחר בזה לעשותו חפץ של מצוה, והא גלוי וידוע שכל מצוה ומצוה עומדת ברומו של עולם ומלאה רזין דרוזין, ואם נבחר הבגד של חול לתלות בו כל הסודות העילאין ההן, הרי זה מעיד כי גדול ויקר וחשוב הבגד עד מאד בעיניו ית"ש, כי הוא שומר את האדם מכל דבר רע ואפילו ממחשבות רעות שבלב כנ"ל. וממנו יראה וילמד האדם שצריך להזהר בכל בגדיו שיהיו מתוקנים על פי התורה והמסורה, כי לא דבר ריק הוא.

וזה שאמרו בעון ציצית בנים קטנים מתים, היינו שאם אינו לובש ציצית, ועי"ז אין בני משפחתו לומדים גודל חשיבות הבגד היהודי, עלולים להזניח את הקפידא ללבוש בגדי ישראל, וממילא הם מתים ר"ל ברוחניות ע"ד רשעים בחייהם נקראים מתים (ברכות יח.), כי יפלו במכמורת היצר במחשבות רעות המביאות לידי מעשה ל"ע.

מענין לענין ראוי לציין מה שהגיד כ"ק מרן אדמו"ר זצוק"ל בגודל מצות ציצית, שהגאון מווילנא קודם הסתלקותו לקח הציצית ביד, ובכה בכי תמרורים, כששאלו אותו לפשר הדבר, אמר שצר לו הדבר שהולך מן העולם שבעד חמשה גראשען יכולים לקיים מצות ציצית שגדול כוחה עד מאד, ומוכן לוותר על כל תענוגיו בעולם הבא בעד מצות ציצית שאפשר לקיים בעולם הזה. וסיים רבינו זצ"ל מזה חזינן השגתו של הגאון במצות ציצית.

ומרגלא בפומיה דכ"ק מרן אדמו"ר עט"ר שליט"א, לחזור על הא דהגיד כ"ק מרן חו"ז אדמו"ר מהר"ש זצוק"ל בשם הגה"ק מקאמינקא זצוק"ל שאמר, שמעולם לא לבש "בשרע ציצית",

ופירש כוונתו כי נפסק בשו"ע (א"ח סימן י"ב) שאם נקרע אחד משמונה חוטי הציצית עדיין הציצית כשרים. ולזה אמר שלא לבש ציצית שעליהם נאמר הלשון שהם כשרים, אלא הקפיד שיהיו כל שמונה החוטים שלימים, שעל זה לא מצינו הלשון כשרים, שהרי כן הוא מצות ציצית לכתחלה. כה הסביר הגה"ק מקאמינקא את מליצתו הנ"ל.

והסביר כ"ק מרן רבינו שליט"א טעמא דמילתא שהקפיד על כך, עפ"י מה שרמזו הרה"ק רבי יוסף מיארטשוב זצ"ל בלשון הרש"י (ר"פ כי תצא) לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע, דאף שבדיעבד מקיימים מצות ציצית אף כשחסר חוט אחד, מ"מ הסגולה שיש בציצית לשמור את האדם מן העבירה כבגמרא הנ"ל, כח זה ישנו רק כשכל השמונה חוטים שלימים הן. וזה, ל"א דיברה תורה, דאם יש מספר ל"א ציצית, דברה תורה שהציצית הם כשרים, אבל לא מועיל הדבר כנגד יצר הרע, כדקאמר ואזיל, אל"א כנגד יצר הרע, שרק כשיש חוטין במספר אל"א דהיינו ל"ב חוטים, אז מהני הדבר לבטל כח היצר הרע. ומהאי טעמא הקפיד הגה"ק מקאמינקא שיהיו כל החוטים בשלימות, כדי שתועיל מצות הציצית לבטל את היצר הרע בכל עת. וזה ג"כ כוונת הרמז נואף אשה חסר ל"ב, דדוקא ל"ב החוטין בשלימותם מצילים מן העבירה, אבל אם חסר מן ל"ב אף חוט אחד, אז אין כאן השמירה מניאוף רח"ל.

ויש ליתן טעם לדבר למה צריכין דוקא כל החוטין לסגולה זו, דנראה לומר הסבר בכח קדוש זה דמצות ציצית יגן על האדם מיצרו הרע, עפ"י דרש"י ז"ל בפרשתן עה"פ הנ"ל וזכרתם את כל מצות ד', מנין גימטריא של ציצית שש מאות ושמונה חוטים וחמשה קשרים הרי תרי"ג, ע"כ. הלכך לפי שבחוטין של ציצית נרמזין כל התרי"ג מצות, וידוע דתרי"ג מצות הם כנגד הרמ"ח מ"ע והשס"ה ל"ת, ממילא נשמרים אברי וגידי האדם מן היצר הרע. אולם זה דוקא רק אם יש ח' חוטים או הציצית הן כנגד תרי"ג מצות של כל התורה, וממילא משומר האדם, כי זה כנגד כל האדם דהיינו רמ"ח אבריו ושס"ה גידיו, אבל כשחסר מהשמונה חוטים, בטל הרמז להתרי"ג מצות, ואין כאן השמירה על כל האדם, וממילא אין כאן הסגולה להגן והבן.

הרב שלמה שפירא

מח"ס כס של ברכה

בית שמש יצ"ו

סדר תנאי קבוע להנצל מספיקות בברכות*

א. הנה הרבה מהלכות ברכות הנהנין תלויות בדעת האדם המברך. ופעמים רבות מתעוררים ספיקות ושאלות בזה. וברר"כ יש עצה, לכוון בדעתו במפורש, ולהנצל מהספיקות. כעין מש"כ הרמ"א^ג, שבכדי להנצל מספיקות האם הברכה על מאכל חלה גם על מינים אחרים, יש לכוון להדיא, בשעת הברכה, שדעתו על כל המאכלים שיובאו לפניו. וכן יש עוד פרטי דינים כה"ג.

ויש מקום לדון בזה, האם מועיל להתנות מראש, אחת ליום או אחת לשנה, שכל הברכות שיברך, הם על דעת זו.

ועל דרך מתניתין הערוכה בדינו^ה, "הרוצה שלא יתקיימו נדריו כל השנה, יעמוד בראש השנה ויאמר כל נדר שאני עתיד לידור יהא בטל".

ב. והן אמנם איתבדר בעלמא מש"כ הגאון מבוטשאטש^ו וה"אפיקי ים"^ז להתנות בכל יום על כוונת השמות, ונדפס בסידורים. ואף אם פקפקו בזה כמה, לכאורה נראה שיסוד הפקפק הוא, מפני ששם יש טעם של יראה מפני השם הקדוש, שמפאת קדושת השם אין לזרקו סתם בלי כוונה, אבל כאן שבעינן כוונה בעלמא, יש לדון שמועיל.

ג. וכע"ז נמצא כתוב בשם החזו"א, בנידון דומה. והוא: שמי שקורא ק"ש בלי ברכותיה, קודם התפילה, ונתאחרת לו השעה וספק אם יספיק לקרוא ק"ש בברכותיה בזמנה, יכול להתנות שאם יספיק לקרוא ק"ש בברכותיה בזמנה, אז יוצא ידי ק"ש בקריאה זו קודם התפילה, ומה שיקרא אח"כ בברכותיה הוא כקורא בתורה, אבל אם לא יספיק, אז קריאה זו היא כקורא בתורה והק"ש שיקרא אח"כ בברכותיה הוא לשם מצוות ק"ש. וצידד בזה החזו"א, שאפשר שיהיה מועיל להתנות כן פעם אחת לכל ימי חייו, שכל פעם שקורא ק"ש קטנה לפני התפילה הוא כנ"ל.

א. לע"נ הגאון המובהק ר' שריה ב"ר בצלאל יעקב דבליצקי זללה"ה. נפשו בטוב תלין וזרעו יירש ארץ. תשובה"ח להרה"ג הרב שלמה דרוי, הרב בצלאל דבליצקי, הרב אי"ש לנג. המלמד תורה לעמו ישראל הוא יברך להחולכים בדרכיו.

ב. או"ח ר"ו ה'.

ג. נדרים כ"ג: לפי נוסח הגמ'.

ד. בסידור דעת קדושים ב"תפילה לדוד" בתחילת הסידור, אות י"א.

ה. בהנהגות שבסוף הספר.

ד. וז"ל הספר אורחות רבינו:

"סיפר לי הגר"ח קנייבסקי שליט"א, פעם התאחר בבוקר והי' קרוב לסוף זמן ק"ש, ואמר לו מרן החזו"א זצוק"ל לקרא ק"ש על תנאי, שאם עדיין לא עבר זמן ק"ש בשעת התפלה לא יצא בק"ש שקורא עכשיו, ורק בק"ש עם הברכות שאח"כ יצא. ושאלו ר"ח אם צריכים כאן לכל דיני התנאים כגון כפול וכו', ואמר לו מרן שא"צ תנאי כפול ולא שום דיני תנאים, כמ"ש הרמב"ן (בכ"ב דקכ"ו ע"ב)¹ שכל דבר שאינו בין אדם לחברו א"צ משפטי התנאים". ועוד הוסיף לו מרן שיוסיף להתנות [ש]אם תנאי זה שייך לברירה א"כ קורא עכשיו בלי תנאי, ובלשון זה יאמר: "אם זה שייך לברירה אני רוצה לצאת בכל אופן בק"ש של עכשיו, ואם זה שייך לדיני תנאי, הריני מתנה שאם בשעת התפלה לא יעבור עדיין זמן ק"ש אני רוצה לצאת בק"ש של עכשיו, רק בק"ש עם הברכות שאח"כ, ואם לאו אני יוצא בק"ש של עכשיו", כל זה אמר מרן לר"ח. ואמר ר"ח למרן שראה בספר אחד, כמדומה לו בספר עמק יהושע האחרון, שאפשר להתנות פעם אחת לכל ימי חייו שכל פעם שיקרא ק"ש לפני התפלה יהי' על תנאי זה, ואמר לו מרן, יתכן שדבריו נכונים".

ה. ובכן נמצאת עצה זו בספר עמק יהושע אחרון, אחר שהאר"ך שיש מעלה לקרוא ק"ש מוקדם תיכף בקומו כמו שהאריכו המקובלים, וסיים וז"ל² "ואדם הרגיל לקרות ק"ש בברכות בזמנה, אזי כשקורא פעם ראשונה כל הק"ש תיכף בקומו יתנה בלבו, באם יותר רצוי לפני הקב"ה ק"ש השנייה שקורא בברכותיה, אזי יכוין בק"ש ראשונה כקורא בתורה

ו. מזהיר ישנה ח"ג עמ' ר"ה ומהיר' חדשה ח"א עמ' צ"ט.

ז. ד"ה הרי זו.

ח. הנה יש אומרים אחרת, ובסידור הגר"א קודם ק"ש כתוב בשם הגר"י סלנטר שבעינין לזה תנאי כפול, וכן אומרים בשם הגר"י מבריסק (בס' עובדות והנהגות לבית בריסק ח"ד עמ' נ"ב), ובס' הליכות הגר"א ומנהגיו סי' ס"א שמועה הפוכה בשם החזו"א להחמיר רצ"ע. ואציין בקצרה המ"מ לזה כפי שהעתיקתי מכמה ספרים: ברמב"ן שם איתא שרק בדבר הנוגע ב"א לחבירו בעינין תנאי כפול, וכ"כ הר"ן שם, ודומה לזה בשטמ"ק (נויר י"א בשם הר"ר עזריאל), ובמאירי (קידושין ס"א. ד"ה וכן), אמנם בירושלמי בכמה מקומות נראה דלא כהרמב"ן (קידושין פ"ג ה"ג דף ל"ה, נויר פ"ב ה"ד דף ז, וכן נראה בתוס' (כתובות נ"ו. ד"ה הרי, נויר שם ד"ה דהוי). אמנם הקר"א (על התוס' נויר שם) כ' דמהבבלי נראה דפליג אירושלמי וכהרמב"ן וסיעתו. וגבי נדרים איתא ברמ"א (יור"ד ר"כ ט"ז) דא"צ תנאי כפול (גם בנוגע לאחרים) "דלא גרע דבור מכוונת הנודר", (והביאו במ"ב תקס"ט ד), אבל יש מהגר"כ שפקפקו. אמנם הגר"ש איערבאך ר"ל דגם החולקים על הרמב"ן, כהירי, היינו דבר שעכ"פ חלות התנאי נוגע באיזה אופן לאחרים, כנויר ונדרים, אבל דבר שהוא לגמרי בינו ובין קונו כמצוות ק"ש י"ל מודו (הליכות שלמה תפלה עמ' צ"א דבה"ל אות כ' ד"ה אפילו).

ט. אמנם הגרע"א (בהגהה על השרע ארח ס"ס מ"ו) כתב בפשטות שאפשר בכה"ג לעשות תנאי, ומשמע שלא חשש בזה לברירה. (גם בשע"ת לקמן נראה שעשה תנאי כה"ג ולא חשש לברירה, אלא דהתם הוא על ברכות וי"ל דברבנן יש ברירה, ולקמן בירתי קצת עני"ז).

י. חיברו מו"ה יהושע אלטר ווילדמאן אב"ד קנסקיווליא ואח"כ בירושלים, נדפס פולין תרע"ג בהסכמות נמרצות מחכמי הדור, הגר"ח מבריסק הדברי מלכיאל ועוד.

יא. ב"עלה לתרופה", עמ' ק"ס אות ד'.

ולא לצאת בה המ"ע של ק"ש, ומוטב שיאמר כן בפירוש ויועיל תנאי זה שפירש פעם אחת על כל ימי חייו".

ו. ובספר וזאת הברכה⁶⁵ הביא בשם הגר"י פ"י זצ"ל, לגבי תנאי שברכתו תחול על כל המינים (הנמצא ברמ"א בס"י ר"ד), ש"אין ברור" אם מועיל להתנות פעם אחת לזמן מרובה.

ז. והג"ר שריה דבליצקי זצ"ל כתב קונטרס "תנאים טובים" ובו כמה תנאים שראוי להתנות בכל יום ויום, ובתוכם כתב תנאים לעניין ברכות, כגון לעניין כל המינים, וכה"ג, אבל בהקדמה שם כתב לגבי התנאים בברכות וז"ל, "וקשה להכריע לדינא אם אפשר להסתמך על תנאי זה 'לכתחילה', לכן ראוי בל"ג להזהר לכוון בכל ברכת הנהנין שמכרך להדיא". (ונראה שדעתו שעכ"פ 'בדיעבד' יש לסמוך ע"ז).

ח. אמנם בס"ד ראה זה חדש, שמצאתי בספר אחד שמציין, שמצאנו הכרעה בזה להדיא, בספרו של אחד מהפוסקים שכל ישראל שותין מימיו בצמא, ה"ה ה"שערי תשובה", רבינו חיים מרדכי מרגליות זצ"ל אב"ד דובנא והגלילות.

דהשערי תשובה האריך למעניתו, (בס"י ח' סק"ד)⁶⁶, מה לעשות בנדון פשט הטלית ולבשה שנית לעניין ברכה, שהוא נידון חמור וכידוע.

וכתב שהדרך הישרה בזה, היא להתנות בברכת הטלית, שאם אח"כ יפשוט אותה ושוב ילבש, אזי אם ילבש אותה מחדש בזמן שיכול לברך שנית על הטלית, אז הוא מכוון שלא תחול ברכתו על הלבשה השניה, אבל אם בזמן הלבשה מחדש אינו יכול לברך שנית כיוון שהוא במקום האסור להפסיק בתפילתו, אז מכוון שהברכה תחול גם על הלבשה השניה. (ויועיל זה בצירוף דעת הרמ"א שהט"ק מצרף, ואכמ"ל, וע' גם ביאור"ל שם ד"ה וי"א שהביא זה מהשע"ת).

וכאן הוסיף השערי תשובה, שאם יכוון כן בעת ברכת הטלית להדיא כמה פעמים – אזי מכאן ואילך, כל הפעמים, כסתמא גם כוונתו כן, ויכול לסמוך על זה, גם לכתחילה.

והנה קמן, אחד מגדולי הפוסקים, שמכריע בפשיטות שמועיל תנאי לעניין דעת בברכות. אלא שהאופן שהוא כתב אינו "תנאי", אלא שמכוון כמה פעמים, ואז ממילא נמשך כן גם הלאה שכל הברכות נחשבות כאילו כיוון כן להדיא. ויש להדגיש ששם המדובר בתנאי "מורכב" ומפורט.

מ. וז"ל השע"ת הנוגע: "והרצוה לצאת מידי פלוגתא בזה.... ולכן נראה שיכול לעשות: לכוון בשעת ברכה, וגומר בדעתו שלא תפסור ברכה זו רק לבישה הראשונה לבר, ואז אינה פומרת מפשיטה ואילך אף שדעתו לחזור וללבוש ויש עליו מ"ק, וכעין שכ'

יב. פ"ז אות ג', עמ' 65.

יג. הס"ק בשערי תשובה השתנו בין המהדורות, (כי הס"ק המקורי הי' על הבאר היטב), לכן בחלק מהמהדורות הוא בס"ק ט"ז.

בתבואות שור בשם הפרי חדש שהבאתי לעיל, ואף שבתבואות שור שדא ביה נרגא וכתב דלא מהני מה שמחשב, היינו לפי שהמוכנים לשחוט לפניו ומכיון לשחטם לא מהני מה שמחשב שאין פומר שחיתו בברכה זו, אבל בזה שפיר י"ל שאין מברך רק על מעשה לבישה זו, ואם יפשוט ויחזור וילבש פנים חדשות באו לכאן, ולרווחא דמילתא יש להפסיק ג"כ באיזה שיחה לאיזה צורך שיהיה נחשב כהיסח הדעת, וכבר כתבתי בשם התב"ש דכה"ג לא הוה כגורם ברכה שא"צ, דמותר להכניס עצמו לספק זה מליכנס בספק שנמנע לברך, וכן אני נוהג, ומ"מ הואיל וזמנין דמתרמי שצריך לפשוט שעומד בתחלה במקומות שאינו רשאי להפסיק, לכן אני גומר בדעתי שלא יפטור הברכה כשאצטרך לפשוט בשעה שיש רשות להפסיק בדבור, ואז מרס לבישה אני מפסיק באיזה מלות וחוזר ולובש בברכה, ומ"מ כשאירע שצריך לפשוט במקום שאין רשות להפסיק, יהיה כח הברכה ראשונה עומדת במקומה, כיוון שפושט ע"מ ללבוש מיד וגם נשאר עליו מ"ק, ומהני לצאת ידי ברכה בלבישה שניה עכ"פ לדעת הרמ"א ודעמיה, ומי שנוהג כן כמה פעמים לכיון בשעת ברכה לשם כך, אף אם אינו מכיון אח"כ ועושה הברכה בסתם, מסתמא על דעת מנהגו הוא מברך. ע"כ.

ותא חזי שהדבר הי' פשוט לו להשע"ת, ולא חיפש אף לדון בזה או להביא ראיות. וגם כתב שכך הוא נוהג, (אם כי לא פירש להדיא גם על חלק זה של "מסתמא ע"ד מנהגו הוא מברך").

ואחר שכן פסק השע"ת, ולא מצינו חולק, ומביאים שבעי"ז נטה החזו"א, לכאורה יש לסמוך על זה.

י. והנה צריך לדעת שעל כרחנו נזקקים אנו מאוד לזה, כי מי שמשדל לקיים דברי הרמ"א, ולכוון בכל מאכל על כל המאכלים, מצוי מאוד שבשעה שמתעורר אצלו הספק, אינו זוכר האם כיוון בשעת הברכה או לאו. באופן שמי שנוהג כהרמ"א רק נכנס לספיקות עי"ז. ולכן ע"כ צריכים אנו לסמוך על דברי השערי תשובה הנ"ל.

יא. אמנם לכאורה נראה שלגבי דין אחד מהלכות ברכות י"ל שלא יועיל זה, והוא לענין דינא דהרשב"א הנודע, דס"י רי"א⁷¹, שאם מברך על מאכל אחד ואח"כ רוצה לאכול מאכל נוסף שהוא יותר חשוב, אין נפטר המאכל השני, אף שהמאכל השני היה לפניו בשעת הברכה, או שדעתו ומנהגו לאכול ממנו אחרי המאכל שבירך עליו. והנה הרי לענין דין זה מבואר, שאף שאם דעתו להדיא לפטור את המאכל היותר חשוב, מועיל לפטור, מ"מ בעיני דווקא "דעת להדיא", אין מועיל "דעת סתמא", היינו אם המאכל השני החשוב יותר עומד לפניו⁷², או שדרכו תמיד לאכול אחרי מאכל זה⁷³.

י. ב"י בסוף הסימן ורמ"א סעיף ה'.

זו. כן מבואר במ"ב שם סקל"ז וביאורו"ל שם.

זו. מסתבר שכן דומה זה לדין הנ"ל שהמאכל השני לפניו, וכ"כ בס' וזאת הברכה פ"ז עמ' 67.

והנה אם היה השע"ת כותב שיש כאן "משפט התנאים", שיכול להתנות כן, א"כ היה מקום לומר שתנאי נחשב כדעת מפורשת, שמתנה שכך תהיה דעתו. אבל מכיוון שסברת השע"ת הוא כעין "על דעת ראשונה הוא עושה", וכלשונו "על דעת מנהגו הוא מברך", א"כ לכאורה אינו נחשב יותר ממי שנוהג לאכול את המאכל היותר חשוב לאחר המאכל הפחות חשוב, ולכן נחשב זה ל"דעת סתמא", ולכן לדינא דהרשב"א נראה שלא יועיל מש"כ השע"ת. (ובאמת דינא דהרשב"א הוא כהררים התלויים בשערה, יש בו הרבה פרטים שלא נתבאר כ"כ בפוסקים, והוא נוגע הרבה למעשה ממש שאפשר להכשל בברכה שאינה צריכה", והיה באמת תועלת למצוא לזה עצה, ואכ"מ"י).

יב. לכן לענ"ד ה' מקום לומר למעשה, שבכדי להנצל מספיקות, ראוי לעשות כך:

א. יאמר תנאי, פעם אחת בשנה. ב. יכוון להדיא איזה תקופה בכל ברכה את כל התנאים. ג. ואחרי שהתנה וגם הרגיל עצמו, יכול לסמוך על דברי השע"ת.

והרוצה להחמיר, יכוון להדיא בכל ברכה וברכה, ובאופן זה, אם מסתפק למפרע האם זכר לכוון בשעת הברכה, ודאי יכול לסמוך בספק הזה, שוודאי כיוון כמנהגו, ואפילו לא כוון, בכה"ג ודאי יש לסמוך על השע"ת.

יג. והגר"ש דבליצקי בספר "תנאים טובים", כתב להתנות ג' תנאים לענין ברכות, ואלו הם, "והריני מתנה בזה שבכל ברכות הנהנין שאברך, (א) שכל ברכה תחול גם על כל המינים אוכל ומשקה הנמצאים בכל מקום, שברכה החיא יכולה לחול עליהם לבתחילה או שיכולה לפטור אותם לבתחילה, כאילו בוונתי עליהם להדיא, (ב) ושכל ברכה תחול גם על כל החדרים, (ג) ושכל ברכת המוציא תחול גם על כל העונות שאוכל בסעודה".

יד. ואדון קצת בג' התנאים שכתב.

תנאי א' הוא תנאי הרמ"א הנ"ל. ויש לדעת שתנאי זה מועיל גם לענין דברים הבאים בתוך הסעודה, שאם הביאו באמצע הסעודה מאכלים מבית אחר שלא הייתה דעתו עליהם, לפי השו"ע צריך לברך עליהם ברכתם הראויה ואינם נפטרים ע"י הסעודה, ואף הרמ"א שכתב שם שסתם האדם דעתו על מה שמביאים בתוך הסעודה, נראה בכמה אחרונים שהיינו רק מחמת שהיה מנהג לשלוח דורות מבית לבית באמצע

יו. וכעת יצא קונטרס מלא ספקות וספיקי ספקות בדיון זה, בשם "דינא דהרשב"א".

ית. אמנם כב' הגר"מ פטרפרינד שליט"א דעתו שגם בדינא דהרשב"א י"ל שיועיל להתנות, עיין בדבריו.

יז. עמ' ו'.

כ. סי' קע"ז ד'.

הסעודה^{כא}, וכחיות נראה שהתבטל מנהג זה ולכן לכאן יש מקום להחמיר גם לפי הרמ"א. ויועיל לזה התנאי^{כב}.

אמנם לעניין ברכת היין שפוטרת שאר משקין, לכאורה יש בזה שאלה גדולה, כי בראשונים נאמר שעכ"פ אם אינו "קובע" משתה על היין, אלא רק שותה כוס אחת של יין וכגון בקידוש, או צריך דווקא שהיו המשקין לפניו, ואין מועיל בזה שדעתו לשתות עוד משקין, אמנם י"א שדעת כן מועילה לזה, אבל המ"ב כתב שלכתחילה יש לסמוך על ברכת היין רק על משקין שהיו לפניו ממש. וא"כ, תנאי זה רק יגרום בעיה, כי בכל ברכת היין תהיה דעתו על כל משקין שבעולם, ואז יכנס בזה תמיד לספק אם מהני לזה דעת.

ולכן יש להוציא מכלל התנאי את היין.

(ולכאן היה מועיל לעשות כאן את ההיפך, ולהתנות שאין דעתו לפטור בזה את המשקין שאינם לפניו, והיינו גם אלו שדעתו להדיא לשתותם תיכף, ואז לא יכנס לספק, שמא אלו שאינם לפניו אינם נפטרים. אבל אין ברור אם מועיל בכזה דעת שלא לפטור, שלכאן אינו מועיל. עיין בהערה^{כג}).

מן. והנה לגבי התנאי השני, "שכל ברכה תחול בכל החדרים", יש לציין שבדיעבד, בלא"ה פסק הביאווה^{לדי} שיש לסמוך שבתוך הבית אינו נחשב שינוי מקום גם מחדר לחדר, (ואפילו לכתחילה, יש שחידש שכהאידנא שנשתנו העיתים, וניטל יישוב הדעת מאנשים, והכל נוהגים להלך

כא. כן חקר בתהלה לדוד (שם), ועיין בזאת הברכה פ"ח הערה 4 (עמ' 70) משמעות האחרונים בזה לכאן ולכאן, והסיק שלמעשה י"ל סב"ל.

כב. ואולי זו כוונת הרמ"א במה שהסיק שם "ועיין סימן ר"ו", היינו למש"כ שם שעדיף שתהיה דעתו באופן מפורש.

כג. בס' זואת הברכה פ"א הערה 4 (עמ' 98) הביא בשם הגר"ש אלישיב זצ"ל שאין מועיל תנאי כזה. וכן הביאו בשם הגר"ח פ"ש שיינברג זצ"ל (מ"ב דרשו סי' קע"ד הערה 11 – בסוה"ס). (ויש לדון אם כוונתם רק לפי הפמ"ג שבכל ברכה אין מועיל לסייג את הברכה שלא תחול על כל המאכלים, או ד"ל שאפי' לפי התב"ש שבעלמא אפשר לסייג, כאן חמור טפי, ואכמ"ל). אמנם דעת הגר"ש דבליצקי זצ"ל שמועיל (שמעתי מהגר"מ פטרפרינד). ובחיי אדם כלל נ"ה סעיף ו' איתא וז"ל, "המקדש על היין ודעתו לשתות יי"ש או קאווע, המ"א כתב דאין צריך לברך על המשקין ולי נראה דצריך, לברך ולכן הנכון שיכוין שלא לפטור המשקין, ואף על פי כן יברך שהכל על מעט צוקר ויכוין לפטור גם המשקין". וצ"ב כוונתו מהו "ואעפ"כ", הלא אם גם מברך על צוקר, מה התועלת לכוון שלא לפטור. ואם תאמר כדי שלא יהיה ברכה שא"צ, הרי בלא"ה (לפי המ"א) הוי ברכה שא"צ שהרי יכל לכוין לפטור. וקצת נראה כוונתו שבעצם יכול לסמוך על מה שמכוון שלא לפטור, ורק לרווחא דמילתא יוסיף ויברך על צוקר, אבל אם אין לו צוקר יכול לסמוך מעיד"ד על כוונתו. אבל בסוף דבריו בנשמת אדם שם הזכיר רק העצה של הצוקר (והאריך בזה) ולא הזכיר כלל הכוונה שלא לפטור, וגם בביאווה^ל (שם ד"ה ואפילו) שהזכיר כמה מדבריו של הח"א (אף שלא הסכים עמו לגבי קידוש) העתיק רק עצמה זו, וצ"ב. (ואם היה מועיל בזה תנאי, כבר היה מקום להתנות תמיד שלא לפטור, כי יש בענין זה כמה חששות וספיקות, האם מועיל דווקא בקבע, ובענין מיץ ענבים).

כד. סי' קע"ח ס"א ד"ה בבית.

אנה ואנה בעת אכילתם, לכן יש להקל גם לכתחילה, שנחשב עי"ז שעל דעת מנהגם הם מברכים ב"ה. (אמנם ראה בדברי הגרי"מ וייל בזה).

טז. ויש להוסיף לזה עוד תנאי לגבי שינוי מקום, לגבי סעודת פת, שהדין הוא כדברים המעונים ברכה לאחרים במקומם, שבדיעבד גם אם יצא ממקום למקום, יכול להמשיך ולאכול ולא הוי היסח הדעת. אמנם, כ"ז בדיעבד, אבל לכתחילה אין לצאת. אמנם בכמה מקרים שרי לצאת אף לכתחילה^ז, ואחד מהם, הוא המתנה לכתחילה לשנות מקומו באמצע הסעודה^ז. ואין צריך בזה דווקא שדעתו מוחלטת להמשיך במקום אחר, אלא אף אם קובע בדעתו שכוונתו לקבוע סעודתו בכל מקום כדי שאם ירצה יוכל לשנות מקומו, מותר^ז.

יז. הנ"ל ראוי להוסיף גם תנאי זה, וראיתי שכבר קדמוני בזה^ז. ויועיל להרבה מקרים, ובפרט להתולכים בדרך הבעש"ט חק', ומנהגם (בפרט בליל ש"ק) להתחיל הסעודה על שולחנם ולהמשיכה על שולחנם של צדיקים שקורין "טיש"ל.

יח. אמנם תנאי שלישי שכתב הגרש"ד, לגבי לפטור בהמוציא את העוגות בסעודה, מקורו בדברי החי אדם לא, הוב"ד בביאור^ז ל"ב, והמעלה בזה, לצאת דעת רוב הפוסקים ויש לזה מקור כבר בראשונים, שבברכת המוציא אפשר לפטור בדיעבד פת הבאה בכסנין, דחשיב "לא שיקר בברכתו" (אף שהח"א עצמו נראה שהדר ב' – עיין בהערה)^ז.

כה. בשם הגרש"ז אויערבאך, הליכות שלמה מועדים ניסן – אב פ"ט דבר הלכה את נ"א (עמ' ר"ג). ושם בהערה 179 שלעצמו החמיר.

כו. ובס' שערי הברכה (פ"ט אות ל"ג) כתב סימן נאה לכל אופני ההיתר לצאת באמצע סעודת הלחם, "האכלתם לחם דמע"ה", נוט' "דעתו" "מצווה" "עראי" "הולכי דרכים".

כז. כמבואר במ"ב סי' קע"ח סקל"ג.

כח. כמבואר בא"א בוטשאטש (שם, ריש הסימן). אמנם סיים שם שאף שכן הסברה נותנת צל"ע עוד בזה, אך לכאור' מכיוון שכל עצמנו כאן בדין לכתחילה, ודאי יש לסמוך על זה. ובפרט דלפי חלק מהאחרונים משמע שענין הדעת בשינוי מקום, הוא לאשווי לאותו המקום כחלק מהמקום שהוא מברך בו, היינו שקובע בעצמו שאינו מצומצם בברכתו רק למקום הזה, ודאי שפיר י"ל שיכול לקבוע כפי דעתו אף אם אין מוחלט בדעתו ללכת לאותו המקום.

כט. בס' שערי הברכה שם (הערה נ"ב) הביא כן בשם קובץ זרע יעקב (סקווירא, גל' י"א עמ' צ"א), ושם בשם ספר שלחן מלכים. (והגאון מח"ס שערי הברכה שליט"א פקפק בזה קצת שם וכתב דצ"ע למעשה, אולם להנ"ל איתן יסודינו בדברי השע"ת).

ל. אמנם מי שבאופן קבוע עושה כן, א"צ כלל להתנות או לכווין, שודאי על דעת מנהגו הוא מברך, אבל מי שאין הולך תמיד לשולחן, כגון מי שאינו גר במקום רבו ורק בשמירת ארץ במקום רבו משנה המקום באמצע הסעודה, לכאור' צריך להתנות ויועיל תנאי זה. (ויש לעיין בכגון מי שבכל פעם שנמצא על שולחן הוריו או חמיו ממשיך הסעודה על שולחן רבו, אי יש לומר שגם הוא על דעת מנהגו הוא מברך, כיוון שעכ"פ בכל פעם שאוכל אצלם מנהגו לעשות שינוי מקום).

לא. כלל מ"ג סעיף ח'.

לב. סי' קס"ח סוף סעיף ח'.

לג. כוונתי כמובן, לא מצד שהפהב"כ הוא ספק המוציא, דיש לנו ספיקא דדינא מה הוא פהב"כ,

אמנם הח"א, נראה שכוונתו הייתה באופן פרטי, למי שעומד לאכול בסעודה זו, עונות מסוימות, ומכון לפטרם. אבל לקבוע להתנות באופן כללי, יש לדון בזה.

דהנה, יש כאלו הנוהגים שלא לברך ברכת במ"מ בסעודה כלל^ל. ולפי מנהג זה, ראוי ודאי להתנות כן, ובכך יוצאים בדיעבד, לפי רוב הפוסקים^ל (וכן משמע בביאור^ל ל"ל). שס"ל שברכת המוציא פוסרת פת הבאה בכסנין.

ולאידך גיסא, ראיתי מדקדקים, שנוהגים לפני סעודה שעומדים לאכול בה מיני פהב"כ, אוכלים לפני הסעודה פהב"כ, ומכוונים לפטור בברכת מיני מזונות את הפהב"כ שיאכלו בסעודה^ל. ומדקדקים אחרים נוהגים לאכול בכל פעם מאכל שוודאי צריך לברך עליו בורא מיני מזונות בסעודה, כגון מאכל הנקרא "ביסלי", וכד', ואלו וגם אלו ודאי לא יתנו כן, כי מה שעושים הוא ודאי עדיף טפי.

אולם פשטות ההלכה היא, וכן פשוט בשו"ע ונו"כ, שבפת הבאה בכסנין שמתקיימים בה ג' התנאים, צריכים לברך עליה בורא מיני מזונות. וא"כ, על פהב"כ זו, יפסיד את הברכה לכתחילה בגלל התנאי.

ולא רק זו, אלא הביאור^ל נוסח, שהמברך על פת שהיא בגדר "ממולא" בלבד, ג"כ "לא הפסיד", וקצת משמע שכן נוטה דעתו לעשות אפי' לכתחילה, ובספר "זואת

וממילא המוציא יפטור את הפהב"כ מספק, דזה מועיל בלי תנאי. אבל יש בהרבה פוסקים שס"ל שגם לו נמצא פהב"כ שהוא ודאי, מ"מ ברכת המוציא תפטור אותו בדיעבד (והינו לענייננו, כשיחכו להדיא). והם: הל' ברכות להריטב"א (פ"ב י"ח), אבן העזר (קסח' ח' ד"ה תו כתב הב"י), וכן משמע מדברי הרב ב' קיצוש"ע (בהלכות השוסיף לדחה, דין טעות בברכות אות א' עיי"ש), וכנ"ל כן הוא בח"א והובא בביאור^ל. לכן זו עיקר השיטה, אף שיש חולקים (כן נוטה א"ר קס"ח סק"כ, וכן במאמר מרדכי שם סק"ח, וכן בח"א יש לכאור' חזרה, דלקמ"י בכלל נ"ח בנשמ"א סק"א האריך ונראה שמסקנת דבריו שהמוציא אינו פוסט אם לא מטעם ספק, ושם הוא גם מאוחר וגם סוגיא בדוכתא ע"ש, ועיין גם באג"מ אור"ח ח"ב נ"ד וי"ד ח"ג סי' ק"ב אות ב' שנוטה כן, מ"מ נראה שכן העיקר יותר אחרי שנמצא שכ"ד הריטב"א.

לד. וכ"כ הבא"ח (ש"א פ' פנחס אות כ"ב), (ואף שאיירי שם בנילוש גרידא, עיין שם באות כ', שס"ל ש"נילוש" הוא פהב"כ לכ"ע), והעיר עליו באור לציון ח"ב פ"ב תשובה י' בהערה.

לה. מלוקטים בכה"ח שם סקמ"ג.

ל. שם סעיף ח' ד"ה טעונים בסופו, שהביא ד' הח"א. אמנם שיש לדון בזה, בנדון הידוע של המברך ברכה שחלה לכתחילה על המאכל שעליו מברך, ורוצה לפטור בזה עוד מאכל, והמאכל השני נפטר בברכה רק בדיעבד, שיש בזה כידוע נידון, שבשו"ע סי' ר"ו סעיף ב' מבואר ששפיר דמי, ובמ"ב שם סק"י מחמיר בזה לכתחילה אבל דיעבד כתב דסב"ל, ובסי' קע"ו סק"ב ושעז"צ שם כתב בפשיטות שאין מועיל ואפי' בדיעבד, והחזו"א השיג ע"ז שכן מועיל וכד' המחבר.

ל. וכחומרת הרא"ש שהובאה בשו"ע ס"ס קע"ד לגבי ברכת המים בסעודה. (אגב אכתוב הערה בזה, הנה הרמ"א שם כתב "המנהג כסברא ראשונה", והנה הוא קצת מילתא יתירא דגם השו"ע דעתו לעיקר הדין כסברא ראשונה. כאשר כלל הוא בדיני דסתם ויש הלכה כיש, וכחמבאר שם טור בשם הרא"ש שכ"ז אינו אלא חומרא. ונראה כונת הרמ"א שאין המנהג גם להחמיר בזה, ויש לדון אם כוונתו גם שלמנהג דידן אסור לשתות מים לפני הסעודה, דהוי ברכה שא"צ, ויצא מזה הוראה שאף שהותר לעשות ברכה שא"צ בכדי להחמיר בספק ברכות וכה"ג, אין מותר זה אם הוכרעה ההלכה לא כשיטה זו).

הברכה^{לח} ביאר יפה, שעכ"פ בהצטרף לנו שני תנאים, גם "ממולא" וגם "נילוש", ודאי יש לברך, וכמעט שאין שום צד להסתפק בזה, עיי"ש דברים ברורים. ובכה"ג, אין ראוי לפטור בברכת המוציא, שיוצא בזה רק בדיעבד, אלא צריך לברך בורא מיני מזונות. ובהרבה מהעונות מתקיימים כחדא שני התנאים הללו. וא"כ בתנאי זה, יש קלקול יותר מתועלת.

והנה אם נאמר להתנות "שברכת המוציא תחול גם על כל הפת הבאה בכסנין שאוכל בסעודה, כל שאין בו ב' התנאים של ממולא ונילוש המבוארים בשו"ע", אז לכאורה זה אינו טוב כ"כ, כי הרי יש פרטים בזה, כגון מה השיעור למי פירות שייחשב "נילוש", שיש בזה כמה מחלוקות.

ושמעת מחכם אחד, שמתנה בתחילת סעודתו כך: שמכוון שברכת המוציא תפטור כל פהב"כ שיחליט בדעתו שלא לברך עליו בורא מיני מזונות (או ע"י עצמו, או באופן שיפטר ממישהו אחר). אבל פהב"כ שיחליט בדעתו לברך עליה, לא תיפטר.

והנה יש בזה חיסרון, שתלוי בברירה. ואכמ"ל כעת, רק אכתוב בקצרה. בשם החזו"א הבאתי לעיל שלא ברירא לי' אם כה"ג תלוי בברירה, ולכן החמיר בזה"ל. אמנם הגרע"א פשיטא לי' להקל בנוונא דהחזו"א הנ"ל לגבי ק"ש, אם כן נראה מדבריו שאין תנאי כה"ג תלוי בברירה.

ולכן לכאורה לגבי נידו"ד ודאי יש להקל, שהרי אפילו תימא שתלוי זה בדין ברירה, ברכה לבטלה דרבנן הוא לרוב הפוסקים ובדרכנן יש ברירה^{לז}. ואפילו אם נחשוש לדעת האומרים בדעת הרמב"ם שברכה לבטלה הוא דאורייתא, מ"מ כל כה"ג דהוי ספק ספקא יש להקל.

אמנם יש קצת לדון, די"ל שברכה לבטלה חמורה דעיקרו דאורייתא וגם אסמכוהו אקרא^{מא}, ונאמר דבכה"ג ליכא ברירה. והארכתני בכ"ז בע"ה בנספח.

ולכן למעשה יש לומר כן בדרך תנאי, אלא שאולי מהיות טוב, ולחומר ברכה לבטלה, בפרט לאותם מאחבי מארצות המזרח שקיבלו עליהו דעת הרמב"ם והמחבר דברכה לבטלה הוא דאורייתא, וכן נהגו, יש לעשות כהעצה של החזו"א לגבי ק"ש, ולפרש שאם התנאי הזה אינו יכול לחול ע"פ דין^{מב}, אז אינו מתכוון כלל לפטור בברכת המוציא את הפהב"כ שיבואו בסעודה.

לח. ב"בירור הלכה" אות י"ב, עמ' 241. (ויש להוסיף לזה דעת הגר"ז בסבה"ג ב' י') שכל פהב"כ שנילושה ברוב מיני מתקנה או ממולאת והמילוי הוא העיקר (לולי שאינו דגן) הרי הוא פהב"כ ודאי ויש לברך עליו באמצע הסעודה. לט. וכן כתב המהרש"ם בדעת סי' מ"ו (סעיף ט' ד"ה וטוב לומר) שלא להתנות, דאולי שייך לברירה. מ. כדק"ל ביצה ל"ח.

מא. כפי שביאר השע"צ רט"ו כ"א ע"ש.

מב. החזו"א אמר להתנות "אם זה תלוי בברירה", אמנם כאן לכאורה גם אם זה תלוי בברירה יש מקום בריווח לומר ששפיר דמי להחיל התנאי, כתבתי נוסח "אם אינו יכול לחול ע"פ דין".

וכך ודאי נרדף, שאת עיקר הדין נקיים, שמה שמברכים על פהב"כ שהוא ממולא ונילוש, אין בו חשש ברכה לבטלה, ועל שאר הפהב"כ עיקר הדין הוא ספק ברכות להקל.

יח. עוד תנאי יש להוסיף לדבר, הנה הביאור^{ל"ג} האריך למצוא פתרון מה לעשות לברכה אחרונה על כוס של קידוש בשבת קודש. וסוף דבר כתב שיכוון בברכת המזון לפטור היין של הקידוש, ומועיל בדעיכה. ורואים מהביאור^ל שבעינין לזה כוונה להדיא, לכן כדאי להוסיף כוונה זו^ד. אם אמנם שלמעשה י"א שמיין ענבים אינו נפטר בברהמ"ז. ועכ"פ מהיות טוב כדאי להזכיר גם כוונה זו. (וודאי עדיף להזכיר באופן כללי יין שקודם הסעודה ולא דווקא כוס של קידוש).

אמנם יש לדון במי שדרכו לברך ברהמ"ז על הכוס עכ"פ בש"ק, כדאי וכנכון, שאולי אין ראוי שיתנה תנאי זה, כיוון שבברהמ"ז נפטר רק בדעיכה, בשעה שיכול להפטר לכתחילה בברכת מעין שלוש שמברך על הכוס של ברהמ"ז, ולכן מחמת שקובע עצמו לכוון בברהמ"ז, יקלקל בזה. אמנם כיוון שבדר"כ המקדש אינו בדווקא המברך, (לא מיבעיא כשיש אורח, שאז האורח הוא המברך ברהמ"ז כדאיתא^ה, אמנם גם כשאין אורח, המנהג שבעה"ב הוא המקדש אבל אינו בהכרח המברך על הכוס), לכאור' ראוי להתנות, וודאי במי שהרבה פעמים איתרמי שאין לו זימון כלל ואינו מברך על הכוס. ואם כשמברך על הכוס, יזכור לתנאי, יכוון אז להדיא שברהמ"ז הוזה לא תפטר את היין של הקידוש.

יט. עוד תנאי יש להציע, הנה יש קצת פקפוק בפוסקים, כאשר מטעם ספק חובת ברכה, יוצא הברכה מפי אחר, אי יש לחשוש שלהצד השני של הספק שהוא פטור מברכה הוי ברכה לבטלה^ז. והגרע"א^י כתב ד"ל שלכו"ע אפשר לעשות זה בדרך תנאי. ובאמת יש שכתבו שבאמת כן הוא ממילא, שכוונת השומע היא לצאת על תנאי וא"צ לזה תנאי מפורש^ח. ולכן ראוי להוסיף תנאי זה ע"פ הגרע"א. (ובפרט לפי מה שעוררו^ט שעכ"פ כאשר עונה אמן חמיר טפי דחשיב שמברך ממש^י).

מג. סי' קע"ד סעיף ו'.

מד. ואמנם העצה הטובה לצאת ידי כל השיטות היא גם לכוון בברכת בורא פרי הגפן של הקידוש לפטור יין (או מיץ ענבים) שישתה בתוך הסעודה, אבל מ"מ כדאי גם לכוון בברהמ"ז, ואב"מ. מה. ר"א א'.

מו. עיי' בצל"ח ברכות כ"א: (ד"ה בא"ד ור"ת ור"י) שהסיק שהוא תלוי במחלוקת הראשונים לגבי לשמוע דבר שבקדושה באמצע תפילת י"ח. וסיים דכיוון שהמנהג ברש"י דלא הוי הפסק והכי קי"ל, יש להקל. וכ"ה באבנז"ו (סי' תמ"ה) שהאריך ולא זכר מדברי הצ"ח, ולסוף הסיק להקל ע"פ רש"י. (ולכאור' י"ל אבתי ברכה לבטלה חמורה טפי ואין ראוי מהמנהג). ומן הסתם ה"ז שייך להנידון הידוע של הביה"ל והחזו"א.

מו. בהגהה על הצל"ח שם (נרפס בצל"ח הגרמ"ח).

מז. עי' הר צבי יו"ד סי' כ"א. (והגרע"א רצה להוכיח להקל מהפוסקים (בסי' קע"ח) שכתבו שאפשר לצאת מחבירו במקרה של ספק ולא חששו להצליח. ולד' הגרצ"פ ה"ל אזלה הראיה. ונפק"מ בין אלו מה הדין כאשר יצא מחבירו בברכת הנהנין (לא מטעם ספק) ואח"כ אינו אוכל, אי הוי ברכה לבטלה. ואולי היה ראוי לפי"ז לתקן נוסח התנאי שיהיה תלוי בדעתו, אלא שבזה נופל לברירה, וילע"ע).

כ. ועוד ע"ז הדרך, הנה ידועה העצה שמרגלא בפומייהו של כמה מהפוסקים (כמו א"א מבוטשאטש ובא"ח), בכל אופן של ספק ברכות שרוצה להדר, שיברך את הברכה בלי שם ומלכות ויהרהר את השם ומלכות. והנה לכא' יש לדון, דלהצד שהרהור כדיבור, הא הוי ל' ברכה לבטלה. אלא שנמנו וגמרו הפוסקים שבהרהור איך שלא יהי' אין חשש ברכה לבטלה אפי' אי תימא דהרהור כדיבור, אמנם מ"מ יש מיעוט שחששו בזה כהשל"ה הק"י ועוד, ולכן כתב בס' עמק יהושע אחרון², להתנות שאם הוא מחוייב בברכה או רוצה שיהיה ההרהור כדיבור, ואם לא רוצה שיהיה ההרהור לאו כדיבור, וגם לגבי עצה זו כתב שם שיאמר תנאי זה פעם אחת ויועיל לכל ימי חייו. (וזה ברור שבהרהור בעלמא אם אינו מכוון להדיא שיהיה כדיבור, ודאי שלא שייך לזה ברכה לבטלה).

כא. והנה הגאון מבוטשאטש לגבי תנאי לכוונת השמות, כתב לאמר התנאי בכל יום, ובדרכו כתב הגר"ש דבליצקי לגבי כוונת השמות, וכידוע כבר העירו שאם התנאי מועיל, מנ"ל שיצטרך לאמר פעם בכל יום, ולמה שלא יועיל פעם בשבוע ימים או בשבוע שנים. ואין בזה הכרעה ברורה.

כב. ולענין לקצוב זמן לתנאי, הנה הגאון מבוטשאטש כתב בנוסח התנאי שקוצב אותו במפורש רק ליום אחד, "עד למחר בעת הזאת", (ובסו"ס אפי"י ים הנוסח שמתנה לאותו היום - "כשאזכיר בכל היום השמות"), ולכאורה יש בזה חסרון אם ישכח יום אחד להתנות, שלא יחול אז התנאי, וכן אם למחר התנה מאוחר יותר. ולכן הטוב ביותר היה בלי לקצוב זמן כלל, כפי שהוא מנהגנו במסירת מודעא לגדרים שאומרים בנוסח התרת גדרים בערב ראש השנה. וכן העיר הגר"ש דבליצקי ב"תנאים טובים"³. אלא ידוע מה שדייק הגרי"ז מבריסק⁴ מלשון הרמב"ם לגבי מודעא בגדרים⁵, שבעינן דווקא לקצוב בזה זמן. אלא שעדיין, אפשר לקצוב זמן מרובה, כפי שכתוב ברמב"ם "לעשר שנים". והנה הגר"ש אויערבאך הציע⁶ שאפשר להתנות "עד שאבוא לשנת מאה ועשרים", ולכאורה זה ג"כ קצת נוסח שאינו מסוים, ויותר טוב לומר "עוד מאה שנים", וכאשר יזכה בעזרה שית"ל לעוד אריכות יו"ש אחר מאה שנים, יתנה עוד הפעם.

מפ. ראיתי בשם שו"ת משנה הלכות ובעת אמ"א.

ג. עיין בס' מ"מ ברכות ה' ט"ו ועוד. (ולפי זה תיפול הראי' מברכות כ"א, די"ל עונה אמן שאני דכמברך ממש הוי. אלא דמהצל"ח והאב"ז חזינו לכאורה לא כך, שהרי אטו ברשיעי עסקו שאינם עונים אמן. וראה לשון המ"ב סי' מ"ז סק"ח שבספ"ק ברכה"ת "יראה לשמוע מאחר כו' והוא יכוין לצאת ויענה אמן" ע"ש. ואולי יש לדחות כה"ד צבי" ובני"ל).

נא. ע' במש"כ מס' שבועות פרק תורה אור אות קמז' (דף קפא' ע"ב).

נב. עמ' קס"א אות ט"ו ואילך.

נג. עמ' י'.

נד. ראה המראי מקומות בזה בספר "כל נדרי" פרק פ"א סעיף כ' (עמ' תת"כ).

נה. פ"ב מנדרים ה"ד.

נו. מובא שם.

כג. ואם כנים כל דברינו דלעיל, יש להציע לכל אדם להתנות תנאי בברכותיו, וזהו התנאי:

"הריני מתנה שכל ברכות הנהנין שאברך מעתה ועד עור מאה שנים, (א) שכל ברכה שאברך תחול גם על כל המינים אוכל ומשקה הנמצאים בכל מקום, כל אלו שברכה היא יכולה לחול עליהם או לפטור אותם לכתחילה, וייחשב כאילו כוונתי עליהם להדיא, מלבד בברכת בורא פרי הנפח, שאז אין דעתי שתחול ותפטור משקין הנמצאים בכל מקום שאין ברכתם בפח"ג, מלבד אלו שדעתי תחיה בשעת הברכה לשתותם, (ב) ושכל ברכה תחול גם על כל החדרים שבבית בו אני נמצא בשעת הברכה, (ג) ושכל סעודה פת שאוכל, דעתי לקבוע מקומי לכל מקום, שאוכל להמשיך סעודתי שם, (ד) ושכל ברכת המוציא תחול גם על כל העונות ומיני פת ופת הבאה בכסנין שאוכל בסעודה, רק אם אחליט שלא לברך עליהם ברכה ראשונה או להפטר מאחר, ואם אחליט לברך, עליהם או לא תחול עליהם הברכה, ואם תנאי זה אינו יכול לחול ע"פ דין תורה, אני מכווין שלא לפטור אותם כלל), (ה) ושכל פעם שאברך ברכת המזון אחר הסעודה, כוונתי לפטור בה את היין ומיין ענבים ששתיתי קודם הסעודה. (ו) ובכל פעם שאצא ידי חובת ברכה ע"י שומע בעונה או ע"י הרהור, אזי אם אני פטור מהברכה ההיא, אני מכווין שמה שאשמע או שאהרהר לא יהיו לשם ברכה אלא שמיעה או הרהור בעלמא."

כד. כתבתי כמובן להלכה ולא למעשה לפי שלא באתי לידי מידה זו כלל, והריני מציע הדברים, כשנבתי בקרקע לפני חכמי ישראל המורים, בקיאים בתורת א-ל מחומשת ספרים, ומדריכים אמת וצדק לעדת ישרים, לאורם נסע לדור ודורים, ויזכו לראות בהופיע ינון לארץ ולדרים, ועל כסאו לא ישבו עוד זרים".



נספח - בענין כשתולא התנאי בברכות במה שיחללי ויעשה אח"כ, האם יש לחוש מצד ברירה.

כפי שכתבתי לעיל, בענין התנאי שברכת המוציא תפטור פת הבאה בכסנין - אותה שיחליט שלא לברך עליה, יש לחקור האם הוא תלוי בברירה. והדברים ארוכים ואכתוב בקצרה.

הזכרנו מה שהועד בשם החזו"א שמספקא לי' אם כה"ג נכנס לגדר ברירה, וכן צידד בזה המהרש"ם"י שיש להחמיר מצד ברירה.

נו. וייש"ב להרה"ג שליט"א ששמו עיונם בדברי והעלו דבריהם על הכתב.

נח. בדעת תורה סי' מ"ו ט.

אמנם מאי דמספקא ל' להחזו"א פשיטא לי להגרעק"א^נ, שאפשר להתנות תנאי זה של ק"ש, וגראה דלא חייש לברירה. והגרעק"א הביא ראיה לתנאי, מספירת העומר, כדאיתא בפוסקים לגבי מי שסופר ספירת העומר בציבור בבין השמשות או מפלג המנחה, שיתנה שאם יזכור לספור בלילה לא תיחשב הספירה של היום למצווה, ואם לאו תיחשב למצווה, ואז יכול לברך על הספירה בלילה. ויסוד דבר זה מבואר באבודרהם, ובמחזור ויטרי, הובאו בבית יוסף סי' תפ"ט, כפי שביארם שם המג"א, והובא במ"ב.

והנה אמנם מהתם הי' מקום לדחות שאין להביא בהכרח ראיה לדין ברירה (ואולי לא התכוון הגרע"א להביא ראיה מהתם לענין ברירה), כיוון שספיה"ע דרבנן (לרוב השיטות ולהשו"ע), ובדרבנן יש ברירה.

(ואין) לומר שהראיה ממה שהשו"ע התיר לברך על הספיה"ע דליליא, והיינו א"ג שס"ל להשו"ע שברכה לבטלה דאורייתא. דזה אינו, דכל זמן שמחוייב מדרבנן לקיים המצווה דספיה"ע, חייבוהו רבנן גם לברך, וכאשר חייבוהו רבנן לברך, שוב אין בזה ברכה לבטלה אפי' מדאורייתא, ודוק).

אמנם כתבו האחרונים^ס שכן יש להביא ראיה, כיוון שספירת העומר בזה"ז "עיקרו דאורייתא", דכיוון שנתקן לזכר מצוות ספיה"ע דאורייתא, וקיי"ל בעלמא בדמצווה דרבנן שעיקרה דאורייתא ג"כ אין ברירה^א.

ולכן עכ"פ יש לנו פשיטות דהגרע"א וספק דהחזו"א.

ולכאורה יש להוסיף כאן (ואולי זו סברת הגרע"א), מה שייסד היש"ש^כ, והסכים לו הקצה"ח ובירור באריכות^כ, (וכעת לא ראיתי חולק מפורש), שכאשר תלה דבריו בשני צדדים, ובעתיד יתברר בוודאי כאחד הצדדים, בכה"ג אין לזה את הבעיה של ברירה הוא כאשר יכול להיות שבסוף לא יקרה כשני הצדדים שהתנה, אלא משהו שלישי. ולכן דינא הוא לכו"ע שהמקדש אשה ע"מ שירצה אבא, אם רצה אבא ה"ז מקודשת^כ, שמכיוון שסוף סוף הדבר יתברר, או שירצה אביו או שלא ירצה, ואין אפשרות שלישית, בכה"ג אין לחוש כלל מטעם ברירה. ולכן גם כאן, שהרי ודאי יתברר אחד מהאופנים, או שהוא יברך על הפהב"כ, או שלא יברך.

נב. הגהת רעק"א או"ח סי' מ"ו סעיף ט'.

ס. ע' ישוע"י על השו"ע שם, האלף לך שלמה או"ח סי' מ"ב, חזון נחום סי' ל"ב.

סא. כן צידד בתוס' עירובין ל"ז, וכ"פ במהרש"ל (ב"ק פ"ה דיני ברירה, פ"א אות יב), ובחזו"א דמאי סי' ט"ז אות י'.

סב. שם פ"ב.

סג. סי' א"א סק"ג, ד"ה "והיש"ש כתב" ואילך.

סד. קידושין ס"ג, אבה"ע ל"ח ת.

ועוד יש להוסיף לנידון דידן, לכאן, דאפילו תימא ברירה הוי, מכל מקום קיי"ל ברכה לבטלה דרבנן היא, ובדרבנן יש ברירה. אמנם לכאורה תלוי זה בגדר יש ברירה בדרבנן.

דהנה הב"י^ה הקשה סתירה בדברי הרמב"ם, שאף שפסק דברבנן יש ברירה^ט, מ"מ לגבי מוקצה פסק להחמיר שאין ברירה^י.

וכתבו כמה גדולי אחרונים^י לבאר דברי הרמב"ם, שכל מה שבדאורייתא יש ברירה ובדרבנן אין ברירה, אינו מחמת חילוק כללי המצוות בין דאורייתא לדרבנן, אלא מחמת שהמחלוקת אי יש ברירה או לאו, לא הוכרעה, ולכן נקטינן בה ככלל שבדאורייתא הלך אחר המחמיר ובדרבנן אחר המיקל, ויסוד הדין הוא משום שפסק דאורייתא לחומרא וספק דרבנן לקולא.

וממילא, ביארו האחרונים, במוקצה, דהוי דבר שיש לו מתירין שספיקו אסור גם בדרבנן, גם ברירה תהיה אסורה, אפי' שהאיסור הוא דרבנני^י.

ולפ"ז נאמר דה"ה הכא, שמכיוון שהחמירו חז"ל בספק ברכות שלא לברך, מחמת חומרא דאוכרת שם לבטלה (אף שבכה"ג הוא דרבנן), לכן גם אין ברירה.

אמנם יש לדעת שלמעשה קיי"ל דגם בדבר שיש לו מתירין יש ברירה בדרבנן. כן פסק הרמ"א^י. (ואף בדעת הרמב"ם כתבו ביאורים אחרים). והיינו שכלל הוא מ"מ, שבדרבנן יש ברירה. וממילא י"ל גם להכא להקל.

אלא ששוב חשבתי שברכה לבטלה אף שהוא דרבנן, מ"מ חשיב עיקרו דאורייתא, דהרי עיקר איסור לא תשא הוא דאורייתא. וכנ"ל הבאתי דבאיסור דרבנן שעיקרו דאורייתא יש הרבה המחמירים שאין בו ברירה. אלא שאין זה ברור כלל, די"ל שעניין ברכה לבטלה הוא עניין אחר מהזכרת שם לבטלה^י. אמנם מצאתי בשו"ת עולת שמואל^י

סה. סי' תקי"ח סק"ט.

סו. פ"ו עירובין הב"ג.

סז. פ"ב מזהיר"ט ה"ט.

סה. ע' חידושי התומים על הרמב"ם הלכות יום טוב פ"ב ה"ט, שעה"מ גרושין פ"ג ה"ד, צל"ח ביצה לח א. ישועות יעקב או"ח סי' תצה ס"ק ז.

סז. אגב באגרות משה (ארי"ג תש" צ"ד סוף ענף ב') כתב די"ל שאין ברירה במוקצה מטעם אחר, מחמת שאחד הטעמים למוקצה הוא משום חשש הוצאה, וא"כ י"ל דחשיב עיקרו דאורייתא.

ע. או"ח תצה"ד, וכן משמעות דעת הב"י הנ"ל.

עא. וענייני "עיקרו לבטלה" הוא מהדברים העמומים, למשל לדעת הרמב"ם תרומות ומעשרות בזה"ז באר"י עיקרן דאורייתא, אבל בסוריא אין עיקרן דאורייתא (כ"ד החזו"א ואבמ"ל, ועין מה שביאר בדרך אמונה פ"א מתרומות הל' כ"א בבאור ההלכה ד"ה בד"א בא"י).

עב. למו"ה ר' שמואל קיידר (מחכמי פראג בדור הנוכחי, מוזכר הרבה במ"ב), סי' כ', ד"ה דז"ל הרמב"ם (בסופו).

שכתב שברכה לבטלה עיקרה דאורייתא (וע"ש שגם עיקר חיוב כל הברכות עיקרו דאורייתא דהוא כעין ברהמ"ז). וגם מצאתי במקום אחד שכן נראה מהשעה"צ"י.

עוד יש להוסיף, שהנה נחלקו הראשונים ע"י אי אין ברירה, והתנה בברירה, מה חל, האם החלות חלה על שני הצדדים באופן מסופק (וכגון בתרומה, הכל הופך למדומע), או שבכה"ג לא חלה החלות על אף אחד מהצדדים (וכן הכריע החזו"א ע"י. ולהסוברים שהחלות לא חלה כלל, א"כ גם כאן לא יחול התנאי, ומהחשש החמור של ברכה לבטלה עכ"פ פלמינן) (דכשיכרך על הפה"ב, נחשב שההמוציא לא חל עליה כיוון שהיה תלוי בברירה).

ועוד יש להוסיף, שלחצד הנ"ל שכל מה שבדאורייתא יש ברירה, הוא מחמת ספקא דאורייתא לחומרא, א"כ הוא רק ספק, וכאן יש עוד כמה ספיקות, והוי ס"ס ושו"ב מותר, וכע"ז מצינו כבר בפוסקים ע"י.

לכן לסיכום יש כאן כמה וכמה צדדים לומר שאין מה לחשוש בנידו"ד מברירה:

א. דעת הגרע"א שאין בכה"ג מה לחשוש לברירה.

ב. דעת גדולי אחרונים שבאופן שיתברר בוודאי יש ברירה גם בדאורייתא.

ג. דעת רוב הפוסקים וכן קי"ל שברכה לבטלה דרבנן וברבנן יש ברירה. (אלא דצ"ע די"ל שעיקרו דאורייתא).

ד. וקי"ל שגם בכה"ג שספק דרבנן להחמיר, כגון דשיל"מ, יש ברירה.

ה. וגם א"נ דברכה לבטלה דאורייתא, י"א שמה שאין ברירה בדאורייתא הוא מטעם ספק, וכאן יש עוד ספיקות, והוי ס"ס.

ו. וגם א"נ שיש כאן חשש, יש האומרים שכשמחיל חלות עם ברירה, אז החלות לא חלה כלל, וא"כ עכ"פ מברכה לבטלה פלמינן.



ע"י. בשעה"צ רט"ו כ"א התקשה קצת מה הסיבה שבספק ברכות אסור להחמיר על עצמו ולברך, לפי הא דקי"ל דאיסור ברכה לבטלה דרבנן, וא"כ אם יחמיר ויברך יעבור רק על ספק דרבנן וקי"ל ספק דרבנן לקולא, וכתב דזה משום שאסמכוהו רבנן על לאו דלא תשא שהוא לאו חמור והוא כחייבי כריתות ומיתות ב"ד כמבואר בגמ' שבועות. ולכא"ו זה ממש הסגנון של "עיקרו דאורייתא". (אמנם אם לא היה לאו דשבועה לבטלה לאו חמור, לא היה בזה פתרון, דבעלמא קי"ל שגם איסור דרבנן שעיקרו דאורייתא ספיקו מותר, רק מחמת שהוא לאו חמור, לכן החמירו חז"ל לאסור הספיקות).

עד. ע' תוס' עירובין ל"ז: ועוד.

עה. דמאי סי' ט' סק"י.

ע"י. עיי' פתח הבית (לר"א טיקטין) דיני ברירה ענף ד', ובית יצחק (לר"א חבר) ברירה סי' ד'.

הרב ישראל מאיר ווייל

מח"ס ובים השבת, השולחן כהלכות והמערדים כהלכתם

רב דק"ק "יחזקאל יוסף שלום" "בני הישיבות"

רמת בית שמש ג', בית שמש יצ"ו

בענין הנ"ל

ראיתי הדברים בענין תנאי בברכות והם נפלאים במיוחד, ומלאים חן של עמל התורה בעמק ההלכה ובקיאות מופלגת בגמ' ובפוסקים.

אמנם, לענ"ד יש הגבלה אחת על התנאי, ואכתוב תחילה את המקרה ואח"כ אבאר את טעם ההגבלה בעזה"י.

מצוי הדבר במקומות עבודה, שעובד אוכל פירות או שותה בחדרו, ולעתים צריך לצאת להביא משהו מחדר אחר- והדבר לא מתוכנן, וכע"ז מצוי בפנימיה ביישיבה שבחור התחיל לאכול פרי או שתה משהו בחדרו ומשום מה הוצרך לצאת לחדר אחר.

והנה, אע"פ שכתבו הפוסקים [עי' שבה"ל ח"א סי' ר"ה וזאת הברכה פ"ו ושבות יצחק דיני נר שבת ודיני ברכות] שכיום גם אם לא מכוון מראש שרוצה לצאת מ"מ דעתו על כך, אבל במקרים אלו אין הדבר מצוי שיוצאים מחדר לחדר באמצע האכילה, ואין זה מצוי כמו בחדרי בית אחד, וממילא הדריגן לחיוב ברכה חדש כמב' בס' קע"ח סקמ"ה.

ויש לדון, אי מהני תנאי מראש שרוצה בכל השנה לכוון בברכתו שיוכל לעבור מחדר לחדר, (וכפי שכתב במאמר באות ט"ו להתנות לגבי שינוי מקום).

ולענ"ד לא מהני בזה תנאי, משום שכל מה שמצינו תנאי הוא בדבר שבאמת חפץ בו אלא ששכח לעשותו, אבל אם היה נזכר בתנאו היה מכוון כך, והתנאי אומר שכל מה שעושה עושה על דעת תנאו- והאמת הוא כן, ולמשל מש"כ הברכ"י בס' רע"ט [סק"ג וסק"ה] לגבי תנאי על נר שהודלק בשבת לדעת המחבר שם, הרי ברור שרוצה להתנות כן בכל שבת אלא ששכח להתנות והתנאי מראש מועיל לפרש את כוונתו שבודאי על דעת כן הדליק.

וכע"ז הביא המשנ"ב בס' תקפ"ט סקמ"ז לגבי מי שבא לביכנ"ס על דעת לכוון בתקיעות שמועיל גם אם לא זכר בתקיעות לכוון, משום שבאמת אם היינו מזכירים לו בזמן התקיעות בודאי היה רוצה לכוון כך אלא ששכח בזמן התקיעות.

וכן מצינו בבאה"ל סי' ת"ס [ד"ה וקמן] שאם אומר ככל מה שאעשה היום בעסק המצות הריני עוסק לשם מצת מצוה, מיירי ג"כ בכה"ג שהתנאי מראש גורמת לכך שכל אפייתו תהיה על דעת אמירתו הראשונה, ובודאי אם היינו מזכירים לו בזמן האפיה, מיד היה אומר בודאי רצוני לכוונתו הראשונה אלא שלרגע שכח ממנה- ועל זה שיך לומר שתנאו יועיל להחשיב ת מעשהו שעשה על דעת תנאו הראשון.

אבל באופן שגם אם ייזכר בתנאי לא תהיה כוונתו באמת לכך, כגון במקום העבודה שעבשיו בזמן הברכה לא נראה לו שיצטרך לעבור מקום אלא שבזמן שנוצר הצורך לצאת מהחדר או היה רוצה את קיום התנאי כדי שיוכל לצאת, בזה לא שייך לומר שהברכה היתה על דעתו הראשונה, כיון שבאמת לא היה רצונו כך בזמן הברכה, ואע"פ שאם בזמן הברכה יכוון לכך אכן יועיל, אבל לא שייך תנאי מראש על דבר כזה, כי אין הדבר נכון שבזמן הברכה היה רצונו לכך ורק שכח לכוון, כי באמת זמן הברכה לא חשב שיצטרך בכלל לכוון ורק אח"כ למפרע רצה בזה.

ובשם כמה מגדולי ישראל מובא שנוהרו שלא לצאת מהחדר בין קידוש לנמילת ידים, והדבר מובן לפי המתבאר - ע"פ הרגלי החיים בעבר שלא היו רגילים לצאת מהחדר ואם התחדש רצון לצאת הוא לא היה מונח במחשבתו בזמן הקידוש, ולכן לא עשו תנאי מראש, כי התנאי לא היה יכול לעזור.

וזה הטעם שענין התנאי לא הוזכר בפוסקים לגבי שינוי מקום בברכה.

ולכן, אע"פ שאפשר שהתנאי יועיל לחסידים שרגילים מדי פעם ללכת ל'שיש', מ"מ הוא לא יועיל למי שאינו רגיל בכך והתנה מראש שבשנה הקרובה חושב לצאת באמצע הסעודה, ובזמן שבידך לא זכר מהתנאי ורק כשהתעורר לו הצורך לצאת נזכר בתנאי, לענ"ד בזה לא יועיל התנאי כיון שגם בזמן הברכה לא היה רוצה בו ולא שייך לומר שהברכה היתה על דעת התנאי. ורק אם כיוון להדיא מועיל.

ואחתום בהערכה רבה על עוצם עמל התורה לשמה הניכר מבין הדברים.



הרב מרדכי הלוי פטרפרוינד

מח"ס נתיבות הוראה

עיר"ק ירושלים ת"י

בענין הנ"ל

שמחתי לעיין בדברים היקרים והחשובים בעניין תנאי בברכות, שנכתבו בטומ"ד בסברא ישרה ובבקיאות מרובה.

ולחיבת הקודש כתבתי כמה הערות שיש להעיר בזה.

א. בעיקר הענין, כמדומה שעניין זה שייך למש"כ בשו"ת התשב"ץ (בתשובה מנכד התשב"ץ ר' אברהם אבן טואה, נדפסה בחוט המשולש טור שלישי סי' ז' ד"ה ויש לי ספק, עמ' ש"ל במהדר' מכוון ירושלים) לענין טלמול נר בשבת אחר שיכבה, דיעווי"ש שהסתפק אם צריך להתנות בכל שבת או אם די להתנות בשבת אחת לכל השנה, ובתו"ד כתב דאפשר שאפילו לא התנה כלל מאחר שהכל נהגו לטלמול הוי כאילו התנו שעל מנת כן הם מדליקים. ועי' מה שציין בזה בגליוני הש"ס בנדרים כג.:

עוד יש לדון בזה בדברי הביאור הלכה (סי' ח' סע' י"ג ד"ה אם היה דעתו) במש"כ לענין מי שרגיל ללבוש את המלית גדול בכל יום וכו', ע"ש ודוק.

וכן יש לציין גם לדברי הגריש"א בקובץ תשובות (ח"ב סי' ר') במש"כ על פי המשאת בנימין (סי' ק') להקל בד"ת הנדפסים בעיתונים, על דרך אותה סברה שהדעת של המדפיסים היא שלא תהיה בהם קדושה, ע"ש.

וכמדומה ששייך לכאן גם מה שנוהגים לסמוך על סברא כעין זו במה שהמנהג הפשוט שכשמוציאים ידי חובה בברכה בדבר קבוע, כגון בקידוש והבדלה, שהמקדש והמבדיל אינם מכוונים להדיא להוציא את בני ביתם, ועל כרחק שסומכים על סברא כעין דברי השע"ת שהובאו במאמר.

ב. באות י"א כתב דלגבי דינא דהרשב"א בסי' רי"א שמאכל יותר חשוב אינו נפטר בסתמא, כיון דבעינן דעת להדיא כדי לפטור, א"כ סברת השע"ת לא תועיל לזה.

ומיהו לענ"ד אכתי יש להסתפק בזה. דהנה מה שנקט הה"כ שליט"א בתו"ד כדבר פשוט דמה שדרכו תמיד לאכול אחר מאכל זה לא יועיל לדינא דהרשב"א [וציין לזאת הברכה שכתב כן], לענ"ד מסתבר יותר שזה כן יועיל, וכן שמעתי בזמנו מאחד מחשובי המורים שליט"א, דאפשר שבאופן שרגילים לאכול בצורה מסוימת ועם סדר מסויים, מנה ראשונה ומנה שנייה וכו', א"כ כמו שבכה"ג לא נאמרו דיני הקדימה, כך גם לא שייך בזה דינא דהרשב"א, אלא גם הדברים החשובים יותר נפטרים למרות שלא כיון עליהם להדיא. ולדוגמא מי שאוכל דגים ואח"כ בשר, והבשר חביב עליו מדגים, אפשר שהבשר נפטר גם אם לא כיון עליו להדיא. וכמדומה שכן עמא דבר.

וכבר מצאנו ברעק"א [שהביא הביאור הלכה בסי' רי"א] שבאורח אצל בעה"ב שבירך על מאכל והביאו לו אח"כ מאכל חשוב יותר דאין את דינו של הרשב"א, ולא צריך לברך שנית על החשוב, דאתכא דבעה"ב סמך.

והשתא אפשר שכמו"כ גם סברת השע"ת תועיל לזה, אם כי לענייננו זה מחדש יותר, ועדיין צריך לחפש ראיות לזה.

(ואזכיר את ששמעתי כמה פעמים ממו"ר הגר"נ קופשיץ שליט"א בהאי דינא דהרשב"א, דנראה דכיון שמכל הראשונים רק הרשב"א כתב זאת, ושאר הראשונים סתמו ולא כתבו להאי דינא, על כן מצאנו בפוסקים שנטו לצמצם את הדין, וסמכו על כל מיני סברות כדי לומר שבאופנים רבים אין את הדין של הרשב"א. ופעם נשאלה השאלה אם אפשר לברך בפועל על דינא דהרשב"א, ואמר הגר"נ דכיון שהרמ"א והמשנ"ב פסקו זאת בסתמא, א"כ שפיר אפשר לברך על זה, אבל זה דווקא אם ברור לגמרי שיש את הדין, אבל כל שיש מקום להעלות ספיקות אולי בהם לא שייך דין הרשב"א, א"כ אין לברך, דהבו דלא לסיף עלה, וכמו שרואים במשנ"ב שמנסה למעט בדיון הזה ככל האפשר).

ה. באות י"ז כתב כמה אופנים שבהם יש לברך על עוגות בסעודה ושמי שיעשה תנאי לפטור תמיד בהמוציא יפסיד את הברכה לכתחילה, ולכן הסיק דיעשה תנאי רק על הצד שלא יברך.

ומיהו לענ"ד זה אינו, דבאמת כמעט לא מצוי עוגה שבודאי יהיה אפשר לברך עליה בסעודה.

דמה שכתב שפשטות ההלכה היא שבפת הבאה בכסנין שמתקיימים בה ג' התנאים, צריכים לברך עליה בורא מיני מזונות, הנה מלבד שזה נדיר מאד שיהיו בעונה אחת את ג' התנאים, [וכמדומה שזה לא מצוי כלל שיהיה את ג' התנאים בלי שום ספק], בלא"ה גם בכה"ג שיש את כל התנאים אין זה פשוט שלמעשה יש לברך, שהרי יש הסוברים שמי שרגיל לאכול כזאת עוגה בסוף הסעודה הרי זה נעשה לחלק מהסעודה וא"צ לברך על זה, (עיין בס' הלכות הגר"א ומנהגיו להגר"מ שטרנבוך סי' קס"ח עמ' קס"ח, ושמעתי בזמני שהגר"ש וואזנר העיד שכן היה המנהג בפרשבורג ועוד).

ו. ומש"כ שהביאור הלכה נומה שהמברך על פת שהיא בגדר ממולא בלבד ג"כ לא הפסיד, וכתב דקצת משמע שכן נומה דעתו לעשות אפי' לכתחילה, בעניי לא ידעתי איך משמע כן בביאור הלכה, ואדרבה לענ"ד בדבריו מבואר כמעט להדיא לא כך.

ז. ומש"כ עוד ע"פ ה"זאת הברכה" שבהצטרף ב' תנאים, גם ממולא וגם נילוש, בודאי יש לברך, ושכמעט אין שום צד להסתפק בזה, אחר בקשת המחילה לענ"ד הדברים תמוהים טובא, דזה נגד הביאור הלכה שבתחילה כתב להדיא דאין לברך אלא אם נתמלאו כל ג' התנאים, ולא חזר בו מזה בהמשך דבריו, אלא שכתב שבנילוש אין לברך, ושכמעט המברך לא הפסיד, ומבואר בדבריו דלכתחילה אין לברך אא"כ יש את כל ג' התנאים. ויתר המענות הנזכרות ב"זאת הברכה" לברך על ב' תנאים בלבד היו ידועות למשנ"ב ואעפ"כ הוא נקט שלא לברך, והזאת הברכה לא חידש כאן שום טענה חדשה, ואין לחלוק על המשנ"ב בכדי.

ובפרט שבבואנו להכריע לברך בכה"ג, הרי לנגדנו גם שיטת הרשב"א"י ועוד, שאין לברך כלל על פת הבאה בכסנין בסעודה (אף שלא הובאה בשו"ע).

ועכ"פ נמצא שכמעט תמיד אין לברך על עוגות בסעודה, ולכן התנאי הוא תנאי טוב להתנות שברכת המוציא תפטור כל מיני פהב"כ שאוכל בסעודה, וא"צ לחלק ולתלות שרק אם יברך בסעודה.

ח. אכן מה שהתקשיתי בעניי בתנאי זה, דבשלמא לענין פת הבאה בכסנין, יש מובן ודאי למה שנפטר בהמוציא, כפי שנכתב במאמר, אמנם מה שצ"ע הוא איך ברכת המוציא תועיל לפטור דבר שלדעת חלק מהשיטות הוא ודאי מזונות, כגון בסופגנין דלדעת הר"ש [שזו השיטה העיקרית] הוא בודאי מזונות ואין לו תואר לחם, וממילא ברכת המוציא אינה

יכולה לפטור זאת. ומה הביאור במש"כ הביאור"ל סי' קס"ח בתירוץ השני, שאפשר לבזוין לפטור המוציא בפת סופגנין, אף שלא נאכלת לשובע.

ומחומר הקושיא חשבתי דאולי הטעם שמועיל לבזוין לפטור בהמוציא, ה"ז משום שבכה"ג הסופגניה והעוגה נעשים לחלק מהסעודה למרות שאוכלים אותם לקינוח. כלומר שהעצה הראשונה של הביאור הלכה שם (ע"ש) היא לבזוין לאכול את הסופגניה לשובע כך שהיא תהיה חלק מהסעודה משום שהיא נאכלת למוזון ולא לקינוח, והעצה השנייה היא שהסופגניה תהיה חלק מהסעודה משום שכיונו לפטור אותה בהמוציא, ולמרות שנאכלת לקינוח ולא למוזון, ולכן אף אם ברכתה באמת מוזנות מ"מ היא נפטרת מצד שהיא חלק מהסעודה. ולא עיינתי די הצורך בסברא זו.

ובאמת כן נראה לשון ההלכה ברורה (לר"פ אירבך אב"ד פרנקפורט) שהוא מקורו של הביאור"ל לזה, וז"ל "נ"ל הא דאין ברהמ"ז פוטר למעין ברכת ג', היינו דבתחילת המוציא לא עלה על דעתו שיפטור ברכת המוציא לא עלה על דעתו שיפטור ברכת המוציא לאותו מאכל, אבל כאן שרוצה לאכול אותה אלא משום ספק ברכה אוכל בתוך הסעודה, הרי מתכווין בברכת המוציא לפוטרו אותו, וא"כ שפיר נפטר, וכמו כן תמצא לקמן לעניין יין שרוף תוך האכילה ע"ה".

(ואולי) זהו גם הביאור בדברי השעה"צ (סי' קע"ז סק"ג) שמה שאוכל עם הפת אינו צריך ברכה כיון שנמפל לפת, דהיינו שבכך שאוכל זאת עם הפת הוא מראה שזה חלק מהסעודה ולא דבר הנאכל לקינוח וכדו'. ואפשר שזה גם הביאור בדברי חיד הקמנה שהובאו במשנ"ב (סי' קע"ז סק"ד) לגבי תבשיל מפירות מבושלים, שאם אין לו פרי חי יאכל תחילה וסוף עם פת. ולכאורה צ"ע מדוע לא צריך לאכול הכל עם פת, כמו להלן (בסק"ח), ולהנ"ל י"ל דבכזה תבשיל סגי שאוכלו בתחילה ובסוף עם פת כדי שייחשב לחלק מהסעודה ולא לקינוח בעלמא. וע"ע בשעה"צ (סי' קע"ד סקמ"ה בסר"ד) שלטבול פת ביי"ש אינו מועיל רק לאותה חתיכה, "אם לא שיטבול בתחילה ובסוף כמו בפרות", ולכאורה צ"ע הרי בסק"ח לגבי פירות נקט שלא מועיל לטבול בתחילה ובסוף כדי לפטור את מה שבאמצע. ואולי גם כאן כוונתו היא כעין מש"נ, דכל דבר צריך לדון לפי ענינו, וביי"ש סגי בטבילה בתחילה ובסוף כדי להחשיב זאת כדבר הבא מחמת הסעודה שנפטר. וכמו תבשיל מפרות לדעת חיד הקמנה. משא"כ פירות רגילים צריך לאכול הכל עם הפת כדי שיהיו חלק מהסעודה).



הרב ישראל אלימלך דזיאלובסקי

בעמח"ס מצות מלך על מצות מצה כל שבעה

סלל חר"ב באר ישראל, בית שמש יצ"ו

לחם מצה מהותה ושבעה ובמצות התורה

א. לחם עוני

הכינוי של לחם מצה בתורה בפרשת ראה הוא, לחם עוני, וכך כתוב שם, לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני כי בחפזו יצאת מארץ מצרים למען תזכר את יום יצאתך מארץ מצרים כל ימי חייך.

מה הוא לחם עוני, זה לחם מצה, כך ברור על פי הפשט שאין 'לחם עוני' ההיפך של לחם מצה עשירה במי פירות, אלא הוא ההיפך מלחם חמץ שהוא לחם עשיר, וכך כתב מהר"ל מפראג בספר גבורות ה' (פרק נ"א), והמצה גם כן כאשר אין בה רק עצם העיסה שעצמות העיסה הוא המים והקמח וזהו עצמות עיסה ובוה הוי לחם עוני, ואם יש בו שאור או חמץ מעם השאור והחמץ הוא נוסף על עצם העיסה, וזה הוא יותר עשיר מן מצה עשירה כי מצה עשירה בשביל שיש בה משקה זה עשירות שלה, ואמנם עיסה שיש בה שאור או חמץ יצאה יותר מענין מצה שיש בגוף העיסה חמץ, ולכך המצה היא לחם עוני. וכך כתב דברי רבי אליעזר אשכנזי בספר מעשי ה' (פרק כ"ד) בתוך דבריו, וטעם הלחם עוני לא יספיק, רק לבלתי אכול חמץ, שהוא לחם עשיר...

ויש בביאור המילה 'עוני', כמה דרשות* והלכות בחז"ל, ועוד פירושים בראשונים על פי דרך הפשט, מדוע נקרא כך, וכדלהלן.

ב. לחם חיפזון

מי שממחר, אופה לחמו מצה, בגלל שאין לו זמן להחמיץ את העיסה עם שאור כדי שתחמיץ ותעלה, לכן לחם מצה, הוא לחם חיפזון כלומר לחם שמכינים מהר.

לחם מצה בתורה ובנביאים במקום של חיפזון

ויש כמה פעמים בתורה ובנביאים שכתוב שאכלו מצות, ועל פי הדרש כתבו חז"ל, ורש"י הביאם, כיון שפסח היה, ועל פי הפשט בגלל שהיו צריכים להכין מהר. בפרשת וירא, כתוב אצל אברהם והמלאכים, וַיִּמְהַר אֲבְרָהָם הָאֵהָלָה אֶל שָׂרָה וַיֹּאמֶר מִהָרִי שְׁלֵשׁ סָאִים

א. כתב רבי אליעזר אשכנזי בספר מעשי ה' (פרק כ"ד), ואין ספק שלכל הטעמים שניתנו בגמרא על מה נקרא לחם עוני, וגם לשמואל, ודאי המצה לחם עניים הוא, אמנם לפי שלא נאמר לחם עניים כמו שנאמר לחם אבירים, אבל נאמר לחם עוני, דרשו גם כן כל אותם הדרשות, ושמואל אמר שעונין עליו וכו', וכן האחרים.

קמח סלת לוישי ועשי ענות, כתוב מפורש ענין המהירות, והעונות מצה היו, כיון שהוכן במהירות, וכך איתא במדרש רבה שם, לוישי ועשי ענות, הדא אמרת פרום הפסח הוה.

עוד כתוב בפרשת וירא, אצל לוט והמלאכים, ויפצד בם מאד וינסרו אליו ויבאו אל ביתו ויעש להם משתה ומצות אפה ויאכלו, וכתב רש"י ממדרש רבה שם, ומצות אפה, פסח היה, ועל פי הפשט גם שם היה חיפזון שהיה צריך להכין מיד סעודה, שלא ידע לפני זה.

בני ישראל כשיצאו ממצרים, גורשו והיו מוכרחים לצאת במהירות, ולא היה להם זמן להתפיה עיסתם עם שאור, לכן אפו את עיסתם מצה, כמו שכתוב בפרשת בא, ויאפו את הבצק אשר הוציאו מצרים ענת מצות כי לא חמין כי גרשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה וגם צדה לא עשו להם.

בספר שופטים (פ"ו), כתוב שגדעון הביא מצות למלאך ה', ונגדעון בא ויעש גדי עזים ואיפת קמח מצות הבשר שם בסל והמרק שם בפרור ויצא אליו אל תחת האלה ויעש, וברש"י כתב שם, קמח מצות, למדנו שפסח היה, גם שם על פי הפשט בגלל החיפזון היה צריך להכין לחם מצה.

בספר שמואל (א' כ"ח כ"ד), כתוב שהאשה בעלת אוב נתנה לשמואל לאכול מצות, וקאשה עגל מרבק בפית ותמהר ותזכרהו ותקח קמח ותקלש ותפחו מצות. גם זה בגלל החיפזון היה, וכמו שכתוב מפורש, ותמהר, וכך כתב בביאור מצודות דוד שם, ותפחו מצות, לבל יתעכב עד החימוץ.

לחם עוני מלשון עניות שעניים אוכלים לחם מצה משום אין לחם זמן להחמין עיסתם

אחד מן הפירושים על דרך הפשט בראשונים מדוע נקרא לחם מצה 'לחם עוני', שהוא מלשון עניות, שהעניים אוכלים לחם כזה, משום שאין להם זמן להחמין עיסתם, וכך כתב הרמב"א בפירושו להגדה של פסח, ועוד, לחם עוני, לפי שנאפה בחפזון ואינו מספיק להחמין. וכך כתב רבי יצחק בן ישראל בפירושו על הגדה של פסח, ולי נראה, כי לפי שדרך העני כשנותנים לו מעט קמח לש אוהו ואופהו מיד ואינו ממתין לו עד שיחמין מתוך רעבוננו, ואוכלו מצה, לכך נקרא לחם עוני, כלומר לחם שרגילים לאכלו עניים. וכך כתבו רבי יוסף בכור שור ורבי חזקיה החזקוני בפרשת ראה, דרכו של עני כשנותנין לו מעט קמח אין לו כלי להחם בו המים ללושו, ולא פנאי להחמין, אלא בוללו במעט מים צוננים, וזורקו בתנור או בכירה. וכן כתב רבי יצחק אברבנאל בפרשת ראה, ואמר לחם עוני, לתת תואר המצה שהוא לחם עוני, שהעניים יאכלו הלחם מצה, לפי שאין להם זמן פנוי להחמין הלחם, ולעניותם הם כל כך זרזים בתקון אכילתה. וכך כתב רבי אריה לייב שטיינהארט בספר כור זהב פרשת ראה, לחם עוני, כי מצה הוא מאכל עניים, כי אכף עליהם פיהם, ואין להם שהות להמתין עד שיתחמין, בעבור רעבונם.

לחם עוני שאכלו בעניים במצרים

ויש מי שכתב שאבותינו כשעבדו את פרעה במצרים אכלו מצה, ומטעם זה משום שלא היה לחם פנאי להחמיץ עיסתם, כך כתב רבי עובדיה ספורנו בפרשת ראה, לחם עוני, לחם שהם אוכלים בעניים במצרים, ושלא היה לחם פנאי להשהות עיסתם עד שתחמיץ, מפני נוגשים אצים.²

ג. לחם פשוט ואמיתי

כל עיסה בטבעה זו מצה ונמוכה, ורק כשמכניסים בה שאור ומשהים אותה, זה מחמיץ ותופח, וזה לשון רבי דוד בן זמרא בספר מצודת דוד (מצוה ק"ז), הלחם האמיתי, היא מצה, שלא התחיל להפסיד.

וזה לשון מהר"ל מפראג בספר גבורות ה' (פרק ז"א) על לחם מצה, שהוא לחם הפשוט, שהרי אין בו דבר, רק עצם פשוט. רבי אברהם בורנשטיין אב"ד סוכוטשוב הביא בספר שו"ת אבני נזר³ (או"ח סימן שמ"ח) את דברי רבי דוד בן זמרא בספר מצודת דוד כך, דחמץ הוא קצת קילקול העיסה..., מצה...שהוא מאכל חשוב כמו שנברא מהשם יתברך בלי קילקול.

לחם עוני שאינו תופח ועולה

אחד מן הפירושים בראשונים על פי הפשט מדוע לחם מצה נקרא לחם עוני, שהוא לחם צר וקטן, וכך כתב ריטב"א בפירושו להגדה של פסח, אבל נקרא לחם עוני, מפני שהמצה מתקבצת ומתחסרת ואינה מצלחת כמו החמץ, כי מעוגה אחת של עיסה רבוכה תאפה עוגת חמץ גדולה עד מאוד. וכך כתב רבי יצחק אברבנאל בספר זבח פסח (פסקא הא לחמא), והנכון אצלי בזה הוא שהמצה תקרא בכתוב לחם עוני, לשתי סיבות, האחת, מפאת טבעה, לפי שהלחם בהיותו עיסה טרם יחמץ היא קטן הכמות, ואחר החמוץ יגדל הבצק ויעלה למעלה, והמצה להעדר החמוץ לא תגדל ולא תעלה, אבל תהיה שפילה נמוכה, והבחינה הזאת נקראה לחם עוני לשפלותה ודלותה בעצמה.

לחם שאין בו רוח

מה שנראה לעין התברר בין מצה לחמץ, שעיסת המצה אינה תופחת ועולה בשעת עשיית העיסה, והקדמונים הגדירו את זה, שאין הרוח נכנסת בבצק להתפיח אותה, וכך הביא

ג. וראה לשון הרמב"ן בפרשת ראה, ובאר בכאן דברים רבים, כי הזכיר במצה שתהיה לחם עני, להגיד כי צוה לזכור שיצאו בחפז, והיא עני זכר כי היו במצרים בלחם צר ומים לחץ, והנה תרמוז לשני דברים, וכן אמרו הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים.

ג. ראה שם שיישב לפי דברי רדב"ז, מדוע שמרי יין מחמיצין, ואין לחם דין מי פירות, דשאר ושמרים שהם מקולקלים רק הם יכולים להחמיץ, וסיים על דברי הרדב"ז, והם קלורין לעיניים בכמה עיני פסח.

רבי ישראל מגיד מושרים דק"ק קאזניץ בספר גבורות ישראל (הגדה של פסח, דרוש לחג הפסח ד"ה בליל א').

כי שמעתי מהרב הגאון הקדוש דק"ק ניקלשפורג, כי במצה יש כח מים בלישה, כח אש באפיה, וכח עפר שהוא קמת, ורוח אין בו. ובספר בני יששכר (מאמרי חודש ניסן מאמר ד' דרוש י"ב ד"ה מצה) כתב רבי צבי אלימלך שפירא אב"ד דינוב, ענין החימוץ בעיסה מפני כשנכנס בה הרוח ועל ידי זה מגביה את עצמה. וכן כתב עוד בספר בני יששכר (מאמרי חודש ניסן מאמר ח' אות ח'), וכבר חקרו הפילוסופים בחינת החימוץ בא מבחינת הרוח, ועל ידי כן מתחמצת. וכן כתב בספר שפת אמת מסכת ראש השנה (ט"ז ע"א) בביאור הדמיון בין לחם לפירות, הביאו לפני שתי הלחם..., פירות האילן..., ונראה עוד דעיקר צמיחת פרי האילן הוא מן הרוח והאוויר, והוא עצמו ענין החימוץ שעולה וגופח.

לחם שאין בו מזיקים

כתב מהר"ל מפראג בספר חידושי אגדות שלו (ראש השנה י"א ע"א) בענין מצות מצה וליל הסדר, אשר המצה היא משומרת מן השאור והחימוץ, והמזיקים הם כלם נמשכים מן החמץ והשאור בעבור שהם נמשכים מן צד שמאלה. נמצא שעל לחם מצה לא שולמת רוח רעה הגורמת לעיפוש העיסה, ושהעיפוש והשאור נקראים מזיקים.

חמא אדם הראשון גרם לחימוץ בעולם

כתבו בספרי הקבלה והדרוש, שבתחילת הבריאה היה רק לחם מצה, וחמא אדם הראשון גרם לחימוץ בעולם, כך רבי מנחם עזריה מפאנו כשבא להסביר את תכלית הנפת שתי הלחם שבאו מן החמץ, כדי לעצור רוחות רעות (סוכה דף ל"ח ע"ב) כתב בספר מאמר שברי לוחותי, והכתן מוליד ומביא מעלה ומוריד לבטל כח רוחות רעות ומללים רעים שנאחזו בהם מקללת האדמה שגרמו חמוצין. רבי צבי פינחס ליפשיץ כתב בזה בספר קרבן פסח (ביאורה על הגדה של פסח דף ב' עמוד ב' וילנא תר"ל), שאמרו חז"ל דעין הדעת שאכל אדם

ד. וכן כתב עוד שם (בפיסקא ולא ע"י שרף ד"ה והנה הזמן), ושמעתי מהרב האי גאון החסיד נשיא אלקים מו"ה שמואל שמעלקא זצ"ל אב"ד דק"ק ניקלשפורג, כי במצה יש מים ואש ועפר, ורוח אין בו, שהוא מן החימוץ ומוסכם לזה כידוע. וראה בספר שם משמואל (שבועות שנת תרע"ג), כמו שאיתא בספרים בשם הרה"ק הרבי ר' שמואלקע מניקלסבורג דכל לחם יש בו שלשה יסודות אש מים עפר, ורוח אין בו, וחמץ יש בו נמי יסוד הרוח, עכ"ד, וראה עוד בספר שם משמואל הגדה של פסח (פיסקא הא לחמא עניא ב'), ונראה לפרש עפ"י מה שהביא המגיד מקאזניץ בשם הקדושת לוי..., ובמצה יש בה רק ג' יסודות ורוח אין בה.

ה. ראה במדרש פרקי דרבי אליעזר (פרק ג'), צפון שם הוא מדורן של מזיקים ושדים ורוחות שנאמר מצפון תפתח הרעה, עיין שם, ובספר יערות דבש (דרוש י"ב) כתב, והרפואה צריכה להיות דוקא על ידם כמו שכתבתי, ולכך רוח צפונית מרפא דוקא, שהוא מסטרא דלהון רוח דלהון, כמו מצפון תפתח הרעה, והוא מקום הרע ומשם יבוא הרוח להתרפאות, והוא מאתם, והבן, ובספר אמרי נועם (פסח) כתב, זמן אכילת האפיקומן בחצות לילה לרמוז על רוח צפונית שמנשבת בחצות לילה.

ו. נדפס גם בספר כנפי יונה (חלק ג' סימן קל"ח).

הראשון חטה היתה... ומשמע ודאי שלא טחן ולא לשה מהם עיסה כלל אלא שאכל חיטה כמו שהיא חיה, ומכל מקום ניסותף בהם דעת וחכמה יתירה, וכתוב ותפקחנה עיני שניהם וידעו כו', הרי אנו רואים שקודם שניתן היצר הרע באדם לא היו צריכים כלל לשום תיקון גשמי כי גם בלי שום תיקון וחימוץ גשמי היה טוב למראה ומתוק לחך... מכל מקום האמת היא דקודם החטא לא היו צריכים לשום תיקון גשמי... אך אחר שנכשל בחטא עץ הדעת וניתן בו היצר הרע דהיא זוהמת נחש הקדמוני, ונתקלל בויעת אפיך תאכל לחם וקוץ ודרדר תצמיח לך, ונתקללה גם האדמה בעבירו ונתערבו כל הדצח"ם בתערובת טוב ורע, אז נצרך לחרישה וזריעה וטחינה והרקדה ולישה וחימוץ, עד שיאכל לחם לשובע, ובלא זה אינו מתעכלת מחר ואין בה כח להחיות את האדם כראוי¹. ובספר דרך פקודיך (עשה י' מצות אכילת מצה חלק המחשבה אות ב') כתב, התבונן ברמזינו, הנה הוא לתיקון אדם הראשון בעץ הדעת קודם שחטא לא היה בו שמץ יצר הרע, ולא היה ראוי לבוא לידי חימוץ, וכאשר חטא ונכנס בו יצר הרע, הוא ראוי לבוא לידי חימוץ.

אכילת מצה ואיסור חמץ בפסח תיקון לחטא אדם הראשון

בטעם מצות מצה כתב בספר בני ישישכר (חודש ניסן מאמר ח' אות ניסן), כתבו המקובלים עץ הדעת בגימטריא חמץ שאר, בהשמר מן חמץ שאר, הוא תיקון לחטא אדם עץ הדעת, עיין שם דבריהם²,

ועוד אם נאמר שהקילקול בא ע"י המזיקין, אם כן לדברי התנא במסכת אבות³ (פ"ה מ"ו), שהמזיקין נבראו בערב שבת בין השמשות, נמצא שלפני חטא אדם הראשון ובריאית המזיקין, אם עירב אדם, קמח ומים והשהה את העיסה, לא היתה מתקלקלת אלא נשארה מצה.

לעתיד לבוא תהיה אכילתנו מצה

כתב הרב יוסף גיקאטיליא בפירושו על הגדה של פסח, כל דכפין ייתי ויכול, רמז שתהיה כל אכילתנו מצה לעתיד לבוא, כי אז נאמר לא רעב ללחם ולא צמא למים כי אם לשמוע את דבר ה' וכו', ואז נשמע ונקבל מפי הגבורה ויהפוך אל העמים שפה ברורה, ויהיו רעבים תמיד ותאבים תמיד להשגותו העריבה כאמרו, נכספה וגם כלתה נפשי, וזהו סוד אשפוך את רוחי על כל בשר, אחר שיהי מוונכם מצה כולו.

ו. ראה עוד בענין זה בספר ליקוטי הלכות (או"ח ברכת השחר הלכה ב') שכתב, ובאמת כל עיקר יגיעת האדם בהתבואה ובעסקי משא ומתן... הכל היה מחטא אדם הראשון שנגזר בויעת אפיך תאכל לחם, בעצבון תאכלנה, כי אדם פגם בהשגחה בבחינת מצה שהוא אילנא דחיי עץ החיים, ואכל מעץ הדעת טוב ורע, שהוא בחינת חמץ כמובא, ועל ידי זה באמת נגזר עליו בעצבון תאכלנה. וכן כתב עוד בספר ליקוטי הלכות (או"ח בציעת הפת ג' ב'). וראה ספר זוהר פרשת ויצא (קצ"ז ע"א), דכירנא דאוליפנא מסבאי חד מלה עלאה בפסח דיהב לון קודשא בריך הוא לישראל לחם מארעא דחיי, ולבתר לחם מן השמים לחם דא.

ה. כן כתב בספר מגלה עמוקות (אופן רכ"ט), ועיין עוד בטעם המצוה בספר דרך פקודיך שם.

ז. וביאר רבי עובדיה מברטנורא שם, אלו השדים.

אף על פי שדבריו הם על פי הסוד, והכוונה לאכילה רוחנית, אולי אינו יוצא מידי פשוטו גם בגשמיות, שהרי דלעתיד יהיה תיקון חמא עין הדעת, ועוד שאמרו חז"ל שלעתיד לבוא לא יהיו מוזיקין, ולפי זה לא תחמיץ העיסה ויהיה רק מצה^א.

ד. לחם שאינו ראוי לאכלו בקביעות

לחם מצה אין אוכלים כל השנה, כן הוא במציאות בכל העולם שקודם האפייה מתפחים את העיסה עם שאור וכדומה, וכן משמע גם ממה שציוותה התורה לאכול לחם מצה בפסח, משמע שבכל השנה אוכלים חמץ, ולמה אין אוכלים כל השנה לחם מצה, משום שאין זה מאכל ראוי לאכלו בקביעות, וכן כתבו הראשונים בשם הרופאים הקדמונים, שלחם מצה זה מאכל שאינו ראוי לאכלו בקביעות, וכך כתב הרמב"ם בספר המדע הלכות דעות (פ"ד ה"ט), ויש מאכלות שהן רעים... לפיכך ראוי לאדם שלא לאכול מהן אלא מעט, ואחר ימים הרבה ולא ירגיל עצמו להיות מזונו מהם או לאכלו עם מזונו תמיד, כגון... ולחם מצות... כל אלו מאכלות רעים הן, אין ראוי לאדם לאכול מאלו אלא מעט עד מאוד, ובימות הגשמים, אבל שלא בימות הגשמים לא יאכל מהן כלל.

וכן הביא הרמב"ם בספר פרקי משה (פרק כ') בשם הרופא גאלינוס^ב, הלחם היותר מועיל והיותר נאות למי שלא יקרב להתעמלות ולזקנים, הוא מה שיהיה מן הלחם נאפה בתנור כראוי, ויהיה בו השאור שיעור רב, ואמנם לחם מצה על אפניו הוא בלתי נאות לאחר מן האנשים.

רבי יצחק אברבנאל בפירושו על התורה (פרשת ראה), הביא את אשר כתב הרופא רבי יצחק בן שלמה הישראלי בספרו 'ספר המסעדים', כי הגה הלחם מצה קשה מאוד להתעכל באצטומכא, ולכן יאכל האדם ממנו מעט ממה שיאכל מן החמץ.

נמצא שלחם מצה, כיון שהיא יבשה ודחוקה יותר מלחם חמץ, לכן זה קשה לעיכול, ואינו ראוי לאכלו בקביעות^ג.

אכילת מצה שבעה ימים אינו מוזק

רבי שבתי ליפשיץ בספר סגולות ישראל (מערכת מ' ערך מצה אות ע"ח) התפלל על הרמב"ם והאחרונים שכתבו ככה על המצה, שהרי המצה נקראת בזוהר הקדוש, מיכלא

י. ראה תלמוד ירושלמי מסכת ברכות (פ"ה ה"א), תני רבי שמעון בן יוחי, וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך, כל, אפילו רוחות אפילו שדים. וכן איתא בספרא פרשת בחוקותי, (פרשה א' פרק ב' אות א'), ושבתם ואין מחיריד לא יראים מכל ברייה והשבתי חיה רעה מן הארץ..., רבי שמעון אומר... וכן הוא אומר מזמור שיר ליום השבת למשבית מוזיקים מן העולם משביתן שלא יזיקו.

יא. ועיין מה שכתב רבי מנחם עזריה מפאנו בספר מאמר הנפש (ח"ג ב"ב), בענין יין המשומר והגלוסקאות לעתיד לבוא.

יב. וכך כתב עוד בספרו הנהגת הבריות (שער א, אות ר').

יג. וייתכן עוד שהסיבה היא גם משום שתהליך ההחמצה על ידי השאור, משנה את תוכן החומרים הנמצאים בקמח וגורם שהלחם חמץ תהיה קלה לעיכול, ולחם מצה לא עוברת תהליך זה.

דאסוואתא, וכך כתב בספר סגולות ישראל שם, ולא כמו שאומרים המון עם בהגיעו ימי הפסח, כי מוזיק להם המצה, חס ושלום לומר כן, ומי שאומר כן הוא מין ואפיקורס ואינו מאמין לדברי חז"ל הקדושים שאמרו, שמצה הוא מיכלא דאסוואתא.

וכן רבי בכור יעקב יעבץ כתב בספר צור יעקב (קמ"ה ע"א איזמיד תרכ"ו), וכן אכילת מצה בפסח כי כל הרופאים יעידון יגידון כי הוא קשה לגוף, אבל באמת הוא לנו מיכלא דאסוואתא, וכמו שכתב בווהר הקדוש כי הוא יתברך שמו אשר ציונו בהם הוא השולח רפואה על ידי המחלה אף כי נראה בעינינו בלי מעם וכו', וקל וחומר שיש לסמוך על הרופא נאמן יתברך שמו אף שהוא נגד המבע.

אולם נראה שאין כאן תמיה, שכן זה ברור שלחם מצה אינו מאכל הראוי לאכלו בקביעות, אבל לאכול מצה רק שבעה ימים, ודאי שאינו מוזיק, והרמב"ם בעצמו כתב שמעט, ובימות הגשמים, כן ראוי לאכול.

האם יש מי שאינו סובל חמץ רק מצה

לא ידוע על אדם שאינו סובל דווקא לחם חמץ, ואוכל רק לחם מצה, אבל היה מקרה שאחד הראה עצמו לכוה בימי האינקוויזיציה, שכך כותב רבי שלמה אבן וירגא בספר שבט יהודה, עוד נודע אצלנו, כי אנוס היה בספרד שהיה אוכל כל השנה לחם שלא החמץ, כדי שיוכל לאכול כן בפסח ולא יקומו עליו, והיה אומר שאסטומכה שלו אינה סובלת חמץ.

כמו כן רבי חיים פאלאג'י בספר רוח חיים (אר"ח סימן תרל"ו) כתב שאלה באופן כזה, שאלני בני אברהם הי"ו בקטנותו בד"ץ זה, אם הוא, דהגע עצמך, דהרופא צוה שיאכל מצה ולא חמץ כלל, ויש לו משהו לעשות הכל שמורות, במה יודע איפה בלי לפסח דאוכל לשם אכילת מצה כיון דליכא שום שינוי כלל.

האם מרומז דבר זה בתורה או בחז"ל

זה שלחם מצה מוזיק לאוכלו בקביעות, ידוע לנו מהרופאים הקדומים כמו גאלינוס וכדומה, ולפי דברי כמה מן הראשונים והאחרונים, מרומז דבר זה בפסוק, ובטעמי מצות מצה, ופרטיו.

לחם עוני מלשון עינוי

יש מן הראשונים שהסבירו על דרך הפשט את הכתוב, לחם עוני, לא מלשון עניות, אלא מלשון עינוי, שמענה את הגוף, כיון שהוא קשה לעיכול, כך כתב רבי יצחק בן רבי ישראל בפירושו על הגדה של פסח (נדפס בספר 'פסח אחד'), ועוד נראה לי כי לפי שידוע כי בסבת החמץ הפת מתעכל מהרה באסטומכא ומתהפך לדם בסבת חומו והוא נאות לגוף, והמצה בסיבת קרירותה ומיעוט המוצה היא כבדה ואינה מתעכלת במהרה והיא מכבדת הגוף ומוזיקתו, ומולדת רוב השינה וחלאים אחרים, לזה נקרא לחם עוני שמענה הגוף ומוזיקתו.

וכן כתב עוד אחד מרבותינו הראשונים (מפרש ב' לא נודע למי, בהגדה של פסח 'שניים מי יודע' לרבותינו הראשונים), ולפי הפשט נקרא כן לפי שמענה הגוף ומחליאו והוא קשה בעיכול.

גם רבי יצחק אברנבאל כתב בספר זבח פסח (פיסקא הא לחמא עניא), והנכון אצלי בזה הוא שהמצה תיקרא בכתוב לחם עוני לשתי סיבות... והסיבה השנית לפי שהמצה קשה להתעכל באצטומכא ותתמיד לשבת בה לקושיה.

וכן כתבו מפרשי הרמב"ם בהלכות דעות, רבי מלבי"ם בקונטרס עלים לתרופה (הלכות דעות אות ל"ג), ורבי שבתי סופר, בשערי דעה הלכות דעות (אות ס'), שממעם זה נקרא, לחם עוני.

אכלו מצה בעת עבודתם במצרים

עוד הוסיף רבי יצחק אברנבאל (שם) שהמצרים נתנו לאכול לבני ישראל כשעבדו בבנייני המלך ובמעשה הלכנים לחם מצה, והסיבה היתה גם משום שנאתם את בני ישראל כדי לצערם.

מצות מצה שאכלו במצרים בליל פסח היה זכר לעינוי

עוד כתב רבי יצחק אברנבאל בספר זבח פסח (פיסקא מצה זו ד"ה והדרך השלישית), כי הגנה המצה שנצטוו עליה בפסח מצרים הייתה זכר לגלות ולעינוי, ואותה שציווה לדורות הייתה זיכרון לחיפזון ומהירות הגאולה.

מדוע מצה חובה רק בזית בלילה הראשון

כתב רבי דוד הכוכבי בספר הבתים (מגדל דוד ספר מצות מצות עשה קנ"א), וידוע הוא שאכילת מצה ימים רצופים זיק היוק רב לרוב הטבעים, לכך לא בא חיוב האכילה רק בלילה הראשון, ודי בכזית".

למה לא אוכלים מצה כל השנה

כתב הרדב"ז בספר מצודת דוד (מצוה ק"ז) שזו הסיבה שמצות מצה רק שבעה ימים ולא אוכלים כל השנה מצה, ואם תאמר כיון שהחמץ רומז ביצר הרע כאשר כתבנו, למה הותר בכל השנה כולה, דע כי הלחם האמיתי היא מצה שלא התחיל להפסיד, ואם היה אפשר לאדם לאכול מצה כל השנה כולה, אז טוב לו כי היא שווה למוזג האדם, אלא מפני חולשת כח המעכל אשר בנו כי אין כח לעכל אותה, ואם יאכל אותו מצה כל השנה יבוא לידי חולי.

וכך כתב רבי משה חיים לוצאטו בספר דרך ה' (ח"ד פ"ח), מענין החמץ והמצה הוא, כי הגנה עד יציאת מצרים היו ישראל מעורכים בשאר האומות גוי בקרב גוי, וכיצאיתם

י. בהמשך דבריו שם כתב, שעיקר הזיכרון בשאר ימי חג המצות זה ע"י שלא אוכלים חמץ, ועיין בספר מורה נבוכים (ח"ג פרק מ"ג), שהוא מקור דברי ספר הבתים, ומשמע שם שלא כדבריו, אלא שהזכרון ע"י אכילת מצה בכל ימי חג המצות.

נגאלו ונבדלו. והנה עד אותו הזמן היה כל בחי' גופות בני האדם חשוק בחשך וזוהמא שהיה מתגבר עליהם, וביציאה נבדלו ישראל ונזמנו גופותם ליטהר ולהזדמן לתורה ולעבודה. ולענין זה נצטוו בהשבתת החמץ ואכילת המצה. והיינו, כי הנה הלחם שהוכן למזון האדם הוא משתוה באמת אל המצב הנרצה באדם, וענין החימוץ שהוא דבר טבעי בלחם לשיהיה קל העיכול וטוב הטעם, הנה גם הוא נמשך לפי החק הראוי באדם, שגם הוא צריך שיהיה בו היצה"ר והנטיה החומרית. אמנם לזמן מיוחד ומשוער הוצרכו ישראל להמנע מן החמץ ולזון ממצה, להיות ממעטים בעצמם כח היצה"ר והנטיה החומרית, והגביר בעצמם ההתקרבות אל הרוחניות. ואולם שיוזנו כך תמיד אי אפשר, כי אין זה הנרצה בעוה"ז, אך הימים המשוערים לזה ראוי שישמרו זה הענין, שעל ידי זה יעמדו במדרגה הראויה להם.

ה. לחם עבדים

מצאנו שלחם מצה היתה מאכל עבדים, שכך הביאו רבי אהרן הכהן מלוגיל בספר אורחות חיים (ליל הפסח אות ל"ח), ורבי דוד אבודרהם בספרו (הגדה של פסח פסקא הא לחמא עניא), ואמר רבי יוסף האיוזבי בשם הרב אברהם בן עזרא ז"ל, שהיה שבוי בהודו, והיו מאכילין אותו לחם מצה, ולא נתנו לו לעולם חמץ.

גם עדות מאוחרת יותר כתב רבי אברהם פונטרימולי בספר אשר לאברהם (י"ח ע"ב איזמיר תרמ"ז), ולא באותם הימים לבר, כי גם בזמנינו רגילין בכך במוסקופ"א (מוסקוואה) שמאכילין לחיילי המלך לחם עוני בלתי חימוץ כל השנה כולה, כמו ששמעתי מפי מגידי אמת.

מדוע נתנו לעבדים לאכול לחם מצה, כתבו שם באורחות חיים ובאבודרהם, מפני שאינו מתעכל במהרה כחמץ, ויספיק ממנו מעט^י.

ויש שכתבו שלחם מצה בריא יותר לעובדים, כך כתב בספר המסעדים הרופא רבי יצחק בן שלמה הישראלי (מובא בספר זבח פסח, פסקא הא לחמא עניא), שהיא מאכל נאות לעמלים יותר מן הלחם החמץ.

וכן כתב רבי מאיר אלדבי נכד הרא"ש, בספר שבילי אמונה (הנתיב החמישי, אות ח"ת, ערך חטה), אבל הוא טוב מאוד לבעלי היגיעה ויתן בהם כח וגבורה.

מרומו בתורה ובחז"ל

זה שלחם מצה הייתה מאכל עבדים, ידוע לנו מהצבא בהודו ובמוסקוואה, אולם לפי דברי כמה מן הראשונים מרומו כבר דבר זה בתורה, ובהגדה של פסח, ואולי גם בגמרא, וכדלהלן.

פו. בספר הליכות תימן (שער ראשון, פרק ימים נוראים, עמוד ל"ד) הביא, שהיו נוהגין בתימן, בערב יום הכיפורים, לאכול בסעודה המפסקת לחם מצה, כסבורים שלחם מצה אינו מתעכל מהר, ועל ידי כך לא ירעבו למחרת יותר מידי.

לחם עוני מלשון עניות שעני אוכל מצה כדי שיספיק לו מעט

כתב רבי יצחק אברבנאל בספרו זבח פסח (פיסקא הא לחמא עניא), בדעת הראשונים שסוברים שעל דרך הפשט מה שכתוב, לחם עוני, הוא מלשון עניות, שהטעם שעני אוכל לחם מצה הוא גם משום שעני אוכל מצה כדי שיספיק לו מעט, וכך כתב, והסיבה השנית, לפי שהמצה קשה להתעכל באצטומכא ותתמיד לשבת בה לקושיה ולכן תספיק מעט המצה לאוכליה.

די אכלו אבהתנא במצרים לחם עוני שאכלו בעניים במצרים

לדעת רבי אברהם אבן עזרא המובא לעיל בארחות חיים, ובאבודרהם מה שאומרים בהגדה של פסח^ז, הא לחמא עניא דאכלו אבהתנא בארעא דמצרים, אין הכוונה על המצות שאכלו בליל יציאת מצרים, כמו שהסבירו רוב הראשונים, אלא הכוונה על המצה שאכלו אבותינו במצרים בשעת שיעבודם, כמאכל עבדים ומן הטעם הנ"ל.

כפאו ואכל מצה כפאוהו פרסיים

ואפשר שדבר זה מרומז גם בגמרא, דאיתא במסכת ראש השנה (כ"ח ע"א), שלחו ליה לאבוא דשמואל, כפאו ואכל מצה יצא, כפאו מאן, אילימא כפאו שד, והתניא עתים חלים עתים שומה כשהוא חלים הרי הוא כפקח לכל דבריו כשהוא שומה הרי הוא כשומה לכל דבריו, אמר רב אשי שכפאוהו פרסיים, אמר רבא זאת אומרת התוקע לשיר יצא. כנראה זה מעשה שהיה, ושלח אבוא דשמואל לחכמי ארץ ישראל, לברר מה הם סוברים להלכה.

ורגילים לפרש את הגמרא כך, כפאו שד, שקיים המצוה ללא כוונה כיון שכפאו שד, כפאוהו פרסיים, שלא רצה לאכול ופרסיים כפאוהו לאכול, ולפי זה הוה אכילה מצה ללא כוונה כלל, ואדרבה לכאורה בכוונה שלא לצאת.

אלא שהרבה קושיות קשה על פירוש זה, ומהם שהקשו הראשונים והאחרונים^י, על הדינים היוצאים קשה, אם כפו אותו לאכול ולא רצה, לכאורה יש כאן כוונה הפכית, כלומר כוונה שאינו רוצה לצאת, ובאופן כזה למה שיצא ידי חובת המצוה, ועוד למה לא כתוב שצריך לומר רוצה אני^י, ועוד אם מדובר באכילה בכפייה ואינו רוצה לא

זו. יש לציין שפיסקא, הא לחמא עניא, בהגדה של פסח, מופיעה לראשונה רק בימי הגאונים, כגון בסדר רב עמרם.

יו. ועיין לעיל מדברי רבי עובדיה ספורנו, שגם מדבריו משמע שאכלו אבותינו לחם מצה כשעבדו במצרים, אולם מן הטעם האחר, כיון שלא היה להם פנאי להחמיץ עיסתם מפני הנוגשים.

יח. ראה על הסוגיא, בראשונים רשב"א, ריטב"א, ור"ן, ואחרונים, יום תרועה, פני יהושע, וערוך לנר.

יט. ראה כתובות (פ"ו ע"א), אבל במצות עשה, כגון שאומרים לו עשה סוכה ואינו עושה, לולב ואינו עושה, מכין אותו עד שתצא נפשו.

הוזה אכילה^ב, ואיך רש"י אומר על זה ונהנה באכילתו, ועוד לפי זה איך, זאת אומרת, לדין, התוקע לשיר, שיצא, הרי התוקע לשיר זה רק מתעסק ולא כפייה, ואיך אפשר ללמוד אחד מהשני, ועל המקרה עצמו קשה, למה תפס דווקא מצות מצה, ועוד שכתוב כפאו ואכל, ולא כפאו לאכול, משמע שהאכילה עצמה לא הייתה בכפייה, ועוד מדוע פרסיים יכפו אותו לקיים מצוה, ולמה לא רצה האיש לקיים את המצווה, ועוד למה כתוב פרסיים ולא בית דין, או גויים סתם, או פרסי בלשון יחיד, ועוד למה לא כתבה הגמרא רק, מצות אין צריכות כונה, ללא דוגמא.

ואפשר לבאר^{בא}, שכפאוהו פרסיים, מדובר באדם שנלקח לעבודה בכפייה אצל שלמון הפרסיים^{בב}, והמאכל לעובדים שם היה לחם מצה כל השנה, כדי שיספיק מעט, ולכן כשהגיע ליל פסח אפילו שידע שעכשיו פסח, לא חשב דווקא על המצווה אלא אכל כרגיל לחם מצה מהסיבה האחרת, אם כן יש לנו דוגמא של מתעסק במצות מצה, וזאת הייתה השאלה האם מתעסק במצוות יצא.

ולפי זה עולה ההלכות מסוגיית הגמרא והראשונים שם, וראי שלכתחילה מצוות צריכות כוונה למצוה, ובסתמא, יש אומרים דהוה כמו כוונה, ובכוונה מפורשת שלא לצאת לכו"ע לא יצא^{בג}, אלא שבעשה המצווה לכוונה אחרת, אבל לא בכוונה מפורשת שלא לצאת את המצווה, זה מה שנקרא בגמרא כאן 'מתעסק'^{בד}, שיוצא ידי חובת המצווה לפי סוגיא זו^{בה}.

ו. לחם רפואה

מצאנו בכמה מקורות קדמוניים שלחם מצה היתה מאכל רפואה לחולי הנפש, כך הביא הרמב"ם ב'מאמר הנכבד סמי המוות והרפואות נגדם' (חלק א' פרק ו'), המפורסם אצל העם, אשר כל נשוק (על ידי חיות ארסיות, או כלב שוטה) לא יאכל כי אם לחם מצה^{כז}.

ב. עיין שו"ע או"ח (סימן ר"ד סעיף ח' בהג"ח), אם אנסוהו לאכול או לשתות אף על גב דהחזיק נהנה ממנו אינו מברך עליו הואיל ונאנס על כך, ועיין מגן אברהם שם (סק"ב).

כא. רבי אהרן ווירמש בספר מאורי אור (חלק ח' עוד למועד דף צ"ב ע"א מיץ תקע"ט), הביא פירוש זה והקדים וכתב, ואמרתי דרך צחות, אולם הובא פירושו באסיפת זקנים ראש השנה שם, ובספר שו"ת תירוש ויצהר (סימן ק"ז אות י"ד), גם כן הביא להסביר כך את הגמרא. ורבי יוסף רוזין אב"ד רוגוטשוב בספר צפנת פננת הלכות חמץ ומצה (פ"ו ה"ג) הביא את זה שהפרסיים היו נוהגים לאכול בהסיבה כל השנה, עיי"ש.

כב. הפרסיים שלטו בבבל בזמן האמוראים, ואולי הכוונה לאומה הנקראת, חברי, ראה רש"י מסכת ביצה (ו' ע"א ד"ה דאיכא חברי), אומה רשעה שהיו בימי פרסיים, וכופין את ישראל לעשות מלאכתו, הובא בספר מאורי אור (שם).

כג. ראה שו"ע או"ח (סימן ס') ומשנה ברורה (שם).

כד. בגמרא ראש השנה (ל"ג ע"ב) משמע, על כל פנים בהווא אמינא, דהתוקע לשיר, זה דרגה יותר גבוהה ממתעסק בעלמא.

כה. ועיין שו"ע או"ח, הלכות פסח (סימן תע"ה סעיף ד' וז'), והלכות שופר (סימן תקפ"ט סעיף ח').

וכן הביא רבי מרדכי הכהן מצפת בספר שפתי כהן פרשת בא (ויניציה שס"ה), כי כן עושים החרשין כשרוצים להבריה רוחות רעות מאכילים לאותו האיש לחם מצה. גם בפרשת אמור הביא, כי מי שיש בו רוח רעה אין מאכילין אותו חמץ אלא מצה, אבל אחר שעברה רוח רעה מאכילין אותו.

רבי משה חאגיז כתב בספר אלה המצות (בהוספות שהוסיף בדפוס וואנזבעק תפ"ז אות י"ט דף ט' ע"ב) על סגולת המצות, שאפילו בין האומות יש ביניהם נמצא שבאים לשואלו בשביל כאב הראש, ואומרים שהוא בדוק אצלם.

וכך כתב רבי ירחמיאל ישראל יצחק דאנציגור מאלכסנדר בספר ישמח ישראל על סגולת המצות (חלק וקרא שביעי של פסח דף נ' א' אות קמ"ד ד"ה עוד), וגם חכמי הרופאים מודים שהוא סגולה בדוקה לחולי הראש רחמנא ליצלן. וגם בהגדה של פסח ישמח ישראל (ד"ה כל דכפין) כתב, ואף חכמי אומות הרופאים מסכימים שמצה הוא רפואה להראש, אך המה מתנכאים ואינם יודעים מה מתנכאים.

לחם שאין בו רוח רעה

הסיבה מדוע היתה המצה משמשת רפואה לחולי הרוח, נראה משום שלחם מצה אין בה רוח ומזיקין, וענין חולי רוח רעה, סברו בימי קדם שכל שיגעון ומחלה בא ע"י רוח רעה מבחוץ, ועל דרך שכתב בספר צרור המור בפרשת פינחס והביאו בספר שם משמואל (פרשת וירא ד"ה ומעתה) בתוספת הסבר משלו (מה שבסוגריים), וכענין מה שכתב בספר צרור המור פרשת קרח, בסיבת מגיפה רחמנא ליצלן, שהיא מצד רוח עוועים הנכנס באדם מצד רוח הטומאה, והרופאים אומרים שהוא מעיפוש האוויר (היינו שאומרים שבאוויר מעופש מתהווים מיני בעלי חיים דקים הנקראים באצילען כך נראה לי) רואין ואינן יודעין מה רואין, והכל הולך לדרך אחד, עד כאן לשונו, והפירוש כנ"ל שרוח עוועים שמצד הטומאה מתלבש במיני בעלי חיים אלה להזיק לבני אדם.

לפי זה אפשר לומר, שזה היה מחשבת הרופאים הקדומים, שמי שנכנס בו רוח רעה, היו מונעים ממנו לחם חמץ כיון שיש בה רוח רעה², אלא היה מאכילים אותו לחם מצה שאין בה רוח רעה, עד שיבריא.

בו. יש לציין כאן את רפואת הטריאקה, והזכירה הרמב"ן בפרשת כי תשא וכתב, כי הטריאקה איננה סם אחד, אבל היא מרקחת רבת ההרכבה, יכנס בה שאור ודבש ובשר שקצים ורמשים, כי יכנסו בה אבק העקרבים ובשר האפעה, כי לכך נקראת כן, כי הארס בלשון יון תריאק, וכך כתב הרד"ק בפרשת בראשית, וירא א-להים כי טוב, אף על פי שיש בהם מזיקים יש בהם תועלת גדולה לדברים רבים, כמו שהעידו חכמי הנסיון, עדן שהנחשים והאפעים יכנס גופם ושמנם בטריאקה כדי שימשוך מה שבגוף מסם המות. אולם נראה שהעיקר הרפואה היה הארס, והשאור והדבש היה רק לדבק ולטעם, וכן משמע מדברי רבינו מנוח בספר המנוחה הלכות חמץ ומצה (פ"ד ה"א), והתריאקה זו היא רפואה מועילה ועושין אותה מבושר אפעה ומביצי חיה אחת ידועה לרופאים, ומעורב בסממנים, ומערבין בו לחם חמץ יבש שחוק, ועושים אותו עוגות, ונילוש בדבש, ורוב רפואתו לספק נפשות לארס של נחשים ועקרבים ולמכה של חלל.

בו. יש לציין את דברי הרמב"ם בספרו מורה הנבוכים (ח"ג פמ"ז) בטעם איסור הקרבת שאור ודבש במקדש, שכתב, ומפני שעובדי עבודה זרה לא היו מקריבים לחם, אלא שאור, והיו בוחרים

ולפי זה אפשר להבין, למה נתנו לנשוק לאכול לחם מצה, מכיון שנשוק ע"י כלב שומה, מצינו בנמרא יומא (פ"ג ע"ב) בשם שמואל^כ, כלב שומה רוח רעה שורה עליו, ולכן מנעו ממנו אכילת דבר שיש בו רוח רעה, והאכילו אותו מאכל שאין בו רוח רעה^כ.

גם בספרי הדרוש יש מי שדימה בין החולי לעיפוש החמץ, ראה מה שכתב רבי משה אלשיך בספר תורת משה (פרשת ויקרא ד"ה ואם נדר), שלחמי חמץ בקרבן תודה הם כנגד חולה הדומה לעיפוש, כמו שחמץ הוא עיפוש ע"ש.

מרומז בתורה ובחז"ל

זה שלחם מצה הייתה מאכל רפואה ידוע לנו מהרופאים ומן המפורסם אצל העם במצרים, אולם אפשר שמרומז דבר זה בנמרא, ובספר הזוהר, ובמנהגי ישראל, וכדלהלן.

מצה ומריבה

דבר זה שהמצה היא נגד רוח רעה, מרומז בספר הזוהר בפרשת פינחס (ח"ג רנ"א ע"ב) דאיתא, מצה, [אמאי אתקריאת מצה], אלא הכי תנינן, ש-ד-י בגין דאמר לעולמו די דיאמר לצרותינו די, אוף הכי מצה בגין דקא משדר דמברחת לכל סטריין בישין ועבדי קטטה בהו, כגוונא דש-ד-י דמוזוה דמבריה לשדים ומוזיקים דתרעא^ל, אוף הכי איהו מברחת לון מכל משכני קדושה ועבדי מריבה וקטטה בהו, כמה דאת אמר מסה ומריבה ע"ד כתיב מצה, והא מסה בסמך איהו אלא תרגומו דמסה איהו מצותא.

תוכן דברי הזוהר הוא, שמצה נקראת כן על שם שעושה מצה ומריבה עם השדים והמוזיקים, כמו שהשם ש-ד-י שכותבים על גבי המוזה, אומר לצרותינו די, ומבריה שדים ומוזיקים שלא יכנסו לבית.

כפאו שד ואכל מצה

ואולי דבר זה מרומז גם בנמרא, דהנה איתא במסכת ראש השנה (כ"ח ע"א) בהוה אמינא, שלחו ליה לאבוב דשמואל, כפאו ואכל מצה יצא, כפאו מאן, אילימא כפאו שד, והתניא עתים חלים עתים שומה כשהוא חלים הרי הוא כפקח לכל דבריו כשהוא שומה הרי הוא כשומה לכל דבריו...

להקריב הענינים המתוקים ומלכלכים קרבניהם בדבש, כמו שהוא מפורסם בספרים אשר ספרתי לך, וכן לא תמצא בדבר מקרבנותם מלח, מפני זה הזהיר השם מהקריב כל שאור וכל דבש, וצוה בהתמדת המלח על כל קרבנך תקריב מלח. וראה בספר הזוהר בפרשת תצוה (קפ"ג ע"א) שכתב, כתיב אלהי מסכה לא תעשה לך וכתיב בתריה את חג המצות תשמר, מאי האי לגבי האי, אלא הכי אוקמוה מאן דאכיל חמץ בפסח כמאן דפלח לכו"ם איהו, עיי"ש עוד.

כח. ראה גם במסכת בבא מציעא (ק"ז ע"ב), שמואל לטעמיה, דאמר שמואל הכל ברוח.

כט. אולם הרמב"ם כתב על זה שם, הנה לא אדע לו שורש שראוי לסמוך בו לא הקשי ולא מקובל.

ל. יש לציין, שמדבר כאן בספר הזוהר לא בסגולה של מצות מוזה עצמה, אלא של השם שכותבים בצד החיצוני של המוזה, שאינו אלא מנהג.

ואפשר לומר בביאור המקרה, 'כפאו שד', שמדובר באדם שנכנס בל"א רוח רעה^ל, וכדי להבריא ממנו את הרוח רעה נתנו לו לאכול מצה, וזה היה מתעסק, שאוכל מצה, אבל לא לשם מצוה אלא לשם צורך אחר שהוא לסגולה או רפואה, והשאלה אם יצא, אלא שהגמרא דוחה את ה'הוא אמינא' בגלל בעיא אחרת, שהרי אם מדובר באדם חולה רוח, הרי הוא בנדר שומה, ובכלל פטור מן המצוות.

מנהג הצנעת שיירי האפיקומן

יכול להיות שמנהג הצנעת שיירי האפיקומן לכל השנה, מקורו בזה שלחם מצה מאכל רפואה, המנהג מוזכר בפוסקים^ל, שהיו נוהגים ליקח חתיכה מן האפיקומן ולעשות בו נקב ולתלות לכל השנה בכניסה לבית כנגד המזוזה^ל, ובכמה מקורות מוכא השראת האפיקומן לא באופן תלייה בבית, אלא לשאתו עימו, נגד גולנים והקליפות^ל, או כנגד רוחות ביבשה ובים^ל, או ע"י האכלתה לחולי הרוח^ל, הצד השווה שבהם, שהתשמשו במצה כנגד רוחות, וכן יש שכתבו שמנהג זה שורשו מספר הזוהר פרשת פינחס^ל.

לא. כפאו אין הכוונה כפייה על האכילה, אלא כפאו פירוש שאחזו מחלה, וכך כתב הרמב"ם הלכות חמץ ומצה (פ"ג ה"ג), אבל כזית מצה והוא נכפה בעת שטותו, וראה מסכת נדרים (כ" ע"ב), ודומה עליו כמי שכפאו שד, ובמסכת גיטין (ס"ז ע"ב), מי שאחזו קורדיקוס, ופירש רש"י, שם שידה השולטת כששותה יין הרבה מגיתו, הכי נמי, כפאו, פירוש אחזו ולא שכפאו אותו לדבר מסויים, וראה משנה יומא (פ"ג ע"א) מי שאחזו בולמוס מאכילין אותו אפילו דברים טמאים עד שיאורו עיניו, וראה בפירוש המשניות לרמב"ם שם שכתב, בולמוס, מין ממניי החולאים שנופל בו האדם ואינו מרגיש כלל, וזה החולה הוא מין ממניי החולאים הנקראים בלשון חכמים נכפין, ויארע לאלו הנזכרים בכאן כמו נשיכה בפי האסטומכא וכשיאכלו יקל מעליהם ויאירו עיניהם.

לב. ראה מסכת עירובין (מ"א ע"ב) במשנה, מי שהוציאוהו נכרים או רוח רעה אין לו אלא ד' אמות, ופירש רש"י שם, או רוח רעה, שנכנס בו שד ונטרפה דעתו, וראה שם במסכת ראש השנה ברש"י בהמשך הגמרא לפי גירסה, וביסודו של מורי רבי יצחק בן יהודה ראיתי, התוקע לשד, להבריא רוח רעה מעליו, ורבי מנחם המאירי כתב בספר חיבור התשובה (חלק משיב נפש מאמר ב' פרק ג'), ולא ידענו מה ענין תקיעה זו ורש"י ז"ל פירש בה כדי להעביר רוח רעה מאצלו, וזה אפשר שהיה מנהג אצל ההמון בהיות השד לפי מחשבתם אונו (בשחרי) (בשרירין) בטנם יבהילוהו ויוציאוהו בקול שופר, ומדברי רבינו גרשום, ורש"י חולין (ק"ה סוף עמוד ב'), משמע שמזיקין, ושדים, ורוח רעה דבר אחד הם, ועיין ספר שו"ת חתם סופר (יו"ד סימן ד'), וספר מכתב מאליהו (חלק ה' עמוד 346). גם בעלי חיים דקים, וכללים אצל חז"ל תחת שמות אלו, של מזיקין, שדים, ורוחות רעות, וראה מה שכתב רבי יקותיאל אריה קאמלהאר בספר התלמוד ומדעי תבל (שער ג' ענף כ"ד).

לג. מגן אברהם הלכות יום טוב (סימן ת"ק סק"ז), חק יעקב (סימן תע"ז סק"ג), ובאר היטב ושערי תשובה שם. לד. כתב רבי חיים כהן מארם צובה בספר טור ברקת הלכות פסח (סימן תע"ג סק"ד), ולכן מזה הטעם מה טוב לאדם להניח מצה אחת ערוכה בכל ושמורה לתלות אותה בתוך הבית נגד המזוזה כי ידחה לו סעד להבריא המזיקין מן הבית ולא ישלוט סטרא אחרא שם.

לה. רבי יעקב נפתלי בן יהודה לייב כתב בספר דרך הישר, (דף ד' ע"ב קראקא ת"ו), סגולה בחונה להוליך עמו באמתחתו כזית מאפיקומן כי הוא מבריא מזיקין, כמו מזוזה שאמרו חכמי הקבלה שעל כן נקרא מצה דעבדא ריב ומצה עם המזיקין, וכן מצה היא השכינה כמו שכתב בספר הזוהר, ועל כן הוחזק המנהג שמצניעים אפיקומן משנה לשנה, ורבי יחיאל מיכל עפשטיין כתב בספר קיצור של"ה, (מסכת פסחים, הנהגות ליל הסדר), והיא סגולה להצילו מן הגולנין, ולהבריא הקליפות ממנו.

מעשיות בענין אכילת שיירי אפיקומן לרפואה

גם בדור שלפנינו מסופר שהמצה שהצניעו מהאפיקומן הייתה משמשת סגולה לרפואה, כך כתב רבי ישראל יצחק יאנובסקי בספר דברי הגאונים - חוקת הפסח (סימן תע"ז אות תתצ"ז), שמעתי בשם הרב הצדיק זצ"ל רבי נתן משידלאווצי שהעיד לפני הרב הצדיק זצ"ל ר' שלום בעלז'ור שראה שבא להרב הצדיק זצ"ל ר' בער ראדישיצ'ר חולה שווינדזיכט רחמנא ליצלן, שחסר לו כמעט הרבה מהריאה וצוה להשמש שיתן לו חתיכת אפיקומן שלו ויטחינו היטב ויתן למים והחולה ישתה המים אז יהיה בריא וכן הוה.

בספר נזר הקודש (עמוד רנ"ו) מובא על רבי יעקב ממעליץ בנו של רבי נפתלי מראפשיץ, שהיה נותן חתיכת מצה למי שיש לו חולי קדחת וידעו שזה בדוק ומנוסה שהחולי נסתלק ממנו.

בספר מגדיל ישועות מלכו (אות כ') מובא על רבי אברהם שמחה הורוויץ, שבעיר מגורו בארניב בחן כמה פעמים שנתן לאכול ממצה אפיקומן ופעלו לטובה כמו לחולי שליקארץ ושנעון ר"ל.

מלח במצה

או"י גם המנהג שהביא בלקט יושר (הלכות ליל הסדר אות ו')^ל על רבו רבי ישראל איסרלן בעל מחבר ספר התרומת הרשן, לא עשה מלח על המצות, ואמר שהוא ליל שימורים, זה בגלל שבמצה אין מוזקים, ואין צריך מלח שהיא משמר מן המזיקין².

ביאור מה שכתב בספר הזוהר על לחם מצה אסוותא

ובספר הזוהר פרשת תצוה (ח"ב דף קפ"ג ע"ב) כתב והמשיל את המצה כמו מאכל רפואה, שכתב, השתא דוכו ישראל לנהמא עלאה יתיר, לא יאות הוה לאתבטלא חמץ ולא אתחזיא כלל, ואמאי קרבנא דא חמץ הוה, דכתיב סלת תהינה חמץ תאפינה, ותו דהשתא ביומא

ל. כתב רבי חיים ויטאל בספר הפעולות (עמוד רמ"א), לשתוק הים מזעפו בזית מצה שמורה מן האפיקומן ששליך לד' רוחות הספינה. בספר דרך הישר (דף כ"א ע"ב), קבלה שטוב להוליך אפיקומן ולהשליך ממנו לתוך הים מזעפו.

ל. כתב רבי משה חאגיז בספר אלה המצות (בהוספות שהוסיף בדפוס וואנובעק תפ"ז, אות י"ט, דף ט' ע"ב), פוק חזי מנהגן של ישראל דתורה היא, להיות כל אחד שידוע במנהגו מבלי שידע טעמו ונימוקו עימו, יוליך בזית מצה של מצוה ואומרים עליו שהוא מסוגל לשמירה ולכמה מקרים בין בים בין ביבשה, עד שאפילו בין האומות יש ביניהם נמצא שבאים לשואלו בשביל כאב הראש ואומרים שהוא בדוק אצלם.

לח. בספר קיצור של"ה שם כתב, כי מצה לשון מריבה כי התרגום של מסה ומריבה הוא מצותא, ובספר אלה המצות שם כתב, ושורש דבר נמצא בספרי קודש זוהר ח"ג רנ"א, וכן כתב בספר ערך ש"י (אריך סימן תע"ז), ובספר ניצוצי אור (על הזוהר שם).

לפ. וראה מה שכתב בהלכות נטילת ידיים.

מ. ראה מה שכתב רבי שם טוב גאגין בספר כתר שם טוב (אות תתס"ה).

דא אַתבטל יצר הרע, ואורייתא דאתקרי חירו אשתכחת, אלא למלא דהוה ליה בר יחידאי וחלש, יומא חד הוה תאיב למיכל, אמרו ייכול בריה דמלכא (ס"א מיכלא דאסוותא) אסוותא דא, ועד דייכול ליה לא ישתכח מיכלא ומוזנא אחרא בביתא, עבדו הכי, כיון דאכל ההוא אסוותא, אמר מכאן ולהלאה ייכול כל מה דאיהו תאיב, ולא יכיל לנזקא ליה, כך כד נפקו ישראל ממצרים, לא הוי ידעי עיקרא ורוא דמהימנותא, אמר קודשא בריך הוא, יטעמון ישראל אסוותא, ועד דייכלון אסוותא דא לא אתחזי להון מיכלא אחרא, כיון דאכלו מצה דאיהי אסוותא, למיעל ולמנדע ברוא דמהימנותא, אמר קודשא בריך הוא, מכאן ולהלאה אתחזי לון חמין, וייכלון ליה, דהא לא יכיל לנזקא לון, וכל שכן דביומא דשבועות אודמן נהמא עלאה, דאיהו אסוותא בכלא. **ונראה** מתוך הדברים שמה שקורא כאן בספר הוזהר בנמשל למצה 'אסוותא', כוונתו לרפואה רוחנית, התלויה במחשבה על עומק טעם מצות מצה, ולא בטבע הגשמי של המצה.

מאכל רפואה לגוף

ויש שהבינו שהמצה הוא גם בטבעה מאכל רפואה גשמי, כגון רבי חיים אלעזר שפירא אב"ד מונקאטש בספר שער יששכר (מאמר זמן חירותינו אות ל"ד) שכתב, והנה הצדיקים ובכל העולם החסידים ואנשי מעשה קראו כן להמצות מיכלא דאסוותא, באמרם שהוא מסוגל לרפואת הגוף לכל מכאובים וחליים ר"ל.

וכן כתב רבי שבתי ליפשיץ בספר סגולות ישראל (מערכת מ' ערך מצה אות ע"ח), והנה ידוע היא על פי חכמי הרופאים שמי שרוצה להריק העיפושים ממנו יצו לו הרופאים שלא לאכול שום פת אשר היא חמוצה רק מצה^{מא}.

ולפי דבריהם נמצא שלחם מצה דומה לכל מאכל לתרופה, שמעט ממנו מועיל, ולאכלו בקביעות מוזיק.

חידוש שמעם מצות מצה הוא גם משום רפואת הגוף

וכתב רבי שבתי ליפשיץ בספר סגולות ישראל (ס) דבר תמוה, שמעם מצות אכילת מצה בפסח הוא גם משום שזה מאכל רפואה, ומימות הפסח מתחיל האוויר להשתנות וצריכין להריק האיזטומכה מן העיפושים..., ועל כן צוה השי"ת לאכול מצה בפסח כי הוא מיכלא דאסוותא והבן כי טעם נכון הוא. ועיין שם מה שכתב בעניין טעמי המצות.

ז. לחם מצה במצות התורה

לחם מצות חג המצות

אחד מן המצוות שבתורה של עשיית מעשיים מוחשיים כדי להזכיר את יום יציאת מצרים, הוא ע"י לחם מצה, שנצטוונו לאכול שבעה ימים לחם מצה בחג המצות, וזכר ליציאת מצרים, וכך כתוב בפרשת ראה הטעם, לא תאכל עֲלֵיו חֶמֶץ שְׁבַעַת יָמִים תֹּאכַל

^{מא} מצה כמאכל לרפואת הגוף, נמצא גם בכתביו של הרופא הקדום היפוקרטס, שהיה מציע לחולים לאכול מצה בקיץ ולשתות הרבה, מובא בהערות לספר, פירוש לפרקי אבוקראט מהרמב"ם, פרק ראשון, הערה 125.

עליו מצות לחם עני כי בחיפזון יצאת מארץ מצרים למען תזכר את יום יצאתך מארץ מצרים כל ימי חייך.

שבשעה שיצאו בני ישראל ממצרים, גורשו והיו מוכרחים לצאת במהירות, ולכן אפו את עיסתם מזה, כמו שכתוב בפרשת בא, ויֵאָפוּ אֶת הַבֶּצֶק אֲשֶׁר הוֹצִיאוּ מִמִּצְרַיִם עֶגֶת מִצּוֹת כִּי לֹא חֶמֶץ כִּי גִרְשׁוּ מִמִּצְרַיִם וְלֹא יָכְלוּ לְהִתְמַהֵמֶה וְגַם צָדָה לֹא עָשׂוּ לָהֶם. ולכן זה דבר מזכיר את שעת יציאת מצרים.

לחם שעונין עליו דברים הרבה

אחד מהדרשות שיש בחז"ל על לחם עוני, הוא, לחם שעונין עליו דברים הרבה, כך איתא במסכת פסחים (ל"ד ע"א), דאמר שמואל, לחם עני, לחם שעונין עליו דברים הרבה. וכן איתא עוד במסכת פסחים (קט"ו ע"ב), אמר שמואל, לחם עני, לחם שעונין עליו דברים, תניא נמי הכי לחם עני, לחם שעונין עליו דברים הרבה. וכתב רש"י (שם ל"ד ע"א), שעונין עליו דברים, שגומרים עליו את ההלל, ואומרים עליו הגדה.

לחם הפנים ומנחות ולחמי תודה

מלבד איסור אכילת חמץ, בחג המצות, יש עוד איסור חמץ בתורה, והוא איסור הקטרת שאור על גבי המזבח^כ, ולכן לחם הפנים והמנחות ולחמי תודה^כ בבית המקדש היו מצה^כ.



מכ. בספרי טעמי המצות כתבו על איסור הקטרת שאור את חסרון השאור, ולא את מעלת המצה, ראה ספר מורה נבוכים לרמב"ם, וספר תורת העולה לרמ"א, ועיין ספר צרור המור (פרשת תצוה, ופרשת נשא), ובחידושי אגדות למהרש"א מסכת פסחים (קט"ו ע"ב).

מג. יש לציין שבלחמי תודה היו גם עשרה לחמים חמץ, וראה מה שכתב רבי עובדיה ספורנו בפרשת צו, ואמר וזאת תורת זבח השלמים, והודיע שאף על פי שכל השלמים קדשים קלים, מכל מקום יש חלוק ביניהם שאם הם על אודות הודאה, יהיה עמוהם לתת בתוכו מין חמץ, כי אמנם סבת הסכנה אשר עליה ההודאה הוא שאור שבעיסה, מכל מקום מיני המצות רבות עליו, וברבות הלחם יתפרסם הנס לאוכלים רבים.

מז. יש בספר תורת חמ"ד (עמוד רצ"ג) מרבי חיים דוב ווייסמנדל, היכי תמצא שבירך על אכילת מצה בחנוכה, ולא היתה ברכה לבטלה, משכחת לה, שאכל חלת תודה בחנוכה, ובירך על אכילת מצה של תודה, אולם אפשר שלא הזכירו הכותנים מצה בברכה כלל, אלא בירכו, 'על אכילת מנחה', 'על אכילת לחמי תודה'.

הרב ישראל דנדרוביץ

ראש בית המדרש 'באר האכות'

מח"ס 'הנחמדים מזהב', ערך יצ"ו

'טובלים ואינם נראים' - מתים המצויים במקוואות

באישון לילה יוצאים המתים מבתי הקברות ובאים לטבול במקוואות טהרה חשוכים מי טעה ולבש את חגורתו הלבנה של המת? ומי הוא ה'איש הטוב' האלמוני שטבל במקוה בפרשיסחא? וגם: סיפורם של התרנגולים במקוה ברדושיץ והכלב במקוה בקראקא

רבותינו הקדושים לבית באבוב זי"ע היו מספרים על התופעה המסתורית בה נשמות המתים מגיעות בלילות אל בתי כנסת שוממים, כדי לשאת בהם תפילה, לקרוא בתורה, ולעיסוקים נוספים שאיש אינו יודע את פשרם (ראה על כך במאמרנו המפורט "אורחים מעולם האמת" בתוך ספרנו העומד לראות אור בקרוב "היו דברים מעולם").

אם לא דיינו בסיפורים מבחילים ומסמרי שיער אלו, הנה מתברר שלא זו אף זו: נשמות המתים גם מגיעות אל מקוואות הטהרה וטובלים בהם כהנה וכהנה.

קולות בעבוע הנשמעים מתוך בור הטבילה; מראה המים המתנענעים בחוסר נוחות, עולים ויורדים בקצב של טבילה חוזרת ונשנית, מסגירים את הסוד האיום: אלו הם המתים המבקשים גם הם להתקדש ולהטהר בארבעים סאה של מים חיים. ממקומות מנוחתם בבתי הקברות הם מרחפים ובאים היישר אל תוך בורות המים שבמקוואות. טובלים כרצונם ושוב יוצאים להם לעיסוקיהם שמיכם אינו ברור.

כפי הנראה נוח להם, לאותם ברי מינן, לעשות את מעשיהם במחשכים. לכן הם מכבים את הנרות הדולקים וחשיכה סמיכה עוטפת את המקוה. בחסות אותה אפילה נעשות גם טעויות נוראיות: פעמים והחיים לובשים מבלי משים את תכריכי המתים, ורק בצאתם הם מבחינים בהחלפה המצמררת.

היו כאלה שמענו כי אף הם היו רואים גולגולת צפה על פני המים. אחרים רק אמרו, שהרגישו את נוכחותם של רוחות הרפאים או שמעו את קולם. אמנם האמונה בעצם התופעה הקיפה את המוני העם, ובייחוד את בני הכפרים. שלא לדבר על חלושי הדעת או נשים פתיות ומזרות בלבנה. אלו כאלו היו משתדלים להימנע מלעבור יחידי באישון לילה על יד המקומות המועדים לביקורי המתים, לבל יעבור בהם מקרה רעה חלילה.

הרה"ק רבי אברהם משה מפרשיסחא

מקוה הטהרה שבעיר פרשיסחא, מקום מגוריו של הרה"ק רבי שמחה בונם מפרשיסחא, הייתה כנראה מקום מועדף על הטובלים שאינם מארצות החיים.

על המקוה עצמה אנו מוצאים עדות על עומקה הרב: מאה מדרגות היה על הטובלים לרדת בכדי להגיע אל בור המים שבמקוה! והבור עצמו, אף הוא היה עמוק מאוד!

כך מסופר בספר 'גדולת הצדיקים' (ורשה תרצ"ד, אות כח):

"ובשנים הקודמים היתה המקוה עמוקה מאד, ובפרט בעיירה פרשיסחא נודע לכל עומק המקוה שהיה יותר ממאה מעלות לרדת אל המקוה, וגם המקוה גופא היתה עמוקה מאד מאד, אף שמן הסתם היה איזה מדרגה בזוית אחת של המקוה, אבל שאר המקוה היתה עמוקה מאד".

והנה, עדויות מהימנות לחלוטין מספרות לנו על לפחות שתי מקרים בהם התפתח מעין עימות קל בין האראלים והמצוקים על זכות הקדימה למבול במקוה הטהרה בעיר פרשיסחא. רק בצירוף מקורות שונים מתבהרת לנו התמונה השלמה ומסמרת השיעור, ובאחת המקרים אף מתגלית לנו זהותו של המת האלמוני שביקש למבול במקוה.

כותב רבי אברהם חיים זאמלונג, ממורי הצדק שבעיר וורשה, בספרו 'עשר זכויות' (פיעטרקוב תרצ"א. מערכת הרה"ק רבי אברהם משה מפרשיסחא, אות טז):

"הנה שמעתי מאאמו"ר הרב [רבי אברהם נפתלי, אב"ד סקאמפע] זצ"ל, ששמע מדודי הרב [רבי אליהו יוסף אב"ד ראדוינאווי] זצ"ל הנ"ל, אשר רבינו הקדוש הנ"ל [=הרה"ק רבי אברהם משה מפרשיסחא] היה הולך בכל לילה עם משמשו להמקוה, אף בחיי אביו הקדוש [=הרה"ק רבי שמחה בונם מפרשיסחא].

פעם אחת לא היה אצלו משמשו, ולקח 'לאנמערנע' [=עששית, מנורה] עם שתי נרות וחלך בעצמו להמקוה. וכאשר התחיל לפשוט את מלבושיו, כבה נר אחד, ואחר כך, כבה גם השני. ואחר כך שמע קול מבילה בהמים. אמר להם: דרך ארץ! ושתקו. וחלך ומבל את עצמו.

אף על פי כן, מאחר שהיה עוד רך בשנים, לכן הלך תיכף אל אביו הקדוש וסיפר לו זאת. אמר לו: בני, עוד הפעם לא תעשה כזאת, יש לך הצלחה שמצאת על איש טוב כמבצע בחייו, ואם מצאת על קפדן היה יכול להזיק לך ח"ו, לכן תשמור מזה".

אותו כותב בכבודו ובעצמו, הדפים מספר שנים קודם לכן, בשנת תרפ"ח, את ספרו 'עשר נפלאות', ושם גם מופיע סיפור זה. אמנם ראה זה פלא: בגירסא הראשונה מפרי עטו של הכותב מצויים פרטים נוספים ומבהילים אודות סיפור זה, אותם משום מה השמיט הכותב בגירסא החדשה של הסיפור.

נעתיק איפוא את הגירסה הרחבה והמעודכנת יותר כפי שהיא מופיעה בספר 'עשר נפלאות' (אות כד):

"דרכו [של הרה"ק רבי אברהם משה מפרשיסחא] היה, שהלך בכל לילה, באמצע הלילה, למקוה, עוד בחיי אביו הקדוש גם כן, והיה לו משמש שהלך עמו.

פעם אחת לא היה המשמש אצלו, והוא לא רצה לשנות מזה, והלך לבדו. ולקח עמו 'לאנמערנע' עם שתי נרות דולקות. וכאשר התחיל לפשוט מלבושיו כבה נר אחד, ואחר כך כבה גם נר השני. והוא לא הביט על זה ופשוט מלבושיו והלך להמקוה. ופתאום שמע בתוך המים רעש גדול מטבילה. אמר להם: דרך ארץ, ושתקו. והלך ומביל את עצמו בהמקוה. ולבש מלבושיו.

והיה אז רך בשנים מאוד, אף שגם אז היה צדיק גדול וקדוש ונורא, אף על פי כן היה לו מעט פחד בלבישה, מתוך זה היה לו מעות וחגר חגורה שלהם! ובתוך הבית לא ראה, וכשהלך לחוץ ראה שהחגורה לבנה! והלך חזרה להבית ופשט חגורה זאת והניח שם וחפש ומצא חגורה שלו ולבשו.

וכשבא לביתו בא אצל אביו הקדוש לספר לו כל העובדא זאת מה שקרה לו. אמר לו אביו הקדוש: בני, עוד הפעם לא תעשה כזאת, כי עוד יש לך הצלחה שמצאת על איש טוב במבט בחייו, ואם מצאת על קפדן היה יכול ח"ו להציק לך, לכן עוד הפעם לא תלך יחיד בלילה שם".

מגירסא חרשה זו עולה כי הרה"ק רבי אברהם משה לבש במעות את חגורתו הלבנה של תכריכי המת! המקוה הוחשכה והנרות כבו, ובשל כך לא הבחין רבי אברהם משה כי הוא אינו לובש את חגורתו שלו. רק כשרבי אברהם משה יצא אל מחוץ למקוה, הוא נוכח במעותו ותיכף שב והחזיר את החגורה למקום בו היא הייתה.

הרה"ק רבי שמחה בונם מפרשיסחא, אביו של בעל המעשה הצעיר לימים, שומע מבנו את שהתרחש והוא גוער בו על כך שהלך יחיד בלילה אל המקוה. האב הגדול מסבר את אוזניו בנו כי התמזל מזלו והוא הצליח בכך שהתקלות זו הסתיימה בטוב, כיון שאותו מת היה 'איש טוב במבט בחייו', ואילו היה מדובר באדם קפדן הייתה בכך סכנה.

בין כך ובין כך, סותם מעתיק שמועה זו, רא"ח זאמלונג, ואינו מגלה מי הוא אותו מת שהיה 'איש טוב במבט בחייו', עימו נפגש הרה"ק רבי אברהם משה מפרשיסחא ולבש את חגורתו הלבנה! האם הרה"ק רבי שמחה בונם לא גילה לבנו את זהותו של אותו 'איש טוב' או שמא הרה"ק רבי אברהם משה לא סיפר את פרט זה לאחרים, לא נדע.

הרה"ק רבי חנוך העניך מאלכסנדר

לא יאומן כי יוספר, אולם כמעט כאותו מעשה ממש, ועדיין במקוה שבעיר פרשיסחא, התרחש עם הרה"ק רבי חנוך העניך מאלכסנדר, כשהמקורות יודעים לספר כי בעלייתו מבור הטבילה מצא הרה"ק מאלכסנדר את 'מלבושיו מושלכים ומפוזרים בכמה מקומות'.

הנה כך כותב רבי יוסף מנדלקורן בספרו 'וילקט יוסף' (מערכת הגה"ח רב"צ מאוסטרובה. אות קפח):

"בן סיפר [החסיד רבי בן ציון רבינוביץ מאוסטרובה, מנדולי חסידי קוצק וגור] אשר ספרו פעם אחת לפני כ"ק מרן הגה"ק [רבי שמחה בונם] מפרשיסחא וצוק"ל מכ"ק

מרן הנה"ק [רבי חנוך העניך] מאלכסנדר זצוק"ל תלמידו, שבא פעם אחת למכול את עצמו בהמקוה אשר בעיר פשיסחא. ובשקרב למי המקוה ראה שמי המקוה מתנענעים, כאילו היה אחד מובל את עצמו או בהמקוה. ואמר הרה"ק מרן מאלכסנדר זצ"ל: הלא להחיים יש דין קדימה למכילה, ומיד נחו המים, וירד ומבל את עצמו.

וכשעלה מצא את מלבושיו וחפציו שהניח צבור במקום אחד בתוך חדר המקוה, אשר המה מפורזים על כל פני החדר. וענה מרן הנה"ק זצ"ל על זה, שלא היה לו כדאי לעשות כן, כי היה לו גם שפגע או בהרה"ק זצ"ל שהיה בחייו איש טוב מאד במכע".

שימו לב שגם הכותב כאן, ר"י מגדלוקר, אינו מוסר לנו את זהותו של המת הטובל. אך עם כל זאת, סוד זה יוצא לנו ממקום אחר: המת הוא אינו אחר מאשר הרה"ק רבי פרץ הכהן, המכונה רבי פרץ הגדול, תלמידו המובהק של היהודי הקדוש מפרשיסחא, שנפטר בשנת תקע"ד ולאחר מותו הגיע למכול במקוה שבפרשיסחא.

הנה כך הביא בספר 'שמחת ישראל' (פיעטרקוב תר"ע. 'אור שמחה' אות עו):

"בשם הרב מסעראצק, ששמע מחרה"ק רבי חנוך העניך מאלכסנדר שסיפר, שבילדותו מבל במקוה בכל לילה. ופעם אחת ראה שגרו בתוך הלאנמער כבה, ודלקה, וכבה עוד, ושמע קול: דרך ארץ לפני שאני צריך יותר וקודם, ודלק עוד, ורץ למקוה ומבל, ועלה וראה שכבה נרו, וחזר ודלק, וראה שמלבושיו אינם כסדר, והתפחד ורץ אל רבו הרבי ר' בונם, ואמר לו: שמות שעלתה לך אף על פי כן שמות הוא זה היה טוב ר' פרץ הגדול, שהיה במכעו איש טוב, אבל מה היית עושה באם היה זה רע בחייו, לא היה טוב לך".

גם המלקט החסידי רבי יועץ קים קדיש מפרשיטיק, כותב לנו כזאת בספרו 'שיח שרפי קודש' (לודו' תרפ"ח. ח"ג אות רכט):

"בעת שהיה הרה"ק מאלכסנדר זי"ע נסע לאדומו"ר הר"ר בונם מפרשיסחא זי"ע. ופעם אחת הלך בחצות לילה להמקוה בפרשיסחא ושמע קול בדבר מתנועע במים, וצעק הרה"ק בקול גדול: איש חי קודם! ולא נשמע עוד. וירד ומבל. ועלה מהמקוה וראה שמלבושיו מושלכים ומפורזים בכמה מקומות, מה שהיו מקודם מונחים במקום אחד. וסיפר דבר זה להרה"ק להר"ר בונם זי"ע. ואמר לו, שהיה לו גם שפגע באיש טוב, שכעת הזאת היה או הרה"ק הר' פרץ הכהן זי"ע, והוא היה איש טוב ולא קפד כל כך, ואילו היה פגע באיזה צדיק קפדן היה יוכל לזקק חס ושלום".

לפנינו איפוא גילוי מדהים על זהותו של המת שנפגש עם הרה"ק רבי חנוך העניך מאלכסנדר: הרה"ק רבי פרץ הכהן. ועוד יותר מכך: אנו גם יודעים כי עליו התבטא הרה"ק רבי שמחה בונם מפרשיסחא, שהוא במכעו היה 'איש טוב'.

האם הרה"ק רבי פרץ הכהן הוא גם המת שנפגש עם הרה"ק רבי אברהם משה מפרשיסחא? ייתכן מאוד שכן. הלוא בשני המקרים מדובר במקוה שבעיר

פרשיסחא, ובשני המקרים התבטא הרה"ק רבי שמחה בונם כי מדובר ב'איש טוב', כך שיתכן שאם זהותו של המת התבררה לנו באחת מהמקרים, רגליים לדבר כי הוא גם היה המת במקרה השני.

אמנם, האמת היא שהסיפור על הרה"ק רבי חנוך העניך מאלכסנדר, הדומה כמעט בכל פרטיו לסיפור שהובא על הרה"ק רבי אברהם משה, מעורר שאלה: האם אכן התרחשו במציאות שני סיפורים אלו, מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי. או שמא טעות נפלה ואין זה אלא סיפור אחד כשיותר מסתבר לומר שהסיפור התרחש עם הרה"ק מאלכסנדר, ומי כהחכם ומי יודע פשר דבר

בקשת המחילה של הרה"ק רבי פרץ הכהן

גירסא נוספת ואוטנטית ביותר על מה שהתרחש בין הרה"ק רבי חנוך העניך מאלכסנדר לבין הרה"ק רבי פרץ הכהן במקווה שבפרשיסחא, כתב הגה"ח רבי אהרן ברנשטיין, מרבני ירושלים, ברשימותיו שנדפסו בספרו 'הגדה של פסח - פרי אהרן', מספר בלשון זה (עמוד קכז):

"שמעתי מאבי הגאון [רבי ירוחם פישל ברנשטיין, ראב"ד לעדת החסידים בירושלים] וצ"ל, ששמע מזקנו הגאון ר' בנימין [יתודה לייב ברנשטיין] וצ"ל, שהיה אצל הרה"ק ר' חנוך העניך מאלכסנדר זי"ע.

ופעם הלך אתו למקוה, ואמר לו: במקום שאתה יושב ראיתי אתמול בלילה בגדי אדם. ותמהתי, הרי אף אחד אין לו מפתח. כשנכנסו לחדר הטבילה שוב אמר לו: כאן ראיתי אתמול בלילה שהמים משקשקים, ולא ידעתי מי בפנים. שאלתי ולא ענו. צעקתי בקפידה: מי שם. ונעניתי: פרץ! הוא פרץ הגדול! מגדולי תלמידי היתודי הקדוש, שבא לבקש ממני מחילה. מחלתי לו, והרי גם כשנמל מחיי סלחתי לו, כי פרץ הגדול הוא!

מה היה המעשה עם ר' פרץ הגדול? אספר לך: כשנעשיתי חתן עשה עמי חותני תנאי שאבקר אצל היהודי הקדוש בפשיסחא ונסעתי עמו כאשר באתי לשבת קודש לא הרגשתי כלום, עד שלמחרת גיליתי דעתי שנרצוני לחזור, ביקש ממני ליכנס ליפרד מן הרבי, ועשיתי כן. כשנכנסתי אמר לי הרבי: אומרים שאתה יודע ללמוד, אמור לי איזה דבר תורה. אמרתי לו. אמר לי: לא כך אומרים פלפול, אני אניד לך. החל לומר ומפעם לפעם זרק ראשו לאחוריו, לבש צורה ופשט צורה, ונחרדתי מן המחזה. כשסיים הוציא תפוח ונתן לי. עודני עומד נתן לי תפוח שני. וכן שלישי. וכן רביעי. כשראה ר' פרץ הגדול הסתער עלי וחטף ממני נתח מן התפוח הרביעי. אחר כך הושיט הרבי ידו הקדושה ואמר: מתי אתה נוסע? אמרתי לו: אינני נוסע. עד כאן סיפור המעשה ורמז בזה כי התפוחים הם שנות אדמו"רותו, משך ג' וחצי שנים, ונמצא שר' פרץ נמל מחייו".

חידוש מעניין הוא, שהרה"ק מאלכסנדר ראה "בגדי אדם" המונחים במקווה, בגדים שהיו שייכים לרה"ק רבי פרץ הכהן. אולם ניתן לראות כי הפרטים בסיפור אינם

נהירים דיים: האם רבי פרץ הכהן הגיע למקווה בכדי לבקש מחילה, או שמא הוא ביקש מחילה על שהיה במקווה.

אלא שמצאתי את מסורת זו, באופן ברור יותר, בספר 'אוצר ישראל' השלם (עמוד רפח): **"רבי** בנימין במוה"ר פישל בערנשטיין זצ"ל היה איש חשוב ונכבד. היה חביב ונערץ מאד אצל צדיקי הדור. ונסע פעם מארץ ישראל לפולין. הסתופף בצל קדשו של הגה"ק רבי העניך מאלכסנדר זי"ע וחיבבו וקירבו מאד ונתקשרו ביניהם ברית אהבה. גם כשנסע אחר כך רבי בנימין ז"ל חזרה לארץ הקודש, עמד עמו הגה"ק הנ"ל בקשר חליפת מכתבים...

בעת שהסתופף רבי בנימין אצל הגה"ק מאלכסנדר אירע מעשה פלא, כי במוצאי שבת קודש אכל רבי בנימין בצוותא עם הגה"ק הנ"ל סעודת 'מלוח מלכא' בביתו, והגה"ק היה לו מקוה בביתו. באמצע הסעודה שמע ר' בנימין איזה רעש בהמקוה ונבהל מזה. והגה"ק אמר לרבי בנימין, שיבא עמו להמקוה. כשנכנסו, ראה ר' בנימין מונחים ליד המקוה, בגדים לבנים, תכריכים. אז נבהל ר' בנימין עוד יותר. והגה"ק הרים את קולו ואמר: פרץ, די ביסט דאס, איך בין דיר מוחל [= האתה הוא זה פרץ, הריני מוחל לך].

כשיצאו מהמקוה סיפר לו הגה"ק, כי רבי פרץ זצ"ל היה מגדולי וחשובי התלמידים של רבינו היהודי הקדוש זי"ע, וקראו אותו 'דער גרויסער רבי פרץ' [=רבי פרץ הגדול].

והיה פעם שרבינו היהודי הקדוש זרק תפוחים, ורמז בזה על הנהגה, ותפסתי תפוח, ורבי פרץ תפס מידי חצי תפוח וחצי תפוח נשאר בידי, כך הכל תפסתי שלשה תפוחים וחצי. עכשיו בא רבי פרץ מעולם העליון לבקש ממני מחילה ומחלתי לו. וכך הוה, כי הגה"ק רבי העניך מאלכסנדר ניהל עדתו כך הכל שלש שנים וחצי זי"ע".

היינו: רבי פרץ הכהן הגיע אל המקוה בביתו של הרה"ק רבי חנוך העניך מאלכסנדר בכדי לבקש מחילה ממנו על שחטף לו את התפוח שנתן לו היהודי הקדוש. היה זאת בשעת סעודת 'מלוח מלכא' במוצאי שבת, ורבי בנימין ברנשטיין בעצמו ראה את התכריכים הלבנים של רבי פרץ הכהן.

תיקון הנשמות בחנצין

פעמים והמתים אינם מגיעים אל המקווה בשביל מחילה גרידא, אלא בשל בקשת תיקון לנשמתם. יודעים הם כי הצדיק מתעתד לבוא ולטבול במקווה, והרי הם ממתינים לו עד שיבוא ויבקשו ממנו כי ימצא תיקון לנשמתם הדרויה.

הנה כך מסופר על הרה"ק רבי חיים שמואל מחנצין (בלבת אש, ח"א עמוד רכד):

"היה לו בחצרו מקוה. וכל חסיד מאנשי שלומו, שהתפלל בבית מדרשו שבחצר או שבא להזכיר עצמו בפני הרבי, רשאי היה לטבול באותו מקוה, אבל רק אחרי שנמל רשות מהרבי עצמו או ממשמשיו.

פעם אחת שאל אותו קרובו מארץ ישראל, רבי יואל אשכנזי ז"ל: מה מעם צריך ליטול רשות בכל פעם מחדש? השיבו הרבי: כל דבר שאין לו בעלים, נעשה הס"מ בעל בית עליו, ובדרך זו אנחנו מעבכים בעדו.

אף בור המקוה ירדו בהרבה מדרגות, בחמישים במספר. ארבעים סאה שטבלו בהם כאן היו מים חיים, מים זכים וקרים כקרת. ובכדי למצוא את המכוע חפרו באדמה לעומק רב.

וסיפר מרן [הרה"ק מאוורוב הנצי"ן] זצ"ל, שכאשר הלך זקנו הרבי ר' חיים שמואל זצ"ל למבילה, יורד היה לבדו במדרגות, ומוהיר שלא יתקרבו בני אדם אל המקוה. אבל איבשהו ניתן היה לקלוט למעלה הקולות העולים ממעמקים. היו אלה נפטרים מעלמא דקשוט אשר חיפשו אצלו עליה, תיקון. ולפעמים שמעו אותו קורא לעברם: איפה הייתם בחיים".

הרה"ק רבי ישכר בער מראדושיץ

קודם התגלות הסבא קדישא הרה"ק רבי ישכר בער מראדושיץ, היה מעשה והוא ביקר במקוה בשעת לילה והרגיש שיש משהו במים. גם מקוה זו שבעיר ראדושיץ הייתה עמוקה מאוד, בעלת שישים או שבעים מדרגות, ועם כל זאת לא נתיירא הסבא קדישא כלל ולא חשש לאותם קולות שנשמעו ממעמקי הבור.

הנה כך הובא בספר 'שיח שרפי קודש' (מערכת הרה"ק מראדושיץ, אות א):

"בעודו אברך ורצה לנהוג במבילות בכל יום והמפתח מהמקוה היה ביד ה'דאואר' [=פרנס הקהילה]. והיה קשה לו לילך תמיד בלילה לה'דאואר'. והלך על ידי פרצת חגג להמקוה. פעם אחת הרגיש והיה נדמה לו שיש משהו בהמים, ונפל פחד גדול עליו. אף על פי כן מחמת שלא רצה לשנות ממנהגו פשט מלבושיו וטבל במרוצה... ובכל פעם שסיפר המעשה היה אוחז לו חיל ורעדה".

כיוצא בזה הובא גם בספר 'נפלאות הסבא קדישא' (עמוד 84):

"שמעתי מאבי מו"ר ר' בעריש שמואל ז"ל, שקודם שנתגלה האי סבא קדישא א"ז זצ"ל היה לו נסיון, שהלך בלילה בשעה מאוחר למקוה עם פנס מאיר. ובבואו למקוה נכבה הפנס והלך לביתו להדליק שוב הפנס אבל בבואו פעם שנית למקוה שוב נכבה הפנס, ושמע קול שמכים בהמקוה, ואז ראה כי נסיון הוא. והשלך עצמו למקוה על ידי מעקה שהיה סביב המקוה, וששים מעלות היה עד המים, ומיד נשתק מועפו. אח"כ נתגלה. צא ולמד נוראתו וגבורתו בעבודת הבורא, זי"ע".

וחזר והביא בספר זה את סיפור זה בהרחבה (ח"א עמוד 90)

"שמעתי מאדמו"ר הרה"צ ר' יוסף ברוך שליט"א מלאדו, שפעם אחת מרם התגלות זקננו הסבא קדישא מראדושיץ, והיה מעונה ומדוכא ברעב, והיה מתענה איזה ימים עד שהיה נחלש מאד, כי דרכו בקודש ידוע שלא להתנצל ולהגיד לשום

איש, רק שם כל במחוננו בחשי"ת. וכאשר ראה שהגיע לבלות הנפש, זה היה בלילה אחת אמר אל עצמו: מרם תצא נפשי אלך מקודם למקוה למבול. וכן עשה. וכידוע לזקני עיר ראדאשיץ, היה אז המקוה בערך ששים או שבעים מעלות לירד לתוך המים.

בהסירו את מלבושיו שמע קול שאחד מטפח במים, אבל לא פחד מחמת שכבר יאש לחייו. אבל בירדו על המעלות, שמע קול מרבים שמטפחים במים, אז נבהל ונפחד מלידד הלאה. ובתוך כך התיישב עצמו ואמר: יהיה מה שיהיה. וירד עוד כמה מעלות עד שכיבה את הפנס שלו, ונשאר עומד בחשיכה, ונעשה רעש יותר מקודם, וכאשר ראה שישתמו ויעמדו את הדרך, והתיישב את עצמו ואמר: יהיה מה שיהיה והשליך מעליו את כתנתו והשליך את עצמו לתוך המים בחזקה, ואז שקמה בבית הטבילה רק שמע קול מאחד שמכה באצבע אחד על חשני ואמר: כבר נצחני.

כאשר טבל הרבה טבילות עלה על המעלות ולבש בנחת ואין קול ואין צווחה ואין שום פחד. כאשר לבש את בגדיו ויצא לביתו כבר עמד עגלה מלאה כל טוב, קמח עם שאר מיני מזונות, הוא עבד עבודתו עבודת השי"ת כבכל הימים, ואחר כל זה החיה את נפשו השוקקה לחשי"ת וי"ע".

גם לימים, היה להרה"ק מראדושיץ עניין מופלא כיוצא בזה. וכך הביא עוד בספר הנ"ל (ח"א עמוד 48):

"פעם אחת בעת שהיה הסבא קדישא במקוה, ויהי בירדו לתוך המים למבול שמה בדרך, והנה ראה שני תרנגולים שמים על פני המים, והיה בעיני האנשים אשר היו עמו פליאה נשגבה, כי אין דרך התרנגולים לשוט על פני המים, וגם לא נראו מרם ירדו לתוך המים. אבל הסבא קדישא לא עשה אז שום שהיות, רק טבל תיכף, וכאשר טבל תיכף נעלמו משם ולא נראו עוד. האנשים ההם בראותם כל אלה נשתוממו מאוד מהמראה שראו כי לא דבר ריק הוא. וכאשר לבש הסבא קדישא את בגדיו אמר להאנשים שהיו עמו, שיש לו נסים שטבל את עצמו תיכף ולא עשה שום שהיות כלל, כי באם היה שוהה מי יודע מה היה עמו".

בעיר נדבורנא

מתברר שבמקוואות מסוימים בהם היו נוהגים המתים למבול באופן שוטף, לא היה נוח להם שיסגרו את המקווה לשיפוצים הכרחיים, ועל כן היו המתים עושים "עוולות" ומפריעים למלאכת שיפוץ ותיקון המקווה.

הנה כך סיפר הרה"ק רבי מרדכי מנדבורנא למקורביו ובני ביתו: דעו לכם כי נשמות טובות בשני המקוואות אשר בחצרי! וכבר היה מעשה שהגיע מת אחד ונתן על כך סימן מובהק. ובשל כך, הוסיף הרה"ק רבי מרדכי מנדבורנא וביקש מבני ביתו, שבשעה שאין הוא מצוי בביתו, שלא יהיו מנדהוא למבול במקוואות אלו.

עוד סיפר הרה"ק מנדבורנא שהמתים הפריעו בעדו לתקן את המקווה, ולכן הוא מזהיר את המתים, כי אם אמנם במקווה ציבורית יש להם את הזכות לבוא ולטבול כרצונם,

אך במקוה פרטית אין להם שייכות, ולכן הוא מתרה בהם שלא יבואו למכול כל עוד לא נשלמה מלאכת תיקון המקוה.

את הדברים הללו מגלה תלמידו המובהק של הרה"ק רבי מרדכי מנדבורנא, הלוא הוא הרה"ח רבי ברוך מאיר קליין מהעיר דברצין, בהקדמתו לספר 'גדולת מרדכי' אותו הוציא בשנת תרנ"ה, שנת פטירת רבו:

"ופעם אחת, בשבת קודש קודם מנחה, סיפר לנו הרה"ק זי"ע וזה לשונו הקדוש: מאן רבי בערצ' האט מיר דערציילט [=כנן, רבי בערצ' סיפר לי], שבחלומי ואיש אחד אשר כבר מת רח"ל בא אליו, ואמר לו: דע שבמקוה של הרב טובלים נשמות מכל העולם! והא לך סימן: אתמול אתה היית לאחרונה בהמקוה, ועתה לך בבוקר השכם אל המקוה ותמצא שחרף אשר היית מכסה בו המקוה איננו עוד על מקומה כבראשונה. וכן היה.

על כן דבר הרה"ק ז"ל: אומר אני לכם, שאם אני בביתי תוכלו למכול את עצמכם. אך כאשר אין אני בביתי, אל ימכול את עצמו במקוהי שום איש (ושני מקוואות בחצירו). כי ישנם נשמות שונות [שבאים למכול במקוואות].

והנה בשנה שעברה רציתי לתקן את המקוה, בראותי שהמים הלך וחסור כל יום ויום, וחרה להנשמות על שלא יוכלו למכול במקוהי, על כן עשו ופעלו עזולה, שיחיה מטר על פני האדמה ויהי הגשם על הארץ עד כי לא יכולתי לעשות מלאכתי, וכן גם אתמול ראיתי שמי המקוה יורדות והולכות ממדריגה למדריגה, הלך וחסור, ומורא עלה על ראשי שאפשר עוד הפעם יעבבנו הנשמות מלתקן המקוה, על כן הנני עומד ומתנה בפני עשרה מישראל וכל כי עשרה שכינתא שריא, ומוחזיר אני את הנשמות שאני אוסר עליהם הטבילה במקוהי, ועדי אשר אשלים את המלאכה אין הם חלק ונחלה בה, כי בשלמא מקוה של קהל יד כל אדם שולט בו, אך מקוה של יחיד, אשר אני עשיתי לעצמי, מאי שייכות יש להם בה, והרי לא עשיתי למתים כי אם לחיים".

יצוין כי שימוש המתים במקוה של בית נדבורנא עוד היה קודם לכן, אצל קדושי עליון שהתגוררו שם. הנה כך מספר האדמו"ר מטאהש זי"ע"א בספרו 'עבודת עבודה' (שיחות קודש ח"ב עמוד שיד):

"כאשר הרה"ק הרבי ר' בערצ' מנאדבורנא זי"ע אביו של הרבי ר' מרדכי לע זי"ע בא לגור בעיר נאדבורנא נהג למכול בכל יום במקוה שמבל בה הרה"ק ר' צבי הירש בעל 'צמח ח' לצבי'. ובמשך היום וחלילה כאשר לא השתמשו בו כיסו את מי המקוה בנסר גדול כנהוג בימים ההם. וכמה פעמים כאשר השמש בא בבוקר לפתוח המקוה ראה דבר פלא, כי הנסר שעל מי המקוה הוזה ממקומו, אף על פי שחדר המקוה היה סגור ומסוגר כלילה ושום אדם לא היה יכול ליכנס לשם.

בינתיים בא ושאל את פי הרבי ר' בערצ' על הדבר התמוה הלו.

השיב לו, כי הנשמות מעולם העליון אשר צריכין לטבול בנהר דינור באים לטבול במקוה זה במקום נהר דינור (הוא נהר בשמים ממעל הנוצר מזיעת המלאכים ומדמעות בני ישראל וטובלין בו את הנשמות העולות מגן עדן התחתון לגן עדן העליון).

ודבר זה נמשך גם בימי בנו הרבי ר' מרדכי'לע שנשמות באו לטבול באותה מקוה שטבלו בו ה'צמח ה' לצבי' והרבי ר' בערצי והרבי ר' מרדכי'לע. והרבי ר' בערצי' הקפיד תמיד שלא יתקנו כלום בבנין המקוה שלא לנגוע ולא לשנות מקום קדוש זה"

האם הקפדה זו "שלא יתקנו כלום בבנין המקוה שלא לנגוע ולא לשנות מקום קדוש זה" קשורה לאותם "עוולות" שעשו המתים כדי למנוע את שיפוץ המקוה, לא נדע.

בכוח המרא דאתרא

ביצד אכן ניצלים מעניין זה גם במקוה ציבורית? אם על מקוה של אדם פרטי, יודעים אנו בעת כי בכוחו של בעל הבית להודיע כי הוא עשה זאת לחיים ולא למתים, כפי שהודיע הרה"ק רבי מרדכי מנדבורנא. אולם מה יעשו הטובלים במקוואות ציבוריות שבהם "יד כל אדם שולט בו", ואפילו המתים בכלל.

מסורת חסידית מגלה לנו כי הרב, מרא דאתרא, יש בידו את הכוח להכריע כי המתים לא יבואו להסיג את גבול החיים.

הנה כך כותב הרה"ח רבי נח גר ויינמרוכ בספרו 'בישישים חכמה' (עמוד קעט. מערכת הרה"ק ר"י מאלכסנדר, אות יז):

"פעם ביקר הרה"ק רבי יחיאל מאלכסנדר זי"ע בעיר סעראצק. שח לפניו רב העיר הגה"צ יוסף לעוויןשמיין זצ"ל שנמנה על חסידיו כי המקוה בעיר מן הסתם איננה טהורה מחיצונים, כי תמיד נשמעים קולות עולים ויורדים כמו שטובלים במים, והאנשים יראים ללכת אל המקוה.

אמר לו הרבי: בוא ונלך יחדיו אל המקוה. כשבאו שמה אכן שמעו את אותן קולות שתאר הרב דמתא. פנה הרבי זי"ע אל הג"ר יוסף זצ"ל ואמר לו שיצוה על הקולות שיילכו מכאן. השיב רבי יוסף: הלא הדבר הזה שייך לכבוד קדושתו. החזיר לו הרבי: אדרבה, זה שייך לכם, כי כבודו הוא מרא דאתרא. ולכסוף אמר הרב כמו שנצטווה, ומאז פסקו הקולות ולא נשמעו שוב.

שמעתי מפי רבי רפאל פרידמן ששמע זאת מפי הג"ר יוסף לעוויןשמיין אב"ד סעראצק זצ"ל."

מפתח

ויש שהמתים מבקשים מהבלנים שיתנו להם מפתח בכדי להכנס למקוה.

ביום כ"א כסלו תרכ"ד נפטר בפתאומיות הרה"ק רבי נפתלי הלברשטאם, בנו הבכור של הרה"ק רבי יחזקאל שרגא משינאווא, בהיותו בגיל כ"ו שנים, רח"ל. על ביקורו של

הנפטר אחר מותו במקוה העירונית, כותב הרה"ח רבי אלימלך אלעזר ארנברג בספרו 'ארוז לבנון' (עמוד ג):

"שמעתי מעשה פלא מאת הרה"צ רבי משה'לע שניאורסאן ז"ל, אדמו"ר מטאמאשפאל, נכד בן ואחר בן להגאון הקדוש כ"ק אדמו"ר בעל השו"ע והתניא זי"ע, ונכד להנה"ק ר' יעקב ישראל ממשערקאס חתן כ"ק האדמו"ר האמצעי לבית חב"ד זי"ע. וזהו הסיפור: הבלן בעיר שמע שרבי נפתלי נפטר. ושאל, מתי נפטר. וענו לו, שאתמול לפנות ערב נפטר. ואמר הבלן, כי הדבר לא יתכן, היות והוא נהג לבוא לבית הבלן בחצות הלילה לקחת את המפתח, וגם כלילה זה לקח את המפתח. האדמו"ר ממשערקאס זי"ע גבה עדות ונוכחו לדעת שכן היה"

מבילת החיים עבור המתים

בכדי להשלים את העניין נציין שהזדקקותם של המתים למבילות במקוה יש בה פן נוסף, והוא שהנשמות יש להם תועלת כשהחיים טובלים עבורם.

הנה כך כתב הרה"ק רבי חיים אלעזר ממונקאטש בצוואתו (אות יט):

"וגם אבקש את יוצאי חלצי ואנ"ש התלמידים וידידים שילמדו בעדי משניות בכל יום ויום מי"ב חודש... וגם שיוכירו אותי מבילתם במקוה, יטבלו נא מבילת אחת במחשבתם לטובת מהרת נפשי רוחי ונשמת, ויזכרו שמי ושם אבי זי"ע".

תלמידיו עסקו בשאלה, האם יש לכך מקור קדום. מצד אחד כותב תלמידו עורך ספר הליכות חייו 'דרכי חיים ושלום' (אות תתרכ) "לא מצאנו מקור לענין זה, כי אם רבינו בעצמו הוא מקור נאמן". ומצד שני, בפירוש הצוואה הנדפס בספר 'מקור חיים' הביא דברי בעל 'דרכי חיים ושלום' וטען לעומתו כי בוודאי יש לכך מקורות, יעוין שם.

על כל פנים, תלמידו המובהק, הגאון רבי ישכר שלמה טייכטאל, בספרו שו"ת 'משנה שכיר' (או"ח כט):

ראיתי בצוואת רבינו הנה"ק ממונקאטש ז"ל, בעל 'מנחת אלעזר', שביקש מאנ"ש שבעת שיטבלו במקוה יטבלו גם בעד טובת נשמתו מבילת אחת או יותר. ומעת רואי זאת קבלתי עלי לעשות כן גם לטובת נשמת בני כלי חמדתי הבחור העילוי נפלא כמר שלום וצוק"ל שנאבד ממני בעוונותי שרבו, בכ"ו תמוז בשנה זו תרצ"ו. אוי לי עליו מאד. מה אומר ומה אדבר ה' ירפא שברי בכלל שבר ישראל. וקודם הטבילה בעדו אני אומר: הריני טובל עצמי בשביל נשמת בני שלום".

עוד ראיתי מביאים בשם הרה"ק רבי יואל מסאטמאר שהגיד כי אדם יכול לטבול לעילוי נשמת הוריו, והעיד על עצמו שביום בו הוא טובל אינו מפסיד טבילה גם עבור נשמות הוריו.

ייתכן אפוא כי אותם הנשמות שאין להם דורש ומבקש בקרב החיים לטבול עבורם, הם אלו שנזקקים לבוא בעצמם לטבול במקוואות, כי אם אין הם להם מי להם.

ניגוני הימים הנוראים

ממקוואות מים נעבור אל נהרות מים וטחנות קמה הבנויות עליהם.

הנה כך הובא בתולדות הגאון רבי אשר אנשיל יונגריין, רבה המפורסם של ממשעננער, אשר בראש ספרו 'מנוחת אשר' (ח"ב, עמוד כא):

"ואזכיר עוד מעשה נפלאה, שסיפרה האשה החשובה הצדיקת מרת לאה בת נאלדא בענעדיקט תחי' מבני ברק, אשת ש"ב הרבני המופלג ומפורסם בתורתו וצדקת פורונו מו"ה יחיאל בן ר' אליעזר שלמה בענעדיקט ז"ל מה ששמעה כמה פעמים בבית הוריה. ובה דבריה:

אבי הרב ישראל פאללאק ז"ל היה גביר גדול בעיר זענטא שבהונגריה. והיה שמו הולך לפניו בשל מעשיו הטובים. הוא היה מחלק הרבה מנכסיו לעניים. בכל ערב פסח היה מחלק מצות מצוה לעניי העיר ובערב סוכות היה מחלק סכך לסוכות. בין הבאים היה השמש, הוא מר נוי, מהקהלה הארטהאדקסים שבעיר. הוא היה תלמיד הגה"ק ממשעננער זי"ע. ובכל עת אחרי לגימת 'לחיים' היה אבי מבקשו שיספר עובדא מרבו הצדיק ממשעננער זצ"ל. וזכורני עוד מספורו מלפני ארבעים שנה וכך סיפר: בחיותו במשעננער שח לו נכרי אחד מתושבי המקום היהודי אחד, שמעניין הוא הדבר שבכל לילה קרוב לחצות נשמעים ניגונים יפים מהרחיים של מים שמוחנים בו החימים, והניגונים כל כך יפים ומושכים את הלב, עד כי נאספים לשם כל הנכרים מתושבי הסביבה לשמוע זאת מידי לילה. כלילה הלך אותו היהודי לרחחיים של מים ונוכח לדעת כי אמת נכון הדבר והניגונים הרי הם מהתפילות הימים הנוראים.

משנודע הדבר להצדיק ממשעננער, הלך הצדיק לרחחיים של מים אחרי חצות הלילה ועמו מנין בחורים מתלמידיו ואותו שמש זקן ביניהם, הדליקו נרות הברלה והתפללו שם מזמורי תהלים ושאר תפילות, ומאותו לילה ואילך לא נשמע עוד אותו הקול. בעסו הנכרים על אותו נכרי שגילה זאת ליהודים, כי על ידי זה לא יכלו להנות יותר מהניגונים הנעימים. אחר כך גילה להם הצדיק ממשעננער, שהיה זה עונש של ש"ץ שחטא בעולם הזה ובעת היה לו תיקון לנשמתו.

חיצונים במקוואות

תופעה מקבילה לנשמות הטובלות במקוואות, אך שונה לחלוטין במהותה היא, המצאותם של חיצונים, שדים ורוחות, במקוואות. סימן מובהק הוא להמצאותם, שמשמיעים הם קולות מבחילים של שחוק ומהומה, חוכא ואיטלולא.

על הרה"ק רבי משה מקוברין מספרים כי לא היה מתיירא מהם כלל ועיקר. וכך הוא שהובא בספר 'אור ישרים' (תורת משה עמוד קעח):

"גם מהמתנגדים מאנשי עירו היה לו רדיפות לבד מבני ביתו. לחצו אותו בכל מיני נגישות שיכלו. סגרו המקוה בעדו. ובכל חצות לילה, הן בקיץ והן בחורף, היה הולך להמקוה שהייתה חרבה ושוממה, הגם כי היו אומרים כי חיצונים יגורו שמה,

לא יגור ולא פחד מאומה, אם כי כמה פעמים שמע כי משתטפים במקוה, לא בעל פחדן היה.

המקוה היתה ממעל פתוחה בלי גג וכאשר היתה סגורה היה מטפס ועולה למעלה מכותלי המקוה והיה אוחז בהמוט, והיה יורד על ידו להמקוה...

גם כמה פעמים הלך בחורף באמצע הלילה לשבול בנחר דרך הגשר העולה לזאמיכאוויץ, אשר העולם היו אומרים שתחת הגשר היה מדור למזיקין, ואמר בבדיחותא, כי המזיקין דקאברין אינם מחזיקין אותו לתלמיד חכם ולא היה ירא משום דבר. בן סיפר זאת בעצמו ז"ל.

גם ידוע על רבינו הבעל שם טוב הקדוש שגילה כי החיצונים מצויים במקוה מסויימת, ובכוח קדושתו סילקם משם על ידי שהכה במקל על מי המקוה.

כך הובא בספר 'ספרן של צדיקים' (לובלין תרע"ד. מערכת הבעש"ט, אות ה)

"והבעל" שם טוב נסע תיכף הלאה, ובא באותו הלילה לבית הגביר, וצוה לקרוא לשמש העיר, ונתן לו הבעש"ט מקלו וצוה לו שילך למקוה, ויאמר לחיצונים בשם הבעש"ט, שיתפנו משם. והשמש עשה כאשר צוהו הבעש"ט. אך החיצונים עשו שחוק מדבריו. ובא בחורה לבעש"ט וסיפר שהחיצונים שחקו ממנו. וצוה לו שילך עוד הפעם. והלך עוד הפעם, וגם בן לא הועיל.

ואמר הבעש"ט: יען שהם מחוצפים, אלך אני בעצמי. והלך והכה במטהו על מי המקוה, ונחפכו כל המים לדם. ומקורם צוה הבעש"ט שיהיו מזומנים אנשים גבורים שישאבו תיכף כל מי המקוה, וכן עשו.

ב'מאמר חיות אש' הנדפס בתוך הספר 'מסעות ירושלים' הובאו תולדותיו של הסבא קדישא רבי שלמה אליעזר אלפנדרי, ושם מסופר שכד הוי מליא הצליח לגרש את החיצונים מבית הוריו (אות ה):

"סיפר בעצמו כי כד הוי מליא, כבר שית כבר שבע, ואבותיו היו עניים, דרו בבית אחד שניתן להם מהקהלה, ובית דירה חלוז היתה בנויה מתחלה עבור רב גדול עיר וקדיש אשר רצה דווקא שיהיה נכנה הדירה סמוך להמקוה שיוכל לשבול בכל עת שירצה, והיה דלת פתוחה מהבית להמקוה, והיה להם הבית הזה לדירתם כג' וד' חדרים, וגם זקנתו אם אמו הוקנה הגדולה למשפחת 'צונצין' היתה דרה עמם בחדר לבדנה.

ואירע שבכל לילה וליילה שמעו קולות יוצאות מהמקוה בחוכא ואטלולא, ופתחו הדלת לראות מה זאת ולא ראו שום איש, והבינו כי המה רוחות רעות ושדים וכיוצא מן החיצונים ר"ל, וכך עברו כמה לילות ונצטערו מזה למאוד.

וכשיספרו הדבר לראש הקהל אמר להם: דעו כי מעת שנפטר הרב פלוני כבר נמסרה דירה הזאת לכמה אביונים והוצרכו לברוח משם, כנראה דלא

ניחא ליה להרב ז"ל שיגורו בביתו, אבל עליכם חשבתי יען שאתם ממשפחה גבוהה יתפחדו החיצונים מכם ומקדושת אבותיכם.

כשישמעו זאת מפי ראש הקהל הגבאי, אמרה הזקנה הנ"ל אליו: שלמה אליעזר, שמע בני, לך נא ואסוף כל מפתחות החדרים של הבית ותשליכם להמקוה ובה תאמר להם: אם אתם רוצים דוקא לדור כאן, הא לכם המפתחות ואנחנו נעזוב את הבית, כי אין אנו ואתם יכולין לדור בכפיפה אחת.

והוא השיב: אמי זקנתי היקרה, לא כן אעשה למסור להם המפתחות, רק אלך ואניד להם שאנחנו עניים, אין לנו דירה אחרת לגור שם ומסרו לנו הקהל המפתחות לדור בזה, על כן אנחנו הננו בעלי הבית מוחזקים ואתם צאו מכאן מהמקוה ואין לכם רשות לשהות פה כלל לא דירת ארעי ולא דירת קבע.

כשישמעה הזקנה הדברים מפורש יוצא מפי נכדה הילד, התחילה לשחק והוטב בעיניה ואמרה לו: טוב, טוב, ובה תאמר כרצונך.

וכן היה, שהילד חגר באמונה אזור חלציו וברוח שפתיו וכו' השמיע קולו בהמקוה כנ"ל, הוא אמר ויהי צוה ויעמוד סערה לדממה מאז ולא נשמע עוד קול צווחה ברחובותם ורב שלום במחנותם ותהי לאות ולפלא".

עדות מפליאה הביא הרב כמוס עגיב, רבה של העיר אור יהודה, בספרו 'כמוס עמדי' (ח"ב עמוד קלה), אודות רבי יהודה לביא, מרבניה הקדומים של העיר מריפולי (-תקצ"ג):

"עוד שמעתי מפי הזקן 'נסים נחום', המכונה 'אלפרוג' שהיה תמיד נזהר בקימת חצות ולבוא לישיבה לקרוא הזוהר הקדוש. וזה מה שאמר לי:

אבי היה שמשו של רבי יהודה לביא זצ"ל, והוא שהיה מביא אותו מהבית ל'בית הזוהר'. ולפני שמביא אותו לישיבת הזוהר היה מוליך אותו למקוה, ואחר כך מביא אותו לבית הכנסת, לישיבה, לקרוא תיקון חצות, ואחר כך היה לומד עם החכמים הזוהר הקדוש, והיה הוא ראש הישיבה הנ"ל.

המנוח סיפר לו מה ששמע מאביו וכך אמר לי: פעם אחת לקח אותו כרגיל למקוה. ואבי נכנס למקוה להדליק האור. ושמע בתוך המקוה רעש גדול וצעקות חזקות. ואז יצא והודיע לרבי יהודה זצ"ל. ענה לו: אני אכנס, לא חשוב, יהיה מה שיהיה. ונכנס. אחרי שירד לתוך המקוה, שמע מר אבי את רבי יהודה זצ"ל שהוא נוזף אותם בצעקה גדולה וגזר עליהם בכמה חרמות ונדויים. ואחר כך שמע מר אבי שנחו ושקטו מי המקוה מועפם. ואחרי שטבל הרבי זצ"ל ועלה ונסתפג, שאל אותו מר אבי: מה העניינים. אמר לו: הצעקות והרעש ששמעת אלה הם מוזיקים ומשחיתים שבאו להזיק ליושבי העיר הזאת מריפולי, ולהביא עליה רעב וצרות צרורות. ואני בעזרתו יתברך שמו גזרתי עליהם והחרמתי אותם, ובע"ה מנעתי את כל הצרות שהם רצו לעשות זע"א".

וישוב היה מעשה בחיצון אחד שלבש את בגדיו של הטובל, ואף נתלבש בדמותו ממש, אשר יאמר כי הוא זה. וכך סיפר הגאון רבי יצחק אייזיק בילצ'ר על דודו הגאון רבי יצחק פרנקיל אב"ד קראלע, והובאו הדברים בספר 'באר יצחק' (פאקש תרנ"ה. קונטרס 'תולדות יצחק' שבראש הספר, ה א):

"וסיפר לו דודו הנ"ל, שבאשר בא בראשונה לק"ק קראלע להטות שכמו לסבול עול הרבנות, דרש בחריפות ובאגדה דרוש נפלא למען הראות בוחו הגדול בתורה, וכל העם נשקן כפות רגליו ממתק לשוננו, אשר נמף ממנה דברים יקרים מפז ומפנינים. ויען כי היה אז עוד צעיר לימים, בא השמן לשורדו והעלה גאות בלבבו.

ויהי למחרתו הלך לבדו לטבול במקוה קודם התפלה, וכאשר פשט את מלבושיו והיה ערום, ירד למקוה לטבול. טבל ועלה ונמצא איש אחד יושב בחדר המקוה על הספסל לבוש בכל המלבושים אשר פשט הוא קודם יירדתו לטבול, ומראהו היה דומה לו ממש, שהיה גם כן גדול הקומה וממש כל הפרצוף פנים. וחרד מאוד. וחלד אל האיש ושאלהו: מי הוא. ויענהו האיש: אני הרב דפח! שאלו הגאון ז"ל: הלא אני הרב דפח! והשיבו האיש שנית: אני הרב דפח! ומענו זה לזה, זה אומר אני הרב וזה אומר אני הרב. והבין דודינו הגאון ר' יצחק ז"ל, כי לא דבר ריק הוא, וחרהר בדעתו שאין זה רק מחמת שנתנאה, כי פשפש ולא מצא דבר אחר אשר חטא בו. וחרהר תשובה בלבו. וירד למקוה שנית וטבל ועלה ומצא הבגדים מונחים על הספסל כאשר הפשיטם ואין איש שם. וסיפר זה הרב לא"ו הגה"ק זצ"ל למען ידע שלא להתנאות ח"ו".

וכפי הנראה לא נחה דעתם, שכם ברבות הימים הפריעו אותו מליך אל המקוה. וכך הובא שם (ז א):

"מודי ודודי הגה"ק ר' איצקל מקראלי דרכו בקודש היה לילך בכל לילה כחצות לטבול במקוה מים. ופעם אחת היה חושך ואפילה בחוץ, לא ראה איש את אחיו. ובאשר הלך לטבול העמידו אותו שני אנשים באם הדרך, ולא הניחו אותו לילך הלאה, והאבקו עמו איזה רגעים. ולאשר כי היה כגובה אדום גבוה וגבר בגוברין, ניצח אותם והלך לטבול כדרכו".

בדורינו

סיפור מצמר אירע גם בדורינו. בשכונת 'בתי ראנד' בירושלים התהלכה שמועה עקשנית על שדים ורוחות המצויים במקוה המהרה שבשכונה זו, עד שנאלצו לחסום את פתח הכניסה למקוה בקורות עץ גדולים.

כך מסופר בספר 'הצדיק המתמיד מירושלים' – תולדות חייו של הרה"ח רבי שלום זאב אייזנבאך (עמוד פח):

"וכך היה מעשה פעם בשכונת בתי ראנד, התושבים התלוננו כי הינם חשים שבמקוה השכונתי מצויים שדים ורוחות. אט אט חדלו האנשים לפקוד את המקוה, ומייסד השכונה ר' מנדל ראנד החליט לסגור את שערי המקוה על מנעול ובריה. אנשי השכונה

פנו לראב"ד העדה החרדית, הנאון רבי פנחס אפשטיין זצ"ל, שגר בקרבת מקום וסיפרו לו על כך שהמקוה נסגר. הוא קרא לר' מנדל ושאלו לפשר הדבר. והוא סיפר לו על הפחד המוזר התוקף את הטובלים במקוה.

לאחר ששמע את הדברים הציע ר' פנחס לערוך תיקון למקום ושארם צדיק בן עליה יטבול במקום ובכוחו יתוקן המקום ויתבטלו החרדות. הוא אף הוסיף והציע שאולי כדאי שיהודי כמו ר' וועלוועל יטבול במקום. אלא שאנשי השכונה שהכירו את ר' וועלוועל כעניו ובורח מהכבוד שאינו מחזיק את עצמו אלא כאיש פשוט חששו שיסרב כמה מחתושבים מיכסו עצה והמתינו לו בשעה הקבועה בו היה יוצא לטבול במקוה שבבתי אונגריין, שם התגורר, ואמרו לו שהמקוה נפסל ואי אפשר לטבול בו בעת, ולכן הציעו ללוות אותו למקוה שבבתי ראנד, והיות שמסר נפשו למען מביאה במקוה הסכים להתלוות אליהם. בהגיעם לשם שכרו מלוויי את קורות העץ שחסמו את הכניסה. הם נותרו לעמוד בחוץ בחדרה בעוד ר' וועלוועל נכנס במתינות מכוון את כל הכוונות, ירד טבל, עלה ויצא, שאלוהו אותו מלווי: אם ראה או הרגיש שם בדברים זרים. והשיב, שלא הרגיש בכלום.

ואכן מיני אז שב המקוה ונפתח ללא שאיש חש שם עוד דברים זרים, והציבור שב לטבול בו.

הרה"ח ר' יוסף דוידוביץ ז"ל שסיפר את המעשה לאחד מאחיי ביקש שישאל את ר' וועלוועל על הסיפור. הוא אכן הסכים להודות שהמתינו ליד ביתו ולקחו אותו למקוה שבבתי ראנד, אבל יותר מכך לא הסכים להוסיף דבר.

ועד ימינו, עד ועד בכלל, מקובל כי במקוה האריז"ל המצוי בבית הקברות שבעיר צפת באות נשמות לטבול.

את שמועה זו המקבלת אישור מרבי חיים הכהן, מצאנו בספר 'אוסרי לגפן' (חלק טו ב, שו"ת 'מילי דחסידותא' חלק יא אות ג):

"שאלה: האם נכון מה שמעידים כמה אנשים שראו נשמות טובלות במקוה האריז"ל, היינו, שראו דמות איש טובלת ואח"כ נעלמה.

תשובה: כן. ולפעמים באות לטבול גם במקוה רגיל.

וכשנפגש עם נשמה כזו יזהיר אותה שלא תזיק ולא תפריע לו לטבול אלא תמתין בחוץ עד שיטבול".

עוד יש לידע שהנשמות באות לטבול בערב שבת קודש ביום כנרת, וכפי שהביא בספר 'זכותא דאברהם' (עמוד קעח)

"הסבא קרישא מאפטא זי"ע, בעל 'אוהב ישראל', היה הגבאי של מעות ארץ ישראל, קופת רמבעה"ן, במדינת פולין. בכל פעם שכאו שלוחים מארץ ישראל עשה להם כבוד גדול ונסע לקראתם כמה פרסאות, ובכואם לעירו כבדם מאוד, וכל גדולי

עירם קבלו פניהם ונחו מטורח הדרך כמה שבועות, והסבא קדישא שימש לפניהם ככל מה דאפשר, כל כך חיתה גדולה בעיניו הצדקה של מעות ארץ ישראל.

פעם אחת כשבאו השלוחים סיפרו להסבא קדישא כי הרה"ק רבי אברהם קליסקער וצלה"ה מעיר הקודש מבריא, בערב שבת קודש אחר תפילת מנחה קודם קבלת שבת הלך ממקומו, שהיה דרכו בקודש לעמוד בזמן התפילה בבית הכנסת, אל חלון בכותל צפוני הפונה אל שפת ים כנרת ושם עמד זמן מה, אח"כ חזר למקומו וצווה לקבל שבת.

ובמוצאי שבת קודש שלח אחרי החשובים של אנשי עירו מבריא עיה"ק, ואמר להם: במה ייפלא בעינכם על שהלכתי קודם קבלת שבת ממקומי אל החלון שיוצא לים כנרת, לכן הנני מודיע לכם מהות העניין. כי הנה ידוע אשר כל הנשמות העולות לגן עדן מוכרחים לעבור דרך ארץ ישראל אשר כאן שער השמים, וצריכות מקודם למבול בערב שבת קודש בים כנרת, ואחר כך הולכות אל מערת המכפלה ומשם לבית המערבי ומשם עולות למחיצתן. ובערב שבת קודש הלז לא הניח השר של ים כנרת למבול בו כאמרו, כי כאשר הם אינם מחזיקים בממונם את עניי ארץ ישראל אין להם חלק במימי ארץ ישראל. לזאת הלך הוא ופייס את השר של ים כנרת בהבטחה שיימיכו מעשיהם מהיום והלאה ונתן להם רשות למבול. וסיים וביקש, אשר כל אחד מהם יכתוב לחו"ל למכיריו לזרזם במצוות נתינת מעות לארץ ישראל לצרכי עניים וי"ע".

והשווה לנוסח האחר אותו סיפר הרה"ק רבי מרדכי חיים מסלונים (מאמר מרדכי) מערכת הרה"ק מויטבסק, אות יד):

"בב"ל ערב שבת קודש היה הרה"ק מוויטבסק שולח את משמשו לים כנרת, ודג גדול היה יוצא לקראתו מן הים והביאו לרה"ק לכבוד שבת קודש. פעם יצא לקראתו דג והתזו עליו ממי הים. וסיפר זאת לרבי מענדל'ע. ואמר רבי מענדל'ע: הנשמות שבחוץ לארץ מובלים את עצמם בערב שבת קודש בים כנרת, ואותם הנשמות שאין נותנים די מעות ארץ ישראל, הים אינו מניחם למבול. מיד אחר השבת שלח הרה"ק שד"ר לחוץ לארץ לאסוף מעות ארץ ישראל".

ובהמשך לכך שהנשמות טובלות בפניא דמעלי שבתא, יצוין למה שכתב רבינו בחיי בן אשר (שמות כ ח):

"ומן המעם הזה אמרו רז"ל לאסור לשנות מים ערב שבת בין השמשות, הוא שנמצא במדרשמדרש סדר גן עדן), שכל השותה מים בערב שבת בין השמשות הרי זה גזול את המתים, וכיוצא בזה לקבוע בנפש אמונה שיש לרשעי ישראל מנוחה בשבת בניהם, וכשהם יוצאים בערב שבת הם שותים ורוחצים ומצטננים במים, עד שהשותה מים באותו שעה הוצרכו לומר שהוא גזול אותן מהם, ועשו את השותה גזול ומחוסר אמונה".

ויש להאריך טובא בפרטי עניין זה שהבאנו עתה בשמו של רבינו בחיי, הן בקביעת הזמן והן בטעם הדבר, ולא באנו כאן אלא כמראי מקום, ותן לחכם ויחכם עוד.

תופעה שלישית שמצאנו היא "עמודי אש" – עמודא דנהורא' המתגלים במקוואות, וכך כותב נכדו של הר"ק רבי פישל מסטריקוב וז"ל בספרו 'להב אש' (פ"א – צ"מח

צדיק', בהערה, אות ו):

"פעם אחת בהיות זקנינו הסבא קדישא זי"ע במקוה בעירו סטריקוב, אתחזי ליה עמודא דנורא, ושמע קול מדבר אליו: שאל בני מה אתן לך. והשיב הסבא קדישא: זאת שאלתי ובקשתי שלא ישאלו לי עוד הפעם בזאת. וכששאלוהו: למה השיב כן. ענה ואמר, כי מורא עלה על ראשו אולי יסיתחו הבעל דבר שישאל לעצמו בצרכי הגוף ויצא שכרו בהפסדו.

וישוב שאלוהו: כיון שהיה אז עת רצון, מדוע לא שאל עבור מוֹבֵת הכלל שיושעו. אז התחיל הסבא קדישא זי"ע לבכות ואמר על עצמו: הלא כתיב (ישעיה מד כה) 'משיב חכמים אחר' וגו', ושכחתי מהכלל, ראה והבט עד כמה גדולה כוח צדקת תמימותו של הסבא קדישא זי"ע ששאלוהו מן השמים לדרוש כל מה שיחפון, וסירב מיראתו מאיזה נגיעה לעצמו, זי"ע".

הכלב בקראקא

לעומת כל זאת עלינו לדעת, שלא כל רעש העולה מתוך בור המקוה מעיד בהכרח על המצאותם של מתים, שדים ועמודי אש בתוך המים.

הנה ר' אהרן מרכוס בספרו 'החסידות' (עמוד 53) מספר על קול שחיה שנשמע בתוך בור המים שבמקוה המטהרה בעיר קראקא:

"אפילו בקרקוין, מקום בה חודשה המקוה לפני שמונים שנה, חודות למאמציו של רבי שאול לנדוי, היתה המקוה רעועה מאד. חסיד אחד בשם 'שמואל פיללר' אשר מפחד זעם ההמון לא העזי למכול בשבת בבוקר, ניסה לעשות זאת בשעה שתיים בלילה, בחורף עז.

אל מעמקי המקוה הובילו ארבעים מדרגות, והיא היתה שרויה באפילה. שמע החסיד קול שחיה במים. מאחר שהעקרון הראשון של החסידות הוא שלא לפחד בלתי מפני ה' לבדו ויראת המזיקין נחשבת לעבודה זרה, לא הסס לשאול: 'מי שם. כל תשובה לא באה והרשרוש במים נמשך.

החסיד ירד ללא מגור למים, ולאור הלבנה שהאירה דרך הזוגיות המנופצות ראה במים כלב שוחה!

הכלב עלה על גג המקוה המכוסה שלג, ונפל דרך חור לתוך המים במקום".

אנקדוטה נוספת סופרה על ידי תלמידיו של הגאון רבי גרשון ליבמן, מנהלה הרוחני של ישיבת נובהרדוק בצרפת, כפי ששמעו זאת מרבה בכבודו ובעצמו (ראה:

'אוצרות התורה' פרשת מצורע, ולפנינו בשינויי עריכה מתבקשים):

"רבי גרשון סיגל לעצמו מנהג ללכת מידי פעם למבול במקווה שבבית הקברות, בו מובלים את המתים, כדי להשריש בקרבנו את הידיעה 'מאין באת ולאן אתה הולך'.

לילה אחד סיים ר' גרשון את לימודו וחש כי עתה הוא הזמן המתאים למבול במקווה של בית המהרה. גשם כבר ניתן על הארץ, רוחות החורף חלפו בשריקה מקפיאה ואפילה שדרה סביב בית הקברות. הבחור התקרב לבית הקברות. הדלת השבורה של בית המהרה נעה ונדה על ציריה החלודים כמזמינה אותו פנימה. הושך אימים שרר בחדר המהרה. רוח פרצים חדרה מחלון שבור. והנה נדמה היה לו כי נשמע רשרוש כל שהוא מכיוונם של מי המקווה הקרים. חדרה קלה החלה לופפת אותו אך הוא התגבר על פחדיו. לפתע השמים הוארו כאור מסנוור של ברק, ושוב שומע הוא את אותו רשרוש קל בוקע ממי המקווה.

מישהי את ראשו במהירות לכיוון המים, הספיק ר' גרשון החמום לגלות לאור הברק כי מי המקווה מתנדנדים קלות ומתוכם צצים ועולים אצבעות יד אדם. כאן כבר לא עמד לו כוחו. כל עוד נשמתו באפו גם ר' גרשון על נפשו מחדר המהרה אל תוך הסופה שהשתוללה במרחבים.

לימים, אמר ר' גרשון: מאז איני מוצא מנוח לנפשי: מדוע לא עלתה בליבי המחשבה כי עוד בחור רוצה גם הוא לזכך את נשמתו במי המקווה, וכי יחיד אני בעולמו של הקב"ה?"



פרסום ראשון:

עדותו הנדירה של הגאון רבי שריה דבליצקי זצ"ל

את מאמרנו נחתום בגילוי מדהים של סיפור אישי מכתובת ידו של הגאון רבי שריה דבליצקי אודות דמות מסתורית אותה פגש במקווה בבני ברק.

גופא דעובדא כך הוזה: מנהגו של הגאון היה שלא להנות מאור החשמל בשבת. בשבת אחת הגיע הגאון למקוה חשוכה ביותר, ולא הצליח למצוא את מלבושיו עד שלפתע שמע קול עולה מהחשיכה ויד נשלחה אליו לסייעו.

את התרחשות פלאית זו העלה הגאון על הכתב ואף הוסיף והוציא ממנה מוסר השכל. להלן הדברים ככתבם וכלשונם של הגאון, ומיבותא לשקיה:

"מעשה שהיה - על סמך מה שמסרו לי שבשבת ר"ה יהיה חשמל כשר במקוה - הלכתי למקוה כבר לפני שעה שלוש לשם, בפרוודור ובמדרגות היה חושך מוחלט אך קיוותי שאחר שאפתח את המקוה יהיה שם אור. אך מצאתי בחושך את המפתח ופתחתי את המקוה, אך גם שם היה חושך מוחלט. מכיון שכבר פתחתי, חשבתי שאסדרר בחושך, ומצאתי ספסל בחדר החלבשה ושם פשמתי בגדי, ומשם

הלכתי לחדר המקווה. החושך היה יותר ממצרים, ופתאום איבדתי כל יחס באיזה צד ופינה אני נמצא, וגיששתי בקירות וגם את המקווה לא מצאתי. והייתי משוטט הנה והנה ללא פתרון, ופתאום נטבלו רגלי במים, גם כן טוב.

נכנסתי, טבלתי ויצאתי. בשום אופן לא מצאתי את חדר ההלבשה ומיששתי בקירות ללא כל התמצאות כי הכל נאבד ממני. ופתאום מצאתי חולצה ובגדים אך נוכחתי כי הם לא שלי, וכעבור רגע מצאתי את שלי והתלבשתי ורציתי לצאת. אך כאן נגמר הכל. פחדתי שעם כל צעד אסתבך יותר והחלטתי מתוך צער להשאיר לשבת על הספסל, עד ירחם. אך הצטערתי בלב שאצטרך להפסיד כל הקרבנות ומי יודע אם גם לא פסוקי דמרה והתפללתי בלב לישועה.

והנה לא עבר רגע ואני שומע צעדים מתקרבים ויורדים למקוה ואני קורא בקול רם: אני לא רואה איך לצאת! רגע רגע, עונה הקול. והנה יד שלוחה אלי ומעמידה אותי ברגע על מדרגות היציאה. ונוכחתי כי גם עד כעת היו רק כמה סנטימטרים ממני ועד המדרגות שלא הרגשתי בהם.

המוסר השכל: אדם קרוב מאד מאד לדרך התשובה רק כמה סנטימטרים מפרידים והוא חושב שהוא שרוי בחושך מוחלט ומתייאש. פתאום נשמתו מרגישה את צעדי האלוקים המתהלך בנן והוא רק צריך לקרוא במר נפשו: אני לא רואה לצאת מהחושך שאני שרוי בו! רגע רגע, עונה הקול, והנה יד שלוחה אליו ומוציאה אותו למרחב והוא רואה שרק מספר סנטימטרים הפרידו בין החושך לדרך האור, והוא בסבלותו חשב שאבדה דרכו.

פתחו לי פתח כפתחו של מחט! רק איזה קריאה קלה ותיכף אפתח לכם פתח שכל קרוניות ועגלות יכנסו בו. השיבנו ה' אליך ונשובה! שובה ישראל עד ה' אלהיך כי בשלת בעונך. ע"י העון שהוא חושך מוחלט נסתככת עוד יותר, וכשלת. ונזכה לשוב בתשובה שלימה לפניו".



הרב משה קוטקס

רמת שלמה, עיר"ק ירושלים ת"ו

ה'מטה' המוזכר בתורה*

כמה מטות היו [בספר שמות ובשאר מקומות] אחד, שנים או שלשה * למה ב-י' המכות [ובשאר מקומות] רצה ה' שיהיה מטה * מה מקורו * ממה היה עשוי * אם שימש בקריעת ים סוף * אם שימש במרה * מה שימש במלחמת עמלק * מהו המטה שבפרשת קרח * מהו המטה בפרשת חקת * מהו המטה אצל אלישע * שורש 'מטה' - מלשון מקל או משפחה * שורש 'שבט' - מלשון מקל או משפחה

מקור המטה

באבות (ה ו) עשרה דברים נבראו ער"ש ביה"ש, וביניהם המטה. ובפרקי דר"א פ"מ [ובנוסח אחר פל"ט] שהמטה שנברא ביה"ש נמסר לאדה"ר מג"ע, וכך עבר תשע דורות עד שהגיע למשה². [ובע"ז בילקו"ש (קסח) בשם ס' דברי הימים של משה וכו"ה בס' הישרי]. וביאר הרד"ל דאדה"ר גורש בביה"ש כמבואר שם (רפי"ט) ולכן מיד שנברא המטה לקחו וגורש. וע"ע ת"י (שמות ב כא) ובשכל טוב (שמות ד יז).

א. את עיקרי נידוני המאמר עוררני לפני שנים רבות, מורי חמי הגאון רבי יצחק שמואל (ב"ר יוסף) נאור (נטוביץ) זצ"ל וראש כולל נחלת יחיאל בבני ברק, מיסודו של מוח"ז הגאון האדיר ר' אברהם שלזינגר זצ"ל, אשר נלב"ע בעוה"ר לאחרונה, תנצב"ה. וחלק מהמבואר במאמר, הוא מדבריו. ואודה בזה לת"ח שליבנו עמי נידונים אלו. מוח"ז זצ"ל, מיום עמדו על דעתו יגע בתורה בהתמדה עצומה, והיא היתה משוש חייו, מופלג בידיעותיו הרחבות בהרבה ממקצועות התורה (לרבות המקצועות הקשים כמו סדר טהרות, ולרבות לימוד התורה שבכתב בעיון ועניני לשון הקודש). עמד בראשות הכולל המפורסם נחלת יחיאל בב"ב, מסר בו שיעורים בעיון בהרבה ממקצועות התורה, העמיד בו תלמידים מופלגים, ומסר נפשו למען החזקתו. אציל הרוח ונעים המידות, מופלג בענוותנות, והתמסר לאלמנות ויתומים. מיום שנכנסתי לביתו קרבני ואהבני כאב לבנו. נולד כ"ח תמוז תש"ב, ונלב"ע אחר שהודרך בייסוריו כ"ט תשרי תש"פ. תנצב"ה.

ב. וז"ל: רבי לוי אומר, המטה שנברא בין השמשות נמסר לאדם הראשון בגן עדן, ואדם מסרו לחנוך וחנוך מסרו לנח, ונח מסרו לשם, ושם מסרו לאברהם, ואברהם מסרו ליצחק, ויצחק מסרו ליעקב, ויעקב הורידו למצרים, ומסרו ליוסף בנו, וכשמות יוסף נלקח כל ביתו ונתן בפלטרין של פרעה, והיה יתרו אחד מחרטומי מצרים, וראה את המטה ואת האותות אשר עליו, וחמד אותם בלבו ולקחו והביאו ונטעו בתוך גן ביתו של יתרו... ולא היה אדם יכול לקרוב עליו עוד, וכשבא משה לביתו נכנס לגן ביתו של יתרו וראה את המטה וקרא את האותות אשר עליו ושלח ידו ולקחו, וראה יתרו את משה, ואמר זה עתיד לגאול את ישראל ממצרים, לפיכך נתן לו את צפורתו בתו לאשה. עב"ל.

ג. וידועים דברי הרמב"ן אודותיו.

מלך המשיח

ובמדרש ילמדנו [ילקו"ש (חקת תשסג)] שהמטה היה אצל יעקב "כי במקלי עברתי את הירדן" [ואמרו בב"ר שנבקע לו הירדן, והיינו במטה - רד"ל שם], ויהודה "חותמך ופתיך ומטך", ומשה, ואהרן, ודוד "ויקח מקלו בידו", והוא היה ביד כל מלך ומלך עד שחרב ביהמ"ק, וכן עתיד אותו המטה לימסר למלך המשיח, וכן עתיד לרדות בו את אומות העולם וזה מש"כ מטה עוזך ישלח ה' מציון.

מה היה כתוב עליו

היו כתובים עליו י' המכות בנוטריקון דצ"ך עד"ש באח"ב (שמו"ר ה ו). וכן היה חקוק עליו שם המפורש (פרדר"א שם, ת"י בשלח יד כא, זוה"ק וארא כח-ב), וכן האבות, ששת האמהות^ד, והשכמים (ת"י שם).

ממה היה עשוי

י"א מאבן ספירנון (רש"י בשלח יז ו). ואת המטה בני' סנפירנון (מכילתא מובא בבבא"ט ד יז), וכמ"ש (יחזקאל א) כמראה אבן ספיר דמות כסא, וכתוב (שמות ד) ומטה האלקים (זו"ח בשלח נא-א), וי"א מעץ (זוה"ק שם, ספורנו שמות ד יז), וראה בסמוך על 'מרה'.

משקלו

כו' סאה (שמו"ר ח ג), ובוה פירש התרגום יונתן מש"כ בסוף התורה "ולכל היד החזקה" (וע"ש בפ' יונתן).

ויש בזה"ק, ובאריז"ל, ובשם הגה"ק רבי שמשון מאסטרופולי (מובא בספר קהלת משה, מגילה ד"ה ויושט המלך לאסתר) - דברים נשגבים על המטה, ואין לי עסק בנסתרות. [ורק נוכיר לקמן כמה דברים מהזה"ק שמוכנים לפי הנגלה].

למה היה מטה רק אצל משה רבנו

יש להעתיק בזה דברים יסודיים שכתב רבינו בחיי (שמות יז ה): ודע והתבונן שלא נשתמש שום נביא במטה אלא משה בלבד, ומפני שהמטה היה תחלת האותות נמסר למשה, שהיה תחלת הנביאים, ואף יהושע תלמידו שקבל ממנו לא נשתמש במטה אלא בכידון, הוא שכתוב (יהושע ח) ויאמר ה' אל יהושע נטה בכידון אשר בידך על העי, וטעם הדבר, כי המטה אשר ביד המושל מורה על האדנות ועל היכולת ועל הכח, כענין שכתוב (יחזקאל י"ט) מטה עז שבט למשול, אבל הכידון הוא מנהג כל יוצא למלחמה שנושאו בידו, ואין זה סימן אדנות וממשלה כמטה, והנה ההפרש שבין המטה והכידון כהפרש שיש בין נבואת משה לנבואת יהושע, והמטה מספרו ידוע, וכידון הוא המלאך, והבן זה, כי נבואת משה

ד. בד"כ מציינו בחז"ל ד' אמהות, וכאן בת"י כתב ו' אמהות, אכן מציינו מקום נוסף שנו' כן במדרש רבה פ' נשא (יב יז) עה"פ שש עגלות צב.

היתה מאמתת הכח העליון בלתי אמצעות מלאך, ונבואת יהושע היתה על ידי המלאך שחזר למקומו אחר מות משה עבד ה'. עכ"ל. וע"ע בדבריו בשמות (י כא).

למה היה צריך מטה ולא היו נסים בלי מטה

ביאר בבית אלקים (להמבי"ט, שער היסודות פכ"ג) ב' מעמים: (א) ה' ברא את העולם בסדר ותכנית, ועשית גם נראית לכאן' נוגדת כ"ז, לכן ה' ברא בביה"ש של הבריאה גם את הכח של הנסים, וג"ז לא היה מספיק ולכן חקק בו את שם המפורש וכו'. (ב) לחזק את מעלת משה רבנו על פני שאר נביאים, ונקודה זאת כבר התבארה בדברי רבנו בחיי הנ"ל. ע"ש שהאריך בכל ענין המטה.

יש (לברר: א) כמה מטות היו, האם אחד שבו נעשו כל הניסים, או ב' מטות, או אפי' ג' מטות, כיון שיש משמעויות שונות בפסוקים [וכ"ז בספר שמות (בפרשיות שמות, וארא, בא, ובשלח), ולא נדון על המוזכר בפ' קרח וחקת, כי זה דורש בירור נפרד]. ב' יש מקומות שהוזכרה הימצאות המטה, אבל לא הוזכרה שנעשה בו פעולה מיוחדת, וא"כ למה הוזכר. ג' ויש מכות שלא הוזכר בהם כלל המטה, האם מוכרח שהמטה לא היה קשור לענין.

נתחיל עם פסוקי התורה:

א. אחרי שה' מראה למשה שהמטה נהפך לנחש (שמות ד יז): "וְאֵת הַמֶּטֶה הָיָה תִּקַּח בְּיָדְךָ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה בוֹ אֶת הָאֵתֹת". מבואר שבמטה שביד משה יעשה את האות של הפיכת המטה לנחש.

ב. אלא שאם הכוונה רק לנחש לא מובן הלשון 'אותות', והיה צריך להיות כתוב 'אות', ועמדו ע"ז הרמב"ן ועוד, ואם הכוונה גם לשאר אותות שהראהו ה', הצרעת והדם, הרי הם לא היו ע"י המטה וכפי שהעיר הרא"ם וכדלהלן.

ג. ואכן בפסוק שאח"כ (טז): "לָךְ אֵל פֶּרַעַה בִּבְקֶר הַגֵּה יֵצֵא הַמִּיָּמָה וְנִצְבְּתָ לְקִרְאָתוֹ עַל שִׁפְתֵי הַיָּאֵר וְהַמֶּטֶה אֲשֶׁר נִהְפֵךְ לְנָחָשׁ תִּקַּח בְּיָדְךָ". ואח"כ (יז): "הִנֵּה אֲנִי מֵבִיא מִכָּה בְּמִטָּה אֲשֶׁר בְּיָדִי עַל הַיָּם אֲשֶׁר בַּיָּאֵר וְנִהְפְּכוּ לָדָם". והיינו שהמטה שנהפך לנחש יפעל את מכת דם, ובפשטות משמע שזה מטה משה. [אלא שצ"ב וכי "אנכי מכה" – הרי אהרן הכהן].

ד. אח"כ כתיב (כ-כא): וְיָקַח מֹשֶׁה אֶת אֲשֶׁתוֹ וְאֵת בָּנָיו וַיֵּרָדְבָם עַל הַחֲמֹד וַיֵּשֶׁב אֶרֶצָה מִצְרַיִם וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת מִטָּה הָאֱלֹקִים בְּיָדוֹ, וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה בְּלִבְתֶּךָ לָשׁוּב מִצְרַיִמָּה רְאֵה כָּל הַמִּפְתִּימִים אֲשֶׁר שָׁמַתִּי בְיָדְךָ וַעֲשִׂיתָם לִפְנֵי פֶרַעַה". ומבואר שאת כל המופתים יעשה ע"י המטה וכי שדייק המדרש מפסוק זה וכדלהלן, וגם כאן משמע זה מטה משה – [אלא שכאן יש שם חדש למטה 'מטה האלקים' ויבואר להלן].

ה. עוד כתיב בפ' בשלח (יז ה) גבי הכאת משה את הצור ברפידים ויצאו מים: "וּמִמֶּנּוּ אֲשֶׁר הָפִיתָ בוֹ אֶת הַיָּאֵר קַח בְּיָדְךָ". מבואר שהכה במטה משה [אלא שצ"ב דמשה לא הכה אלא אהרן]. וראה להלן בשם המדרש.

ו. וכן מצינו בחלק מהמכות שעשה משה שמוזכר המטה כמטה של משה, בברד: (ט כג): "וַיֵּט מֹשֶׁה אֶת מִטָּהוּ". וכן בארבה (פ' בא, י יג) אותו לשון. [ואגב, הצווי של ה' בשניהם

היה "נְטָה יָדָךְ" ולא הוזכר מטה, וביאר הנצי"ב (ט כג) שהיות שנאמר לו שבמטה יעשה את כל האותות הבין בהכרח שהכוונה על ידי נטית ידו – במטה. וברמב"ן בפ' חוקת (כ ה) כתב באופן כללי: 'ולפעמים יאמר נטה את ירך, ורצונו לומר להכות במטה, כי הכתוב יקצר בדבר הנשמע'.

ז. מאידך במכות שאהרן עשה - דם, צפרדע, וכנים - משמע שאהרן יכה במטה שלו [ולא של משה], בדם (יט): "וַאֲמַר אֶל אֶהֱרֹן קַח מַטֶּיךָ. בצפרדע (ח, א): "אֲמַר אֶל אֶהֱרֹן נְטָה אֶת יָדְךָ בְּמַטֶּיךָ. בכנים (יב): "אֲמַר אֶל אֶהֱרֹן נְטָה אֶת מַטֶּיךָ."

ח. בפ' וארא (ד ט) כתיב: "וַאֲמַרְתָּ אֶל אֶהֱרֹן קַח אֶת מַטֶּיךָ וְהִשְׁלַךְ לִפְנֵי פְרָעָה יְהִי לְתַנִּין", ושם (יב): "וַיִּכְלַע מִטָּה אֶהֱרֹן אֶת מַטְתָּם", משמע שמטה אהרן עשה זאת. רק שמוה אין קושיא, כיון שזה לא חלק מהעשרה מכות, ויתכן שהמטה שנהפך לנחש לפני בני"ה היה במטה משה, אבל המטה שנהפך לתנין לפני פרעה היה במטה אהרן. [אלא שרש"י פירש שהנחש והתנין אחד הם, מאידך ראה ראב"ע המצוין להלן, וברמב"ן (ד כא), וכן ראה בת"י, ובנצי"ב המצוין להלן].

ט. וביותר צ"ב שבשאר המכות – דבר, שחין, ערוב, חושך, ומכת בכורות - לא הוזכר כלל מטה. וצ"ב על פשטות הפסוק והמדרשים הנ"ל שבו נעשו כל עשרת המכות. [ועל חושך יש להעיר על הנצי"ב הנ"ל, דגם שם צווה (י, כא) "נְטָה יָדְךָ", ושם כך עשה (שם כב), ולא הבין שצריך להשתמש במטה. ועמד ע"ז האוה"ח ע"ש], אמנם הראב"ע שם כתב ש'מדרך הסברא' רחושך נעשה ע"י מטה למרות שלא הוזכר.

י. עוד יש להעיר שמצינו למטה שם שלישי: 'מטה האלקים' - בפ' שמות למצרים (שמות ד כ): "וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת מִטָּה הָאֱלֹקִים בְּיָדוֹ", וכן בפ' בשלח (יז ט) גבי מלחמת עמלק: "וּמִטָּה הָאֱלֹקִים בְּיָדִי".

ויש בענין זה כמה פירושים במפרשים וכפי שונצינים בהמשך, במאמר זה נלך בדרכם של חז"ל במדרש.

במדרש (שמור"ד ה ו) עה"פ הנ"ל (ד כ-כא) "וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת מִטָּה הָאֱלֹקִים בְּיָדוֹ, וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה בְּלִבְתָּךְ לָשׁוּב מִצְרִימָה רְאֵה כָּל הַמּוֹפְתִים אֲשֶׁר שְׁמַתִּי בְיָדְךָ וְעַשִּׂיתָם לִפְנֵי פְרָעָה", וכי על איזה מופת אמר אם תאמר על הנחש והצרעת והדם, והלא אותן נסים לא אמר לו הקב"ה לעשות אלא לישראל, ועוד לא מצינו שעשה משה אותן האותות לפני פרעה, אלא מהו כל המופתים אשר שמתני בידך זה המטה שהיו בתווכין עליו י' מכות שהיה כתוב עליו נומריקון דצ"ך עד"ש באח"ב, אמר לו הקב"ה אלו המכות אשר שמתני בידך עשה אותם לפני פרעה על ידי המטה הזה. ע"כ.

עוד במדרש (שמור"ד ח ג) אמר לו היאך אביא אליו עשר מכות, אמר לו ואת המטה הזה תקח בידך, אמר רבי יהודה, המטה משקל מ' סאה היה, ושל סנפירינן היה, וי' מכות חקוקות עליו נומריקון, דצ"ך עד"ש באח"ב, אמר לו הקב"ה בטכסים הזה הבא עליו את המכות. ע"כ.

עוד במדרש (שמו"ר כו ב) עה"פ (בשלה יז ה) גבי הכאת משה את הצור ברפידים ויצאו מים: "וּמִמֶּנּוּ אֲשֶׁר הִכִּיתָ בוֹ אֶת הַיָּאֵר קָח בְּיָדְךָ וְהִלָּכְתָּ": 'אמר לפניו רבש"ע משה זה של פורענות הוא, הוא הבאיש המים במצרים והוא הביא י' מכות על המצרים'.

ויש לבאר בהקדם מה שיש להעיר על מה שכתוב שמשה לקח את המטה במלחמת עמלק ובג"ל, וצ"ב דלא נזכר שעשה עמו איזה פעולה. ועמד ע"ז הרמב"ן שם.

וביאור הענין בא במדרש (שמו"ר כו ג): ומטה האלקים ביד, כשעשה בו אהרן נסים נקרא על שמו שנאמר מטה אהרן, ובזמן שעשיתי אני בו נסים נקרא על שמי, ובזמן שהקב"ה עושה נסים נקרא על שמו שנאמר ומטה האלקים. ע"כ. [ובמדרש תנחומא (שמות כג): ויקח משה את מטה האלקים, אמר לו הקב"ה טול מטה זה בידך, וכל נסים שאתה מבקש אתה עושה בו, הכה בו את היאור, שנאמר ומטך אשר הכית בו את היאור, פעמים שהוא קורא אותו מטה האלקים ופעמים שהוא קורא אותו ומטך. ע"כ].

ובזה מיושבות השאלות הראשונות, שבאמת היה מטה אחד ורק נקרא על שם המשתמש בו. ועדיין לא התפרש מה היתה תועלת במלחמת עמלק כשלא פעלו בו. ובפירוש עין יוסף שם, ובפ' יפה ענף (מובא בליקוטים במהדורות ווגשל) פירשו שמש"כ 'בזמן שהקב"ה עושה נסים' הכוונה למכות שלא נזכר בהם המטה, ומ"מ היות שכל העשר מכות חקוקות היו עליו וכדלעיל במדרש, לכן נקרא מטה האלקים על שם אותם המכות שהיו ע"י הקב"ה. עכ"ד. מבואר שכל המכות נעשו באמצעות המטה, וכשלא נזכר להדיא, היינו שהמכה נעשתה ע"י ה', אבל נראה לכאן שהיה ג"כ באמצעות המטה.

ויסוד זה מצינו בדברי הקדמונים. דהנה במי מריבה (פ' חוקת) משה נצטוו לקחת את המטה, ולא התפרש שנצטוו להכות עמו את הסלע, אלא לדבר עמו, ואדרבה לפירש"י החטא היה בזה שהיכה ולא דיבר. והרמב"ן התקשה בזה שם על פירש"י דא"כ למה הצטוו לקחת המטה. וביאר בדרשות הר"ן (הדרוש השמיני): 'ואת המטה הזה תקח בידך אשר תעשה בו את האותות... מפני שהיה בידו של משה בעמדו לפני הסנה, וחל עליו מן הענין האלקי עד שנעשה בו האות הראשון, מפני זה אח"כ היה מסייע בעשיית האותות האחרות, שבכל האותות שנעשו במצרים צוה הקל שיעשו על ידי המטה. ולא היה המטה מסייע בעשיית האותות בתנועתו לבד, אבל בהמצאו שם גם כן, שהרי מצינו שאמר השי"ת למשה במי מריבה האחרונים קח את המטה והקהל את העדה אתה ואהרן אחיך ודברתם וגו', הנה ככאן לא צוהו שיכה בסלע כלל, אבל שידבר אליו, ועם כל זה אמר קח את המטה, הנה נראה כי המצא המטה שם, היה מסייע בעשיית הנס ההוא, והחטא במשה היה על שהכה בסלע... כי כמו שנצטרך להודות שבתנועות המטה היו מסייעות בעשיית הנסים, אף על פי שלא היה מטבע המטה ולא מטבע התנועות, כן הוא אפשר קרוב שבהמצא המטה לבד, יסייע במעשה הנס. עכ"ל.

ה. ופי' נוסף במדרש שם: ומטה האלקים ביד, אמר לו (משה ליהושע) מטה זה ביד, שאמר המקום יהי בידך לעולם.

ובעי"ז במזרחי פ' חוקת: 'דאיכא למימר שה' נתן כחו במטה לעשות על ידו כל האותות בעת היותו בידו, אף על פי שלא ישתמש בו ולפיכך נקרא "מטה אלקים". והראיה על זה ממה שאמר: "ואת המטה הזה תקח בידך אשר תעשה בו את האותות" שהם השלש אותות הנזכרות לעיל, והוא לא עשה פועל עם המטה רק באות התנין לבדו. ואם יפרש האותות על הנפלאות הנזכרות במאמר: "ושלחתי את ידי והכתי את מצרים בכל נפלאותי אשר אעשה בקרבן", שהם העשר מכות שהכה המצרים, הנה גם בהם לא עשה פועל עם המטה, לא במכת הערוב ולא במכת הדבר ולא במכת השחין ולא במכת הבכורות, ומלת "האותות" כולל כולם. עכ"ל.

ובזוה"ק [בשלח מח-א, סד-א, ובפרט בזהר חדש בשלח (ג-א)] בשם מדרש הנעלם] מבואר, שעל המטה היו חקוקים שמות קדושים, ובכל פעם השתמש משה בשם אחר, ולכן פעמים שהיה צריך להכות, ופעמים לדבר להשלים שמות אחרים, ע"ש.

ולפי"ז נראה שזה גם כוונת המדרש שגם במלחמת עמלק עצם הימצאות המטה הועילה למלחמה.

אלא שעדיין יש לשאול למה במי מריבה ובמלחמת עמלק הוזכר המטה, ובמכות הנ"ל לא הוזכר אפי' שהביא את המטה לאיזה מקום. ויל"פ דכיון שהיו המכות חקוקות עליו, במכות לא היה צריך להביאו, משא"כ במלחמת עמלק ומי מריבה. אמנם ביפה ענף שם ביאר על מלחמת עמלק, שמשוה לקח את המטה כדי להתפלל לה' שכמו שה' עזר להם במכות ע"י המטה, כן יעזור להם במלחמה זו, ובוה מובן שמשוה לקח המטה למרות שלא נזכר שנצטווה על זה, בשונה ממי מריבה שנצטווה לקחתו.

[ויציין] שהרמב"ן פ' שבאמת משה הטא ידו בתחילה עם המטה והביא בזה מכות הרג על עמלק, וע"ע בשאר מפרשים שם ובמלבי"ם].

וכל המתבאר הוא לפי דברי המדרש שהיה מטה אחד, ובדרך זו הלכו חלק מהמפרשים כל אחד לפי דרכו וא"א להאריך בזה ורק אציין: הראב"ע (ד ט), והאלשיך (ד יז, ז יז), וכ"כ הנצי"ב בהעמק דבר (ד ט) בדעת רש"י [ועי' בסמוך את שיטתו], והמלבי"ם (ד יז).

אמנם יש לציין שיש דעה בחז"ל שהיו ב' מטות: א' מטה משה, ב' מטה אהרן: הזוה"ק (שמות פ' וארא כח-א) והובא בקיצור באוה"ח (ד יז). וכ"כ חלק מהמפרשים: מושב זקנים מבעלי התוס' (ד טו), האברבנאל (ד יד), הכלי יקר (ד ט), והנצי"ב (ד ט ובהרחב דבר, ז יז, יז ה), וע"ש (ד יז) שפירש את כל הענין בדרך מחדשת ע"ש.

דעה נוספת מצינו בחז"ל שהיו ב' מטות אחרים: א' מטה משה, ב' מטה האלקים, כן מובא בזוה"ק במקו"א (זו"ח בשלח נא-א) בשם רבי יוסי.

ו. שאהרן הכה על היאור ובוה נהפך הוא וכל מימי מצרים לדם, אבל לא דם ממש אלא שלא היו ראויים לשתייה, ואח"ז הקב"ה הכה כביכול במטה משה על היאור, ועי"ז נהפך לדם ממש אבל רק היאור, ופירש עפ"ז את הפסוק בתהילים (עח מד) "וַיִּהְיֶה לְדָם יְאִרֵיהֶם וְנִזְלֵיהֶם בַּל יִשְׁתִּיחוּ", ע"ש ובפירושו לפסוקים שאח"ז (בכל מכת דם).

ולא מצאתי להדיא דעה שהיו ג' ממות, אבל לפי יסוד ב' דעות אלו – אם נחברם אהדדי - עולה לכא' שהיו ג' ממות: א' מטה משה, ב' מטה אהרן, ג' מטה האלקים. (ושוב אדגיש שכ"ז בלא להיכנס למטה הנזכר בפ' קרח וחקת אם היה אותו מטה הנזכר כאן (או א' מהמטות הנז' כאן) או מטה אחר).

[ומאידך] במקום שלישי בוזה"ק (בשלח מח-א) מובא בשם רשב"י בשם ספרא דרב המנוא סבא דמטה משה ומטה האלקים הכל אחד. ובפי' מתוק מדבש מפרש ב' פירושים, או כפשוטו מטה אחד עם ב' בחינות, או ב' ממות עם בחינה אחת.

ראיה שהיה מטה אחד

ויש להעיר שמהנזכר באבות הנ"ל 'המטה' ולא נאמר המטות, נראה שהיה מטה אחד, וכדעה שם שהיה מטה אחד, ולא שנים. [ובני הבה"ח זאב נ"י הוסיף שכן נראה מהמקורות הנ"ל שהגיע מג"ע עד משה וכו']. ואף שבגמ' פסחים (נד.) איתא י' דברים שנבראו ביה"ש ולא נזכר המטה אבל בברייתא השניה: וי"א מקלו של אהרן שקדיה ופרחיה, והיינו הנז' בפ' קרח, [ובמכילתא (בשלח-ויסע פ' ה) איתא לתרווייהו: המטה, וי"א אף מקלו וכו'] – מ"מ כאמור מאמר קודם, שמלבד הנידון אם בס' שמות היו ב' ממות א"ל, הרי שמה שנזכר בפ' קרח (והקת) היא שאלה נפרדת אם מדובר במטה שבספר שמות או מטה נוסף. ועוד שפשטות הלשון משמע שהכונה על הנם שהצמיח שקדים ופרחים ולא על הנסים במצרים.

פרשת בשלח

אם המטה שימש בקריעת ים סוף

בציווי (יד טז) נאמר: "הֲרִים אֶת מִטְּךָ וְנָטַח אֶת יָדְךָ עַל הַיָּם", ובעשיה נאמר (כא): "וַיֵּט מֹשֶׁה אֶת יָדוֹ". ומשמע שהעשיה בלי מטה. וכשהחזיר הים לאיתנו גם בציווי וגם בעשיה (כו-כז) נזכר רק ה"יד".

ועמדו חז"ל והמפרשים: י"א שבקע עם המטה (תרגום יונתן שמות ד כא, יד כא). ולכא' כן משמע ברש"י בשם המכילתא ועי' הערה! ויבואר עפ"י הרמב"ן (חוקת כ ח):

ז. כתב רש"י בענין המטה שברפידים בשם המכילתא (שמות יז): "ומטך אשר הכית בו את היאר" – מה תלמוד לומר אשר הכית בו את היאר, אלא שהיו ישראל אומרים על המטה שאינו מוכן אלא לפורעניות, בו לקה פרעה ומצרים כמה מכות במצרים ועל הים, לכן נאמר אשר הכית בו את היאר, יראו עתה שאף לטובה הוא מוכן. עכ"ל. ולכא' משמע שהמטה שימש בים, והיינו לבקיע את הים, אמנם עוררני רבי יחזקאל חדש שליט"א דא"כ אינו מטה פורענות אלא אדרבה הציל את ישראל דקרע לפניו את הים שהיוה עבורם פתח מילוט, ולכן רצה לפרש שהכוונה שכשהחזיר הים לאיתנו על המצרים היה עם המטה, לפי"ז שפיר שימש כפורענות, אבל לבקיעת הים לא שימש אלא ידו, והחילוק יבואר עפ"י דברי הגר"א דלהלן. אם כי הלשון בפסוק יד' בשניהם לא יורה על חילוק ביניהם, ויל"ע.

'ולפעמים יאמר נטה את ירך, ורצונו לומר להכות במטה, כי הכתוב יקצר בדבר הנשמע'. וזה על צווי ואולי י"ל כן גם בעשיה.

ובזוה"ק איתא דנטה ירך - יד שמאל, ועם יד ימין אחז במטה ובקע הים, וכשהחזיר הים לאיתנו - החזירו בשמאל (מובא בפ' יונתן על הת"י יז טז).

וי"א שלא השתמש במטה, וה' אמר לסלק את המטה ולהשתמש רק עם ידו, כדי שלא יאמרו המצרים שכל כחו רק במטה, (שמו"ר כא ט). ומש"כ "הרם" הכוונה מלשון סלק, כ"כ האלשיך, והוסיף לבאר למה רק כאן נאמר כן ולא בשאר המכות. [וכע"ז פ' הרא"ש בשם אביו, שישאל לא יאמרו כן, ו"הרם" פ' מלשון 'הפרש']. וידוע המעשה מהגר"א (מובא בספר המאור הגדול, בשם כמה ספרים בכמה גרסאות) שאכן סגפירנון טבעו לחלק כל מים לשנים, ולכן לא השתמש במטה לבקוע הים, אלא לסלקו.

ולפי דברים אלו רצה בספר מאור ושמש (פ' וארא עה"פ כה אָמר ה' וגו' הנה אָנכי מָכה בַּמָּטָה) לפרש גם מקומות נוספים שנו' המטה ע"ש.

אם המטה היה במרה

לא נזכר בפסוק, אמנם בזוה"ק (זו"ח שם) שלדעה שהיה מעץ זה מש"כ במי מרה (בשלח טו כה) "ויוורו ה' עץ וישלך אל המים". ע"ש ביאור כל ענין מי מרה לפי"ז.

ויע"ד מלחמת עמלק התבאר לעיל.

המטה המוזכר בפרשת קרח

משה נצטווה לקחת מטה מכל נשיא ולכתוב שמותם עליהם. ואת שם אהרן לכתוב על מטה לוי. ויפרח מטה אהרן ויצא פרח ויצאין ציץ ויגמול שקדים. (פי"ז פסוקים יז-יח, כג).

מה מקור המטה?

בספר שמות הוזכר המטה שבו עשו האותות. ולעיל התבאר האם היה מטה אחד או ב' מטות [מטה משה, ואהרן, או שמא אף מטה שלישי 'מטה האלקים']. ויש לברר האם כאן מדובר על המטה זה או מטה אחר.

בבמדב"ר (קרח טו"פ יח): "י"א הוא המטה שהיה ביד יהודה שנאמר ומטך אשר בידך וי"א הוא המטה שהיה ביד משה וכו', ואית דאמרי נטל משה קורה אחת וחתכה ל"ב נסרים ואומר להם כולכם מקורה אחת טלו מקלכם ועל מה עשה (משלי כ) כבוד לאיש שבת מריב וכל אויל יתגלע, שלא יאמרו מקלו היה לח והפריח". והאזה"ח (פס' יח) פ' כפירוש ה-ג'.

ובראב"ע: י"א כי מטה לוי איננו מטה האלקים, כי כבר היה ניכר, ומה צורך לכתוב עליו שם אהרן. וי"א כי המטה היה כשאר המטות, אין הפרש ביניהם, וזה הישר בעיניי.

וצ"ב הפי' שהיה של משה, דכיון שהיה מטה מיוחד עם שם המפורש ועשו על ידו נסים, א"כ אולי זה הסיבה שהוציא ציין, ואם המדרש מכריח את הפי' הג' שהיה עץ רגיל, דאל"ה יאמרו שהיה לה, כ"ש שיוכלו לומר שהיה בו שם המפורש, ומהיכן זה ראייה על שאהרן נבחר. ועוד צ"ב, דהבאנו במאמרים שם מדברי חז"ל שהמטה היה מאבן ספירנון, וא"כ איך הוציא ציין דזה שייך אם היה המטה מעץ, וע"ז י"ל דאולי היה חלק מהנס.

הנחת המטה למשמרת בקה"ק

ובסיום הענין נאמר: ויאמר ה' אל־מֹשֶׁה הֲשֵׁב אֶת־מִטַּה אֶהְרֹן לְפָנֵי הָעֵדוּת לְמִשְׁמַרְתּוֹ וכו' וַיַּעַשׂ מֹשֶׁה כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה' אֹתוֹ בֶּן עֶשְׂרֵה. (פסוקים כה-כו).

ו"העדות" היינו ארון הברית, וגם בביהמ"ק היה כן, ובגמ' יומא (נב): "משננגנו ארון נגנוה עמו וכו' ומקלו של אהרן ושקדיה ופרחיה". משמע שעד שננגנו היה על ידו. וברמב"ם (בית הבחירה פ"ד ה"א) הוא מפורש: "אבן היתה בקה"ק במערבו שעליה היה הארון מונח, ולפניו צנצנת המן ומטה אהרן וכו' ונגנו עמו מטה אהרן" וכו'. וברלב"ג כאן כתב שהיה מונח בתוך הארון מדכתיב "לפני העדות" ולא כתיב לפני הארון.

וכתב המנ"ח (מצוה צה סק"ד): ובדאי בזמן מהומנים בבית ראשון או בבית העתיד שיתגלו הדברים הנגזרים ויניחום במקומם בודאי מצוה שיהיו מונחים כד, ואם א' לוקח דרך משל צנצנת המן או מטה אהרן ממקומם מלפני הארון בודאי עובר בעשה דמפורש בתורה דשם מקום הנחתם. וקצ"ע למה לא מנו מוני המצות למ"ע דהוא דבר הנהוג לדורות עיין כלל המצות. אך אפ"ל דהמצות הללו לא נצטוו ישראל כמובן מתוך הפסוק בשלח ויאמר משה אל אהרן דנראה דלאהרן לבד הי' הצווי וגם בפ' קרח נאמר ויאמר ה' אל משה השב וכו', נראה דלמרע"ה לו בעצמו הי' הציווי ומ"מ קצ"ע. עכ"ל. והגר"י פערלא (הגהות ספר ההשלמה) ציין לרמב"ם בסהמ"צ (שורש ג) על צנצנת המן שהיא מצוה לשעה ולא לדורות ולכן לא נמנתה. וצ"ע דנאמר "למשמרת לדורותיכם". וביאר הגר"ח (כתבי הגר"י כריתות ה): דהמצוה היא להניח את הצנצנת לדורות, ולא שהמצוה היא מה שיהיה שם לדורות, ולכן הוי רק מצות שעה. [וע"ע ב"בשולי המנחה" (מכון י-ס), וב"מנחת דבר" להגאון רבי דוב לנדו]. ולכא' כ"ז ה"ה על המטה.

ולפי"ז צ"ע מה שסיים המדרש הנ"ל: "וגור הקב"ה על המקל ונמצא עליו שם המפורש שהיה בציץ שנא' (במדבר יז) ויצא פרח וציץ ציין וכו', ואותו המטה היה ביד כל מלך ומלך עד שחרב ביהמ"ק ונגנו ואותו המטה עתיד להיות ביד מלך המשיח במהרה בימינו שנאמר (תהלים קי) מטה עוץ ישלח ה' מציון רדה בקרב אויבך". עכ"ל. וצ"ע איך לקחוח, הרי בהנ"ל מבואר שהיה לפני הארון כל הזמן, ובפרט לפי הצד במנ"ח שמ"ע שישאר שם. ועוד צ"ע איך הוציאו משם הרי מי שנכנס במיתה. ועמדו ע"ז מפרשי המדרש, המהר"ז תי' שהכוונה שהיה "בימי" כל מלך. ודחוק. והעץ יוסף פי' דקאי עמש"כ בתחילה מטה יהודה או מטה משה, ונראה כוונתו דלדעה ג' שלקחו גזיר עצים פשוט, זה נשאר

בקה"ק, אבל המטה של יהודה או משה הוא עבר אצל כל המלכים. כדאיתא בילק"ש תהילים רמז תתסמ.

בפרשת חוקת מי מריבה נאמר: וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת־הַמָּטָה מִלִּפְנֵי ה' בְּאֶשֶׁר צִוְּהוּ. (פ"ב ט). והחזקוני שם מפרש שהכוונה למטה שבפרשתנו. ולאור המחלוקת הנ"ל, תהיה נפ"מ על איזה מטה מדובר שם, אמנם לכא' אין דבריו מוסכמים, וכפי שנבאר בסמוך בעז"ה. [ושם גם יבואר איך משה נכנס לקה"ק לקחתו].

המטה המוזכר בפרשת חקת

במי מריבה נאמר: קַח אֶת־הַמָּטָה וכו' וְדַבַּרְתָּם אֶל־הַסֵּלַע וכו' וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת־הַמָּטָה מִלִּפְנֵי ה' בְּאֶשֶׁר צִוְּהוּ וכו' וַיֵּרָם מֹשֶׁה אֶת־יָדוֹ וַיִּדָּ אֶת־הַסֵּלַע בְּמַתְהוּ פְּעָמִים (פ"ב ח-ט, יא).

איזה מטה היה מלפני השם?

"המטה" בה"א הידיעה, על איזה מטה מדובר, ומהו "מלפני השם". ונפרט, בספר שמות הוזכר מטה משה ואהרן שבו עשו האותות, ולעיל התבאר האם היה מטה אחד או שהיו ב' מטות [מטה משה, ואהרן, או שמא אף מטה שלישי 'מטה האלקים']. ובפרשת קרח הוזכר על מטה אהרן שהונח לפני העדות למשמרת. ולעיל על פ' קרח הובאו ג' דעות על איזה מטה מדובר שם, מטה יהודה, מטה משה או מטה פשוט מחתיכת עץ. וכעת יש לברר על איזה מטה מדובר כאן. והאם יש נפ"מ מזה למה שארע אח"כ, ובפרט לחטאו של מה רבנו.

הראב"ע (פס' ט) פירש: "הוא מטה האלקים, והוא המונח לפני העדות". וכ"כ הרשב"ם "מלפני העדות".

ובחזקוני פירש: "זה המטה של אהרן וכו', כדכתיב בפרשת קרח השב את מטה אהרן לפני העדות למשמרת לאות לבני מרי". והביאו הכלי יקר והרחיב בו.

אמנם לפי הראב"ע עכצ"ל דאין הכוונה כאן למטה אהרן שבפרשת קרח, שהרי שם פירש שאין הכוונה למטה האלקים וכדבאתי במאמר קודם [פ' קרח], וצ"ל דס"ל כדאיתא בזה"ק (ח"ב רעב-א) על המטה שעשו בו את האותות הנזכר בספר שמות: "ואמר רבי יוסי ברשותו של משה היה עד שהוקם המשכן כיון שהוקם המשכן חזר המטה לפני העדות ומשה היה נוטלו לעשות בו נסים הדא הוא דכתיב (במדבר כ) ויקח משה את המטה מלפני ה' כיון שלקחו הרי הוא ברשותו וכשלו היה". ע"כ. והיינו שכאן הכוונה למטה האותות דספר שמות ולא למטה אהרן דפ' קרח.

איך נכנס לקה"ק?

ולפי כל הפירושים צ"ב איך משה נכנס לקה"ק לקחת את המטה. ובפשטות היה ע"ז צווי מיוחד. אמנם הצפנת פענח [שו"ת צ"פ ניו יורק סי' קיט סק"ז, והובא בצ"פ עה"ת כאן] ביאר ע"ד דרש שזה היה חטאו של משה במי מריבה, שהוא צווה על המטה שלו שלא היה בקה"ק, והוא חשב שהכוונה למטה אהרן שהיה בקה"ק ולכן כתיב כאשר

ציווה ולא כתיב כאשר ציווהו ה' כבשאר דוכתי, ונכנס שלא כדין לקה"ק [-אמנם ברשב"ם הנ"ל מפורש שהצטווה על המטה שהיה בקה"ק]. והוסיף ביאור נפלא: שמטה משה היה מאבן ספירגון כמ"ש בחז"ל, ואילו מטה אהרן בקה"ק היה מעץ שהצייץ ציץ וכו', וה' אמר לו להכות במטה מאבן שאינו מקבל טומאה ולא מעץ שמק"ט, כיון שמעיין שהווייתו ע"י דבר המק"ט נפסל [לר' יוסי במקוואות פ"ה מ"ה], וכך המים שיצאו מהסלע לא הוכשרו לטבילה, ו"משים שלום בבית בטל" (שבת קנב.), וזה מש"כ "המה מי מריבה". עכת"ד הנפלאים.

אם היה צריך לדבר, למה לי מטה?

רש"י ביאר שהחטא היה בזה שהכה ולא דיבר כפי שהצטווה, והקשה הרמב"ן א"כ למה לי מטה, ולעיל הבאתי מדרשות הר"ן הדרוש השמיני ומפירוש הר"א מזרחי כאן שפירשו שהכוונה למטה האותות של ספר שמות, שהיה בו כח לפעול בעצם הימצאותו גם בלי להכות על ידו.

וכן מבואר בתרגום יונתן שמדובר על מטה האותות, שתרגם: "סב ית חוֹמֶר נִסְיָא" – פ' מטה הנסים.

ובמאמרי הנ"ל הבאתי מחז"ל שהיה עליו שם המפורש. ובילקוט ראובני בפרשתנו כתב: וירם משה את ידו ויך וגו' על צד אחד של המטה היה שם קדוש המייבש את מים, ועל צד השני היה שם קדוש המביא מים, ומשה היה טועה ויך הסלע תחלה על צד המייבש, ולכן לא הוציא מים עד פעם שניה. עכ"ל.

ולפי החזקוני שהכוונה למטה אהרן דפרשת קרח, מוכרח שהמטה ההוא היה מטה האלקים, וכאמור שעל מטה ההוא ישנם כמה דעות איוה מטה הונח בקה"ק, אם של יהודה, של משה [מטה האותות דספר שמות], או מטה פשוט מחתיכת עץ. אבל לראב"ע והוזה"ק הנ"ל שמדובר על ב' מטות נפרדים אין לזה כל הכרח.

אמנם גם אם שם מדובר על מטה פשוט אינו סתירה לזה שכאן היה על המטה שם השם המפורש, כיון דמפורש במדרש רבה פ' קרח (ס"פ יח) לפי הפירוש שהיה שם מטה פשוט: "וגור הקב"ה על המקל ונמצא עליו שם המפורש שהיה בציץ שנא' (במדבר יח) ויצא פרח ויצץ ציץ וכו'. עכ"ל.

שו"ר בחת"ס עה"ת בפרשתנו עה"פ ויקח משה את המטה מלפני ה' [שני קטעים ע"ז] ע"ש.

המטה אצל אלישע

איתא בנביא (מלכים ב' פ"ד, הפטרת וירא) שאלישע ציוה לגיחיו לקחת את משענתו ולהניחו על הגער ובזה הוא יחיה. ובשו"ת חתם סופר חאו"ח סי' קצח) כתב בתו"ד: כי המשענת ה' בו סגולות על ידי שמות. ע"ש.

ואולי היה זה מטה משה – שעשה בו את האותות שאיתא במדרש הנ"ל (ילקוט חוקת ותהילים תתסט) שהיה ביד כל מלך ומלך, ואולי היה גם אצל הנביאים.

'מטה' מלשון מקל או מלשון משפחה

יש להעיר, שלמבואר עד כה משמעות המטה כ'מקל', אבל מצינו 'מטה' כמשפחה, 'למטה יהודה'. ולכאורה משמעויות אלו אינן קשורות.

ביאור שורש מטה

ומצינו כמה ביאורים ברבותינו, מנפלאות לשה"ק:

א בספר השרשים לרד"ק (שורש נטה) ביאר שמאותו שורש הוא ג"כ 'מטה' ששוכבים עליה, וענינה לנחות עליה, ולהשען עליה, מאותו ענין המטה-מקל שמטרתו לנחות ולהישען עליו, וכמו כן ענין המטה-משפחה שענינו להיות 'משען', כיון שאחד עוזר לשני ונשען עליו בעת הצורך. וזה ביאור "בְּשִׁבְרִי לָכֶם מִטָּה לָחֶם" (ויקרא כו כו) דענינו משען וחזק. עכ"ד.

ויש להוסיף בענינו, שהמטה שעשה נסים לעם ישראל שימש בזה 'משען' לבני".

ב במלבי"ם פ' קרח (במדבר יז יז) ביאר: 'שכל שבט היה לו מטה מיוחד, שעל שם המטה נקרא כלל השבט בשם מטה'. וביתר ביאור מצינו במלבי"ם (שמות ד ב): 'המטה [-מקל] היה עשוי לכבוד, והיה בו ציון המעלה והמשרה וכבוד המשפחה כמו מטה לוי, מטה בית אבותם'.

והמשיך לבאר בנוגע לענינו המטה של משה 'ובאשר משה היה זקן והיה יכול לקראו בשם משענת, והיה רועה בצאן והיה יכול לקראו בשם מקל, והיה מצוין ביחוסו ומשפחתו ויכול לקראו בשם מטה, כששאל ה' מה זה בידך השיב שאינו לא מקל ולא משענת רק מטה, עפ"י הוכן המטה הזה לציין מעלת משה ועצמותו וגדולתו, ואחר שמשוה ה' איש אלקים נעשה המטה-מטה האלקים לציין שבו יעשה פלאות ואותות ומופתים שזה מציין כח משה וענינו. עכ"ל.

ביאור שורש שבט

ויש להוסיף דהנה מצינו מילה דומה ל'מטה' והוא ה'שבט' שנמצא הן כמקל והן כמשפחה [ופעמים באים יחד כמילה נדרפת], וגם 'שבט' מתפרש לב' משמעויות, מלשון מקל ומלשון משפחה.

וצ"ב: א) דלכא' בזה לא שייך ביאור של הרד"ק כיון שלא מצינו ש'שבט' ישמש כמשען [כמו שלא מצינו 'שבט לחם' אלא רק 'מטה לחם'], וגם ביאור ב' לכא' לא שייך, דלא מצינו שלנשיאים היה שבט-מקל.

ב עוד צ"ב כיון שמשמעותם שווה, מה החילוק בין שבט למטה.

ג עוד יש להעיר בענינו שלא מצינו שיקרא המטה שעשה נסים לישראל בשם שבט.

ד ובדברי הרד"ק יש לעיין דבשורש 'שבט' כתב בתחילה שענין שבט-מקל המכה הוא ענין אחר משבט-משפחה, אבל אח"כ בתו"ד (וכן בשורש נטה) נראה מדבריו דגם בשבט שייך את הענין של 'משען' המשפחה זע"ז.

ונראה, דהנה מצינו ש'שבט' ענינו חזק וממשלה כיון שמורה שבידו להכות בזה, "לא יסור שבט מיהודה" (בראשית מט י), ובתרגום תרגם מלשון שלמון, ובפירש"י: 'אלו ראשי גליות שבבבל שרודים את העם בשבט'. וברד"ק בבראשית שם: 'המושל יקרא שבט לפי שרודה על העם ומיסרם כמו שמיסר אדם בשבט, וכן דרך המושלים להיות שבט בידם, וגם משפחה ענינה 'חזק' - כיון שאחד עוזר לשני, וכשנמצאים יחד יש להם יותר כח.

ובחילוק בין מטה לשבט מבאר המלבי"ם ששבט הוא רך כמו ענף רך של העץ, ואילו מטה הוא ענף עב וחזק, וכגון כשבאים לסמל הכאה הרי שהמטה מכאיב יותר מאשר מטה (ביאור המילות ישעיהו י, ה). לפי"ז י"ל ששבט אינו משמעו להישען עליו מצד עצמו כמו מטה כיון שהוא רך, אלא הוא סימן למי שמחזיק בו שיש לו שררה וכח כיון שיכול להכות בו. ולפי"ז מבואר הרד"ק, שיש דמיון בין מטה לשבט, אבל אינו משען ממש.

לפי"ז י"ל דהמטה שעשה נסים רצון ה' שיפעל 'משען' לישראל מצד עצמו, וזה שייך במטה שהוא עב וחזק.

ועדיין צריכים לבאר למה כשבא לסמל משפחה פעמים בא בלשון שבט ופעמים בלשון מטה. והראוני במאמרי בעל שו"ע הרב (מאמרי אדמוה"ז תקס"ב עמ' רלז) שביאר ששבט צריך עוד יניקה לעץ, ואילו מטה הוא כבר עומד בפנ"ע, ולכן בתחילה נקראו שבטי י-ה שהיו צריכים עוד יניקה מהאבות, ואח"כ נקראו ממות ע"ש. [ולכאן צ"ב דגם אחר שנקראו ממות מ"מ נקראו שבטים].

[במאמר המוסגר: כל הנ"ל הוא בדרכו של הרד"ק ועמיה שכשיש שורש עם כמה משמעויות הוא טורח לבאר הקשר ביניהם, אבל דרכו של מנחם בן סרוק במחברתו (מביאו רש"י בתנ"ך רבות) שיש הרבה שרשים שיש להם משמעויות רבות ואין קשר ביניהם, וגם בעניננו הוא מחלק בשורש 'מט' - את מטה מלשון מקל או מלשון משען להם - 'מטה לחם', כמחלקה נפרדת ממטה מלשון משפחה].



הרב יצחק ישעיה ווייס

אב"ד טה אחיעזר, בני ברק יצ"ו

חקר האמת או משאלות לב

ספר מגיד משרים ומכחישי בעלות מרן הבית יוסף עליו

מאז החלו חכמי המחקר בחקר אודות אמיתות יחוס חיבורים שונים למחבריהם, פורסמו מחקרים אחדים בדבר הספר 'מגיד משרים' ואמיתות יחוסו כגילויים שמימיים של מגיד מהשמים שנתגלו למרן הגאון הקדוש רבי יוסף קארו זצוק"ל מחבר הבית יוסף והשלחן ערוך אשר כל פסיקת בית ישראל נשענת על ספריו. הללו מכחישים והללו מאשרים. - נכונותו של מחקר ואמיתותו, תלויה רבות במשאלות הלב של החוקר. ובנידון שלפנינו, ברור כי חוקר האמון על מציאות והתגלות רוח הקודש וגילויים שמימיים אחרים לצדיקי הדורות, יאשר בקלות את העובדה הידועה שפירסמוה כבר חכמי דורו של הבית יוסף, שזכה לגילויי מגיד, כפי שאביא בס"ד בהמשך. ולכן אף הספר מגיד משרים מתקבל אצלם כספר קדוש ואמיתי, ואף אם מתעוררים אי אלו תמיהות וסתירות בדברים המצויים בספר שלפנינו, עדיין הכלל הוא שלכל קושיה יש תירוץ, ואף מה שהשאירו חכמים בתקן עד יבוא אליהו, אינו פוגם באמיתות הדברים. מאידך, חוקר הלכוי באמונה זו, יתקשה לקבל כי כל פסיקת בית ישראל בנויה על תורתו של 'אדם מיסטי'!! שהאמין שיש לו גילויים שמימיים כאלו, ואף העלה אותם על הכתב. לכן יטרח להכחיש את יחוס המגיד משרים למרן הבית יוסף, ויתפס בכל ניצוץ של קושי, ועובדות שניתן לפרשם גם באופן שונה וליישב את הקושי בהם, יטה אותם לפי הבנתו, למען יוכיח בהם שהספר לא יצא מתחת ידי מרן הבית יוסף. כך שחקר האמת הופך למשאלת לב בלבד.

הדפסת המגיד משרים ומסכימיו

רבן של ישראל מרן רבי יוסף קארו זצ"ל, זכה ברוב קדושתו ונגלה אליו מגיד מן השמים, ומסר לו רזי תורה והוראות והנהגות. ומעט מדברי המגיד אליו הודפסו בספר 'מגיד משרים'. עובדת התגלות המגיד למרן, ומציאות הכתבים של הספר, היתה ידועה ומפורסמת שנים רבות לפני הדפסת ספר מגיד משרים. ואף בחיי מרן, כפי שנביא בהמשך.

א. בנושא שלפנינו דנו רבים, ומאמרי מתבסס עליהם, חלק מדבריהם יובא בו. אציין במיוחד את מאמריו המצויינים של הרב יהודה ליב קלירס 'ספר המגיד למרן הבית יוסף', (צפונות ו עט-פ), 'עניני ההלכה שבספר מגיד משרים' למרן הבית יוסף', (צפונות ח כג-לא. ט כה-לג), פר' דוד תמר 'מאמר מ'מגיד משרים' בפירוש ר' אברהם גאלנטי לאיכה', (ארשת א, 473-478. הג' ראובן מרגליות, 'מגיד משרים', ארשת ב, 344-346).

חלקן הראשון של ספר 'מגיד משרים' נדפס לראשונה בלובלין ת"י לפ"ק, על ידי 'האלוף מהור"ר יצחק [ביננא] יצ"ו איש ירושלים'. ושער הספר מכריז: ספר מגיד משרים ובו ביאורי מאורי סודות רמים וגדולים, שנתגלו לאיש תם יושב אוהלים, הלא הוא הגאון הגדול בוצינא דנהורא, אב בחכמה ושר בתורה, מהור"ר יוסף קארז'ל.

על הספר מסכימים גדולי חכמי אשכנז, ובראשם הגאון רבי נפתלי [כ"ץ] נכד המהר"ל, האב"ד [ניקלשבורג, פינסק] ולובלין, ורעהו הגאון רבי יהושע העשיל בן הגאון מהור"ר יעקב זצ"ל הר"מ בלובלין, המפורסם כרבי העשיל מקראקא, הכותב: 'ראיתי החבור הקדוש שחיב' רבן של בני הגולה הב' זצ"ל'. והגאון רבי מאיר ב"ר אברהם [ז"ק] האב"ד לבוב זצ"ל, הכותב: 'נתגלו להגאון נר ישראל וקדושו, ראש הפוסקים, אשר נתגלו מפיו דברים מתוקים... והיו הדברים המופלאים מכוסים וכמוסים באוצרות חסידים תלמידי הגאון זצוק"ל. וכעת הגיע עת דודים לפרסם הנסתרות תעלומות החכמה העולה לשמימה... ראשונה באתי להסכים להביא את יופי קילום פאר... להראות העמים והשרים את כבוד יקר תפארת גדולתו... כה דבריי לכבוד חבל בית יוסף'. והגאון רבי חיים (איש לוי) [צ"ל איש צבין] זצ"ל אחי הגאון בעל ספר דמשק אליעזר עמ"ס חולין, בני הגאון ר' שמואל זצ"ל בן דודו של המהר"ל מפראג [אב"ד קרעמניץ זצ"ל, הכותב: 'בפרט שהוא כבוד לבית יוסף ז"ל שהיה רבן של בני הגולה'. כן הסכימו בקצרה הגאונים, רבי נתן נטע כהנא אב"ד אוסטרא, רבי מנחם מענדיל [שמנגן מרגליות] אב"ד פרעמישלא, רבי משולם זלצבורג אב"ד לבוב חוץ לעיר, רבי יונה תאומים זצ"ל אב"ד הוראדנא בעל הקיקיון דיונה. ורבי אור שרגא פייבוש מוילנא [ואח"כ נשיא עדת ירושלים].

חלקן השני של הספר נדפס לראשונה בויניציאה שנת השק"ט [לפרט גדול = ת"ט], ע"י החכם הנ"ל והחכם אלישע חיים אשכנזי מירושלים, בהסכמת ששה מגאוני ירושלים תוב"ב, המעידים על מהימנות הספר, וזה לשונם: ויהי ה' את יוסף ויהי איש' מצליח, קורא ושונה שתא סדרי משנה, רוח ה' נוססה בו, וישמע את הקול מדבר אליו מתוך המשנה עצמה לאמר, ... ועתה אתה ברוך ה' עזרתני ונחמתני בנעימות קולך אשר אתה שונה ושונן המשנה בתקנה, נא אל יחסר המזג כי זה כל האדם... וכוה כתוב בקונטרסי המגיד שהיה דובר עמו הבטחות עצומות וגלוי רזי תורה לאין חקר ומספר. ומסיימים בגדול מעלת הלימוד

ג. הגר"י גרינוואלד בספרו [וראה להלן באריכות אודות ביקורתו], עמ' 188 הע' 19 כותב: בכל הספר לא תמצא תאריך מפורש שנת ההדפסה, רק פסוקים ארוכים וצא וחשוב, אבל בהסכמת הרב ר' חיים רב דקרעמעניץ שם התאריך יום ו' אייר ת"ה לפ"ק. וממילא נוכל לקבל דברי אוצר הספרים שחשב ומצא 'ת"ר'. – ולא הרגיש שבסיום דברי המחווק שבראש הספר חתם: ותיבנה ירושלים ובית מקדשינו במהרה בימינו לפ"ק. הדגיש והפריד אותיות ות להודיע פרט השנה. כמו כן בעותק שבהיברו בוקס מופיעה בראש השער השורה: כי מציון תצא תורה [בניקוד על תו] ודבר ה' מירושלים לפ"ק. [וחסרה שורה זו בצילום שבהיברו בוקס]

ג. כך מובח מדבר המדפיס בסוף הספר, שמודיע: ותשלם המלאכה יפה ומפוארה, ביום ט"ב לחדש אלול. ובו ביום התחלנו פ" על הזוהר, ונקרא בשם ספר 'זהרי חמה'. ובשער הזהרי חמה מופיע שנדפס בשנת הת"י.

בספר הקדוש הזה. – כאמור גדולי החכמים שברור ההוא הסכימו להוצאת הספר בשני חלקיו, העידו על אמיתותו ושמחו וברכו על כך, שפרסומו מעיד כי לא פסה רוח הנבואה מישראל, ועל גודל קדושת מרן זצוק"ל שזכה לגילויים שמיימים אלו.

עדייות קדומות לגילויי המגיד לבית יוסף

העתקת הרמ"ק בפרדם רמונים את דברי המגיד משרים

הראשון שהביא מדברי המגיד למרן הבית יוסף הוא תלמידו הגה"ק רבי משה קורדובירו זצ"ל (הרמ"ק), שנפטר עוד בחיי מרן הבית יוסף, בכ"ג תמוז ז"ל, ובספרו הגדול פרדם רמונים (שער ה, ג) מעתיק: ... והוא קבלת מורי ורבי החסיד כמהר"ר יוסף קארו נר"ו. וז"ל, הא אתינא לאודעא לך קושטא דמלתא ורוא דרזין אלו, למנדע דכד סליק רעוא דרעוין ... עכ"ל תאר צדקותו וחסידותו. וכל הקטע מופיע במגיד משרים (סוף ויקהל בתרא, ד"ה אור לר"ח ניסן) בשנינויי העתקה קלים. – קטע זה הובא בשפע מל (נדפס בהאנוויאה שע"ב. שער ששי, טל ריש פרק א) וה לשונו: מצאנו את הרב ר' יוסף קארו ז"ל, מרנא ורבנא..., והעתקת לשון הרב הנזכר העתיק רבי ומורי איש אלקים די רוח אלהין קדישין ביה הוא העמרה לראשי להתעטר בו, כבוד מרנא ורבנא ר' משה קורדובירו ע"ה בספר הפרדם הקדוש בשער סדר האצילות' פרק ג'. ולהיות כי דברי הרב מרנא רבנא ר' יוסף קארו ז"ל הם מעמי הכמות ורבי האיות, כוללים עניינים עמוקים, עמוק עמוק מי ימצאנו מסודות סתרי הקבלה, כנראה מתוך לשונו שהם מפי המגיד, ורוח הקודש מדבר בו. על כן נעתיק לשונו כדי ללבן דבריו ולפרשם כיד ה' הטובה עלינו, כי טעמו ונימוקו עמו. וזה לשון קבלת הרב ר' יוסף קארו ז"ל. והאריך שם בשני פרקים לבאר כל שורה ושורה מדברי המגיד. ומסיים: ומעתה נתחיל בפרק אחר בעזה"י לפרש כמה תועלויות גלויות ומפורסמות יצא לנו בקבלתו, כי אור קבלתו לנו אור מאיר להאיר בתעלומות חכמה, שהיו לנו מקודם נעלמים סתומים וחתומים. – קטונתי מלהעריך דברים נשגבים אלו. אך ראו נא ראו כיצד נתלהב הר"ק בעל שפע מל, שכידוע ספרו הוא מספרי היסוד ללימוד הקבלה, מגודל הגילויים בקטע אחד שהגיע לידו מדברי המגיד, ל"ד שנים לפני שזכינו להדפסת הספר.

עדות האריז"ל ורבי חיים ויטאל על גילויי המגיד לבית יוסף

דבר מציאות גילויי מלאך מגיד לצדיקים המלמדם רוי תורה ומגלה להם שורשי נשמות, מבואר בספר שערי קדושה לרבי חיים ויטאל (שער שביעי. בהנהגת רוח הקודש בזמנינו זה), וזה לשונו: [האופן] השני הוא, שעל ידי עסקו בתורה, או קיומו איזה מצוה, אשר נתבאר בדברי רז"ל (אבות ד, ג) כל העושה מצוה אחת, קונה לו פרקליט אחד. ונוצר ממנה מלאך ממש. אך בתנאי שיקיימנה תמיד, וברוב כוונה כהלכתה. ואז יתגלה אליו המלאך ההוא. וזהו ענין מה שנמצא כתוב בספרים ענין המלאכים הנקראים מגידים. אלא שאם לא תהיה המצוה כהלכתה, יהיה המגיד ההוא מעורב טוב ברע, אמת ושקר. ובספר הגלגולים (פרק לו) כתב: מה שאמר המגיד למהר"ר יוסף קארו זצלה"ה, שכנו יש לו נשמת בצלאל. שקר ענה לו. ומה שאמר לו שר' אליעזר הגדול [יש גורסים, רבי מאיר] קבור בטבריה מעומד, כן הוא האמת. ובספר החזיונות (א, ג) כותב רבי חיים ויטאל: שנת השי"ז צוה

מהר"י קאר"ו יצ"ו למורי הר"מ אלשיך בשם המגיד הדובר בו, שיוהר בכל יכולתו מאוד ללמדני, שאני עתיד ג"כ לישאר אחריו בדור, ממלא מקומו. ודבר זה הזהיר גם לי גם כן בשם המגיד. והיה אומר שחצי העולם מתקיים בזכות אבא מארי, בזכות התפילין הכשרים שהיה כותב, וחצי העולם מתקיים על ידי.

ומהר"ש ויטאל בשער הכוונות (ענין שינוי התפילות ס, ב) ובסידור חמדת ישראל (מהדורת אהבת שלום ח"ב, כוונות מוצאי שבת) כותב: ודע כי אין להטיל מים בכוס של ההבדלה בשום אופן, וכמ"ש בספר בית יוסף בשם מהר"י גיקאטיליא ז"ל. והעירו בהוצאת אהבת שלום: דברים אלו אינם מופיעים בבית יוסף ולא בכתבי הר"י גיקטיליא. אמנם ראה דברי המגיד למרן ז"ל (וישב) ובתר הכי מברילין על הכוס וכו', ולהכי לית למיהב ביה מיא, למירמו דכתוקפא דדינא אחיד.

עדות רבי אברהם גלאנטי (לפני שנת שמ"ח) על גילויי המגיד לבית יוסף

תלמיד הרמ"ק הגה"ק המקובל רבי אברהם גלאנטי זצ"ל, שנפטר בשנת שמ"ח, כותב בספרו קול בוכים (איכה ח, ד) שנדפס בויניצאה שנת שע"א: בשעת פטירת הצדיק מתעוררים כל מעשיו שעשה בעולם, וכל התורה שעסק בה. וכל הייחודים שייחד בתורתו ובמעשיו, כולם חוזרים ומתחדשים. והוא בסוד שאמר בפרשת ויחי [בוהר ריח, א] בהלולא רבה דרבי שמעון, תהא מתקן פתוריה..., ושמעתי בשם האלהי מהר"א זלה"ה [האריז"ל], שבכל אותה הלולא אין מי שידרוש כי אם הנפטר ההוא..., ומצאתי כתוב בדברי המגיד שהיה מדבר למורנו ורבינו הגדול מוהר"י קארו זלה"ה [לפנינו בתחילת הספר, בקטע המתחיל שבה הרב] שהבטיחו שידרוש בג"ע שבעת ימים וסימן מסר לו משתה שבעת ימים בחצר גינת ביתן המלך, והימים שיראה גודל מעשיו לכל נשמות הצדיקים אשר בגן יהיו ק"פ יום, וסימן בהראותו את עושר כבוד וגו'..., יהא רעוא דנוכה אף אנן אבתריה לאורך ימים.

ושנה מהר"ם גלאנטי עדותו זאת בספרו זכות אבות (אבות ב, טז), וז"ל: אי נמי, עשה לך רב, מלשון ורב מהיות קולות אלהים (שמות ט, כח), והכי קאמר, עשה לך לעצמך, שכל העולם כולו לא נברא אלא בשבילך..., ואחר שתחשוב עצמך כך, אל ישיאך לבך להחמיא, לפי שלא תעלה בדעתך לחטוא ולאבד כל הגדולה העתידה ליתן לך..., וכמו שאמר לו המגיד למורינו הרב הזקן, שהבטיחו שידרוש ז' ימי משתה בחצר גינת ביתן המלך, ועושר כבוד מלכותו, שיראה לצדיקים ק"פ יום, ויהיו לו י"ד מלבושים. כל זה אמרתי לך כדי שתאמר אם יבוא חטא לידך, מי שמוכן לו כל זה יאבדנו. וזה עשה לך רב. ובוה בשעת פטירתך תסתלק מן הספק, לא יסתפק לך כמו שנסתפק לרבי יוחנן בן זכאי שאמר איני יודע באיזה דרך מוליכין אותי (ברכות כח, ב) וכו'.

עדות רבי שלמה שלימיל (בשנת שס"ז) על גילויי המגיד לבית יוסף

בכ"ה חשון שנת שס"ז, כותב רבי שלמה שלימיל מדרעוניץ זצ"ל איש צפת חתן הגה"ק רבי ישראל סרוק זצ"ל, שמאגרותיו נערך ספר שבחי האריז"ל, באגרת [נדפסה לראשונה בספר תעלומות חכמה – מצרף לחכמה לגה"ק רבי יש"ר מקנדיאה זצ"ל, בסיליאה

שפ"מ, דף מז, א]: וכן רבי יוסף קארו ע"ה, שבכל פעם ופעם שהיה חוזר על המשניות בעל פה נתגלה אליו המגיד, והיו בני אדם שומעים את קולו דרך הדלת ודרך (אחרים) [האחרים?], שהיה אומר שלום עליך רבי יוסף קארו, אני הוא המשנה שלמדתני, יצאתי לאלף בינה, כמה מתפאר כך הקב"ה בישיבה של מעלה, ואומר בני יוסף כך וכך הם מעשיו, כך וכך הם דרכיו, כך הוא שקידתו בלימודו. ואני המשנה ראיתי את מקומך שהכינו לך בגן עדן, כמה טובה נגוזה לך בג"ע, כמה תפנוקים ועידונים הם מעותדים לך, חזק ואמץ ביראת השם, ועתה באתי לגלות לך סוד פלוני. וכל הדברים שגילה לו המגיד העלה אותם על ספר, וקרא אותו ספר המגיד. ואף על פי כן כלל חשיבי לפני חכמתו של האר"י ז"ל, והוא בעצמו ישב לפני (חכמתו של) האר"י ז"ל ולמד ממנו סתרי תורה. והאר"י לא רצה ללמדו, ואמר שנשמתו אינה מסוגלת לקבל חכמה יותר, אלא על הדרך של רמ"ק, וכו'.

עדות בעל השל"ה (בשנת שפ"ב) על גילויי המגיד לבית יוסף

רבינו השל"ה באגרתו לבניו בשנת שפ"ב (נדפסה לראשונה ב'שומר ציון הנאמן' קמא-כ, אלטונא תרי"ג, ושוב אצל יערי, אגרות ארץ ישראל עמ' 217) כותב: והנה היום מכבדים אותי בחדוש גדול, להעתיק כל דברי המגיד שהגיד להרב ב"י ז"ל. ויש בו כמה סתרי תורה סודות גדולות, ויש בהם כמה מוסרים וכמה הנהגות וכמה פרישות, שהזהיר אותו לא תאכל זה וזה לא תאכל, והזהירו על כמה מאכלות מותרות כמו על מאכלות אסורות. והנה שלשה אלה קדושי עליון חיו בזמן אחד, מהר"י קארו ז"ל ומהר"ם קורדוארי ז"ל ומהר"י לוריא ז"ל, והיו ממש מלאכי ה' צבאות, נתגלו עליהם מגידים משיבת נביאים ומישיבת תנאים וגם אליהו ז"ל, ונקברים יחד כמו סגול על בית הקברות.

מבחישי נכונות המגיד משרים

עובדת התגלות מגיד מהשמים למרן הבית יוסף, שכאמור העידו עליה חכמי דורו בהתפעלות ובכבוד, וראו בה חיזוק אמונה. צרמה למשכילים שבכל דור. משאלות לבם היתה לבטל כל ראיה וסימן להתגלות נבואית ורוח הקודש בדורות האחרונים. וכן להכחיש כי רבן של ישראל ואבי הפסיקה לדורות היה ענק גם בתורת הקבלה, לכן טרחו להכחיש את בעלות הבית יוסף על ספר קדוש זה, וטענו כי יחוס ספר זה למרן מבזה אותו. וכבר עסקו בסתירת טענותיהם חכמי ישראל האמיתיים. והגני בא בס"ד בעקבותיהם בחקר האמת להוכיח כי בעלות הבית יוסף על ספר קדוש זה ברורה היא ואינה ניתנת להכחשה.

פרידברג, בספרו בית עקד ספרים בערך 'מגיד משרים' טרח להודיע: 'מיוחס לה"ר יוסף קארו... בס' דברי ימי ישראל בתוגרמה (ח"ב עמ' 210) הוכיח הרש"א רוואנים, כי לא ר"י קארו חבר ספר זה'. - ובכן יצאתי בעקבותיו לפשפש בהוכחות אלו. ואגב נלמד מעט על הדרך ה'מדעית וההגיונית' של מחקרי רוואנים וחביריו. וקיצרתי במה שהארך והוסיף הבל, אבל הבאתי עיקרי טענותיו.

תחילה מנה את המייחסים את הספר למרן הבית יוסף, והם בעל קורא הדורות, החיד"א, ואף ההיסטוריון ומבקר המקרא המשכיל גרין. אשר מאחר ולא מילא את ציפיות רוואנים להכחיש את הבעלות, נידון על ידו ברותחין על כי 'שאב כמעט כל ידיעותיו על חיי הרב הזה מן החיבור המיוחס לו ללא צדק'. ומוסיף שאחריו טעו כמוהו ר' חיים דובריש פרידברג [=מחבר בית עקד ספרים הנ"ל!] בספרו 'רכינו יוסף קארו' (עמ' 23-25), ועוד. ומשבח 'לעומת אלו עמד ר' דוד קאסל אשר הוכיח בראיות כי לא מידי ר' יוסף קארו יצא החיבור הזה'.

רוואנים בעקבות קאסל טווה קורי עכביש, כדי לסתור לפי דעתו את ההוכחות לבעלות הבית יוסף. ומביא אותן כפי שהביאם פרידברג בספרו, שהקדים להם: ראיתי לא כביר מ"ש החכם חיים בראדי בתולדות ר"ד קאסל ז"ל (צד 20), כי ר"ד קאסל התחזק לגול חרפת גראמץ מעל מהר"י קארו, והוכיח בראיות מוכיחות כי המגיד משרים לא מעט מהר"ק יצא. הנה הראיות המכיחות כל אדע, כי אין ספרו בעת תחת ידי. אכן אני ארשום איזה ראיות ברורות שהספר מגיד משרים מעט מהר"ק יצא.

הוכחת פרידברג הראשונה לבעלות הבית יוסף

פרידברג כותב: 'ארשום פה איזה ראיות ברורות שם' המגיד משרים מעט מהר"ק יצא'. וזה תמצית ראיותיו. א. תלמיד הבית יוסף הר"מ קורדואירו זצ"ל בספרו פרס רימונים (שער ה' פרק ג) כתב: וזה לשון קבלת מורי ורבי החסיד כמהר"י קארו נר"ו, וזה לשונו: 'הא אתינא לאודעא' והעתיק פה דברים מספר מגיד משרים שהיה עדין בכתב יד, כאשר כבר האריכו בזה הרב אמונת חכמים (פרק כז) [שהוכיח אמיתות גילויי המגיד למרן הבית יוסף, ממה שהעתיק הרמ"ק פיסקא מהמגיד משרים כמובא לעיל, וכיון שנסתלק חמש שנים לפני רבו הבית יוסף, אם כן כתב זאת בעירו ובחיוו, ואף שלא ספרו לרמ"ע מפאנו להדפיסו], ו[ציין לדבריו] הרב חיד"א (שמה"ג בערך הרמ"ק).

רוואנים 'סותר' ראיה זו מכמה סיבות. א. הרמ"ק היה תלמיד הבית יוסף רק בפשט. – כלומר, וממילא לא יתכן!! שהרמ"ק יעתיק בספר קבלה עמוק שחיבר, דבר שכתב רבו בספר המגיד שהוא על דרך הקבלה, וברור שידים זרות שירבבו קטע זה!!!.

ב. הרמ"ק נפטר אמנם בשנת ש"ל [בחיי הבית יוסף], אבל הספר נדפס בשנת שמ"ב, ויש ראיות מוכיחות [שלאבוננו, לא זכינו לאורם, לכן לא ניתן לדון בהם] כי חלו בו ידי זרים מן המקובלים, אשר חשבו בצדק, כי טוב להם לחבר לשיטתם גאוני עולם אנשי השם אשר לא עלה על לבם דבר כזה. – הוכחה מוחצת לו לכך, כי תלמיד הרמ"ק הרה"ק בעל ראשית חכמה העתיק פעמים אין מספר מעצם חיבור רבו, ובשער הקדושה כותב דברים אשר ירמזו שהרשה את עצמו לנגוע בספר רבו פרס רימונים, וז"ל: 'ומטעם זה היה אומר מורי... ואני מוסיף נופך. (שער הקדושה יז). – לדעתו, אם הראשית חכמה בספרו העיז להוסיף על דברי רבו, כשהוא מדגיש שזו הוספתו. זו הוכחה שאין עליה תשובה שהעזי לשרבב לספר רבו מדבריו, למרות שתוספת זו שהוסיף בראשית חכמה על דברי

הפרדס כלל לא מופיעה בספר הפרדס שבידינו. לכן בוודאי שירבב גם עדות מפלילה זו, שלרב הבית יוסף היה –שומו שמים – מגיד שגילה לו רזי תורה.

ראיה מוחצת נוספת לו מהקדמת הראשית חכמה, בה כותב: 'לכן קראתיו ראשית חכמה,...' גם מפני שנתן רשות להדפיס ספר הפרדס של מורי ע"ה. והאמת כי לא כל הרוצה ליטול את השם יטול, כי מי שיכנס אל החכמה הפנימית בלי תשובה ומעשים טובים לא יכנס לעולם אל החכמה, ... לכן כוונתי לעשות הספר הזה לבאר הדרכים שצריך הנכנס אל החכמה... – קמונתי מלדדת לעומק ראייה זו, שבגלל שהראשית חכמה חובר כדי לבאר מהי ההכנה הנחוצה ללימוד ספר הפרדס, כמבואר בשער הראשית חכמה בדפוס הראשון, מוכח מזה שבעל הראשית חכמה שירבב לספר הפרדס מדבריו. זאת, מלבד מה שכמדימה שגם אילו הגיעה לידינו עדות של הרב הקדוש בעל הראשית חכמה, אשר ספרו מעיד על גודל צדקתו ויראתו, על אמיתיות שייכות ספר מגיד מישרים לבית יוסף, היה די בעדותו לסתום פיות המפקפקים, ממש כמו עדות הרה"ק בעל הפרדס עצמו.

ג. בהמשך יוכיח רוזאנים שאחד ממחברי המגיד משרים הוא בעל הראשית חכמה, שהרי הביא בספרו דברים רבים המתאימים עם ספר הפלאות והחזיונות הזה. – משום מה, לא עלה במוח החוקר הנכבד הסבר להתאמות אלו, שיתכן בעל ראשית חכמה ראה את הספר [בכתב יד בעל הבית יוסף או תלמידיו] וינן ממנו דברים רבים, ושילבם בספרו.

ד. לא מצאנו בשום מקום שרבי יוסף קארו נקרא על ידי תלמידיו ומכיריו 'החסיד', ואף כי בחייו, כאשר מוכירו [תלמידו] בפרדס רימונים. – נראה כי הכלל 'לא ראינו אינו ראייה', אינו מוכר לרוזאנים זה. והאם לדעתו לא יתכן שתלמיד כמו הרמ"ק יקרא לרבו 'החסיד', ורק בעל הראשית חכמה מסוגל לקרוא כך למרן בעל הבית יוסף. מלבד זאת

ה. מן העניין להביא מש"כ הגה"ח רבי אברהם חיים ריינמאן זצ"ל בספרו 'זיצא פרח' (אבות א, יא), והועתק במבוא לראשית חכמה מהדורת וולדמן (עמ' 77): סיפר לי ש"ב הגה"צ אבדק"ק קאלווערי שליט"א, חתן הגה"צ ר' משה ז"ל משיניווע, מה ששמע בעצמו מפי ח"ז הגה"ק מרן יחזקאל משיניווע ז"ל, שסיפר שבשנפטר הגה"ק בעמח"ס ראשית חכמה, ונשאר הכת"י מספרו ראשית חכמה, ואלמנתו כשרצתה להדפיס, רצתה לקבל קודם הסכמה. ואז היו מתקבצים בכל פעם גדולי הדור מהארבע ארצות לתקן תקנות. ובאתה האלמנה עם הכתב יד מהראשית חכמה, והניחה אותו על השלחן לפני גדולי הדור לעיין בהם, וליתן הסכמה להדפסה. וכשעינו גדולי הדור בהכתב יד וראו הגדולות המדרגות שעולה מזה החיבור, והשטב המוסר שבו. והגדולים שהיה קבלה בידם כי כל בעל מחבר שמדבר בהחיבור שלו ממדרגות גדולות כאלו, שהוא בעצמו לא היה במדרגה זו, אם כן מדבר ממה שגדול ממנו בעצמו, זה החיבור לא טוב. על כן יען שלא החזיקו לבעל ראשית חכמה בחייו במדרגה כזו שיהי' ראוי לעשות חבור מדבר במדרגות גדולות כזה, על כן לא רצו ליתן הסכמה, וסלקו הכתבים לצד השלחן. ובא מן השמים כמין צורת תבנית יד של אש, והיכה על הכתבים ואמר 'קיים זה מה שכתוב בזה', עד שכמעט שיצא נפשם מהמראה הזהות. ותיכף הסכימו להדפיס הכתב יד, עכ"ל. – ואם כי נפלו אי דיוקים בזה. שבשער דפוס ראשון (ויניציאה של"ט לפ"ק) מופיע שם הרה"ק המחבר בברכת 'יצו'. וכמו כן חכמי ד' ארצות לא היו כלל בעלי השפעה על העיר והדפוס בוניציאה. מ"מ הרה"ק משיניווע זצ"ל קיבל שמשמים העידו עדות נוראה זו על הרה"ק המחבר זלה"ה, אלא שבהורקה מכלי לכלי נשתרבו פרטים מוטעים אלו.

בחיפוש באוצר החכמה גיליתי כי הרב הקדוש בעל שפע טל מביא חמש פעמים את 'החסיד הרב יוסף קארו', אולי בעקבות הרמ"ק הנ"ל, וספרו נדפס לראשונה בהאנוויאה שע"ב.

הוכחת פרידברג השניה לבעלות הבית יוסף

עוד כותב הוא: רבי דוד קונפורטי בעל קורא הדורות למד עם רבי ידידיה בן רבי שלמה במהר"י קארו אצל הג"מ מרדכי קלעי, והוא סיפר לו אודות זקנו הרב מהר"י קארו כי למד ג' פעמים כל התלמוד, והספרים אשר חיבר, וביניהם מנה את הספר מגיד מישרים. כאשר הודיע כל זאת בספרו קורא הדורות. – רוזאנים מגיב: סתירה אחת ואין שניה לראיה זו. רבי דוד קונפורטי כתב מה שידע מעצמו מחיי רבי יוסף קארו, מונה את ספריו, וביניהם הספר הזה אשר היה בנדפס. ואחרי כן מביא דברי רבי ידידיה נכד רבי יוסף קארו ושבחיו על זקנו, כי חיה פ"ז שנה, שלמד ג' פעמים התלמוד. אולם לא הגיד לו שחבר ספר זה או אחר. ור' ידידיה לא ראה מראש מה שהיה עתיד לכתוב. הלואי שהיה רואה כי אזי מתקן המעוות. עכ"ל.

רוזאנים מקבל כדבר פשוט את העובדה שרבי ידידיה נכד הבית יוסף שסיפר לידידו בעל קורא הדורות קצת משבחי זקנו, ולא מצא לנכון לספר את השערוריה הנוראה, שהובא בפרדס ובקול בוכים כאלו היה לאביו מגיד. ואף בהמשך הודפס ספר מזוויף על שם זקנו, והספר הוא יחיד וחריג בתוכנו, נבואות ודברי תורה מפי מגיד. הרי כל אדם כשהיה מתחיל לספר על זקנו ולימודיו, היה מיד מוחה על הזיוף הגם לתלות חיבור כזה של מגיד שלא היה ולא נברא על שם זקנו. וברור שאם היה הנכד מעלה פקפוק קל לשייכות הספר לזקנו, היה בעל קורא הדורות מביא מציאה זו בסמוך למה שמייחס הספר לבעל הבית יוסף.

הוכחת פרידברג השלישית לבעלות הבית יוסף

עוד כותב: על הספר מגיד מישרים הסכימו גאוני ירושלים, וכתבו: הלא כל הארץ מודעת גדולת... מוהר"ר יוסף קארו וזה"ה... קורא ושונה ו' סדרי משנה, רוח ה' נוססה בו, וישמע את הקול מדבר אליו מתוך המשנה..., - על כך משיב רוזאנים: הראיה הזו היא היותר חלשה ואין אונים. כי רבני ירושלים תעו גם הם אחרי המאסף, והם לא הראו בראיות מוכיחות כי הספר יצא בלי שום פקפוק מידי ר' יוסף קארו, אלא הסכימו על הדפסת הספר ותוכנו.

פליאה על רוזאנים, האם לא ראה מימיו הסכמות המעידות על ספר, שאין כוללות הוכחות על בעלות המחבר על הספר. עד כי הוא מכריז שהוכחה מהסכמה כזו היא 'היותר חלשה ואין אונים'. מלבד מה שמתעלם מלשונות ההסכמות, שהעתקתי קצתן בפתיחת המאמר. האם אין די בהודעה 'היו הדברים המופלאים מכוסים וכמוסים באוצרות חסידים תלמידי הגאון זצוק"ל'. כדי להעיד על הגיעם ממקור נאמן, מאוצרות תלמידי המחבר. כמו כן ששה גדולי חכמי ירושלים הכותבים: ויהי ה' את יוסף... וכזה וכזה כתוב בקונטרסי המגיד שהיה דובר עמו. האם לדעת רוזאנים היו חכמים אלו פתאים המאמינים

לכל דבר, ויעידו כסומא בארובה על הדברים בלי הבחנה. או שחכמתם עמדה להם לראות את הגילויים הנפלאים שבספר, והביאום בכור הבחינה בשרם יעידו עליהם בהתלהבות.

ברור, שנקודת הויכוח בין רוזאנים לגאונים המסכימים היא, שלדעתם הספר מעיד על עוצם גדלותו וקדושתו של מרן הבית יוסף, וכבוד הוא לו שזכה לגילויים אלו. בעוד שרוזאנים כופר במציאות גילויי מגידים, ולכן עצם הקביעה שהבית יוסף האמין שקיימים מגידים ואף הוא זוכה לגילויי מגיד, וכותב את גילוייו, פוגעת בכבוד הבית יוסף.

הוכחות רוזאנים מהניגודים בין השו"ע למגיד

לאחר שדוחה רוזאנים את הוכחותיו הנ"ל של פרידבג לבעלות הבית יוסף על ספר מגיד מישרים, מנסה הוא 'להראות בראיות מתנגדות לאלה, אשר כל רוחות שבעולם לא יזוּו אותן ממקומם, כי ספר המגיד משרים לא יצא בשום אופן שבעולם מידי הגאון רבי יוסף קארו'. ומביא עשרים נקודות בספר הסותרות את האפשרות לבעלותו של הבית יוסף על הספר.

א, המגיד מזהירו שיחתוך בשבת שלשה פרוסות לחם ולא יאכל יותר, בעוד שבשו"ע (או"ח רעד, ב) כתב מצוה לבצוע בשבת פרוסה גדולה שתספיק לו לכל הסעודה. – למעשה אין לשאול מהוראה פרטית למרן, שציוו לו המגיד, מפני שורש נשמתו וכדומה, להנהיגה שנפסקה בשו"ע לסתם בני אדם.

ב. המגיד מוכיחו הטוב לך שאין אתה הולך בהשכמה לבית הכנסת. בעוד שבשו"ע כותב יתגבר כארי לעמוד בבוקר וכו' מעורר השחר. – אי ההליכה בהשכמה אינו סותר שקם בהשכמה.

ג. ה. ה. ח. יא. טו. הם דברי המגיד שלא התקיימו. אך למעשה אינם קושיה על הבעלות של הבית יוסף, אלא להיפך, זייפן לא היה כולל בספר סתירות לזיהויו כמגיד לבית יוסף.

בדבר הבעיתיות של כמה מהתאריכים שבספר, שאינם נכונים בשנים הנקובות, כותב הרב קלירס שבכתבי היד של המגיד משרים ישנם שינויים הפותרים רבים מהבעיות הללו.

הסיבה שהביאה את הרב גרינוואלד להכחיש את בעלות הבית יוסף על הספר **החוקר** הרב יקותיאל יהודה גרינוואלד ז"ל, מח"ס כל בו על אבלות, הקדיש בספרו 'הרב ר' יוסף קארו וזמנו' את שלשת הפרקים האחרונים להוכיח שהמגיד משרים לא חובר ע"י הבית יוסף³. ומנמק (עמ' 192): והנה קמו איזה חכמים שאינם מאמינים בכל מה

ה. דוד תמר (ארשת הערה 3) מציין: יש להתריע ולמחות על דרכו של המחבר בפרשה זו. שנוקט יחס של שרירות לב וקלות דעת במקורות שלפניו. מוציא לשונות ממשמעותם. מקיים פעמים שאתה מתעלם – ראיה ואינה לפי רוחו. וטועה ומטעה בהבנת הדברים. כן מעיד דיונו בתוכנו של

שיתודי כשר צריך להאמין, ודוקא בספרים שמרגישים ומריחים שיש שם חומר ולבנים לבזות ולקעקע את עמודים החזקים אשר לנו, לכולות רוח ישראל סבא, בהם הם מאמינים ומפרסמים בקולי קולות בכל לשונות שבעולם, כי לידע ולהודיע, כי שקר נחלו לנו אבותינו אשר אין ספק שבעולם שלדבר זה הם מכוונים. כלומר אתם קבלתם את ספרי הרב יוסף קארו כתורת משה, 'וכל החולק עליו כחולק על השכינה', והוא היה בעל חזון חזיונות משיחיים, בעל דמיונות בעל חלומות, כאילו מלאך ירד מדי לילה בלילה, או מדבר מתוך גורונו – לכן עבר על הספר לארכו ולרחבו, כדי להוכיח שכיון שלא המחבר או צאצאיו ותלמידו הוציאוהו, אין לקבלו בלתי אם יעבור שבט ביקורת של גאונים מובהקים.

לבי על הרב גרינוואלד ז"ל, תלמיד חכם מחבר ספר הלכה שנתקבל בציבור. שמכח רגשי נחיתות בפני הרפורמים באמריקא, טרח ויגע למחות שם הבית יוסף מנחלתו, בנימוקים מוזרים שתהדפס כל רוח מצויה. ואברר בס"ד דבריי.

הוכחת גרינוואלד הראשונה שהמגיד אינו מהבית יוסף

מוען גרינוואלד, המהדיר כותב בהקדמתו 'וקראתי בשם את הספר מגיד משרים'. – מעיר גרינוואלד: מפורש פה, שהמוציא לאור קרא הספר בשם 'מגיד משרים', אבל לא הכותב את הדברים, ומכל שכן לא הרב יוסף קארו. – כך גם מציין רוואניס (עמ' 217). ובהערה 27 מוסיף: במצורף לחכמה ליש"ר מקגריאה (בסיליאה שפ"ט, דף מ"ז) הביא שהמלאך גילה לו והעלה על הספר, וקרא אותו 'ספר המגיד' עכ"ל. [היא אגרת ר' שלומיל, הבאתיו לעיל כהוכחה למציאות כתבי המגיד]. ושם כתב המו"ל בפירושו שהוא קרא שם לספר זה 'מגיד משרים'. כן כתב השל"ה במכתבו מצפת נדפס באוצר מסעות (דף 174): והנה היום מכבדים אותי להעתיק כל דברי המגיד להרב הבי"ז ז"ל... [הועתק לעיל]. – מכח ראיות? אלו כותב גרינוואלד' שהספר לא נכתב ע"י הבית יוסף. ומשער (עמ' 192): אנכי כתבתי כמה פעמים, שספר זה מגיד משרים, לא כתבו רבינו. שמפורש כן בספר הנ"ל בתוצאה ראשונה. ועוד ראיות שהבאתי ושאיבא בפרקים הבאים. ונראה שרבינו ציין איזה ציונים ונאברו במשך הזמן. או שבעצמו ציווה לנגזם או לשרפם. על כן לא מצאו גם המוציא לאור הראשון, רק בצפת אצל אחד, ולא כתב שמו. סימן הוא שזייפו הוא בעצמו. – קטונתי מלהבין עומק ראייה והשערת כרס זו. מאחר והמהדיר העזי לשונות שם הספר, ובמקום 'ספר המגיד' קראו 'ספר מגיד משרים', על כרחך! שזייפו בעצמו, כיון שהבית יוסף כלל לא כתבו, ולחילופין כנראה ציווה לנגזם או לשרוף את כתביו בשם המגיד!.

הוכחת גרינוואלד השניה שהמגיד אינו מהבית יוסף

מוען גרינוואלד, במג"מ חלק ראשון הדפיס המהדיר בתור הקדמה, את 'דברי החכם השלם המקובל האלהי מהר"ר שלמה הלוי אלקוויץ וצלה"ה', בעניין דברי המגיד, המובאים גם כן אות באות בספר של"ה ריש מסכת שבועות. גרינוואלד מעתיק קטעים

מגיד משרים, שהשערים לעולמות המסתורין, האבסטאזה והפיזוט נשארו נעולים לפניו. – וראה להלן בס"ד.

ממכתב זה, ומסיק: דברים האלה נכתבים בישוב הדעת, וראויים למי שאמרם, וחותרם השל"ה עליהם. ודוקא אלה הדברים לא נכתבו בספר מגיד משרים, רק המוציא לאור העתיקם כמו שהשל"ה העתיקם. – ולא הבנתי, ברור שהמהדיר רצה להסביר ללומדי הספר, כיצד נוצר הספר, והדבר מבואר היטב באגרת הר"ש אלקבץ הו, שמסביר את כל סדר צורת שמיעת דיבורי המגיד, ובזכות מה זכה לכך. ולכן הדפיסה המהדיר תחת הכותרת 'הקדמה'. אגב, בתוך האגרת מופיעה הפסקה: 'ומעיד אני שמים וארץ כי כל זה שדברתי פה ובקונטרס אינו חלק אחד ממאה וא', ואפי' בקונטרסים שהוא תראה בין תיבה לתיבה סגולתא* לפעמים, והיא הורא' כי שם היה דבר נעלם, ולא הורשתי עצמי לכתוב אותו. הרי שיחד עם האגרת הוא צורף קונטרס של גילויי המגיד. והוא מודיע שכל הגילויים ששלח בקונטרס אינם אפילו חלק מאה ואחד מהגילויים ששמע הר"ש אלקבץ או כתב. – משום מה נשמטה מגרינוואלד פסקה זו. ולכן העלה השערתו שהבית יוסף רק כתב אפשרות שהבית יוסף כתב איזה ציונים. וגנו או שרף ספרו. בעוד שמפסקה זו מפורש שהר"ש אלקבץ כתב בעצמו קונטרס ובו רבים מגילויי המגיד.

הוכחת גרינוואלד השלישית שהמגיד אינו מהבית יוסף

מועין גרינוואלד, מדבריו המוציא לאור נראה, וכן גם מדבריו בראש חלק שני, שחשב אז שלא נמצא יותר מספר זה. ורק עד פרשת מצורע מצא באוצרות חסידי תלמידי מרן, הלא לא כתב 'חלק ראשון', או לרמוז בדבריו שיש חלק שני. והאמת כשעיינתי בעיון בספר זה ובתוצאה הנ"ל, לא מצאתי מרגוע לנפשי, מדוע לא העיר אף אחד בדבריו שראה הכת"י והוא ממרן ז"ל. אין אף אחד שיזכיר זאת אפילו ברמו. כן איפוא מצאו? באיזה עיר? ומדוע לא בין כתבי מרן שנשארו אצל צאצאי הרב ר' יוסף קארו. – מלבד מה שכל אלו קושיות לקנטר. שהרי במרבית הספרים שהודפסו מכתבי יד במאות הראשונות של הדפוס, לא מצאו לנכון המהדירים לפרט את מקום מציאת כתב היד. ולא לברר אם מדפיסים מכתב יד המחבר או מהעתק. אולם פליאה בעיני איך מתעלם החוקר מהכתוב בהקדמה לאחר שמספר על הלך ממנו בניו ב'קרתא קדישא ירושלים תוב"ב', מתאר הוא שביקש להתנחם: 'או אמרתי באתי במגילת ספר כתוב לפני, לתור בו דרך האתרים, (המגיד משרים), ללמוד בפקודי ה' ישרים'. כיצד לא ראה גרינוואלד בדברים אלו הודעה מפורשת, שכתב היד הגיע לידי בעיר ירושלים.

גם תמיהתו מדוע לא כתב 'חלק ראשון', או לרמוז בדבריו שיש חלק שני, מוזרה. הרי בסיום הספר מודיעים 'עד כאן נמצא מפי הרב הגדול מהרי"ק זלה"ה'. כלומר שהגיע ליד המדפיס רק עד כאן. ולמה לו לגרע מקחו ולפרסם בשער הספר שהספר נקטע באמצעיתו.

הוכחת גרינוואלד הרביעית שהמגיד אינו מהבית יוסף

שוב קובע גרינוואלד: חכמי ירושלים וכן רבני אירופא שראו הכתב יד, לא הזכירו לא בפירוש ולא ברמו, שהרב בית יוסף כתב ספר זה. אדרבה כתבו בפירוש שנמצא בידי אחד מחסידיו הרב ז"ל. ובשעה שהדפיס הספר בראשונה לא ידעו אפילו שיש עוד

כת"י. – איני מבין מהיכן ניתן להסיק מהעובדא שהגאון רבי מאיר ז"ק האב"ד לבוב זצ"ל כתב 'נתגלו להגאון נר ישראל וקדושו... והיו הדברים המופלאים מכוסים וכמוסים באוצרות חסידים תלמידי הגאון זצוק"ל'. שרצונו לומר שאין זה מכתובת הבית יוסף. ומה משנה לעניין מהימנות הספר, שהוא כולל דברים שנאמרו למרן ע"י המגיד, אם הודפס מעצם כת"ק, או מהעתקה. כאשר מעידים המסכימים הרבי ר' העשיל מקראקא זצ"ל. והבקי בספרי דפוס עתיקים הגולה הב"י זצ"ל. (ראשון המסכימים הרבי ר' העשיל מקראקא זצ"ל). והבקי בספרי דפוס עתיקים רואה ויודע שהמדפים כאן קיצר את ההסכמות, ליוקר הדפוס והניר. ומהיכן מחליט הוא שלא ידעו אפילו שיש עוד כת"י. ואף אם כן הוא כיצד מגרעת חוסר ידיעה זו של מציאות העתקים נוספים או חומר נוסף את מהימנות הספר.

הוכחת גרינוואלד החמישית שהמגיד אינו מהבית יוסף

גרינוואלד קובע: הראשון שכתב בפירוש 'שהכת"י הזה היה נכתב ע"י הרב ר"י קארו, ואחריו קבלו את דבריו מבלי חקירה ודרישה, הוא המדפיס מר שמעון בן נפתלי בן שמש ונאמן דק"ק אשכנזים באמשטרדם, והוא בסוף הספר 'תולדות יצחק' לרבי יצחק קארו, [אמשטרדם תס"ח לפ"ק], שם הוסיף המגיד הנ"ל: 'מה' נשאל עזר לגמור ספר מגיד משרים שחיבר הרב בית יוסף, המהדורא קמא שנדפס עד פ' אחרי, ומהדורא בתרא שנדפס לאחר כך על תנ"ך, שניהם באו כאחד לידיו. וכבר התחלנו שניהם להדפיס משולבות אשה אל אחותה, להעמיד כל דבור ודבור על בור' כתפוחי זהב במשכיות כסף, דבר דבור על אופנו. [עכ"ל]. הוא הוא הראשון שכתב מעצמו חידוש זה. ואף הסכמה אחת לא קיבל על דבריו. עם כל זאת רבים קבלו דבריו, וישימוהו לחוק עד היום הזה, הגם שכתב דבריו כששים שנה אחר שהופיע המגיד משרים בפעם הראשונה. – ולא הבנתי, הרי כלשון הזה כתב כבר הרבי ר' העשיל בהסכמתו כמו שהעתקתי לעיל: 'החבור הקדוש שחיבר רבן של בני הגולה הב"י זצ"ל'. ומה הוסיף על כך המגיד, והיכן מודיע המגיד הזה שמדובר בכתיבה שנכתבה ע"י הבית יוסף עצמו, 'שחיבר' יכול בהחלט להכתב גם על ספר שנרשם על ידי תלמידים ששמעו מפי הרב. כך גם מקובל לכתוב על ספר עץ חיים שחיבר האר"י ז"ל, אף שנכתב על ידי תלמידיו, וכן ספרים נוספים.

תמהני עליו, האם לשון המחוקק [=סדר הדפוס] בפתח דפוס ראשון: 'ישמו נאה, מגיד משרים, שנתגלה לאיש תם יושב אהלים, הלא הוא בוצינא דנהורא, קדישא ונורא, מהר"ר יוסף קארו זצ"ל'. אינה דיה לקבוע שהינו מעיד על מרן הבית יוסף שהוא כותב הספר, אם על ידי עצמו, או על ידי הקראתו לתלמידיו שומע לקחו. ואם כן מה לו כי נזקק לייחס את בעלות הבית יוסף על הספר רק 'לשמש' מהדיר התולדות יצחק. גם ההדגשה שלו מספר פעמים שהמהדיר הינו 'שמש', מוזרה, כחוקר היה עליו לדעת כי תפקיד 'שמש ונאמן' הי' לפנים נכבד ביותר. כי הוא היה האיש הממונה להיות עד קידושין, והאחראי ממעם הרב אב"ד שיערכו הקידושין כדת וכדין. והיה חתום על כל כתובות בני העיר.

תלונת גרינוואלד על המדפים השלישי

בהמשך מתלונן גרינוואלד: עוד יותר הרהיב המדפים הזה לעשות, ראה בהקדמתו שם: ומילין לצד עילאי ימלל, רברבין בסוד ישרים ה"ה הגאון הגדול... רי"ק... כי נדפס לחצאין בשני פנים, - כמו שהעתקתי למעלה - ולפעמים התחיל בדפוס הראשון באמצע המאמרים, כמו בפי מקץ מתחיל מטטון הנהפך איש מבשר, והעיקר חסר מן הספר. ובדפוס השני מתחיל מתחילת העניין עד שמגיע למטטון הנהפך לאש, כתב כו' כמו שהוא בדפוס. והוא כספר חתום. וגם מי שמעיין בדבריו יראה שדבריו המה קצרים, ומגלה טפח ומכסה טפחיים, ועניים במקום הזה ובמקום אחר עשירים, ואינם נמצא שניהם כאחד. כי אם אחד בעיר, וקראנו למה שנדפס בדפוס הראשון בשם מהדורא קמא, ולמה שנדפס בדפוס השני מהדורא בתרא. - על כך מתלונן גרינוואלד: בוש תכסה פנינו, לראות איך השמש ובעל מגיה זה, כותב בפירוש המעותיות הגסות שנמצא בסידור הספר ובדפוס הראשון. וכל אלה שהסכימו לא חלו ולא הרגישו בזה. ובהערה 23 תמה: 'והודה בעצמו שעשה בספר זה כאדם העושה בשלו, ושכח כרגע מה שחידש בעצמו שמרן כתב ספר זה, ולא שאל לנפשו וכי יכתב הרב ר' יוסף קארו דברים שאינם מסודרים, והלא חזקה על חבר...!'

בעיה בהבנת הנקרא אני רואה כאן, המהדיר של חלק הראשון, הר"ר יצחק בינגא הדפים תחילה מה שנמל עמו בצאתו מירושלים. ובהקדמה הוסיף את דברי הר"ש אלקבץ ש'מעיד שמים וארץ כי כל זה שדברתי פה ובקונטרס, אינו חלק אחד ממאה וא', ואפי' בקונטרס ההוא [שלא זכינו לו?] תראו בין תיבה לתיבה סגולת' לפעמים, והיא הוראה כי שם היה דבר נעלם, ולא הורשיתי לכתוב אותו'. ובסוף פרשת מצורע מודיע 'עד כאן נמצא מפי הרב הגדול'. כלומר שלא זכה שיגיעו לידו כתבים נוספים. בהקדמתו לחלק שני כתב: שהיה 'דורש וחוקר בדרישה וחקירה על שארית הפליטה לדעת איה מקומה', עד שפגש את 'החכם הנכבד מהר"ר אלישע חיים אשכנזי נר"ו אשר נמצא אותו יתר הספר נאה ומתוקן בתיקון סופרים ונכון על סדר הפרשיות'. חכמי ירושלים כותבים 'שהחלק הנשאר לא נמצא בידו, כי היה בצפת ת"ו'. וגזדרו להדפיסו. - מובן שהשמיט מה שכבר הדפיס, ובמקום שבחלק הראשון הגיע אליו מאמר קטוע, ובשני מצא את המאמר כולו, השמיט מה שכבר הדפיס וכתב וכו', שהרי רק לפני זמן קצר הדפיס ומכר את החלק הראשון, ויקחנו הלומד משם. והמדפיס הבא רצה להדפיס בסדר נכון דבר שלם לכן צירף את המהדורות ושילב את הקטעים לידיעה אחת כסדר פרשיות התורה, כשהוא נזהר להודיע בכל מקום מה מקורו בדפוס הראשון ומה בדפוס שני. - ובכן איפה מצא גרינוואלד ש'השמש ובעל מגיה זה, כותב בפירוש 'המעותיות הגסות שנמצא בסידור הספר ובדפוס הראשון. וכל אלה שהסכימו לא חלו ולא הרגישו בזה'. הרי בדפוס ראשון נכתב 'חסר', וכדומה. ואין זו טעות גסה, אלא הודעה מדויקת על חסרון שבהעתקות שבאו לידו. ומאחר שבחלק השני זכה והדברים הגיעו לידו בשלמות, הדפיסם בשלימות, ו'השמש' עשה מלאכה נאה של שילוב הקטעים לפי סדר התורה. ולא כאדם העושה בתוך שלו, אלא כמסדר הגון ובקי. ומה לו כי ילין עליו ועל המסכימים. וכמה ספרים יש שחלקם אבר, כגון התלמוד ירושלמי והזוהר, והדפיסו מהם את הפליטה הנשארת, להציל את הניתן להציל.

כתבי הבית יוסף היו כתובים קטועים ומפוזרים

העובדה שספר מגיד משרים הורכב מחלקים קטועים ומפוזרים, שגרנוואלד רואה בה פלא: 'וכי יכתב הרב ר' יוסף קארו דברים שאינם מסודרים, והלא חזקה על חבר...'. רק מעידה לכאורה על היות הספר נכתב על ידי הבית יוסף, שהרי כך מתאר בנו רבי יהודה זצ"ל, בהקדמת שו"ת בית יוסף שההדיר, את כתבי אביו, ואת הקושי שניצב לפניו בבואו להדפיסם: ומה גם בהיותן מפוזרות אחת הנה ואחת הנה, לא זו אף זו, כי רבו כמו רבו, שאפילו תשובה אחת מאותן שלא היו מסודרות מידו על ספר, לא הייתה שלימה בנייר אחד, אלא חצייה בנייר זה וחצייה אחר. הייתי צריך להמתין עד שימצא שאריתה, ולפעמים בנ' או ד' ניירים קטנים, כפי גודל הענין ההוא. וגם בהמצא אמצעית הענין בלי סוף וראש. וזה היה ברובו כמו כולו. מלבד ממה שנאבד ברוב הימים, ..., באופן שהיה כולו פיסקי פיסקי. – והרי כך נראו בדיוק כתבי המגיד משרים, חלקו הראשון מקוטע ודיבורים רבים חסר בהם. והחלק השני יש בו השלמות רבות לקטעים ולפרשיות שבחלק הראשון.

פליאת גרינוואלד על מקובלי צפת

עוד כותב גרינוואלד (עמ' 191): איך אפשר להאמין שבעיר חשובה כצפת מלאה מקובלים, ודוקא ספר זה -שגילה המגיד למרן-, אין איש ידע מזה. אין איש התאמץ לקנותו ולעשות העתקות למאות. וההעתקה האחת שזכה המו"ל לרכוש היתה בלי סדר, ממש כערבוביא? ואת זו תלה שמרן כתבה? שומו שמים. – פליאה זו מלמדת שגרנוואלד תלוש מידעת מצב יהודי ארץ ישראל בזמן הבית יוסף. היכן היה קיימת דרישה לרכוש כתבי יד של בן הדור. וכי מצא גרינוואלד ספר אחד שהועתק מאות פעמים ונרכש על ידי מאות תושבי צפת או הגולה. הן אפילו סידורים הועתקו בקושי ובמספר מצומצם. וספר הוזהר שרד גם הוא קטוע, ובהשלמות לאחר זמן בוזהר חדש. ופירושי הירושלמי של חכמי ארץ ישראל, ה"ה הר"ש סיריליו ובעל החרדים, למרות חשיבותו, בקושי שרד מהם עותק אחד. ומי הם צבא מאות המעתקים, ומי אמור לרכוש אחת ממאות העתקות של הספר. ומה שמתפלא 'אין איש ידע מזה', מוזר, והרי לא נעלם ממנו שבפרדס להרמ"ק ובספרי מהר"א גאלנטי ובשל"ה ובתעלומות חכמה מובאים מדברי המגיד. ואכן מצויים בידינו עד היום למעלה מעשרה העתקות של דברי המגיד. אך מכאן לתמוה, על שד"ר לעצמו שמחמת עניו והאסונות שאירעו לו גלה לאירופה, ורצונו לקבץ מעות ממכירת ספר, והביא לבית הדפוס קונטרס ממגיד משרים מה שהיה בידו, כיצד לא הגיעו לידו עשרות או מאות העתקות של הספר, וכיצד לא קם וארו חפציו, והלך מלובלין לשאלוניקי הרחוקה, כדי לבקש ממשפחת הבית יוסף העתק מושלם של הספר, אתמהה.

פליאת גרינוואלד על בני הבית יוסף

בן תמה גרינוואלד (סב): עוד, איפוא היו בנו ונכדי הרב ר' יוסף קארו, הלא בנו רבי יהודה שהזכרתיו בפרק שלישי, שנולד בשנת של"א היה או בחיים. וכן בן בנו הרב החסיד ר' ידידיה בן הרב יהודה בן מרן, היה ת"ח חשוב ומפורסם באלה הימים. ומדוע

לא פנו אליו או אליהם המוציאים לאור להעיד או למסור להם הכת"י (אם היה?) על מנת להדפיסו? – והרי היא הנותנת, בן הרואה שנדפס בשם אביו ספר, ובפרט כזה שלדעת גרינוואלד מראה שאביו 'היה בעל חוזה חזיונות משיחיים, בעל דמיונות בעל חלומות, כאילו מלאך ירד מדי לילה בלילה, או מדבר מתוך גרנו'. ש'מופיע לפנינו כאיש חוזה חזיונות ולחצי מטורף, ושנה בסודות ובדמיונות -לפי דבריהם', ועובר על כך בשתיקה, ואינו מוחה אף כשמופיע לאחר מספר שנים חלק מבזה נוסף. אין זאת אלא מפני שאכן ידע שהכתבים אמיתיים, וגם סבר שהספר אינו מבזה את אביו כדעת המשכילים וגרינוואלד, אלא להיפך מוכיח את גדולת נשמת אביו, והמדרגות הנדירות של גילויי המגיד שזכה להם.

מה הם החיבורים המוזכרים בהקדמת שו"ת בית יוסף

עוד כותב גרינוואלד (שם): עוד, הלא בן הבית יוסף חושב ומונה בראש ספר שו"ת בית יוסף על אבן העזר (שאלוניקי שני"ח) את כל הספרים שנשארו מאביו, ולא זכר את ספר זה לא בשם זה ולא בשם אחר, רק אלה הספרים הוא מונה שנשארו מאביו, וכן גם כן מה שציווה אביו שידפיסו אחריו. אביו צוה בצוואתו שיקבצו את כל תשובותיו שהשיב וכל כתיבותיו... היינו הגהות על ספר בית יוסף (בדק הבית). ב, פירושו על הרמב"ן, ג, ביאור על רש"י. ד, פירוש על משניות. ה, על קצת מסכתות. וכן ו, כללי התלמוד. – גם כאן ישנה בעיית הבנת הנקרא. כלל לא מנויים בהקדמה הספרים שנשארו מאביו, שכך כותב הבן: 'בזה ידעתי שהסכימו על ידי מן השמים, שהייתה המלאכה נעשית מאליה, ודברים ומרגליות טובות שלא ידענו לא אנו ולא תלמידיו הגדולים והקטנים, אשכחית. כהגהות על ספר בית יוסף, שעשה אחר שנדפס. וחידישין ודיבורי הרמב"ן, וביאור על רש"י מקצת פרשיות, ופירוש משניות מקצת מסכתות שנמצאו, אשר לא נודע עד הנה. כאשר עם לבבי ורצוני להדפיס אחר תשלום התשובות, וכללי התלמוד'. – נראה שרצה לומר, שלאחר שהתחיל להתעסק בעריכת של כתבי היד הידועים לו, שהיו לו קשיים בעריכתם עקב היות חלק מהם על ניירות פזורים כמו שהעתיקתי לעיל, ראה אות מן השמים שמלאכתו רצויה, שכן התגלו לו כתבי יד נוספים של אביו, שלא היתה ידועה מציאותם לא לו ולא לתלמידיו אביו, ומוזכר את כל הספרים החדשים, ברשימה הנ"ל. אבל אין זו רשימה של כל כתבי הבית יוסף שהיו ידועים לבנו לפני הגיע אליו כתבים אלו.

ראיית גרינוואלד מקורא הדורות צמח דוד ושלשלת הקבלה

כותב גרינוואלד (עמ' 192) עוד, הרב ר' דוד קונפורטו מחבר קורא הדורות העיד בספרו..., וי"א שבהיותו בעיר ניקופולו, (עלה) [צ"ל נגלה, שנדבקה הנ' לג' וגראה כע', יי"ו] אליו המגיד, ואמר לו שילך לצפת..., ראינו מכאן שלא היה ברור בעיניו. עוד, שבנו ובנו לא ידעו מזה, וכן בני זמנו לא ידעו גם כן מזה. – ולא הבנתי, אם היו שאמרו שעבר ע"פ דברי המגיד אליו, ואחרים אינם יודעים מצויו זה, כולל הבן שהיה רך בשנים בעת פטירת אביו, והנכד. מה ראייה שלבעל קורא הדורות לא היה ברור עניין גילויי המגיד האחרים לבית יוסף. [וראה מש"כ למעלה בה בעניין הוכחת פרידברג השניה].

ושם בהערה 26 תמה גרינוואלד: ראה צמח דוד לר' דוד ב"ר שלמה גאנז, שנפטר כעשרים שנה אחר מרן הרב ז"ל, ושם יספר בשבחו שהיה רב גדול וחבר חיבורו הגדול ספר ב"י ש"ע וכסף משנה. ולא הזכיר דבר מספר זה או כיוצא בזה. וכן בספר שלשלת הקבלה להר' גדלי' בהר' דון יוסף בן יחייא ג"כ יספר בשבחו ובספריו. ולא זכר כל הענין הזה. – ולא ירדתי לסוף דעתו בראיה זו. חכמי צפת בחיי הבית יוסף מעתיקים מהספר, עובדת גילויי המגיד מסופרת על ידי חכמים נוספים כהאריז"ל עוד בחייו. וגרינוואלד מתפלל שבספר שלשלת הקבלה שנדפס בוויניציאה בשנת ש"ז, כששים שנה לפני הדפסת המגיד משרים, אינו מזכיר למרן הבית יוסף שבח שחיבר ספר זה. [אגב, גם את ספרי השו"ת שלו וכללי הגמרא אינו מזכיר, כי עדיין לא נדפסו]. וכן תמה שבספר צמח דוד שחיבר איש פראג הרחוקה, ונדפס שם בשנת שנב-ג, אינו מציין שחיבר הבית יוסף את המגיד משרים שנדפס לראשונה חמישים ושתים שנה לאחר מכן.

ראיית גרינוואלד שהגר"א לא ראה את ספר מגיד משרים

בסיום הקדמת גרינוואלד לספרו מעתיק גרינוואלד מהקדמת רבי חיים מוואלוין לספרא דצינעווא שכותב: 'בדידי הוה עובדא, ששלח רבינו אותי אצל אחי הקמן וגדול ממני בכל מילי דמיטב, חסידא וקדישא הגאון מהר"ש זלמן, לאמר לו בצווי משמו, שלא יקבל שום מלאך מגיד אשר יבוא אצלו, כי בזמן לא כביר יבוא אליו מלאך מגיד. ואמר אף כי מרן הב"י היה לו מגיד, היה זה לפני שתי מאות שנה שהיו הדורות כתקנן, והיה שריו על אדמת הקודש, לא כן עתה. אלה הדברים נאמרו מפי הגאון...', הרי כל קורא וותיק ימצא, כי פה גילה הגאון בפירוש, כי מעולם לא ראה הספר מגיד משרים. כי הלא רוב הספר נכתב בשם המגיד כשהיה מרן בחוץ לארץ. והמגיד הוכיחו כמאה פעמים, מדוע אינו עולה לארץ. וממילא המערער שלנו שהביא דבריו כצורתם, ולא העיר דבר. הרי פיו הכשילו שגם הוא מעולם לא ראה הספר מגיד משרים. לדידי אין כל פירכא לאמיתות המגיד משרים, אם הגר"א ראה או לא ראה את הספר. אבל גם אילו לא היה רואה את ספר המגיד, כיצד יכל לומר שהמגיד נתגלה לו רק בארץ ישראל, והרי גם בדברי המגיד המובאים בשל"ה מסכת שבועות, שהביאם גרינוואלד כאן בהערה 21, שאמר 'ועלו לארץ ישראל, כי לא כל העתים שוות... לכן מהרו ועלו, כי אני המפרנסת לכם, ואני אפרנסכם', וגילוי המגיד הזה שמפורש בו שהמגיד נתגלה לבית יוסף עוד בחו"ל, וודאי היה לעיני הגר"א, ועל כרחק נפל אי דיוק בלשון אמירת הגר"א. ולא הכחיש את אפשרות התגלות המגיד למרן בחוץ לארץ, אלא שהזהיר את הגרש"ז שהוא לא ישמע בחו"ל את גילויי המגיד.

השבחים שאמר המגיד ועניונו של הבית יוסף

מספר גרינוואלד (עמ' 193): כשקראתי את הספר מגיד משרים עוד לפני ארבעים שנה, מיד היה ברור בלבי שספר זה לא מפי מרן יצא, הלא רבינו שהיה עדין בעל הרגשה אסתגנים ועניו, שומר פיו ולשונו, איך יכתב הוא בעצמו עליו גדולות ונצורות, שלא היה ושלא יהיה גאון מרביץ תורה כמהו זה ת"ק שנה, כאשר תראה במגיד משרים. או

שהוא נביא, בדבריו בפרשת מקץ והלא אם פסקה נבואה מישראל, ממך לא פסקה..., שכל תלמיד שלא למד בשיבתך לא יחזק בידוע כלל (פרשת מקץ). ומי הוא שחננו ה' בשכל בריא, יאמר שמרן רבי יוסף קארו כתב בעטו אלה הדברים בספריו. – למעשה כיון שנצטוו והזהר על כך מפי המגיד כמה פעמים, שירשום את דברי המגיד, היה מחוייב לכתוב את הדברים במלואם. ויתכן שהדברים נרשמו על ידי השומעים, ואם כן אין פלא שכל השבחים הללו נרשמו בדפים המפוזרים שמתוכם נעתק ספר המגיד, כנ"ל. ואין הדבר סותר כלל את עניונו של מרן הבית יוסף.

(המשך יבוא בס"ד)



תמונות השייכים למאמר זה ראה סוף הקובץ עמוד תקע"ח

הרב אריאל אפרים אהרונבי

בני ברק יצ"ו

חלקו של האר"י הק' בהוויות דאביי ורבא

רבנן יצחק לוריא - האר"י ז"ל - ידוע כמי שהיה מגדולי המקובלים שבכל הדורות, וסמכותו בחכמת הקבלה מן המפורסמות, אחר שזכה להשגות עליונות. דברים אלו ידועים לכל בר בי רב, ואין צורך להוסיף בעניין זה ולו מילה אחת.

במאמר זה רצוני להאיר את דמותו של האר"י מזווית אחרת, אולי פחות ידועה, והיא, בעניין חלקו הרב גם בנגלות התורה, בהוויות דאביי ורבא, וכמי שמילא כריסו בש"ס ופוסקים קודם שעסק בחכמת הקבלה. בד בבד יתבררו גם קשריו עם הרדב"ז ועם ר' בצלאל אשכנזי, וחלקו בעריכת השיטה מקובצת. כמובן שעיקר מורשתו הרוחנית של האר"י לדורות הוא בחכמת הקבלה, וחידושיו בנגלות התורה כצורתם כמעט ולא הגיעו לידינו, כפי שיפורט בהמשך, מכל מקום ידיעה נחוצה היא כי מצד אישיותו היה האר"י גדול גם בחלק זה של התורה, וכי צמיחתו הייתה בבית המדרש התלמודי, וכסותו הייתה מוטלת בין גדולי הדור.

וכבר כתב הרמב"ם ז"ל:

ואני אומר שאין ראוי לטייל בפרדס אלא מי שנתמלא כריסו לחם ובשר, ולחם ובשר זה הוא לידע ביאור האסור והמותר וכיוצא בהן משאר המצוות. ואף על פי שדברים אלו דבר קטן קראו אותם חכמים, שהרי אמרו חכמים דבר גדול מעשה מרכבה ודבר קטן הוייה דאביי ורבא, אף על פי כן ראויין הן להקדימן שהן מיישבין דעתו של אדם תחלה^א.

גם ר' חיים וויטאל ז"ל הזהיר על כך:

אמנם אל יאמר אדם אם כך גדול מעלת חכמת הקבלה, אם כן אין לך מדה טובה הימניה, אלכה לי ואעסוק בחכמת הקבלה מקודם שיעסוק במשנה ובתלמוד, כי כבר אמרו רז"ל לא יכנס אדם לפרדס אלא אם כן מילא כריסו בשר ויין... באופן שהתלמיד חכם העוסק בתורה לשמה... צריך שיעסוק בתחלה במקרא ובמשנה ובתלמוד כפי מה שיוכל שכלו לסבול, ואחר כך יחזור לדעת את קונו בחכמת האמת...^ב

א. תודתי נתונה לידידי הרה"ג יוסף טאוב שליט"א, שעניין בכל המאמר והעיר הערות חשובות ומועילות.

רמב"ם, משנה תורה, מדע, הלכות יסודי התורה, פרק ד, הלכה יג.

ב. ר"ח ויטאל, שער כתבי מורי זלה"ה, ירושלים תשע"ו (אהב"ש), הקדמה, עמ' ד-ה. נדפס גם כן בהקדמת ר"ח ויטאל ל'שער ההקדמות' שסידר ר"ש ויטאל; וכן נדפס גם כן בהקדמה לספר 'עץ חיים' הנפוץ (ששמו הנכון הוא 'דרך עץ חיים').

גם ר' שמואל ויטאל ז"ל, בנו של ר' חיים ויטאל, הדגיש נקודה זו:

אנחנו ההולכים אחרי דרך מזרח השמש, המאור הגדול, המאיר לארץ ולדרים אשר נגלה אלינו, וזכינו לראות אורו, והילו זרח על פנינו כהגלות נגלות חד מן קמאי, אריה דבי עילאי, המקובל החסיד כמהר"י לוריא אשכנזי זלה"ה, ואחריו קם תלמידו, אשר שפך את רוחו עליו, אביר הרועים, הוא אדוני אבי מורי זלה"ה, אשר בתחלה מלאו כרסם מהויות דאביו ורבא לתורה ולתעודה, ואחר כך נכנסו לפרדם, בדרך אמת ילכו בה...:

אמירה נוספת, רבת המשמעות, מוסר ר' חיים ויטאל:

גם אמר לי מורי ז"ל כי שורש הכל אל ענין ההשגה הוא העיון בהלכה...:



המאמר שלפנינו מחולק לפרקים הבאים:

פרק א - פרטים בדוקים מחייו של האר"י ז"ל

פרק ב - בישיבתו של הדרב"ז במצרים ובחברתו של ר' בצלאל אשכנזי

פרק ג - הגהותיהם של ר' בצלאל אשכנזי והאר"י ז"ל על ספר הרי"ף

פרק ד - הגהותיהם של ר' בצלאל אשכנזי והאר"י ז"ל על פירוש הר"ש לזרעים

פרק ה - הגהותיהם של ר' בצלאל אשכנזי והאר"י ז"ל על ספר משנה תורה לרמב"ם

פרק ו - חידושיהם של ר' בצלאל אשכנזי והאר"י ז"ל למסכת זבחים

פרק ז - הגהתו של האר"י ז"ל על התוספות למכות

פרק ח - ה'שיטה מקובצת' למסכת בבא קמא חוברת על ידי האר"י ז"ל?

פרק ט - ישיבתו של האר"י ז"ל בצפת ללימוד מסכתות התלמוד בעיון ובבקיאות

פרק י - שאלתו של האר"י ז"ל שבשו"ת אבקת רובל

פרק יא - סיכום



ג. ר"ש ויטאל, באר מים חיים, תשכ"ו, סימן יט.

ד. ר"ח ויטאל, שער רוח הקודש, ירושלים תשע"ז (אהב"ש), עמ' מא.

פרק א – פרטים בדוקים מחייו של האר"י

תחילת נקדים פרטים אחדים, עיקריים, מחייו של האר"י ז"ל. יש להסתפק אם לידתו הייתה בשנת רצ"ד או בשנת ש'. הוא נולד בירושלים, וככל הנראה בקטנותו

ה. להלן יובא ע"פ מקור מוסמך שהוא נפטר בשנת של"ב, ומאחר ובמהדורות השונות של שבחי האר"י מוזכר שהוא נפטר בגיל שלושים ושמונה, יש להסיק שהוא נולד בשנת רצ"ד.

ו. בהתחקות אחר המקור הקדום והמוסמך ביותר לתולדות האר"י, מצא מ' בניהו, ספר תולדות האר"י, ירושלים תשכ"ו, עמ' 93, קונטרס בכתב ידו של ר' שמואל גארמזיאן – ספר דרכי נעם, כת"י לונדון הספרייה הבריטית 12345, דף ב1–11 – שהעתיק קונטרס מיוחד בענין זה ('אלה תולדות יצחק'). בניהו פרסם את הקונטרס בשלמותו בספרו הנ"ל עמ' 247–259. בפתיחת העתקתו של ר"ש גארמזיאן: 'ומה לי לספר בשבחי הרב, הי לך לשון החכם רבי חיים דידע ביה ובשבחיו; ובחתימת ההעתקה: 'עכ"ל הרב רבי חיים זלה"ה בשבחי הרב'. מכל זה הסיק בניהו שהקונטרס חובר ע"י רח"ו עצמו. ואכן הקונטרס נראה אותנטי, הלשונות שבו בגוף מדבר, וכולו טבוע בסגנונו המובהק של רח"ו (עם הכינוי הקבוע 'מורי', ופעמים אף נזכר בו 'אני חיים' – עמ' 252, 257). הקונטרס אינו מכיל תאריכים, מלבד אחד בלבד, עם פתיחתו: '...הר"ר יצחק לוריא אשכנזי זלה"ה, אביו ואמו היו דרים פה ירושלים תוב"ב, בשנת הש' בא אליהו ז"ל ואמר לאביו ז"ל הנה אשך הרה ותלד בן וקראת שמו 'יצחק'...' (בקונטרס זה אין עוד דבר וחצי דבר הנוגע למאמר הנוכחי, ותקופת מצרים של האר"י אינה נזכרת בו כלל, ורובו ככולו עוסק בהשגותיו של האר"י, ובמה שראה ושמע רח"ו במדינתו בצפת). גם אני בדקתי בצילומי של כתב היד המדובר, ונוכחתי שאכן כתוב בו בבירור 'בשנת הש'...' אולם ידידי ר' משה הלל הודיעני בקצרה, שלמסקנתו יסודו של קונטרס זה הוא באוסף קטעים משוחזרים מן הזכרון ע"י ר' יעקב צמח, ויש בו כמה שינויים בין המובא שם לנכתב במקור, כך שאין לדעת כמה ניתן לסמוך עליו בפרטים שטרם נמצאו להם אסמכתא בכתבי רח"ו עצמו. דברי ר' משה הלל. מאחר שנושא זה טרם הוברר עד תום, אתייחס אליו כספק. אם הצדק עם בניהו, שהקונטרס חובר ע"י רח"ו עצמו, יש מקום להבין שהקונטרס הגיע לידינו של ר"ש גארמזיאן באופן הבא: ידוע לנו שרח"ו ישב בירושלים מספר שנים; ביומנו האישי, אשר לימים נדפס כ'ספר החזיונות', מהדור' אשכנזי (נדפסה מעצם כתב ידו של רח"ו), ירושלים תשי"ד, עמודים ז, סב, סד, סה, פה, רלה, מופיע שבשנות של"ח–ש"מ הוא דר בירושלים. בנוסף לזה, החיד"א, שם הגדולים, ערך רח"ו, כותב עוד: 'ראיתי שטר הנכתב בירושלים בשנת השמ"ד ומוזכר בו למהרח"ו. בקיצור: רח"ו ישב בירושלים בשנות של"ח–שמ"ד. והנה ידוע לנו שר"ש גארמזיאן הגיע משלונקי והתישב בירושלים החל מהעשורים האחרונים של שנות השי"ן (בערך ש"ע–ש"פ), ראה: ר"ש גארמזיאן, אמרי בינה – שיטת סנהדרין, ירושלים תשמ"ט, מבוא (מאת מ' בניהו), עמ' ו. כלומר תקופה קצרה של כשניים שלושה עשורים מפרידה בין ישיבתו של רח"ו בירושלים, לבין ישיבתו של ר"ש גארמזיאן שם. מכאן יש מקום להבין שמשגהיג ר"ש גארמזיאן לירושלים, הוא מצא שם עותק מקונטרסו הנ"ל של רח"ו. אם הצדק עם ר' משה הלל, שקונטרס זה נוסד בדרך כלשהי ע"י ר"י צמח, ידוע לנו שר"י צמח התישב גם הוא בירושלים פרק זמן מסוים אחר ר"ש גארמזיאן (על שחותו של ר"י צמח בירושלים בשנת תכ"ה, ראה: ג' שלום, 'לתולדות המקובל ר' יעקב צמח ופעולתו הספרותית', קריית ספר, כו ותשי"ו, עמ' 187), ומכאן ניתן להבין כיצד הגיע הקונטרס לידינו של ר"ש גארמזיאן. אם כי מן הראוי להזכיר את דברי בניהו (במבוא לאמרי בינה הנ"ל עמ' יט): 'ופליאה היא, הוא (=ר"ש גארמזיאן) שנמצא בארבע אמותיו של ר' יעקב צמח, גדול המכנסים ומפרשים את כתבי האר"י בזמנו, אין האחד מזכיר את השני כלל...'. אולם לאחרונה קבע ר' משה הלל, 'סידור כוונות הרש"ש – בין מסורת לחידוש', מכילתא, א (כסלו תש"פ), עמ' 140: 'בשנת ת' (1640) עלה ר' יעקב צמח... לירושלים, וייסד בה מדרש של חכמים מקובלים. ובהערה 7: 'מבין החכמים מבית מדרשו של ר' יעקב צמח ידועים לנו בשמותיהם: ר' שמואל גארמזיאן. בשלב זה לא פורטו הנימוקים לכך. כך או כך התוודענו למסורת, שיתכן מאוד שהיא מבוססת כראוי (אפילו אם מקורה בזכרוננו של ר"י צמח וק"ו אם בדברי רח"ו), על כך שבשנת ש' אבי

קיבל תורה מפיו של ר' קלונימוס - מרבני ירושלים האשכנזים באותה העת¹¹. לאחר מכן, עוד בצעירותו ממש, הוא ירד למצרים, ובשלהי שנת שי"ד נמצא ממנו שטר מכירה של סחורה שהוא מכר במצרים לצורך פרנסתו¹². התאריך הבא מחייו הידוע לנו, הוא שנת שי"ח, בה למד בישיבתו של הרדב"ז במצרים, והיה בין התלמידים הראויים להתמנות לדיינים – על כך יורחב להלן. האר"י ישב במצרים עד שנת ש"ל, אולם בתוך תקופה זו הוא הגיע לביקור פעם אחת בארץ ישראל עם בני משפחתו¹³, ולאחר מכן שב מצרימה. בשנת ש"ל הוא עלה ארצה והשתקע בצפת¹⁴. בשנת של"א החל ר' חיים ויטאל ללמוד

האר"י התבשר על לידת בנו (ואין מקום במקרה זה לטעות סופר המחליפה בין רצ"ד לש"). אם זו האמת, הרי שהוא נפטר בגיל שלושים ושתיים בלבד, וא"כ האמור בשבחי האר"י שהוא נפטר בגיל שלושים ושמונה אינו מדויק.

ז. וכלשון הקונטרס הנ"ל (הערה 6): 'אביו ואמו היו דרים פה ירושלים תוב"ב'. בזה מתאפשרת גם מסורתו של החיד"א, שם הגדולים, ערך האר"י: 'וכבר נודע דרבינו האר"י זצ"ל נולד בעה"ק ירושלים ת"י, ומפי זקני שער נודע הבית שנולד בו וזכינו לראותו'.

ה. כך העיר א' דוד, על במותי ארץ הצבי, ירושלים תשע"ג, עמ' 234, ע"פ דברי ר"ח ויטאל בשער הפסוקים, פרשת בהעלותך, פסוק ותדבר מרים ואהרן במשה: 'אמר לי מורי ז"ל כי שמע מחכם אחד גדול שבדורו ושמו ה"ר קלונימוס...'. על ר' קלונימוס אנו שומעים מתשובתו של ר"י קארו, שו"ת בית יוסף, דיני כתובות, סימן יד, בפסק השני: 'כי הנה לא יש זמן רב כי חכם אשכנזי בירושלים תוב"ב, זקן ויושב בישיבה, היה לו אשה בת בנים, ונשא אשה אחרת עליה, והיה שם הרב הזקן כמזה"ר קלונימוס ז"ל וחכמים אשכנזים אחרים ולא היה פוצה פה ומצפצף...'. (וישם לב שהתואר 'זקן ויושב בישיבה' אינו מוסב על ר' קלונימוס! בניגוד לנראה מדברי דוד). ניסיון לאתר פרטים נוספים אודות ר' קלונימוס, ראה אצל דוד שם. עכ"פ הוא קבע, מבלי לפרט על סמך מה, שדברי ר"י קארו הנ"ל נכתבו בשנת שכ"ה. אולם ראה מה שכתב על כך ש"י הבלין, 'תקנות רבינו גרשום מאור הגולה בעניני אישות בתחומי ספרד ופרובאנס (לאור תשובות הרשב"א ור' יצחק די מולינא מכתב יד)', שנתון משפט העברי, ב (תשל"ה), עמ' 242, שהסביר אמנם את האפשרות של שנת שכ"ה, אך קבע שבאשר לזמנו המדויק של המאורע 'אין הוכחות ברורות ויש פנים לכאן ולכאן'.

פ. השטר כבר נזכר ונידון בכמה מקומות, לדוגמה: מ' בניהו, 'תעודות מן הגניזה על עסקי מסחר שלאר"י ועל בני משפחתו במצרים', ספר זכרון להרב יצחק נסים, סדר רביעי (תשמ"ה), עמ' רלה. מתוך השטר: 'בפנינו אנו עדים חתומי מטה מכר הנבון ומעולה כה"ר יצחק לוריא אשכנזי יצ"ו שמנה כברים ושליש ככר פלפל... והיה זה ביום שלישי שני ימים לחדש אלול שנת חוש"ה ליציירה פה מצרים...'. המילה 'ליציירה' מעידה שהכוונה לפ"ג שזה ה' אלפים שי"ד, ולא לפ"ק שזה שנת שי"ט. ואכן בשנת שי"ד ב אלול חל ביום שלישי, משא"כ בשנת שי"ט. ידוע מספרי שבחי האר"י השונים שהאר"י נתייתם מאביו בקטנותו (ומן הסתם פרט היסטורי זה הינו נכון), ומכאן ניתן להבין את העובדה שכבר בצעירותו ממש (יתכן שעוד בהיותו בן ארבע עשרה, לפי האמור לעיל שיתכן והוא נולד בשנת ש'), הוא נאלץ לעסוק למחייתו.

י. ראה להלן הערה 12.

יא. ר"ח ויטאל, שער התפלה (מעצם כתב ידו), ירושלים תשס"ח (אהב"ש), עמ' שיב: '...בעיר מירון... אני ראיתי למורי ז"ל שהלך שם פעם א' ביום ל"ג לעומר הוא וכל אנשי ביתו... וזה היה בפעם הראשונה שבא ממצרים...'.¹⁵

יב. כך מתברר ממה שרשם ר"ח ויטאל ביומנו האישי, אשר לימים נדפס כ'ספר החזיונות', מהדור' אשכנזי (נדפסה מעצם כתב ידו של ר"ח ויטאל), ירושלים תשי"ד, עמ' ג-ד: 'שנת ל... כי בשנה ההיא בא מורי ז"ל ממצרים'.

אצלו¹, ומני אז הפך לתלמידו המובהק. כעבור פחות משנתיים, ביום שישי א אב שנת של"ב הוכה האר"י במגפה, שכב על ערש דווי חמישה ימים, וביום שלישי ה אב של"ב נפטר לחיי העולם הבא², כשהוא בן שלושים ושתיים שנה³, או בן שלושים ושמונה שנה⁴, בלבד.

פרק ב - בישיבתו של הרדב"ז במצרים ובחברתו של ר' בצלאל אשכנזי
צמיחתו הרוחנית של האר"י במצרים, הייתה בבית מדרשו של הרדב"ז, ובחברתו של ר' בצלאל אשכנזי. בזמנים מאוחרים יותר, נפוצו מסורות שונות אודות טיב הקשר שבין החכמים הללו: היו שאמרו שהאר"י היה תלמידו של הרדב"ז, והיו שאמרו שהיה תלמידו של ר' בצלאל אשכנזי⁵. בדברים שלהלן השתדלתי להביא מקורות קדומים, בדוקים ומוסמכים ככל האפשר, ומכל הנתונים הללו עולה בבירור כי האר"י היה תלמידו של הרדב"ז, וחברו הקרוב - וליתר דיוק החברותא - של ר' בצלאל אשכנזי. פירוט הדברים תוך כדי פרישת הנתונים להלן.

לשם הקדמה, כדאי להביא תיאור כללי מבית מדרשו של הרדב"ז במצרים, התנהלותו עם תלמידיו וספרייתו העשירה שהייתה לשם דבר, על מנת להבין את הרקע והסביבה בה צמח האר"י. התיאור נכתב על ידי אחד מתלמידיו הקרובים של הרדב"ז - ר' יצחק עקריש - שישב בביתו של הרדב"ז כעשר שנים:

ואלך למסעי הלוך ונסוע הנגבה, עד בואי למצרים אשר היא כגן ה' לתורה ולתעודה, לעבדה ולשמרה. ומצאתי בה אנשים חכמים ונבונים, כלם תחכמונים, בני האתנים, זרע קדושים, כלם גבורים עושים מלחמתה של תורה, ובראשם [הנשר] הגדול רב הנוצה

יג. כך רשם ר"ח ויטאל ביומנו, לעיל הערה 12, עמ' ד: 'שנת לא נכנסתי ללמוד עם מורי ז"ל האשכנזי...'

יד. ר"ח ויטאל ביומנו, לעיל הערה 12, עמ' קצ: '...ואחר ג ימים הוכה במגפה יום ערב שבת פרשת מטות ומסעי יום ר"ח אב שנת השל"ב, וביום שלישי ה לאב נפטר לחיי העולם הבא'.

טו. בהתאם לאמור לעיל הערה 6.

טז. בהתאם לאמור לעיל הערה 5.

יז. ר"ד קונפורטי, קורא הדורות, ירושלים תשס"ח (אהב"ש), עמ' קמד: '...הרב הקדוש המקובל האלהי כמהר"ר יצחק לוריא אשכנזי ז"ל... ושמעתי אומרים... בחכמת התלמוד היה תלמיד מהרדב"ז, ויש אומרים שהיה תלמיד הרב בצלאל אשכנזי. ולא יתכן לומר כן, שהרי נמצא בידי פסק אחד מכתיבת יד מהר"ר יהושע שונצינו, וכתב שם שכתבו לו פסק אחד ג' רבנים אשכנזים, והם הרב יצחק לוריא אשכנזי, והר"ר בצלאל אשכנזי, והר"ר שמעון קאשטילץ אשכנזי, ומשם משמע ששלשתם היו חברים תלמידי הרדב"ז ז"ל'. החיד"א, שם הגדולים, ערך ר' בצלאל אשכנזי: 'ובספר שבחי האר"י זצ"ל כתוב שרבינו האר"י היה תלמידו (=של רב"א) בפשט, ובספר קורא הדורות חולק, ואין הוכחתו הוכחה, וכן ראיתי בקובץ כ"י שהיה (=רב"א) רבו של האר"י. אולם יורשה להעיר, שגם קובצי 'שבחי האר"י' השונים מכילים מסורות מאוחרות, ואף פרטים לא מדויקים או לא נכונים.'

אשר לו הרקמה, הפורש כנפיו כנפי חכמתו, שאלותיו ותשובותיו ממזרח למערב האיר נר תורתו, העם היושבים בחשך לאור פלפולו ילכו יומם ולילה, בביתו ישבו כסאות למשפט כסאות לבית דוד, בראשו ג' כתרים, כתר היחס וכתר התורה וכתר העושר, וכתר שם טוב עולה על גביהן, הוא הרב הגדול מרנא ורבנא כמה"ר דוד בן אבי זמרא ז"ל, הרביץ תורה וימלך על ישראל במצרים מ' שנה, ובירושלים ובצפת תוב"ב כעשרים שנה. ראיתי בו מה שלא ראיתי בזולתו, חכמה ודעת ויראת ה', פניו כפני הארי, אריה שאג מי לא ירא, לפניו יכרעו שרים וגדיבים, וישתחוו לו חכמים ונבונים, אין לפניו לא עולה ולא משא פנים ולא מקח שוחד, אשריו ואשרי בניו אחריו, אשרי עבדיו העומדים לפניו, אשרי תלמידיו השומעים תורתו, ואשרי חלקי שוכתי לראות ניצוצי זוהר... ונשאתי חן בעיניו ויראני את כל בית נכאתו ואוצרותיו, מרגליותיו, תרשישיו, ספיריו, ספריו, אשר לא יספר מרוב, נבהלתי מראות... ואשב שם כעשר שנים, אהוב לכל ביתו (בא') [כאחד] מבנים... וכל מה שהיתי מרויח היתי שוכר סופרים ומעתיק ספריו... ויהי יום מימים נצצה רוח הקדש על הרב, ויבא ממצרים, פנה הודה פנה זיוה פנה הדרה, וילך לירושלים לחוות בנועם ה' ולבקר בהיכלו, לעמ[ו]ד לשרת לפניו, כי קדוש כמלאך ה'... וילך לצפת, ושם נתבקש בשיבה של מעלה נצב ה"י.



ובכן, מן הנתונים הבאים אנו למדים שהאר"י היה מתלמידיו של הרדב"ז. ביומנו האישי של ר' חיים ויטאל, אשר לימים נרפס בשם 'ספר החזיונות', אנו מוצאים את פנייתו של ר' חיים ויטאל אל האר"י: 'ומה לי אם תשבחני ואני יודע שאין בי כך, והנה מהר' יוסף קארו והרדב"ז רבך...'⁵.

כמו כן, קיים שטר שנכתב בשנת שי"ח במצרים⁶, על ידי תלמידיו של הרדב"ז, בו הם מקבלים על עצמם את תקנותיו של רבם בהנהגת החבורה ובית הדין. על השטר חתומים בין תלמידי הרדב"ז – זה לצד זה – ר' בצלאל אשכנזי והאר"י, וכאן אנו פוגשים אותם לראשונה כשני רעים קרובים מבית מדרשו של הרדב"ז. בשולי השטר חתום הרדב"ז עצמו המאשר את התקנות. השטר פורסם בשנת תרמ"ב, על ידי ר' דוד שלמה אייבשיץ בספרו 'לבושי שרד'⁷. לאחר מכן הוא פורסם בעוד מקומות, על פי העתקות נוספות שנעשו ממנו⁸, וגם בניהו העתיקו⁹. במקומות הנוכחים השטר פורסם בשלמותו, כאן אציג מתוכו את עיקרי הדברים הנוגעים לנו:

יח. ר"י עקריש (מביא לבית הדפוס), שלשה פירושים – על שיר השירים, קושטא של"ז, הקדמה.

יט. ר"ח ויטאל, ספר החזיונות (לעיל הערה 12) עמ' רלד.

כ. ראה להלן הערה 24.

כא. רד"ש אייבשיץ, לבושי שרד – הגהות על חושן משפט, קרקא תרמ"ב, דף טו ע"א-ע"ב.

כב. ראה: רא"א שור, 'שטרי התקשרות שבגנזי חצר הקודש סטאלין – קארלין, בית אהרן וישראל, ז (תשמ"ז), עמ' פה-צ.

בהיות שזה ימים גזר מו"ר הרב נ"י בכח נח"ש שלא להתמנות בשום מנוי, ושלא להסכים בשום הסכמה כללית, לא בכתב ולא בע"פ, אלא מדעת רוב החברים הי"ו. לכן הסכמנו אנחנו חתומי מטה לקבל עלינו גזירת מו"ר, והסכמנו כלנו להיות לב אחד לאבינו שבשמים, וכל הסכמה כללית שנעשה לא נסכים בה אלא עד אחר שנשא ונתן באותו ענין... גם קבלנו עלינו שכל דין שיופסק מבי"ד של שלשה שיתברר ויתמנה בהסכמת מו"ר נ"י, שלא יוכל שום אחד מהח"מ להרהר על אותו הפס"ד דרך קנטור, לא בפומבי ולא בחשאי, ולא לפצות פה ולא לצפצף. גם קבלנו עלינו שבכל מעמד שנהיה בענין איזה תקון או הסכמה, שכל אחד יאמר סברתו לש"ש מבלי שום פניה והמיה שבעולם לשום מין תועלת וכבוד. גם קבלנו עלינו להתנהג כלנו באהבה ואחווה, ולחוס כ"א לכבוד חברו ככבודו, ובפרט כבוד הבי"ד שיתברר כנו'... וזה ימשך מכאן ועד סוף חמש שנים רצופות, והיה זה ביום ה' י"ט לחדש כסליו, ש' וישב עמי בנוה שלום^כ. והכל שריר וקים.

א"י דין מזרחי. יצחק מדינא. מאיר הלוי. בצלאל אשכנזי. יצחק לוריא. יהודא מסעוד. שמואל אלכולי. מאיר מר חיים. יצחק בי רב. יצחק בן לא"א כמוהר"ר אברהם בירב וזה"ה. צ"ל^כ שמואל שאטלה. זרח אברהם לוי. אברהם הלוי. יעקב אמאטו. ישועה כהן.

אמת שכן גזרתי ובמקומי אני עומד, דוד נ' זמרא.

התבוננות בנוסח השטר מעלה, כי בעיקרון התלמידים החתומים היו ראויים להתמנות לדיינים, או לכל הפחות היו ראויים לפרסם פקוקים על פסקי דין, ואחת התקנות הייתה שכל הרכב בית דין שיתמנה על ידי רבם הרב^כ, יוכל לפסוק את הדין כראות עיניו, באופן ששאר החברים לא יהיו רשאים להרהר ולהלוי על הפסק שיצא מתחת ידו של אותו הרכב^כ. וכבר נרמזנו בדברי ר' יצחק עקריש לעיל ש'בביתו ישבו כסאות למשפט כסאות לבית דוד'.

כ. מ' בניהו, 'שטרי ההתקשרות שלמקובלי צפת מחוגו שלא"ר וחכמי מצרים', אסופות, ט (תשנ"ה). עמ' קנב-קנג.

כד. 'וישב עמי בנוה שלום' הוא פסוק בישעיהו, לב, יח. הסימן כאן נדרש מהמילה 'וישב', שמספרו שי"ח. בשנה זו חל תאריך יט כסליו ביום חמישי, ככתוב בשטר.

כה. בניהו (לעיל הערה 23) פענח: 'צוה לחתום, ומכאן שהיה סגני נהור'.

כו. ומכאן הערה גדולה הנוגעת לשאלת עלייתו של הרב^כ ארצה ממצרים. מ' בניהו, 'פניית חכמי מצרים אל הרב^כ וחכמי צפת להשקט מחלוקת שפרצה בקהילתם, ספונות, ו (תשכ"ב), עמ' קלד, הסיק ע"פ חישובים שונים שהרב^כ עלה ארצה בשנות שכ"א-שכ"ב. אולם א' דוד, 'לסינומה של הנגידות במצרים ולתולדותיו של אברהם די קאשטרו', תרביץ, מא (תשל"ב), עמ' 328, הערה 20, הקשה על כך: כידוע הרב^כ נפטר בצפת בקיץ שנת של"ג (ראה ציונו של דוד שם; וראה גם בוכרונותיו של מהר"ט, הנדפסים בתחילת ספר 'תשובות ופסקי מהר"ט החדשים', ירושלים תשל"ח, עמ' כ: 'שנת השל"ג הייתה מנפה בעיר... ובסוף המנפה נפל ממנו רב... הרב מהר"ר דוד נ' זמרא וז"ל); והנה ר' יצחק עקריש בדבריו הנ"ל כתב שהרב^כ מלך על ישראל 'במצרים מ' שנה, ובירושלים ובצפת תוב"ב כעשרים שנה; א"כ צא וחסר עשרים שנה מפטירתו בשנת של"ג, הרי שבשנת שי"ג הגיע ארצה. דברי דוד. על חישוביו של בניהו לא השיב דוד מאומה, רק כתב שהם 'אינם מבוססים די הצורך'. אבל הרי

ואכן ר' דוד קונפורטי¹² מוסר: 'נמצא בידי פסק אחד מכתבת יד מהר"ר יהושע שונצינו, וכתב שם שכתבו לו פסק אחד ג' רבנים אשכנזים, והם הרב יצחק לוריא אשכנזי, והר"ר בצלאל אשכנזי, והר"ר שמעון קאשטילץ אשכנזי'. יתכן שפסק זה הינו מאחד ההרמב"ם המדוברים. גם אם לא, התוודענו לכך שהאר"י היה בין החכמים שכתבו פסקים במצרים. כך או כך, שוב מוצאים אנו במקרה זה את שני הרעים – האר"י ור' בצלאל אשכנזי – יחדיו.

מהשטר שלפנינו (שלא נזכר אצל דוד) מוכח שעוד בשנת שי"ח ישב הרדב"ז במצרים. לשאלה זו נדרש ש' טולידאנו, רבי בצלאל אשכנזי: האיש, מפעלו הספרותי וספרייתו, ע"ד, ירושלים תשס"ב, עמ' 11, וכתב ש'הטופס נשלח כנראה לא", כדי שהרדב"ז יחתום עליו, שהרי מצודתו פרוסה היתה במצרים' (טולידאנו יחס סברה זו לדוד, אך לא מצאתי כן בדבריו של דוד, שכאמור כלל לא הזכיר שטר זה). אולם מלבד שעצם הרעיון כשלעצמו נראה תמוה, הרי ממה שמתבאר בגוף השטר – שהרדב"ז היה אחראי למנות כל פעם הרכב של שלושה דיינים לפי הצורך – הוא נדחה לגמרי, היעלה על הדעת שמיינויים אלה נעשו מא"י למצרים? בקיצור: השטר שלפנינו מוכיח שבשנת שי"ח הרדב"ז עדיין ישב במצרים, והוא הנהיג את תלמידיו וסביבתו ברמה. אם נוסיף את האמור בשטר 'זה ימשך מכאן ועד סוף חמש שנים רצופות', ונחזור לחישוביו של בניהו, הרי שבחודש כסליו שנת שכ"ב פגה ההסכמה, ונוכל להבין שאז התפנה הרדב"ז לעזוב את קהילתו שבמצרים ולעלות ארצה. תימוכין נוספים לדעתו של בניהו, ראה: ר"א זינגר, 'תשובה חדשה לרבינו בצלאל אשכנזי וזה"ה בשבח לימוד התלמוד בפלפול', מקבציאל, לז (תשע"א), עמ' תקיב, הערה 20. ומה בנוגע לדבריו של ר"י עקריש ש'בירושלים ובצפת תוב"ב [מלך הרדב"ז] כעשרים שנה? יש לשקול שהפתרון הוא ע"פ המקובל במחקר אודות הרדב"ז, ואצטט את סיכומו של א' שייבר (דבריו מופיעים בחלקו הראשון של מאמרו של בניהו המוזכר לעיל בתחילת הערה זו, ראה שם עמ' קכו, ובהערה 1 את המקורות לכך): 'בן שלוש עשרה שנה היה בצאתו עם המגורשים בספרד, עלה לצפת, ולאחר מכן התיישב בירושלים. ארבעים שנה חי במצרים, ובהיותו קשיש חזר והתיישב בירושלים... לא עברו שנתיים ימים וחזר ועקר לצפת, ושם נפטר בהיותו בן תשעים ומעלה'. א"כ יש לומר שדבריו של ר"י עקריש כוללים גם את התקופה הראשונה בה שהה הרדב"ז בצפת ובירושלים, קודם ירידתו למצרים, שבשלב מסוים (אחר שהתבגר יותר כמובן) הוא מונה לראש הרבנים שם. ועדיין עלינו להדרש לדבריו של ר' רפאל אהרן בן שמעון, טוב מצרים, ערך הרדב"ז, שהביא שתי ראיות לכך שבשנים שי"ב-שי"ד הרדב"ז היה בצפת, ראה דבריו שם. אולם יש להשיב על כך. מה שהביא מאבק"ר סימן ריג, הרי ר"י קארו כתב שם בסוף הסימן: 'וכראות החכם כי כן, חזר החכם הנזכר והודה לדברי, והסכמנו לאסור כל בהמה הנמצא לקות במעיה כל שהוא, וכן פשט המנהג כמה שנים, וכתבתי זה להיות מזכרת הדורות'. מבואר א"כ שגם כעבור כמה שנים מההתרחשות עצמה בשנת שי"ב, הוסיפו החכמים לענות בעניין זה ולכתוב בו דברים, ויש לומר שגם הרדב"ז הצטרף לפסק זה מאוחר יותר. ומה שהביא מאבק"ר סימנים יז-כ, אמנם כל התשובות הללו עוסקות בשאלת 'הורוני מהיכן דנתוני', אבל סימן יט מכיל שתי תשובות נפרדות בעניין זה (הראשונה עד החתימה שם 'השם יצילנו משגיאות אמן', ולאחר מכן מתחילה התשובה השנייה 'עמל הוא בעיני לבטל חומ...'), וכנראה הן משתי תקופות נפרדות, הראשונה שייכת לשנת שי"ד, והשנייה לתקופה מאוחרת יותר שאז הצטרף גם הרדב"ז לפסק זה (וערך ספר אבק"ר קיבץ את כל התשובות השייכות לנושא זה אל מקום אחד, הגם שכלל הנראה זהו נושא אחד שנידון בשתי תקופות נפרדות). ועדיין נושא סבוך זה מצריך התבוננות מעמיקה נוספת.

בו. לעיל הערה 17.

פרק ג – הגהותיהם של ר' בצלאל אשכנזי והאר"י ז"ל על ספר הרי"ף
ר' בצלאל אשכנזי נודע במפעליו הכבירים בשדה הספר התורני; מפעלים שמאוחר יותר נודעו בשם הכולל 'שיטה מקובצת' (שם שלא תמיד הולם כראוי את כל המפעלים שיצאו מתחת ידו). בירור ארוך ומפורט לכל זה ישנו בעבודתו המקיפה של טולידאנו²⁶. כאן אסתפק בהגדרתו הקצרה של ר' אלעזר הורביץ, שחילק את מפעליו של ר' בצלאל אשכנזי לשלוש קבוצות:

א) ליקוט שיטתי של קטעים מחיבורי בעלי התוספות והראשונים בלשונם, מסודרים לפי הסדר הרצוף של המסכת. (ב) דיון נרחב בגפ"ת, בשילוב דברי הראשונים להבהרת הדיון. (ג) הגהות על נוסח גפ"ת שנרשמו בשולי גמרות ומשנה תורה הנדפסים, ולפעמים בהוספות קצרות מחיבורי בעלי התוספות בלשונם, שכפי הידוע נמלו גם תלמידיו חלק בפעולה זו²⁷.

הרב הורביץ הרחיב בתיאור קבוצת א-ב, ובנוגע לקבוצה ג ערך רשימה מפורטת של מאמרים חשובים שעסקו בנושא. כאן אכתוב בתמצית: קבוצה א, מוכרת לנו מספרי ה'שיטה מקובצת' המפורסמים על מסכתות בבא קמא, בבא מציעא, בבא בתרא ועוד. קבוצה ב, מוכרת לנו מספרי ה'שיטה מקובצת' על מסכתות כתובות וחולין. קבוצה ג, מוכרת לנו בעיקר מהגהות ה'שיטה מקובצת' על סדר קדשים הנדפסות על הדף. 'שיטה מקובצת' על סדר קדשים מהדורת הרב אילן, שייכת לקבוצה א ולקבוצה ג כאחד.

כאמור, בתיאור קבוצה ג, כתב הרב הורביץ: 'הגהות על נוסח גפ"ת שנרשמו בשולי גמרות ומשנה תורה הנדפסים'. התיאור אינו ברור כל הצורך, והכוונה היא להגהות נוסח (ולפעמים גם תוכן) על גפ"ת שנרשמו בגיליונות גמרותיו של ר' בצלאל ובני חוגו, וכן הגהות נוסח (ולפעמים גם תוכן) על פסקי הרמב"ם שנרשמו בגיליונות ספרי משנה תורה להרמב"ם של ר' בצלאל ובני חוגו. בנוגע להגהות על ספר משנה תורה, ראה להלן פרק ה. לפי מה שיוצא בפרק זה ובפרקים הבאים, נתוודע לכך שר' בצלאל עסק גם בהגהות ספרי יסוד מאת ראשונים נוספים, מעבר לגפ"ת ומשנה תורה. בתוך הדברים נתוודע גם לחלקו של האר"י בכל זה. הגהות הנוסח התאפשרו על פי קובצי כתבי יד מדויקים שעמדו לרשותו של ר' בצלאל (ראה אצל טולידאנו). יתכן גם שספרייתו העשירה של הרב"ז רבולא, שהתברכה מן הסתם בכתבי יד רבים, סייעה לכך.

בח. לעיל הערה 26.

בט. ר"א הורוביץ – עורך מבוא, שיטה מקובצת על מסכת חולין, ירושלים תשס"ג (מהדורת אהבת שלום), מבוא, עמ' 24.

ל. בהערה 1. ציונו שם לדברי שפיגל הוא לפי המהדורה הראשונה (תשנ"ז), יש לתקן לפי המהדורה השנייה (תשס"ה): עמ' 386–391.

לא. ראה בדברי ר"י עקריש לעיל בין הערות 17–18.

אמור מעתה, ליתר דיוק, את קבוצה ג יש לתאר כך: הגהות על נוסח גפ"ת, משנה תורה להרמב"ם, וספרי יסוד מאת ראשונים נוספים. לפעמים הגהות אלו מכילות גם הערות תוכן. ההגהות נכתבו בגיליונות הספרים שהיו ברשותם של ר' בצלאל ובני חוגו. גם מלאכת הגהת נוסח, הינה מלאכה אחראית, המצריכה ידיעה ברורה בתוכן, הבנה ושיקול דעת, על מנת להכריע בין הגרסאות השונות, איזו נראית מומטית ואיזו נראית ישרה ונכונה.



והנה בשנת שפ"ב (כחמישים שנה לאחר פעילותם של ר' בצלאל והאר"י במצרים) נדפס בונציה ספר 'חמתי ישרים'. העורך, ר' בנימין מוטאל, מספר בהקדמת הספר, כי הוא נתבקש מאת נכדו של ר' תם בן יחיא לערוך את כתבי זקנו לדפוס. הוא מתאר כיצד נטפל לכתביו השונים של הסב, כשבין היתר נמצאו: 'הגהות הר"ף ז"ל ומפרשיו הנמצאות מכתב ידי הרב ז"ל סביבות הר"ף ז"ל, ועוד נמצאו אתו בהר"ף אחר^ל הגהות מכתב ידי אביו^ל החכם השלם כמה"ר גדליאן י' יחיא זלה"ה שהעתיק אותם מספרי כתיבת יד'. ר' בנימין מוטאל מתאר כיצד העתיק את ההגהות הללו, עם ההוספה החשובה שלהן:

ולקחנו ספר הר"ף דפוס ויניציאה, ובעודני מעתיק בו הגהות אביו וזקנו ז"ל, אנה ה' לידנו ספר הר"ף של הרב הגדול מורנו ורבנו מהר"ר אברהם מונסון זלה"ה שהביא ממצרים, מונה מידי שני המאורות הגדולים, הרב הגדול מוהר"ר בצלאל אשכנזי זלה"ה, והרב האלדי מהר"ר יצחק אשכנזי זלה"ה, וכל ההגהות ההם העתקתי בתוך הספר הנזכר.

אודות ר' אברהם מונסון, כתב ר' דוד קונפורטי: 'ושמעתי אומרים שהיה תלמיד הרב בצלאל אשכנזי ז"ל, ואחר כך הלך הרב אברהם מונסון ממצרים לקושטנינא ונפטר שם^ל. שמעתי זו ששמע ר' דוד קונפורטי נראית אמינה, מאחר והוא עצמו היה תלמיד תלמידו של ר' אברהם מונסון, וכמו שכתב: 'ובזמן ההוא היה במצרים הרב ר' אברהם סכנדרני... והיה תלמיד הרב אברהם מונסון, והיה לו ישיבה בביתו ככל בקר ובקר, ואני הכותב למדתי בביתו בשיבתו קרוב לשנה אחת, בשנת הת"ה ליצירתה...^ל. נמצא אפוא, שר' אברהם מונסון – תלמידו של ר' בצלאל אשכנזי במצרים – הביא עמו את ספר הר"ף של ר' בצלאל רבו, שהיה מונה על ידי רבו ועל ידי החברותא שלו האר"י, וכך הגיע ספר זה לידינו של ר' בנימין מוטאל שהעתיק את ההגות הללו ביחד עם הגהותיהם של ר' תם בן יחיא ובנו ר' גדליה.

ל.ב. = כלומר בספר נוסף של פסקי הר"ף.

ל.ג. = אביו של הנכד, כלומר בנו של ר' תם בן יחיא הזקן.

ל.ד. ר"ד קונפורטי, לעיל הערה 17, עמ' קמז-קמח.

ל.ה. ר"ד קונפורטי, לעיל הערה 17, עמ' קעה.

נחזור לדבריו של ר' בנימין מוטאל. לאחר תיאורו המובא לעיל, הוא הוסיף שכמו כן הגיעו לידו הגהות על הרי"ף מאת חכם נוסף – ר' אברהם צרפתי. את כל ההגהות הללו על הרי"ף ומפרשיו, קרי: של ר' תם בן יחיאל ובנו ר' גדליה, של ר' בצלאל אשכנזי והאר"י ושל ר' אברהם צרפתי, ערך ר' בנימין מוטאל בסדר וברצף אחד, וקרא למדור זה בשם 'דרך תמים', אותו הדפיס בתוך הספר 'תמת ישרים'.

בשלב מאוחר יותר, כשצורף ספרו של הרי"ף ומפרשיו אל תוך כרכי התלמוד, צורפו עמו גם הגהות ה'דרך תמים', או בקיצור 'ד"ת'. הגהות הנוסח מופיעות לפנינו בדרך כלל בגיליון הרי"ף ומפרשיו, ואילו הגהות התוכן כונסו על ידי ר' משה בן ר' שמעון מפרנקפורט אל מדור ה'חידושי אנשי שם' שבגיליון הרי"ף. קטעים נוספים מה'דרך תמים' מופיעים גם ב'לקוט מפרשים על הרי"ף'.

מערתה ידע כל בר בי רב, כי הגהות והערות ה'דרך תמים' שלפנינו על הרי"ף ומפרשיו, יצאו מתחת ידם של חמישה גדולים המפורטים למעלה, כשביניהם ר' בצלאל אשכנזי והאר"י. כמו כן ההערות שב'חידושי אנשי שם' ושב'לקוט מפרשים על הרי"ף, מכילים בין היתר את הערותיהם של החכמים הללו.

פרק ד – הגהותיהם של ר' בצלאל אשכנזי והאר"י ז"ל על פירוש הר"ש לזרעים **בשנת** תשנ"ד הופיע ספר 'פני משה' – פירוש על ירושלמי זרעים, מאת מהר"ם בן חביב¹. הספר נדפס מתוך עצם כתב ידו של המחבר².

לצורך פירושו, נזקק מהר"ם בן חביב ליטול הרבה מפירושו של הר"ש על משניות זרעים. אולם בפירוש הר"ש הנדפס נפלו לא מעט שיבושים ומעוותים. לזאת מודיענו מהר"ם בן חביב, כי הגיעו לידו הגהותיהם של ר' בצלאל אשכנזי והאר"י על פירוש הר"ש לזרעים, ועל פי ההגהות הללו הוא מציג בספרו את דברי הר"ש מוגהים ומתוקנים. במקרה אחד הוא גם תיקן את לשון הירושלמי עצמו, על פי ציטוטו המתוקן שהובא בפירוש הר"ש שבספרם המוגה של ר' בצלאל והאר"י.

להלן דברי מהר"ם בן חביב, בארבעה מקומות, המשתבח בהגהות המדוברות (בשני מקומות תיקנתי שיבושים על פי סריקה של עצם כתב היד, כמצוין בהערות):

ודע שמה שכתב שם ר"ש על פירוש הירושלמי, הוא מלא טעויות שנפלו בדפוס, ואני זכיתי שבאו לידי הגהות של ר"ש מהאר"י והרב בצלאל אשכנזי וזה"ה...³

דע שסוגיא זו מלאה טעויות שנפלו בדפוס, וכן בהר"ש הועתק בשיבוש, וכמו שכתב הרב בעל 'תוי"ט ז"ל'. והנה כבר כתבתי הרבה פעמים שזיכני השי"ת שבאו לידי הגהות מהאר"י⁴ ומהרב בצלאל אשכנזי ז"ל על הר"ש, והגיהו לשון ירושלמי זה בהר"ש, והכי גרסין...⁵

ל. פורסם ע"י מכון אור המזרח שע"י מכון ירושלים.

ל. כת"י ירושלים – הספרייה הלאומית Ms. Heb 8O6233

ל. עמ' קעד2.

הבי גרים רבנו שמשון ז"ל... עכ"ל הר"ש, מונה מספרים כ"א של האר"י והר"ב אשכנזי זלה"ה...^{כב}

ודע שמה שכתב הר"ש ז"ל על פירוש הירושלמי הזה הוא מלא טעויות שנפלו בדפוס, ואני זכיתי שבאו לידי הגהות על הר"ש מהאר"י^{כג} והרב בצלאל אשכנזי זלה"ה...^{כד}

פרק ה – הגהותיהם של ר' בצלאל אשכנזי והאר"י ז"ל על ספר משנה תורה לרמב"ם

כבר מזמן קדום היו ידועות לטובה ה'הגהות משיבת מצרים' שהיו כתובות על כרכי ספרי 'משנה תורה' לרמב"ם. גם במקרה זה מדובר בעיקר בהגהות נוסח על פי כתבי יד קדומים ומדויקים – אף כאלו שהועתקו מספרו של הרמב"ם עצמו, וכן בהערות תוכן.

בסוף ימיו, בשנת של"ה, שלח מרן ר' יוסף קארו להדפיס בונציה שבאיטליה את חיבורו ה'כסף משנה' מצורף לספר 'משנה תורה' לרמב"ם. על המלאכה הפקיד מרן את הרמ"ע מפאנו^{כה}. בשער הספר נאמר:

משנה תורה, הוא היד החזקה לרמב"ם זצ"ל, עם השגות הראב"ד ז"ל, ומגיד משנה, ועם כסף משנה לגאון המופלא כמהר"ר יוסף קארו נר"ו... הכל הוגה עם רוב העיון והשקידה בהעתק הבא מצפת תוב"ב, וגם בהעתק מעיוני ומונה משיבת מצרים, ועם תוספת כמה חסרונות...

כמה כרכים כאלו של ספרי משנה תורה המוגהים משיבת מצרים, ידועים עד ימינו, באוספים שונים, והם תוארו וסוקרו בהרחבה על ידי מאיר בניהו^{כו}. סיכום מעודכן של כל הנושא נכתב על ידי הרב שלמה זלמן הבלין^{כז}. גם הרב דוב צבי רוטשטיין עסק בזה, ראה להלן. לאחרונה אף עשו בהם שימוש מהדירי 'רמב"ם פרנקל', שהשתבחו בכך:

לפ. 'מהאר"י' כך בגוף כתב היד, דף עד ע"ב. בנדפס בשיבוש: 'מהרא"י'.

מ. עמ' קפה"ו.

מא. 'מספרים' כך בנדפס, וכנראה גם בגוף כתב היד, דף עו ע"ב (שם מילה זו סמוכה לקו האמצע שבין שני העמודים, וקשה להחליט בוודאות גמורה ע"פ סריקת כתב היד האם כתוב 'מספרים' או 'מספרם').

מב. עמ' קפט"ו.

מג. 'מהאר"י' כך בגוף כתב היד, דף עו ע"ב. בנדפס בשיבוש: 'מהרא"י'.

מד. עמ' קפט"ז.

מה. ראה משנה תורה, חלק ראשון, ונציה של"ד, בדברי 'אמר המגיד' שבתחילת הספר: 'והיה לנו לעינים איש אשר רוח דעת ויראת ה' היא אוצרו, בר אוריין ובר אבדן, הקצין כמהר"ר מנחם עזריה מפאנו, פקיד מהגאון המופלא מהר"ר קארו נר"ו ובית דינו, שהשליטוהו על החבור הלו לסדר אופן הדפסתו...'

מו. מ' בניהו, 'הגהות משנה תורה מן הטופס שלרמב"ם והגהות המיוחדות לרבי בצלאל אשכנזי והאר"י', סיני, ק (תשמ"ז), עמ' קלה-קמב. אחדים מן הכרכים הללו רשומים גם בקטלוג הסה"ל (כתבי יד), בשם: 'הגהות למשנה תורה לרמב"ם'.

בן זכינו ובאה לידנו סגולה יקרה, ה'הגהות משיבת מצרים' שנעשו על ידי חכמים מופלגים ב'שיבת מצרים', על פי כתיב יד מוסמכים ביותר של משנה תורה שהיו בידם, ובתוכם מכתב יד רמב"ם עצמו כפי שהם מעידים...^{מח}

כל מקום שצוין ב'שינויי נוסחאות' שברמב"ם פרנקל ל'ספר המוגה', הכוונה לספר זה המכיל את הגהותיהם של חכמי מצרים...^{מח}

מובן מאליו, שאם עוד בשנת של"ד דובר על הגהות שבאו משיבת מצרים, הרי שמן הסתם הכוונה לישיבתו של ר' בצלאל אשכנזי ובני חוגו, שכן בתחילת שנת של"ה ר' בצלאל עדיין היה במצרים,^נ ואין לך הולם למלאכת ההגהות יותר ממנו ומבני חוגו.

לדברי הרב דוב צבי רוטשטיין, לפחות אחד מכרכי המשנה התורה הללו מכיל הגהות בכתובת ידו של ר' בצלאל אשכנזי עצמו, מאחר ו'זיהוי כתיבתו אינו קשה, שכן כתב ידו יוצא ממקום אחר והכתיבה זהה להפליא להגהות אלו'.^{נא} אולם נראה שהדבר צריך הכרע, ועדיין הוא תלוי ועומד לבדיקה מעמיקה נוספת.^{נב} עוד לדברי הרב רוטשטיין, קיים גם כרך שהוגה על ידי תלמידו של ר' בצלאל, ועל אחת ההגהות הוא אף חתם בפירוש את שם רבו בחייו: 'רבינו בצלאל אשכנזי נר"ו'.^{נא} הרב רוטשטיין לא פרט באיזה כרך מדובר, ובאיזה אוסף הוא נמצא, ולפי שעה לא ניתן לאתרו ולעמוד על בירורם של דברים.^{נב} על כל פנים, התוודענו לכך שר' בצלאל ובני חוגו כתבו הגהות נוסח ותוכן על כרכי הרמב"ם שהיו ברשותם.

מז. רש"ז הבלין (מור"ל ועורך מבוא), משנה תורה להרמב"ם מדע ואהבה הספר המוגה, ירושלים – קליבלנד תשנ"ז (ע"י מכון אופק), מבוא, עמ' 27–29.

מח. רמב"ם, משנה תורה, המדע, מהדור פרנקל תשס"א, מבוא מהמוציא לאור, עמ' 20.

מט. אין זה הספר המוגה' שהפיץ רש"ז הבלין (לעיל הערה 47). שם הכוונה לטופס אחר, הוא כת"י אוקספורד הונטינגטון 80 (נריבאור 577), שהוגה מספרו של הרמב"ם, ועליו חתם הרמב"ם עצמו: 'הוגה מספרי אני משה ברבי מימון זצ"ל'. גם מהדירי 'רמב"ם פרנקל' עשו שימוש בספר זה, ואצלם הוא מכונה: 'הספר החתום'. וראה במבוא של הרב הבלין שם, הערה 66.

נ. וכנאמר בספר 'כללי התלמוד' שלו, אחר כלל 278: 'תם ת"ל ב"ה', וסיימתיו ביום שני שנים עשר יום לחדש תשרי שנת השל"ה ליצירה פה מצרים'.

נא. ר"א חבצלת (בשם רד"צ רוטשטיין), 'עותקים מוגהים של הרמב"ם בהם השתמשו מרן הבית יוסף ובעל השטמ"ק', מוריה, כ, יב (תשנ"ז), עמ' יט.

נב. שכן בניהו, אשר עסק רבות בכתביו ובכתב ידו של ר' בצלאל, בסקירתו את כרכי המשנה תורה הללו (לעיל הערה 46), לא טען טענה כזו. אולם יתכן שלרב רוטשטיין נתגלו כרכים נוספים שלא היו למראה עיניו של בניהו. כל זה טעון בדיקה מעמיקה.

נג. הרב חבצלת (בשם הרב רוטשטיין), לעיל הערה 51, עמ' כא, אות ד. לדבריו, מדובר בכרך מדפוס בראגאדין ש"א. הוא כותב שם כך: 'ראה כאן: רבינו בצלאל אשכנזי נר"ו'. לא ברור מה זה 'ראה כאן'; אולי הייתה כוונה לצרף צילום של הגהה זו (כיתר הצלומים המוצגים שם), תכנית שבסופו של דבר לא התבצעה.

נד. עוד לדברי הרב רוטשטיין שם, עמ' כ, אות ב, הוא זיהה גם את הכרך שהוגה בצפת, אודותיו נכתב בשער המשנה תורה עם כסף משנה דפו"ר (הובא לעיל אחר הערה 45): 'הכל הוגה עם רוב העיין

ומה הקשר לאר"י? ובכן, באחד הכרכים, העתיק אחד מבני הישיבה הגהת תוכן החתומה בשמו של 'החכם מהר"ר יצחק אשכנזי נר"ו'. על פסקו של הרמב"ם: 'דינר זהב יש לי בידך פקדון, לא הפקדת אצלי אלא דינר כסף, מעה כסף הפקדתי אצלך לא הפקדת אצלי אלא פרוטה, פטור'יה, הוער בגיליון:

אע"ג דבגמ' מוכח דלרב דפסקינן כוותיה,
הטוען את חברו דינר יש לי בידך, שוה
משמע, ולא סבר דוקא, ואם משיב פרוטה
יש לך בידי, שוה פרוטה משמע, דהויא לה
הודאה ממין הטענה וחייב, הני מילי
באומר מנה יש לי בידך הלואה, לפי שמלוח
להוצאה נתנה ומשתלמת בכל דבר, אבל
כי טענו פקדון, דוקא קא תבע, דפקדון
לא ניתן אלא לאתובי בעינו, ואמטו להכי
נקט לה רבינו בפקדון, ... במלוח לרב
דשוה קאמר, וכן דעת הרמב"ן ז"ל. ולא
... לו דברי הרב המגיד שכתב כאן
... .. שרכינו פוסק
דדוקא קאמר, כלומר דעד כאן לא אפסיקא
הלכתא כרב אלא בפלוגתא דכפירת
טענה, משום דתני ר' חייא לסיועיה,
אבל בפלוגתא דשוה
ודוקא, נקטינן כשמואל
דהלכתא כותיה בדיני, ולאו הא בהא תליא,
וכמו שכתב הרשב"א ז"ל
... בפקדון אפילו בהלואה נמי כנ"ל.
החכם מהר"ר יצחק אשכנזי נר"י.

והשקידה בהעתק הבא מצפת תוב"ב'. חבל שבכל המאמר לא פורט מאומה אודות מקורם ומקומם של הספרים, ולא ניתן על כך שום מידע, כך שגם במקרה זה לא ברור לי באיזה כרך מדובר. עוד נמסרו בזה דברים בשם הרב רוטשטיין, בספר הזכרון לרבי משה ליפשיץ זצ"ל, ניו יורק תשנ"ו, עמ' שנג, גם שם ללא נתינת כל מידע לגבי מקורם של הספרים.

נה. רמב"ם, משנה תורה, משפטים, הלכות טוען ונטען, פרק ג, הלכה ח.

נו. העתקה זו עשיתי מתוך הצילום (הקשה לקריאה) שהציגו הרב רוטשטיין והרב חבצלת במאמרם במוריה, לעיל הערה 51, עמ' כב. לא פורט שם באיזה כרך מדובר, וכל ניסיונותי לאתר את צילומי

בנוסף לזה, באחד הכרכים נכתב בשער: 'אשר חנני ה' ונתן לי גם זה להגות בו יומם ולילה, הצעיר יצחק חרדיה'¹. על כך כתב בניהו:

החכם המגיה אינו אלא תלמיד האר"י. בהיות הרח"ו בירושלים בשנת של"ט, בא אליו 'הה"ר יצחק חרדיה ז"ל תלמיד מורי ז"ל', ואמר לו כי ראה בחלום את מורו האר"י...² נמצא אתה אומר שיכול שהעתיק הגהות מטופס של האר"י, או של רבו ר' בצלאל אשכנזי³. ברם אין אפילו רמז לכך בהגהות⁴.

פרק ו - חידושיהם של ר' בצלאל אשכנזי והאר"י ז"ל למסכת זבחים

החיד"א התגורר בחברון מיום כד סיוון תקכ"ט עד שלחי חודש תשרי תקל"ג (קרוב לשלוש וחצי שנים)⁵. בתקופה זו הגיע לחברון מאיזמיר שבטורקיה - ר' אהרון אלפנדארי, מחבר ספר 'יד אהרון', והחיד"א התרועע עימו, ושמע ממנו ידיעות שונות, בין היתר על חיבוריו שנשרפו באיזמיר (להלן יוזכרו עוד פרטים אחדים בנוגע לשרפה זו). ר' אהרון נפטר בחברון בשנת תקל"ד⁶. וכך כותב החיד"א:

מהר"ר אהרון אלפנדרי... וזכיתי להכיר לרב הנזכר בזכותו בעלותו לעיה"ק חברון ת"ו, ונהניתי מזיו אור תורתו וקדושתו. ושמעתי מפיו פה קדוש שחיבר על כל ד' חלקי הרמב"ם, ועל כל יורה דעה, וקצת על חושן משפט, ונשרף הכל...⁷

ידיעה נוספת שמסר ר' אהרון לחיד"א, על כך שהיה בידו עותק מחיבור מיוחד במינו: 'שיטה על מסכת זבחים', שנכתב על ידי ר' בצלאל אשכנזי והאר"י, ועל כל

במכון לתצלומי כתבי יד העלו חרס, ודומני שלא קיים ממנו צילום במכון. עכ"פ זהו 'טופס ג' המוזכר במאמרו של בניהו (לעיל הערה 46, עמ' קלז). בסוף דברי בניהו שם, עמ' קמא, נפלה ט"ס, וכך צ"ל: 'דומה שאפשר להוכיח שטופס ג הוא מבית מדרשו של ר' בצלאל אשכנזי...', ראה בדבריו שם.

נו. ניו יורק - בהמ"ל MS. 8555. F. 46324.

נח. ספר החזיונות, ירושלים תשי"ד, עמ' פו.

נפ. הכינוי 'רבו של האר"י' על ר' בצלאל אשכנזי, נפוץ בהרבה ספרים. וראה לעיל ליד הערה 17 ובהערה. אולם כפי שמבקש אני לטעון במאמר זה, כל המקורות הקדומים והמוסמכים שבידנו מורים כי רבם של האר"י ור' בצלאל כאחד הוא הרדב"ז, ואילו האר"י ור' בצלאל שני רעים שלמדו רבות בצוותא, ובקיצור: חברותא.

ס. בניהו (לעיל הערה 46) עמ' קלו, טופס ב.

סא. ראה: ר"ש ועקנין, אגרות והסכמות רבינו חיד"א, בני ברק תשס"ו, תולדות חיים, עמ' מ-מא.
סב. ראה: ר"י ארדיט, יקר הערך, שלוניקי תקפ"ג, חלק הדרושים (שבסוף הספר), דרוש א, דף מב ע"ג: 'דרוש זה דרש עט"ר א"א הרא"ש הרב המחבר ז"ל, בהיותו בן ט"ו שנה, על שמועה כי באה מעה"ק חברון ת"ו, מהרב הגדול, מר זקנוהו, אבי מרת זקנתו, הוא הקדוש הרב יד אהרון ז"ל בשנת התקל"ד'.

סג. החיד"א, שם הגדולים, מערכת גדולים, ערך ר"א אלפנדרי.

חידוש וחידוש היה חתום שמו של בעליו, אם ר' בצלאל ואם האר"י. למרבה הצער גם חיבור יקר ערך זה נשרף בשרפה באיזמיר. וכך כותב החיד"א:

רבינו האר"י זצ"ל... ובבחרותו כתב שיטה על מסכת זכחים בחברת רבו הרב בצלאל⁵⁹. ושמעתי מפי הרב מהר"א אלפנדארי, הרב המחבר יד אהרן, שהוא ז"ל היה בידו שיטה זו, והיה מפורש על כל חידוש שמא דמאריה עליה, הרב בצלאל, או האר"י, ובעוה"ר נשרפה בשרפה אשר היתה באיזמיר עם כל ספריו⁶⁰.

בנוגע לאובדן ספרים בשרפות שאירעו באיזמיר, כבר כתב יערי:

הסיבה לאובדן כמה מספרי איזמיר, בדליקות המרובות שנפלו באיזמיר לעתים תכופות, ושבהן עלו באש ספרים רבים שנדפסו באיזמיר ושלא התפשטו מחוץ לתחומי איזמיר⁶¹.

יערי מדבר אמנם על ספרי דפוס, אך באותה מידה, כמוכן, אבדו בשרפות אלו גם ספרי כתבי יד, כמו חיבוריו של ר' אהרן אלפנדארי, ו'השיטה על מסכת זכחים' פרי עטם של ר' בצלאל אשכנזי והאר"י. וחבל על דאבדן. יערי מזכיר עדויות משתי שרפות שאירעו באיזמיר בחייו של ר' אהרן אלפנדארי, אחת בשנת תק"ב ואחת בשנת תקל"ב.

פרק ז – הנהגתו של האר"י ז"ל על התוספות למכות⁶²

במסכת מכות, דף כג ע"א, מופיע דיבור התוספות 'רבי יהודה אומר'. למרות שזהו דיבור קצר, נשנו בו גרסאות שונות. בתוך דברי התוספות, בספרים שלפנינו, מופיע המשפט הבא: 'דבהא טעמא דגמרא אין נכון לכאורה לומר...'; בספרים ישנים, למשל דפוס ונציה ר"פ, ישנו שינוי באות אחת: 'דבהא טעמא דגמרא...!'.⁶³

ר' שלמה אלגזי, בספרו זהב שיבה⁶⁴, פלפל בהרחבה בגרסאות השונות שבדיבור זה; לגבי המשפט שלעיל, הגרסה שהופיעה לפניו הייתה 'דבהא טעמא דגמרא...!', והוא כתב לפרשו על פי דרכו: 'זמ"ש [=ומה שכתבו] עוד ובהא וכו' הביאו ראייה...!'. לקראת סיום דבריו, הוא הבחין שיותר נוח לו היה כתוב בתוספות 'דבהא' ולא 'דבהא', וכתב על כך: **ונראה**, להגיה אות אחת ובמקום ובהא לכתוב דבהא בדלית, ואחר עיוני הראוני פה ירושלים תוב"ב כן מוגה מיד האר"י ז"ל.

סד. ראה לעיל הערה 59.

סה. החיד"א, שם הגדולים, מערכת גדולים, ערך האר"י.

סו. א' יערי, 'הדפוס העברי באיזמיר', נ' בן מנחם וי' רפאל (עורכים), ארשת: ספר שנה לחקר הספר העברי, ירושלים תשי"ט, עמ' 115.

סז. לדברים הבאים ציין רי"ש שפיגל, עמודים בתולדות הספר העברי: הגהות ומגיהים, רמת גן תשס"ה (מהדורה שנייה), עמ' 387. כאן הרחבתי על בסיס דבריו שם (אולם לא הבנתי מה שכתב כי שמענו מכאן 'על תלמוד שהוגה ע"י האר"י").

סה. בדפוס קושטא תמ"ח (שפיגל כתב על כך: 'על שנת ההדפסה, ראה דבריי בעלי ספר, ד' ותשל"ז', עמ' 130) דף ק סוף ע"א; בדפוס פירדא תנ"ב דף עז ע"ב-ע"ג.

ע"ז זמן היותו בירושלים אנו שומעים מדבריו שם במקום אחר²³⁷: 'זכעת בהיותי פה בירושלים תוב"ב שנת התל"ט...'. כלומר כמאה ושבע שנים אחר פטירת האר"י.

אין בידינו כל מידע נוסף אודות הגהת האר"י המדוברת; אולם יש לשים לב שבמקרה זה לא נזכרו שמותיהם של ר' בצאלאל אשכנזי והאר"י כאחד על הגהה זו, בניגוד לאמור בפרקים הקודמים. מן הסתם רשאים אנו להבין מכל האמור, כי כמאה שנה אחר פטירת האר"י הכירו בירושלים את הגהותיו על התוספות למכות.

פרק ח – ה'שיטה מקובצת' למסכת בבא קמא חוברת על ידי האר"י ז"ל?
השיטה מקובצת למסכת בבא קמא, נדפסה לראשונה בוציה תקב"ב. בשער הספר נאמר:

ספר שיטה מקובצת, והוא חידושי מסכת בבא קמא, אשר קבצם הרב המוסמך הגאון כמותר"ר בצלאל אשכנזי ז"ל מספרי כתיבת יד... היא מוצאת מגנוי המשכיל ונכון... כה"ר רפאל אשכנזי ז"ל, ונצר משרשיו יפרה בנו היקר והנעלה כמ"ר בצלאל אשכנזי נר"ו, אשר הוציאה מחיקו ומסרה לי הצעיר יצחק בכ"ר יעקב גונים ואים נר"ו להביאה אל הדפוס לזכות הרבים...

כלומר, בידי משפחת אשכנזי (מצאצאי המחבר?) היה כתב יד של השיטה מקובצת לבבא קמא, המוחזק בידם כחיבורו של ר' בצלאל אשכנזי.

אולם בשנים האחרונות נמסר בשם הרב דוב צבי רומשטיין²³⁸, כי יש לשים לב למובאה הבאה:

אלא לעולם דרבנן וחסורי מחסרא והכי קתני. מצאתי כתוב שרש"י ז"ל במהדורא קמא פירש כן, חסורי מיחסרא וכו' חמשה תמין הן... אחר כך כתב רש"י במהדורא בתרא בכתוב בספרי הדפוס, ומוחק מה שכתב במהדורא קמא. ובהאי לישנא בתרא דפירש רש"י אני יצחק מגמגם, דהא מתניתין דחמשה תמין אוקימנא...²³⁹

וכך, בקטע רחב למדי, הולך ר' יצחק ומכביר בקושיות על הפירוש השני של רש"י שבמהדורא בתרא. מכאן הסיק הרב רומשטיין שהשיטה מקובצת לבבא קמא נתחברה על ידי האר"י – הוא ר' יצחק דידן, ולא על ידי ר' בצלאל אשכנזי.

סמ. בדפוס קושטא תמ"ח דף לז ע"ב; בדפוס פירדא תנ"ב דף כז ע"ג.

ע. ר"א חבצלת (לעיל הערה 51) עמ' כב; א' דוד (לעיל הערה 6) עמ' 237. אגב, עוד מוסר דוד שם: 'הרב רומשטיין הודיעני, שבידו נמצא תצלום של דפוס הטורים עם הגהות בכתב יד. על פי חקירותיו בהתאם לסימנים שונים, לדעתו אין להוציא מכלל אפשרות שהגהות אלו הן מכתבת ידו של האר"י'. על ניסיון נוסף לייחס חידושים על התלמוד מאת 'מוהריאל' לאר"י, ודחייתו, ראה אצל דוד שם הערה 24.

עא. שיטה מקובצת, בבא קמא, פרק א, טו ע"ב, ד"ה אלא לעולם.

אולם טולידאנו דחה את דבריו של הרב רומשטיין⁴¹, על פי שש התייחסויות שבשיטה מקובצת כתובות לשיטה מקובצת בבא קמא, ובאופן ש'כל התייחסויות האלה לשיטה מקובצת בבא קמא מתאימות בהחלט למה שנמצא לפנינו בשיטה מקובצת בבא קמא, אם כן לא נותר שום ספק בשיטה מקובצת בבא קמא שלפנינו היא מר' בצלאל אשכנזי'. דברי טולידאנו.

ובנוגע לזיהוי של ר' יצחק הנוכח, טוען טולידאנו: הרי כל הקטע המכיל הן את העתק פירושו של רש"י שבמהדורא קמא, והן את קושיותיו של ר' יצחק על הפירוש שבמהדורא בתרא, מסתיים בציון 'ע"כ', שהוא הציון המקובל לסוף ציטוט בשיטה מקובצת, ומיד אחר כך כתוב: 'כל זה מצאתי כתוב ברש"י כתיבת יד'. לזאת 'ברור אם כן שמדובר בציטוט מכתב יד של פירוש רש"י, ושם הסופר של אותו כתב יד היה יצחק...', והוא זה שהעיר את הקושיות על פירוש רש"י שבמהדורא בתרא.

אולם יש להעיר, הגם שטולידאנו הוכיח לנכון שהשיטה מקובצת בבא קמא נתחברה על ידי ר' בצלאל ולא על ידי האר"י, בכל זאת הסברו בנוגע לקושיותיו של ר' יצחק אינו נוח. קצת קשה בעיני שר' בצלאל, שהיה מסודר ואחראי, יעתיק את פירוש רש"י שבמהדורא קמא ואת קושיות המעתיק כאחד, ויסיים 'כל זה מצאתי כתוב ברש"י כתיבת יד'. היה מן הראוי להפריד בין הדבקים, ולאחר ציטוט דברי רש"י לחתום 'כל זה מצאתי כתוב ברש"י כתיבת יד' – כשהכוונה כמובן לדבריו של רש"י עצמו⁴², ולאחר מכן להודיע שעוד מצאתי שם את קושיותיו של ר' יצחק המעתיק.

הצעה אחרת לזיהוי של ר' יצחק הלז, העלה אפשטיין:

'יצחק' זה הוא כנראה ר' יצחק בר ראובן, שהוסיף ברש"י כתב יד שבשיטה מקובצת כתובות מג ע"א: תוספות יצחק בר ראובן, כך מצאתי בגירסת [=בני', בגיליון] רש"י ז"ל כתיבת יד⁴³.

כוונתו של אפשטיין לכך שבשיטה מקובצת לכתובות שם, העתיק ר' בצלאל ביאור מסוים על דברי הגמרא, החותם: תוספות יצחק בר ראובן; ועל כך חתם ר' בצלאל עצמו, כשהוא מודיע את מקורו של הקטע (ועל פי תיקונו של אפשטיין 'בגירסת-בגיליון'): 'כך מצאתי בגיליון רש"י ז"ל כתיבת יד'. לזאת כתב אפשטיין שר' יצחק בר ראובן הוסיף שם ברש"י כתב יד, ומכאן אפשר להקיש שגם במקרה שלנו הוא הוסיף על דברי רש"י 'אני יצחק מגמגם...!'

עב. טולדיאנו (לעיל הערה 26) עמ' 40–41.

עג. הביטוי 'כל זה' כולל גם את האמירה 'אחר כך כתב רש"י במהדורא בתרא ככתוב בספרי הדפוס, ומחק מה שכתב במהדורא קמא', כמובא בציטוט שלעיל.

עד. י"ג אפשטיין, 'פירושי הריב"ן ופירושי וורמייזא', ע"צ מלמד (עורך), מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות שמיות, ג, ירושלים תשנ"א, עמ' 72.

אולם יש להעיר, שאין שום הכרח שר' יצחק הוסיף שם על דברי רש"י, והיותר מסתבר שכוונת ר' בצלאל לומר כי הוא מצא בגיליון רש"י כתב יד שמאן דהו העתיק קטע זה מתוספות ר' יצחק בר ראובן בסמיכות לדברי רש"י, וגיליונות כאלו מצויים לרוב על ידי מעתיקים חיצוניים, כידוע וכמפורסם. אם כן אין להקיש מכאן דבר בנוגע להוספה של ר' יצחק במקרה דידן.

נראה להציע הסבר אחר בנוגע לזיהוי של ר' יצחק. את השיטה לבבא קמא בכלולתה חיבר אמנם ר' בצלאל, אך קושיותיו של ר' יצחק במקרה זה נכתבו כהערת גיליון על ספרו של ר' בצלאל על ידי החברותא שלו – הוא האר"י, שהיה שותף בכיר ללא מעט מיצירותיו של ר' בצלאל, כפי שהתוודענו לכך בפרקים הקודמים. ר' בצלאל העתיק את כל לשונו של רש"י במהדורא קמא, עם הסיום: 'אחר כך כתב רש"י במהדורא בתרא ככתוב בספרי הדפוס', ומחק מה שכתב במהדורא קמא, וכאן חתם ר' בצלאל: 'ע"כ, כל זה מצאתי כתוב ברש"י כתיבת יד'. בגיליון הספר, סמוך לאמירה שלבסוף שינה רש"י את דעתו, הוסיף החברותא – האר"י – את קושיותיו: 'ובהאי לישינא בתרא דפירש רש"י אני יצחק מגמגם, דהא מתניתין דחמשה תמין אוקימנא...'. לבסוף, במרוצת ההעתקות, חדרה הערת גיליון זו של האר"י אל תוך נוסח הפנים של השיטה מקובצת במקום שהיא לפנינו (מן הראוי היה שהיא תופיע אחר המילים 'ע"כ, כל זה מצאתי כתוב ברש"י כתיבת יד').

כל זאת למרות שבכתב יד של שיטה מקובצת בבא קמא⁴¹ (היחיד לפרקים הראשונים של המסכת), מופיע ככל הנמצא לפנינו בנדפס. צריך לומר שהערת גיליון זו מאת האר"י חדרה פנימה בשלב מוקדם, עוד קודם העתקת כתב יד זה.

כבר בירר טולידאנו⁴², שהשיטה מקובצת בבא קמא חוברת על ידי ר' בצלאל בשלב מוקדם, כלומר עוד בחיי הרדב"ז – בישיבתו במצרים. במקום אחד הועתקה בשיטה זו תשובת הרדב"ז, החותמת: 'ע"כ לשון מוריני ורבינו כמה"ר דוד ן' אבי זמרה נר"ו בתשובת שאלה'ע". במקום אחר נאמר: 'ושאר לשון הגיליון שאומר דהא לא מצי למילף בקל וחומר אומר מורי הרב שאינו כלום'ע". מכאן הסיק טולידאנו, בצדק, שהחיבור נכתב בנוכחות הרדב"ז במצרים. ולפי מה שהתברר לעיל, פרק ב, בתקופה זו למדו ר' בצלאל והאר"י בצוותא בישיבתו של הרדב"ז במצרים, לא יאוחר משנת שכ"ב⁴³. מכאן יש מקום רב לקיים את הצעתי שהאר"י הוסיף בגיליון השיטה מקובצת בבא קמא של חברו ר' בצלאל את

עה. המילים 'בכתוב בספרי הדפוס' הן קיצור של ר' בצלאל, שנמנע מלהעתיק שוב את הנוסח הנמצא לפנינו בדפוס. שיטתו זו של ר' בצלאל ידועה ממקומות אחרים.

עו. כת"י ירושלים – מוסד הרב קוק 24438, F, דף סב ע"ב–סג ע"א בכתה"י.

עו. עמ' 41.

עה. שיטה מקובצת, בבא קמא, פרק ב, כג ע"א.

עפ. שם, כו ע"א, סוף ד"ה עוד כתוב בגיליון תוספות.

פ. לפי המתברר לעיל הערה 26, שככל הנראה הרדב"ז ישב במצרים עד השנים שכ"א–שכ"ב.

קושיותיו: 'ובהאי לישנא בתרא דפירש רש"י אני יצחק מגמגם...', מאחר וכאמור שיטה זו נכתבה בתקופה בה הם למדו בצוותא.



ועדיין נושא זה טעון בדיקה במקבילתו שב'שיטה' על מסכת בבא קמא למהר"ר יעקב קאשטרו (מהריק"ש)^{פא}. אך תחילה יש להקדים מספר מילים אודות חיבור זה. ר' יעקב קאשטרו בצעירותו היה גם כן מתלמידיו של הרב"ז במצרים^{פב}, אולם חיבור ה'שיטה' שלו על בבא קמא הסתיים בשנת שמ"ד (במצרים)^{פג}. אם כן ניתן לשער שהוא התחבר בסביבות השנים ש"מ-שמ"ד. כלומר כשני עשורים מפרידים בין חיבורו של ר' בצלאל לחיבורו של ר' יעקב, וגם הרב"ז כבר מזמן לא שהה במצרים בעת ההיא. במילים אחרות: הלימוד במסכת בבא קמא של ר' בצלאל ור' יעקב (לפחות בעת כתיבת ה'שיטות' של כל אחד מהם) לא נעשה בחבורה אחת כלל, כי אם בשתי תקופות נפרדות לגמרי, במרחק של כעשרים שנה.

האם הכיר ר' יעקב את השיטה מקובצת בבא קמא של ר' בצלאל? ידוע לנו בבירור, על פי דבריו של שפיגל, כי בשלב מסוים 'שיטה' זו עמדה לפני ר' יעקב, והוא מפנה אליה שלוש פעמים בספרו 'ערך לחם'^{פד}. אולם בנוגע לחיבור ה'שיטה' של ר' יעקב, טוען שפיגל כי 'אין לנו ידיעה ברורה אם אכן ראה רבנו (=ר"י קאשטרו) את השיטה מקובצת למסכת זו אם לאו'^{פה}. שפיגל^{פז} מפרט מצד אחד את ההקבלות וההתאמות שיש לכאורה בין שני החיבורים, ומצד שני את השינויים וחוסר ההתאמה ביניהם. יורשה לי להציע את התרשמותי בעניין: לפני ר' יעקב עמדו שלל מקורות בהם עשה שימוש, בכללם גם ספרו של ר' בצלאל, והוא עיבד וערך את כל החומרים כראות עיניו, הוסיף וגרע על פי מקורות נוספים, ומכאן ההסבר להתאמות ולא ההתאמות כאחד.

נחזור לענייננו. והנה כל הנושא המוזכר לעיל, קרי: פירושו של רש"י במהדורא קמא, וקושיותיו של ר' יצחק על פירוש רש"י במהדורא בתרא ('ואני יצחק מגמגם...'), חוזר ונידון בהרחבה רבה בשיטתו של ר' יעקב^{פז}. תחילה העתיק ר' יעקב את פירושו של רש"י במהדורא קמא, עם תוספת ביאור משלו. לאחר מכן כתב: 'וכתבו ז"ל דלמהדורא בתרא קשה...', וכאן הוא הולך ופורט את כל הקושיות המובאות במקביל בשיטה מקובצת בשם

פא. מהדור' ר"ש שפיגל, 'ירושלים תשס"ח (אהב"ש), כרך ראשון, עמ' קסז-קסח.

פב. ראה על כך במבוא לספר הנ"ל, עמ' 18.

פג. ראה במבוא לספר הנ"ל, עמ' 39, 45.

פד. ראה במבוא לספר הנ"ל, עמ' 31, הערה 111.

פה. מבוא לספר הנ"ל, עמ' 53.

פז. עמ' 73.

פז. כמצוין לעיל הערה 81.

ר' יצחק ('ואני יצחק מגמגם...'), בסגנון מורחב יותר (ניכר שר' יעקב סיגנן את הדברים מחדש) ובתוספת קושיות משלו. אחר כל זאת כתב: 'ונ"ל דלעולם מהדורא בתרא עיקר, ולענין הקושיות נראה לתרץ...'. וכאן הוא הולך ודוחה את כל הקושיות בהרחבה. המעניין הוא שבנוגע לקושייתו השלישית של ר' יצחק, כותב ר' יעקב: 'הקושיא השלישית לאו קושיא היא כלל... ואומר אני שאי זה תלמיד הקשה אותה'. מיד נדון במשמעות הדברים. לאחר שגמר לישב את כל הקושיות על פירוש רש"י שבמהדורא בתרא, הוא הופך את הקערה ומכביר בקושיות ובדחיות על פירושו של רש"י שבמהדורא קמא, וכותב שלכן למסקנה נטה רש"י מפירושו זה ופירש את פירושו הסופי שבמהדורא בתרא.

מזה ניתן ללמוד מכל זה? מצד אחד, נראה כי יש מכאן סיוע מסוים להסברו הנוכח לעיל של טולידאנו, שר' יצחק המקשן הלז – אותו מכנה ר' יעקב 'וכתבו ז"ל' – הוא איזה מגיה קדום, ואחר שר' יעקב ראה לנכון שלדעתו אחת מקושיותיו של ר' יצחק אינה קשה כלל, הסיק 'ואומר אני שאי זה תלמיד הקשה אותה', לאמר, לא כל מגיה קדום הוא בהכרח חכם מפורסם. מצד שני, אדרבה, שמא ניתן לשמוע מכאן סיוע לסברתי הנוכח לעיל, שקושיותיו של ר' יצחק היו כתובות כהערת גיליון על השיטה מקובצת של ר' בצלאל (שכאמור לעיל נראה שר' יעקב עשה בה שימוש), ומשהבחין ר' יעקב כי לדעתו אחת הקושיות אין בה ממש, הסיק 'שאי זה תלמיד הקשה אותה', לאמר, אין כאן קושיה מאת חכם קדום, אלא מאחד מבני ישיבתו של ר' בצלאל, וכפי שצורתה כגיליון מלמדת עליה. כאמור לעיל, תלמיד זה אינו אלא האר"י. והדבר צריך הכרע.

פרק ט – ישיבתו של האר"י ז"ל בצפת ללימוד מסכתות התלמוד בעיון ובבקאות **עד** כאן התוודענו לתורתו של האר"י במצרים, בחברת רעו ר' בצלאל אשכנזי. אבל גם אחר שנפרדו שני הרעים זה מזה, בשנת ש"ל, בה עלה האר"י לצפת¹² ור' בצלאל נשאר עדיין במצרים¹³, המשך האר"י להרחיב תורה בישיבתו בצפת¹⁴ במסכתות התלמוד בעיון ובבקאות.

עדות על הנעשה בישיבתו של האר"י בצפת, שומעים אנו מדברי תלמידו – ר' יוסף די שיגוביא. תחילה רקע כללי ממנו אודות הישיבה:

אמר הקטן יוסף, אחר דברי על דברי הגמרא והתוספות ז"ל שלמדתי בעיר הקדש צפת תוב"ב, ה' יזכני לשוב שמה, עם מורי ורבותי הרב החסיד וקדוש מלאך ה' צבאות כמהר"ר יצחק לוריא אשכנזי ז"ל, ועם מורי הרב הגדול ר' אלישע גאליקו ז"ל, ומורי מהר"ר

פח. לעיל הערה 12.

פח. לעיל הערה 50.

צ. מלשונו של ר' שמואל אוזידה שתובא להלן (אחר הערה 105): 'שהיינו יושבים עמו (=עם האר"י) בהסגר ללמוד תורה ממנו, וגם היה מוריך אותנו לעבודתו ית"ש, שהוא היה רב שלנו, משתמע שהאר"י היה ראש הישיבה.

שמואל אוזידה ז"ל, ומה שחידשתי לע"ד, וערב להם, וקראתי שמו יבול יוסף, עוד הוספתי שנית ידי ועשיתי חבור כולל על המעלות השכליות...^{צא}

ביאור הדברים: אחר שהעלתי על הכתב קובץ חידושים על הגמרא ותוספות הנקרא 'יבול יוסף', כפי מה שלמדתי בישיבה עם רבתי האר"י, ר' אלישע גאליקו ור' שמואל אוזידה, והרציתי בפניהם את חידושי, וערב להם, הנני מגיש חיבור נוסף בעניני מוסר. החיבור 'יבול יוסף' אבד, והוא לא נכלל בספרו של ר' יוסף^{צב}. על כל פנים התוודענו ללימוד גמרא בעיון וכתובת חידושים בישיבתו של האר"י בצפת.

וכעת לעדות מפורטת מאת ר' יוסף על לימודו של האר"י בישיבה בעמל רב ובפלפול:

ואני אומר כי הפלפול רמז לעיון, כי המעיין החרף נקרא פלפלא חריפתא. גם מטעם אחר, שהפלפול נותן טעם במאכל, גם העיון נותן טעם בתורה. גם כי הפלפול חם, ועל ידי הפלפול האדם מתחמם, הלא כה דברי כאש וכו', אורייתא מרתחא ליה, וכן רואים אנו שמתעצמים ומתחממים בישיבה זה לקראת זה. ומודעת זאת כי מורי הרב החסיד מהר"י לוריא נר"י^{צג} כל כך הוא מוזהב בישיבה בפלפול עצום. ויותר חמום יש בעיון מקום מצוות עשה^{צד}.

כל האמור מצטרף גם לעדויותיו של ר' חיים ויטאל:

גם בענין עסק ההלכה בעיון עם החברים, ראיתי למורי זלה"ה מתגבר כארי בכח בעת שהיה עוסק בהלכה, עד שהיה נלאה ומוזע זיעה גדולה, ושאלתי את פיו מדוע טורח כל כך, והשיב לי כי הנה העיון לשבר הקליפות שהם הקושיות שיש בהלכה ההיא שאין מניחין לאדם להבין אותה, ולכן צריך האדם למרוח ולהתיש כחו אז, כי לכן נקראת התורה תושיה שמתשת כחו של העוסק בה, ולכן ראוי למרוח ולהתיש כחו בהיותו עוסק בהלכה.

גם בענין הפלפול ועיון ההלכה, היה מורי זלה"ה אומר כי תכלית העיון הוא לשבר הקליפות שהם הקושיות, כי הם גרמו לאותם הקושיות שהם בהלכה שלא יובנו תירוציהם כי אם בקושי וכבד גדול כנודע... ואמנם מורי ז"ל היה מהיר וקל העיון בתכלית, ורוב הפעמים היה מעיין בכל הלכה והלכה ששה דרכים של פלפול כנגד ששת ימי החול, ואחר כך היה מעיין דרך שביעי על דרך הסוד כנגד יום השבת שאין בו קליפות^{צה}.

צא. ר' יוסף (ור' משה) די שיגוביא, דובב שפתי ישנים, אזמיר תל"א, חלק שפתי ישנים, א ע"א.

צב. קונטרס 'סוגית ב"ק' המופיע בספר הנ"ל קודם דבריו הנזכרים של ר' יוסף, אינו מאת ר' יוסף, כי אם מאת אביו ר' משה וחכמים נוספים.

צג. אין לתמוה על כך שבציטוט הקודם הוא מכנה את האר"י בברכת המתים ז"ל, וכאן הוא מכנהו בברכת החיים צ"ר, שכן יתכן שהוא כתב את הדברים בשתי תקופות. או שמעתיק הספר שינה לעיל מנר"י לז"ל, וכאן לא שם לב לזה.

צד. ר' יוסף די שיגוביא, לעיל הערה 91, ג ע"ב.

צה. ר"ח ויטאל, שער המצוות, לג ע"א-ע"ב.

במקום אחר, מתוודעים אנו מדבריו של ר' חיים ויטאל על לימוד מסכתות בבקיות של האר"י עם תלמידיו:

ומורי זלה"ה נפטר בהיותו קורא מסכת יבמות דרך בקיות עם תלמידיו.⁸⁹



מן העניין לציין, כי אחד מחכמי צפת בתקופה ההיא היה ר' יוסף אשכנזי⁹⁰. ידוע לנו שר' יוסף עמד בקשר תורני עם האר"י⁹¹. מכאן מתחזקת המסורת שהביא ר' שלמה (שלומיל) מדרעוניץ בשלושים וחמש שנה לאחר מכן⁹², אודות קביעת לימוד משניות בעל פה של האר"י עם ר' יוסף אשכנזי: 'ליל שבת אחד נכנס האר"י בביתו של מהר"ר יוסף אשכנזי, חתן ר' אהרן לנד רב מפוזנא ז"ל, והיו חוזרים המשניות בעל פה, כי כן היה מנהגם תמיד'. **אגב**, נראה כי נוהגו של האר"י בצפת היה לפזר בין תלמידיו ומקורביו פנינים וביאורים קצרים שהיה מחדש; לימים פנינים אלו נמסרו על ידי ר' יוסף אשכנזי, ר' יום טוב צהלון⁹³, ר' אליהו די ווידאש⁹⁴ ור' שלמה עדני⁹⁵.



צו. ר"ח ויטאל, ספר הפעולות, מהדורה שנייה מתוקנת – תשע"ד, עמ' קמד, אות סא.

צו. ראה אודותיו: ר' צבי הלוי איש הורוויץ, 'תולדות ר' יוסף אשכנזי "התנא" מצפת', סיני, ז (תש"א), עמ' שיא-של; ג' שלום, 'דיעות חדשות על ר' יוסף אשכנזי – ה"תנא" מצפת', תרביץ, כח (תשי"ט), עמ' 59-89.

צה. ראה להלן הערה 100.

צמ. הגיע לצפת בשנת שס"ז, ורשם מסורות שונות. דבריו נדפסו מחדש בספר 'האר"י וגוריו – באספקלרית כל אגרות הרב שלמה שלומל ז"ל', ירושלים תשנ"ח (אהב"ש). הקטע המדובר מופיע שם באיגרת השלישית, עמ' מט. איגרת זו נכתבה על ידו בשנת שס"ח, ראה שם עמ' עב, הערה 68.

ק. החיד"א, בספרו 'פתח עינים', חגיגה, דף ג ע"א, ד"ה מאי דכתיב, העתיק מליקוטי ר' אברהם פליף בכתב יד את הקטע הבא (אודות דרשת חז"ל 'והבור ריק אין בו מים אבל נחשים ועקרבים יש בו'): 'שמעתי מפי מהר"ר יוסף אשכנזי ששמע מהמקובל האלהי הרב רבי יצחק לוריא זצ"ל, דדייק הכי, דקרא קשיא דמדאמר והבור ריק משמע דהוי ריקן לגמרי, והדר כתיב אין בו מים דמשמע הא מילי אחריני אית ביה, אלא ודאי נחשים ועקרבים יש בו, דבהא משכחת לה, דלפעמים ריק לגמרי שהנחשים ועקרבים בחורי וסדקי הבור, ולפעמים הבור מלא כשיוצאים מהחורים. לקוטי מהר"א פליף כ"י'.

קא. ר"ט צהלון, מגן אבות – ביאור על אבות דר' נתן, כ"ב תש"ע, פרק ה, עמ' שו: 'ובזה שמעתי פשוט נאה ממורי החכם השלם מהר"ר יצחק לוריא אשכנזי זלה"ה, בפסוק שאמר דוד המלך ע"ה, יברך יראי ה' הקטנים עם הגדולים, הכוונה שביראי ה' יש שני סוגים שאמרנו, א, יראה של הקטנים שהוא מחמת עונש, והגדולים שהוא מחמת רוממות, ע"כ שמעתי ממנו'. וראה עוד שם, פרק ג, עמ' רכ: '...דבר זה שפירשתי באומרו פוקדתי יתר שנותי שמעתי ממורי החכם השלם במהר"ר יצחק אשכנזי זצ"ל'.

קב. ר"א די ווידאש, ראשית חכמה, אמשטרדם תס"ח, שער האהבה, פרק י, דף קא ע"ב: 'ושמעתי מהר"ר יצחק די לוריא אשכנזי ע"ה, שפירש פסוק תחת אשר לא עבדת וגו' מרוב כל, פירוש יותר

אחר פטירתו של האר"י בשלהי שנת של"ב בצפת^{יד}, נשא עליו תלמידו ר' שמואל אוזידה הספד בעיר צפת. בדבריו הוא מתאר את האר"י כחכם גדול הבקי במשנה, בתלמוד, בספרא ובספרי, ובין היתר בשאר חכמות כשבראשן חכמת הקבלה כמובן. מכלל דבריו אנו שומעים גם את ההד ליראת החמא שהייתה אופפת את סביבתו של האר"י. הדברים נתפרסמו מתוך כתב יד על ידי מרדכי פכטר^ה.

וכה דיבר ר' שמואל אוזידה בהספדו על האר"י:

חזרתי ואמרתי 'רב לכם שבת בהר הזה' כוונתי לדבר לחברי שהיינו יושבים עמו בהסגר ללמוד תורה ממנו, וגם היה מדרך אותנו לעבודתו ית"ש, שהוא היה רב שלנו...

חזרתי ואמרתי 'בהר הזה פנו וסעו, ועתה בהר הזה פנו', כלומר בכח השכל והדמיון, כאילו הוא נגד עינכם ממש, וסעו לכם מחמאתכם כמו שהייתם עושים בחייו...

והנה הפסוקים האלה מקוננים על החכם החסיד ע"ה, שהיה יושב במצרים, וזהו שאמרתי 'גפן ממצרים תסיע', כי הבאת אותו ממצרים לצפת. והנה זה הצדיק ע"ה נמשל לגפן, כי הגפן יוצאים ממנו מאכלים הרבה, והחסיד הזה ע"ה היה נובע ממנו נחלי חכמה, משנה ותלמוד, ספרא וספרי, סודות התורה, חכמות נפלאות, והיינו חושבים כי זה החכם יהיה חי וקיים עד ביאת משיחנו, ויארץ ימים על היותו כל כך חסיד גדול אשר לא נמצא כמוהו... כי הכל היה פנוי לפניו, כי לכל חכם ורב גדול שיהיה לפעמים כשמקשים לו איזה קושיא, או שואלים ממנו איזו שאלה, לא ידע להשיב, וזה החכם ע"ה הכל היה פנוי לפניו, כי בכל חכמה וחכמה ששאלו ממנו יש לו להשיב תשובות נכונות וישרות. 'ותשרש שרשיה' שהם סודות התורה... כי כל המדינה היו הולכים ללמוד ממנו, וא"ת שאותם שהיו הולכים ללמוד ממנו לא היו כי אם מקמני העיר, לז"א 'כסו הרים צילה' הרים הם חכמים גדולים... והכוונה כי גדולי העיר היו יושבים תחת צילו, כי חכמתו היתה כל כך נפלאה מסודות התורה, ולזה גדולי העיר היו הולכים ללמוד ממנו... ואם כן 'למה פרצת גדריה' ר"ל הגדרים והסיגים אשר היה גודר את הרבים מלחטוא לך, פרצת אותם ולא חפצת בהם... כי רבים השיב מעון...

אם היה לך רוב כל, והכוונה שיהיה שמח בשמחת הקב"ה ובמצותיו ותורתו יותר מכל ממון שבעולם...; שם, שער התשובה, פרק ה', דף קמ ע"א: 'שמעתי משם מהר"ר יצחק לוריא אשכנזי ע"ה כי מלת תשובה רומזת ענין המדרגות הצריכות לה, והוא נוטריקון ת'ענית ש'ק ו'אפר ב'כיה הספד...; שם, שער הענווה, פרק ב', דף רנח ע"א: 'שמעתי מפי מהר"ר יצחק אשכנזי ע"ה שטורף נפשו פירוש שעושה אותה טרפה'.

ק. ר"ש עדני, מלאכת שלמה, כתובות, פרק א, משנה ו': 'לא מפיה אנו חיים, שמעתי בשם הרב המקובל כמהר"ר יצחק אשכנזי לוריא ז"ל, דהאי דנקט האי לישנא, ולא קאמר אינה נאמנת, לרמוז ע"פ דרכו, שאע"פ שהעולם מתקים על הדין ועל האמת וכו' זו ודאי שיקרה ולא מפיה אנו חיים'. קד. לעיל הערה 14.

קה. מ' פכטר, מצפונות צפת, ירושלים תשע"ד, עמ' 61, 67-68.

תם ונשלם שבח לאל בורא עולם, הדרש שדרשתי אני שמואל אוזידה על מורי ורבי כמהר"ר יצחק לוריא.

גם זה מצטרף לעדותו של ר' חיים ויטאל:

הרב הגדול האלהי החסיד מורי ורבי כמהר"ר יצחק לוריא זלה"ה אשכנזי, מלא תורה כרמון, במקרא, במשנה, בתלמוד, בפלפול, במדרשים והגדות, במעשה בראשית ומעשה מרכבה...^{קי}

פרק י – שאלתו של האר"י ז"ל שבשו"ת אבקת רובל

בשנת תקנ"א, נדפס בשלונקי 'ספר אבקת רובל' – שאלות ותשובות למרן ר' יוסף קארו.

בפתיחת סימן קלו, מופיעה כותרת: 'שאלה למהר"ר יצחק אשכנזי המקובל האלהי זצוק"ל'. השאלה פותחת בפנייה: 'למדנו רבינו...! הנושא הוא שותפות בעיסקה כשמת אחד השותפים, והשואל מברר מה הדין כשנפסדה הסחורה, ומה הדין כשלא נפסדה הסחורה, והוא מעלה, בקצרה, צדדים אחדים לכל האפשרויות.

תשובתו של מרן כתובה בלשונות של כבוד, אך עם זאת הוא הולך ודוחה את דברי השואל אחד לאחד:

מתוך שדברך ערבים עלי אמרתי לישא וליתן בדברך. כתב כת"ר... ונראה שכיוונת למה שכתב הרמב"ם ז"ל... ועלה בדעת כת"ר לומר... ואין הדבר כן...

כתב כת"ר עוד... עכ"ל, תמהתי על טוהר שכלך... וכן הצד השני שכתב כת"ר או ישמו באומד כו' והריוח או ההפסד יחלוק, אין לו מקום... שמאחר שהקדמת... אין אפשר לומר...

כתב עוד כת"ר אי תפשוט לן... א"כ נימא... עכ"ל, אין דברים אלו תלויים זה בזה... ועלה בדעת כת"ר... דאם איתא שהדין כמו שהקדמת... אין מקום לומר... את זה ראיתי לישא וליתן בדברי כת"ר.

ולענין הדין הדבר פשוט כמ"ש...

במהלך הדורות היו הסתכלויות שונות על דיון זה.

כאמור הספר נדפס לראשונה בשנת תקנ"א. החיד"א, ראה את הספר בכתב יד תקופה מסוימת טרם נדפס, ובזמן מאוחר יותר, עדיין בטרם נדפס הספר, הוא תיאר את

קו. ר"ח ויטאל, שער כתבי מורי זלה"ה, ירושלים תשע"ו (אהב"ש). הקדמה, עמ' טז. נדפס גם כן בהקדמת ר"ח ויטאל ל'שער ההקדמות' כפי סדר ר"ש ויטאל; וכן נדפס גם כן בהקדמה לספר 'עץ חיים' הנפוץ (ששמו הנכון הוא 'דרך עץ חיים').

קו. בכת"י ניו יורק (להלן הערה 116) דף 215א: 'כמו שכתבתי'; בכת"י גניצבורג (להלן הערה 117) דף 41א: 'כמ"ש'.

התרשמותו מן הזכרון, והדפוס את הדברים בשנת תקמ"ו בספרו 'שם הגדולים חלק שני' ק". התרשמותו הייתה חיובית, אך תיאורו שכאמור נעשה מן הזכרון אינו מדויק:

גם בתוך שו"ת מרן כ"י ראיתי שכתוב שם שאלה ששאל החכם השלם המקובל כמה"ר יצחק אשכנזי, ולפי הרשום בדעתי היתה השאלה בנידון אחד מדיני ממונות, והיה מצדד צדדים בשאלה מבלי הזכיר שום ספר, ומרן יסד תשובתו על השאלה, וכתב, נראה שהחכם השלם השואל אמר צד זה משום סברת פוסק זה, וכתב דבר זה לצאת ידי חובת פוסק זה, וכיוצא כל התשובה כמעט לבאר דברי השאלה שעל אדני פז סברת הפוסקים היא, והסכים למה שנראה שנמה דעת הרב השואל^ק.

אמנם נכון שהתשובה מיוסדת על הצדדים שבשאלה, אבל כאמור כל זה נעשה בשביל לדחותה, ולא כתיאור הנזכר.

חכמים אחרים חשו לא בנוח מכך שכל דברי האר"י נדחו, והם פנו לר' יוסף שאל נתנון על מנת שיניח את דעתם, וזה מצידו השיב שלדעתו אדרבה דברי האר"י מובנים יותר:

והנה מה שכתב מעכת"ה, והביא דברי האבקת רובל סימן קלו שהשיב להקדוש האר"י זצ"ל, והנה מעלתו תמה דלא העלה ארוכה לדברי האר"י שם. אמנם אני לעצמי אמרתי לישב דברי האר"י ז"ל, וכבר בקשו ממני גדולי ורבני חכמי הזמן לבאר דברי האר"י ז"ל שלא יהיו תמוהין כל כך, והבטחתי להם, ועתה באתי לקיים דברי. והנה תורף שאלת האר"י ז"ל... והשיב הב"י דנראה שכיוונת למה שכתב הרמב"ם... ואני אומר דבר חדש דבאמת זה תימה רבה כיון דהוי חצי מלוה... אך נראה דהנה צריך ביאור... וכו' נלע"ד דבר נחמד... ואם כן דברי האר"י ז"ל נכונים. וכו' נראה לבאר גם שאר המענות של האר"י ז"ל, כמה שהב"י האריך לתמוה עליו... וכו' מיושבים כל דברי האר"י ז"ל להמעין שם. ואם אולי לא כיון האר"י ז"ל אבל מכל מקום הדברים נכונים בסברא^ק.

גם ר' יוסף חיים מבגדאד (ה'בן איש חי) נשאל על כך, שמתשובתו של מרן נראה שנעלם ח"ו מן רבינו האר"י ז"ל כמה דברים שהם פשוטים... שהוצרך מרן ז"ל לפרשם לו... ר' יוסף חיים השיב שהוא משער שהשאלה כלל לא נכתבה על ידי האר"י, כי אם על ידי תלמיד שתלה את הדברים באר"י, על מנת לקבל תשובה מפורטת ממרן^ק. לנגדו התייצב ר' רפאל אהרון בן שמעון, שהסתכלותו על העניין הייתה ש'מרן השיבו בכבוד ואהבה

קח. ספר 'שם הגדולים' שלפנינו כיום, הוא צירוף מאוחר של ארבעת חלקי הספר, שנדפסו על ידי החיד"א בשנים: תקל"ד, תקמ"ו, תקנ"ה, תקנ"ח.

קט. החיד"א, שם הגדולים חלק שני, ליוורנו תקמ"ו, אות י, סעיף קט, דף מו ע"א. בספר שם הגדולים כיום (ראה לעיל הערה 108) מופיעים הדברים בערך האר"י.

קי. חסר כאן: 'לזה'.

קיא. רי"ש נתנון, שואל ומשיב, חלק שני, סימן קנז.

קיב. ר' יוסף חיים, שו"ת רב פעלים, חלק שלישי, סוד ישרים, סימן ט.

והיבה, וכתב לדחות באריכות ובחריפות את השערתו של ר' יוסף חיים^פ. ר' יוסף חיים חזר והשיב אף הוא על טענותיו של ר' רפאל, ועיקר דבריו שאין זו אלא 'השערת השכל, ואין אדם יכול לדחותה בכח, כי אם רק מהשערת שכלו, ועל זה אמרו השומע ישמע והחודל יחדל^פיד.



בדברים הבאים אדרש לכתבי היד של ספר אבקת רוכל, האם ניתן ללמוד מהם דבר מה בנוגע לכותרת המדוברת.

מונחים לפנינו כיום שני כתבי יד של הספר, הכוללים את חטיבת התשובות המכילה את סימן קלו מתוך הנדפס^פ: כתב יד ניו יורק^פ וכתב יד גניצבורג^פ. שניהם מתוארכים למאה השש עשרה-השבע עשרה, כך שמבחינת הזמן אין עדיפות לאחד מהם על פני חברו. והנה בעוד בכתב יד ניו יורק^פ לפני השאלה המדוברת אכן מופיעה הכותרת:

ק. ר' רפאל אהרון בן שמעון, טוב מצרים, מערכת י, אות כט. ארשום כאן שתי הערות על דבריו. הערה ראשונה. משום מה מופיע בדבריו חשבון מוטעה החוזר על עצמו פעמיים. בתחילת דבריו כתב: 'ובבחרותי כבר יצא לו שם, כי בשנת השי"ח נמצא חתום עם רבני מצרים בהסכמה אחת, ולפי חשבון השנים נולד האריז"ל בשנת רצ"ד, כי נתבקש בישיבה של מעלה יום ה' לחדש אב שנת השל"ב, וימי חייו היו רק ל"ח שנה, ואם כן בזמן חתימתו עם רבני מצרים היה בן י"ד שנים'. החשבון לא ברור, כי לפי דבריו שנולד בשנת רצ"ד, א"כ בשנת שי"ח שחתם עם רבני מצרים הוא היה בן עשרים וארבע ולא בן ארבע עשרה. וכן חוזר ונשנה בהמשך דבריו שם (אות א): 'כי הלא ידענו ממספר שנותיו של רבינו האר"י ז"ל שנתבקש יום ה' אב שנת השל"ב בן ל"ח שנים בעוד^ד, וא"כ נולד בשנת הרצ"ד. ומצאנו להאר"י בשנת שי"ח עדיין במצרים. וא"כ בעלותו לצפת, גם אם נאמר שבאותה שנה עלה לצפת, או אח"כ בשנת השי"ט, עכ"פ עדיין רבינו האר"י ז"ל לא הגיע לשנות העשרים'. אך שוב, לדבריו שנולד בשנת רצ"ד, א"כ בשנות שי"ח-שי"ט הוא כבר היה בן עשרים וארבע-עשרים וחמש. הערה שנייה. ר' יוסף חיים העיר היאך זה ישאל האר"י ממרן דברים פשוטים? על זאת השיב ר' רפאל - לקראת סוף דבריו - שכיום דינים אלו פשוטים, מאחר והם כבר מופיעים לפנינו בב"י ובשו"ע חו"מ סימן קח סעיף ד, וסימן קעו סעיף יט, 'אכן אל נא נשכח כי שאלת רבינו האריז"ל היתה למי שחיבר וסדר הדברים בב"י ולהמחבר שו"ע, וקודם שיושמו לפנינו על שולחן הזהב שערך לו מרן אין הדברים פשוטים'. אולם זה אינו, שכן בב"י חו"מ נדפס לראשונה בשנת שי"ט, ושו"ע חו"מ נדפס לראשונה בשנת שכ"ו. ההתכתבות בין האר"י ומרן לא אירעה קודם שנת ש"ל - בה הגיע האר"י לצפת (ראה לעיל פרק א), שכפי הנראה מלשונות מרן בתשובתו הוא הכיר את האר"י. וא"כ בזמן ההתכתבות, הרי זה כאחת עשרה שנים שהב"י חו"מ כבר היה נפוץ, וכארבע שנים שהשו"ע חו"מ כבר היה נפוץ.

קיד. ר' יוסף חיים, שו"ת רב פעלים, חלק רביעי, סוד ישרים, סימן ב.

קפו. להוציא את כתב יד ניו יורק ספריית בית המדרש ללימודי יהדות Ms. 7150, F 43424, המכיל רק את סימנים ב-ה, טז, צא-ק, מתוך הנדפס. כך שהוא אינו רלוונטי לענייננו.

קפו. פירוט: כת"י ניו יורק בהמ"ל 7213 (אדלר 71). MSS-D 10993.

קז. פירוט: כת"י גניצבורג 401. F 28033.

קיה. דף 214א.

'שאלה למוהר"ר יצחק אשכנזי המקובל האלהי זצלה"ה', הרי שבכתב יד גינצבורג ק"י לא מופיעה שם כל כותרת.

בנוגע לכתב יד ניו יורק, ידוע לנו ש'בדרך כלל הספר זהה עם שו"ת אבקת רוכל הנדפס, לבר משינויים קטנים. יתכן שההוצאה נדפסה מכתב יד זה ק"י. כך שאין בו הרבה חידושים מעבר למוכר לנו מהנדפס.

בנוגע לכתב יד גינצבורג, ידוע לנו ש'מרבית מתשובות אלו נכללו במהדורת תשובותיו אבקת רוכל, לייפציג, תרי"ט/קכ"א (זהו הדפוס השני שהועתק מהדפוס הראשון – שלוניקי תקנ"א). מאחר וכתב יד זה אינו נחשב זהה לנדפס, נפנית לבודקו. התברר שהוא מכיל את הסימנים הבאים מתוך הספר הנדפס: הוא מתחיל מאמצע סימן רו (ראשונה על דבר ההסכמה...) עד סוף הסימן; לאחר מכן הוא מכיל ברצף את הסימנים קז-קמא.

מבדיקה והשוואה של שני הקבצים הללו – כתב יד ניו יורק וכתב יד גינצבורג – התבררו הנתונים הבאים: בעיקרון שניהם תולדה של עריכה אחת ראשונית

קדומה (כך ניכר מכותרות ראשיות, מילות קישור והודעות שונות שרשם העורך הראשון, המופיעות בשני הקבצים) ולאחר מכן הם מתפצלים לשינויי עריכה קלים זה מזה (כך ניכר מכותרות אחדות והוספות חיצוניות קלות שיש בזה ואין בזה, וההפך). העורך הראשון הוא ככל הנראה ר' יהודה קארו בנו של מרן, שירש את כתביו של אביו, העתיקם, ערכם והכניס לדפוס, כפי שהוא מתאר בהרחבה בהקדמת ספר שו"ת בית יוסף אבן העזר, שהדפיס בשלוניקי שנ"ה. ואכן בשו"ת אבקת רוכל הנדפס סוף סימן ק, ומקורו בכתב יד ניו יורק דף 165א, מופיע: 'אמר יהודה, נראה לי שאין תשובה זו מנגדת לתשובה רביעית הקודמת לזה...' (אמנם בכתב יד גינצבורג תשובה זו נעדרת, מכל מקום התוודענו לכך שבעיקרון העורך הראשון של התשובות הללו הוא ר' יהודה קארו).

כאמור, שני כתבי היד הללו מתוארכים למפנה המאות השש עשרה והשבע עשרה. המאה השש עשרה מסתיימת בשנת ש"ס – עשרים וחמש שנה לאחר פטירת מרן. ניתן להבין אפוא, שתקופה מסוימת לאחר פטירתו, כשניים או שלושה עשורים, נפוצו בין תלמידיו ומקורביו העתקות של קבצים שונים מתשובותיו בעריכתו הראשונה של בנו ר' יהודה; אותם מקורבים הוסיפו בעצמם הוספות מועטות על הקבצים שבידיהם, זה בכה וזה בכה ק"י. באשר לכותרת שלנו 'שאלה למוהר"ר יצחק אשכנזי המקובל האלהי זצלה"ה',

ק"י. דף 40ב.

קכ. כרשום בדף הקטלוג של הסה"ל.

קכא. כרשום בדף הקטלוג של הסה"ל.

קכב. אין לטעות מכך שבאבק"ר הנדפס, סוף סימן קטו, נאמר: 'ואחריו כתב הזחם השלם כהר"ר זכריהו זעבשיל חמיו של הרב הגדול כמוהר"ר יוסף קארו נר"ו...', וכאמור לעיל הנדפס מקורו בכת"י ניו יורק, א"ב שמא יסיק מאן דהו מכאן כי עריכה זו של כת"י ניו יורק נעשתה עוד בחיי מרן עצמו, שהרי הוא מוזכר כאן בברכת החיים נר"ו. אולם אין זה נכון. במקור, בכת"י ניו יורק

המופיעה רק בכתב יד ניו יורק, מסתבר אפוא שבירו של העורך השני של כתב יד זה הייתה ידיעה מתוככי בית מדרשו של מרן שהשאלה המדוברת הינה מאת האר"י, והוא הוסיף את הכותרת שלעיל, ואילו מהעורך השני של כתב יד גינצבורג נעדרה ידיעה זו, או שהוא לא ראה צורך להוסיפה.



כזכור, הגם שמרן הולך ודוחה את כל דברי האר"י, בכל זאת ניכר מלשונותיו שהוא מכבדו כראוי: 'מתוך שדברך ערכים עלי אמרתי לישא וליתן בדברך', 'תמהתי על מוהר שכלך', ובאופן קבוע הוא מכנהו 'כ"ת', 'כת"ר'. צריך לזכור שהאר"י ישב בצפת בשנים ש"ל-של"א, בהיותו כבן שלושים ושתים שנה, או כבן שלושים ושמונה שנה, בלכר"ק, ואילו מרן כבר היה אז בערוב ימיו כבן שמונים ושלוש שנה²², אחר שנים רבות של עשייה רוחנית, הרבצת תורה והפצת חיבורים מקיפים. וזה לא מובן מאליו שגדול הדור בוקנותו יפנה באופן מכובד כזה לתלמיד חכם הצעיר ממנו בכמה עשורים, ועוד במקום שהוא הולך ודוחה את כל דבריו. לפי האמור לעיל, פרק ט, האר"י כיהן כראש ישיבה בצפת, והרביץ בה תורה בעיון ובבקיאות, ומכאן כנראה התפרסם שמו, עד שמרן הכירו. ישנה גם עדות מסוימת על קשרי חיתון שהיו בין מרן והאר"י, נושא הראוי לדיון במקום אחר אם ירצה ה'. כך או כך, הגם שלרוחב דעתו של מרן דברי האר"י נדחו, מכל מקום כבר הסביר ר' יוסף שאול נתנון גם את רוחב דעתו של האר"י. ואלו ואלו דברי אלהים חיים.



רעיון נוסף העלה ידידי ר' משה הלל, שמאחר וכידוע האר"י היה נהנה מיגיע כפיו, יתכן ששאלה זו הייתה נוגעת לו למעשה לאחד מעסקיו, ומשום חשש נגיעה בדבר לא רצה להכריע כלל, ושלח את השאלה להכרעת מרן²³. אולם יש להעיר, שסברה זו מתאימה לדעתו של בניהו, שעל פי אסמכתאות שונות הסיק שגם בצפת עסק האר"י במסחר למחייתו²⁴; אולם תמר דחה את האסמכתאות הללו, ולדעתו האר"י לא עסק במסחר בימי

דף 184, המילים הבאות מופיעות בכלל בגיליון (אמנם חשוב להדגיש: בכתובת הסופר עצמו) ובברכת המתים: 'חמיו של הרב הגדול כמזר"ר יוסף קארו זלה"ה'. מתברר שהמדפיס בשלונקי, מלבד זה שהכניס את הגיליון אל נוסח הפנים, לא הבין כיצד יתכן שהמחבר ר' יוסף קארו מוזכר בספרו בברכת המתים 'זלה"ה', ועל כן החליט מדעתו לשנות זאת לברכת החיים 'נר"ו'. במקביל, בכתב יד גינצבורג דף 16, המשפט הנ"ל ('חמיו של...') אינו מופיע כלל, וזו דוגמה לשינויי העריכה השנייה שבין שני הקבצים הללו.

קנ. ראה לעיל פרק א.

קב. לפי הידוע שנולד בשנת רמ"ח, ויתברר במקומו אי"ה.

קבה. ראה: ר"ח ויטאל, שער כתבי מורי, ירושלים תשע"ו (אהב"ש), מבוא, עמ' 37, סוף הערה 23.

קבו. מ' בניהו (לעיל הערה 9) עמ' רכה-רנג.

שבתו בצפת ק"י. אכן משמעות לשון השאלה מורה על כך שזהו מעשה שאירע בפועל קכ"ב, ולא רק שאלה בדרך הלימוד קכ"ב.

פרק יא – סיכום

התוודענו לכך שהאר"י ז"ל נולד בירושלים בשנת רצ"ד, או בשנת ש', וכנראה בילדותו הוא קיבל תורה מפיו של ר' קלונימוס - מרבני ירושלים האשכנזים באותה העת (לעיל פרק א).

לאחר מכן הוא ירד מצרימה, ושם למד בשיבתו של הרדב"ז בחברתו של ר' בצלאל אשכנזי, ובשנת שי"ח היו שניהם מתלמידי הרדב"ז הראויים להתמנות לדיינים. ואכן נמצא פסק במצרים עליו חתומים האר"י, ר' בצלאל אשכנזי וחכם נוסף (לעיל פרק ב).

עוד התוודענו להגהותיהם של ר' בצלאל אשכנזי והאר"י על ספר הרי"ף - הגהות שלימים נכללו בתוך ה'דרך תמים' (לעיל פרק ג); וכן להגהותיהם על פירוש הר"ש לזרעים (לעיל פרק ד); וכן להגהותיהם והערותיהם על ספר משנה תורה להרמב"ם, ונוכחנו בהערת גיליון אחת מאת האר"י ששרדה עד ימינו (לעיל פרק ה). כמו כן התוודענו לחידושיהם על מסכת זבחים (לעיל פרק ו). כן התוודענו להגהתו של האר"י על התוספות למכות (לעיל פרק ז); וכן להערה מאת חכם בשם ר' יצחק בתוך השיטה מקובצת בבא קמא, אשר יתכן שזהו האר"י (לעיל פרק ח).

עוד התוודענו לשיבתו של האר"י בצפת ללימוד מסכתות בעיון ובבקאות, ועל גודל יגיעו בעיון ובפלפול. כמו כן נוכחנו בהספרו של ר' שמואל אוזידה על האר"י, בו הוא מעיד כי האר"י היה בקי במשנה, תלמוד, ספרא וספרי, ובכל מקום ששאלוהו היה יודע להשיב (לעיל פרק ט).

גם הרחבנו בבירור שאלתו של האר"י שבשו"ת אבקת רוכל (לעיל פרק י).



קכ"ב. ד' תמר, אשכולות תמר, ירושלים תשס"ב, עמ' 67-72. וראה גם: א' דוד (לעיל הערה 8), עמ' 240-243.

קכ"ב. כגון: 'ידיה בדרך מת שמעון והטילהו אל הים...', ועוד.

קכ"ב. והגם שכאמור לעיל בתחילת הפרק, השאלה נגעה לאופן שהסחורה נפטרה ולאופן שלא נפטרה, סביר להניח שאגב הרצאת השאלה הוא ביקש לדון בכל האופנים השייכים במקרה זה, גם אם אחד מהם לא נגע לו למעשה כעת.

הרב נתן נטע בידרמאן

טלל קארלין סטאלין, גבעת זאב יצ"ו

כתבי בעל הדעת קדושים מבוטשאטש זצ"ל

סדר עריכתם והדפסתם

מבוא*:

במאמר זה אסקור את כתביו ההלכתיים שהשאיר הגאון רבי אברהם דוד ווארמאן זצ"ל אב"ד בוטשאטש [התר"א - התרל"א]. בתחילת המאמר אתמקד בעריכתם ובהדפסתם. מי אלו שעסקו בכך. והאם קיימים הבדלים בין סוגי העריכות. בתחילת המאמר נציע בקצה המזלג מעט מתולדות רבינו, לתועלת הקורא.

תולדות רבינו²:

רבינו נולד בנדרבורג ביום ו' אדר תקל"א לאביו רבי אשר אנשיל מגזע המהרש"א והרמ"א, ראשית לימודו היה אצל אביו ואצל דודו רבי יהושע חריף. מגיל שלש פרש מדרכי נערות והקדיש עתותיו לתורה ולעבודת ד', מגיל שש ראיתו חוזר על לימודיו ברגעים שהמתין לאכול³, בגיל תשע כבר נודע כילד פלא, והגאון הגדול רבי משולם איגרא שנודמן לעירו ושוחח עמו בדברי תורה ניבא כי יהיה איש אשכולות ומחדש נפלא, מופת לכל רבני הדור⁴. עוד אמר עליו שרק אברך זה מבין את שיעוריו המפולפלים, ובנסעו לפרעשבורג ענה לשואליו: "שמניח בגאליציא מורה הוראה מובהק". מרבי משולם זי"ע שמע הגאון רבי צבי הירש קרא זצ"ל בעל ה"נטע שעשועים" אבר"ק בוטשאטש על גדלותו של הילד, ובא לנדרבורג לתהות על קנקנו ולקחת אותו לחתן לבתו, אחרי שעמד על המבחן אמר עליו חותנו שיש לו מוח מחודד כמו להרשב"א⁵. הנער בן העשר הוזמן לעשות את החג בבוטשאטש, ובדרך חזר בעל פה על כל ספר חובת הלבבות מבלי לשים לב לגשם

א. התודה והברכה למכון 'עד הנה' – לחקר המורשת התורנית של יהדות גליציה ובוקובינה. שבעידודם ובתמיכתם רואה מאמר זה אור.

ב. לתולדות רבינו, ראה: תולדות הראב"ד להרב אליהו צבי שמערליר מבראדשין, לעמבערג, התר"נ. וכן מעט עובדות והנהגות בחיבור 'ברכת אברהם' לתלמידו הר"ר משה צבי וויזעלבערג. קאלאמייע, התרמ"ח. כמן כן בסוף הספר דעת קדושים שנדפס בשנת תשי"ט בירושלים הובאו מעט מתולדות רבינו ערוכים ע"י בן יניו הרב יעקב יצחק וואהרמן ז"ל. לאחרונה הרחיב מעט הר"ר ישכר בעריש ווייס בסקירת תולדות רבינו בסוף החיבור 'מילי דחסידותא' על הספר חסידים וברוקלין, התשע"ז. חלק נכבד מהמקורות המצוטטים כאן מבוססים על סקירתו זו.

ג. מפי נכדו ר שמעון וואהרמאן בהקדמתו לספר מחזה אברהם.

ד. תולדות הראב"ד עמ' ה.

ה. שם, עמ' 11.

ולברד שהותך ארצה, חמיו גידלו כאב והעריכו מאד. אחרי נישואיו השתלם בבוטשאטש בכל מקצועות התורה ובני המקום הוקירוהו כבעל חסד מצניע לכת.

מתקנ"א כיהן כרבה של זילוביץ, ובה ישב במנוחה כ"ד שנים על התורה ועל העבודה. התפלל כוונתיו ואחרי פת שחרית למד בבית מדרשו בעיון י"ד שעות רצופות. כשבני ביתו ביקשוהו שילך לטייל קצת, פתח את ארון ספריו ואמר "הנה אני מטייל בפרס התורה". פעל גדולות למען העיר, והרה"ק הר"ר מאיר מפרעמישלאן זי"ע שביקר בהעיר התפעל מהקדושה השוררת בעיר ואמר: שרחובות העיירה מלאים יראת שמים¹.

בהיותו ביזלוביץ החלה התקרבותו לחסידות - אחרי הרוח המתנגדת שספג אצל חמיו. - כשחלה בנו רבי ישראל לייב, הפצירה בו אשתו שיסע אל רבי לוי יצחק מבארדיטשוב זי"ע שנודמן אז להורמלוב. הרה"ק מבארדיטשוב הבטיחו שבנו יבריא ויזכה לראות ממנו צאצאים יראי ד', אח"כ ביקש שיסע עמו לסקאלי ואל יפרד ממנו כה מהר, באמרו שיש לו ניצוץ מנשמת רשב"י, ושהה במחיצתו ששה שבועות². כן נסע נמי אל הרה"ק רבי משה לייב מסאסוב זי"ע, ומביא בספריו דברי תורה מרבו זה³. בשנת תקע"ד נפטר חמיו, ובנסעו לבוטשאטש להספידו נתקבל שם על מקומו⁴. כ"ז שנים ניהל את עדת צאן מרעיתו, ועל שמה נודע בכל תפוצות ישראל: "הרב מבוטשאטש". משם היתה מצודתו פרוסה למרחקים, כשמכל קצות הארץ פנו אליו לשמוע דבר ה' זו הלכה⁵. אף העמיד שם תלמידים רבים להוראה, ביניהם: רבי שלמה דרימער אב"ד סקאלא בעל שו"ת 'בית שלמה'⁶; רבי אליעזר זאב רובינאהן מבוטשאטש⁷; רבי שמריה שמעריל ברנדרים אב"ד

1. הקדמת נכדו הנזכר למחזה אברהם.

2. שם.

3. סיפור הדברים ראה באריכות ב'דור דעה ח"א עמ' רי"א רי"ב; וב'תולדות הראב"ד' עמ' 26 ואילך. כמו כן מוזכרים נסיעותיו אל הרה"ק מבארדיטשוב בספריו, אשל אברהם סימן לא. ועוד מקדש סימן ע"ה.

4. ראה אש"א, סימן ס"ח, קט"ו, קל"א, קצ"ב, רי"ט. רע"א. ועוד הרבה מקומות.

5. ראה בהקדמה לספר מחזה אברהם שכתב: ויהי ריב בין אנשי ק"ק יאזליוויץ ובין אנשי ק"ק בוטשאטש, ותחזק יד אנשי עיר בוטשאטש ויהי בלילה ויבואו אנשי עיר בוטשאטש עם העגלות אשר שלחו משם וישאו אותו וכל ביתו וילכו, ויהי בבוקר ויראו כל העדה כי נלקח אדונם ויפקד מקום דוד וירדפו אחריהם ולא השיגום עוד, וישב בכבוד בעיר בוטשאטש⁸.

6. נכדו הרב יואל מושקוביץ מביא בהקדמה להוצאה מאוחרת של הדעת קדושים (בני ברק התשל"ג) כי אף אלפי תשובות נכתבו על ידו בהלכה לכל קצווי תבל ונאבדו כשנשלחו לברודי אל הרב אפרים זלמן מרגליות.

7. בתשובותיו מכיר את רבינו בסילודין ובהערצה יתירה ומתחשב תמיד בדעתו. ראה לדוגמא בשו"ת 'בית שלמה', אר"ח סי' לו, מז; יר"ד ח"א סי' קפח, וח"ב סי' ריב; אה"ע סי' קיז, ועוד

במקומות רבים.

8. נולד בשנת תק"ם לאביו הרה"צ רבי חיים זצ"ל, רבותיו היו הרה"ק בעל 'אהבת שלום' מקאסוב זי"ע ובנו הרה"ק בעל 'תורת חיים' זי"ע. כן קיבל לקחה של תורה מפי רבינו מבוטשאטש ומשאר

הרימלוב בעל 'עיון תפילה' ו'קהילות יעקב', רבי משה הלוי ברומער אב"ד בוואנוב בעל שו"ת 'זכרון משה'; רבי דוב בער אב"ד באיאן; רבי אורי שרגא פייבל הלוי שרייער אב"ד בראדשין בעל 'גדולי הקדש', ועוד הרבה, זכר צדיקים לברכה.

רבינו נסתלק לעולמו בליל כ"ט תשרי בבוטשאטש, ושם מנוחתו כבוד. תיכף לאחר פטירתו נדפס ספר הספר עליו בשם נשמת חיים".

כתיבתו החלבתית:

כתב תלמידו הגה"ח רבי משה דוב וויזעלבערג זצ"ל בספר 'ברכת אברהם' שרבינו אמר פעם "שהי' דואג מכיון שבא לק"ק בוטשאטש על שלא הי' לו חברים ולא תלמידים,

צדיקי הדור. היה נערץ ונקדש בעיני כל, ונתפרסם כבעל רוח"ק. רבים נהרו לפתחו להסתופף בצלו ולהיוושע מברכותיו הטהורות. נסתלק בהיותו בן נ"ב שנים, ביום נ' טבת שנת תרי"ב, ומנו"כ בעיר בוטשאטש. יש לציין כי מצאנו אלו שמייחסים אותו כבנו של רבינו, כנראה מחמת דמיון שמות הערים, אבל מלבד מה שאינו נכון, הרי גם אינו אותו עיר, ואינם נמצאים במדינה אחת, כי 'בוטשאטש' נמצאת בגאליציה, ו'בוטשאטש' ברומעניא.

יד. בשנת תרי"ב עלה לאה"ק ונתיישב בעדה"ק ירושלים תובב"א. בשנת תרט"ז נמנה בין גדולי אריק שחתמו על ה"חרם" נגד הלומדים האסורים ובתי הספר ה'שקאלעס' של ההשכלה. נפטר כ"ב טבת תרי"ז, ומנו"כ בהר הזיתים. בשו"ע מהד' פריעדמאן תשס"ח נדפס מכת"י שלו חיבור גדול על חלק אבן העזר שבשו"ע בשם 'אבן פינה'.

פו. מחשובי הרבנים בדורו, וכמה פעמים צורף לבית דינו של ה'חיות דעת' זצ"ל, רבינו הפליג בשבחו, ואמר עליו שהוא עובד בתורה ביגיעה כשור החורש בשדה, כמה שאלות חמורות שלח אליו, וסמך על הוראתו. משנת תקפ"א בערך כיהן כרבה של בוואנוב עד לפטירתו בשנת תרי"ח בערך

פו. ראה 'אסיפת דברי חכמים', מונקאטש תרס"ו, דף סא ע"א: "ושמעתי מפי קרובי הרב דוב אב"ד באיאן מ"כ בארץ הקדושה, אמר לי כשהעתיק את כתבי יד קדשו של אדמו"ר ורא"ד מבוטשאטש שנמצא כתוב אשר בזה הפסוק יש לו אלף פירושים"

יו. הגאון הרב אורי שרגא פייבל נולד בשנת תקע"ז בבראדשין שבגאליציה, לאביו ר' ישראל משה ז"ל חתן נכדו של הרה"ק רבי אורי פייבל מדובענקא זי"ע בעל 'אור החכמה'. משחר ילדותו זכה לקבל תורה מרבינו הק' מבוטשאטש ונמנה על תלמידיו המובהקים עד להסתלקותו. ע"פ ציווי של בעל ה'מנחת חינוך' זצ"ל קיבל עליו את הרבנות מתחילה כדין בבוטשאטש, ואח"כ אב"ד בעיר מולדתו בראדשין, וראש בי"ד בקאלאמיי. נפטר בשב"ק ה' כסלו שנת תרנ"ט, ומנו"כ בבראדשין. להרחבה נוספת אודותיו, ראה: נתן שטוקהומר, הרב אורי שרגא פייבל הלוי שרייאר ז"ל, בתוך: 'יובל המזרחי, ירושלים תשי"ב. וונדר מאיר, אנציקלופדיה לחכמי גליציה חלק ד' עמ' 422.

יח. ספר הספר זה נדפס בתוך שנת הסתלקות רבינו ע"י אחד מתלמידיו בעילום שם. וכנראה שהוא הגה"ח רבי חיים ירוחם לענין זצ"ל מסנאטין מחשובי תלמידי רבינו בבוטשאטש. כמו כן כתב עליו הרב שלמה קלוגר הספד גדול עליו בתוך חיבורו 'עין דמעה' וכת"י, הספדים משנות תקע"ד – תר"א, הספד זה נדפס לראשונה בספר 'מחזה אברהם מהדרת לעיקוואד תשס"ה, ח"ב עמ' תרי"ח – תרי"ט.

יט. קאלעמייא, תרמ"ח. עמ' יב, א.

וירא ממאמר חז"ל על פסוק 'חרב אל הברדים' ר"ל, עד שמצא בשל"ה הק' שפי' המשנה "וקנה לך חבר' דהיינו העט סופר שנקראת קנה - תהי' לך כחבר, וכל מה שתחדש תכתוב. ואמנם נאה קיים אשר נאה דרש וחידש בזה על אזהרת חז"ל: "כל השוכח דבר אחד ממשנתו, מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו", וכך הורה בספרו 'דברי אבות'² "נראה כשכתב ורשם אצלו את מה שנתחדש לו, גם אם שכח אחר כך לגמרי, אין עליו שום פתחון פה כל דהו כלל לבולי עלמא, שמה שכתב בספר למען יעמדו ימים רבים, הרי הוא ככתוב על לוח לבו, בדקיימא לן לענין עדות שכשנוכח מתוך הכתב ויש התעוררות זכרון כל דהו על ידי הכתב... הוה ליה בזכרון שלם לגבי עדות, וכ"ש לגבי זה... כן נלענ"ד להכריע בזה לזכות", עיי"ש באריכות.

בח תורתו ומוחו העצום והחריף ידועים ומפורסמים שהיו למעלה מהשגת אנוש, וכמעין שומץ ומתנבר חידש מדי שבוע בשבוע ח"י הלכות, ואחר זמן היה מחדש כפלים לתושיה ל"ו הלכות בכל שבוע, וכך עלה בידו לכתוב אלפים ורבבות חידושי הלכות. וכעדות תלמידו הגאון אב"ד בראדשין זצ"ל בהקדמתו ל'דעת קדושים': "וכחמשים שנה אשר ישב ישיבה שיש בה סמיכה לדון ולהורות... והי' כותב ומעלה מעשה בכל יום ויום ואת אשר נגזר עליה להלכה ומעמו ונימוקו עמו, גם הי' עליו כחוק לחדש ח"י הלכות בכל שבוע ובזמנו הכפיל לחדש ב' פעמים ככה, ואת הכל רשם בכתביו לכל יאבד טפה. ומזה נקבצו באו המון רבבות ניירות כתובים באצבע איש אלקים, משנת תק"ג ומעלה, עד אשר עלה אל האלקים...".

בנוסף לכך היה בעל זכרון נפלא, כבוד סוד שאינו מאבד טיפה, ובשנת תקע"ד - בהיותו בגיל ארבעים ושלוש - כתב בתשובה אחת: "נהירנא כד הוינא מליא כבר חדסר ראיתי תשובה זו בשו"ת מהרח"ש אשר בבית המדרש דר' אביש, וזה לך האות, דרוש שמה מעל ספר הל', ותמצא כי קומטו פני הדף הזה"³.

אם כי כתבים אלו בהלכה כאגדה ובמילי דחסידותא לא באו במכש הדפוס על ידו ובחייו. אלא תורתו הגיעה ליד נכדיו דפים עד כדי אלפים, שבהם נהג לכתוב מידי יום את שהעלו הגיוניו בכל חלק מחלקי התורה⁴. אך מכיוון שנכתבו ללא סדר ובלשון קצרה⁵ היה עמל רב בסידור הכתבים, עריכתם, והבאתם לדפוס.

ב. עמ' כא.

בא. תולדות הראב"ד עמ' 14 הערה 1.

בב. מתוך ההקדמה לאשל אברהם, לבוב, תרמ"ו.

בג. לפי שהוא כתבם ללא סדר כפי שעלו ברעיוניו, ובלשון קצרה, כי לעצמו לא הוצרך לפרט. ואגרת תלמידו הרב אורי שרגא פייביל שרייער להרב שלמה קלוגר. על חביבות הכתבים בעיני המחבר ניתן ללמוד מכך שבעת שריפה בבוטשאטש אמר שיצילום תחילה, שעה שכל רכושו נשרף.. כל יום חידש י"ח ואח"כ ל"ו הלכות, ובלילה היה עובר עליהם שוב. גם בהיותו בדרך לא ויתר על מנהגו זה, ופעם בנסעו ללבוב להמתיק סוד עם הישועות יעקב, נתעכב בשל כך בדרך באכסניה בעש"ק אחה"צ. כך הצטברו לו רבבות חידושי דינים. [תולדות הראב"ד].

ניסיונות להדפסת הכתבים בחיי רבינו:

חלק מועט מהכתבים כבר נתקנו על ידי המחבר להדפסת, כמו הספר 'אמרות טהורות' על הלכות מבילה. שמעיקרה נכתב למשפחתו המצומצמת, לאחר מכן נמלך רבינו כי ראוי להדפיס את הספר במהדורה רחבה יותר, אך מסיבה שאינה ידועה לא יצא מחשבתו אל הפועל⁶⁷. הספר נדפס לראשונה בשנת תרל"ט בלובן בהשתדלות נכדי רבינו, הר"ר צבי והר"ר שמעון בני הר"ר יצחק ווארמאן⁶⁸.

ספר נוסף שככל הנראה נערך על ידי המחבר הוא החיבור 'תפילה לדוד' הכוללת ענייני נוסח התפילה, כוונותיה, ודרכי הדקדוק בה.

לחבור זה הקדיש רבינו הקדמה מיוחדת [בשונה משאר חיבוריו]. בה הוא מגלה טפח ומכסה טפחיים על דרכו והנהגתו בדרכי החסידות. בין השאר הוא כותב: "אין שלום בעצמי בין דרכי החסידות לדרכי התלמידות"⁶⁹.

פרט נוסף שניתן ללמוד מהקדמה זו היא רצונו של הרב אפרים זלמן מרגליות להדפיס את כתבי רבינו:

ומאז כתבתי בשמעתתא הלכתא ואגדתא יותר משני ריבוא פרטים וכתן הרבה אשר להתבונן בדרכים להלכה למעשה הם נצרכים הליכות עולם בנתיבות שלום, וקוה קיותי להציעם לפני אחד קראתי נועם אשר רצה לזכות לרבים בהרבה דפיסות בהלכות צריכות ישע עומדות לתעצומות לעם, היות זרועם ורועם, הרב הגדול הגאון המפורסם בעל המחבר ספר בית אפרים זכרוננו לחיי העולם הבא, אך מצד טרדות וסיבות גבה טורא⁷⁰, ובהתחלתי לטייל עמו להעביר לפניו כבני מרון נגנו הארון וחלול ישורון.

הרב מאיר וונדר בספרו 'אנציקלופדיה ליהודי גליציה' מביא בהקשר לכך כי יש הסבורים שכל תשובותיו בהלכה נאבדו בברודי לאחר שנשלחו להרב שלמה קלוגר⁷¹.

67. תולדות הראב"ד, עמ' 67

68. בני הר"ר ישראל לייב בנו בכורו של רבינו.

69. חיבור זה הוא בגדר תעלומה ביבליוגרפית, כפי הנראה מההקדמה נראה כי המחבר התקינו לדפוס בחיי חיותו, אם כי רוב הקטעים נראים שנלקחו או הועתקו מהגהות 'אשל אברהם'. יתכן כי התקינו את שני החבורים מתוך הגהות מפוזרות שנמצאו בכתביו לרבבות.

70. יתכן כי כוונת רבינו בתיבות אלו לרמוז כי הקשר ביניהם החל עוד בטרם התקרבותו לתורת החסידות. על הקשר בין שני האישים הרחיב הרב שמעלער ב'תולדות הראב"ד'.

71. על הפועל יוצא שיצא בנוגע להתקרבותו לתנועת החסידות הרחיב מעט הרב אליהו צבי שמערליר בספרו 'תולדות הראב"ד' עמ' 53. בנוסף התייחס לכך הגה"ק ממונקאטש רבי חיים אלעזר שפירא בספרו אות חיים ושלום, סימן ל"א.

72. בה. בהקדמה להוצאה מאוחרת של החיבור דעת קדושים (בני ברק, תשל"ג) טען נכדו של המחבר ר' יואל מושקוביץ משאך כי כל החומר שנשלח לברודי (יותר משני ריבוא פרטים) נאבד לצמיתות.

הדפסת הכתבים לאחר הסתלקותו:

הספר הראשון שנדפס לאחר פטירת המחבר כללה בעיקר ענייני דרוש ואגדה על סדר בראשית בשם 'ברכת דוד^{כט}'. ככל הנראה ספר זה נדפס בשנת תר"ה^ל בלבוב על ידי אחד מנכדיו. מסיבה שאינה ידועה לנו העדיף המחבר להקדים את שנת ההדפסה משנת תר"ה לשנת תקס"ה^{לא}. כך הוא אף מציין: יש תחת ידי הסכמות וחרמות מגדולי הדור שחלילה לכל אדם להדפיס ספר הקודש הזה בין במתכונתו בין שלא במתכונתו הן בהדפסה זו הן בשאר הדפסות אפילו ספר אחד בלתי רשות בעל הדפסים.. רק שלא רציתי להעתיקם ממעם הכמוס.

הדפסת הספר נעשתה ללא עריכה יסודית אלא מליקוט בעלמא וכפי שמעיד המביא לדפוס:

ולא אכזב כי עדיין לא יצאתי ידי חובה להעתיק מכתבי קודש בשלימות על כל פרשה ממעם כי אי אפשר לפרטם כי רבים ומפוזרים הם והמורח וההוצאה מרובה והקונים מועטים בעתם הללו.

ככל הנראה סיבות אלו [המורח וההוצאה מרובה, והקונים מועטים] עיכבו את המשך הדפסת כתבי רבינו בחצי יובל.

בערך בשנת תרכ"ד^{לב} העביר אחד מנכדי רבינו ר' יצחק [בהר"ר ישראל לייב] וורמאן^{לד} חלק נכבד מכתבי זקנו לידי תלמידו הגדול הרב אורי שרגא פייבל הלוי שרייער^{לד}

כט. המביא לדפוס ציין את שיקוליו בבחירת שם הספר. כי 'אברהם דוד בן רעכל' בגימטריא 'ברכת דוד' עם שני הכוללים. על גורל הספר מעיד הרב אורי פייבל שרייער בהקדמתו לספר 'דעת קדושים' – רשום בזמן אמת^{לז} כי הספר אינו בעולם ואבדו עקבותיו.

ל. על השער נדפסו שני תאריכים, בעוד בעברי תיארכו את ההדפסה לתקס"ה, הרי בלועזי התאריך הוא 1800. ככל הנראה, תאריך ההדפסה האמיתי נרמז בחתימת המביא לדפוס שבסוף הספר, בה מודגשות המלים 'תהלה לאלהי דוד'.

לא. בספר תולדות הראב"ד ציין כי שנת הדפוס לא נודע לנו. ובסוגריים נוסף: על השער נכתב כי נדפס בשנת תקס"ה, היא מאימת הצענוור, ובאמת נדפס לאחר מותו על ידי אחד מנכדיו.

לב. מתוך הקדמת הרב אורי פייבל ל'דעת קדושים' הלכות שחיטה וטריפות:

עד שקמתי אני קטן תלמידיו בשנת כ'ר'ד'ת אשר פלאים ירדתי וממצבי נהדפתי. אז מתרדמת הזמן ננערת. וממשא הבלי חצני נערי. ותעיר ה' את רוחי אחר כתבי הרב זצ"ל לבקר ואדבר באוני נכדי הנכבדים ולא איחרו מלמסור לידי תכריך גדול ממבחר כתביו. ואתבונן להם. בעברי בין בתריהם. ואביטה נפלאות מתורתם והלכתא גברותא איכא למשמע מינייהו. ומאוד כלתה נפשי להיות על ידם ממצידיק הרבים.

לז. יש לציין כי בנו בכורו של רבינו, ר' ישראל לייב וורמאן נפטר בשנת תר"י. [ותשע שנים בלבד לאחר פטירת אביו]. ובניו הם אלו שעסקו בכתבי זקנם הגדול.

לד. ראה הערה י"ז.

[אב"ד קולומייא, וברודשין. תקע"ט, - תרנ"ט]. והוא החל לעסוק בהתקנת ועריכת הכתבים ביסודיות רבה¹.

במכתב הנושא את התאריך ד' כסלו תרכ"ה, מתייעץ הרב פייבל עם הרב שלמה קלוגר מברודי בנוגע להדפסת הספרים²:

בין שאר דבריו מגולל הרב אורי פייבל את הסיבות שגרמו לו לעסוק בכתבי רבו. על פי המתואר בתחילה חפצו נכדיו להדפיס את הכתבים כפי שהם ללא עריכה מינימאלית. רק מכיוון שלא התאפשר להדפיס את כל הכתבים בגלל ההיקף העצום, באו להתייעץ עימו כדי שימליץ מה ראוי להדפיס בראשונה. לאחר שהוא הבהיר כי הכתבים אינם ראויים להדפסה במצבם הנוכחי ללא ליטוש ועריכה יסודית, נואשו נכדיו רבינו לעסוק בכך ובקשו ממנו לטפל בכתבים. בנקודה זו מספר הרב אורי פייבל כי מכיוון שהוא חב הכרת הטוב לרבו – רבינו, לכן הוא הכניס את ראשו לתוך המלאכה הכבדה שבו עסק למעלה משלושים שנה.

דעת קדושים:

הלכות שחיטה וטריפות:

בשנת תרל"א לאחר עמל ויגיעה רבה הדפיס הרב אורי פייבל את החבור הראשון מכתבי רבינו 'דעת קדושים' על הלכות שחיטה וטריפות³. בהקדמתו לחיבור הוא מפליג בגדולת רבו, הליכותיו ומידותיו בקודש, מתאר את מצבם הגרוע של הכתבים שהיו קשים עד מאד לסידור ולפיענוח, ורומז שכאשר רפו ידיו נגלה אליו רבו ועודדו להמשיך. מוסר את דרכי עבודתו בריכוז ועיבוד הכתבים אותם הציג סביב השולחן ערוך. [ובסימנים מסויימים (א-כח, לה-לט) נסר החיבור סביב הספר 'שמלה חדשה']. בשוליהם שני ביאוריו: גידולי הקדש באריכות, ומקדש מעט בקיצור⁴.

לה. כפי שניתן לראות מהקדמתו לחיבורים, ממכתבי הסכמה שקיבל מרבני דורו, ומההיקף הגדול של הדייקים בדברי רבינו אותם הוא מעלה בספריו 'גידולי הקדש' 'מקדש מעט'.

לו. מכתב זה נמצא בספריית ניו יורק – אוניברסיטת קולומביה. אוסף 'שאלות ותשובות מאת [הג"ר] שלמה קלוגר' מס' סרט: F 16547 F 27424. המכתב נדפס לראשונה בהוצאה מאוחרת של החבור 'דעת קדושים' [בני ברק, התשל"ג]. ופורסם שוב בגיליון מוריה [גיליון א – ב], תשנ"ה. לתועלת הקורא הבאתי את המכתב בשלמותו כנספח למאמר.

לו. ההסכמה היחידה לספר נכתבה על ידי הרב יוסף שאול נאטנזאהן [אב"ד לבוב, התק"ע – התרל"ה]. ובה מספר שבילדותו כאשר ביקר בברזאן אצל זקן ר' דב הלפרין, שמע את עצם בקיאותו וחריפותו של המחבר. כעבור עשר שנים נודמן רבינו ללבוב, ופלפל עמו עיד חידושו במפרשי הים שבסוף הים התלמוד, והתנצחו בהלכה אף כי כבר היה אחר חצי היום בקיץ, והיה מעוטף בטלית ותפילין, ולא אכל עדיין "בכ"ז חביב עליו דברי תורה, והייתי חביב אצלו עד לאחת, ואף כי צעיר לימים הייתי. ובנסעו בחזרה מלבוב והיה בבערזאן, שאל אותו זקני הרב ז"ל האם שם לבו עלי, ואמר לו בזה"ל: רב יוסף סיני ועוקר הרים, והנה מזה נראה עין בעין כמה היה יקר בעיני צורבא מרבנן".

לה. מתוך הקדמת המסדר: "אספתי (ממבחר כתביו) ... וסדרתי כל הענין במקומו הראוי לו כפי סדר סימני הש"ע וסעיפיו. ובסימנים (א-כח, לה-לט) אשר התב"ש [התבואות שור] פרש את שמלתו,

בהקדמה זו מציין כי בתכנונו להחזיר את כל כתבי רבינו שעל סדר השולחן ערוך. הוא אף העניק לסדרת הספרים המתוכננת את השם 'קדשי דוד'. וכן שם לכל חיבור בנפרד. להנחות על אורח חיים - 'קודש הילולים'. להנחותיו על חלק יורה דעה - 'דעת קדושים'. לאבן העזר - 'עזר מקודש'. ולח"מ - כסף הקדשים.

בשנת תרל"ט הדפיס הרב אורי פייבל את 'משמרת הקודש' השלמות ותיקונים לחיבורו 'דעת קדושים' וכן כתבים נוספים שהיא לו הרב שמעון בהרב ישראל לייב ווארמאן נכד המחבר.

בשנת תר"מ נדפס הספר בהוצאה שניה עם כמה הוספות ותיקונים מאת הרב אורי פייבל. בשולחן ערוך שנדפס בלבוש בתרמ"ח צירפו את החבור דעת קדושים אליו. הדפסה נוספת של הדעת קדושים סביב השמלה חדשה בוורשא בשנת תרנ"ג על ידי האחים מונק^ל.

לאורו אלך לרשום הדיבורים על השמ"ח (השמלה חדשה, עם הפנים), להביך גמר דעתו העירוני ... להעמיד בצדו קיצור הדין ... הוספתי קיצור הדין משאר ספרים ... ולפעמים הוספתי מדעתי איזה דין ... ולכל חידושי היו"ד (היורה דעה, של ר' אברהם דוד ווארמאן) קראתי דעת קדושים ... ולהנחותי הארוכות והכללים קראתי גידולי הקדש ... ולביאורי הקצר קראתי מקדש מעט².

בין השאר משיג ר' פייבל שרייאר על ספר "לבושי שרד", לר' דוד שלמה אייבשיץ. בשנת תרל"ז יצא בלעבערג ספר "בגד ללבוש", לר' מרדכי זיידמאן, ואב"ד אוזיראן להמליץ על ספר לבושי שרד ולתרוץ השגותיו של ר' פייבל שרייאר. בשנת תרל"ט הדפיס ר' פייבל שרייאר ספר "משמרת הקודש", השמטות לדעת קדושים, ובסופו קונטרס "מעדה בגד", מאת בנו ר' אהרן שרייאר, נגד הספר "בגד ללבוש". הרב פייבל מתייחס אל הרב זיידמאן בהקדמתו:

כה הראני בני הרב הנ"ל נ"י יצא מדפוס קונטרס א' מאיש זקן והוא עוטה מעיל קנאה ותחרות מפטט כנגדי אודות השגותי אשר באו לפעמים בג"ה (גידולי הקדש) ומק"מ (מקדש מעט) על הגאון לב"ש (לבושי שרד). ומה טוב היה אם היה ידו משגת די השב באמרי יושר. וגם אנכי חלילה לי מחדול מלהודות על האמת אם ימצא איש להצדיק את הצדיק הלב"ש ז"ל. אפס ראיתי כי הזקן הנ"ל בקונטרסו יענה דעת רוח וימלא קדים בטנו. ולא נמצא בו דבר טוב לאלקי ישראל. אמרתי ידי אל תהי בו. רק שנים ושלושה גרגרים ראיתי אשר הקיצור בדבריי גרם לו להתבלבל. והרחבתי בביאורם בקונטרס השמטות שלי אמנם בני הרב הנ"ל מן קול מליא רברבתא הבאים בקונטרס הנ"ל בגאווה ובזו לא יכול להתאפק ויכתוב איזה עלים להראות לעיני כל פחיתות הקונטרס הלז והיולדו ומחוקו. ויאמר להדפיס העלים האלו. ומתחלה לא היה דעתי נוחה בזה. כי אמרתי טוב לגבר כי יחי' מן הנעלבים ורז"ל קבעו בתחנונים ולמקללי נפשי תדום ונפשי כעפר לכל תהי' בשגם אדונינו משיח ה' כה בחר באמרו הניחו לו ויקלל גו'. מה גם אני העני והשפל אינני רואה ביד בעל הקונטרס עון אשר חטא בבואו לחרפני. בחשבו לקנאות לכבודו של הלב"ש זצ"ל. אמנם מידי עיוני בדברי בני הרב הנ"ל. ראיתי כי יוצא מדבריו תועלת בד"ת. כי הביא כמה מרגליות מספרים יקרים אשר לא נמצאו תחת ידי. וגם לפעמים הוא מרחיב בביאור אמת בדברים הסתומים קצת. וכי כל דבריו נאמרו ביושר אין בהם נפתל לזאת הרשיתי להדפיס דבריו.

לפ. הרב פייבל נאבק כנגדם על הפרת זכויות יוצרים. ראה 'מודעא רבה לאורייתא' בתוך עיתון המגיד 9 ביולי 1891. וכן את מכתבי הרבנים הרב בנימין בהר"ר שלמה קלוגר. הרב אריה לייב הורביץ אב"ד ק"ק סטרי. הרב אלכסנדר שמעון הלפרין אב"ד לבוב. וכן בהקדמתו להדפסה מחודשת של התבואות שור עם החבור דעת קדושים, גידולי הקדש ומקדש מעט. (לבוב, תרנ"א).

דע"ק רשום בכתב אמת:

חיבור זה מקיף את כל דיני מצוות כתיבה שבתורה, חלקו הראשון עוסק בדיני כתיבת ספר תורה. בחלק זה נערכו החיבורים כסביב לחיבור 'בני יונה' להרב יונה לאנדסופר.^ב

חלק ב' על הלכות מזוזה נדפס בשנת תרנ"ז בלבוב, וחלק ג' על הלכות תפילין בשנת תרנ"ח. בהלכות מזוזה ותפילין הביא הרש"פ את דברי הדעת קדושים וסביבו חונים המקדש מעט וגדולי הקדש.^{בא}

אשל אברהם:

בתקופה שבה נערכו ונדפסו מהדורות דעת קדושים הנ"ל, עסק נכדו הרב ישראל לייב וארמאן בהכנת מהדורה אחרת מהכתבים שהיו תחת ידו, חידושי אורח חיים תחת השם 'אשל אברהם', ומסרם לדפוס לידי מדפיסי למברג בשנת תרמ"ו. הדפסה זו יצאה משובשת וללא הקדמה.^{בב}

כעבור עשרים שנה תקופה שבה המשיך לעסוק בעריכת הכתבים, הביא לדפוס מהדורה נוספת מתוך הכתבים הנ"ל, בה תוקנו כמה מהדברים ממהדורה ראשונה, ובעיקר נוספו בה חומר רב חדש, ונתן להם את השם אשל אברהם תנינא. [למברג, תרס"ו]. בהקדמתו למהדורה זו, מתאר המהדיר את העבודה הרבה שהיתה בפניו בעריכת הכתבים, הוא מרחיב דברים גם על תאור אופיים של שתי המהדורות, בעוד שהראשונה נכתבה בתקופת רבנותו בעיר ילוביץ, בה היה יותר פנוי ובשלווה, וחבוריו נכתבו באריכות ונועם לשון צח, הרי שהחידושים המרכיבים את המהדורה תנינא, הם מאלו שנכתבו בתקופת רבנותו כבוטשאטש תקופה שהיה טרוד ועמוס בעבודת קודש, וזה משתקף בקצור הנמרץ שבה נכתבו קונטרסיו.^{בג}

כקוריו בעלמא, בשו"ת מנחת יצחק [חלק ט, סי' קנ"ג]. הוא מצטט את הקדמה זו כדי לעגן את איסור הפרת זכויות יוצרים.

מ. בהקדמה כותב הרש"פ שלקח כיסוד את הבני יונה אף כי רבינו לא ראהו, מ"מ סידר עליו את המקדש מעט, אבל בגידולי הקדש מפלפל בשניהם בבני יונה ובדע"ק.

מא. הרש"פ כותב בהקדמתו להלכות תפילין שלא הביא אלא את ההלכות הקשורות לכתיבת התפילין ולא הרחיב בשאר הלכות תפילין.

חלק מדבריו נשמעים כביקורת מרומזת על מדפיסי ה'אשל אברהם': "זה מקרוב נדפסו מעט מכתבי הרב זצ"ל על חלק או"ח העתקה גלמית דברים סתומים כיום הוולדם מתח"י הרב זצ"ל בחפזה ובקצרה ונקרא א"א, ומה שנמצא שם על סימן ל"ב מובא גם פה מהודר בהדרת קודש ואין שם רק חלק קטן ומצער נגד הנמצא פה כפליים לתושיה וכו'.

מב. הדפסה נוספת בשנת תרנ"ג בלעמבערג. [דפוס האלמנה באלאבאן]. בשנת תרנ"ח נדפס הספר יחד עם השולחן ערוך שיצא בלבוב. ומני אז הוא נמצא בכמעט כל מהדורות השלחן ערוך עד לזמנינו אנו.

מג. קונטרסים נוספים המכילים את כתבי ידו בכל מקצועות התורה, מהעתקתו של רבי ישראל א"ל העורך הראשון, נותרו ללא טפול, ומצויים עדיין בכתב יד, והם כיום בספרייתו של האדמו"ר

עוד מקודש:

חיבור זה נדפס לראשונה מתוך כת"י בשולחן ערוך 'אפי רברבא' לבוב תרמ"ו. הוצאה מחודשת לחיבור מהעתקת הרב פייבל ובעריכתו בתוספת החיבורים 'מקדש מעט' ו'גידולי הקדש' יצאה לאור על ידי ר' זאב שרייער [נכדו של ר' פייבל]. בילגוריי, התרצ"ג.

כסף הקדשים:

נדפס מכתב יד בשולי שו"ע חו"מ, במהדורות השונות של השו"ע שהדפיסה פעסיל באלאבאן בלעמבערג מתרנ"ח. בתולדות הראב"ד הביא בשם סבו [הרש"פ] כי ראה חיבור ארוך על חו"מ והוא דומה לאורים ותומים^מ.

קונטרס אמרות מהורות:

מקצת דינים בהלכות חמץ ואפיית מצה ממה שדרש רבינו לפני חג הפסח לעוסקים בכך. וכן דיני טבילת נשים ממה שנהג לדרוש להזהיר את הממונות על הטבילה. בהקדמת המחבר כתב שהעתקת מקונטרס זה נתפורז בעיירות הסביבה, וכעת מוסר לר' בנימין את זכות ההדפסה^מ.

לפי ההקדמה אומרים, שחיבורו זה ועל הלכות מליחה נדפסו כבר בחייו. בהתחלה אזהרות בעניינים אחרים. מהדורה נוספת בתר"ס, בתוספת אזהרות בהלכות טבילת כלים והלכות שבת, הוצאה זו נדפסה שוב בהידור ע"י ר' שמואל מרדכי דרונר מסאטמאר, תר"ץ.

לסיכום הדברים:

בשונה מחיבורי 'דעת קדושים' שנערכו ונדפסו על ידי הרש"פ, שאר כתביו ההלכתיים נדפסו ללא עריכת הראויה לשמה. ומכיוון שאלו שעסקו בהדפסתם לא הבדילו בין הנהגותיו האישיות שבהם החמיר על עצמו בכל מיני חומרות וכפי שכתב להדיא^מ:

מליבאוויטש זצ"ל, מכתב יד זה הועתקו חידושים לאשל אברהם תנינא כפי שמסומן בגוף כתב היד, ולא ברור מדוע לא נדפסו גם הם בחלק ממהדורות. חלק מחידושים אלו נערכו ונדפסו בקובץ יגדיל תורה בשנת תשמ"ג בארה"ב, והיא מהדורה תליתאה של החיבור. חלק נוסף ממהדורה זו נדפס בקובץ זכור לאברהם [עורך: אביגדור ברגר. תש"ס, חולון]. כל מהדורות אלו נערכו וסודרו מחדש ב'אשל אברהם השלם' בשולי השולחן ערוך מהדורת מכון ירושלים, ירושלים התשס"ב.

מד. במפעל הביבל' תיארכו את הדפסת החיבור לראשונה בשו"ע השלם, לבוב, תרנ"ו. עד לע"ע לא מצאתי עותק או צילום של מהדורה זו. מעניין הדבר כי בשו"ע שנדפס בירושלים בשנת תרצ"א מציינים המוציאים לאור כי הדפיסו את ספר 'כסף הקדשים' מתוך כת"י. [בהקשר לכך יש לצטט את נכדו של רבינו הכותב בהקדמתו לחיבור 'מילי דחסידותא' שכמה נסעו לא"י, ולקחו עמם מהכתבים כדי להעתיקם שם]. כמובן ראוי להעיר כי בסוף הספר 'ליקוטי אמרים' שנדפס בסאטמאר בשנת תרצ"א הובאו תולדות רבינו בקצרה יחד עם רשימת חיבוריו שבא בדפוס והחיבור היחיד שנשמט מרשימתם הוא אכן 'כסף הקדשים'.

מה. על חיבור זה כתב רח"א שפירא בדרכי תשובה סי' קצ"ח ס"ק ל"ב, ששמע מזקנו הגה"ק רבי שלמה שלא יפה עשו מדפיסי הקונטרס, ולא בדקו הרבה דברים שרשמם רק לעצמו ולא לרבים.

בכמה פרטים אשר אני עושה שלפום ריהטא הוא תמוה בעיני רבים אל יחשוד אותי מי שהוא מצד איוה פניה דגאווה ורמות רוחא ח"ו רק שאני אוהב תמיד לנטות אחד מדת חסידות כפי שקבלתי מרבתי הק' ע"ה ולהיות תמיד מחמיר על עצמי ולא על אחרים ח"ו.

לאחר סיכום מצב הכתבים כפי שהיו לאחר פטירת רבינו, וכפי שניתן לעמוד על כך ממכתב תלמידו הרש"פ שכתב: כי נמצא בהם דברים אשר אינם ראויים להלכה כאשר יבין המבין, וכאשר התעורר הנאון זצ"ל בעצמו על זה. [אולי כוונתו לפיסקא הקודמת שהבאנו מהשמותיו לסידור 'תפילה לדוד'] נוכל לקבוע במסמדות כי רוב החומרות המובאות בספרים 'אשל אברהם' 'אמרות טהורות' ו'עזר מקודש' אינם הוראות כלליות אלא חומרות אישיות שלא נכתבו כצורת פסק הלכתי, וככאלה, אף היחס אליהם אמור להיות בהתאם.

הדים לדברים אלו ניתן למצוא בדבריו של הגר"א שפירא - בעל המנחת אלעזר ממונקאטש [התרל"א - התרצ"ז]: דע כי הוא (בעצמו עשה) כן לרוב חומרותיו ולא הודו לו חכמים - צדיקי הדור ז"ל, שהיה להם נוסחא מדויקת בנוסח השמונה עשרה, ולא להרבות בשני הנוסחאות, וכמו ששמעתי מהקדוש אדמו"ר משינאוע זי"ע על הדעת קדושים...

עמדה חריפה יותר נוקט הנ"ל בספרו דרכי תשובה [השלמה למפעלו הספרותי של אביו הרצ"ה שפירא]: ושמעתי כבר מפ"ק אאמ"ו הגה"ק מהר"ש זצ"ל אנדפח"ק לא יפה עשו המדפיסים [וכביאור עברי מייטש] סעיף קטן הנוכח, וכפי שלא ברקו המו"ל הרבה דברים מכי"ק שרש"מ הצדיק רק לעצמו ולא להדפיס לרבים. ואכמ"ל.

יתכן, כי אם נפריד בתוך כתביו בין הנהגותיו האישיות, לבין ההנהגות שנראו להדיא כי נכתבו כמענה לשואלים. והדוגמאות מרובות לכך כפי שיראו כל המעיינים בחיבור במושכל ראשון. נוכל להוציא מכתביו הוראות והלכה לאסוקי דבריו אליבא דהלכתא¹.



וראה עוד דבריו בנימוקי אורח חיים סימן סח, [ב]. סימן של"ט [ב]. שם כתב: ולית מהימנותא בהני מו"ל כנזכר לעיל.

מו. השמטות לחיבור 'תפילה לדוד' קאלעמיייע, תרמ"ז.

מו. דוגמא בולטת לאחר שטעה בהבנת דברי רבינו להתיר איסורים חמורים ראה במאמרו של יצחק רונס [צחר כ"א]. וישרים דרכי ה' צדיקים ילכו במ פושעים יכשלו במ.

הרב זכרי' האלעזער

הלל בית משה חיים, מיאמי פלארידא יצ"ו

בענין צוואה חדשה מר"י החסיד ז"ל שלא לגדל אדם בלב רע בתוך ביתו

פתיחה

במשך עבודתי על פירושי רבותינו הראשונים ז"ל לפיוטים של ראש השנה ויום הכפורים שהדפסנו בעז"ה במחזור אוצר הראשונים השלם - לראש השנה, וכן מחזור אוצר הראשונים השלם - ליום הכפורים (נוסחאות אשכנז וספרד), הקרה ה' לפני כתב יד חדש של צוואת רבינו יהודה החסיד ז"ל, שגודע לנו (עד עכשיו) על פי ז' מקורות*. בכתב יד זה מצאנו כמה צוואות חדשות שלא נמצאות באף אחד משאר המקורות, וגם גרסאות יותר מובנות לכמה מהצוואות שהם לכא' מחוסרי הכנה. ובעת שמצאתי הכתב יד הודעתי ושאלתי לכמה מומחים (בתחום הרוקח וריה"ח) אם הם רוצים להוציא לאור, אבל כולם אמרו שהם עסוקים בענינים אחרים.

הבנתי שעלי להוציא הצוואות לאור בעז"ה, וחשבתי שכדאי להוציא לאור קודם לכן קצת מהחידושים שנמצאים בכתב יד זה, וליתן להם את החשיבות הראוי' להם, להעיר קצת מדברי הגמ' ומדברי רבינו במקומות שונים וגם מדברי תלמידי רבינו, אף שהוא דבר שאינו שלם², ואולי אחד מן הקוראים יבוא וישלים את הדברים שאני מתחיל כאן.

וזה לשון א' מהצוואות החדשות של רבינו יהודה החסיד ז"ל:

כ"ו - לא יגדל אדם בלב רע בתוך ביתו כי הוא עון¹ פלילי

החידוש בדברי רבינו

לא מצאתי זה בשום צוואה של רבינו³. ובגמרא ב"ק (טו ע"ב, וגם מו ע"א) מפורש שאסור לגדל בלב רע: "מניין שלא יגדל אדם בלב רע בתוך ביתו ואל יעמיד סולם רעוע

א. הכתבי יד, והשינויים הנמצאים בין כתבי היד השונים, נדפסו בימינו בב' מקומות, ובב' סגנונות. אחד מהם באופן יותר "מחקרי" הופיע ע"י הרב ארי (יצחק) שבט, בטללי אורות י (תשס"ב. תודתי להרב לוי יצחק הריטן, ופרופ' שמחה עמנואל, ששלחוהו אלי). ואחד מהם באופן יותר הלכתי ע"י הרב שמעון גוטמן (מכון אוצר הפוסקים, תשע"א).

ב. יש לי גם הערות שונות בגליוני ספרים של ריה"ח ותלמידיו, שאולי שייכים למש"כ כאן, אבל יודעי ומכירי יודעים שאני עסוק בגידול הבנים, שאשתי צריכה לרפואה שלמה בקרוב. ואי"ה מאמר זה יהיה זכות לרפואה שלמה עבורה.

ג. מעניין שנקט "עון פלילי" ולא הזכיר שהוא סכנה (אף שאפשר לפרש שסכנה נכלל בזה). ולשון עון פלילי נמצא בצוואה אחרת של ריה"ח (שלא נמצא בצוואה זו), צוואה נ"ד שבמהדורת אוצ"ה פ (עמ' תקג): "לא יגדל אדם בלורית כי הוא עון פלילי".

בתוך ביתו ת"ל לא תשים דמים בביתך"ה, ובמס' שבת (סג ע"א - סג ע"ב) מבואר הטעמים שאין לגדל כלב רע (ומשמע שאף כלב רע שכבר שקלו ניבין שלו, שאינו יכול להזיק, אסור לגדל, כיון שאנשים לא יודעים): "כל המגדל כלב רע בתוך ביתו מונע חסד מתוך ביתו, שנאמר למס מרעהו חסד, שכן בלשון יוגית קורין לכלב למס. רב נחמן בר יצחק אמר אף פורק ממנו יראת שמים שנאמר ויראת שדי יעזוב. ההיא איתתא דעיילא לההוא ביתא למיפא, נבח בה כלבא, איתעקר ולדה, אמר לה מרי דביתא לא תידחלי דשקלי ניביה ושקילין מופריה, אמרה ליה שקולא מיבותך ושדיא אחזירי, כבר נד ולד".

[ואגב, המפרשים (ע' בן יהודע) נתקשו בהבנת הסוגיא שם (ויש שחשבו שאולי אין לגרוס כלב רע)] לכן יש להביא דברי הרוקח בספר סודי רויא (כל כתבי הרוקח, ח"א, עמ' ב-ג): "יראת שד"י זהו שירא מהקב"ה שאין די לכבדו (-הערתו בגליון לעיין להלן עמ' ו. ששם כתב הרוקח: "שאיין די לעובדו") ודי בידו לעשות כל דבר. ומפיל תחינתו לפניו וצועק אליו בכוונת הלב ונעתר לו, ומבקש ממנו שאלותיו ומיד עושה לו. זהו (איוב ו יד) למס מרעהו חסד ויראת שדי יעזוב, פירוש למס, מונע, כמו ונמס כל לב (-הכוונה ליחזקאל כא יב, ושם בצירי תחת המ"ס), נמנע. כך כל המונע חסד מחבירו, ויראת שד"י שיש די בידו לעשות בקשתו יעזוב, שאינו מתירא שמא שדי לא יעשה רצונו. או המגדל כלב רע בתוך ביתו, שהעני מתירא להכנס לביתו, למאס כתיב (-לא הבנתי כוונתו, בפסוק כתוב למס, ואפשר שיש ט"ס. וע' למעלה שאולי סובר שאפשר להחליף "ונמס" עם "למס" על פי חילוף אותיות נו"ן ולמ"ד). ומצאתי במדרש (ילקוט"ש תתצז, כתובות סח.) שכל המונע חסד כאלו עובד עבודה זרה הנמאס. זהו יראת שד"י שעובד לפני הקב"ה וירא מלפניו, ועורך אליו תפלתו ובקשתו, ובטח בו שיצילנו מכל רע, כי די בידו לעשות".

ואכן צ"ב לאיזה טעם נקט רבינו דוקא ענין זה בצוואתו, שהרי אין דרכו להביא סתם דינים המפורשים בגמרא (וקשה לחדש שרבינו אינו פוסק כהגמ' בכ"ק). ומסתבר שהזכירו רבינו משום שאנשי זמנו היו מקילים בדינא דגמרא. ונראה שהיה טעם מיוחד לזה שהיה שייך בזמנו של רבינו. לדוגמא, אולי היהודים היו צריכים כלבים לשמורם מן העכו"ם, ובא ריה"ח לאסור גידול של כלבים רעים בתוך הבית אע"פ שמגדלם לצורך שמירה. וכפי הכללים שהזכרנו במבוא לצוואה זו, מסתבר לומר שאף בזה הוא משום סכנה, דהיינו שהיה איזה מעשה שכלב רע [או: כלבים רעים] המית יהודי [או יהודים], ולכן אף שאין דרכו להזהיר סתם על הלכה מפורשת, הזהיר ריה"ח עליו בצוואתו מפני שהוא סכנה והיה נהוג

ה. אכן ראה אזהרה אודות 'כלב רע' בתוך ספר חסידים סימן מג (אמנם, כל דבריו שם הם מדברי הרמב"ם): "עשרים וארבעה דברים היו מנדין עליהם את האדם, הן איש והן אשה...ומי שיש ברשותו דבר המזיק כגון כלב רע וסולם רעוע היו מנדין אותו עד שיסור (אולי צ"ל: יסירה) את ההיזק".

ה. וראה במהרש"א בחידושי אגדות שם, שהוא אמינא שמותר לגדל כלב רע בתוך הבית לשמור מן הגנבים, שמכיון שמגדלו מקטנותו לא יזיק את בני הבית, אבל אפילו הכי אסור שאולי יזיק את אחרים, וזה לשונו: "אבל לגדל כלב רע דודאי לא יגיע ההיזק לבני ביתו שהורגל כלב הרע עמדם אבל הוא מגדלו לשמירתו מן הגנבים בלילה".

בזמנו (ואולי יש להבין על פי זה הטעם שלא הועתקה צוואה זו במהדורות אחרות של הצוואה, כיון שבמקומות אחרים לא היו להם כלבים). אי נמי, אולי אנשים היו מגדלים כלבים רעים ומוכרים אותם לגויים, ולפעמים אותם כלבים היו לבסוף מוזקים לישראלים (אכן, מלשון רבינו "בתוך ביתו" משמע שאולי עדיין מותר לגדל כלבים רעים חוץ לביתו).

אמנם יש עדיין הרבה לעיין בזה, שכידוע, לדאבון נפשנו, כמה מחסידי אשכנז נהרגו (על ידי הנוצרים), ומי גדול בין חסידי אשכנז מרבינו אלעזר מגרמיישא בעל ספר הרוקח - שהרשעים באו והרגו את אשתו וב' בנותיו, והכו אותו ואת התלמידים וכו' (ראה 'גזירות אשכנז וצרפת', עמ' קסד ואילך). והרי מסתבר אם כן, שהיה ראוי ומותר להם לגדל כלבים רעים ממעם שמירה מהאויבים הבאים על עניני נפשות, דוגמא למה שמצאנו בירושלמי תרומות (פ"ח סוף ה"ג): "חד בר נש זמין חד רבן ואייתיב כלבא גביה. אמר ליה בזיון אנא חייב לך. אמר ליה רבי טיבו אנא משלם ליה, שביין עלון לקרתא עאל חד מינהון בעא מינסב איתתא, ואכל ביציו" (א"ש אחד עשה סעודה והושיב את כלבו אצל הרב, והרב שאלו 'וכי בזיון אני חייב לך' והאיש השיב שאנשים באו לעיר ואחד מהם רצה לאנוס את אשתו, והכלב אכל את ביציו של הרשע, ובזה אשתו ניצלה). והסברא נותנת שגם בזמן הראשונים היו עדיין יודעים לגדל כלבים כאלו לשמורם, דוגמא לדבר, שבבראשית רבה (כב יב) איתא: "וישם ה' לקין אות... רב אמר, כלב מסר לו" ובפירוש רש"י על הב"ר (יש מייחסים את הפירוש למהר"י קרא, בן זמנו של רש"י, מכל מקום הוא חיבור קדום) מובא: "כלב מסר לו - לשמור (נרצ"ל: לשמור) מן הרצחנים". וע' ברמב"ן עה"ת שביאר נתינת הכלב באופן אחר, ומסתבר לומר שבזמן רש"י היה ידוע מציאות כזו, שהיה לאיש כלב שלא יזיקנו ואעפ"כ יכול לשמרו מן הרצחנים! ואם היה באמת סכנה מחמת העכו"ם, לכאן זה חידוש גדול שריה"ח יאסור גדול כלבים רעים. ולא מסתבר לומר שבזמן שכתב ריה"ח צוואתו כבר לא היה שום חשש של סכנה מחמת העכו"ם.

וא"כ נראה שצריכים לומר אחד מכמה פשטים: א) שלא היה באפשרות היהודים לגדל כלבים שיהיו בני תרבות. ב) שאף אם היהודים יגדלו כלבים רעים עדיין לא יצליחו להציל את עצמם מן השונאים, ואם כן מה הועילו בזה. [ומן הענין להעיר, שגם בזמן גדולי האחרונים שנביא בסמוך, אף אחד לא הזכיר שום מעם או סברא לגדל כלבים להצילם מיד האויבים]. ג) שסבר החסיד שבדבר כזה (חשש של אויב ושונא) אין לעשות שום איסור שיכול להביא סכנה לבני ישראל, אלא יש להתפלל להקב"ה על כל צרה שלא תבא. ואפשר

ו. ובמתנות כהונה אכן הביא בשם רש"י כגרסא זו: "מצאתי בפירש"י לשומרו מן הרצחנים".

ז. ויש לעיין, מי היו אלו הרצחנים שפחד מהם קין, הלא אביו ואמו לא היו רוצים להרגו, ובניו ובני בניו גם כן לא רצו להרגו. ומסתבר לומר שהם החיות. ואפשר לומר שהכוונה על הכלב של הבל (כפי שנביא להלן מהפרקי דרבי אליעזר שהיה לו כלב ושמר את נבלתו עד שנקבר) ואז היה סכנה לקץ מאת כלבו של הבל (ואולי גם מגוריו של אותו הכלב, או מעוד בהמות של הבל). ולהבדיל בין קודש לחול, ראיתי שיש כתב יד של אומות העולם (שנכתב בערך בשנת ה' אלפים) ששם יש ציור של כלב שמכיר את האיש שרצח אדוניו והכלב נושך את צוארו של הרוצח ומוציא דם מגרונו. Harley ms 3244

שריה"ח פירש בזה את הגמ' הנ"ל בשבת, שרב נחמן בר יצחק אמר שמי שמגדל כלב רע "אף פורק ממנו יראת שמים שנאמר ויראת שדי יעזוב". וצ"ע כוונתו, היאך פורק ממנו יראת שמים. ובפשטות נפרש שהכוונה שהאיש סומך על כלבו לשמור אותו מגנבים בלילה, ועל זה יש חיסרון ביראת שמים [ובעין זה ראיתי בבן יהודע שם]. אבל לפי הגמ' נראה שריה"ח יפרש שהוא סומך על הכלב להצילו מן השונאים הבאים לעיני הריגה, וזה חסרון באמונה, שבוטח על כלבו ואינו משים יראת שמים אל לבו לשוב בכל לבו אל הקב"ה, כדרך אנשים שהם בסכנה שדעתם על הקב"ה [וראה בדומה לנקודה זו בבן יהודע שם], ואולי אפשר שזהו גם כוונת המהרש"א שם, שכתב: "דרך מגדל הכלב להעמידו על הפתח לשמירת ביתו"⁷.

כלבים בבתי יהודים בזמן רבינו יהודה החסיד ותלמידיו

מ"מ, נמצאו למדים מלשון צוואת ריה"ח משמעות שסתם "כלב" מותר לגדל. וכן מצאנו בעוד מקורות שתלמידי ריה"ח דברו אודות אנשים שהיו להם כלבים, ומשמע שזה היה דבר רגיל בזמנם, ולא אמרו שאסור ליהודים לגדל כלבים. ולפי הנראה, בדרך כלל מצאנו ענין של כלבים [שאינם "רעים"] לעיני שמירה סתם (לאו דוקא מאיב הבא להרוג), וכמו שמצאנו בדברי הרוקח ב'ספר סמוכים' (נדפס בתוך: קובץ חצי גבורים, ניסן תשע"ו. עמ' תכב): "וכלב וחתול שומרי בית בעליהם, זה מעכברים וזה מגנבים"⁸. ובפשטות מסתבר שמדבר על כלבים השומרים הבתים לפי שכך נהגו גם היהודים בזמנו (לא שהוא מדבר על מה שיהודים מהנהוג אצל הגוים). וכן מצאנו יותר מפורש בתלמידי רבינו יהודה החסיד שהיו כלבים בבתיהם, כגון ב'ספר גימטריאות' לריה"ח (הרב י"י סטל, ירושלים, תשס"ה. אות רנג): "כלב שנביתו, שירכב על זנבו...", ובפ' הרוקח (פרשת בא, עמ' נד): "כלבים רוכבים על

ח. אמנם עדיין אנו צריכים לפרש למה הגמ' בשבת (סג.) נותנת טעמים שונים לאיסור גידול כלב רע, אם הוא כבר אסור מטעם 'לא תשים דמים' המוזכר במס' ב"ק. ואולי אפשר לומר שרב נחמן בר יצחק מדבר על סתם כלב (שהרי לא מוזכר בדבריו 'כלב רע'). ואולי יותר פשוט לומר [ועיין כעין זה במהרש"א ושפת אמת לשבת] שאף אם נטל הניבים של הכלב רע, אפילו הכי הגמ' נותנת ג' טעמים שונים שאין להניחה בתוך ביתו, א' – לפי שעניים לא יכירו שהוא אינו רע. ב' – שאף שכוונתו להציל עצמו מן השונאים לפי שיראו כלב שנראה ככלב רע, עדיין זה מחסר ממנו בבטחון. ג' – לפי שהאשה המעוברת לא תכיר, ועדיין יש סכנה אצלה. וזה שייך לגמ' אחרת (ב"ק פג.) אודות גידול כלבים להגנה מהגויים, וראה מש"כ על אותה גמ' בסמוך ושרק לאחר שנבאר שאין איסור בסתם גידול של כלבים לדעת ריה"ח ותלמידיו, אז הוא מדבר על כלבים רעים, ונבארהו. וע' גם בפרישה (תרמ"ט סי' ט) דאם אסור בשלשלאות מותר כיון שהאשה רואה שהוא קשור, ואינה מתיראה מפניו.

ז. וראה כמוהו בשו"ת שאלת יעב"ץ ח"א סימן יז: "דהחתול מלאכתו מרובה לצוד העכברים ... וכן הכלב עבודתו גדולה. עבד נאמן לאדוניו לשמור הבית מאריא וגנבי ביום ובלילה". (זה ששניהם נקטו כלבים וחתולים, כמובן בגמ' ב"ק פ' ע"א מוזכר "מגדלין כלבים כופרין, וחתולים, וקופין, וחולדות סנאים, מפני שעשויים לנקר את הבית", אבל לא מוזכר שם החילוק בין כלבים וחתולים אודות ניקור הבית). ובעין זה ראיתי אודות כלבים גם ב'מלמד התלמידים' (פרשת פרה, פז): "אמר לו פרנסני ככלב פרנסני כעורב, כלומר ככלב שיש בו תועלת קצת לאדם לשמירת ביתו" (ואף שמפרש הגמ' בבבא בתרא ח' ע"א, עדיין מסתבר שכן היה המציאות גם בזמנו).

זנבם מן הבית לחוץ", ומבואר שהיו הכלבים מצויים בביתם. וכן המשמעות של הצוואה המיוחסת לריה"ח (שנמצא רק בכת"י רוטשילד ס' נח, ובמהדר' אוצה"פ ס' ט): "ואל יכה אדם את הכלב בשניה".

וְלֹא הבאתי מה שכתב הרוקח (פר' בא, שם): "ויש כלב מריה פסיעות הגג עד שתופסו", וכן מה שנמצא במקורות אחרים של תלמידי ריה"ח אודות חוש ריחו המפותח של הכלב, וגם צדייה על ידי כלבים, ראה באלו באורך מהמון מקורות (ובניהם מה שעדיין בכתב יד מרבינו יהודה החסיד) בספר 'אמרות טהורות חיצוניות ופנימיות' (הרב י"י סטל, ירושלים, תשסו. עמ' ז, ועמ' קכט-קל, וחלק מהמקורות שאזכיר הם ממנו), ואף שהאריך הריה"ח בכח זה של הכלב ב'סוד הייחוד', ואף שהזכיר את שמה (כת"י ספר הכבוד, מובא באמרות טהורות, עמ' קל): "הרי שפורהינמ" הולך אחר הגג", קשה לדעת אם לריה"ח ותלמידיו היה כלב כזה, או זה רק מה שידע ושמע מאחרים, ולכן עדיין לא מוכרח שהיו יהודים משתמשים בכלבים לדברים אלו, אולי רק היה דבר זה ידוע ליהודים בזמנו, אמנם מ"מ עדיין יש קצת משמעות בדברינו].

גם מש"כ הרוקח (כל כתיבי הרוקח, ספר השם, עמ' צ) אודות "גורי כלבים וחתולים" שהם עיוורים למ' ימים לאחר לידתם, אולי אכן משמע קצת שהיו מצויים אצלם, אבל כמובן, יד הדוחה נמויה. וע' להלן הערה מ"ב שהבאנו משמעות מהספר חסידים סימן מזו שהיו להם כלבים.

וכן יש יותר סמך לכך שהיו יהודים עוסקים בכלבים למלאכת הצידה בזמן ריה"ח ממה שנמצאנו בראבי"ה (ח"א ס' קצג) תשובה ששאל רבינו אפרים מרגנסבורג אל רבינו יואל הלוי: "שאלני מורי הרב ר' אפרים בר' יצחק: אשאלך והודיעני, אם ישראל רוכב על סוס לצוד צייד ולהביא, ומושך בחבל כלבים אצל הסוס, אם הוא לוקה משום מנהיג בכלאים". [ובספר 'שברי לוחות' (שמחה עמנואל, ירושלים, תשסו. עמ' נח) הביא מכת"י של ספר המדרכי ששם נמצא שלב שלישי של ההתכתבות (מכתב נוסף שכתב ר' אפרים לר' יואל הלוי) בענין]. וע' לשונו של האור זרוע (בהקדמתו, ובהל' שבת ס' פג אות יז. ומובא בדרכי משה ס' שטז ומגן אברהם שם): "ומכאן אני המחבר אומר, שכל מי שהוא צד חיות עם הגויים [בהל' שבת: כעין שהעכו"ם עושין] על ידי כלבים כזה"ז לא יראה שמחת בהמות ולויתן, שהם קניגין של צדיקים לעת"ל", וכמובן, מזה שהוצרך לומר כך, משמע שהיו אנשים מבנ"י שנהגו כן. וגם יש להעיר שכתב הפרי מגדים (ס' שטז, א"א אות ה) על דברי האור זרוע: "ואפשר אם פרנסתו

י. אותה הצוואה צ"ב (הצוואה ממשיכה: שהוא מלך של צבי). ולא רחוק שיש שם קצת ט"ס, ולענ"ד מסתבר שבאמת מדבר על זה שלוכדים את הצבאים על ידי הכלבים, וכפי שיבואר בסמוך. (או שמדבר על הכלב שבשינתו מהלך אחר הצבי).

יא. סוד הייחוד נדפס מחדש בסוף 'אמרות טהורות חיצוניות ופנימיות' (עמ' רמז-רמח), לעניננו ראה: "הרי כלב של צייד הוא יריח אחריו עד שיבא אחריו. ועוד, כלב יודע לבוא אחר הגג בק אלף בני אדם, אפילו טמן עצמו בארץ, יבא הכלב אחריו וחופר ברגליו עד שימצאנו. או טמן עצמו בתנור וסותם את פיו, יבא הכלב וימצאנו".

יב. "Spurhund". תודתי לפרופ' אלברכט קלאסן על עזרתו בזה.

בכך אין איסור, רק אם למיזל הוא עושה או הוה מושב לצים", וע' בשו"ע (או"ח סי' שה סעיף ה), (וע' לשון ויק"ר יג ג, ואכ"מ) ז.

וע' גם בכת"י ספר הכבוד (מובא בהערה ב'אמרות טהורות', עמ' קכט): "ובשר בשדה טרפה לא תאכלו לכלב תשליכו, כי הוא מביא כלבים ומזרח לצוד חיות השדה, הוא טר - ובעוד זה טרפוהו, לכך לכלב תשליכוהו הצאן, אל יקפדו" שכרו, וכל שכן שכר האדם"י, הרי שמפרש את הפסוק ("לכלב תשליכו אותו") על פי זה שהכלב מסייע עמו בעת שהוא הולך לצוד, ובעת שהוא הולך לצוד עם הכלב, באותה עת הכלב אינו שומר הצאן, ונטרף הצאן. נמצינו למדים מדבריו שאותו הכלב הוא שומר הצאן וגם הצד ציד. ולהלן (אצל כלב כופריים) הבאנו מדברי הרב תנחום ירושלמי שגם כן כתב כעין זה, שאותו הכלב השומר את הבית הוא גם כן הכלב של צדיה וגם הכלב ששומר הצאן. וע' כבר ברש"י (ב"ק פ, ד"ה כלבים כופריים): "כלבים גדולים של ציידים ואין מזיקין", ואף שאפשר שרש"י ידע זה בקבלה מרביתו, אבל אפשר גם כן שרש"י ידע את זה מהמציאות שראה בעיניו, שיש כלבים שהם ציידים ואין מזיקין (לבני אדם, לכל הפחות. ראה בסמוך מהס' חסידים). וע' גם בספר חסידים מהדו' פארמא (ס' תקמה): "ומנהגו של עשו היה כשהולך לצוד היה מביא עמו הרשת וכלי הציידים וקשתו מפני אריה טורף, אבל לא היה יצחק אוכל אלא אם כן נלכדו על ידי רשת, ולא כמו עתה שצדין על ידי כלבים שנושכין והורגין". ויש לעיין אם אין סתירה מדברי הס' חסידים מהדורת פארמא למה שהבאנו מרש"י שאינם מזיקין, ולמה שהבאנו מספר הכבוד (כמוכן, אם היו היהודים צדים - עבור אכילה - אז לא היו הכלבים נושכין והורגין). ולענ"ד בפשיטות יש לומר שיש מינים שונים של כלבים, וריה"ח בספר הכבוד מדבר על אותם שנהגו היהודים לצוד עמהם, והספר חסידים מדבר על אותם שהיו הגוים (בני עשיר) בזמנו נוהגים לצוד עמהם, וגם האור זרוע היה מדבר על מי שהיה עוסק בצדיה בדרך הגוים, לא לשם פרנסה אלא לשם שחוק.

והנה, הבאנו לעיל מריה"ח (כת"י ספר הכבוד) ומהרב תנחום ירושלמי, שמשמע שהכלבים שומרים הצאן וגם עשויים לצוד, והנה לפי כמה מפרשים מצאנו שם מיוחד עבור כלבים הרצים מהרה ועשויים לציד. ואולי אף י"ל שהתורה מזכירה ב' מינים שונים של

ג. וע' בספר הרמזים לרבינו יואל (פר' ויצא, עמ' פ): "ולבן תקע את אחיו. מדרש אגדה, מי הם אחיו של לבן, כלבים הולך עמו ותקע להם בקרן לקבצן בדרך שעושין הציידין לקבץ הכלבים". קשה להכריע אם כך נהגו גם היהודים בזמנו, או אם זה היה מנהג לבן (ענין זה של תקיעה בקרן בעת צדיה נמצא בתמונות של הגוים מתקופת הראשונים). לא אמנע מלציין כאן טעות בהערה שכתבתי בפירוש רבינו יצחק ב"ר יוסף (חבר הרשב"א) על ספר בראשית (מכון על הראשונים, תשע"ב) פר' ויצא עמ' רס, סוף הערה צא. עיינתי שנית בדברי הגר"ח קנייבסקי שליט"א בספרו "טעמא דקרא", וראיתי שאין כוונתו להבעלי התוס' שהבאתי בהערה שם, אלא למדרש זה המובא בתוס' השלם (פרק לא פסוק כה): "ולבן תקע את אחיו. במדרש, אלו כלבים שהולך עמו ותקע להם בקרן כדי לקבצן כמו שעושים הציידים".

יד. נדצ"ל: יקפחו. או יותר נדצ"ל: יקפח (דהיינו האות חית' היה נראה כמו האותיות: דו).

זו. ע' בסוף המאמר הזה שבארנו דברי ריה"ח בטוב טעם בעז"ה.

כלבים, א' עבוד צדיקה, וא' עבוד שמירת הצאן, כך היה נראה לענ"ד (אבל אינו מוכרח כלל) לפרש עה"פ במשלי (ל, לא): "זוריר מתנים או תיש", מצאנו ב'ספר חוקה' (לרבינו יוסף קמחי, שם, נדפס במהדור' תורת חיים. וע' להלן דברי הרד"ק): "זוריר מתנים- הוא הכלב הצד השפנים שהוא מהיר במרוצתו והוא מזוז מתנים מכל הבהמות והחיות. והתיש - שהולך לפני העדר". ולכאור' היה אפשר לחשוב שזה תרגום חדש לתיבת "תיש", שהוא מין כלב ההולך לפני הצאן¹⁰. אמנם לא מצאתי כך בשום מפרש. ראה בראב"ע כת"י (נדפס בתוך ספר משלי מהדור' מוסד הרב קוק 'תורת חיים', עמ' תתסז-ח): "זוריר מתנים- הוא הכלב הצד החיות ביערות ובשדות והוא מהיר במרוצתו, והוא חמוש מתנים ... שיש לו חוזק מתנים והוא מטיב לכתו גם כן בעת שאינו צד החיות. או תיש- גם כן מטיב לכתו, והולך מהרה בעת שיכחו הרועה שהולך לפני הצאן. וכן כתוב (ירמיה נ ח) והיו כעתודים לפני צאן". והיינו, שהוא מפרש תישים הם כמו 'עתודים', והעתודים היו הולכים לפני הצאן (לכאור' הכוונה על העזים שהם ג"כ נקראים צאן). וכן הוא הפשטות כפי שאר מפרשים. ובמאורי (שם): "זוריר- הוא הכלב הצד שקורין ליבריר", וסמכו למתנים מפני שהוא צר ודק במתניו... והנה בעלי הציד הנכבדים לוקחים אותו למנהיג, להוציא החיה ע"י המיתו מן החורים אשר התחבאו שם, וכשיכרחו ישיגם לקלות תנועתו. ותיש- מיועד ללכת לפני הצאן, והצאן לא תעבורנה לפניו כאמרו כעתודים לפני צאן". ובספר השרשים (לרד"ק, ערך זוריר): "שם חיה שכוחה במתניה. ויש אומרים שהוא כלב הצד ציד ליבריר בלע"ז. ונקרא כן לפי שהוא דק במתניו כאלו הוא חבוש או חגור במתניו. ותרגום ויעשו להם חגורות, ועבדו להן זרזין ... ויש אומרים שהוא נמר, גם הוא דק מתנים וחזק במתניו. ויש לפרש שהוא מין עוף טמא ..." (והמגיה למאורי לא תרגם תיבת ליבריר, אמנם בספר השרשים אכן הביא המגיה התרגום, ע"ש), ומעניין שהרד"ק לא הלך כל כך אחרי לשון אביו. ובר"י נחמ"אש (משלי שם) לא הוכיר שהזוריר הזה הוא מיוחד לצדיקה, אבל גם כן ביאר שהזוריר "הוא הכלב שמתניו חגורים והוא קל ברגליו". וע' גם במיוחס לראב"ע¹¹, ובמצודות שם.

והירות מראיית כלב, משמע שהיו מצויים אצלם

ואעיר עוד מדברי הרוקח (סי' רצו): "מנהג אבותינו שמושיבין התינוקות ללמוד בשבועות לפי שניתנה בו תורה. רמז שמכסין הנער שלא יראה כלב ביום שמחנכין אותו לאותיות הקדש, גם הצאן והבקר אל ירעו אל מול ההר ההוא". (אותו פסוק מדבר על

10. וע' גם ברד"ק (ס' השרשים ערך תיש) שכתב: "זוריר מתנים או תיש. או הנה במקום ו"ו החיבור. או יהיה או כמשמעו, כלומר זה או זה כל אחד מטיב צעד ולכת. ותישים עשרים (בראשית לב טו) ידוע".

11. "זוריר מתנים. הוא קל ברגליו ויטיב לכתו, כי בעת הצורך יוכל להשיג טרפו... פ"א: נשר. או תיש- ייטיב צעדו בלכתו, כי הצאן לא תעבורנה לפניו, והעד (ירמיה נ ח) כעתודים לפני צאן". אמנם אעיר שהמגיה חשב לתקן שצ"ל "נמר" במקום "נשר" על פי הרד"ק בס' השרשים, ושכח המגיה שהרד"ק עצמו בספר השרשים כתב: "ויש אומרים שהוא מין עוף טמא שזכרו רז"ל (ב"ק צב): לא לחנם הלך זוריר אצל עורב אלא מפני שהוא מינו. ואומרים שהוא אשטורני"ל בלע"ז" ואם כן, לא פשוט לשנות על פי הרד"ק, אדרבה משם מצאנו סמך לגרסת נשר.

הר סיני, שלא רעו צאן ובקר אצל ההר. אבל הפסוק מדבר על הזמן שמישה רבינו עלה אל ההר לקבל את הלוחות השניות, שהם הושוו לכל התורה בלשון המקרא ובלשון חז"ל, ולכן רבינו מסמך את הרמו על אותו פסוק ובדרך רמז קורא "ירעו" כאילו כתוב "יראו" (אל"ף ועי"ן מתחלפין), לרמוז שאין לקטנים לראות בהמות, ואף שבפסוק מדבר על בהמות מהורות, הרוקח מדבר, כנראה, דוקא על בהמות טמאות. ועדיין יש לעיין אם כוונת הרוקח להזהיר הקטנים מראיית כל מין בהמה טמאה, או דוקא הכלב. ובפשטות נראה לומר שכוונתו לכל מין טמא, אבל נקט הכלב לפי שהם היותר שכיחים, שהיו לישראל כלבים לשמור בתיהם (וכפי ששמע מדבריו בספר סמוכים שהבאנו למעלה), או אולי לשמור צאנם. ואף שמשמטב שהיו אנשים שהיו להם סוסים וחמורים, אבל זה רק מעט (וע' במושב זקנים לשמות כב ל: "הקשה ר"ת היאך אנו קונים סוסים וחמורים להשתכר", וכמותו בפירושים ופסקים לרבינו אבנדר צרפתי עמ' סד, ראה מקורות שם. וראה גם בספר גימטריאות לריה"ח, מילואים, מאמר סט).

ולעצם הענין של זהירות מראיית כלב, נציין גם את דברי ספר הרוקח (סי' שיז) אצל אשה שעלתה מטבילתה: "כל אשה שטבלה ופגעה בה כלב ושמש' עם בעלה בניה מכוערין ופניהם דומין לכלב. פגעה בחמור יהא מפשין כלבב החמור. פגעה בעם הארץ בניה עמי הארץ. משום הכי יתיב ר' יוחנן אשערי טבילה בפרק שלישי דברכות שלא יפגעו בכלב ובחמור ובחזירה, אבל מי שפוגע באשה שסלקה מטבילה... פגעה בסוס תעלה ותשמש... ע"ש, אבל נראה שהכוונה על סתם פגיעה [והכוונה פגיעה ראשונה, כפי שהביא שר"י הוה יתיב אשערי טבילה, וראה עוד שם, וראה גם מה שאביא בהערות לאות לח להלן מהמדרש ודברי רוקח במק"א אודות אמו של ר' ישמעאל כהן גדול שפגעה כמה פעמים בדברים טמאים וחזרה וטבלה, וכן מלשון המעשה רוקח אות קפו-קפו וכו'], ולא משמע שהיו גדילים איתם בבתיהם, (וכן יש לדייק מזה שהוזכר שם אם פגעה "חזירה", אגב צ"ע הטעם שנקט חזירה בלשון נקיבה)".

ית. ושאלתי את דודי, הגאון הרב יוחנן צווייג שליט"א, אודות לשון הרוקח על הזהירות אודות ראיית כלב בעת התחלת הלימוד של התינוק, והשיב שאולי דווקא על כלבים הקפיד הרוקח, לפי שהכלבים אומרים "הב הב" והוא הדין של התורה). ואכן בכת"י המבורג 152 (נדפס בתוך מאורות הראשונים, ח"א, תשס"ב, עמ' ז) איתא: "ומביאו תחת כסותו לבית שלא יראו אותו לא כלב ולא חזיר ולא חמור ולא גוי. ורמז לתינוק שלא יראה גוי וכלב ביום שמחנכין אותו לאותיות הקודש דכתיב בלוחות האחרונות גם הצאן והבקר אל ירעו אל מול ההר ההוא, צאן ובקר טהורין אמר הק' אל ירעו, כל שכן גוי וכלב וחזיר הטמאים וחמור שלא יהא לבו כלב חמור להביץ", והנה יש בכאן כמה הוספות שצריכים עיין בדבריו. משמע שהוא סובר שיש למנוע הילד מלראות אפילו בהמות טהורות! ועוד יש להעיר על זה שהתחיל בכלב וסיים במינים אחרים. ומעניין שגרס "גוי וכלב", שכן נקט היעב"ץ ב'מגדל עוז' כשציטט לשון הרוקח "שלא יראה גוי וכלב", ולא רחוק שיש ט"ס ברוקח הנדפס. והנה יש המון מקומות שהראשונים השוו גוי לכלב (ראה, לדוגמא, בראשונים עה"פ לא ירחץ כלב לשונו, ומה שכתבתי בהערות לפירוש רבינו יצחק ב"ר יוסף – ספר בראשית, מכון על הראשונים תשע"ב, פר' ויצא, עמ' רנט. ואצל אחשוורוש "שמא על שקראתיו כלב" (מגילה טו ע"ב), ובפסקתא דרב כהנא (פסקא ג, פרשת זכור) מצינו הרבה פעמים שדוקא עמלק נמשל לכלב. ויש

גידול כלב רע בתקופת הראשונים

ולכאן' מהנ"ל עולה שהיו מתירים לגדל כלב (שאינו נראה רע) בתוך ביתו (לשמור מגנבים או לשמור הצאן), וכן מבואר בסמ"ג (ל"ת קסז) והגהות מיימוניות (רוצה ושמירת נפש פי"א ה"ד), ועוד. [וכאן המקום להעיר שגם בהגהות אשר"י על הרא"ש במס' שבת (פ"ו ס"י יג) כתב: "כל המגדל כלב רע בתוך ביתו מונע חסד מתוך ביתו שנאמר למס מרעהו חסד וגו'. מהרי"ח", ואפשר היה לחשוב שמהרי"ח היינו - מרבינו יהודה החסיד. אמנם, באמת הכוונה היא לר' יחזקיה ממאגריבורג שפעל בזמנו של מהר"ם מרוטנבורג², ובימינו זכינו ל"שיטת הקדמונים" על מס' שבת, ושם הדפים פסקיו של רבי יחזקיה, והדברים נמצאים שם (סג ע"א)].

ולכאן' קשה על זה מהמשנה בבא קמא (עט ע"ב): "לא יגדל אדם את הכלב אא"כ היה קשור בשלשלת", ובגמ' (פג.): "ת"ר לא יגדל אדם את הכלב אא"כ קשור בשלשלת, אבל מגדל הוא בעיר הסמוכה לספר וקושרו ביום ומתירו בלילה. תניא....." הרי שצריך שלשלת על הכלב (ולא משמע לעיל שהיה שלשלת על הכלב שרכב לחוץ על זנבו וכו'). וגראה שרבינו יפרש שהכוונה שם דוקא על כלב רע, והיינו הה"א הידיעה על תיבת הכלב [ושו"ר שכן כתבו התו"ט והמלאכת שלמה (בתירוץ השני) שם], וכן אפשר לפרש ברעת רש"י על המשנה ("מפני שנושך ומנבח ומפלת אשה מיראתו") שהכוונה דוקא על כלב רע, וכן מבואר בלשון הפזר (ח"מ ס' תט): "ואסור לגדל כלב רע אלא אם כן הוא אסור בשלשלאות של ברזל וקשור בהן. ובעיר הסמוכה לספר מותר לגדלו, וקושרו ביום ומתירו בלילה"³. וכן הוא לשון

עוד הרבה להעיר בדבריו, ואכ"מ. וע' גם בהמשך (מאורות הראשונים שם, עמ' יח. וכמוהו במחזור ויטרי ס' תקח) טעם שונה שלא לראות שום בהמה: "לקראת האלקים (כוונתו על הפסוק בשמות יט יז), ולא לקראת אדם ובהמה". [אמנם ע"ש, ובמחזו", שכפי הסברה שכתבו לכאן' בכל יום יש לכסות את הבן כשהולך ללמוד תורה: "אמרה תורה בכל יום ויום יהיה בעיניך כאילו אותו יום – נוסף ע"פ המחזו"ו] שניתנה בו תורה הוא, וכשתכניס בניך ללמוד תורה נהוג בהן מינהג הזה, כשתוציאהו לילך לבית הספר כסוד בכנפיך כמו שעשה משה... ויתיצבו בתחתית ההר... ע"ש, וא"כ נבין מדרגה גבוהה בענין (ברכות יז). "נשים במאי זכיין, באקרויי בנייהו לבי כנשיתא" שהם היו צריכים לכסותם ולהעלותם לבית הכנסת בכל יום. וכמוכן, גם אדם גדול צריך לעשות זה, שלא יהיה שום פירוד בינו ובין התורה, אלא שגדול חייב לעשות זאת בעצמו, בלי סיוע אמו. וע' להלן בדבריו (מאורות הראשונים עמ' יח): "ואני אומר, מה שהאב מיטפל בו תחילה להוליכו לבהכ"נ דכתיב והודעתם לבניך ולבני בןך, וסמך ליה יום אשר עמדת לפני ה'. ולמה מביט, שלא להסדו, שלא להורו פומבי ופרהסיא לעוברי דרכים שלא ישלטו בו עין רעה כתחילת נתינתם של תורה", ואפשר לומר שאין סתירה, אלא שרק ביום הראשון היה האב מוליכו, ואח"כ אמו. ובספר כלבו (סוף הל' מילה): "ומה שמחפה אותו תחת כנפיו, לחנכו בתורה דרך ענוה וצניעות".

יג. ספר 'עמודים בתולדות הספר העברי – הגהות ומגיהים' (להרב יעקב ש' שפיגל, רמת גן, תשס"ה, מהדורה שנייה. עמ' קפה), ושם צוינו הרבה מקורות לזה (ואינם תחת ידי).

כ. ומעניין שהרא"ש (ב"ק, בסוף פ"ז) רק העתיק לשון הגמ': "ת"ר לא יגדל אדם את הכלב אא"כ היה קשור בשלשלת, אבל מגדל הוא בעיר הסמוכה לספר, ביום קושרו ובלילה מתירו" [והוא דומה ללשון הרי"ף שם, ואפשר שהוא רק ציטט מדברי הרי"ף כדרכו של הרא"ש], ולא הזכיר במפורש כלב "רע", אבל אפשר שהוא נכלל בלשון "הכלב", אמנם לעיל שם (ס' יג) כתב הרא"ש: "לא יגדל

השלחן ערוך (ח"מ סי' תט סע' ג), ויש להביא כאן לשון הרמ"א (שם): "ויש אומרים דהשתא שאנו שרויין בין הגוים בכל ענין שרי, ופוק חזי מאי עמא דבר. מיהו נראה אם הוא כלב רע שיש לחוש שזיק בני אדם דאסור לגדלו אלא אם כן קשור בשלשאות של ברזל".

ביאור הרמ"א וכוונת ריה"ח

והנה דברי הרמ"א צריכים ביאור, שהרי הוא ממשיך על לשון השלחן ערוך המדבר אודות כלב רע, ואם כן מתחלת לשונו של הרמ"א נראה שסובר שמותר לגדל כלב רע בכל ענין, וממה שכתב "ופוק חזי מאי עמא דבר" נראה שסובר שאף מותר להתיר הכלבים הרעים ביום, ולא רק בלילה (שלכא' כך היה המנהג העולם בזמנו, ראה בסמוך מהמהרש"ל, ועוד). אבל מיד אחר כך כתב שצריך שלשאות של ברזל עבור הכלב הרע, אתמהא.

ונראה לתרץ שהרמ"א מחלק בין ב' מינים של כלבים רעים, א' סתם כלב רע (שכנביחתו יש סכנה ח"ו לאשה המעוברת), ואותו כלב נהגו העם היתר בו לגמרי. אכן יש עוד מין של כלב רע, ואותו המין צריכים לשמרו בשלשאות של ברזל כל הזמן ואין היתר להתירו אפילו בלילה (דלא כהשלחן ערוך אודות סתם "כלב רע"), וזה כוונתו באומרו: "מיהו נראה אם הוא כלב רע שיש לחוש שזיק בני אדם דאסור לגדלו אלא אם כן קשור בשלשאות של ברזל". שהוא מדבר על מין ב' של כלב רע, אותו שיש לחוש שאינו בן תרבות, ושזיק בני אדם [וכאן נראה עוד חידוש, שמלשון הרמ"א משמע שאף אם לא יהיה מכת מות, אבל אם הוא כלב רע שאפשר שזיק בן אדם אין להתירו כלל (וראה להרמב"ם הל' נזקי ממון פ"ה ה"ט), וצריך להיות עליה שלשלת של ברזל כל הזמן שלא יזיק שום בן אדם.

ואם כן, לא רחוק לומר שרבינו יהודה החסיד אכן בא להחמיר אף בדומה לב' ההתירים של הרמ"א. א) על סתם כלב רע ריה"ח אוסר, שאע"פ שיש היתר לגדל כלב כזה לשמירה מן העכו"ם, עדיין אסור לגדלו "בתוך ביתו" מאותם הטעמים הנוכרים במס' שבת. ב) אותו הכלב שהוא כלב רע שיש לחוש שזיק בני אדם, ריה"ח סובר שאע"פ שהוא קשור בשלשלת של ברזל, עדיין אסור לגדלו כלל (וגם כאן שייכים הטעמים של מס' שבת, שמונע עניים מלבא אצלו, וגם מרחיק מעצמו יראת שמים, וגם ח"ו סכנה לאשה עוברת).

אכן, עדיין יש ענין שצריך קצת ביאור נוסף בלשון הרמ"א: "דהשתא שאנו שרויין בין הגוים בכל ענין שרי, ופוק חזי מאי עמא דבר", היאך התיר כלבים רעים לילך בלי שלשאות אם יש בזה חשש של סכנת נפשות (לעובר שבמעי אשה). ונראה דחוק לתרץ שנשתנה הטבע. ומסתבר לומר שאותו הסכנה הוא דוקא בכלבים הנראים רעים וחזקים וכו', אבל בזמן הרמ"א לא היו מתירים כלבים כגון אלו לילך בלי שלשאות, אלא היו סתם כלבים רעים, ומסתבר שבאותם הכלבים מעולם לא הפילה אשה (וגם הרמ"א לא שמע

אדם כלב בתוך ביתו אלא א"כ היה קשור בשלשלת", ושם לא כתב "הכלב". וכן בקיצור פסקי הרא"ש כתוב שם (אות יב): "לא יגדל אדם כלב בתוך ביתו אלא"כ קשור בשלשאות", ובסוף הפרק בקיצור פסקי הרא"ש כתב: "בעיר הסמוכה לספר מותר לגדל כלבים, ביום קושרן ובלילה מתירן", וליתא שם הדיוק של "הכלב".

על אשה שהפילה מסתם כלבים כאלו שהיו מתירים בזמנו, ואף אם הם היו לפעמים מפחידים את האשה קצת, אין זה ההפחדה המביא לידי הפלת העובר.

נסיים דברי הרמ"א בעוד נקודה קטנה, ע' בלבוש שלכא' העתיק לשון הרמ"א אלא שהוסיף נקודות אחדות: "יש אומרים דהשתא שאנו שרויין בין הגוים בכל ענין שרי, שצריכין לו ג"כ לשמור הבית כמו בעיר הסמוכה לספר, ופוק חזי מאי עמא דבר. מיהו אם הוא ידוע לכלב רע שיש לחוש שיוק בני אדם, פשיטא שאסור ג"כ לגדלו אלא א"כ הוא קשור בשלשלאות של ברזל". ולא הבנתי כוונתו באמרו שהוא "ידוע" לכלב רע (שהרי ממשיך "שיש לחוש"), אם כוונתו לומר שהוא "ידוע" לפי שהוא כבר הויק בני אדם, אז לענ"ד זה חידוש גדול, ואפשר שהרמ"א יחלוק ויאמר שאין לו תיקון אלא הריגה כ"א. אבל אפשר שכוונת הלבוש רק לומר ש"הוא ידוע" שהוא מאותו המין שיש מהם שאינם מקבלים תרבות (וכמוכן, כל בעל כלב אומר שכלבו לא יזיק לשום אדם), שאם הוא מאותו המין, אדם חייב לשמרו בשלשלת של ברזל כל הזמן (ואולי אצל בני ביתו הלבוש מתיר לו לגדלו, ואין אוסרים משום חשש הויק לבני ביתו, לפי שיש עוד סברא שאינו מזיק לאותם שגידלוהו, וכמו שמצאנו סברא זו מוזכרת אף במהרש"ל בפרק ז' ובסוף פרק א' של ב"ק)^{כב}.

גידול כלבים בעיר הסמוכה לספר

והנה, תחילת לשון הרמ"א לכא' מבוסס על הגמ' בב"ק (פג.) הנ"ל: "אבל מגדל הוא בעיר הסמוכה לספר, וקושרו ביום ומתירו בלילה". דהיינו: עיר היושבת בגבול בין ישראל לעכו"ם צריכה שמירה, וביום לא היו יראים מן האויבים, רק בלילה. והיו מתירים הכלבים להלך בלילה (בלי שלשלאות) במקום שלא היו מצויים יהודים.

אכן, אנו צריכים לעיין בפירוש הגמרא להבין אם זה היה שייך בזמן ריה"ת. זה פירוש רבינו יהונתן מלוניל שם: "וכשהכלבים הסובבי חוץ לעיר מריחין אותן מרחוק וצועקין, בני העיר מתעוררין משנתם ועולין על החומות". דהיינו, שהכלבים הסובבים מחוץ לעיר היו מריחים את האויבים וצועקין. אבל זה לא היה מועיל בזמן ריה"ת, שלכא' [בדרך כלל] היהודים היו דרים בתוך הגוים, והגוים היו באים עליהם פתאום, אף ביום, ואין זה דבר שנביחת הכלבים היה מועיל לה, לעורר העם משנתם, שלא היה ליהודים כח ללחום נגדם. ועוד, ר"י מלוניל מדבר לכא' על כלבים שאינם מוזקים (שלא הזכיר שהם ילחמו נגד האויבים כלל), משא"כ אנו מדברים – אולי – על כלבים שיועילו ללחום עם האויבים.

כא. וע' גם בים של שלמה (ב"ק פ"י ס"י לו): "מכאן יראה מי שיש לו כלב בביתו שמזיק ומפסיד המאכל בביתו, אפילו אינו נושך, שיכול ליתן לו סם המות ואינו עובר על צער בעל חיים".

כב. בדברי על הלבוש אעיר עוד נקודה, והוא עוד סוגיא השייכת לכל הנ"ל (אלא שלא באתי כעת להאריך באותה הסוגיא), והוא מהגמ' בשבת (קנה) שאומרת שמותר ליתן מזונות לכלב בשבת לפי שמונותיו עליך ("נותנין מזונות לפני כלב ואין נותנין מזונות לפני חזיר ומה הפרש בין זה לזה זה מזונותיו עליך וזה אין מזונותיו עליך"), ועיין בלבוש (א"ח ס"י שכד) שפסק: "ונותנין מזונות לפני אווזין ותרנגולין ויוני בייתות, וכן לכלב, מפני שכל אלו הואיל ומגדלין אותם בבית מזונותן עליך".

ובשלמי הגבורים שעל המרדכי (ב"ק סוף פ"ז) כתב שבזמנו, שהם היו דרים בין העכו"ם, היו צריכים שימור אף ביום מהעכו"ם, ומשום כך אפילו ביום לא היו קושרים את כלביהם. ונראה שלדעתו הכלבים היו מועילים ללחום נגד האויבים, (לא רק לנבוח כשיבואו אויבים, כדעת ר"י מלניל) ולכן לא היו נקשרים בברזל, כדי שיהיו מוכנים מיד ללחום עם האויב. (והשלטה"ג מדבר על זמן שיהודים היו דרים בין העכו"ם, והיו הגויים עוברים אצלם תמיד, וכמוכן לא היה תועלת שהכלבים ינבחו ויעוררו את האנשים כל פעם שעבר נכרי כנגד ביתם, אלא היו הכלבים עומדים על משמרתם פתח הבית) וז"ל: "פעמים רבות תמהתי² מהיכן נהגו לגדל כלבים. ונראה דשמא דוקא בעיר הסמוכה לספר, ביום שאינן יראין קושרו, אבל בלילה שצריך שמור יתרה מתירו. ואנן שדרין ביניהם, אפילו ביום מתירין בעיר הסמוכה לספר כלילה דמי, כי היכי דעיר הסמוכה לספר מתירין בלילה ה"ג לדידן אפילו ביום".

ואם כן, אפשר לומר שהיו נוהגים בדומה לזה גם בזמן ריה"ח, ועל זה בא ריה"ח והזהיר שאין לעשות כן. אמנם, יש לעיין בזה, שהרי השלמי גבורים לא הזכיר במפורש שהיו מגדלים כלבים "רעים", ויש (ראה להלן) שהבינו שכוונת הגמרא על כלבים סתם, שצריכים לקושרם, ולא כל כך פשוט להסיק מלשון השלטה"ג איזה מין כלבים היו הישראלים מתירים לילך ביום בלי שלשלת. [וע' גם בלשון הרמ"א שהבאנו לעיל, ומה שכתבנו. וע' בסמוך דברי הים של שלמה בזה] אבל מכיון שכתב השלטה"ג שהכלבים היו לשם שמירה לבני ישראל, נלע"ד יותר פשוט להסיק שכלבים אכן היו כלבים "רעים", באיזה מדרגה של רוע שתהיה (אף אם הכוונה שהם רק לפעמים נובחים ומפחידים), ואם כן אפשר שעל כגון זה דיבר ריה"ח.

והנה המהרש"ל בים של שלמה (ב"ק שם) תמה: "על מה נוהגין עכשיו שמגדלים. ואפילו אם נאמר שעכשיו נחשבים בעיר הסמוכה לספר לכל ישראל שדרים בין הגוים, סוף סוף צריך לקושרו ביום היטב, כדפירשתי. ובחידושי מרדכי מצאתי הטעם..." (מה שהביא מ'חידושי מרדכי' הוא מה שהבאנו למעלה מהשלמי הגבורים על המרדכי). והנה, גם מלשון המהרש"ל מבואר שבזמנו היו מתירים את כלביהם בלי שלשלות אף ביום.

ולאחר שהביא דברי השלטה"ג הנ"ל, תמה עליו המהרש"ל שהרי [בזמנו של המהרש"ל] לא היו היהודים צריכים יותר שימור ביום, ואם כן צריכים לקשור הכלבים אף ביום. והוסיף, שהכלבים הם רק לענין שימור ממון, ולשימור ממון ודאי אין טעם להתיר סכנת נפשות (ובלשונו: "ועוד נהי דאיכ' חששא טובא האידנא וצריכ' יותר שימור, מ"מ אינה נראה להתיר

בג. לא ידוע מי כתב הגהה זו. מן הענין להעיר, שא' אורבך (ערוגת הבשם, ח"ד עמ' ג) כתב מחמת לשון מעין זה לייחס פירוש על פיוט או לרבנו אפרים מבונא או למהר"י קרא וז"ל: "הלשון 'כל ימי תמהתי' מצאנוה בפי ר' יוסף קרא, אבל בלשון מעין זו השתמש ר' אפרים מבונא, ואין להכריע למי שייכים הדברים". אודות הלשון "מעין זה" שמצאנו בלשון ר' אפרים מבונא ציינ': "לעיל עמ' מט", אבל ליתא שם, וצ"ל: עמ' מד, וזה הלשון של ר' אפרים שם: "מקטנותי תמהתי". ואודת ר' יוסף קרא ציין עמ' יח, ושם הלשון: "וכל ימי הייתי תוהא". אמנם לענ"ד קשה להכריע וליחס מימרות לגדולי הראשונים מלשון כזה.

כלבים, דאיכא השמת דמים בביתך וסכנות נפשות, מחמת חששא דשימור ממון, ולא אמרו חכמים אלא ומתירו בלילה, כלומ' בזמן שאין אנשי' מצוים וליכא השמת דמים בביתך שכיח כלל, מה שאין כן ביום"). [אמנם, עדיין יש לעיין לפי זה, מה יאמר המהרש"ל אם גדלו את הכלבים כדי לשמור את נפשותם, ולא רחוק שזה היה באמת המקור הראשון למנהג לגדל כלבים]. והנה, רק אחר כך מתחיל המהרש"ל להסביר אם מדובר במשנה ובגמ' אודות כלב רע, ועדיין לא ביאר לנו המהרש"ל אם אנשי זמנו (שהזכיר בתחילת דבריו) נהגו להקל אף בכלבים רעים או רק בסתם כלבים. אמנם, באמצע דבריו היש"ש נתן סברא להתיר לאנשי זמנו, שאולי כלב סתם [שאינו "כלב רע"] מותר בלי שלשלת, [וכתב שיש אף יותר סברא כשהאדם גידל את הכלב בתוך ביתו, שאז אין חשש שהכלב יזיק את בני ביתו], וכתב "ועל זה סמכו לנהוג היתר". ומוזה אנו למדים שאנשי זמנו נהגו היתר בכלב סתם.

אחר כך המהרש"ל דחה את הסברה שכתב להקל, וכתב שאין לגדל סתם כלבים שיש בהם סכנה [לאשה, שתפיל מיראתו] אם הם נובחים, אלא כלבים כופרים [ולכאן' סובר שכלבים כופרים, אף אם הם נובחים, אין אשה יראה מהם, אולי לפי שהם קטנים. או: סובר שכלבים כופרים אינם נובחים כלל, או סובר שהם ניכרים שאינם מזיקים, וע' בלשונו]. וזה מלשונו: "ומ"מ מהאי ליכא ראייה כ"כ. דדילמא האי איירי בכלבא כופרי', דהיינו כלבים קטנים ולא נבחי או כלבים גדולים שרגילים לצוד עמם שג"כ אין רגילים להזיק ... ואף דמתניתין איירי בכלב רע היינו סתם כלב שהוא מנבח על כל מי שאינו מכיר, ומחמת נביחתו הוא קרוי רע, אף שאינו נושך, כמו שאפרש. לכן, כל איש ירא שמים לא יגדל כלב אלא כלבים כופרי' ובה"ג שמשונו' בצורת' שהם עומדין לצוד עמם או לנוי בבית. אבל סתם כלב לא, אף שאינו נושך. מ"מ אסור משום שהוא מנבח. והאשה מפלת מיראתו. וכן פ' רש"י אמתניתין דלא יגדל אדם כלב כו'. מפני שנושך ומנבח ומפיל האשה. משמע דחשוב ליה בתרתי. וכן מביא מעשה בתלמוד בסוגיא זו... לאשמועינן שאין היתר לכלב כשהוא מנבח אלא בקשירה". ואגב, נמצינו למדים מדברי המהרש"ל שמותר לגדל כלבים "לנוי בבית", ומסתבר שכן היו נוהגים, וכן מצאנו לכאן' כבר בזמן הראשונים, כפי הציורים שנדפסו בתוך הגדות מזמן הראשונים^{כז}, שהיו להם כלבים קטנים.^{כח}

וע' בכנסת הגדולה (תו"מ סי' תט) שהביא דעת המהרש"ל ("ורש"ל ז"ל הרבה להקשות על הגהה זו והעלה שכל איש ירא שמים לא יגדל כלב אלא כלבים כופרים שמשונים בצורתם שהם עומדים לצוד עמם או לנוי בבית, אבל סתם כלב לא, אף שאינו נושך מ"מ אסור מפני שהוא מנבח והאשה מפלת מיראתו,

כד. The Medieval Haggadah Anthology and The Medieval Illuminated Haggada. ראה הרבה ציורים עם כלבים בתוך ההגדות שהוציא לאור אאמו"ר שליט"א, וגם בכת"י אחרים. (וע' גם בתחילת ההגדות אצל יקנה"ו, ששם מביאים ציורים של כלבים בעסק צדיה. ולא הערתי מזה למעלה כשדברתי אודות הכלבים של אשכנז בזמן ריה"ח, לפי שכעת לא זכור לי ציור מאשכנז בתקופת ריה"ח שיש בו כלבים. וכמוכן, גם על הציורים יש לעיין אם היהודים נהגו כן או רק ידעו מזה).

כה. ולהבדיל, כן היה המנהג אצל הגוים בזמן הראשונים, שהיו כלבים קטנים אף אצל אנשים פשוטים, כפי ששמעתי מפרופ' אלברכט קלאסן.

ומוכח בגמרא דאפילו כלב ששיניו נטולים אסור לגדלו אם לא שהוא קשור¹. וכתב: "ומנהג העולם שלא כדבריו, דכל שאינו כלב רע מגדלים בבתיהם".

אמנם, לכאורה גם המהרש"ל כתב שהמנהג לא היה כמותו, ובאמצע דבריו כתב יישוב למנהג, ובסוף לשונו כתב "הנה לישראל", וכתב רק "אשרי מי שנוהר" [וגם מה שכתב באמצע דבריו: "לכן, כל איש ירא שמים..."], אפשר שהוא על דרך "אשרי מי שנוהר"². וכנראה הכנסת הגדולה רק בא להגיד לנו שגם בזמנו עדיין לא חששו אנשים לדעת המהרש"ל, ומנהג העולם המשיך כדרכו, לגדל סתם כלבים. וגם מהכנה³ נמצינו למדים שכל שלא היה כלב רע היו מגדלים בבתיהם, ומסתבר שגם בזמן המהרש"ל היו הכלבים דומים לאותם שהזכיר הכנה⁴, לא כופריים, אבל גם לא כלבים רעים, אלא כלב סתם, והיו נוהגים העם היתר בהם. וכמו שכתבנו למעלה בדעת המהרש"ל.

וע"ע בשו"ת שאילת יעבץ (ח"א סי' יז) כמה חידושים בענין: שכתב "שלא חילקו הפוסקים בין כלב לכלב" (וכעת לא זכיתי להבין דבריו, אולי כוונתו על הרמב"ם (נדקו ממון פ"ה ה"ט): "ולא את הכלב אלא אם כן היה קשור בשלשלת, אבל מגדל הוא כלבים בעיר הסמוכה לספר, ביום קושרו ובלילה מתירו. ואמרו חכמים ארור מגדל כלבים וחזירים מפני שהזיקן מרובה ומצוי", אבל לכאורה פוסקים אחרים אכן חילקו בין כלב רע לשאר כלב), וסובר דלא קיימא לן כמאן דאמר שמותר לגדל כלב כופרי משום דשכיח סכנתא "כמו שאירע כמה פעמים רחמנא לצלן, וכל סכנתא לחומרא", וכתב שאף למאן דאמר שמותר לגדל כלב כופרי, מותר לגדל רק כלב אחד ולא יותר, וצריך לקשרו בשלשלת, ואכן בסוף לשונו כתב: "מיהו בטפי מחד פשיטא דאיסור גמור הוא לכל אדם ובכל כלב כנוכר. אם לא כשיש לאדם בתים וחצירים הרבה שצריכין אחד, או לבעל צאן ובקר הרבה דלא סגי ליה בחד אפילו לעדר אחד", ומשמע לכאורה שאפילו סתם כלבים מותרים כדי לשמור הצאן (שהרי לא הזכיר מי שכתב שהכלבים השומרים את הצאן נקראים כופריים; ואולי סובר שאותו המין שהיה מצוי בזמנו היו בכלל כופריים).

כלבים כופריים

עוד יש להעיר שבדרך כלל המפרשים מביאים רק את פירוש רש"י (ב"ק פ.) על כלבים כופריים: "כלבים כופריים. קטנים ונגסים הם. ל"א, כלבים גדולים של ציידים ואין מזיקין" (וביבמות נט ע"ב רש"י הביא רק את הפירוש השני). וכדאי לציין בקיצור עוד מפרשים. כלבים כופריים מוזכרים במשנה בכלאים (פ"א מ"ו): "הזאב והכלב, כלב הכופרי והשועל... אע"פ שדומין זה לזה כלאים זה בזה". ובר"ש על המשנה כתב: "כלב כופרי. קטן כעין שועל ומגדלין אותם בני הכפרים", ומובא בשמו באור זרוע (הל' כלאים סי' רנח), וב"ב הרע"ב על המשנה. ומבואר שהם כלבים קטנים, וכנראה הם נקראים "כפרים" על שם "שמגדלין אותו בני הכפרים". ויש מקורות שמשמע ש"כפר" או "כפרים" הוא שם מקום פרטי (ואם כן, לא רחוק האפשרות שהכוונה: כפרים). ע' בשמ"ק (ב"ק פ.) בשם גאון: "כלבים כופריים, של אותו מקום. ואמרי לה כלבים הרגילים לצוד. גאון ז"ל" [ובהערות לפי' הריב"מ"ן הביא מהוספות בגליון בכת"י רש"י ב"ק שגם כן כתב: "של אותו מקום"]. ועיין פירוש המשניות

של הרמב"ם (כלאים פ"א מ"ו): "אלכלב אלציני, והם כלבי ציד, מיוחדים לכפר". ומלשון הרב תנחום הירושלמי (ספר המדרין המספיק, תשכ"א. ערך כפר, עמ' רטו)^כ נראה שאותו הכלב שהוזכר הרמב"ם שימש גם לציד וגם להגנת הצאן ולשמירת הבית: "כלב כופרי נתבאר באות כלב שהוא כלב ציני, והוא אלוף הפלחים הרבה עם צאנם ובביתם באשר הוא תקף ההגנה וייחסוהו אליהם, והוא גם מכלבי הציד". ודומה להרמב"ם באוצר הגאונים (ב"ק עמ' נד): "כלבים כפרים, כלב כושי הוא וישמעאלים קוראין אותו כלב ציני". ובערוך (ערך כפר): "מגדלין כלבים כפריים וחתולות וקופים ... מפני שהן עשוין לנקר את הבית, פי' כלב קטן שצווח בלילה במדברות מן כפרים, כגון בצל כופרי" (ראה לעיל בערוך שם: "בנדרים (סו ע"א) והלא הכופרים יפין ללב, פירוש בצלים של כפרים"), ואפשר שכוונת הערוך גם כן לייחס הכלב למקום הנקרא כפרים (וע' בסמוך שר"ח לא כתב "מן כפרים"). והנה כלשון הערוך כן הוא בפירוש הריב"מ"ן (רבינו יצחק ב"ר מלכיצדק מסיפונט הנמצאת בדרומה של איטליה, שחי ופעל בשנות ד' אלפים תת"ל-תתק"י בערך. עם הערות הרב ניסן זק"ש, תשל"ה, עמ' פ): "כלב כופרי. כלב קטן שצווח בלילה במדבר' מן כפרים, תנינן בבבא קמא במרובה (אין) כ" מגדלים כלבים כופרים וכו', לעז מלקוי"ם". והריב"מ"ן מביא מספר הערוך (לדוגמאות ראה בדבור המתחיל מיד לאחריו, וגם לעיל בסוף משנה ה') ומעניין שלא הזכיר את הערוך. והנה בפירוש רבינו חננאל (הנדפס על צד הש"ס, במהדורת וגשל, ב"ק פ' ע"א. וכן הוא ב'אוצר הגאונים' לב"ק, פירוש ר"ח, עמ' פא) פירש כלבים כופריים: "פי' כלב קטן שצווח בלילה במדברות", והוא כהערוך (כרגיל שיש השוואות רבות בין פ"ח והערוך, ומעניין שהערוך הוסיף קצת). אמנם בפירוש רבינו חננאל של מהדורת מוסד הרב קוק (ב"ק, עמ' רטו) איתא פירוש אחר: "ר' שמעון בן אלעזר אומ' מגדלין [כלבים] כופריים פי' קפודים", וע' בהערת המהדיר שם. ובאתי רק להעיר.

כלבים של גדולי עולם

ובכן אעיר שמצאנו כלבים בידי גדולי עולם לדעת הפרקי דרבי אליעזר (פרק כא) הכלב היה שומר את צאנו של הבל, ולאחר מיתת הבל הכלב היה שומר את נבלתו מכל החיות והעופות. (למעלה כבר הזכרנו בקיצור שהקב"ה (צדיקו של עולם) נתן לקין "אות", ולפי חד מאן דאמר בב"ר (כב, יב) נתן לו כלב, וע' רמב"ן על התורה שם). יש מחלוקת

כו. ראיתי דבריו מובאים בהערות לפירוש הריב"מ"ן (שאזכיר בסמוך). ולא ראיתי לאדם אחר שהעיר מדבריו.

כו. בערך כלב, עמ' רה, כתב רק זה, שהוא כלב ציני: "כלב כופרי, פירוש המשנה כלב ציני". כה. תיבה זו צריכה ביאור או תיקון. אולי נפל הטעות משום שלשון הגמ' שם: "כך אמרו אין מגדלין חיה דקה ר' ישמעאל אומר מגדלין כלבים כופריין".

כז. התיבה הזו היא מלשון יוון, שאלתי את פרופ' ניקולס דה לאנג' והוא הסביר שפירושו: עדין. ואם כן, נראה שהכוונה כלב שהוא עדין, ויש לעיין אם כוונתו: כל כלב שהוא עדין, או שהיה כלב פרטי הידוע בשם זה. ואכן אפשר שכוונתו לומר שכוונת הגמ' להתיר כל כלב שהוא עדין, וזהו התרגום של כופרים בגמ' (בשונה מהמשנה שמדברת דוקא על כלב קטן הנ"ל, שהוא דומה לשועל), ואם כן לא יהיה שום סתירה בין ב' הפירושים שכתב רש"י, שעיקר הפירוש הוא כלב שהוא עדין.

בב"ר (עג, יא) אם ליעקב אבינו היו ששים רבוא כלבים או ק"כ רבוא כלבים שומרים צאנו, ולא פליגי, וע' בתנח' (ישן סוף ויצא) עוד דעה שהיו ש"ט כלבים^{לא}. ואמרינן בב"ר (פד, יד) שכשיוסף קרב אל השבטים והם רצו להרגו (קודם שהשליכו אותו לבור) "אמרו בואו וננסה בו את הכלבים"^{לב}, ויוסף ניצול כמובן, אבל מצאנו שהיו להם כלבים (ולכאור' אין זה הכלב שמייוחד לשמור הצאן, אלא כלב השומר את בעליו, ויש לעיין). וכן לאחר קריעת ים סוף מצאנו במדרש שוחר טוב שכל אחד ממשאל הביא כלבו והראה לכלבו את המצרי שהכהו: "מה היו עושין להם, היו כל אחד ואחד ממשאל נוטל כלבו, והולך ונותן את רגלו על צוואר של מצרי, והיה אומר לכלבו אכול מן היד הזו שנשתעבדה בי, אכול מן המעיים הללו שלא חסו עלי, תדע לך שכן הוא דכתיב למען תמחץ רגלך בדם לשון כלבך מאויבים מנח^ו", (ואגב, יש לעיין על פי זה, מה הדרך הנכונה לטפל ברשעים הארורים שהכו את ישראל, כמו הנאצים, ימ"ש. ואכ"מ), וכן ראיתי ברוקח (שמות עמ' פ): "וכל אחד מביא כלבו והאכיל ידו שהכהו ולשונו שחירפו כדאי' במדרש אנדה", (ועיין, שיש חילוק בין לשון הרוקח להשוחר טוב), וע' להרוקח (שמות, עמ' נד. ופר' משפטים עמ' קכז) שביאר טעם לכלב תשליכון אותו: "לפי שלא חרצו לשונם לכך לכלב תשליכון אותו", וע' בסמוך]. ולא מבוואר אם הכלבים האלו של בני ישראל אם הם היו לשמור צאנם של בני' או אם היו לשמור עצמם, אבל משמע (בפשטות) שכלבים אלו היו כלבים של שמירה, וכן מצאנו בפירושו של ר"א בן הרמב"ם (שמות יא ז) שהיו לבני ישראל כלבים לשמירה במצרים: "לא יחרץ כלב לשונו. השאלה לנביחת הכלבים. והטעם בזה שישאל יהיו שליים ממכה זו שוכנים לבטח עד שכלביהם השומרים אותם יהיו שקמים לא יעבור עובר במשכנותיהם שנבח הכלב עליו". אבל כנזכר, אפשר שהכלבים עשו כ' תפקידים.

ל. רבי לוי אמר ששים רבוא כלבים, רבנן אמרי מאה ועשרין רבוא. ולא פליגי מאן דאמר ששים רבוא לכל עדר ועדר חד כלב. מאן דאמר מאה ועשרים רבוא לכל עדר תרין כלבין. וצ"ע איך יאמר "ולא פליגי". ונראה לתרץ ששים רבוא הוא מספר בני ישראל. והמאן דאמר של ק"כ רבוא, היינו כנגד איש ואשה מבני ישראל, ולכן באמת לא פליגי, וה"מחלוקת" הוא רק אם למנות את האשה בנפרד אם לאו. וע' בתנח' (בבור, סוף ויצא. מובא בפ' רשי' על ב"ר, וברוקח פר' ויצא עמ' רלג) שהלימוד אודות מספר צאנו של יעקב נלמד מהפסוק "וירב העם ויעצמו מאד" האמור על בני ישראל, שכאן כתיב ויפרץ מאד מאד כפלים כיוצאי מצרים. וע"ב ב"ר סוף ויצא (עד יז) מח' אחר אודות ס' רבוא או ק"כ רבוא (והם מבוואר שס' רבוא הוא ענין של השראת השכינה, אמנם אצל הכלב מצאנו החשש שנביחתו יגרם לשכינה שתסתלק ממשאל כדאיתא בב"ק פג ע"א).

לא. ולענ"ד יש ליתן סימן לדבר: שהרי להיפך, עשוי "שט את הבכורה" (ב"ב טו ע"ב), ואיתא בתרגום יונתן (בראשית כו לא) שעשוי הדרשע שחט כלב ונתנו לפני יצחק. אי נמי, רמז אחר לזכרון, בשו"ע חושן משפט ההלכה אודות כלב הוא בסימן ת"ט, דהיינו ש"ט ועוד מאה פעמים של לימוד לזכרון, עולים ת"ט.

לב. ובטעם הדבר ראה ברבנו אפרים (פר' משפטים 'כתיבה אשכנזית' עמ' רסט): "שמע שוא, לכלב. ז"ש השבטים נססה בו הכלבים ביוסף שהוציא דבה ושוא". וכמוהו ברוקח (פר' משפטים עמ' קכז): "כל המספר לשון הרע ראוי להלשיך לכלבים, לכך ביקשו השבטים לשטות הכלבים ביוסף".

לכלב תשליכון אותו. אין סתירה בין חו"ל לראשונים

בדברינו על הכלבים בזמן יציאת מצרים יש להעיר פירוש נאה. לעיל הבאנו מריה"ח בספר הכבוד (כת"י). דברי ריה"ח הם מיוסדים על פי המכילתא (מסכת דכספא פרשה כ): "ללמדך שאין הקב"ה מקפח שכר כל בריה שנ' ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשוננו, אמר הקב"ה תן לו שכרו, והלא דברים קל וחומר, ומה אם חיה כך, אדם לא כן שכן שאינו מקפח שכרו שנ'..." הרי שהמכילתא ורבינו יהודה החסיד מלמדים אותנו ענין של מידות ודרך ארץ, ובדומה להם בספר חסידים (ס"י תרסח): "כי אין מדה רעה כמו כפוי טובה, אפי' כנגד הבהמה אמרה תורה אל תהי כפוי טובה, שנא' ובשר בשדה טרפה לא תאכלו לכלב תשליכון אותו, לפי שכלב עזר שהזאבים לא הביאו הבהמה ביער, הרי נשאר לך החלב והעור, לכך אל תהי כפוי טובה ותן לו הטריפה". (וכמוכן, יש להעיר שדבריו שונים קצת מדברי הספר הכבוד).

והבנתו מדבריהם שיש לתרץ קושיות האחרונים ושאין כלל סתירה בין דברי הראשונים לדברי המכילתא. הנה כמה ראשונים פירשו הטעם שנותנים הטרפה לכלבים הוא לפי שהכלב מסר נפשו על הצאן עד שלא נטרפה. ויש מהאחרונים שתמחו, שהרי דברי הספר חסידים והמון ראשונים (כמו הדעת זקנים, לג' אב"ע"ד, חזקוני"ה וכו') לשמות כב ל "לכלב תשליכון אותו"), הם סותרים לדברי המכילתא (שאומר שהטעם שנותנים לכלב הוא משום 'ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשוננו'), וחשבו האחרונים שאין הכי נמי, הראשונים כותבים אחרת. ועוד יש קושיא אחרת שמקשים האחרונים, הרי הכלבים לא חרצו לשונם, ולדורי דורות כל הכלבים שבעולם נותנים להם בשר בשדה טרפה, ואילו הצפרדעים שמסרו נפשם על קידוש השם, אין ניתן לזרעם כלום, היתכן. (ומתריצים שיותר קשה לשתוק מלמסור נפש, והדברים נאים על פי דרך המוסר וכו'). אבל כאן נבא לתרץ בפשיטות).

אמנם לענ"ד יש לתרץ שאין הראשונים חולקים על חו"ל כלל, אלא לדעת חו"ל הטעם שנתנו הטרפה לכלביהם כשהיו במדבר, הוא לפי שהיו מכירים להם טובה על שלא חרצו לשונם (כדברי רבינו אברהם בן הרמב"ם, שהכוונה על כלבים שלהם, וכן אפשר לפרש לדעת המדרש תהלים, וכן יש לפרש בפשיטות בדעת עוד כמה ראשונים שכתבו שדרך הכלבים לצעוק משום שמלאך המות בעיר או משום שהיה הזמן בלילה שהכלבים צועקים וכו') [ראה באלו בתוס' השלם, פענח רזא, חזקוני], ואפילו הכי לא חרצו לשונם, ועל זה בני ישראל הכירו טובה לכלביהם (או שלקחו בנ"י את הכלבים של המצריים והכירו טובה להם). אמנם, עיקר הלימוד הוא שהם היו מכירים טובה לכלבים. והנה, אכן באותו הדור

לג. "מאחר שהכלב מסר נפשו על הטריפה כשבא הזאב לטרופה, לא תהיה כפוי טובה כנגדו, שכשיהיה לך טריפה שתשליכהו אליו בשכר ששמרה עד עתה שלא נטרפה, וגם שומר עוד האחרות, כי כן דרך העולם להעמיד כלבים לשמור הצאן מן הזאבים".

לה. שפירש טעם שיש פת"ח תחת הלמ"ד: "לכלב, נפתח הלמ"ד, שהוא שומר שורך וצאנך".

לה. כנראה על פי האב"ע: "הלמ"ד בפת"ח, משמע בכלב המבורר דבר הכתוב, הוא שומר העדר, היינו לפי פשוטו".

של יוצאי מצרים, המעם שהכירו לכלביהם טובה היה פשוט משום שלא חרצו לשונם (ויש לזכור כדלעיל, שחריצות הלשון יכולה להביא לידי סכנה, רח"ל. וכנראה כך הוא הפירוש לפי הרשב"ם שם, שזו היתה הטובה). ואפשר לומר שגם כל זמן שהיו בני ישראל במדבר לא היה שום צורך בכלבים לשמירת הצאן מן הזאבים, שהרי העננים היו משמרים אותם, ואם כן המעם של נתינת הטרפה לכלב משום שהכלבים מוסרים נפשם על הצאן לא היה שייך כלל במדבר, ולכך הוצרכו לומר מעם אחר של הכרת הטוב¹. אבל לדורי דורות, מהו המעם שאנו נותנים בשר בשדה לכלב, אין המעם מצד מה שעשו עבורנו אותם הכלבים במצרים, זה היה רק לאותו הדור. אנו נותנים דווקא לכלב השומר את הצאן משום הכרת הטוב, אלא שהתורה הנחילה לנו את הענין של הכרת הטוב במדבר, כמפורש במכילתא, שהוא לימוד על הכרת הטוב אף לאנשים.

וכמובן, הפירוש הזה לא יעלה לכל דעות הראשונים, ועדיין יש מקום לכיאוורים אחרים, וכן ביאוורים על פי קבלה², אבל ניכרים דברי אמת, לענ"ד. ובעו"ה על פי דעה זו נמשיך בבאן.

ל. אכן, לכאן יש לדחות שאף שבמדבר לא היה שייך טעם של שמירת הצאן, עדיין הכלבים היו שומרים הצאן שלהם (מן הזאבים) בהיותם במצרים, ואם כן היו חייבים להם טובה עבור זה. מאידך, ההכרת הטוב שלא נבחו זה טובה שנעשתה להם בשלב יותר מאוחר (ומשם ואילך לא היה להם חיוב של הכרת הטוב אודות שימור הצאן). ולפעמים ההכרת הטוב היותר קרוב הוא המחייב (ע' אצל משה רבינו וסדר קריאת שמות בניו, לפי קצת מפרשים), אי נמי ההכרת הטוב של נביחה (שיש בו סכנת נפשות, כנ"ל. וכן היה בו קידוש השם, כמו שנביא להלן מהרזק) הוא אכן טעם יותר חזק.

ל. ע' ר' בחיי שמות יא ז שאף על דרך הפשט הבין ש"כלב" המוזכר בכתוב הכוונה על כח המזיק של 'מכת בכורות'; "לא יחרץ כלב לשוננו" על דרך הפשט דמה מכת בכורות לכלב". והמשיך: "ועל דרך הקבלה: מה שהביא חריצת הכלב אצל מכת בכורות ידוע כי הכלב חיה גשמי (י"ג: משחית) לא ישבע לעולם... והכח המשחית לא ישבע לעולם, לאמור הב הב, ובעבור כי הנבלה והטרפה לקו מצד כח המשחית, לכך צותה התורה להשליך הטרפה והנבלה לכלבים, שנ' לכלב תשליכן אותו, לפי שהכלבים מאותו צד הם (נ"א: לנכרי, שנ' או מכור לנכרי לפי שהאומות מאותו צד הם)", ואודות מש"כ ר' בחיי שהכלב הוא חיה, ע' מש"כ במקום אחר אודות אם הוא חיה או בהמה. ואודות הגרסא "גשמי" ע' במגיה שם, ונראה לקיים הגרסא שהלשון שייך למש"כ בהמשך דבריו 'לא ישבע לעולם', שלפי שהכלב הוא גשמי לכך הוא רוצה עוד ועוד ואינו שבע לעולם. ומה שכתב ר' בחיי אחר כך: "ואם כן יגיד לך הכתוב כח הנס הגדול כי אותה שעה שהיה הכלב חורץ לשונו אל המצריים לא היה חורץ לכל בני ישראל" נראה שהכוונה על הכח המשחית, לא על כלב ממש. וראה גם בפירושו לשמות כב ל: "אין להם לאכול בשר טרפה שלקה מצד הכח המשחית, והזכיר 'בשדה' לתוספת באור כי שם כחו של עשו הרשע... והוא כחו של קין ראש המרצחים... גם הכלבים מן הצד ההוא והטרפה ראויה להם". וע' להלן שהבאנו שהקב"ה נתן לקין כלב, וע' ברמב"ן עה"ת לבראשית שם. ומעניין שכמה פסוקים קודם לכן (כב כז) הביא ר' בחיי פירוש אחר, על פי המדרש (שמור לא ט): "אמר הקב"ה חייבים אתם לכלבים, בשעה שהרגתי בכורי מצרים והיו המצריים קוברים מתייהם בלילה ולהם הכלבים נובחים ולישראל לא היו אומרים כלום... לפיכך לכלב תשליכן אותו, ועל זה נאמר ואנשי קדש תהיון לי", אמנם גם את אותו המדרש אפשר לפרש משום הכרת הטוב, ויש להוסיף שהכרת הטוב הוא מביא קדושה לאדם.

וגם דוד המלך היו לו כלבים (שבת ל: "וכלבים של בית אבא רעבים"), וכן בזמן חז"ל יש משמעויות שהיו לאנשים כלבים, וכנראה היו גם כלבים סתם שהלכו בעיר (ראה ב"ק ס: ב"ר נט יב, וספר גימטריאות של ריה"ח אות צט), ובמקום אחר (קובץ עץ חיים - כרך יא, עמ' שלח) כבר בארנו טעם השם 'בן כלבא שבוע' בכמה אופנים (אחד מהם על פי הרבינו יונה והרב נסים גאון שהיו הכלבים שבעים), ואף בגדולי האמוראים מצאנו שהיו להם כלבים, כגון שמואל (חולין קיב, "שדי ליה לכלביה", ורב חסדא) ^ל. ויש לעיין אם הטעם שהיו להם כלבים הוא לפי שהיו להם צאן [ואז ממילא היו חייבים לתת את הטריפה לכלבים מטעם הכרת הטוב, כפי שבארנו בדעת המכילתא (וריה"ח, והס' חסידים, ועוד ראשונים)], או אולי דלא כפי שכתבנו בדעת המכילתא, אלא כפי הראשונים ^ל שסוברים שיש ענין לפרנס כלבים סתם, ורצו לקיים את הפסוק "לכלב תשליכון אותו" כפשוטו² כשהיה להם טריפה ^א. ואודות שמואל בפרט יש להעיר ששמואל היה בנהרדעא, ואמרינן בב"ק (פג.) שנהרדעא כעיר הסמוכה לספר ומותר לגדל בו כלבים לטעם שמירה.

אמנם על דרך המוסר יש לפרש באופן נוסף, והוא ע"פ יסוד ששמעתי מאמו"ר שליט"א, שפירש שלפי המאן דאמר שהאות של קין היה אות משמו של הקב"ה, האות היה במצחו לזכרון, ש[קין] יזכור את הקב"ה ויעשה רצונו, וכמו שיש לנו אות של תפילין על ראשו בכל יום. ולענ"ד להוסיף נופך, שגם להמאן דאמר שכלב היה האות שנתן הקב"ה לקין יש לומר כן, שהכלב ניתן לו לאות, לזכור תמיד שכמו שהכלב נאמן לאדונו ^ב

לח. כדאיתא במועד קטן (כת). "בי רב חסדא סמידיא לכלבי ולא מתבעי" (אף שאולי אפשר לחדש לפרש 'לכלב' מלשון אוצר כמו בפירוש ר"ח לתענית כד ע"א. ועוד אפשר לפרש שהכלבים לא היו הכלבים של בית רב חסדא).

^ל. ע' במאירי (שבת יט:). "ויראה שאף בכלב שאינו שלנו מותר וכן ראיתי לגאון שפירש ממונותן עליך מדכתיב לכלב תשליכון, ואי נמי בשכר לא יחרץ כלב לשוננו". ומצינינים (במהדרות 'מתיבתא' על מס' שבת יט.) שמקורו בהלכות גדולות (הל' י"ט עמ' שער: "מרבא אני את הכלבים שמונותיהם עליך כענין שנאמר לכלב תשליכון אותו"), וב'הלכות פסוקות' (מהר"י שלאסבערג, עמ' 8. אכן שם הגרסא: "ומה ראיתה לרבות את הכלבים ולהוציא את הגוים, מרבא אני את כלבך שמונותן עליך, כענין שנאמר לכלב תשליכון אותו", ולפי אותה הגרסא הכונה רק על הכלבים שלו, והפסוק הוא רק אסמכתא בעלמא. אמנם בהלכות פסוקות השלם, מוסד הרב קוק, תשע"ו עמ' פ, אכן גרס: "מרבא אני את הכלבים").

^ב. יש מוח' אם יש קיום מצוה דאורייתא על ידי נתינת הטריפה לכלב, ע' תוס' יומא (לו) ומנחת חינוך (מצוה עג) שסובר שזה קיום מצוה עשה. ויש סוברים (ראה אור"ח סי' שכד סעיף יא, מג"א, ומשנ"ב, ועוד) שיש מצוה בנתינת מאכל לכלב, אף כשאינו כלבו ע"פ הגמ' בשבת (קנח). אמנם, נראה פשוט שאף אם יש מצוה ליתן מזון לכלב הרעב, אין זה סברא לקנות כלב, שהרי אז מן הדין הוא חייב ליתן מאכל לבהמתו).

מא. ע' ברש"י (שמות כב ל) שהנבילה לגוי והטריפה לכלב. וע' באב"ע שם בשם רבי משה הכהן (אבן ג'יקטיליה מקרדובה; ובפירושו הקצר האב"ע כתב כזה בלי להזכירו) שכתב: "כי יש בטרפה כדמות סם רע שזינק תולדת האדם, על כן לא התיר לתתה לגר".

מב. ראה ספר חסידים סי' מז: "לימוד אדם את בנו להיות נאמן מכלב שהוא נאמן לאדונו". ואגב, גם מלשון אותו הספר חסידים משמע שהיו מצוים אצל היהודים כלבים, שאם לא כן, קשה ללמוד את בנו מזה (ע' בהמשך לשון הספר חסידים שם שמדבר על לימוד מעוד בהמות ואינו מזכיר "את בנו").

כן האדם צריך להיות נאמן להקב"ה, וממעים זה גם בדורות שלאחר קין השתמשו באות זה לזכרון שיש להם לעבוד להקב"ה.²

ואסיים בדבר חידוש שנמצא בפירוש הרוקח פר' משפטים (עמ' קכז): "לכלב תשליכון, חסר יו"ד, לפי שבמכה עשירית קידשו הכלבים את השם שלא לנבח", הרי שהיה קידוש השם על ידי הכלבים! ובפשטות הקידוש השם הוא הנזכר בהמשך הפסוק: "למאיש ועד בהמה למען תדעון אשר יפלה יי' בין מצרים ובין ישראל", ובהערה שם ציין לפרש בזה את הלשון בסוף פרק שירה: "רבי ישעה תלמידו של רבי חנינא בן דוסא היה מצמער ומתענה פ"ח (כך גרסת המכ"ט, בדרך כלל גורסים: פ"ה) תעניות ואמר: הכלבים שכתוב בהם והכלבים עזי נפש לא ידעו שבעה (ישעיה נז יא), יזכו לומר שירה. וענה לו מלאך מן השמים ... כלבים כתיב בהם ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשוננו". הרי לפי שהכלבים סגרו את פיהם, לפיכך זכו לפתוח את פיהם בשירה, ונתפלל שאנו המקדשים שמו על ידי פתיחת פינו, נוכח לפתוח פינו בשירה בכנין בית המקדש בבי"א.



מנ. וחשבתי אולי על דרך זה אפשר לפרש גם את דברי הגמ' בב"ב (יט:): "אפילו מידי דדרכיה לאישתוני בקיר לא שביקנא ליה, ומאי נידו, כלבא", שהקב"ה לא ישאיר לאחאב אפילו כלב, ולכאנ' מה רבותיה ומי רוצה כלבא, אולם אולי לפי הנ"ל, שלא יתן לו את הדבר שנתן לקין להזכירו לעשות תשובה. ובפשטות נראה לפרש שהכוונה אף דבר בזוי כמו כלב, אבל עוד נראה לפרש שאנשים צריכים כלבים לשמירה. ובדרך זה אציין דברי המושב זקנים בדברים כג, יט: "לא תביא אתנן זונה ומחיר כלב. תימה מאי שנא דנקט מחיר כלב יותר מכל שאר בהמות טמאות. וי"ל דנקט דבר המצוי וה"ה לשאר לפי שהכלב נחשב לפעמים לצורך שמירה, ולפעמים ימצא אחד שיקנה כלב כדי שישמור עדרו ויתן בעדו טלה אחד או גדי".

הרב שמחה סיימון

בני ברק יצ"ו

חותן משה

מי היה חותן הגאונים

רבי משה מינץ אב"ד אובן – ישן

ורבי משה יהושע העשיל אורנשמיין בעל 'הים התלמוד'

מהר"ם מינץ ותולדותיו

אחד מגאוני דור דעה, דורם של מרנן החתם סופר והגרעק"א, היה הג"ר משה מינץ זצ"ל אב"ד אובן – ישן. תולדותיו בקיצור כפי שנמצא בספרים^א: הוא נולד בשנת תקכ"א לערך^ב בכפר מינקוביץ שבפודוליא, למד אצל הג"ר משולם איגרא, ולאחר נישואיו בק"ק בראד התגורר שם והתאבק באבק חכמי העיר וסופריה, ובגלל זה חתם כל ימיו "הצעיר משה מינץ מבראד". כיהן ברבנות ראדוויל ובשנת תק"ג לערך עלה על כס הרבנות בק"ק אובן – ישן שבהונגריה. נטל חלק בפרשיות חשובות שהתעוררו בימיו והביע בהן את דעתו, הסכים על הרבה ספרים, ונחשב לאחר מגדולי רבני המדינה. נלב"ע ביום ו' אלול תקצ"א. בין תלמידיו נמנים הג"ר חיים קיצע אב"ד אירשא, הג"ר יעקב הרצוג אב"ד יאלא מח"ס פרי יעקב ועוד. מחיבוריו נדפסו: ס' שו"ת מהר"ם מינץ – אפי זוטרי (פראג תקפ"ז ושנית בפרעמישלא תרמ"ג), דביר הבית – דרשה לחנוכת ביהכנ"ס (ווין תקפ"ב ושנית בכודאפעשט תרצ"א), דרוש לכבוד המלך (אפען תקע"ד), אבל כבד (הספד על הג"ר ישראל וואהרמאן מפעסט)^ג.

והנה בספר הנודע 'הים התלמוד' עמ"ס בבא קמא, מאת הג"ר משה יהושע העשיל אורנשמיין זצ"ל אב"ד טארניגראד (אחיו של בעל "ישועות יעקב" ורבו של הרה"ק בעל "דברי חיים" מצאנו זי"ע), שנדפס ע"י הנהו תרי גיסי הגאונים רבי יוסף שאול נמנון בעל

א. ראה 'גרם המעלות' (וינה תרפ"א) עמ' 17, 'זכרון מהר"ם מינץ' בר"ס 'דביר הבית' (כודאפעשט תרצ"א), 'מליצי' אש' בערכו, ועוד.

ב. עפ"י מה שמעיד הוא בעצמו במכתבו אל הג"ר צבי הירש חריף מבאניהאד הנדפס בריש קונטרס הגאון ר' צבי חריף זצ"ל (ח"ב מונקאטש תרס"ז), וז"ל שם: "בעת אשר השיב לי הגאון רבן של ישראל ולבן של פרושים מוהרי"ח לאנדא זצ"ל התשובה ראשונה (ובתשו') אשר בעת נדפסת במהד"ת בענין הערה אשר הי' עדיין בימי חורפי ולא באתי לעשרים) בימי חורפי ער"ה תק"מ", הרי שבשנת תק"מ עוד לא הגיע לעשרים. יצויין שטעה בזה בזכרון מהר"ם מינץ הנ"ל שהקדים לידתו לשנת תק"י.

ג. בנוסף נדפסו מחידושיו בס' פרי יעקב לתלמידו הגר"י הרצוג הנ"ל, וכן כמה מתשובותיו נדפסו בס' מי באר (וויען תקפ"ט). מפסקיו בענייני שחיטות ובדיקות חובאו בס' אהל יצחק (סדילקוב תק"פ). כן שרדו כמה כת"י מחידושיו שטרם ראו אור הדפוס.

ה"שואל ומשיב" ורבי מרדכי זאב אימינגא אחייני המחבר, ישנה הסכמה מאת "הרב הגאון מוהר"ר משה מינץ האב"ד דק"ק אוכנ ישן והגליל גיסו של הרב הגאון המחבר זלה"ה". בגוף ההסכמה כותב מהר"ם מינץ: "הנה אנכי מכיר את כבוד גיסי הגאון ז"ל גודל חריפתו, ועודנו באבו בימי חורפו שהיה משכן כבודו בבראד היה רגיל אצלי לפלפל מפה לאוזן..."

מהר"ם מינץ ובעל הים התלמוד נשאו שתי אחיות

הרב שבח קנאביל בספרו 'גרם המעלות' (תולדות זקנו הג"ר משולם איגרא, וינה תרפ"א) עמ' 17 מגלה מי היה חותנו של מהר"ם מינץ, וכיצד היה מהר"ם מינץ גיסו של בעל "הים התלמוד". וזה לשונו שם: "הרב הג' מו"ה משה מינץ נולד בכפר מינקאוויטץ ובהיותו כבר עשרים שנה בא לעיר בראדי כי נשא שם את בת הרב הנגיד מו"ה יוסף הלוי הרב דק' גאליגאד' כמו"ש בחיבורו שו"ת מהר"ם מינץ סי' כ"ו". ובסוף כותב: "הרב מהר"ם מינץ הי' גיסו של הגאון מו"ה משה יהושע העשיל זצ"ל אבד"ק טארניגראד ודק' ראהאמין בעהמ"ח סי' ים התלמוד בהגאון מו"ה מרדכי זאב זצ"ל אבד"ק לבוב כי נשותיהם היו שתי אחיות".

בחיפוש בספרות אודות הג"ר יוסף הלוי הנזכר ברברי הרב קנעביל איננו מוצאים שום מידע עליו. רמז המאשר את הדברים אנו מוצאים בשו"ת 'גור אריה יהודא' (זאלקאווא תקפ"ז) אהע"ז סי' ל"ח, שם ישנה תשובה המופנית אל הגאון בעל 'הים התלמוד', ובתוך דבריו מזכיר את חותנו "מחוי' הנגיד הרב מגאליגא".

התגלית בפנקס בראדי

כידוע מן המקורות החשובים לחקר קהילות ישראל בשנים קדמוניות הינם פנקסי הקהילות למיניהם הטומנים בחובם ידיעות נכבדות ונאמנות על חיי הקהילות ואישים שפעלו בהן. אחד הפנקסים החשובים ששרדו כיום הוא פנקס בית הדין של בראדי בו רשם הספרא דיינא ר' מרדכי רוזנפלד" החלטות שונות, התחייבויות וכדו', בין השנים תקס"ח – תקע"ח. הפנקס הינו אוצר בלום ומלא ידיעות למכביר על קהילת בראדי וחכמיה.

ובכן בכמה שורות בפנקס מתגלות ידיעות די מפורטות אודות חותנו של מהר"ם מינץ. וכך נרשם שם (פיסקא מס' 358):

"שמח"ז [=שמר חצי זכר] מהרב מגאליגר מחוי' יוסף סגל בהרב מאולעסק מפה לבתו הרבנית מרת יטא שהיא אשת הרב הגאון מוהר"ר משה מינץ הרב דק' אוכנ באונגריץ ע"ם שני אלפים זהו' ריינש במטבע היוצא לעת הפרעון, שיהי' לה וליו"ח הילדה ריזל שיש לה מבעלה הראשון מ' קלמן מדובנא, וליו"ח שיהי' לה מבעלה הרב הנ"ל, יום ג' י"א שבת תקסחית"ל".

ה. הכוונה בוודאי לעיירה גאליגור הסמוכה לבראדי לא לעיר גלוגא, ולא כאותם שטעו בזה. ה. ראה עליו במאמרו של רד"ב וועבער 'מצבות דערציילען' בתוך 'דער איד' ח"י טבת תשע"ה.

משורות אלו אנו למדים כמה חידושים נוספים שלא היו ידועים עד כה, כמו שם זוגתו של המהר"ם מיניץ ושם בעלה הראשון, אך החידוש המפתיע הוא מה שמשתמע מכאן שהם נישאו בסביבות שנת תקס"ח שהיא שנת כתיבת השטר, ואם כן בהתחשב בשנת לידתו של מהר"ם מיניץ ובגילאי ילדיו בהכרח שמדובר בזיווגו השני, כך שבוודאי אין כל צאצאיו ממנה.

סדר יחוסו של הרב מגאליגר

עתה נתנה ראש ונשובה לבאר מי הוא הרב מאולעסק המוזכר בפנקס כאביו של רבי יוסף הלוי מגאליגר ומה יחוסו. להלן נסדר בס"ד את סדר יחוסו של הרב מגאליגר עפ"י אזכורים נוספים שלו ושל משפחתו בפנקס ועפ"י המובא בספרים.

א הג"ר יוסף הלוי סג"ל שור – סגלע [סעגאלע] אב"ד גאליגר. בשנת תקע"ג עוד היה בין החיים. זוגתו הרבנית מרת שרה, כנראה שהיא שרה סעגאלע שנפטרה כאלמנה בבראדי ביום 7 מרץ 839 [כ"א אדר תקצ"ט] בהיותה בין הגילאים 80 – 100, על יחוסה ראה להלן.

יוצ"ח: 1. חתנו הג"ר משה יהושע העשיל אורנשטיין זצ"ל מח"ם 'הים התלמוד'. 2. בתו מרת יטא אשת ר' קלמן מדובנא, ובזיוו"ש אשת הג"ר משה מיניץ זצ"ל אב"ד אובן – ישן. 3. בנו ר' משה סעגאלע מבראדי, זוגתו מרת חיה יענטא. בנם הב' שמואל נשא בשנת תקע"ג בבראדי את הבתולה פיגא בת הנגיד מ' אלעזר לאזירש ב"ר משה יאחטש.

ב בן הג"ר יעקב הלוי שור אב"ד אולעסק. כיהן ברבנות אולעסק, ובשנת תק"ח ויתר על רבנות זו לאחיו הג"ר משה הלוי, וקבע דירתו בעיר מולדתו בראדי, שם התמנה למנהיג המדינה דגליל לבוב". היה לו ביהמ"ד בבראדי שהתקיים שנים רבות. נפטר כנראה ביום י"ח חשוון תקס"א. מסתבר מאוד שזוגתו היתה מהמשפחה המיוחסת שור ולכן נקרא אף הוא בשם משפחה זה.

שאר יוצ"ח: 1. רבי אברהם הלוי שור, זוגתו ריכלה בת הרב מ' יצחק. 2. רבי נפתלי הירץ הלוי שור, היה אלמן בשנת תקס"ח. בתו הבתולה מאמיל נישאה בבראדי בשנת תקע"א להאלמן מוהר"ר מנחם מענדל כמוהר"ר דוד פערלש בר"א בעניש. 3. רבי

ו. להבנת העניין חשוב לציין שבבראדי התגוררו הרבה רבנים שכיחנו במשך שנים במקומות רבנות שונים, ולאחר שעזבו את משרתם התגוררו בעיר המלאה חכמים וסופרים – בראדי, שם נקראו ע"ש מקום רבנותם. כך היה גם עם הרב מגאליגר ואביו הרב מאולעסק.

ז. אין להחליפו בהג"ר ישעיה יעקב הלוי אב"ד אולעסק מח"ס תפוחי זהב. גאון זה כיהן באולעסק הרבה יותר מאוחר ושמו העיקרי היה "ישעיה".

ח. עפ"י רצ"ה הורוויץ – לתולדות הקהילות בפולין, קהילת פאדוויץ (עמ' 433).

ט. ראה ברשימת נותני מעות קדימה לס' 'רביד הזהב' שי"ל בפרעמישלא תרל"ו, בין החותמים בעיר בראדי: 'לבהמ"ד של הרב מאלעסק ע"י ר' ישעי' יוסף סג"ל".

ישראל הלוי שור, זו' חנה בת מוהר"ר נתן נטע. עלה לארה"ק והתיישב בעה"ק צפת'. 4. בתו מרת חנה האדיל. בזו"ר אשת הג"ר משולם אב"ד קאסוב שנפטר כנראה בצעירותו, ובשנת תק"ע נישאה כבראדי בזו"ש להג"ר יהושע העשיל אב"ד יאנוב ואח"כ כבראדי. בתה מזו"ר הבתולה חוה נישאה בשנת תקע"א כבראדי להב' יוסף יהודא ליב בן מו' אברהם עביר בן מו' ברוך ברינר. 5. בתו מרת שרה. 6. כנראה חתנו ר' שואל. נזכר בפנקס כמ"פ כחתן הרב מאולעסק. 7. כנראה בתו מרת פראדל אשת הנגיד מ' בנימין בערינשטיין בן הרב דמדינה הג"ר אריה לייב ברנשטיין.

ג] בן הנגיד הג"ר אהרן הלוי מבראד. מכונה ר' אהרן ר' אברמש כנראה ע"ש חותנו.
ד] בן הג"ר משה הלוי אב"ד מורבין. בנו הנוסף היה הג"ר מרדכי הלוי ראש מדינה מעיר טיסמניץ.

ה] בן הג"ר שמואל הלוי אב"ד פאדהייץ.

יחוסה של הרבנית מגאליגר

אודות הרבנית מגאליגר אין לנו ידיעה ברורה בת מי היתה, אך מציאה מצאנו בפנקס בראדי (מס' 1071) וממנה אולי ניתן ללמוד על יחוסה. נעתיק בזאת רק את תחילת הקטע הנוגע לענייננו:

"**שטר** מתנה מהרב מגאליגר הנגיד מהו' יוסף שור סגלע בהרב מאולעסק מפה על המחצה מקום שיש לו כבה"כ הגדולה בעזרת אנשים בכותל מזרח משמאל להאה"ק מה שמחצה השנית הוא של יורשי הרב דחייט' המנוח מהו' צ'הירש בערינשטיין. הידועה במצרי' מצד א' מקום של גיסו הרב מליזענסק שהוא כעת רב אברק"ק יערסלב מהו' נפתלי הירץ..."

מדברים אלו אנו למדים שהרב מליזענסק הנוכח הוא גיסו של הרב מגאליגר". ובכן הרב מליזענסק הוא הג"ר נפתלי הירץ חריף אב"ד ירוסלב מח"ס 'קדש נפתלי' (כת"י). הוא היה בנו של הג"ר שאול חריף אב"ד אולעסק וחתנו של הג"ר זכריה מענדל פרענקיל אב"ד יערסלב. כיון שכן לא נותרו אפשרויות רבות להסביר כיצד היה הרב מגאליגר גיסו.

נראה שהאפשרות הנכונה היא שהרב מגאליגר היה חתנו של הג"ר שאול חריף, ובעל אחותו של הג"ר נפתלי הירץ הנ"ל. זאת עפ"י מצבה בבית החיים החדש כבראדי, שאמנם מוסתרת ע"י המצבה הסמוכה שאף מאפילה עליה, ובשל כך לא ניתנת לקריאה ברובה (בצילום שתח"י), אך מהמעט הניתן לקריאה ניתן לפענח: ... ואנשים מ' משה / [בן

י. שרד ממנו רישום על ספר: "קיבלתי מגיסי האברך המופל' מו' מרדכי זיסקינד ג"י מק"ק דובנא רבתי, ישראל שור הלוי מבראד"

יא. לא מסתבר שהכוונה שהוא גיסו של הרב דחייט' הנזכר, שכן במק"א נזכרים שניהם ולא מצויין שהם גיסיים, מה גם שלפי הידוע אין דרך שהם יהיו גיסיים.

הג"ר יוסף] הלוי זצ"ל אבד"ק גאליגא / [ונכד הנאון ר' שאול חריף זצ"ל. לפי השערתו זוהי מצבתו של ר' משה הלוי בן הרב מגאליגא, ובהתאם לכך הוספתי את ההשלמות בסוגריים המרובעות. לפי זה אכן נחרת על מצבתו שהוא נכד רבי שאול חריף. חשוב אמנם להדגיש שכמובן עדיין אין לקבוע את הדבר במסמרות.

אגב נציין שהג"ר שאול חריף הנ"ל היה מגדולי היחס. אביו היה הג"ר יעקב חריף אב"ד לעשנוב [חתנו של החכם צבי], בנו של הג"ר משה חריף אב"ד לבוב.

ילדי מהר"ם מינץ וזמן לידתם

כיון שבירדנו שלמהר"ם מינץ היו שני זיווגים, שומה עלינו לברר מאיזה זיווג נולדו ילדיו. להלן נמנה את ילדיו וננסה לסדר את המידע בענין זה.

א בנו הג"ר יוסף יצחק מינץ זצ"ל אב"ד טאב ואח"כ בפאפא, זוגתו אסתר לבית קארפלעס. בשנת תקפ"ז כבר הו"ל את ספרו של אביו שו"ת מהר"ם מינץ, וכבר ישב על כס הרבנות בטאב. כמו"כ בנו ר"ש מינץ מאוורא נולד בשנת תק"ע לערך (לפי רישום פטירתו בתר"ס), לפי זה נראה שהוא מזיווג ראשון.

ב בנו רבי מנחם נחום מינץ מבראדי. התחתן באובן ישן ביום י' מנחם אב תקס"ו, וא"כ הוא בוודאי מזיווג. יתכן שהוא נחום מינץ שנפטר בבראדי ביום 3 דצמבר 851 [ט' כסליו תרי"ב] בהיותו בין הגילאים 60 – 40.

ג בנו רבי יעקב מינץ הי"ד מוענטא. נהרג בהתקוממות הסרבים ביום ט' שבט תר"מ, ושם מנו"כ. ישנו כת"י העתקת תשובת מהר"ם מינץ ע"י בנו ר' יעקב מאיר! מסתבר שהוא זהה לר' יעקב מוענטא. לא נודע לע"ע מאיזה זיווג הוא"כ.

ד בתו בשמה הלועזי Amalia אשת הרה"ג ר' הרש ליב גינו – שלעזינגער ב"א הנרעק"א". אירוסיהם התקיימו בסביבות ער"ה תקפ"ד. היא נפטרה בפעסט ביום 15 מרץ 857 [י"ט אדר תרי"ז] בגיל 47. אם הגיל מדויק יוצא שהיא מזיווג"ש.

יב. בס' קול יעקב עה"ת (עמ' קל"ה) מהרב אליעזר יעקב רייזניטץ זצ"ל דומ"ץ בוענטא בדרשה משנת תרפ"ח ליום ט' שבט שבו נהרג ר' יעקב ושאר הקדושים בוענטא, מזכיר את ר' יעקב בתור "הישיש", אכן צריך בירור אם מדובר בידיעה. אגב, בס' עת ספוד מהג"ר שלמה הכהן קליין זצ"ל רבה של זענטא, בהספדו על קדושי זענטא כותב בתוך הדברים: "הלא אב של ר' יעקב מינץ ז"ל הגאון מור"ם מינץ אב"ד דאובן ישן וכמה דורות שלפניו ג"כ היו גדולי עולם אשר מפיהם אנו חיין...". גם על מצבתו בוענטא כתוב עליו "שלשלת היוחסין, בן נכד הגדולים".

יג. שימש כרב בביהמ"ד באובן ישן והיה בין המועמדים לרשת את חותנו לאחר פטירתו. לאחר מכן עסק גם במסחר והתעשר מאוד. נפטר בן ע"ב בפעסט ביום ט"ו אייר תרל"ח, ומנו"כ בביהמ"ד שאלגאטאריאן.

יד. מפי הרה"ג ר' משה אלכסנדר זושא קינסטליכער הי"ו, עפ"י העתק מכתב אביו רבי שמואל גינו.

ה] בתו מרת וועלי אשת הקצין ר' שכנא פיהם מקראקא^ז. בעלה נולד בסביבות תק"ג – תקנ"ג ונפטר בקראקא ביום 24 ינואר 871 [ב' שבט תרל"א]^ח. אם היא היתה בגילו אזי נולדה מזיוו"ר.

ו] חתנו ר' בילליטצער בנו של הנגיד ר' שמואל הלוי בילליטצער מאונסדארף^ז.



זו. ראה בס' כלילת יופי (דעמביצער) ח"ב.

זו. עפ"י רשימת המשפחות הוותיקות בקראקא שערך פרופ' דן הירשברג.

יו. עפ"י 'תולדות יצחק' בר"ס 'באר יצחק' (בילליטצער – פאקש תרנ"ח).

הגדרת חולה שהותר לו מאכלות אסורות שלא כדרך אכילתו

(א) מבואר ביו"ד סי' קנ"ה סעיף ג' דמותר להתרפאות מאיסורי הנאה שלא כדרך הנאתו, ונסתפק בשו"ת מנחת שלמה (קמא סי' י"ז ס"ק ג') מהו הגדר של חולה להתיר אכילת דבר איסור שלא כדרך אכילתו, דלענין שבת לא התירו שבות כלאח"י וכדומה אלא בנפל למשכב (וכמבואר באו"ח סי' שכ"ח סעיף י"ז ברמ"א), אבל לא בכאב ראש רגיל וכדו', וא"כ אפשר ה"ה בניד"ר, או אפשר דשבת שאני עיי"ש סברתו.

ולכאן' קשה ללמוד מדיני שבת, דהרי בשבת קימ"ל דלא הותרה לצורך חולה אלא עשייה כלאחר יד או אמירה לעכו"ם אבל לא שבות ממש, ולענין מאכלות אסורות קימ"ל דמותר לחולה לאכול מאכ"א מדרבנן כגון חמץ שעבר עליו הפסח, וע"כ שלענין שבת החמירו.

(ב) והנה יש להסתפק במה שהותר איסורי דרבנן לצורך רפואה אם הטעם משום שבמקום צורך רפואה לא אסרו מעולם, או שהצורך דוחה האיסור, וכמו שסכנה דוחה איסורי תורה כמו כן צורך רפואה דוחה איסורי דרבנן. דאם נימא דאינו אלא דחווה, לא מסתבר שכל צורך רפואה דוחה איסור דרבנן, ודווקא בנפל למשכב שדינו כחולה ממש הוא שניתנו איסורי דרבנן לידחות.

(ג) ויעי' בבי' הגר"א (סו"ס קנ"ה) שהביא הא דתנן בפסחים (לט:) לא ילעוס אדם חטים ויתן על מכתו מפני שהן מחמיצות. והקשה הלא הוה שלא כדרך הנאתו ומותר לצורך רפואה, וכמש"כ הר"מ להדיא (פ"ה ה"ח מיסודי התורה) שמותר לעשות מלוגמא מחמץ ולתנו על מכתו משום דהוה שלא כדרך הנאתו. ותי' דבמתני' מיירי שיכול לרכבו במי פירות שאינם מחמיצות, ולכן לא הותר לעשותו ע"י רוק, שכיון שאינו אלא דחווה ולא הותרה אין היתר דלצורך רפואה אלא כשא"א בענין אחר. ולכאן' מבואר דאינו אלא דחווה, ולפי"ז מסתבר דאין היתר אלא בנפל למשכב.

(ד) אמנם באמת אפשר להוכיח להיפך מדברי הגר"א, דמאי קשיא ליה על מתני' דאוסר להניח חטים מחומצים ע"ג מכתו, הרי אפשר לאוקמי שאינו נופל למשכב מחמת מכתו, ובכה"ג הרי ליכא התירא דשלא כדרך הנאתו אפי' לצורך רפואה, ומדלא תי' כן מבואר דס"ל דבכל אופן הותר לצורך רפואה, ואע"פ שאינו אלא דחווה, מ"מ כל צורך רפואה דוחה איסורי דרבנן.

ובאמת כ"ה פשטות הר"מ (ביסודי התורה שם) דמתיר לצורך מכתו, אע"פ שבדרך כלל מכה אינו גורם שיפול למשכב. ובאמת גם המג"א (ריש סי' תס"ו) נתקשה כקו' הגר"א ועיי"ש מה שתי' בשם הכ"מ, וחזי' דלא ס"ל לכל הני אחרונים לחלק בין נפל למשכב למכה בעלמא.

(ה) אמנם מצאתי במגן האלף (למהר"ל צינץ ז"ל) ריש סי' תס"ו שבאמת תי' על קו' הגר"א והמג"א כנ"ל וז"ל "מיהו לפענ"ד אין עיקר (ההיתר) רק בחולי שאין בו סכנה אבל הוא

בגדר חולי, אבל כל מכה שאינה כוללת כל הגוף, ודאי גם שלא כדרך הנאתן אסור להתרפאות באיסורי הנאה. וכן משמע בגמ' פסחים (כד:). בהניח חלב חי של שור הנסקל ע"ג מכתו פטור משמע דלכתחילה אסור וכו'.

והיינו שדווקא בנפל למשכב הוא שהתירו שלא כדרך הנאתן, אבל בלאו הכי לא, והוכיח כן ממה שאמרו שהמניח חלב חי של שור הנסקל ע"ג מכתו פטור, ומשמע דלכתחילה אסור. [ובאמת מלשון זה הוכיחו הראשונים (עי' ברא"ש פסחים שם) ששלא כדרך אכילתו אסור לכתחילה].

ואם נימא ששאר האחרונים ס"ל דגם לצורך רפואת מכה הותר וכנ"ל, צ"ל על דרך שתי הגר"א לענין מלוגמא של חמץ, דחלב של שור הנסקל באפשר בענין אחר מיירי, ולכך אינו מותר לכתחילה. [ועי' בתוס' זבחים עא. ובסנהדרין פ. שכתבו דשרי ליתן חלב שור הנסקל ע"ג מכתו, וקשה דבגמ' מבואר דפטור אבל אסור (ואפ"ל דמה"ת קאמרי), ולהנ"ל י"ל דאיירי בלית ליה חלב אחר].

ו) ובאופן שאין הנידון על איסורי הנאה (כחמץ בפסח) אלא על איסורי אכילה, ואוכלם שלא כדרך אכילתם, יש לצרף דעת הש"ך (סי' קנ"ה ס"ק י"ג וי"ד) שמתיר אע"פ שאינו חולה, אלא שאדם בריא זיהר, וא"כ גם אם אין דינו כחולה מכיון שלא נפל למשכב, מ"מ הרי אינו בכלל בריא שיש לו לזיזהר לכתחילה, ומותר שלא כדרך אכילה.

ואע"פ שהאחרונים (עי' שו"ת כתב סופר או"ח סי' קי"א) תמחו על דבריו, מ"מ הוה סניף להקל.

וכמובן שכ"ז אינו להורות אלא להעיר.

הרב יששכר דוב היילפרין
בית הוראה ד'לעיקוואוד יצ"ו



ב' הערות בתורה הק'

(1) ב' ויקהל (ל"ז מ') ויעש לה (לפרוכת) וגו' וויהם זהב, ולהלן במסך כתיב ואת עמודיו חמשה ואת וויהם, ולא כתיב ממה יעשם, ושוב כתיב וצפה ראשיהם וחשקיהם זהב, ולמה לא כלל כאן ראשיהם וויהם חשוקיהם זהב, אלא שהראשים היו רק מחושקים זהב משא"כ וויהם היו חתיכת זהב כמו בהפרוכת וא"כ הדק"ל למה לא כתב אחר תיבת וויהם "זהב", וצ"ע.

(2) ב' פינחס (כ"ז מ') ויהיו בני בלע ארד ונעמן משפחת הארדי "לנעמן" משפחת הנעמי. וק"ל למה בארד כתב רק משפחת הארדי ולא כתב "לארדי" משפחת הארדי כמו שכתב בנעמן לנעמן משפחת הנעמי או שיכתוב ויהיו בני בלע למשפחותם לארד משפחת הארדי ולנעמן משפחת הנעמי כמו שכותב בשאר. ומצאתי שכבר עמד על זה המשך חכמה ותירץ שב' ויגש מצינו שגם לבנימין בעצמו הי' לו בן ששמו ארד, רק שהוא לא העמיד רק מתי מספר ונכללו ונכללו במשפחת ארד בן בלע לכן לא כתיב "לארד" משפחת הארדי שגם ארד בן בנימין היו ג"כ במשפחה זו ע"ש. וראיתי בהעמק דבר להיפך דאם כתיב בלמ"ד אדרבה הכונה שהי' לו נטפלים ממשפחה אחרת שלא זכו להקרא על שמם ואפילו משפחת אחי אביהם, עיין בהעמק דבר פ' פינחס (כ"ז ה') עה"פ חנוך משפחת החנוכי, ולפי"ד אם נאמר כהמשך חכמה הנ"ל שהי' לארד בן בלע נטפלים מארד בן בנימין הדק"ל הול"ל כנעמן "לארד" וגו' וצ"ע, נמצא שהמשך חכמה והעמק דבר פליגי מהיפך להיפך להמשך חכמה לארד היו נטפלים, ולנעמן לא, ולהעמק דבר להיפך. וא"ת שהעמק דבר ס"ל שלארד לא היו לו נטפלים ולכן לא כתיב בלמ"ד כנ"ל מ"מ קשה דהו"ל לכתוב עכ"פ שמו "ארד" משפחת וגו' כמו בחנוך ותולע שכתוב שמם בלי למ"ד וצ"ע.

הערה במס' סופרים ומדרש פליאה

במס' סופרים פרק כ"א ה"ט (לפי נוסח הגר"א) האדם הגדול בענקים (יהושע י"ד ט"ו) זה אברהם שהי' גובה קומתו כנגד שבעים וארבע אנשים ואכילתו ושתייתו כך הי' כנגד ע"ד אנשים (וע"ש מה שהגר"א מפרש) וצריך לדעת כונתם ורמזותם כמספר ע"ד דוקא. ואולי י"ל ע"ד מש"כ הצעמיל קטן באות ג' גם בשעת אכילה וזיווג, ובשמע ישראל שהוא קבלת עומ"ש במסנ"פ שם באות א-ב, יצייר במחשבתו וכו' מ"ע של ונקדשתי וכו' ע"ש ובשמע ישראל וגו' אחד י"ש אותיות ע"ד רכרכין כידוע להורות שהיא ע"ד יחורו ואחדותו ית"ש.

ולפי"ז יומתק הרמז הנ"ל במס' סופרים הנצב בריש אמיר על אברהם האדם הגדול בענקים שהי' גבה קומתו כנגד ע"ד אנשים ואכילתו ושתייתו כנגד ע"ד אנשים ואכיל"ה תרתי משמע כמו לחם תרתי משמע אכילה וזיווג כידוע מחו"ל ביוסף הצדיק עה"פ כי אם הלחם אשר הוא אוכל (פרש"י).

ולפי הנ"ל יומתק גם המדרש פליאה (מובא בהקדמת אגרא דפרקא שהדפיס הסאנוקער דיין הרהגה"צ ר' מאטעלע שפאלטער זצ"ל, שהבית יצחק זצ"ל אמר באמצע אסיפת רבנים, ואמר שאינו יודע פירושו

והצבי לצדיק מבלאזיב זצ"ל, שהיה אז אברך אמר פירוש על המדרש, והבית יצחק אמר על זה שהוא תורת אמת) וכך הוא המדרש פליאה עה"פ ב' וירא והוא עומד עליהם תחת העץ ויאכלו, ויאכלו כמו ע"ד אנשים, ע"כ והוא סתום וחתום. ולפי"ד הנ"ל יל"פ כנ"ל שא"א ע"ה עמד עליהם כמו גדול עומד על גבי קטן ומלמדו ועושה על דעתו וכונתו והיתה אכילתם של (האורחים המלאכים) כמו ע"ד אנשים, שאוכלים כאדם הגדול בענקים כמו שכתוב בצעמל קטן הנ"ל, ואולי זה מרומז ג"כ וסע"דו לבכם. ותהא בדעתכם אחר תעבורו מן העולם מ"ע ונקדשתי.

ועפ"י י"ל בכונת אנשי סוכות, ר"ל סוכ"ה גימט' שם השילוב הוי"א"ד וכן מאכ"ל ככתוב בצעמיל קטן, וא"כ האנשים שאוכלים בכונה הנ"ל יש לכנותם אנשי סוכות, וכן מצינו ביצחק אבינו ע"ה בפרשת תולדות (פכ"ז) בהמטעמים בברכת יעקב שאמר ועשה לי מטעמים וגו' בעבור תברכך נפשי בטרם "אמות", וכן נאמר (שם) ויחרד יצחק חרדה גדולה ע"ד מאוד, ובא לרמוז דכוון כדברי הצעמיל קטן.

וכן מצינו ביעקב אבינו ע"ה בסוף פרשת ויצא כשלכן דרך אחריו והשיגו בהר הגלעד, כתיב שם (ל"א, מ"ד-מ"ז) ויאכלו שם על הגל וגו' ויעקב קרא לו גל-ע"ה, בא לרמוז שכוון באכילתו כנ"ל. וזה מה שנאמר ויעקב נסע סתה, שהי' כנ"ל מהאנשי סוכות.

הערה בפרש"י עה"ת

בפרש"י פ' עקב (י"א כ"ב) ולדבקה בו אפשר לומר כן והלא איש אוכלה הוא אלא הדבק בתלמידים ובחכמים וכו' (ויש גירסא בתלמידי חכמים ובתלמידיהם-רמב"ם הל' דעות) (ספרי) (כתובות ק"א ע"א) וצ"ל מה"כ בתלמידים אם הם חכמים הלא כבר כתב בחכמים או בתלמידי חכמים. ואם לאו מה התועלת לידבק בהם, וצ"ע.

ואולי י"ל ע"ד שכתוב בספה"ק מאור ושמש ב' שופטים עה"פ וכי יבא הלוי וגו' וז"ל קדשו שם בא"ד, הכתוב נותן העצה איך להתקרב אל הצדיק, ואמר ושרת בשם ד' וכו' שיתקרב עם אחיו וכו' העומדים שם לפני ד' ומתאבקים בעפר רגליו של הצדיק מכבר וישרת בשם ד' אתם עמם בצותא חדא, וקצת לפני זה כתב צריך להדביק עצמו היטב אל אנשיו אשר גדלו על ברכיו מכבר, והם יביניהו איככה יוכל לשאוב מימיו הנאמנים, כי מעצמו לא ישיג כלל דרכי הצדיק בלי דיבוק חברים ואהבת חברים אשר ידעו דרכיו מלפנים ע"ש בדבה"ק כי נעמו.

ועפ"י יובן לשון הספרי מובא בפרש"י הנ"ל על ולדבקו בו הדבק בתלמידי"ם וחכמי"ם שע"י שאתה מתדבק בהתלמידים בגדלים על ברכיו ויודעים דרכיו וכו' ע"י תוכל גם להדבק בהחכמים ולידע ולהבין את דרכם קצת.

וכך שמענו מהרה"ג החסיד רבי יהושע וואלף ז"ל ואפערן שאמר, כשנסעתי לבאבוב נסעתי לר' מענדל'י ז"ל ראמטנבערג הי"ד לא להרב ז"ל [בעל הקדושת ציון], אני יכול להבין את הרב? אני אלמוד ממנו דרך בעבודת ד'? הלא הוא גבוה על גבוה ומה לי ולז', רק ידעתי שכל כח של רבי מענדל'י הרי הור מהרב ז"ל וזה קשר אותי להרב ז"ל, והבן.

הערה בפרש"י עה"ת

פ' קרה. כי את מעשר בני אשר ירימו לד' תרומה פרש"י (מספרי) הכתוב קראו למעשר ראשון תרומה וכו' ע"ש, ולכאור' הטעם מפני תרומת מעשר שבו שעדיין לא הופרשה. וכמו שמסיים רש"י עד שיפריש ממנו תרומת מעשר. וא"כ קשה למה לא קרא הכתוב את כל הגורן שביד ישראל טרם שנתרמה תרומה גדולה ג"כ "תרומה" מטעם הנ"ל וצ"ע.

ואולי י"ל דבתרומת מעשר שהתורה בעצמה קובעת סכום התרומה, מעשר מן המעשר, ויש חילוק בכמות המעשר ראשון בין רב למעט וזה המעשר ישפיל סכום התרומת מעשר, וזה המעשר ירים את סכום וכמות התרומת מעשר א"כ כל המעשר המעשה והגורם לתרומה נקרא תרומה (עד שלא הופרשה) משא"כ גורן של הישראל אפילו לפני שהופרש תרומה גדולה שאין חילוק מן התורה בין רב למעט שחטא אחת פוטרת את כל הכרי לא קראה התורה תרומה.

עוד י"ל ע"ד שמוכא בספרים למה קוראים את הלחם שאופין על שבת קודש בשם חלות, כדי לזכור להרים ממנה חלה (שעל שבת אופין הרבה אפילו שאין אופין כל ימות החול). וע"ד זה י"ל כמו כן כאן המעשר ראשון טרם שהופרש תרומת מעשר קורין "תרומה" כדי לזכור להפריש תרומת מעשר. וא"כ כמו כן הו"ל לקרא ג"כ לכל הגורן שבידי ישראל ג"כ תרומה מטעם זה כנ"ל. י"ל דתרומה גדולה כו"ע מפרישין אפילו עמי הארץ כמפורש בחז"ל ואי אפשר לגורן שתיעקר אלא א"כ הופרשה תרומה גדולה וחטא אחת פוטרת את הכרי לכן אין צריכין להזכיר משא"כ תרומת מעשר שהוצרך סכום רב מעשר מן המעשר. ויכול לחשוב הלא כבר הותרם תרומה גדולה על כל הכרי ונכלל גם המעשר ראשון שה' הכרי והכהן כבר קיבל חלקו ולכן צריך להזכירו שעדיין חייבי' בתרומת מעשר ודו"ק.

הערה בפרש"י עה"ת

בפ' ויקרא (ד' י"ט) ואת כל חלבו ידים פרש"י ואע"פ וכו' ומפני מה לא נתפרשו בו (בכהן המשיח) (יותרת וכליות) תנא דבי ר' משל למלך שזעם על אוהבו ומיעט בסרחונו מפני חיבתו עכ"ל.

וק"ל דהא לעיל (בפסוק י"ז) בפר העלם דבר של ציבור כתיב את פני הפרכת, פרש"י ולמעלה בכהן המשיח הוא אומר את פני פרכת "הקודש" משל למלך וכו' ע"ש. וא"כ להיפך ה' צריך להיות דבכהן המשיח שחטא שעדיין פמליא שלו מתקיימת והקדושה עדיין נשארה על המקום (שעדת ישראל לא חטאו) ה' צריך למעט בסרחונו ולא לכתוב כליות ויותרת, משא"כ כאן בהעלם דבר של ציבור שפמליא שלו וכו' ואין קדושה על המקום ה' צריך לרבות בסרחונו ולכתוב גם יותרת וכליות ונלמוד משיח מדיבור מהקישא מלאשמת העם (כפרש"י בפ' ג') וצ"ע (ואם הם מדרשים חלוקים צל"ד מה יענה כל אחד על דיוק השני), ואולי י"ל כיון דסוף כל סוף הו"ל לכתוב במקום אחד בפירוש יותרת וכליות כתבו ברישא. עוד י"ל שכל ישראל עם הסנהדרין הו"ל יותר או כמו הכה"ג אעפ"י שאין הפמליא וכו' ולכן כתבו שם (ברישא).

הערה ברע"ב עירובין

במס' עירובין במשניות (פ"ג מ"ג), נתנו בראש הקנה או בראש הקונדסין, בזמן שהוא תלוש ונעוץ עירובו עירוב, ברע"ב שם בא"ד א"נ קנה וקונדס מיהלף ל' מחובר בתלוש דקנים הרכה נעוצים ונראים כמחברים, משום הכי איכא למיגור שמא יקמום ויחשוב שהוא תלוש וכו' ע"ש. וק"ל אם אינו יודע לכווין ולהכיר בין מחובר לתלוש, איך מתירין לו בנעוץ ותלוש הרי אינו יודע שהרכה וכו' כנ"ל, ואם תתירנו בתלוש יעשה ג"כ במחבר בחושבו שהוא תלוש רק נראה כמחבר, וצ"ע.

הערה במס' אהלות

מס' אהלות (פ' ט"ו מ"ד) בית שחצו בנסרים או ביריעות בצדדים או מן הקורות וכו' טומאה בחצץ כלים שבבית ממאין ועיין ברע"ב ומשנה אחרונה ועוד, שהמעם שדרך הטומאה לצאת ולא ליכנס, לכן טומאה בבית כלים שבחצץ טהורין שיוצאת דרך פתח הבית וא"צ לבקוע ולהיכנס לחצץ, משא"כ להיפך כשטומאה בחצץ אז כלים בבית ממאין שאין לטומאה דרך לצאת אלא דרך הבית לפתח, ע"ש (וביכין אות ל"ד).

נמצא דלפי"ז אם יהי' לחצץ פתח לעצמה דרך משל שהי' לבית ב' פתחים ועשה חצץ בין שתי הפתחים וא"כ אין צריך אחד לשני דלשניהם פתח לחור, יהי' הדין בשניהם שזה דטומאה באחד וכלים בשני' אין הכלים ממאין, ואם יהי' פתח רק לחצץ ולא לבית (אחר שחלקוה) יהי' הדין מהפך להיפך מהמשנה שטומאה בבית וכלים בחצץ הכלים ממאין שדרך הטומאה לצאת דרך הפתח וכעת הפתח בחלק החצץ, ואם טומאה בחצץ וכלים בבית הכלים טהורים שאין להטומאה דרך לצאת מהבית רק מפתח שהיא בצד החצץ, וא"כ מוכרח לומר שהמשנה מיירי רק באופן שיש רק פתח אחד לנמצא בחלק הבית ולא בחצץ ולכאור' זה דוחק והו"ל לחלק בציור מציאות הפתחו כנ"ל ולא ראיתי בהמפרשים שם שיעירו על זה, וצ"ע.

וביותר ק"ל על משנה ה' שם חצץ מארצו, (פ' שעשה נסרים או יריעות וחילק הבית בחפץ בין הקרקע להגג), וע"ש במלאכת שלמה דרך משל הי' הבית גובה עשר אמות, וכשחלקו נשאר ה' אמות לבית ע"ג הנסרים או היריעות אם חלקו בשוה וכו' ע"ש טומאה בחצץ כלים שבבית ממאין וכו' ע"כ המשנה, ועיין ברע"ב (וביכין אות מ' ד"ה וא"ת) שאין דרך להטומאה לצאת דרך החצץ רק דרך הבית, והו"ל כביי קמור שאין לה ביציאתו פותח טפח טומאה בתוכו הבית טמא, וק"ל בשלמא בביי קמור אין להטומאה דרך לצאת, אבל בחצו מארצו בגובה הבית או גם גובה הפתח נתחלק, וא"כ יש להחצץ חצי מאותו פתח כבבית ומשמש כפתח לשניהן כאחד (לחצין), וא"כ הי' צריך להיות הדין שוה בשוה כנ"ל דלכל אחד יש פתח לעצמה שהטומאה יכול לצאת מבלי לילך דרך השני, וא"כ היכן שנמצאת הטומאה הכלים שבשני' טהורין.

ואדרבה מסברא הו"א דעיקר הפתח היא כעת להחצץ מארצו, שבודאי שם עיקר תשמישו על קרקע עולם, ולא על הנסרים והיריעות שהם רופפים כמובן וא"כ

הו"ל להיות הדין להיפך שמומאה בבית וכלים בחציץ (מתחתיתו) הכלים ממאין ששם דרך המומאה בעיקר לצאת ששם קביעות הפתח ועכ"פ שוין כנ"ל, וצע"ג.

הערה על המשך חכמה ועל העמק דבר להנצי"ב

בפ' פינחס פ' המועדים בפסח כתוב (כ"ח כ"ג) מלבד עלת הבוקר אשר לעולת התמיד, ובתרגום אונקלוס "דהיא" עולת התמיד, הרי שמדבר רק מעולת הבוקר, וצל"ד למה לא הזכיר עולת תמיד של בין הערביים ויכתוב כמו בכל הי"ט מלבד עלת התמיד, וזה י"ל שהכונה על שני התמידים של שחר ובין הערביים אעפ"י שכתוב בלשון יחיד וכמו שכתוב שם ב"ט ר"ה מלבד עלת החדש, ופרש"י שם מוספי ר"ה שהוא ר"ה, אעפ"י שמוספי ר"ה ר"ה היו רבים כתוב בלשון יחיד כמו כן התמיד י"ל כן, אבל כאן בפסח שכתוב בפירוש עלת "הבקר" אשר לעולת התמיד וכנ"ל הלא דבר הוא, וצע"ג (ועיין משך חכמה שמקשה מ"ש פסח משאר י"ט שמפרט בפירוש עלת הבקר ולא בשאר י"ט וע"ש, ואין זה ענין לקשייתנו הנ"ל שכונתו הלא בכל הי"ט המדובר והכונה כן עלת הבקר ומ"ש שבפסח צריך לפרש זה, ואדרבה לפי"ז יותר קשה על כל המועדים וי"ט מ"ש שמחשבים רק מלבד עלת הבקר הלא הי' ג"כ מלבד עולת התמיד של בין הערביים, אבל לפי דברנו הנ"ל אה"ג דבכל המועדים וי"ט הכונה עלת התמיד על שתי התמידים חוץ בפסח שמפרש בהדיא וקשה רק על פסח כנ"ל וצע"ג ודו"ק).

ואין לתרין שעולת הבוקר קריבה לפני כל הקרבנות ולכן אומר שכשמקריבים קרבנות החג הוא מלבד התמיד שכבר נקראה לפניהם, משא"כ תמיד של בין הערביים שהיא אחרונה מכלם שעלי' השלם כל הקרבנות כלם ועדיין לא נקראה ולכן לא חשבה, דתברא בצדה שחושב ומונה מלבד עולת החדש ופרש"י שהם "מוספי" ר"ה שהוא ר"ה, והם קרבים אחר קרבנות החג, ומפרש"י על עלת התמיד שפ' ומלבד עולת התמיד תעשו עולות הללו, ג"כ משמע שרוצה למנות סכום הקרבנות שמקריבים בחג, תדע שזה מלבד עולת תמיד צ"ל ב' התמידים שגם תמיד בערב לא נכלל במספר עולות החג. ויותר מפורש בפרש"י בפסוק (כ"ח, י) בעולת שבת ד"ה על עולת התמיד, אלו מוספין מלבד שני כבשים של עולת התמיד, ומגיד שאין קרבין אלא בין שני התמידין וכן "בכל" המוספין נאמר "על" עולת התמיד לתלמוד זה עכ"ל, וא"כ הדק"ל. ועיין בהעמק דבר להנצי"ב עה"פ הנ"ל ודו"ק.

ועוד קשה על המשך חכמה, שלפי"ד כל עלת התמידים שבפרשה הכונה רק עלת תמיד של שחר. ועיין בפרש"י בכ"מ כאן שהכונה על ב' התמידין שחר ובה"ע חוץ מיום א' דפסח שכתוב בהדיא מלבד עולת ה"בוקר" אשר לעולת התמיד פרש"י (כ"ח, י, כ"ט י"ח). וכן קשה על העמק דבר שסובר להיפך שכל עלת התמיד שבפרשה הכונה רק על תמיד של בין הערביים (חשב מיום א' דפסח) ומפרש"י הנ"ל קאי על שניהם דלא כחד וצ"ע (ואחר העיין יותר קשה על ההעמק דבר שהוא כותב רק היכא דכתיב "על" עולת התמיד (ג"פ) והוא מספרי ע"ש, וגם רש"י בפסוק יו"ד מביא מספרי וכותב "לבד" אותן ב' כבשים של עולת התמיד וכו' וצ"ע.

ההעמק דבר מפרש היכא דכתיב "על" הכונה לפני וקודם לו, שעל כמו למעלה ממנו ע"ש, ורש"י פ' על כמו מלבד וחיוץ. וכותב שם בפרש"י הנ"ל שאין קרבין אלא בין "שני" התמידין וכן בכל המוספין נאמר "על" עולת התמיד לתמיד זה עכ"ל (ולכאורה

י"ל שכונת פרש"י לא רק היכן דכתיב "על" רק גם היכן דכתיב "מלבד" שהרי רש"י מפרש גם "על" כמו מלבד כנ"ל ודלא כהעמק דבר שמחלק בין על למלבד וע"ש ראיתו) וצ"ע.

ב' הערות בספר אמרי שפר

א. בספר אמרי שפר להגה"ק וכו' מהו"ר ר' שלמה קלוגער זצ"ל (בפ' בהעלותך אות יח) עה"פ ויהי בנוסע הארון וגו' וכו' שם בא"ד נראה דיש חילוק בין רשע גמור שאין בו ניצוץ הקדושה וכו' ע"ש.

וכ"ל דידוע מספה"ק בשם האריז"ל וזה הכונה שלאחד הק"ש שאין חיות לכל דבר בלתי חיות של האחד.

וכן כתב באוה"ח הק' שאין דבר בעולם בין טהור או טמא אפילו עבודה זרה שאין בו ניצוץ הקדוש המחיה וכשיוצא הנצה"ק במל ומת וכו', וז"ל של האוה"ח הק' בפ' שלח (י"ד ט) עה"פ כי לחמנו הם בא"ד שם, גם אמרו ז"ל (שער הגלגולים פ"ד) כי כל נברא יש בו ניצוץ קדוש, ואפילו כנבראים בלתי טהורים והאנשים הרשעים וגם הס"מ הרשע, "אין מהם" שאין בו חלק החיוני שהוא בחינת הטוב שהוא דבר המעמיד שזולתו "לא יתקיים כל דבר" ובהפרד ניצוץ החיוני יתבטל ויאבד כל הבנין, עכלה"ק הנצרך לענינו, וצ"ע.

ב. בהנ"ל בפ' חקת אות א) עה"פ וידבר וגו' זאת חקת התורה וגו' בא"ד שם נתן הקב"ה צווי "שלוורי דורות" יהי מצותו של פרה אדומה "רק בסגן" ע"ש.

וקשה ממשנה מפורשת פ"ד מ"א דמס' פרה פלוגתא בין ת"ק ור"י ת"ק ס"ל לדורות שלא בכהן גדול פסולה, ור"י מכשיר פ' בין בכהן הדיוט ובין בכהן גדול ע"ש אבל אין מ"ד שם"ל שכשר וצריך רק סגן כה"ג לדורות, וצע"ג.

הרב אשר זעליג גאלדמאן

[מגיד שיעור בישיבת באבוב, ברוקלין יצ"ו]



ביאור גדר קערת ליל הסדר, והטיפול במי מלח

הנה הרמ"א ז"ל (או"ח סי' תע"ג סעי' ד') מביא דברי המהרי"ל ז"ל (הל' סדר ההגדה עמ' צ"ה) שיש לסדר הקערה באופן שכל המוקדם באכילתו מניחים אותו קרוב וסמוך יותר בקערה משום אין מעבירין על המצוות, דהיינו הכרפס יהא למעלה מן הכל סמוך לו יותר מן המצה, והמצות מן המרור והחרוסת, והם יהיו יותר קרובים אליו מן הבשר והביצה. והנה הרמ"א ז"ל (שם) מוסיף שגם מי מלח יש להניח בקערה [או חומץ], אולם מנהג העולם להניחם מחוץ לקערה, ועיין בכף החיים (ס"ק נ"ב, ונ"ח). והנה בעל שבלי הלקט (בהגדה של פסח) מוסיף שמניחים בקערה גם קליות ואגוזים ומיני מגדים ופירות בשביל התינוקות שלא יישנו.

ולכאורה צריך ביאור למה אכן אין נוהגים אנו כהרמ"א ז"ל להניח מי מלח על הקערה, וכן צריך ביאור למה אין מניחין קליות ואגוזים למנהג הרמ"א.

והנה מנהגנו לסדר הקערה קודם קידוש, ובאמת מבואר בשו"ע (שם) שמביאים הקערה אחר קידוש, ומקורו במשנה (פסחים דף קי"ד ע"א) מביאים לפנינו מטבל בחזרת, ודעת התוספות (שם ד"ה הביאו לפניו) שמביאים השלחן עם הכרפס, אמנם האחרונים כתבו כבר לחלק בין זמן שאכלו על שולחנות קטנות סמוך להמטות שהיו מסובין עליהן, ובין שולחנות גדולות כמו שלנו, ועל זה מבוסס מנהגנו שמביאים הקערה מתחילה עם הכרפס. אמנם דעת רש"י והרשב"ם ז"ל (שם ד"ה הביאו לפניו) שכוונת המשנה שמביאים הכרפס לכד ואילו את השלחן והקערה אין מביאים עד אחר אכילת הכרפס, וזהו מנהג הגר"א ז"ל הנדפס בכל ההגדות (עי' מעשה רב אות קצ"א, ובהגדש"פ שיח יצחק) שאין כרפס על הקערה, כי דעתו שלא להביא את הקערה שהיא במקום השולחן כלל כי אם אחר אכילת הכרפס, וצ"ב חילוק המנהגים.

ויתבאר כל זה בהקדם ביאור ענין המיכול הראשון בליל פסח והיינו מיכול הכרפס במי מלח או מי חומץ וכו', דפשטות מבואר בנמ' (פסחים דף קט"ו ע"ב) דהטעם הוא כדי לעשות שינוי להתמי' התינוקות שישאלו, אמנם עיין בתוס' (שם ע"א בד"ה הדר) בשם רבינו יוסף טוב עלם דס"ל דעיקרו של כרפס בא לפטור את המרור. [וכבר הקשו התוס' עליו מדברי הגמ', ובגבורות ה' להמהר"ל ז"ל (פרק ג') כתב לבאר שיטת רבינו יוסף טוב עלם, דבעצם לעשות שינוי כדי שישאלו התינוקות אפשר לעשות בדברים אחרים, אמנם תיקנו לעשות זאת בירקות כדי לפטור את המרור].

והנה במצות כרפס מפורש בשו"ע (סי' תע"ג סעי' ר') שלוקח מהכרפס פחות מכזית, והטעם לפי שבכזית יש ספק בברכה אחרונה אי יברך אותה או לא ע"כ טוב יותר שיאכל פחות מכזית שלא יהא בו חיוב כלל לכו"ע. וכתב הגר"א ז"ל בביאורו (שם) דכל זה הוא כפי שיטת המחבר בסימן תע"ד דמברך רק ברכה אחת על ב' כוסות הראשונים, ומשום דהלילא והגדה לא הוי הפסק, ולחכי אינו מברך ברכה אחרונה, דאסמך ברכת כרפס יאכל המרור בלי ברכה, אבל לפי שיטת הג"ה היינו לפי מנהג ופסק הרמ"א ז"ל, דמברך אכל כוס וכוס דא"א לסמוך אברכת כוס ראשון משום דהפסקי בהלילא והגדה, וא"כ א"א לומר דסומכין אנו באכילת מרור אברכת כרפס שהרי הפסקי בהגדה והלילא (אלא דפטור דמרור מברכה משום דהוי כדברים הבאים בתוך הסעודה דנפטרי בברכת המוציא), וא"כ הרי חייב לברך ברכה אחרונה אחר אכילת כרפס כיון דלא שייך לסעודה הבאה אחר כן, וזה תורף דברי הגר"א ז"ל, ועיין בביאור הלכה באריכות.

היוצא מדברי הגר"א ז"ל דבכרפס אוכל כזית הוא וכל המסובין עמו כל אחד ואחד אין אוכל פחות מכזית ע"ש. ולגבי ברכה אחרונה על הכרפס מסיק שם דלדין שצריך לברך בורא פרי הגפן על כל כוס וכוס אינו יכול לפטור בברכתו על הכרפס את מה שיאכל בתוך הסעודה לכן צריך לברך בורא נפשות על הכרפס, ולחאי סברא צ"ל שאין צורך בברכת כפה"א של הכרפס לפטור את המרור שבסעודה שבלאו הכי פת פוטרתו ע"כ צריך לברך בורא נפשות על הכרפס. נמצא מזה, שיסודו של כרפס הוא אך ורק משום שינוי ואין לא שייכות עם מצות הלילה של מרור.

והשתא מובן שפיר, די"ל להגדרת המינים שמניחים על הקערה הן המינים ששייכים לעצם ליל הסדר, אולם המינים הבאים רק כדי שישאלו התינוקות אבל המין בעצמו אינו שייך לליל הסדר, אינן עולין על הקערה, ועל כן מובן שאין מניחים קליות ואגוזים על הקערה אפילו להרמ"א ז"ל, וממילא א"ש דהגר"א ז"ל דסובר דאין מניחים הכרפס על הקערה לשיטתיה אויל, דכיון דאוכל כוית ומברך בורא נפשות על הכרפס נמצא דאין להכרפס שום שייכות להמרור, וכל סיבת אכילתה הוא כנ"ל רק כדי שישאלו התינוקות, וא"כ אין מקומו על הקערה. אבל הרמ"א ז"ל שאינו חולק על השו"ע בשיעור אכילת הכרפס וס"ל דאוכלין פחות מכזית בכדי שלא להתחייב בבורא נפשות, נמצא דסובר דאכילתה בא לפטור המרור, ומכיון שבא לפטור הרי יש להכרפס שייכות למצות הלילה של המרור, ועל כן סובר דמקומו על הקערה. ומה דס"ל שמברכים על כוס וכוס, י"ל דס"ל דהוי ברכת המצות שתיקנו על כל כוס וכוס, וכמבואר במג"א סי' תע"ד סק"א (ועי' בט"ז שם סק"א, ובביאור הגר"א כ' להלן דהוי כנמלך או משום דאסור להפסיק ולשתות משהתחיל ההגדה, עכ"פ שורשו מדין הפסק, ודו"ק).

[ויש] לציין שבספר מעשה רב (שם) הובא שאכל כוית ולא בירך אחריו וצ"ע בזה, וכבר העירו על זה מדברי עצמו בביאור הגר"א, וי"ל דטעות סופר הוא כמעשה רב, ולפי מ"ש מסתבר לומר כן מהנהגת עצמו דהביאו הקערה אחר אכילת הכרפס].

ומבואר שפיר למה מניחין להרמ"א ז"ל המי מלח על הקערה, דהלא הכרפס לשיטתיה שייך לעצם ליל הסדר ומקומו על הקערה, וכיון שכן גורר עמו על הקערה גם המי מלח שטובלין בו הכרפס והוי כטפל להכרפס, שגם המי מלח יהא מקומו על הקערה. ויש להסמך בזה מה שמבואר באל"י רבה (אות כ"ה) לבאר ק' המג"א (סקי"ט) על המהרי"ל שכתב לברך ברכת בורא פרי האדמה קודם הטיבול משום שצריך לברך עובר לעשייתו, והק' המג"א, דהלא ברכת בופה"א הוא רק ברכת הנהנין על הירק, ומאי שייך כאן עובר לעשייתו. וכתב האל"י רבה לתרץ, דבאמת ה' לחז"ל לתקן ברכה על הטיבול, אמנם לא תקנו כן, רק סמכו על ברכת בורא פרי האדמה לפטור גם הטיבול (ומביאו הפמ"ג בקצרה), וכיון דסליק ברכה אחת על שניהם והיינו דתיקנו שהברכה יכלול הן הטיבול והן האכילה, בודאי גוררו להניחו על הקערה גם כן.

[ועפ"ז] נמצא דברכת בופה"א נדרו גם כברכת המצות, וכעין שמצינו בברכת יין על כוס של קידוש שיוכל להוציא אחרים בברכתו, הגם שהוא ברכת הנהנין גם כן, וכן מבואר בטור (סי' תפ"ד) דיכול להוציא אחרים בברכת בופה"א, דכיון דתקנו חז"ל הוי כברכת המצות (עיי"ש ביאור דבריו בב"י), ופליג על בעל העיטור דלא ס"ל הכי. [ובריטב"א ז"ל על סדר ההגדה מבואר להיפוך, דבכוונה תחילה לא תיקנו חכמינו ז"ל לברך ברכת המצות על הכרפס (ולפי המבואר שם ה' לן לברך עליו 'לאכול ירקות מרים'), וזאת בגלל שרצו לעשות היכר שאין טיבול זה עיקר המצוה בלילה זה].

אבל מנהגנו הוא שרק הכרפס מניחין על הקערה שהוא מהמינים השייכים ממש לליל הסדר, אבל המי מלח שמטבלין בו שבאמת הוא בא רק משום שינוי כדי שישאלו התינוקות - וכמבואר בטור בב"י ובב"ח (ולא כמבואר ברש"י וברשב"ם קי"ד ע"א בד"ה עד שמגיע לפרפרת הפת), אין מניחין על הקערה כיון שאין זה ממצות הלילה וממילא אין מקומו על הקערה. אמנם השבלי הלקט דס"ל דמניחים קליות ואגוזים, טעמו דגם מה שתקנו חז"ל לעשות שינוי כדי שישאלו התינוקות, ועל כן סובר דמניחין על הקערה גם הקליות והאגוזים.

הרב אהרן מאיר מייזליש

ברוקלין יצ"ו



מכתבים למערכת

יראו שם חדשות ונצורות בעז"ה, ולא היה עוד כבשם הזה".

שוב מתברר שעוד קדם קדמתה, 'זכה' בו רנמ"ל, וכבר בשנת תרמ"ג! הנני מפנה את תשומת לב הקורא, לדברי ר' יצחק יודלוב באוצר ההגדות (מס' 1616, עמ' 122), אודות מהדורת תרמ"ג: "הנוסח המלא של השער משתמע לשתי פנים ואינו אומר בבירור אם המלבי"ם הוא מחבר הביאור או שהביאור בדרכו של המלבי"ם... אולם בדפוסות הרוסית אשר בשולי השער נאמר במפורש (מתורגם מרוסית): עם ביאור חדש מדרש הגדה עשוי לפי שיטת המלבים על ידי נ' משכיל לאיתן".

נמצא שכבר בשנת תרמ"ג כתב רנמ"ל שהביאור הוא משל עצמו, לא רק "בשנת תרנ"ד... הקנה את כל הפירוש אליו".

את הנ"ל שלחתי לפני עשור ומעלה אל הג"ר יצחק לעבאוויטש שליט"א אב"ד קהל יראים וואודרידזש, ומסר את הדברים בשמי בשיעוריו ברבים.

ראוי להזכיר, שגם בספר 'רוח חכמים' שחיבר רנמ"ל, ונדפס בשנת תרע"ב, ארבע עשרה שנים אחרי פטירתו (נפטר ו' כסלו תרנ"ח), הוא מציין פעמים אחדות "וכבר כתבתי בבאורי להגדה של פסח 'מדרש הגדה'..." (פרשת לך לך עמ' 94; פרשת כי תבוא עמ' 318). בפרשת כי תבוא שם הוסיף: "ובחסדי החונן לאדם דעת מקום הניחו לי כל מפרשי ההגדה להתגדר בו, שים עינך בבאורי הנ"ל ותברכני נפשך". אלא שאיני יודע מתי חיבר ספר זה, אם לפני שהדפיס את המהדורה השנייה של 'מדרש הגדה' או לאחר מכן. בין כך ובין כך, לא נמצא בשום מקום שרנמ"ל מייחס את הפירוש למלבי"ם, פרט לדבריו הבלתי ברורים שבשער דפוס הראשון.

סגנון המלבי"ם

בסי' ד נקבע באופן חד-משמעי, ש"טבעת המלך הוטבע בו", ושלא יתכן

בעזה"ש"ת, ט' ניסן תשע"ט. כבוד מערכת הקובץ הנפלא עץ חיים הי"ו.

בחוברת השלשים ואחד, ראיתי את המאמר (עמ' תצו-תקיח) העוסק בשאלת מחברו של 'מדרש הגדה' שיצא לאור בווארשא בשנת תרמ"ג. הכותבים הנכבדים שיחיו מצדדים, שבעל הדברים הוא בהחלט המלבי"ם ז"ל, לא ר' נפתלי משכיל לאיתן [להלן: רנמ"ל]. מסקנתם היא, שרנמ"ל הוציא לאור את ההגדה תחילה (בשנת תרמ"ג) על שם מחברו האמתי, המלבי"ם, ושוב כעבור י"א שנים (במהדורה השנייה שיצאה לאור בשנת תרנ"ד) ייחס אותו רנמ"ל לעצמו.

לא עברתי בעיון מעמיק על כל ההשוואות והמקבילות שצינו הכותבים. הן ראויות לדיון נפרד, אלא שאין סוגיא זו מעין מלאכתי, ואשאר זאת לאחרים. לא באתי הנה לבקר את תכונת המאמר ואת הראיות, אלא להעיר במקום שראיתי בעליל שיש מה להעיר ולהבהיר, ולהציג מקורות אחדים שהיו ראויים להיזכר במאמרם ולא הוזכרו.

בין מהדורת תרמ"ג למהדורת תרנ"ד

בסי' א מבואר, שבשנת תרמ"ג עוד לא נטל רנמ"ל את העטרה לעצמו, אלא ייחס את הביאור בצדק למלבי"ם, ורק "מאחר שקפצו עליו זביני, ראה המו"ל להדפיסו שנית, ובכן בשנת תרנ"ד הדפיסו כמעט כמדתו וכמתכנתו, ורק שינה איזה שנויים בתוך הפירוש, ובעיקר ששינה את נוסח השער, שבשינוי הלזו הקנה את כל הפירוש אליו".

אבל מצאתי שכבר מקודם לשנת תרנ"ד 'הקנה' רנמ"ל לעצמו את ה'מדרש הגדה'. בשנת תרמ"ט, בבואו לספר על עצמו ועל כשרונותיו וחיבוריו, ביספר הזכרון לסופרי ישראל החיים אתנו כיום עמ' 155, כתב רנמ"ל: "...כבחינות מהם נדפסו בספר השנתי האסיף... וכנסת ישראל... ובעין יעקב... ובספר כוכב מיעקב, וביותר באורי 'מדרש הגדה' להגדה של פסח דפוס ווארשא תרמ"ג, אשר מבקשי הפשט האמתי

ולחכאית שר' נפתלי משכיל לאיתן הצליח לחקות את סגנונו הייחודי של המלבי"ם. כבר בסי' א באה ההצהרה, ש"מתוך תוכן הפירוש לא היה הפירוש לא היה רפרף אדם מעולם לאמר: שיש מקום לפקפק שאינו מהמלבי"ם".

אותיות גדולות

בסי' ט הועלתה תמיחה: "דאם אכן הוא הוא המחבר, מדוע לא קרא בקול גדול בריש ספרו שאכן הוא המחבר, ולמה בא בהחבא... ולא זו בלבד שלא קרא בקול, אלא עדיין נתן מקום למכשול, שהרי תיבות 'מוהר"ר מאיר ליבוש מלבי"ם זצוק"ל' הגדיל באותיות גדולות עוד יותר משמו של המחבר הניתן...".

אשיב בשאלה: מדוע הובלטה תיבת 'באמשרדס' בהמון ספרים ישנים, ואילו 'כמו שנדפס' הדפיסו באותיות זעירות? האם לא פשוט שרנמ"ל הצליח למכור פי כמה עותקים של 'מדרש הגדה', בזכות שהדפיס את שמו של המלבי"ם בדף-השער באותיות גדולות? הלא מדובר בתקופה שמיד אחר פטירת המלבי"ם, שעה שכל ספר חדש שיצא לאור מתוך כתבי המלבי"ם נחטף מן השוק, על כן התחכם רנמ"ל – ביותר משמונה שבשמינית של רמאות! – לכתוב בדף-השער בלשון המשתמע שהדברים יצאו מתחת ידי המלבי"ם, משום דר"א דממוניא.

מיועד לקלקל

בסי' יא הציבו יסוד, שר' נפתלי משכיל לאיתן היה למוד "לקלקל דברים המתוקנים שהתקינו קודמיו... וכמו שאירע בסדר הדורות שהדפיס...". הגדילו לעשות בהכרזתם ש"כל מי שהוגה בספר 'סדר הדורות' שהותקן, קובל כי לעומת זה קולקל, שהוסיף טעותים ושיבושים לרוב, והוסיף עמל ויגיעה להקורא במהדורותיו".

הכותבים הנכבדים ציינו מראה מקומות אחדים למחברים שהתרעמו על

קלקוליו של רנמ"ל במהדורותיו של סדר הדורות. בסוף אף הזכירו את שמי ואת זכרי כמסייע לדבריהם, במה שפירסמתי הערות על מהדורת רנמ"ל בקובץ אור ישראל (חובת נב וחובת נז). אבל מכאן בקשתי יוצאת: אל נא אחי תרעו, ואל תעשו את שמי קרדום

במציאות שר' נפתלי משכיל לאיתן הצליח לחקות את סגנונו הייחודי של המלבי"ם. כבר בסי' א באה ההצהרה, ש"מתוך תוכן הפירוש לא היה הפירוש אדם מעולם לאמר: שיש מקום לפקפק שאינו מהמלבי"ם".

אם כן, הנני לשתף את הקוראים במה שידוע לי:

בין השופטים, בעלי הזכויות לחלק מכתבי המלבי"ם, עוד בחיי המלבי"ם, נמנה ר' חיים נח אייזנשטאט, כפי שכתב ר' נפתלי הערץ הערצאג – שקנה את הזכויות מהמלבי"ם – בסוף 'התורה והמצוה' ספר בראשית, ווארשא תרל"ו. אחרי פטירת המלבי"ם, קנה ר' חיים נח אייזנשטאט את הזכות הבלעדית על כל כתבי המלבי"ם, מעם בנו של המלבי"ם, כמ"ש בדף-השער של ארץ חמדה מהדורת ווארשא תרמ"א.

עם צאתו לאור עולם של 'מדרש הגדה' בשנת תרמ"ג, ראה ר' חיים נח אייזנשטאט צורך לפרסם מודעה ב'הצפירה' שנה י חוברת 14 (י' ניסן תרמ"ג) עמ' 112:

"**יצא** לאור 'הגדה של פסח' עם באור חדש 'מדרש הגדה', יפסל נתיב וכו' דרך הקודש יקרא לה מאת כבוד הגאון וכו' מוהר"ר מ"ל מלבים זצוק"ל, עם עשרה מאמרות וכו' מאתי נפתלי בהגאון מרן אברהם זצוק"ל משכיל לאיתן. **לב יטעה הרוואה שאך העשרה מאמרות המה לר' נפתלי הנ"ל, אבל באמת לא השאיר לנו הגאון מלבים זצ"ל שום פירוש על ההגדה, אך ר"נ הנ"ל נסה את כחו לעשות כמתכונתו וללכת במסלת הגאון זצ"ל.** ואם באמת השכיל לעשות ובא עד המסלה, על זאת אין חפצי להעיר כעת, כי **כל מבין עינים לו לראות ולהבחין, כי כיתרון וגוי,** ולא באתי לעת עתה רק להעיר את הרוואה כי ישים עינו על הדברים וידע למי המה, ולא יתלה הדברים בהגאון הנ"ל. חיים נח אייזנשטאט".

הרי העיד כי "באמת לא השאיר לנו הגאון מלבים זצ"ל שום פירוש על ההגדה". ויתרה מזו, הוא קבע שסגנונו של המלבי"ם לעומת סגנונו של ר' נפתלי משכיל לאיתן ב'מדרש הגדה' הוא "כיתרון וגוי" [=האור מן החשך]! גם אם יבא מישהו להתעקש

ארבעה מיטבי לכת

בסי' הנ"ל הסתמכו הכותבים במיוחד על ארבעה מחברים, המגנים את עבודתו של רנמ"ל בסדר הדורות שההדיר:

א. "כמ"ש הגה"צ מוה"ר ירוחם ליינער ז"ל אדמו"ר מראדזין (הנדע לחוקר הדורות מצוין) בסדר הדורות החדש (ווארשא תרס"א, ערך אבא אריכא [רב] אות ט): **הר"נ משכיל לאיתן הורע יותר**, עכ"ל".

משמע שרבי ירוחם ליינער כתב הערה כללית על מהדורתו של רנמ"ל: "הר"נ משכיל לאיתן הורע יותר". אבל אין זו אלא אחיזת עינים. הוא כותב על פרט אחד שבערך אבא אריכא, שאי אפשר להבינו כפי שהוא בדפוסים הישנים, ושבמהדורת רנמ"ל קשה עוד יותר להבינו מפני ששינה את הסדר, עיי"ש. ולא על הכלל כולו יצא. להיפך, הוא השתמש במהדורת רנמ"ל ובתיקוניו הרבים ששיקע בתוכה, וכמעט שלא שינה מהם דבר. אלא שבמקום הצורך העיר עליו מעט הערות, ולעתים כתב עליו "יפה העיר בזה הרב נפתלי משכיל לאיתן..." (ערך ר' אבא עמ' 6; ערך אבא אריכא עמ' 31; הערות לשארית יוסף דף לד ע"ב הערה ה, ועוד).

באותה מהדורא של סדר הדורות, סוף חוברת ב (לובלין תרס"ז), כתב הג"ר חיים ברלין בהסכמתו: "וזה איזה שנים, ששם אל לבו, הרב החכם המנוח מ' נפתלי משכיל לאיתן ז"ל, והדפיסו מחדש, זקקו וצירפו והגיהו, עד שעשאו לפנינו חדשות ממש, זכרה לו אלהים לטובה".

[הערות] אגב, האדמו"ר מראדזין רבי ירוחם ליינער, היה בן שלש עשרה למצוות בשנת תרס"א, ופשוט שלא הוציא לאור עולם אז את 'סדר הדורות השלם'. למחבר הוא, אפוא, דודו רבי ירוחם מאיר ליינער מאוטוואצק, שלא השתמש בכתב האדמו"רות].

ב. "כמו כן מו"ה דובעריש טורש ע"ה (קובץ כנסת הגדולה, חוברת ד' [ווילנא תרנ"א]) מאמרי בקורת עמ' 23-30) כתב מאמר ארוך בשם **סדורין של דוב** שבו האריך להוכיח בהוכחות ברורות כמה העווית הר"נ משכיל לאיתן בתיקוניו".

לחפור בו. הנני קובע נמרצות: רנמ"ל לא קלקל מקודמיו, ובשום אופן לא "הוסיף עמל ויגיעה להקורא במהדורתו", אלא אדרבה, דבר גדול עשה בעמיו לפתוח לראשונה את הסדר הדורות בפני צבור הלומדים.

בהצצה של רגע, ניתן להבחין ביתרון האור של מהדורת רנמ"ל, לעומת החושך והעלטה הלוטה את המהדורות הקודמות. כבר שנים רבות לפני שהדפיס מחדש את סדר הדורות, התלונן רצ"ה חיות באמרי בינה בהקדמה (בתוך: כל ספרי מהר"ץ חיות, עמ' תתעג) על דפוס הסדר הדורות הישנים: "...אולם בא הסדר שמה מעורבב ומבולבל, ונדפס חמש [נראה שצ"ל: ארבע] פעמים, וכלם בלי הבנה". עד שבא רנמ"ל ויגע וטרח שנים רבות לעשות את אחת העבודות הקשות שבמקדש, להדפיס את הספר ולתקן בו אלפי תיקונים הכרחיים, בעצת חכמים ונבונים.

את טיב עבודתו העריכו כל החכמים והנבונים בעת ההיא ובדורות הבאים, החל מגדולי ישראל וכלה בחוקרים ומשכילים (המקורות יבואו בעז"ה כפרק נפרד בתוך הקדמתי הארוכה לסדר הדורות חלק א'). אני דרכתי בעקבות רנמ"ל, והתחלתי במקום שסיים הוא, להעלות את הספר שלב אחר שלב עשרת מונים, כפי מדת היכולת הרחבה שחנן ה' לדורנו, לכן מי כמוני יודע כמה פעל ועשה רנמ"ל למען תיקון הספר. לא אפריז אם אומר, שכמעט ולא היה בתקופתו איש שעשה לספר אחר, מה שעשה הוא לסדר הדורות.

במה שפירסמתי הערות על דברי רנמ"ל, לא באתי להפריך את עבודתו מכל וכל ולעשותו למקלקל, אלא להעיר עליו במקום שיש עליו תפיסה. אינני מכחיש את העובדה שיש הרבה מה להעיר עליו, אבל טבעי הדבר שעבודה כה מקיפה ועצומה, בספר כה קשה ומורכב, תגרוור בעקבותיה טעויות חדשות, בפרט אם נזכור כמה היו עורכי ספרים שבדור ההוא מוגבלים בבדיקת המקורות, עד שלפעמים טעו בשיקול דעתם. כך שגם מי שירד על מנת לתקן, נמצא לעתים מקלקל, על כרחו שלא בטובתו.

יתולדות המחבר' שערך רנמ"ל, ולא הבינו שגם ההערות הן של רנמ"ל עצמו, לא של המו"ל ערכי הכנויים!

עדות ר' מתתיהו שטראשון

בסי' יט הביאו הכותבים הנכבדים: "הג"ר מתתיהו שטראשון [רמ"ש], שנודע לתהלה לידען עצום בתוכן הספרים ומחבריהם, וגם היה מבני בריתו של הר"נ משכיל לאיתן, כתב בספרו ליקוטי שושנים (רשימת ספריו, ברלין תרמ"ט, מס' 1153) שמחבר מדרש הגדה הוא המלבי"ם."

אין הדברים מדויקים. רשימת ספריו (ליקוטי שושנים, ואגב: תר"כ, לא תרמ"ט) נערכה על ידי חכמים אחדים שבחוג מקורביו של ר' מתתיהו שטראשון, אחרי פטירתו, כפי שכתב בן-אחיו ר' דוד שטראשון בהקדמתו ל'ליקוטי שושנים'. ולא יצאו הדברים מעולם מתחת ידי הדייקן הנמרץ הרמ"ש. ולא זו בלבד, אלא הנחתום מעיד על עיסתו, שם בהקדמה, ש"שגיאות רבות נזרקו בו". אם כן, אין ראוי להסתייע מתוך רשימה זו לענייננו.

בזה אצא בברכת שים שלום
ישעיה אשר זעליג מיללער



לכבוד עורכי הקובץ החשוב שליט"א.

חכם שהורה הוראה אם ניתן לומר שיש לו נגיעה בדבר

בקובץ ל"ב הופיע מכתב מהרב מרדכי יעקב שווייד שליט"א בענין פאה נכרית הבאות מהודו אם נאסר משום תקרובת ע"ז, והאריך בביאור הסוגיות בכחא דהתירא, וראיתי שיש להעיר על דבריו, אך אמרתי למה מתעבר על ריב לא לו, ומאחר שזהו סוגיא השייך לגדולי ישראל לא ראיתי נחוץ לדון בזה, וכ"ש מאחר שרוב גדולי פוסקי הדור ובראשם מרן הגריש"א זצ"ל, ובי"ד של הגר"נ קרליץ זצ"ל, ובי"ד של העדה החרדית, וכן פסק בעל שבת הלוי זצ"ל^א,

הנני מסכים ש"האריך" אבל לא הוכיח כלום "בהוכחות ברורות". כבר בשעתו התמרמר ר' שלמה באבער (בית אוצר הספרות, ד, עמ' 163-180) על הערותיו של רד"ב טורש, שבנוסף להבאת "השגות קטנות צנומות דקות", בא בעיקר עם 'הוספות' של שמות אמוראים שהשמיט בעל סדר הדורות ולא העיר עליהם רנמ"ל. דבר שלא היתה מעין מלאכתו של רנמ"ל מעולם! [אין צורך להאריך כאן אודות העובדה, שרוב הוספותיו של רד"ב טורש, לקוחים מ'יתקון הסדר' של ר' יצחק רחלין (נדפסו ב'הכרס' שנת תרמ"ח), ורבים מהם אינם אלא אמוראים שנוצרו על ידי טעות סופר].

כדי לדעת כמה לא ניתן להסתמך על דברי הביקורת של רד"ב טורש, ראוי להצביע על משפט אחד שכתב: "וואס לא השתרגו עלו על צואר המשכילאיתן אלף עסקים ביום אחד... **אזי גמר מלאכתו זו במשך חודש ימים**". כאן הראה את אי-הבנתו בענין ההדרת ספרים כהוגן, ואת חוסר ידיעתו והכרתו בעבודתו המסועפת של רנמ"ל בסדר הדורות (מפני כבודו של רד"ב הנני משאיר דיו בקולמוס).

ג. "גם הרב יעקב פריימאן ז"ל אב"ד העלישוי במבוא ללקט יושר (ברלין תרס"ג, הערה מ"ב) כתב: ובסה"ד כ' בטעות וכו' והר"נ משכיל לאיתן לא תיקן **כדרכו**".

תמיהני מדוע בחרו לדרוש לגנאי, במקום שניתן בקל לדרוש לשבח? כמעט ברור שהתכוון לומר להיפך: רנמ"ל לא תיקן כאן, למרות שדרכו בכל מקום לתקן.

ד. "גם מו"ל של הספר ערכי הכינויים (שנת תרפ"ט) התמרמר (בהקדמתו הערה ה') על רוב הקלקולים שעשה המשכיל לאיתן".

איני יודע לאיזו מהדורה של ערכי הכינויים התכוונו. למיטב ידיעתי לא נדפס ספר ערכי הכינויים בשנת תרפ"ט. אולי הכוונה למהדורת תרצ"ט. אבל בכלל לא מצאתי שם התיחסות לעבודתו של רנמ"ל. מתיירא אני לומר, שהתכוונו אולי להערות שבשולי

^{א.} ידוע לכל שאם כי לא רצה מרן בעל שבת הלוי זצ"ל לאסור משום תקרובת ע"ז, אבל אסר משום ריח וטומאת ופגם ע"ז, והנאת ע"ז, כפי שהעיד אז בנו הגאון רבי בנציון שליט"א במכתבו

דף לא. (בד"ה דהא) דכתב תימה ותרומה טמאה דלא חזיא ליה לא יהיה נאמן, וכן בשאר כל איסור והיתר, ובהדיא אמרין בריש פרק הדר האי צורבא מרבנן חזי ליה לנפשיה, וכן כתב תוס' במס' נדה דף כ: (ד"ה כל יומא) משמע שלא היתה רגילה להראות לרב נחמן בעלה, ושמה לא היה בקי, אבל אין לומר דאסור לראות דמי אשתו דהא במס' נגעים תנן כל הנגעים אדם רואה חוץ מנגעי עצמו, ר"מ אומר אף לא נגעי קרוביו, כל הנדרים אדם מתיר חוץ מנדרי עצמו, ר"י אומר אף לא נדרי אשתו, ואילו כל הדמים אדם רואה חוץ מדמי אשתו לא קתני, הרי לך תוס' נמי הקשה כנ"ל, אך חידוש דרק מה דחשיב המשנה בבכורות בזה אין אדם נאמן לעצמו, אבל בשאר הוראות אע"פ דאיתחזק באיסורא שפיר נאמן לעצמו דלא חשדינן ליה לעבור באיסורא, ודלא כהר"ש.

ובספרי האחרונים יש עוד הרבה מהלכים ליישב את קושיה הר"ש, וחד מהן הוא בספר תפארת למשה ביו"ד סי' קפ"ח (בד"ה ש"ך סק"ז) דכתב דיש לומר דבדיקת סכין שמפורש במס' עירובין שצורבא מרבנן חזי לנפשיה שאני דלא הוי הוראה התלוי בשיקול הדעת, רק מציאות האם הוא חלק או לא, ואה"נ בדבר התלוי בשיקול הדעת אסור להורות לעצמו, רק שאני בדיקת הסכין וכו', וא"כ מפורש בדבריו דבדבר התלוי בשיקול הדעת ובסברא אין רשאי חכם להורות בעצמו, וה"ה במקום שיש לו נגיעה או קירבא, ורק בדבר שתלוי במציאות הענין.

ב במס' חולין דף מד: איתא שהיה פסוקת הגגרת דאתאי לקמיה רבה בר חנה ובדקה ואכשרה, ואח"כ זבן מיניה בתליסר איסתירי פשיטא בישראל, ופריך בגמ' ותיפוק ליה משום חשדא דתניא הדין את הדין זיכה וחייב כולן רשאין ליקח, אבל אמרו חכמים הרחק מן הכיעור ומן הדומה לו, שלא יאמרו בשביל כך זיכהו לזה שיתננה לו בזול, ובמהרש"א הקשה סתירת דברי רש"י שבד"ה חשדא כתב שלא יהא נראה כנוטל

שאסור, א"כ מי מטיל כסותו בין לביא ללביאה בשעה שנזקקין זה לזה (סנהדרין קו.). אך על מה שהוסיף בסוגריים למחות על כבודו של הגרדי"ו שליט"א דומ"ץ סאטמאר אנטווערפן, שכתבו האוסרים דשוחד יעוור עיני חכמים וכיון שיש להגאון קרובי משפחתו שעוסקים במכירת פיאות ע"כ לא נכנס לדון בסוגיא מהו רצון השי"ת באמת, ויש לו נגיעה להיתר, והרב הכותב העיר וז"ל הרי כל בר דעת יודע דשוחד הוא דין בבי"ד חושן משפט, אבל ביו"ד חכם רואה לעצמו טריפה ואיסורים ואין בו משום איסור שוחד אפילו כשהוא נוגע וכו', אמרתי להעיר על זה, ובזה החלי.

א במתני' במס' נגעים סוף פרק שני איתא כל הנגעים אדם רואה חוץ מנגעי עצמו, רבי מאיר אומר אף לא נגעי קרוביו, כל הנדרים אדם מתיר חוץ מנדרי עצמו, ר"י אומר אף לא נגעי קרוביו וכו', ועיין בר"ש משאנץ דתמה על המתני' ממה דמבאר במס' עירובין (דף סג.) דצורבא מרבנן חזי לנפשיה, ועוד אשכחן במס' נדה דף כ: דילתא אייתי דמא לקמיה דרבה בר חנה, ולא היתה מראה לרב נחמן בעלה אע"פ שהיה בקי בדמים, לא משום דאסור, אלא כדי שלא תתגנה בפניו, וא"כ מ"ש הכא דקאמר שאל יתיר נדרי עצמו וכו', ממראות ותרומות שצורבא מרבנן חזי לנפשיה, וכתב לתרץ וז"ל ושמה יש לחלק בין היכא דאיתחזק איסורא להיכא דלא איתחזק איסורא, דצורבא מרבנן חזי לנפשיה היכא דלא איתחזק איסורא, אבל היכא דאיתחזק איסורא לא, ועיין בטו"ז יו"ד (סי' י"ח סקט"ו) שהביא דברי הר"ש להלכה, שהיכא דאיתחזק באיסורא אין חכם יכול להורות לעצמו, וע"ע בחכמת אדם כלל ק"ט שכתב עפ"י דאם אירע לה שאלה בענין הטבילה אין הבעל יכול להורות מאחר דאיתחזק באיסורא, ועוד הרבה אחרונים נקטו כוותיהו.

ובאמת הקושי הובא ג"כ כמה פעמים בתוס' בש"ס, והוא במס' בכורות

שהרחק מן הכיעור, ושמעתי בעצמי מכמה אנשים נאמנים מקורבים למרן זצ"ל ששאלו כדת מה לעשות, ואמר להם בפירוש להחליף את הפאה, אפילו שיהיה חסרון כיס.

דהא איכא משום חשד, ואפילו במקום דמיזדבן במתקלא אי גברא דלא משדרי ליה כל יומא אומצא מעליי מיבעי ליה לאיזדהורי משום חשדא ולא ליזבין מינה.

וכן מצאתי במפורש בחזו"א במס' נגעים (ס' ד אות י"א) דכתב וז"ל ואפשר דהיכי דהאיסור בדבר מפורסם לרבים כמו בכור ובהמת שלמים ומעשר שהכל מכירים, בהם החמירו, ונשאל על טהרותיו נמי כי האי גוונא איירי שטיהר כל גרנו ונפל בו ספק בדבר ידוע לרבים, ולפי"ז כל דבר מפורסם לרבים ויש פסידא בדבר אינו מורה לעצמו מפני החשד², ואחרי שערכתי את זה מצאתי בספר הנפלא נחמד למראה עמ"ס נגעים דפירוש את זה בדברי שו"ת חוות יאיר ס' קכ"ב, וכתב דבין להר"ש ובין לשיטות התוס' מודים לזה דכל היכי שיש לו הנאה אין לו להורות לאחרים משום חשדא.

ומפורש מתוך הנ"ל דכולי עלמא אפילו להסוברים שחכם הורה לעצמו אפילו היכא דאיתחזיק באיסורא, זה רק לו לעצמו, ובאופן שלא יהיה חשדא, משא"כ באופן שיהיה חשדא, דהיינו שפוסק לאחרים ואיכא למיחש לחשדא, אמרינן שהרחק מן הכיעור ואל יפסוק, וא"כ הרי לך דבדבר שיש להרב הנאה או נגיעה אל יפסוק בדבר שיש חשדא להציבור³.

שכרו על הדין, ומשמע אבל לא יחשדוהו שלא דן דין אמת, אלא יחשדוהו שנוטל שכר על הוראתו, אבל בד"ה הרחק כתב שלא יאמרו בשביל כך זיכהו, ומפורש שיחשדוהו שדן דין שקר, וצ"ל דה"פ כיון שנוטל שכר על הוראתו שאסור לעשות כן יחשדוהו דמוזיל גביה משום משוא פנים שזיכה את החייב, ועי"ע במהר"ם, ועכ"פ מפורש שאכן חיישינן שיאמרו שהתיר את האיסור משום נגיעה שהיה לו, והגמ' תירוץ הני מילי בוכרא דאשומא מזדבן הכא מתקלא מוכח, וברש"י שהכל רואין שהוא שוקל ליטרא בדינר כמותו לאחרים ונותן המעות מיד.

ומפורש מתוך דברי הגמ' שאע"פ שלמעשה מותר ליקח מה שהתירו, מפני שאין לו נגיעה, אבל משום חשדא של הציבור הרואין הרחק מן הכיעור ואל יקח אותו, ומיניה יש ללמוד הלכה למעשה שבדבר שידוע לרבים שיש לרב הלזה איזה נגיעה אל יורה בה משום חשדא, והרחק מן הכיעור, וכל מה שאמרינן שחכם חזי לנפשיה, איירי באופן שלא ידוע לרבים כגון מראות אשתו וכו', אז יכול להורות בעצמו דליכא נגיעה וגו"כ ליכא חשדא, משא"כ באופן שיש חשדא הרחק אע"פ שאין לו נגיעה, ועיין ברשב"א שכתב את זה להילכתא וז"ל הילכך במקום דמיזדבן בשומא מאן דשרי טריפתא לא ליזבין מינה

ג. ובזה נתישבו דברי מרן החזו"א, דהלא ידוע מש"כ החזו"א בספרו על אמונה ובטחון (פ"ג אות ל') שהאר"ק לבאר שא"א לומר על חכם בישראל שיש לו נגיעה לפסוק ככה, וחובת התלמיד להאמין כי אין נגיעה בעולם בעלת כח לנטות לב החכם לעות משפט, ואת"ל הלא מפורש בתורה כי השוחזר יעור עיני חכמים וסלף דברי צדיקים, הנה אין אזהרת השוחזר מכלל המשפטים אלא מכלל החקים, שהרי לא אסרה תורה הוראה לעצמו, ואדם רואה טריפה לעצמו, אף אם הוא דל וכל חיי תלים בו, והוא מורה בחמץ שעבר עליו הפסח אף ברכוש גדול, ובשירה להיתר ואחד הנרגנים יהרהר אחרייו כי הפסד ממונו הטעתו הרי זה מן המהרהרים אחרי רבם, וע"כ שמה שאסור התורה אין לו אלא חוק, עכ"ת ד.

וא"כ לכאן צ"ע מדבריו דהכא שכתב דהיכי דהאיסור מפורסם ויש פסידא בדבר אינו מורה לעצמו מפני החשד, ולדברינו מיושב, דאח"כ מותר להחכם לפסוק כיון שאין לו נגיעה, כי השוחזר הוא מן החקים ולא מן המשפטים, ומש"ה רואה טריפה לעצמו, אך עכ"ז הוא בעצמו ימנע בדבר המפורסם לרבים לפסוק משום חשדא דרבים, ודו"ק, ויל"ע.

ג. ובזה יש ליישב דברי מרן החת"ס שכתב בשו"ת סוף סימן רל"ד על דין ודברים בין אנשי ירושלים לבין אנשי צפת בדבר איזה צדקה, והלא יש להקדים צדקה ליושבי ירושלים משארי מקומות בארץ ישראל, אך היה דו"ד שרבני צפת כתבו שכיון שהם נתונים בצרה וברעב הם קדומים,

הגמרא הנ"ל שתלמיד חכם הרואה טריפה לעצמו ראוי לו שיאסר ודו"ק.

ד' בספר ויואל משה (במאמר שלש שבועות אות קע"ב) כתב וז"ל והנה הדרים באר"י בודאי שאין לצרפס לדון בענין שנוגע להמלוכה, ראשית הוא דין פשוט במשנה בסנהדרין דף יח שמלך לא דן ולא דנין אותו וכו', ודין זה אם להשתתף במלוכה או לקחת חלק בבחירות שזה תלוי באיסור העמדת מלכותם א"כ בידון הזה המה נוגעים, ויש בזה תקנת חכמים שלא לדון על המלך מי שהוא תחת ממשלתו, שמלבד שאי אפשר להם להכריע בדין זה מחמת הלכה שהבאתי לעיל, דחיישינן שיהיה לו נטיית הדעת מחמת יראת האלם ומוציאין אותו לעיר אחרת, והביא דברי החת"ס הנ"ל, וממשיך וכתב וז"ל ומכ"ש בעניני הממשלה שהרבה תועלת חומריות תלויים בה, ואין לדון בזה אלא במדיניות שבחוצה לה שאינם נוגעים כל כך, והלא הדו"ד בעניני הבחירות והשלטון לא היו שאלת חושן משפט, ועכ"ז חזינו שכתב הגה"ק מסאטמאר זצוק"ל שנוגע בדבר א"א לדון.

ומוכח מכל הנ"ל דלכו"ע אף להשיטות דחכם מורה לעצמו באיסור והיתר, אך במקום שיש חשדא בעל נפש יחמיר מלפסוק, והרחק מן הכיעור, וכ"ש במקום שנחלקו בדבר התלוי בשיקול הדעת דיש אחרונים שאסרו לחכם להורות מעיקרא דדינא, והנה פלוגתא הפאות הבאות מהודו, הוא פלוגתא בהלכה ובמציאות, והרבה

ג' במס' חולין (שם) איתא אמר רב חסדא איהו תלמיד חכם זה הרואה טריפה לעצמו, וברש"י כשנולד ספק טריפות בבהמתו ונראה בו טעם לאיסור וטעם להיתר ואינו חס עליה ואוסרה, זהו תלמיד חכם, הרי לך שאע"פ שיש לו צדדי היתר ויכול להתיר, אבל גדר תלמידי חכמים הוא שאינו מיקל בדבר שיש לו נגיעה ודו"ק.

ועיין במאירי שכתב עוד יותר וז"ל תלמיד חכם ראוי לו שיראה טריפה לעצמו, ר"ל שאם נולד בה ספק והיא שלו ויש לו בה צדדין להיתר וצדדין לאיסור, ראוי לו להיות נוטה לאיסור ושלא לחוש על ממון עצמו, ואם שימש תלמידי חכמים הרבה עד שאפשר לו להודיע היתרה לכל בבירור עד שלא ישאר עליו שום חשד הרי זה רשאי לעשות כן בלי פקפוק, אע"פ שאחרים פקפקו בה¹, ומפורש מדבריו שראוי לת"ח לעשות כן.

ואכן מצאתי כתוב בתורת רבן של ישראל מרן החת"ס כזה, והוא במס' נדה דף כ: בד"ה דילתא שהביא את פלוגתא הנ"ל תוס' והר"ש, וז"ל עיין מ"ש הר"ש, ועיין מ"ש בשו"ת חות יאיר סי' קכ"א ונדחק הרבה ע"ש, ולפענ"ד דבמילתא דתליא בסברא יש לבעל נפש להחמיר לעצמו, דהוי בכלל אין אדם רואה חובה לעצמו ולבו נוטה להקל, ומשמע מדבריו דקאמר שאפילו בלא איתחזק איסורא בעל נפש יחמיר שאין אדם רואה חובה לעצמו ולבו נוטה להקל, הרי לך דברי מרן החת"ס שבעל נפש יחמיר בדבר שיש לו נגיעה, ולכאוי מקורו הוא מדברי

דבירושלים יש יותר פרנסה, וכתב מרן ח"ל וא"א לבוא על תוכן הענין ושום אחד מן הצדדים אינו רואה לעצמו חובה, ואין שום ב"ד בארץ ישראל שאינו נוגע בדבר זה, ע"כ יפה עשו המפשרים שמסרן הדבר לב"ד של ארם צובה הסמוכה וקרובה לארץ הקודש ואינם נוגעים בדבר כלל, ויודעים את מכאובם של כל כת וכת ועל פיהם יבאו בשלום, והלא מי להקדים בצדקה הוי שאלה יר"ד בהלכות צדקה ולא בעניני חו"מ ועכ"ז כתב מרן החת"ס שהב"ד בירושלים נוגעים בדבר, וע"כ כנ"ל שבדבר המפורסם לרבים איכא חשדא, והרחק מן הכיעור, ואף את"ל שהלא הכא הוי דיני ממונות, וע"כ שפיר כתב שנוגע אל יורה, אבל יש לדחות שהכלל לא הוי דיני ממונות, הכלל הוא בדיני חושן משפט.

ו. ועיין בהערות שהעיר דהלא מסתימת לשון הגמ' והראשונים מבואר דאף בבי האי גוונא ראוי לו לנטות לאיסור, ופירוש רבינו בזה צריך בירור.

שיקול הדעת יש בה, כפי שרואין בכל התשובות מגדולי הפוסקים^ה.

ואסיים בסיפור נפלא שכתב בעל הכתב סופר זצ"ל בשו"ת (יו"ד סי' ק"ט) וז"ל ושמתניו מפה קדוש אבא מאוה"ג זצ"ל פעם היה להסמיע דין על אחד, והציע משפטו לפני בית דין הגדול במקום וועד היריד שהזכירו מהרש"א, וכשטען הסמ"ע לפניו הראוהו שהיה בהעלמת עין ממנו דברי עצמו, הודה ולא בוש כמה גדולים דברי חז"ל שאין אדם רואה חובה לעצמו.

הרב יעקב הלל ליכטנשטיין
אנטווערפן יצ"ו



מענה להנ"ל

בס"ד. יעקב איש תם יושב אהל תורה חריף ובקי, משנתו קב ונקי, הרה"ג מוהר"ר יעקב הלל ליכטנשטיין שליט"א

מכתבו אשר שלח להקובץ הגיענו והנני להשיבו בס"ד.

[ראשית] כל יש להעיר על מה שכתב בהערה א' שידוע שבעל שבת הלוי זצ"ל ציוה לאנשים להחליף הפאה אף במקום הפסד, הנה לפי דברי בנו הגר"צ שליט"א לא היתה זאת אלא בידוע בדאיות שהשערות באו מהודו, אבל בכל ספק הורה שאף לכתחילה א"צ להחליף, וכמבואר ג"כ במכתבו של השבט הלוי להגרשב"צ הערבסט שליט"א.

מה שהעיר הדר"ג מהר"ש נגעים סוף פ"ב דהיכא דאיתחזק איסורא אסור לצורבא מרבנן להורות לפשיה, ומביאו הט"ז בסי' י"ח סקט"ו, והחכמת אדם כלל ק"ט מסיק כן לדינא דאין לבעל להורות

שאל' לענין טבילה, ועוד הרבה אחרונים נקטו כוותיהו.

ראשית כל צריכין להודיע, דכל מה שכתבנו היו לפי ההנחות, דכביכול יש להרב נגיעה, מיהו ביררתי דהמעשה זו אין לו התחלה, דחמיו של אחות הרב, יש להם חנות לפאה נכרית, וע"ז באו אנשי לצון, ותלוי בהרב נגיעה, כאילו השאל' היה נוגע לאחותו ממש, **[וגם הפליגו בשקר כאילו הנדון בהפסד מליונים שהם מייבאים ומוכרים לחניות אחרות, כאשר באמת כ"ז שקר גס שלא הי' קונים אלא לצורך עצמן כמו כל חנות, וכל ההפסד להחנות הי' לכל היותר מה שהי' כבר מונח בחנות, כמו שהי' נוגע לשאר חניות]**. כאשר האמת שהם בעצמם גיסו ובניו של הרב לא נהנו מזה נמצא שאין כאן נגיעה כלל, וחוצץ מזה נגיעה מעין זו שהרב פוסק להנאת אחותו שאין להרב עצמו הנאה ממנו כבר פסק החוות יאיר בסי' קכ"ב [מביאו הפתחי תשובה ביו"ד סי' ש"ב סק"א] דכהן מותר לראות בכור אחיו יעושי"ה, ומעתה כל השאל' של הדר"ג אינו נוגע לדידן רק לפלפולא.

(א) עיין נא מה שכתב א"ז בשו"ת מהרש"ם ח"ד סי' י"א והעתיקו בדעת תורה סי' י"ח סקמ"ד שרוב הפוסקים לא פסקו כהר"ש ומביא כן מהבית הלל, ודברי חמודות, ובית לחם יהודה, ובתש"ו מהר"י אסאד חיו"ד סי' קפ"ז, והביא שהגם שהתבואות שור דחה להבית הלל מ"מ בשו"ת מהר"ם שיק סי' ל' וסי' ל"ג האריך לדחות דברי התבואות שור ומוסיף כן ממנה"ח או"ז יעושי"ה, ויכולין להוסיף על דבריו דעיינ בשו"ע הרב סי' י"ח בקונטרס אחרון סק"י שחולק ג"כ על הר"ש והאריך להשיב כל הקושיות יעושי"ה, וגם בדעת הט"ז והר"ש כתב השו"ע הרב דזה רק לפסוק לאחרים אבל לעצמו חכם לעולם מהימן, וכן הוא לשון הערוך השלחן בסי' קפ"ח סכ"ב

ה. ויש לציין דבאמת כבר כתב בזה הגר"ח ווייס שליט"א בספרו ראש דוד ס"ו וז"ל היות שיש אנשי לצון ומענה בפיהם כי יש לי איזה נגיעה להחזיר השערות מחמת שאחותי תחי' נשואה למשפחה שעוסקים בפאות, ובאמת אך למותר להעיר על זה, אך כדי לקיים חסר ממך זולת והייתם נקיים הנני מגלה שאף פעם לא נהנתי ולא קבלתי שום טובת הנאה ממשפחה הנ"ל, ע"ב, ויל"ע.

(ד) ומה שכתב הדר"ג מהגמ' חולין שם מרשיי איזהו ת"ח הוראה טריפות לעצמו, הלא הרשב"ץ ביבין שמועה האריך לפלוג על רש"י, ולומד משם אביו דעיקר הפשט הוא איפכא, דת"ח היודע לפסוק בעצמו זהו ת"ח, וכן לומד החת"ס שם בחידושו ובחי' הרא"ה ובתפארת ליעקב, וא"כ אינו פשוט כלל דת"ח צריך להחמיר כדברי הדר"ג, ומה שציין לתורת רבן של ישראל צע"ג, דהחת"ס סותר את משנתו דבחולין פירש כמוש"כ וחידושו לחולין הם אחר החידושים לנדה דחידושי נדה הם ממאטעסדארף וחי' חולין הוא משנת תקי"ץ בפרעשבורג מ"מ השאל' דידן אינו מילתא דתלמיא בסברא אלא שתלוי במציאות ובבאורי הסוגיות ואין שייך כאן בעל נפש ובר מן דין ענין של מורה הוראה, דבעל נפש שאין לו לפסוק, אין מפרסמין לרבים כאילו יש גרעון להמורה הוראה. ויש הרבה דברים אצל מורה הוראות שאינם מחמירים חומרות בעל נפש, ולתפוס גדול בתורה ולומר עליו רבים כאילו יש במשנתו דופי, זהו הירוס התורה, ואם יש לך עליו תאמר לו בצינעא וכל הפרסום הזה בא מהעדר יראת שמים, עושים עקיבה למישור, והוא מהמצוות של הבעל דבר.

(ה) ומה שהביא מהגה"ק מסאטמאר זצוק"ל בספר ויואל משה ומוכיח מדבריו שסובר שדין נוגע פסול אף ביורה דעה, הלא הרבה קולמוסין נשתברו בדבריו הקדושים, ולענ"ד ליישב, דהארכנו במענה בקובץ דנן להרה"ג ר' שלמה רוזנענפלד שליט"א דמבואר ביו"ד סוס"י רמ"ב וברמ"א דת"ח שבא להורות בשעת מעשה דבר הנוגע אצלו לא נקטינן כוותיה, ויש ע"ז כמה קושיות, ותמצית התי' הוא דהגם דהשו"ע הרב בסי' י"ח סק"י סובר דיכול לפסוק אף לאחרים טריפות עצמו וכדומה מ"מ דין חדש שלא קדמה אחר לומר כן ע"ז חיישינן שיש לו נגיעות ואין סומכין עליו, וממילא בהשאלה שם שהוא כשאלה חדשה, ורבני א"י הם נוגעים בדבר וכמו שהביא שם מדברי החת"ס והגמ' ב"ב דיש הרבה דברים הנוגעים להם בפרטיות, וע"כ סובר דיש להם פסול נגיעות לפסוק כן, והביא מהגמ' והחת"ס דעצם מה ששייך להמקום ונהנה ממנה שייך בו נגיעות.

דכל רבותינו פוסקים דלא כהר"ש והחכמת אדם, הרי שעמא דבר לא לפסוק כהר"ש וגם אם נפסוק כהר"ש כאן בנידון עדיין לא איתחזק איסורא כמוש"כ באות ו' בהמאמר.

ומה שמביא הדר"ג מהתפארת למשה, א"א לבנות טירת כסף על חד מהלך לתרץ הקושיות, דעיין במהר"י אסאד הנ"ל שסיים מהגר"א והרשב"ץ דעיקר מהלך הוא דכל הדברים אדם פוסק לעצמו חוץ מנגעים ובכורות ונדרים שהם תלוים בפה, ואשר ע"כ א"א לבנות חידוש על קושיא דלפי' תי' התפארת למשה נמצא כך דהרי שערי תירוצים לא ננעלו.

(ב) ומה שהביא הדר"ג מהסוגיא דחולין כבר האריך השו"ע הרב שם בא"ד וכתב וז"ל ולחשדא שיחשדוהו בני אדם ליכא למיחש לפי שגם כל אחד הוא נאמן בשלו אע"ג דאיתחזק איסורא כשחיטה ומליחה כה"ג וכו' וא"כ למה יגרע זה המורה בעיני בני אדם שיחשדוהו שמתיר שלו שלא כדת, כיון שהם עצמם נאמנים להתיר שלהם, ואי"ז דבר חדש להם להתיר שלו שכולם מתירים שלהם והם נאמנים לנו וסומכים עליהם לאכול משלהם, אבל הנוטל שכר מן הכשרות לבד נגרע ערכו בעיני המון עם לחשדו מאחר שזהו דבר חדש להם עכ"ל יעו"ש באריכות, ולכאורה כוונת הרב גם ליישב החשד מהגמ' חולין, הרי דאין מזה למוד ברור הלכה למעשה שבדבר ידוע, לרבים שיש לרב נגוע בה אל יורה והרב הבין דסוגיות הגמ' חולין הוא כמוש"כ המהר"ם דבנוטל שכר יש יותר חשד כמוש"כ הרב [ובנידו"ד לדון באיסורי אחיו כתב החוות יאיר שם דאפילו חשד ליכא].

(ג) ומה שציין להחתם סופר, הרי שם מיידי במושב בי"ד שנוהג דיני שוחד לכאורה, דדין בי"ד מקרי משפט כמוש"כ החזו"א בענין עיבור שנה ושם פשוט דנגיעה הוא חמור יותר, והגם דהקדמה בדין צדקה הוא הלכה בי"ד, זהו קודם שנתן העשירי ובא לשאול מה יקדים, אבל העניים התובעים, שלהם דין קדימה, והיינו שמעות שיגבהו, להם הקדימה, זהו יותר דין בחו"מ, דהשאל' הוא למי שייך המעות שגובין.

לשון הרע, ושלא הי' בהן פרוץ בעריות, ע"כ. ולא כתוב שם, שלא שינו מלבושם.

אמנם במדרש לקח טוב (פי' וארא) כת' והוצאתי וכו', כנגד ד' זכויות שבידם, שלא שינו את לשונם, ולא חילפו את שמלותם, ולא גילו את סודם דכתיב ושאלה אשה משכנתה, ולא בטלו ברית מילה ע"כ. ולפי' מש"כ, שלא גילו סודם הוא כנגד מה שאמר במדרש שלא הי' בהן לשה"ר, וגדורים בעריות היי' שלא בטלו ברית מילה, ותחת "שמותם" אמר "שמלותם", וא"כ נמצא שכתוב כאן במדרש שיצאו בזכות שלא חילפו את שמלותם.

ובס' מתורגמן (לר' אלי' החבור מחבר ס' התשבי והחבור ועוד) כתב בהקדמה, אמרו חז"ל ג' דברים לא שינו ישראל במצרים, שמותם ומלבושם ולשונם, ע"כ. ובהוצאת זכרון אהרן, כתב העורך לא מצאתי מקור פתגם זה השגור בפי כל שהרי במכילתא וכו' ולא נזכר באחד מהם לבושם, רק נמצא בלק"ט פ' וארא שלא חילפו שמלותם, ונראה ט"ס שמלותם וצ"ל שמותם שהרי לא מנה זה בכלל הד', וכן בפי' בא מביא שמותם, אך שרשו נובע מילקוט בלק (רמז תשסח), הן עם לבדד ישכון, מובדלין הן מן האוה"ע בכל דבר בלבושיהן ובמאכלן ובגופיהן ובפתחיהן, ומדרש לקח טוב (דברים כו ה'), פסוק ויהי שם לגוי מלמד שהיו ישראל מצויינים שם, שהי' מלבושם ומאכלם ולשונם משונים מן המצריים. ע"כ.

הנה לא מסתבר שנתחלף ונשתנה שמותם עם שמלותם, דהא אמר במדרש ולא חילפו שמלותם, ומצינו לשון חילוף על בגדים ולא על שמות, וכגון ויחלף שמלותיו, והחליפו שמלותיכם, חליפות שמלות, כלבוש תחליפם, שפירושו שפשט בגד אחד ולבש בגד אחר ועי"ז נתחלפו הבגדים, אבל שמות אינו דבר ממשי שמחליפים אותו, אלא משנים אותו, שקורים את האדם בשם אחר ועי"ז משתנה שמו, ולכן אמר במד' שלא שינו שמם, אבל המדרש לקח טוב הי' לו הגירסא שלא חילפו שמלותם, וקאי על בגדים.

שוב מצאתי ב"מדרש חדש" פ' וארא (ני"ל עיי' מכון זכרון אהרן - שנת תשע"ח), שכתב בזה"ל, אמרו רבותינו, מפני ארבעה דברים

ומה שמתחיל מסנהדרין דמלך לא דן ולא דנין אותו מבואר הוא דסובר דהטעם שלא דנין אותו הוא מפני חשש אלימות כמבואר בגמ' שם, וחשש זו שייך אף ביורה דעה וכו', וע"כ סובר דחשש זו שייך ג"כ כאן, אבל סתם נגיעה ביורה דעה בודאי מודה שכשר לדון כמוש"כ לעיל בס"ד.

ו) ומה שסיים הדר"ג משו"ת כתב סופר אינו נוגע לדין דהלכה מפורש בחו"מ סי' ל"ז ס"ט ועוד דאדם לעצמו אפי' ת"ח אינו נאמן לדון ולהעיד בחו"מ דלרגע שנעשה דיין לעצמו יש לו שוחד.

ידידו מוקירו באהבה

מרדכי יעקב שווייד

בעמח"ס מנחת חיים

מרבני כולל טארטיקוב, ברוקלין יצ"ו



בס"ד. אל כבוד המערכת הנכבדה, עץ חיים הוא למחזיקים בה.

הנני להביע את תודתי העמוקה על עבודתכם הנעלה, בכל פעם ופעם מתעצם ומתחזק האילן הגדול אשר ישא פירות מתוקים, לרוות לב הצמאים לדבר ה', ויהי"ר שתחזקנה ידיכם ותזכו להמשיך בעבודה"ק רבות בשנים לשמחת לב לומדי תורה בכל אתר ואתר.

מקור למאמר חז"ל שלא שינו שמם לשונם ומלבושם

והנני בזה בהערה קצרה בעניני דיומא. ידוע בפי כל מה שכתוב בספרים שנגאלו ישראל ממצרים בזכות שלא שינו שמם לשונם ומלבושם, ומובא הרבה בספרי חת"ס (דרושים ואגדות חת"ס - ז' אדר תקנ"ב עמ' קצה, דרשות חת"ס - ז' טבת תקע"ז עמ' פב, לפסח ויהי שם לגוי וכו'. שם עמ' רנח. דרושים ואגדות פ' שמות עמ' נב. וצוואה).

וכבר נלאו למצוא המקור לזה. דאיתא במדרש (שמ"ר א', ויק"ר לב, במ"ר כ',

מכילתא בא ה', פסדרי"כ בשלה, ועוד) בזכות ארבעה דברים נגאלו ישראל ממצרים, שלא שינו שמם, ושלא שינו לשונם, ושלא הי' בהן

אסיים מעין הפתיחה תזכו להמשיך בעבודתכם הנעלה ולהגדיל תורה ולהאדירה.

הרב יונתן בנימין בוכינגער
קרית יואל, מאנרא יצ"ו



בס"ד. לכבוד המערכת של הקובץ הנפלא עץ חיים.

בענין פולמוס כשרות העופות

ראיתי בחוברת ל"ב אלול תשע"ט, במאמרו של הרב **ישראל אשר שיינפעלד** שליט"א בענין פולמוס כשרות העופות, שכותב בהערה ה' דיש ראייה מוכרחת מגמרא נדה נ' ע"ב, דכל תרגול הפורח הרבה בגובה טמא הוא, וזה סימן שהוא תרגול הבר היינו מהשדה והמדבר, לא תרגול בית, דתרגול טהור לא יכול לפרוח הרבה, וגם בקונטרסיו שחיבר כותב זה, ומתוך כך חושש על העוף בראק"ל, שפורח היטיב, שהוא עוף טמא, והוא תרגול ברא, ואעתיק לשונו בהערה ה' שם.

וז"ל: דכל עוף הבר והפורח טמא ודאי (מה שכתב עוף טעות סופר, וצריך לכתוב תרגול, דעוף סתם היינו צפור, הערת המשגיג) ובדאי דורס הוא, ואם אינו ניכר יתגלה במשך הזמן, דהנה בנדה נ: אמר רבא אף אן נמי תנינן י"ג דברים נאמרו בנבלת עוף טהור וזה אחד מהן צריכה מחשבה ואינה צריכה הכשר אלמא מחשבת חיים לא שמה מחשבה הכא נמי מחשבת חבור לא שמה מחשבה רבי זירא אמר הכא בגוזל שנפל מן הרוב עסקינן דלא הוה קמן דלחשוב עליה א"ל אביי תרגולות שביבנה מאי איכא למימר [פירש"י] והא תרגולות עוף מזומן הוה והויא קמן מחיים] א"ל תרגולות ברא הוה [פירש"י עוף הבר פורח באויר דלא הוה קמן מחיים דליחשביה] (הדגיש התיבות שברש"י באותיות מוגדלות, אבל ליהוי ידוע, דאין כלל פירש"י על תרגולות ברא, דפירש"י שמעתיק, הדבור המתחיל הוא מן הרום, וקאי על דברי ר' זירא, בגוזל שנפל מן הרום, ויתבאר בהמשך, וכמזומה דטעות קטן זה, גרס לו כל ההבנה בסוגיא, הערת המשגיג) אחיכו עליה תרגול ברא עוף טמא הוא ועוף טמא

נגאלו ישראל ממצרים, מפני שלא שינו לשונם, ולא חילפו את שמותם, ולא גילו סודם לעמי הארץ, ולא כפרו בברית מילה, לפיכך נגאלו ארבע גאולות ע"כ. והשוה ללשון המד' לקח טוב, וזה לכאורה סייעתא לדברי העורך הנ"ל, ועדיין צ"ע.

ובהגדה של פסח עם פירוש באר מרים (להג"ר ראובן מרגליות - פיסקא שהיו מצויינים) כתב, שמצא במדרש רבה דפוס וויניציאה שנת ונשוב"ה (במ"ר כ:) הלשון "שלא שינו את מלבושם" ובדפוסים מאוחרים שינו הגירסא, והיינו שכתוב "שלא שינו את שמם ולא שינו את מלבושם" ולא כת' ולא שינו את לשונם, ע"כ. וכי"ה בדפוס וויניציאה שכ"ו. ואמנם במקומות אחרים שמבאר המדרש בפרטיות כל ענין (מכילתא ועוד) שכתוב, מנין שלא שינו את שמם ראובן שמעון וגו', ומנין שלא שינו לשונם שנא' כי פי המדבר אליכם, שם אי אפשר להפוך הגירסא, דהא מבאר שמותם ולשונם, וא"כ נראה דהגירסא אחרונה יותר נכון.

ועי"ע בס' מושב זקנים לבעלי התוס' - נדפס לראשונה שנת תשי"ט (פי' שמות), דתני במכילתין ג' מצוות היו להם לשונם, שלא שינו שמותם שנא' ואלה שמות בני ישראל הבאים, כלומר כמו שהיו שמותם כשהיו באים כך היו עתה, ולא שינו כסותם כדאמר בהגדה ובמכילתא מלמד שהיו ישראל מצויינים שם בלבושיהם, ולא שינו לשונם שנא' כי פי המדבר אליכם בלה"ק.

וכנראה שפתגם השגור לקוח מס' מתורגמן הנ"ל שכותב בהקדמה, "אמרו חז"ל, שלשה דברים לא שינו ישראל במצרים, שמותם ומלבושם ולשונם", הספר נדפס בשנת ש"א, והי' לפני גדולי האחרונים וכגון הפמ"ג היעב"ץ ועוד - ע"י מבוא במהדורת זכרון אהרן (כעת לא מצאתי מוזכר הספר בחת"ס), ונאמן עליו ר' אלי' שהי' לפניו כן בחז"ל, (ודלא כהרש"ב שכתב (בהערה סב על הפסיקתא), המאמר השגור בפי רבים "ולא שינו את מלבושיהם" אין זכר ממנו בשום מקום וגם המתורגמן טעה בזה שכתב כו' וזה לא אמרו חז"ל מעולם - דלא ראינו אינו ראי',) וכלשונו של הפמ"ג (אגרת ה' אות י"א), כי "התשב"י נאמן יותר ממאה עדים.

ועוף טמא מי קמטמא בבית הבליעה, הא עוף טמא שמתה לא מטמא כלל, אמר להו אביי גברא רבה אמר מילתא לא תחיכו עליה, דכוונת רבי זירא היה, לתרגולת טהורה שמרדה, וברחה למדבר, וילדה שם, ואותה הולד שלא היה מזומן לנו מעולם, שנתגדל במדבר, פרח לקמן ומת בנפילתו, דלא הוה קמן מחיים דליחשביה, עד כאן הגמרא עם פירושו על פי פירוש רש"י.

והמעייין היטיב יראה, דאין שום ראייה מן הגמרא לדבריו, אדרבה ממסקנת הגמרא, דמדובר בתרגולת טהורה שמרדה, וולדה הטהורה, פרח לקמן מן המדבר, הרי דגם טהורה פורחת היטיב בגובה, כמו תרגול ברא.

ויש להביא מן הגמרא ראייה אחרת, דאין תרגולת טהורה מצוי בשדה רק בבית, דכשרי זירא אמר שמייירי, בתרגול ברא אחיכו עליה, שודאי תרגול טמא הוא, והגמרא משכחת היכי תמצין, לתרגולת טהורה, שלא היה מזומן לנו מחיים, רק בתרגולת טהורה שמרדה וילדה במדבר, שאותה הולד, לא היה מצוי לנו, הרי דמילתא דלא שכיחא הוא כלל.

ומה החילוק בין תרגול ביתי, לתרגול מדברי, זה ודאי שבטבע הוא, שתרגול ביתי, לא יכול להתגדל במדבר, ותרגול מדברי לא יכול להתגדל בבית, רק בעל כרחם, כהחיות שבגן החיות, שמגדלים אותם בעל כרחם, ללול סגור שלא יוכל לברוח, וברגע שיפתחו לוליהם, יברחו להם, ולא יחזרו לעולם, אבל תרגול ביתי חוזר ללולו, ורוצה שבעליו יגדל אותו, ויטפל עמו, וכמובן רק מומחים יכולים להבחין בין זה לזה, אבל במראהו החיצוני ובהתנהגותו, צריך לברר אם יש חילוק בין ביתי למדברי, ומסבירא הפשוטה, היינו חושבים, שתרגול מדברי, התנהגותו, בפריעות ובשובבות ובפזיזות (וויילד), אבל כמובן לא מוכרח כלל, ורק המומחים יכולים לקבוע, אם זה נכון.

ובקובץ בית ורדים טבת תש"פ, כתב שם הרה"ג ר' שמעון אברהם אינדיג שליט"א רב דקהל ריביטיטש, והוא שחוט ותיק ומומחה, דיש קבלה להשוואה שם תרגול הפורח הרבה, אין לאוכלו, וכן אמר

מי קמטמא אמר להו אביי גברא רבה אמר מילתא לא תחיכו עליה בתרגולת שמרדה ומאי ברא דאיבראי ממרה [פירש"י שברחה ונעשית מדברית לאדוניה ושם גדלה אפרוחין ומחן נפל אחד כאן דלא היתה בו מחשבה מעולם], מבואר שאין אפשרות שתהיה תרגולת טהורה בשדות ויפרח ויגיע פתאומית לכאן, עד שמוזה קושיא מוכרחת שמחשבה מחיים לא מהנה, ואם פרח לנו פתאום בהכרח שהוא מעופות הבר וכיון שהוא פורח הוא טמא ודאי עד דאחיכו עליה, הרי לך להדיא בלי מקום לדון בה, שתרגול הפורח ובא, טמא בודאות, לא יתכן שיהיה טהור עד דאוכיחו עליה, עכ"ל בהערה ה' שם.

ועכשו אסביר הגמרא היטב בעזה"י, למי שלא למד הגמרא עכשו, ונראה שאין מגמרא זו ראייה כלל, ואדרבה מגמרא זו ראייה מוכרחת, דתרגול טהור, יכול לפרוח בדיוק, כמו תרגול ברא והא לך פירוש הגמרא, הגמרא אומרת שם דאם זרע עולשין (מן עשב) למאכל בהמה, ולא למאכל אדם, אינו אוכל לטמא טומאת אוכלין, ואפילו יחשוב באמצע גידולו, שכן ישתמש בו לאכילת אדם, לא נעשה אוכל, עד שיחשוב עליהם משיתלשו לאכילת אדם, דמחשבת חבור לא שמה מחשבה, אמר רבא אף אנן נמי תנינן, לגבי נבלת עוף טהור, דלא מטמא טומאת אוכלין, רק מטמא בבית הבליעה, אפילו שגוי חשב עליהם דכשימות יאכלנו, לא מהני עד שיחשוב עליהם לאחר מיתה שיאכלנו, דמחשבה מחיים לא שמה מחשבה, הכי נמי מחשבה בחבור לא שמה מחשבה, ורבי זירא דוחה הראייה, דמייירי בגזול שנפל מן הרום, פירוש דמייירי בצפור טהור, שפרח ונפל קמן, ומת כשנפל, דלא הוה קמן מחיים דליחשביה, אי"ל אביי תרגולת שביבנה מאי איכא למימר, פירוש שמתה תרגולת ביבנה, ובאו גויים וחשבו עליהם לאכילה, לכך נחשב אוכל, והא תרגולת עוף מזומן הוא מחיים, דהא מתגדל בבית, ואעפ"כ לא הועיל המחשבה מחיים לאוכלו, ענה רבי זירא לאביי, תרגולת ברא הוה, דלא נתגדל בבית, ולא הוה מזומן מחיים, ופרח מן השדה ונפל קמן ומת, אחיכו עליה, תרגול ברא עוף טמא הוא,

שראה באירופה, לול של תרגולי לעהורן, שמטילים הרבה ביצים, שהם אינם דומים כלל, להלעהורן, שברגיל משתמשים בו לביצים, לכן מי שרוצה לאכול, תרגול הלעהורן, אולי נכון לברר אם דומה להתרגולים, שכל העולם אוכלים ביציהם.

ונראה לכאורה, לפי מה שהבאתי לעיל, שתרגול הלעהורן, הידוע בכשרותו, תנועותיו הם בפזיזות ופורח בחוזק, ואם כן זה גילוי, שתנועות פזיזות, אינו סימן שהוא מדברי, ואם כן לכאורה צ"ע קבלת השוחטים, ואפשר תרגול מדברי, תנועותיו הם יותר פזיזות, מהלעהורן, וצריך בירור.

ואאמו"ר הגה"צ רבי יהושע ראזנברגר שליט"א, חבר הבד"צ העדה החרדית ורב דקרית רמ"א בית שמש, סיפר לי אז, כשהביאו התרגול הבראקל ורצו לשוחטם בארץ ישראל, בשביל האנשים שלא רוצים לאכול תרגול הפטס, והביאו התרגול לפניו ולפני שאר הרבנים, וראו שתנועותיו פזיזות, על כן הסכימו, שאין להביאם לשחיטה לציבור.

יוסף מאיר ראזנברגר
אנטווערפן יצ"ו

לו הגה"צ מקאשוי זצ"ל, וכן השו"ב הוטיק הרב ר' אהרן עקשטיין שליט"א, מפה אנטווערפן, שמע כן, משוחט ותיק בלונדון. וכבר בארתי דבגמרא מבואר, דתרגול טחור, גם כן פורח טוב, ונראה דכוונת קבלתם, לא לגוף הפריחה, שפורח בגובה, רק שמתנהג בפזיזות, שפורח בפזיזות, ותנועותיו בפזיזות, חוששין שתרגול מדברי הוא.

והרב אינדיג הנ"ל, חושש מתוך כך, על התרגול הלעהורן, שהתחילו בזמן האחרון, לשוחטו באמריקא, להאנשים שלא רוצים לאכול תרגול הפטס, כיון שראה שפורח בחוזק, אבל שמעתי שלפני כחצי שנה, היה אסיפה גדולה באמריקא, עם רבנים ושוחטים, והביאו, תרגולי הלעהורן, בין התרגול שמטיל ביצים, ובין התרגול הלעהורן לאכילה, (שלא מתגדלים ביחד, דיש מגדלים לביצים, ויש מגדלים לאכילה), ובדקו היטיב, וראו שאין ביניהם שום שינוי, והרב שיינפעלד שליט"א בעצמו במאמרו שם, כותב שגם הלעהורן שמטיל ביצים, פורח בחוזק, ואם כן כנראה אמת ונכון הדבר, שאין ביניהם שום חילוק, רק הרב שיינפעלד, מביא שם מרבי שלמה ציפער שליט"א, שנסע בכמה מקומות לחקור ולברר, התרגולים,



התנצלות המערכת

מחמת מצב העולם השורר כעת ה"י, נאלצנו להשמיט כמה מאמרים שנשלחו להמערכת, ואל הכותבים החשובים אתם הסליחה, ואי"ה עוד חזון למועד.

בשעה זו מצלאין אנו בתוך רבבות עמו ישראל בכל העולם מעומק לבנו, להבורא ומנהיג העולם כולו יתברך שמו, כי טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו, רחם נא על זקני שארית עמך בית ישראל, וחוסה נא על בן אהובך, גדולים עם קטנים, אבות ובנים זקנים ונכדים, ובית יעקב אלו הנשים, אל נא רפא נא לה, ותשלח מהרה רפואה שלימה מן השמים לחולי עמך, ועל הבריאים שלא יחלו ח"ו ויתמידו בבריאתם ויחזיקו מעמד לעבור שעה זו בלי שום טירוף הדעת, ויציל נפשותינו מן השעות רעות ויחון אותנו לפליטת עולמים, ובמהרה דידן נזכה להתגלות כבוד מלכותו עלינו בעגלא ובזמן קריב בקיבוץ נדחי ישראל ובביאת משיח צדקנו במהרה בימינו, אמן.

אנא ה' הושיעא נא!

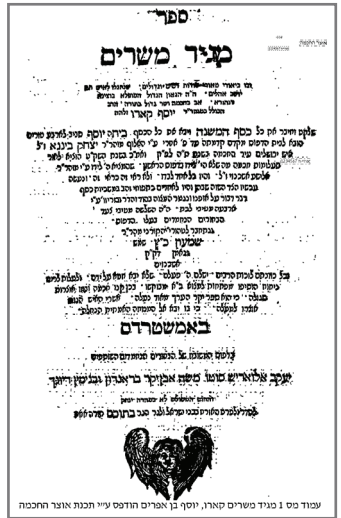
תמונות אלו שייכים לעמוד תקן



שער מגיד משרים דפוס שני



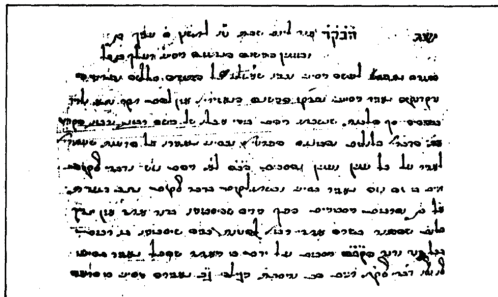
שער מגיד משרים דפוס ראשון



שער מגיד משרים דפוס אמשטרדם



הסכמות חכמי פולין על דפוס ראשון



כתב יד ספר המגיד

השיר והשבח

אל כבוד ידידינו הרבני הנגיד הנכבד רב פעלים לתורה ולתעודה

מו"ה אברהם שלום קליין הי"ו

העומד לימינו בהרבצת התורה

לע"נ בתו נפש יקרה ועדינה מרת מלכה ע"ה

שנקטפה בדמי ימיו ביום אדר"ה תמוז תשע"ז לפ"ק

זכות לימוד התורה תקום לזכות לנשמתה הטהורה בן עדן העליון



ידידינו היקר רחום ומוקיר רבן ואיהו גופי' צורבא מדרבנן

מו"ה צבי רייזמן שליט"א

בעמח"ס רץ כצבי, לאס אנדזשעלעס יצ"ו



ידידינו הנה"ח

ותיק ועושה חסד לבו ער לכל דבר שבקדושה

מו"ה שלמה אלעזר גאלדשטיין שליט"א

על עזרתו למען הוצאת הקובץ לאור עולם



ידידינו הנה"ח לבו ער לכל קדשי בית באבוב

מו"ה מרדכי דוד ריינהאלד הי"ו

על סיועו הרב למען הוצאת הקובץ

לז"נ חותנו הרה"ח מו"ה בן ציון אליהו ע"ה בן מו"ה נפתלי יוסף ע"ה שליסעל

נלב"ע כ' מרחשון תשע"ו



לזכרון עולם בהיכל ה'

איש חי ורב פעלים אוצר כלי חמדה חוטר מגזע אראלים ותרשישים

הרה"ג החסיד מו"ה אברהם יוסף ז"ל שפירא

בן הרה"ג מוה"ר פינחס זצ"ל

חתן הגאון רבי אברהם שמואל בנימין סופר זצ"ל אב"ד פרעשבורג ובעל החשב סופר

נלב"ע כ"ג סיון תש"ס לפ"ק

זו הרבנית בת גדולים וקדושים מרת **טויבא שיינדיל** ע"ה

נלב"ע כ"ט כסלו תשע"ח לפ"ק

הונצח ע"י יוצאי חלציהם שיחיו



בזכות חלקם בהרבצת התורה יברכם ה' בכל משאלות לבכם לטובה

כעתירת וברכת

מערכת קובץ עץ חיים

לזכרון עולם

עלי גיילי עץ חיים יחקק לעד את נשמת
הרבני הנכבד איש יקר רוח אוד מוצל מאש
מו"ה יעקב בן מו"ה אליעזר הלוי ע"ה
מער זאטור אצל קראקא יצ"ו
נלב"ע י"ב אייר תשע"ב לפ"ק

מנעוריו דבק נפשו ברבו מרן הקדושת ציון זצוק"ל הי"ד
ועד זקנה ועד שיבה לא מש זכרוננו ממנו,
עבר תלאות ויסורי המלחמה ולא הרפה מאמונתו הזכה והטהורה,
העמיד ביתו על אדני התורה והיראה והשליך נפשו מנגד למען חינוך הבנים בארץ נכריה
נשא ונתן באמונה שמח בחלקו ועל פניו תמיד ארשת שמחה נסוכה
השאיר אחריו ברכה דורות ישרים ומבורכים הממשיכים במורשתו בתפארה



ולזכר נשמות

אמי מורתי מרת חבלה מרים ע"ה בת ר' אברהם משה ז"ל
נפטרה כ"ה טבת תשנ"ז לפ"ק
מורי חמי מו"ה יהושע יחיאל ע"ה בן ר' מתתיהו ז"ל מענדלאוויטש
נפטר כ"ט אדר ב' תשל"ב לפ"ק
חמותי מרת יענטא ע"ה בת ר' יהודה חיים ז"ל
נפטרה כ"ט אייר תשס"ג לפ"ק

תהא נשמתם צרורה בצרור החיים - ויקום לזכותם לימוד התורה דרבים

הונצח ע"י ידידנו הנגיד הנכבד

מו"ה פנחס מנחם מענדל קליין הי"ו



האברך הנגיד ירא ושלם לבו ער להרחיב גבולי הקדושה

מו"ה עמרם איזראעל הי"ו

שבא לעזרתנו בהוצאת הקובץ

לז"נ זקנו מו"ה עמרם ע"ה בן מו"ה חיים יעקב קאפיל ע"ה

וזקנתו מרת גיטל בת מו"ה מרדכי ע"ה