

שנה לו
גליון א (ריא)
תשרי - חשון תשפ"א

קובץ בית אהרן וישראל

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



מכון בית אהרן וישראל
שע"י מרכז מוסדות קארלין סטאלין בארץ הקודש
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

רח' אבינועם ילין 11, ת.ד. 50197 ירושלים, 9150101

ב"ה
שנה לו
גליון א (ריא)
תשרי - חשון תשפ"א

קובץ בית אהרן וישראל

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



מכון בית אהרן וישראל
שע"י מרכז מוסדות קארלין סטאלין בארץ הקודש
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

רח' אבינועם ילין 11, ת.ד. 50197 ירושלים, 9150101
טל. 053-5370106, פקס. 053-7978992
E-mail: beisaron1@gmail.com

קובץ בית אהרן ישראל

מאסף מרכזי לתורה
והלכה לחור' הישיבות
והכוללים של מוסדות
סטאלין קארלין
בארץ ובתפוצות

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

כוללים ללימוד קדשים

בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב
בביהכ"נ 'תפארת אברהם אלימלך', ביתר עילית

כוללים ללימוד חושן משפט

בביהכ"נ 'בית יעקב חיים', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת אברהם אלימלך', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת משה', מודיעין עילית
מתיבתא דרבי יוחנן, טבריה

כוללי הלכה - או"ח יו"ד

בביהכ"נ 'תפארת יוחנן', טבריה
בישיבת 'בית אהרן וישראל', בורו פארק, ניו יורק
בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב
בביהכ"נ 'אור ישראל', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת משה', מודיעין עילית
בביהכ"נ 'תפארת יעקב חיים', לייקוואד

כוללים ללימוד יורה דעה

פאר ישראל, ירושלים
בביהכ"נ 'תפארת אברהם אלימלך', ביתר עילית
בביהכ"נ 'אור ישראל', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת משה', מודיעין עילית
תפארת אשר, מודיעין עילית
בביהכ"נ 'תפארת יוחנן', טבריה
בביהכ"נ קרלין סטולין, בני ברק
כתר נחום שלמה, ביתר עילית

כוללים ללימוד אורח חיים

בביהכ"נ 'היכל רבינו יוחנן', ירושלים
בביהכ"נ 'בית יעקב', רמות, ירושלים
משנת דוד' בביהכ"נ 'בית אהרן', ביתר עילית
בביהכ"נ 'אור ישראל', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת אברהם אלימלך', ביתר עילית
תפארת מרדכי, ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת משה', מודיעין עילית
תפארת אהרן, מודיעין עילית
בביהכ"נ 'תפארת יוחנן', טבריה

ישיבות

'בית אהרן וישראל', רמות, ירושלים
'בית אהרן וישראל', ביתר עילית
'קארלין סטאלין - בית אהרן וישראל', בורו פארק, ניו יורק
ישיבת 'בית אהרן וישראל', קייב, אוקראינה
ישיבת 'בית אהרן', קארלין, בלארוס
ישיבת 'אהבת אהרן', בני ברק

ישיבות לצעירים

זכרון אלימלך, ירושלים
'בית אשר', רמות, ירושלים
'תפארת יוחנן', ביתר עילית
'סטאלין קארלין', מודיעין עילית
'סטאלין קרלין', בני ברק
'תפארת יוחנן', בורו פארק, ניו יורק

בית מדרש להשתלמות בהוראה ודיינות

'בית אולפנא דרבינו יוחנן', רמות, ירושלים

כוללים ללימוד ש"ס

בישיבת 'בית אהרן וישראל', רמות, ירושלים
כולל עיון, רמות, ירושלים
בביהכ"נ 'היכל רבינו יוחנן', ירושלים
קנין ש"ס, ירושלים
בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב
בביהכ"נ בית יעקב, רמות, ירושלים
בישיבת 'בית אהרן וישראל', ביתר עילית
בביהכ"נ 'אור ישראל', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת משה', מודיעין עילית
בביהכ"נ 'משכן שלמה', מודיעין עילית
בביהכ"נ 'תפארת יוחנן', טבריה
פרי הארץ, ע"י ביה"ח העתיק, טבריה
בישיבת 'בית אהרן וישראל', בורו פארק, ניו יורק
בביהכ"נ סטאלין קארלין, סטמפורד היל, לונדון
בישיבת 'בית אהרן וישראל', קייב, אוקראינה
בביהכ"נ 'בית אהרן', קארלין, בלארוס

התוכן

גנוזות

ה	רבי דוד ב"ר יהושע הנגיד (ה' צ"ה - ה' קעה)	פירוש התפילה בעריכת הרב יהודה זייבלד
כב	רבי מיכאל בכרך זצ"ל ראב"ד פראג (ת"צ - תקס"א)	חידושים עמ"ס קידושין (ב)
לד	רבי אברהם בינג (בינגא) זצ"ל רב דק"ק היידינגספלד (תק"ב - תר"א)	דרשת שבת תשובה בעריכת הרב אליהו סנדומירסקי

שפתי ישנים

מא	כ"ק אדמו"ר מסאדיגורה זצוק"ל (תשט"ז - תש"פ)	בענין קריאת התורה בשמיני עצרת
----	---	-------------------------------

חידושי תורה

מז	הרב יעקב וואלפין סטאלין קארלין, ברוקלין נ"י. ר"מ ב'מתיבתא תפארת יוחנן, ניו יורק	בסוגיא דעוסק במצוה פטור מן המצוה סוכה כה.
נא	יהודה אשר שווארץ ישיבת 'בית אהרן וישראל' ביתר עילית	בגדר ההיזק בחפירת בור סמוך לבורו של חברו

בירורי הלכה

נט	הרב חנוך טוביאס רב ביהמ"ד 'דרכי שמואל' דומ"צ בבית הוראה של הגרי"מ שטרן, בני ברק	סוכת בית הכנסת ברשות הרבים
סו	הרב גבריאל ציננער רב דקהל ומח"ס 'נטעי גבריאל'	האם מותר להיכנס בשבת לבית חולים שמותקן בפתחו מד חום אוטומטי
עב	הרב ברוך אבערלאנדער אב"ד בודאפעסט	סימני אתרוג הכשר לעומת המורכב
פא	הרב שמואל דוב גוטליב קרלין סטולין, מודיעין עילית רב בבית הוראה 'יורה ומשפט'	בענין דבר שמן האם מפעפע מחתיכה לחתיכה בלא רוטב
צ	הרב אברהם הירשמן קארלין סטולין, ירושת"ו	בירור דין חיוב נשים בתפילה (ב)

מצוות בניית סוכה והמסתעף לנידון ברכת שהחיינו בליל החג בסוכתו	הרב יעקב אקער כולל יו"ד בביהכ"נ 'אור ישראל' קארלין סטאלין, ביתר עילית	קי
אם יש להדר שלא לצאת מן הסוכה לאחר אכילה עד השינה כדי להחיל את ברכת לישב בסוכה על השינה	הרב נחום לייפער ירושת"ו	קיז
בענין שריפת המת וקבורתו	הרב ישעיה שלאמאביץ מח"ס 'אבני שוהם'	קיט

מנהגי ישראל

מנהגי רבוה"ק מסטאלין קארלין זיע"א בסדרו של יום (ב)	הרב יצחק יהושע שור מכון בית אהרן וישראל	קכה
---	--	-----

הערות

קלט

בהמשך לתוספות חדשים לפ' גט פשוט שפורסמו בגליון המאתיים, לזהותו של 'רבי' המוזכר בתוספות שאנץ - הרב שמחה עקשטיין, קרלין סטולין גבעת זאב / על מאמרו של הרב עקיבא נטע בריזל בגליון ר"ט בענין שמיעת דברים שבקדושה ע"י רמקול לעומד בתפילת שמו"ע - הרב חנניה גת / בסגולה של קריאת 'ויהי נועם' לתוך השופר כשמתקשין בתקיעות - הרב ישראל ברוך קופרברג, תל אביב / על מאמרו של הרב דוד בריזל בגליון ר"י בענין חיובי תשלומין במי שהדביק אחרים בנגיף הקורונה - הרב יוחנן ב"ר יצחק בריזל, סטאלין קרלין מודיעין עילית / בענין הנ"ל - הרב אליעזר יהודה פינקל, ירושת"ו / בענין הנ"ל ובענין חיוב לצאת ידי שמים בשמא ושמא - הרב מרדכי ביניק, כולל חו"מ 'מתיבתא דרבינו יוחנן' עיה"ק טבריה / בענין הנ"ל - הרב יהודה בביאן / תגובת הכותב - הרב דוד בריזל, דיין בבית הוראה 'יורה ומשפט', מח"ס 'משפט המזיק', ו'שירת דוד', כולל בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו / בענין הנ"ל - הרב אהרן זכריה ברקוביץ, סטאלין קארלין, בורו פארק / על מאמרו של הרב שמואל רבינוביץ בגליון ר"י בענין קריאת התורה בעת הסכנה מנגיף הקורונה - הרב חיים מלין, מודיעין עילית / בענין שכח רצה בברהמ"ז בשבת שחל בו ר"ה אם צריך לחזור לראש - הרב חיים יצחק טרבילו, קרלין סטולין, ביתר עילית, ר"מ בשיבת 'עמלה של תורה' / בענין אכילת מיני מזונות בערב סוכות משעה עשירית - הרב יוחנן ב"ר יוסף סגל, קרלין סטולין מודיעין עילית, כולל 'בית אולפנא דרבינו יוחנן'

כתבים

רבי נחמן מקוסובה - דודו של מרן רבי אהרן הגדול מקארלין זיע"א	הרב אברהם אביש שור	קעא
--	--------------------	-----

גנוזות

רבינו דוד ב"ר יהושע הנגיד

פירוש התפילה לרבי דוד ב"ר יהושע הנגיד

בעריכת הרב יהודה זייבלד

רבי דוד בן רבי יהושע הנגיד, היה דור שישי לרמב"ם¹ ואחרון צאצאיו שביהן בנגידות מצרים. נולד בשנת ה'צ"ה, ונפטר אחרי שנת ה'קע"ה, קרוב לסוף תקופת הראשונים. רבי דוד לא המשיך את שלשלת אבותיו במצרים, ומסיבות שונות עזב את מצרים לחלב שבסוריה, ובסוף ימיו עבר להתגורר בדמשק. גם במגוריו בסוריה המשיך רבי דוד כאבותיו לפעול להרמת קרן ישראל מול השלטונות והושיעם בעת צרה. וכפי שכותב עליו אחד מאנשי דורו בקולופון כ"י: אדונינו נגידנו נסיכנו הודינו והדרינו, שמש זמנינו גביר מקהלותינו, מחמד נפשינו אור עינינו ועטרת ראשינו, אור העולם ומלאו ממזרח שמש עד מבואו, מורינו ורבינו דוד האהוב, הידיד, הצדיק, החסיד, מגיד הנגידים וגדול היהודים מרדכי הזמן וצנצנת המן, חכם עם לא אלמן אשר סיכל בחכמתו כל ערמן, אב המשרה ראש ישיבה של תורה, ירום הודו מעלה, יגדל כבודו סלה.²

רבי דוד חיבר חיבורים רבים, שלעת עתה רק אחד מהם זכה לראות את אור הדפוס: מורה הפרישות ומדריך הפשיטות (הוצאת מק"צ, ירושלים תשמ"ז). חיבורים רבים היו בספרייתו, והוא נהג לעטר אותם בגליונות, בהם הוסיף פירושים יקרי ערך. בין החיבורים שהיו בבעלותו, נמנה פירושו של רבי יעקב אלאמאשטי על הלכות שבת לרמב"ם, וגם את גליונותיו עיטר רבי דוד בליקוט רב ערך מדברי המפרשים, והוא הבסיס למדור "קול נגידים" העתיד לראות אור בתקופה הקרובה על ידי מכון בית אהרן וישראל, בתוך ספר "הרמב"ם ובית מדרשו - שבת".

בין החיבורים שהותיר לנו רבי דוד ברכה, הוא פירוש ארוך ונרחב על התפילה, המיוסד על סדר התפילה שסידר זקנו הרמב"ם, וכולל גם פירוש לחלקים שנוספו בתפילה לפי מנהג מקומו של רבי דוד בארם צובא.

חיבה יתירה נודעת לפירוש זה, שבו משתלבים דרכי הרמב"ם ופירושו המיוסדים על אדני שכל פז, עם דרכי החסידות של רבי אברהם בנו, ודרכי הקבלה שבספר הזוהר הקדוש. בשנת תשע"ט העיר ה' את רוחו של ידידי עוז, הרה"צ רבי משה לאנדא שליט"א אבדק"ק יאמפאלא יצ"ו, להוציא לאור את ספרו היקר ששמו יקבנו "רצון משה", העוסק ביסודי הדת והאמונה במשנת הרמב"ם והחסידות, ובו העלה על

1 ר' דוד ב"ר יהושע הנגיד, ב"ר אברהם השני הנגיד, ב"ר דוד הנגיד, בן רבי אברהם בן הרמב"ם.
2 מובא בפירוש רבי אברהם בן הרמב"ם על בראשית שמות (הוצאת לונדון תשי"ח).

נס את היסודות שבהם נשזרים ועולים לאחד דרכי הרמב"ם עם דרכי הבעש"ט הק' זיע"א ותלמידיו. וכאשר נודע לו על חיבור זה של רבי דוד, ממשיכו של הרמב"ם והיושב על כסא נגידותו, המשלב דברי זקניו עם דברי החסידות והקבלה, אמר ברקאי וביקש לההדירו **במסגרת מפעל "מאור הרמב"ם" לההדרת משנת הרמב"ם על טהרת הקודש**, ולהסיר ממנו בגדי לשון ישמעאל שבהם נתעטף, ולהלבישו מחצלות לשון הקודש, למען יעמוד על שולחן מלכים.

כתבי היד של הפירוש זוהו ע"י יוסף ינון-פנטון.³ שני כתבי יד שלמים השתמרו ממנו וקטע גניזה. כתב יד אוקספורד הונטינגטון 447 כולל 68 דף בכתב מהודר, והיה בספרייתו המפורסמת של רבי מוסי אבן עבד אלמחסן, נגיד חלב, אליו עברו רבים מכתבי היד של רבי דוד ב"ר יהושע הנגיד. רבי מוסי זה הוא ר' משה ב"ר עובדיה ב"ר צדקה ב"ר עובדיה ממשפחת דיין,⁴ שחי בחלב כחמשים שנה אחרי רבי דוד ב"ר יהושע ולפי השערתו של ר' חיים חנה'ס הי"ו, רבי דוד ב"ר יהושע התחתן במשפחת דיין שבחלב, וכיון ששני בניו נשבו ונעלמו,⁵ עברה ספרייתו הגדולה של רבי דוד למשפחת אשתו, הנגידים למשפחת דיין. כתב יד שני הוא כ"י הונטינגטון 486, הכולל 193 דף בכתב נרחב. בדיקתנו העלתה שכתב יד זה מדויק יותר, ולמרות שנראה שכתבתו מאוחרת יותר - הוא לא הועתק מכתב יד 447. בנוסף השתמר דף אחד בגניזה, והוא כ"י כי"ח שבפריס, B II.232.

גם בפירוש זה, כמו בשאר חיבורי רבי דוד ב"ר יהושע הנגיד, השתמרו פירושי קדמונים שלא הגיעו לידינו במקומות אחרים.⁶ בהם מאמר מרבי אברהם בן הרמב"ם בספר המספיק בעניין תלמוד תורה, שלא הגיע לידינו ממקום אחר (להלן פ"ה), פירוש מרבי תנחום הירושלמי לספר משלי, שלא השתמר בכתבי היד שבידינו, פירושים מרבי צדוק, ועוד.

להלן תוכן פרקי חיבור זה, עם רשימת העמודים לפי כ"י הונטינגטון 447 הנ"ל.

הקדמה. מעלת התפילה, האדם מורכב מחומר וצורה, והוא תכלית הבריאה, ותכליתו היא הכרת בוראו ית', ועבודתו בתפילה. תפילה דאורייתא בלי הגבלת זמן ולשון. תפילה דרבנן לאחר שהלכו בגלות והלשונות עלגים ותקנו תפילה ערוכה בפי כל ויסדו שלש תפילות וכנגד מה, והתפילות הנוספות בשבתות ויו"ט ויוה"כ, קריאת שמע במרכז התפילה, ההכנה לתפילה, ביאור חלקי התפילה בשחרית מנחה וערבית (בב-33).

פרק הברכות. ביאור ברכת התורה ועניינה, הפרשיות שאחריה, אמירת פרשת התמיד ודיון בפרשיות המוספין (א4-33).

פרק צו. פירושה פשוט על פי הפשט ויש לה סודות בוהר, והוא מבארה כמשל על הנפש הצריכה לאכול בלחם התורה ולשתות מיינה ואופן העבודה הראויה (א4-35).

פרק ברכת כהנים. הטעמים שתקנו לאמרה אחר ברכת התורה (ב5).

3 מורה הפרישות ומדריך הפשיטות, מבוא, עמ' 24.

4 כפי שהרחיב ר' סלימאן דוד ששון, מחקר מקיף על כתב ידו של הרמב"ם, עמ' 16.

5 אחד מהם נפדה אחר כך, ולפי ההשערה צאצאיו הם בני משפחת דנינו, וגם הרב חיד"א נמנה על צאצאי משפחה זו.

6 מאמר בשם ר' חננאל בר שמואל שבדפים 43-44, פורסם עם תרגום, ע"י י' פנטון, תרביץ נה (תשמ"ו) עמ' 98-101.

פרק המשנה. ביאור משנת אלו דברים (ב5-א6, ב7-א9, ב9-א10).

פרק תלמוד תורה. דברי מוסר בחובת ההתמדה בלימוד התורה יומם ולילה, להמית עצמו באוהל, תועלת דברי תורה למניעת האדם מן העבירה (ב7-א6).

פרק השלום. דברי מוסר בדבר מעלת השלום, והעולם עומד עליו (א9).

פרק אר"ז בנות ישראל. ביאור המימרא וטעם אמירתה, ואמירת תדב"א כל השונה הלכות (א9-ב11).

פרק לעולם יהא אדם. ביאור המאמר, ענין בסתר כבגלוי, ושלכן תקנו לומר זה לפני התפילה שהיא עבודת הלב הפנימית; דובר אמת בלבבו - עבודה מאהבה; מותר האדם מן הבהמה אין ומוגבלות ההשגה בעולם הזה; אשרנו מה טוב חלקנו וכו' ושמחתנו בחבלנו וירשתנו; אתה הוא ראשון ואתה הוא אחרון וגילוי ה' במהלך ההיסטוריה; אתה עשית את השמים וממשלתו בעליונים; בחירת אברהם והוצאתו מאור כשדים (ב11-ב15).

פרק ברוך שאמר. כנגד עשרה מאמרות, עשרה הלולים, ביאור הברכה. פסוקי יהי כבוד וביאורם (ב15-ב19).

פרק אשרי. ביאור אשרי יושבי ביתך. מעלת אמירת תהלה לדוד ג' פעמים בכל יום. פירוש פרק תהלה לדוד. ביאור רחב לסוגיה בשבת על צורת אותיות הא"ב ומרחיב בסודות אותיות א"ב ע"פ ספר הבהיר (ב19-א30).

המשך פסוד"ז. ביאור עניין פרקי הללויה בקצרה, פסוקי ויברך דוד בהרחבה, בפרט ב"לך ה' הגדולה" וגו' עם דעות המפרשים הקדמונים, המנהגים בהוספת שירת האזינו או שירת הים, תפילת הנוספות כנגד הנשמה היתרה בשבת, ביאור מזמור שיר ליום השבת, למנצח על הגתית בלילות החול וביאורו (א30-ב36).

ברכת יוצר וביאור ענייניה. ביאור התוספות שבשבת. ענייני המרכבה והחיות והשרפים (ב36-ב44).

ברכת אהבה רבה וביאור ענייניה. (ב44-ב45).

ג' פרשיות שמע וענייניהן. כנגד הדברות. הגשמים תלויים בשמירת המצוות. תפילין וענייניה. ציצית ותכלת ועניינן. ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם (ב45-א48).

ברכת אמת ויצוב. סוד ט"ו ואוין. פירוש הברכה. יחוד שמו לעתיד (א48-א49).

ברכות ק"ש של ערבית ועניינן. (א49-א50).

התפילה. סדר י"ח הברכות. מעלת השתיקה ומי ימלא גבורות ה' ישמיע כל תהלתו (א50-ב52).

כל העמידה. פירוש כל התפילה. הרחבה בעיקר; זכירת חסדי אבות. י"ב יסודות הברכה הראשונה. י"ג יסודות ברכה שניה. ההוספות בעשי"ת. בקשת הדעת ואם תלויה בידי שמים. פירוש דעה בינה והשכל. התשובה ואם תלויה בידי שמים. ברכת רחם לת"ב. פירוש על הנסים לחנוכה ולפורים. ברכת כהנים וענייניה בהרחבה, שם מ"ב. מנין התיבות בכל ברכה וכנגד מה הן (ב52-ב58).

פירוש הקדיש. תשובת הרמב"ם על אופני אמירת קדיש דרבנן. פירוש הקדיש בהרחבה (א58-א61).

תחנון. פירוש התחנונים, אופן האמירה (א61-ב61).

סדר היום. טעם תקנת אמירתו. פירוש ואתה קדוש והפסוקים והבקשות. שיר של יום ופירוש המזמורים בקצרה. אין כאלהינו ופירושו (א61-ב64).

ברכות אמצעיות לשבת. טעם שינוי התפילה בשבת. פירוש התפילות ופירושי הקדמונים (א64-ב67).

במהדורה להלן באים ההקדמה ושמונת הפרקים הראשונים. לא העתקתי את לשון המקור הערבית, אלא רק את התרגום ללח"ק, ומעט הערות כקוצר ידי. המילים המופיעות במקור בלשון הקודש, באות להלן בגופן מודגש. והנני מפיל תחינתי לפני קוני, שיסייעני להוסיף ולהדיר עוד חיבורים וכתבים מחיבורי הקדמונים, על טהרת הקודש, בלי מכשול וטעות.

בשם ה' אל עולם

הקדמה לביאור הנוסח שהזכירו רבינו ע"ה לתפילות, שממנו יקבע ביאור חובתינו בתפילה. ואחריה נבאר הברכות והמשניות ופיסוקי זמרה שאנחנו קוראים אותם לפני התפילה, ונבאר ג"כ התפילות.

מאחר שגורה החכמה האלוהית לקשר את הצורה האנושית בחומר העפרי⁷, ותהיה עם החומר מתחילת הוייתו ועד הפסדותו, והוא מתפרק והולך והיא נדרשת להחליף תמורת מה שהתפרק, הרי היא נאלצת לבקש בוקר וערב להשיגו, ועל כן הנפש עוסקת בדרך כלל בכך. ואין זו תכלית מציאות האדם, שהרי ידוע שתכלית העולם השפל הוא האדם, ותכלית האדם היא ידיעת בוראו ב"ה וב"ש ואהבתו וההתמדה בעמידת עבודתו.

וכיון שהצורה האנושית הזו מתייבשת מחילוף החומר הזה העפרי והעכור, והחומר מתגבר עליה בכוחו, ונשארה הנפש צחיחה בתוכו, ונעשית כמו שכור נרדם, מיטלטל בים התאוות, הרי הכרח הוא שיהיה לנפש דבר שיניע אותה ממשכנה, ויתקן אותה מפזורה, ויעיר אותה מהזנחתה, ויחליץ אותה מקפאונה.

ועל כן נצטווה על התפילה, המעוררת אותה משכרות המוות, המעוררת אותה משינת ההזנחה, המחייבת את האדם לירא מה' יתעלה, כמו שנאמר (דברים י, כ) 'את ה' אלהיך תירא אותו תעבוד', ואמרו ז"ל בביאור דבר זה שאתה כאשר תרצה ש'תירא את ה' אלהיך', 'אותו תעבוד', והעבודה היא התפילה כמו שאמר, יתרום מלומר⁸, 'ועבדתם את ה' אלהיכם' (שמות כג, כה), ואמר עוד (דברים יא, יג) 'ולעבדו בכל לבבכם', והגיעה המסורת האמיתית שעבודה היא תפילה, וכמו שאמרו ז"ל (ספרי עקב מא) אי זו היא עבודה שכלל זו היא תפילה.

7 עיי' מו"נ ח"ג פ"ח: וכאשר התבאר שהענין כן, ולא היה אפשר בגזירת החכמה האלהית שימצא חמר מבלתי צורה ולא שימצא צורה מאלו הצורות מבלתי חמר, והתחייב הקשר זאת הצורה האנושית הנכבדת מאד אשר ביארנו שהיא צלם אלהים ודמותו, בזה החמר העפרי החשוך המביא אותו לכל חסרון והפסד וכ'.

8 ביטוי 'יתרום מלומר' מצוי בלשון הרמב"ם, עיי' אגרת תימן, ומשמעותו שהוא מרומם מפועל האמירה אלא שאנחנו מייחסים לו את האמירה בדרך מושאלת.

ותפילה זו, אין לה זמן מוגבל מן התורה ולא מניין ידוע מן התורה, כפי מה שקדם המאמר מרבינו (תפילה ונ"כ פ"א ה"א-ה"ח), אלא חיובה הוא שיתפלל האדם ויתחנן ויכנע לפניו יתעלה בכל יום, ויזכיר שבחו יתעלה בתחילה, אחר כך יכוין ממנו הכפרה ושאר צרכיו, ואחר כך יחתום בשבח והודיה לו יתעלה. והיה כל אחד ואחד עומד ומתפלל כשיעור ריהמת לשונו, ויש שלשונו מורגלת והוא מאריך בתפילה, ויש מי שאינו כן, ויש מהם מי שמכוון להתפלל בבוקר פעם אחת, ומהם מי שמתפלל פעמים רבות.

וכאשר גלו ישראל בעוונותינו הרבים בימי נבוכדנצר הרשע שחיק עצמות והתערבו ישראל בפרס ויוון ושאר האומות, ונולדו להם בנים, ובנים אלו התבלבלה שפתם והשתבשה, והיתה שפת כל אחד ואחד מהם מעורבת מלשונות מלשונות שונים, עד שכל אחד מהם כשביקש לדבר לא היה יכול לומר כל מה שרצה לומר בלשון אחת אלא בשבוש גדול, כמאמר הכתוב (נחמיה יג, כד) 'ובניהם חצי מדבר אשדודית ואינם מכירים לדבר יהודית ובלשון עם ועם'.

וכאשר ראו עזרא הסופר הוא ובית דינו שכן הוא, עמדו וסידרו י"ח ברכות על הסדר הנזכר, והוא שקבעו ג' ראשונות שבת, ואמצעיות שאלת כל הצרכים המיוחדים ליחיד והכוללים גם כן לציבור, וקבעו ג' אחרונות הכוללות הודאה לה', וברכה לו על היותו מטיב לנו במאור פניו, ועל ידי כך נעשית התפילה ערובה בפי הכל.

וכאשר סידרו את התפילות סידרו גם את מניין כמנין התמידים, שתי תפילות בכל יום כנגד שני תמידים, וקראו לתפילה שכנגד תמיד של שחר תפילת השחר, ולזו שכנגד תמיד של בין הערבים והוא קרבן מנחה - תפילת המנחה.

וסידרו גם תפילה בלילה וקראוה תפילת ערבית וקבעוה כנגד האיברים הנותרים מקרבן מנחה שהאש אוכלתם בערב, וקבעו לתיקון זה אסמכתא מדברי דוד ע"ה (תהלים נה, יח) 'ערב ובקר וצהריים אשיחה ואהמה', ערב הרי היא ערבית, ובקר היא שחרית, וצהריים הרי היא תפילת מנחה, כיון שתחילת זמנה מאחרי הצהריים שהוא משש שעות ומחצה. ויש לכך עוד אסמכתא ממאמר הכתוב (דברים ו, ד) 'שמע', אמרו 'שמע' - שחרית מנחה ערבית.⁹

וג' תפילות אלו הן חובה תמיד בכל יום. וכיון שהתפילות הן כנגד הקרבנות, סידרו תפילה בכל יום שמקריבים בו קרבן מוסף, וקראו לה תפילת המוסף. וכן סידרו בסוף יום הכפורים תפילה וקראו לה תפילת נעילה.

נמצא שסידור התפילות ומניינן הוא מדרבנן, וחיובן הרי הוא מן התורה.

וכמו כן מחויבים אנחנו מן התורה לקרוא קריאת שמע פעמים בכל יום, בשכבנו ובקומנו, וזה בתחילת הלילה ותחילת היום. וסידרו ע"ה לקריאת שמע בלילה ברכות לפניה ואחריה, וכמו כן בבוקר. וציוונו שנקרא קריאת שמע בברכותיה בזמנה בתחילה, ואחר כך נמשך בתפילה, ודבר זה הוא בשחרית וערבית.

וידוע מאמר הנביא עמוס (ד, יב) 'לכן כה אעשה לך ישראל עקב כי זאת אעשה לך חבון לקראת אלהיך ישראל', והסמיכו ז"ל לכך את חובת ההתכוננות והכנה וההערכות

9 סידור הרוקח (עמ' רפב), אבודרהם (עמ' פ), כלבו (סי' קכב).

והכנת המחשבה לקראת קריאת שמע, שבה נכללים שלושה יסודות גדולים, שהם דרך היחוד ויסוד תורת משה בן עמרם. והם, אמונתנו שה' הוא בוראנו והתחלתנו ופועלנו ומסובבנו הראשון, והוא מה שאמר (דברים ו, ד) 'שמע ישראל ה' אלהינו', אחר כך הננו מאמתים שהאלוה הראשון הזה הוא אחד, אחד מכל צדדים, והוא מה שאמר 'אחד', ונכלל בזה שהוא אינו גשם ולא כח בגשם, והוא עצם היחוד. ונכלל בפסוק זה שהוא קריאת שמע הציווי שציוונו יתעלה להאמין ישותו¹⁰ ויחודו. וזה מחייב הערכות והכנה והכנת הדעת וטיהור המחשבה, וההתבוננות בחושים הפנימיים בהאמתת העניין הזה על מתכונתו וקיומו במחשבה. וההכנה הזו למדוה ז"ל כנוכח ממאמר הנביא 'הבון לקראת אלהיך ישראל'.

וכמו כן למדו ז"ל ממנו עוד את חובת ההכנה לתפילה שנוכח לעיל מה שהיא כוללת, ובקצרה, כלומר קריאת שמע והתפילה, שקוראים לה 'תפילה' כיון שפירוש 'תפילה' הוא 'צלאה' בערבית, ומשמעותו הדבקות, ואם כן משמעות ה'תפלה' היא התדבקות בין האדם לבין חסד ה'¹¹ בהכרתו אמיתת דתו ויסודות דרכיו כפי שהם, וההודאה בישותו יתעלה ויחודו, וביאור חיוב אהבתו ועבודתו, אחר כך גם ההודאה ביכולתו וגדולתו, ולשבחו במה שמשבחים אותו המלאכים. אחר כך להתחנן אליו ולבקש ממנו שיוסיף לו שכל והשגה כדי שישגי גדולתו, ולבקש ממנו על הכפרה והמחילה על עבירותיו וחטאיו, וכן [שאר] הצרכים, וכל הדברים הנכבדים הללו כלולים בקריאת שמע ובתפילה. ועל כן לפני קריאת צריך האדם להסיר מדעתו כל מה שנקשר בה ורוחש בה מהדברים המונעים והמעיקים, עד שתושג לו מחשבה מתוקנת ונכונה.

ומטעם זה אמרו ז"ל (ברכות לב ע"ב) חסידים הראשונים היו יושבים שעה אחת קודם תפלה ושעה אחת בתפלה ושעה אחת אחר תפלה, כל זאת כיון שהאדם צריך להתכונן בכל ענייניו הנגלים ולהכין עצמו גם בכל הדברים הפנימיים, כיון שהמכוון בתפילה אינו הנעת השפתיים והדיבור בלבד, אלא המכוון בה הוא ליטוש הנפש ורוממותה. ולא ישלמו ליטוש ורוממות אלו אלא בהקדמות והצעות שצריך האדם להקדים לפני כן.¹²

ומטעם זה סידרו לנו החכמים ז"ל לפני כל תפילה ותפילה הקדמה שנקדימה לה. סידרו לפני תפילת שחרית ברכות ושירות וזמירות ותושבחות לשם הנכבד, שכולן מוסיפות

10 נקט רבינו לשון הרמב"ם במו"נ (ח"א פנ"ח), 'אניתה', היינו ה'אני' שלו, ותרגמו רשב"ת 'ישותו', ויש שתרגם 'אנכיותו'.

11 במקור: באב אלה, והיינו חסד ה', ראה מילון פרידמן עמ' 42.

12 כעין זה כתב רבינו גם בספרו מורה הפשיטות ומדריך הפרישות (פט"ו): דע שיסוד דרך החסידות ובני הנביאים והמתנבאים הוא הכנעת הנפש הבהמית וכוחותיה לנפש השכלית ומשרתיה, כדי שתצליח לשים פניה אל עולמה הנכבד ומקורה העדין. ויתקיים זה על פי שלשה דברים. הראשון הוא עבודת התפילה שהתבוננות קודמת ועוזרת לה. והנה עבודת התפילה נחוצה, מפני שהנפש בהתחלת הדרך הזו ממעיטה לשים לב לכבוד מלכותו, ולכן היא זקוקה לסבה שמזכירה אותה, ולא יתכן אלא על ידי עבודת התפלה, כמו שאמר ר' יוחנן ולואי שיתפלל אדם כל היום כלו. וכך אמרו החכמים ז"ל במדרש קהלת, ר' יצחק בן אלעזר היה קורא לר' יהושע ולר' ברקאי עדה קדושה, מפני שהיו משלשים את היום שליש לתורה שליש לתפלה שליש למלאכה. וצורך הקדמת התפילה בהתבוננות גם כן נרמז במאמרם במשנה ברכות, חסידים ראשונים היו שוהים שעה אחת ומתפללים כדי שיכוונו את לכם למקום. מפני שכוונת העבודה היא הזכרת עולם האלהות והדבקות בו ית', ולא יגיע לזה אלא על ידי התבוננות והתמסרות, לכן צריך להקדים את התפילה בהתבוננות כדי שתעזור על ידה.

באהבתו, ומתחייבות ההכנה וההתכוננות. וכן סידרו לפני תפילת מנחה קריאת 'אשרי יושבי ביתך' מיושב.¹³ וכן לפני מעריב קריאת מזמור והוא 'למנצח על הגתית'.¹⁴

וראשית מה שסידרו בשחרית הוא שיכרך על התורה ויקרא דבר מן התורה והמשנה וההגדה, אחר כך פיסוקי זמרה בברכותיה. ובכן נתחיל ראשית בביאורם ואחר כך נבאר כל תפילה ותפילה מכל אחת מהתפילות.

פרק [א] - הברכות

הברכות שסידרו אותן על קריאת התורה הרי הם 'בא"י אמ"ה אקב"ו על'¹⁵ דברי תורה הערב¹⁶ נא' וגו', 'בא"י אמ"ה אב"ב מכל העמים ונ"ל את תורתו בא"י נ"ה'. וכבר ביארנו שלוש ברכות אלו, וכבר נזכרו הדברים שקיבלנו מדבריהם ז"ל במסכת ברכות בענין חיוב הברכה על המקרא והמשנה והתלמוד.¹⁷ ולשון השואל ששאל מרבנו ע"ה בענין 'הערב נא' וזולתו וגו' נכתב בפרק ז' מהלכות תפילה וברכת כהנים¹⁸, וכן גם דברי רבינו הא"י גאון ז"ל, וכן דברי ר' מאיר במאמרו שכנגד שלושת הברכות שסידרו זו"ל, נהגו לקרוא מהמקרא והמשנה והמדרש.¹⁹

והמקרא הוא כמו שנתבאר בדברי רבינו ע"ה (תפילה פ"ז הי"א), שיש מי שנהגו לקרות פרשת צו, ויש מי שנהגו ברכת כהנים, ונהגו רב העם לקרות שתיהן.

והמשנה, הרי היא אלו דברים וכו'. והתלמוד, הרי הוא אמר ר' זירא בנות ישראל הם החמירו על עצמן שאפי' רואות טיפת דם בחדל יושבות עליה שבועה ימים נקיים.²⁰ והמדרש הוא מאמר תנא דבי אליהו וכו'.

ומה שנהגו לקרות פרשת צו, הרי הוא כיון שהיא כוללת את הציווי על הקרבת הקרבנות, שכנגדם יסדו את התפילות, כנגד תמידין תקנום, ולכן נהגו לקרות פרשת תמידין לפני התפילה כדי שיחשיב לנו הבורא כאילו הקרבנו קרבן תמיד. ולכן נהגו אצלנו ביום השבת להקדים מצוות קרבן שבת, והוא וביום השבת.²¹ ומן הראוי לקרות גם ביום ראש חדש מצוות קרבנו וכן בכל מועד ומועד. אלא שנראה לי שכיון שפרשת צו היא לת(ל)מידים, חובת כל יום תמיד, לכן הנהיגו לקרותה, וכן פרשת השבת גם כן קרובה לה ולכן נהגו לקרותה וביום השבת, אבל השאר כיון שאינם תמידין כל יום, קיצרו בהם בזמנם, לפי שאין ממריחין על הצבור.

ונבקש עתה סיוע במעם קריאת פרשת צו.

13 כ"כ רס"ג בסידורו, רמב"ם (תפילה פ"ט ה"ח) ור"א בנו בהמספיק, שצריך לאמרו מיושב.
14 יש נוהגים לומר מזמור זה אחר תפילת ערבית, ויש נוהגים לאמרו קודם ערבית של ראש השנה, ויש נוהגים לאמרו קודם מנחה. אך רבינו כתב לאמרו קודם תפילת ערבית בכל יום, והוא נוסח ארם צובא, כמופיע במחזור אר"צ.

15 כ"ה בכ"י הרמב"ם ובספר החתום וסידורי רע"ג ורס"ג, ועיי' ב"י (או"ח סי' מז).

16 כ"ה ברוב כ"י הרמב"ם ובספר החתום, ולא כ"י ג' 'והערב' בוי"ו.

17 נראה שרבינו חיבר פירוש למסכת ברכות, ולא זכינו לאורו.

18 ראה תשובות הרמב"ם בלאו סי' קפב, שו"ת הרמב"ם מכון ירושלים סי' כד.

19 כ"כ תלמידי רבינו יונה (ברכות ה' ע"ב ד"ה והא דרב המנונא).

20 בכ"י הרמב"ם בכמה שינויים: בנות ישראל הן החמירו על עצמן שאפילו רואות דם טפה בחדל יושבות עליה שבועת ימי נקיים.

21 באמת במחזור אר"צ נסדרו בשחרית של שבת הפרשיות לראש חודש ולכל המועדים.

פרק [ב] - צו

לעניין ביאור פרשה זו הרי פשוטה פשוט. אלא שכבר ידעת שכאשר רואים חז"ל עניין עמוק ונשגב, הרי הם סומכים אותו על כתוב מן הכתובים או לפרשה מן פרשיות התורה, כדי שלא ישכח עניין זה, וכך עשו בספר הזהר וזולתו. וכיון שראינו שהם עושים כן, למדנו מכך שאין לטעון על העושה כך, והכוונה לשם שמים. ומעתה הרי שנגלה לי עניין נשגב מופלא, וסידרתיו על פסוקי פרשה זו כדי שלא ישתכח.

ונאמר, מן הידוע שהאדם מורכב מחלק החומרי וחלק משכיל. ושכוונת ה' יתעלה שהאדם ינהג בדרך הטבע, ויהיה הולך בדרך האמצעית, אוכל מה שאוכל בדרך המיצוע ושותה מה ששותה בדרך המיצוע ועושה כל שאר צרכיו במיצוע, וכן מגמתו בשאר ענייניו שיהיה עושה אותם במיצוע, כדי שתישמר שלמות בניינו, עד שימצא איבריו מסייעים אותו לקניין המושכלות והשגת המעלות ולימוד הידיעות ועשיית המעשים על פי כל אלו. ובכל זה כבר האיר מאיר המחשכים רבינו ע"ה בהקדמה שהקדים לפירוש מסכת אבות (שמונה פרקים פ"ד). וכן ביאר שם שאין המכוון שהאדם השוכן בארץ טובה ומשכנותיו טובים, ילך וישכון בהרים ובמערות וילבש הצמר והשק ויעזוב אכילת הלחם ושתיית היין, לפי שכאשר עושה כן הרי הוא מזיק להנהגה הנצרכת לחומרו הפרעה וקלקול, וינקז מידותיו, והרי אז לא יהיה חומרו מסייעו בעבודת הבורא כלל, אלא יפריעו מכך בכל הפרעה, ויתבטל מעשיית מגמתו. ולכן מוטב לו לאדם שיהיה הולך בדרך האמצע, כלומר בדרך האמצעית, לא יגזים באכילה ובשתיה ובמשגל, ולא יקמץ לעצמו וירעיב גופו וייגענו וימנע ממנו מה שנצרך לקיומו. אלא ילך בדרך המיצוע במעשיו ותהיה מגמתו והשתדלותו בכל מה שאפשר לו להשלים החלק המשכיל, שהיא שלמות הנפש, וגם לא יבטל את חומרו, להתרחק מקיומו שהיא שלמות הגוף, שיתקיים חומרו בחלקו. וזה כמו שיסד לנו רבינו ע"ה שהתורה כולה מביאה לשתי שלמויות אלו, כלומר שלמות הנפש ושלמות הגוף.

ונתבונן בראיה מדברי אבותינו (שמות כד, ז) 'כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע', וכבר הבהרנו זאת במקומו בפירוש התורה, ונתברר שצריך את שתי השלמויות. וזה כמו שהדריך שלמה ע"ה גם כן ואמר (קהלת ז, יח) 'טוב אשר תאחז בזה וגם מזה אל תנח ידיך'.

ונתבונן בהדרכה אמיתית זו מתורת המקום²² יתעלה, באמרו צו את בני ישראל ואמרת אליהם את קרבני לחמי לאשי ריח ניחוחי. הרי מה שאמר קרבני יש להטעים בו שהוא אומר מה שייגע אליכם לקרבי, הרי הוא שאתם תלחמו לחמי ותשתו יין מסכתי, וזה כמו שאמר בניסוך היין. והכוונה, שאתם תשתדלו בתורה שהיא מיישרת אתכם לפני. וזהו שנאמר בה (דברים לג, ב) מימינו אש דת למו. ועל כך רמז באמרו לאשי. והרי הוא אומר, כאשר תעשו דבר זה, לא תעשוהו אלא על פי רצונו, ריח ניחוחי תשמרו להקריב לי במועדו. והתבונן באמרו להקריב לי שיהיה זה לשמה. ושלא יתבטל האדם בזמן מן הזמנים מכך, כאמרו במועדו.

22 רבינו משתמש פעמים רבות בכינוי "אלחק" לה' יתעלה, והוא אחד מכינוייו, שפירושו המילולי הוא "בעל האמת". וכיון שרבינו משתמש בו בתרגומו לדברי הרמב"ם (יסודי התורה פ"ד הי"ב) בכינוי "המקום", תרגמוהו תרגום חוזר - "המקום".

ומה שאמר שנים ליום עולה תמיד, התבונן ממנו רמז על שתי השלמויות. ומה שאמר את הכבש אחד תעשה בבוקר, רמזו על החלק המשכיל שבהיותו נפרד מאיר עליו אור המקום יתעלה, כפי שאמר בזה (ישעיה ס, ב) 'ועליך יורח ה' וכבודו עליך יראה'. ומה שאמר ואת הכבש השני תעשה בין הערבים, הרי הוא רמזו על החלק החומרי העב והחשוד, שאמר עליו (שם) 'כי הנה החושך יכסה ארץ'. וה' יתעלה מחייב אתכם שתעסקו בהשלמת החלק השכלי ראשונה, בכל מצביכם, לפי ששלמות הנפש קודמת ברוממות. ואחר כך לא תבטלו מתיקון חומריכם. ולכן הקדים את הכבש אשר בבוקר מזה שאחריו. וכך אמר האדון שלמה ע"ה (קהלת יא, ו) 'בבקר זרע וזרעך ולערב אל תנח ידך'.

ומה שאמר ועשירית האיפה וכו', יש בו טעם נכבד, והוא שכבר ידעת בביאור פרשת ציצית שיש באדם עשרים כוחות, עשר מהן טבעיות שאין לשכל שייכות אליהן כלל, ועשר נפשיות נוספות עליהן לצורך החלק המשכיל. ורצה יתעלה מאיתנו שניתן את שתי העשירית הנפשיות, כולן, מיוחדות לעבודת הבורא. ועל זה אמר (שמות ל, יג) 'מחצית השקל תרומה לה'. וכן אמר כאן ועשירית האפה סלת וכו'. ומה שאמר סלת רומז שהוא יתעלה מבקש מאיתנו זיכוך העשירית ונקיונה ועשייתה כמו סולת. ותהיה הכוונה בכך להקריבן אל המקום, והוא אמרו למנחה. ויהיו מיוחדות לשכל ובלולות בו, והוא מה שאמר בלולה בשמן, לפי שהשמן רמזו לשכל, כמו שאמר (תהלים מה, ח) 'על בן משחק אלהים [אלהיך] שמן ששון מחבריך', ואמר (תהלים קלג, ב) 'בשמן המוב', ועוד פסוקים רבים כמותם.

ובמה שאמר בתית יש טעם עמוק, והוא שהאדם יהיה עניו, שכן בתית הוא כמו דבא, והרי אמר יתעלה שכן מי שהוא דבא ושפל רוח הרי הוא עמו, ולכן ביאר יתעלה שיהיה בתית.

אחר כך אמר שהתכלית מנקיונה ועשייתה סלת, הוא שתהיה עולת תמיד העשויה בהר סיני וכו'. ובמאמר זה יש הדרכה גדולה שהזכירה בספר הזוהר, ואמיתתה בקיצור, שהר סיני רמזו על המוח, ועולת תמיד העשויה בהר סיני רומזת לכח המשכיל, והמשכיל שוכן במח משכן גשמי, וכיון שבין פרטי הכח המשכיל נמצא הכח המהרהר השוכן בתוך החלל האמצעי של המוח, והוא אינו שוכת מפעולתו לעולם, על לכן הרי הוא עשויה תמיד. ולכן הדריכנו יתעלה שנעשהו משתדל תמיד בעניינים העליונים, וזהו מה שציונו יתעלה שנעשהו בשלמות לריח ניחוח אשה לה'.

וזהו תורף אמרו את הכבש אחד תעשה בבקר, כלומר שהוא יתעלה אומר שהמכוון ממך, אתה האדם, שתעשה את החלק הזה המשכיל מאיר כאור הבוקר, אשר הוא הולך ואור עד נכון היום. אחר כך חזר יתעלה ואמר את המאמר ואת הכבש השני תעשה בין הערבים, והכוונה בזה היא, לפי שהוא יתעלה הזהירנו על החלק החומרי שלא נבטל את חלקנו ממנו, על כן אמר, לא תחשוב שתיגענו בתכלית, אלא תהיה כוונתך כאשר תעסוק בעניין מעניינו, לכך שתמצא משענת בעשיית רצון ה', וזה בהתאם למה שתהיה כוונתך בהתעסקותך בענייני החלק המשכיל שהוא לה'. ועל זאת אמר שלמה המלך ע"ה (משלי ג, ו) 'בכל דרכיך דעהו', ואמרו ז"ל (אבות פ"ב מ"ב) וכל מעשיך יהיו לשם שמים.

והתבונן בטעם זה שהטעמנו, ודע שאין מקרא יוצא מידי פשוטו, אלא שהוא כדבריהם ז"ל אסמכתא בעלמא.

פרק [ג'²³]

ולענין ברבית כהנים, הרי היא מורה שכשם שהכהנים היו מקריבים קרבנות בכל יום, כך היו מברכים את ישראל בכל יום אחרי הקרבת קרבן תמיד של שחר, ועל כן הברכה היא מכלל העבודה, וכמו כן ברבית כהנים היא מכלל התפילה. וכבר ביארנו אותה בפירוש התפילה.²⁴ ונהגו לקרותה אחרי פרשת התמידים, להורות וללמדנו שעל ידי התפילה תושג לנו הברכה.

אלו דברים שאין להם שיעור וכו'. נקבץ כאן דברים מקוצרים מדברי רבינו ע"ה בפירוש משניות אלו שהן בתחילת מסכת פאה, וכן מה שיראה לי.²⁵

פרק [ד] - המשנה

ובכן נאמר, הדברים הללו שהזכירם התנא, והם הפאה והיא פאת שדה, והבכורים והם בכורי אדמה, והריאיון והוא מאמר ה' (שמות כג, יז) יראה כל זכורך ואמר (שם פסוק מז) ולא יראו פני ריקם, וגמילות חסדים והיא 'אלמכאפה באלפצ'אל'²⁶, ותלמוד תורה והוא העסק בלימוד התורה, אין לכל אלו גבול מן התורה. שכן התורה לא נתנה לנו גבול שיעור הפיאה כמה היא, ולא שיעור לביכורים, וכן לא נתן ה' גבול כמה שיעור הקרבנות שיקריב האדם בעלותו בכל רגל, וכמו כן לא הגביל גבול בגמילות חסדים כמו שיתבאר, וגם לעסק בלימוד התורה אין גבול, אלא אמר יתעלה (דברים ו, ז) ודברת בם בשבתך בבייתך וכו', ואמר ליהושע (יהושע א, ח) לא ימוש ספר התורה וכו'.

ויש²⁷ דברים אחרים שאין להם שיעור, כגון עפר שומה ורוק יבמה ואפר פרה ודם צפור מצורע, ולא מנה אותם התנא, כי אף על פי שהם גדולי הערך, הרי אין בכך תוספת בשכר כמו בחמשה הדברים הנזכרים במשנה, שכל מה שמוסיף בהן האדם, מוסיף לו המקום שכר.²⁸

שכאשר האדם מוסיף להניח פיאה לעניים בעת הקציר והאסיף, הרי שכרו משלם. וכן הבכורים, ככל שמוסיף בהם ומכבד את המצוה בקיום מצוותו, בקבלתה ממנו וברצון, כך שכרו גדל. וכן הראיון, ככל שמוסיף להקריב קרבנות בזמן עלייתו לרגל, כך מקבל יותר שכר. וכמו כן ככל שמוסיף לגמול חסדים עם הבריות כך גדל חלקו ושפעו רב. וכן כל מה ששוקד בעיון בידעת התורה אשר היא ארוכה מאד ורחבה מני ים ולכן אין לה שיעור, כך גדל ערכו ורמה קרנו לפניו יתעלה.²⁹

23 דרך הרמב"ם ובית מדרשו לחלק מאמריהם לפרקים, ובראש כל פרק נאמר "פצל" דהיינו "פרק", בלי להוסיף שם לפרק או מניין. גם במורה נבוכים עשה כן הרמב"ם, והבאים אחריו הוסיפו מניין לפרקים או שמות. רבינו חילק גם כן את המאמר לפרקים, לחלקם נתן שמות ולחלקם לא נתן שמות. על פי דרך הקדמונים נהגנו גם אנו בהוספת מניינים לפרקים.

24 היינו בהמשך הפירוש, בתפילת העמידה.

25 התיבות "וכדלך שי יט'הר לי" שתרוממן וכן דבר הנראה לי, נכתבו בכה"י אחר תיבות "פצל אלמשה", אך נראה שהמעתיק העמידן שם כיון שביקש להדגיש את תיבות "פצל אלמשה" ולהעמידן באמצע העמוד.

26 מילולית - גמילות החסדים. וכן כתב גם הרמב"ם בפיה"מ שם.

27 מכאן היא העתקת לשון הרמב"ם שם בשינויים קלים.

28 עד כאן ההעתיקה ומכאן תוספת דברים משל רבינו.

29 רבינו הולך בדרכו של הרמב"ם בפיה"מ ומרחיבה, שדברים אלו שאין להם שיעור היינו שאין להם שיעור למעלה, וככל שמוסיף בהם יש לו יותר שכר. ולהלן מוסיף בזה דגש נוסף, שדברים אלו אינם מוגבלים לזמן

וגמילות חסדים, אמר רבינו³⁰ שהוא שם נופל על שני סוגים מהמצוות, האחד הוא השתתפות האדם עם ישראל בממונו, כגון הצדקה ופדיון שבויים. והשני השתתפות האדם עם ישראל בגופו, כגון ניהום האבלים, ולווית המתים, ושמחת החתנים, ודומיהם. ומה שאמר התנא כאן שגמילות חסדים אין לה שיעור, רוצה לומר בהשתתפות האדם בגופו, אבל בממונו יש לו גבול מדבריהם והוא החומש.³¹ וכן הפאה והבכורים והראיון לכולם יש שיעור מדרבנן, אבל תלמוד תורה כל איש ואיש.³²

פרק [ה] - תלמוד תורה

כל אחד מישראל חייב בתלמוד תורה, אין הבדל בין אם היה עשיר או עני, אפילו מחזר על הפתחים או בעל יסורים או שתשש כחו והוא בקצה האחרון במציאותו ובמכותיו, או זקן או צעיר, או בעל אשה ובנים, בכל המצבים חייב כל אחד מישראל לקבוע לו זמן לתלמוד בו התורה בלילה וביום, כמאמר ה' ליהושע (יהושע א, ח) והגית בו יומם ולילה.³³

ואמרו ז"ל (עיי' שבת פג ע"ב, רמב"ם תלמוד תורה פ"א ה"י) עד אמת חייב אדם לתלמוד תורה עד יום מותו, שנאמר (דברים ד, ט) ופן יסורו מלבבך כל ימי חיך. ואמרו רז"ל במסכת שבת פרק אמר רבי עקיבא (שם), אמר רב יהודה אמר רב לעולם אל ימנע אדם עצמו מבית המדרש ואפי' שעה אחת, שהרי הרבה כמה שנים נשנית משנה זו ולא נתגלה טעמה עד שבא ר' חנינא בן עקיבא ופירשה. ופירש ר' אברהם בעל המספיק זצ"ל ואמר³⁴, לא ימנע האדם מבית המדרש ואפילו בזמן שמדברים בו בדברים שהאדם כבר מכירם ויודעם, וזה משום שלא ימלט שיתחדש לו דבר-מה על מה שכבר ידוע לו, והראיה לכך לפי שהמשנה שהיא מנין לספינה טהורה שנאמר דרך אניה בלב ים כבר למדה בבית המדרש פעמים רבות ושנים הרבה, ולא נגלתה להם ידיעתה באמת מאוזה טעם היא טהורה, וזה לפי שהם הסמיכוה למאמר הכתוב (משלי ל, יט) דרך אניה בלב ים, וזו אינה אלא אסמכתא בעלמא בלבד, ולא יתאמת ממנה כלל שהיא טהורה. עד שבא חנינא בן עקיבא וביאר טעם טהרתה, והוא לפי שאנו לומדים דיניה מן השק, וכשם שהשק ימלט מלא וריקן והוא טמא כך כל מה שימלט מלא וריקן טמא, יצאה הספינה. והרי מסקנה זו עלתה מהמשא ומתן בבית המדרש והתמדת תלמוד תורה.

ולמקום אחד זולת השני, אלא הם נכונים בכל זמן ומקום לפי שורש העניין שעליו הם רומזים. ואף בכך יש הגדלה והרחבה של מצוות אלו ולא צמצומן. וכן פירשו הריב"ם³⁵ הר"ש הרא"ש והרע"ב. אכן בתפא"י ובמשנה ראשונה פירשו שכלל כמה שאין לדברים אלו שיעור, גם שיעור למטה, שיוצאים בהם ידי חובה במשהו, וסובר כהן תנא דמנחות צט ע"ב, אמר רבי יוחנן משום ר"ש בן יוחי אפי' לא קרא אדם אלא קריא שמע שחרית וערבית קיים לא ימוש.

30 מכאן חוזר להעתקת לשון הרמב"ם שם.

31 עד כאן ההעתיקה מדברי הרמב"ם.

32 נראה שהיא התחלת המשפט, שהמשכו הוא בפרק הבא, והלשון בסיום פרק זה ותחילת הפרק הבא מיוסדת על דברי הרמב"ם (תלמוד תורה פ"א ה"ח), כל איש מישראל חייב בתלמוד תורה, בין עני בין עשיר בין שלם בגופו בין בעל יסורין בין בחזר בין שהיה זקן גדול שתשש כחו, אפילו היה עני המתפרנס מן הצדקה ומחזר על הפתחים, ואפילו בעל אשה ובנים, חייב לקבוע לו זמן לתלמוד תורה ביום ובלילה, שנאמר "והגית בו יומם ולילה".

33 ע"פ רמב"ם תלמוד תורה פ"א ה"ח המועתק בהערה לעיל.

34 אינו בחלקי ספר המספיק לעובדי ה' שבאו לידנו.

ונתחייבה התמדת המדרש תמיד ואפילו בזמן מיתה, וכמו שאמרו ז"ל להלן (שבת שם), אמר ר' יונתן לעולם אל ימנע אדם עצמו מדברי תורה ואפי' בשעת מיתה, שנאמר (במדבר יט, יד) זאת התורה אדם כי ימות באוהל, בשעת מית[ה] תורה.³⁵

ואסור לאדם שתעבור עת מעותותיו בלי שילמד בה בתורה.

והמבטל עסק לימוד התורה, גם אם עשה כל עבירה שבעולם, במותו ייענש תחילה וישפט על בטול דברי תורה, ואחר כך ייענש על שאר מעשיו. ומעמו של דבר, לפי שדברי תורה הם המונעים את האדם מעשיית העבירות, והעוזב אותם בודאי יעשה את העבירות, ולכן תחילת עונשו תהיה על עזיבתו אותם. ועל ענין זה אמרו ז"ל (פסחים נ ע"ב) לעולם יעסוק אדם בתורה אפי' שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה, שכן היא מקרבת את האדם לענייני האמת ומחנכת אותו ומדריכה אותו ותורה לו את כל האמתות וכל הידיעות. ושמה מורה עליה, מה טעם נקראת תורה בקיצור, לפי שבשמה כן היא, והוא נגזר ממאמרו (שמואל א' יב, כג) והורתי אתכם, והיא לנו הוראה והדרכה שנודרך בה אל הדרך הישרה, ובקיומה נמנע ונישמר מהדרך הרעה. וגם אם חטא האדם, על ידי התעסקותו בלימוד התורה הרי היא מחזירתו למוטב ומונעת אותו מלשוב על חטאו, כאמרם (ראה מנחות צט ע"ב) בתלמיד חכם שסרח בלילה כסחו בלילה, מפני שסיאור שבה³⁶ מחזירו (ראה ירושלמי חגיגה פ"א ה"ז, איכ"ר פתיחתא ב). אבל כאשר בר מינן ביטלנו עסק לימודה, הרי ניווקים ונהיים בכל רע. הלא תראה בירושלים, שאנשיה עשו כל רע וכל השחתה, ועם כל זה לא נחתם גזר דינם, ורק כאשר בטלו דברי תורה חרבה הארץ מחמת כן, כמאמר ה' על יד ירמיה עליו השלום (ט, יא-יב) מי האיש החכם ויבן את זאת ואשר דבר פי יי' אליו ויגידה על מה אבדה הארץ נתצה כמדבר מבלי עובר ויאמר יי' על עובם את תורתי אשר נתתי לפניהם ולא שמעון בקולי ולא הלכו בה. ובהיות הדברים כן, אין לתלמוד תורה שיעור, כיון שהאדם צריך להתעסק בה תמיד.

ונגלה לי עניין מועיל ורצוני להסמיכו למאמר זה. והוא שאין ראוי לאדם להשלים את מילוי צרכי החומר ותענוגיו כל עיקר, אלא צריך להניח ממילוי התענוגים מה שיתר על כדי חייו, וזהו אשר רומזת עליו הפיאח. ואין לכך גבול לעשותו רק בחלק מהדברים ולא באחרים, אלא אין לו שיעור, כלומר שהוא כולל, במילוי כל הדברים. ורמז זה הוא בפיאח. אמנם גם בכבודים יש רמז עמוק, והוא שהאדם צריך להביא ראשית כל בכורי אדמתו ליי' אלהיו, והכוונה שבכל מעשה שעושה מצד הגוף ומניעיו, וכל תנועה ומנוחה ושאר המקרים שעושה אותם מצד החומר שהוא האנושי שבו, תהיה מגמתו בכך למטרת הדעת, ויהיה זה לשם שמים, כמו שביאר רבינו דבר זה בפרק הרביעי מהקדמת פירוש אבות. וגם זה אין לו שיעור בדבר מה ולא בזולתו, אלא הוא בכל הדברים.

ולעניין הראיון, הרי משמעותו היא שיהיה תמיד רואה את פני יי' אלהיו, והמכוון שזה מחייבו שתהיה נפשו פונה אל ענייני המקום, כל מעייניה נתונים בהשגתו יתעלה כפי כוחה,

35 כן הנוסח בכ"י מינכן 95 וכ"י וטיקן 108, בשעת מיתה תורה. בדפוסים מד"ו והלאה: אפילו בשעת מיתה תהא עוסק בתורה.

36 כגירסת הירושלמי, ששאר שבה מחזירה למוטב.

כאמרו יתעלה (דברים ד, לה) אתה הראית לדעת כי יי' הוא האלהים, ולכן אין הוא מיוחד בזמן מסוים ולא בזולתו, אלא הנפש מחויבת בזה כל זמן שהיא מחוברת עם החומר.

ומה שאמרו וגמילות חסדים, הרי עניינו שיהיה תמיד גומל נפשו איש חסד (משלי יא, יז), כלומר שיוכה את נפשו במידות הנפש המעולות ובמושכלות, ויספיק לה חוקה לעצם האמת, וירבה בעשיית הטובה הזו שהיא הטובה בסתם, וזוהי גמילות חסדים. וגם לכך אין זמן מוגבל, אלא צריך להיות ברציפות.

ומה שאמר ותלמוד תורה, עניינו ההתעסקות בהוראה האלוהית וההדרכה האלוהית³⁷, והרי אין לכך גבול, אלא הוא כפי שאמר יתעלה ליהושע (יהושע א, ח) והגית בו יומם ולילה.

אחר כך לימדנו התנא מהו הדבר שהאדם אוכל פירותיו בעולם הזה ושכרו האמיתי שמור וקיים לעולם האחרון הבא, כמו שאמר ואלו³⁸ דברים שאדם אוכל מפירותיהם³⁹ בעולם הזה והקרן וכו'. ופירותיהם אמר רבינו ע"ה 'תמראתהא'⁴⁰, והקרן הוא העיקר. ואמר רבינו ע"ה⁴¹ וענין אמרו אוכל מפירותיהם והקרן קיימת לו⁴², הוא מה שאומר לך, וזה שכל

37 במקור: אלרבאניה (כ"ה בכ"ב. ככ"א: אלרבניה). ועיי' מש"כ בזה במורה המורה בפרק השלישי, בו הוא מבקר את תרגומו של ר"ש אבן תיבון, וכתב: העתיקו (בהקדמת מוה"נ) 'כל חכם אלהי רבני', וענין 'רבאני' בערבי: החכם היודע חכמת האלהות, כי הם אומרים: 'רב' לאלוהי ית', שהוא בעל הרבנות, כלומר: האלהות. ואומרים 'רבאני' ו'רבי' לחכם בחכמת האלהות, ו'רבאני' ו'אלאהי' מורים על ענין אחד. וראוי לכתבו 'רבאני' באל"ף אחר הבי"ת. ו'רבי' הנקרא בדברי החכמים ז"ל מורה על זה, כי אין קוראים 'רבי' אלא הסמוכים בארץ ישראל שנקראו 'אלהיים', כאמרם: 'דסמכין ליה וקרו ליה רבי'. וקוראים רב, שהוא כמו גדול, לחכמי בבל. ואין מזה הענין מה שאמר למטה - 'ג'אהל מן ג'מהור אלרבאנין', שהעתקו: סכל מהמון הרבנים, כי זה הענין אחר, יורה על מי שלא התעסק אלא בתלמוד תורה בלבד.

38 רבינו גורס "ואלו" בוי"ו, כגירסת הרמב"ם וכן נוסח אר"צ, ורבים גורסים "אלו" בלי וי"ו, ראה מאמרו של ר"א גבאי, "משנת" אלו דברים שאין להם שיעור" וגירסאותיה, קובץ בית אהרן וישראל, קצט (תשרי-חשון תשעט), עמ' קלב.

39 נוסח רבינו במשנה זו הוא "מפירותיהם", כנוסח המשנה שבארץ ישראל, וכן נוסח הרמב"ם בפיה"מ בגוכתי"ק. נוסח המשנה הבבלי הוא "פירותיהם", וכן הנוסח בסדר התפילות של הרמב"ם, בספר החתום ובכל ספרי תימן. וראה מה שדן בזה ר"א גבאי, הנ"ל הערה 38, עמ' קכא. ר"א גבאי שיער שם שהרמב"ם סובר שנוסח "פירותיהם" נכון יותר, כיון שכל מה שאוכלים בעולם הזה מוגדר "פירות", ומכל מקום לא שלח ידו להגיה את נוסח המשנה שבמשניות שעמד לפניו. והדברים נכונים גם לדעת רבינו, ובפרט שהוא מפרש לאורך כל הפירוש להלן שה"פירות" הן כל מה שהאדם אוכל בעולם הזה, באופן שנכון יותר לפי דרכו לגרוס "פירותיהם", אלא שדבק בכתבי היד שקיבל מורשה מאבותיו ולכן לא שינה מנוסח הרמב"ם. אלא שחידוש יש בדברים, כיון שבסדר התפילות של הרמב"ם, שעליו מוסב הפירוש דנן, כן גרס לכאור "פירותיהם". ואין לומר שהלך בזה אחר נוסח אר"צ, כיון שגם נוסח אר"צ הקדום הוא "פירותיהם". הרב אהרן גבאי מציג, שכיון שגוכתי"ק של הרמב"ם לפיה"מ היה בבעלותו של רבי דוד הנגיד והוא הביאו עמו ממצרים לסוריה, ואילו גוכתי"ק של הרמב"ם לספר משנה תורה לא היה בידו, לכן סמך ידו על הנוסח שבפיה"מ, שבו נאמר "מפירותיהם", ותיקן על פיו את הנוסח בסדר התפילות שבמשנה תורה. וספר החתום וספרי תימן למשנה תורה לא היו לפניו, ולכן לא העלה את החילוק הנזכר בין הנוסח בפיה"מ לנוסח במשנה תורה.

40 מילולית, הפירות שלהם. ומשמעותו הרווחים.

41 מכאן היא העתקת לשון הרמב"ם בפיה"מ בפאה שם.

42 כאן גורס רבינו "קיימת לו", ולהלן ב' פעמים מעתיק הלשון "קיימת לעולם הבא" בלי "לו". וראה מה שדן בזה ר"א גבאי, הנ"ל הערה 38, עמ' קלב, שהנוסח המקורי גורס "לו" ונשמט בספרי ספרד ופרובנס הקדמונים.

המצות כולן נחלקות חלוקה ראשונה לשני חלקים, חלק במצות המיוחדות לאדם בעצמו, במה שבינו ובין ה' יתעלה, כגון הציצית והתפלים והשבת ועבודה זרה, וחלק במצות התלויות בתיקון מצב בני אדם זה עם זה, כגון האזהרה על הגניבה, והאונאה, והשנאה, והנמירה, והצווי לאהוב זה את זה, ושלא נרמה זה את זה, ושלא יעמוד אחד ממנו על נזק השני, וכיבוד ההורים, והחכמים שהם אבות הכל, וכאשר האדם מקיים את המצות המיוחדות לו בעצמו במה שבינו לבין בוראו, יש לו על זה שכר יגמלוהו ה' על כך לעולם הבא כמו שנבאר בפרק חלק. וכאשר האדם מקיים את המצות התלויות בתיקון מצב בני האדם זה עם זה, יש לו על זה שכר לעולם הבא על קיומו את התורה, וישיג תועלת בעולם הזה, להתנהגותו התנהגות טובה עם בני אדם, לפי שאם הלך בדרך זו והלך זולתו בה, יהנה גם הוא מאותה תועלת. וכל המצות שבין אדם לחברו נכללות בכלל גמילות חסדים, התבונן בהם ותמצאם. הלא תראה שחלל הזקן כשאמר לו הנני למדני תורה על רגל אחת, אמר לו דעלך ביש לחברך לא תעביד (שבת לא ע"א). וכשתחקור זאת תמצא תלמוד תורה שקול כנגד כולם, כי בתלמוד תורה ידע האדם את כל זה, כמו שביארנו בהקדמה שהתלמוד מביא לידי מעשה, עד כאן.

והרי צריך האדם להשתדל תכלית ההשתדלות בכבוד ההורים, לפי שהמכבד את הוריו מכבד את הבורא שהוא האב האמיתי, כמאמר מלאכי ע"ה (ב, י) הלא אב אחד לכלנו הלא אל אחד בראנו מדוע נבגוד איש באחיו לחלל ברית אלהינו. ובאמת ישיג פירות דבר זה בעולם הזה, ברצות ה' בו וברצותם בו. והרי אנו רואים עובדה זו, שכל מי שמכבד את הוריו ושומע לקולם ומרצה אותם, הרי הוא מאושר בעולם הזה בתחילה, ואלו הן הפירות, ובאמת הוא מאושר בעולם הבא כיון שנפשו נשלמת באמונה שאב אחד לכלנו וזהו קרן לעולם הבא, כלומר שלמותה בדעה אמתית זו הנשארת לה אחר המות.

וכן גמילות חסדים שכבר נזכרה, וכבר אמר רבינו שהיא כוללת כל המצוות שבין אדם לחברו שבכללם ניחום אבלים וביקור חולים והלווית המת וההשתתפות בכל חופה, וכן מצות צדקה ופדיון שבויים. והרינו רואים שכל מי שהוא גומל חסדים, המקום גומל לו שכר בעולם הזה בתחילה, בכך שכאשר הוא צריך למשתתפים בשמחת נישואין, הננו רואים בעת שעושה חופה, מתקבץ אליו עם רב ועצום, ויש לו קורת רוח, ואלו הן הפירות. אולם הקרן האמתית והיא הטובה שקונה אותה לעצמו, והיא היותו דומה לבוראו יתעלה שהוא גומל חסדים, הרי היא נשארת לו אוצר שמור להקביל פני אדונו, קיימת לעולם הבא. וכן כל מי שמרבה בהלוויית המתים ובכיסויים בעפר, הרי שעם מותו נראה אנשים רבים המתקבצים בזמן קבורתו ומכבדים אותו בכך, ואלו הן הפירות. אולם הקרן היא היותו חולך אל בית אב (ע"פ קהלת ז, ב) והיותו מעמיק בהתבוננות. והרי הקניינים הנשארים באמת לעולם, רחוקים הם מענייני העולם הזה, ואינו מתמכר אליהם ולא להתעסקות בהם ולעיכובם מהשגת האמת, ובהיותו חרד הרי הוא נשאר תמיד בהשתוקקות ובקשת האמת, ונפשו רוכשת את המעלות, והן נשארות לה קיים לעולם, כלומר העולם הבא. ומשיג זאת בהגיעו לפני הבורא, כמו שאמר (ישעיה נח, ח) אז יבקע וכו'.

וכן ככל שהוא מוסיף בהוצאת הצדקות והמעשרות הרי הוא מרחיב את ברכתו, ונקל לו להשיגה בלי קושי, ואלו הן הפירות. אבל הקרן הרי היא השגת המידות המעולות שאברהם ע"ה היה עושה אותן חובה, וגם הן נשארות לו, קיימת לעולם הבא.

וכן הבאת שלום בין אדם לחבירו הרי היא יקרה אצלו יתעלה, לפי שכאשר יש בין בני האדם רוע ושנאה והשלום נעדר, הרי הם באים לידי כל תועבה, ועינם נסמית מלבקש את האמת, והם מתמידים בבקשת תועבותיהם, ופוגעים זה בזה, ודבר זה מחייב את סילוק השכינה, שהוא כעס המקום. אבל כאשר יש שלום בין בני אדם, נסתרות מהם שערי התועבה וננעלות, ואינם עוסקים בה, והרי המקום מתרצה בהם. ולכן תמצא שכאשר יש שלום בין בני ישראל והם חברים זה לזה, אף על פי שהם עובדין ע"ז אין המקום רוצה להענישם, אלא כמו שאמר לנביאו הושע, אתה הושע, מאחר וישראל חברים זה לזה, אף על פי שהם עובדים העצבים, הנח לו, כמו שאמר (הושע ד, יז) חבור עצבים אפרים הנח לו. אבל כשנהייתה ביניהם שנאת חנם והסתלק מהם השלום, חויבו להם הכעס והעונש, והם סילוק השכינה וחלות החורבן, ועל זה אמר (שם י, ב) חלק לבם עתה יאשמו.

פרק [ו]

ואין דבר גדול מן השלום. וכמה הגדיל בהשגת השלום והידידות בין האנשים. והוא יסוד העולם, כמאמרם ז"ל (אבות פ"א מי"ח) על שלשה דברים העולם עומד על הדין ועל האמת ועל השלום. וזה כמו שנתבאר, שכאשר יש שלום בין בני האדם הרי הם נמנעים מעשיית התועבות כגון הלשון הרע והוא שם רע ולשון הרע, ומן הרכילות, ומן השקר והקללה ומן שנאת איש אחיו הישראלי, שכל אלו מונעין את התשובה כמו שאמרו ז"ל (עיי' רמב"ם תשובה פ"ד ה"ה), וזה משום שהתועבות הללו מביאות לחולי הנפש והחלשתה בחוליה, והשלם מסלק חולי זה ועל ידו קונה האדם מעלות רבות, כגון אהבת אדם לאחיו הישראלי כאהבתו את עצמו ויותר מכך, וכן שמירת הלשון מלשון הרע ומשקר ומקללות, והדבקות בדרך מישורים, וכן השמחה באחיו הישראלי והתפילה למענו. וכמו כן על ידי השלום ישמחו הלבבות ויתקבצו לדבקות בתורה, וידבקו בשלמות, לפי שכאשר כולנו חברים הרינו רוצים לכולנו את הטוב ביותר, והננו רוצים את השלמות, ועל ידי השלום יושגו על המעלות הללו ותשלמנה הנפשות.

וכל המתמיד בהבאת השלום בין אדם לחבירו משיג פירותיו בעולם הזה בתחילה, משום שכל בני האדם שומרים על גודל ערכו וכבודו בחייו, ועם מותו יגמלו לו כלם חסד. כמו שאנו מוצאים באהרן ע"ה שכיון שהיה מתמיד תמיד בהבאת השלום בין אדם לחבירו בין איש לאשתו⁴³, אמר עליו הכתוב (מלאכי ב, ה) בריתי היתה אתו החיים והשלום, ואיננו מוצאים שהכתוב אומר כן באדם זולתו, והרי אלו הן הפירות. אבל הקרן היא מה שקובע במחשבתו את מלאכת הטובות והענווה ומציאות הטוב, והרי היא נשארת לו קרן לעולם הבא.

פרק [ז]

ולענין תלמוד תורה הרי הוא הנכבד שבכולם. ומשיג האדם פירותיו בעולם הזה בתחילה, לפי שהם ז"ל אמרו (אבות פ"ג מ"ה) כל המשים עליו עול תורה פורקין ממנו עול מלכות

43 יסוד לשון זה, המוסיף שאהרן היה משכין שלום "בין איש לאשתו", בפדר"א (פי"ז) ועוד מדרשים. ואין נראה שרבינו גורס כך במשנת "אלו דברים", אלא הוספה מאוחרת היא, ראה מה שדן בזה ר"א גבאי, הנ"ל הערה 38, עמ' קלד.

ועול דרך ארץ ועול צבור⁴⁴, ועוד לפי שבתלמוד תורה מגיע האדם לכל המעלות ודרגותו מתעלה בעולם הזה, וגם אם היה חסר בתחילה, הרי כיוון שהוא עוסק בתלמוד תורה מתרומם עניינו בעולם הזה, כמו מה שאירע לאונקלוס הגר וזולתו. ואמרו ז"ל שהכתרים שהמקום מעטר אותנו בהם, שלשה הם, כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות, ואמרו שאם יעלה אדם בדעתו לבקש ולומר שכתר המלכות או כתר הכהונה גדולים מכתר התורה, אמרו חז"ל אל תחשוב כן, אלא כתר תורה הוא הגדול מכולם, לפי שבכתר תורה מגיע האדם לכל המעלות והמדרגות העליונות. כמאמר שלמה ע"ה (משלי ח, טו-טז) בי מלכים ימלוכו ורוזנים יחוקקו צדק בי שרים ישורו ונדיבים כל שופטי ארץ, ר"ל שכל המלכים לא הגיעו אל המלכות והיו ראויים לה אלא בכתר תורה. וכן הכהן אינו ראוי לכהונה אלא על ידה, ואם כן הרי היא הנכבדת שבכולם. וזהו שאמרו ז"ל (הוריות פ"ג מ"ח) שתלמיד חכם ממזר קודם לכהן גדול עם הארץ, כמו שנאמר (משלי ג, טו) יקרה היא מפנינים, אמרו ז"ל (הוריות יג ע"א) יקרה היא מכהן גדול הנכנס לפני לפני. הרי אלו הן הפירות. והקדן נשאת שמורה לעולם הבא, וזה לפי שהתלמוד מביא לידי מעשה, וכאשר האדם עוסק בתלמוד תורה הרי היא מביאה אותו לכל המעלות ומרחיקה אותו מכל התועבות, ונשלמת נפשו על ידה, והוא נכתר בכתר הנכבד מאדון הכבוד, וזהו הקדן הנשאר קיים לעולם הבא, והם חיי הנצח סלה, המעולים והמשובחים, כאמרו יתעלה (דברים ל, כ) לאהבה את יי' אלהיך לשמוע בקולו ולדבקה בו כי הוא חיך וכו'. ואמר שלמה (משלי ד, יג) החזק במוסר אל תרף נצרה כי היא חיך.

פרק [ח]

ודע שנגלה לי פירוש עמוק מאוד והוא לשרידים אשר יי' קורא (ע"פ יואל ג, ה), והוא שמה שאמרו כבוד אב ואם כוונתם בזה לכבוד השכל והוא האב, וכבוד הנפש והיא האם, כמו שביאר זאת רבינו תנחום ז"ל בתחילת ביאור משלי⁴⁵ על דברי שלמה (משלי א, ח) שמע בני וכו'. ומה שאמרו גמילות חסדים כוונתם בזה בנוגע לנפש החסודה, כמו שאמר (שם יא, יז) גומל נפשו איש חסד, ופירושו כל מי שגומל לנפשו חלקה לפי כוחה מהשגות האמיתות, הרי הוא איש חסד.

ומה שאמרו והבאת שלום בין⁴⁶ אדם לחברו כוונתם בזה לנתינת חיבור בין השכל האנושי, שאמר יתעלה עליו (בראשית א, כו, מו"נ ח"א פ"א) נעשה אדם בצלמנו, וזה כמו שביאר רבי צדוק זצ"ל⁴⁷ בביאור פסוק זה, ובין השכל הפועל שהוא חברו, כלומר מתייחס אליו, שכן השכל האנושי הזה שופע ממנו תמיד מנביעתו, ולכן הוא חברו, וכמו שאמרו ז"ל (חולין מח ע"ב) חברו מנין עליו. ומי שעוסק בלימודים ובידיעות הרי הוא יביא שלום בין

44 במשנה לפנינו לא נזכר "עול צבור".

45 מתוך ספרי הכתובים, ידועים פירושו של רבי תנחום הירושלמי על תהלים, שיר השירים, דניאל וחמש מגילות. מדברי רבינו כאן עולה שרבי תנחום כתב גם פירוש לספר משלי, שלא הגיע לידינו.

46 רבינו גורס כאן ובשאר המקומות שהעתיק הלשון, "בין אדם לחברו" ולא "שבין אדם לחברו", והוא נוסח הרמב"ם ואר"צ, ויש גורסים "שבין", ראה מה שדן בזה ר"א גבאי, הנ"ל הערה 38, עמ' קלד.

47 דברי רבי צדוק ז"ל מובאים בפירוש זה ג' פעמים, וכן בחיבורים אחרים של רבינו, ואין ידועה זהותו בבירור. יתכן שהוא רבי צדקה שהיה מאבות משפחת "הדיין" בארם צובא. רבינו עצמו האריך הרבה בפירוש פסוק זה בחיבורו כליל היופי, כ"י פטרבורג Ms. EVR II A 69.

אדם לחברו. ואמרו ז"ל שמי שמכבד תמיד את שכלו ונפשו, וגומל לנפשו את החסדים, ומרבה בדבקות השכל בתכליתו, הרי הוא זוכה בעולם הזה שתדבק בו ההשגחה בהצלחתו ממקרי המציאות, ונפשו תהיה שלמה בפועל, שכן ההתעסקות בדרך זו היא המביאה לכל, ותלמוד תורה כנגד כלם, שבה נשלם הכל.

★ ★ ★

רבי מיכאל בכרך זצ"ל

נולד בשנת ת"צ לאביו רבי שמואל זנוויל בן הגאון רבי יאיר חיים בכרך זצ"ל בעל 'חות יאיר', בשנת תק"מ לערך נבחר לדיין בבית הדין בפראג והיה הדיין השני אחר הגאון בעל 'נודע ביהודה' זצ"ל.

בגליון מט, רג, רד, רט, הדפסנו את חידושיו למס' כתובות ובגליון רי לתחילת מס' קידושין, מתוך חיבורו בכתב ידו, הנמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א (מס' 160), שם גם הצגנו פרטים נוספים לתולדותיו, עם דוגמת אוטוגרף ממנו. החיבור כולל חידושים עמ"ס כתובות, קדושין, חולין, רמב"ם הלכות שחיטה ועוד מקצת הלכות. כאן אנו מדפיסים את המשך חידושיו למס' קידושין.

חידושים עמ"ס קידושין (ב)

דף כו ע"א תוס' ד"ה ולמה כתב בלשון מכר בו' וי"ל דשני שטרות בו'. כתב מהרש"א בשם ת"י דבשטר א' נמי מצינו לפרש וכתב לו בלשון מתנה דבלא"ה לא קנה עד שיתן דמים ע"ש, וצ"ע דהא טעמא דבעינן כסף הוא משום דלא סמכה דעת המוכר, ובמתנה לא שייך זה, והוי כמו במכר היכא דפריש אי בעינא בשטרא לחוד איקני או כאלו כבר קבל המעות, עיין לקמן סוף הקונטרס סי' ל"ח ששייך לכאן.

ע"ב גמרא ת"ש מעשה בר"ג וזקנים בו'. השפ"כ רס"י ר' הקשה על הרא"ש דפ"ק דמציעא דמסיק דהתם מטעם חצר הקנה לו ר"ג מסוגיא דהכא דמוכח דקנין אגב היה דאל"כ לא פשיט ליה מירי עיי"ש, ולע"ד אי משום הא לא איריא וליכא למידחי דברי הרא"ש, די"ל דס"ד דשדה לא' ומטלטלין לא' נמי מהני באגב וכדאיבעיא לן בסמוך ובעי למיפשט מהכא דעישור אחר נתון לרע"ק דהוי מקום לא' ומטלטלין לעניים, וא"כ ע"כ דלאו מדין חצר קנה דהא מטלטלין לאו ידידיה הוא אלא מדין אגב ופשיט ליה שפיר מרישא דבעינן צבורין כן יש ליישב, ובמ"א הארכתי ליישב דעת הרא"ש על נכון.

דף כז ע"א גמרא איבעיא להו שדה במכר בו' ת"ש ומקומו מושכר לו בו'. יש להקשות דלמא שאני הכא שהיו צבורין בתוכו, אבל בלא"ה לא מהני אגב בשדה במכר ומטלטלין במתנה, וי"ל דודאי אין סברא לחלק בין א' במכר וא' במתנה לשניהם במכר או במתנה, רק משום דלא ידעינן דקנין אגב מהני אלא מקרא דויתן להם אביהם וגו' וקמבעיא לן דלמא דוקא כגון התם דשניהם במתנה היה, וא"כ בתר דשמעינן מר"ג דגם בא' במכר בו' מהני תו לית לן לחלק בין צבורין לאינן צבורין.

ע"ב תוס' ד"ה בר"א שנתן לו בו' וא"ת ומאי קאמר יפה כח חזקה בו'. ולולי דבריהם ז"ל יש לומר דהך גופיה הוא מעליותא דחזקה, דבקנין כסף אי עייל ונפיק אוזוי לא קנה עד שיתן דמי כולה, ובקנין חזקה כלומר היכא דהתנו שלא יקנו הכסף רק חזקה וא"ל לך חזק וקני מהני כשהחזיק בא' מהן וכגון היכא דלא עייל ונפיק אוזוי.

משמע מדבריהם דחזקה קונה לחוד אפי' באתרא דלא קנו בכספא עד דאיכא שטרא, וקשה דא"כ ליתני נמי הא דיפה כח חזקה מכח כסף, והפוסקים חולקים וסוברים דגם באתרא דכותבין שטרא חזקה לחוד לא קנה עיין בדבריהם, ולענין קושית תוס' י"ל דנ"מ שאם החזין[י]ק ואחר זמן נתן לו הדמים קנה למפרע משעת חזקה שהפירות הן שלו למפרע.

גמרא אילימא דקני לה שהיא ארוסה בו' מ"ט תחת אישך בו'. הא דמייתי הך קרא דתחת אישך דהוא אליבא דר' יאשיה דפ"ד דסוטה ולא מייתי קרא דר' יונתן אשר תשטה תחת אישה דהכי הוא להדיא במתני' דהתם, י"ל דאי מתחת אישה נפקא ודאי דתו ליכא לאוקמי בקני לה ונסתרה כשהיא ארוסה וקא משקי לה נשואה, דהא פשטא דקרא בנסתרה כשהיא נשואה, דהא אשר תשטה תחת אישה כתיב ומוכח שפיר דע"כ ע"י גלגול איירי, אלא דאפי' אי תימא בר' יאשיה דסובר דקרא אשה תחת אישה להקיש אשה לאיש ואיש לאשה, וסד"א לאוקמי בהכי, אפ"ה א"א לאוקמי בנסתרה כשהיא ארוסה, משום הא דונקה האיש מעון וגו', ועולא נקט ליה הוכחתו דלא מצינן למדחי ודוק כנ"ל.

תוס' ד"ה אלא דקני לה בו' הא מומאה תחת אישך משמע בו'. ותירוצם קצת דחוק ולולי דבריהם נראה ליישב מדכתיב כי שטית תחת אישך וכי נטמאת דבחדא סגי דלכתוב כי שטית לחוד או כי נטמאת לחוד, לכן י"ל דה"ק דכי שטית תחת אישך דוקא, וכי נטמאת אארוסה קאי ולא אתחת אישך כנ"ל.

תוס' ד"ה ה"ג אלא לאו ע"י גלגול בו' עס"ה. ולעד"נ ליישב שיטת רש"י ז"ל דהא יש להבין למאי דס"ד דאיירי בשקני לה ונסתרת כשהיא ארוסה ומשקה לה נמי כשהיא ארוסה, מאי שייכות יש לזה עם מה דאמרה אמן אמן דמשמע דהכפל קאי אמן אארוסה ואמן אנשואה וכמ"ש תוס' לעיל דאלה ושבועה וכן איש זה ואיש אחר מחד אמן נפקא דכתיבי בהדיא, וצ"ל דהוי מוקמינן אמן יתירה לשיכול להשקותה כשהיא ארוסה, וה"פ אמן אמן בין כשהיא ארוסה בין כשהיא נשואה משביעה, וא"כ ל"ק מקרא דמבלעדי אישך דמשמע שקדמה שכיבת בעל לבעל, דמדכתיב אמן יתירה מוכח דלא דרשינן הכי, דוראי הא דאמרינן שקדמה שכיבת בעל בו' לא מוכח מקרא דנימא דע"כ בעינן הכי ואינו רק משמעות הקרא, וא"כ היכא דאית לן הכרח מקרא אחר כגון הכא מאמן יתירה, דחינן לה המשמעות, משא"כ קרא דתחת אישך, שוב מצאתי שכ"כ רש"י ביבמות דהך דקדמה שכיבת בעל לבעל לאו כ"ע הוא עיי"ש, וא"כ שפיר מצינו למימר דאמן יתירה מרבה ארוסה דלא בעינן שקדמה שכיבת בעל, והא דבסוטה פ' ארוסה פריך לה טעמא דכתיבי קראי הא לא"ה ה"א ארוסה (שותות) [שתאי] הא תניא מבלעדי אישך שקדמה שכיבת בעל בו' ומשני כגון שבא עליה ארום בבית אביה והיינו כקושית תוס' דהכא, (ועיין במהרש"א) נ"ל דהיינו דוקא בתר דשמעינן דאמן שלא שטיתי ארוסה בו' היינו ע"י גלגול דשפיר פריך למה לי תחת אישך או אשה תחת אישה למעט ארוסה הא נפקא לן מבלעדי אישך, ואי משום אמן יתירה לגלגול שבועה אתא, אבל למאי דס"ד השתא (דאכתי לא ידעינן דגלגול שבועה דאורייתא) אי לאו תחת אישך או ונקה האיש הוי מוקמינן אמן יתירה אארוסה דשתאי ולא הוי דרשינן מבלעדי אישך.

ומ"ש דעולא ה"מ לאתויי גלגול מאמן מאיש זה ואמן מאיש אחר, היינו לפי שיטת הש"ך לעיל דתחת אישך משמע בין מאיש זה בין מאחר, אמנם אינו מוכרח די"ל הא דקתני אמן מאיש זה בו' היינו בתר דשמעינן גלגול שבועה מארוסה, קתני דמגלגלינן נמי איש אחר ולאו מקרא שמעינן לה רק דמתני' קחשיב כל מה שמגלגלינן עליה, אבל למאי דס"ד דאיירי דמשקי לה כשהיא ארוסה, ולא הוי שמעינן דגלגול שבועה דאורייתא הוי מוקמינן לה אארוסה דשתאי, ולא אאמן מאיש זה בו', אך בירושלמי איכא דנפקא ליה גלגול שבועה מאמן מאיש זה בו' ודחי לה וכמ"ש תוס' דלא דמי, ומיהו בתר דדחי לה שם, שפיר איכא למימר דהאי

אמן מאיש זה כו' מתנית' קתני לה ולא מקרא שמעינן לה וכדכתיבנא, ומ"ש עוד דרב ושמואל פליגי אי ילפינן גלגול שבועה מאמן מאיש זה כו' אי דומה לה גלגול דקרקע או לא דוחק הוא ודוק.

מיהו מה שכתב רש"י ז"ל דעולא לא סבירא ליה האי שינויא דבא עליה בבית אביה, נ"ל דלאו משום דשינויא דחיקא הוא כמ"ש תוס', אלא משום דודאי מקמיה דשמעינן גלגול שבועה מקרא שפיר מצינו למימר דקרא בארוסה איירי ובבא עליה בבית אביה וקמ"ל דיכול להשקותה כשהיא נשואה כלומר שנכנסה לחופה ולא נבעלה, אך הוכחת עולא הוא ממתני' דקתני אמן שלא שטיתי ארוסה, דע"כ לאו בהכי איירי, דכיון שבא על ארוסתו בבית חמיו לאו מנוקה מעון הוא ואין המים בודקין כמ"ש הרמב"ם פ"א מהל' סוטה, מיהו הקרא שפיר איכא לאוקמי בהכי, משום דזה לאו איסור דאורייתא הוא (ועיין במשנה למלך שם) רק דהתנא לא הו"ל למיתני ארוסה כיון דלדידן לא משכחת לה בכה"ג משום דאין המים בודקין אותה, ורמי בר חמא דמוקי לה ביבמות בשבא עליה בבית חמיה היינו נמי הקרא, דלא ס"ל דאיירי בגלגול כרנב"י התם, ומוכח מקרא דיש חופה לפסולות, אבל אהתנא מיהת קשה דלא הו"ל למיתני אע"כ דע"י גלגול קאמר, ואין להקשות אמתני' גופה דמנ"ל דמגלגלין דלמא קרא בבא עליה בבית אביה ואירי ובארוסה שנסתרת ונכנסה לחופה ולא נבעלה, די"ל דהתנא לא ניחא ליה לפרש תחת אישך שעכשיו את תחת אישך, מיהו אי לאו דמתני' מוכח דלא מפרשינן הכי והיינו בתר דשמעינן מונקה האיש וגו' דלדידן אין ארוסה שותה בכל ענין. ה"א דמתני' נמי מילי מילי קתני וקרא עכשיו תחת אישך קאמר וכמ"ש תוס' והוצרך לאתויי מונקה האיש וגו'.

והרשב"א ז"ל בחידושיו כתב דמש"ה לא מוקי לה כרב ששת ביבמות בבא עליה בבית אביה, משום דכוותה בשומרת יבם אשתו גמורה היא וכדמקשינן עליה ביבמות ובסוטה, וצ"ל לדבריו דעיקר הוכחת עולא היה משומרת יבם, וכ"כ הריטב"א דמש"י [דמשומרת יבם] הוא דמיתני לה שפיר דמגלגלין בקרקעות, דמארוסה משכחת לה צד שבועה היכא דקני לה נסתרת כשהיא ארוסה ונכנסה לחופה ולא נבעלה וכגון דבא עליה בבית אביה, ולא מצינו למילף מינה גלגול שבועה דקרקעות דלא שייכא ביה שבועה בשום צד, אע"כ דאש"י סמך עיין שם, אך דבריהם צריכים אצלי תלמוד דאכתי קשה אהתנא גופיה מנ"ל דמגלגלין אש"י, דלמא דוקא אארוסה דאית בה צד שבועה, וקרא דאמן יתירה ארוסה מרבי לה, וש"י דלית בה צד שבועה לא מגלגלין וה"ה לקרקעות, אמנם לדברינו ניחא דהתנא ס"ל דבא עליה בבית אביה לא שתיא אפי' אחר שנכנסה לחופה, דמנוקה האיש מעון גם קדמה שכיבת בעל, משום דתחת אישך אמר רחמנא דנסתרת לאחר נישואין, ולא משמע לי כלל לפרש דעכשו את תחת אישך [ואפי' למאי שכ' לעיל דמוכי נטמאת איכא למדרש דמשקה לה כשהיא נשואה אקיני וסתירה דאירוסין, היינו דס"ד הכי אבל לפי האמת אינו כן משום דא"כ אפי' לא קדמה שכיבת בעל נמי ישקה אותה מוכי נטמאת] וא"כ גם בארוסה ליכא שום צד שבועה וה"ה לש"י דהשתא אין לחלץ כן ג"ל ברור ודוק היטב.

דף כז ע"ב נמרא כיצד החליף בשר שור בפרה כו'. פירש"י וכ"ש שור חי דעדיף מפי כו'. משמע דלמאי דמשני ר"י דכל הנישום קתני ליה דשור חי קתני, ויש להבין מעמא דמלתא דהא המקשן והתרצן ל"פ רק במטבע אי נעשה חליפין או לא, ומהרש"א כתב בשמעתין דנקט בשר

שור דומיא דמטבע עיין בדבריו ודוחק הוא דמשום דומיא נגיה במתני', ומהרש"ל כתב דרש"י ס"ל הכי דשור חי כלי מיקרי ולכ"ע מהני, ותמיה לי דא"כ למה דחה רש"י הי"מ בשיטה אחרת, ולע"ד נראה דודאי למאי דמשני דכל הנישום קתני י"ל דבדוקא נקט החליף שור כו' וקמ"ל דנעל לאו דוקא ודלא כר"ג, ומיהת דומיא דנעל בעינן דהיינו דבר (ההמשך חסר וזע"א)

דף כט ע"א תוס' ד"ה אותו ולא אותה כו' וי"ל כיון דמיום השמיני והלאה כו'. ולפי דעת הר"ש שהביא הרא"ש פ' ר"א דמילה דבדיעבד נימול תוך ח' א"צ להטיף דם ברית, בלא"ה לק"מ דכיון דבדיעבד כשר תוך ח' לא הוי מ"ע שהו"ג, וצ"ל דתוס' לא ס"ל כהר"ש, אלא דאפ"ה גם להר"ש הוכרח לתרין בתירוץ תוס' כדי שלא יקשה מכיום ולא בלילה דהוי מ"ע שהו"ג וע"כ דסובר דמילה שלא בזמנה כשרה בלילה, אע"ג דביום ח' דוקא ביום, ע"כ כיון דמח' ואילך כשרה בלילה לא הוי מ"ע שהו"ג, ואפשר דהמשך התוס' הוא דמהכא ליכא להוכיח כהר"ש דהא ע"כ צריך לומר דלאו מ"ע שהו"ג הוא כיון דמח' ואילך כל יום זמניה מבח קושיא שניה.

[דף לד ע"ב] (ההתחלה חסר וזע"א) ולפי דברינו ניחא דע"כ לא ילפינן מהקהל לחיובא בכל מ"ע שהו"ג, משום דא"כ לא לכתוב נשים בהקהל ונילף מדאיצטריך האזרח בסוכה למעוטי נשים ע"כ דבשאר מ"ע שהו"ג נשים חייבות וכדלעיל וגם הקהל בכלל, וא"ל דה"א לילף ראייה ראייה מעולת ראייה, דהשתא מפלים חייבים נשים לכ"ש, ומדאיצטריך נשים בהקהל ע"כ דשאר מ"ע שהו"ג פטורים ושפיר הקשו ל"ל האזרח אם לא לאוריי דבמצה חייבין, גם קושית מהריב"ל מתורץ עד"ז שהקשה למה לי נשים בהקהל ת"ל מדאיצטריך זכורך דלא נילף ראייה ראייה מהקהל ע"כ דבהקהל חייבים וכעין קושית תוס', וכאן ליכא לתרין כמ"ש תוס' גבי האזרח, ונראה דוודאי לפי מאי דס"ד השתא לק"מ דאי לא כתב נשים בהקהל ה"א מדאיצטריך זכורך להוציא נשים ע"כ דבכל מ"ע שהו"ג נשים חייבות וגם הקהל בכלל במכ"ש מטפלים, ולא הוי ילפינן מתפילין לפטור דלקולא ולחומרא לחומרא ילפינן, ובהא ליכא לתרין כמ"ש לעיל גבי מדאיצטריך האזרח, דא"כ ל"ל קרא בהקהל דנילף במכ"ש, דהכא ליכא למימר א"כ למה לי קרא גבי מצה, דאיצטריך דלא נילף ט"ו ט"ו מסוכה דבמצה ליכא כ"ש.

מיהו למסקנא דהוקשו כה"ת לתפילין קושית מהריב"ל במ"ע, אמנם גם למסקנא ניחא ליישב עד"ז דאי לא כתב רחמנא בהקהל דחייבות ה"א מדאיצטריך זכורך להוציא נשים מכלל דשאר מ"ע שהו"ג חייבות, ואי משום היקישא דתפילין ה"א דתפילין הוי מ"ע שלא הו"ג וילפינן דכל שלא הו"ג פטורות והו"ג חייבות חוץ מסוכה וראיה מש"ה איצטריך למיכתב הקהל והשתא ע"כ דתפילין הוי הו"ג דאי ס"ד לא הו"ג והו"ג חייבות לא לכתוב הקהל ואנא ידענא דמדאיצטריך זכורך דכל מה שהו"ג חייבות, ולמ"ד דתפילין לא הו"ג לא קשיא ליה למה לי הקהל די"ל דאיצטריך לב' כתובים הבאים כאחד או לג' כתובים ודוק.

עוד הקשה מהרש"א דלמאי דמסיק דב' כתובים הבאים כא' מלמדין ופטורא דנשים ילפינן דהוקשה כה"ת לתפילין א"כ ל"ל נשים בהקהל דנילף במכ"ש מטפלים וממצה, ונדרק ליישב עיין שם, ולי נראה דהש"ס לא קאמר הכי רק למאי דס"ד למילף כל מ"ע שהו"ג בבנין אב מתפילין דשפיר איכא למימר דהקהל נילף בב"א ממצה מבח כ"ש דטפלים דעדיף מלמילף בב"א מתפילין אבל לכתר דמסיק היקישא דתפילין וודאי אי לא דכתב נשים בהקהל דטפי הוי ילפינן מתפילין בהיקישא ממה דהוי ילפינן בב"א, וכפירש"י לקמן דלא שבקינן היקישא כו'

ע"ש אע"ג דאיכא ק"ו דטפלים איכא למימר דטפלים חמירא, ולפמ"ש לעיל לתרץ קושית מהריב"ל בלא"ה גם קושיא זו מתורץ ודוק.

תוס' ד"ה ונילף מת"ת כו' עי"ל דסברא הוא למילף כו' עס"ה. הקשה מהרש"ל דאכתי נילף ממוזזה לחיובא לפמ"ש תוס' לעיל, ומהרש"א תירץ דאי לאו מורא גם במוזזה לא היו חייבים דהא דאמרינן לעיל אטו גברי בעי חי כו' עיי"ש, וקשיא לי דלתירוץ אלו מאי פריך בסמוך הניחא למ"ד ב' כתובים הבאים כא' אין מלמדין כו' דע"כ אליבא דריב"ב פריך דאלו לרבנן הא איכא ג' כתובים הבאים כא' ת"ת ופ"ו ופדיון הבן וה"מ מפירש"י וכיון שכן מאי פריך דנילף לפטורא מת"ת ופדיון הבן כיון דמלמדין הא אדרבא טפי איכא למילף לחיובא מפ"ו דנהי דממורא ומוזזה ליכא למילף, מ"מ הא מפ"ו שפיר איכא למילף וצ"ע.

דף זה ע"א תוס' ד"ה מכלל כו' ולא נהירא דהיכי מצי שתיק כו'. ולע"ד נראה ליישב פירש"י דהא דפרכינן לעיל אדילפינן מתפילין לפטורא נילף משמחה לחיובא וכן ממצה והקהל, לאו משום דלקולא ולחומרא לחומרא מקשינן כדאמרינן בעלמא, דהיינו היכא דאיכא היקישא לתרי גיסא בהא אמרינן דלחומרא מקשינן אבל לא היכי דילפינן בב"א וכ"כ בס' פ"י, רק דהכא פריך כיון דמצינו דבלא הו"ג חייבין הוי לן למילף ממצה במ"ע שהו"ג לחיובא כי היכי דלא נחלוק בין מ"ע שהו"ג ובין לא הו"ג, דוודאי אי הוי מצינו להשוותם טפי עדיף, וג"ל דכן הוא פ"י הש"ס בהא דקאמר מ"ע שהו"ג נשים פטורות מג"ל, דמשמע דמהסברא הוי לן למיחייבי בהו"ג, והדר קשאל ובלא הו"ג נשים חייבות מג"ל משמע דמהסברא הוי לן למיפטרניהו והם תרתי דסתרי, ולדברינו ניחא דמיעיקרא שאיל אהו"ג כיון דבלא הו"ג חייבים וודאי דהוי לן נמי לחיובא בהו"ג, והדר קאמר כיון דאמרת בהו"ג דפטורים הוי לן למימר דגם בלא הו"ג פטורים דלא נחלוק בין המצות, ועפ"ז ג"ל ליישב נמי קושית תוס' דלעיל ד"ה ונילף מת"ת ע"ש דאע"ג דלקולא הוא אפ"ה טפי אית לן דבלא הו"ג פטורות מת"ת כיון דבלא"ה בהו"ג פטורות כדי שלא [יהיה] חילוק בין המצות דעדיף להשוותם, והשתא שפיר כתב רש"י דאי ס"ד דגם מ"ע שלא הו"ג פטורות למה לי היקישא דתפילין, ואי משום דה"א למילף ממצה והקהל לחיובא, הא השתא טפי אית לן למילף מתפילין לפטורא כיון דבלא הו"ג נמי פטורות ולא ניחלק ביניהן, ולא פרכינן לעיל הכי רק למאי דאמרינן דבלא הו"ג חייבות כן ג"ל ליישב פירש"י, אמנם תוס' ס"ל דקושית הגמ' לעיל הוא משום סברא דלחומרא מקשינן ולשיטתם ז"ל מקשים שפיר וצ"ע כדלעיל.

תוד"ה משום דהוי שמחה מצה כו' אלא דמ"ע שלא הו"ג מג"ל דחייבות כו'. ולפמ"ש לעיל לשיטת רש"י ז"ל מתורץ נמי קושיא זו, דא"א דבלא הו"ג פטורות למה לי דכתב רחמנא ג' כתובים הבאים כאחד כי היכי דלא נילף מיניהו, ולפי' תוס' לעיל הוי מיעוטא, הא גם בלא"ה לא הוי ילפינן ממצה לחיובא, כיון דלא קשיא לן דנילף ממצה והקהל רק משום דמצינו דבלא הו"ג חייבין ה"ה בהו"ג, וא"א דגם בלא הו"ג פטורות וודאי דלא נילף לחיובא משמחה וממצה, אע"ג דאינן רק ב' כתובים, ולמה לי דכתב רחמנא נשים בהקהל דנילף במכ"ש מטפלים ומצה, אע"כ מדכתב רחמנא ג' כתובים דבלא הו"ג חייבים וסד"א למילף ממצה ושמחה דגם בהו"ג חייבים לכך איצטריך הקהל, ואתירוץ ז"ל יש לדקדק דלא הו"ל להש"ס לשתוק מיניה ולשנויי בהדיא דלית ליה דריב"ב וכיון דהך שקלא וטריא אליביה קאי כמ"ש לעיל ע"כ גם הך שינויא אליביה היא, ולדברינו ניחא הכל דהש"ס סמך בזה אהא דקאמר לעיל מדמ"ע שהו"ג פטורות מכלל דבלא הו"ג חייבות דהיינו הך סברא שכתבנו ודוק.

ובהא ניהא לי מה שהקשו הת"י ומהרש"א ארש"י שפי' אלא למ"ד תפילין לאו מ"ע שהו"ג מא"ל דאיפכא איכא למילף דלא הו"ג פטורים, והקשו דלא היה צריך לזה רק דהדרא קושיא לדוכתיה מנ"ל דהו"ג פטורות, ועוד הא בהדיא אמרינן בעירובין דתפילין מ"ע שלא הו"ג ונשים חייבות ואיך כתב רש"י דנילף מתפילין לפטורא עיין שם, ולפמ"ש דלא קשיא לן מנ"ל לפטורא בחלוקה א' רק באם ידענו ההכרח מקרא או משום דרשא לחיובא בחלוקה שניה דסברא הוא שיהיה שוין, וא"כ ל"ק קושיא ראשונה שהקשו דהיינו הך דמפרש דנילף דכלא הו"ג פטורים וע"כ דבו"ג חייבים גם בלא ילפותא דמצה והקהל, ובלא"ה לא מצי להקשות מנ"ל דפטורים דלמא ילפינן ממצה לחיובא, כיון דכלא הו"ג פטורות לא ילפינן ממצה כדלעיל, וקושיא שניה נמי לק"מ דהא דאמרינן התם דלמ"ד תפילין מ"ע שלא הו"ג דנשים חייבות היינו בתר דשמעינן דנפקא לן בהו"ג לפטורא דליכא למילף לחיובא משום דהוי ב' כתובים הבאים כאחד או ג' כתובים דאין מלמדוין וא"כ ע"כ דכלא הו"ג חייבים דאל"כ למה לי ג' כתובים וכמ"ש לעיל ועדיפא לן למימר דלא נקיש תפילין לת"ת רק למוזהא כי היכי דלא נפלוג במ"ע שלא הו"ג גופיה דכל כמה דמצינו להשוותם עדיף, אבל לפי מאי דס"ד השתא דהך דלא הו"ג דחייבין דאכתי לא ידעינן מנא ליה עדיפא להקיש תפילין לת"ת דאיתקש בין כפ' ראשונה, ואדרבא דקשיא לן דכל מ"ע שלא הו"ג ליחייבו דנילף מהקישא דתפילין, ולפ"ז שפיר כתב רש"י דנילף מתפילין לפטורא, ואז"ג לחוד לא מצי לפרש דאי בלא הו"ג חייבין א"כ תפילין נמי ליחייבו ומינה דבו"ג פטורים מדאיצטריך היקישא דתפילין ולא הוי קשיא כלום להכי מפרש דאהך גופיה פריך ודוק וברור.

ע"ב גמרא אב"א קרא בו' מדשני [קרא] בדיבוריה בו'. ולכאורה לשינויא קמא דסברא הוא למה לי דשני בדיבוריה ניכתב זקנכם, וי"ל דא"כ ה"א למילף איפכא כל שישנו בהקפה ישנו בהשחתה דלא תימא כיון דלית לה זקן אינה בכלל השחתה דלחומרא מקשינן טפי, להכי איצטריך זקנך למעוטי נשים והדר מקשינן הקפה להשחתה לקולא, ובהך דשני בדיבוריה לחוד לא סגי ליה, דה"א איפכא דלהכי שני בדיבוריה וכתב ראשכם לומר דבהקפה חייבים ובהשחתה פטורים ולא מקשינן להדדי, ולהכי איצטריך הסברא דא"א קרא כדכתיב דוקא לא הו"ל למיכתב גבי הדדי, בשלמא בלא סברא דלית לה זקן שפיר מצינן אמרת דוקא כדכתיב ול"ק לא הו"ל ליכתב גבי הדדי, דהא לא שמעינן דליתנהו בהשחתה רק מדשינה והיינו אי כתיבי גבי הדדי, אבל השתא דאיכא סברא ע"כ דלהקיש להדדי כתבינהו בהדי הדדי דאל"כ ליכתביה במקום א[חר], ואפ"ה ידעינן דנשים פטורות מהשחתה מן הסברא אע"כ דמקשינן להדדי, ולפ"ז הני תרי אב"א חד שינויא הוא ושייכים להדדי.

ובהא נ"ל ליישב מה שהקשו תוס' אאביי דאמר גז"ש פאת פאת מבני אהרן ל"ל ג"ש הא מוכח שפיר מדשני קרא בדיבוריה, ולפמ"ש י"ל דאביי לית ליה הך סברא דלית להו זקן רק דאפ"ה אם העלה שער דחייבים ומדשני בדיבוריה לחוד לא הוי שמעינן רק בהשחתה דליתנהו, אבל אכתי ה"א דאיתנהו בהקפה וקרא כדכתיב דוקא ואיצטריך גז"ש דליתנהו בהשחתה וא"כ ע"כ דמקשינן להדדי דאל"כ לא הו"ל למיכתב גבי הדדי דאע"ג דתו ליכא שינוי בדיבוריה, הא ידעינן מגז"ש דליתנהו בהשחתה אע"כ דמקשינן להדדי, והא דמשמע בהש"ס דאהשחתה לחוד משני, מ"מ י"ל דקושיית הגמ' דמדאיצטריך גז"ש בהשחתה ע"כ דה"א דמקשינן איפכא כל שישנו בהקפה ישנו בהשחתה והוצרך למימר דאע"ג דליתא לסברא אפ"ה איכא גז"ש.

ועפ"י ניחא לן הא דפסק הרמב"ם פי"ב מהל' ע"א [ה"ב] דעבדים איתנהו בהשחתה עיין שם וכ"פ במ"ד סי' קפ"א דהא למאי דקא ממעטינן נשים מזקנד או מגז"ש דאב"י, ל"ש נשים ל"ש עבדים דהא לאו בני חיובא נינהו טפי מנשים דנהי דלאיבעית אימא סברא שפיר יש לחלק, מ"מ הא מסקינן קרא וגז"ש, ובפרט למ"ש תוס' דלמאי דשמעינן דיש חשיבות לזקן איצטריך גז"ש, לא הו"ל להחמיר בעבדים טפי מבנשים, ועכ"מ ולח"מ ומש"ל שם שהעירו בזה, ולפמ"ש יש ליישב דגם למאי דאמרינן אב"א קרא ע"כ אית ליה דסברא היא דאל"כ מנ"ל להקישן להרדי וכדלעיל, ולאב"י דאמר גז"ש היא ולית ליה סברא כמ"ש וודאי דגם עבדים פטורים, אלא דאנן פסקינן כסתמא דש"ס דסברא היא, ועוד נראה דאב"י דאמר גז"ש היא אליביה דאיסי קאמר דאמר אף כל יקרחו קרחה ליתא בנשים דיליף קרחה קרחה מבני אהרן ולא אמרינן דלה יטמא הפסיק הענין, יליף נמי פאת פאת, אבל לתנא דמתני' דלא תני חוץ מבל יקרחו משמע דס"ל דחייבים בכל יקרחו וכ"כ הרא"ש ראייה מהירושלמי א"כ תו ליכא גז"ש פאת פאת דלא יקרחו הפסיק הענין, ובוה מיושב קושית מהרש"א ארש"י דכתב ה"א דהפסיק הענין לה יטמא עיי"ש, וכ"כ הגאון ז"ל בס' פ"י, ולדינא גם אב"י מודה דחייבין.

גמרא ולא והתניא זקן אשה והסרים כו'. פשטא דסוגיא משמע דאשקלי וטריא דשמעתין פריך, ויש להבין דאגופה דמתני' הו"ל למפרך דמתני' וברייתא אהרדי וכ"ה בס' פ"י וע"ש, ונראה ליישב דמתני' לא מצי למירמא די"ל הא דקתני חוץ מבל תקיף ובל תשחית היינו שאם אשה מקפת או משחית ראשה או זקן של עצמה או של אנשים פטורה, אבל אנשים מצווים שלא להקיף לאשה או להשחית זקנה אם העלה שער, דבאנשים המקיף והניקף חייבין ואיכא למימר דבאשה אינו חייב רק המקיף אם הוא איש דומיא בל תטמא שהיא מותרת לטמא לאחרים, אבל אחרים אין מטמאין לה, והיינו דקתני בברייתא זקן אשה כו' הרי הוא כזקן לכל דבר' כלומר דוקן הוא לענין השחתה שמי שהוא בכלל לא תשחית אסור להשחיתו, אבל היא עצמה אינו בכלל לאו זה, אבל בתר דמשני סברא היא או מזקנד ולא זקן אשתך משמע דאפי' איש מותר להשחית זקן אשה, ועוד דהא דהמקיף והניקף חייבין נפקא לן מלא תקיפו לשון רבים כמ"ש הריטב"א בשם הראב"ד, וכיון דאמרת כל שאינו בהשחתה אינו בכלל לא תקיפו א"כ בכלל ניקף נמי ליתנהו פריך שפיר.

גמרא אי לאו גז"ש ה"א הפסיק הענין כו'. ויש לדקדק לאיסי דיליף קרחה קרחה מבני אהרן למה לי גז"ש דפאת פאת ונילף בק"ו השתא כהנים כו' דהא מכיון דבני אהרן אלא יקרחו נמי קאי ולא אמרינן דלה יטמא הפסיק הענין, פשוט הוא דקאי נמי אפאת זקנם לא יגלחו דליכא הפסק כלל ביניהם, וי"ל דאי לאו גז"ש דפאת ה"א דנשים איתנהו בכלל קרחה מכי עם קדוש וגו' כמ"ש תוס' לקמן בשמעתין וקרח קרחה לא דרשינן ומכיון דאיתנהו בכלל קרחה כ"ש בכלל השחתה דכתיב בתריה דהא לא יקרחו מפסיק ומש"ה איצטריך גז"ש דפאת פאת דליתנהו בכלל השחתה, ואז שפיר דרשינן קרח קרחה לגז"ש דלא נרבה נשים לקרחה מכי עם וגו' ודוק, עיין סוף הקונטרס סי' י"ב מה ששייך כאן.

דף לה ע"ב רש"י ד"ה הפסיק הענין ולא קאי כו' כגון לה יטמא עכ"ל. הקשה מהרש"א דלפי תנא דמתני' דלא קחשיב נמי חוץ כל יקרחו דמשמע דנשים איתנהו בכל יקרחו הו"ל לרש"י למימר דלא תקרחו קרחה מפסיק עיי"ש, ואפשר לומר דרש"י סובר דאינו מוכרח דתנא דמתני'

פליג אאיסי דהא דלא קאמר חוץ מבל יקרחו דהא אמרינן לעיל אין למדין מן הכללות אפי' במקום שנאמר בו חוץ, וזהו דלא כתוס' בשמעתין ד"ה אי לאו כו'.

דף 12 ע"א גמרא ואב"י מ"ט לא אמר כרבא. כתב מהרש"א דמאי קושיא דלמא אב"י בעי לאוקמי ההיא דאיסי אפי' כמ"ד דתפילין מ"ע שלא הו"ג ונשים חייבות בתפילין כו' עיין שם, ואפשר ליישב דאי אמרת דאיסי סובר דנשים חייבים בתפילין לא הו"ל למיפטר נשים מבל יקרחו, דהא עדיפא לן למילף בין עיניכם מתפילין כי היכי דקרא כי עם קדוש אדסמך ליה קאי דהיינו קרחה, ולא סגי בק"ו השתא ישראל חייבים כהנים לכ"ש דה"א בני אהרן ממעט נשים גם מקרחה, כי היכי דקאי אלא יגלחו דבתריה, ואע"ג דכתבו תוס' ד"ה תפילין דלאב"י לא נגמרה הגז"ש למילף קרחה מתפילין היינו למאי דבאמת ליתנהו בקרחה דלא סגי לאב"י למילף בין עיניכם מתפילין דלמא לא נגמרה גז"ש להכי ועדיפא ליה בגז"ש דקרחה אבל אי חייבין בתפילין שפיר מצינו למילף גז"ש קרחה מתפילין מבין עיניכם דחייבים נמי בקרחה, א"ו דאיסי סובר כמ"ד תפילין מ"ע שהו"ג ונשים פטורות, עיין לקמן סוף הקונטרס סי' ל"ג מה ששייך כאן.

שם ובין לאב"י ובין לרבא האי בנים אתם כו'. הא דלא פריך הכי אמתני' דלא תני חוץ מבל יקרחו וע"כ ס"ל דחייבים וה"ה לגרידה דאיתנהו מדלא קתני לה, די"ל דס"ל דליתנהו בגרידה משום קרא דבנים אתם והא דלא קתני לה כדאמרינן לעיל אין למדין מן הכללות אפי' במקום שנאמר חוץ, מיהו אקרחה חייבות לתנא דמתני' כיון דבירושלמי איתא הכי בהדיא כמ"ש הרא"ש, אבל אאב"י ורבא פ"ש (פריך שפיר) דהא ע"כ לדידהו איתנהו בגרידה מכי עם קדוש, ובקרחה דפטורים ילפינן לה מגז"ש האי בנים אתם מאי עבדי ליה, עיין לקמן מה ששייך כאן.

דף 12 ע"א תוס' ד"ה א"כ ליכתוב כו' פי' וליתן האמור של זה בזה הוי מפקי במה מצינו כו'. פי' לדבריהם משום דאי הוי כתיב קרח לא הוי מצינו למילף גז"ש משום דלא הוי מופנה כל עיקר דגבי כהנים איצטריך קרח לחייב על כל קרחה וקרחה וגבי ישראל לא כתיב רק חד קרח ואיצטריך לגופיה, להכי כתבו דהוי ילפינן ליתן האמור של זה בזה במה מצינו, ונראה דגם דברי יש לפרש כפי' תוס' ודוק.

תוס' ד"ה הקבלות כו' דסד"א משום דכתב וסמך ושחט כו'. פי' דה"א כמו דשחיטה כשרה בנשים לכתחלה כמ"ש תוס' רפ"ק דחולין ה"ה סמיכה דכשרה לכתחלה בנשים, להכי איצטריך למעוטינהו, אבל בדיעבד פשיטא דלא צריך למעוטינהו דהא סמיכה אינה מעכבת, ועיין בס' פ"י מה שהקשה ולע"ד לק"מ וכמ"ש ודוק.

בא"ד ותנופה נמי איצטריך למעוטי כו'. כתב מהרש"א וק"ק לדבריהם מי הכריחם כו' ואי פסיקא להו בשום דוכתא כו' עיי"ש, ואחר בקשת המחילה מכבודו דאישתמיטתיה גמרא דיומא דף ה' דאמרינן להדיא דתנופה אינו מעכבת, והא דלא פירשו תוס' בקושייתם כמו בסמיכה י"ל דסמכו אהא דמפרשי בקושיא הק' דסמיכה, וכ"מ במתני' דתנן חוץ ממנחת סוטה כו' ותנן בפ"ג דמנחות לא הניף כשר, משמע דהכא לכתחלה קתני דמניפות מכלל דרישא בתנופות נמי לכתחלה קתני דלא וה"ה לסמיכה, ע"ל סוף הקונטרס סי' ל"ד מה ששייך לרף ל"ה.

דף 12 ע"א גמרא והרי תפילין ופטור חמור כו'. וא"ת והא אמרינן לעיל אין למדין מן הכללות אפי' נאמר בו חוץ, וי"ל דהכא ע"כ כללא קאמר מדקתני רא"א אף החדש משמע דת"ק לית

ליה ומשום דכללא קאמר דאל"כ דלמא גס ת"ק אית ליה חדש אע"כ דוקא קתני, מיהו למאי דמסיק ר"י היא דא[מר] בפירוש דמושבותיכם לאחר ירושה וישיבה דוקא, לא מוכח דודאי ר"א שפיר ידע דת"ק לא סבירא ליה דחדש אסור בח"ל, ואפשר דלא אמרין דאין למדין מן הכללות רק במלתא דפשיטא כגון במצה ושמחה והקהל דלעיל דכתיבי בהדיא דנשים חייבות או נפקא לן מדרשא וכן בת"ת ופה"כ דפטורי דמיעמיה רחמנא, אבל הכא אין זה כ"כ פשוט דתפילין ופ"ח נוהגים בח"ל בפרט למ"ש תוס' דמדרבנן הוא הו"ל למיתני בהדיא.

תוס' ד"ה הרי תפילין בו' וא"ת דלמא מדרבנן בו'. הקשה בס' פ"י הא אנן תפילין מת"ת ילפינן בהיקישא ואין היקש למחצה ובת"ת וודאי דחייב בין בח"ל בין בארץ דכתיב כי היא חייך וא"כ פריך שפיר דתפילין חייב מדאורייתא בח"ל עיי"ש, ונראה ליישב דבהעור והרוטב דף ק"כ פליגי ר"א ור"י דר"א סבר דון מינה ומינה ור"י סובר דון מינה ואוקי באתרה וכיון דסתם דהכא מסתמא ר"י היא דבר פלוגתא דר"א הוא וס"ל דון מינה ואוקי באתרה לא ילפינן מת"ת רק הא דנשים פטורות, אבל החיוב דבח"ל מוקמינן לה באתרה דכתיב ביה ביאה דדוקא בארץ ולא בח"ל, אע"ג דבשמעתין מוקמינן לה כר' ישמעאל מ"מ לענין זה דדון מינה קיימ"ל כר"י דהלכתא כוותיה לגבי ר"א ומש"ה לא מצינן לפרש דמחויב דאורייתא פריך ומקשים שפיר.

ומה שהקשה עוד מפטר חמור דבבכורות ס"ל לר' יוחנן דקדשו בכורות במדבר וקרא דכי יביאך מוקי לה לכדתני דבי ר"י עשה מצוה זו שבשבילה תכנס לארץ וכ"מ במתני' דכהנים ולוים פטורים מק"ו ועיין שם שהארץ, ולא הבנתי דבריו ז"ל דהא למאי דס"ד השתא תלויה בארץ היינו ביאה, אכתי לא אסיק אדעתיה הא דתדר"י ופשוט הוא דא"כ לא מקשה מיד, וא"כ ע"כ כר"ל דהתם דאמר קדשו ופסקו בחומש הפקודים ונפקא ליה מכי יביאך, וממתני' נמי אין ראיה כיון דאמר קדשו ופסקו וא"כ אין מקום כלל לומר דקושיית הגמ' הוא דתפילין ופ"ח מדאורייתא נוהגת בין בארץ בין בח"ל, ומש"ה פירש"י ותוס' מדהניי אמוראי ועיי"ש בבכורות ודוק.

בא"ד וא"ת היכי תיסק אדעתיה בו' וי"ל דלעולם היה יודע בו'. ויש לדקדק דאכתי מג"ל להמקשה דגם מה דכתיב ביה ביאה ואפי' חובת הגוף בכלל תלויה בארץ דאימא חובת קרקע לחוד ומי הכריחו לפרש הכי, ולולי דבריהם נראה למאי דס"ד לא מיקרי תלויה בארץ רק מאי דכתיב ביה ביאה ולא חובת קרקע, ומה שהקשו מכלאים יש לומר דס"ד הא דקתני חוץ מן הערלה וכלאים אתרתי בבא דסיפא ודרישא קאי, וחוץ מן הערלה קאי ארישא דאע"ג דכתיב ביה ביאה נוהג בח"ל מדאורייתא דס"ל כמ"ד הל"מ, וחוץ מכלאים קאי אסיפא דאע"ג דלא כתיב ביה ביאה אפ"ה אינו נוהג בח"ל מדאורייתא דהא תנן הכלאים מד"ס, וקתני חוץ מן הערלה והכלאים כלומר דהן יצאו מן הכללים דקתני, ומש"ה לא מצי להקשות מכלאים כנ"ל.

ע"ב גמרא אמר אביי האי תנא דר"י בו'. יש לדקדק לאידך תדר"י דביאה לחוד משמע לאחר ירושה וישיבה, מושב דגבי חדש למה לי הא כתיב ביה ביאה, ואפשר דס"ל מושב כ"מ שאתם יושבין וכגון תבואה הבאה מא"י לח"ל ודוקא לאחר ירושה וישיבה דקודם לכן לא נתחייבו וכמ"ש המ"א סי' תפ"ט בשם הירושלמי, ובוה ניחא לי מה שהיה קשה לי זמן רב אהפוסקים המקילין בחדש בוה"ז ופסקו הלכה כת"ק דמתני' ועיין בב"ח ובש"ך ובמ"א, מגמ' דר"ה בעי מיניה חברייא מרב כהנא עומר שהקריבו ישראל בכניסתן לארץ מהיכן הקריבו בו' ומג"ל דאקריבו שנאמר ויאכלו מעבור הארץ בו' הרי דפשיטא לרב כהנא וחברייא דבכניסתן לארץ

הקריבו עומר, וע"כ דמושב לאו היינו לאחר ירושה וישיבה רק בכ"מ שאתם יושבים והיינו כר"א דמתני' ומשמע דר' ירמיה נמי ס"ל הכי, והאיך דחינן מלתא דאמוראי לפסוק כת"ק ובפרט שהוא קולא, ולפמ"ש י"ל דאף דאינהו ס"ל מושב בכ"מ שאתם יושבים אפ"ה י"ל דאינו נוהג בח"ל רק בתבואה הבאה מא"י לח"ל, ובאה דכתב רחמנא היינו זמן ביאה כדאיתא ר"פ כל קרבנות צבור.

אלא דקשה לכאורה הא דאמר אב"י לעיל מאן תנא דפליג אר"א ר' ישמעאל היא דאמר לאחר ירושה וישיבה מנ"ל דלמא ר"ע נמי פליג ות"ק הוא ר"ע ואפ"ה ס"ל דאינו נוהג בפירות ח"ל, וצ"ל דנקט ר"י היא דלר"י וודאי פליג אבל ר"ע אפשר דלא פליג, אבל קושטא דמצינו למימר דגם ר"ע היא.

ועפ"ז יש לפרש הך פלוגתא דאמוראי בפ' ר' ישמעאל, דר"פ ור"ה בר"י דר"י אכלי באורתא דשיתסר קסברי חדש בח"ל דרבנן ורבנן דבי רב אשי אכלי בצפרא דשיבסר קסבר חדש בח"ל דאורייתא, והגאון בפ"י ז"ל בקונטרס חדש דייק דע"כ בסברא דנפשיהו פליגי מדלא קאמרי הלכה כת"ק או כר"א אע"כ בסברא דנפשיהו פליגי ולא בהלכתא כמאן עיין שם שהאריך בחריפותו ובקיאיותו מאוד, והנה אפשר לומר דכולהו רבנן דהתם סבירא להו דמושבותיכם בכל מקום שאתם יושבין אלא דר"פ ור"ה ס"ל דהיינו דוקא בתבואת א"י שהובאה לח"ל אבל תבואת ח"ל אינה אלא מדרבנן אטו תבואת א"י, ואיצטריך קרא להכי דסד"א דדוקא בא"י ממש מדכתב ביאה ולא בח"ל אפי' בפירות א"י, ורבנן דבי ר"א ס"ל דכל מקום שאתם יושבין אפי' תבואת ח"ל אסור מה"ת בחדש, אבל כ"ע מיהת ס"ל דמושב כ"מ שאתם יושבין משמע, וכ"מ בזבחים דף קי"א דמשמע דכולהו אמוראי ס"ל דקרכו נסכים במדבר והיינו כר"ע, וגם ר"פ דאמר שם דת"ק ור"מ בר"ש פליגי בקרכו נסכים במדבר ומשמע וודאי דהלכה כת"ק דרבים נינהו, וכן באידך ברייתא דהתם דפליגי רבי ורבנן והלכה כרבנן דאין הלכה כרבי מחביריו, וא"כ ע"כ מושב כ"מ שאתם יושבין משמע, ודוחק לומר דר"פ ור"ה פליגי אבל הני תנאי ואמוראי אלא דפליגי כדלעיל כנ"ל.

גם נ"ל קצת ראייה דעיקר כסתם מתני' דהכא דסתם לן רבי דברי ת"ק בסתם, ואע"ג דאיכא סתם בערלה כר"א ועיין בפוסקים, והוא דשם בזבחים מייתי פלוגתא דרבי ורבנן דרבי ס"ל דבמת יחיד אינה טעונה נסכים ורבנן סוברים דטעונה נסכים, הרי דרבי ע"כ כר' ישמעאל ס"ל דלא קרכו נסכים במדבר ומושבותיכם דגבי נסכים אתא דלאחר ירושה וישיבה להטעינו נסכים בקרבן יחיד בבמת ציבור מדכתיב אשר אני נותן לכם, וא"כ כיון דרבי כר' ישמעאל ס"ל וודאי דעיקר כסתם דהכא דאין חדש בח"ל, והתם בערלה לא מיתניא רק אנג ערלה וכלאים, וכדי להשמיענו ההבדל שביניהן למאן דמחייב חדש בח"ל, א"נ קמ"ל כלאים מד"ס דה"א דמ"ד חדש בח"ל דאורייתא הה"נ ערלה וכלאים מק"ו כרשב"י דלקמן, להכי בא התנא לאשמועינן דלכ"ע ערלה הלכה וכלאים מד"ס אבל מיהת סתם דהתם אינה עיקרית, ועיין בקונטרס חדש לבעל פ"י שמביא סתמא דמנחות דלא כר"א וכ"כ הרב בתשו' פנים מאירות ח"ג ס' ל"ד.

תוס' ד"ה ממחרת כו' ור"י מפרש כו' אמאי איצטריך למימר מעיקרא לא אכול כו'. ועיין במהרש"א ובזה יש לדחות ראיית הב"ח בי"ד סי' רצ"ג להתיר חדש בשל נכרי מגמ' דר"ה מדקאמר מעיקרא לא אכול עיי"ש, ולדברי ר"י איצטריך דבלא"ה י"ל דלא הקריבו ואכלו מישן

בקושי הר"א בן עזרא ומש"ה דייק מעיקרא לא אכול, וע"כ מן החדש דאל"כ מ"ש קודם ט"ו או ט"ו ודוק.

דף לז ע"א תוס' ד"ה שאין איסורו בו' ולפ"ז אתיא בר"י בו' דכל ט"ז אסור בו'. כתב מהרש"א ק"ק דאיכא לפרושי בהיפך למ"ד האיר המזרח מתיר כי ליכא עומר והיינו תוך ימי איסורו שאיסורו הוא עד שעומר קרב ביום ט"ז עכ"ל. ולע"ד לק"מ דיש היתר לאיסורו משמע בזמן שנאסר ואפ"ה יש היתר לאיסורו, והאיר המזרח אינו מתיר אלא בזמן דליכא עומר, ואז לא הוי תוך זמן איסורו, מש"ה פירש"י ותוס' דבר"י אתיא דכל יום ט"ז אסור אם לא הקריבו עומר דאיירי הא דאין איסורו איסור עולם ויש היתר לאיסורו בזמן א' דהיינו בזמן דאיכא עומר ודוק.

דף לז ע"א תוס' ד"ה וה"ה לערלה בו' ועוד אומר ר"י דאילין קאי בו'. פיר' [וש] דוודאי ע"כ רש"י לא ס"ל לפרש ליה אילין משום דא"כ גם בחדש אקנה שיבולת קאי ואמה שגדל אחר העומר, דא"כ אמאי דחיק רש"י לפרש אליבא דמ"ד בזמן דליכא עומר כל יום ט"ז אסור, דהא אפי' למ"ד האיר המזרח מתיר מצי אתיא כמ"ש תוס' הכא, א"ו דרש"י מפרש דאפירות האילין קאי ומקשה ר"ת שפיר וק"ל.

דף לז ע"א גמרא א"ל אימא כך נאמר ספיקא מותר בו'. והרבה פוסקים תפסו אהרמב"ם שכתב בפ"ט מהל"ט ט"מ דכל ספיקא דאורייתא אינו אסור אלא מדרכנן אבל מן התורה מותר, אמאי איצטריך הכא הל"מ אספק ערלה בח"ל שיהא מותר הא כל ספק דאורייתא מותר מה"ת, ול"נ דיש לחלק דמ"ש הרמב"ם ספק דאורייתא מותר מה"ת היינו היכא דלא איקבע איסורא כגון הכא דאילין גופיה הוא ספק אם הוא תוך שני ערלה או לא, אבל היכא דאיקבע איסורא כגון שיש בגן אילן שהוא וודאי ערלה רק שאינו ידוע אם הפירות הן ממנו או משאר אילנות כהא מודה הרמב"ם דאסור מה"ת ושפיר איצטריך הל"מ דאפי' ככה"ג מותר, שוב מצאתי בפר"ח סי' ק"י עי"ש וכתבתי בזה בביאורי לש"ע א"ע סי' ב' סק"י עי"ש.

דף לז ע"א תוס' ד"ה תני חדש בו' ולא פריך אלא למ"ד ערלה הל"מ עכ"ל. עיין במהרש"א שכתב שטעות נפל בדבריהם דהא למ"ד הלכתא מדינה קשיא מפי מאי אף דחדש דאורייתא וערלה וכלאים דרבנן עיין שם, ואפשר ליישבו דכוונתם הא דלא פריך בלא הא דשמעינן דאר"א אין ערלה בח"ל מאי אף, היינו למ"ד הל"מ, אבל למ"ד הלכתא מדינה קשיא בלא"ה דלא שייך לומר אף כיון דהן דרבנן וחדש דאורייתא, ומ"ש מהרש"א דכלא הא דר"א הגדול י"ל דס"ל לר"א כרשב"י דערלה וכלאים דאורייתא מק"ו ושפיר שייך אף, ולע"ד אדרכא כיון דערלה וכלאים גופיה לא ידעינן דהן דאורייתא בח"ל רק מק"ו דחדש לא יתכן לומר אף החדש דמשמע דערלה וכלאים איכא מפי סברא דהן דאורייתא מחדש וזה ליתא, ע"ל סוף הקונטרס סי' ל"ה מה ששייך כאן.

ע"ב גמרא ורמינהי בו' מבבל דהנך אפי' בחדא נמי בו'. יש לדקדק למאי דס"ד אף בלא הך מתני' דאלו דברים ה"מ להקשות הא איכא רובא עוונות דהא כל העושה מצוה א' קתני, וצ"ל דס"ד דה"ק כל העושה מ"א להשוותם עם העוונות מטיבין לו בו' כב"ה דרב חסד מטה כלפי חסד, ולא ניחא ליה לאוקמי ברובא זכויות וכדמשני משום דא"כ סיפא וכל שאינו עושה בו' איירי במחצה על מחצה וקתני אין מטיבין לו, ואמאי הא רב חסד מטה כלפי חסד כקושיית תוס', וכל שאינו עושה בו' דאיכא רובא עוונות אין מטיבין לו, ומש"ה פריך ממתני' דאלו

דברים דע"כ התם נמי במחצה על מחצה קמיירי דברובא עוונות בתמי', ומשמע דדוקא באלו דברים הוא דמטיבין לו ולא בשאר, ומשני לא בעושה מצוה א' יתירה על עוונות, ולפ"ז משמע דבסיפא קאי סברת המקשה דאיירי ברובא עוונות מדלא קאמר ר"י נמי לפרש הסיפא דהא קושית המקשה היה מכח סיפא כמ"ש, וכפי' הרמב"ם במשנתנו ע"ש, ועי"ל דגם המקשה אסיק אדעתיה לאוקמי ברוב זכויות אלא דקשיא אמתני' דהתם מכלל דהנך כו'.

גמרא ר' יעקב מעשה הוא כו'. ולכאורה קשה ארבנן דאית להו שכר מצוה בהאי עלמא איכא היכן אריכות ימיו של זה, וצ"ל דסברי דההיא רוב עוונות הוי ותנן במתני' דאין מאריכין לו ימיו, ואע"ג דעובדא הוי במצות כיבוד אב, הא אמרינן לעיל דדוקא במחצה על מחצה אבל לא ברוב עוונות, ור' יעקב סבר בפשיטות דברוב עוונות מטיבין לו בעה"ז ודומה כמי שקיים כה"ת, והוכיח שפיר דברוב זכויות שכר מצוה בהאי עלמא ליכא, ומעמיה מקרא דמשלם לשנאו אל פניו וגו' וכת"א וכפירש"י שם ורבנן לא מפרשי הכי רק כפי' הרמב"ן שם עיי"ש.

הקשה בס' פ"י אמתני' דמוקי לה רבא דלא כר' יעקב הא רבא אמר בשלהי מ"ק בני חיי ומוזני לאו בזכותא תליא אלא במזלא, ואע"ג דתוס' כתבו שם דלפעמים ע"י זכות משתנה מ"מ הא מתני' דהכא כללא קתני דכל העושה מצוה א' כו' משמע וודאי דבזכותא תליא ועיין שם, ול"נ ליישב עפ"י מ"ש תוס' פ"ק דר"ה דף י"ח שהקשו אההיא דרבא מרבה ור"ח, דדלמא לאו הכי ורבה דחי מ' שנה משום דמבית עלי קאתי כדאמרינן שם, ותירצו אי לאו דמזלא גרם הוי מגין עליה זכות תורה עיי"ש מוכח דאף דמזלא תליא אי איכא זכות מטיבין לו קצת כמו ברבה דאע"ג דתרתי מזלא ומבית עלי קאתי אפ"ה חי מ' שנה, רק דאין מטיבין לו כ"כ כמי שאין המזל מנגד לזכות, וא"כ הא דקתני הכא מטיבין לו ומאריכין ימיו לאו דמטיבין ומאריכין הרבה אלא דמטיבין לו קצת יותר ממה שמזלא גרם, וכל שאינו עושה מצוה א' כו' מניחין אותו להתנהג כפי המזל וזהו אין מטיבין לו, אמנם לאבוי דאמר יום טוב ויום ביש א"כ ע"כ לא סבירא ליה כן ודוק.

גמרא והאר"א שלוחי מצוה אינן ניזוקין כו'. בס' פ"י הקשה בשם ע"י דמאי קושיא דלמא מהרהר בעבירה הוי עיי"ש, ולפמ"ש י"ל דארבנן פריך דאע"ג דמוקי לההיא עובדא ברוב עוונות מ"מ למה נפרעים ממנו באותו מעשה דוקא כי היה די לבא הפורענות אחר גמר המצוה דשלוחי מצוה אינן ניזוקין ואפי' הרהר בעברה הא גם בלא"ה רשע הוא, אבל לר"י דאיירי ברוב זכויות ובשביל הרהור נענש ל"ק מר"א דש"ה [דשאני הכא] דהרהר בעברה.

גמרא לעולם שכולו טוב ולעולם שכולו ארוך. הא דלא כלל תרוייהו בהדדי לעולם שכולו טוב וארוך, יש לפרש עפ"י דעת הרמב"ן דהשכר הנצחי הוא לעולם שאחר התחייה, א"כ כולו טוב קאי אעולם הנשמות שאחר מיתה שהוא טוב אך אינו ארוך כיון שיש אחריו התחייה ועולם שכולו ארוך הוא עולם התחייה שאין לה הפסק, ולדעת הרמב"ם ז"ל עולם שכולו טוב הוא עולם התחייה וכולו ארוך הוא עולם הבא לאדם אחר המות אחר עולם התחייה, ועיין בענין זה בס' עבודת הקודש פ' מ"ב מחלק עבודה ובשל"ה בחלק בית דוד באריכות.

רבי אברהם בינג (בינגא) זצ"ל

הגאון רבי אברהם זצ"ל נחשב כגדול חכמי אשכנז בזמנו, שנת לידתו תקי"ב, בעודנו עלם צעיר כבר ניכרה חכמתו הגדולה והכל כיבדוהו והעריכוהו, בין רבותיו היו הגאון רבי פנחס הורביץ מפפד"מ בעל ההפלאה, והגאון רבי אברהם אביש אב"ד פפד"מ, אך רוב תורתו קיבל מהנשר הגדול ה"ה הגאון רבי נתן אדלר זצ"ל (-מרנ"א).

כבר בהיותו רך בשנים כבן שבע עשרה, הוכתר כרב בבית המדרש דקהילת אופנבאך הסמוכה לפפד"מ, שם הרביץ תורה במשך כתשע שנים והתכתב רבות עם גדולי דורו בני עיר מולדתו. בהגיעו לשנת עשרים ושש התמנה כר"מ בשיבת פרנקפורט וכדיין הקהילה, שם קיבץ וריבץ פעלים לתורה בהעמדת תלמידים רבים, באותם שנים התיידד עם ידידו הבחור המופלא משה סופר שלימים נודע כרבינו בעל החתם סופר, למרות הפרשי הגילים ביניהם (אחת עשרה שנים הפרש) שררו ביניהם רגשי אהבה וחבה, ועד סוף ימיהם התכתבו בד"ת, וכינו אחד את זולתו בתואר "ידידי" (ראה שו"ת חת"ס חו"מ סי' ר"ה).

כעבור כמה שנים (שנת תקנ"ו) עלה על כס הרבנות במדינת ווירצבורג בקהילת היידניגספלד, אשר באותה עת ובאותו מקום היו למעלה ממאה קהילות כפופים תחת מרותו, ביד רמה שפט והנהיג את ישראל, עד כדי שזכה להערכה עצומה ונדירה משלטונות הגויים.

באותה עת אף פתח את ביתו לתלמידים עילויים שהיו משכימים לפתחו, עד שנעשו לתלמידיו המובהקים, כשברכות הימים נתפרסמו כגדולי ישראל ידועי שם ה"ה: רבי יעקב יוקב עטלינגר בעל הערוך לנר (לדוג' ראה ערוך"נ יבמות ה ע"א, שו"ת בנין ציון החדשות סי' יד), רבי נתן אדלר בעל נתינה לגר, רבי אליעזר ברגמן בעל בהר ייראה (ראה בהר ייראה עמ' 248), רבי יצחק איצק ברנייס, רבי מנדל קרגוי בעל גידולי טהרה, ועוד.

אף במלחמה ברפורמים לא פסחה ידו, ואזר כגבר חלציו במלחמת קודש זו. נלב"ע ה' אדר תר"א ומצבתו בבית העלמין דקהילת הכברג.

הגר"א בינג זצ"ל השאיר אחריו יכול גדול בכתובים, חידושים על הש"ס, שו"ת, דרשות, חיבור על הרמב"ם, והגהות על הטור והשו"ע, מתוך כתביו הרבים שהשאיר לברכה, הובא לדפוס אך מעט מזעיר, חידושו על הש"ס נדפסו בסוף מסכת שבת (פיורדא שנת תקצ"ב), הגהותיו על שו"ע או"ח "זכרון אברהם" עם ביאוריו של הג"ר יצחק זעקל במברגר זצ"ל (פרשבורג שנת תרנ"ב), כמו"כ חידושו מוזכרים בספרי בני דורו חבריו ותלמידיו, כרבינו החת"ס ובעל הערוך לנר. (מתוך מאמרו של הרב"ש המבורגר ה"ו, צפונות שנה א, א, כח, ראה עוד במאמרו המקיף של הרי"א הלוי הורוויץ ה"ו ישרון, ח, תש"ס).

במסגרת זו אנו זוכים לפרסם לראשונה מתוך כת"י את דרשתו שדרש לפני צאן מרעיתו (בכת"י לא צויין באיזה שנה נאמרה).

כת"י נמצא במכון לצילומי כת"י שע"י הספריה הלאומית בירושלים, השייך לספריית המדינה של רוסיה, מוסקבה, מס': MS.GUENZBURG 431, IMHM. FILM NO.F47733. בתוך קובץ גדול שבו חידושו הרבים על מסכתות הש"ס, שו"ת בכל חלקי שו"ע, ודרשות על המועדים והספדים. אשר עתידים לראות אור אי"ה בקרוב.

תודתנו נתונה להגאון רבי אליהו סנדומירסקי שליט"א ר"מ ישיבות אור שמואל, וברכת אריה בירושלים - אשר הואיל בטובו למסור לנו את צילום כת"י שברשותו, ואף ערך הגיה העיר והאיר, זכות רבינו יעמוד לו לנצח.

דרשת שבת תשובה

ב"ב (עד.) אמר רבב"ח אמר לי ההוא טייעא תא ואחזי לך היכא דנשקי ארעא ורקיע וכו'. והמאמר הזה כולו מוקשה ואומר דרשני, אך טרם אחלה לדבר דעו נא רבותי כי היום שבת תשובה והמנהג מוסד מאז ומקדם בכל תפוצות ישראל לדרוש ולהוכיח ברבים, וכן תורה סליחה קדומה: וכבר בא חכם לדרוש במערב, אך חשבתי לדעת מדוע רק היום מוסר ודעת ילמדון, אשר גם בלתי זאת נכנע לב העם ובימים הנוראים האלה, ומשכימים לסליחות ומתענים, ואף הריקים בעם חוזרים ונותנים לבם לאביהם שבשמים, ודברי נאצות כמעט למותר יהיו? ויותר נאה לדרוש בימים אחרי' ימים שיש בהם חפץ אשר כל איש הולך בשרירות לבם רודף ורחוק מתענוגים ופורע מוסר?

אמנם בתחילה נתבונן את דברי השירה אשר צוה לנו איש האלקים, ופתח דבריו: האזינו השמים וכו' (דברים לב, א), והנה רחוק משכל מדוע הרחיב משה פיהו לכלי חוק, וקרא אל שמים וארץ, אם נגד עדת ישורון ידבר? ומה לו ולהם? ורש"י ז"ל הכניס עצמו בפירושים דחוקי' אשר אין להם הבנה, כי איך יעלה על לב שגשמיים כאלה אשר לא ידעו ולא יבינו, יענו ויעידו? ואם אמר "העידותי בכם היום את השמים" (שם, ל, יט) דברה תורה גוזמא כלשון בני אדם, אך לא לתכלית נרצה יאמר איש ככה? גם נחקור על מה המשיל לקחו למל ומטר והכביר מילים על לא דבר?

ועתה אחי שמעו לי ואמשול לכם משל, למלך היה בן יחיד רך וצעיר, אשר אהב מאד מאוד ונפשו קשורה אליו, והנה הרים המלך איש חכם ונבון ישר ונאמן מעם ומנהגו לבנו לאב ומורה, והשר יעץ נדיבות והחזיק את הנער בנחת, ומשכו בדברים טובים ונעימי' והדריכו בדרך אמת מינו כי למטע אדרת תפארת יהיה, אך לשוא היתה תוחלתו חניכו הלך שובב ויעש באושים, ופעם ידע כי רבו אינו בביתו והוסיף חטא על פשע, והמלך כאשר שמע הדבר, חרה אפו - לא על בנו - רק על מַאֲשָׁרוֹ כי לא שמר ארחות פריץ, ומנע שבטו ממנו, ועל פשעיו כסה אהבה, לימים סרח הבן שנית ורבו אשר לא שכח חמת המלך, יסר בפעם ההוא את העלם בשבט לעין רואים וכאשר ידע המלך כי נבזה בנו, כי הכלימו רבו לפני עבדיו ועמו, אז עשן באש אפו, וצוה על השר לברוח אל מקומו וארצו, וירא השר כי דבר המלך אליו נחוץ, וגם עגלה שלח לשאות אותו מן הארץ, אז חלה פני הנגיד הנלוה אליו במצות המלך להובילו עד קצה גבול ארצו, בחירי, הוחילה נא כמעט רגע, כי עוד בפי מלים, והנה אביעה את רוחי לנצר מטעי, טרם אפרד ממנו ואחרי כן דבר אל הנער קשות, והוכיח כל אשמיו על פניו, ואשר העוה ואשר חטא מיום היותו עד עתה, ולא נשא פניו, ולפיו לא שמר מחסום, מוראו לא בעלתו עוד, יען כי ידע כי יזנח מקומות ממשלתו.

ומקרה זה קרה לאדון הנביאים אשר הקימו ד' לרועה נאמן לעמו [ומדברי' אשר הטיח משה כלפי מעלה וכו' (במדבר יא, יב) "האנכי הריתי את העם הזה" ידענו כמה חביבי' היינו לפני המקום] והנה כאשר חטאו ישראל בעגל, שמע משה מפי הגבורה: לך רד, ודרשני' בנמרא (ברכות לב.) רד מגדולתך, וכאשר המרו רוח בחיר ד' במימי זעם, וביטה בשפתיו "שמעו נא המורי" (במדבר כ, י) נקנס למיתה כי פרסם קלון שבטי יי, וזלזל כבודם רבבי'. והנה ידוע ששמים וארץ שותפים באדם כי הרוח עולה למעלה אל מקום מחצבו והגוף שב

אל עפר וכאשר הרגיש בן עמרם כי מלאו ימיו ושנותיו, וקצו בא, ורום ותחת עמדו כנושים עליו, אז קרא: האזינו שמים, ואדברה אל עמי והארץ תוחיל ותשמע אמרי פי וק"ל.

אך רבותי! עוד נשובה ונחקורה מדוע העביר רועה ישראל מועדו ולא הוכיח את עמו עד צאת נפשו? אמנם דעו נא כי מצות תוכחה גדולה מאוד וכל המזכה את הרבי' זכות הרבים וכו' (אבות פ"ה מ"ח) וכי מי שיש בידו למחות ואינו מוחה נענש, גם דרשו רז"ל (מד"ר דברים, א ט) שמוכיח מחלקו של הקב"ה שנאמר (משלי כד, כה) "ולמוכיחי' ינעם", אך כאשר קרובה מפאת אחת לשכר כך אינה רחוקה מפאת שנית להפסד כי התוכחה אזרה שנאה וחמת גדר תעורר, וכן אמרו רז"ל (כתבות קה'): ההוא צורבא מרבנן דמרחמי ליה בני מתא לא מעלייתא היא אלא דלא מוכיח להו במילי דשמי', מזה נלמוד כי ההמון שגה ברואה, ורבי' יחשדו המוכיח כי ממרום ידבר לפרסם קלונם, ומהם יענו עזות טול קורה, ואם אין כוונתו רצויה וקול ירים כשופר להלבין פני שומע אין לו כפרה, וכן החושד בכשרי' כאשר הוכיח עלי' את חנה לוקה בגופו, ואם ידע נאמנה שדבריו אינם נשמעים אז יחרש ויתאפק, כי מוטב שיהיו שוגגי' וכו'. סוף דבר שמצוה זו אף אם גדולה היא מאד היא תלויה בשערות דקות ואיננה שוה בנזק אשר תכין, כי כמעט א"א להמלט ממוקשים אשר סביב שתו לה וכדי בזיון וקצף, ובבחינה זו אמר התנא (ערכין טז:): תמה אני מי שיש בדור הזה שיודע להוכיח, ולהימלט מפח הטמונה להגליו, וגם מנעים תהלות התעורר במזמור ל"ט "אמרת אשמרה דרכי וכו' אשמרה לפי מחסום בעוד רשע לנגדי", נאלמתי והחשתי להטיף תוכחת חיים, ואעפ"כ גדול כאבי, כי לבי יתחמץ בהגיוני [לשון מחשבה מן "והגיון לבי"] החטאים והפשעים אשר יעזו למרוד באלקי ישראל, ואש מחלוקת לבער - אם בלשוני אדברם, ומיצרי ומיוצרי אויה לי ואָהָה! אך דרך אחד סלולה לירא את דבר ד', והיא אם בשעת פטירתו כי ישלים את נפשו לד', יאסוף קהל עדתו וידבר להם דברי כבושים ויצום ללכת באורח מישור, ונתיבות החיים יורה למו אמרות הקדוש הזה ודאי יכנסו באוזן שומעיו ורוזנים יוסיפו לקח, חברים מקשיבי' יודו לד' חסדו, ופניהם בל יחורו. הן חכמו ישכילו כי מאהבת ד' פצה פיהו באחרית רגעיו, ובקרבן אין און, גם קנאתם כבר אבדו, ושנאה לא תרד אחריו בקברו, אדרבה בכו יבכו על הצדיק ההוא כי ישוב לעולמו, וכבוד יעשו לו במותו יותר מבחייו, ולכן חילה המשורר את פני אלקיו (תהלים ל"ה) "הודיעני ה' קצי וכו' ואדעה מתי אחדל לסגור דלתי פי, ומסיבות אלה גם רועה נאמן בלם שפתיו עד יום מותו ואז דיבר אתם משפטים "בנים לא אמון בם" (דברים לב כ), ו"עם נבל וכו' (שם ו) אשר לא עשה עד היום הזה.

והנה תוכחת מוסר לגשמים למשל כי כאשר גשמי ברכה לא ישובו עד אם הרוואת הארץ והולידה והצמיחה וכן זו תוציא פרי קודש הלולים מלך אדם, וכמו אלו הם - בכל זאת לא - לטורח ולמשא, ולכן התפלל כהן המשיח בקדש שלא לשמוע תפלות עוברי' ושבי', כן געלה נפש אדם דברי מוסר, ומי יראה חובה לעצמו?

ועתה נתבונן דברי רוח אפינו: בני! כמטר וכרסיסי טל יערפו לכם מילי, אך תנו כבוד לעליון ושמעו לי, כי למען שמו הגדול אדבר נגידים ולהציל בוערים משחיתות המחבל, והבן.

והנה הורו חז"ל שהתקיעות אשר אנחנו תוקעים בר"ה יערבבו השמן (ר"ה טז:), וזה תמותה, כי איך יעלה על הדעת שקטיגור נחש ערום, בעל תחבולות וחכם מחוכם להרע

יסכסכו קולות בעלמא? וכי לא ידע שד' ציוונו לתקוע בזה היום בשופר הלא גם מצוה אחת קלה שבקלות לא נעלמה מן המסית, כי ישכיל בני אדם לעבור עליה, ואף מצוה זו? ואם קיום מ"ע תבלבל דעתו? הלא מצינו בתלמוד (ברכות לב:) שתפילה גדולה ממעשים טובים שהרי משה לא נענה אלא בתפילה, וגם מעבירה רועה הגזירה, ולמה לא יתרצה לקול תחינת עמו? אשר אנחנו מפילים מבוקר עד הצהרי?

אך הענין כך הוא, אם נתבונן דרכי המסית ועלילותיו אמרנו בחפזינו שהוא לעמל נוצר ולריק יגיעו כי אני יושב ודומם מראשית עד אחרית השנה לטמון פח, וללכוד ברשת בני חילוף וכל הגדול מחבירו יצרו מתגבר עליו, והן יאתה חודש השביעי ואיש אל אחיו יאמר חזק, ופשעיו ישליך במצולה ויום עשור מכפר ומה יתרון לו בכל עמלו אשר יעמול תחת השמש? שם"ד ימים בנו ויום אחד יהרוס? אך דעו נא רבותי: כי מחשבותינו לא מחשבות המדיח והמפתה, כי הוא ידע דרך עמנו ומתנפל עלינו בכל מיני תחבולות וערמות וכמעט אינו להמלט ממנו, והנה באמת אינו מראה א"ע כשונא לאדם, אדרבה כאוהב נאמן יתודע לו, ובחלקלקות פיהו יחניף עד שיאומן בעצמו שהוא אוהב וחביב ולא עולתה בו, ולפעמי' יורה היצה"ר בעצמו מצות לבני אדם והנצמד' לכבוד ולתפארת [ומהם המצות אשר יקחו בהון יקר בבהכ"נ] ואין להם בד וענף, ועל דרכים אחר' ישכיל אותם ויעבירם על מצות החמורות אשר יסודתם על דת תורתנו אין עבירה חמורה בחמורה שאינו טענה בצורה השגות גדול הוא דרך התגרי': מאחר' בבתי משתאות אומרי' לישא וליתן יש שם, וטוענו המין בלכבות חלושים נחנו, עונה עמיתו אומר משחק אני, שותי יי"ג יענו א"א ביינ כשר, ועל אסור שאיננו עליו חשובה אומר: עבירה אחת לא תשבר גרם, וזה דרכו כסל למו, ויהיו לתקופות הימים יתצדק כל איש בלבבו שלום יהיה לי, כי חף אנכי מפשע ובמעללי צדקתי ואינו גם אחד מתחרט במעשיו אשר העוה ואשר חטא והשטן עולה בטוב לבב ומקטרג, וע"ז התאונן מלך ישראל "נאום פשע לרשע" (תהלים לו ו), המשחית מתוך סוד עם עוברי דת, וכמודע ואח לו נראה למו ודבר מסור עצור - בקרב לבו, ולכן "אין פחד אלקים [זה השופט ומדת הדין] לנגד עיניו". ומבאר והולך "כי החליק אליו בעיניו" מראה א"ע כאיש צדיק ואוהב מישרים, והאיש אשר מצא עונו יפתה בשפתיו לשונאו ולולול בכבודו "דברי פיו און ומרמה", ואף המצות אשר יעשה האדם בעצמו אחוזים בריב ומצה בגאווה ורום לבב, כי מחשבתו לרעה, ולהטיב ולהשכיל גדר - חדל - יחשוב - הצדיק - עון מתים "על משכבו", וטרם ישוב על אדמתו [כאשר העירותי] "יתיצב על דרך לא טוב", כי מודעת אם אדם חטא ושנה נעשה לו כהיתר (יומא פו:), ואם אנוש כל ימיו רע פעל והצדיק ישב ודומם מה יועיל, אם באחריתו יתווכח עמו על דבריו המותר' בעונו הן רע לא ימאס, ודרך רשע יעזוב?

והנה אחרי הדברים ואמת למה יירא המשטין מימי התשובה הלא לבו בטוח שאין גם אחד בנו אשר יתחרט על מעשיו ומה יתן ומה יוסיף יום כפורי' בלי תשובה? וכבר נודע כח המפתה זה שנה בעירנו כי ראינו מקצת אנשי' המתקדשי' והמטהרי' אל בית התפלה לקחו ביום ראשון דסוכות אתרוגי' ממין פסולי' ולא חשו לברך שהחיינו על הכשרי' אשר פה נמצאו, וידעתי נאמנה שאם כסף ישקול איש לעמיתו ונדמה לו ששגגה עלה בממון ובמספר, שלא יתירשל לסגת ולעבור בסך - אף אם רבים יעידון כי כן ספר [פעמים ושלוש עד שיצא הספק מלב] ואם ככה יעשה בעד אגודת כסף, מדוע שלחו ידם באתרוגי' אשר פסלו שני בתי

דינים בישראל בפפ"ד ופירדא? ובפרט שידענו שבמצוה זו תלויים כל תרי"ג מצות ושרשיה?
ואתרוג' כאן היה וכאן נמצא, אוי לאותה בושה!

ואידי דבאת לידנו נימא ב' מילתא, ידוע כי לקיחת ד' מינים רומזת על סודות גדולות
אשר קצרה דעתנו להשיגם, והגלויה לנו היא שד' מינים מורי' על ד' אותיות הוי"ה ב"ה אשר
אינן שלמי' הם אתנו בגלות המד, ואנו משתמשים רק בשם י"ה בסוד "כי יד על כס י"ה"
(שמות יז טז), ורק "ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד" (זכריה יד ט) כידוע לכל משכיל,
וע"י הצטרפות המינים אנו מכונים בכונה רצויה ליחד שם הוי"ה ב"ה, וזו "ושמחתם לפני ד'
אלקיכם" (ויקרא כג מ), ונענוע בלי כונה, שמחה מה היא? ואם אחד מד' מינים נפגם אז
השם אינו שלם, ושמחה מה זו עושה? וזה יגיד לנו הכתוב: "שירו לאלקים זמרו שמו"
(תהלים סח ה), אכן אם תסלסלו ל"רוכב [זה אתרוג מורכב] בערכות" [ערכי נחל] אז "ביה
שמו" וכה תעלו לפניו?

ונשוב אל עניינינו לפי צוות המקום חובה עלינו לתקוע בזה היום תרועה לבדה, ככתוב "יום
תרועה יהיה לכם", אך בגמ' (ר"ה לד.) ילפינן מן "תעבירו שופר" וג"ש מיובל שמצוה עלינו
לתקוע ג' פעמי' תר"ת, אבל אין אנו בקיאים כתבו חז"ל אם התרועה קולות תכופות זו אחר זו
או יבבות [וכן תרגם אונקלוס] שהן קולות קצרות לכן נתקע מספק תשר"ת תש"ת ותר"ת,

והנה תמי' לי אחרי אשר צוה משה להרי' קול תרועה אז שמעו תקיעות השופר בכל מחנה
העברים, ואחרי כן הריעו כל שנה ושנה רבבות אלפי ישראל, ואיך יעלה על דעת שקולות
בעלמא כאלה ישכחו מפי זרעם, הן הקולות אשר אנחנו תוקעים בעת תקעו לפניו יותר
מאלפי' שנה וגם אח"כ ככה יתקעו ובלתי אפשר שישכחו עוד וזכרם יסוף מפי זרעם.

אך דעו נא רבותי! אך ההמיר ארץ ביום דין, ודין וחלד יחרדון ועל גוי ועל אדם ינטה קו,
וריתחא נפיש, בטחו אבותינו על זכות ישיני חברון - אשר פעלם עדן לא אכלו - גם רועים
נאמנים היו למו ובגדי כהונה וקרבתות מכפרי' עליהם, ואדם לא לן ועונו בידו, וגיל כאזור
חגרו כאשר לשון זהורי' נתלבן, לכן הריעו ע"פ דת אורייתא בקול ענית גבורה וניצחון, ונגד
המסמיני' הקמים עליה' ואחרי אשר זכו בדין והם גברו על הצרים אותם, אך ברכות הימים
ועונינו גברו נסתפקו גדולי הדור [ואונקלוס בראשם אשר בימי החורבן היה] אם מיד ולדורות
צוה רועה נאמן להריע ולהרים קול שמחה או דהשתנות הזמן וידינו מטה, לעורר זעקת שברי'
כאדם גנה ויילל והוא מר לו? לזה בחרו דרך לתקוע גם שניהם, והשברים יתקעו תחילה כי
הוא עיקר, ולנו יאות להרים קול נהי ושבר לפני המלך.

והנה כבר אמרנו שהשטן גונב דעת הבריות ולנבל נדיב יקרא, מתוך כך מתייצב ביום דין
בתוך בני אלקי' בלב שמח להשטיין עלינו כי ידע נאמנה שגם אין אחד בנו אשר יתחרט על
מעלליו ומבקש סליחה וכפרה עלינו אדרבא כל דרך איש ישר בעיניו, ולפי דעתנו יש לנו
להרים קול תרועה כאשר צונו משה, אמנם תחת כן כל בכיה ותמרורים יקשיב, ולכן נתבלבל
דעתו ובשיגיונו ינהג, יענה ויאמר: מה קול שברים באוזני? מי גילה סודי לבני אדם כי יתענה
מדרך פשעם ומעונותיהם יכלמו? ועוד העומד ומשתומם יעבור מורא הדין ודוק.

והנה תקנו ראשונים ללבוש בר"ה וי"כ בגד שש ולבן (עי' רמ"א או"ח סי' תר"י ס"ד),
ונתנו שני טעמי' לדבריהם, הא' לשבר הלב ולהכניעו בעבור שהוא בגד מתי', וב' לעמוף בגד

צח ונקי כמלאכי השרת, ומג"א (שם ס"ק ה) כתב איכא בינייהו נשים ע"ש, ואני תירצתי באופן אחר כי השני טעמי' סתרו אהרדי ממ"נ אם מעם א' עיקר ללבוש בגד מתים אז הצדיקי' לא ילבשם כי הם קרויים חיים, ואם הטעם הב' נכון אז בגדים נקיים כאלו על הפושעים לא יעלו, ולכן נחזיק גם שניהם וכל איש כחומא כאשר איננו חומא ילך לבנים - ויתעטף לבנים וק"ל.

והנה אנחנו נחזיק עצמנו כרשעים וכמתים נחשבנו, וכן אמר חכו"ל (נדה ל:) אם כל העולם אומר צדיק אתה אל תאמין ותתמה בעיניך כרשע, אך חק הוא לישראל לזכותם מלך ולכן תופיע עדת ישראל ביה"כ כמלאכי מרומים ותצרח בכשכמל"ו שהיא תפלת משרתי עליון בקול רם שהיא שעת גמר דין, ולמען שלא תשתכח תורת מוסר מישראל ולהעלות כושלם ממיט האון, קבעו הקדמוני' לדרוש היום ולהוכיח בעת אשר ספרי מתים פתוחי' לפני המקום, וזכר ליום מיתתו והוא עת הכשר כאשר עשה משה ושאר הנביאי' כאשר זכרנו והבן. ועתה אחי נשא מבטנו אל האיש האלקי' אשר שפך שיח לפני המקום כאשר עשה ישראל את העגל "ועתה אם תשא חטאתם וכו'" (שמות לב לב), ומקרא זה קשה להולמו מאוד כי לפי פשוטו לא בדת דיבר משה, רק כעבד המתפרץ אל אדונו עברתו יענו, ומה איכפת המקום אם שם משה כתוב בתורה או לא? הלא גם בלתי זאת התורה עומדת לעד ודבריה קיימי' וחיים.

אבל מפי גדולי' שמענו כי בר"ה ספרי חיים ומתים פתוחי' (ערכין י:), והנה למותר יהיה אם אוכיח שהחיי' אשר המקום לצדיקי' יחתוך הם חיי' עד כי חיי העה"ב הכל ואם אדם מאה שנה יחיה כלא היה יהיה כמי שכיר ימיו, וכן דרשו חז"ל (קידושין לט:): והארכת ימי' ליום שכולו ארוך. והנה ודאי לנו שמשה גדול בדורו היה, ונכתב באותו היום בספרו של מקום בשיטה העליונים לחיים, אך בגמרא (ערכין מז:): אמרינן שאם עברו על אדם מ' יום בלא צער כבר קבלה עולמו בעלמא דין.

והנה אבי החוזים היה מ' יום בהר וכבוד ה' עליו שכן ונהנה מזיו שכינה, ולפי מסקנא ההיא לא היה ביד ר' לחקקו לחיי עד, אך בעצם יום הארבעי' עשה ישראל העגל והבשורה רעה שברו אוזן של משה, ובצרותם הוא צר, ולפי זה מרעה אשר הגיעו לנו צמחה טובה לו וזכה לחיי עולם, אבל העניו לא אבה לקבל טובה הבאה לו בשביל פורענות אשר מצא את עמו, ולכן צווח אם חטאתם לא תשא מחיני מספר החיי' אשר כתבת, כי ממחרת יוה"כ ירד משה מן ההר ודוק.

ועתה נשוב אל המאמר הקודם, ובתחילה נתברר מעשה אחד שהובא בברכות (ו:): האי דמצלא אחרי בי כנישתא אתא אליהו אדמי ליה כמיעי' וכו' פירש"י סוחר ערבי, ולי נשגבה על מה התחפש התשבי בבגדי הסוחר, וכי מתיירא מן השומרים הסובבי' בעיר שיתפשהו בגלל הרשע אשר קטל? אבל הענין כך הוא אותו האיש צחק בקרבו על תפילת י"ח אשר אנחנו מתפללים כל יום ג' פעמי' וחשב כאילו לריק שיענה, אם נפגום להשיב העבודה, ולבנות העיר השממה על תילה, ולהצמיח קרן דוד, ולהחיות מתים, כי זה אלפי שנה תפילתנו חוזרי' רקים ולשווא קיווינו לרגלי המבשר אשר יבא לפני בא יום הגדול, ואין קול ואין קשב, ואנחנו נשפך שיח על דבר שלא בא לעולם, ולכן מצלי האי גברא אחורי בי כנישתא משום מראית עין ושבויו למעות היה בלבו, אדהכי אתא אליהו אשר נגד זה אדמיה לי' כמעי' דהיינו

כמטעה ומתעתע אשר מיום ליום ממשיך לבלבל מקוה ישראל, אמר לי' כדו בר קיימת קמו מרד? אף אם תשחק ליום אחרון ולא תאמין בביאת הגואל למה פגעת בכבוד המקום, וקונך יקל בעיניך? הכי חומר את יוצרו יריב, ולקבל פרס יעבוד לאל הכבוד, אם אדון הוא איה מוראו? ולכן שלף סייף וקטלהו.

אך דעו נא רבותי! דאליהו ז"ל לא מטעה אותנו רק עונינו גרמו לנו הגלות המר, והן חומות הברזל המפסיקות בינינו למקום, ואוי לבנים שגלו ואם קהל עדת ישראל יחזור בתשובה שלימה, אפילו שעה אחת לא יאחר הגואל פעמיו, כי הקב"ה אינו מעכב שכר בריה אפילו שעה אחת והוא עסוק בצר כביכול וכמאמר המשיח לבר לואי היום אם בקולו תשמעו (סנהדרין צח.).

וזה הודיעו לנו רבב"ח אמר לי' האי טעייא תא ואחוי', וכן דרשינן (יבמות מט:): "דרשו ה' בהמצאו" אלו עשרת י"ת, וארעא ורקיע נשקו אהדדי כי הקב"ה נותן יד לפושעי' ואליו תלויות עינינו, אך לזה נשתנו אלו ימים מימים אחר' הלא ה' אל חפץ חסד הוא, וארך אפים? אמנם הוא חזה דהוי כוי כוי כי בכל השנה שערי תשובה ננעלו והתשוקה תלויה ועומדת אבל באלו המלך יושב על כסא רחמי' ומאזין תפלת עמו וארובות השמים נפתחו נחית ומצלי, כי גם בימים הנוראים האלו צעקו בת עמי על המחיה והכלכלה ואומרת הב הב וכל עמלו לפיהו, אך אם ה' רצון יראיו יעשה מדוע הרע לצדיקים וכמעשה רשעים להם יגיע ולמה לא יבין הירא דבר ה' כסף בחומר? ולזה שאל מי איכא גנבי הכי? וחמם בשחק יפלסון? אבל הטייע' השיב גלגל רקיעא נטול, כי באמת הצדיק יפיק רצון מה', אך בגלות אין מול לישראל וזכות הקדושים יעמוד לצוריו וכן קרא בת קול כל העולם ניזון בשביל חנינא בני וכו' (ברכות יז:), אבל למחר אם יבא הגואל שבני עמים ינקו ובני מרחוק יביאו, כספם וזהבם אתם, והמחזה אשר חזה בן אמוץ נזכה לראות בבא"ם.



ש פ ת י י ש נ י ם

כ"ק אדמו"ר רבי ישראל משה מסאדיגורה זצוק"ל

בענין קריאת התורה בשמיני עצרת

זה עתה, בכ"א לחודש מנחם אב תש"פ, נסתלק במיטב שנותיו לישיבה של מעלה
כ"ק אדמו"ר הרה"צ מסאדיגורה זצוק"ל.

בן יקיר וחביב היה לאביו כ"ק אדמו"ר הרה"צ רבי אברהם יעקב מסאדיגורה
זצוק"ל, בנו של כ"ק אדמו"ר הרה"צ רבי מרדכי שלום יוסף זצוק"ל, נכדי הרה"ק
רבי אברהם יעקב מסאדיגורה זצוק"ל, חתן מרן אדמו"ר הזקן מקארלין - ה'בית
אהרן' זיע"א.

אהבת קדומים וידידות גזע הקודש קארלין וסטאלין עם גזע הקודש רוז'ין
וסאדיגורה, באו לידי ביטוי מופלא לאורך שנות חייו של כ"ק אדמו"ר מסאדיגורה
זצוק"ל, ובייחוד בשנות מלכותו כחצר קדשו בבני ברק.

מובאים כאן דברי תורתו שנערכו מתוך אמרי קדשו בשולחן הטהור נעילת החג
שמחת תורה ה'תשע"ה. ויהיו הדברים לכבוד נשמתו הטהורה בגו עדן גינתא.

'ויהי בישורון מלך בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל' (דברים לג, ה), פירש"י
'בהתאסף, בהתאספם יחד באגודה אחת ושלוש ביניהם הוא מלכם כו', כאשר הכלל כולו
באחדות, כשכלל ישראל הם כאיש אחד בלב אחד, אז מתקיים בהם 'ויהי בישורון מלך'.

והוא ע"ד מאמר זקני הרה"ק האור ישראל זיע"א לאחיו הרה"ק הפחד יצחק מביאן
זיע"א דמה שאמרו חז"ל (אבות ג, ב) 'הוי מתפלל בשלומה של מלכות', הכוונה למלכות
כזאת שפועלת להיטיב עם תושבי המדינה, ומוציאה לפועל את מדת המלכות כראוי, כמו
ששורש ספירת מלכות הוא לשמש את שאר המדות (עי' תקו"ז בזה"ח קיא.), אבל אם ראשי
השלטון אינם פועלים לטובת העם, אלא לטובת עצמם בלבד, אינם נחשבים "מלכות" אלא
הם עצמם מורדים במלכות ושולטים רק בכח. זהו שאמר משה רבנו ע"ה 'ויהי בישורון מלך
בהתאסף ראשי עם', כי גילוי מלכותו של מלך מלכי המלכים הקב"ה, הוא ע"י אחדות כלל
ישראל העושים רצונו ית'.

בפיוט תפילת גשם אמרנו היום 'יחד לב וגל אבן מפי באר מים', הכוונה על יעקב אבינו
ע"ה שגלל את האבן מעל פי הבאר בכח של 'יחד לב', מלשון אחדות, לא אמרו 'יחד לבבו'
אלא 'יחד לב' לשון יחיד, הרי אמרו חז"ל (ברכות נד.) בכל לבבך בשני יצריך, יצר טוב
ויצה"ר, לכל אחד יש את ב' היצרים, שתי לבבות, אבל יעקב אבינו ע"ה נתעלה למדרגה
עליונה שכבש לגמרי את היצה"ר והפכו לטוב, על כן נאמר בו 'יחד לב' - לשון יחיד, כי
אכן היה לו רק לב אחד, כולו לאביו שבשמים.

ומה שאמרו 'מפי באר מים', הרמזו כמ"ש במדרש (בר"ר פר' ע) 'וירא והנה באר בשדה
(בראשית כט, ב) זה בית הכנסת כו', שיעקב אבינו ע"ה השפיע את הכח הזה של 'יחד לב

וגל אבן", של איחוד ב' היצרים לאחד בהפיכת היצה"ר לטובה, המשיך ל"באר מים" - לבית הכנסת, ע"ד שאמרו חז"ל (ויק"ר לב, א) 'שהיו רגליו מוליכות אותו לבית הכנסת', שכל הפעולות יהיו מכוונות רק לטובה, לרצון השי"ת, ופתח את סתימת הלב של היצה"ר מבאר המים החיים בבית הכנסת שבו מתקבצים בני"י לעבוד את השי"ת באחדות הלב, כאשר יהודים מתפללים ביחד, באחדות, בלב אחד, וממליכים עליהם את מלך מלכי המלכים הקב"ה, אשר זוהי העבודה הנדרשת בימים אלו מכל אחד מישראל, להמליך על נפשו את השי"ת, ועושים זאת באחדות גמורה בודאי שנזכה בזכות זה לשנה טובה ומבורכת בכל ימי השנה כולה.

הנה יש להתבונן במעלת וקדושת היום. איתא בזה"ק (ח"ג לב). שביום זה 'לא משתכחא במלכא אלא ישראל בלחודייהו', דכבר נסתיימו הקרבת כל ע' פרי החג שהם כנגד אומות העולם, וכעת עוסק השי"ת רק עם עמו בני ישראל. וכדאיתא בגמ' (סוכה נה:): 'הני שבעים פרים כנגד מי, כנגד שבעים אומות, פר יחידי למה כנגד אומה יחידה, משל למלך בשר ודם שאמר לעבדיו עשו לי סעודה גדולה, ליום אחרון אמר לאוהבו עשה לי סעודה קטנה כדי שאהנה ממך, אמר רבי יוחנן אוי להם לעובדי כוכבים שאבדו ואין יודעין מה שאבדו, בזמן שבהמ"ק קיים מזבח מכפר עליהן ועכשיו מי מכפר עליהן'. ובספר בן יהוידע (שם) פירש בזה מ"ש (תהלים עב, ט) על מלך המשיח 'לפניו יכרעו ציים ואויביו עפר ילחכו', דאומות העולם הפסידו בכך שהחריבו את בית המקדש, את הע' פרים שהקריבו עבורם, ולכן "עפר ילחכו". זוהי הסעודה שאנו מסובים בה כעת, ואחב"י בחז"ל ממשיכים הקדושה ליום נוסף. ועל זה אנו מבקשים בתפילות היום הזה.



מנהגנו הוא שבשמחת תורה קורים ההפטרה של "ויהי אחרי מות משה" (יהושע א, א), והנה בענין ההפטרה שמפטירין בשמיני עצרת אמרו בגמ' (מגילה לא). 'יו"ט האחרון קורין כל הבכור כו' ומפטירין (מלכים א' ט, א) ויהי ככלות שלמה, למחר קורין וזאת הברכה ומפטירין (שם ח, כב) ויעמד שלמה'. ובתוס' (שם ד"ה למחר) כבר כתבו 'ויש מקומות שנהגו להפטיר בויהי אחרי מות משה ושיבוש הוא, שהרי הש"ס אין אומר כן, ויש אומרים שרב האי גאון תיקן לומר ויהי אחרי מות משה, אבל אינן יודעין הסברא אמאי שינה סדר הש"ס'. ויש ליישב מנהגנו שקוראים "ויהי אחרי מות משה".

והנה בעיקר הענין שקוראים בשמחת תורה בפרשת וזאת הברכה, לכאורה הטעם הוא שמסיימים אז את כל התורה, אך לפי"ז יש להתבונן מה היו קוראים בשמיני עצרת בני מערבא שהיו מסיימים התורה בכל ג' שנים (עי' מגילה כט:).

אלא שהראשונים נחלקו בטעם קריאת פרשת וזאת הברכה בשמיני עצרת. דהר"ן (על הרי"ף מגילה לא). כתב 'למחר קורין וזאת הברכה לפי שהוא סוף כל המועדות, חותמין בברכת משה רבינו שבירך את ישראל'. אמנם באבדורהם (הל' שמחת תורה) כתב שהטעם לקריאת פרשה זו בשמחת תורה הוא, כי ביום שמיני עצרת בירך שלמה המלך את כלל ישראל בשעת חנוכת בית המקדש, כמ"ש (מלכים א' ח, יד) 'ויברך את כל קהל ישראל בשמיני של חג', לכן קוראים ביום זה את הברכה שבירך משה רבנו את כלל ישראל, להסמיק ברכה לברכה.

וי"ל דלשיטת הר"ן קריאת הפרשה היא חובת הקריאה של היו"ט, שהרי כתב הטעם שכיון שזה סוף המועדות חותמין בברכת משה, משמע שזה מענינו של יום, ולא רק מחמת הטעם שמסיימים כל התורה וכמו שכתב עוד להלן (שם לד). 'למחר קוראין וזאת הברכה

משום אסוקי אורייתא'. ולפי"ז גם לבני מערבא שהיו מסיימים קריאת כל התורה בכל ג' שנים, הרי הקריאה בשמיני עצרת הוא בפרשת וזאת הברכה, כי זה ענינו של יום.

ולפי"ז י"ל דזה גופא גם הטעם שקורים בהפטרה ב"ויהי אחרי מות משה", דמאחר שקריאת פרשת וזאת הברכה היא גם מענינו של יום, א"כ מובן שגם ההפטרה היא מענין הפרשה. אמנם לדעת הראשונים שאין קריאה זו מענינו של יום, מובן שצריך להפטר ב"ויעמוד שלמה", כדי להסמיך ברכה לברכה.

ולהאמור י"ל דזהו גם שנחלקו המחבר והרמ"א (סי' תרס"ח ס"א), דלהמחבר אומרים בתפילת שמיני עצרת "ותתן לנו את יום שמיני חג העצרת הזה", ומנהגנו מיוסד עפ"י שיטתו לומר "את יום שמיני עצרת החג הזה", ולהרמ"א אומרים רק "את יום שמיני עצרת" דלא מצינו בשום מקום שנקרא חג. דאם הקריאה היא מחובת היום הרי שמחשיבין את היום"ט לעצמו בקריאה מיוחדת כחובת היום של כל יו"ט, אך אם הקריאה היא רק מצד הטעמים של סמיכת ברכה לברכה, או רק מצד סיום פרשיות התורה, ולא מטעם חובת היום אין צריך לומר "שמיני עצרת החג הזה".

והנה הרמב"ם כתב (הל' תפילה פי"ג ה"ו) 'שמונה פסוקים שבסוף התורה מותר לקרות אותם בבית הכנסת בפחות מעשרה, אע"פ שהכל תורה היא ומשה מפי הגבורה אמרם, והאיל ומשמען שהם אחר מיתת משה הרי נשתנו, ולפיכך מותר ליחיד לקרות אותן'. והראב"ד השיג על זה וכתב 'לא שמענו דבר זה מעולם, ומה שאמרו יחיד קורא אותן לומר שאינו מפסיק בהן, והכי איתא בירושלמי במגלה, ובמקומות הללו נהגו שהעולים לקרות בתורה הוא לבדו קורא ואין החזן קורא עמו, ומה שכתב הוא ענין זרות הוא מאד, והצבור היכן הלכו'. ויש להבין במה נחלקו הרמב"ם והראב"ד. ובפרט דהלכה מבוארת היא בדברי הרמב"ם (פ"ח מהל' תפילה ה"ו) דגם אם יצאו חלק מהציבור מותר להמשיך בקריאת התורה.

וי"ל בהקדם המבואר במפרשי הרמב"ם (עי' כס"מ שם) שנסתפקו אם זה רק לפי מה שנהגו בזמן חז"ל שאין מברכין על הקריאה רק הראשון והאחרון, דמאחר שהתחיל אחד ובירך, לכן אפילו אם לא נשארו עשרה אינו מפסיק מלקרות עד סוף הפרשה דכולם דכחד גברא דמי, אבל למנהגנו היום שכל אחד שעולה מברך תחילה וסוף, אולי מותר רק להשלים הקריאה של העולה הזה, אבל אסור להוסיף לקרוא עוד אחרים שיעלו לתורה. או דנימא שכל שיש עדיין מי שצריך לעלות לתורה עוד לא נגמרה המצוה ולכן מותר גם בזמן הזה לקרוא עד סוף הקריאה. ומכריע שם הכס"מ דגם בזמננו מותר לקרוא עד סוף הקריאה.

ולפי מה שנתבאר בגדר קריאת התורה בשמחת התורה, י"ל דמח' הרמב"ם והראב"ד תליא אם כל הקריאה של שמחת תורה הוא חובת היום מלבד סיומה של תורה וכו"ל בשיטת הר"ן, או דאין זה מצד חובת היום אלא מצד הטעמים האחרים שהזכרנו, דאם כל קריאת הפרשה היא חובת היום, הרי שפיר מותר לקרוא הפרשה עד סופה, ואין צריך להלכה מיוחדת להתיר הקריאה אם יצאו חלק מהציבור, אבל אם הקריאה אינה חובת היום, אלא קריאה מיוחדת לגמרה של תורה, י"ל דלא יהיה ההיתר להמשיך בקריאה אם יצאו חלק מהציבור, לכן הוצרך הרמב"ם להוסיף דיש הלכה מיוחדת שבשמונת הפסוקים האחרונים מותר לקרוא גם אם יצאו חלק מציבור מהטעם שנשנו ע"י יהושע בן נון.



היום הוא שמחת תורה, צריך להתבונן מהו "שמחת התורה", מהי השמחה ביום זה של אברך היושב באהלה של תורה, של בחור הלומד בישיבה, ושל בעה"ב הקובעים עתים לתורה, הרי כולם צריכים לשמוח בשמחת התורה.

הנה ידועים דברי חז"ל שכל אחד ואחד צריך לקבוע עתים לתורה, הביאור הפשוט הוא שיהודי צריך להתמיד בלימוד התורה הק', ואם אין לו קביעות בתורה אין לו התמדת התורה, לכן צריך שיהיה כל אחד "קובע עתים לתורה", זהו גם הטעם שאמרו חז"ל שצריך לקבוע מקום לתפילתו.

אך יש לרמוז בזה גם יסוד גדול בהשגת התורה, "קביעת עתים לתורה" הכוונה שכל בחור וכל אברך צריך שתהיה לו "קביעות עתים" בתורה, דהיינו שיהיו לו שאיפות ורצונות מה הם המעלות שרוצה להשיג בלימודו בתורה הק', ולקבוע לעצמו זמנים לסדרי לימודו, אם לומד פרק פלוני, מסכת פלונית, שיקבע לעצמו סדר לימוד מסודר וזמן מוגדר ללימודו, ולפי זה לבחון אם אכן מתעלה בלימודו כראוי, זה נקרא "קביעת עתים", אם ח"ו באים בתחילת הזמן בלי ידיעה ברורה מה בחפצו ללמוד במשך הזמן הזה, הרי שאינו נחשב כ"קובע עתים לתורה", קביעות הלימוד בשיבה ובכולל אינו מחמת "מנהג העולם", אלא בידיעה ברורה שעליו לעסוק בתורה"ק ולהתעלות בלימודו בכל יום ובכל זמן מדרגה לדרגה עליונה יותר, להרחיב ידיעותיו הן בעיון והן בבקאות והן בלימוד שו"ע.

זו היא הדרך שלימד אותי אבי אדמו"ר זיע"א, אשר בכל עת היה דורש ומבקש לדעת מהו סדר לימודי, ומה תבנית הלימוד למשך הזמן הקרוב, לא היה נותן לי מנוחה עד שידע בבידור את סדרי הלימוד וההספק, עד העמידה בכור המבחן. כל בחור וכל אברך צריך ללמוד בדרך זו, לדעת שמלבד עצם מצות תלמוד תורה שהיא חשובה כשלעצמה לאין ערוך, העיקר הוא ללמוד באופן של "קביעת עתים לתורה", לקבל על עצמו עול מסודר מה עליו להספיק בלימודו, וכשילך בדרך זו יוכל להתעלות יותר להוסיף פרפראות לתורה, ללמוד בעמקות התורה, בהבנת התורה, להבין כל דבר ולהתבונן היטב בלימודו, וככל שיעמיק יותר יזכה להרגיש מתיקות התורה בידו. זהו "קביעת עתים לתורה" הנדרשת מכל העוסקים בלימוד התורה הק'.

הנה ביקשנו היום על הגשמים, הרי הגשמים יורדים מעילא לתתא, ואיתא בספרי חסידות שיש בזה רמז לחילוק שבין כלל ישראל לאומות העולם, ידידו שבמצרים המים עולים מהנילוס מתתא לעילא, כי אין להם שייכות עם העולם הבא עם עלמא דקשוט, אלא עם הארציות, עם העולם הזה, אבל אנו בני ישראל חפצים לקבל הברכה מעילא לתתא, כדי שנוכל לאחר מכן לרומם את הגשמיות לרוחניות ולהשיבם מתתא לעילא.

ברצוני לסיים במאמר מהרה"ק הבת עין זיע"א (מאמרי סוכות) לפרש מאמרם ז"ל (ר"ה טז). 'בארבעה פרקים העולם נידון בפסח על התבואה כו' ובחג נידונין על המים', דיש לדקדק מהו כפל הלשון שאמרו "ובחג נידונין על המים", הרי כבר אמרו "בארבעה פרקים העולם נידון", ולכאורה היה לו לומר "ובחג על המים", כמו שאמרו "בפסח על התבואה". אלא הרמז בזה הוא דיסוד עבודת השי"ת הוא להתבונן תמיד בכל עניני העולם הזה מי הוא הבורא ולמה נברא, ולזכור שהשי"ת ברא אותו לכבודו, כמ"ש (אבות ו, יא) 'כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא בראו אלא לכבודו', כל יהודי צריך לדעת "מי ברא כל אלה", מי ברא את העולם הזה, לדעת שיש לו את הכח לקיים את העולם ע"י התבוננותו בהשכמת הבוקר באמירת "מודה אני" בכך שיש בעל הבירה בעולם, וכמו שמבואר בספר החינוך כמה וכמה פעמים שעבודת בני ישראל הוא לדעת שכל הנברא בעולם "לכבודי בראתיו", וכשידע זאת יבין כמה צריך להחשיב כל תנועה שעושה, להתבונן שהשי"ת נתן לו כח לזה כדי שיעשה נחת רוח לפניו, זהו כבודו ית' שאדם מבין שנברא להרבות כבודו ית' בעולם, והתבוננות זו מעוררת השראת השכינה בתוכו.

והנה סיום בנין בית המקדש והשראת השכינה בעולם היה בשמיני עצרת כמבואר בנביא (מלכים א' ח, סה). דתחילת בריאת העולם היה באות ב' שמוקף מג' רוחות, לרמוז שהעולם

עומד על ג' רגלים בבחי' הג' אבות, אבל כששרתה השכינה בבית המקדש, אז נתקיים העולם על ד' רגלים ונעשה מהאות ב' מ"ם סתומה שמוקפת מארבע רוחות.

והדרך להשיג השראת השכינה במדרגה העליונה של מ"ם סתומה, הוא על ידי עבודת ההתבוננות הנ"ל, לקיים הכתוב (ישעיה מ, כו) 'שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה', להתבונן מי הוא הבורא ומחיה את כל העולם הזה, ועי"ז מקשרים מדרגת המ"ם סתומה כנ"ל לתיבת מ"י, ונשלם תיבת מ"י"ם.

זהו שרמזו חז"ל באמרם "בחג נדוני"ן על המים", לרמזו שרצון השי"ת הוא להשרות שכינתו בתוך כל אחד מישראל שיזכו למדרגת "מ"י"ם", וזהו שנידונים בימים אלו אם כלל ישראל ראויים להיות קרובים אליו שישרה שכינתו בתוכם. עכד"ק.

וי"ל לפי"ז עוד דמה שאמרו במשנה "נידוני"ן בלשון רבים, כי לא די בכך שכל אחד לעצמו יכיר וידע שיש בעל הבירה בעולם ויפטור בכך את כל העולם, אלא בנוסף לעבודת היחיד צריך גם שכולם כאחד, כל בני ישראל יחד, יתעוררו להתבונן "מי ברא אלה", לדעת ש"כל מה שבראתי לא בראתי אלא לכבודי", ובהכרה זו "נידוני"ן על המים" לטובה ולברכה.

ב"ה זכינו להיות במשך ימי היו"ט בעבודה הרצויה לפניו ית' כולם כאחד יחד, להתפלל כל התפילות בנעימות ובדביקות, יעזור השי"ת שאכן יתקבלו כל התפילות לרחמים ולרצון, וכיצד נדע שאכן התפללנו כראוי בימים הללו, כאשר מיד לאחר עבור ימי היו"ט ימשיכו כולם בעבודת הקודש, לעסוק בתורה הק' כראוי, ובפרט בהגיע ימי זמן החופ הבעל"ט, שיקבעו "עתים לתורה" מתוך התלהבות וברען כראוי, אז נדע שהבקשות והתפילות שהתפללנו, היו בקשות אמיתיות מעומק הלב.

יעזור השי"ת שנזכה בקרוב ללכת לקבל פני גואל צדק במהרה בימינו. אמן.



חידושי תורה

הרב יעקב וואלפין

בענין עוסק במצוה פטור מן המצוה

למדנו הכתוב דאע"ג דאיכא עליה מצוה קבועה לזמן ודאי כגון ק"ש ושחיטת הפסח, וקודם לכן באה לו מצוה אחרת שתבטלנו מן האחרת אם יתחיל בה, רשאי הוא להתחיל בזו שבאה לידו עכשיו ואם יבטל מאחרת יבטל ואינו חשוב פורק עצמה ממנה כשפורקה מעליו מחמת דבר מצוה, שאין חיוב מצוה עליו עד שיגיע זמנה וראשונה קודמת עכ"ל.

המבואר בזה, שלפי התירוץ ראשון החידוש שנלמד מהפסוק הוא שאין רשאי לעשות המצוה השניה והרי זה כדבר הרשות. ולתירוץ השני החידוש הוא שאפשר להתחיל המצוה הראשונה אע"פ שיודע שלבסוף יצטרך לבטל המצוה הקבועה.

מחלוקת הרמב"ם והרשב"ץ בביאור הדין

ב. במשנה באבות (פ"ב משנה א) איתא והוי זהיר במצוה קלה כבחמורה שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות ע"כ. ומפרש הרמב"ם בפירוש המשנה, שבאיסורי לא תעשה אפשר ללמוד מסוגי העונש על חומרת האיסור, שיש איסורים שיש בהם לאוים ויש איסורים שיש בהם כרת וכו', והוסיף הרמב"ם וז"ל אבל מצות עשה לא התבאר שכר כל אחת מהן מה היא אצל השי"ת, וכל זה כדי שלא נדע איזה מצוה צריך מאוד לשומרה ואיזה מצוה למטה הימנה, אבל צוה לעשות ענין פלוני ופלוגי, ולא הודיע שכר איזה משניהם יותר גדול

א. איתא במסכת סוכה (דף כה.) שלוחי מצוה פטורין מן הסוכה. חולין ומשמשיהן פטורין מן הסוכה. אוכלין ושותין עראי חוץ לסוכה עכ"ל. ומפרש רש"י שלוחי מצוה הולכי בדרך מצוה כגון ללמוד תורה ולהקביל פני רבו ולפדות שבויים פטורין מן הסוכה ואפילו בשעת חנייתן עכ"ל. ובגמרא שם מה"מ דת"ר בשבתך בביתך פרט לעוסק במצוה ובלכתך בדרך פרט לחתן וכו' ע"ש בגמ'.

ב' מהלכים בריטב"א בביאור הדין

והנה הריטב"א בסוגיין מקשה וזה לשונו: ותימה דהא ודאי לא אמרו העוסק במצוה פטור מן המצוה אלא כשאי אפשר לקיים שתיים, כי בעודו בסוכה או שמניח תפילין או שמתעטף בציצית או שיש מזוזה בפתחו אין לפוטרו מכל המצות. ומה שאמרו בשומר אבדה שפטור מלתת פרוטה לעני היינו בשעה שמנערה ומטפל בה, והיינו דאמרינן פרוטה דר' יוסף לא שכיחא, וכיון דלא מיפטר אלא בעודן עוסק במצוה זו למה לי קרא פשיטא למה יניח מצוה זו מפני מצוה אחרת. וי"ל דהא קמ"ל דאפילו בעי להניח מצוה זו לעשות מצוה אחרת גדולה הימנה אין הרשות בידו. סד"א איפטורי הוא דמיפטר מינה אבל אי בעי למשבק הא ולמיעבד אידך הרשות בידו, קמ"ל דכיון דפטור מן האחרת הרי הוא אצלו עכשיו כדבר של רשות ואסור להניח מצותו מפני דבר שהוא של רשות. ועוד

והרשב"ץ, דהתירוצ הראשון בריטב"א היינו כהרשב"ץ שיש איסור לעזוב המצוה הראשונה מפני שיש בזה זלזול במצוה הראשונה, ולכן מוגדרת המצוה השניה כרשות. אמנם בתי' ב' ס"ל להריטב"א כהרמב"ם שהוא דין בקדימה, וזהו שתירץ הריטב"א שחידוש התורה שאע"פ שיש לו מצוה קבועה מותר לו להתחיל המצוה הראשונה אע"פ שתתבטל המצוה הקבועה.

ספק השעה"צ אם מותר לו לברך על המצוה השניה

ג. המחבר בסי' תעה סעיף ב כתב וזה לשונו: אכל כזית מצה והוא נכפה בעת שטותו ואח"כ נתרפא חייב לאכול אחר שנתרפא, לפי שאותה אכילה היתה בשעה שהיה פטור מכל המצות עיי"ש. וכתב השער הציון (ס"ק לט) וזה לשונו לאפוקי שומר אבדה או משמר המת אף דהוא ג"כ פטור אז מכל המצות, אם אכל מצה יצא ידי חובתו, דהוא איש אלא שאז לא חייבתו התורה מפני שהוא עוסק במצוה אחרת. ומכל מקום מסתפקנא אם יוכל אז לברך ברכת אכילת מצה אשר קדשנו במצותיו וצונו, כיון שהוא אינו מצוה על כן עכ"ל.

ואולי אפשר לפרש שהספק אם מברך תלוי מהו הטעם של עוסק במצוה פטור מהמצוה, שלפי שיטת הריטב"א בתי' א' ושיטת הרשב"ץ שיש זלזול במצוה ראשונה אי אפשר לומר וצונו, שיש עליו איסור לעשות המצוה השניה. אמנם לשיטת הרמב"ם [והריטב"א בתי' הב'] שטעם הפטור הוא מפני שיש ספק איזה מצוה חמורה יותר, היינו רק לענין הקדימה איזה מצוה לעשות, אבל כל שעושה המצוה השניה, ויש בזה דין מצוה ויכול לומר וציונו.

באופן שאפשר לקיים שניהם

ד. והנה התוס' בסוגיא שם (בד"ה שלוחי) הקשו על רש"י שכתב שפטור אפילו בשעת חנייתן, ותימה אם יכולין לקיים שניהם

אצל השי"ת, ומפני זה צריך להזהיר עליהם כולם, ומפני זה העיקר אמרו העוסק במצוה פטור מן המצוה, מבלתי הפרשה בין המצוות אשר הוא מתעסק בה מן האחרת אשר תבצר ממנו עכ"ל.

ויש ללמוד מדברי הרמב"ם בביאור הדין דעוסק במצוה פטור מן המצוה, שטעם הדין משום שיש ספק שאין אנו יודעים איזה מצוה חמורה יותר, ולכן יש דין קדימה למצוה שהוא עוסק בה תחילה.

והנה הרשב"ץ בספר מגן אבות (שם) מקשה על הרמב"ם שבמצוות עשה ג"כ אפשר להכיר איזה מצוה יותר חמורה, שהרי עשה דשבת מביא לידי סקילה, ועשה דמילה מביא לידי כרת, ואילו עשה דמעקה יש בו רק לאו, וכמו שבלא תעשה אפשר ללמוד חומר האיסור עיי' העונש, הרי גם בעשה אפשר להכיר איזה יותר חמורה ואיזה קלה, וקשה מדוע העוסק במצוה פטור מן המצוה, ועל כן מפרש הרשב"ץ שהטעם שעוסק במצוה פטור מן המצוה משום שבשעה שאחד עובד לאדוניו אפילו עבודה קלה, אסור להפסיק לעבודה האחרת מפני שזהו עבודתו, וכשמפסיק לעשות עבודה אחרת הרי זה זלזול בעבודתו לאדוניו, ועל כן העוסק במצוה פטור מן המצוה שזה זלזול במצוה ראשונה, ולפיכך יש איסור לעזוב המצוה ראשונה לעשות המצוה השניה שזה זלזול במצוה ראשונה עיי"ש בדבריו.

ונמצא בזה, דלפי הרמב"ם דין עוסק במצוה פטור מן המצוה הוא מפני הספק שאין ידוע איזה מצוה חמורה יותר, אבל אין שום איסור לעשות המצוה השניה, והוא רק דין בקדימה, שהרי אם היו יודעים בודאי שהמצוה השניה חמורה לא היה פטור של עוסק במצוה, אמנם להרשב"ץ הדין דעוסק במצוה פטור מן המצוה היינו משום שמזלזול במצוה ראשונה, ולכן אם עושה המצוה השניה יש איסור שמזלזול במצוה הראשונה.

ואולי אפשר לומר ששני תירוצים בריטב"א תלויים במחלוקת הרמב"ם

שיטת הר"ן בזה וביאור המחלוקת

ה. והנה הר"ן בסוכה שם חולק על התוס' ומסיים וז"ל: לפיכך נ"ל דהעוסק במצוה פטור מן המצוה אע"פ שיכול לקיים את שתייהן. וההיא דנדרים לא מוכחא מידי דודאי בשעה שהאבדה משומרת בתיבתו לא מיפטר דעוסק במצוה אמרינן ולא מקיים מצוה. ומי שאבדה אצלו אע"פ שהוא מקיים מצוה אינו עוסק בה אלא בשעה שמנערה לצרכה, ובההיא שעתא ודאי פטור למיתב פרוטה לעני אע"פ שאפשר לקיים את שניהם ולחזור ולנערו, אלא בההיא גוונא לא שכיח, והיינו טעמא דמיפטר רחמנא חתן אע"ג דאפשר ליתובי דעתא ולקיים את שניהם כל שהוא עוסק במלאכתו של מקום לא חייבתו תורה לטרוח ולקיים מצוה אחרת אע"פ שאפשר עכ"ל.

ובהגהות אשר"י מביא האור זרוע דכל העוסק בידו או ברגליו כגון משקה בהמת אבדה או מאכילה מיפטר בההיא שעתא למיתב פרוטה לעני אע"ג דאפשר לקיים שניהם. וכן לובש תפילין או מתעטף בציצית פטור בשעה שהוא לובש או מתעטף, אבל אחר שהשקה או נתעטף בציצית או לבוש תפילין חייב ואין זה קרוי עוסק במצוה עכ"ל.

המבואר בזה, שלפי שיטת התוס' והרא"ש הפטור דעוסק במצוה היינו דוקא אם אי אפשר לקיים שתייהם, אבל אם אפשר לקיים שתייהם אין דין של עוסק במצוה פטור ממצוה שניה. אמנם להר"ן ולהא"ז כל זמן שממש עוסק במצוה אע"פ שאפשר לקיים שניהם פטור מלקיים המצוה השניה.

ואולי אפשר לומר שמחלוקת התוס' והר"ן תלוי במחלוקת הרמב"ם ורשב"ץ בטעם הפטור דעוסק במצוה פטור מן המצוה, שלשיטת הרמב"ם שטעם הפטור משום שיש לנו ספק איזה מצוה יותר חמורה להקדימו, שייך סברא זו דוקא כשאי אפשר לקיים שניהם, שכיון שיש ספק איזה מצוה להעדיף עליו להעדיף המצוה שעוסק בה,

אמאי פטורין דאטו אדם שיש לו ציצית בבגדו ותפילין בראשו מי מפטר בכך משאר המצוות. ובפ' אין בין המודר גבי המודר הנאה דמחזיר לו אבדתו אע"פ דמהני ליה פרוטה דר' יוסף משום דלא שכיחא, ואי כל זמן שאבדה בביתו מיפטר מלמיתב ריפתא לעני אם כן שכיחא היא. אלא ודאי לא מיפטר אלא בשעה שהוא עוסק בה כגון טלית של אבדה ושוטחה לצורכה, או בהמה שנותן לה מזונות דלא שכיחא שבאותה שעה יבא עני לשאול ממנו. וצריך לומר דהכי נמי איירי בכי האי גוונא דאי מיטירי בקיום מצוות סוכה הא מבטלי ממצוות עכ"ל.

המבואר בדברי התוס' שהפטור דעוסק במצוה פטור מן המצוה היינו דוקא בשעה שהוא עוסק בידים ממש במצוה זו ואי אפשר לקיים שניהם, אבל אם היה עוסק ואפשר לקיים שניהם הרי זה מחויב בשניהם ואין בזה פטור של עוסק במצוה פטור מן המצוה. וכן כתב הרא"ש (שם בס' ו').

ובגמ' בדף כ"ו איתא, ת"ר הולכי דרכים ביום פטורין מן הסוכה ביום וחייבין בלילה. הולכי דרכים בלילה פטורין מן הסוכה בלילה וחייבין ביום. הולכי דרכים ביום ובלילה פטורין מן הסוכה בין ביום בין בלילה. הולכין לדבר מצוה פטורין בין ביום בין בלילה. כי הא דר' חסדא ורבה בר הונא כי הוו עיילי בשבתא דריגלא לבי ריש גלותא הוו גנו ארקתא דסורא אמרי אנן שלוחי מצוה אנן ופטורין ע"כ. ומפרש רש"י (בד"ה הולכין לדבר מצוה) אע"פ שאין הולכין אלא ביום, ומשום דטרודים ודואגים במחשבת המצוה ובתיקונא פטורין מן המצוה עכ"ל.

ויש ללמוד מדברי רש"י שאע"פ שאפשר לקיים שניהם מ"מ כיון שיש לו איזה עסק או טירדא במחשבה מן המצוה, הרי זה פטור מהמצוה השניה. ובהא אפשר לתרץ קושית התוס' על רש"י שהטעם שיש פירש שפטור בשעת חנייתו היינו משום שיש להם טירדא ודאגה, והרי זה כמו שאי אפשר לקיים שניהם.

וכתב למעלה שלוחי מצוה פטורין מן הסוכה, אלמא בכל גוונא פטורין כל זמן שעוסקין במצוה פטור מן המצוה עכ"ל המ"מ.

ומבואר שהמ"מ למד שהרמב"ם חולק על התוס' ואפילו אפשר לקיים שתיהן פטור כל זמן שעוסק במצוה. אמנם המג"א (בסי' לח ס"ק ט') כתב בדעת הרמב"ם שדוקא באופן שאין יכול לקיים שניהם אין צריך לאכול בסוכה, אבל אם יכול לקיים שניהם הרי זה חייב לאכול בסוכה. ובמחצית השקל שם כתב שהמג"א חולק בזה על המ"מ דמפרש בדעת הרמב"ם שגם אם אפשר לקיים שניהם הרי זה פטור מלאכול בסוכה ע"ש. ולפי מה שבארנו לעיל דמחלוקת התוס' והר"ן תלוי במחלוקת הרמב"ם והרשב"ץ בביאור הפטור דעוסק במצוה פטור מן המצוה, לא יתכנו לבאר דברינו אלא לפי שיטת המג"א שכתב דהרמב"ם סובר כהתוס'. אבל לפי המ"מ שמפרש שהרמב"ם סובר כהר"ן, מוכח שאין מחלוקת התוס' והר"ן תלויים במחלוקת הרמב"ם והרשב"ץ בביאור דין זה, ודו"ק.

אבל כל שיכול לקיים שניהם בודאי צריך לעשות שתיהן כשיטת התוס' [וכן יש ללמוד מלשון הרמב"ם בפי' המשנה שם 'מבלתי הפרשה בין המצוות אשר הוא מתעסק בה מן האחרת אשר תבצר ממנו', ומבואר שייבצר לו ויתבטל לגמרי המצוה השניה].

אמנם לשיטת הרשב"ץ שיש זלזול במצוה הראשונה שמפסיק במצוה הראשונה ופונה לעשות המצוה שניה, נראה שאפילו שאפשר לעשות שניהם, מ"מ בעצם פעולתו שמפסיק מהמצוה הראשונה ופונה לעשות המצוה השניה, אע"פ שאח"כ יעשה שוב המצוה הראשונה, מ"מ יש בזה זלזול במצוה הראשונה שהפסיק מלעשותה כדי לעשות המצוה השניה, ולכן שייך בזה הפטור דעוסק דמצוה פטור מן המצוה.

והנה הרמב"ם (בהלכות סוכה פרק ו' הל' ד) פסק שלוחי מצוה פטורין מן הסוכה בין ביום ובין בלילה עכ"ל. ומפרש המ"מ ויש מי שכתב והוא שיהיה בענין שאם ישבו בסוכה יתבטלו קצת מאותה מצוה, ואין נראה כן מדברי הגאונים ולא מדברי רבינו שסתם



יהודה אשר שווארץ

בגדר ההיזק בחפירת בור סמוך לבורו של חבירו

בבא בתרא י"ז. ריש פרק לא יחפור, מתני' לא יחפור אדם בור סמוך לבורו של חבירו אלא אם כן הרחיק מכותלו ג' טפחים. ויש לחקור בגדר ההיזק כשחופר בור סמוך לבורו של חבירו, מהו ההיזק שמזיק לחבירו בזה. ומתאמרא בעולם הישיבות ב' מהלכים, ונביאם כאן ונבארם בעז"ה.

מוזיק ההשתמשות בבור

או מוזיק כותל הבור

ליתא לבור ואין כאן ניזק, (ורק כשיש כבר ניזק אסרו רבנן אפי' ליכא מזיק) ורבא אוסר לסמוך ואפי' לר' יוסי שסובר שרק כשזה גירי דיליה אסור כאן ג' כ"כ נחשב גירי דיליה משום שאומר לו שכל מרא ומרא דקא מחית קא מרפית לה לארעאי שהיא מרעדת ונדה מחמת המכה ואסור.

והנה אם נלמד כמהלך הב' שההיזק הוא היזק הכותל, א"כ אפשר להסביר שכל מרא ומרא מרפית לארעאי, ואחד מתשמישי קרקע הוא להיות כותל בור ומעכשיו אינו יכול להיות כותל הבור ולכך נחשב גירי דיליה, וסברא זו איתא ברבינו יונה.

אכן אם נלמד כמהלך הא' שההיזק הוא היזק ההשתמשות של הבור, א"כ קשה הרי אין כאן עדיין בור ואין כאן עדיין השתמשות של בור וא"כ למה זה נחשב גירי דיליה.

וצריך להסביר, וכן כתב החת"ס, שכל מרא ומרא פירושו שאנו מחשיבים כאילו יש כאן כבר בור, וא"כ יש כאן כבר היזק השתמשות, ובמאירי כתב שני פירושים אלו בסברת כל מרא ומרא.

ג. והנה רבינו יונה מביא שיטה דלפי לישנא קמא לשיטת רבא אסור אפי' לר' יוסי בשדה שאינה עשויה לבורות, שגם שם יש סברת כל מרא ומרא, אכן רבינו יונה בעצמו סובר שללישנא קמא רבא אוסר רק לרבנן אבל לר' יוסי מותר שאין כאן סברת כל מרא ומרא. וביאר רבינו יונה, שהרי סברת כל מרא ומרא הוא שמקלקל הקרקע מלהיות כותל הבור, וא"כ באינה עשויה לבורות הרי אין בקרקע זה תשמיש של כותל הבור, וא"כ

א. המהלך הא' הוא שמזיק לו ע"י החפירה את ההשתמשות של הבור, שכיון שמתרפה הכותל ההשתמשות בבור ניזוקה, דהיינו כשאדם חופר בור יוצר אפשרות השתמשות של בור ותו לא, אלא שללא הכתלים של הבור ממילא אין אפשרות השתמשות אבל מה שיש לו הוא רק השתמשות של בור, ולכך מייחסים את ההיזק אל ביטול ההשתמשות.

המהלך הב' הוא שההיזק הוא היזק כותל הבור, שעד עכשיו היה לו כותל בור ועכשיו אין לו כותל בור, והיינו כשאדם חופר בור עושה כאן שני דברים, הוא יוצר אפשרות השתמשות של בור, וגם עושה כאן כותל בור שיועיל להשתמשות הבור, וכיון שההיזק במציאות היה בכותל, אנו מייחסים את כל ההיזק אליו, ואין מתחשבים בהיזק ההשתמשות.

ב. והנה בגמ' נחלקו אביי ורבא בבא לסמוך בור כשעדיין אין לשני בור, אביי סובר שמותר לסמוך, ורבא סובר שאסור לסמוך, וללישנא קמא נחלקו בשדה שאינה עשויה לבורות, שאביי מתיר שהרי אינה עשויה לבורות, ורבא סובר שאסור לסמוך שאומר לו כי היכי דאת אימלכת וחפרת אנא נמי ממלכנא וחפרנא, אבל בשדה העשויה לבורות לכו"ע אסור לסמוך שכאילו יש כאן בור. וללישנא בתרא כו"ע מודו שבאינה עשויה לבורות מותר לסמוך, ונחלקו בשדה העשויה לבורות אביי מתיר אפי' לרבנן שאסרו אפי' בלא גירי דיליה, משום שאכתי

את קרקעו שלו עצמו, והיכן מצינו שצריך להרחיק כדי שלא להזיק את עצמו את כותל הבור שהוא בעצם שלו, ולמה צריך להרחיק ו' טפחים.

והנתיבות תירץ שמזיק את כותלי הבור האחרים שהם ברשותו של הראשון עיי"ש, אכן ברמ"ה (אות כ"ד ד"ה ושמעין נמי) מבואר שאם נלמד שצריך להרחיק את כל הו' טפחים, אנו אומרים שקרקעו של השני קנוי לראשון ג' טפחים וזה נחשב קרקעו של הראשון, ולפי"ז מובן הטעם שצריך להרחיק כדי שלא יזיק את הקרקע שלו שקנוי לראשון ולכן צריך להרחיק, ובביאור הקנין ביאר החזו"א שזה מדין חלוקת הארץ עיי"ש.

והנה אם נלמד כמהלך הב' שההיזק הוא היזק כותל הבור, מובנת קושיית הנתיבות שהרי הכותל נמצא בתוך קרקעו שלו, וצריך לומר שהקרקע קנוי לראשון, אבל אם נלמד כמהלך הא' שההיזק הוא היזק ההשתמשות של הבור, א"כ אין מקום לקושיית הנתיבות שהרי צריך להרחיק כדי שלא יזיק את ההשתמשות של הבור שנמצא אצל הראשון, ולא קשה כלל קושיית הנתיבות, וגם לא צריך לחדש שהקרקע קנוי לראשון שאפי' אינו קנוי, מ"מ צריך להרחיק כדי שלא יזיק ההשתמשות של הבור שזה בתוך של חברו, ומזה נראה שהנתיבות הבין כמהלך הב' וכן צריך לומר בשיטת הרמ"ה (ובדבריו מוכח כן עיי"ש).

ה. ולפי"ז מתורצת קושיית הרמ"ה שהקשה על הראשונים הסוברים שצריך השני להרחיק את כל ההרחקה, מהא דלהלן דבגמ' הקשו מהא דתנן במתני' א"כ הרחיק מכותלו של חברו ג' טפחים ואוקימנא בכותל בורו, והקשו בגמ' שמה שהראשון הוזק להניח כותל מוכח שאסור לסמוך וקשה לאביי, וכתב הרמ"ה שאם נלמד שצריך להרחיק את כל ההרחקה ולפי"ז הקרקע קנוי לראשון, א"כ יכולים לתרץ את קושיית הגמ' שמה שאמרו שצריך להרחיק מכותל בורו, אין הכוונה שהראשון הרחיק

אין כאן שום נזק עכשיו, והיינו כמהלך הב' שההיזק הוא הכותל, וא"כ סברת כל מרא ומרא הוא שיש בקרקע היזק שנתבטל מלהיות כותל הבור, וא"כ בשדה שאינה עשויה לבורות אז כיון שאינה עשויה אין רואים בקרקע זה תשמיש של כותל הבור, ואין כאן שום היזק עכשיו ולא שייך סברת כל מרא ומרא.

ובסברת השיטה הראשונה יש להסביר שלמדו כמהלך הא', שההיזק הוא היזק ההשתמשות של הבור, וא"כ סברת כל מרא ומרא הוא שכאילו יש כאן בור וכאילו יש השתמשות, וא"כ לפי סברא זו כיון שנתחדש שאף שאין בור מ"מ כיון שעומד להיות שם בור רואים כאן בור ויש כאן השתמשות של בור ויש כאן היזק עכשיו ואפי' לר' יוסי אסור לסמוך, א"כ אף בשדה שאינה עשויה לבורות שייך לומר שכיון שיכול להיות שם בור, שהרי רבא אוסר מטעם זה דעביד שימלך ויעשה כאן אח"כ בור, א"כ כבר רואים כאן עכשיו בור, ויש השתמשות ויש כאן היזק מיד, ושייך סברת כל מרא ומרא אף באינה עשויה לבורות.

הרחקת ג' טפחים או ו' טפחים

ד. הנה נחלקו הראשונים באופן המותר לסמוך דהיינו לאביי, וללישנא בתרא גם לרבא באופן שאינה עשויה לבורות, כאשר בא השני לעשות בור, שיש סוברים שצריך השני להרחיק את כל ההרחקה דהיינו ו' טפחים, שהרי הראשון עשה ברשות, ויש סוברים שאי"צ להרחיק אלא רק את חצי ההרחקה, דהיינו ג' טפחים, שהרי הראשון הוא ג"כ מזיק ולכן אין לשני להרחיק בגלל הראשון, ויש עוד סברות בזה ואכמ"ל.

והנה הנתיבות (ס' קנ"ה ס"ק י"ב) הקשה קושיא עצומה, שאיך שייך לומר שיצטרך להרחיק את כל ההרחקה דהיינו ו' טפחים, שהרי כל דיני לא יחפור הוא שירחיק כדי שלא יזיק את חברו, והרי כאן הראשון סמך למיצר ונמצא שכותל בורו של הראשון הוא קרקעו של השני, ואם לא ירחיק השני יזיק

בורו, אכן אם נלמד כמהלך הא' שההיזק הוא היזק ההשתמשות א"כ כל זמן שלא הרחיק ו' טפחים הבור שלו מזיק ההשתמשות של הבור, וכל הו' הוא בכדי נזק בורו של השני, ואין שייך סברת הרבינו יונה שהרי ג"כ לפי סברא זו צריך להרחיק ו' בכדי נזק בורו, אכן הרבינו יונה לשיטתו שהוא סובר כמהלך הב' שההיזק הוא היזק הכותל ולפי"ז שייך סברא זו.

חילוק בין הרחקת בורו לפותח חלון על חצר חבירו

ז. הרשב"א הקשה על הראשונים שסוברים שצריך להרחיק את כל ההרחקה, דאח"נ שאינו יכול לעכב השני על הראשון מצד דיני לא יחפור לפי שעדיין אין בור (שהרי מדובר באופן המותר), אבל מ"מ למה אין יכול לעכב עליו מטעם אחר, שעד עכשיו כשהיה צריך לעשות בור היה צריך להרחיק רק ג' (בבית אחת, וכן לפי טענתו) ועכשיו שהראשון סומך צריך להרחיק ו' ונמצא שהפסידו בזה ג' טפחים ולכאורה מטעם זה למה לא יכול לעכב עליו.

והרשב"א מדמה זאת לפותח חלונותיו לחצר חבירו אפי' במקום שאין היזק ראייה מ"מ, יכול לעכב עליו משום שלמחר יצטרך להרחיק ד' מלמעלה ומלמטה ומן הצד אם יעשה חלון, וכמו כן כאן למה אין יכול לעכב עליו משום שאם יסמוך יפסידו ג' טפחים, אכן אם נלמד שצריך הרחקה רק ג' א"כ מובן שבין כך ובין כך יצטרך להרחיק ג' טפחים, וא"כ לא הפסיד כלום ולכן אין יכול לעכב עליו אבל אם נלמד שצריך להרחיק את כל ההרחקה יקשה.

והרשב"א תירץ שאינו דומה לפותח חלון, שבחלון הרי הוא נוטל משל חבירו דהיינו אוויר ואורו של חבירו וכיון שלוקח באופן ישיר ממנו אז יכול לעכב עליו, משא"כ כאן הוא חופר בור בתוך שלו ומים משלו הן נובעין, ומה שלקח מחבירו דהיינו הג' טפחים זהו רק בעקיפין, וכיון שזה רק בעקיפין אינו יכול לעכב.

מן המיצר, אלא ודאי הראשון סמך למיצר, ומה שכתוב מכותל בורו היינו הכותל שקנוי לחבירו ומשם צריך להרחיק ג', שביחד זה כל ההרחקה, ולמה הקשו על אב"י, ומזה הוכיח שאי"צ להרחיק אלא רק חצי הרחקה וא"כ אי אפשר לתרץ כך, שהרי לפי"ז אי"צ לומר שהקרקע קנוי לחבירו, ומכאן מוכיח כשיטה זו.

והתוס' הרא"ש כבר כתב (וכן גם בפסקי רי"ד) שאין לתרץ כך, שעכ"פ לא שייך לומר שזהו כותל בורו שהרי אינו קנוי לו לגבי זריעה וכו', ואין יכולים לומר שזהו מה שכתוב כותל בורו, ומיושבת קושיית הרמ"ה.

ובשיטת הרמ"ה יש להסביר שכיון שלגבי הבור זה כותלו, שייך למיתני כותל בורו.

והנה אם נלמד כמהלך הב' שההיזק הוא היזק הכותל, א"כ צריך לומר שהקרקע קנוי לחבירו כמו שכתב הרמ"ה ותקשה קושיית הרמ"ה, אכן אם נלמד כמהלך הא' שההיזק הוא היזק ההשתמשות, א"כ אין צריך לומר שהקרקע קנוי לחבירו וכמו שנתבאר, וא"כ אין מקום לקושיית הרמ"ה, (וכן לפי הנתיבות ג"כ אינו קשה אפי' לפי מהלך הב' שהרי לפי תירוצו אי"צ לומר שהקרקע קנוי לחבירו).

ו. רבינו יונה כתב בסברת הראשונים הסוברים שצריך להרחיק רק חצי הרחקה, משום שאומר לו שמה שהתירו לך שאינך צריך להרחיק, זהו רק שלא תצטרך להרחיק בכדי נזק בורך אבל לא שאני אצטרך להרחיק במקומך בכדי נזק בורך, ודי לי במה שאני מרחיק בכדי נזק בורי, והיינו שכל בור מזיק ג' טפחים ולכן נזק בורו הוא רק ג' ולכן די במה שמרחיק ג', ואי"צ להרחיק בכדי נזק בורו של הראשון דהיינו עוד ג' טפחים.

והנה אם נלמד כמהלך הב' שההיזק הוא היזק הכותל א"כ יכולים להבין שהבור שלו מזיק ג' מן הכותל והבור השני מזיק ג' מהכותל ואי"צ להרחיק רק ג' בכדי נזק

ביאור החילוק

בין סלע בא בידים ללא בא בידים

ח. והנה בגמ' להלן שנינו, ת"ש סלע הבא בידים (קרקע רך המתכתש מאליו, רש"י) זה חופר בורו מכאן וזה חופר בורו מכאן זה מרחיק ג' טפחים וסד בסיד וזה מרחיק ג' טפחים וסד בסיד, והקשו מזה לאב"י שכאן משמע שגם הראשון צריך להרחיק, שהגמ' הבינה מלשון הברייתא שאין זה בבת אחת אלא זה מדובר בזה אחר זה, ואע"פ כן כתוב שצריך גם הראשון להרחיק ג' טפחים, ותירצה הגמ' בא בידים שאני, והקשו בגמ' ודקארי לה מאי קארי לה, ותירצו בא בידים איצטריכא ליה, ס"ד אמינא כיון דבא בידים ליבעי נמי רווחא טפי קא משמע לן.

עכ"פ נמצא לפי גירסא זו שבא בידים שאני וצריך להרחיק אפי' לאב"י, והראשונים הקשו דמאי נפק"מ הרי טעמא דאב"י הוא משום דאכתי ליתא לבור, א"כ גם בבא בידים הרי אכתי ליתא לבור, ויש ראשונים שלמדו מכח קושיא זו כגירסא האחרת שתירוצן הגמ' הוא שמדובר בבת אחת ולכך צריכים שניהם להרחיק, והר"ן תירץ שיש חילוק בין בא בידים ללא בא בידים, שבלא בא בידים כל ההיזק הוא רק אם יחפור בור וכיון דאכתי ליתא לבור אז עדיין אין כאן היזק, לכך אי"צ להרחיק, משא"כ בבא בידים אפי' אם לא יחפור בור יהיה כאן היזק שכיון שקרקעו רפוי אז שלושה טפחים הסמוכים לבור מתמסמסין ונופלין ולכך אסור כיון שעשה לו היזק בקרקע בלי הבור דהוא איתא עכשיו, וכן משמע בתוס' שכתוב שם לפי שהקרקע מתבקעת ונופלת קרקע של שדה חבירו.

וברבינו יונה תירץ באופן אחר דשאני רפוי הניכר מרפוי שאינו ניכר וכיון שבא בידים זה רפוי הניכר ואסור, ויש להקשות דסו"ס הרי אכתי ליתא לבור ומה לי רפוי ניכר ורפוי שאינו ניכר.

והנה אם נלמד כמהלך הב' שההיזק הוא היזק הכותל אפשר להבין דהנה רבא אסר

אכן בהשמטות (ובמהדורות החדשות נדפס בפנים) חזר בו הרשב"א, וכתב שזה כמו חלונות שהרי הבור צריך לכתלים ונמצא ג"כ שהוא לקח הכתלים שזה של חבירו באופן ישיר כשחפר הבור, וא"כ למעשה קשה למה לא יוכל לעכב עליו, וקשה על הראשונים שסוברים שצריך להרחיק את כל ההרחקה, ותוס' הרי סוברים שצריך להרחיק את כל ההרחקה, וא"כ צריכים להישאר בתירוצן הרשב"א, וכן הר"ן הביא את תירוצן הרשב"א ולא הביא את מה שכתב בהשמטות, נמצא שג"כ נשאר בת' הרשב"א, וצריך להבין מה יתרצו על קושיית הרשב"א שהבור צריך לכתלים.

ובאופן פשוט יש לומר שתוס' והר"ן סוברים שמ"מ כיון שעיקר השימוש בתוך שלו זה נקרא בעקיפין, משא"כ בחלון עיקר השימוש הוא בתוך של חבירו באויר חבירו ובאור חבירו, ולכן זה נחשב באופן ישיר.

אכן יש להסביר באופן אחר שנחלקו בגדר ההיזק, שהרשב"א למד כמהלך הב', שההיזק הוא היזק הכותל והיינו כמו שנתבאר בתחלה שכשאדם חופר בור עושה כאן שני דברים א. עושה כאן השתמשות של בור, ב. וגם עושה כאן כתלים שמועילים להשתמשות, ולכך חשבינן ההיזק שהוא היזק הכותל וא"כ נמצא שמה שלקח הכתלים הוא באופן ישיר ולכך קשה למה לא יוכל לעכב עליו, אבל תוס' והר"ן סוברים כמהלך הא' שההיזק הוא היזק ההשתמשות והיינו כשהאדם חופר בור עושה כאן רק דבר אחד ההשתמשות של הבור ורק ממילא יש כאן כותל, ולכך אומרים שההיזק הוא ההשתמשות, א"כ נמצא שמה שלקח הכותל זה היזק בעקיפין ואינו יכול לעכב.

והרמ"ה (שם ד"ה והכי) הוכיח מכח קושיית הרשב"א כשיטת הסוברים דסגי בחצי הרחקה והיינו כפי שיטתו כמהלך הב' ולכן אין יכולים לתרץ כנ"ל.

ומכח קושיא זו היו צריכים לתרץ בראשונה את תי' הרבינו יונה שלפ"ז אין דוחק.

אכן יש להסביר שתוס' והר"ן למדו כמהלך הא' שההיזק הוא היזק ההשתמשות ולכך אין יכולים לתרץ תי' הרבינו יונה וכמו שנתבאר, ולכך הוצרכו לתרץ התירוצ' אחר ולדחוק שנחלקו המקשן והתוצן במציאות, וכמו שכמה ראשונים הקשו שאין חילוק בין בא ללא בא, משמע שגם כן סוברים שאין חילוק בין בא ללא בא וחולקים על הר"ן במציאות, (ועיין שיטה מקובצת מה שכתב בתירוצ' הרשב"א וקצת צ"ע לפי דברינו).

והנה להלן י"ח: בתוס' ד"ה ואי, כתבו התוס' וז"ל: דמרפי ליה לארעיה ומזיק השני בידים לכותל בורו של ראשון, עכ"ל. ולכאורה יש לדייק שתוס' כתבו שמזיק הכותל והיינו כמהלך הב' ולא כמו שנתבאר, אכן זה אינו ראייה כלל וכלל, דבודאי מזיק בפועל את הכותל אלא שע"י זה נעשה היזק השתמשות, ותוס' כתבו את מציאות הדבר שמזיק הכותל, אבל מה שנחשב ההיזק, הוא היזק ההשתמשות, וכן אין לדייק מרש"י לעיל י"ח ע"א ד"ה עשרים, שכתב שהולכים ומקלקלים את כותלי הבור, שרק כתב מציאות הדבר אבל מה שנחשב ההיזק זהו היזק ההשתמשות.

והיה אפשר לדייק ממה שכתבו התוס' שם: כותל בורו של ראשון, שמשמע שהכותל שייך לראשון והיינו שהקרקע קנוי לראשון, וכבר נתבאר שזה אומרים רק למהלך הב', אכן גם זה אינו דיוק כלל וכלל, שהפירוש בתוס' הוא כך, שמזיק השני בידים לכותל - בורו של ראשון שמזיק לכותל שהוא של בורו של הראשון.

אכן אם נלמד שתוס' סוברים כמהלך הא', שההיזק הוא ההשתמשות של הבור, תקשה קושיא גדולה, דהנה בגמ' י"ז ע"ב שנינו, ת"ש מרחיקין את הגפת וכו' מכותלו של חבירו ג' טפחים, טעמא דאיכא כותל הא ליכא כותל סמיך וקשה לרבא, ומתרתא הגמ'

משום שבקרקע יש תשמיש של כותל הבור וזה היזק לו, ולפ"ז טעמא דאב"י הוא שאע"פ שיש בזה תשמיש של כותל הבור, מ"מ כל זמן דליכא בור אין מסתכלים על התשמיש של כותל הבור וכאילו אין לקרקע תשמיש של כותל בור ואין כאן היזק, ולפ"ז יכולים לומר שברפוי הניכר, כין שזה ניכר אי אפשר להתעלם מזה ולומר שאין כאן שום היזק, אלא רואין כאן כבר בקרקע תשמיש של כותל הבור ורואים כאן היזק, אבל אם נלמד כמהלך הא' שההיזק הוא היזק ההשתמשות וסברת רבא הוא שכאילו יש כאן בור וסברת אב"י לפ"ז הוא שהרי אין כאן בור, א"כ גם ברפוי הניכר הרי אין כאן בור ולא שייך לומר שיש כאן היזק, אכן הרבינו יונה לשיטתו שלמד כמהלך הב' ולפ"ז מובן תירוצו.

והנה יש להקשות על תירוצ' הר"ן ותוס', שלפ"ז מה היה סברת המקשן הרי בא בידים יש היזק אפי' בלא בור, ואין לומר שזהו מה שהקשו בגמ' ודקארי לה מאי קארי לה, שא"כ מה תירצו בגמ' שאפי' תאמר שכתב בא בידים משום סיבה אחרת, מ"מ כיון שכתוב בא בידים אי אפשר להקשות מזה על לא בא בידים, כיון שודאי איכא חילוק שבבא בידים איכא היזק אפי' בלא בור, ואיך אתה יכול להביא ראייה שגם בלא בא בידים צריך להרחיק, ודוחק גדול לומר שנחלקו במציאות שהמקשן סבר שגם בבא בידים יש היזק רק כשיש בור, אבל אם נלמד כתירוצ' הרבינו יונה מובן שהגמ' הקשתה שאפי' שהמקשן סובר שאין חילוק בין רפוי הניכר לרפוי שאינו ניכר, שסו"ס הרי אין כאן בור, ואין רואים בקרקע תשמיש של כותל הבור ולכך הביא ראייה גם על לא בא בידים שצריך להרחיק, אבל מ"מ יקשה לו למה כתב בא בידים אם לא לומר שלכך כתבו התנא שרק כאן יש חיוב להרחיק ולמה אתה אומר שאין חילוק וגם בלא בא צריך להרחיק, ותירצו בגמ' דבודאי אין חילוק לגבי זה שבין כך ובין כך צריך להרחיק ומה שכתב בא בידים זה משום סיבה אחרת, אבל לפי תוס' והר"ן קשה כנ"ל.

כתב דאיכא לפרושי שהקושיא הוא רק על רבנן ואיכא לפרושי שהקושיא הוא גם על ר' יוסי, ומדכתב פירוש אחד שהקושיא הוא גם על ר' יוסי נמצא שלמד כמהלך הא', ואע"פ כן כתב עוד פ' דהקושיא הוא רק על רבנן, רואים שאפי' אם נלמד כמהלך הא' שייך לחלק בין בור לגפת. וצריך להבין מה הפירוש בזה.

ונראה בביאור הדבר, שבעצם צריך להבין שהרי בעצם אין כאן בור, ולמה אנו אומרים שרואים כאילו יש כאן בור, אלא צריך לומר שכיון שעכשיו יש כאן פעולת היזק שע"י זה יבוא אח"כ ההיזק והיינו שעכשיו בפועל ניזוק הקרקע ואח"כ יהא ניזוק ע"י זה ההשתמשות של הבור, וכיון שכן אנו רואין כבר כאילו יש כאן בור ויש כאן היזק השתמשות של הבור, אמנם כל זה הוא רק כשיש פעולת היזק עכשיו אבל כשאין עכשיו פעולת היזק שע"י זה נעשה אח"כ ההיזק, אין רואים כאילו יש כאן הדבר הניזוק, אלא אין כאן היזק, ואין זה גירי דיליה, ולכן רק בבור שיש עכשיו פעולת היזק בקרקע, ועל ידי זה נעשה אח"כ היזק ההשתמשות רואים כאילו יש כאן בור ויש כאן היזק ונחשב גירי דיליה, משא"כ בגפת אין כאן שום פעולת היזק עכשיו, ולכן אין זה נחשב גירי דיליה, ולר' יוסי מותר לסמוך, וקשה רק על רבנן, וזה מהלך תוס' והפ' הראשון ברמב"ן.

ואפי' ליסוד זה, עדיין מה שנתבאר לעיל עומד, שאף לפי סברא זו מ"מ סו"ס החידוש הוא שרואים כאילו יש כאן בור וכיון שזהו עצם הדבר ורק כדי שנאמר כך צריך שיהא פעולת היזק אז גם באינה עשויה לבורות כיון שקצת יש פעולת היזק רואים כאילו יש כאן בור.

וכן מה שכתבנו אח"כ בחילוק בין היזק ניכר להיזק שאינו ניכר עדיין במקומו עומד, שכיון שעצם הדבר הוא שכאילו יש כאן בור, וע"ז חולק אב"י וסובר שאין אומרים כזה דבר וא"כ אין חילוק בין היזק ניכר לשאינו ניכר, שמ"מ הרי אין כאן בור, ואפי' שיש כאן פעולת היזק ניכר, מ"מ הרי אין

לא כי ליכא כותל נמי לא סמך, ואלא מאי קמ"ל הא קמ"ל, דהני קשו לכותל.

קושיית הש"ס אליבא דרבא

רק על רבי יוסי או גם על רבנן

ט. והנה יש מחלוקת ראשונים אם קושיית הגמ' לרבא הוא גם על ר' יוסי או רק על רבנן שנחלקו אם שייך כאן סברת כל מרא ומרא, דלפי רבנן לא צריכים להגיע לסברא זו ורק לר' יוסי שצריך גירי דיליה צריך להגיע לסברת כל מרא ומרא, ויש ראשונים הסוברים ששייך כאן סברת כל מרא ומרא ולפי ר' יוסי לפי רבא ג"כ אסור לסמוך, והקושיא הוא גם על ר' יוסי, ויש מהראשונים שסוברים שלא שייך כאן סברת כל מרא ומרא, והקושיא הוא רק על רבנן ולא על ר' יוסי דלפי ר' יוסי אף לפי רבא מותר לסמוך כאן לפי שאין כאן סברת כל מרא ומרא.

וביאור מחלוקתם לפום ריהטא נראה דתלוי בב' המהלכים שאם נלמד כמהלך הא' שההיזק הוא היזק ההשתמשות של הבור, ונמצא שלפ"ז סברת כל מרא ומרא הוא שאומרים כאילו יש כאן בור ויש כאן היזק ההשתמשות, א"כ גם במרחיקין את הגפת מן הכותל שייך סברת כל מרא ומרא שרואים כאילו יש כאן כותל ויש כאן היזק, אבל נלמד כמהלך הב' שההיזק הוא היזק הכותל ונמצא שלפ"ז סברת כל מרא ומרא הוא שמעכשיו מזיק הקרקע ומקלקלו מלהיות כותל הבור, א"כ זה שייך רק בבור שיש היזק עכשיו בקרקע שהוא ישנו עכשיו, משא"כ בגפת הרי אין כותל עכשיו, וא"כ אין כאן שום היזק שנעשה עכשיו לומר שזה נחשב גירי דיליה, ולכן הקושיא הוא רק על רבנן, דלר' יוסי מותר לסמוך אפי' לפי רבא.

והנה תוס' כתבו דהקושיא היא רק על רבנן ולא על ר' יוסי, ואם נאמר שתוס' למדו כמהלך הא', א"כ קשה מדוע הקושיא הוא רק על רבנן ולא על ר' יוסי, וצריך לומר שאפי' אם נלמד כמהלך הא' שייך לחלק בין בור לגפת, ובהכרח יש לומר כן שהרמב"ן

אבל אם נלמד כמהלך הא' שההיזק הוא היזק ההשתמשות, א"כ הרי הסברה הוא שכאילו יש כאן בור ויש כאן היזק ההשתמשות וא"כ כמו שכשיש בור צריך להרחיק כ"ה אמות אז גם כשאין בור צריך להרחיק כ"ה אמות, והרי הרמב"ן לומד כמהלך הא' וא"כ קשה מאוד פירושו מה החילוק בין כשיש כבר בור לכשאין בור.

אכן לפי מה שנתבאר, אפשר להבין שאפי' שכשאין בור רואים כאילו יש כאן בור, מ"מ אין רואים כ"כ כאילו יש כאן בור ממש, אלא רק שיש פעולת היזק עכשיו, וכיון שכן אפשר להסביר שעכשיו רואים פעולת היזק רק בד' אמות הראשונות שזהו היזק חזק, וזה רואים עכשיו, אבל את השאר אין רואים עכשיו, וא"כ אין רואים לגבי זה שיש כאילו בור ואין רואים לגבי זה היזק של השתמשות הבור ולכן אין צריך להרחיק, ולא קשה לפי ר' יוסי ולכן הקשו מהדיוק.

שיטת רבא למסקנא ע"פ סוגיא דחרדל

י. והנה במסקנת סוגיא דחרדל פירשו ר"ת והר"ח שרבא חזר בו וסובר שבכל מקום מותר לסמוך ורק בבור שיש סברת כל מרא ומרא אסור לסמוך, והיינו דגם לרבנן צריך להגיע לסברת כל מרא ומרא, והרמב"ן כתב ג"כ כך לפי פ' הר"י מיגאש שחזר בו רבא וסובר שרק בבור אסור.

והנה לעיל נתבאר מחלוקת ראשונים אם בגפת שייך סברת כל מרא ומרא ושם מבואר דעת הרמב"ן באחד מפירושו ששייך סברת כל מרא ומרא, וא"כ קשה למה כתב כאן שרק בבור אסור משום ששייך סברת כל מרא ומרא, הרי גם בשאר הרחוק נזיקין שייך סברת כל מרא ומרא, ולמה מותר לסמוך, וצריך לומר שבמסקנא חזר בו.

והנה לפום ריהטא נתבאר שהמחלוקת תלויה בב' המהלכים, שלמהלך הא' שההיזק הוא ההשתמשות סברת כל מרא ומרא הוא שרואים כאילו יש בור, וא"כ גם בגפת רואים כאילו יש כותל, ולמהלך הב' שההיזק הוא הכותל סברת כל מרא ומרא הוא

כאן בור ואין רואים שכאילו יש כאן בור, ולכן לא שייך לחלק בין היזק ניכר לשאינו ניכר וצריך להבין סברת הרבינו יונה.

ויש להביא עוד הוכחה ליסוד זה, דהנה בגמ' להלן בדף י"ח. ת"ש לא יטע אדם אילן סמוך לשדה אלא אם כן הרחיק ממנו ד' אמות ותני עלה ד' אמות משום עבודת הכרם (שלא תיכנס עגלת מחרישתו לתוך שדה חבירו ויזיקו) והקשו בגמ' טעמא דמשום כדי עבודת הכרם הא לאו משום כדי עבודת הכרם סמך ואע"ג דאיכא שרשין דקא מזקי, וקשה לרבא שסובר שאסור לסמוך אף כשאין בור, והתוס' הקשו דבלאו האי דיוקא הוי מצי למיפרך בפשיטות דסגי בהרחקת ארבע אמות ואי אסור לסמוך היה צריך להרחיק כ"ה אמות, דתנן לקמן כ"ה: שמרחיקים את האילן מן הבור כ"ה אמות, ותירצו דניחא ליה למידק דאפי' תוך ארבע אמות מותר לסמוך, והרמב"ן ג"כ תירץ כן, ועוד תי' ששמא היה דוחה דרך כשאיתא לבור צריך כולי האי אבל כשליכא לבור אי"צ כולי האי, והיינו שבד' אמות זה יותר נזוק משאר כ"ה אמות.

וצריך להבין פירושו שהרי לרבא אנו רואים גם כשאין בור שזה כמו שיש כבר בור, וא"כ כמו שכשיש בור צריך כ"ה אמות א"כ גם כשאין בור צריך כ"ה אמות ומה הפי' ברמב"ן.

והנה אם נלמד כמהלך הב' שההיזק הוא היזק הכותל א"כ יכולים להבין דלר' יוסי דצריך להגיע לסברת כל מרא ומרא, אז רק מה שרואין עכשיו חייב וא"כ כשאין בור רואין כאן היזק רק בד' אמות שזה היזק יותר חזק ואין רואים יותר היזק (וכמו שלאביי אין רואים כלל היזק, ע"כ לרבא אין רואים היזק שאינו חזק ורואים רק היזק חזק), וא"כ היו יכולים לדחות קושיא זו לפי ר' יוסי, ולכן הקשו מהדיוק כדי להקשות גם לפי ר' יוסי (ואע"פ שכל הקושיות הם רק לפי רבנן לפי מהלך זה, מ"מ אם יכולים להקשות גם על ר' יוסי ודאי דעדיף להקשות מזה).

עכ"פ נמצא שזה נחשב אינה עשויה לבורות, ואע"פ כן יש כאן סברת כל מרא ומרא, וכבר ביארנו שזהו רק למהלך הא' שההיזק הוא ההשתמשות, אבל למהלך הב' שההיזק הוא היזק הכותל א"כ באינה עשויה לבורות לא שייך סברת כל מרא ומרא, ומזה רואים ג"כ שלמדו התוס' כמהלך הא'. ואע"פ שעדיין אין כאן אפדנא מ"מ רואים כאילו יש כאן אפדנא אפי' שאינה עשויה לזה שיש כאן כבר פעולת היזק שע"י זה נעשה ההיזק אח"כ (כיון שאינו עצם ההיזק ממש וכמשנ"ת, לאפוקי ממהלך הב' שזהו עצם ההיזק א"כ עד כדי כך לא רואים כאן).

והתירוץ הראשון של תוס' שלא כתבו סברת כל מרא ומרא ומשמע דסברי שלא שייך כאן סברת כל מרא ומרא, והיה נראה לכאורה שסוברים כמהלך הב' שההיזק הוא הכותל ולכך לא שייך סברת כל מרא ומרא וכמו שנתבאר.

אכן כבר כתבנו שתוס' סוברים כמהלך הא' שההיזק הוא ההשתמשות, ולכך יש להסביר שהתירוץ הראשון למדו שההיזק הולך ישירות מן המכה לאפדנא, ולא שהקרקע נחלשת ולכך מרעיד "אח"כ" האפדנא מחמת המכה, וכיון שזה מזיק ישירות א"כ עכשיו עדיין אין אפדנא ואין כאן שום פעולת היזק שע"י יבוא היזק אח"כ, וא"כ לא שייך כאן סברת כל מרא ומרא.

שעכשיו מזיק הקרקע מלהיות כותל בור וא"כ בגפת אין כאן שום דבר שמזיק עכשיו ולא שייך סברת כל מרא ומרא, והנה דוחק לומר שהרמב"ן חזר בו ממהלך הא' ולמד כמהלך הב', אכן יש לבאר ע"פ מה שנתבאר, שאפי' אם נלמד כמהלך הא' שההיזק הוא ההשתמשות מ"מ כדי שייחשב כאילו יש כאן בור, אז צריך שיהא עכשיו פעולת היזק, ולפי זה בגפת לא שייך דבר זה, וא"כ מובן דודאי סובר כמהלך הא' אלא שחזר בו וסובר שצריך פעולת היזק עכשיו.

ביאור מעשה ההיזק

בעובדא דפאפי יונאה

יא. והנה להלן בדף כ"ה: במעשה דפאפי יונאה דעני והעשיר הוה ובנה אפדנא והוה הנך עצורי (סוחטי שומשמיץ) בשיבבותיה שכשסחטו אותם הוה ניידא אפדנא ואמר רב אשי שזה גירי דיליה אם נייד כיסויי הכד שמונח על החומה. ותוס' כתבו שם ד"ה עני שמה שנקטה הגמ' עני והעשיר רבותא נקט דאע"ג דלא הו"ל לאסוקי אדעתייהו שיבנה האפדנא מ"מ היה אסור להם. ולכאורה הפי' בזה שאינה עשויה לכך. ואח"כ כתבו התוס' שני טעמים למה אסור אע"פ שסמך בהיתר, ובטעם הראשון כתבו שכאן כיון דליכא טורח בסילוקן צריכים להרחיק, ובטעם השני כתבו שכאן זה היה סמיכה באיסור שכל מרא דמחי מרפי לארעא.



בירורי הלכה

הרב חנוך מוכיאל

סוכת בית הכנסת ברשות הרבים

היציאה מדירת קבע לדירת ארעי, משמעותה - מציאת מקום חילופי, זמני, לקבוע בו את המגורים. לקיים מה שנאמר: "תשבו, כעין תדורו". לא לכל אחד יש מקום כזה, ישנם כאלה שאין להם זולת ארבע קירות ביתם ולא כלום. במציאות זו, הם נאלצים להשתמש במקומות משותפים וציבוריים.

במיוחד הדבר מצוי בבית־כנסיות ובתי־מדרשות, שעל־פי רוב אין להם מרפסות פתוחות או חצרות מבוא, ובלית־ברירה הם משתמשים ברשות־הרבים להעמיד בה את דירתם הארעית.

הדבר מצוי גם בבתי עסק לממכר מזון לאכילה במקום, במסעדות וכדומה, שבעלי המקום נאלצים להעמיד סוכה על רשות־הרבים פתוחה לשימוש הרבים.

סוכה ברשות־הרבים מפרה את שגרת חייהם של העוברים ושבים, מטריחה אותם להקיף את מקום הסוכה או לעבור לצידו השני של רשות־הרבים. יש שמקבלים זאת בהבנה, ויש שבתרעומת. ונשאלות השאלות: א. האם מותר להעמיד סוכה ברשות־הרבים? ב. ומאידך - האם מותר למנוע את העמדתם? ג. לאחר שהועמדו, האם הן כשרות ומותר לברך עליהן "ליישב בסוכה"? ד. ומאידך - האם מותר לחבל בהן ולפרק אותן?

חולק וסובר ש"אין אדם יוצא ידי חובתו בסוכתו של חברו".

חידוש האור זרוע

ככל מחלוקת של יחיד ורבים, הלכה כחכמים. כן פסק הרמב"ם (הלכות סוכה פרק ה הלכה כה): "העושה סוכתו ברשות־הרבים - הרי זו כשרה". רבותינו הראשונים לא אמרו בזה דבר, עד שבא רבי יצחק מוינה, בעל האור זרוע (חלק ב הלכות סוכה סוף סימן שב), ואמר בזה פירוש מחודש: "עד כאן לא מכשרי רבנן אלא בדיעבד, אבל לכתחילה לא". כלומר: אמנם חכמים מכשירים סוכה שעשאוה ברשות־הרבים, אבל רק בדיעבד; לכתחילה אין לעשות סוכה כזו.

כשרותה של סוכה פרטית הבנויה על שטח ציבורי נידונה כבר בביריתא במסכת סוכה (לא ע"א). ונחלקו תנאים: "המסכך ברשות־הרבים - רבי אליעזר פוסל, וחכמים מכשירין". בגמרא מבואר ששיטת חכמים היא, א. "קרקע אינה נגזלת"; ב. "אדם יוצא ידי חובתו בסוכתו של חברו". פירוש הדבר: "קרקע אינה נגזלת" - והיושב בקרקע שאינה שלו, אין הקרקע עוברת מבחינה קניינית לרשות הגזלן; אלא הגזלן יושב בקרקע ששייכת קניינית לנגזל. נמצא, שהמסכך ברשות־הרבים, כיון שהקרקע (והסוכה שעליה) נשארה ברשותם ותחת קניינם של הרבים, הרי זה כיושב בסוכת חברו, ו"אדם יוצא ידי חובתו בסוכתו של חברו". (רבי אליעזר

יֵישַׁב אָדָם בְּסוּכַת חֲבִירוֹ שֶׁלֹּא מִדַּעְתּוֹ, כֹּל־שָׁכֵן אִם דַּעְתּוֹ לִגְזֹלָה, וְכֵן לֹא יַעֲשֶׂה סוּכָה לְכַתְחִילָה בְּקִרְקַע שֶׁל חֲבִירוֹ שֶׁלֹּא מִדַּעְתּוֹ, וְכֵן בְּקִרְקַע שֶׁהִיא שֶׁל רֵבִים. מִיְהוּ, בְּדִיעֲבָד יֵצֵא". אֲלֵא שֶׁרַמ"א עֲצָמוֹ הָעִיד בְּדֹרְכֵי מֹשֶׁה (שם) שֶׁלֹּמַעֲשֶׂה "לֹא רִאִיתִי נִזְהָרִים בִּזְהָ". אֲמָנָם הֵחֵלְכָה הִיא שֶׁלְכַתְחִילָה אֵין לְבִנּוֹת סוּכָה בְּרִשְׁוֹת־הָרֵבִים, אֲךָ רֵבִים אֵינָם נִזְהָרִים בִּזְהָ וּבִנּוּנִים אֶת סוּכוֹתֵיהֶם בְּרִשְׁוֹת־הָרֵבִים.

שיטת המגן־אברהם

הִנְהִיגָה זֶה נִמְשַׁכָּה כִּמְאָה שָׁנִים לֵלֵא עוֹרֵר. עַד שֶׁבֵּא הַמִּגְן־אֲבָרָהֶם (שם ס"ק ג) וְהִצִּיב "צִרִּיךְ עֵינֶיךָ": "צִרִּיךְ עֵינֶיךָ, שְׁנֵהֲגוּ קֶצֶת לַעֲשׂוֹת סוּכָה בְּרִשְׁוֹת־הָרֵבִים, וְאִם־כֵּן סוּכָה גִזּוּלָה הוּא...?". (בִּמְאֹמֶר מוֹסָגֵר יֵשׁ לַהֲעִיר, לְכֹאֲוֶרָה, הַמִּילִים "וְאִם־כֵּן סוּכָה גִזּוּלָה הוּא" אֵין לָהֶם הִבְנָה. הִרִי הַשְּׁאֵלָה עַל הַנּוֹהֲגִים לְבִנּוֹת סוּכָה בְּרִשְׁוֹת־הָרֵבִים אֵינָה מִשּׁוֹם גִּזּוּלָה, כִּי כֹאמֹר קִרְקַע אֵינָה נִגְזָלָת וְהַסּוּכָה אֵינָה גִזּוּלָה. הַשְּׁאֵלָה הִיא רַק כִּי־צִד הֵם מִרְשִׁים לַעֲצָמָם לְנִהוּג כֵּךְ לְכַתְחִילָה כֹּאשֶׁר לְפִי רַמ"א "לֹא יַעֲשֶׂה סוּכָה לְכַתְחִילָה בְּקִרְקַע שֶׁל חֲבִירוֹ". מִסְקִנָּתוֹ: רִשְׁוֹת־הָרֵבִים שִׁיכַת לְכָל בְּנֵי הָעוֹלָם, לִיהוּדִים וּלְשֹׂאֲנִים יְהוּדִים. וְאֲמָנָם יְהוּדֵי הָעוֹלָם בּוֹדָאֵי מִסְכִּימִים לְבִנְיַת הַסּוּכָה, אֲךָ גּוֹיֵי הָאֶרֶצוֹת וְדָאֵי שֶׁלֹּא מִסְכִּימִים. לְפִיכֵךְ, לְכַתְחִילָה אֲסוּר לְבִנּוֹת סוּכָה בְּרִשְׁוֹת־הָרֵבִים, וְאִם בִּנְאָה בְּאִיסוּר - כִּשְׂרָה (כִּיֹּן שִׁקְרַע אֵינָה נִגְזָלָת).

הוֹסִיף הַמִּגְן־אֲבָרָהֶם, שֶׁלְעֵנִין בְּרַכַּת "לִיֵּשֶׁב בְּסוּכָה" - אֲף שֶׁסּוּכָה זֶה כִּשְׂרָה (כֹּאמֹר, כִּיֹּן שִׁקְרַע אֵינָה נִגְזָלָת); וְאֲף שֶׁמִּצְוָה זֶה אֵינָה בָּאָה בְּעִבְרִית, מְכַל־מְקוֹם אֵין לְבָרֵךְ עֲלֶיהָ. וְאִם בִּירֵךְ, הוּא בְּרַכָּה לְבִטְלָה. רִאִיתוֹ: מִדִּין לִזְלֹב הַגִּזּוּל. בְּסִימָן תִּרְמֵט (סַעִיף א) הִתְבָּאֵר שֶׁמִי שֶׁגִּזַּל לִזְלֹב וְקִנְאוּ בְּשִׁנּוּי מַעֲשֶׂה - הַלּוֹלֵב שִׁיךְ לוֹ קִנְיִינִית, כִּשֶׁר לְמִצְוָה (וְאֵין בּוֹ פִּסּוּל שֶׁל "לֶכֶם"), אֲךָ אֵין מְבָרְכִים עָלָיו, כִּיֹּן שֶׁהַלּוֹלֵב הִגִּיעַ לְרִשְׁוֹתוֹ בְּאִמְצָעוֹת גִּזּוּלָה "אֵין זֶה מְבָרֵךְ אֲלֵא מִנְאָץ". (לְהֵלֵךְ נִבִּיא מִה שֶׁתִּמְהוּ,

מִנֵּין הוֹצִיאָה הָאֹרֶז זֶרֶע אֶת חִידוּשׁוֹ? וּבְכָלֵל, מִה הִסִּיבָה שֶׁלֹּא לְהַכְשִׁיר סוּכָה זֶה אֲף לְכַתְחִילָה?

עַל הַשְּׁאֵלָה הָרִאשׁוֹנָה, כְּתַב הַגֵּר"א (בְּבִיאֹרֹו לְסִימָן תִּרְל"ז סַעִיף ג) דְּבַר פֶּלֶא: סִגְנוֹן הַבְּרִייתָא מוֹרָה כֵּן - הַבִּיטוּי "מְכַשִּׁירִין" מִשְׁמַעוֹתוֹ דִּיעֲבָד. לֹא מוֹבֵן מִנֵּין לוֹ שֶׁ"מְכַשִּׁירִין" אֵינוֹ לְכַתְחִילָה. הָאִם, לְדַבְּרִיו, גַּם הַמִּשְׁנָה (מִסְכַּת סוּכָה פֶּרֶק א מִשְׁנָה יא) "הָעוֹשֶׂה סוּכָתוֹ כְּמִין צִרִּיךְ, אוֹ שֶׁמִּכְכָּה לְכּוֹתֵל - רַבִּי אֱלִיעֶזֶר פּוֹסֵל, מִפְּנֵי שֶׁאֵין לָהּ גֵּג; וְחֻכְמִים מְכַשִּׁירִין" תִּתְפַּרֵּשׁ כֵּן. בְּכָל אֹפֶן, תִּהְיֶה מִשְׁמַעוֹת הַלְשׁוֹן אֲשֶׁר תִּהְיֶה, הָאֹרֶז זֶרֶע עֲצָמוֹ גִּילָה אֶת מְקוֹר חִידוּשׁוֹ. הוּא מִצִּיֵּן לְאֹמֹר בְּתַלְמוּד יְרוּשְׁלָמִי מִסְכַּת סוּכָה (פֶּרֶק ג' הֵלְכָה א): "צִמְלִיָּאֵל זִיגָא [-אֲמֹרָא שֶׁכֵּךְ כִּינּוּיוֹ] עֲבָד לִיָּה מְטָלָא גּוֹ שְׂוָקָא [-בְּנָה לַעֲצָמוֹ סוּכָה בְּמִרְכּוֹ הַשּׁוּק]. עֲבָר רַבִּי שְׁמַעוֹן בֶּן לֵקִישׁ, אָמַר לִיָּה: מֵאֵן שְׂרָא לָךְ [-מִי הִתִּיר לָךְ לְבִנּוֹת סוּכָה עַל קִרְקַע צִיבּוֹרִית]?" הִרִי, שֶׁהֵגֵם שֶׁחֻכְמִים הַכְשִׁירוּ סוּכָה זֶה, רַבִּי שְׁמַעוֹן בֶּן לֵקִישׁ הוֹרָה שֶׁאֵין לְבִנּוֹתָהּ.

אֶת הַשְּׁאֵלָה הַשְּׁנִיָּה מִיֵּשֶׁב הַב"ח. מִדּוֹעַ בִּאֲמַת שִׁיְהִיָּה אֲסוּר לְכַתְחִילָה לְבִנּוֹת סוּכָה זֶה? אִם הַסּוּכָה כִּשְׂרָה וְנִיתֵן לִקְיָם בָּהּ אֶת הַמִּצְוָה, מִדּוֹעַ שֶׁלֹּא יִהְיֶה מוֹתֵר לְכַתְחִילָה לְבִנּוֹתָהּ? בִּיָּאֵר הַב"ח (סִימָן תִּרְל"ז): "דְּכָל גִּזַּל אֵין עוֹשִׂין מִמֶּנּוּ סוּכָה לְכַתְחִילָה". נִרְאֶה לְהַסְבִּיר כּוּוֹנָתוֹ, שֶׁאֲמָנָם מִבְּחִינָה הַלְכִיתִית אֵין כֹּאֵן גִּזּוּלָה, מְכַל־מְקוֹם עוֹבְדִיתִית הוּא מִשְׁתַּמֵּשׁ בְּמִקּוֹם שֶׁאֵינוֹ שְׁלוֹ. עַל־כֵּן, לְכַתְחִילָה אֵין רֹאוּי שֶׁהַמִּצְוָה תִּיעֲשֶׂה בְּאֹפֶן זֶה, אֲף־עַל־פִּי שֶׁאִם הִיא כֵּן תִּיעֲשֶׂה בְּצוּרָה זֶה - הִרִי הִיא כִּשְׂרָה.

פֶּסֶק רַמ"א וּמִנְהַג הָעוֹלָם

אֲף שִׁיחִיד הוּא הָאֹרֶז זֶרֶע בְּפִירוּשׁוֹ, הִבִּיאוּ הַגְּהוֹת אֲשֶׁרִי (מִסְכַּת סוּכָה פֶּרֶק ב סִימָן טז), וּפֶסֶק כְּמוֹתוֹ רַמ"א בְּדֹרְכֵי מֹשֶׁה (סִימָן תִּרְל"ז אוֹת א) וּבִמְפֹתוֹ (שם סַעִיף ג): "סוּכָה גִזּוּלָה - כִּשְׂרָה... מִיְהוּ, לְכַתְחִילָה לֹא

דעל-כל-פנים יוצא בו". הביאו הפרי מגדים (אשל אברהם ס"ק ג). ובמאמר מרדכי האריך: "ולבי מגמגם בזה הרבה. הא מסתמיות לשון הפוסקים... לא משמע הכי, דאם-כן הוה להו לפרש ולא לסתום, כדי שלא יבואו לידי ברכה לבטלה. ועוד, שהרי כתבו טעם הקשנה משום דקרקע אינה נגזלת ואם-כן הוי ליה שאולה... והרי בשאולה ליכא מאן דפליג דבעי ברוכי". גם את הראיה מלולב הגזול, דחה. ולשיטתו, ודאי שמותר לברך עליה. כן פסק המשנה-ברורה (ס"ק י'): "אם אין לו אחרת - מותר לברך עליה".

המגן-אברהם מתיר בארץ ישראל

איברא, רבים מגדולי הפוסקים הסכימו שמותר לכתחילה לבנות סוכה פרטית ברשות-הרבים. בארץ ישראל, אף לשיטת המגן-אברהם; ובחוץ לארץ, לדעת רבים שחלקו על המגן-אברהם.

שנים המה שדייקו בדברי המגן-אברהם והבהירו שאין דבריו אמורים אלא למקומו, בארץ העמים. לא לארץ ישראל: החתם סופר, והמלבי"ם.

החתם סופר (בחידושו למסכת סוכה לא ע"א) מסיק, על-פי דברי הירושלמי, שבארץ ישראל מותר לכתחילה לבנות סוכות פרטיות ברשות-הרבים. דברי המגן-אברהם אמורים בחוץ לארץ בלבד. ומהנימוק הפשוט: המגן-אברהם, כאמור, נוקט שיהודי העולם אינם מתנגדים לבניית סוכה פרטית ברשות-הרבים, ורק הגויים הם המתנגדים. אולם, כותב החתם סופר, ארץ ישראל ירושה לנו מאבותינו, ואותם גויים שיש להם חלק ברשות-הרבים בארץ ישראל לא קיבלו את חלקם בכדי שיאסרו עלינו לעשות מצוות ברשות-הרבים. ובלשונו: "לא הפקירו ישראל רשות-הרבים שלהם שיוכלו גוים למחות קיום מצותיהם, להניח נר חנוכה, או לעשות סוכה, או להעמיד תנורי פסחים על פתחי בתיהם". (בזה מתיישבת הסתירה, לכאורה, בין דברי הירושלמי [בבא קמא

מה הראיה מלולב שנגזל לסוכה שאינה נגזלת).

המגן-אברהם הניח בוודאות גמורה, כדבר פשוט וברור, שכל יהודי, באשר הוא שם, בודאי מוחל ומסכים שתיכנה סוכה בחלקו אשר ברשות-הרבים. ואת אשר סתם המגן-אברהם, פירש מחצית השקל: הנחה זו היא על-פי אומדנת חז"ל (ראה במסכת בבא-מציעא כט ע"ב, ועוד) שנוח לו לאדם שתיעשה מצוה בממונו "בדבר שאין לו חסרון כיס גמור, כדחכא". כלומר, הגם שסוכה זו גורמת לאי נוחות זמנית, בדבר שאין בו הפסד ממון גמור - ניחא ליה לאיניש דתיעביד מצוה בממוניה. ואם שאול ישאל השואל: זאת מנין? והרי קמן כמה דצווחי שאין הם מסכימים לקיומה של הסוכה אפילו לזמן קצר? שומה עלינו, איפוא, להוסיף את הוראת האשל אברהם (בוטשאטש, שם) שאין להתחשב בדעתם, משתי סיבות: "היכא שאין על ידי זה עיכוב כל-כך לרבים בהליכה [אף שיש בזה טרחה מועטת להקיף, או לעבור לצידו השני של רשות-הרבים], הרי פשיטא דמצד 'זה נהנה וזה לא חסר' - אין קפידא! וגם אם ימצא איזה מקפיד, [א.] בטלה דעתו אצל כל אדם; [ב.] וגם הרי קיימא-לן [חושן-משפט סימן קנד סעיף ג בהגה] 'כופין על מדת סדום' בכהא-יגוונא". אלא שבכל-זאת, כיון שאין הנכרים מסכימים שתיעשה מצוה בממונם, מסיק המגן-אברהם, שלכתחילה אין לבנות סוכה על קרקע ציבורית.

נאמן לפסקי המגן-אברהם, כתב שלחן-ערוך הרב (שם סעיף יא): "לכך יש למחות בהעושים סוכה ברשות-הרבים".

הכרעת האחרונים: לברך

גם לשיטת המגן-אברהם שלכתחילה אין לבנות סוכה פרטית על שטח ציבורי, אם בנאוה - כשרה, ולכך תמהו הפוסקים מדוע כתב שאף בדיעבד אין לברך עליה וברכתו לבטלה. האליה רבה (שם אות ד) השיג: "שיהא ברכה לבטלה - אינו מן הסברא,

המגן-אברהם אמורים בארץ ישראל, אך מסיבה אחרת: תנאי בית-דין.

המלבי"ם מקדים: הפסוק (יז) מתאר את השמחה שאפפה את שבי הגולה במצות הסוכה, ואומר: "וַיַּעֲשׂוּ כָל הַקָּהָל הַשְּׂבִיִּים מִן הַשְּׂבִי סֻכּוֹת, וַיָּשְׁבוּ בְּסֻכּוֹת כִּי לֹא עָשׂוּ מִיָּמֵי יְשׁוּעָה בֶּן נֹחַן כֵּן בְּנֵי יִשְׂרָאֵל עַד הַיּוֹם הַהוּא, וַתְּהִי שְׂמֵחָה גְדוֹלָה מְאֹד". וכבר שאלה הגמרא (במסכת ערכין לב ע"ב): "אפשר בא דוד ולא עשו סוכות עד שבא עזרא?". היתכן שבכל תקופות הזוהר של עם ישראל לא קיימו את מצות סוכה? עונה המלבי"ם: אכן כן. בעיר ירושלים לא בנו סוכות. מאחר וכפי שכתב המגן-אברהם אסור לבנות לכתחילה סוכה ברשות-הרבים, וקיימא-לן (ראה במסכת יומא יב ע"א) שירושלים לא התחלקה לשבטים, כלומר אין בה רשות היחיד אלא היא שייכת לכולם. אם-כן, עד ימות עזרא הסופר לא היתה אפשרות לבנות סוכה בירושלים. (כשם שלא היתה אפשרות להשכיר בה בתים, כי אינם שלהם. ראה במסכת יומא שם). עד שעלה עזרא וקנה בשנית את ארץ ישראל בחזקה, וקידשה, והתנה תנאי בית-דין - מחזיקים מחדש בירושלים בתנאי שיהיו רשאים לבנות בה, ובכל רשות-הרבים ברחבי ארץ ישראל, סוכות. זהו שהעבירו קול בכל עריהם, שגם ביתר ערי ישראל רשאים לבנות סוכות ברשות-הרבים.

מסיק, איפוא, המלבי"ם, דברי המגן-אברהם הם בחוץ לארץ; אבל בארץ ישראל - מאז עליית עזרא הסופר מותר לבנות סוכות ברשות-הרבים.

האחרונים חולקים על המגן-אברהם

שלושה המה שהתירו בניית סוכה פרטית ברשות-הרבים: מור וקציעה, ביכורי יעקב, ומחצית השקל.

א. רבי יעקב עמדין (מור וקציעה סימן תרלז) שולל את דברי המגן-אברהם מכל וכל, ובעצם חולק על דין הרמ"א. "המסכך ברשות-הרבים - ... חכמים מכשירין",

פרק ו הלכה ו] "כגון אילו שֶׁהָיוּ עוֹשִׂין סֻכּוֹת בְּפִתְחֵי חַיּוֹתֵיהֶם בְּחָג [הסוכות, ומותר להם לעשות זאת ברשות-הרבים] מִפְּנֵי שֶׁהָיוּ רְשׁוּת [מצוה]...", לדברי הירושלמי [סוכה פרק ג הלכה א] שהביאם האור זרוע "מאן שֶׁרָא לָךְ".

בהמשך דבריו, מיישב החתם סופר שאלה עתיקה ומפורסמת שמרחת על דברי המגן-אברהם ממקרא מפורש. ראשון הקשה זאת הגאון הקדוש רבי חיים אלפאנדרי (בספרו עץ חיים, פרשת אמור. וכן הקשו: הגאון רבי יוסף-שאל נתנזון בשו"ת שואל ומשיב מהדורה קמא חלק א סימן קכד; והגאון רבי שלמה קלוגר בספר החיים סימן תרלז פרק יד. [ומעין קושיה זו, הקשה הגאון-הקדוש רבי חיים מאטיניא, הובא בשו"ת אור המאיר לרבי מאיר שפירא סימן כו]).

בספר נחמיה (פרק ח) מסופר שעזרא הסופר קרא בספר התורה בראש-השנה בפני העולים מבבל, ועוררם בתשובה. מתוך פסוקי התורה נודע להם שביום ט"ו לחודש עליהם לשבת בסוכה. "וַיַּעֲבִירוּ קוֹל בְּכָל עֲרֵיהֶם, וּבִירוּשָׁלַיִם, לֵאמֹר: צֵאוּ הָהָר וְהָבִיאוּ עָלֵינוּ, וְעָלֵינוּ עֵץ שִׁמֹן, וְעָלֵינוּ הָדָס, וְעָלֵינוּ תְּמָרִים, וְעָלֵינוּ עֵץ עֵבֹת - לַעֲשׂוֹת סֻכּוֹת כַּכְּתוּב". ואכן, "וַיָּצֵאוּ הָעָם וַיָּבִיאוּ, וַיַּעֲשׂוּ לָהֶם סֻכּוֹת, אִישׁ עַל גִּגּוֹ, וּבְחֻצוֹתֵיהֶם, וּבְחֻצוֹת בֵּית הָאֱלֹקִים, וּבְחֻבּוֹב שֶׁעַר הַמַּיִם, וּבְחֻבּוֹב שֶׁעַר אֶפְרַיִם".

הרי מקרא מפורש, שמי שהיה לו גג או חצר בנה בהם את סוכתו; אך אלה שלא היה להם מקום לבנות בו סוכה - בנו את סוכותיהם על הרחובות הראשיים של ירושלים, רחוב שער המים ורחוב שער אפרים? על-כרחך, שיש מקומות או אופנים שמותר לבנות בהם סוכה פרטית ברשות-הרבים. על-פי הנ"ל, כותב החתם סופר, מובן - בירושלים כמו בכל ארץ ישראל אין שום מניעה לבנות סוכה פרטית ברשות-הרבים.

המלבי"ם (בפירושו לחם הפחה לנחמיה פרק ח פסוק יד) נוקט אף הוא שאין דברי

דמלכותא דינא. על-פי דין המלכות (ובימינו, דין המלכות הוא מכח הסכמת התושבים), השימוש ברשות-הרבים נעשה רק על-פיהם, הסכמתם מהווה רשות. סברא זו משל הרשב"א היא, ורמ"א עצמו הביאה פעמיים בחושן-משפט (בסימן קסב סוף סעיף א: "אם נתן להם המלך רשות להעמיד דלתות במבוי שלהן - דינא דמלכותא דינא, כי השווקים והרחובות שלהן ויכולין לעשות בהן מה שירצו"; ובסימן תיז סעיף א: "רשות-הרבים הם של מושלי העיר, ולכל מה שנותנין רשות אזלינן בתריה, ולפי ענין המנהג"). ולכן התעלמות הרשויות מסוכות שנבנו ברשות-הרבים מהווה הסכמה ורשות.

זה לשון הביכורי יעקב (שם ס"ק ז): "העולם אין נזהרין בזה, דבהרבה מקומות עושין סוכות ברשות-הרבים ומברכים עליהם. ולעניות דעתי, הדין עמהם, דדברי המגן-אברהם תמוהין".

לאחר שערער הביכורי יעקב על ההנחה שרשות-הרבים שייכת לא רק לבני אותה עיר אלא לכל אנשי העולם, הוסיף: על-פי הרשב"א שהביא רמ"א, "כיון שהכל תחת רשות המלך, בין הרחובות שבתוך העיר בין אותו שחוץ לעיר, וכיון שהמלכות יש לה רשות למחות ואינה מוחה - מסתמא מוחלת על זה לעשות סוכה ברשות-הרבים, ואין כאן איסור גזילה כלל!".

וכעין זה בהגהות הגר"י אויש מפראג: "כיון שיש אדונים הממונים מהמלכות [-] פקחים] לעיין ברחובות ובשווקים שיהיו מרווחים, ולא יבנה או יעמיד חנות שום אדם על קרקע פנוי ללא רשותם, והמה אינם מוחים בסוכות ברחוב בחג הסוכות - אם-כן הוי כעושה ברשותו [-] ואין צריך לבקש במפורש את רשותם], ודינא דמלכותא דינא".

סברא נוספת לחלוק על המגן-אברהם, כתב המחצית השקל כבדרך-אגב: המגן-אברהם, כאמור לעיל, הניח כדבר ברור ומוסכם שיהודי העולם אינם מתנגדים

משמעו לכתחילה. והסיבה לכך: סוכה ברשות-הרבים - דינה כסוכה שאולה, שלכתחילה יוצאים בה. זה לשונו: "כל מה שכתב [-המגן-אברהם] בכאן תמוה מאד בעיני, ביחוד מאי דמסיק דהויא ברכה לבטלה. נראה, דאשתמיטתיה תלמוד ערוך, דבהדיא איתא דחכמים מכשירין במסכך ברשות-הרבים - קפסיק ותני לא שנא רשות-הרבים דישאל (ולא מטעמא דמחילה [-] כמו שכתב המגן-אברהם), אלא משום דקרקע אינה נגזלת אתינן עלה, הא ודאי בלא מחילה איירי, ו'מכשירין' ודאי לכתחילה משמע, לא שנא דגוי. ופשיטא דגול ישראל חמיר מגזל גוי [-] ואם משום גזל ישראל מותר, על-אחת-כמה-וכמה שמשום גזל נכרי מותר]. וכדומה, גזל דקרקע בגזל מטלטלין איחלף ליה. והא ודאי קיימא-לן קרקע אינה נגזלת, ויוצאין בסוכה שאולה. וכל האי שקלא וטריא דטרח בה הרב מגן-אברהם בגזל דמטלטלין מיירי, דנגזלין ודאי, לא מקרי לכה".

ב. רבי יעקב עטלינגר (ביכורי יעקב סימן תרלז ס"ק ו) שולל את דברי המגן-אברהם מטעם אחר. אף אם נאמר ש"חכמים מכשירין" משמעו כדיעבד, אין הדברים אמורים בנידון-דידן. מחלוקת רבי אליעזר וחכמים היא רק ברשות-הרבים שאין לבונה הסוכה חלק בה, כגון שהוא מעיר אחרת; אבל כשבונה הסוכה הוא אחד מתושבי העיר - ודאי שמותר לו לכתחילה לבנותה, "דדומה יותר לסוכת השותפין, ממה שדומה לגזולה, כיון שגם חבירו יכול לבנות סוכה כן". נמצא, שסוכה ברשות-הרבים - דינה כסוכת השותפין, שלכתחילה יוצאים בה. (וראה בזה בכפות תמרים למסכת סוכה לא ע"א "ת"ר סוכה גזולה", ובערוך לנר שם)

ג. בעל הביכורי יעקב שולל זאת מטעם נוסף. וקדמו בזה המחצית השקל (שם. וכן הוא בהגהות הגר"י אויש מפראג על האליה רבה שם [הודפס בלבוש מהדורת זכרון אהרון, מדור הגהות והערות] - דינא

זה, לא רק יהודי העולם מסכימים לבניית סוכה פרטית ברשות-הרבים, אלא מאותה סיבה כל דיירי ארעא מסכימים לכך. כפי שאכן הסמ"ע משתמש בסברא זו גם לרשות-הרבים ששותפים בה נכרים.

עוד אחרונים חלקו על המגן-אברהם. המפורסמים שבהם: אליה רבה (ס"ק ד) שסיכם דבריו: "לכן נראה לי, שאין למחות לנוהגין לעשות ברשות-הרבים". (הביאו הפריי-מגדים, שם אשל אברהם ס"ק ג. אלא שהוסיף לאידך גיסא: "ומי שנזהר - תבוא עליו ברכה"); והביאור הלכה (שם ד"ה "וכן בקרקע שהיא של רבים") שהאריך בדין זה, וסיכם: "סוף דבר, הנוהגין להקל בזה - אין למחות בידן, כי רבו המתירין".

סיכום צדדי ההיתר

העולה מכל האמור, בארץ ישראל אין שום סיבה לאסור בניית סוכה פרטית על רשות-הרבים: או משום שישנה הסכמת יהודי העולם, ואילו הסכמת גויי הארצות אינה נדרשת. [כן נקט החתם סופר]; או משום שתנאי בית-דין מימות עזרא הסופר להתיר זאת. [כן נקט המלבי"ם].

וישנם עוד ארבעה טעמים להתיר בניית סוכה פרטית על רשות-הרבים, טעמים שתקפים גם בחוץ לארץ:

- א. הוי כסוכה שאולה, שמותרת לכתחילה. [כן נקט מור וקציעה].
- ב. הוי כסוכת השותפין, שמותרת לכתחילה. [כן נקט ביכורי יעקב].
- ג. ישנה הסכמת הרשויות. [כן נקטו ביכורי יעקב, ומחצית השקל].
- ד. ישנה הסכמת הכלל, יהודים ושאינם יהודים, מחמת האינטרס המשותף. [כן נקט מחצית השקל].

אחר כל האמור יש להדגיש: הנידון כאן הוא סוכה פרטית. מאליו מובן, שסוכה שמיועדת לשימוש הרבים, כסוכת בתי-כנסיות ובתי-מדרשות, או כסוכת בתי עסק לממכר אוכל, וכדומה, שפתוחות לשימוש הרבים, ישנם בה צדדים נוספים להתיר.

נמצא, שהמוחה בבנין סוכות אלה, ולא כל-שכן המונע את הקמתם, הרי הוא מעכב את הרבים מלעשות מצוה שעליו כותב הרמב"ם בהלכות תשובה (פרק ד הלכה א) "ארבעה ועשרים דברים מעכבין את התשובה, ארבעה מהן עון גדול והעושה אחד מהן אין הקדוש-ברוך-הוא מספיק בידו לעשות תשובה לפי גודל חטאו. ואלו הן: [א] המחטיא את הרבים, ובכלל עון זה - המעכב את הרבים מלעשות מצוה..."

לסיום, נוסיף הערה בענין המסתעף: יש שטוענים שסוכה שבנאוה על מדרכה מסכנת את העוברים ושבים, ועל-כן מותר לפרקה ולהסירה. לאור כל האמור לעיל בארוכה, שמותר בהחלט להעמיד סוכה (ועל-אחת-כמה-וכמה סוכת רבים) ברשות-הרבים, הרי שהשאלה היא: מה דינה של תקלה שהונחה ברשות ברשות-הרבים?.

סוגיה מוכרת היא לכל דרך שהתחיל בלימוד פרק 'המניח', והלכה מפורשת היא בחושן-משפט (סימן תיב סעיפים א-ב): "המניח את הכד ברשות-הרבים... במקום שיש לו רשות להניחו, כמו במקום פנוי שלפני בית הבד, ובא אחר ונתקל בו ושברו - חייב; ואם הוזק בו המהלך - בעל הכד פטור, מפני שהיה לו להסתכל". הרי ש'תקלה' שהונחה ברשות, על הולכי הרגל להיות עירניים להתבונן ולהיזהר. אלא-אם-כן 'תקלה' מונחת באופן שאי-אפשר להבחין בה כמו בקרן זוית, או בשעת אפילה, כמבואר שם. לפי זה, סוכה, שהיא מבנה בולט ונראה, שנבנתה ברשות ברשות-הרבים, על העוברים ושבים להיזהר ולהסיט את מסלולם בצורה זהירה ואחרית ולא להיפגע.

בשאלות מעין אלה דברי החזון-איש הם קילורין לעיניים. החזון-איש (אמונה ובטחון פרק ג אות א) מתאר מקרה: "הרי שיש בעיר מלמדים מתפרנסים מעמלם, ולפתאום באו מלמדים אחרים מעיר אחרת, וכטבע בני-אדם אינם שבעים-רצון מהישנות, קפצו כולם על האורחים החדשים, ומלמדי העיר ניזוקו. המקופחים פשטו שנאתם בלבם על הרודפים החדשים, ומשנאת הלב יצאו לבקש עליהם תואנות מומים ועלילות, ולימדו לשונם דבר רע עליהם, ומרעה אל רעה - יצאו להוציא דיבת-שווא ולעורר רחמי בני העיר נגד האכזריות של הבאים החדשים, עד שהוסיפו בקטטות ומריבות, ולעיתים נוקמים בהם נקמות כאשר תמצא ידם".

"הנה, כל מעשיהם [-של המלמדים המקופחים] היו מנוקים מכל חטא ואון לוא היתה ההלכה כמותם שיכולים לעכב על החדשים, והחדשים היו החוטאים בנפשותם למרות נגד ההלכה שנאמרה למשה רבינו ע"ה בסיני. אין כאן איסור מחלוקת, ולא איסור לשון הרע, ולא שנאת חנם. ויש כאן מלחמת מצוה להעמיד הדת על תילה. אבל עכשיו שההלכה הכריעה ד'קנאת סופרים תרבה חכמה', ויסוד זה נעלה מחיותא [-מפרנסתם] דאנשים פרטיים, הנה האורחים הבאים עשו כהלכה והקמים נגדם שופכים דם נקיים. וכששונאים אותם בלב - עוברים על 'לא תשנא אחיך'; כשמדברים עליהם רע - עוברים על איסור לשון הרע; כשמקהילים קהילות לקטטות - עוברים על 'לא תהיה כקרח'; כשנוקמים בהם בהעדר הטבה - עוברים משום 'לא תקום'".

למראה העיניים ונטיית הלב, צודקים המלמדים הוותיקים. החדשים יורדים לחייהם ומקפחים את פרנסתם. אבל לפי אמות המידה שקבעה התורה התמונה האמיתית היא הפוכה לחלוטין. כלומר, ישנם מקרים שלא 'נראים' טוב, אבל המוסר האלוקי קובע שההיפך הוא הנכון. כיוצא בזה, אמא כי תלך עם עגלת תינוק ללא הבט את אשר לפניך, וכשתגיע עד לפני דופני הסוכה שנבנתה על המדרכה תרד בפתע אל הכביש, ומכונית חולפת על פניה במהירות, וכמעט שלא הסתכנה בנפשה. מראה כזה מחריד את הנפש העדינה, והלב ממחר לשפוט כי בונה הסוכה עולל עוול גדול. אך לאחר שהתברר על-פי דין תורה שהסוכה נבנתה בהיתר, ועל העוברים ושבים להתבונן ולהקיפה בזהירות, הרי שאת האצבע המאשימה יש להפנות אל מי שאינו נוהג בזהירות, אינו מתכנן מראש את צעדיו, ומסכן את עצמו ואת ילדיו.

הרב גבריאל ציננער

ליכנס בשבת לבית החולים שיש בשער מבונה המודדת חום אוטומטית

כ"ח סיון תש"פ, לכבוד הרה"ח המפואר איש חמודות מו"ה אברהם יוסף ראזנבערג נ"י אב"י בעיר חולון בא"י.

שאלה. איש או אשה שצריכים להיכנס לביה"ח בשבת, ובשעת הכניסה לבנין מודדים החום כדי לברר אם נושאים את המחלה המדבקת קורונה, האם מותרים להניח שימדדו להם החום, והאם מותרים להיכנס לביה"ח שלא לצורך פיקוח נפש, כגון כדי לקיים מצות ביקור חולים.

תשובה. עצם מדידת החום במד חום דיגיטלי על ידי ישראל, הרי בהפעלת המכשיר ובהעברתו מול המצח, גורם להופעת מספר החום על הצג, וגם אולי גורם להבערת ניצוצות. ואע"פ שהכתב שעל הצג אינו מתקיים, והניצוצות (אם ישנן) הולכות לאיבוד, מ"מ אסור דרבנן, ואין להקל בזה שלא במקום פיקוח נפש, מאחר והוא עושה מעשה בידים.

אבל אם אין האדם עושה שום פעולה במכשיר, רק שהוא עומד במקומו בפתח, ושומר הפתח או האחות הם נכרים, והם עושים לו את המדידה ע"י שמחזיקים את מכשיר המד חום האלקטרוני נגד המצח, לא הוי הישראל הנכנס אפילו בגדר מסייע לעשיית המלאכה, ומותר. אבל אם זה שמודד את החום הוא ישראל, אסור ליכנס שם שלא במקום פיקוח נפש.

אמנם שמעתי שבארץ ישראל יש בפתחי בתי החולים מכשיר אוטומטי שמודד את חום גופו של האדם העובר דרך השער, ועל הצג מופיע מספר החום שיש לו לאדם העובר. ואם המכשיר מגלה שיש להאדם חום גבוה מעכבים על ידו מלהיכנס לבית החולים, נמצא שזה שמגיע לבית החולים לבקר חולה, הוא גורם לכך שהמערכת האוטומטית תפעל בשבת, וימדוד לו את החום בשבת.

הנה אם הולך רק לקיים מצות ביקור חולים, וחוז' מעצם הביקור אין לחולה תועלת אחרת, יש למנוע מללכת שם בשבת, אבל אם החולה נצרך לעזרה שהוא חלוש או זקן וכדומה, או שהחולה חושש להיות שם יחידי בלי משפחה שמא לא יטפלו בו כראוי, א"כ שפיר יש מקום להתיר.

התפשטות המחלה בביה"ח, וממילא זה הוי בגדר פסיק רישיה דלא ניחא ליה. ודעת רבים מהפוסקים להקל בדבר.

שהערוך בערך פסק ובערך סבר כתב, שאע"ג שמודה ר' שמעון בפסיק רישיה ולא ימות, מ"מ אם לא ניחא ליה במלאכה שנעשה עי"ז מותר. ובתוספות בכמה מקומות שקלו וטרו בדעת הערוך, ראה שבת דף ק"ג ע"א ד"ה לא, יומא דף ל"ה ע"א ד"ה רבי, וכתובות דף ו' ע"א ד"ה האי, ודחו כל ראיותיו, וכן הרא"ש שבת פ"ב סי' א'. וכ"כ הרשב"א כתובות דף ו' ע"א

א. דעת הערוך

דפסיק רישיה דלא ניחא ליה מותר

שהרי זה האיש העובר דרך המכשיר אין כוונתו להפעיל המכונה, רק דהוי בגדר פסיק רישיה, דהיינו שעושה מעשה של היתר ועי"ז נעשית באופן ודאי גם מלאכה שאסור לעשותה בשבת. ומ"מ כל כוונתו כשעובר שם היא רק להיכנס לביה"ח, ולא איכפת לו מהמערכת האוטומטית הנמצאת בכניסה, שלא הוא צריך לה, אלא הנהלת ביה"ח היא שהעמידה את זה שם בפתח כדי למנוע

באר משה ח"ו קונטרס עלעקטריק סי' כ"ט, ושול"ת יבי"א ח"א או"ח סי' כ"ד.

ג. שיטת התרומת הדשן שפסיק רישא בדרכנן מותר אפילו בניחא ליה

ולפי זה יש לצרף להתיר את דעת התרומת הדשן בשול"ת סי' ס"ד, שפסיק רישא במלאכה דרבנן גם בניחא ליה מותר, ומובא במג"א סי' ש"ד סק"ה, אלא המג"א שם חולק עליו. וראה בשול"ת מהרש"ם ח"ה סי' ל"ה ד"ה בדבר, שהעיר, שברשב"א שבת דף ק"כ (ע"ב) מפורש כהמג"א, אבל במאירי שבת מ"א מבואר כהתה"ד, וגם בר"ן פ"ד דביצה בהא דקוטס עצי בשמים ושוכר חבית מבואר כהתה"ד. ועי' תשו' מהר"ם בן ברוך החדשות סוף סי' שמ"ח דמוכח להיפוך, והוא מחלוקת הראשונים, ואני תמה על האחרונים שלא הביאו מהנ"ל, עכ"ל. וכן ראה בשול"ת באר יצחק או"ח סי' ט"ו שהאריך ליישב דעת התה"ד, ומסיק שדברי התה"ד ברורים ונכונים, לכן יש להקל בדרכנן בפסיק רישא דניחא ליה, וכל שכן היכא דלא ניחא ליה ובמקום דלא אפשר. (אכן בהשטמות שבסוף הספר חזר בו מלסמוך לגמרי על התה"ד, ומקיל רק בפסיק רישיה דלא ניחא ליה בדרכנן ובמקום דלא אפשר, כדלקמן.)

ד. פסיק רישא בדרכנן דלא ניחא ליה לכו"ע יש להקל לבתחילה

והגם שהרבה פוסקים אחרונים נמשכו אחר המג"א החולק על התה"ד, מ"מ עכ"פ בפסיק רישיה במלאכה דרבנן דלא ניחא ליה, דהיינו שאין לו הנאה מן המלאכה שנעשה, גם להם יש להקל כיון שיש לצרף דעת הערוך.

וכ"כ שול"ת בתי כהונה (להג"ר יצחק הכהן רפאפורט) חלק בית דין סי' י"ח, וסבור אני לומר דכל כי הא דנידן דין, אפילו לדעת החולקים עם הרב בעל הערוך, מישראל קא שרו. והוא, לפי מה שהרואה יראה בדברי התוספות ז"ל בכמה דוכתי,

שפסיק רישיה דלית ליה הנאה אסור מדרבנן דלא כערוך. והב"י סי' ש"כ האריך בזה, אך למעשה בשלחנו סי' ש"כ סי"ח הביא שתי הדעות, דעת הערוך ודעת החולקים עליו.

ולפי זה, כיון שכל רצונו וכוונתו כשעובר דרך השער הוא רק ליכנס לבנין, ומה שהמכונה הנצבת בשער מודדת לו את החום בשעה שעובר שם ומעלה את המספר על הצג, לא איכפת ליה בזה, א"כ לדעת הערוך עכ"פ מותר.

ב. אין כאן אלא איסור דרבנן

ועוד צד היתר יש לומר בהקדם שכאן אפילו יכוין להפעלת המכשיר ולמדידה לא נעשה כאן שום מלאכה מן התורה.

שהרי הכתב העולה על הצג אינו כתב העשוי להתקיים, שהוא עשוי באופן שימחק מאליו אחר זמן קצר, וכתב שאינו עומד להתקיים פטור מן התורה ואסור מדרבנן, כמבואר בשול"ע סי' ש"מ ס"ד. ואפילו אילו היה עומד להתקיים, עצם כתב אלקטרוני על גבי מסך אינו כתב שאסרה תורה, כמו שכבר כתב הגרש"ז אויערבך זצ"ל בתשובה שהובא בנשמת אברהם ח"ד עמוד נ"ה (ובמהדור"ב או"ח סי' ש"מ עמוד תקס"ט).

גם אין חוט מתחמם עד שנעשה גחלת או אפילו רק יד סולדת בו, שיהא מתחייב בו משום מבשל או מבעיר, ראה רמב"ם שבת פ"ט ה"ו ופי"ב ה"א. וגם כפי הנראה אין ניצוצות אש יוצאות בעת ההפעלה. ואפילו אם היה נעשה ניצוצות אש, ג"כ אין בניצוצות איסור תורה לדעת הברטנורא מס' ביצה פ"ד מ"ז, כמובא בפמ"ג סי' תק"ב מש"ז סק"א ושול"ת רב פעלים ח"ב או"ח סי' נ"ג, כיון שאין הניצוצות נאחזין בשום דבר. וכ"כ חזו"א או"ח סי' נ' אות ט' שאם אין נעשה גחלת, אף שניצוצי אור נתזין מן החוט זה אחר זה בתמידות אין זה מבעיר, אלא יש בו משום שבות שאין מוציאין האור מן האבנים וכיו"ב. וכ"כ הגרשז"א במאורי אש שער ג' סי' ו', שול"ת

ניחא בדרבנן מודו כולי עלמא דשרי, דבכהאי גוונא וודאי לא שייך למיגזר מדי.

ה. עצם פסיק רישיה י"א דהוי רק דרבנן

ועוד יש לחדד זה, דאע"ג דקיי"ל שפסיק רישיה ולא ימות אסור מן התורה, כמבואר ברמב"ם פ"א מהל' שבת, אמנם יש דעה בראשונים דהוי רק דרבנן. שבשול"ת ברכת אברהם (לר"א בן הרמב"ם) סי' י"ט הובאה השגת רבי דניאל הבבלי על הרמב"ם הנ"ל, וכתב שם דאפילו פסיק רישיה ולא ימות דקא קרינן ליה בגמרא, לא אמרינן דחייב חטאת, דעד כאן לא קאמרינן אלא דמודה רבי שמעון לרבי יהודה שהוא אסור, ואפילו רבי יהודה לא סבר לה דחייב, שלא אסרה תורה אלא מלאכת מחשבת, וזה לא נתכוון לאיסור, הולכך בין לר' יהודה בין לר' שמעון איסורא דרבנן הוא, עכ"ל. אך רבינו אברהם בן הרמב"ם משיב לו שם לחזק דעת אביו, דבפסיק רישיה ולא ימות חיובא איכא בין לדברי ר' יהודה בין לדברי ר' שמעון, דמאחר שידע שהאיסור יעשה בודאי, ושמחשבתו אינה נעשית אלא בעשיית המלאכה, הרי חישב לעשות המלאכה, ולפיכך חייב חטאת, ומלאכת מחשבת קרינן ביה, עכ"ל.

ובשיטה מקובצת כתובות דף ה' ע"ב בשם שיטה ישנה כתב דאפשר דלרבי שמעון בפסיק רישיה ולא ימות גבי שבת לית ביה איסורא דאורייתא דמלאכת מחשבת בעינן. ובשול"ת עמק הלכה (להג"ר זאב וואלף, ווילנא תר"ה) ושול"ת מנחת אלעזר ח"א סי' כ"ב כתבו לפרש כן בדעת התוספות, עיי"ש. וכן במלוא הרועים ערך דבר שאינו מתכוין אות כ"ז ואות ל"א נסתפק אם פסיק רישיה אסור מן התורה או מדרבנן, והוכיח משבת דף קל"ג ע"א דפסיק רישיה הוי רק מדרבנן לכולי עלמא. וראה בחידושי שפת אמת יומא ל"ד ע"ב שכתב בדעת הרמב"ם דפסיק רישיה איסורו מדרבנן.

אך למעשה ברמב"ם מפורש דהוי דאורייתא (ודברי השפ"א שכתב להיפוך

והרא"ש ז"ל בפרק הבונה, בכלל הדחיות שדחו ראית הערוך, מורה שלא נחלקו אלא לכתחילה, לדעת הערוך כיון דלא ניחא ליה מותר לכתחלה, ולדעתם פטור אבל אסור. ואמנם לכולי עלמא, כל פסיק רישיה דלא ניחא ליה אין בו חיוב מן התורה. וגם הרב המגיד ז"ל בפ"א מהל' שבת בד"ה עשה מעשה וכו' הביא סברת הערוך והחולקים דסברי פטור אבל אסור, ולא הוזכר מי שחייב. וכל זה הוא במלאכה האסורה מן התורה, אבל אם אינה אסורה אלא מדבריהם, נראה דכ"ע מודו דמותר לכתחלה. ולא דמי למה שכתבתי לעיל דעות רבוותא דאית להו דדבר שאינו מתכוין דהוי פ"ר אפילו במלאכה דרבנן אסור, דהתם שאני דאיכא למימר דתקון רבנן כעין דאורייתא, מה התם כל דהוי פ"ר לא חלקה תורה בין מתכוין לשאינו מתכוין, אוף הכי לא פלוג רבנן במלאכה האסורה מדבריהם בין מתכוין לשאינו מתכוין. אבל היכא דהוי פסיק רישיה דלא ניחא ליה, שחילקה תורה בין מתכוין לשאינו מתכוין, שפיר מצינן למימר שגם הם במלאכה של דבריהם חילקו בין מתכוין לשאינו מתכוין, ולא תהא מלאכה דרבנן חמורה משל תורה, עיי"ש.

וכ"כ בספר תורת שבת סי' שי"ד סק"ג, וסי' שט"ז סק"ו, וסי' שכ"ו סוף סק"ד, שיש לחלק בפסיק רישיה דלא איכפת ליה בין שנעשה מלאכה דאורייתא או דרבנן. וכ"כ שול"ת שואל ומשיב קמא ח"א סי' ר"י בדרבנן ודאי שרי כל דהוה פסיק רישיה דלא ניחא ליה, וזה ברור. וראה שם במהדורא תליתאה ח"ג סי' ג' שמיישב בדרך זה דעת התה"ד, שגם הוא התיר רק מחמת דהוי דרבנן ולא ניחא, דמה איכפת ליה אי יוסיף בנקב או לא יוסיף, ובכה"ג בודאי שרי, דהרי אף בדאורייתא דעת הערוך דפ"ר דלא ניחא ליה מותר, ואף שהתוספות והרא"ש חלקו עליו, אבל עכ"פ בדרבנן בכה"ג בודאי מותר, עיי"ש. וכ"כ שול"ת דברי מלכאל ח"ב יו"ד סי' מ"ב אות ל"א דבפסיק רישיה דלא

לכתחילה ביתו לשמור ביתו וצבי שבתוכו, דכיון שהוא צורך ביתו אע"פ שעל ידי כך ניצוד הצבי ממילא מותר, ובלבד שלא יתכוון לשמור את הצבי בלבד, דהכי גרסינן בירושלמי בפרקין דהכא.

והר"ן דף ל"ח ע"א מדפי רי"ף הביא דברי הרשב"א ותמה עליו, היאך אפשר שאפילו במתכוין לנעול בעדו ובעד הצבי יהא מותר, וכי מפני שהוא צריך לנעול ביתו נתיר לו לעשות מלאכה בשבת. ולא עוד, אלא שאני אומר שאפילו שאינו מתכוין לנעול בעד הצבי, כל שהוא ידוע שהצבי בתוכו ושאי אפשר לו שלא יהא הצבי ניצוד בתוכו אסור, והיינו דאמרינן בכולה מכלתין (דף ע"ה ע"א ועוד) דמודה ר' שמעון בפסיק רישיה ולא ימות. על כן פירש הר"ן בירושלמי פירוש אחר.

אמנם השלטי הגיבורים שם אות ג' הביא גם הוא דברי הרשב"א, וכתב שהר"ן והרמב"ן פליגי עליה, וכתב ליישב ולבאר שיטת הרשב"א, וז"ל, והשתא לדברי הרשב"א נמצינו למדין דאע"ג דקי"ל בפסיק רישיה אסור, היינו דוקא שבאותו מעשה דעביד הפסיק רישיה אינו מתכוין ואינו עושה דבר היתר עמו, אבל אם באותו הפסיק רישיה שעושה עושה ג"כ דבר היתר עמו, ויתכוין גם לדבר היתר, אז אפילו עביד פסיק רישיה ומכוין גם לו שרי. ובאמת כי קולא היא זו. ואני כתבתי בחדו' דכל מעשה שאפשר לעשות זולת הפסיק רישיה, אז אפילו עביד אותו מעשה אפילו בפסיק רישיה שרי, כי לא מתכוין לעשות בפסיק רישיה. והארכתי שם. ומדברי הרשב"א סיוע גדול לדברי כי ק"ו הם דברי מדבריו, עכ"ל.

והמג"א סי' שט"ז סקי"א הביא דברי הרשב"א וקושיית הר"ן וישוב הש"ג, וכתב, ומכל מקום אין להקל. ועיי"ש גם בא"ר סקי"ד שהקשה על הש"ג מכמה מקומות בש"ס. וכן הקשה עליו בשו"ת שואל ומשיב מהדו"ג ח"ג סי' ג'.

צ"ע), וכן דעת הפוסקים למעשה כמו שכתב שו"ע הרב סי' רע"ח ס"ד, מ"ב סי' ש"כ בשעה צ"צ אות נ"ג, וערוה"ש סי' רמ"ב סל"ב. וראה בשו"ת יבי"א ח"ד או"ח סי' ל"ד אותיות ב' ג' ד' ה'. אלא שמ"מ יש עכ"פ לצרף שיטה זו לחזק דעת התרומת הדשן.

ו. בתרתי דרבנן

גם המג"א מודה לתרומת הדשן

ועוד, שכבר כתב בשו"ת קרן לדוד סי' ל"ח, דאף דכתב המג"א דפסיק רישיה אפילו בדרבנן אסור, מ"מ היכא דאיכא תרתי דרבנן מודה דשרי. כי היכא דכתב המג"א שם, וכן בסי' רנ"ג, דלענין אמירה לנכרי לא מחמירין בפסיק רישיה, וכתב המחצית השקל הטעם, דקיל משאר איסורי דרבנן, דאיכא תרי דרבנן, דהוי ליה שבות דשבות, לא מיתסר פסיק רישיה, עיי"ש. וכ"כ בשו"ת בתי כהונה שם. וכ"כ שו"ת מהר"ם בריסק ח"א סי' נ"ט להתיר ללכת בנעליים שבהליכה חוקקים אותיות בולטות באדמה שאין מתכוונים לזה, ומצרף השלטי הגיבורים (דלקמן), וגם מביא הקרן לדוד הנ"ל.

ז. צירוף דעת הרשב"א ושלטי הגיבורים

בנוסף לכך יש לצרף שיטת הרשב"א והשלטי הגיבורים. דאיתא במשנה מסכת שבת פרק האורג דף ק"ו ע"ב, ישב האחד על הפתח ולא מילאהו, ישב השני ומילאהו, השני חייב. ישב הראשון על הפתח ומילאהו, ובא השני וישב בצידו, אף על פי שעמד הראשון והלך לו, הראשון חייב והשני פטור. הא למה זה דומה לנועל את ביתו לשומרו ונמצא צבי שמור בתוכו, ע"כ. ופירש רש"י, הא למה שני זה דומה, מאחר שנצוד ע"י הראשון. לנועל את ביתו לשומרו, ולא לצוד. ונמצא צבי, שהוא ניצוד כבר, שמור בתוכו, וכן אע"פ שעמד הראשון אין זה אלא כשומרו לצבי שהיה לו מאתמול.

ובחידושי הרשב"א כתב, ובירושלמי (דפרקין ה"ו) נראה שהתירו לנעול

שיהיה ראוי' לחצוץ שיניו הוי בלא מתכוין אליו כמתעסק וכנוהג מנהג עולם, עכ"ל.

ולפי המבואר מובן היטב דעת הרשב"א. ולפי זה כשהולך כדרך העולם, ורק עובר דרך המכונה לפי תומו, קיל טפי, דהוי מתעסק בדרך העולם ואין על פעולתו שם מלאכה כלל, ולכן אינו אסור מטעם פסיק רישיה.

ח. האם יש לדמות לעובר בפני מצלמה שהתירו הפוסקים

עוד יש לעיין אם אפשר לדמות שאלה שלנו לשאלת המצלמות האוטומטיות שכבר דנו בהן הפוסקים. ראה בשו"ת קרן לדוד סי' ק"ב אם מותר להעמיד עצמו מול מצלמה שהועמד שם קודם ע"י גוי, וכתב שאין בזה איסור אלא ממצוא חפצך בלבד כשמעמיד עצמו בכוונה להצטלם. ודכרנא שלפני שנים רבות רצה ח"א לאסור לגור ולהסתובב בשבת בשיכון בעדפארד גארדנס שבשכונת וויליאמסבורג שבברוקלין, מאחר שנתקנו שם מצלמות והוי פסיק רישיה. והגאון רבי אפרים פישל הערשקאוויטש זצ"ל התגורר בשיכון ההוא, והיה אומר שאין מקום לפקפק בזה כלל, שכבר הוכרע הדבר בקרן לדוד להיתר.

וכן ראה בהלכתא רבתא לשבתא (להגה"ק משימאני) פ"ג חקירה י"ג דמותר להעמיד עצמו מול פאטאגראף (צלם) שעושה תמונה מאיזה מקום, והגם שיוולד עי"ז שמצייר צורתו דחייב משום כותב, כירושלמי פרק כלל גדול, כיון דממילא נעשה, ע"כ.

אלא שאין נידון דידן דומה ממש לנידון ההוא, ששם טעם ההיתר מבואר בקרן לדוד, שכיון שהאומן בלאו הכי העמיד שם המכונה, ובין כך ובין כך תצלם המכונה צילום, אלא שתחת שתצטייר שם צורה שלו היה נצטייר דבר אחר שעומד שם, ולא הוי מסייע כלל במלאכה שנעשה. משא"כ כאן,

ובחידושי ח"ס מס' סוכה פרק לולב הגזול דף ל"ג ע"ב ביאר היטב דעת הרשב"א וסברתו, מי שביתו פתוח וחפציו מופקרים אם לא יסגור בעדם, אלא שנכנס צבי לבית והוא אינו צריך לו, אך בודאי אם יצודנו אגב ניהא ליה, אבל לא עלה על דעתו לצוד צבי, וכי מחוייב להפקיר חפציו ולהניח ביתו פתוח כדי שלא יהיה הצבי נצוד ממילא, בתמיה, עכ"ל.

ובשו"ת עטרת משה או"ח סי' פ"ה ביאר עוד, שיש יסוד ידוע, מ"ש הרב המגיד בפ"ב מהל' שבת גבי גזלת של מתכת דאי אין מחשבתו לצרף מותר, וכתב שאין זה מטעם מלאכה שאינה צריכה לגופה שהרי להרמב"ם חייב, אלא יש מלאכות שענין המלאכה תלויה ברצונו וכוונתו, ואם אין רצונו בהצירוף אינו איסור כלל, וסמכו הדבר עמש"כ מהא דביצה דף ל"ג ע"ב המקטם עץ לחצוץ שיניו חייב חטאת כך פסק הרמב"ם, אבל המקטם עץ בעלמא בלא כוונת לחצוץ שניו אף שהוא פסיק רישא פטור, ומובא במג"א בסימן שי"ח אות ל"ו, עיי"ש בגליון הלבושי שרד. ועל יסודות אלו היה בענ"ד פשוט, בהא דפרק הכונס דף ס' ע"א בזורה ורוח מסייעתו דחייב, אבל אם מתכוון להוריד התבואה מהגג, אף שמצויה רוח ויש בהתבואה מה שיזורה ע"י הרוח, אבל כל כוונתו רק להורידו מהגג שלא יהיה איסור זורה, ואף שהוא פסיק רישא. ובענ"ד הבנתי בדברי הה"מ הנ"ל גבי צירוף וקוטם, וכך בהך דצידה בדברי רשב"א כיון דלסגור דלתי ביתו הוא הווה תמיד, ולכן מתכוין גם בזה, ורק אגבו לא יצא הצבי שנכנס לשם הוי לגבי זה כמתעסק ועדיף מכל אינו מתכוין, וכך הגורף ושופך תבואתו מהגג לאכסנו למטה או מפני הגשם וכיו"כ ואף שמצויה הרוח ויזורה, עכ"ז לא לזה הוא מתכוין והוי כמתעסק בעלמא ואין עליו שם מלאכה כלל, וכך בקוטם עצים שזה מיעוטא דמיעוטא כדי לחצוץ שניו ולכן רק אם מכיון אליו חייב, אבל כל שאר קוטם אף

דעתיה בביקור שלו, מותר לילך לביה"ח
אפילו בשבת אע"פ שיצטרך לעבור דרך
מכשיר שמודד את חומו. ובפרט בזמן
ששוררת מגיפה רח"ל, כאשר יש חשש
אמיתי להתרשלות ואזלת יד מצד צוות
ביה"ח, כאשר ראינו לדאבוננו בזמן האחרון
שהמצב בבה"ח היה נורא ואיום, והביקורים
וההתעניינות בפרטי החולה היו בהם הצלת
נפשות ממש, כדאי יש להתיר.

אילו לא היה עומד שם לא היתה המכונה
האוטומטית מעלה מספרים על הצג,
שהמכונה מוערכה באופן כזה שרק אם
אדם עובר כנגדה היא פועלת, א"כ היתר זה
של הקרן לדור אינו שייך בנידון דידן, אלא
שבכל זאת יש להתיר מן הטעמים האחרים
המבוארים לעיל.

על כן כשבאים לבקר החולה שצריך
לעזרתו, ואפילו רק באופן שיש צורך יתובא



הרב ברוך אבערלאנדער

סימני האתרוג הכשר לעומת המורכב

האתרוג וגדל מהן מין הדומה לאתרוג,¹ ויש לעיין מהו כוונת ההדגשה הזאת, הרי יש גם אפשרות הפוכה של הרכבה, דהיינו שמרכיבים ענף של אתרוג בתוך אילן אחר.

מקור הסימנים בתשובת מהר"י פדואה

והנה מקור הסימנים הביא המג"א והט"ז (סי' תרמ"ט סק"ג) מהר"י פדואה, והכוונה לתשובת הגאון רבי שמואל יהודה קצנאלינבוגן (רפ"א-שנ"ז), בנו וממלא מקום אביו מהר"ם מפדובה (שבצפון מדינת איטליה, נפטר בשנת שכ"ה), שכתב "לשארי דבק כאח לי, אהובי הגאון כמוהר"ר משה", ה"ה רבינו הרמ"א ז"ל (ר"צ-של"ב). וכה כתב שם (בתשובתו שנדפסה בשו"ת הרמ"א סי' קכו):

ע"ד האתרוגים המורכבים בלימוני, זיל קרי כי רב הוא בארצנו שלא לצאת בו אפילו ע"י הדחק. ומפי הגאון א"א ז"ל שמעתי כי פעם אחת קרה מקרה בפדוואה שלא היה לכל הקהל כ"א אתרוג אחד, ויהי כאשר שלחו אותו מקהל האשכנזים לקהל הלועזים¹ פגעו השטודנטים באיש המביא אותו וגזלוהו ממנו ופדאוהו מהם בדמים יקרים, ולא רצו לצאת במורכבים אשר רבו כמו רבו בכל בתי השרים.

והמורכבים הגדלים במדינות אלו נכרים וידועים אלינו, אבל ממחוז פולין² באים אתרוגים אשר אנחנו מסופקים בהם, ושנה זו רוב האתרוגים שלנו היו ממחוז ההוא.

ואני כותב למכ"ת ג' סימנים אשר תוכל להכיר בהם המורכבים הגדלים בארצנו, כי

כתב ה'מגן אברהם' (סי' תרמח סק"ג): אתרוג המורכב מלימוני ואתרוג פסול. ויש בו שלשה סימנים... עכ"ל ר"י פדואה בתשובת רמ"א סימן קכ"ו. ובעולת שבת [ריש הסימן] כתב עוד סימן... ולבוש [סי' תרמט ס"ד] כתב אותו שקורין גרטק"י פסול, משום שנעבדה בו עבירה... ולי נראה דפסול משום דלא מקרי אתרוג כלל...

ובשו"ע הרב בעל ה'תניא' העתיק את הנ"ל באריכות (שם סל"א):

אתרוג המורכב, דהיינו שהרכיבו ענף מאילן אחר לתוך אילן האתרוג וגדל מהן מין הדומה לאתרוג, פסול, שזה אינו אתרוג כלל אלא הוא בריה בפני עצמה. וארבעה סימנים יש להבחין בין האתרוג המורכב מלימוני לאתרוג. האחד, כי המורכב הוא חלק, ולהאתרוג יש בליטות קטנות בכל גופו וקצת גובה להן. השני, המורכב עוקצו שהוא תלוי בו באילן הוא בולט, ועוקץ האתרוג שוקע. השלישי, כי תוך של המורכב דהיינו הגוף הוא רחב, ומוהל שלו רב, והקליפה התיכונה, דהיינו קליפה העבה שבאתרוג, היא אינה עבה כל כך במורכב, כמו באתרוג שהקליפה עבה מאוד ותוך שלו קצר ואין בו מוהל רב. הרביעי, שבאתרוג הגרעינין שבתוכו זקופים לאורך, ובמורכב הגרעינין הן מושכבין לרחבו.

והנה בעוד שה'מגן אברהם' סתם וכתב "אתרוג המורכב מלימוני ואתרוג פסול", בא שועה"ר ומוסיף ומדגיש "דהיינו שהרכיבו ענף מאילן אחר לתוך אילן

1 "יהדות איטליה בתקופת האחרונים היתה מורכבת משלוש עדות מרכזיות. קהילות האיטלקים הקדומים המכונים 'לועזים' או איטאליאנים... עליהם נוספו קהילות האשכנזים יוצאי גרמניה ומקצת גרושי צרפת שהגיעו מהצפון בשלהי תקופת הראשונים... ולבסוף נוסדו בה גם קהילות גרושי ספרד משנת רנ"ב ואילן... שעליהם נילוו ה'לואאנטיניים' שהגיעו מהמזרח" ('שרשי מנהג אשכנז' ח"ה עמ' 199).

2 "כן הוא בהוצאה ראשונה, אבל בהוצאות מאוחרות טעו לחשוב שצ"ל 'פולין'. והוא מחוז באיטליה" (הערה 7 בשו"ת הרמ"א מהדורת ירושלים תשל"א). וראה עוד בהערה שלאח"ז.

שמהר"י פדואה דיבר על אתרוגים מארצות אחרות או שנשתנו הטבעים מאז.

וב'ערוך השלחן' (סי' תרמח סכ"ח): כתב לבאר: "ואין הסימנים מקובלים מהקדמונים, אלא מה שראו במדינתם..." אמנם לפי זה אינו מובן כל כך למה נעתקו הסימנים הללו בנו"כ השו"ע בלי לציין במפורש שאלו נאמרו רק בקשר לאתרוג מאד מסויים. בנוסף לזה העיר גם ה'ערוך השלחן' שם: "וגם בהסימנים שבפנים בדקנו, ולא נתברר לנו, ולכן קשה להעמיד על סימנים להלכה למעשה", הרי שגם הוא חיפש ולא מצא את הסימנים המוכיחים.

שני סוגי הרכבה: אתרוג על לימטה ולימטה על אתרוג

ושמעתי ביאור נכון בזה ממנו"ח הרה"ג הרה"ח הר"ר משה לאזאר שליט"א, אבד"ק קהילת 'בית יעקב' מילאנו, שהסביר זה מתוך נסיונו.⁵ ואלו דבריו:

למה חשובה ההרכבה לאילנות האתרוגים, ועד שההפרש בחיי האילן המורכב ושאינו מורכב גדול מאד? כי שרשי אילן האתרוג יש להם טבע "רע" שאינם יורדים למטה בארץ, אלא הולכים מתחת לארץ לצדדין.⁶ והנה כדי שהאילן יוכל לקבל חיות מהארץ חשוב מאד שהשרשים יהיו לחים וקרים, אבל שרשי האתרוג כיון שהם הולכים לצד ואינם יורדים לעומק הרי הם מתחממים ומתייבשים מחום השמש. הפתרון של זה היא מה שהאיכרים מוסיפים חול מסביב לעץ האתרוג, וככה יוצא ששרשי האילן לא כ"כ קרובים לשפת הארץ.

מפוליי³ לא יוכלו לבא אליכם כי רב מכם הדרך. הסימן הא' הוא, כי המורכבים הם חלקים ולא אתרוגים בליטות קטנות בכל גופם וגובה להם. הב', כי המורכבים העוקץ בולט ועוקץ האתרוג שוקע. הג' הוא, כי תוך המורכב דהיינו המיץ רחב והמוהל שלו רב והקליפה התיכונה קצרה, ובאתרוג הוא להפך כי הקליפה רחבה והתוך קצר והוא כמעט יבש, וסימנים אלו מובהקים אצלנו.

וכבר תמהו רבים שאין שום חילוק בין האתרוג המורכב לשאינו מורכב, וכל הסימנים הנ"ל נמצאים בשניהם בשווה. ובהיותי בקלבריה, מקום גידול האתרוגים, ניסיתי כן בעצמי, ונוכחתי לדעת שאין שום סימן על פרי האתרוג שדרכו אפשר לגלות שהאתרוג מורכב. וגם אינו מובן, שבאם האתרוגים הם כל כך דומים עד שאין להבחין ביניהם, אז למה קובעת ההלכה "שזה אינו אתרוג כלל אלא הוא בריה בפני עצמה".

וראיתי מי שכתב⁴: "יש ואתרוג מורכב יש לו כל הסימנים הנקובים בשו"ע כבלתי מורכב: שקיעה, חרוצים ובלוטים. וגם נסיתי עשרות ומאות פעמים לחתוך אתרוגים שמה לבדוק פנימי[ו]תם: אם הגרעינים באורך או ברוחב, ואף פעם לא מצאתי שם שיהיה איזה חילוק בין אתרוג המורכב לאתרוג הבלתי מורכב בפנימי[ו]תם. מובן שחס ושלום אין עולה על דעתי לחלוק על הסימנים אשר נתנו לנו הפוסקים, כי בודאי דברו מאתרוגים של שאר ארצות, או על אתרוגים בזמניהם, ואז אפשר שנשתנו הטבעים. ההיכר היח[י]די שם באיטליה הוא רק על עצם האילן, או יותר נכון על מקור [גזע] האילן". אמנם דוחק גדול לומר

3 "גם פה שגו לשנות המלה ל'מפולניא'. והנה התשובה נכתבה לרבינו [הרמ"א] שהיה חי בפולניא, ולא יתכן שהכוונה היא למדינתו. כמו"כ קורא למקום 'מחוז' ולא מדינה" (הערה 8 שם).

4 הרב ישעיה גרויס: "קונטרס בירור ענינים על דבר האתרוגים מיאנעווע", ניו יארק [תשכ"ב], עמ' יא. צילומו מופיע בספר 'פעולות ישע' אין אמעריקא' עמ' 103.

5 כבר קרוב לחמשים שנה נוסע מנו"ח שליט"א לקלבריה לקטוף אתרוגים לחג הסוכות.

6 לגמרי הפוך מחצובא "ששרשיו נוקבין ויורדין בעומק ואין מתפשט לצדדין כלל" (רש"י ביצה כה, ב ד"ה חצובא).

"עילאה גבר", והפירות היוצאים מאילן זה הם לימונים לכל דבר בלי שום "רמז" ותערובת הכי קלה משרשי וגזע האתרוג דלמטה.

כל הנ"ל הוא לפי ראות עינינו, אמנם ידוע שיש מחלוקת גדולה בפוסקים (ראה סקירה אצל הרב לוי יצחק סופר ב'טהרת האתרוגים', ניו יארק תשע"ב, עמ' יז-כט), האם ההרכבה משנה את המין או לא, ויש לעיין הרבה בדבריהם וצ"ע.⁸

לפי שו"ע הרב הסימנים הם רק להרכבת לימון על עץ אתרוג

ומעתה יתבאר דיוק לשונו הזהב של הרב בשלחנו, שהקשינו לעיל למה כשבא לכתוב את סימני האתרוג הוא מוסיף להדגיש: "דהיינו שהרכיבו ענף מאילן אחר לתוך אילן האתרוג וגדל מהן מין הדומה לאתרוג". וע"פ הנ"ל נראה שהשועה"ר בא לפרש ולומר שסימני האתרוג של מהר"י פדואה אינם באים להבחין בין אתרוג מורכב לאתרוג שאינו מורכב, אלא בין פרי אתרוג לפרי לימון שגדל מענף שהורכב על גבי עץ אתרוג. והרי פדובה הוא ליד איזור הלימונים ולא באיזור האתרוגים, וע"כ אכן מסתבר שכאשר מהר"י פדואה כותב "סימנים אשר תוכל להכיר בהם המורכבים הגדלים בארצנו", הוא מדבר על ההבחנה שבין ההרכבה שסביב איזור מגוריו, שהוא לימון מורכב על עץ אתרוג. ומה שכתב בתחילת דבריו "ע"ד האתרוגים המורכבים בלימונ"י", יש לפרש שכוונתו לעצי אתרוגים שהרכיבו בהם יחורי לימון.⁹

אבל אין זה רק פתרון חלקי לחיי אילן של 6-7 שנים, הפתרון האידאלי היא הרכבה על גבי שרשי אילן lime (לימטה), שהשרשים יורדים למטה לעומק ונשארים לחים וקרים. מעדיפים הרכבה על לימטה מאשר על לימון, כי מאמינים שהלימטה הוא גזע יותר חזק ויכול לחיות עם יחורי האתרוג יותר טוב מאשר גזע הלימון. צורת ההרכבה זה ככה: חותכים מן העץ את כל ענפי הלימטה והעץ, עד שנשארים רק השרשים בארץ וגזע העץ בגובה של טפח או שנים, וע"ז מרכיבים את יחור האתרוג, וככה יוצא שיש לנו שרשי וגזע לימטה מלמטה ועץ אתרוג מלמעלה. לפי ראות עינינו בפשטות נראה ש"עילאה גבר", היינו שאין האתרוג שמלמעלה מפסיד כלום מעצמו, והשרשים וגזע הלימטה אינם משמשים רק כצינור, ועל כן אין הוא מקבל כלום מטבע וטעם הלימטה. משום זה אין שום אפשרות להבחין באתרוג עצמו באם הוא בא מאילן מורכב או משאינו מורכב, שניהם דומים ממש בהכל.⁷

באיזור אחר באיטליה ישנו בעיה הפוכה, מדובר באיזור הררי סביב הנהר Garda, איזור הלימונים (Limone del Garda). חבל ארץ זו אדמת טרשים הוא ואין שרשי הלימון יכולים לרדת למטה לעומק מפני הסלעים, וגם שם משתמשים בפתרון ההרכבה אבל בצורה הפוכה: שרשי האילן והגזע הוא משל אתרוג שהולך לצדדים, ולא כ"כ נתקל בסלעים, וחותכים את כל הענפים והעץ ומרכיבים על גזע האתרוג יחור הלימון. וכמו שאמרנו באתרוג גם כאן

7 וראה 'תחומין' כרך ב עמ' 143, ובספר 'ארבעת המינים' של פרופ' זהר עמר עמ' 41.

8 החילוק בין שני סוגי ההרכבה דלעיל הוא: איזור הלימונים נמצא בצפון איטליה, ששם האנשים מלומדים ומתורבתים יותר, ועל כן כבר לפני מאות שנים למדו את מלאכת ההרכבה; משא"כ איזור האתרוגים נמצא בדרום איטליה, מקומם של האיכרים הפשוטים, והם למדו את מלאכת ההרכבה רק בשנים האחרונות (קרוב לשנת תשט"ו, ראה 'זכרון לבני ישראל' עמ' קנה הערה רסח ו'פועולות ישעי' אין אמעריקא' עמ' 74, והארכתי בזה במק"א). עובדה זו אישר אגרונום מקומי בפני מו"ח הר"מ לאזאר.

9 ולפי זה צריך לפרש מה שכתב אדה"צ: "וגדל מהן מין הדומה לאתרוג", שאין כוונתו לומר שע"י ההרכבה נשתנה צורת הפרי ונהיה דומה לאתרוג, אלא הכוונה שאחרי ההרכבה גדל פרי לימון שבכללותו הוא מין הדומה לאתרוג. וכן צריך לפרש המשך דברי אדה"צ שכתב: "פסול, שהיה אינו אתרוג כלל אלא הוא בריה

קרה מקרה בפדוואה שלא היה לכל הקהל כ"א אתרוג אחד... ולא רצו לצאת במורכבים אשר רבו כמו רבו בכל בתי השרים". וכוונת הדברים ביאר בשו"ת מהרי"א עניזל שם (סוף ד"ה ואמנם, וראה 'טהרת האתרוגים' שם עמ' מו-מז): "שבאותן המדינות שאין אויר וטבע האקלי"ם מגדל אותן זולת בבתי החורים והשרים שמיחדים בתי הסקה ליחמנה בעצי השקות כידוע הנקראים בלשון טרי"ב הייזר, הם לא יצליחו כי אם ע"י הרכבה". ולפי הנ"ל שבין כך גידלו שם עצי האתרוג, והאתרוג יכל לגדול כיון שבבתי השרים חיממו, א"כ למה היו צריכים להרכיב את עצי האתרוג. ומה שקישר שם בין חימום להרכבה אינו ברור כלל.¹⁰

ואולי י"ל שהסיבה שהמורכבים "רבו כמו רבו בכל בתי השרים", הוא כי ההרכבה שם לא נעשית רק מפני הכורח, אלא מפני שזה היה רצון השרים להראות חידוש שיכולים להרכיב מינים חדשים. אמנם יש אפשר לפרש באופן אחר לגמרי, שאין מדובר שגידלו את האתרוגים בבתי השרים, אלא שמהרי"א פדואה ידע שבבתי השרים היו אתרוגים מורכבים שהשיגו ממקומות אחרים. וצ"ע.

מה דעת שו"ע הרב

בהרכבת אתרוג על עץ לימון

על פי הביאור הנ"ל יוצא שבשו"ע הרב אינו מדבר כלל על ההרכבה השניה של יחור אתרוג בעץ לימון. ומעתה יש לדון מה דעתו על אתרוג שגדל על עץ לימון. הן ביארנו שפסול המורכב "שזה אינו אתרוג כלל אלא

הרב יהודה קעלער ב'מנחת יהודה וירושלים' (ח"א עמ' 171) ציין שגם הוא פירש כן את דברי שו"ע ר' (ב'גדיל תורה' שם שנה ג עמ' שמא), אמנם "העירני הרה"ג הרה"ח הלל פעוונער שאי אפשר לפרש כן, שהרי דברי רבינו הם דברי המג"א בהרחב ביאור קצת, ונעתקו מתשובת המהרי"א פאדואה, ושם הרי אי אפשר לפרש שמדובר בהרכבת לימון על אתרוג, שהרי בסביבות פאדואה שהיא בצפון איטליה אי אפשר לגדל עצי אתרוג, שגדלים רק במדינות החמות כמו דרום איטליה. ותו אם יכולים לגדל שם עצי אתרוג, לשם מה ירכיבו עליו יחור של לימון. אלא ע"כ מדובר בהרכבת אתרוג ע"ג לימון".

ולכאורה לא קשה מידי, שמאחר שבאיזור פדובה אי אפשר לגדל אתרוגים מפני הקור (כמו שכתב הרב הנ"ל בעצמו), מפני זה מגדלים שם לימונים ולא אתרוגים (וכפי שהעיד גם מהרי"א פדואה בעצמו, שהאתרוגים שלהם באו ממחוז אחר), ועל כן צריך להרכיב יחורי לימון על עצי האתרוג, אלא שצריכים לעצי האתרוג מחמת אופן התפשטות שרשיהם וכנ"ל. ולמרות שפרי האתרוג אינו גודל שם מחמת הקור, אבל אין זה מפריע לעצי האתרוג שיכולים לגדול גם במקומות קרים יותר. (והרב הנ"ל ס"ל שמפני הקור אי אפשר לגדל שם עצי אתרוג, אבל פרי האתרוג גדל שם, אמנם ז"א ואדרבה, וכפי שרואים הרבה פעמים גם בקלבריה, שהפרי לא מתפתח מחמת הקור, ואילו העץ ממשיך לחיות).

אלא שע"פ כל זה אינו מובן מש"כ מהרי"א פדואה בתחילת דבריו: "...פעם אחת

בפני עצמה", שאין כוונתו שכיון שהפרי כלולה מלימון ואתרוג על כן הוי זה בריה בפני עצמה, אלא כוונתו לומר שזה פרי לימון, ופרי הלימון היא בריה בפני עצמה ואינה קשורה כלל לאתרוג. ועצ"ע.

10 ובשו"ת 'בית אפרים' (או"ח סי' נו בסופו ד"ה והנה הארכת) ביאר: "ושמעתי מפי אדם כשר... כי היה שמה באי קורפו זמן מה, והיה שמה בכל הגנות ופרדסים, ולא אחד בהם שימצא מגדל שני מיני פירות יחד, כגון אתרוג ולימון או אתרוג ומראנץ, רק א"י לו גדילים לעצמם וא"י לו גדילים לעצמם... דלא לורעי נפשיהו... והפוסקים דברו לזמנם שהמורכבים היו גדילים בבתי השרים לאכלה ולא לסחורה, וכמ"ש א"ז מהרי"א מפדוה בתשובת רמ"א, שהמורכבים שמה בבתי השרים רבו...". וגם לפי פירוש זה אינו מובן למה היו האתרוגים מורכבים, בזמן שגדלו שם עצי אתרוג.

היתר על הסימנים הללו, בלתי מסורת מאבותינו ומרבותינו הקדושים נ"ע זי"ע", היינו שגם שאר המורכבים פסולים למצוה, ורק באם יש מסורה שאינם מורכבים אז הם כשרים.

ואילו הרה"ג ר' אלי' מטוסוב, שג"כ כתב בארוכה לבאר דיוק זה בדברי שו"ע"ר (קובץ 'הערות וביאורים' גליון א' צד עמ' 83-93), משמע דמספקא ליה האם השו"ע"ר מכשיר את ההרכבה השניה או לא, די"ל ד"מה שלא נחית בכלל לדיני איסור אתרוג המורכב של הרכבה הב', של ענף אתרוג לתוך אילן אחר, כי בזה יש פרטים אין קץ בסוגי ההרכבה ודיניהם".

ולכאורה היה אפשר לפשוט ספק זה ממה שכתב אדמו"ר מוהרש"ב ב'אגרות קודש' שלו (ח"א עמ' סב, וראה גם שם עמ' שנג): "ידוע אשר כ"ק רבינו הגדול א"ז אדמו"ר [בעל ה'תניא'] צוקללה"ה החמיר לברך על אתרוג גענאווע דוקא (עד שפ"א הי' מלחמה גדולה בעולם ונשמע שלא יניחו לעבור סחור מאיטאליא, ורצה לשלוח איש מיוחד לגענאווע לקנות אתרוג בשבילו כידוע)", ובפשטות ההקפדה היתה כיון שהאתרוגים שממקומות אחרים הם חשש מורכבים, היינו פרי אתרוג שגדלו על עצי לימון. ולפי זה יוצא שלדעת השו"ע"ר גם המורכבים הללו הם פסולים.

אמנם י"ל דאין מכאן שום ראיה, כי יכול להיות שההקפדה שלו על אתרוגי קלבריה היו רק מטעם המובא מה שאדמו"ר מוהרש"ב היה אומר בשם זקינו אדמו"ר הזקן בעל ה'תניא': "כאשר אמר הקב"ה למשה 'ולקחתם לכם פרי עץ הדר' גו', הושיבו שלוחים על ענן ושלחום להביא אתרוגים מקאֶל־בריא"¹¹, וכפי שביאר כ"ק אדמו"ר

הוא בריה בפני עצמה", שייך רק ביחור לימון שהרכיבו לתוך עץ אתרוג, אבל הפוסקים הרי הביאו עוד טעמים לפסול אתרוג המורכב. ה'מגן אברהם' שם הביא מה'לבוש' טעם הפסול משום ש"נעבדה בה עבירה דהרכבה". ואילו בשו"ת מהר"ם אלשיך (סי' קי) פסל מטעם אחר: "שהיו כב' מינים מעורבים בשוה אתרוג ולימון לא יצא". ופסולים הללו שייכים לכאורה גם ביחור אתרוג שהרכיבו בתוך עץ אתרוג. אבל בשו"ע"ר סתם ולא גילה דעתו בכל זה.

ומצאתי בזה דעות שונות. הגאון ר' שמואל הלוי מביאלוסטוק בשו"ת 'בגדי ישע' (ווילנא תר"ד, סי' יד אות כ) כתב: "...וגם מצאתי בש"ע של הרב הגאון מו"ה שניאור זלמן מלאדי בסוף סי' תרמ"ח שכתב וז"ל אתרוג המורכב דהיינו שהרכיבו ענף מאילן אחר לתוך אילן אתרוג כו' עכ"ל, משמע דוקא הרכבה זו פסולה, אבל אם היה הרכבה מיחור אתרוג באילן לימון מותר לצאת בו משום שהפרי מהרכבה זו הוא אתרוג ממש...".

אמנם גם הגאון ר' יהודה לייב דון יחייא משקלאוו וצערניגוב ('יגדיל תורה' ירושלים גליון כד עמ' 37 [2251]) דייק כנ"ל בלשונו של שו"ע"ר, בשם אביו הגאון ר' חיים, שהיה מחסידי ה'צמח צדק', ומפרש כן בתשובת מהר"י מפדואה: "ועתה אתי שפיר הכל, כי לידוע המורכב מלימוני דוקא ובאקלים ההוא דוקא זאת היא הד' סימנים, אבל המורכב במין אחר או באופן אחר, היינו להניח בהשורש דהאילן אתרוג אחר או להרכיב זרע אתרוג עם זרע אחר ובאקלים אחר, זאת לא שייך על זה סימנים". אמנם להלכה פשוט לו דלא כדעת ה'בגדי ישע': "א"כ כל מודה על האמת יראה בעין שכלו, אשר ח"ו לבנות

11 'ספר המנהגים - חב"ד' עמ' 65 הערה 5. פתגם זה נמסר ע"י אדמו"ר מוהרי"צ ב'ספר השיחות' תש"י סוף עמ' 380 (אבל לא ברור מהשיחה האם זה מתייחס לאדה"ז, כמו הנאמר שם בקטע שלפני זה). הפתגם מופיע גם ביומנו של החסיד רבי ברוך שניאורשאהן, שרשם לעצמו מה ששמע מאדמו"ר מוהרש"ב כשהיה מיסב על שולחנו ב"חג הסוכות ה'תרע"ו" - 'רשימות הרב' ש' עמ' קנ. החסיד התמים ר' רפאל נחמן הכהן רשם בזכרונותיו ('שמועות וסיפורים' מהדורת תש"נ ח"ב עמ' 73 אות צה) מה ששמע מהגה"ח הר"ר

"והמורכבים הגדלים במדינות אלו נכרים וידועים אלינו, אבל ממחוז פוליי' באים אתרוגים אשר אנחנו מסופקים בהם, ושנה זו רוב האתרוגים שלנו היו ממחוז ההוא. ואני כותב למכ"ת ג' סימנים אשר תוכל להכיר בהם המורכבים הגדלים בארצנו, כי מפוליי' לא יוכלו לבא אליכם כי רב מכם הדרך..."

ויש לעיין בדבריו דלכאורה לאו רישא סיפא ולא סיפא רישא, שבאם "אנחנו מסופקים" על כשרותם של האתרוגים ממחוז פוליי', אז איך אפשר ש"שנה זו רוב האתרוגים שלנו היו ממחוז ההוא", וכי השתמשו למצוה באתרוגים מסופקים.

הגרי"ל דון יחייא בדבריו שם (עמ' 38) מסביר: "...ואח"כ חוזר ומפרש שלא תטעה ש[הסימנים] כללא הוא לכל המורכבים, תנא והדר מפרש: 'אבל ממחוז פולין'¹² באים אתרוגים אשר אנחנו מסופקים בהם', פי' לפירוש, היינו הגם שיש להם כל הד' סימנים טהרה, אבל כיון דאין להם מסורת מסופקים המה ליקח למצוה. 'ושנה זו רוב האתרוגים שלנו הי' ממחוז ההוא, ואני כותב למכ"ת ג' סימנים אשר תוכל להכיר בהם המורכבים הגדלים בארצנו'. א"כ הפריט כונתו, דוקא המורכב באקלים שלהם, ודוקא המורכב בלימוני. ואח"כ חשש הרמ"א¹³ אולי יסמוך בהסימנים שכותב לו גם על המורכבים דשארי אקלימען וגם המורכבים בשארי מינים, פרט הדבר 'כי מפוליי' לא יוכלו לבא אליכם כי רב מכם הדרך', ופורט אח"כ הסי[מנים]..."¹⁴ וכך הבינו הרבה פוסקים.

לפי פירוש זה כוונת מהר"י פדואה לומר שגם האתרוגים מפוליי' מסופקים האם הם

מליובאוויטש זי"ע ('אגרות קודש' ח"י עמ' צד-צה, ח"ג עמ' קי): "יש מקום לומר שהדיוק דאתרוגי קלברה בין אנ"ש, ומקורם מאדמו"ר הזקן - הוא לא רק מחשש מורכבים... אלא עוד זאת שרוצים שיהיו ממשמני הארץ, אשר מכואר במד"ר [בראשית רבה פס"ז, ו], אשר משמני הארץ זוהי איטליא של יון, שהוא חצי האי קלברה... ולכן חל ע"ז הציווי כל חלב לה'..."

והנה הר"א מטוסוב (שם) נסתפק ג"כ בדעתו של נכדו ה'צמח צדק', שבשו"ת שלו (או"ח סי' סד) האריך ב"נידון אתרוגים מורכבים", וי"ל דלמרות שב"המשך התשובה הוא מפלפל ליישב את דברי המג"א, אך אינו מסיק מפורש דעת עצמו להלכה, ולאידך בתחילת דבריו כשהוא חולק על האלשיך הוא הוסיף במפורש בהג"ה מיוחדת כי 'לפי זה אם הרכיב יחור של אתרוג בעץ הלימון אין לפוסלו'..." אמנם בזה ודאי אין מקום לספק, שהרי העיד אדמו"ר מוהרש"ב ('רשימות הרב"ש' עמ' רמט), שה'צמח צדק' חשש לפסול המורכב, ועל כן "נטל [אתרוג] קארפירער בלא ברכה" אפילו כש"לא היה בנמצא כלל מין יאנעווער אתרוג". ומעתה מסתבר ללמוד מדעת ה'צמח צדק' על דעתו של זקנו הגדול בעל ה'תניא'.



האם האתרוגים מפוליי' "אשר אנחנו מסופקים בהם" כשרים למצוה?

ולבסוף נשאר לנו לבאר קטע מוקשה מדברי מהר"י פדואה שם, שכתב:

יעקב לנדא אב"ד בני ברק שב"בכל ליל א' דחגה"ס היה אדמו"ר [מוהרש"ב] נ"ע מספר כשהקב"ה אמר במדבר לבני ישראל ולקחתם לכם וגו' פרי עץ הדר וגו', שלחו שלוחים לגנוא - קאלאבריא - והביאו משם אתרוגים". מקורות הנ"ל נעתקו ב'טעמי גבריאלי' (ארבעה מינים עמ' שצב-שצג), וראה שם (עמ' שצד-שצז) מה שביאר בזה ובספר 'תשובות מבי מדרשא' (סי' עב).

12 צ"ל: פוליי' (ראה לעיל הערה 2).

13 צ"ל: מהר"י פדואה.

14 לפי דרכו י"ל באופן אחר קצת, שכוונתו לומר שאין חסרון הסימנים צריך להדאיג את הרמ"א, שהרי "מפוליי' לא יוכלו לבא אליכם כי רב מכם הדרך", וכיון שבין כך לא יגיעו אל הרמ"א מאתרוגי פוליי', על כן מספיק לו שיש לו סימנים "להכיר בהם המורכבים הגדלים בארצנו".

כשרים. וכן בהמשך הוא כותב להרמ"א, שהוא צריך להזהר ולבדוק בסימנים המורכבים הגדלים מארצנו ולדחות אותם, כי למרבה הצער לא יגיע אליהם אתרוגים מפוליי הכשרים.

ומצאתי שכך פירש בשו"ת בשו"ת מהרי"א ענין שם (ד"ה עוד כתב): "...כי סתם אתרוגים בחזקת כשרות הם, כמבואר שם בתשובת רמ"א בדברי הרי"פ [הר"י פדואה] בריש דבריו... הרי העיד הרי"פ בעצמו שאע"פ שהם מסופקים על אתרוגי המחזו פוליי ואינם ניכרים המורכבים שבהם, אעפ"כ היו יוצאים בשנה ההוא מהאתרוגים ההם. וזה דין אמת ויציב, שכל שא"א להתברר אזלינן בתר רובא, ורובא דאורייתא, ורוב האילנות אינם מורכבים, ועל כל אתרוג אנו אומרים מרובא פריש...¹⁵ ועכ"פ מבואר מדברי הרי"פ, דסתם אתרוגים, אע"פ שיש להסתפק בהם אם הם מורכבים,

כשרים למצוה, אבל אין לבדוק אותם ע"פ הסימנים, כיון שהם מאקלים אחר. ולפי מה שנתבאר לעיל הדברים מאד מובנים, שהמורכבים "הגדלים בארצנו", שהם לימון על עץ אתרוג, אפשר להכיר בהם ע"י הסימנים האם הם לימונים או אתרוגים, אבל האתרוגים שמגיעים מפוליי, שהם אתרוג על עץ לימון, בשביל זה אין סימנים על הפרי לקבוע איזה מהם גדלו על עץ אתרוג והם כשרים או לא.

אבל לכאורה אין פירוש זה מסתבר, כי לפי זה למה הוא מודיע להרמ"א ש"שנה זו רוב האתרוגים שלנו היו ממחזו ההוא", הרי אחרי "אשר אנחנו מסופקים בהם", ומפני הספק לא משתמשים בהם למצוה, למה הוא מכנה אותם "האתרוגים שלנו". וגם מה זה משנה באם הגיעו משם הרבה אתרוגים לא כשרים. ועל כן מסתבר לומר שכוונתו לומר שהאתרוגים מפוליי "שלנו" הם והם

15 דבריו אלו יכולים לשמש פתרון לשאלה שנשאלה מאז ומקדם: לפי הדעה המקובלת בפוסקים שאתרוג המורכב פסול, אז איך מצאנו ידיו ורגליו בקיום המצוה, הרי אין אפשרות להבדיל בין מורכב לשאינו מורכב רק בבדיקת העץ בעצמו, שבמקום ההרכבה אפשר להבחין כבעין כפתור, שזה מקום החיבור בין יחור האתרוג לגזע הלימטה, וא"כ באם יקחו יחור מעץ אתרוג המורכב ויטעו אותו, איזה אפשרות יהיה להבחין שזה בא מעץ מורכב? וע"פ דברי מהרי"א ענין י"ל דאזלינן בתר רובא, ורוב האילנות אינם מורכבים, ועל כל אתרוג אנו אומרים מרובא פריש, ומעתה אפשר לברך על האתרוג כל עוד לא איתרע חזקת פרי זה.

ויש להוסיף לזה מה שכתב פרופ' אליעזר גולדשמידט (יהודי יר"ש שפוסק רבות בחקר האתרוג) במאמרו "מחקר גנטי והשוואתי של 12 טיפוסים אתרוג" (הליכות שדה, אלול תשס"ה, עמ' 29-30): "התמונה שנחשפה בעקבות בדיקות ה-DNA. שערכנו ברורה ביותר ואינה זקוקה לפרשנות. למרות אזורי מוצא מרוחקים ושוני בגודל ומבנה הפרי, קיים דמיון גנטי רב ביותר בין כל טיפוסים האתרוג שנבדקו... באף אחד מן האתרוגים שנבדקו לא נתגלו פסידים DNA. השייכים ללימון או להדר אחר. לאור ממצאים אלה ניתן לומר במידה ניכרת של וודאות, שהאתרוגים שבידנו... כולם אתרוגים אמיתיים, ואינם תוצרי הכלאה של אתרוג עם לימון או מין הדר אחר... מה אי אפשר ללמוד מן המחקר הנוכחי? ...אין באפשרותנו להבחין באמצעות בדיקות ה-DNA. בין אתרוג שהוא מתולדות המורכב ובין אתרוג שלא הורכב מעולם. לכן, אין בממצאים שלנו כדי להוכיח על טיפוס אתרוג כל שהוא שהוא נקי מחשש הרכבה..."

וממרו"ח הר"מ לאזאר שמעתי בשם הגאון החסיד הר"ר ישראל דזייקאבסאן, מזקני רבני חב"ד בארה"ב, שאחרי שאנחנו עושים כל שבידינו להבטיח שעץ האתרוג שלפנינו אינו מורכב, וכל החשש אינו אלא אולי עץ זה הוא תולדת המורכב, יש לצרף דעות הפוסקים שסוברים שתולדות המורכב כשר למצוה. ואציין בזה הדעות השונות כפי מה שמצאתי:

אלו שפסקו להיתר: שו"ת 'בית אפרים' סי' נו, 'שערי תשובה' או"ח סי' תרמ"ט סק"ז, 'ספר יהושע' פסקים סי' קנה, שו"ת 'חלקת יואב' או"ח סי' לב בסופו, בעל 'נפש חיה' בשו"ת 'בכורי שלמה' סי' כח אות א (השני), שם אות ז, רבני ירושלים בשנת תרל"ז בקונטרס 'פרי עץ הדר', 'ירושלים תרל"ח' עמ' 16-17, הרב של טבריא בשנת תרנ"ד בקובץ 'אורייתא' יב (תשמ"ט) עמ' קעג, שו"ת 'מנחת אלעזר' ח"ג סי' עז ד"ה אמנם נודע, הרי"ז מינצבורג ב'שארית ישראל' או"ח סי' כט. ומשמע שכן הוא גם דעתו של הערוך לנר' בתוספת בכורים' (סי' תרמח בסופו).

מה הם אתרוגי פוליי"א, הנה חוץ מאלו המביאים דברי מהרי"פ בלשוננו, לא מצאנו שום אחד מהאחרונים הדנים באתרוגי פוליי"א בחזקתם, כמו שדנו אודות אתרוגי מחוז קורפו, באיזורי ראפיזא, אייא, פארגא ודומיהם. ולכאורה הוא פלא. אבל באמת מי שמסתכל במפות של איטליה בימי הרמ"א והמ[ה]רי"פ, יראה שבאיזור אשר שם גדלים עתה אתרוגי קלבריה, בימיהם היה זה שיין למחוז פוליי"א (Puglia, Apulia), ואח"כ בתחילת שנות המאה הי"ז למספרם, כאשר עבר[ה] ממשלת סיציליא, ונספחה למדינת נאפולי, נתחלקה כל החצי אי של מדינת איטליה הדרומית באופן אחר, אשר חציו המזרחי נשאר מחוז פוליי"א, וחציו המערבי נספח למחוז קלבריה, אשר עד אז היה רק קצה הכי דרומי ממה שנקרא היום קלבריה. והמהרי"פ אשר גר בארץ איטליה במחוז ויניציאה, דהיינו צפונית מזרחית של מדינת איטליה, קרא להם אתרוגי פוליי"א...". וכך נקט גם בינטעי גבריאלי (שם עמ' שצ).

אמנם מו"ח הר"מ לאזאר מסופק בזיהוי הנ"ל, שהרי פוליי"א אינו קלבריה אלא איזור שנמצא ליד קלבריה. וכן ב'טהרת האתרוגים' שם (עמ' פז הערה פט) דחה את זה, "שהן אמת שחלק ממחוז פוליי"א היה נקרא פעם בשם 'קלבריא', אבל זאת לא מצאנו שיהיה מחוז קלבריא נקרא 'פוליי"א'...". עיי"ש עוד.

עוד העיר מו"ח הר"מ לאזאר, שבפוליי"א גודל פרי הנקרא באיטלקית: Bergamotto, ובאנגלית ובלטינית: Bergamot orange

מותרים לכתחילה כל זמן שלא ראינו בהם סימן פסלות. ואילו היו מביאין ממחוז פוליי"א אתרוגים למדינתנו, היינו יוצאים בהם לכתחלה, כמו שיצאו בהם בני איטליה בעדותו של הרי"פ, ולא היינו צריכין לחוש לתערובת מורכב, כיון שאינו עומד להתברר ע"י סי[מנים]...". ודומה לזה באופן אחר קצת כתב בשו"ת 'לב חיים' שם (עח, ב בסופו ד"ה אמנם).

ואולי עד"ז כוונת הערוך השלחן שם שכתב: "...כמו שכתב בעצמו שהביא ממקום אחר אתרוגים שמסתפקים בהם [הר"ם פדווא"א]...", וכיון שכתב "שהביא" משמע שהביאם כדי לקיים בהם מצות החג.

וב'מנחת יהודה וירושלים' שם (עמ' 205) מפרש בדרך קצת שונה: "נראה לפרש דברי מהרי"פ מ"ש 'אשר אנחנו מסופקים בהם' מלשון סיפוק [או שצ"ל 'מספקים מהם'], אשר עפ"ז א"ש המשך דבריו, שמכיון שרב מכם הדרך מפוליי"א, ר"ל ואינכם יכולים לקחת מהאתרוגים המוחזקים האלו, ע"כ הוא נותן הסימנים לבדוק בהם".

האם האתרוגים מפוליי"א

הם אתרוגים מקלבריה?

ועתה עלינו לעיין איפה נמצא מחוז פוליי"א ש"רוב האתרוגים שלנו היו ממחוז ההוא".

ודן בזה ב'מנחת יהודה וירושלים' שם (עמ' 204-205, וב'גדיל תורה' שם עמ' שמ, ונעתק גם בהערות לשו"ע הרב מהדורת קה"ת סי' תרמ"ח הערה רכ): "כאשר נחקור

אלו שפסקו לאיסור: שו"ת מהרא"ל צונץ או"ח סי' ו אות כג, 'בית מאיר' בתשובה שנדפס בסוף או"ח ובשו"ת סי' ו, ר"ח פלאגי בשו"ת 'לב חיים' ח"ב סי' קכא ד"ה ואולם אם, שו"ת 'חמדת שלמה' או"ח סי' לז, שו"ת 'בגדי ישע' סי' טו, רבי שמואל סלנט בקונטרס 'פרי עץ הדר' שם עמ' 31-32 [וכתב שם שגם רעק"א פוסק לאיסור, אמנם כבר העירו שלא נמצא כן בדברי רעק"א], 'חזון איש' כלאים סי' ב אות טו, סי' ג אות ז.

וראה עוד בספר 'פרי עץ הדר' לש"ב הרב ישראל דוד הארפענעס עמ' [קג-קנו] שהעתיק מה שהאריך חכ"א להוכיח שהרבה פוסקים הסכימו לשיטת ה'בית אפרים'. ובספר 'זכור ימות עולם' (ח"ג עמ' קצב) כתב שהאדמו"ר בעל 'דברי יואל' מסאטמאר זצ"ל הפליא את חידושו של ה'בית אפרים', והוסיף לבאר את דבריו בטוב טעם (אלא שלדעתו ה'בית אפרים' התיר רק בשעת הדחק). ובספר 'טהרת האתרוגים' (מהדורת תשע"ו עמ' רמד) הביא עדות שה'דברי יואל' "אמר להדיא שההלכה כבית אפרים בזה".

אמנם לא מסתבר שהשתמשו בפרי הנ"ל. וב'לקט יושר' (מהדורת מכון ירושלים ח"א עמ' שלה-שלו אות כג) כתב על רבו בעל 'תרומת הדשן': "וזכרני בטוב, שאמר שחביב עליו אתרוג הבא מפול שיש לו טעם וריח יותר ויותר מאתרוג הבא מראוס", הרי שהשתמש באופן קבוע באתרוג "הבא מפול". ומסתבר שאכן הכוונה לאתרוגים הבאים ממחוז קלבריה (ראה גם 'נטעי גבריא' שם ועמ' שפו).

(Citrus bergamia), והיא דומה קצת לאתרוג, ויכול להיות שלזה הכוונה במה שכתב מהר"י פדואה: "אבל ממחוז פוליי" באים אתרוגים אשר אנחנו מסופקים בהם", ואין הספק האם הם מורכבים, אלא ספק גדול האם עצם הפרי היא אתרוג. ואולי השתמשו בו רק בשעת הדחק, וזה יסביר מה שכתב שם: "ושנה זו רוב האתרוגים שלנו היו ממחוז ההוא", שרק באותו שנה השתמשו בזה.¹⁶



16 והוסיף מו"ח הר"מ לאזאר שהיתה שנה שבו היה מחסור גדול מאד באתרוגים בקלבריה, ואז הוא שאל את כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זי"ע האם אפשר לקחת אתרוגים מפוליי"א, והרבי שלל זאת לגמרי, באמרו שאין פרי זה ממין האתרוג כלל, ועל כן אף בשעת הדחק אין לנטלו.

הרב שמואל דוב גומליב

בירור בדין איסור שמן אם מפעפע מחתיכה לחתיכה בלא רוטב

במליחה רק כ"ק כדי שלא נצטרך לשער בין איסור שמן לכחוש, כי אין אנו בקיאים, ע"כ.

והנה יש לבאר דעת השו"ע ודעת הרמ"א במה נחלקו, וקודם לכן יש להקדים את דברי הראשונים בזה וביאור שיטותיהם, והיוצא מזה להלכה.

מחלוקת הראשונים בדין דבר שמן אם מפעפע מחתיכה לחתיכה בלא רוטב

ב. הנה הטור בסי' ק"ה הביא דעת הרשב"א שאם יש חתיכת בשר שנבלע בה חלב וכדו' ממקום אחר, בין בצלי ובין במליחה מפעפע מחתיכה לחתיכה בלא רוטב, ואף דבכחוש לא היה יוצא כלל, דאין בלוע יוצא בלא רוטב, מ"מ דבר שמן יוצא בלא רוטב, וכן באופן שיש חתיכת חלב שנוגעת בחתיכת בשר וחתיכת הבשר נוגעת בעוד חתיכות בשר, הדין הוא דבאופן דליכא ששים נגד החלב נאסר הכל, ובאופן דאיכא ששים בין כולם, הכל מותר. [ועי' פמ"ג (סי' ק"ה מ"ז כ"ב) שכתב בדעת הרשב"א "ואיהו לא מחלק בין מליחה לצלי" ע"ש]

והב"י שם הביא דעת המהר"ם דבין בצלי ובין מליחה אפי' דבר שמן אינו מפעפע מחתיכה לחתיכה בלא רוטב, ויעוי' לשון פמ"ג (מ"ז כ"ב) שכתב בשיטה זו "בשיניהם אין יוצא", והיינו שאם יש חתיכה שנוגעת בחלב, ויש עוד חתיכה שנוגעת באותה חתיכה שנוגעת בחלב, החתיכה שאין נוגעת כחלב אינה נאסרת, כיון שאין מפעפע מחתיכה לחתיכה כלל אפי' דבר שמן.

ומצינו שיטה שלישית בזה, הב"י הביא דעת רבינו נתנאל דמספקא ליה אי דבר שמן מפעפע מחתיכה לחתיכה בלא רוטב, ויבואר להלן.

מחלוקת השו"ע והרמ"א

א. איתא בשו"ע יו"ד סי' ק"ה (סעיף ז') הא דחתיכת איסור אוסרת חברתה בנגיעתה (היינו ע"י צליה וכדו') דוקא כשאיסורה מחמת עצמה, כגון נבילה או בשר בחלב, אבל אם אין בה איסור אלא מה שבלעה ממקום אחר, אינה אוסרת אחרת הנוגעת בה, אפילו אם נצלו יחד, בד"א כשבלעה איסור שאינו מפעפע, אבל בלעה מן הדברים המפעפים בטבען, כגון שומן אוסרת חברתה בין בצלי וכו' שהאיסור הבלוע בעצמו מפעפע ויוצא מחתיכה לחתיכה, ע"כ.

עוד איתא בשו"ע שם (סעיף ט'), מליח שאינו נאכל מחמת מלחו, דינו כרותח ומפליט לאסור כדי קליפה וכו' וכל זה לענין חתיכה עצמה שהיה החלב דבוק בה, ולענין שאר חתיכות שנמלחו יחד, אם אין בכל אחת מהם בפ"ע ששים לבטל החלב אסורות, ואין מצטרפין ביחד לבטל החלב, דאין חלב מפעפע מחתיכה לחתיכה בלא רוטב, ואם אין ידוע אם נגעו בכולן כולן אסורות, ואם ידוע שלא נגע אלא באחת ואין ידוע איזו היא כולן מותרות דחד בתרי בטיל, אפילו הן חתיכות הראויות להתכבד, ע"כ.

והרמ"א כתב וז"ל: וי"א דכל מליחה אינה אוסרת רק כ"ק, ולפי שאין אנו בקיאים בין בשר שמן לכחוש נוהגין לשער בכל מליחה בששים כמו בבישול, דאם איכא ששים בין הכל ביחד נגד כל החתיכה שהחלב דבוק בה אז הכל שרי, מלבד אותה חתיכה שהאיסור דבוק בה, מיהו אותה החתיכה שהאיסור נגע בה צריך קליפה מעט וכו', ואע"פ שיש בזה קצת קולא אם היה האיסור שמן ומפעפע, מ"מ יש לסמוך בכי האי גוונא אדברי המקילין דס"ל דאינו אוסר

בצלי, קשה מדוע נקט המחבר כחילוק זה בין תיקשי דהמחבר כמאן ס"ל.

והביא הפמ"ג לתרץ בשם המנחת כהן והפרי חדש, דצ"ל דהמחבר הכריע מדעת עצמו לחלק בין מליחה לצלי בדבר שמן, דבצלי מפעפע מחתיכה לחתיכה, ובמליחה אין מפעפע.

תירוץ הנקודות הכסף

ומחלוקת האחרונים בכוונתו

ד. והש"ך בנקודות הכסף כתב על קושית הט"ז וז"ל: ולא קשה מידי, דלחומרא חייש דמפעפע מחתיכה לחתיכה בלא רוטב, אבל הכא קאמר דס"ס אין מצטרף, דאין חלב מפעפע בכולן בלא רוטב עכ"ל.

והמבואר בדבריו, שלשיטת השו"ע אין חילוק בין צליה למליחה, אלא דאזלינן הכא לחומרא והכא לחומרא, דלחומרא אמרינן דמפעפע מחתיכה לחתיכה לאסור שאר חתיכות אפי' אותן שאין נוגעות בחלב, וזה כוונת המחבר בסעיף ז', ומ"מ לא נימא דאי יש ס' בשאר חתיכות שנוכל להתיר החתיכות עצמן שנוגעות בחלב, דמספיקא מחמירין שהחתיכות שנוגעות בעצמם בחלב צריכים כל אחת שישים כדי לבטל החלב, וזה כוונת המחבר בסעיף ט'.

ומצינו שנחלקו האחרונים בביאור דברי הנקודה כ', דהנה בפמ"ג (מ"ז סקט"ו) כתב וז"ל: ואל תטעה בלשון נה"כ לקמן, דלחומרא חייש לומר דשמן מפעפע מחתיכה לחתיכה בלא רוטב, דליהוי ספיקא דדינא אי כהרשב"א דמפעפע בשמן, אי כשאר פוסקים דאין מפעפע אפי' בשמן, ועפ"ז להתיר בס"ס או בספק דרבנן לקולא, ח"ו לומר כן, אלא כיון דהב"י והר"ב הכריעו דשמן מפעפע ליכא ספק פלוגתא כלל, ועיקר התירוץ הוא דלהמחבר אין מצטרפין כל הקתיכות לס' דשמא אין מתחלק בשוה עכ"ל.

והנה הפמ"ג (מ"ז סקכ"ב) ביאר, דבין להרשב"א ובין להמהר"ם יש לכל אחד קולא וחומרא, להרשב"א יש חומרא, דגם שאר חתיכות שאינן נוגעות בחלב עצמו, אלא שנוגעות בחתיכה שנוגעת בחלב ג"כ נאסרות כשאין בהם ס' נגד החלב, ואילו להמהר"ם יש כאן קולא שאין שאר החתיכות שאינן נוגעות בחלב נאסרות, כיון שאין מליחה מפעפע מחתיכה לחתיכה אפי' דבר שמן.

ומאידך להרשב"א יש קולא, שבאופן שיש ס' בכל החתיכות ביחד נגד החלב, אזי גם כל החתיכות שנוגעות בחלב עצמו מותרות, ע"י שיש ס' ביחד עם החתיכות שאינן נוגעות בחלב עצמו, כיון שס"ל שהאיסור מפעפע בשוה כמו בישול. ואילו להמהר"ם אפילו אם יש ס' עם שאר חתיכות שנוגעות בחלב עצמו, אין מצטרפין זה עם זה לבטל טעם החלב, ואותן החתיכות שנוגעות בחלב נאסרות, כיון שלשיטתו אין האיסור מתפשט לשאר החתיכות.

קושית הט"ז על השו"ע

ג. והנה הט"ז (שם סקכ"ב) הקשה דהשו"ע סותר עצמו בדין זה, דבסעיף ה' גבי צלי פסק כשיטת הרשב"א שמפעפע מחתיכה לחתיכה, והכל נאסר אפי' החתיכות שאינן נוגעות בחלב, ואילו בסעיף ט' לגבי מליחה פסק שכל החתיכות שנוגעות בחלב נאסרות אם ליכא ס' בכל אחת נגד החלב, וזהו כדעת מהר"ם, דהרי לפי שיטת הרשב"א כל החתיכות מצטרפות לס', כיון שזה מפעפע מחתיכה לחתיכה, והוה כמו בישול, ונשאר בקושיא בדעת השו"ע.

וכתב הפמ"ג (מ"ז כ"ב) דאע"פ שאפשר לחלק בדעת השו"ע בין צלי למליחה, דצלי מפעפע יותר, ולהכי ס"ל דבצלי מפעפע מחתיכה לחתיכה, ובמליחה אינו מפעפע בלא רוטב, מ"מ קשה כיון שהרשב"א ס"ל דלעולם מפעפע בין בצלי ובין במליחה, ומהר"ם ס"ל דלעולם אין מפעפע אפי'

1 והנה הפמ"ג בש"ד (סק"ל ד"ה ושיטה הב') כתב וז"ל, וע"ז הקשה הש"ך דקשיא מ"ש רישא כשנעז כולן בחלב או ספק כולן אסורות, ומ"ש סיפא דבנגע אחד מהן בחלב והשאר לא נגעו חד בתרי בטיל, והוסיף ע"ז

אמנם דעת הדגול מרבבה (אות י"ז), והדברים מבוארים יותר בדגול מרבבה על הש"ך סי' צ"ב (סק"ג), שהש"ך בנקוה"כ לומד בדעת המחבר דמספקא ליה אי מפעפע מחתיכה לחתיכה בלא רוטב, ולפי זה, באופן דליכא ס' בשאר חתיכות נגד החלב כולן אסורות, אבל באופן שיש שישים בין כל החתיכות אפי' ביחד עם אותם חתיכות שאינם נוגעות בחלב, אלא נוגעות בחתיכות שנוגעות בחלב, אזי אותה חתיכה עצמה

והמבואר בדבריו, דודאי ליכא שום ספיקא דיוצא מחתיכה לחתיכה ואוסר הכל בין בצלי ובין במליחה, אלא שמ"מ חיישי' שמא אין מתפשט בשוה, ולפי"ז ליכא להתיר אפי' שאר חתיכות שאין נוגעות בחלב, אלא נוגעות בחתיכות שנוגעות בחלב, ואפילו יש ס' בכולם, כולם נאסרים, וצריך ס' בכל חתיכה וחתיכה עצמה ס' נגד כל החלב אפילו אינה נוגעת בחלב.

הפמ"ג בסוגריים ולהט"ז אות כ"ב אפי' נגעו זה בזה, ולנה"כ הפירוש שלא נגעו ג"כ אפי' זה בזה עכ"ל. והיוצא מדברי הפמ"ג, דהא דמותר כל החתיכות משום ביטול ברוב, היינו משום שלא נגעו כלל זה בזה, דאי נגעו זה בזה, הרי במליחה אוסרים כל החתיכות משום שמא מפעפע, והנה להט"ז דהמחבר פסק כמהר"ם דודאי אין מפעפע מחתיכה לחתיכה, לכן יש להתיר שאר החתיכות שלא נגעו בחלב עצמו, משא"כ להנקה"כ אפי' לא נגעו החתיכות בחתיכה שנגעה בחלב יש לאוסרה מטעם שמפעפע מחתיכה לחתיכה. והקשה הגרעק"א על הפמ"ג (הורפס בשו"ע מהדורת פרידמן) וז"ל לחינם כ"כ דהא מיירי דבכולם יש ס' נגד החלב, וא"כ אפי' בנגעו זה בזה, הא שאר חתיכות ממ"נ מותר, דאם מפעפע מחתיכה לחתיכה מצטרפי הכל לבטלו, ואם אינו מפעפע לא נאסרו כלל, ולא נאסר רק החתיכה שנגע ממש בחלב דשמא אינו מפעפע, ואם א"י איזהו בטל ברוב ופשוט עכ"ל.

ומבואר שהרעק"א הבין כשיטת הדגול"מ, דהמחבר הסתפק אם מפעפע בכלל, אבל אם מפעפע הרי הוא מפעפע בשוה, ולהכי יש להתיר החתיכות שלא נגעו בחלב ממ"נ, כיון דאיכא שישים בצירוף כולם, ולכן הקשה על הפמ"ג. אנאם יל"ע הרי הפמ"ג גופא שהבאנו למעלה ס"ל להדיא שודאי מפעפע מחתיכה לחתיכה אך לא בשוה, ולהכי ליכא ממ"נ, ולפי"ז אפי' ביש שישים בין כולם צריך לאסור כולם כיון שאין מפעפע בשוה, ובזה מיושב מה שכתב הפמ"ג כאן שצריך לומר להש"ך דוקא בלא נגעו כלל אפי' בשאר חתיכות, דאם נגעו בשאר חתיכות כולם אסורות וליכא ביטול ברוב.

אמנם יש שהקשו ממה שכתב הפמ"ג לפני כן (בתחילת הקטע הנ"ל), וז"ל: ושיטה הב' היא שיטת הרשב"א במליחה וצליה בדבר שמן יוצא מחתיכה לחתיכה בלי רוטב הן לקולא הן לחומרא, והמחבר פסק כמהר"ם במליחה, ויש לומר באחד משני פנים או דחילק בין צליה למליחה, או כמו שכתב בנקוה"כ דהמחבר מספקא ליה שמא מפעפע ואף נוגעין זו בזו אוסר הכל 'אם אין שישים בכולן' וכן נוגעין כולן בחלב אוסר הכל שמא אין מחלק בהשוואה כמעשה הרוטב עכ"ל. ולכאורה מבואר להדיא מדברי הפמ"ג דאם יש שישים בין כל החתיכות יש להתיר שאר החתיכות, ומשמע דס"ל להפמ"ג דאם הוא מפעפע הוא מפעפע בשוה, ולהכי יש להתיר ביש ס' בין כולן מטעם ממ"נ.

ונראה שצ"ל שכוונת הפמ"ג אין שישים בכולן, היינו בכל אחת ואחת, דהיינו שצריך בכל אחת ס' נגד החלב, ואין כוונתו בכולן ביחד, וכדי שלא יסתור דבריו מיד מה שכתב אח"ז שבנגעו בשאר חתיכות אוסרות את הכל, וכמו שהקשה רעק"א עליו, ומשמע שגם הרעק"א הבין מדבריו שס"ל שמפעפע ולא בשוה, וכן הוא להדיא במשבצות סק"ז שהבאתי למעלה.

והנה מה שכתב הפמ"ג המחבר מספקא ליה "שמא מפעפע" לכאורה צ"ע, דהרי הפמ"ג כתב לעיל (במשבצות סק"ז) שודאי מפעפע, ונראה שצ"ל בכוונתו דהמחבר חשש לדעת הרשב"א שהוא מפעפע, ומ"מ נקט זה בתורת ודאי ולא בתורת ספק. ומ"מ כתב דהמחבר מספקא ליה, היינו דמ"מ כיון דאיכא דעת מהר"ם דס"ל דאינו מפעפע להכי כתב דמספקא ליה, אבל אחר שס"ל להמחבר לחשוש לדעת הרשב"א נקט ליה בתורת ודאי ולא בתורת ספק, דהרי להרשב"א הוא ודאי מפעפע, ומה שכתב אח"כ הפמ"ג 'וכן נוגעין כולן בחלב אוסר הכל שמא אין מחלק בהשוואה כמעשה הרוטב', נראה שאין כוונתו דהא דאוסרים כל החתיכות הוא מטעם ספק שמא אין מפעפע בשוה, ולפי"ז יוצא שיש צד לומר שמא כן מפעפע בשוה, אלא כוונתו הוא דבאופן שכולם נוגעים בחלב אסור אפי' בלא פעפוע מחתיכה לחתיכה, אלא דמ"מ יש צד להתיר דאולי נכנסו כולם בשוה לחתיכות שנגעו בחלב, ובהא הרי אין צריך לדין פעפוע מחתיכה לחתיכה, וכמו שכתבנו למעלה בשם הארוך מש"ך שיכול להיות שנכנס לחתיכות שנוגעות בחלב באופן שוה, ובה מתבטל בס' בלא דין פעפוע, ולכן כתב הפמ"ג שמא אין מתפשט בשוה, דהיינו דליכא להתיר מטעם שמא מתפשט בשוה, אלא שחיישינן שמא לא נתפשט בשוה וליכא ביטול ונאסר הכל, וכל זה צ"ע.

לבטל החלב, לדעת הפמ"ג כולן אסורות, ולדעת הדגמ"ר שאר החתיכות שאין נוגעות בחלב עצמו מותרות ממ"נ, דאי נימא דמפעפע סגי שיהיה ס' בין הכל נגד החלב וכולן מותרות חוץ מהחתיכה שנוגעת בחלב עצמו, ואי אינו מפעפע הרי שכל שאר החתיכות מותרות לגמרי ואין צריך בהם לדין ביטול. ובדעת הגרעק"א במחלוקת הפמ"ג והדגול מרבבה עיין בהערה.²

דעת רבינו נתנאל

ה. והנה הב"י אחר שהביא דברי מהר"ם דס"ל שאינו מפעפע מחתיכה לחתיכה בלא רוטב, הביא דברי רבינו נתנאל וז"ל: שאם אין בחתיכת בשר ס' מחלבה, אך עם שאר חתיכות יש ששים מהחלב, היה מחמיר ואוסר החתיכה שיש בה החלב אפילו יש בשאר החתיכות ששים מן החלב, שמא אין חלב מפעפע מחתיכה לחתיכה ואין בהם ששים לבטלו, אבל אם נוגע החלב בחתיכה אחרת מצטרפת אותה חתיכה עצמה לבטלה דכה"ג לא קרי פעפוע מחתיכה לחתיכה דכיון שנגע בה הוי כאילו דבוק הוא בה עכ"ל, וכתב ב"י ע"ז דר"ג מספקא ליה אי מפעפע מחתיכה לחתיכה.

והיוצא מדברי רבינו נתנאל, שאם יש ששים באותה חתיכה שנוגעת בחלב ביחד עם שאר חתיכות שאינן נוגעות בחלב, הדין הוא שאותה חתיכה שנוגעת בחלב אסורה, מטעם שמא אין מפעפע מחתיכה לחתיכה, וא"א לצרף שאר חתיכות כדי להתיר אותה חתיכה שנגעה בחלב.

שנוגעת בחלב עצמו אסורה עד שיהיה בעצמה ס' נגד החלב דשמא אין מפעפע בשוה, אבל שאר חתיכות שאינן נוגעות בחלב מותרות ממ"נ, דאי אינו מפעפע אין השאר נאסרות, ולפי הצד שמפעפע, ס"ל דמפעפע בשוה כמו בבישול, וממילא איכא שישים בין כל החתיכות.

ומבואר בדברי הדגול"מ דלא ס"ל כפמ"ג שמפעפע ולא בשוה, אלא ס"ל דאין צד כזה שיפעפע שלא בשוה, ולכן כולם ביחד מצטרפות לשישים נגד החלב, אך אין להתיר את החתיכות שנוגעות בחלב, אפילו באופן שכל החתיכות עצמן נוגעות בחלב, ויש ששים בכולם נגד החלב, עד שיהא ששים בכאו"א בפ"ע נגד החלב דשמא אין מפעפע מחתיכה לחתיכה, ולכן אין מצטרפות כל החתיכות כולן ביחד לס' לבטל טעם החלב, ומ"מ החתיכות שאין נוגעות בחלב יש להתיר ממ"נ כנ"ל. וזהו כונת השו"ע במה שכתב 'אם אין בכל אחת מהם בפ"ע שישים נגד החלב אסורות', דהנדרון על החתיכות שנוגעות בחלב, ושמא אין מפעפע מחתיכה לחתיכה והוי כל חתיכה כדבר נפרד, ומספק שמא מפעפע ואיכא שישים אין להתיר, דמספיקא אזלינן לחומרא, ולכן צריך בכאו"א בפ"ע שישים נגד כל החלב.

ויוצא דיש נפק"מ בין הפמ"ג להדגול"מ, באופן שיש חתיכה שנוגעת בחלב עצמו, ושאר חתיכות נוגעות בחתיכה זו שנוגעת בחלב, ויש בכל החתיכות ביחד ס' נגד החלב אבל אין בכל חתיכה וחתיכה בפ"ע ס'

2 הנה נתבאר לעיל בהערה הקודמת שהרעק"א הבין כהדגול"מ שאם נקטינן שמפעפע הוא מפעפע בשוה ולהכי הקשה על הפמ"ג הנ"ל, אמנם מצינו שהרעק"א על הש"ך (ס"ק כ"ט) כתב וז"ל: ואדרבה על המחבר ליכא קושיא ד"ל דס"ל דשמן יוצא מחתיכה לחתיכה בלא רוטב, אלא דלענין זה לא מהני דהכל מצטרף דמ"מ שמא לא מפעפע בשוה וכמ"ש בנקוה"כ וכו' עכ"ל. וכתב החזו"א (סי' ל"ג ס"ק ד') דמדברי רעק"א הנ"ל נראה שנקט דודאי יוצא מחתיכה לחתיכה בלא רוטב אלא דאין מצטרפין הכל שמא אין מפעפע בשוה, ולהכי אין להתיר אף ביש שישים עם החתיכות שלא נגעו בחלב, ואין להתיר אף אותן שאין נוגעין בחלב ואף דאיכא שישים והיינו כדעת הפמ"ג. והחזו"א הקשה עליו למה לא נימא דהוי ספק אם מפעפע, ובאמת אם מפעפע הוא מפעפע בשוה, ולכן כתב החזו"א כדעת הדגול"מ הנ"ל עי"ש באריכות, אמנם כאמור שיל"ע בזה דהרעק"א במה שהקשה על הפמ"ג מוכח דס"ל כהדגול"מ, וצ"ע.

וכתב הב"י דנקטינן כמהר"ם דודאי אין מפעפע מחתיכה לחתיכה, ולא כרבינו נתנאל דהוי ספיקא משום ב' טעמים, א, כיון שמהר"ם הוא יותר מפורסם, ועוד, כיון שר"נ מספקא ליה ולמהר"ם פשיטא ליה, לא שבקינן לפשיטות המהר"ם משום ספיקא דר"נ ע"ש.

ויצא לנו ג' שיטות בדין פעפוע בדבר שמן, דדעת הרשב"א דלעולם מפעפע בין בצלי ובין במליחה, ודעת מהר"ם דלעולם אין מפעפע בין בצלי ובין במליחה, ורבינו נתנאל מספקא ליה אי מפעפע אי לא.

הברעת השו"ע במליחה

ו. ולפי מה שכתב בב"י דנקטינן כמהר"ם לדינא, פסק בשו"ע בסעיף ט' גבי מליחה שאם יש שישים בכל החתיכות ביחד שנוגעות בחלב, אין להתיר אא"כ יש שישים בכל חתיכה וחתיכה בפ"ע נגד החלב, כיון דנקטינן כמהר"ם, [דאילו לר"נ היה אפשר להתיר מטעם ס"ס ע"י שיש בכל החתיכות ביחד שישים, ולא היה צריך שישים בכל חתיכה וחתיכה בפ"ע, וכמו שכתבנו בשם הארוך להש"ך].

והנה הבאנו לעיל שהפרי חדש והמנחת כהן תירצו בדעת השו"ע דבצלי נקט כרשב"א, ובמליחה נקט כמהר"ם, ולכאן צ"ע דהרי מהר"ם גופיה ס"ל דאפילו בצלי אמרי' שאינו מפעפע, (וכמו שכתבנו לעיל בשם הפמ"ג, והראיה שהרי מהר"ם הביא ראיה מטיפת חלב שאירי בצלי), והרי הב"י כתב שיש לפסוק כמהר"ם כיון שהוא יותר מפורסם ולא מספקא ליה, וקשה מדוע בצלי לא פסק כמהר"ם, ואי נימא שהרשב"א ג"כ מפורסם ולהכי נקט כוותיה בצלי, מ"מ קשה למה לא ביאר הב"י שבצלי הוא חולק על מהר"ם אע"פ שהוא מפורסם, ועוד כיון שהשו"ע נקט כרשב"א עכ"פ בצלי, איך אפשר לומר שלא נקטינן כר"נ, הרי הרשב"א לא מספקא ליה כלל וס"ל דודאי מפעפע אפי' במליחה, א"כ למה אין לפסוק כרבינו

ומשמע מדברי רבינו נתנאל שאין אוסר אלא החתיכה שנוגעת בחלב, אבל אוותן חתיכות שנוגעות בחתיכה שנוגעת בחלב מותרות, ולכאורה הטעם כיון שיש בזה ממ"נ, דאם אין מפעפע מחל"ח הרי לא נאסרו כלל, ואי נימא שהאיסור מפעפע, הרי יש ביטול ששים ביחד עם כל החתיכות, כיון שמעפע בשוה כמו בישול, אבל החתיכה שנוגעת בחלב אין כאן ממ"נ, דהרי להצד שאינו מפעפע מחתיכה לחתיכה אין כאן ביטול, וא"כ יש לאסור מספק את החתיכה שנוגעת בחלב, עד שיהיה ששים בחתיכה זו עצמה נגד החלב.

ומוסיף רבינו נתנאל דין נוסף וז"ל: אבל אם נוגע החלב בחתיכה אחרת מצטרפת אותה חתיכה עצמה לבטלה דכה"ג לא קרי פעפוע מחתיכה לחתיכה דכיון שנגע בה הוי כאילו דבוק בה עכ"ל. ומבואר דאם יש עוד חתיכה שנוגעת בחלב ובשניהם ביחד יש ששים (ולא לכאן"א לבד, אלא שניהם ביחד), הדין הוא ששניהם מצטרפים לבטל את טעם החלב.

ולכאורה צריך להבין, דלהצד שאינו מפעפע מחתיכה לחתיכה, הרי יכול להיות שבחתיכה אחת נכנס הרבה חלב ובחתיכה אחת נכנס מעט, וא"כ היאך אפשר לצרף שניהם כדי לבטל טעם החלב.

וביאר הש"ך בספר הארוך שם, [וכפי שמבואר בספר מנחת אהרן על הארוך לש"ך שם] שסברת רבינו נתנאל להתיר שתי חתיכות אלו לצרפם ביחד לששים לבטל טעם החלב, משום שיש כאן ס"ס, ספק אחד להתיר דאפילו אין מפעפע מחתיכה לחתיכה, מ"מ אפשר שהחלב יצא לשתי החתיכות בשוה, בלא הדין של פעפוע מחתיכה לחתיכה, כיון שיכול להיות שכל אחד מהחתיכות קיבל מחצה מטעם החלב, ולפי זה לבד יש להתיר אפילו באופן שאין ששים בכאן"א לבדה אלא בצירוף שניהם ביחד, ואפילו את"ל שאין מתפשט בשוה בלא פעפוע, מ"מ הרי ע"י פעפוע ודאי מתפשט בשוה, ולכן יש לנו ס"ס להתיר.

מפעפע כמו בישול, נימא דהאיסור נכנס בדיוק לכל החתיכות בשוה, והוא דבר רחוק לומר כן, ובזה חולק על הר"ן דס"ל שאפילו בלא הצד שמפעפע, יש צד לומר דמ"מ שתפשט בשוה, אמנם השו"ע חולק בזה ולכן ס"ל דלא הוי ספק ספיקא.

והנה דברי הפמ"ג לכאורה ג"כ קשה מאוד, דהב"י כתב דנקטינן כמהר"ם, ולפי דברי הפמ"ג ודאי לא נקט המחבר כמהר"ם, שהרי הפמ"ג כתב בדעת הנקוה"כ, שאל תטעה לומר שזה ספק אי מפעפע, אלא שודאי מפעפע, אלא שאינו מפעפע בשוה כמו בישול ולכן אין לצרף החתיכות לס', והרי לדברי מהר"ם ודאי אינו מפעפע, דהא מביא ראייה מטיפת חלב שללא נייעור אינו מפעפע, ואיך כתב הב"י דצריך לנקוט כמהר"ם, והרי למעשה לא נקט השו"ע כמהר"ם, וגם לא כהרשב"א, דהרי להרשב"א מפעפע בשוה כמו בישול, וצ"ע.

ואולי צ"ל דבשו"ע חזר בו, והנה לדברי המנ"כ והפר"ח נקט המחבר בצלי כרשב"א ובמליחה כמהר"ם, ולדברי הדגמ"ר נקט המחבר בשו"ע כר"ן, ובפרט אחד נקט דלא כר"ן, שאם כולם נוגעות צריך בכאור"א ס' נגד כל החלב וכמו שכתבנו לעיל, ומ"מ לכל הפירושים יש שיטות בראשונים כוותיה, אבל לפמ"ג שכתב שבדאי מפעפע אבל אינו מפעפע בשוה, קשה דשיטה זו לא מצינו לאחד מהראשונים שכתב כן, דהא לרשב"א מפעפע בשוה, ולמהר"ם לא מפעפע כלל, ולר"ן מספקא ליה, אבל לומר דודאי מפעפע ולא בשוה לא מצינו למי שיסבור כן, וצ"ע.

הכרעת הרמ"א במליחה

ז. והנה דעת הרמ"א דאם איכא ס' בכל החתיכות יש להתיר גם החתיכות שנוגעות בחלב עצמו, מלבד אם האיסור הוא דבוק בחלב, שאז החתיכה נשארת באיסורה אם אין בה ס' בעצמה נגד החלב, ובשאר החתיכות צריך ששים נגד כל החתיכה שדבוק בחלב, ומ"מ החתיכות שרק נוגעות

נתנאל, כיון שהרשב"א ס"ל שודאי מפעפע, [ואולי אפ"ל שבשו"ע חזר בו, עיי' לקמן].

ויותר קשה על הש"ך בנקוה"כ שהבאנו לעיל ע"פ פירוש הדגול מרבבה, דאיך כתב הב"י דנקטינן כמהר"ם שמפורסם ולא כר"ן, דהרי בשו"ע פסק כשיטת רבינו נתנאל, דלפי מהלך הדגו"מ השו"ע מספקא ליה אי דבר שמן מפעפע מחתיכה לחתיכה או לא, ולהכי בסעיף ז' נקט שמעפע מספק ואוסר החתיכות שנוגעות בחתיכה שנוגעת בחלב אם אין בהם ששים, ומ"מ בסעיף ט' פסק דלא מצרפינן החתיכות שנוגעות בחתיכה שנוגעת בחלב ששים, כדי להתיר החתיכות האחרות שנוגעות בחלב, דיש צד שמא אין מפעפע, ולכן א"א לצרף להתיר החתיכות האחרות אפי' אם נוגעות בחלב, אלא שיש להתיר החתיכות שנוגעות בחתיכה שנוגעת בחלב מטעם ממ"נ כמו שכתבנו. ומעתה קשה איך כתב הב"י דלא נקטינן כר"ן, אלא נקטינן שודאי אינו מפעפע, והרי בשו"ע נקט ממש כר"ן שיש ספק ולכן אזלי' תמיד לחומרא, דבסעיף ז' אוסר החתיכות האחרות שמא מפעפע, ובסעיף ט' פסק שלא מצרפינן החתיכות האחרות שנוגעות בחלב לשישים כדי לבטל טעם החלב דשמא אינו מפעפע.

עוד יש להוסיף פרט נוסף להנ"ל, דאע"ג דחזינן דלמעשה בשו"ע מספקא ליה אי מפעפע לא, ודלא כמהר"ם שפשיטא ליה שאינו מפעפע, ולכאורה זה כדעת רבינו נתנאל, מ"מ בדבר אחד מוכח שלא נקט כר"ן, והוא באופן שיש כמה חתיכות שנוגעות בחלב עצמו, שלדעת ר"ן אפשר להתיר מטעם ס"ס באופן שיש ששים בכל החתיכות כולם ביחד, אמנם בשו"ע פסק שיש לאסור אפילו אם כל החתיכות נוגעות בחלב עצמו עד שיהיה בכאור"א לבדו ששים נגד החלב, ומוכח בזה דלא ס"ל כר"ן.

ונראה שצ"ל דהש"ע ס"ל דליכא כאן ס"ס, דלהצד שאינו מפעפע, רחוק מאוד לומר שמתפשט בשוה, דהיינו שאפי' אינו

כל החתיכות שנוגעות בחלב לבטל טעם החלב, דהא באמת הוא כחוש וא"א להחמיר כולי האי, ולומר שגם אוסר כולו ודלא כראבי"ה, וגם לא מפעפע וכמהר"ם, וכיון שבכחוש מתירים הכל ע"י צירוף, לכן לא רצה הרמ"א לחלק בין כחוש לשמן, ולכן גם בשמן אין מחמירים וסומכים על ראבי"ה עכ"פ באיכא ששים לצרף כל החתיכות, וסומכים על ראבי"ה שאין אוסר אלא כ"ק בצירוף דעת רשב"א שמפעפע בשוה.

אמנם הש"ך (סקל"ד) סובר שהרמ"א נקט לעיקר דאיסור שמן אוסר בכולו בליכא ס' דלא כראבי"ה, ולכן יש לאסור כולו אפילו בכחוש דאין אנו בקיאים בין כחוש לשמן, ובכחוש ודאי א"א להחמיר ולאסור כולו אפילו אם יש ששים, דהרי הרשב"א מיקל בכה"ג לצרף כל החתיכות לששים, ואין אנו רוצים לחלק בין כחוש לשמן, ולהכי סמכינן גם בשמן על הרשב"א בצירוף דעת ראבי"ה, כדי שלא לחלק בין כחוש לשמן. ונמצא שנחלקו הט"ז והש"ך מה עיקר ההסתמכות להקל במליחה, דלהט"ז עיקר ההסתמכות הוא דעת הראבי"ה, ולהש"ך עיקר ההסתמכות הוא הרשב"א.

ונמצא דהרמ"א מחמיר יותר מהמחבר, שאם נגע ההיתר באיסור עצמו אפילו בכחוש בעינן ששים כיון דאין אנו בקיאים, והמחבר סובר דבכחוש סגי בצלי בנטילה ובמליחה כ"ק. אך מאידך הרמ"א מיקל דכל החתיכות מצטרפות לבטל החלב בס' אפי' במליחה, והמחבר ס"ל דצריך ככאו"א ששים נגד כל החלב.³

דעת המחבר והרמ"א בצלי

ח. והנה לגבי צלי נתבאר לעיל דלפי דעת הפר"ח והמנ"כ האיסור מפעפע בשוה כמו בישול, ולכן באופן דליכא ששים בכל החתיכות ביחד הכל אסור, ובאופן דאיכא

בחלב ואין דבוקות בו מותרות אפי' כשיש ששים ע"י צירוף כל החתיכות, ואפילו בצירוף שאר החתיכות שאין נוגעות בחלב, עצמו אלא נוגעות בחתיכות שנוגעות בחלב, יש להתיר כולם ע"י צירוף ס' יחדיו, ומ"מ אותן החתיכות שנוגעות בחלב עצמו צריך קליפה ואפי' אינן דבוקות.

וביארנו הט"ז (סקכ"ד) והש"ך (סקל"ד) דהרמ"א נקט כהמחבר שאין להתיר החתיכות שנוגעות בחלב עצמו ע"י צירוף שאר חתיכות אפילו אם ג"כ הן נוגעות בחלב עצמו, משום דעת מהר"ם שאין מפעפע מחתיכה לחתיכה, ומ"מ מתיר הרמ"א כל החתיכות שנוגעות בחלב ע"י צירוף ס' יחד, בצירוף דעת ראבי"ה דס"ל דבכל איסור שמן שנוגעת בהיתר אפי' שזה האיסור ממש אין מליחה אוסרת אלא כ"ק [ודלא כשאר הראשונים שהשו"ע נקט כוותיהו דבאיסור שמן שנוגעת בהיתר אוסרת כולו בליכא ס'].⁴

ונחלקו בזה הט"ז והש"ך, [וכמו שביאר בדבריהם הפמ"ג (מ"ז כ"ד ושפ"ד ל"ד)], דלהט"ז נקט הרמ"א מעיקר הדין דכל מליחה סגי בקליפה אפילו באיסור שמן שנגע בהיתר וכדעת ראבי"ה, אלא שמחמירים כדעת שאר הפוסקים דאוסר כולו בליכא ס', ולפ"ז היה צריך להחמיר בשמן, דאין מצרפים כל החתיכות לבטל החלב וגם לאסור כל החתיכות שנוגעות בחלב, דהא דעת מהר"ם דאין מפעפע מחתיכה לחתיכה, אך כיון שלא רצו שיצטרכו לחלק בין כחוש לשמן, דהא דעת רמ"א דאין אנו בקיאים בין כחוש לשמן, ולהכי אוסרים תמיד כל חתיכה את כולה בליכא ס' שנוגעת באיסור אף שהאיסור הוא כחוש, ומ"מ בכחוש א"א להחמיר ולאסור כל החתיכות שנוגעות באיסור, ולומר שגם לא יועיל ששים ע"י

3 ועוד יש קולא להרמ"א, דלהמחבר בשמן במליחה אפי' כשיש ששים באיסור דאורייתא צריך ג"כ נטילה, וכמ"ש המחבר בריש סעיף ט', וכמבואר שם בבאר הגולה (אות כ"ח) דיש לחלק בין איסור דאו' לדרבנן, אך לרמ"א לעולם סגי בקליפה במליחה אפילו בודאי שמן ואפילו באיסור דאורייתא.

הברעת הפרי מגדים לדינא

ט. ולדינא נקט הפמ"ג (בשפ"ד סוף סקל"ח) כדעת המנ"כ והפר"ח דבצלי ודאי מפעפע, וכתב שם דכן דעת המנחת יעקב שמחלק בזה לדעת הרמ"א דבצלי הוי כבישול, ולכן באופן דאיכא ששים בצירוף כולם מותר הכל אפילו החתיכות שנוגעות בחלב עצמו, ובמליחה חיישין לדעת מהר"ם דמפעפע מחתיכה לחתיכה בשוה. ולפ"ז לדין דנקטינן כרמ"א, ליכא חילוק בין צליה למליחה באופן דאיכא ששים אפי' בצירוף עם החתיכות שאין נוגעות בחלב, דבצלי באופן דאיכא ששים בין כל החתיכות הכל מותר ואפילו החתיכות שנוגעות בחלב עצמו, משום שבודאי מפעפע בשוה, ובמליחה ג"כ מותר הכל, אפילו החתיכה שנוגעת בחלב עצמו ע"י קליפה, משום שמצרפינן דעת ראבי"ה לרשב"א שמפעפע מחתיכה לחתיכה וכנ"ל.

ובאופן דליכא ס' בין הכל, בצלי אוסר הכל, וג"כ צריך במקום הנגיעה נטילה, ובמליחה אין נאסר כלל החתיכות שאין נוגעות בחלב משום דבמליחה נקטינן כמהר"ם דודאי אינו מפעפע, ואותן החתיכות שנוגעות בחלב אסורות כולן עד שיהיה בהם ס' עכ"פ בצירוף החתיכות נגד החלב ואפילו בכחוש, וצריך ג"כ קליפה, ואפילו בשמן סגי בקליפה לפי הרמ"א.

המורם מהאמור בדין פעפוע דבר שמן מחתיכה לחתיכה

בצלי באופן דליכא ששים בצירוף כל החתיכות - נאסרו כל החתיכות ואף אותן שאין נוגעות בחלב (שו"ע סעיף ב').

בצלי באופן דאיכא ששים בצירוף כל החתיכות - להמנחת כהן והפר"ח והמנחת יעקב מותרות כל החתיכות, ואף אותן שנוגעות בחלב, ומשום שודאי מפעפע, וצריך ג"כ נטילה. ולהש"ך לפי מהלך הפמ"ג - כולן אסורות ואף אותן שאין נוגעות בחלב, משום שמפעפע שלא בשוה. ולהש"ך לפי מהלך הדגמ"ר - אותן שנוגעות בחלב אסורות מספק שמא אין מפעפע, ואותן שאין נוגעות בחלב מותרות ממ"נ - דאי לא מפעפע מותרות, ואי מפעפע, מפעפע בשוה, ואיכא ס' בין כולם. ולמעשה נקט הפמ"ג (שפ"ד סוף ס'ק ל"ח) כהמנחת כהן והפר"ח והמנחת יעקב.

במליחה באופן דליכא ששים בצירוף כל החתיכות - החתיכות שנגעו בחלב, אסורות (שו"ע סעיף ט'). החתיכות שלא נגעו בחלב - להמנחת כהן והפר"ח, מותרות, [דאין מפעפע

ששים בכל החתיכות ביחד מותר הכל, וכולם מצטרפים לששים לבטל החלב, ואף החתיכות שאינן נוגעות בחלב אלא נוגעות בחתיכות שנוגעות בחלב מצטרפין לס'.

ולהש"ך לפי מהלך הפמ"ג לעולם אסור הכל, ולא יועיל ששים והכל יאסר אלא אם יש בכל אחת ס' נגד החלב, כיון שזה מפעפע בודאי ואינו מפעפע בשוה. ולהש"ך לפי הדגמ"ר, כשכולם נוגעות בחלב עצמו צריך ששים בכל אחת נגד החלב, וכאן ליכא הקולא של מליחה שמצרפים את כל החתיכות שהרי כאן ליכא לצרף דעת ראבי"ה, דהרי גם לראבי"ה בצלי נאסר כל החתיכה, ואפילו אם שאר החתיכות נוגעות בחתיכה שנוגעת בחלב ויש ס' בין כולם אין להתיר אותה חתיכה שנוגעת בחלב, משום דשמא אין מפעפע, אבל אם יש ששים בשאר חתיכות אפשר להתיר רק אותן החתיכות שאין נוגעות בחלב ממ"נ, דאם אין מפעפע הרי כולם מותרות (דהיינו אותם שלא נגעו בחלב), ואם הוא מפעפע הרי יש להתיר ג"כ, דהא אם הוא מפעפע הוא מפעפע בשוה כמו בישול ויש כאן ששים בין כולם ביחד, ולכן יש לאסור רק את החתיכות שנוגעות בחלב. אמנם לפי הפמ"ג אין להתיר אפילו אותן חתיכות שאין נוגעות בחלב אע"ג דאיכא ששים בין כולם, דהא ודאי מפעפע ואינו מפעפע בשוה כנ"ל.

כמהר"ם]. ולהש"ך, כל החתיכות אסורות. [והטעם להדגו"מ שמא מפעפע, ולהפמ"ג ודאי מפעפע].

במליחה באופן דאיכא שישים בצירוף כל החתיכות - להשו"ע אותן שנגעו בחלב אסורות. [והטעם, להמ"כ והפר"ח שבודאי אין מפעפע מחתיכה לחתיכה כמהר"ם, ולהש"ך לפי מהלך הפמ"ג, שודאי מפעפע ואין מפעפע בשוה. ולפי מהלך הדגו"מ, שמא אין מפעפע וא"א לצרף כולם]. ואותן שאין נוגעות בחלב - להמ"כ ולהפר"ח, מותרות [כמהר"ם]. להש"ך לפי מהלך הפמ"ג - אסורות, דמפעפע ולא בשוה, ולהדגו"מ מותרות ממ"נ.

ובאופן שמותרות כשיש ס' צריך נטילה בשמן. להרמ"א, כל החתיכות מותרות ואף הנוגעות בחלב, דמצרפינן דעת ראבי"ה דסגי בשמן בקליפה עם דעת הרשב"א דמפעפע. ומ"מ צריך קליפה ולא נטילה, ואין חילוק בין כחוש לשמן, דבשניהם צריכים שישים.



הרב אברהם הירשמן

בירור דין חיוב נשים בתפילה (ב)

בפרקים הקודמים בגליון רח התבאר מקור דין חיוב נשים בתפילה מדברי הגמ' (ברכות כ' ב') דאיתא התם דטעם חיובן 'משום דרחמי ניהו', ונתבארו לפרטותיהן כל שיטות הראשונים שנחלקו בביאור טעם זה.

ובעיקר, נתבארו בארוכה שיטות התוס' והרמב"ם, שנחלקו האחרונים בביאור דבריהם, אחר שנקטו את שיטתם להלכה, עיין מג"א סי' ק"ו ב'.

כמו כן התבארה מחלוקת האחרונים בביאור דברי המג"א שכתב להמליץ על רוב הנשים שאינן מתפללות בקביעות.

ונכתבם עתה בקיצור אמרים.

סיכום פרק א'

בדעת התוס' דס"ל כהרמב"ן דתפילה מדרבנן, וכתב דנשים פטורות מכל מצוה מדרבנן שהז"ג, ובתפילה חייבות משום דרחמי ניהו, נתבארו ב' ביאורים, א. דאף דתפילה הוי מצוה שזיהמן גמרא עכ"ז חייבות משום דרחמי ניהו, ב. דטעם 'דרחמי ניהו' הוא נתינת טעם להחשיבו למצוה ש'אינ' הז"ג, וממילא חייבות כשאר מצות שאין הז"ג, דמציות רציפות זמן חיוב ג' התפילות במשך כל המעט לעת הוי בזה אין הז"ג.

ובדעת הרמב"ם דס"ל דעיקר חיוב תפילה מה"ת והוא בקשת רחמים, ונשים חייבות משום דאין הז"ג לחיוב זה, כמש"כ בהלכות תפילה פ"א ה"ב, נתבארו שיטות האחרונים שנחלקו בדעתו לגבי חיובן בנוסח ג' התפילות שתקנו חז"ל, אחר שכתב שנית שם בפ"ו ה"י דנשים חייבות בתפילה, אם כוונתו רק לבקשת רחמים או לג' התפילות.

סיכום פרק ב'

כתב המג"א בסי' ק"ו ב' דהמחבר פסק כהרמב"ם דס"ל דתפילה מה"ת, אך מדאורייתא די בפעם אחד ביום ובכל נוסח שירצה, ולכן נהגו רוב נשים שאין מתפללות בתמידות, משום דאומרים מיד בבוקר סמוך לנטילה איזה בקשה ומדאורייתא די בזה, ואפשר שגם חכמים לא חייבו יותר.

נחלקו האחרונים בביאור דבריו אלו, דעת השועה"ר והמ"ב דכוונתו לבאר את דברי המחבר דנשים לא נתחייבו יותר מבקשת רחמים, ובפמ"ג מתבאר דכוונתו דלדעת המחבר חייבות בתפילת שמו"ע אחת, ועכ"ז יש ליישב מנהגן דאחר שכבר בקשו רחמים ממילא נפטרו מחיוב השמו"ע, אמנם הפמ"ג גופיה ס"ל דחייבות בכל התפילות.

ונתבאר דבאמת מדברי המחבר גופיה מבואר לכאורה דקאי אתפילת שמו"ע, וכ"מ מדברי המג"א בכמה מקומות, ודברי השועה"ר והמ"ב ב"צ"ע.

כן נתבארו דברי הפמ"ג בדעת המג"א דע"י בקשת רחמים נפטרו מחיוב שמו"ע, אף דהוי תקנת חז"ל בצורת קיום מצות בקשת רחמים, ומשכך צ"ע דלכאורה אף שאמרו איזה בקשה עדיין לא נפקע מהן חיוב דרבנן, ונתבאר דשאני משאר תקנות חז"ל, אחר דמלכתחילה לא נתחייבו אלא בתפילת שמו"ע אחת, ואילו תקנת שמו"ע אינו אלא בג' תפילות דוקא.

בפרקים הבאים יתבארו דברי המג"א באופן אחר, ועפ"י דבריו עצמו שכתב בסי' נ"ח, והמג"א אינו אלא מלמד זכות על אותן נשים שאינן מתפללות, אף דלהלכה חייבות בכל

התפילות, מה גם דבכל אופן בהעדר כוונה לצאת יד"ח תפילה אינן יוצאות כלל בבקשת רחמים אף את חיובן מה"ת, דהא פסקינן דבמצוות שחיובן מה"ת מצוות צריכות כוונה.

פרק ג': תפילה הוי מצוה שאין הו"ג מחמת רציפות זמן החיוב

נמי נדרוש ובקומך כל זמן שבנ"א קמים דהיינו כל היום, וי"ל דאה"נ דהא אמרינן הקורא מכאן ואילך לא הפסיד הברכות, ואילו לא היה זמן ק"ש הוי ברכותיו לבטלה¹, ודבריו צ"ע דלדבריו ק"ש מדאורייתא זמנה כל היום וכל הלילה, והו"ל מ"ע שלא הזמן גרמא 'דומיא דתפלה' כמ"ש סי' ק"ו סעיף ב', ובגמרא איתא בהדיא דהו"ל מצות עשה שהזמן גרמא.

הנה פשטות קושייתו היא, דאי נימא דזמנה כל היום הרי דהו"ל מ"ע שאין הו"ג, מאחר דאיכא רציפות בזמן החיוב, דכל היום וכל הלילה איכא חיוב מצות ק"ש, וא"כ אמאי אמרינן בגמ' דק"ש הוי מ"ע שהז"ג, ולכאורה צ"ב מה דמוסיף 'דומיא דתפלה' כמ"ש סי' ק"ו ס"ב דמשמע דלולי דמאי לתפילה אין התחלה לקושייתו.

אלא דיעויין שם בפמ"ג שכתב ליישב קושיית המג"א וז"ל י"ל ק"ש של יום אין לה זמן כי אם ביום, וכן של לילה, הוי מ"ע שהזמן גרמא, ומבואר דהמג"א ס"ל דאף דהו"ב חיובים נפרדים של יום ושל לילה, מ"מ כיון דהוא חיוב תמידי ללא הפסק חשיבא כמ"ע שאין הו"ג, והנראה דהא אתי המג"א לאפקועי דלא נימא כהפמ"ג דמאחר דהו"ב חיובים נפרדים חשיבא למ"ע שהז"ג, ועלה מביא ראיה מתפילה דהא פסקינן בסי' ק"ו דנשים חייבות בתפילות שמו"ע משום דהוי מ"ע שאין הו"ג, כשהמכוון בו מאחר דבמשך כל המעט לעת איכא חיוב תפילה,

ענף א': ביאור דברי המג"א

עפ"ד בסי' נ"ח.

אף לדעת המחבר דתפילה מה"ת נשים חייבות בתפילות שמו"ע

לחמג"א רציפות זמן חיוב קיום המצוה חשיבא לאין הו"ג אף בב' חיובים נפרדים מ"א. כתב המג"א (סי' ק"ו ס"ב) מצות עשה, כ"כ הרמב"ם דס"ל דתפלה מ"ע דאורייתא היא דכתיב ולעבדו בכל לבבכם וכו' אך מדאורייתא די בפעם אחד ביום ובכל נוסח שירצה, ולכן נהגו רוב נשים שאין מתפללות בתמידות משום דאומרים מיד בבוקר סמוך לנטילה איזה בקשה ומדאורייתא די בזה, ואפשר שגם חכמים לא חייבוים יותר, והרמב"ן סובר תפלה דרבנן וכן דעת רוב הפוסקים ועייין בתוס' דברכות דף כ' ריש ע"ב.

הנה לעיל (פרק ב') נתבאר מחלוקת האחרונים בביאור דברי המג"א, התמיהות והישובים לכל שיטה ושיטה.

אמנם עפ"י מש"כ המג"א עצמו בסי' נ"ח ד' נראה לבאר דבריו באופן אחר, ועפ"י יתיישבו כל הדקדוקים, ומינה יתבאר דנשים חייבות בכל התפילות ומטעם דהו"ב מצוה 'שאין' הו"ג.

וז"ל שם, כתב הכסף משנה סוף פרק א' יש שואלין מאי שנא דדרשינן כל זמן שבנ"א שוכבים גבי ק"ש של לילה, גבי ק"ש של יום

1 מבואר בדבריו דמה"ת זמן ק"ש של יום כל היום ורק מדרבנן זמנה עד ג' שעות, ויש להקשות דבגמ' (ברכות י"א א') אמרינן גבי מחלוקת ב"ש וב"ה אם קורא ק"ש כדרכו, ומקשינן אב"ש דס"ל ובקומך דהיינו קימה ממש, דבשלמא בית הלל קא מפרשי טעמיהו וטעמא דב"ש, אלא ב"ש מ"ט לא אמרי כב"ה, אמרי לך ב"ש א"כ נימא קרא בבוקר ובערב, מאי בשכבך ובקומך, בשעת שכיבה שכיבה ממש ובשעת קימה קימה ממש, ואי נימא כהכס"מ דמה"ת זמנה כל היום א"כ לא שייך למימר 'בבוקר' אחר דזמנה כל היום, ויש ליישב עפ"י מש"כ הרשב"א דלאו דוקא בבוקר ובערב דבערב הא משמע אפי' מבעוד יום, אלא ה"ק בבוקר ובערב א"נ ביום ובלילה, ועפ"י ז"ל דאליבא דהכס"מ המכוון ביום ובלילה.

משנה דק"ש לא חשיבא מ"ע שאין הז"ג משום דביום ובלילה הו' ב' חיובים שונים.

מבואר עכ"פ דהמג"א ס"ל דרציפות זמן החיוב משויא ליה לאחשוביה לאין הז"ג, ומילתא בטעמא היא, דלא שייך למימר דדוקא זמן דיום גורם להחיוב, אחר דחזינן דאף בלילה איכא חיוב זה, וה"נ להיפך, וא"כ נמצא דאין הז"ג לחיוב זה, ושפיר נשים חייבות.

עוד זאת מבואר מדברי המג"א דהא דנפסק בסי' ק"ו דנשים חייבות בתפילה משום דהוי מצוה שאין הז"ג, היינו משום רציפות זמן חיוב ג' התפילות, ודבריו צ"ב כדהקשה הפמ"ג.

ביאור דברי המג"א בדעת המחבר

מ"ב. והנראה לפרש עפ"י כל הנ"ל את דברי המג"א בדעת המחבר, ועפ"י ב' היסודות המבוארים לעיל, א' דברי המג"א עצמו בסי' נ"ח, דהא דכתב המחבר בסי' ק"ו דנשים חייבות בתפילה משום דהוי מ"ע שאין הז"ג המכוון לרציפות זמן חיוב ג' התפילות, דמשויא לה לאין הז"ג וכמבואר, ב' דהא דכתב הרמב"ם בפ"ו דנשים חייבות בתפילה המכוון על תפילת שמו"ע, כש"כ שם הכס"מ, וכמבואר לעיל (פרק א' ענף ג' י"א, פרק ב' כ"ח כ"ט).

והנה המחבר שמעתיק את לשון הרמב"ם בפ"ו וכתב דנשים חייבות בתפילה כשכוונתו על תפילת שמו"ע, הוסיף אף את טעם החיוב 'מפני שהיא מ"ע שלא הז"ג' ועפ"י הנ"ל מבואר דכוונתו דמשום רציפות זמני החיוב הוי אין הז"ג, ומבואר שפיר דברי המחבר בשו"ע, דקאמר דנשים חייבות בתפילה משום דהוי מצוה שאין הז"ג וכוונתו על כל תפילות שמו"ע, וכמשמעות פשטן של דברים, ודמאי לגמרי דין נשים לקטנים דכתיבי בחדא מחתא, דתרווייהו חייבין בתפילות שמו"ע.²

ואף דהו' ג' חיובים נפרדים דהא ג' התפילות חלוקות לזמנים שונים, ומינה דבכל מילי אמרינן דרציפות זמן החיוב משויא ליה לאחשוביה לאין הז"ג, וא"כ גבי ק"ש נמי אף דהו' ב' חיובים נפרדים של יום ושל לילה עכ"ז מאחר דאיכא רציפות תמידית של חיוב ק"ש הו"ל לאחשוביה למ"ע שאין הז"ג, ואמאי אמרינן בגמ' דנשים פטורות מק"ש משום דהוי מ"ע שהזמן גרמא.

ומפורש הוא בדברי המחצית השקל וז"ל ר"ל דלא תימא דאכתי הוי מ"ע שהז"ג, דהא עכ"פ של לילה אין זמנה ביום וכן של יום אין זמנה בלילה, דזה אינו, דמ"מ עכ"פ זמן ק"ש בצירוף לילה ליום הוי בין ביום ובין בלילה, דהא תפילה הוי ג"כ כה"ג, דזמן תפילת לילה אינה ביום ותפילת יום אינה בלילה, ואפ"ה קרי ליה שלא הזמן גרמא, כיון דעכ"פ זמן התפילות יחד הם בכל זמן.

ועיין בספר שאגת אריה (סי' י"ב) דמבאר כן בדברי המג"א, ומקשה עליו כהפמ"ג דכל דהו' ב' חיובים נפרדים חשיבא למ"ע שהז"ג, ומחמת האי סברא כתב שם דנשים פטורות מזכירת יצי"מ אחר דאיכא ב' חיובים של יום ושל לילה, ופליג על המג"א סי' ע' דכתב דנשים חייבות בזכירת יצי"מ.

ושם בהמשך כתב הפמ"ג להקשות וז"ל ותפלה ה"ה להמחבר בסי' ק"ו ולמג"א שם בכל מעל"ע די בפעם אחת, הוה שפיר מ"ע שאין הז"ג, וכוונתו להקשות דהרי המג"א שם מפרש דדברי המחבר גבי חיוב נשים בתפילה קאי על תפילת שמו"ע אחת (כדס"ל לפמ"ג בדעת המג"א) או על בקשת רחמים (לשאר אחרונים, כמבואר לעיל פרק ב') ולא על ג' תפילות שמו"ע, והא דחשיבא מ"ע שאין הז"ג היינו משום דליכא זמן מיוחד לתפילה זו או לבקשת רחמים, ולא משום דהוי חיוב תמידית מחמת רציפות זמן החיוב, וא"כ מאי ראייה איכא מחיוב תפילה, ואזלא קושיא לדוכתיה דיש ליישב דברי הכסף

2 הנה נשים אין חייבות בתפילת ערבית, כמבואר בפוסקים דלא קבלוהו עלייהו לחובה, ואף לדעת המג"א בסי' רצ"ט ט"ז דרק במוצ"ש לא קבלוהו לחובה מ"מ לא דמאי חיובן זה לחיוב שחרית ומנחה (כמבואר

אולם המג"א אזיל לשיטתיה דרציפות זמן החיוב משויא להחשיבו לאין הז"ג, ואפי' בב' חיובים נפרדים, וכדפסק המחבר בסי' ק"ו, ושפיר מקשה על הכס"מ לענין ק"ש, ועלה מביא ראה מתפילה דהוי אין הז"ג מחמת רציפות זמן החיוב, וכאמור.

ביאור דברי המג"א

'ואפשר' שלא חייבם יותר

מ"ד. ועפי"ז מבואר המשך דברי המג"א דלכן נהגו רוב נשים שאין מתפללות בתמידות, משום דאומרים מיד בבוקר סמוך לנטילה איזה בקשה ומדאורייתא די בזה, ואפשר שגם חכמים לא חייבם יותר, דכוונתו 'ליישב' מנהג רוב הנשים, דנהגו שאין מתפללות בתמידות ערב ובוקר, והוא נגד פסק השו"ע דחייבות להתפלל כל התפילות משום דהוי אין הז"ג וכאמור, וכתב ליישב משום דאחר דשייך לפרש את דברי הרמב"ם באופן אחר, כך שמנהגן עולה בקנה אחד כפי פירוש זה, והיינו דדבריו בפ"ו דנשים חייבות בתפילה קאי אכן רק על בקשת רחמים, וה"ט דאין חייבות בכל התפילות אף דהוי אין הז"ג, משום דלא חייבם יותר, והיינו דמלכתחילה לא החילו עליהם חז"ל חיוב התפילות, ומדויק לשונו 'שלא חייבם יותר' דאתי לאפקועי דלא נימא דטעם פטור התפילות משום דהוי הז"ג (כדס"ל להפמ"ג), וקאמר דאדרבה, אף דהוי אין הז"ג משום רציפות זמן החיוב וכדכתב בסי' נ"ח, עכ"ז לא חייבם מלכתחילה יותר.

והנה עפ"י המבואר נמצא דבא רק ליישב מנהג הנשים, דאף דדברי המחבר מבוררין

ומתבאר דאף הרמב"ם ס"ל דג' התפילות הוי מצוה שאין הז"ג, מטעמא דרציפות זמן החיוב משויא ליה לאין הז"ג, ונמצא דבפרק א' קאי אבקשת רחמים והא דהוי אין הז"ג משום דליכא בה זמן מסוים, ואילו בפ"ו דקאי אתפילות שמו"ע הוי אין הז"ג מחמת רציפות זמן החיוב, ועפי"ז מבואר שפיר מש"כ המג"א בסי' נ"ח ראה לדבריו גבי ק"ש, דהתם חזינן בדעת הרמב"ם דס"ל דחיוב תמידי חשיבא למ"ע שאין הז"ג, וא"כ היאך שייך למימר בדעת הרמב"ם דק"ש של יום זמנה מה"ת כל היום, דא"ה הוי מ"ע שאין הז"ג והו"ל לחייב את הנשים, ואמאי קתני דנשים פטורות מק"ש.³

המג"א והפמ"ג דפליגי בסי' נ"ח

אזלא לשיטתייהו בסי' ק"ו

מ"ג. והנה לעיל (פרק ב' כ"ח) מובא דהפמ"ג מפרש דברי המחבר לדעת המג"א דנשים חייבות בתפילת שמו"ע אחת, והא דכתב דהוי מ"ע שאין הז"ג כוונתו לתפילת שמו"ע שיוצא בה יד"ח בקשת רחמים שאין לה זמן קבוע, ולשיטתיה אזיל דס"ל דרציפות זמן החיוב לא משויא להחשיבו לאין הז"ג, וא"כ ליכא מיניה ראה דהרמב"ם ס"ל דבכה"ג חשיבא למ"ע שאין הז"ג, וכש"כ הפמ"ג דהא דלא חייבם בב' התפילות משום דהוי מצוה שהז"ג, וממילא שוב ליכא ראה לענין ק"ש דאי נימא דזמנה מה"ת כל היום חשיבא לאין הז"ג, ושפיר קאמר בסי' נ"ח דזמנה של יום ושל לילה הינם ב' חיובים נפרדים, וחשיבא למ"ע שהז"ג.

להלן פרק ט') עיי"ש, וה"ג קטנים מתבאר מתוך דברי הפמ"ג בסי' קפ"ו (א"א סק"ג, מובא להלן פ"ד ע"א ס"א) דליכא חיוב לחנכם אלא בשחרית ומנחה.

3 ועיין להלן (מ"ח) דמתבאר דאליבא דהמג"א יש לפרש כן נמי בדעת התוס' דרחמי ניהו, דאף דס"ל דתפילה עיקרה מדרבנן עכ"ז נשים חייבות דהוי מצוה שאין הז"ג מחמת רציפות זמן החיוב, והא דקאמר דרחמי ניהו היינו לפרש הא דהוי אין הז"ג, דמאחר דג' התפילות הוו ביסודן סוג חיוב אחד של בקשת רחמים א"כ איכא רצף חיוב של סוג מצוה אחת עיי"ש, והתם מבואר נמי דהרמ"א דפליג על המחבר וס"ל דתפילה עיקרה מדרבנן, טעמיה משום דפסק כדעת התוס' דרחמי ניהו, ונמצא דאף הרמ"א ס"ל דרציפות החיוב משויא ליה כאין הז"ג, ועפי"ז י"ל דכוונת המג"א בסי' נ"ח להקשות מסי' ק"ו דמבואר דתפילה הוי מצוה שאין הז"ג משום רציפות זמן החיוב, כוונתו אף לדעת הרמ"א דס"ל הכי ודו"ק.

'אפשר' לבאר דעת הרמב"ם באופן אחר, דלא חייבום יותר מבקשת רחמים, ומלכתחילה לא חייבום בתפילת שמו"ע, וכאמור.⁴

**צ"ע הא דלא הביא נמי את דעת רש"י
ורבינו יונה דס"ל דתפילה מדרבנן**

מ"ו. ובהמשך כתב המג"א וז"ל והרמב"ן סובר תפילה דרבנן וכן דעת רוב הפוסקים, ויעיין בתוס' דברכות דף כ' ריש ע"ב'.

הנה פשטות כוונתו לדברי התוס' דכתב דאף דתפילה דרבנן מ"מ שפיר קרינן ביה מ"ע דהז"ג, ודלא כרש"י דלא גרס פשיטא וכו' משום דס"ל דמצוה דרבנן לא תליא כלל אי הוי הז"ג אי לא, ומבואר דכוונתו להוכיח מדברי התוס' דס"ל דעיקר חיוב תפילה הוי מדרבנן וכדעת הרמב"ן ורוב הפוסקים, דהא התוס' קאמר דאף דהוי דרבנן חייבות בתפילה.

איברא דלכאורה צ"ע אמאי לא הביא נמי את דעת רש"י דס"ל דתפילה דרבנן, דהא עיקר כוונתו להביא דעת הפוסקים דס"ל דתפילה מדרבנן וממילא נשים חייבות, ולענין האי מילי לא פליגי רש"י ותוס' כלל, ותרוייהו ס"ל דתפילה מדרבנן ונשים חייבות, ומאי שייטא לענין האי מילי הא דפליגי אי בעלמא חיוב מדרבנן תליא אי הוי דוקא אין הז"ג אי לא, וה"נ צ"ב אמאי לא הביא אף את דברי רבינו יונה בסוגיין דס"ל דתפילה מדרבנן, ויעיין בדברי המג"א סי' ע' דמוכיח דנשים פטורות מברכות ק"ש מתוך דברי רבינו יונה דס"ל דתפילה מדרבנן ונשים חייבות משום דרחמי ניהו, וא"כ אמאי לא הביא נמי כאן בסי' ק"ו את דברי רבינו יונה, ולאידך גיסא התם בסי' ע' כתב הפמ"ג להקשות אמאי לא הביא המג"א את דברי התוס', והדברים צ"ב, (ועיין להלן פרק ה' דמבואר דברי המג"א בסי' ע', ושם פ"ג מבואר האי מילי).

דנשים חייבות בכל התפילות משום דהוי אין הז"ג, וכפשטות משמעות דברי הרמב"ם בפ"ו דקאי אתפילת שמו"ע, עכ"ז יש ליישב מנהג הנשים, דמאחר דשייך לפרש דמש"כ הרמב"ם בפ"ו דקאי אבקשת רחמים, ומאחר דכבר מבקשות סמוך לנטילה ממילא כבר יצאו יד"ח.

אולם להלכה למעשה דעת המחבר קאי על תפילת שמו"ע דנשים חייבות בכל התפילות משום דהוי אין הז"ג.

ביאור לשון המג"א

מ"ה. ומיושב שפיר לשון המג"א דקאי על דברי המחבר דקאמר דחייבות בתפילה משום דהוי מ"ע שאין הז"ג, וקאמר ד"כ"כ הרמב"ם דחייבות משום דהוי אין הז"ג, איברא דהרמב"ם כתב זאת בפ"א על בקשת רחמים ולא על תפילת שמו"ע, ואילו המחבר כתב טעם דאין הז"ג על תפילות שמו"ע, והיינו דקאמר 'אך מדאורייתא די בפעם אחד ביום ובכל נוסח שירצה' וכאמור דקאי על בקשת רחמים, איברא דמהא דהמחבר כתב טעם זה אף על תפילת שמו"ע מבואר דס"ל דמש"כ הרמב"ם בפ"ו קאי על תפילת שמו"ע, דחייבות מטעמא דהוי אין הז"ג, ובהכרח דהיינו משום רציפות זמן החיוב וכאמור, וא"כ צ"ע על מנהג הנשים שאין מתפללות ערב ובוקר אחר דהמחבר פסק דחייבות, וקאמר ליישב משום דאומרים מיד בבוקר סמוך לנטילה איזה בקשה, ומדאורייתא הא די בזה, ואפשר לפרש שגם חכמים לא חייבום מלכתחילה יותר, והיינו אי נימא לפרש דברי הרמב"ם בפ"ו דקאי אבקשת רחמים, אזי נמצא דפטורות מתפילות שמו"ע, אף אמנם דעפ"י פסק השו"ע נשים חייבות בכל התפילות, אולם מיישב מנהגן דסומכות ע"ד הרמב"ם, והיינו דקאמר ד'אפשר' דלא חייבום יותר יתכן שנכלל בכוונתו דכמו"כ

4 ועיין לעיל (פ"ב ל"ו ל"ז) דאף לביאור הפמ"ג בדעת המג"א, אין זה אלא לימוד זכות על הנשים שאינן מתפללות.

החיוב, והא דאמרינן 'דרחמי ניהו' הוא נתינת טעם להא דחשיבא אין הז"ג, דעל אף דהו ג' זמנים מיוחדים לג' תפילות נפרדות, עכ"ז מאחר דביסודם הו ג' התפילות סוג חיוב אחד דהוא בקשת רחמים אזי ממילא נמצא דבמשך כל המעת לעת נמשך ברציפות חיוב אחד, וחשיבא לחיוב אחד שאין הז"ג, דהרי לא שייך לתלות את חיוב התפילה בשעות הבוקר אחר דאותו סוג בקשת רחמים מחויב נמי בצהרים וכן בערב, ונמצא דאין זמן מיוחד דוקא המחייב את התפילה, וכמבואר כ"ז לעיל דכ"ה דעת המג"א בסי' נ"ח.

ומתבאר שפיר עפ"ז שו"ט דגמ' דמקשינן 'פשיטא' והיינו פשיטא דנשים חייבות מאחר דהוי מצוה 'שאינ' הז"ג, וכדכתב המחצית השקל (סי' ק"ו ב', מובא לעיל פרק א' ענף א' ד'), ומשינן דמ"מ הו"א דפטורות מאחר דהו ג' חיובי תפילות נפרדים זמ"ז כש"כ ערב ובוקר וצהרים (וכסברת השאגת אריה והפמ"ג), וקמ"ל דרחמי ניהו והיינו דהו סוג חיוב אחד של בקשת רחמים, וממילא שפיר חשיבא מצוה שאין הז"ג ונשים חייבות.

ומיושב שפיר מש"כ המג"א סי' נ"ח דהא דנשים חייבות בתפילה משום דהוי אין הז"ג מחמת רציפות זמן החיוב, דאכן כ"ה דעת התוס' שמביא המג"א בסי' ק"ו, דס"ל להרמ"א כן להלכה, וה"נ קאי הרמב"ם בהאי שיטתא לענין הא דחשיבא למצוה שאין הז"ג, וכמבואר לעיל.

הרמ"א לא הגיה את דברי המחבר

משום דפסק בדעת התוס'

מ"ט. ונמצא עפ"ז דהמחבר והרמ"א פליגי אי חיוב תפילה מה"ת או מדרבנן, דהמחבר נקט כדעת הרמב"ם וכדחזינן דמעתיק לשון הרמב"ם, ואילו הרמ"א קאי כדעת התוס' דס"ל דלא הוי אלא חיוב מדרבנן וכדעת רוב הפוסקים, ולעולם אליבא דב' השיטות נשים חייבות בתפילות שמו"ע משום דהוי אין הז"ג וכאמור.

להמג"א דעת הרמ"א דתפילה מדרבנן

מ"ז. ואשר יראה, ובהקדם יעויין מש"כ הפמ"ג (סי' ק"ו א"א ב') וז"ל והר"ב בהג"ה סובר כמה פעמים דתפילה דרבנן, עיין סי' נ"ה במג"א אות ז' ומ"ש בפריי שם, ומבואר דהמג"א דכתב דרוב הפוסקים ס"ל דתפילה דרבנן וממילא נשים חייבות בתפילות שמו"ע, הרי דאף הרמ"א קאי בהאי שיטתא להלכה.

ונמצא לפי"ז דהמחבר והרמ"א פליגי אי תפילה מה"ת או מדרבנן.

אמנם לפי"ז צ"ע אמאי לא הגיה הרמ"א בדברי המחבר לחייב נשים בתפילות שמו"ע.

והנה יעויין מש"כ הפמ"ג בסי' נ"ה א"א ז' דהמחבר ס"ל דתפילה מה"ת והרב שתיק ליה, וכן כתב בסוף פתיחה להלכות תפילה ריש סי' פ"ט וז"ל ולדידן לכאורה תפילה דין תורה וכמ"ש המחבר באו"ח סי' ק"ו 'והרב ז"ל לא הגיה עליו כלום'.

הרי מבואר דס"ל לפמ"ג דהרמ"א ס"ל נמי כהמחבר דתפילה מה"ת, ועיין להלן (פרק ד' ענף א' נ"ט ס"ב ס"ג) מה דנתבאר דפליגי המג"א והפמ"ג בדעת הרמ"א אי ס"ל דתפילה מה"ת או מדרבנן, והמג"א נקט להלכה דתפילה מדרבנן, ומבואר דהמג"א ס"ל דהרמ"א פליג על המחבר וס"ל דתפילה דרבנן וכמבואר, וא"כ צ"ע אמאי אכן לא הגיה הרמ"א את דברי המחבר (וכש"כ לעיל פרק ב' מ' עיי"ש).

אליבא דהמג"א בדעת התוס'

הא דנשים חייבות בתפילה דרחמי ניהו

היינו דבזה חשיבא אין הז"ג

מ"ח. והנראה דס"ל למג"א לפרש בדעת התוס' (ברכות כ' ע"ב) ד"ה בתפילה דקאמר דנשים חייבות בתפילה משום דרחמי ניהו, דאין המכוון דמטעמא דרחמי חייבות על אף דהוי הז"ג, אלא אדרבה טעמא דחייבות משום דהוי אין הז"ג מחמת רציפות זמן

והנה דברי הפמ"ג קאי לדברי המחבר דאזיל כשיטת הרמב"ם דתפילה מה"ת, אמנם עפ"י מש"כ בסי' נ"ה ה' דאף הרמ"א קאי בשיטת הרמב"ם דתפילה מה"ת, י"ל דקאי לכו"ע, ומש"כ ליישב דליכא מינה ראייה אחר דיש לתפילה שורש מה"ת, יש לבאר עפ"י המתבאר לעיל (פרק ב' ל') בדעת הפמ"ג דג' התפילות הוו תקנה אחת עיי"ש, ומבואר שפיר דאחר דהחילו חיוב חינוך לתפילה על הקטן, וכל התפילות כמקשה אחת הוי חיוב התפילה, ומאחר דבתפילה אחת יוצאים יד"ח בקשת רחמים מה"ת, אזי חשיבא האי תקנה כולה כמי שיש בו שורש מה"ת, ושפיר שייך ביה מצות חינוך אף אליבא דהרמ"ע מפאנו ודעימיה.

אמנם המג"א לשיטתו דהרמ"א ס"ל דעיקר חיוב תפילה מדרבנן, וקאי בדעת התוס' דס"ל דרציפות זמן החיוב משויא ליה לאין הז"ג, וממילא נשים חייבות בתפילה, ושפיר מבואר ראיית המג"א דתפילה אין לה שורש מה"ת.

נשים בתפילת המוספין

נ"א. כתב הצ"ח (ריש פרק תפילת השחר והובא בהגהות הגרעק"א על השו"ע סי' ק"ו, ובמ"ב שם סק"ד) דנשים פטורות מתפילת מוסף משום דהוי הז"ג, ורק בג' התפילות חייבות משום דרחמי ניהו אולם מוסף דלאו רחמי ניהו פטורות עיי"ש.

איברא דיש להתבונן דלדעת התוס' עפ"י המג"א דהא דרחמי ניהו משויא לה לאין הז"ג מחמת רציפות זמן החיוב, ולא משום דהוי סיבה מיוחדת לחייבן מחמת בקשת רחמים, כך דצריך לדון כל תפילה לגופה אם יש בה בקשת רחמים, וא"כ אפשר דחייבות בתפילת מוסף, אחר דאיכא רציפות לחיוב התפילות ובכללם תפילת המוספין.

אלא דמ"מ נראה דפטורות, דהאי מילי דרציפות זמן החיוב משויא לאחשוביה לאין הז"ג היינו דוקא משום דהוי סוג חיוב אחד והוא בקשת רחמים, וממילא תפילת מוסף

ומבואר שפיר הא דהרמ"א לא הגיה בדברי המחבר, משום דעצם דברי המחבר דנשים חייבות משום דהוי מצוה שאין הז"ג ס"ל נמי להרמ"א, ולא היה לו להגיה כלום, (ולענין דס"ל דחיוב תפילה אינו אלא מדרבנן, כבר פסק בסי' נ"ה ה', כמבואר לעיל).

ומתבאר דהא דמביא המג"א את דברי התוס' כוונתו ליישב אמאי לא הגיה הרמ"א כלום אחר שרוב הפוסקים ס"ל כהרמב"ן דתפילה דרבנן, וא"כ הו"ל להרמ"א להגיה ולמימר דנשים חייבות בתפילה משום דרחמי ניהו, ולכך הביא דוקא את דברי התוס' לאורויי דהרמ"א ס"ל כדעת התוס' דתפילה הוי מצוה שאין הז"ג, ולכך לא הגיה כלום.

ונמצא מבואר הא דלא הביא המג"א את כל חבל הראשונים דס"ל דתפילה מדרבנן, דלא אתי למימר דהראשונים פליגי על הרמב"ם וס"ל דנשים חייבות בתפילה, אחר דאף הרמב"ם דנשים חייבות בתפילת שמו"ע, אלא כתב דרוב הפוסקים ובכללם הרמ"א ס"ל דתפילה מדרבנן, וממילא לשיטתם פקע לימוד זכות על הנשים שאינן מתפללות בקביעות, ואח"כ מביא את דברי התוס' לאורויי דהרמ"א קאי כוותיה, ולכך לא הגיה כלל על דברי המחבר, אחר דלענין דינא קאי כוותיה.

עיקר ראיית המג"א הוא לדעת הרמ"א

נ'. והנה לענין חינוך קטנים במצוה מדרבנן ס"ל להרמ"ע מפאנו ודעימיה דפטורים, דרק במצוה מה"ת איכא מדרבנן חיוב חינוך, אמנם המג"א כתב בסי' שמ"ג סק"ב וז"ל באמת אפילו באיסורא דרבנן חייב האב לחנכו כדאיתא בסי' ק"ו, וכוונתו דפסקינן דחייב לחנך את הקטנים בתפילה, ואף דתפילה עיקר חיובה מדרבנן, אמנם הפמ"ג (סי' קפ"ו א"א סק"ג) כתב ליישב ראייתו וז"ל ד"ל הואיל ופעם אחת דין תורה תו מחנכין אותו ג"כ בתפילת מנחה, הואיל ויש בו שורש מה"ת.

בלילה יצא יד"ח מה"ת, ולכן נהגו רוב הנשים שאינן מתפללין י"ח בתמידות שחר וערב לפי שאומרות מיד בבוקר איזה בקשה ומה"ת יוצאות בזה, וכש"כ המג"א.

ולכאורה משמע דס"ל לפרש את דברי המג"א באופן הפשוט דהא דכתב ואפשר דלא חייבום יותר הוא דעת המג"א בדברי המחבר, והיינו דמה דכתב המחבר דנשים חייבות בתפילה קאי דוקא אבקשת רחמים, ולא ס"ל לפרש את דברי המג"א דבא רק ללמד זכות על הנשים שאינן מתפללות שמו"ע, אף דאיהו גופיה ס"ל להלכה דנשים חייבות בתפילות שמו"ע משום דהוי אין הז"ג מחמת רציפות זמן החיוב.

איברא די"ל בדרך אפשר באופן אחר, דלעולם ס"ל להשוועה"ר דהמג"א עצמו אכן מפרש את דברי המחבר דקאי על תפילות שמו"ע וחייבות משום דהוי אין הז"ג מחמת רציפות זמן התפילות וכמבואר לעיל, והא דלא מביא סברא זו כלל משום דאיהו פליג עליה וס"ל דרציפות זמן החיוב לא משויא להחשיבו לאין הז"ג, וכמפורש שם בהמשך הסעיף דכתב דג' התפילות הוי מצוה שהז"ג עיי"ש, ולכך לא הביא אלא את אשר שייך לפרש בדברי הרמב"ם, דדבריו בפ"ו קאי

דלאו רחמי ניהו ממילא לא נכלל לאחשוביה לסוג חיוב אחד, וא"כ הוי הז"ג ונשים פטורות.

אמנם יעויין שם בצל"ח דכתב גבי תפילות שבת דלאו רחמי ניהו ועכ"ז נשים חייבות בהן, וז"ל ואפילו בשבת ויו"ט שהם רק שבח מ"מ כיון דבחול רחמי ניהו לכן לא יחלקו בין שבת ויו"ט לחול, וכש"כ רבינו יונה כאן לענין תשלומין בתפילה שאחריה, אבל תפילת מוסף שאיננה רחמי כמבואר ברבינו יונה כאן שלכך אין לה תשלומין והיא מ"ע דרבנן שהז"ג ודאי דנשים פטורות לדעת התוס' עכ"ל⁵, והנה כ"ז כתב עפ"י מה דאמרינן דהא דרחמי ניהו הוא סיבה לחייבן אף דהז"ג, אולם אי נימא כהמבואר בדברי המג"א אזי כי היכי דאמרינן גבי שבת דחייבות אף דלאו רחמי ניהו כמו"כ י"ל גבי תפילת המוספין, דלא שנא.

בדברי השוועה"ר י"ל דס"ל נמי לפרש בדעת המג"א דנשים חייבות בתפילת שמו"ע

נ"ב. והנה השוועה"ר מביא דנשים ועבדים חייבים בתפילה מפני שעיקר המצוה היא מן התורה, ומשהתפלל פעם אחת ביום או

5 הנה מש"כ דתפילות שבת ומוסף לא הוו רחמי אף דלכאורה איכא בהן כו"כ בקשות עכ"ז עיקר יסוד תפילות אלו לא נתקנו לצורך בקשת רחמים, דאי נימא דכוונתו דלא הוי בהו כלל בקשות רחמים לכאורה צ"ע, דבגמ' (ברכות ל' ב') אמרינן דר' אמי ור' אסי אף דהוו להם י"ג בתי כנסיות בטבריא לא הוו מצלי אלא ביני עמודי היכי דהוו גרסי, ודעת התוס' בד"ה ה"ג דאף לא התפללו במנין אלא ביחידות (ופליג על הרמב"ם ודעימיה דס"ל דהתפללו במנין, ורק אשמעינן דעדיפי מרוב עם), והנה מעלת היכי דהוו גרסי ילפינן מהא דכתיב אוהב ה' שערי ציון המצויינין בהלכה וכו' כדאיתא בגמ' (שם ח' א'), ושעמיה דבקשת רחמים צריך שיהא במקום המסוגל לקבלת התפילות (עיין שאלות דרב אחאי פורשת ויצא שאלתא כ"ב דמדמה להא דקובע מקום לתפילתו, ועייין שם מש"כ הצ"ח), וא"כ לדברי הצ"ח נמצא לכאורה דהאי מילי לא שייכי בתפילת המוספין דלא הוי רחמי, וא"כ אמאי התפללו ר' אמי ור' אסי ביחידות, ובהכרח דבעצם איכא אף בתפילות כו"כ בקשות רחמים, ומשו"ה קבעו מקום לתפילתן זו היכי דהוו גרסי, דאיכא בה סגולת קבלת הבקשות, אלא דמ"מ עיקר תפילת מוסף לא נתקן אלא לזכר קרבן מוסף וכמבואר. ויש להסמין עוד מה דאיתא שם בגמ' כמה ישיה בין תפילה לתפילה ר"ה ור"ח חד אמר כדי שתחונן דעתו עליו וחד אמר כדי שתתחולל דעתו עליו, ושם ברש"י מי שיש עליו לחזור ולהתפלל או משום דטעה "או משום מוספין" כמה ישיה בין זו לזו, כדי שתתחונן שתהא דעתו מיושבת לערוך דבריו בלשון תחינה, הרי מבואר דאף בתפילת מוסף צריך להתפלל בלשון תחנונים, וכדאמרינן לעיל בגמ' (כ"ט ב') דהעושה תפילתו קבע היינו שאינו אומרה בלשון תחנונים, ושם ברש"י מי שאינו יכול לכיון לבו לשאול צרכיו (עיין שם בהגהות הבי"ח), הרי דאף בתפילת מוסף איכא דין תחנונים, ובהכרח דכוונת הצ"ח דעיקר התפילה לא נתקן לתחנונים אלא משום קרבן, אף דאיכא ביה נמי תחנונים.

לן אי מציאות חיובו שייכא במשך כל היום דלא יתקנו עלה ברכה, ולא פירש משום רציפות זמן החיוב אחר דס"ל דאף דאיכא רציפות זמן החיוב מ"מ כל דהו"ג חייבים נפרדים חשיבא למצוה שהז"ג, וממילא אף לענין חיוב ברכה אין זה סיבה לפטור מברכה, ולכך קאמר טעמא דהלואי וכו' ודו"ק.

ענף ב': ביאור דעת המ"ז

המחבר והרמ"א פסקו כהתוס' דתפילה מדרבנן, ותפילה הוי אין הז"ג מחמת רציפות זמן החיוב

דברי המ"ז והקושיות שבדבריו

נ"ד. כתב הט"ז (סק"ב) וז"ל 'שלא הזמ"ג' אע"פ שמצוה מדרבנן היא כתבו התוס' ששייך לומר עליה שלא הז"ג, ומביאין ראיה לזה מהלל, אבל רש"י גורס טעם אחר בגמ' דרחמי נינהו.

הנה לכאורה מבואר בדבריו דמפרש דברי המחבר דפסק כהתוס' דחיוב תפילה מדרבנן, ונשים חייבות מפני שהיא מ"ע שאין הז"ג, ואף במצוה דרבנן שייך לומר עליה שאין הז"ג, ודלא כרש"י דס"ל דחיוב נשים במצוה דרבנן לא תליא אי הוי הז"ג אי לא.

איברא דדבריו צ"ע דהא אליבא דהתוס' טעמא דנשים חייבות בתפילה משום דרחמי נינהו ולא משום דהוי מצוה שאין הז"ג, ואדרבה בדברי התוס' מבואר לכאורה דאף דהוי מצוה שהז"ג מ"מ מאחר דרחמי נינהו נשים חייבות, תו צ"ע הא דכתב דרש"י כתב טעם אחר דרחמי נינהו ומבואר לכאורה דהתוס' לא ס"ל האי טעמא, והא אף להתוס' גרסינן בגמ' דרחמי נינהו, ואף דפליגי אי בדרבנן שייכא זמן גרמא מ"מ לענין חיוב נשים ס"ל תרומיהו דטעמא משום דרחמי נינהו.

אבקשת רחמים, וע"כ סומכות הנשים שאינן מתפללין ערב ובוקר בקביעות, ומ"מ להלכה כתב דפסקינן כדעת הרמב"ן דתפילה מדרבנן, ונשים חייבות בתפילות שמו"ע, וצ"ע.

אמנם לכאורה בדברי המ"ב לא שייך לפרש כן, דמביא את דברי המג"א ומפרשה לענין בקשת רחמים, ואי נימא דבדברי המחבר עצמו מפרש כדעת המג"א דהוי אין הז"ג משום רציפות זמן החיוב, הו"ל להביא דעה זו דמשום האי הוי אין הז"ג, ואף אילו חולק עליו, וכדחזינן בס"י ע' גבי זכירת יצי"מ דמביא את דעת המג"א דנשים חייבות משום דהוי אין הז"ג מחמת רציפות זמן החיוב, ומביא התם נמי את דעת השאגת אריה החולק עליו, ומשמע התם דנוטה לדעת השאגת אריה, ועכ"ז מביא את דברי המג"א, ומהא דבסי' ק"ו לא הביא כלל דעה כזו בהכרח דס"ל לפרש את דברי המחבר דלא קאי אתפילת שמו"ע כלל אלא אבקשת רחמים.

הא דאין מברכין על התפילה

נ"ג. כתב המג"א ק"ו ד' בשם האבודרהם 'אין מברכין על התפילה מפני שאין לה קבע'.

וכתב הפמ"ג לבאר דבריו (פתיחה להלכות תפילה ריש סי' פ"ט) וז"ל כלומר הלואי יתפלל כל היום.

והנה עפ"י המבואר בדברי המג"א דס"ל דרציפות זמן החיוב משויא לה לאחשוביה לאין הז"ג, יש לפרש דהא דקאמר מפני שאין לה קבע המכוון בזה דבמשך כל היום איכא סוג חיוב אחד של בקשת רחמים, ואע"פ דהוי ג' חייבים נפרדים.

אמנם הפמ"ג לשיטתו אזיל דאי נימא דג' התפילות הוו אין הז"ג היינו דוקא משום דהלואי שיתפלל וכו', ואף דהמג"א לא ס"ל האי סברא לאחשוביה לאין הז"ג כמבואר בדברי הפמ"ג עכ"ז היינו דוקא לענין חיוב הנשים דצריך שיהא מהות חיוב המצוה אין הז"ג, אולם לענין חיוב ברכה על המצוה די

מה גם דאי נימא הכי הו"ל להט"ז להזכיר את דברי רבינו יונה, ולבאר עפ"י דאת דברי המחבר.

עוד זאת צ"ע, דהרי אף רבינו יונה ס"ל כהתוס' דבמצוה דרבנן שייך למימר שפיר מצוה שהז"ג, דהא קאמר דאף דתפילה מדרבנן מ"מ נשים חייבות דדיינינן לה כאין הז"ג (משום דהלואי שיתפלל וכו'), הרי דאף מצוה דרבנן תליא אי הוי הז"ג אי לא, וא"כ הו"ל להט"ז להביא רק את דברי רבינו יונה, דמינה מבואר תרומיהו, הן דמצוה מדרבנן קרינן מצות עשה ותליא חיובו בהא דהוי אין הז"ג, והן טעמא דמילתא דהוי אין הז"ג מחמת הלואי וכו', ואמאי הביא הט"ז רק את דברי התוס' לענין מצות עשה, ומדברי הט"ז מבואר לכאורה דכל דברי המחבר קאי אליבא דשיטת התוס', וצ"ב דבריו.

ביאור דעת הט"ז דס"ל כהתוס'

לענין רציפות זמן החיוב

נ"ה. אמנם עפ"י המבואר בדברי המג"א בדעת התוס' דטעמא 'דרחמי ניהור' משויא ליה לאין הז"ג מחמת רציפות זמן החיוב, יש לפרש נמי את דברי הט"ז באופן זה, דאתי לבאר את דברי המחבר שכתב דנשים חייבות בתפילת שמו"ע משום דהוי אין הז"ג, וקאמר דקאי כדעת התוס' דאף מצוה דרבנן אין נשים חייבות בהן אלא אי הוי אין הז"ג, וממילא תפילה דהוי אין הז"ג מחמת רציפות זמן החיוב נשים חייבות בו, אבל רש"י דפליג אתוס' וס"ל דלא תליא דוקא אי הוי אין הז"ג, בהכרח דהא דרחמי ניהור לא הוי טעם לאחשוביה לאין הז"ג, אלא הוא טעם מיוחד לעצמו לחייב עי"ז את הנשים בתפילה.

סיכום הנפק"מ בין הט"ז להמג"א

בביאור דברי המחבר והרמ"א

נ"ו. ונמצא דלמעשה לענין דינא לא פליגי הט"ז והמג"א, דתרומיהו ס"ל דנשים

והנראה דזהו כוונת הפמ"ג שכתב עלה ומ"ש רש"י גורס דרחמי, תוס' ג"כ גורסים כן, ודו"ק.

ויעויין מש"כ הפמ"ג בדעת הט"ז דס"ל לפרש את דברי המחבר דהוי מ"ע שאין הז"ג משום דאמרינן דהלואי שיתפלל אדם כל היום כולו, וכדפירש רבינו יונה, ומוסיף שם וז"ל ומ"מ מ"ש מתוס' ברכות דף כ' ע"ב ד"ה ובתפילה, שם כתבו דשייך לקרותה מצות עשה, לא שהזמן גרמא, יעו"ש, עכ"ל, וכוונתו דמש"כ הט"ז דאזיל לדעת התוס' לאו למימרא דהמחבר פסק כהתוס', דהא להתוס' טעם דנשים חייבות משום דרחמי ניהור, דמשמעותו שאע"פ 'שהזמן גרמא' עכ"ז חייבות משום דרחמי ניהור, וכאמור, ואילו המחבר כתב דכל עיקר טעם חיובן אינו אלא משום 'שאיין' הז"ג וכדעת רבינו יונה, אלא כוונת הט"ז דהמחבר ס"ל כהתוס' רק לענין לאקרויי מ"ע דהז"ג, דאף בדרבנן שייך למימרינהו, ודלא כרש"י בדרבנן לא אמרינן דתליא אי הוי הז"ג אי לא, אולם לעולם עיקר הטעם דחייבות הוא משום דעצם התפילה הוי מ"ע שאין הז"ג, דהלואי שיתפלל אדם וכו' וכדכתב רבינו יונה, ובזה לא אזיל המחבר כדעת התוס' דטעם החיוב משום דרחמי ניהור.

איברא דצ"ע, דלשון המחבר 'מפני שהיא מ"ע שלא הזמן גרמא' מורה דהוי מציאות של מצוה שאין הז"ג, ואילו לדברי רבינו יונה הוי מציאות של מצוה שהז"ג אלא דמ"מ לענין חיוב נשים דיינינן ליה כאין הז"ג, וכמבואר לעיל (פרק א' י').

וה"נ מבואר דכן ס"ל הפמ"ג בביאור דברי רבינו יונה, דז"ל והנה וודאי למ"ד דרבנן, ומדרבנן הוה שהז"ג דקביעי עידנא, אלא דמ"מ הוה שלא הז"ג דאמר ר' יוחנן הלואי שיתפלל כל היום וגם יש לה תשלומין עכ"ל, הרי דס"ל דאף דהוה מציאות של הז"ג מ"מ לענין חיוב נשים חשיבא לאין הז"ג.

דתפילה מדרבנן, ותרומתו אית להו דתפילה הוי אין הז"ג מחמת רציפות זמן החיוב וכדעת התוס'.

הפמ"ג אויל לשיטתיה

נ"ז. ויעויין מש"כ הפמ"ג על הט"ז דהעמיס בהמחבר שסובר תפילה דרבנן, ומבואר דס"ל דדברי הט"ז אינם מיושבים בלשון המחבר, והנראה בכוונתו דהמחבר העתיק לשון הרמב"ם בפ"ו, והרמב"ם הא ס"ל דתפילה מה"ת, תו דהמחבר הוסיף בטעם החיוב 'שהיא מ"ע שאין הזמן גרמא' ואי נימא דתפילה עיקר חיובה מדרבנן צ"ל דכוונתו דדברי רבינו יונה דהלואי שיתפלל וכו', וזה אינו מתיישב כ"כ, אחר דהוה מציאות של הז"ג ורק חשיבא לאין הז"ג וכאמור לעיל.

והנה כ"ז כתב הפמ"ג משום דס"ל בביאור דעת התוס' דנשים חייבות משום דרחמי נינהו ואף דהוי הז"ג, ולכן בהכרח דכוונת דהט"ז לפרש דהמחבר נקט כרבינו יונה, וזה קצת דוחק, אמנם להאמור לעיל בכוונת הט"ז דקאי בשיטת התוס' מיושבים כל דברי הט"ז

חייבות בכל התפילות, משום דהוי אין הז"ג מחמת רציפות זמן החיוב, אלא דפליגי כמאן פסק המחבר, דלהמג"א פסק כהרמב"ם דעיקר חיוב תפילה מה"ת, ואילו להט"ז פסק כהתוס' דעיקר חיוב תפילה מדרבנן, וה"נ אליבא דהמג"א יש ללמד זכות על הנשים שאינן מתפללות בקביעות משום דיש לפרש דברי הרמב"ם באופן אחר, דאף מדרבנן אינן חייבות כלל בתפילת שמו"ע, ובבקשת רחמים בעלמא סגי (או) דנימא כהפמ"ג דאף דחייבות בתפילת שמו"ע אחת, מ"מ מאחר דכבר בקשו רחמים שוב אין עליהן שום חיוב כלל), דמלכתחילה לא חייבום יותר מבקשת רחמים, אולם להט"ז ליכא שום לימוד זכות וחייבות להתפלל כל תפילות שמו"ע (מלבד ערבית דהוי רק רשות) כמו האנשים, ומבואר נמי דאליבא דהמג"א פליגי המחבר והרמ"א אי תפילה מה"ת או מדרבנן, והא דלא הגיה הרמ"א משום דלענין דינא למעשה מודה דנשים חייבות בתפילות משום דהוי הז"ג, אולם להט"ז מבואר ביותר דהרמ"א קאי בשיטתיה דהמחבר

6 הנה בסעיף א' כתב המחבר דכל הפטורים מק"ש פטורים מתפילה, וכל החייבין בק"ש חייבין בתפילה, חוץ מהמלוין את המת שאע"פ שהם חייבים בק"ש פטורים מתפילה, ומבואר דטעמא דכל הפטורים מק"ש פטורים מתפילה הוא משום דק"ש דאורייתא ותפילה דרבנן (כ"פ הכסף משנה ומוכח לעיל), ואכן כ"כ הט"ז בסק"א דפטורים מן התפילה דהוא מדרבנן, ואילו הא דמלוין את המת פטורין בתפילה כתב המג"א טעמא דתפילה דוקא בעמידה עיי"ש, והנה לכאורה לא פליגי הט"ז והמג"א מידי, דהט"ז קאי גבי כל הפטורים מק"ש ואילו המג"א קאי גבי מלוין המת, ונמצא דאף אי ס"ל דעיקר חיוב תפילה מה"ת שפיר שייך למימר גבי כל הפטורים מק"ש דפטורים מתפילה משום דהוי מדרבנן, אחר שתפילת שמו"ע הוי מדרבנן, דלענין בקשת רחמים י"ל דאינן פטורין, וה"נ לאידך גיסא דאף אי סברינן דתפילה מדרבנן עכ"ז גבי המלוין את המת י"ל דטעמא דפטורין מתפילה משום דתפילה בעמידה, וכדחזינן דמקור האי טעמא דתפילה בעמידה הוא בדברי רבינו יונה, ואיהו ס"ל דעיקר חיוב תפילה מדרבנן.

אולם יעויין מש"כ הפמ"ג (משב"ז א') דהציון 'פטורים מן התפילה' ראוי ליכתב אח"כ גבי מלוין את המת, דבא לומר דהא דקאמר הט"ז טעמא דתפילה מדרבנן לא קאי גבי כל הפטורין מק"ש דפטורין מתפילה אלא קאי גבי מלוין את המת, וצ"ב.

אמנם יש לציון דהשועה"ר כתב גבי המלוין את המת דפטורים מתפילה משום ב' טעמים, הואיל ותפילה היא מד"ס, ועוד שהיא בעמידה, ועל הטעם הראשון מציין הרב בעצמו שמקורו מדברי הט"ז, הרי שמפרש נמי דדברי הט"ז קאי על המלוין את המת, ולא על ריש הסעיף, וכש"כ הפמ"ג.

ועיין עוד מש"כ הפמ"ג בא"א שם דהמג"א דכתב טעם דמלוין את המת פטורין מתפילה משום דתפילה דוקא בעמידה קאי לשיטתו דתפילה מה"ת, והנה הא פשיטא דליכא למימר דמאן דקאמר האי טעמא בהכרח דס"ל דתפילה מה"ת, דהא רבינו יונה דכתב האי טעמא איהו ס"ל דתפילה מדרבנן, ובהכרח דכוונתו דמאן דס"ל דתפילה מה"ת אין יכול לפרש דטעמא דפטורין מתפילה משום דהוי מדרבנן, אחר דאף תפילה חיובה מה"ת, וא"כ צ"ע הא דכתב הפמ"ג דמש"כ הט"ז טעמא דתפילה דרבנן קאי אמלוין את המת, ומשמע דלשיטתו דתפילה דרבנן לא שייך לפרש טעמא משום דתפילה בעמידה, וצ"ע.

הט"ז במה שכתב בסי' ק"ו לפרש דברי המחבר דתפילה מדרבנן, ועתה מפרש הפמ"ג אליבא דהט"ז את דברי המחבר בסי' ק"ו דטעמא דנשים חייבות בתפילה משום דאין הו"ג, וז"ל ומצות עשה שלא הזמן גרמא היינו זמנה כל היום והלילה לדין דערבית קבעה חובה, עיין מג"א סימן נ"ח אות ז', (דמבואר דרציפות בזמן החיוב משויא לאחשוביה לאין הו"ג וכמבואר לעיל, ואע"ג דנשים אין מתפללין ערבית (עיין מג"א), מ"מ לאנשים שלא הו"ג, וכוונתו דמאחר דלאנשים הוי אין הו"ג ממילא הוי תפילה מציואות של אין הו"ג ונשים חייבות.

הרי שפתיו ברור מללו לבאר את דברי הט"ז כפי שמבואר לעיל.

פרק ד' דעת המג"א להלכה בחיוב נשים בתפילת שמו"ע

דהרמ"א לא הגיה בדברי המחבר בסי' ק"ו משמע דמודה דתפילה היא מה"ת.

הרי מבואר דהפמ"ג עצמו פליג על המג"א וס"ל דהרמ"א מודה להמחבר דתפילה מה"ת.

ועיין בשוועה"ר דמביא דעת הרמב"ן דתפילה מדרבנן, ומוסיף דאף דתפילה הוי מצוה דהו"ג מ"מ נשים חייבות הואיל ותפילה היא בקשת רחמים 'וכן עיקר' והרב מציין בכת"י דמקור הדברים הוא בדברי המג"א בשם רוב הפוסקים, (ועיין עוד מש"כ בזה המ"ב ק"ו סק"ב), הרי מבואר דס"ל דהמג"א נקט להלכה דתפילה דרבנן ונשים חייבות, וכמבואר דכ"ה דעת הרמ"א, ופסק כוותיה.

מחלוקת המג"א והפמ"ג בדעת הרמ"א

בענין חזקה דרבא

ס'. והנה הפמ"ג מציין דבסי' נ"ה מבואר דהרמ"א ס"ל דתפילה דרבנן, ומוסיף עלה לעיין מש"כ שם בפריו, ושם כתב הרמ"א (נ"ה ה') לענין ש"ץ וז"ל ומיהו אין

דאכן הוי מ"ע שלא הו"ג מחמת רציפות זמן החיוב, ואתי לאפקועי משיטת רש"י דטעם החיוב משום דרחמי ניהו ואף דהוי הו"ג, ומבואר לשון המחבר כראוי.⁶

הפמ"ג מפרש נמי בן את דברי הט"ז

נ"ח. ומצאתי מרגניתא טבא, דברי הפמ"ג בסי' נ"ג דכתב דהמחבר ס"ל שם בסי' דתפילה דרבנן, ומפרש את דברי הט"ז כמפורש לעיל, וז"ל שם מה שאין כן המחבר בסעיף ו' חולק על הר"מ (כוונתו להרמב"ם דס"ל דתפילה מה"ת), א"כ י"ל תפילה דרבנן, וצדק הט"ז בסימן ק"ו אות ב' (כוונתו דבסי' ק"ו כתב הפמ"ג על הט"ז דהעמיס בדברי המחבר דתפילה מדרבנן, אולם אי נימא דבסעיף ו' ס"ל להמחבר דתפילה מדרבנן ודלא כהרמב"ם הרי דצדק

ענף א': נשים חייבות בתפילות שמו"ע, ועיקר חיוב תפילה מדרבנן

המג"א והפמ"ג פליגי בדעת הרמ"א אם חיוב תפילה מה"ת או מדרבנן

נ"ט. כתב המחבר (סי' ק"ו ב') נשים ועבדים שאע"פ שפטורים מק"ש חייבים בתפילה, מפני שהיא מ"ע שלא הזמן גרמא. בביאור דבריו כתב המג"א (שם סק"ב) דפסק כהרמב"ם דתפילה חיובה מה"ת, ומוסיף המג"א וז"ל והרמב"ן סובר תפילה דרבנן וכן דעת רוב הפוסקים, ועיין בתוס' דברכות דף כ' ריש ע"ב.

וכתב עלה הפמ"ג וז"ל והר"ב בהג"ה סובר כמה פעמים דתפילה דרבנן, עיין סי' נ"ה במג"א אות ז' ומ"ש בפריי שם.

מבואר דמפרש דהמג"א ס"ל דהרמ"א פליג על המחבר, וס"ל כדעת רוב הפוסקים דתפילה מדרבנן.

והנה יעויין מש"כ הפמ"ג בפתיחה להלכות תפילה ריש סי' פ"ט דמהא

אלא מדרבנן, ואזיל בזה כדעת הרמ"א, וכמבואר דעת המג"א דהרמ"א ס"ל דעיקר חיוב תפילה אינו אלא מדרבנן.

והנה הפמ"ג בסי' קפ"ו (א"א סק"ג) כתב ליישב וז"ל ד"ל הואיל ופעם אחת דין תורה תו מחנכין אותו ג"כ בתפילת מנחה⁷, הואיל ויש בו שורש מה"ת, ומבואר דאזיל לשיטתיה דהמחבר והרמ"א ס"ל דתפילה מה"ת, ואמנם רק תפילה אחת מה"ת ושאר התפילות אינן אלא מדרבנן, ולכך קאמר גבי קטנים דחייבין לחנכן להתפלל ערב ובוקר, דאף דתפילת מנחה אינו אלא מדרבנן מ"מ כיון דיש לו שורש מה"ת חייבין, וממילא ליכא מינה ראייה דאף בכל מילי דרבנן איכא חובת חינוך, אולם המג"א עצמו ס"ל בדעת הרמ"א דעיקר חיוב תפילה אינו אלא מדרבנן, ומינה מוכיח דאיכא חיוב חינוך לקטן בדרבנן, ומבואר לעיל (פרק ג' ענף א' ג') עיי"ש.

(ואף להמחבר דס"ל דעיקר חיוב תפילה מה"ת, מ"מ חיוב תפילות שמו"ע ערב ובוקר אינו אלא מדרבנן, וכשאר חיובים מדרבנן דחייבות משום דאין הז"ג, דהרי תפילה הוי אין הז"ג מחמת רציפות זמן החיוב).

דעת הפמ"ג בענין החילוק

בין כוונה דברכת אבות לשמע ישראל

ס"ב. כתב המחבר (סי' ק"א ס"א) דאם לא כיוון בברכת אבות חוזר ומתפלל, והרמ"א פליג וס"ל דהאידינא לא יחזור, וכתב המג"א ע"ד הרמ"א אבל בק"ש דהוי רק פסוק אחד חוזר ומתפלל, וכתב שם הפמ"ג (א"א א') דהא"ר כתב טעם אחר לחלק בין ק"ש לתפילה, דק"ש מה"ת ולכך חוזר וקורא את שמע, ואילו תפילה מדרבנן

מדקדקין בשערות, אלא כל שהגיע לכלל שנותיו מחזקין אותו כגדול ואומרים לענין זה מסתמא הביא שתי שערות, והתם מבאר המג"א הטעם וז"ל פירוש כיון דתפילה הוא דרבנן, ומדבריו מבואר דהרמ"א ס"ל דתפילה דרבנן ולכך סמכין אחזקה דרבא.

וכתב עלה הפמ"ג וז"ל בסימן ק"ו פירש המג"א דברי המחבר תפלה דין תורה כרמב"ם, והר"ב שתיק ליה, ומ"מ אין ברור הוא, וכאן עשרה דרבנן הוא, וקרא ונקדשתי אסמכתא הוה.

בביאור דבריו נראה דבא להקשות על המג"א, דהיאך תולה את דברי הרמ"א משום דתפילה מדרבנן, והלא הרמ"א בסי' ק"ו שתיק להמחבר דס"ל דתפילה מה"ת, ומשמע דמודה ליה דתפילה מה"ת, ולעצם הענין הרי דאף אי סמכין אחזקה נמי אין ברור דתפילה מדרבנן, דאפשר דאע"ג דעצם חיוב התפילה מה"ת, מ"מ מנין עשרה וש אחד מהם ישמש כש"ץ לא הוי אלא מדרבנן, ולכך סמכין בהא אחזקה.

איברא דמהא דהמג"א פירש את דברי הרמ"א דסמכין אחזקה משום דתפילה דרבנן, מבואר דס"ל להמג"א דאכן הרמ"א פליג על המחבר וס"ל דתפילה מדרבנן.

מחלוקת המג"א והפמ"ג בדעת הרמ"א

בענין חיוב חינוך לקטן במצוה דרבנן

ס"א. כתב המג"א (סי' שמ"ג סק"ב) גבי מצות חינוך לקטן במצוה דרבנן וז"ל באמת אפילו באיסורא דרבנן חייב האב לחנכו כדאיאתא בסי' ק"ו, וכוונתו דפסקין דחייב לחנך את הקטנים בתפילה, ואף דתפילה עיקר חיובה מדרבנן, ומינה חזינן דפשיטא ליה להמג"א דכל עיקר חיוב תפילה אינו

7 דרך אגב, מדבריו חזינן דס"ל דליכא חיוב לחנך קטנים בתפילת ערבית, ומילתא בטעמא היא, דתפילת ערבית אינו חובה מעיקר התקנה, אלא דקבלוהו עליהו חובה, ובהא י"ל דליכא חיוב חינוך.

8 והנה אף דהרמ"א כתב דהאידינא אין חזירין משום חיסרון כוונה דאף בחזרה קרוב הוא שלא יכווין, ומינה דבעצם מצד הדין היה צריך לחזור, ועל אף דתפילה לא הוי אלא מדרבנן, צ"ל דאדרבה היא הנותנת, דאילו הוי חיוב תפילה מה"ת הרי דאף האידינא הו"ל לחזור ולהתפלל, ומהא דמחלקין דהאידינא אינו חוזר הרי דבהכרח משום דס"ל דחיוב תפילה אינו אלא מדרבנן.

דבפסוק אחד צריך לחזור ולאומרו, וצ"ל דכוונתו על עצם החילוק בין תפילה לק"ש דלהרמ"א לא שייכא אחר דאף תפילה מה"ת.

ומתבאר בדברי הרמ"א דס"ל בדעת הרמ"א דתפילה מדרבנן, ומשכך מצד עצם חיוב תפילה היה שייך לחלק בין תפילה מדרבנן לק"ש דאורייתא, אלא דמצד דין דחזור פסוק פותח את ידיך מוכח החילוק בין פסוק אחד לברכה שלמה.

ביאור מחלוקת המחבר והרמ"א

להא"ר ולהפמ"ג

ס"ד. והנה יש להקשות על דברי הא"ר דהיאך שייך לפרש דהא דכתב הרמ"א דאין חזור בתפילה בהעדר כוונה משום דתפילה מדרבנן, דא"כ נמצא דהא דס"ל להמחבר דחזור ומתפלל היינו משום דס"ל דתפילה מה"ת, ולכאורה הא רק תפילה אחת הוי מה"ת ושאר ב' התפילות הוי רק מדרבנן, ומפשטות דברי המחבר מבואר דהא דחזור ומתפלל קאי על כל התפילות.

והנראה דלדברי הא"ר לא פליגי המחבר והרמ"א אי תפילה מה"ת או מדרבנן, אחר דס"ל דאף לדעת המחבר תפילה מדרבנן (עיין לבוש סי' ק"ו), וצ"ל לדבריו בדעת המחבר דס"ל דאף במילי דרבנן צריך לחזור בהעדר כוונה, ונמצא מבואר דפליגי המחבר והרמ"א אי מחלקינן בהעדר כוונה בין דאורייתא לדרבנן, דאליבא דהרמ"א מחלקינן ואילו להמחבר ליכא חילוק ובכל אופן חזור בהעדר כוונה.

אמנם להפמ"ג דס"ל דלכו"ע חיוב תפילה מה"ת, וכמו"כ כתב (עיין פתיחה להלכות תפילה ריש סי' פ"ט, ובסי' ק"ו א"א ד', ובסי' קפ"ו א"א ג') דרק תפילה אחת הוי מה"ת ושאר ב' התפילות הוי רק מדרבנן, עדיין צ"ב להמחבר הא דחזור בהעדר כוונה בכל ג' התפילות, והנראה ליישב דיסוד תקנת ג' התפילות מדרבנן הוא שיקיימו חיוב התורה של בקשת רחמים ג' פעמים ביום, דאף דמה"ת ליכא חיוב מלבד פעם

אינו חוזר⁸, וכתב עלה הפמ"ג וז"ל אלא דמהא דבסי' ק"ו שתיק הרמ"א למחבר משמע דס"ל נמי דתפילה מה"ת, ובהכרח כתב המג"א לחלק בין פסוק אחד לברכה אחת.

מבואר דכוונתו לבאר הא דלא חילק המג"א בין תפילה לק"ש כדברי הא"ר, משום דהרמ"א הא ס"ל דתפילה הוי נמי מה"ת ועכ"ז כתב דלא יחזור, הרי בהכרח דלא תליא אי הוי מה"ת או מדרבנן.

הנה מהא נמי מבואר דס"ל לפמ"ג דלהרמ"א הוי חיוב תפילה מה"ת וכש"כ בפתיחה להל' תפילה (ודלא כש"כ בסי' ק"ו), וביותר נמצא לדבריו דאף המג"א עצמו קאי נמי בהאי שיטתא דתפילה מה"ת, דהרי בא לבאר את דברי המג"א, וצ"ע.

וה"נ צ"ע בדברי הפמ"ג בסי' ק"ו מבואר דהרמ"א ס"ל בכמה מקומות דחיוב תפילה מדרבנן, ואילו בשאר מקומות (סי' נ"ה ה' א"א, ריש סי' פ"ט, סי' ק"א א' א"א) נקט בפשיטות דהרמ"א ס"ל כהמחבר דחיוב תפילה מה"ת, אמנם היה אפשר ליישב דבסי' ק"ו קאי אליבא דהמג"א ואילו בשאר מקומות כתב מה דס"ל איהו דהוא מה"ת, אך זה אינו וכדלעיל דמבואר דכ"כ אף לדברי המג"א גופיה.

ראיית המג"א מפותח את ידיך

דחזור אף דהוי רק מדרבנן

ס"ג. והנה מלבד הא דשינה הפמ"ג ממש"כ בסי' ק"ו, הרי דעצם דבריו צ"ע דכתב דאי לאו דהרמ"א נמי ס"ל דתפילה מה"ת הו"ל להמג"א לפרש בדברי הרמ"א כהא"ר דאיכא חילוק בין ק"ש מה"ת לתפילה מדרבנן, דהרי המג"א כתב 'ועיין סי' נ"א ס"ז' וכוונתו דהתם כתב המחבר דכשלא כיוון בפסוק פותח את ידיך צריך לחזור ולאומרו, וכתב שם המג"א דטעמא משום דהוי רק פסוק אחד, ואף דפסוד"ז לא הוי אלא מדרבנן, וא"כ לא שייך לחלק דדוקא בחיוב מה"ת צריך לחזור, ומכאן בנין יסוד לדבריו

בשׁו"ת רע"א (בתרא קנ"א) הקשה השואל על המג"א דכתב דמדברי הגמ' מבואר דתפילה צריכה דיבור, דאל"כ היה להם לתקן שבע"ק יהרהר בלבו התפילה, דהא רשאי להרהר 'כיון דקי"ל הרהור לאו כד"ד' והלא אף לרבינא דס"ל דהרהור כד"ד נמי מותר להרהר כדאמרינן התם בגמ' 'כדאשכחן בסיני' דכל הגזירה על בע"ק היה על דיבור דוקא ולא על הרהור, וא"כ אף לרבינא יש להקשות דהו"ל לתקן שיהרהר בלבו התפילה, וכתב שם הגרעק"א ליישב וז"ל ולזה נ"ל דאף דרבינא ס"ל הרהור כד"ד, היינו מדאורייתא יוצא בזה ידי ברכת המזון וק"ש, אבל מ"מ מצד תקנת חז"ל צריך להוציא בשפתיו ואינו יוצא בהרהור, ומשׁו"ה בק"ש ובהמ"ז מהרהר כדי שיצא עכ"פ ידי חיוב דאורייתא, אבל תפילה דעיקרו דרבנן וכיון דמצד תקנת חז"ל המצוה רק להוציא בשפתיו הרהור כמאן דליתא, דהא מ"מ אינו יוצא בזה חיובו מדרבנן עכ"ל.

מבואר בדבריו דלעולם אף אי נימא דחיוב תפילה מה"ת יוקשה אף לרבינא דהו"ל לתקן שבע"ק יהרהר התפילה כך דלכה"פ יצא יד"ח מה"ת, ומהא איכא אכן ראה תפילה צריכה דיבור ובהרהור בעלמא לא סגי, אלא דמאחר דאליבא דאמת כל עיקר חיוב תפילה אינו אלא מדרבנן לכך כתב המג"א בראייתו דרשאי להרהר 'כיון דקי"ל הרהור לאו כד"ד' ולא כתב ראייתו אף לרבינא, הרי מבואר בדברי הגרעק"א דפשיטא ליה מילתא לפרש בדעת המג"א דס"ל דתפילה מדרבנן, וכדעת הרמב"ן.

ועיין מש"כ שם הפמ"ג (א"א ב') וז"ל ומ"ש 'כיון דהרהור לאו כדיבור דמי' משא"כ למ"ד כדיבור דמי אסור להרהר, רק בק"ש ד"ת העמידו על דין תורה ולא תפילה דרבנן, ודאשכחן בסיני י"ל דלא רצו להתיר לגמרי דיבור עכ"ל.

ביאור דבריו, דבא ליישב אמאי כתב המג"א דמותר להרהר 'משום דהרהור לאו

אחת ביום מ"מ כל פעם שמבקש רחמים מקיים מצוה, ומשׁו"ה בתקנת חז"ל להתפלל ג' פעמים ביום איכא בהו קיום מצוה מה"ת, ושפיר מבואר דחזור ומתפלל בכל תפילות היום, דבכל אופן מקיים בה מצוה מה"ת.

ולכאורה צ"ע מהא דכתב הפמ"ג (משב"ז סי' ד' ט"ו) וז"ל ובזה י"ל סי' רל"ג מנחה דרבנן 'ושחרית דין תורה' וערבית רשות, ומשׁו"ה בשחרית החמיר יותר, הרי חזינן דלא אמרינן דהושוו כל ג' התפילות לאהדדי לעניין כל דיני התפילה, וא"כ צ"ע דאף לענין חזרה בהעדר כוונה אי נימא דטעמיה משום דתפילה מה"ת הו"ל לחלק בין תפילה ראשונה לשאר התפילות.

וצ"ל דשאני הכוונה בתפילה דהוי מעצם מהות התפילה וכש"כ הרמב"ם (תפילה פ"ד הט"ו) כל תפילה שאינה בכוונה אינה תפילה, ולכך בהעדר כוונה דלא קיים מצות תפילה הטילו חומר חיוב התורה בכל ג' התפילות, משא"כ גבי שאר דינים שאינם מעצם מהות התפילה איכא חילוק בין תפילת שחרית דאורייתא לשאר התפילות דהוו מדרבנן.

ויש להאריך בהאי עניינא בביאור מחלוקת המחבר והרמ"א אמנם אכמ"ל.

הגרעק"א והפמ"ג ס"ל בפשיטות

בדעת המג"א דחיוב תפילה מדרבנן

ס"ה. כתב המג"א (ק"א ב') וז"ל צ"ע אם התפלל בלבו אם יצא, דלכאורה משמע דיצא, אע"ג דקי"ל דהרהור לאו כד"ד וכו', שאני תפלה דגמרינן מדכתיב ולעבדו בכל לבבכם איזו עבודה שבלב זו תפלה, א"כ עיקר תלי בכוונת הלב והקב"ה יודע מחשבות, אלא דבגמ' משמע דלא יצא, דאל"כ היה להם לתקן שבע"ק יהרהר בלבו התפילה, דהא רשאי להרהר כיון דקי"ל הרהור לאו כד"ד, אלא ע"כ דלא יצא בהרהור דבעינן שיחתוך בשפתיו, כי הקול מעורר למעלה כידוע עכ"ל.

דוקא כשאניו יודע שמו"ע

יברך ברכה אחת

ס"ז. אמנם יעייין מש"כ המג"א (סי' תקצ"ג סק"ב) דאם יודע רק ברכה אחת משמו"ע יאמרה ואין מעכבות זו את זו, ועייין שם במ"ב ובביאה"ל דמבאר דקאי על בקשת רחמים, דבברכה אחת איכא בקשת רחמים ויצא יד"ח מה"ת, אולם חיובא דרבנן שהוא תפילת שמו"ע מעכבות הברכות זא"ז עיי"ש, ולכאורה לדבריו נמצא דהמג"א ס"ל דעיקר חיוב תפילה מה"ת, ולכך קאמר דכשאניו יודע רק ברכה אחת יאמרה, דלכה"פ יקיים מצות תפילה מה"ת.

איברא דהאי צ"ע, אחר דמדברי המג"א עצמו בסי' ק"ו מבואר דפוסק כרוב הפוסקים דתפילה מדרבנן (עיי"ש במ"ב ק"ו סק"ב ומבואר להלן ענף ב'), ובהכרח צ"ל בכוונת המ"ב דבא ליישב דברי המג"א ד"ל דקאי בדעת המחבר דס"ל דתפילה מה"ת, אף דאיהו ס"ל כדעת רוב הפוסקים דתפילה מדרבנן.

אמנם באמת אף מש"כ המ"ב דקאי למ"ד דתפילה מה"ת לכאורה צ"ע, דהרי מה"ת בכל בקשה בעלמא יצא יד"ח ואף ללא נוסח ברכה, וא"כ היאך התירו לו לומר ברכה בשם ומלכות, אחר דבעצם תקנת תפילת שמו"ע, י"ח הברכות מעכבות זא"ז, וצ"ע.

והנה השועה"ר דפוסק (סי' ק"ו) דתפילה מדרבנן ועכ"ז מביא בכמה מקומות (תקצ"ג א', ק"ד ד') את פסק המג"א דיברך הברכה שיודע ואין מעכבות זא"ז, ומינה דלא ס"ל דהמג"א קאי בדוקא אליבא דמ"ד דתפילה עיקרה מה"ת.

והנראה דצ"ל דדברי המג"א דקאמר דיאמר עכ"פ ברכה אחת היינו דוקא כשאניו יודע הברכות, ובהא אמרינן דיוצא מצות תפילה באמירת ברכה אחת, וכן מוכח דס"ל לכל האחרונים המקשים ע"ד המג"א.

ויש להביא קצת ראייה דדברי המג"א קאי דוקא כשאניו יודע הברכות, אולם בלא"ה

כד"ד' ומשמע דלרבינא דהרהור כד"ד אסור להרהר, ועלה כתב טעמא דאף דבכל מילי יוצא בהרהור, מ"מ מדרבנן איכא חיוב להוציא בפה, ולעולם בע"ק אסור אף בהרהור, ודוקא בק"ש דאורייתא התירו לו להרהר, אולם תפילה דעיקרה מדרבנן אסור להרהר בעינו עומד, והא דאמרינן 'כדאשכחן בסיני' לאו למימרא דמלכתחילה ליכא אסור להרהר, אלא דבא ליישב הא דמקשינן התם דמאחר דהתירו להרהר ק"ש והוי כדיבור ויוצא בו יד"ח א"כ יוציא בשפתיו, ועלה מתרצינן כדאשכחן בסיני שהיה שם דיבור, ולכך אף בק"ש מה"ת לא התירו אלא הרהור בלבד.

וכע"ז כתב שם הגרעק"א ליישב בתחילת דבריו עיי"ש.

הרי נמצא דאי נימא דתפילה עיקר חיובה מה"ת, הדרא קושיא לזכותיה דבע"ק חייב להרהר התפילה בלבו, ומבואר דס"ל לפמ"ג בדעת המג"א בפשיטות דעיקר חיוב תפילה מדרבנן וכדעת הרמב"ן.

דעת המג"א להלכה דתפילה מדרבנן

ונשים חייבות בתפילה

ס"ו. ומכל הלין מבורר דעת המג"א דס"ל דעיקר חיוב תפילה מדרבנן וכדעת הרמב"ן ורוב הפוסקים, וכמבואר דלשיטתו כ"ה דעת הרמ"א להלכה.

ומינה מבואר דס"ל להלכה דנשים חייבות בתפילות שמו"ע, כמבואר בשועה"ר והמ"ב דלמאן דס"ל דתפילה מדרבנן נשים חייבות בתפילה.

ולעיל (פרק ג') מבואר בדברי המג"א עפ"י"ד בסי' נ"ח דאף למ"ד דעיקר חיוב תפילה מה"ת נשים נמי חייבות בתפילת שמו"ע, וכדחזינן דהמחבר דס"ל כהרמב"ם דתפילה מה"ת פסק דנשים חייבות בתפילה והיינו תפילות שמו"ע, אלא דבא רק להמליץ על הנשים שאינן מתפללות בקביעות, אולם בכל אופן אי נימא דחיוב תפילה מדרבנן ודאי דנשים חייבות.

ס"ז, ואם כן צריכים לסמוך גאולה לתפילה עכ"ל.

מבואר דס"ל להלכה דנשים חייבות בתפילת שמו"ע, ולכן קאמר דמאחר דחייבות בברכת אמת ויציב, דתקנוהו על יסוד זכירת יצי"מ שהיא מצוה מה"ת שאין הז"ג, ומאחר דחייבות נמי בתפילה כש"כ בסי' ק"ו ממילא צריכות לסמוך גאולה לתפילה.

ראה נוספת מדברי המג"א בסי' רצ"ט

ע'. ויעיין נמי מש"כ הרמ"א (סי' רצ"ט י') וז"ל וכן נשים שאינן מבדילין בתפילה יש ללמדן שיאמרו המבדיל בין קודש לחול קודם שיעשו מלאכה, וכתב עלה המג"א (ס"ק ט"ז) ואע"ג דחייבות בתפילה כמ"ש סי' ק"ו, מ"מ רובן לא נהגו להתפלל במוצאי שבת, הרי דס"ל לפרש בדעת הרמ"א דנשים חייבות בתפילה.

הרי לנו מכל הלין דהמג"א נקט דעיקר חיוב תפילה מדרבנן וכדעת הרמ"א וכש"כ רוב הפוסקים, וה"נ ס"ל להלכה ולמעשה דנשים חייבות להתפלל תפילת שמו"ע.

ענף ב': ביאור קושית השער הציון

יישוב דברי המג"א

קושית השער הציון

ע"א. המ"ב (ק"ו ד') מביא את דברי המג"א דהנשים סומכות על דעת הרמב"ם דס"ל דחיוב תפילה מה"ת, לפי שאומרות מיד בבוקר סמוך לנטילה איזה בקשה ומה"ת יוצאות בזה, ואפשר שאף חכמים לא חייבוים יותר, ושם בשער הציון (סק"ה) כתב דהפמ"ג והמג"ג מפקקים בזה (נראה דקאי על הא דהקשה הפמ"ג דהיאך יוצאות בבקשת רחמים גרידא והרי צריך נמי שבח כמבואר בדברי הרמב"ם⁹), ומוסיף שם

לא יאמר ברכה אחת, דהא גבי המלוין את המת פסקינן (סי' ק"ו א') דחייבין בק"ש ופטורין מתפילה, ומבואר שם בדברי המג"א דה"ט משום דתפילה דוקא בעמידה ואין יכולין לשהות כ"כ ואילו ק"ש עיקר כוונתה ועמידתה אינה אלא בפסוק ראשון ובקל יוכל לעמוד ולכוין, ואי נימא דהא דקאמר המג"א דיוצא יד"ח שמו"ע באמירת ברכה אחת קאי על כל סוג אונס, א"כ הו"ל לחיוביה לעמוד ולומר לכה"פ ברכה אחת קצרה, ומהא דלא אמרינן כן בהכרח דלא הוי פטור אלא למי שאינו יודע את י"ח הברכות ודו"ק.

בסי' נ"ח מפורש בדברי המג"א

דנשים חייבות בתפילה

ס"ח. והנה מתוך דברי המג"א בכמה מקומות מבואר נמי דס"ל להלכה דנשים חייבות בתפילת שמו"ע, אף דלא מיירי התם לענין אי תפילה מה"ת או מדרבנן, וכדלהלן.

דהנה כתב המג"א בסי' נ"ח סק"ז דתפילה הוי מצוה שאין הז"ג מחמת רציפות זמן החיוב, דבמשך מעת לעת איכא האי חיובא בג' התפילות, (מבואר לעיל פרק ג'), וכתב שם 'דומיא דתפילה כמ"ש סימן ק"ו ס"ב' וכוונתו דנשים חייבות בתפילה מהאי טעמא דאין הז"ג, הרי מבואר דס"ל להלכה דנשים חייבות בתפילה משום דהוי אין הז"ג.

מדברי המג"א בסי' ע' מבואר

דנשים חייבות בתפילה

ס"ט. כתב המג"א (סי' ע' א') וז"ל נראה לי דנשים פטורות ג"כ מברכת ק"ש דיש להם ג"כ זמן קבוע כמ"ש סוף סי' נ"ח, אך נראה לי דמ"מ מחוייבים לומר אמת ויציב, דזכירת יצי"מ הוא דאורייתא כמ"ש סימן

9 נראה ליישב קושיתם, דהמג"א דייק בלשונו דקאמר 'סמוך לנטילה', ויש לפרש כוונתו דמאחר דאומרות הודיה של 'מודה אני' ובסמוך אומרות בקשת רחמים הרי להן מצות תפילה בשלימות, אמנם אף אם לא נפרש כן את דברי המג"א הרי דבכל אופן נשים האומרות מודה אני ובקשת רחמים מקיימות בזה מצות תפילה מה"ת ויוצאות יד"ח.

חייבום יותר' דקאי על יותר מבקשת רחמים
דהוא תפילת שמו"ע ודו"ק.

וביתר ביאור נראה, דס"ל למ"ב בביאור
דברי המג"א דהא דקאמר 'דלא חייבום
יותר' היינו משום דג' התפילות הוי מצוה
שהז"ג, ומשו"ה אינן חייבות אלא בבקשת
רחמים דהוי אין הז"ג, וכמו שכתב כן
הפמ"ג בדעת המג"א¹¹, ועלה מקשה דגבי
ברכת אמת ויציב מבואר בדברי המג"א דאף
דברכת אמת ויציב הוי מצוה שהז"ג (דיש
לה זמן קבוע), מ"מ מאחר דיסוד המצוה
מה"ת דהוא זכירה בעלמא הוי מצוה שאין
הז"ג לכך נשים חייבות בברכת אמת ויציב,
וא"כ מאי שנא תפילה דפטורות לגמרי אחר
דהוי הז"ג, והא יסוד המצוה מה"ת שהוא
בקשת רחמים הוי נמי אין הז"ג.

ישוב עפ"י דעת הפמ"ג

ע"ג. והנה לכאורה יש ליישב עפ"י
המבואר בדברי הפמ"ג (לעיל פרק ב')
דכוונת המג"א דלעולם נשים חייבות
בתפילת שמו"ע אחת, והא דלא חייבום
יותר קאי על שאר התפילות, דאכן אף גבי
תפילה אמרינן דחייבום חכמים לצאת יד"ח
מה"ת דוקא בנוסח שתקנו.

אמנם זה אינו, דהא מבואר לעיל (פרק ב')
ל' ל"א) בדברי הפמ"ג בדעת המג"א דלא
חייבו את הנשים בעצם תקנת התפילה שהוא
חיוב ג' תפילות כמקשה אחת, אלא רק
שיקיימו את מצות בקשת רחמים עפ"י נוסח
שתקנו הם, ומשו"ה באופן שכבר בקשו
רחמים שוב אין עליהן שום חיוב כלל
עיי"ש, ועפ"י עדיין קושית השער הציון
במקומה עומדת, דמ"ש ברכת אמת ויציב

בשעה"צ וגם מה שכתב ואפשר וכו' סותר
לדברי עצמו בסי' ע' ס"ק א' עכ"ל.

הנה בפשטות כוונתו להא דכתב שם
המג"א דנשים חייבות באמירת ברכת אמת
ויציב שנתקן על חיוב זכירת יצי"מ שהוא
מה"ת וא"כ צריכים לסמוך גאולה לתפילה,
הרי לכאורה מבואר בדבריו דס"ל דנשים
חייבות בתפילה, ואילו בסי' ק"ו כתב דלא
חייבום יותר מבקשת רחמים.

אולם אי נימא הכי צ"ע דבריו, דלכאורה
קושיא מעיקרא ליתא, דהא בסי' ק"ו קאי
המג"א לדעת המחבר דס"ל דתפילה מה"ת,
ואילו בסי' ע' כתב מה דס"ל להלכה כרוב
הפוסקים וכדעת הרמ"א דס"ל דתפילה
דרבנן, וכש"כ המ"ב סי' ק"ו בשם המג"א
דרוב הפוסקים ס"ל דתפילה מדרבנן וממילא
נשים חייבות (כמבואר לעיל ענף א' דכ"ה
דעת המג"א להלכה), וא"כ לא הוי סתירה
כלל.¹⁰

ביאור קושית השעה"צ על המג"א

ע"ב. והנראה דכוונתו להקשות עמש"כ
שם המג"א דנשים חייבות בברכת אמת
ויציב, ומאי שנא מתפילה דכתב דלא חייבום
כלל בתקנת נוסח התפילה, דהא תרומיהו
עיקר חיובם מה"ת, תפילה בבקשת רחמים
בעלמא וזכירת יצי"מ בזכירה בעלמא,
ועלייהו תקנו חז"ל נוסח מיוחד לצאת בו
יד"ח, וא"כ אמאי גבי זכירת יצי"מ פשיטא
ליה להמג"א לחייבן בתקנת אמת ויציב
ואילו גבי תפילה כתב דאפשר דלא חייבום
יותר מבקשת רחמים, ומבואר שפיר הא
דכתב להקשות ממש"כ המג"א 'ואפשר דלא

10 ואין לומר דכוונתו להקשות על הא דכתב שם המג"א דנשים חייבות באמירת אמת ויציב, ואילו בסי' ק"ו
כתב דלא חייבום יותר מבקשת רחמים, דזה אינו, דודאי כוונת המג"א רק לענין תפילת שמו"ע, דלא חייבום
יותר מבקשת רחמים, ולא קאי כלל אברכות, וכדחזינו בדברי המ"ב עצמו, דמביא דאליבא דהמג"א נשים
חייבות בברכת אמת ואמונה על אף דפטורות מתפילת ערבית, הרי דלא שייכא הברכות לענין עצם חיוב
התפילה.

11 אלא דמ"מ פליג עליה, דלהפמ"ג האי טעמא קאי רק על ב' תפילות הנותרות, דאילו תפילת שמו"ע אחת
חייבות, ואילו להמ"ב בדעת המג"א קאי האי טעמא על כל ג' התפילות, וכדחזינו דהמ"ב מביא את דברי
המג"א וקאמר דחייבות רק בבקשת רחמים (כמבואר לעיל פרק ב' כ"ה) עיי"ש.

ודמיא למש"כ הב"ח לבאר דעת הרי"ף דכתב דנשים חייבות בתפילה משום דהוי מ"ע שהז"ג, דקאי בדעת הרמב"ם דס"ל דחייב תפילה מה"ת, ומשכך אף דחז"ל תקנו עלה ג' זמנים מסוימים לג' תפילות עדיין חשיבא לאין הז"ג וחייבות.

אמנם צ"ע דמדברי הב"ח מבואר דמפרש כן אף את דברי המחבר דכתב דנשים חייבות בתפילה משום דהוי מ"ע שאין הז"ג, והיינו דיסוד החיוב מה"ת הוי אין הז"ג וכמבואר, וא"כ אמאי לא פירש כן המג"א, אף דס"ל נמי דהמחבר קאי בדעת הרמב"ם דתפילה מה"ת, וכדחזינן דבסי' ע' קאי המג"א כוותיה.

והנראה דיש לחלק דאמנם ביסוד הדברים מודה המג"א להב"ח, דכל היכי דאיכא תקנת חז"ל על חיוב מה"ת לא נפקעו הנשים מחיובן אף דהתקנה הוי הז"ג, אולם ס"ל דיש לחלק בין תפילה לשאר התקנות, דתקנת תפילה הוי ג' תפילות וממילא לא שייך למימר דתפילה ב' שבאותו יום יחשב עדיין אין הז"ג אחר דכבר נפטרה מחיוב מה"ת בתפילה ראשונה שהתפללה, ושאיני ברכת אמת ויציב דהוי ברכה אחת שבזה מקיימים מצות זכירה מה"ת ודו"ק.

ואי נימא הכי מתיישב קושית השעה"צ, דהא דכתב המג"א דאפשר דלא חייבום יותר קאי דוקא על ג' התפילות, דבהא לא אמרינן דחשיבא לאין הז"ג, אחר דתקנת ג' התפילות הוי תקנה אחת וממילא לא אמרינן ביה דנתחייבו בתקנה זו אחר שחייבות כבר בבקשת רחמים, ואילו לחייבן רק בתפילת שמו"ע אחת נמי לא שייכא אחר דהתקנה הוי ג' התפילות כמקשה אחת, (מבואר לעיל פ"ב ל' ל"א) משא"כ גבי אמת ויציב דהוי ברכה אחת על חיוב אחד ודאי דשפיר חשיבא לאין הז"ג ונשים חייבות בו ודו"ק.

השועה"ר והמ"ב אולא לשיטתייהו

ע"ו. והנה לעיל יתבאר דס"ל להשועה"ר דשייך לחייב את הנשים בתפילת שמו"ע אחת, ומה דכתב המג"א דאפשר דלא

דחייבום חז"ל בעצם הברכה אף שכבר הזכירו ענין יצי"מ, ואילו תקנת ג' התפילות לא חייבום יותר.

ישוב עפ"י המבואר בדעת המג"א

ע"ד. והנה עפ"י המבואר לעיל (פרק ג' ענף א') בדברי המג"א, דלעולם ס"ל דנשים חייבות בג' התפילות משום דהוי אין הז"ג, מחמת רציפות זמן החיוב, והא דכתב דלא חייבום יותר אין כוונתו אלא ליישב מנהג הנשים שאין מתפללות בתמידות, א"כ ל"ק ומבואר שפיר, דאכן לעולם חייבום בתפילות שמו"ע, וכמו שחייבום באמת ויציב, ולא שניא זה מזה.

אמנם מ"מ עדיין צ"ע דאמאי גבי ברכת אמת ויציב כתב בפשיטות דחייבות לברך, ואילו גבי תפילה נקט נמי ליישב מנהגן, ומאי שניא זה מזה.

עוד זאת דאף למה דמיישב מנהג הנשים י"ל דלא דמיא לאהדדי, דגבי תפילה הא דלא חייבום לאו משום דהוי הז"ג, אחר דרציפות זמן החיוב משויא להחשיבם לאין הז"ג ומ"מ מלכתחילה לא חייבום, אולם גבי אמת ויציב דלא היה לחז"ל סיבה שלא לחייבם הרי מצד מה דהוי הז"ג עדיין לא נפטרו מחיובם אחר דעצם החיוב הוי מה"ת.

ועיין להלן (פרק ו' ענף ב' צ') דמבואר בדעת השועה"ר דברכת אמת ויציב לא הוי חיוב גמור על הנשים, וא"כ לשיטתו ל"ק מהא דלא חייבום יותר, אמנם מדברי המג"א מבואר לכאורה דהוי חיוב גמור.

ישוב דברי המג"א דתפילת שמו"ע לא

דמיא כלל לברכת אמת ויציב

ע"ה. והנראה ליישב, ובהקדם יעויין מש"כ המג"א (סי' ע' א') דנשים חייבות בברכת אמת ויציב ואף שהז"ג, אחר שעיקר הזכירה הוי חיוב מה"ת, ועיין להלן (פרק ו' ענף ב' פ"ז) דמבואר דמאחר דחיוב זכירה מה"ת הוי אין הז"ג ממילא נשים חייבות אף בברכה שתקנו חז"ל לצאת בה יד"ח הזכירה מה"ת, דעדיין בחיובייהו קיימא מה"ת,

באמירתו, ואכן לדידיה יש לפרש דהא דכתב המג"א 'ואפשר' שלא חייבום יותר אתי לאפקועי מדעת הב"ח דס"ל כוותיה, וא"כ שפיר מקשה גבי שמו"ע דה"נ הו"ל לחייבן, ואף דיש לחלק דלא דמיא ג' תפילות לברכה אחת, עכ"ז עדיין קשה דעכ"פ יש לחייבן בתפילת שמו"ע אחת.

אולם להמתבאר בדברי המג"א דנשים חייבות באמירת אמת ויציב, וה"נ ג' התפילות הוו תקנה אחת ולא שייך לחייבן בתפילת שמו"ע אחת, יש ליישב קושיתא הדין עפ"י המבואר ודו"ק.

חייבום יותר' קאי אתפילת שמו"ע אחת דנתחדש דמ"מ לא חייבום בה עיי"ש, ועפי"ז מבואר שפיר דס"ל בסי' ע' דאמירת ברכת אמת ויציב לא הוי חיוב גמור על הנשים, ומבואר דלשיטתיה דלא שייך ליישב קושית השעה"צ כזאת, אחר דשייך לחייבן עכ"פ בתפילת שמו"ע אחת, וממילא נמי דקושיא מעיקרא ליתא אחר דאיהו ס"ל דנשים אינן חייבות באמירת אמת ויציב, וה"נ לא חייבום בתפילת שמו"ע אחת.

אמנם המ"ב לשיטתו דנקט את דברי הב"ח גבי ברכת אמת ויציב וכתב לחייבן



הרב יעקב אקער

מצוות בניית סוכה

והמסתעף לנידון האם חייב אדם לברך שהחיינו בסוכתו

האם יש מצוה לבנות סוכה / ברכה על עשיית הסוכה / מעמי ברכת שהחיינו על הסוכה / ברכת שהחיינו בבניית הסוכה / האם צריך לברך שהחיינו דווקא בסוכתו / סיכום הדברים

ידוע חידושו של האבני נזר שהורה בדרשת שבת שובה בשנת תרס"ח לפ"ק, בה חל יום הכיפורים ברביעי בשבת, שיש לבנות את הסוכה ביום חמישי ולא לדחות בנייתה לאחר השבת. ונימוקו עמו, כיון שבשבת אסור לבנות סוכה, הרי שישנם שני זמנים לבנות את הסוכה: ביום חמישי או לאחר השבת, ומשום כך סבר שמכיון שבניית הסוכה מצוה היא, אסור לדחותה לאחר השבת מטעם שאין מעבירין על המצוות. אולם תלמידו בעל החלקת יואב השיג עליו, וסבר שאין שום מצוה כלל לבנות סוכה, וא"כ לא שייך לומר בזה אין מעבירין על המצוות (מובא בשו"ת אבני נזר או"ח סי' תנט).

בטרם ניגשים אנו לתורף דבריו המאירים של האבני נזר, שומה עלינו לבאר נידון זה ממקורו, ולהרחיב לדון במסתעף ממנו לשאלות אקטואליות.

עשיית הסוכה, וכ"כ בספרו ספר האורה (סי' צו) 'מחייבין בית ישראל למעבד סוכה כל חד וחד וחד לנפשיה, ולמיתב בה', וכ"כ בספר הפרדס (שער המעשה, סוכה ולולב). וכ"כ הרי"ץ גיא (מאה שערים, הל' סוכה) 'מצוות סוכה לעשותה כל אחד ואחד בביתו', וכ"כ בספר חרדים (פ"ה ס"י) וז"ל: והישיבה היא ממנין תרי"ג, והעשייה היא ענף מצוה. עוד כתב שם (פ"ו ממ"ע): במצות סוכה יש ב' צוואות: א. תלויה בידיים, היינו עשייתה, והשנית, הישיבה בה ותלויה ברגליים.

ודעת ראשונים אלו היא כפשוטו לשון הפסוק (נחמיה ח טו) 'לעשות סוכות ככתוב' וגר'.

מנגד, מצינו שהגר"פ פערלא (ביאור על סה"מ לרס"ג, עשה ז) מבאר שאף להשאלות (שהובא לעיל) אין מצוה לעשות סוכה, שהרי מצינו בגמ' (סוכה ח:) שאפילו סוכת גנב"ך ורקב"ש כשרה, ועיי"ש שהביא שכן כתב בשו"ת הרשב"ש ז"ל (סי' שלד) בפשיטות שעשיית הסוכה אין בה מצד עצמה שום מצוה ואינה אלא הכשר מצוה,

בתורתנו הקדושה כתוב לאמר 'חג הסוכות תעשה לך' (דברים טז יג), עוד כתוב 'בסוכות תשבו שבעת ימים' (ויקרא כג מב). מפשטות הפסוקים נראה שישנם שני חיובים: א' לבנות סוכה, ב' לישב בה שבעת ימים, וכפי שכתב השאלות (דברים קסט) וז"ל: דמחייבין בית ישראל למעבד מטללתא, ומיתב בה שבעה יומי, דכתיב 'חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים', וכתיב 'בסוכות תשבו שבעת ימים', וכן ביאר בהעמק שאלה שם, שמזה שהביא שני הפסוקים נראה שהבין ששני חיובים נפרדים הם, עיי"ש.

ברם נחלקו הראשונים בנידון האם בניית הסוכה 'מצוה' היא, או שמא רק 'הכשר מצוה'.

מח' הראשונים

אם יש מצוה בבניית סוכה

הא לך לשונו של ר' עמרם גאון בסידורו 'וחייב כל אחד מישראל לעשות סוכה לעצמו ולברך בה שהחיינו', וכ"כ רש"י (מכות ח. ד"ה השתא) וז"ל: 'השתא נמי', כי לא מצא חטובה אין החטבה מצוה אלא

מברך 'לעשות סוכה', ואם עשאה לאחר מברך 'לעשות סוכה לשמו'.

אולם הבבלי (סוכה מו.) חולק וס"ל שאין לברך על הסוכה בעת עשייתה אלא בעת הישיבה בה, ובגמ' (מנחות מב.) נתבארו ב' טעמים בדבר, א' כיון שגם סוכת גנב"ך כשרה, ומכיון שכשירה ע"י עכו"ם אין זו מצוה וא"א לומר ע"ז 'וציונו'. ב' כיון שאין עשייתה גמר מצוה אלא הישיבה בסוכה הוא גמר המצוה.

והאבני נזר (שם) ועוד אחרונים כתבו שבאמת בניית סוכה לכו"ע מצוה היא, ואף הש"ס בבלי מודה להירושלמי שבניית סוכה מצוה הוא, ולא נחלקו אלא לענין ברכה, שלהירושלמי מברכים על עשייתה אף שאינה גמר מצוה, ולהבבלי אין מברכים לפי שאין עשייתה גמר מצוה. וראיה לכך, מזה שנתנו טעם לדבריהם לפי שאין העשייה גמר מצוה, מבואר שס"ל שמצוה היא, אלא שאין זה גמר מצוה.

דעת השו"ע והפוסקים

ובשו"ע (או"ח סי' תרמא ס"א) פסק: העושה סוכה, בין לעצמו בין לאחר - אינו מברך על עשייתה. וביאר הט"ז (סק"א) שהוא מכיון שאינו גמר המצוה, שהרי צריך לישיבה בה. ונראה שפוסק כהבבלי.

ומצינו כמה אחרונים שנקטו שמצוה לבנות סוכה, כפי שכבר הבאנו לעיל דעת האבני נזר, וכן סובר בעל משכנות יעקב (בספרו קהלת יעקב, סי' ב'), וכ"ס הבנין שלמה (סי' מג), וכ"ס הערוך לנר (מכות ח.), ועיין בספר החיים (להגאון ר' שלמה קלוגר, סי' תרלז פ"ג) שהאריך שמצוה על כל אחד לבנות סוכה לעצמו.

ושכ"כ בשו"ת מהר"ח או"ז (סי' יא), ושכן מבואר להדיא בתשובות הרמב"ם ז"ל (פאר הדור סי' כא) שהמצוה היא הישיבה ולא העשייה, וכמו בשופר שהמצוה היא השמיעה ולא העשיה, עיי"ש.¹

ומסיים שעל כרחק כוונת השאלות היא שמצוה שתהיה לו סוכה כל שבעה. וראה בשו"ת חתם סופר (חיו"ד סי' רעא) שפירש לפי דעה זו מה שאמר הכתוב 'תעשה לך' - שהכוונה היא על הישיבה בה, וכפי שמצינו בגמ' (נדרים טז.) 'קונם סוכה שאני עושה', והכוונה היא לישיבה, שכן דרך בני אדם לקרוא לישיבת סוכה עשיה, ובנדרים הלך אחר לשון בג"א.

ושמעתי מחכ"א סברא בשם הצפנת פענח, שמצות 'עשיית סוכה' אין הכוונה על בניית הסוכה אלא על הישיבה בה, וכמו שמי שבונה דירה לא נחשב שעשה לעצמו 'בית' שהרי בית נחשב ע"י שדרים בה, וכמו כן בסוכה אין בניית הסוכה נחשבת לעשיית הסוכה אלא בכך שקובע את דירתו בה למשך ז' ימי החג ומעלה אליה את כליו וכו' - בזה הוא עושה אותה לסוכה.

ולפי דעה זו יש לבאר מה שמצינו בגמ' (סוכה מו.) שמברכים שהחיינו בעת בניית הסוכה, ומפשטות דברי הגמ' משמע שהברכה היא על הבניה ועל עצם החג, ויש לבאר לשיטתם שהברכה היא בעצם על הישיבה, אלא שקבעו חכמים שיכולים לברך כבר בעת הכשר המצוה.

פלוגתת הבבלי והירושלמי

ובאמת נראה שכבר נחלקו בזה הבבלי והירושלמי, שלהירושלמי (סוכה פ"א ה"ב) ישנה מצוה לבנות סוכה, ואף יש לברך ברכה על בנייתה [אם עושה סוכה לעצמו

1 ברם ראה בשו"ת משנה הלכות (ח"י סי' עב) שדייק מהרמב"ם שמצוה לבנות בעצמו הסוכה, וז"ל הרמב"ם (ברכות פ"א ה"ב): יש מצות עשה שאדם חייב להשתדל ולרדוף עד שיעשה אותה, כגון תפילין וסוכה ולולב ושופר, ואלו הן הנקראין חובה, לפי שאדם חייב על כל פנים לעשות. ברם, אפשר לדחות ולבאר שהכוונה היא על הישיבה וכמ"ש בפנים, ובפרט שזה סותר למה שהבאנו מדבריו בשו"ת פאר הדור.

חידוש האבני נזר

מכתבו בלשון זו: ותמהני על אדם גדול כמותו ז"ל, שלא היה לו לעורר בדרשתו על ענין נחוץ יותר, רק על חידוש הלכה זו שאין בה ממש, או שהיו בני עירו כולם צדיקים עד שלא היה לו להוכיחם ולהזהירם כלל בשום ענין רק על חומרא יתירה כזו. והיא נפלאה בעינינו, וה' יצילנו משגיאות, ויראנו בתורתו נפלאות.²

וכבר כתבו האחרונים והפוסקים שלכו"ע יש ענין גדול לבנות הסוכה בעצמו, שהרי הכנה זו נזכרה בתורה, ולכן יש לטרוח בבנייתה, וזרזים מקדימים בעשייתה. וידוע לשון מהרי"ל המובא ברמ"א (סי' תרכה ס"א) שמצוה לתקן הסוכה מיד לאחר יו"כ, דמצוה הבאה לידך אל תחמיצה. ועיין שו"ת חות יאיר (סי' רה) שת"ח וגדולי הדור מטפלים בעצמם בעשיית הסוכה, ובכף החיים (שם אות יא) כתב שמצוה בו יותר מבשלוcho.³

ברכת שהחיינו בבניית הסוכה

איתא בגמ' (סוכה שם) העושה סוכה לעצמו - מברך שהחיינו וכו', נכנס לישב בה אומר אשר קדשנו במצוותיו וציונו לישב בסוכה, ולאחר מכן איתא בגמ' שרב כהנא סידר את כל הברכות על הכוס, וכן נפסק להלכה (סי' תרמא ס"א) שהיה ראוי לברך שהחיינו על ובעת בניית הסוכה, אלא שאנו סומכים על ברכת שהחיינו שאנו אומרים על הכוס.

וראה בב"י (שם) שהביא מש"כ המרדכי בטעם הדבר (סוכה סי' תשסט) וז"ל: והאידנא לא מברכינן שהחיינו על עשיית סוכה כמו שעשו בימי החכמים התנאים

עתה נתנה ראש ונשובה לדברי האבני נזר שסובר שמצוה לבנות סוכה, ולכן יש להקדים עשייתה, ובתשובה הנ"ל כתב לדחות על מה שהוכיח החלקת יואב שעשיית הסוכה אינה מצוה כלל מהגמ' (מכות ח.). שאין מצוה לבנות סוכה, שהרי אמרו 'הואיל אם מצא חרוש אינו חורש, חרישה לאו מצוה', וכמו כן בסוכה - כיון שאם מצא סוכה בנויה אינו צריך לבנות, הרי שאין זו מצוה, וכמו כן מצינו בגמ' (סוכה ח:) שסוכת גנב"ך כשירה, ואם כן עשייתה לאו מצוה הוא.

וכותב שאף שמסברא נראה שאין מצוה בזה, מכל מקום מצינו בגמ' שאמרו (שבועות כט.) 'נשבע לבטל את המצוה, שלא לעשות סוכה', ומדברי הגמ' מוכח שמצוה היא. וכן מסוכת גנב"ך אין להוכיח, דבודאי איכא מצוה לבנות סוכה, אלא שאם מצא סוכה בנויה אי"צ לבנות.

עוד הביא מהזוהר (תקוני זוהר קלא): 'וכל פקודין דעשיה דסוכה ולולב תליין בידין', עיי"ש, וע"פ זה מבאר שאין לומר ש'תעשה' הכוונה לשיבה, עיי"ש בארוכה.

וראה בשו"ת מנחת אלעזר (ח"ד סי' נה) שמביא דברי האבני נזר, וכותב שדבריו תמוהים, ושגם תלמידו החלקת יואב חולק עליו שזריזין מקדימין הוא רק בעשיית המצוה עצמה ולא בהכנה וההכשר. וכותב שבאמת הוא מח' בין הבבלי לירושלמי, ואנו פוסקים כהבבלי.

ולאחר שמאריך להפריך ראיות והוכחות האבני נזר בדברים חריפים, הוא מסיים

2 ראה בשו"ת מנחת יצחק (ח"י סי' קמא) שמביא תשובת המנחת אלעזר הנ"ל, וכותב וז"ל: הנה פשיטא שכתב כן מחמת דלא ס"ל כן להלכה, אבל זולת זה, אדרבה, היכא דלא הוי כולם צדיקים, צריכים הצדיקים לדקדק יותר בקיום המצוות בכל פרטיה ודקדוקיה והידוריה, ובדורינו אנו שבעה"ר יש הרבה חוטאין שפנו עורף לדת תורה"ק וקיום מצות ד', חייבים אנחנו לקיים ולדקדק הרבה בקיום המצוות, כדי שיכריעו הזכיות, ויצא לצדק דינינו בע"ה.

ועיין בספר ברכת מועדיך (ירח האיתנים, סי' כט) שמאריך להפריך ראיות המנח"א, עיי"ש. 3 וראה במאמרו של ידידי הר"ר גדליהו דישון (קובאו"י גליון קפא עמוד מט), שהאריך לברר הנ"מ במח' האם יש מצוה לבנות סוכה, עיי"ש.

הבאה מזמן לזמן ויש בה שמחה, אולם יש בזה שני חלקים: האחד על החג והשני על בנין הסוכה כמ"ש לעיל. ועיין באליה רבה (סי' תרמא סק"ב) שכותב בשם הכל בו שחלק הברכה על עצם הסוכה חשובה יותר מחלק הברכה על החג, שהרי כל החג אינו בא אלא לזכר הסוכות שהיו במדבר וזה העיקר.

ובפרט לדעת הראשונים והאחרונים שיש מצוה בבניית הסוכה, פשוט שהברכה כוללת קיום מצות בניית הסוכה.

וכן יש לדייק מדברי הגמ' (סוכה מו.): העושה סוכה לעצמו אומר ברוך שהחיינו וכו', נכנס לישב בה אומר ברוך אשר קדשנו וכו', היתה עשויה ועומדת - אם יכול לחדש בה דבר מברך, אם לא לכשיכנס לישב בה מברך שתים. ומדברי הגמ' נראה שעדיף שיחדש בה דבר, והענין הוא שעל החידוש והבניה מברך ברכת שהחיינו, ומזה מוכח שהברכה היא גם על עצם הבניה.

הברכה היא על החפץ החדש שיש לו

וביפה עינים (סוכה מו.) מחדש חידוש גדול וז"ל: דהנה ברכת שהחיינו לבעל הסוכה בעשייתו היא על ב' ענינים, א' על המצוה, ב' על קנין החפץ, שכל אחד מברך על בנין בית או קנין חפץ, עיי"ש. הנה מדבריו חזינן שלמד דברכת שהחיינו היא גם על החפץ, וא"כ משמע שצריך לברך בסוכתו, שהרי אין טעם לברך בסוכה אחרת על שמחתו בסוכתו שבנה בעצמו, ופשוט.

וכן מצינו בהגהות הרמ"כ על הרמב"ם (שם), שכתב לחלק בין מצוות סוכה שמברך שהחיינו בעת בנייתה לשאר מצוות, דסוכה שאני כיון שנהנה מהצל בעת הישיבה בה, והוי כבונה בית חדש שמברכים עליו שהחיינו.

וראה בלבוש (סי' תרמא סעיף א') שכתב וז"ל 'לפיכך כל אחד שהיא [הסוכה] שלו כשיכנס בה חייב לברך, כמו הלוּבש בגד חדש' עיי"ש, ודבריו הובאו גם בפרי מגדים (סי' תרמ"א א"א סק"א) עיי"ש.

והאמוראים, וי"ל לפי שכל אחד היה עושה לעצמו לפיכך היה מברך, אבל עתה שאחד עושה למאה אין נראה שיברך העושה והשאר לא יברכו, וסמכינו אהא דאמרין רב כהנא מסדר להו אכסא דקידושא, וכן עמא דבר.

נמצינו למדים שמוסכם בגמ' ובפוסקים שיש לברך שהחיינו על עשיית הסוכה, אלא שלמעשה נקטינן כר' כהנא שברכת שהחיינו בעת הקידוש בליל ראשון כולל הן את השמחה על החג הבא עלינו לטובה, והן את השמחה שזכינו לבנות סוכה ולקיים בה את המצוה כתיקונה.

וכן מצינו שהרמב"ם (הל' ברכות פ"א ה"ט) סובר שיש לברך בשעת עשיית הסוכה, ואם לא בירך אז - מברך בשעה שיוצא בה, דהיינו כשנכנס בה בליל הראשון, ובספר המכתם מציין לשי' הראב"ד שמחלק בין מצות סוכה שמרחיבה דעתו של אדם שמברכים שהחיינו בעת עשייתה, למצות שופר שכשעושהו מצטער מאימת הדין, ועוד דברים שיש בהם טורח, ככתיבת מגילה או עשיית ציצית שבהם אין מברכים בעת העשיה.

ומצינו חידוש גדול בכמה אחרונים שכתבו שכשאדם אינו יכול לשהות בסוכתו בחג, יש לו לבנות סוכה ולברך שהחיינו בשעת העשיה, כיון שמצוה נפרדת היא לבנות סוכה, כמובא בספר נפש חיה (מרגליות, סי' תרכה ס"א).

ואם בירך שהחיינו בשעת עשייה כתב הרמ"א (שם) שיצא, ומצינו בפמ"ג שמסתפק האם שוב יברך שהחיינו בשעת קידוש על החג, וכן נסתפק בברכי יוסף והעלה שלדעת התוספות ועוד ראשונים לא יברך, אבל לדעת הרמב"ם והריטב"א ועוד ראשונים יברך, ומסיק דמכיון דספק פלוגתא הוא - לא יברך, דספק ברכות להקל.

מעם ברכת שהחיינו על הסוכה

הנה הטעם שחייבו חכמים לברך שהחיינו על הסוכה הוא כמ"ש הרמב"ם, שהיא מצוה

שהחיינו בסוכתו [שהרי אין טעם לברך שהחיינו על בגד חדש בעודו לובש בגד חבירו, ופשוט].

ואף שאינו חפץ חדש ממש, ואין בדפנות והסכך כל כך שמחה, ודאי שהשמחה היא על שיש לו בחפצא זו הזדמנות לקיים מצוות בוראו, וברור ופשוט שאין השמחה על עצים וסכך, ופשוט.

אולם ראיתי בשו"ע ר' (תרמ"א סעיף א' וב') שהביא את דברי הלבוש [בשינוי לשון קצת], ובסעיף ב' הוסיף דהיינו אף בסוכת חבירו, וא"כ חולק הוא על הסברא הנ"ל.

ובדרך זו מבאר המלבושי יו"ט (סי' תרמא סק"א) את דברי הלבוש על פי דברי הב"ח (סי' רכה ס"ג) שכתב לגבי ברכת שהחיינו על פרי חדש, שמן הדין יש לברך בעת ראייתו, אבל חכמים קבעו שיש לברך בעת האכילה כיון שיש בזה יותר קבע, והוא הדין בסוכה קבעו חכמים לברך בעת האכילה ולא בעת הבניה כיון שיש בזה יותר קבע. אם כן הראת לדעת שעיקר הברכה היא על הסוכה עצמה.

ומכל דבריהם נראה שהברכה היא על החפץ החדש שעשה, שע"ז יוכל לקיים את המצוה כראוי, וא"כ ודאי ובודאי שיש לברך



עד כה הבאנו דברי ראשונים ואחרונים שישנה מצוה לבנות סוכה, כמו כן הבאנו טעמי ברכת שהחיינו בסוכה. עתה נבוא לדון בנ"מ ובחילוקים היוצאים לנו מכל הנ"ל למעשה.

נתחיל בשאלה השכיחה מאוד, ובפרט אצל זוגות צעירים הרוצים להתארח בליל ראשון של חג אצל הוריהם, ונפשם בשאלתם: האם צריכים לאכול בליל הראשון בסוכתם כדי לברך ברכת שהחיינו בסוכה שבנו בעצמם או לא. עוד יש לדון, כשאכלו בליל ראשון בסוכה אחרת, האם כשחוזרים לסוכתם צריכים לברך שוב שהחיינו על הסוכה עצמה.

כמו כן יש לדון במי שבירך שהחיינו בליל ראשון דסוכות בביתו מחמת הגשמים או אונס אחר, האם צריך לחזור ולברך שהחיינו בעת ישיבתו הראשונה בסוכה.

עוד בה שלישיה, האם מי שבונה סוכה בחול המועד צריך לברך שוב שהחיינו.

וראה גם בשו"ת עזרת מצר (סי' כ) [תלמיד רבי דוד פארדו] שפוסק כן, ומביא שהברכי יוסף ז"ל (סוף סי' תרמא) כתב שכן כתב הכלבו (דף פד) והראב"ד, ושגם הרב אליה רבה השיג על הב"ח בזה. ומוסיף שמ"מ לא נתבאר בדבריהם ז"ל האם זה אפילו אם כיוון בזמן דיו"ט גם על זמן דסוכה, או דוקא היכא דלא כיון גם על זמן דסוכה. ובפשטות דבריהם משמע שבכל גוונא צריך לחזור ולברך זמן על הסוכה.

עוד הביא המשאת משה להוכיח ממש"כ בתרומת הדשן (סי' צה) דבלילה הראשונה לא שפיר למעבד לאכול בביתו ולאכול אח"כ כזית באחרונה כשיאכל בסוכה, עיי"ש, ומשמע מדבריו שאין זמן דקידוש פוטר

זוה יצא ראשונה: הנה בשו"ע (סי' תרמא סעיף א) פוסק לגבי מי שלא אכל בליל הראשון בסוכה, שאף על פי שבירך שהחיינו בביתו - כשאוכל בסוכה צריך לברך שוב שהחיינו משום הסוכה.

והב"ח (שו"ת סי' קלב) חולק עליו וסובר שאם בירך אדם שהחיינו בביתו מחמת הגשמים - אינו מברך שהחיינו כשחוזר לסוכה.

ברם המשאת משה (ח"א סי' ה) דוחה דברי הב"ח מחמת כמה ראיות והוכחות, וסובר שיש לברך שוב בביתו וכדעת הרמ"א, ואף מי שבנה סוכה באמצע חול המועד צריך לברך שוב שהחיינו.

כשנכנס בסוכה צריך לברך שוב שהחיינו משום הסוכה.

וכבר כתבו האחרונים לתמוה דלעיל בסי' תרל"ט סעיף ה' פסק הרמ"א דאף כשיורדים גשמים צריך לברך שהחיינו בסוכה, וא"כ צריך עיון למה כתב הרמ"א כאן שישנו אופן שמברך בביתו.

וכתבו ליישב בכמה דרכים: יש שכתבו כפשוטו דהרמ"א בסי' תרמ"א מיירי שלא אכל בסוכה כליל הראשון מחמת אונס אחר ולא מחמת הגשמים, ויש שפירשו⁴ שהרמ"א בסי' תרל"ט מיירי שבירך שהחיינו בסוכת חבירו, ומה שכתב 'בביתו' היינו משום שנקט לשון הרמ"א שהוא מקור הדין. נמצאנו למדים, שיש מקום גדול לפי הרמ"א - ע"פ מהלך זה - לחייב כל אחד לברך שהחיינו בסוכתו, ואם בירך בסוכת חבירו עליו לברך שוב בסוכתו.

הכרעת הפוסקים

למעשה רוב פוסקי זמנינו הכריעו שאין צריך לברך שהחיינו דווקא בסוכתו, ואם בירך בסוכת חבירו [או אצל אביו או חמיו -] אינו צריך לחזור ולברך, כמובא בספר הליכות שלמה (סוכות פ"ט דבר הלכה אות יב), ובספר חוט שני (סוכות פי"ב סק"א) ועוד. וטעם הדבר הוא, שסברו שברכת שהחיינו היא על השמחה שיש לו שזוכה לישב בסוכה ולא על בנייתה. אולם יש פוסקי שיש לכתחילה לברך בסוכה שבנה.⁵

ולכו"ע ענין גדול הוא לאכול בסוכתו כליל הראשון של החג ולברך שהחיינו בסוכתו שבנה בעצמו. ברם, דבר פשוט הוא [וכן שמעתי מכמה מורי הוראה] שזהו רק למי שיכול לעשות כן בנקל וללא טורח והכבדה מיותרת, [ובפרט אם זה בא על חשבון בני ביתו].

זמן דסוכה, הואיל ולא כיוון גם על זמן דסוכה, אבל אם כיוון בקידוש היום על זמן דסוכה ס"ל להתרוה"ד שאי"צ לברך כשאוכל בסוכה, שהרי הרב לא איירי אלא כשלא כיוון בזמן דקידוש לפטור גם זמן דסוכה.

עתה נדון לגבי מי שבנה סוכה חדשה בחוה"מ, הנה הראינו לדעת שלהמשאת משה עליו לברך שוב, אולם רוב ככל הפוסקים נקטו שאינו מברך שוב.

וראה גם בספר מקראי קודש (מהגרצ"פ פראנק זצ"ל, סוכות ח"א סי' כה) שדן בזה הרבה, ומצדד לומר שיש לברך שוב בסוכתו דלא כמו שצידד הגר"א פרבשטיין ז"ל שם, עיי"ש.

דעת הביכורי יעקב

שהברכה היא רק על אותה סוכה

עוד יש להוכיח שיש לברך שהחיינו בסוכתו ולא בסוכת חבירו, ע"פ מה שכתב בביכורי יעקב (סי' תרסב סק"ב) לגבי מי שבירך על הסוכה או על הלולב בעת העשייה, ואח"כ בעת המצוה יש לו סוכה או לולב אחר - שאינו יוצא בברכה שבירך בעת העשייה. והוא משום שבגמ' משמע דנפטר רק באותו סוכה או לולב, וכן מסתפק כשנטל ביום השני לולב אחר, וכן אם אכל כליל שני בסוכה אחרת אם צריך לברך שוב שהחיינו, עיי"ש. ובעצם ספקו דומה לנידון דנן, ומסיים שם דספק ברכות להקל ואי"צ לברך שוב. עכ"פ נראה דלדעתו לכתחילה לא יכניס אדם עצמו לספק, וא"כ לדעתו יש לכתחילה לברך בסוכה שבנה לעצמו.

יישוב הסתירה בדברי הרמ"א

עוד ראיה איכא לחייב ברכת שהחיינו בסוכתו, דהנה הרמ"א (סי' תרמ"א סעיף א') פוסק שמי שלא אכל כליל הראשון דסוכת בסוכתו, אפי' בירך שהחיינו בביתו -

4 ראיתי מובא בספר הליכות אבן ישראל (עמוד רמח), ולא ציין שם מי מפרש זאת.

5 ראה בספר סוכת חיים (עמוד תקג) ששמע מפי הגר"י פישר זצ"ל, וכן מביא שם תשובת הגר"ח קנייבסקי שליט"א לגבי מי שאכל בסוכת חבירו, שהשיב וז"ל "א שצריך לחזור ולברך".

זאת תורת העולה מן המדובר

- א. נחלקו הראשונים האם ישנה מצוה לבנות סוכה, ויש שתלו זאת במח' הבבלי והירושלמי, וי"א שאף הבבלי מודה שמצוה היא. ברם, לכו"ע ישנו ענין גדול לבנות הסוכה בעצמו, וכפי שראינו שגדולי ישראל הטריחו עצמם במצוה זו.
- ב. מי שברך שהחיינו בליל הראשון בביתו מחמת אונס - להרמ"א ועוד אחרונים יחזור ויברך בסוכה והב"ח חולק.
- ג. מי שהיה בליל הראשון בסוכת חבירו - הכריעו רוב הפוסקים שאינו צריך לברך שוב שהחיינו בסוכתו, ואף לכתחילה אינו מחויב לאכול דווקא בסוכתו, ויש מהאחרונים שמחייבים לברך שוב שהחיינו בסוכתו.
- ד. מי שבאפשרותו לאכול לאכול בליל החג בסוכה שבנה בעצמו, יש ענין גדול שיעשה כן מחמת כמה סיבות:
- א. לפי הרמ"א ועוד אחרונים שכתבו שברכת שהחיינו היא גם [וי"א בעיקר] על הסוכה, וכבר מצינו שהרבה ראשונים ואחרונים סוברים שיש מצוה בעצם בניית הסוכה, וא"כ יש לברך בסוכה שבנה.
- ב. ומצינו דעת המשאת משה שאף הבונה בחוה"מ צריך לברך שוב שהחיינו על הבניה.
- ג. וכן מצינו שיש סוברים שברכת שהחיינו היא על החפץ החדש שיש לו.
- ד. ויש מפרשים ברמ"א שהמברך בסוכת חבירו צריך לברך שוב שהחיינו בסוכתו, ויש שפסקו כן להלכה.
- ה. וכן מצינו דעת הביכורי יעקב שהברכה היא על אותה סוכה שדר בה.
- ה. האוכל בסוכת חבירו ורוצה לצאת לכל הדעות - טוב שיעזור בבניית הסוכה ויחדש בה דבר.



הרב נחום לייפער

ברכת 'לישב בסוכה' על שינה בסוכה

שאלה: רבים וטובים נוהגים בלילי חג הסוכות, שאוכלים בערב בסוכתם, ואח"כ יוצאים למקום אחר, לשוה"ט אצל רבותיהם או לשמחת בית השואבה וכדו', ואח"כ שבים לסוכתם לשינת הלילה.

ונמצא שישנים בסוכתם בלא ברכה כלל, שהרי אין מברכין לישב בסוכה על שינה לחוד, ויש לברר האם נכון וטוב הדבר הזה.

תשובה: הנה זה ברור שעל שינה לחוד אין מברכין, כנפסק בשו"ע (תרל"ט ס"ח) וכל הפוסקים דנקטינן כר"ת שאין מברכים אלא בשעת אכילה, ואע"ג ששיטת הגאונים היא לברך על כל שהייה בסוכה שהרי היא מצוה, וכן דעת הרי"ף הרמב"ם והטור, ולדידהו ודאי מברך על כניסה לסוכה לישן, אע"פ שאין בטוח שיישן - מ"מ השהייה עצמה חייבת בברכה, אמנם כבר נפסק בשו"ע עפ"י הרא"ש והמרדכי וכן כתב הרב המגיד (פ"ו הי"ב מסוכה) דאין מברכין אלא בשעת אכילה וכו'.

ואפי' לדעת התוס' בסוכה (מה ע"ב ד"ה אחד) דמברכין על כל שהייה בסוכה וכהגאונים, עכ"ז ידועים דבריהם במס' ברכות (יא ע"ב ד"ה שכבר) דעל השינה אין מברכין, וכתבו ב' טעמים לדבר, אי משום דנפטר בברכה בעת האכילה אי משום שמא לא יישן.

אכן יש לדון האם נכון הדבר לחזור מן החוץ לסוכה ולישן בה בלי ברכה, שהרי כבר יצא ממקומו אחר הברכה שבירך על אכילתו.

דהנה אע"פ שאכן איננו מברכין בלא אכילה, מ"מ עצם השינה בסוכה חמורה מהאכילה, וכדחזינן דלכו"ע אין ישנים אפי' שינת ארעי חוץ לסוכה כדאיתא בשו"ע תרל"ט ס"ב להדיא, משא"כ אכילה של עראי חוץ לסוכה מותרת.

ומצינו בכמה מקומות שאין נכון לקיים מצוה מבלי לברך עליה, ומקור הדבר במתני' דתרומות פ"א מ"ב ומ"ו דחרש וערום לא יתרומו, והטעם כתבו כל הראשונים והמפרשים כדברי רש"י ז"ל במס' ברכות (ט"ו ע"א ד"ה בחרש), לפי שאינו שומע הברכה שהוא מברך עליה וכן בערום לפי שאינו יכול לברך, (עי' ב"י אבהע"ז סי' סב, וכן בשו"ת שבסו"ס אבני מילואים סי' י' ובמ"ב סי' שכ"ג ס"ק ל"ו ועוד).

ואלא שאפי' לשאר הפוסקים דס"ל כהמאמר מרדכי שכתב דבכל ענין אין מברכין אסוכה רק בעת אכילה - עדיין צ"ע היאך ישנים בה בלא ברכה הרי השינה חמורה מהאכילה וברכת לישב בסוכה שבירך אאכילה כבר פקעא לה כשיצא ממנה והפסיק לזמן רב.

ואפי' לפי השו"ע הרב שכתב להדיא שהברכה שמברכין בעת האכילה פוטרת השינה והטיול של כל היום אפי' אם יצא והפסיק הרבה בין האכילה לשינה כיון שהם נמשכים ונטפלים לאכילה שהיא עיקר

והנה, לשיטת הט"ז (ס"ק כ') ועוד אחרונים, רק מי שאכל בסוכה וגם ישן בה - אינו מברך רק בשעת אכילה, אבל השהייה בסוכה ואין בדעתו לאכול כלל - צריך לברך על השהייה. וטפי מכך כתב החי"א שגם מי שבירך לישב בסוכה אאכילה ואח"כ יצא יציאה גמורה בהפסק גמור - כשחוזר לסוכה ושוהה בה בלא אכילה - צריך לברך, ולפי דבריהם יוצא ברור שאין נכון לישן בסוכה אם לא פטר שינתו בברכה אאכילה, ויברך לפני השינה, (אמנם ראוי שיאכל אז אכילה חיובית לפטור השינה, כדי לצאת דעת החולקים ע"ז).

או ביהמ"ד וכדו' ואח"כ הולך לסוכתו שלו לישן בה - אינו נפטר בברכה זו, ויתכן ומסתבר מאד שלשיטתו זו, גם מי שבירך בסוכתו, יצא לסוכה אחרת וחזר לסוכתו בלי הפסק גדול - פקעה חלות הברכה שכבר בירך מקודם ויתחייב לברך שוב כשחזר לסוכתו, ודו"ק.

לפי כל הנ"ל עולה שהנכנס לסוכה לשינה לאחר זמן רב שיצא הימנה בהפסק גדול - איכא פלוגתא רבתא בין הפוסקים אם לברך או לא, ויש מקום גדול לברכה זו - אמנם מצד ספק ברכות להקל, רבים אינם מברכין בכה"ג, אך רבים מברכים כהחיי"א והכרעת המ"ב ס"ק מ"ח דיש לברך.

(אמנם צע"ג אם כה"ג דנדון זה מיקרי ספק ברכות בכלל עי' שעה"צ תרל"ט סוף ס"ק פ"ו ועוד).

המצוה - מ"מ המעיין היטב בהמשך דברי השו"ע הרב מ"ש בסי"ג לעניין הפסק בין אכילה לאכילה, שאם שהה חוץ לסוכה זמן רב (שעה ושתיים כלשה"ק) או שהי' בדעתו לשהות חוצה לה זמן רב, צריך לחזור ולברך אאכילה אחרת - משמע להדיא דס"ל דהפסק גדול מבטל חלות הברכה הראשונה (ואם ההפסק ביטל הברכה לענין אכילה נוספת - היאך תפטור שינה וטיול שנפטר רק מחמת שנטפלו לאכילה הראשונה, והלא אם העיקר אזדא ברכתו הטפל - עאכ"ו), וא"כ היאך פוטרת שינה שלאחר הפסק גדול וזמן רב.

וטפי מכך, הרי לדעת השו"ע הרב בסעיף ט"ו דס"ל לפסוק כהמג"א דבסוכה אחרת חייב לחזור ולברך - דהליכה הוי הפסק - א"כ מי שבירך לישב בסוכה בסוכת הקהל

מסקנת הדברים למעשה:

מכיון דראוי לימנע מלישב בסוכה (וכ"ש שינה דחמירא) בלא ברכה (ובפרט שלהרבה שיטות הוי מחוייב בברכה וכדהביא המ"ב ס"ק מ"ו*) - לפיכך ראוי לכל יר"ש להסמין שינתו בסוכה לאכילה כדי לפטור השינה החמורה בברכת לישב בסוכה שמברך אאכילה בשופי. והשב מאוחר בלילה מן החוץ לישן בסוכה - יאכל ויברך לישב בסוכה ועי"ז יפטור השינה ג"כ



(*) עיי"ש שכתב להדיא, בשם מג"א, חיי"א ובכורי יעקב דנכון שלא לישב בסוכה בלא ברכה - ובפרט דאיכא העצה דלהלן דמועיל ומהני לכו"ע - ואם כי כרוכה בטירחא, מ"מ ראוי ונכון הדבר להדר לנהוג כן ושכרו כפול מן השמים.

הרב ישעיה שלאמאביץ

בענין שריפת המת ובענין קבורת אפר מת שנשרף

שאלה: א. בעיר בריסעל נפטר יהודי מווירוס הקאראנע, והיות שאביו ואמו נהרגו ונשרפו באושביץ ר"ל, הוא נתגדל אצל גויים בשעת המלחמה, ואח"כ נשא לו לאשה גויה וכו'. והיות והוא גדל כגוי לכל דבר, לכן הוא עומד עתה בתור לשרוף את גופתו בעוד כמה שבועות, כפי החק במדינה שכל מי שמת מחמת הווירוס שורפין את גופתו.

ונשאלה השאלה, היות והוא באמת יהודי, מה היא חובת הציבור כלפיו, האם מותר להניח שישרפו את גופתו, או יש להשתדל להביאו לקבר ישראל. וכן יש לדון על מי מוטל הדבר לטפל בו.

כמו כן קיבלנו ידיעה שיהודי שומר תו"מ נפטר בארגנטינה מהווירוס וציוותה הממשלה לשרוף הגוף ר"ל, ולא היתה אפשרות להשתמט מזה דדינא דמלכותא דינא.

ואותו זקן מפחד שאחר מותו יהי' קבור ר"ל בין הערלים, ונפשו בשאלתו אם לא יצוה לבניו שאחר פטירתו ישרפו את גפו "בקרימטארים" כדי שלא יהי' קבור בין הגויים, או שיותר נכון להיות קבור שם משיעברו על מצות קבורת המת בקרקע ולשרוף את גופו.

ד. וכן הביא בשו"ת ממעמקים (ח"ג סי' ג') שאלה מיהודי אחד שברח בזמן המלחמה למדינת בעלגיה ולמצוא שם מפלט ומחסה באחד הכפרים והתחפש לנוצרי, ומכיון שמרוב יגון ואנחה והתלאה שמצאתו בנדודיו חלה באופן רציני, וכעת גברה עליו מחלתו עד שהוא חושש שלא יקום ממנה, לכן לבו פועם בקרבו מה יהא כשתגיע שעתו, הלא גויים יקברוהו בקברותיהם ואיך ינוח בשלום על משכבו בהיותו קבור בין הגויים.

לכן הוא שואל כדת מה לעשות, אם מותר לו לצוות שישרפו את גופו לאחר מותו ואז יציל את גופו מלהיות קבור בין הגויים, כי רבים עושים כן והגויים מכבדים בקשות אלו המבקשים לפני מותם שישרפו את גופם וממלאים אותה, האם מותר לו לבקש שיעשו אתו כן לאחר מותו או לא.

ה. ובשו"ת בית יצחק (יו"ד סי' קנה) נשאל מארץ איטליה ששם נתייסדו חבורות

בירור החיוב לקבור מת והאיסור לשרפו

ב. ולבירור הענין אתחיל בעובדא דהוי אצל בעל השפת אמת זי"ע, שפעם אחת היתה מגיפה בעיר "גור" וילדים רבים ר"ל נפגעו ממנה ומתו. והורו השלטונות לשרוף ר"ל את כל הגופות ולא להתעסק בקבורתם, כדי שלא תתפשט המגיפה. הדבר נגע מאוד ללבו הטהור של בעל השפת אמת זי"ע, הוא יצא לבית מדרשו והבטיח בפה מלא כי מי שיקבור את הנפטרים יזכה לעוה"ב.

הי' שם יהודי בשם ר' איציה גרונימוס, לכששמע הבטחה מפורשת זו, הפקיר את חייו מנגד, עמל והתאמץ עד שהצליח להביא ביום אחד ט"ז ילדים לקבר ישראל. לעת ערב נכס אל חדרו של השפ"א זי"ע וסיפר לו על כך, נענה הרבי ואמר בקצרה, מה שהבטחתי אקיים.

האם מותר לצוות לשרוף את גופו כדי להנצל מלהקבר בין גויים

ג. וכן ראיתי שאלה מזקן אחד מנדחי ישראל שגר ב"קאסטא ריקא", שאין שם בית החיים לישראל לבד, רק שקוברים אותם בבית הקברות הכללי, בשורה מיוחדת ליהודים, ולפעמים גם בזה אינם מקפידים, אלא קוברים אותם ביחד עם הערלים ר"ל.

שלא יקבר אין שומעין לו, דהקבורה מצוה שנאמר כי קבור תקברנו. עכ"פ חזינן מדברי הרמב"ם הללו מפשטות דבריו שכ' שהקבורה מצוה שנאמר "כי קבור תקברנו".

וכן כ' הרמב"ם בספר המצות (מצוה רל"א) גבי הרוגי בית דין, דמצות קבורה היא מצות עשה ממש, שצוה [הקב"ה] לקבור הרוגי ב"ד ביום שנהרגו, והוא אמרו יתברך, כי קבור תקברנו ביום ההוא. וכעין זה הוא לשון הספרי שם: כי קבור תקברנו מ"ע, והוא הדין בשאר מתים, כלומר שיקבר מת מישראל ביום מותו ע"כ.

החויב הוא מדאורייתא או מדרבנן

ח. ומדברי הרמב"ם הנ"ל מוכח דהוי מצות עשה דאורייתא, וקצת צ"ע שהרי בפרק י"ד ה"א מהלכות אבל כתב: "מצות עשה מדבריהם לבקר חולים ולנחם אבלים ולהוציא המת וכו'... ולהתעסק בכל צרכי הקבורה, לשאת על הכתף, ולילך לפניו ולספור ולחפור ולקבור, וכן לשמח הכלה והחתן וכו'. אעפ"י שכל הדברים הרי הן בכלל ואהבת לרעך כמוך, כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים, עשה אתה אותן לאחרך בתורה ובמצות. - א"כ לפי דברי הרמב"ם הללו מצות קבורה אינה אלא מ"ע של דבריהם, וזה סותר למה שכתב לעיל שהיא מ"ע מה"ת.

ויש מיישבים שעל הבנים המצות עשה לקבור את אביהם היא מהתורה, וכן מה שמוטל על הסנהדרין לקבור את מתי בית דין, אך על כל ישראל החיוב הוא רק מדבריהם.

אולם קצת קשה לומר כן, כיון שהתורה התירה אפילו לכהן גדול להיטמא למת מצוה וצורך קבורתו, ואם הוא רק מצוה מדבריהם למה העשה דרבנן של קבורה דוחה הל"ת מלהטמא למת.

קבורה הוי משום בזיונא או משום כפרה

ט. בסנהדרין (דף מ"ו:) אבעי לן אי קבורה משום בזיונא הוא או משום כפרה.

לשרוף מתים ולטמון האפר בכלי, אי שרי למיעבד הכי.

המערכה נגד שריפת המתים

ו. גם בשו"ת חלקת יעקב (יו"ד סי' ר"ב) מביא שבשנים האחרונות, קרוב למאה שנים, פשטה הצרעת גם בקרוב עמינו לשרוף מתייהם, ואז עמדו לימינם הרע-בנים הרפורמים, תיפח רוחם, כמנהגם אף למשרא עורבא, והעזו פניהם למצא סמך לדבריהם מפסוקי תנ"ך, מה שאמר הנביא לצדקיהו - בשלום תמות ובמשריפות אבותיך וכו'.... כן ישרפו לך (ירמיה לז, ה), ובירום נאמר ולא עשו לו שרפה כשריפת אבותיו (דהי"ב כא, יט). וגבי שאול ששרפו אותו (ש"א ל"א-י"ב), וחרקו שינם נגד קבלת חז"ל ששרפה הזאת לא היתה שריפת גופם רק שריפת מטתו וכלי תשמישן הנעשה לכבודם כמובא בע"ז (דף י"א) שורפים על המלכים, ואין בו משום מעשה האמורי.

והרבנים החרדים שבאשכנז חגרו עוז ללחום נגדם והריצו שאלות בענין זה לרבנים והגדולים במזרח, וכולם בפה אחד הביאו דעתם בחומר האיסור של החוטאים האלו בנפשותם ושכופרים בזה בתחיית המתים ושכר ועונש, ושאסור להתעסק בקבורתם, ושאיסור זה מצד הדין ומצד הקבלה.

המקור לחיוב קבורה

ז. ויש לברר מהו האיסור לשרוף המתים, ואם יש מ"ע לקבור המת.

בסנהדרין (דף מ"ו:) אמר רבי יוחנן משום ר"ש בן יוחאי מניין למלין את מתו שעובר עליו בל"ת, ת"ל כי קבר יקברנו, מכאן למלין את מתו שעובר בלא תעשה. איכא דאמרי אמר רבי יוחנן משום ר"ש בן יוחאי, רמז לקבורה מה"ת מנין, ת"ל כי קבור תקברנו, מכאן רמז לקבורה מה"ת.

וכתב הרמב"ם (פי"ב מהלכות אבל ה"א) ההספד כבוד המת הוא וכו'... ואם צוה אלא יספוד אותו אין סופדין אותו, אבל אם צוה

מתאבלים עליהם, א"כ זה שציוה לשרוף את גופו אין לך פריקת עול גדולה מזו, ואין מתאבלין עליו.

ושם בספר חיי עולם הביא מרבי דוד פרידמאן הגאב"ד פינסק שהאנשים האלה המה פושעים ושורפים גופם ונשמתם והמה כפורשים מדרכי הצבור שאין אנו חייבים בקבורתם.

אם שרפו אותם

האם יש מצוה לקבור את האפר

יא. אכן אם יורשיו עשו שלא כרצונו, היינו שהוא מעולם לא צוה לשרופו, רק בניו עשו כן, לכאורה יש לקבור את אפרו.

אך בשו"ת אגרות משה יו"ד (ח"ג סי' קמ"ז), וכן בשו"ת מהרש"ם (ח"ד סי' קי"ב) סוברים שבאפר מת אין בו מ"ע של קבורה. שאלו ששרפו אותם בין מצד רשעת הבנים ובין מצד רשעת עצמו שציוה שישרפו אותו אין להניח לקבור האפר בקברות ישראל.

ובשו"ת אחיעזר (ח"ג סי' ע"ב ד"ה וע"ב קבורת) כ' שאף אם אין חיוב קבורה של כזית מהמת מצד הדין של קבר תקברנו, מ"מ יש לקבורו מחמת איסור הנאה שיש במת, וכל דבר האסור בהנאה יש לקבורו כדי שלא יבוא לידי תקלה, ומטעם זה יש מקום לומר שיש חובה גם לקבור אפר המת, מאחר שגם אפר המת הנשרפין אסור בהנאה.

יב. והנה לפי מה שהוכיח המל"מ (סוף הלכות אבל) מהירושלמי (ריש פ"ז דנזיר) דאין מצוה קבורה אלא אם יש כאן ראשו ורובו וכו', פשיטא דאין חיוב קבורה באפר, ואפילו יש כאן אפר של כל הגוף, ולא מבעיא אם האפר אינו מטמא, ואם כן אין לו דין מת, ובודאי אין כאן חיוב קבורה.

היה קבור בין הנכרים והוציאוהו מקברו ושרפוהו כדי לקברו בקבר ישראל

יג. בשו"ת אגרות משה (חיו"ד סי' נ"ו) דן במת שהי' קבור ברוסיה בין העכו"ם, ואחרי זמן נתנו רשות להמשפחה לצאת משם

והכסף משנה (פי"ב מהלכות אבילות) מביא מהרמב"ן דאפילו ציוה שלא לקבורו ובעי יורשים נמי דלא ליקברוהו, מוציאים בהם בע"כ. ואפילו במת בעלמא דלית לי' קוברים ואמר אל תקברוני אין שומעין לו, דבזיונא דכולהו חיי הוי עי"ש.

וכיון דקבורה הוי משום בזיוני, אם כן בעל כרחך צריך לומר ששריפה הוי בזיון למת, דאי לאו הכי הרי יש עצה לשרופו. וכן משמע וכן משמע מהגמרא להלן שם (דף פב.) ומהגמ' בב"ב (דף כ"ב.) שיש בזיון בשריפה.

ועוד מביאין ראייה מהא דהתורה התירה אפילו לכהן גדל להטמא למת מצוה, ואמאי לא ציוהה לשרופו במקומו, אלא לאו משום דשריפה הוי בזיון.

וכן התירו להציל את המת מפני הדליקה בשבת והצלת המת קודם להצלת ספרים. [עיין במג"א סי' של"ד סק"ל]. ודעת הב"ח והלבוש והטו"ז שמותר להצילו אף ע"י הוצאה לכרמלית משום כבוד המת שלא לבוא לידי בזיון לידי שריפה. ובירושלמי כתובות (פי"א ה"א) איתא דמי שצווה בחייו לשרופו, אין שומעין לו עי"ש. ושמע מינה דשריפה הוי בזיון.

חוב קדוש ללחום נגדם

י. ובספר דודאי השדה כ' ג"כ "שחוב קדוש" ללחום בכל רוחם נגד אלו שברצונם בכך... היינו שישרפו את גופם לאחר מותם ועליהם נאמר רשעים אפילו על פתחו של גיהנום אינם חוזרים בתשובה. ובשדי חמד כתב שלא יאמר קדיש עליהם אם ציוו שישרפו את גופם, ולא להדליק נר נשמה לשלושים או כל ימי שנה ראשונה, לא יזכר ולא יפקד במקומותיהם.

ובספר חיי עולם הביא קובץ מכתבים מכל גדולי הדור בנידון איסור שריפת המת, וכתב שלא אוננין עליו ולא מתאבלין עליו אפילו יום ראשון. כמו שכתב וכן בשו"ת חת"ס יו"ד (סי' שמ"א) שאלה שפרקו מעליהם עול מצות אין אוננים ואין

שראוי לגדור גדר ולמחות ביד אלה המתנהגים בשריפת מתים, למונעם מזה ולבלי לקוברם בבית החיים של ישראל, שלא יתפשט הדבר אצל אחב"י, שזהו באמת עקירה במצות קבורה וביסודות המקובלים אצלנו, ובמדינתנו עוד לא פשתה הנגעה הזו.

ובשו"ת מחזה אברהם (ח"ב י"ד סי' לח-לט) כתב דבשריפת המתים איכא איסורא דאורייתא, וכל העושים כן הרי הם פורשים מדרכי הציבור ואינם מאמינים בתורתנו הקדושה ובדברי חז"ל, ואין להם חלק ונחלה בה' ובתורתנו הקדושה, וגם כופר בתחיית המתים לפי מה שמביא במ"ר בראשית פכ"ח - וכדקיי"ל בסנהדרין (דף ד) האמר אין תחיית המתים מה"ת אין לו חלק לעזה"ב.

ולמען ישמעו ויראו כל איש ישראל המאמין בה' ובתורתו הקדושה להרחיק עצמו מקשר של רשעים המשנים בכל עת מנהג אבותיהם הק' ועושים חדשות נגד הדת וע"ז נאמר חדש אסור מה"ת. לכן אין לקבור האפר של הרשעים האלו, ואין באפר מ"ע דקבורה, ובפרט דאיכא עוד למיגדר מילתא אולי יראו הבנים מה נעשה עם אבותיהם שלא באו לקבורת ישראל ויחזרו מדרכם הרעה, ע"ש.

האם אפר טעון קבורה, ואם מותר לכהנים לטמא עדיין לאפר המת

טו. בספרי אבני שוהם (על עניני הגלויות, במדור על "ימי הזעם" בשנים ת"ש-תש"ה, דף תל"ו) אני מביא מספר מעמק הבכא (סימן ב') נשאל מאחד שמתכוון לעזוב את עיר הדמים בה נשרפו ונהרגו כל בני משפחתו, והוא רוצה לקחת מערמת אפר הקדושים שנשרפו שם, להביאם לארץ אבותינו, אבל כיון שהוא כהן לכן הוא מסתפק אם מותר לכהן לקחת את אפרם של הקדושים ולהביאם לקבר ישראל בארץ הקדושה.

לאמריקא, ולא חפצו לעזוב את קרובם להיות קבור שם בין העכו"ם, ולהוציאו משם וליקח אותו עמהם לא הניחום, לכן הם סברו שעדיף להוציאו מקברו ולשורפו ולקחת את האפר עמהם ולהטמינו בקבר ישראל.

ומסיק, דאפר המת אין צריך קבורת מת, כשאין שלדו קיימת (כדאיתא בנדה דף כז:), דדוקא כששלדו קיימת טמא, וכן פסק הרמב"ם (פ"ג מטומאת מת ה"ט). אבל כשרוצים לכבד זכרו, ובגלל זה הם מקברים את האפר שנעשה מגופו, אין מעכבין אותן, וגם אולי הוא דבר טוב לעשות, וכ"ש כשהוא אביהם שחייבין בכבודו.

אך לכתחילה לא עשו כראוי בזה שהוציאו אותו מקברו, כשידעו שיהיו מוכרחין לשרפו אף שהי' קבור אצל עכו"ם ממש, וכ"ש אם נזדמן שהי' קבור אצל ישראל, אף שביה"ק נחשב שהוא של עכו"ם מחמת שרוב מתים דשם הם עכו"ם, שהי' אסור היה אסור להוציאו.

יש לגדור מילתא

יד. בשו"ת מלמד להועיל (סי' קי"ג - שהי' מגדולי רבני גרמניה בשנת תר"מ-תר"פ) נשאל אודות אשה אחת שצויתה לפני מותה שישרפו את גופה, ובעלה קיים את דברה, ושרפה בבית השריפה. ועכשיו מבקש הבעל שיקברו את אפרה בבית הקברות, איך יש להורות.

וכ' דלגדור מילתא יש לאסור, דודאי אם נתיר השרופים לקבור בבית הקברות, הרבה יצאו לשרוף את גופם כי יחשבו שמותר או שאין האיסור גדול כ"כ. ובודאי אין להחזיק ידי עוברי עבירה בדורנו. והוא מביא שם שרבי נתן אדלר ז"ל מלונדון התיר זאת בהסכמת הגאון מקאוונא (אך בתשובות הגאון מקאוונא לא נמצאת תשובה זאת).

ובשו"ת אחיעזר (הנ"ל) כתב דאף דודאי דראוי לקבור את האפר משום בזיונא, ומשום תקלה, אבל אין לקבור את האפר בבית החיים של ישראל לכתחילה, משום

מטמא, כדאיתא בגמרא דאם אין שלדו קיימת טהור, אף שעצם הלזו נשאר קיים. ובירחון המאסף (שנה ט' סימן י"ז אות י"ג) מביא מה שטענו שזה לא שייך באפר הנשרפים באושוויץ, שהרי עינינו רואות שכל העצמות נשרפו ונטחנו הדק היטב ולא נשאר אפילו רמז משהו, ובלחם הפנים הנ"ל מיירי מאפר הקדושים שכבר נקברו דיש לחוש אולי נשאר שם עצם הלזו, ומאריך שם בזה.

והגאון רבי מאיר לרנר זצ"ל (שומר משמרת הקודש בק"ק אלטאנא והמדינה) חיבר על כך ספר מיוחד בשם חיי עולם לברר את הפרטים בזה, והוא כולל קובץ מכתבי גאוני הדור ע"ד פנוי המתים וקבורת אפר הנשרפים, חוות דעות גדולי רוסיה, אוסטריא, אונגארן, רומניה, אשכנז, האלאנד, צרפת, אנגליה, ארצות הברית וארצות המערב וארץ הקדושה, ובתוך דבריו הוא מסיק וכותב, דהקדושים שנשרפו קדשי קדשים היו והם כעפר ארץ הקדושה שעלי' נאמר ואת עפרה יחוננו או כאפר יצחק הצבור על גבי המזבח, עיי"ש באריכות גדולה.

ובספר תורת התמורה על מסכת תמורה כתב לדינא דאפר הקדושים בודאי יצאו מידי טומאת מת, והכהנים מותרים לבוא להשתטח על מקום שריפתם וצריכים לקבורה דאפרם אסור בהנאה עיי"ש.

אם שרפו המת מתי חל האבילות

טז. בענין זה קיימת עוד שאלה, באחד שציווה שישרפו את גופו, או שהשלטונות שרפו את גופו בשוגג או במזיד, מתי חל האבילות, בשעת השריפה או בשעת שימת האפר בכלי, או משעת הקבורה בקרקע.

ובשו"ע יו"ד (סי' שע"ה סעיף ד') איתא שאם נתנו המת בארון, ונתנוהו בבית אחר לפי שהיתה העיר במצור, מונים לו מיד שבעה ושלשים, אף על פי שדעתם לקברו בבית הקברות אחר המצור, וסתימת ארון הוא קבורה וחל עליהם אבילות מיד.

ובפתחי תשובה (סימן שס"ה) מביא את דברי השאלת יעב"ץ (סימן קס"ה) שמתיר לכהן להטמא לאפר של מי שנשרף, אף אם יש לו קוברין ישראלים, דאפר אינו מטמא. אמנם בספר שבט שמעון (להג"ר רבי שמעון סידאן זצ"ל, חידושי סוגיות, בסוגיא דאין ביעור חמץ אלא שריפה) יצא לדון בדבר חדש, דדוקא בנשרף בעודו בחיים אז אפרו אינו מטמא, אבל אם הי' חולה ומת או נהרג ואח"כ נשרף אסור ליטמאות אף לאפרו, כיון שכבר חל עליו שם טומאה, כיון דהוי כרקב המת. ואם כן אלו שנשרפו לאחר מיתה אפרם מטמא.

אמנם באמת כיון שנשרפו בחצר על ערמות עצים, בודאי אין בהם דין רקב, כדמבואר במסכת אהלות (פ"ב מ"ב) על פי פירוש הרמב"ם, שהאפר אשר ישרפו מהאדם מטמא דוקא כאשר לא התערב בו מאפר עצים, הא אם נשרפו על עצים הוי לכו"ע כמת שאין לו רקב.

ואפילו אלו שנשרפו בתנורי הקרמטיום ששם לא נתערב שום דבר באפרם הא חזינן שחכמים מטהרין באפר הנשרפים והלכה כחכמים, כדפסק הרמב"ם (פ"ג מהלכות טומאת מת ה"י) באמרו בשר המת שנפרך ונעשה כקמח טהור, וכן אפר השרופין טהור.

ובספר בית ישראל (להג"ר ישראל חיים ברוין זצ"ל, עמוד ל"ג) דן באריכות גדולה בענין אפר גויית הנשרפים, ומביא מספר לחם הפנים (סימן שס"ד) דמה"ט אפר השרופים הקדושים צריכין קבורה, משום עצם ה"לזו" [נסכא] דאיתא במדרש דאינו נשרף וממנו קמים לתחיה, (עיי' בספר מעבר יבק מאמר ב' פ"ו ופ"ח, ובספר חסידים סימן תתשכ"ט, ובמדרש תלפיות ענף "יעקב" - ולהלן בעניני "תחיית המתים" עסקנו בזה בהרחבה), וגם אין הכהן רשאי לטמא להאפר משום אותו העצם אם לא כשהוא מצוה, עיי"ש.

אמנם בשאלת יעב"ץ (ח"ב סימן קס"ט) דחה דבריו, דעצם ה"לזו" [נסכא] אינו

מצבה זו נכנסת כלל וכלל לסוג המצבה האסורה.

והגאון מהור"ד שפערבער זצ"ל אבדק"ק בראשאו הוסיף לומר, דנד"ד ודאי עדיף, דלא בשביל זכר שם הנהרגים בלבד נעשה, כי אם גם לזכר האכזריות של הרוצחים הארורים, להעלות חמה ולנקום נקם. מעין מה דמצינו בתשובות מהרי"ל (סימן ס"ה) [הובא בטו"ז יו"ד (סימן שס"ד)] לענין נהרג בידי עכו"ם, שמותר לקבורו במלבושים שהי' לבוש, אף דנודע תועלת הטהרה ומעלת התכריכין, ואף על פי כן הבינו חז"ל לוותר על אלו התועליות כדי להעלות חמה ולנקום נקם.

ואם בשביל נפש אחת מישראל כן, על אחת כמה וכמה על רבת בני עמנו שיש לנו לעשות כל האמצעים לזכר עולם, מלחמה לה' בעמלק מדור דור, וגם למען יראו גם אשר לא מבני עמנו, מה המה.

והנה כאן באנטווערפאן על כביש הראשי "הבעלגליי" יש שם "מאמאמענט" על קדושי החורבן בימי הזעם ת"ש-תש"ה, ואומרים שקבור שם אפר של הקדושים, ובכל שנה עושים שם מטעם המדינה זכרון להקדושים.

ובענין מה שיש לדון עוד אודות הנשרפים, איך יקומו בתחיית המתים על פי מה שאמרו חז"ל שתחיית המתים תהיה על ידי "עצם הלזו", והרי כל גופם נהפך לאפר, כבר הארכתי בזה בספרי אבני שוהם על עניני תחיית המתים, [הוא עדיין בכת"י, יזכני השי"ת להוציאו לאור בקרוב].

ובסיום הדברים נציין, שבס"ד אחרי הרבה מאמצים שהיתה גם לי הזכות לסייע בזאת, היהודי מבריסעל שעליו היה הנידון, הובא לקבר ישראל.

אך לגבי האפר יש לדון תחילה אם בכלל אפר צריך קבורה מדינא, דלגבי טומאה הלכה פסוקה היא דאין באפר משום טומאה, כדמבואר ברמב"ם (פ"ג מהלכות טו"מ ה"ו) ובפירוש המשניות על המשנה באהלות (פ"ב מ"ב) כי כאשר נשרף יצא מדין המתים. ועי' בפתחי תשובה (יו"ד סי' שס"ט סק"ב). גם בתוס' נדה (דף כ"ח ע"א ד"ה מת) מבואר דאפר אין לו דין טומאה, ויצא מדין מתים. ועי' בשו"ת נוב"י מהד"ק (יו"ד סי' פט"ז) דאפרו אסור משום דאין מצוה בקבורתו, עי"ש.

ולכן אפשר דאין האפר צריך קבורה, וכיון דאין צריך קבורה א"כ בודאי חלה האבילות מיד אחר שנשרף ר"ל. או אחר שימת האפר בכלי.

בענין אי ראוי לעשות מצבת זכרון לאותן שנאבדו על קדוש ה' ולחקוק עליה מה שעשו הרשעים ימ"ש

יז. בשו"ת מנחת יצחק (חלק א' סימן כ"ט) כתב לאסור משום לתא דעבודה זרה, דהוי בכלל הלאו של לא תקים לך מצבה, גם שייך בזה משום ובחוקותיהם לא תלכו. אך אם טומנים תחת המצבה אפר מנפטרים על קידוש ה', או קרעים של ספר תורה וכדומה, אז מותר לעשות על זה מצבה, לכתוב עליה כל מה שנעשה עם כלל ישראל בעוה"ר.

אמנם בספר מערכי לב (מהגאון מהרי"ל צירלזאהן ז"ל הי"ד, סימן מ"ב) נשאל מאנשי הח"ק ב"קרלסבורג" שרצו להקים מצבה גדולה ברחוב בית החיים לזכרון ילידי העיר שנפלו במלחמה, והציע שם ג' שיטות בענין זה. - ומסיק דאפשר לעשות המצבה מכמה אבנים [ולא מאבן אחת] דשרי לרוב השיטות, כיון דאינו להקרבה, וגם המצבה הזו נעשית רק למזכרת הראשונות ואין בו שום ריח של עבודת ה' עלי', ודאי שאין

מנהגי ישראל

יצחק יהושע שור

מנהגי רבוה"ק מסטאלין קארלין בסדורו של יום

(ב)

פרק ב / הכנה לתפילה

א. חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת (א) והיו מכוונים את לבם לאביהם שבשמים*.

א. אמר מרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א: "חסידים הראשונים היו שוהים שעה אחת לפני התפילה, ומתפללים שיכוונו. ר"ל קודם התפילה היו מבקשים מה' שיזכה אותם לכון בתפילה שתקנו חכמים..." (ברכת אהרן, עמ' כא). וכן אמר: "הודו לו לשון וידוי, להתודות ולשוב קודם התפילה ואחר כך ברכו שמו..." (שם, עמ' כב). עוד אמר: "ובשעת התפילה יסלק ממחשבתו כל מיני עצבות... וכל החשבונות יעשה קודם התפילה ולא בשעת התפילה..." ובסדר היום של מרן אדמו"ר הזקן זיע"א (ספה"ק בית אהרן, ח' טו"ד): "הצדיקים היו משערים בעצמם קודם התפילה שהם שוכבים ביסורים בקבר ובא אחד ואמר לו קום עמוד להתפלל וכו'. ואמר ששמע בעצמו מקדושת פה אביו הרב הקדוש זצ"ל. אשר התפלל בחשבון הזה שנה תמימה". ואיתא בספה"ק בית אהרן (סה טו"ב): "ואח"כ דיבר מענין התפילה והכנה קודם התפילה להתיישב ולדחות כל הטרדות והמחשבות ולהתיישב בעצמו לפני מי הוא מתפלל ואיך ומה... והעיקר להכניס מחשבתו בהדיבורים ויכוין פי' המלות" (וראה את הדברים בשפת האידיש בברכת אהרן עמ' פה). כן אמר מרן אדמו"ר זיע"א: "איתא בגמרא חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת קודם התפילה היינו הכנה ולא היו עושין שום דבר רק התבוננות ועשו להם הכנה לקבל אורו של הקב"ה ואח"כ התפללו..." (ספה"ק בית אהרן, קטז טו"ג, וראה בברכת אהרן עמ' פא). עוד אמר (דברי אהרן עמ' כא): "דאס דאוונען זאהל נישט זיין קיין קביעות. זאגין לאמיר גיין אפ דאוונען, בודאי נישט. אפילו זאגין לאמיר זיך שטעלין דאוונען, אויך נישט. נאר זיך מיישב זיין מ'זאהל וויסין אז מ'שטייט פאר גאט..." וכן אמר (ברכת אהרן עמ' פא): "הכנה פארן דאבונען דארף מען זיך מיישב זיין מיט ישוב הדעת פאר וועמען מיא דאבונט, און אוועק שטויסין אלע טרדות מיט מחשבות, דערפון וועט מען באקומען חיות, און אויב ער וועט באקומען יראת ה' איז דאך אוודאי גוט, דאס מוז דאך זיין, און אויב חלילה ניט דארף ער דאך ערשט ציטערין פארוואס ער האט נישט קיין יראת שמים". ובספה"ק בית אהרן (כז טו"ג): "וואיש ישראל צריך הרבה יגיעה ועמל עד שמגיע לק"ש... וצריך לעשות הרבה הכנה מקודם. [שיש מקודם אפארין דאוונען] שעה שקודם התפילה...". מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א אמר: "איר מיינט אז הכנה לתפילה איז קריכין אין הימיל אריין, עיקר הכנה הוא לידע און גוט

למקום... ובעמדו להתפלל לא יעמוד אלא מתוך כובד ראש פירוש באימה והכנעה דתן אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש כדי שיכנע לבו למקום".

(א) כתב בטור (או"ח צג): "ובבואו להתפלל ישהא מעט קודם שיקום להתפלל דתנן חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת קודם תפלה כדי שיכוונו לבם

ב. נהגו רבותינו הקדוה"ט ללמוד (ב) קודם התפילה², וכן זרזו את אנשי שלומם ללמוד לפני

בארעכנין קודם התפלה לפני מי עומד להתפלל, ולכוין פירוש המלות, וכשירגיל בזה הדרך איזה זמן אזי ממילא ישיג חיות... (דברי אהרן עמ' קיב, ברכת אהרן עמ' קלט), וכן כתב במכתב קודש (דברי אהרן עמ' קיא): "וע"ד מבוקשו להורות לו הדרך שילך בה הנה מה טוב לגבר כי ישא עול בנעוריו ללמוד ולהתפלל בהכנה ובישוב הדעת לידע לפני מי הוא לומד ומתפלל". כך גם היה מענה קדשו: "שאלו אותו ליתן עצה להשקט הרעיון בעת התפילה... השיב עצה צוא שטעלין דעם רעיון פאר יעדער עשיה צו בארעכנין זיך, אזוי ווי עס שטייט דע לפני מי אתה עומד היינו זיך צו בארעכנין וואס מיטוט און פאר וועמין מיטוט און תיכף אן הייבן די עשיה". בכתבי הרה"ח ר' מאיר לעווין ז"ל מסארגי: "ר' שלמה סופר שאל אותו [את מרן אדמו"ר אור ישראל זיע"א] בעד חסיד אחד אשר דר בין אשכנזים והרב שלהם מתפלל בבוקר השכם עם הצבור ושאל אם יתפלל עמהם כאשר קשה לו להתפלל בלי הכנה, והשיב לו אשר על הרב אין שום תרעומות... חסידים זיינען דער נפש התפילה, זייא מווען האבען הכנה". הרה"ח ר' שלמה פרידפערטיג ז"ל מקאליש-צפת ברשימותיו אצל מרן אור ישראל זיע"א: "...האב איך אים גיפרעגט וויא אזוי זאל איך מיך נוהג זיין... האט ער מיר גיזאגט... ווען סי ניטא קיין ארבייט איז גלייכער ציא דאווינען באם צווייטן מנין ווארין מען קען אין דער ווייל עפיס לערנען פארין דאווינען, ואמר לי עוד הפעם ונתן את שתי כפיו הקדושים על לבי שעיקר גדול ללמוד גמרא ואו"ח וטור או"ח כי זה נחוץ מאוד". ב. בספה"ק בית אהרן (קמ"ד טו"ג) איתא: "עוד אמר [מרן אדמוה"ז זיע"א]. ללמוד גמרא בחול קודם אור היום הוא בחי' ג"ע התחתון ובשבת קודם אור היום הוא בחי' ג"ע העליון. איר זאלט לערנין א דף גמרא בעיון בשבת קודם התפלה וואלט דער נשמת איין אנדער פנים גיהאט". החסיד ר' משה מלמד ז"ל מספר ברשימותיו על מרן אדמו"ר זיע"א בחצר קדשו בלוצק: "דרכו בקודש היה, שהיה קם כל בוקר בין השעות 3-4, נכנס לחדרו המיוחד, ולומד תורה עד אחר 7 מחדרו היה נשמע קולו הצח והקדוש, שהוא לומד משהו, אבל אי אפשר היה לדעת מה. לפעמים היה מפסיק את לימודו על כמה דקות לקול קריאת מי שהוא מבני משפחתו, זה אירע בדרך כלל סמוך לשעה 7...". ובהמשך: "בשבת בבוקר יצא כ"ק זי"ע לסלון בערך בשעה 8.00 ושתה כוס קאווע, התעניין מי לומד בבוקר בבית הכנסת, מה למדו, כמה זמן וכו'...". הרה"ח ר' אברהם אשר זאלץ ז"ל ובנו הרה"ח ר' אהרן ז"ל היו בוורשא בחודש אדר תרפ"א, וביום י"ב אדר ב', יום לפני תענית אסתר, זכו לראות את מרן אור ישראל מסטאלין זיע"א לומד לפני התפילה במתיקות ובנועם עם בנו הק' מרן הרה"ק רבי אהרן זיע"א הי"ד (שלאחר מכן גם קבע מושבו בוורשא). ג. כ"ה בסדור בית אהרן וישראל (תשבי" – תשד"מ): "ללמוד קודם התפילה – צלותא בעי שמעתיא", ומקורו במנהגי מרן אדמוה"ז זיע"א בסדור בית אהרן. מרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א בסדר היום (ספה"ק בית אהרן א טו"ג): "ואם עדיין אינו זמן תפילה יעסוק בתורה". "הזהיר מאד [מרן אדמוה"ז זיע"א] שילמדו גמרא עם תוספות קודם התפילה בעיון, כי על ידי זה מברר השכל ויוכל אחר כך להתפלל. ואמר בשם רבינו הרש"ק זצוק"ל על הכתוב כי האלקים עשה את האדם ישר ואחר כך נתעקם, דער עיקר ישרות השכל איז אין דיא הייליגע תורה, און אז ער לערינט בעיון פארין דאבונען, ווערט פאר גלייכט דער שכל, און דענסטמאל איז דער דאבונען וויא סידארף צוא זיין, און דאס איז א תיקון אויף אלץ... (ברכת אהרן, עמ' פא, וראה בספה"ק בית אהרן לפסח, צד טו"א). מרן אדמו"ר זיע"א בשיחת קדשו (ביום ו' עש"ק ראה, כ"ט מנ"א תשי"ז, בחצה"ק בחיפה) "דיבר מלימוד לפני התפילה, ואמר: מ'דארף לערנען פאר דעם דאווענען, דאס איז א הכנה צום דאווענען. כשאמרו לו שיש כמנין בחורים הלומדים לפני התפילה בביהמ"ד שלנו, אמר: אין אזא היץ, כאפט אונז אן א קעלט. ס'האט געדארפט זיין כאטש דריי מנינים, צוויי מיט א האלבן, וואס זיי זאלן

(ב) כתב המחבר (או"ח פט, ו): "אפילו ללמוד, אסור משיגיע זמן תפלה, והיינו מי שרגיל להתפלל בבית מדרשו ואינו רגיל לילך לבית הכנסת, דאיכא למיחש דלמא מטריד בגריסה ויעבור זמן קריאת שמע ותפלה. אבל מי שרגיל לילך לבית הכנסת מותר".

התפילה: לכל הפחות חצי שעה^ה, גמרא בעיון^ה או (א) זוה"ק^ה או בכל דבר לימוד^ה וספרים קדושים אחרים^ה, או לישב עם חסידים^ה בסיפורי (ד) צדיקים^ה.

לערנען א האלבע שעה פאר דעם דאווענען, קיין עבירה איז דאס זיכער ניט... אויב ס'איז א עבירה, נעמען מיר דאס אויף אונז, מיר טראגן אסאך אידישע עבירות וועלן מיר טראגן דאס אויך... (כתבי קודש). ובמכתב קדשו: "גם מבקשים מכם להשתדל ללמוד לפני התפלה כי זה נחוץ מאד, וזה התעוררות לתפילה...". ב'קובץ תקנות' (סעיף נד) כתוב לאמור: "מ'דארף לערנען פאר דעם דאווינען, כי היא הכנה לתפלה, צריך לראות שילמדו לכה"פ שלשה מנינים חצי שעה לפני התפילה". ז. מרן אדמו"ר זיע"א דיבר בקדשו בסעודת ראש חודש אלול (יום א' בדרי"ח אלול תש"ז, בחצה"ק בחיפה) בענין לימוד לפני התפילה ואמר: "אלע דארפן לערנען פאר דעם דאווענען א האלבע שעה!..." (כתבי קודש). וכן אמר: "מ'דארף לערינען פאר דעם דאבוונען לכל הפחות חצי שעה לפני התפילה, כי זה הכנה לתפילה..." (ברכת אהרן, עמ' ריא). ובמכתב קודש: "אנו שבע רצון מההתעוררות שאתם משתדלים לבוא ללמוד קודם התפלה, ואנו מבקשים אתכם מאד גם להבא לראות לבא ללמוד לא פחות מחצי שעה לפני התפלה...". בהודעה שפורסמה בהוראת מרן זיע"א לחברי החבורה הק' (טבת תש"ז) מופיע: "החוב על כל אחד ללמוד גמרא לפני התפילה כפי הזמן האפשרי, וילמוד כפי כוחו, אחד המרבה ואחד הממעיט, ובלבד שילמוד... בשבת קודש ללמוד לכל הפחות דף גמרא לפני התפילה, ויתאמץ בכל כוחו לקיים כנ"ל...". ה. הרה"ח ר' משה ברח"ד הויזמן ז"ל סיפר כי בעת שהיה כ"ק מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד בביקורו האחרון בארץ הקודש, בשנת תרצ"ט, סיפר באחד השיחים שהכיר חסידים מאנשי מרן אדמו"ר הזקן זיע"א, שבשעה שלמדו סדר לימודם בבוקר השכם לפני התפילה, נכנסו בעיון ובעמקות עצומה, והיו צריכים לקשור עם החגורה (הגארטיל) את צדעי פדחתם, משום מיחוש ראשם (ישע אהרן). כן סיפר מרן הרא"א על החסיד הנודע רבי מרדכי קאפיטשיקעוויטשער ז"ל שלמד שמונה שעות לפני התפילה. הרה"צ רבי משה בער זצ"ל, בנו חורגו של מרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א, היה מסיים בכל שנה את השי"ס משיעורו היומי לפני התפילה (קובאווי גליון י' עמ' פו הע' 28). ו. מרן אדמו"ר הצעיר זיע"א אמר להרב החסיד ר' ישראל בער שו"ב העליר ז"ל: "תגיד להאברכים שאם רוצים להגיד מעט זוהר קודם התפילה, שיגידו זוהר חדש, שמזה ג"כ יכולים להיות חסיד" (דברי אהרן עמ' ל). וכה הם דבריו הק' של מרן אדמו"ר הזקן זיע"א בספה"ק בית אהרן לשבת שובה: "עוד אמר לתפילה צריך מקודם הכנה שלא לבא מן החוץ ולעמוד להתפלל. רק שיהיה אצלו מקודם הכנה... ובמה יוכל להכין עצמו. בלימוד תוה"ק. או בלמוד גמרא בעיון. או במאמר מזוה"ק. או באמירת תהלים. עם הכל יוכל לעשות הכנה לתפילה...". אמר מרן אור ישראל זיע"א (קודם ר"ה תרנ"ב, עם אנשי שלומינו חסידי סטאלין, דברי אהרן עמ' קיג): "אין די צייט פון פאר טאג איז זייער גוט, קען מען דענסטמאל לערנען איז בודאי גוט, אלא ניט... (כי אנתון צעירי ימים שאלנו אם יסכים לנו לומר זוהר) ולפעמים כשאין לו פנאי ללמוד גמרא, ילמוד ביי אוואס מיא האלט, משניות או זוהר...". ברשימות חסידים מצאנו: "הרב החסיד ר' בערל אזיא בביאלסטוק היה לומד לעצמו לפני התפילה זוה"ק, ובחודש אלול היה לומד תיקוני זוהר, וביקש ממרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד שיתפללו יותר מאוחר שיהיה יותר זמן ללמוד לפני התפילה, והקארלינער לא הסכים...". ז. בפי החסידים מסופר: "נזדמן לסוחר אחד להיות בראש השנה בסטאלין, וכאשר נכנס לבית המדרש לפני התפילה ראה שהחסידים יושבים שם, זה לומד דף גמרא, וזה אומר תהלים וזה נוהם כארי בשערי ציון וכן כלם... וכשישב רבינו [מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א] לשלחן הטהור קרא רבינו ופתח

(ד) ידוע באהלי חסידים הסיפור עם הרה"ק תפארת ישראל מרוז'ין זיע"א שעסק בסיפורי צדיקים לפני תפילת שחרית והפליג בספרו עד שנוכח כי השעה מאוחרת. אמר לחסידיו כי אליבא דאמת אין בין סיפורי צדיקים לבין תפילה. התפילה היא בבחינת 'הללו את שם ה' וסיפורי צדיקים הם בבחינת 'הללו

(ג) ב'בעל שם טוב' על התורה (פר' נח): "בשם הבעש"ט שצויה לאנשיו, שקודם כל תפילה ילמדו מאמר זוהר" (לקוטי תורה הדרכה ז'). בספה"ק מאור ושמש (פר' בראשית): "רעצה היעוצה לזה שלא יבלבלו אותו המחשבות וזרות כל כך, הוא, שילמוד הרבה קודם התפלה משניות גמרא וזוהר".

ג. לעתים ענו רבותינו הקוה"ט לשאלות שהובאו אליהם לפני התפילה על ידי אנשי שלומם¹, ולפעמים דברו עם חסידים בעניני חסידות².

בהאי לי שנא: וואס איז אבלאט גמרא און וואס איז אקפיטל תהלים, אז מיא צוא ברעכט זיך פאר דעם אויבערשטן. דאס איז אדף גמרא און דאס איז אקפיטל תהלים... " (ברכת אהרן עמ' קמג). ח. הרה"ח ר' חיים לובין ז"ל מטבריה, דבוק היה במשנת הנשר הגדול, ובקי היה בספרי הרמב"ם. חשקה נפשו לשקוד על דלתי ימורה נבוכים. באחד מביקוריו של מרן אדמו"ר הרא"ה מקארלין זיע"ה הי"ד שאל אותו ר' חיים האם ישר הדבר בעיני המלך. ענה לו מרן זיע"ה: "רק בשבת לפני התפילה, ורק עמוד אחד!" סיפר הרב החסיד ר' אהרן יוסף בריזל ז"ל: "ביקשתי מאדמו"ר זצ"ל שיתן לי סדר היום... אמר אדמו"ר זצ"ל: חובת הלבבות א פערטל שעה יעדן טאג פארן דאווינען". שאלתי על שער היחוד, אמר לי אדמו"ר זצ"ל ללמוד (ליחננו ויברכנו). ט. ברשימות זקני החסידים בחצה"ק בקארלין: "...יום ג' בבוקר קודם התפילה עמדנו סביב הבימה עם ר' אברהם יצחק ור' חיים מענדל...". במכתב החסיד ר' אהרן אוירבך ז"ל מחצה"ק בקארלין: "בר"ה קודם התפילה הייתי מוכרח לדבר עם הרבה מאמ"ש שיחי מבריסק ומקאברין ועוד, ודברתי עמם עניינים נחוצים...". בברכת אהרן (עמ' קמא): "בשבת של שליחות היה עולם גדול בסטאלין, ובשבת קודם התפילה עמדנו בבית הכנסת עם עוד אברכים וידידים ודיברנו יחד, אשר כפי שכתוב בספרים הקדושים...". י. הרה"ח ר' מנדל ציילינגאלד ז"ל נהג לספר סיפור מצדיקים לפני התפילה, ואם לא פגש אחד לספר לו, היה מספר את הסיפור אף לילד קט. כך נהג גם הרה"ח ר' אפרים גאדליב ז"ל שבכל יום לפני התפילה היה מספר לעומד על ידו סיפור מצדיקים. והטעים שלמד כן מהגה"ח רבי חיים מענדל קאסטראמעצקי ז"ל הי"ד שבעמדנו להתפלל יש להכנס מתוך אמונת צדיקים, ויאמינו בה' ובמשה עבדו, ועל כן מן העניין לספר סיפורי צדיקים. יא. בכתבי הרה"ח ר' ישראל בנימין גליבערמאן ז"ל: "פעם אחת קודם שבועות תרל"ב בא איש מטרואניוקע לשאול בעצה מרבינו הק' זצ"ל... ובתוך כך יצא בנו הרה"ק זצ"ל מהמקוה והלך בין האנשים ושאל להאיש הנ"ל מה נצרך לך... והשיב לו בזה"ל... ואין הזמן גרמא קודם התפילה להראותך בשער השמיני בספר הגלגולים מהר"ר חיים וויטאל מה שנאמר על זה...". בכתבי ר"מ ברנשטיין מסופר: "אדמו"ר הזקן זצ"ל היה פעם אחת במקום אחד... ובבוקר קודם התפלה נכנסה עם קוויטל...". החסיד ר' משה מלמד ז"ל נאמן בית כ"ק מרן אדמו"ר זיע"ה בחצה"ק בלוצק מספר ברשימותיו: "לעיתים קרובות כבר משעה 6-7 היו מחכים לו אנשים עם בקשות דחופות כגון מחלות קשות, סכנות שונות, וכו' כ"ק זי"ע היה מקבל אותם כמו שאומרים על רגל אחת לכמה דקות ועונה על הבקשות – או על העצות ששואלים אותו... אחרי זה [מהשעה 8 בערך] עד השעה 9:30 היה כ"ק זי"ע מקבל אנשים שבאו אליו בבקשות שונות, ונכנס לחדרו הק', שם היה שוהה עד 10:15-10:30 ונכנס לביהכנ"ס להתפלל...". מאידך מסופר על שניים מהחסידים הראשונים שהתחבאו בחדרו של מרן אדמו"ר זיע"ה כדי לראות עבודת קדשו לפני התפילה. בעודם מסתתרים נכנס חסיד אחד במרוצה אל אדמו"ר ומבקש ישועה וברכה. אמר לו מרן אדמו"ר: הנה כאן מתחבאים שניים שהם כאישון עיני, ואין לנו את העת להביט עליהם, ואתה רוצה שנתעסק בבקשתך לפני התפילה?! יב. בדברי אהרן (עמ' כז): "ביום ו' עש"ק פ' אחרי [כ"ה ניסן תרל"ב] קודם התפילה דיבר עמנו [מרן אדמו"ר הזקן זיע"ה] לערך חצי שעה, ואמר וואס איז א סדר היום...". במכתב החסיד ר' נחום טאוב שו"ב ז"ל מטבריה: "היום בש"ק קודם בתפילה נזכרתי

עבדי ה'". ומצינו בספר תהילים שלפעמים מקדים הללו את שם ה' להללו עבדי ה', ולפעמים מקדים הללו עבדי ה' להללו את שם ה', הרי ששניהם שקולים כאחד. ואחר כך עמד להתפלל. (ה) בכתר שם טוב (רי"ט): "אמרו על ריב"ש שזכה לכל האורות והמדרגות שהיה לו הכל מחמת

המקוואות שהיה תמיד בטבילות, ומקוואות יותר בתמידות טוב יותר מהתענית. שהתענית מחליש הגוף מעבודת השם". ובתחילת הספר צוואה מהבעש"ט הק' זיע"ה (סעיף ג'): "לעשות טבילה כל מה שיוכל, ובפרט לעת הצורך", ובהמשך מובא בארוכה "כוונת המקוה מהבעש"ט זלה"ה".

ד. עובר לתפילה נהגו להיטהר (ה) במקוה מים²⁷ [ארבע טבילות²⁸], ובמיוחד (ו) הש"ץ²⁹. ואמרו רבוה"ק כי על ידי מקוה נעשה אחדות³⁰, התקשרות ואהבת חברים³¹.

מאמר אחד אשר סיפר לנו הר' יו"ט שמחה ז"ל אשר פעם אחת בשבת זו היינו בשבת אחר יו"כ אמר לו אדמו"ר הזקן הבית אהרן זי"ע ועל כל ישראל קודם התפילה: יו"ט שמחה, דער ליינג מיר די כללות צעטלען, איך וויל זיך זעהען מיט גוטע ברידער, ונתן לו הכללות צעטלען, והתחיל לדבר...". כשהתאכסן מרן אדמו"ר זי"ע בביתו של הרב החסיד ר' אפרים גוטליב ז"ל בירושלים העתיקה, אמר לו פעם מרן זי"ע"א שיזמין את האברך הרב החסיד ר' מאיר ברנשטיין ז"ל הי"ד שיבוא אליו בבוקר לפני התפילה. ואכן למחרת לפני התפילה קבלו מרן זי"ע"א בחדרו והאריך עמו בשיחת קודש. יג. מפורסם הוא מאמרו הק' של מרן אדמו"ר רבי אהרן הגדול מקארלין זי"ע"א שאמר: "מקוה איז דאך ניט קיין מצוה, ס'דאך בטלוהו לטבילתה, אבער וואס מקוה ברענגט צו גוטין, קען דאס די גרעסטע מצוה ניט בריינגען" (דברי אהרן, עמ' [א]). ברשימות הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זי"ע"א: "...מדוה"ק צוק"ל זי"ע, דער גרויסער רבי אהרן, פלעגט גיין אין מקוה פארטאג, פלעגט דער שמש איהם נישט וועלן געבן דעם שליסל פון דער מקוה...". ידוע מנהגו הק' של מרן הרא"ש הגדול מסטאלין זי"ע"א שהיה לו רק בעיר או עירה בה היה מקוה טהרה. יצויין כי בחג השבועות טבלו לפני התפילה, אף שטבלו בקדרותא דצפרא (ראה 'ברכת אהרן' עמ' קיח). והיו החסידים הראשונים מקפידים על הטבילה דבר יום ביומו. הרב החסיד ר' מאטע סופר ז"ל רושם בצוואתו (מובאת בספר 'ברכת אהרן' לנכדו רא"ח הויזמאן ז"ל): "ובפרט לאיש כמוני שהי' הטהרה במקוה אצלי כמו חוב בכל יום, לבד מאונס גדול". יקרת ערך מיוחדת היא הטבילה בצפרא דשבתא. נציין עובדה אחת: לעת זקנותו של הגה"ח ר' אשר סנאדאמירסקי ז"ל, מחסידי מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זי"ע"א, כאשר קשתה עליו ההליכה חדל מלילך לטבול בבוקר יום השבת קודש, ומרן אור ישראל זי"ע"א נתגלה אליו בחלום לילה ופקד עליו שימשיך לילך לטבול בצפרא דשבתא. (איתא במכתב קודש מרן הרה"א הגדול זי"ע"א: "...כדי להיות טהור בכל עת לקיים מצות טבילה בזמן הצריך אינך צריך להשגיח על שום בריה בעולם' (ספה"ק בית אהרן קמז), וכן בסדה"י של מרן הרא"ש הגדול מסטאלין זי"ע"א (ספה"ק בית אהרן דף א ע"ב) איתא: 'יזהר לטבול בעת הצורך כי זה עיקר הטהרה שלא ילך מזוהם וזה שמירה גדולה להכנעת היצר'. יד. ברשימות הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זי"ע"א: "...אדמו"ר [הזקן] אז"ח הקדוש צוק"ל, אז דו וועסט גיין אין מקוה, זאלסטו זיך אפ טינקן פיר מאהל...". בסדר היום של מרן הרה"א הגדול זי"ע"א איתא: "וביום התענית ילך למקוה ויטבול לא פחות משני פעמים. פעם אחד בכדי להעביר את הטומאה. ופעם שני להמשיך עליו את הקדושה...". מרן אדמו"ר זי"ע"א אמר לבחור שידו היתה חבושה באספלנית שיכול לטבול ולהשאיר את ידו חוצה מן המים. טו. ב'קובץ תקנות' לחבורה הק' (עמ' ג), מובא ממרן אדמו"ר זי"ע"א: "בפעם אחרת אמר שיש להקפיד שהש"ץ יטבול את עצמו בבוקר". וראה ב'ברכת אהרן' (משנת רבי יוחנן, עמ' רכ): "ובפרט להש"ץ יש להקפיד שילך בבוקר לטבילה במקוה". בהודעה שפורסמה בהוראות מרן זי"ע"א לחברי החבורה הק' (טבת תשי"ז) מופיע: "מוטל החוב [על מסדרים רשימות שליחי הציבור בחבורה הק'] להודיע מקודם לכל מי שיצטרך לעבור לפני התיבה, בזמן מוקדם, כדי שיהיה לו פנאי להכין את עצמו בטבילה ובלמוד". טז. איתא בספה"ק בית אהרן (קמה ע"א) ממרן אדמו"ר זי"ע"א: "יקוו המים אל מקום אחד. עיי' מקוה נעשה אחדות". "מבנו הרה"ק [מרן אדמו"ר] צוקללה"ה. דיבר בענין אחדות שנעשה ע"י טהרת הטבילה במקוה. ואמר שעיי' טבילה במקוה יוכל האדם לייחד דעת חבירו לדעתו. וסיפר שפעם א' נחלה הרה"ק ר' משה צוקללה"ה בנו של הרה"ק המגיד מקאזיניץ בהיותו ילד קטן אהוב לאביו הרה"ק הנ"ל. וייאשו אותו הרופאים. והיה אביו הרה"ק שרוי בצער גדול. ובהגיע זמן

(ו) בשו"ת מן השמים לרבי יעקב ממרויש מבעלי התוספות (סימן טז) עוסק בענייני טבילה וכתב שהשיבו לו מן השמים: "שמעתי מאחורי הפרגוד, לטהר כל ישראל יחד אי אפשר, אך אם יטהרו שליחי ציבור בכל מקום, ימהרו ביאת הגואל, ובכל מקום מוקטר ומוגש לשמי ומנחה טהורה, ובכל מקום אבא אליך וברכתך".

ה. מרן אדמו"ר זיע"א הורה כי יטהרו במקוה לכל הפחות (י) ג' או ד' פעמים בשבוע^ז, ושיהא בזריזות^ח. בבוקרו של יום שעתידין לחדש בערב את הלבנה, נהגו לכוון על קידוש הלבנה^ז.

התפלה גמר בדעתו להסיח דעתו מחולי בנו הילד. ופי' ואמר ותשלך את הילד תחת אחד השיחים. שיה לשון תפלה. עבור תיבה אחת מהתפלה שתהיה בשמחה. והרגיש בדבר הרה"ק מבארדיטשוב זצוקל"ה והלך לטבול במקוה ואמר שפעל בטבילתו לשנות דעת הרה"ק אבי הילד הני"ל שיתפלל דווקא על רפואת בנו הילד. ואמר שע"י ששינה דעתו להתפלל על הרפואה היה המתקת דינים מעל כלל ילדי ישראל...". והדברים מובאים ברשימות הרה"ק הרי"מ מקאזינץ זיע"א: "סיפר אדמו"ר הרה"צ א"ח זצוק"ל, בישיבתו במקוה או בגראדזיסק או בקארלין, דער רבי ר' משה'לע בשעת ער איז גיווען א קינד, איז ער אמאל זייער שלאף גיווען אז אלע דאקטוירים האבין איהם מייאש גיווען, אז עס איז געקומען די צייט פון דאווינען האט דער מגיד נישט גיוואלט פאר איהם מתפלל זיין, ער האט זיך אנגערופן ותשלך את הילד תחת אחד השיחים, פאר איין ווארט פון דעם דאווינען, דער בארדיטשובער האט אבער גיזען אז עס איז אבער א סכנה פאר אלע יודישע קינדערלאך, האט ער אריינגטריבן די חברים אין מקוה אריין, זיי זאלן איבער מאכן דעם מגיד'ס דעה ער זאל מתפלל זיין אויף איהם". יז. "ודיבר [מרן] אדמוה"צ זיע"א [הרבה בזה שכל התקשרות ואהבת חברים הכל הוא ע"י טבילה במקוה" (ספה"ק בית אהרן קמה ע"א). חברי החבורה הק' אשר הקים מרן אדמו"ר זיע"א קיימו וקבלו על עצמם לכוון בכל יום בעת הטבילה את שם אדמו"ר ואת שם החברים, כדי לחזק את ההתקשרות ואת אהבת חברים על ידי הטבילה. יח. מרן אדמו"ר זיע"א דיבר בקדשו בחנוכה תש"ז בחצר קדשו בחיפה: "בענין מקוה אמר: מקוה איז זייער גוט, אז מ'קען גיין אין מקוה אלע טאג איז אוודאי גוט, אויב נישט זאל מען כאטש גיין דריי פיר מאל א וואך...". (כתבי קודש). ובמכתב קודש לחברי ועד הכתות בחבורה הק' שהקים בירושלים כתב: "...למענה"ש למעה"ש לעורר בכל הכתות הליכת-מקוה...". במכתב קודש לאחד מחברי החבורה הק': "...תשתדל להבא לאמר שתי קפ' תהילים בכל יום לפני התפילה, ולהיות נזהר במקוה עד כמה שאפשר...". בצוואתו (הנודעת לתהלה) כותב החסיד ר' מרדכי צבי סטעפאק ז"ל, מחסידי מרן אדמו"ר זיע"א בלויצקא: "ב"ה יום ה' אמור, ונבקש שישמרו המקוה שני פעמים בשבוע לפחות שנה ראשונה... וביום היארצייט כל אחד מבני באם שיוכלו לילך למקוה, כי המקוה כמו תענית יש שמתענים ביום זה כי דנין הנשמה ביום זה, אך המקוה כמו תענית". יט. ב'מילין דרבנן' ממרן אדמוה"צ זיע"א, בספה"ק בית אהרן (קנו טו"א): "דרייא זאכן האב איך ליב מיזאל אפ טאן וואס צום גיכסטין. התאווה. ודרך. ומרחץ". מרן אדמו"ר זיע"א בחנוכה תש"ז: "מקוה איז זייער גוט... און ס'זאל זיין בזריזות, בכלל איז גוט פאר א בחור "זריזות". ידוע כי מרן זיע"א עצמו טבל בזריזות עצומה. ברשימות אחד החסידים: "בערב שבת [פרשת נצבים תשי"ד] בבוקר הלכתי ליד מלון צפניה לראות את הליכתו של אדמו"ר למקוה לבתי הורנישטיין, שם נסע במונית יחד עם ר' פייבל. וכל הנסיעה והמקוה הלך וחזור לקח 11 דקות, ממש מעשה מלאך, למרות חולשתו של אדמו"ר...". פעם ליווה בחור מאנ"ש בארה"ב את מרן זיע"א אל בית הטבילה. מרן זיע"א היה חלש מאוד, והבחור ביקש ממרן זיע"א שגם הוא רוצה לילך בשעה זו למקוה (המקוה הכללי היה בקומת הקרקע, והמקוה הפרטי בקומה העליונה). מרן זיע"א שאל אותו האם יהיה בזמן מחוץ למקוה, והלה היה בטוח שיסיים בהקדם, וענה בחיוב. רץ הבחור כחץ מקשת למקוה הכללי ותלש בחטף את בגדיו מעליו טבל בזריזות גדולה ויצא תיכף ומיד, והנה רואה הוא את מרן זיע"א עומד וממתין לו. כך גם סיפר איש בית הטבילה דצעלים בארה"ב, שם נהג מרן זיע"א לטבול, כי מרן זיע"א היה מגיע בכל יום בשעה המדויקת וזריזות היתה נפלאה, וכל מעשה הטבילה, מבואר ועד צאתו, לא ארכה יותר משתי דקות. כ. סיפר הרה"ק רבי משה מבלענדוב זיע"א: "פעם אחת בחיותו בשב"ק בבוקר במקוה בעיר סטאלין, בעת שהה"ק הינוקא זצוק"ל, היה כבר ארבע

(ז) בשער הכוונות (דרושי סדר שבת, דרוש א'): ביום הג' וביום הו'... (ובאבן השוהם: מלבד ביום גם צריך שיטבול שני פעמים בכל שבוע, והוא השבת).

- ו. על פי רוב היה בחצר קדשם של רבותינו הקוה"ט מקוה מים לטבילה^{כא}.
 ז. הזהירו רבוה"ק מללכת למקוה קר כשהוא בגדר פיקוח נפש^{כב}, והיה רצון קדשם שיסדרו לחסידים מקוה^{כג} (ח) חס"ד.

או חמש שנים, ובא גם הוא זצ"ל להמקוה, ובהיותו בהמקוה שחק כמשחק ילדים, כגון להכות בידיו על המים... ובתוך זה נש אל הה"ק מבלענדוב זצ"ל ושאלו: דודי, כמדומה לי שהיום בליל מוצש"ק יהיה זמן קידוש לבנה, והשיבו הן, אז אמר הינוקא זצ"ל אם כן צריכים לכוון בהטבילה גם בשביל זה" (ויען יוסף). וכך נהגו החסידים הראשונים, וראה בקונטרס 'זקניך' ויאמרו לך' על הרה"ח ר' ניסן פילטשיק ז"ל: כשהיה ליל קידוש לבנה היה לובש השבת'דיקע קאפאטע והיה מקפיד שבאותו יום יהיה במקוה. **כא.** אצל מרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א מסופר (בכתבי הרה"מ ברנשטיין ז"ל הי"ד): "הסטולינער זצ"ל היה בעל יסורים כידוע, פעם אחת נתקלקלה המקוה שהיה לו בביתו והוכרח לילך למקוה של העיר... ואחרי שטבל את עצמו שבה בשרו כבשר ילד ולא הי' ניכר בו שום סימן מחבורה, כך נמשך עד שתקנו המקוה בביתו, ואח"כ תקנו המקוה ולא הלך עוד למקוה של העיר...". בעתון 'המליץ' (ה' אב תר"מ) כתבו: "הרבנית הגבירה המפורסמת מ' שרה דבורה פערלאווא התנדבה את המקוה העומדת בחצרה שנשאר מבעלה הרב החסיד ר' אשר זלה"ה ועשתה חצרה רשות הרבים רק לטובת אנשי העדה, אבל המקוה הזאת קטנה להספיק לכל העיר כולה, כי אין לה מוצא למים, לא נהר ולא באר". אולי הכוונה למקוה שהיה בבתיים הקדושים בקארלין, והוא הוא המקוה של מרן הרא"ש הגדול זיע"א. נראה שמקוה זה עמד בחצר הבתים הקדושים במקום שרבים יוצאים ונכנסים, כך עולה מבין כתלי הסיפורים: "פעם אחת בערב שבועות תרל"ב בא חסיד מטרואיאניוקע... ועמד בחצר... ובתוך כך יצא בנו הרה"ק [אדמוה"צ] מהמקוה והלך בין האנשים...". וכן: "ערב ראש השנה כשחזר [אדמוה"ז] מהמקוה מצא הרבה אנשים שעומדים ורוצים לתת לו שלום...". אורח בחצה"ק סטאלין אצל מרן אדמו"ר הרה"מ זיע"א הי"ד מציין שהיה מקוה ב'הויף'. בשעה שבנו את בנין המרכז הרוחני בירושלים ת"ו, תוכננה בית דירה עבור מרן אדמו"ר זיע"א, והכינו שם עבורו מקום לבית טבילה. **כב.** החסיד ר' נחום מנדל ציילינגאלד ז"ל מספר ברשימותיו: "פ"א נסע אבי אודות מסחר בבלעזשאו והסביבה, ושמע שהפ"פ נמצא סמוך לשם ונסע לקבל שלום. ובבוקר השכם קודם קבלת שלום לפני התפילה הלך שם במקוה קטנה פרוצה, כמו שידוע בשנים קדמוניות, א פאלאנקע ארון גינומען מיט לאזעס ביימער. ואבי סיפר לי כי הלך במסייג' ממש, אז די ציין האבין זיך גיטרייסילט פון קעלט. ואדמו"ר מפ"פ הרגיש בכ"ז, ואחר התפילה אמר להחסידים דשם: מיר גייען באטראכטן אייער מקוה. און עהר האט דאס גיטראפן זייער נישט אין ארדענונג, ושאל להבעדער פארוואס סי איז אזוי, האט ער זיך ארויס גיכאפט בכ"ז איז היינט גיוועזין א אידעל, והפ"פ הבין שזה היה אבי נ"ע. ובערב הלך אבי לקבל פ"ש מן הפ"פ זיע"א, אזי אמר לו בזה"ל: דוא ביסט ווערד א פסק פאר דער מקוה. קיין קאלטע מקוה שאט נישט, אנטהר דער אנטוהן און דער אויסטוהן דאס איז ערגער. מער זאלסטו נישט טוהן אזעלכע זאכן און זיין פארזיכטיג...". בספה"ק בית אהרן (קמה טו"ב) הובא בשמו הק' של מרן אדמו"ר הצעיר זיע"א (שידועה עבודת קדשו עם המקוואות): "יעוד אמר שמי שמאמין באמת בטוהרתו במקוה ונהנה ומקבל חיות מזה בטוח הוא אף שהוא חלש ורחיצת המים מזיקין לו. עכ"ז הטבילה לא תזיק לו כלל. שהרי אף בגשמיות הדבר כן. שאף בתאוות המזיקין מאוד להאדם. עכ"ז ההנאה מצלת אותו מהסכנה כידוע. וכ"ש וק"ו ברוחניות". **כג.** מרן אדמוה"ז זיע"א כותב במכתב קודש (דברי אהרן עמ' סט): "כפי ששמעתי כבר

השם יתברך". ומציין לספר 'נוצר חסד' להגה"ק רבי אייזיק מקאמארנא זיע"א (פרק שישי, עמ' צא): "סיפר צדיק אחד תלמיד מרן [הבעש"ט הק' זיע"א] למו"ח מוהר"ר אברהם מרדכי הצדיק מפניטשב שהלך עם

(ח) ב'אמרי פנחס' (החדש, ח"א עמ' שד"מ), משמו של תלמידו רבי רפאל מבערשיד זיע"א: "וביאר בשם רבי לוי [מאלאגוב] זצלה"ה שיש כוונה להחם את המקוה, ועיקר הכוונה שיכוון שאני הולך למקוה בעבור שצוני

נגמר אצלם הבנין של המקוה הי' לי לנחת גדול בכך באתי במכתב דנא לזרזם ביותר לגמור הבנין ובעזה"ש יתנו לי ת"ח [תשואות חן] בברכות על הנאתם בגופני ורוחני שיהי' להם מזה ע"כ יהיו מן הזרזים המקדימין לזרז בזה עצהיו"ט. בספה"ק בית אהרן (קמה ע"א) מדברי קודש מרן אדמו"ר הצעיר זיע"א: "עוד סיפר ואמר א"א זקני הרה"ק מקרעמיניץ זצוקלה"ה היה לו יגיעות רבות לתקן מקוה טהרה בקרעמיניץ ואח"כ ראו בהמקוה נחש גדול ונבהלו מפניו. ואמר א"א זקני הרה"ק הנ"ל שהוא מחמת קטרוג גדול ע"ז. ואמר שמי שימסור נפשו להוציא את הנחש מהמקוה מובטח הוא לעוה"ב. ברם זכור אותו האיש לטוב". הדברים מופיעים גם ברשימות הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א: "דוה"ק זצוק"ל, כמדומה שהיה בספאלניע שאצל הסוכה"ל, דער קרעמיניצער האט גיהאט גרויס האריוואניע, ביז עהר האט גימאכט א מקוה אין קרעמעניץ, אז זי איז שוין פארטיג גיווארין, איז גילעגן אין איהר א שלינג, און מיהאט נישט גיקענט גיין אין איהר, האט דער קרעמיניצער גיזאגט, אז דאס איז מחמת עס איז גיווען א גרויסער קטרוג אויף דעם, האט עהר גיזאגט, דער וואס וועט זיך אונטער נעמען ארויס נעמען דעם שלינג פון דער מקוה, זאגט עהר איהם צו עולם הבא, האט זיך איינער א חסיד אויס גיטאן און איז אריין גישפרונגען אין דער מקוה אריין, [איז דער שלינג נישט גיווארין]...". ויוסמך לכאן המובא ב'דברי אהרן' (גזע קודש הקרלייניץ, עמ' רמב): "אמרו עליו [על רבי יעקב בנו הבכור של רבי אהרן הגדול] שפתח המקוה של האריז"ל בצפת, שהיה נחש כרוך עליו, ומעת שטבל בה – עקבות הנחש לא נודעו, והתחילו הכל לטבול בה". בברכת אהרן (עמ' קצה, ובכתבי הרי"מ ברנשטיין ז"ל הי"ד): "בוויסאצק היתה שבורה המקוה, ור' מאיר מוויסאצק עשה הרבה השתדלות, ותיקן בעצמו המקוה, אחרי הרבה עמל ויגיעה, ומרן (שליט"א) [הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד] כשהיה בוויסאצק ספרו לו מהרפתקאות שעברו עליו עד שתיקן המקוה, ואמר לו, שישאל ממנו איזה בקשה, כך אמר לו כמה פעמים, עד שאמר לו שרוצה שיהיה לו בן זכר, ואמר לו מרן (שליט"א), דאס אוודאי, ולתקופת השנה נולד לו בן זכר". (יצוין מכתב קדשו של מרן הרה"ק רבי משה מסטאלין זיע"א הי"ד שביטא בכתב את שמחתו כשבנו המקוה ליד בית מדרשו בתל אביב (ברכת אהרן עמ' קסו, מטה אהרן עמ' יז): 'אין בכך עטנו הדלה לתאר לכם את גודל שמחתנו בשמענו כי כבר נגמרה ונפתחה המקוה, עתה חוב קדוש עליכם להשתדל שישתמשו בה וידעו זאת כולם ולא יהיו עיכובים בזה, ויהיה שכרכם רב שאין להעריך...'). **כד.** ידוע בין החסידים הסיפור (היה שגור בפי הרב החסיד ר' אלעזר בריזל זצ"ל) על מרן אדמו"ר הצעיר זיע"א שבא בטענה על שני חסידים לפני אביו הק' מרן אדמו"ר זיע"א, שבעירם יש מקוה קר ואין מחממים אותו. וסיפר כי אברך אחד שהלך לטבול במקוה אחזתו צינה ונחלה קשות. "פאר וואס שטעלן זיי נישט צוא קיין ווארימע מקוה?...". כן מסופר על מרן הרש"ק זיע"א הי"ד: "הקארלינער בא פעם אחת לעיר אחת, והיה שם המקוה קר מאד, ועמדו כמה אברכים און גיגאסן הייסע קעסלאך וואסער כדי לחמם את המקוה...". והמשך הסיפור ידוע. הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א מביא ברשימותיו את הדרכת מרן אדמו"ר זיע"א כשהולכים למקוה קר: "גם זה שמעתי מפה קדוש א"ח זצוק"ל, בחדר שעולים בו להסאלקי אדמו"ר אחה"ק זצוק"ל, אז דו וועסט גיין אין א קאלטער מקוה, זאלסטו פריער אפ וואשן דעם קאפ מיט די וואסער". וכן הזהיר אותו על דרך היציאה מהמקוה בכל עת: "אדמו"ר אדרה"ק זצוק"ל, (ארויס גייענדיג) [אז דו וועסט ארויס גיין] פון מקוה, זאלסטו אן טאן א ווייסע יארמולקע, סי זאל אפציען די וואסער פון קאפ...". יצוין כי מקוה חם אין המכוון למקוה רותח. ובאחד השיחים של הרה"ק רבי דוד בידערמאן זצוק"ל נענה ואמר כי אצל רבו הק', מרן אדמו"ר הזקן זיע"א, היה מקוה חם דבר שלא סבלה דעתו הק'. **כה.** אמר מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד: יש כדאי לבטל את הטבילה במקוה קודם התפילה, אם אין זמן להיות לבוש בטלית ותפילין קודם לעולם

מרן [הבעש"ט] למקוה בימי החורף בעת קור גדול
 אשר מן הגות נמשך הגליד ונקרא סאנפיל, והמקוה
 נתחמם תיכף על ידי יחודים, וכעין זה היה יכולין כל
 בית מרן לחמם המקוה בחום גדול...".
 (ט) כתב המחבר (או"ח פט, ג): "אסור לו להתעסק
 בצרכיו... ולא לשתות, אבל מים מותר לשותות קודם

ח. הטבילה – רק אם לא יאחר משום כך את תחילת התפילה^{כב}. כשאין ידו משגת לילך למקוה, הדריכו רבוה"ק שאפשר ללמוד בחומש חלף הטבילה^{כג} או על ידי שליח העושה שליחותו^{כד}.

ט. התירו רבוה"ק לשותות (ט) לפני התפילה (קאווע, ציקאריע, טיי וכדומה)^{כה}, וכן היה מנהגם הק"ט^{כז}. והקפידו ביותר שלא לטעום (י) קודם התפילה^{כח}.

יהא אדם (ברכת אהרן, עמ' קצג, ונכלל בסדה"י בראש סבאו"י). כו. בשס"ה סעיפים מרבותיו הקוה"ט זיע"א: "כשצריך למקוה ואין לו, לפתוח חומש, אין מים אלא תורה". כז. מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד כשלא היה בידו לטבול, היה מבקש מאחד החסידים שיטבול עבורו, ופקד עליו שלא יסתפק בטבילה נוספת עבורו, אלא יצא מבריכת המים ויטבול שוב לדעתו (הרה"ח רבי אהרן יוסף בריזל ז"ל). מרן אדמו"ר זיע"א בחג השבועות בהיותו בירושלים העתיקה ביקש מהרה"ח רבי אפרים גוטליב ז"ל, בעל האכסניה, שיכוון עבורו בטבילה בקדרותא דצפרא. כח. בכתבי הרה"ח ר' מאיר בערינשטיין ז"ל הי"ד: "פעם אחת בא מתנגד אחד בקובלנט לפני אדמו"ר הרה"ק ר' שלמה הלוי מקארלין זצ"ל על חתנו שהיה מחסידי אדמו"ר על הרבה דברים שהיה נראה בעיניו שהוא מתנחל כמו דיני השלחן ערוך. ואחד מן הדברים היה שהוא שותה קוה לפני התפילה. השיב לו אדמו"ר אנו מתירים בשופי לשותות קוה לפני התפילה, ממ"נ אם זה יביא תועלת להתפילה, הלא כל חללי דעלמא שווים בעד תיבה אחת מהתפילה. ואם לאו, גם אז יהיה קודם התפילה (בל"א: מיר זענען מתיר בשופי צו טרינקען קוה פארן דאווינען. ממ"נ, וועט ער דורך דעם דאווינען גוט, איז דאך חללי דעלמא ווערט פאר א ווארט דאווינען, און אויב נישט, וועט דאך שפעטער אויך זיין פארין דאווינען). הסיפור מובא גם בישמע שלמה, חלק הסיפורים אות ס"ו בשם כתי"י הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א. [מרן אדמו"ר זיע"א אמר דברים אלו להרה"ח ר' אריה לייב גב ז"ל כששאלו על שתיה לפני התפילה, ואמר לו: אם זה לצורך התפילה – מה טוב, ואם לא – הרי תמיד יהא לפני התפילה]. בכתבי ר"י שו"ב (ח"ב, עמ' יט) מובא: "ר' יהודה לייב סיפר בשם ר' בערצע ברעזער שהלעכעוויצער ור' אשר [הגדול מסטאלין] ז"ל הי' אצל ר"ר ברוך ושאל להם אם שותים קאווע קודם התפילה ואמרו הן, ואמר, אני כשהייתי אברך לא שתיתי, כי תפילה הוא מהדברים העומדים ברומו של עולם, וגם שם ברומו של עולם עומדת ג"כ עוד יותר ברומו של עולם...". פעם סיפר מרן אדמו"ר זיע"א על העלילות שהעלילו המתנגדים על זקנו הק' מרן הרי"א הגדול זיע"א, וסיים כי לעומת זאת, "מה שחושדים בנו, כי יש לנו ארגז עם דברי מאכל במקוה, ואוכל לפני התפילה, הרי זה אפשר לברר ולהוכיח הדבר, שאין זה נכון...". (ישע אהרן, ח"א). ידוע בין החסידים על הרה"ח ר' מיכאל הכהן ז"ל מסטאלין (בנו של החסיד רבי יעקב קאסיס – אבי החסידים החשובים רבי אהרן שו"ב ורבי יצחק שו"ב זכרונם לברכה) שהסתופף בצל קדשו של מרן אדמו"ר הזקן זיע"א, וכינויו היה בפיו הק': מלאך מיכאל. הוא היה מכין לפני התפילה משקה חם לחסידים בימי ראש השנה. פעם תינה ר' מיכאל את צערו בפני מרן אדמו"ר זיע"א שבשל מלאכתו בהכנת המשקה הוא מאחר לתפילה. נענה ואמר לו אדמו"ר: "מיכאל, נישקשה, נישקשה! עס איז אזוי ווי געדאוונט!". כט. "הלעכעוויצער ור' אשר [הגדול מסטאלין] ז"ל הי' אצל ר"ר ברוך [ממעזבוז] ושאל להם אם שותים קאווע קודם התפילה ואמרו הן...". (ראה לעיל, מכתבי ר"י שו"ב). ומסופר על מרן הרא"ש הגדול זיע"א: "בעת הדחקות שלא היה לו מה לשותות כי אם כוס מים קרים, ובבוקר קודם התפילה הלך בביתו הלך הלך הלך, ודיבר לעצמו, ופתח בהאי פסוקא: ואם מימך נשתה, אפילו איך וועל טרינקען וואסער...". (ברכת אהרן, עמ' מט, וראה שם המשך הסיפור). אצל

תפלה, בין בחול ובין בשבת וי"ט...". צדיקי החסידות סברו כי יש לשותות כדי שהתפילה תהיה כראוי. בהקדמה ל'דברי שלום' (קידנוב) כותב רבי שלום מבראזין זצ"ל: "אבי ז"ל [הרב"מ מקידנוב] לא היה רוצה לשותות חמין קודם התפילה. וראיתי בעיני כמה פעמים שהיה מורי זקני [הרש"ח מקידנוב] נושא הכלי עם החמין בעצמו לבית אבי, ועמד עליו עד ששתה". (י) אמרו בגמ' (ברכות י" ע"ב): "אמר רבי יוסי ברכי

תפלה, בין בחול ובין בשבת וי"ט...". צדיקי החסידות סברו כי יש לשותות כדי שהתפילה תהיה כראוי. בהקדמה ל'דברי שלום' (קידנוב) כותב רבי שלום מבראזין זצ"ל: "אבי ז"ל [הרב"מ מקידנוב] לא היה

י. נהגו רבוה"ק באמירת (יא) תהלים לפני התפילה^ל, ואמרו כי טוב מעט בכוונה^ל, וכמעשיהם

מִן אֲדָמוֹהִי זִיעִי"א מְסוּפֵר עַל הַחֲסִיד הַחַב"ד ר' בַּעְרִיל שֵׁינְעֵס ז"ל "וְחֹשֶׁב בְּדַעְתּוֹ כִּי לִמְחַר קוֹדֶם הַתְּפִילָה בַּעַת שֶׁהוּא [אֲדָמוֹהִי] שׁוֹתֵה קוֹה יֵלֵךְ אֲצֵלוֹ, וְכֹשֶׁהִיָּה לִמְחַרְתּוֹ אֲצֵלוֹ רָאָה שֶׁמִּבְּיָאִים לוֹ קוֹה, וְחֹשֶׁב כִּי בּוֹדָאִי הוּא שׁוֹתֵה עֲכָשִׁי הַקוֹה עוֹד קוֹדֶם הַתְּפִילָה, וְאָמְרוּ לוֹ שֶׁכֵּב הַתְּפִלָּה...".

הַחֲסִיד ר' צִבִּי פֶּעֶטְשֶׁעֲנִיק ז"ל מַחֲזֵה"ק בִּסְטָאָלִין הָיָה מְכִין מְדִי יוֹם לִמְרֵן אֲדָמוֹ"ר אֹרֵן יִשְׂרָאֵל זִיעִי"א מִשְׁקָה צִיקָאָרִיעַ. בְּרִשְׁמוֹת הָאוֹרֵחַ בַּחֲזָה"ק בִּסְטָאָלִין אֲצֵל מֵרֵן אֲדָמוֹ"ר רַבִּי מֹשֶׁה זִיעִי"א הֵי"ד מְזוּכָר כִּי מֵרֵן זִיעִי"א שֶׁתָּה טִי לִפְנֵי הַתְּפִילָה. רָאָה בְּקוֹבָאוֹ"י גִּלְיוֹן קָמָה עִמִּי קָמַח עַל מֵרֵן אֲדָמוֹ"ר זִיעִי"א שֶׁבְּחִיּוֹתוֹ בִּירוּשָׁלַיִם בְּרִי"ה שֶׁתָּה פֶּעַם קָאוּעַ לִפְנֵי הַתְּפִילָה, עַל אֵף שֶׁבֶדֶךְ כָּלֵל הָיָה שׁוֹתֵה מִשְׁקָה טִי. בַּחֲזֵר קִדְשׁוֹ בְּלוֹיִצְקָא הָיָה שׁוֹתֵה קָאוּעַ לִפְנֵי הַתְּפִילָה (רִשְׁמוֹת רִי"מ מִלְמַד ז"ל, רָאָה לַעֲלֵל צִיּוֹן ב'י). ל. מִבֵּין הַשִּׁיחִים נִרְאִית הַקֶּפְדָּה הַגְּדוֹלָה, וְכֵה אָמַר מֵרֵן אֲדָמוֹהִי זִיעִי"א (דְּבָרֵי אַהֲרֹן עִמִּי לָה):

"אִיז דָּעַן אַ חִידוּשׁ אִז פֶּרֶץ פֶּאָסֵט יוֹם כִּיפּוֹר, אֲדַעֵר עַר אִיז מֵאֲלַע אַ קִינָה, אֲדַעֵר עַר עֵסֵט נִיט פֶּאָרִין דֶּאֱבֹנֶען, אֲבַעֵר אִין דֵּיטְשִׁין לֵאנֵד אִיז אַ חִידוּשׁ אִז אִינְעֵר פֶּאָסֵט יוֹ"כ...". מִכָּן שֶׁנִּכְרְכוּ שְׁלֹשָׁה דְּבָרִים אֵלּוֹ כֹּאחַד אֲפִשֶׁר אוֹלִי לִלְמוֹד עַל הַזְּהִירוֹת וְהַקֶּפְדָּה הַגְּדוֹלָה שֶׁל רְבוּה"ק שֶׁלֹּא לִטְעוֹם מֵאוֹמָה קוֹדֶם הַתְּפִילָה. הָאוֹרֵחַ בַּחֲזָה"ק מֵרֵן אֲדָמוֹ"ר הִר"מ מִסְטָאָלִין זִיעִי"א מֵתָאֵר מְדִי פֶּעַם שֶׁבִּנִּי הַבֵּית הַקְּטָנִים הָיוּ טוֹעֲמִים מִשְׁהוֹ. הִרְה"ח ר' מֵאִיר בֶּרֶנְשֵׁטִין ז"ל הֵי"ד מִבְּיָא בְּרִשְׁמוֹתֵינוּ בְּשֵׁם הַגַּה"ח ר' חַיִּים מִנְדֵּל זצ"ל הֵי"ד שֶׁשָּׁמַע מִהִרְה"ח ר' אִיזִיק דֶּאֱבֶרְאוֹוִיצֵר ז"ל כִּי לִמְרֵן הִרְשִׁיק זִיעִי"א הֵי"ד הִגִּיעַ אֶחָד בְּשֵׁלֶשׁ טַעֲנוֹת עַל חֲתָנוּ. אַחַת מֵהֵן הִיָּתָה שֶׁפֶּעַם מִצָּא אוֹתוֹ טוֹעֵם דְּבַר מֵה קוֹדֶם הַתְּפִלָּה. וְעַל כֵּךְ אָמַר לוֹ מֵרֵן הִרְשִׁיק:

וּאִם זֶל מַעַן טָאן, עַר אִיז דָּאָךְ אַ שׁוּאָכֵר יוֹנְגֶּרמָאן (לְפִי גִירְסָה אַחֲרָת, גַּם הָיָה בְּכַתְבֵי הִר"מ בֶּרֶנְשֵׁטִין, הִיָּתָה הִטְעָנָה עַל שֶׁרָאָה אוֹכֵל עוֹגָה טְבוּלָה בִּי"ש – וְלֹא הָיָה זֶה לִפְנֵי הַתְּפִילָה). לֹא. כִּי"ה בִּמְנַהֲגֵי מֵרֵן אֲדָמוֹ"ר הִזְקֵן זִיעִי"א בְּסִדּוֹר בֵּית אַהֲרֹן "לִלְמוֹד קוֹדֶם הַתְּפִילָה... וַיֹּאמֶר תְּהִלִּים". וְשֵׁם בִּמְנַהֲגֵי שַׁבָּת, לִפְנֵי הַתְּפִילָה: "כֵּן אָמַר אִיזוֹ קֶאֱפִיטְלֵךְ תְּהִלִּים בְּנֵעִים זְמִירוֹת יִשְׂרָאֵל...". וְבֵין הַחֲסִידִים יָדוּעַ כִּי מֵרֵן אֲדָמוֹ"ר הִזְקֵן זִיעִי"א הָיָה אוֹמֵר בְּכָל יוֹם לִפְנֵי הַתְּפִילָה שְׁנֵי קֶאֱפִיטְלָאָךְ תְּהִלִּים, וּלְפַעֲמִים קֶאֱפִיטְלָאָךְ וַחֲצִי. יֵשׁ מְזֻקְנֵי הַחֲסִידִים שֶׁמִּסְרוּ שֶׁהִיָּה אוֹמֵר שֶׁלֹּשׁ קֶאֱפִיטְלָאָךְ. הִרְה"ח ר' אַהֲרֹן חַיִּים הַוִּזְמָאן ז"ל הוֹסִיף שֶׁלְּפַעֲמִים הָיָה מֵרֵן אֲדָמוֹהִי אֵף מִפְסִיק בִּאֲמִצֵּעַ פְּסוּק. הֶרֶב הַחֲסִיד רַבִּי יַחִיאֵל אַהֲרֹן בְּרַמִּי"א ז"ל הָיָה מְסַפֵּר שֶׁפֶּעַם חִשְׁקָה נִפְשׁוֹ לִרְאוֹת אֶת מֵרֵן אֲדָמוֹ"ר הִזְקֵן זִיעִי"א לִפְנֵי הַתְּפִילָה בִּאֲמָרוֹ אֶת הַתְּהִלִּים. נִעֲמַד בְּצִדִּי בַּחֲדָר וְהַחֲלוֹ שִׁינִי דָא לְדָא נִקְשֵׁן מִפְּחַד אֲדָמוֹ"ר וּמַחֲדָר גָּאוֹנוֹ, עַד שֶׁאֲדָמוֹהִי הִבִּיט עָלָיו וְנִרְגַע. וְשָׁמַע אִז שֶׁאָמַר מֵרֵן אֲדָמוֹ"ר זִיעִי"א קֶאֱפִיטְלָאָךְ וַחֲצִי תְּהִלִּים, וְהַמְתִּיקוֹת הִיָּתָה אִין לִשְׁעַר, וְהָיָה אוֹמֵר: אִם דּוֹד הַמֶּלֶךְ אָמַר אֶת הַתְּהִלִּים בִּיתֵר חַיּוֹת וְהַתְּלַהּבוֹת מִכָּן – אִינִי יוֹדַע הָאֵם שִׁיךְ. (נִכְדוֹ הִרְה"ח ר' שְׁמַעִיָּה טוֹיִסִּיג שְׁלִיט"א) בְּרִשְׁמוֹת הִרְה"ק הִרְי"מ מִקְאִזְנִיץ זִיעִי"א: "פִּי"א מִצָּאנִי הַצִּדִּיק הַקְּדוֹשׁ זְצוּק"ל אִז"ח אֲדָמוֹ"ר [הִזְקֵן] זְצוּק"ל שֶׁאֲמַרְתִּי תְּהִלִּים קוֹדֶם הַתְּפִילָה, אָמַר לִי, אַ בְּרַכָּה אוֹיף דִּיין קָאָפ, דּוּא זֶאֱלֶסֶט זֹאגִין דְּרִי פִּיָּהר קֶאֱפִיטְלָאָךְ תְּהִלִּים פֶּאָרִין דֶּאוּוִינֶען. [וְכִי"ק אִי"ח אֲדָמוֹ"ר [הַצִּעִיר] זְצוּק"ל],

מִים מוֹתֵר לִשְׁתוֹת קוֹדֶם תְּפִלָּה". בּוֹזֵה"ק (ח"ב רט"ו ע"ב) הַחֲמִיר בְּיוֹתֵר בִּאֲכִילָה לִפְנֵי הַתְּפִילָה: "וְאִי אֲכִיל עַד לֹא צִלִּי צְלוּתִיהָ לֵאחֲרֵי שֶׁבֵּא דְמָא עַל אַתְרֵיהָ, הָא אִיְהוּ כִּמְנַחֵשׁ וּמַעֲוֹן, בְּגִין דֶּהָא אִיְהוּ אַרְחִיָּה דִּמְנַחֵשׁ, לְסִלְקָא לְסִטֵּר אַחֲרָא וּלְמֵאכָא סִטְרָא דְקְדוּשָׁה...".

(יא) מִנְהַג אֲמִירַת תְּהִלִּים לִפְנֵי הַתְּפִילָה מוֹחֲזָר בְּלְבוּשׁ (א, א): "וְכֵן אוֹתָם שְׂרָגִילִין לּוֹמֵר תְּהִלִּים בְּכָל יוֹם, חַיִּיבִים לְבָרֵךְ קוֹדֶם לְכֵן בְּרַכַּת הַתּוֹרָה... וְעוֹד עֵיקָר הַמְנַהֵג בִּאֲמִירַת הַמְּזֻמְרִים שֶׁל תְּהִלִּים, הוּא מִמָּה שֶׁכָּתַב

חֲנִינָא מִשּׁוּם רַבִּי אֱלִיעֶזֶר בֶּן יַעֲקֹב מֵאִי דְכֹתִיב לֹא תֹאכְלוּ עַל הָדֵם לֹא תֹאכְלוּ קוֹדֶם שֶׁתְּפַלְלוּ עַל דְּמַכֶּם (איכָא דֶּאֱמִירָה) אָמַר רַבִּי יִצְחָק אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן אָמַר רַבִּי יוֹסִי בְּרַבִּי חֲנִינָא מִשּׁוּם רַבִּי אֱלִיעֶזֶר בֶּן יַעֲקֹב כָּל הָאוֹכֵל וְשׁוֹתֵה וְאַחֲרָיָה כֵךְ מִתְּפַלֵּל עָלָיו הַכְּתוּב אוֹמֵר וְאוֹתִי הִשְׁלַכְתָּ אַחֲרַי גּוֹיִךְ אֶל תְּקִרִי גּוֹיִךְ אֶלֶּא גֹאֲיִךְ אָמַר הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא אַחֲרָי שֶׁנִּתְגָּאָה זֶה קִבֵּל עָלָיו מַלְכוּת שְׁמַיִם". וְנִפְסְקוּ הַדְּבָרִים בְּשׁו"ע (או"ח, פ"ט ג) בְּדְבָרִים הַנּוֹהֲגִים קוֹדֶם הַתְּפִילָה: "לֹא לֵאכּוֹל וְלֹא לִשְׁתוֹת, אֲבָל

נהגו החסידים^ל, וכך הורה מרן אדמו"ר זיע"א לחברי החבורה הק"ל, ותלה באמירה זו סגולה להתמדה^{לה} ולשמירת העניינים^{לי}.

כמדומה שאמר לי, גיגוג א קאפיטול...". מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד: "בל"ג בעומר אמר רבינו תהלים בבית הכנסת קודם התפילה..." (ברשימות החסיד רי"ש הויזמאן ז"ל, חצה"ק קארלין תרצ"ב, ברכת אהרן עמ' רו). מרן אדמו"ר זיע"א סיפר בשב"ק פרי' ראה תשי"ז בחיפה: "... ביי דעם טאטן [מרן אור ישראל מסטאלין זיע"א] איז געווען איינער וואס ער פלעגט גיין פארטאג'ס וועקן די מענטשן צו תהלים זאגן..." (כתבי קודש). ובסדר בית אהרן וישראל: "ויאמר כמה קאפיטאלך תהלים". במהדורת תשב"י הוא אחר סדר תיקון חצות, ובמהדורת תדש"מ הוא לפני 'מה טובו'. **לב.** מסופר על החסיד ר' יוסף חיים דער קאטלער ז"ל: "בשבת בבוקר לפני התפילה היה אומר תהלים בהתרגשות עצומה, וכשהגיע למזמור שיר חנוכת הבית לדוד, היה קם מלא קומתו, ודיבר לעצמו בהתפעלות: אז דער הייליגער רבי זיצט זאת חנוכה בא דער סעודה זאגט (זינגט) ער, ארוממך ארוממך אוי ווייט טאדאדאדי, ובאש קודש היה ממשיך לנגן את כל המזמור עד גמירא, והכל בהתלהבות עצומה שאין למעלה הימנה. וכשבא הדבר לפני הרא"ש מסטאלין היה מתפלא מאד ואמר: ער ברענט וויא א פייער פון יראת שמים..." (ברכת אהרן עמ' סה). **לג.** ראה לעיל בציון על מרן אדמו"ר זיע"א שאמר מעט בכוונה, ולפעמים רק קאפיטל וחצי. "פעם דיבר [מרן אדמו"ר] מאלה שאומרים כל התהלים בלי הפסק, ואמר: "איך וייס ניט ווי אזוי מיקאן אויסזאגן גאנץ תהלים. אז מ'זאגט תהלים דארף מען זאך מקשר זיין צוא דוד המלך ע"ה, און אז מ'איז זאך מקשר צוא דוד המלך דארף מען ווערן זאט פון שירות ותשבחות וואס ער האט גיזאגט, און ממילא וויא אזוי קען מען זאגן ווייטער?" (ברכת אהרן עמ' קיג). ובכתבי הרה"ח רבי מאיר בערינשטיין ז"ל הי"ד מובא שאדמו"ר אמר זאת לנכדו, חתן בנו הק', הרה"ק רבי מרדכי מקוזמיר זיע"א). כן נודע מאמרו שאמר על אלו שנהגו באמירת כל ספר התהלים בבת אחת: ווי קען מען זאגן אין איין מאהל דאס וואס דוד המלך האט גיזאגט אין זיבעציג יאהר. מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד אמר: "א קאפיטל תהלים אז מ'זאגט, איז דאך א מחיה. נאר נישט קיין סאך" (ברכת אהרן עמ' קיג). **לד.** במכתב קודש מרן אדמו"ר זיע"א לאחד מחברי החבורה הק': "...תשתדל להבא לאמר שתי קפ' תהילים בכל יום לפני התפילה..." ובאגרת אחרת: "לעשות הכנה לתפלה, וקודם התפלה ללמוד כמה שאפשר, ולאמר קודם התפלה שני ק' תהילים..." במכתב קודש אחר: "ישתדל ללמוד שעה אחת קודם התפלה בעיון רב. גם לומר ארבעה קפיטאלך תהלים בהתלהבות ובאמת..." ובאגרת אחרת לאותו חסיד: "...גם אודות אמירת ד' פרקי תהלים צריך לאומרם קודם התפלה..." וכך היתה התקנה בחבורה הק' שיש לומר שני קאפיטאלך תהלים בכל יום לפני התפילה. **לה.** כאשר באו החסידים מכל הארץ לקראת שמחת תורה תשט"ו בצל כ"ק מרן אדמו"ר זיע"א בחצר קדשו בחיפה, נכנסו החסידים אצל מרן אדמו"ר זיע"א וקבלם בליל הו"ר (מרן זיע"א התעניין מפעם לפעם היכן אוחזים באמירת התהלים בבית הכנסת באותה שעה, כי המנהג שאדמו"ר נכנס במזמור ס"ח). היו בחורים שנדברו לבקש עצת קדשו כיצד לחזק את ההתמדה, שמרן זיע"א כה דרש ותבע מהחבורה הק' באותה תקופה. כששאלו את אדמו"ר זיע"א הרהר מספר רגעים ואמר להם: זאל מען זאגן א קפיטל תהילים אדער צוויי פארן דאווינען! אח"כ

לב א לעולם יסדר אדם שבחו של הקדוש ברוך הוא ואח"כ יתפלל..." בעטרת זקנים (סי' א) כתב שטוב לומר תהלים קודם התפילה. בנחל קדומים להגריד"א (פרשת שלח): "ציצית על כנפי בגדיהם ס"ת תלים. כי מצוה מן המובחר בהשכמה להתעטף בציצית ולומר תהלים". וראה בספרו טוב עין (סימן י"ח ס"ג).

בעל שערי אורה בתחלתו שהוא להבירח המקטרגים קודם התפילה, כדי שתעלה התפלה אח"כ בשלום בלי שום מקטרג. ושלכך קראם דוד מזמורים, על שם שהם מחתכים להם דרך לעלות התפלה... ואפילו אם אין הכוונה אלא לומר שירות ותשבחות של דוד, טוב לומר אותם קודם התפלה, שכן אמרו חז"ל ברכות

יא. ציוו רבוה"ק להתאחד קודם התפילה במצות ואהבת (יב) לרעך כמוך^{לז} ולתת מעות (יג) לצדקה^{לח} וביחוד לעניי ארץ (יד) הקודש^{לט}.

עלה במחשבת הבחורים כי אולי כוונת מרן זיע"א היתה שאם צריך לסיים בדבר טוב יוסיפו עוד קאפיטל (הרה"ח ר' פנחס אייזנשטיין ז"ל). לו. הרה"ח ר' שלום ברוך גוטליב ז"ל שאל את מרן אדמו"ר זיע"א עצה לשמירת עיניים. אמר לו מרן זיע"א שהעצה היא לא לצאת אל הרחוב. שאל רש"ב כשצריך לצאת מה לעשות, אמר לו מרן זיע"א שיגיד קאפיטל תהילים פארן דאווענען, והדגיש לו: "אבער סיואל זיין גיזאגט". לז. אמר מרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א: "בשעת התפילה יתקשר עם הציבור לקיים מצות עשה ואהבת לרעך כי האהבה והאחווה האח לפניו מבערת..." (ברכת אהרן, כא). בסדר היום של מרן הרש"ק זיע"א הי"ד (מופיע ב'שמע שלמה') בסדר ההכנה לתפילה: "וירגיל עצמו מאד לאהוב כלל ישראל, ועיי"כ יוכל לקשר עצמו, כי יחיד אי אפשר לעבוד לו יתברך עבור שאין האדם כדאי לעבוד, רק חסדו יתברך אשר חופף על כללות ישראל..." (וראה שם בסדה"י הראשון בגירסה אחרת ותוכן דומה). כתב מרן אדמו"ר הזקן זיע"א בסדר היום (בספה"ק): "ולהתאמץ בכל כחו להתפלל עם הציבור כי הן אחת כל"י היינו להתאחד בכל כללות ישראל במצות ואהבת לרעך וגוי קודם התפילה..." וכן כתב באגרת קדשו להרה"ק הרנ"צ נכד מרן הבעש"ט הק' מטבריה זצ"ל (ספה"ק בית אהרן, קנו ע"ג): "הרבה נדברנו בענין זה אשר הוא עיקר גדול ויסוד מיוסד לתפלה שיהיו בדבוק ואהבת חברים כמאמר קודם התפלה ואהבת לרעך וגומר..." וכן באגרת קודש נוספת לבית מדרשו באולבסק, שנדפסה בהמשך בספה"ק: "כי התפילה היא עבודה שבלב באחדות ואהבת חברים המקשיבים לקול יי"י ויראיו כנצרך לקיים הפסוק ואהבת לרעך וגומר... בהכנעה ומחשבה קודם התפילה..." וכן באגרת ששלח לבית מדרשו בקאזיאנהאראדק, שגם היא מופיעה בהמשך העמוד בספה"ק: "שזה צריך קודם כל תפילה לקיים מצות ואהבת לרעך וגומר כי האהבה והאחווה האח לפניו מבערת..." לח. בסדר היום של מרן רבי אהרן הגדול מקארלין זיע"א כתב: "וירבה בצדקה בכל יכולתו. ובכל יום קודם התפלה". אמר מרן הקדוש רבי שלמה מקארלין זיע"א הי"ד: "תהלים נוטריקון לא תקפץ ידך מאחיך האביון, ומה שאיתא בשל"ה הקדוש לומר תהלים קודם התפילה, יש בזה גם כן כוונה לתת צדקה קודם התפילה, על דרך שאמרו ר"א יהיב פרוטה לעני והדר מצלי..." (שמע שלמה פרשת ראה, ובברכת אהרן, עמ' ח'). לט. במכתב קודש מרן אדמו"ר

וב'אגרא דפרקא' (אות קנד) כתב: "ולדעתי זה שהזהירו חז"ל ליתן צדקה קודם התפלה כהא דר' אלעזר יהיב פרוטה לעני והדר מצלי אמר אני בצדק אחזה פניך, ולמה דוקא מצות צדקה ולא מצוה אחרת, רק הענין הוא כשעושה מצוה אחרת הננה בבואו להתפלל שהיא ג"כ מצוה עשה ולעבדו בכל לבבכם, אז נבלעת מצוה הקודמת, ושוב המלאכים אינן מכירין בה ויש בה חשש לאיזה קטרוג, משא"כ מצות הצדקה שנשארה ברישומה, כל המקטריגים בראותם חותם המצוה אומרים דין הוא ברא דמלכא, ומי יוכל לדון כו'..."

(יד) כתב הגה"ק ממונקאטש זיע"א (ב'דברי תורה' המוזכר למעלה): "ומעלת הצדקה הזו [לבני ארץ ישראל] קודם תפילה שע"י שנותן צדקה עבור בני ירושלים וארץ ישראל (שזהו

(יב) כתב מהרח"ו זצלה"ה (הקדמה לשער ההקדמות בעץ חיים): "קודם שיכנס ישים אל לבו מצות עשה ואהבת לרעך כמוך ואחר כך יכנס". וכ"ה בשער הכוונות (דרושי ברכת השחר): "קודם שהאדם יסדר תפילתו בבית הכנסת מפרשת העקידה ואילך צריך שיקבל עליו מצות ואהבת לרעך כמוך ויכוין לאהוב כל אחד מבני ישראל כנפשו כי עי"ז תעלה תפילתו כלולה מכל תפילות ישראל ותוכל לעלות למעלה ולעשות פרי".

(יג) בטור (או"ח צב): "וטוב ליתן צדקה קודם תפלה דר"א הוה יהיב פרוטה לעני ומצלי דכתיב אני בצדק אחזה פניך". ובשל"ה הק' (מסכת תמיד, פרק נר מצוה - מו): "ומאחר שהעני מעטף את כל התפילות, על כן יתן לצדקה קודם התפילה, כהא דרבי אליעזר יהיב פרוטה לעני ומצלי".

יב. בכניסה אל בית הכנסת אומרים פסוקי (טו) 'מה טובו'.

המשך מנהגי התפילה וסדר היום במאמרים הבאים אי"ה



הזקן זיע"א: "וגם דעתי נוטה שיעשו פושקעס בכל בתי כנסיות בכדי לזכור קודם כל תפילה מאמר חז"ל יכוון לבו כנגד בית ק"ק, שכתוב והתפללו אליך דרך ארצם היינו להתקשר מנקודת הלב בעבודת הלב שהיא תפילה במקום שענינו ולבו שם כל הימים כי כמו שהלב הוא חיות ונקודת כל האדם, כן מקום המקודש בית תפלה לעלית כל התפילות דרך שם של כל לאחבי" סולם מוצב ארצה וגוי ע"כ יתחזק א"ע לעורר ולחזק ישיבת אחב"י בקודש במנוחה בכל האפשרי..." (דברי אהרן, עמ' עג). מכתב קודש זה מוזכר ב'דברי תורה' להרה"ק רח"א ממונקאטש זיע"א (ח"א, ז' ע"ב): "בהיותי בק' סטאלין ראיתי פנקס קטן ס' כתי"י נחמד מדברי הרב הקדוש מהר"א מקארלין זי"ע וכ' שם ליתן צדקה לקופת רמבה"נ לאה"ק קודם התפילה..." מ. במנהגי סדור 'בית אהרן': "בכניסתו לבית התפילה לאמר מה טובו". בסדור בית אהרן וישראל (תשב"י), מופיעים פסוקי מה טובו, ואני ברוב חסדך, ה' אהבתי, ואני אשתחוה, ואני תפילתי, לאחר ברכת התורה ומשנת 'אלו דברים' לפני 'אדון עולם' (ואולי הוא לאומר ברכות השחר והתורה בבית הכנסת). בסדור בית אהרן וישראל (תדש"ס) מופיעים פסוקים אלו לפני סדר לבישת הטלית, ולפניהם: 'בבואו לבית הכנסת יאמר זה'. יצויין כי הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א בסיפורו, סגר בסוגריים את הפסוק מה טובו, וציין: בשל"ה הק' שאין לומר פסוק זה.

מנהג אמירתם: "בפסוק מה טובו וגו' ואני ברוב חסדך וגו' וכיוצא באלה פסוקים שאנו נוהגין להתחיל בהם בבואנו לבית הכנסת... ודאי ראוי ונכון לכל אשר בשם ישראל יכונה בבואו לבית הכנסת, שהוא מקדש מעט, לקבל עליו מורא מקדש ולפארו... כשיפגע במקום הקדוש הזה בביאתו לתוכו שיכרע וישתחוה ויפאר וירומם להש"י ולכבד בית ה'... הני פסוקים נהגו כל בית ישראל לאומרם מעולם ועד עולם בבואם לבית הכנסת... אלו הפסוקים מה טובו וגו' שכל ישראל שוים בו לאומרם בבואם לבית הכנסת..."

מרבני מאיר בעל הנס) על ידי זה יעלה במחשבתו את תפלתו דרך אה"ק כמ"ש והתפללו דרך ארצם ודרך ירושלים בית המקדש תובב"א..." (טו) יסוד פסוקים אלו הוא בסדר רב עמרם גאון: "הנכנס לבית הכנסת אומר: מה טובו וגו', ואני ברוב חסדך וגו'..." ואינו מזכיר יותר משני פסוקים אלו. בסדר רש"י: "כשנכנס אדם לבית הכנסת קודם שיאמר פסוקי דזמרה, מתחיל פסוקים הללו, ואומר ואני ברוב חסדך, ואני תפילתי, מה טובו, ה' אהבתי, ומוסיף פסוקים נוספים. בשל"ה הקדוש (הג' למס' חולין לח) מזכיר בכבוד את

הערות

תגובה בענין 'רבי' המוזכר בתוספות שאנץ

בגליון המאתיים פירסם הרב אהרן גבאי שליט"א תוספות חדשים לפרק גט פשוט, אשר לפי השערתו הוא ליקוט מתוס' שאנץ. [המכונים גם תוס' הרשב"א. חיברם רבינו שמשון ב"ר אברהם משאנץ, מגדולי בעלי התוס', תלמיד מובהק של הר"י הזקן, והוא גם המחבר של 'פירוש הר"ש' למשניות סדר זרעים וטהרות]. והקדים הרב גבאי שם (עמ' נב-נט) הקדמה נאה ובה ידיעות חשובות. ובתגובה, העיר עליו הרב יוחנן אשר דאן שליט"א, בגליון רג (עמ' קלט), בענין מי הוא 'רבי' המוזכר בתוספות שאנץ. כי בדברי הרב גבאי מוזכר, שהוא הר"י הזקן [רבינו יצחק ב"ר שמואל ב"ר שמחה מויטרי, תלמיד דודו - אחי אמו - רבינו תם, והוא 'הר"י' סתם בתוס'], ואילו הרב דאן רוצה לטעון שהוא הר"י פורת [רבינו יוסף פורת תלמיד הרשב"ם, ראה עליו להלן אותיות ג ו ז].

ועונג רב הוא לראות, את כל אשר דן הרב דאן בענייני תולדות גדולי הדורות, אשר רוב הלומדים אינם בקיאים בהם, אמנם לגופו של עניין, יש הרבה להעיר על דבריו. וראיתי גם את אשר השיב לו הרב אהרן גבאי שליט"א בגליון רד עמ' קמז, ועוד יש לאלוק מילין. וזה החלי [בדרך כלל לפי סדר דברי הרב דאן הנ"ל]. ואולי מינייה ומיני יתבדרון בבי מדרשא, קצת מדברי ימי בעלי התוס'.

האם כל קובץ תוספות, שמופיעה בו לפעמים אחר הדיבור החתימה 'מ"ר' [מפי רבי]

הוא תוס' שאנץ

א. כתב הרב דאן, שהרב גבאי במאמרו "על תוספות חדשים לפרק גט פשוט, שפורסמו בגליון המאתיים" קבע, שכל מקום שיש ראשי תיבות 'מ"ר' בתוספות, הרי זה מראה בעליל שהוא תוספות שאנץ. והוסיף הרב דאן שם, שאין לפקפק בזה כלל. עיי"ש. ואולם אין דבר זה נכון, ולא כתב הרב גבאי קביעה כזו כלל. וכנראה כוונת הרב דאן, למה שכתב הרב גבאי שם בעמוד נו, וז"ל: יש מקום גדול לשער, שתוס' זה הוא תוס' שאנץ. ומה שאין בהם חתימת 'מ"ר' המפורסמת, וכן איזכורי ר"י - כ'רבי', הוא משום וכו'. עכ"ל הנוגע לענייננו. והבין הרב דאן שחתימה זו אופיינית רק לתוס' שאנץ, ולא היא, אלא היא אופיינית גם אצל כל תלמידי הר"י. וכמו שכתב הרב גבאי במקום אחר בגליון המאתיים הנ"ל (עמוד מה), בהקדמתו לתוס' תלמיד ר"י הזקן לריש ב"ק, וז"ל: הוא לתלמיד ר"י הזקן, שכן יש בו כמה דיבורים החתומים 'מ"ר', כרגיל כמעט רק אצל תלמידי ר"י הזקן, כגון תוס' שאנץ ותוס' ר"י שירליאון וכו'. עכ"ל.

ובתגובתו בגליון רד, הביא הרב גבאי כעין זה מדברי מהרי"ק סוף סימן נב וז"ל: והנה דבר ידוע הוא וברור, שכל מקום שהביא רבינו אלחנן דברי אביו רבינו יצחק, אומר כך כתב (ר"י)[רבי], או כך מפרש (ר"י)[רבי], כאשר עשו לו כל תלמידיו שהזכירוהו בלשון 'רבי(ם)'. וגם רבינו ברוך בספר התרומה מזכירו בלשון רבי[נו] הקדוש, מפני שרב מוסכם וגדול הוא וקדוש הוא. עכ"ל המהרי"ק. [התיקונים בדברי המהרי"ק בסוגריים הם מהרב גבאי, וכתב שם בהערה, שאחר כך מצא שכן הגיה גם א. אורבך בספרו 'בעלי התוספות' בעמוד 254. וראה בזה להלן אות ח. אמנם, מה שהגיה הרב גבאי, את המלה 'רביס' ל'רבי', אורבך שם הגיה: 'רבינו', והוא יותר נראה. (וכנראה היה כתוב במהרי"ק רבי עם גרש כזה: רבי, ופענחו המעתיקים 'רביס' במקום 'רבינו'). וכן נראה מהמשך דברי המהרי"ק על רבינו ברוך, שהודפס שם בצורה זו: רבי, ופתחו הרב גבאי עצמו ל'רבינו'. ובכלל, יש מקום גדול לשער, שכן יש לפענח תמיד את הקיצור ר' בדברי תלמיד הר"י, שהכוונה היא 'רבינו', וכן נמצא בתוס' הרשב"א לפסחים הנדפסים בספר

בפני עצמם, שבדרך כלל כתוב שם בקיצור ר', אולם לפעמים כתוב בצורה זו: רבי', וכגון ה: ד"ה שלך: הקשה רבי'. ולפעמים כתוב מפורש 'רבינו' וכגון ד: ד"ה המשכיר: נראה לרבינו. אמנם בתוס' למסכת שבת הנדפסים בש"ס, הדפיסו תמיד רבי, ראה להלן אותיות ז ח].

וממילא לפי זה, אין שום ראיה מחתימת מ"ר' שהוא תוס' שאנן, אלא לכל היותר ניתן לומר, שקרוב להניח שהוא לאחד מתלמידי הר"י.

מגלן ש'רבי' שבתוס' שאנן - הוא ר"י הזקן

ב. עוד כתב שם הרב דאן הג"ל, שהרב גבאי טוען ש'רבי' שבתוס' שאנן הוא הר"י הזקן, 'בראיות שנראות בעיני דחוקים, ואפרטם אחד אחד'. עכ"ל. ולא ראיתי שדן בזה הרב גבאי במאמרו הג"ל כלל, ושהביא ראיות לזה, גם לא פירטם הרב דאן בהמשך תגובתו. ולעצם הענין כבר השיב יפה הרב גבאי, בתגובתו בגליון רד הג"ל, שדבר זה אינו קביעה וחידוש שלו, אלא הוא דבר ידוע ומפורסם. ומבוסס על כך שבמאות מקומות תוס' שאנן מביא דברים בשם 'רבי', הם מובאים במקומות אחרים בשם ר"י. [וראה לדוגמה בקובץ המאתיים הג"ל, בהקדמתו של הרב גבאי (בעמוד נג הערה 4), עניין שבתוס' שאנן (למס' ב"ב) כתוב: 'וקשה לי וכו' ותיריך לי רבי'. ובתוס' ישנים שם: 'וקשה לרבינו שמשון וכו' ותיריך לו ר"י'. וכן יראה כל רואה בתוס' הרשב"א לפסחים, אשר יד כל צורבא דרבנן ממשמשת בו, שדברים הכתובים בו בשם ר' או רבינו, הובאו בתוס' הנדפסות בגמרא (שהם תוס' טוך, ראה להלן אות ה') בשם ר"י. ואף שאי אפשר לפורטם כי רבים הם. מכל מקום נביא מספר דוגמאות מהדף הראשון של המסכת בלבד: בתוס' הרשב"א ב. ד"ה בודקין: ונראה לר', ובתוס' שלנו ענין זה עצמו שם בד"ה אור: ונראה לר"י. בתוס' הרשב"א ב. ד"ה לעולם: ואין נראה לר' דהא בב"ק פרק הכונס מוכח דטעמא דרב יהודה משום מזיקין, ובתוס' שלנו בד"ה יכנס: אומר ר"י דבפרק הכונס משמע דטעם הוי משום מזיקין וכו'. בתוס' הרשב"א ב. ד"ה והא קיי"ל: ואומר ר', ובתוס' דידן שם: אומר ר"י. בתוס' הרשב"א ב. ד"ה אי פשיטא: אומר ר' וריב"א. ובתוס' שלנו שם: אומר ר"י וריב"א. בתוס' הרשב"א ב. ד"ה מאימתי: פרש"י וכו' ואין נראה לר', ובתוס' דידן שם: ואין נראה לר"י. חמש דוגמאות אלו הן מהדף הראשון בלבד! ואידך זיל גמור. וראה להלן באותיות ה ח, דוגמאות נוספות לזה. ואין לפקפק בזה כלל.

האם הר"י פורת היה בנו של הרשב"ם

ג. עוד כתב הרב דאן שם, שאמנם היוחסין כתב שהר"י פורת היה בנו של הר"י הזקן, אבל נראה יותר כמו שכתבו במקורות אחרים, שהיה בנו של הרשב"ם. עכ"ד. ולא דייק בזה, כי אדרבה 'היוחסין' הוא המקור הראשון לזה שהר"י פורת היה בנו של הרשב"ם, ונמשכו אחריו הבאים אחריו. והא לך לשון היוחסין (מאמר חמישי דורות אחרונים): ורבינו שמואל - אח רבינו תם - בן מאיר, והוא ורבינו תם - בן בתו של רש"י, הוא נקרא רשב"ם, וקרא עם רש"י זקנו, ועשה פירוש בבא בתרא. ובנו רבינו יוסף פורת עשה ג"כ פירוש לתלמוד - בתוספות פ' ר' אליעזר דמילה (שבת פרק יט דף קמ"ד ב) [צ"ל קל"ד ב]. עכ"ל היוחסין. ואולם כבר חלקו האחרונים על זה, והוכיחו, שלא היה בנו של הרשב"ם אלא תלמידו, כי הוא מובא בראשונים גם בשם ר' יוסף ב"ר משה. [ראה להלן סוף אות ו. וראה גם בהגהות מנחם ציון על שם הגדולים, מערכת גדולים אות פ סי' ב: ומ"ש המחבר כאן שהיה בן הרשב"ם, נמשך אחר ספר היוחסין, ואולם וכו' יותר נראה דהיה רק תלמידו וכו'. ע"ש.] ואכמ"ל.

[ודרך אגב, אין נכון לומר שהיוחסין היה "קרוב לתקופת בעלי התוספות" כלשון הרב דאן שם, שהרי היה ממגורשי ספרד, רחוק כמאתיים שנה מזמן אחרוני בעלי התוס'. ומכל שכן מתקופת הרשב"ם ור"ת - שהיה רחוק מהם כשלש מאות שנה ויותר. ומלבד זאת, ידיעותיהם של חכמי ספרד שבתקופת ההן, על חכמי אשכנז הקדמונים, היו מועטות. כי בתנאי הימים ההם, המרחק ביניהם נחשב למרחק רב, ולא היה ביניהם קשר כמעט.]

האם כתוב ב'יוחסין' מי הוא מחברם של התוספות המסיימים ב'מ"ר'

ד. עוד כתב שם הרב דאן, שראה בספר 'יוחסין', שהתוספות המסיימים ב'מ"ר', מחברם הוא הר"י פורת. ועל זה הקשה הרב דאן, שהתוס' במסכת שבת מסיימים הרבה פעמים 'מ"ר', [כן הוא רק בפרקים האחרונים של מסכת שבת, ראה להלן אות ה] ומחברם אינו הר"י פורת. כמו שמוכח מהתוס' שם בדף קמו: ד"ה פרץ, שכתב וז"ל: ואין נראה לזקני הרב ר' שמשון זצ"ל. עכ"ל. והוא רבינו שמשון הזקן זקינו

של הר"ש משאנץ, הרי שתוס' אלו הם תוס' שאנץ [וכן הוא באמת, ראה להלן אות ה]. ועל כן נדחק הרב דאן לפרש, שאין כוונת היוחסין שהר"י פורת הוא המחבר של תוספות אלו, אלא שהוא ה'רבי' המוזכר בהן. עכ"ד. והנה, הרב גבאי בתגובתו בגליון רד תמה על כל דבריו אלו, שלא נמצא ביוחסין כלום מעניין זה.

אכן, פשרו של דבר הוא, כי כנראה הרב דאן הבין בלשון היוחסין הנ"ל (באות ג): "עשה ג"כ פירוש לתלמוד, בתוספות פ' ר' אליעזר דמילה", שכוונת היוחסין היא, שהר"י פורת הוא מחבר התוס' שלפנינו בפרק ר' אליעזר דמילה. ולכן כתב הרב דאן, שדעת היוחסין היא, שהר"י פורת הוא המחבר של התוס' המסיימים מ"ר, שהרי בתוס' בפרק הנ"ל מסיים הרבה פעמים מ"ר. ואולם זהו טעות דמוכה, שהרי בתוס' שם מובא הר"י פורת כמה וכמה פעמים, ולא יתכן שהוא המחבר, וברור שאין זו כוונת היוחסין. וגם מה שרצה הרב דאן לפרש בדעת היוחסין, שהר"י פורת הוא ה'רבי' הנזכר בתוס' אלו, אינו מתיישב כלל בלשון היוחסין. אבל ברור ופשוט שכוונת היוחסין היא, שהתוס' שם מביאים מתוך פירושו של הר"י פורת, ותו לא מיד.

[ודרך אגב, יש להעיר, מדוע ציין היוחסין דוקא לפרק ר' אליעזר דמילה, והרי הר"י פורת מובא הרבה בתוס' במסכת שבת לאורך כל המסכת. והיה אפשר לומר, שהוא מפני שבפרק הנ"ל מצאנו בתוס', את הקשר של הר"י פורת להרשב"ם, דו"ל התוס' שם (קלד: ד"ה ואין מונעין חמין ושמן): 'פירש ה"ר יוסף פורת בשם רבינו שמואל'. (ואגב, לשון זה נוטה קצת למה שכתבנו לעיל אות ג, שהיה רק תלמידו ולא בנו!) ואולם, גם זה נמצא בעוד מקומות במסכת שבת. (נח: ד"ה מתיב רבא, צא. ד"ה מתקיף לה, וקמח: ד"ה והא אנן.) ואולי אפשר לתלות את חוסר הדיוק בדברי היוחסין בענין זה, בכך שהיוחסין כתב את הפרקים האחרונים בספרו - שהם על תקופת הגאונים והראשונים - אחר גירוש ספרד, מתוך נדודים וטלטולים, בעת היותו מחוסר ספרים ומתוך הזכרון, וכידוע.]

מי הוא המחבר של התוס' שלנו במסכת שבת

ה. מתוך דברי הרב דאן [ראה להלן אות ט] נראה, שהוא סבר שהתוס' הנדפסות בגמרות שלנו במסכת שבת, הם תוס' שאנץ - בכל המסכת. ולא היא, אלא שברוב המסכת הם תוס' טוך. [חיברם רבינו אליעזר מטוך, מגדולי אחרוני בעלי התוס', תלמידו של רבינו יחיאל מפריס, שהיה תלמיד מובהק של הר"י שירליאון, מתלמידיו הגדולים של ר"י הזקן. והם רוב התוס' הנדפסות במסכתות הגדולות, וכמו שכתב המהרש"ל (ים של שלמה יבמות פרק ד סימן לד): יש קבלה, שהתוספות מן המסכתות גדולות הן תוספות של ר"א מטוך. עכ"ל. וראה בהערה הבאה.] ותוס' טוך אכן מבוססות בדרך כלל על תוס' שאנץ, אבל מעובדות בליטוש היטב על ידי הר"א מטוך. [ראה במאמרו של הרב גבאי בקובץ המאתיים הנ"ל בעמוד נד, ואגב, בהערה 10 שם, ברשימת המסכתות שהתוס' הנדפסות בגמרות שלנו הם תוס' טוך, פירט את המסכתות: שבת, עירובין, פסחים, שבועות, חולין ונדה. ונשמטו - כנראה בשגגת הדפוס - המסכתות הבאות: יבמות, כתובות, גיטין, ב"ק, ב"מ וב"ב. ואף שהוזכרו במקומות אחרים במאמרו, ראה שם עמ' נב ועמ' נו, מ"מ הם חסרים במקומם בהערה הנ"ל.]

וכבר הוכיחו כן, שהתוס' הנדפסות ברוב המסכת אינם תוס' שאנץ, מכמה ראיות. כגון, שאין בהם את החתימה מ"ר, ושרבינו שמשון הזקן מובא בהן בסתם בלי הכינוי 'זקיני'. ועוד, שהר"ש משאנץ עצמו מוזכר בהן [בדרך כלל בכינויו 'הרשב"א']. וגם, שדברים המובאים בראשונים בשם תוס' שאנץ, אינם בתוס' שלפנינו. ואכן, תוס' אלו מובאים כמה פעמים בספר 'מנחת יהודה' [לרבינו יהודה ב"ר אליעזר, אשר חי בצרפת בתקופת אחרוני בעלי התוס', בדרך שאחר הר"א מטוך], בשם 'תוספות תוך' 'שיטת תוך' וכדומה. אמנם, התוס' הנדפסים בפרקים האחרונים, הם תוס' שאנץ. ששם מצויה החתימה מ"ר. ובתוך דפים אלו כתב בעל התוס' (בדף קמו: ד"ה פרץ): 'ואין נראה לזקיני הרב ר' שמשון זצ"ל, ומוכח שהוא נכדו הר"ש משאנץ, וכנ"ל אות ד. ואכן, דברים הכתובים בסתם בתוס' האלו, הובאו בתוס' הרא"ש ובסמ"ג בשם רבינו שמשון.

מכל הנ"ל יוצא, שהתוס' שלפנינו הוא צירוף של שני קובצי תוס', משני מחברים שונים, [וכך הוא כבר גם בכתבי יד קדומים של התוס']. וזה ברור, אלא שנחלקו השיטות בשני דברים.

שאלה א. היכן הוא הגבול, שבו מסתיים תוס' טוך ומתחיל תוס' שאנץ. שלדעת א"א אורבך בספרו 'בעלי התוספות' (פרק יג עמ' 601-605), תוס' טוך נמשך רק עד סוף פרק ט"ז (- פרק כל כתבי), בדף

קכב. ומשם ואילך הוא תוס' שאנץ. ואילו דעת הרב אריאל אהרונוב, במאמרו המצוין בקובץ חצי גבורים י (עמ' תשיד-תשכא, והביא את מסקנתו גם הרב גבאי, במאמרו הנ"ל בקובץ המאתיים בעמ' נד בהערה 10 הנ"ל), שתוס' טוך נמשך עד אמצע פרק י"ט - ר' אליעזר דמילה, בדף קלו ע"א, ורק מדף קלו ע"ב ואילך הוא תוס' שאנץ.

שאלה ב. האם התוס' שאנץ שלפנינו בפרקים האחרונים, הם בצורתן המקורית. לדעת אורבך עברו תוס' אלו עריכה מסוימת ע"י הר"א מטוך, והוא זה שצירף את שני קובצי התוס' ליחידה אחת. שאת חלקה הראשון עיבד לגמרי כדרכו, ואילו בחלק השני, השאיר במקומות רבים את תוס' שאנץ כלשונם, ועיבד רק חלק מהם, וכן הוסיף באיזהו מקומן הערות עריכה קצרות. וכלשוננו של אורבך (עמ' 605): 'החלק האחרון הגיע לידינו בתהליך העריכה ובשלב בלתי גמור'. ואילו לדעת הרב אהרונוב, הפרקים האחרונים הרי הם על מתכונתם כפי שיצאו מתחת ידיו של הר"ש משאנץ. אלא שכנראה לא הספיק הר"א מטוך לסיים את התוס' לכל המסכת, ומשום כך, צירפו אליו המעתיקים בסוף המסכת את תוס' שאנץ. [ושתי השאלות האלו תלויות זו בזו, עיין במאמרו של הרב אהרונוב הנ"ל, ובראיותיו שם.] ואכמ"ל.

אכן, יש לי להוסיף ראייה, שתוס' טוך מסתיים בדף קלו. וכדברי הרב אהרונוב. דהנה אורבך העתיק בספרו (עמוד 605 הע' 29), קטעים מדיבורי התוס' הראשונים בדף קלו: מתוך כת"י של התוס' למסכת שבת, הנמצא בספריית בית המדרש לרבנים בניו יורק [שהוא שווה לתוס' הנדפס בגמרא], ודיבורים אלו מופיעים בכת"י בנוסח אחר מאשר בדפוסים. כי בדפוס הם מופיעים בצורתם הראשונה, בסגנונו של הר"ש משאנץ, ואילו בכת"י הם כתובים בלשון אחר בעיבודו ובסגנונו של הר"א מטוך. ובמקומות שבתוס' שלנו כתוב 'רבי' או 'מ"ר', כתוב בכת"י הנ"ל 'ר"י'. והנה, אורבך רצה להוכיח מזה כשיטתו, שחלק מהדברים עברו עריכה ע"י הר"א מטוך, ע"ש בדבריו. ואולם, בצירוף ראיותיו של הרב אהרונוב, יותר נראה להסיק מכך, שתוס' טוך אכן מסתיים שם בדף קלו ע"ב. אלא שמספר דיבורים בסוף הספר (בדף קלו:), היו חסרים לפני חלק מהמעתיקים, ועל כן העתיקו כבר משם את תוס' שאנץ, והוא הנוסח שבגמרות שלנו. ואילו מעתיקים אחרים, מצאו לפנייהם עוד כמה דיבורים מתוס' טוך, ואך משם ואילך העתיקו את תוס' שאנץ, וזהו הנוסח שבכת"י ניו יורק.

ועוד יש לציין לדברי האור שמח (פ"ט מהל' שבת הל' יא, והעתיקהו בהגהות וצינונים של 'עוז והדר' בדף קלו: לפני הדיבור הראשון של תוס'), וז"ל: ובאמת תוספות פרק ר' אליעזר דמילה, נראה שהם ממחבר אחר, שמסיים תמיד 'מ"ר'. עכ"ל. וכוונתו וודאי מפרק ר' אליעזר דמילה ואילך, שהרי דבריו שם אינם נסובים על תוס' פרק ר' אליעזר דמילה, אלא על דברי התוס' בפרק חבית דף קמה. דלא אזלי בשיטת התוס' דלעיל בפרק שמונה שריצים דף קיא. ע"ש. וע"ז כתב שהם מבעל תוס' אחר. ואולי צריך להגיה כך בדבריו: "[מ]פרק ר' אליעזר דמילה". ועכ"פ הרי לנו מדבריו סיוע שיש בו ממש, לדברי הרב אהרונוב הנ"ל.

ואגב אורחא, הרי לפנינו מקום נוסף, ש'רבי' שבתוס' שאנץ, פורש ע"י הבאים אחריו כ'ר"י'. שהרי 'רבי' אצל הר"ש משאנץ - בתוס' שבדפוס, הפך ל'ר"י' אצל הר"א מטוך - בתוס' שבכת"י הנ"ל. וכבר כתבתי לעיל אות ב, שזהו דבר המצוי בהרבה מקומות. וזו היא ראייה שאין עליה פירא, ש'רבי' שבתוס' שאנץ הוא הר"י.

האם הר"ש משאנץ היה תלמידו של הר"י פורת

ו. עוד טוען הרב דאן בגליון רג שם, שהר"ש משאנץ היה תלמידו של הר"י פורת, וגם של הר"י הזקן. ושכך מוכח במסכת שבת בתוס' ד"ה שואל, (נשמט שם איה מקומו, והוא בריש פרק שואל דף קמח). כי בתוס' הנ"ל כתב: 'ור"י פירש לנו', הרי שלמד הר"ש משאנץ אצל הר"י. ובסוף התוס' סיים: 'מ"ר', הרי שלמד גם אצל הר"י פורת. עכ"ד. וכמובן שכל זה רק לשיטתו, ש'רבי' שבתוס' שאנץ - הוא הר"י פורת. אמנם האמת יורה דרכו, ש'רבי' זה הוא הר"י עצמו [וכמו שנתבאר לעיל אותיות ב ה, ויתבאר עוד להלן אותיות ז ח], והוא הוא רבו של הר"ש משאנץ.

ולכשתדייק בתוס' הנ"ל גופיה (ד"ה שואל), תמצא ש'רבי' אינו הר"י פורת, שהרי התוס' סיים שם וז"ל: 'מ"ר', וכן פירש הר"י פורת. עכ"ל, הרי שלך לפניך, ש'רבי' ו'הר"י פורת' שנים הם. ולמעשה, הרב דאן גופו להלן בסוף דבריו, הקשה כעין זה על עצמו, מהתוס' בדף קמו: (ד"ה משום מרוב) שכתבו: 'פירש הרב פורת וכו' אלא נראה לרבי', הרי ש'רבי' אינו הר"י פורת, ונשאר בצ"ע. ולא ידעתי איך לא שת

לבו גם לזאת, שבדיבור תוס' זה (ד"ה שואל) גופו, שהוא דן בו הרבה, ורוצה להוכיח ממנו כשיטתו ש'רבי' הוא הר"י פורת [ראה גם להלן אות ז -] מוכח להיפך שלא זה הוא. ומעתה, על פי שנים עדים - שני דיבורי התוספות הנ"ל - יקום דבר, ש'רבי' אינו הר"י פורת.

ואדרבה, מלשון התוס' הנ"ל יש להוכיח, שהר"י הזקן דייקא הוא רבו של הר"ש משאנץ, ולא הר"י פורת. שהרי כשהביא תוס' את הר"י פורת, לא הזכיר שום קשר שהיה לו עמו, אלא כתב: 'וכן פירש הר"י פורת' - דהיינו שהוא מעתיק מפירושו בלבד. [וכן הוא בכל שאר המקומות שהוזכר הר"י פורת בתוס' שלפנינו במסכת שבת, גם לרבות בחלק האחרון של המסכת - שהוא תוס' שאנץ (מדף קלו ואילך וכן"ל אות ה). ואילו הן המקומות הנוספים שהוזכר הר"י פורת בדפים אלו: קמו: ד"ה משום מרוב הנ"ל: 'פירש הרב פורת וכו' אלא נראה לרבי'. קמח: ד"ה והא: 'פירש הר"י פורת בשם רבינו שמואל'. קמט. ד"ה לעולם: 'וה"ר פורת פירש'. קנו: ד"ה רבי יהודה: 'וה"ר פורת מפרש'.] אבל כשהזכיר התוס' (בד"ה שואל הנ"ל) את הר"י, שפתיו ברור מללו: 'ור"י פירש לנו', הרי שהיה תלמידו ושמע מפיו.

ומלבד זאת, לא מצאנו כלל שהיה הר"י פורת תופס ישיבה. ובראשונים מובא רק שחיבר פירושים - תוספות. וכלשון היוחסין שהזכרנו לעיל: 'רבינו יוסף פורת עשה ג"כ פירוש לתלמוד'. ע"כ. וכמדומני גם שכל המביאים דברים בשם הר"י פורת, אינם מביאים מפיו, אלא מפי כתבו. וכמו כן, דבריו הובאו בתוס' במסכתות הבאות בלבד: ברכות, שבת, יומא (בתוספות ישנים), מועד קטן (בשיטה לתלמיד רבינו יחיאל מפריס) וכתובות. וכנראה שחיבר תוספות למספר מסכתות, ומשם העתיק את דבריו הבאים אחריו. [ראה לשון שם הגדולים, מערכת גדולים אות פ סי' ב: רבינו פורת. הוזכר בתוס' ובפרט בשבת. והוא כן רש"ם - רבינו יוסף, וקרו ליה הכי על שם פורת יוסף. עכ"ל. וראה לעיל אות ג.]

אבל הר"י הזקן היה ריש מתיבתא כידוע, והר"ש משאנץ היה מתלמידיו המובהקים, כמו שכתבו רוסמי הקורות. והרי לפניך לשון המהרש"ל בתשובה סימן כט בתוך דבריו: ובשנת תתס"ה נפטר נר ישראל רש"י, ומלך אחריו ר' שמואל בר מאיר, ושמשו לפני ר' יוסף דינברייט, [- הוא הר"י פורת! ראה סמ"ג לאוין סה ד"ה עוד תנן, והגהות מיימוניות הל' שבת פרק יט הל' טו, שהביאו פירוש בשם 'הרב רבי יוסף בר' משה המכונה דו"ן בינדי"ט', גם בספר התרומה הל' שבת סי' ר"מ הביא פירוש זה וקראו 'המכונה דאבנדיט'. ופירוש זה עצמו מובא בתוס' שבת סה: ד"ה הקיטע, בשם הרב פורת]. ור"ת אחיו וכו'. ואחרי ר' שמואל מלך ר"ת, לפניו שמשו וכו'. ואחרי ר"ת, מלך ר"י בן אחותו (ברמרן) [ברמרן]. ובשנת תתקמ"ד נהרג ר' אלחנן בנו. וגדולים שמשו לפני ר"י, הוא האיר עיני החכמים בפילפוליו ובחידושי. ואילו שמשו לפני ר"י וכו', ורבינו שמשון משנ"ץ איש עינן וכו'. אחרי רבינו יצחק (בורמרן) [ברמרן], מלך רבי יודא [- שיריליאון] בפריש, ורבינו שמשון בשנ"ץ וכו'. עכ"ל הנוגע לענייננו.

האם יתכן שר"י פורת היה תלמידו של ר"י הזקן

ז. והנה בתחילה כתב הרב דאן, שהר"ש משאנץ למד אצל שניהם - ר"י פורת ור"י הזקן וכן"ל. ולהלן בהמשך דבריו הסתבך בזה יותר, וז"ל שם: ומכח דברינו מוכח, שתוס' זו חיברו התוס' שאנץ, ע"י רבו - שכינה אותו בשם 'רבי' - הוא רבי יוסף פורת, ושניהם היו תלמידי ר"י הזקן. עכ"ל הרב דאן. כאן כבר עשה את הר"י פורת עצמו, לתלמיד הר"י הזקן. ודבר זה מופרך לגמרי, לקחת את הר"י פורת, שהיה בן דורו של ר"ת, (שהיה גם הוא תלמידו של הרשב"ם אחיו, כידוע וכמוזכר בתשובת מהרש"ל שהעתקנו לעיל אות ו) ותוספותיו מובאים כבר בדברי רבינו תם, (ראה בספר הישר לר"ת חלק התשובות סי' ח אות ג, שכתב ר"ת בתשובה לרבינו שמשון הזקן, זקיני של הר"ש משאנץ! : 'שמא אין בידו תוספות הרב ר' יוסף, שפירש בהן אחי [- הרשב"ם] פירוש אחר, ואין בו קושיא'. ובתוס' שבת צט: ד"ה או דילמא, הובא פירוש זה בשם הרב פורת! וראה עוד בספר הישר סי' ד אות א, בתשובה אחרת שכתב ר"ת לרבינו שמשון וז"ל: 'ואל ישאון דברי תוספות הרב ר' יוסף וכו'. עכ"ל. ועוד שם להלן באות ב: 'אך קובלני על חתנך ר' אליעזר, שעלה ובלבל כל העולם, וצירף דברי רבינו זקני [- רש"י]. ודברי רבינו אחי [- רשב"ם], ודברי הרב ר' יוסף, ורבינו חננאל, ומה שפלפלת. עכ"ל). ור"ת עצמו כתב אליו בלשון כבוד, (ראה בספר הישר חלק התשובות סי' יד: 'שאל הרב ר' יוסף בר משה', ובתשובת ר"ת אליו בסיומן טו שם כתב לו רבינו תם: 'מורי הרב ר' יוסף'). ולהפכו לתלמיד הר"י הזקן - שהוא תלמידו של ר"ת. כלומר, להפכו לתלמיד תלמידו של חברו, אתמהא!

וכנראה, כל זה בא לו להרב דאן, מהבנתו בדברי התוס' בד"ה שואל הנ"ל (אות ו), שכתב התוס' שם: "ור"י פירש לנו", וסיים: "מפי רבי". והבין הרב דאן, שר"י ורבי' תרי גברי נינהו. [ו'רבי' הוא הר"י פורת]. וגם הבין דמה שסיים התוס' 'מפי רבי' - כוונתו היא, ש'רבי' - כלומר הר"י פורת, הוא שאמר לר"ש משאנך: "ור"י פירש לנו". וא"כ מוכח ש'רבי' זה - היה תלמיד הר"י. וכל זה טעות גמור. והאמת יורה דרכו, ש'מ"ר' שבסוף התוס', הוא הר"י עצמו, ואף שכבר הזכירו לעיל: "והר"י פירש לנו" (לר"ש משאנך! ולא לר"י פורת), אעפ"כ כתב שוב בסיום הדברים: 'מפי רבי'. וכן בדף קמד. בתוס' ד"ה קלו: ד"ה דתניא, שכתב: 'ועוד אומר רבי', ואעפ"כ סיים שוב: 'מפי רבי'. וכן בדף קמד. בתוס' ד"ה מחמיר: 'ואומר רבי וכו' מ"ר'. ושם ד"ה לא לרצון: 'ועוד קשה לרבי וכו' מ"ר'. וכן עוד בהרבה מקומות. [קמ"ר. ד"ה מתייר: 'ואומר רבי וכו' מ"ר'. ושם עמוד ב בתוס' ד"ה משום מרוב (שהזכירו הרב דאן בדבריו ראה לעיל אות ו): 'אלא נראה לרבי וכו' מ"ר'. קמז. ד"ה מהו: 'אינו נראה לרבי וכו' מ"ר'. קמח. ד"ה אתקין רבא: וקשיא לרבי וכו' מ"ר. קמט: ד"ה מטילין: 'ואומר רבי וכו' מ"ר. קנ: ד"ה ואין מחשיכין: 'וקשה לרבי וכו' ואומר רבי וכו' מ"ר. קנו: ד"ה והא: 'והיה רוצה רבי לתרץ וכו' ודנתי לפני רבי וכו' ותיירץ רבי וכו' מ"ר'. כל אלו במסכת שבת שאנו עוסקים בה, וכן נמצא לרוב גם במסכתות אחרות]. ובכל אלו הרי פשוט, ש'מ"ר' - הוא הוא 'רבי' הנזכר קודם, שהרי לא הוזכר שם שום חכם אחר. ומוכח מזה, שדרך הר"ש משאנך לכפול 'מ"ר' בסוף דבריו, אף שכבר כתב בסמוך שדברים אלו משל רבו הנן.

ולפי"ז יש לנו מכאן ראייה גמורה, מי הוא 'רבי' שבתוס' שאנך. שהרי בתוס' ד"ה שואל הנ"ל, מפורש בתוס' - "ור"י פירש לנו", וסיים: "מפי רבי". הרי שהר"י הוא הוא רבו. וכן נמצא בעוד מקומות רבים בתוס' במסכת שבת [לעיל קכו. ד"ה רבי יהודה אומר: 'וקשה לר"י וכו' מיהו אומר ר"י וכו' על כן נראה לר"י וכו' מ"ר. קלח: ד"ה שאין בשיפועה: 'ואין נראה לר"י וכו' מ"ר. קמא: ד"ה במנעל מרופט: 'ואומר ר"י וכו' מ"ר. קמג. ד"ה ואם לאו: 'ואין נראה לר"י וכו' מ"ר. קמג: ד"ה שמשך: 'ועוד קשה לר"י וכו' אלא נראה לר"י וכו' מ"ר'. ושם בד"ה לרצון: 'ונראה לר"י וכו' מ"ר. קנד. ד"ה בלאו: 'תימה לר"י וכו' ועוד תימה לר"י וכו' ונראה לר"י וכו' וקשה לר"י וכו' וקשה לר"י נמי וכו' ותיירץ ראשון נראה לר"י עיקר. מ"ר. קנו: ד"ה תרגמא: 'תימה לר"י וכו' ודחיק ר"י לתרץ וכו' מ"ר. קנו. ד"ה הלקטי: 'ולהאי פירושא קשה לר"י וכו' ולא הבין רבי וכו' ומיהו קשה לר"י וכו' מ"ר]. ולפי מה שהוכחנו, הרי כוונתו בכל המקומות האלו להר"י שהזכירו בסמוך, והוא הוא הר"י. ודבר זה ברור כשמש ואין להסתפק בו כלל.

דרך המעתיקים היתה לשנות בתוס' שאנך מ'רבי' ל'ר"י'

ח. והנה, הרב דאן בגליון רג שם, רצה להוכיח שהר"י אינו 'רבי' שבתוס' שאנך, מג' הוכחות. הוכחה א - מזה שכמה פעמים הזכיר בתוס' האלו את 'הר"י' בשמו, ולא כינהו 'רבי', וא"כ נראה מזה שאין הוא ה'רבי' המוזכר בסתם בתוס' אלו. והוסיף הרב דאן בהוכחה ג דוגמא לזה, מתוך שואל הנזכר (לעיל אותיות ו ז), שכתב שם התוס': 'ור"י פירש לנו', ולא כתב 'ורבי פירש לנו'. עכ"ד. ולא הבנתי ראייתו, שהרי טענה זו ממש יש לטעון גם לגבי הר"י פורת, כי בכל מקום שהוזכר הר"י פורת בתוס' אלו, אינו מכונה 'רבי' (ראה רשימה לעיל אות ו), ומאי אולמיה האי מהאי. ולעצם הטענה השיב עליו הרב גבאי בגליון רד, שזהו מעשה ידי המעתיקים. שכן היה דרך המעתיקים המאוחרים, לשנות מ'רבי' שבמקור ל'ר"י'. אך הר"ש משאנך עצמו, כתב כנראה 'רבי'. וציין הרב גבאי, שכבר הוכיח כן ב'ירושתנו' שנה שישית. [ואינו תחת ידי. אמנם דוגמא לזה מצאנו בדברי המהר"ק שהעתיקנו לעיל אות א שהודפס שם פעמיים ר"י במקום רבי. וזה מוכיח, עד כמה הורגלו המעתיקים לשנות מ'ר' לר"י, עד שלא שמו לבם שכאן אין הדבר מתאים. שהרי כל כולו לא בא המהר"ק, אלא לומר, ש' המוזכר בדברי רבינו אלחנן כוונתו לאביו הר"י, ושכן דרכו כמו כל תלמידי אביו].

ויש לי להוסיף ולהוכיח כן, מזה שנמצא כמה פעמים במסכת שבת דעסקינן בה, שהביא התוס' משא ומתן שלם בדברי הגמ', ובתוך הדברים מוזכר פעם אחת הר"י בשמו, ואילו בכל שאר הענין כתוב 'רבי'. ואולם מתוכן הדברים מוכח, שכולם מרועה אחד ניתנו, והר"י הוא הוא ה'רבי' שבהמשך הענין. [ראה בדף קלו: ד"ה דתניא: 'וקשה לרבי וכו' ואומר רבי וכו' מיהו קשה לרבי וכו' ובדוחק אומר ר"י וכו' ועוד אומר רבי וכו'. מ"ר. קמד. ד"ה לא לרצון: 'והשתא קשה לר"י וכו' ועוד קשה לרבי וכו'. מ"ר. קנו: ד"ה והא: 'תימה לר"י וכו' והיה רוצה רבי לתרץ וכו' ודנתי לפני רבי וכו' ותיירץ רבי וכו' מ"ר. קנו. ד"ה הלקטי (שם נשתנה פעמיים ל'ר"י'): 'ולהאי פירושא קשה לר"י וכו' ולא הבין רבי וכו' ומיהו קשה לר"י

וכו' מ"ר]. ומזה נראה בעליל, שהר"ש משאנץ כינהו 'רבי', ואך המעתיקים שינוהו באחת מהפעמים (בדרך כלל בפעם הראשונה) ל'ר"י', ובכל הענין נשאר כינויו 'רבי' כצורתו המקורית. וזהו כנראה גם פשר כל המקומות שבגוף הענין כתוב בתוס' 'ר"י', ואילו בסופו חתום 'מ"ר'. (ראה רשימה לעיל אות ז.) ולפי זה, עלה שוב בדיננו, שהר"י הוא 'רבי' שבתוס'. שהרי, בתוך כדי דיבור הוא מכונה 'ר"י' ו'רבי' לסירוגין. ועוד, גם מזה עצמו שהמעתיקים שינו מ'רבי' ל'ר"י', מוכח שהיה אצלם פשוט ש'רבי' שבתוס' שאנץ - הר"י הוא ולא אחר [וכנ"ל אותיות ב ה].

האם יש להוכיח לענייננו דבר, מזה שכתב תוס' בדף קמה. 'שם פירשתי'

ט. עוד כתב הרב דאן להוכיח כדבריו ש'רבי' שבתוס' שאנץ הוא הר"י פורת, וז"ל (בהוכחה ב): כתב תוס' בשבת דף קמה. ד"ה אם וז"ל, (ו')מה שקשה וכו' שם פירשתי. עכ"ל [התוס']. והראה מקום לדף צא. ד"ה אי, ושם פירש הסוגיא בשם רבי יוסף פורת. עכ"ל הרב דאן שם.

הנה נתחלף לו להרב דאן מראה מקום במראה מקום, כי בתוס' ד"ה אם, שציין אליו הרב דאן, לא הראה התוס' מקום לדף צא. אלא לפרק ראשון [בסוגיא דדף יז]. והרי לך כל לשון התוס' הנ"ל: אם הגיעו זיתיו למסוק כו' - מה שקשה ליה, לרב נחמן דמפרש בפ"ק (דף יז). דגורו לבצור בטהרה משום דפעמים שאדם הולך כו', שם פירשתי. עכ"ל התוס'. ועל המילים 'שם פירשתי', ציינו המדפיסים מראה מקום -- לתוס' שם (בדף יז). ד"ה גזורני. [ואילו המראה מקום לדף צא. הוא בתוס' לעיל שם בדף קמה. ד"ה כביצה, וז"ל התוס' שם: כביצה מכוונת טהור - פי' בקונטרס וכו' ומה שהקשה ר"ת לפירושו, פירשתי לעיל בריש המצניע. עכ"ל. ועל זה ציינו המדפיסים מראה מקום לדף צא].

ולגופו של ענין, כבר תמה הרב גבאי בתגובתו בגליון רד, איך רצה הרב דאן להוכיח מכאן ש'רבי' הוא הר"י פורת. והרי בתוס' כאן (בדף קמה), לא כתב שום דבר בשם 'רבי', אלא כתב: 'מה שקשה לי וכו' שם פירשתי'. וא"כ מה בכך שבדף יז. פירש התוס' את הסוגיא בשם הר"י פורת, ומה הראיה מזה לענין מי היה רבו.

ועוד, דלפי דעת, מה שכתב התוס' 'שם פירשתי', אין כוונתו בכלל למה שכתב בדף יז. בשם הר"י פורת. דהנה כבר העיר הרב גבאי בתגובתו בגליון רד שם (בסוגריים) וז"ל: ואגב, התוס' בדף יז. הוא תוס' טוך המבוסס על תוס' שאנץ, ולא שאנץ גופיה [ראה לעיל אות ה]. עכ"ל. וכנראה כוונתו, שאין להוכיח כלום מגברא לגברא, וכמשציין התוס' שאנץ בסוף המסכת, לחלק הראשון של המסכת, אין לחפשו בתוס' שלפנינו, שהוא תוס' טוך.

ויש לי להוסיף בזה, דהנה, אורבך בספרו 'בעלי התוספות' (בעמ' 605) רוצה להוכיח כשיטתו, שהר"א מטוך ערך גם את החלק האחרון של המסכת עריכה כל שהיא. מזה שאנו מוצאים בכמה מקומות, שהתוס' בחלק האחרון - שהוא תוס' שאנץ, רומז לדבריו בפרקים הראשונים, והדברים נמצאים שם בתוס' שלפנינו - שהוא תוס' טוך. ומזה הסיק, שהר"א מטוך הוא זה שהוסיף את ההפניות שבחלק האחרון. והנה, אורבך מביא שלש דוגמאות כאלו, ושתי מהן, הן שתי ההפניות הנ"ל בתוס' בדף קמה. האחת בד"ה אם: 'בפ"ק וכו' שם פירשתי', ולכאורה הדברים אכן נמצאים לפנינו שם בדף יז. ד"ה גזורני. והשניה בתוד"ה כביצה: 'פירשתי לעיל בפרק המצניע', ולכאורה הדברים נמצאים שם לפנינו בדף צא. ד"ה אי.

והרב אהרונוב במאמרו הנ"ל, מסכים באופן עקרוני לזה, שההפניות הנ"ל מסוף המסכת, נמצאים בתוס' שלפנינו בתחילת המסכת, ואף מוסיף עליהן עוד י"א דוגמאות כאלו. אבל הוא טוען שאין זו ראייה שהר"א מטוך ערך את התוס' האלו, אלא שמכיוון שתוס' טוך בתחילת המסכת מיוסדות על תוס' שאנץ, יתכן שנמצא בהן דברים שהר"ש משאנץ ציין אליהם בסוף המסכת. ולעומת זה מביא שם הרב אהרונוב, שלש הפניות בתוס' מסוף המסכת לתחילתה, שאינן נמצאות בתוס' שלפנינו, ומזה הוא מוכיח כשיטתו, שההפניות לא נכתבו על ידי הר"א מטוך.

ואולם, לענ"ד גם ההפניה בתוס' הנ"ל (בדף קמה). ד"ה אם: 'שם פירשתי', אינה נמצאת בתוס' שלפנינו בפרק ראשון. ואין זה נכון כלל שכוונת התוס' כאן, למה שהביא שם בדף יז. ד"ה גזורני בשם הר"י פורת, והמדפיסים שצינו אליו טעו בזה. וזאת מכמה ראיות. א. דהתוס' הנ"ל בד"ה אם: כתב: 'מה שקשה לי (כן הגירסא בדפו"י, ולא ליה כמו שהוא בדפו"ח) וכו' שם פירשתי'. וא"כ לא יתכן שכוונתו למה שכתוב בפ"ק, שהוא בשם הר"י פורת. ב. שמלשון התוס' הנ"ל משמע, שבפ"ק האריך בקושיטתו על

רב נחמן. ואילו בתוס' שלפנינו שם בדף יז. (בד"ה גוזרני שצינו אליו המדפיסים), לא פירש שום קושיא על רב נחמן, אלא כתב מיד תירוץ בקיצור. ג. כאן כתב התוס' דהקושיא היא רק על רב נחמן, ואילו בפ"ק בתוס' שלפנינו (ד"ה גוזרני הנ"ל), כתב תירוץ לא על שיטת רב נחמן בלבד, אלא על כל השיטות ששם בסוגיא בשווה. דז"ל התוס' שלפנינו בפ"ק: פי' הר"ר פורת, דלהכי לא גזרו על המסיקה, דגזירה 'שמא יבצרנו בקופות מזופפות' [-שיטת זעיר] - לא שייך בזיתים, דמוהל היוצא מהם לא חשיב משקה וכו', וכן גזירה ד'נושכות' [-שיטת רבא], ופעמים שאדם יוצא לכרמו לידע אם הגיעו ענביו לבצור' [-שיטת רב נחמן בשם רבה בר אבוח] - נמי לא שייך בהן. והשתא אתי שפיר דתניא לקמן בריש חבית (דף קמה.): 'המפצע בזיתים לידע אם הגיעו זיתיו למסוק אם לאו - לא הוכשר'. עכ"ל התוס'.

[שוב ראינו שכבר נתקשו קדמונים בזה, ששני דיבורי תוס' אלו סותרים זה את זה, מטעם זה שכתבתי בראיה ג'. והא לך לשון ספר 'שבת של מי' (בדף יז. על תוד"ה גוזרני הנ"ל): אלא דלקמן בדף קמ"ה משמע, דדוקא לרבה בר אבוח, דיהיב טעמא הכא פעמים שאדם הולך לכרמו וכו', קשיא להו ברייתא דהמפצע בזיתים, ולא לאמוראי אחריני, שכתבו: 'מה שקשה ליה לרב נחמן דמפרש בפ"ק, דגזרו לבצור בטהרה משום שאדם הולך לכרמו וכו', שם פירשתי' עכ"ל, והכא משמע, דלכולהו אמוראי הרגישו האי ברייתא דהמפצע בזיתים וכו', כבר עמד בזה הרב מרכבת המשנה (- חצלמא, ב'קונטרס אחרון על הסוגיא דח"י דבר' בסוף ספר טהרה) בענף ז' שריג ד' ומשם בארה. עכ"ל 'שבת של מי'. ועיין שם בדבריו, וגם בדבריו 'מרכבת המשנה' שציין אליו, שנדחקו ליישב.]

מכל זה נראה ברור, שאין כוונת התוס' בדף קמה. במה שכתבו: 'שם פירשתי', למה שכתוב בתוס' שלפנינו בדף יז. בשם הר"ר פורת. אלא יותר מסתבר, שהר"ש משאנץ בסוגיא דדף יז. כתב קושיא על רב נחמן בלבד, ובאריכות דברים.

ואכן, בתוס' הרא"ש [שגם הוא מבוסס על תוס' שאנץ, והוא צמוד יותר למקור מאשר תוס' טוך, וכמו שכתב הרב גבאי בגליון המאתיים עמ' נה], בפ"ק שם (דף יז.), אחר שגם הוא הביא (בד"ה גוזרני) את דברי הר"ר פורת [-פירש הר"ר יוסף, דגזירה שמא יבצרנו בקופות מזופפות לא שייכא בזיתים וכו']. ולא הוסיף כמו התוס' שלפנינו שלפי זה א"ש הברייתא דדף קמה. כתב בדיבור נוסף קושיא על רב נחמן בלבד, מהברייתא דדף קמה. וז"ל שם (בד"ה לידע אם הגיעו ענביו לבצור): לידע אם הגיעו ענביו לבצור. תימה, אמאי לא פריך הניחא למאן דאמר וכו', כדתניא לקמן בריש חבית, המפצע בזיתים לידע אם הגיעו זיתיו למסוק לא הוכשר וכו'. י"ל דלא דמי, דאשכול של ענבים נשאר המשקה בין הגרגרים ולא אוזל לאיבוד, אבל זתים המשקה נחלק ונופל מהם ואזיל לאיבוד. עכ"ל. הנה, הוא האריך בקושיא, וקושיא זו הקשה על רב נחמן בלבד, וגם לא הביא זאת בשם הר"ר פורת. ונראה ברור שלזה התכוון התוס' בדף קמה. ודיבור זה בתוס' הרא"ש, מקורו מתוס' שאנץ.

וא"כ אדרבה, הרי לנו הפניה נוספת מסוף המסכת לתחילתה, שאינה נמצאת בתוס' שלפנינו. וזה מוכיח כשיטת הרב אהרונוב, שההפניות לא נכתבו על ידי הר"א מטוך, אלא ע"י הר"ש משאנץ עצמו. [ולענ"ד גם ההפניה בתוד"ה ביצה הנ"ל (בדף קמה). לפרק המצניע, אינה מתאימה עם הכתוב בתוס' שלפנינו בפרק המצניע. וראה במהרש"ל ומהרש"א על תוד"ה ביצה הנ"ל, שנתקשו בהבנת דברי התוס' שם. ואכמ"ל.]

האם מזה שהר"ש משאנץ כינה את הר"ר פורת - 'הר"ר פורת' - מוכח שהיה רבו

י. עוד רצה הרב דאן להוכיח שהר"ר פורת הוא רבו של הר"ש משנץ, מלשון התוס' בדף קמה. בד"ה שואל הנ"ל. וז"ל הרב דאן שם בהוכחה ג: ואפשר גם לדקדק, שהזכיר הר"ר פורת בלי שמו העיקרי (של) יוסף, רק בכינוי של כבוד 'הרב ר' פורת'. עכ"ל הרב דאן. ולא הבנתי דבריו. דאטו כל המזכיר את ר"ת, בכינוי - רבינו תם', בלי שמו העיקרי 'יעקב', מוכח מזה שהיה רבו, אתממה! ועוד, דגם את הר"ר פורת הזכירו בכינוי זה 'הר"ר פורת' - רבים שוודאי לא היו תלמידיו, וכגון הר"א מטוך בחלק הראשון של המסכת. [אלא, שהוא מזכירו בד' אופנים שונים: א. 'הר"ר פורת' (כגון יז. ד"ה גוזרני הנ"ל באות ט). ב. 'הרב פורת' (כך הוא ברוב הפעמים וכגון כו: ד"ה רבי שמעון). ג. 'הר"ר פורת' (כגון כא: ד"ה דאי לא). ד. 'הר"ר יוסף פורת' (כגון כד: ד"ה ולא מילה).] והר"א מטוך הרי חי שני דורות אחר הר"ש משאנץ, רחוק כארבע דורות מן הר"ר פורת, ובוודאי לא היה תלמידו, ואעפ"כ מזכירו בכינוי זה. אלא, שזה היה

דרכם, לכנות את החכמים על שם פסוקים המתאימים לשמם, [ראה לשון החיד"א שהעתקנו לעיל אות ה: 'וקרו ליה הכי על שם פורת יוסף']. והרבה פעמים הזכירו אותם בכינוי זה בלבד.

ועוד נראה, שכינו כך רק את החכמים שבדורות הראשונים, והרי זה מראה פנים, שהר"י פורת הוא מוקדם להר"י. [וכמו שכתבנו לעיל באות ז, שהיה הר"י פורת בדורו של ר"ת רבו של הר"י].

מסקנת הדברים

סוף דבר הכל נשמע: א. הר"י פורת היה קדמון, תלמידו של הרשב"ם [ולא בנו], וחבירו של ר"ת, והר"ש משאנץ חי כשני דורות אחריו. ב. רבו המובהק של ר"ש משאנץ, היה הר"י הזקן [ולא הר"י פורת], והוא הוא 'רבי' המוזכר בתוס' שאנץ, כידוע וכמקובל. ג. דרך הר"ש משאנץ ושאר תלמידי הר"י, כשמביאים דבר בשם הר"י, לחתום בסוף הדברים 'מ"ר'. ד. התוס' שלפנינו במסכת שבת, מתחילת המסכת עד דף קלו: הוא תוס' טוך, ומשם ואילך הוא תוס' שאנץ. ואשר על כן, כשמציין התוס' בסוף המסכת (מדף קלו: ואילך) לדבריו בריש המסכת, אין לחפשו בתוס' שלפנינו.

ולאלו הרוחות נישא תפילות, להאיר עינינו בתורת בעלי התוספות, וישלח לנו מהרה ישועות מקיפות, כימי צאתנו מארץ מצרים יעשה לנו נפלאות.

החותם בכל חותמי ברכות

זעירא דמן חברייא

שמחה עקשטיין

בענין שמיעת דברים שבקדושה ע"י רמקול לעומד בתפילת שמו"ע

יום ד' כ"ג בתמוז ה' תש"פ, כבוד המערכת הנכבדה "בית אהרן וישראל".

אבוא בזאת במס' הערות על הנכתב במאמרו של הרב עקיבא נטע בריזל, בקובץ ר"ט, ואשיבה מעט במלחמתה של תורה, ואת והב בסופה, ועימו התנצלותי הכנה. וזה החלל.

א. בענין לשון רש"י בסוכה ל"ח ע"ב, ששאל ע"כ שנכתב בו, קדיש או איש"ר, י"ל בזה את גירסת הדפוס (מובא בהגוז' - עוז והדר) וכן הגיה "בגליון" "קדושה או איש"ר". ובזה נפלה הקושיא.

ב. בעמוד קכ"ה טור ב' אות ב', כתב "ובאורחות חיים מפורש כן, שנידון ר"ת הוא גם לענין "אמן וקדיש", וכ"ה באו"ז. ואם כי באו"ז יש מקום לרמז זאת, אמנם באורחות חיים אין זה כך, וכדלקמן. דהנה לשון האורחות חיים (ה' תפילה אות צ"ב) הוא: 'ואם הקדים להתפלל קודם ש"ץ לא יפסוק תפילתו בקדושה לענות אמן וה"ה בקדיש או ברכו וכו'. ורבינו צדוק והר"ת ז"ל פסקו דמאחר דשומע כעונה אין לו לשחוק בתפלתו כלל ואפי' לשמוע קדיש וקדושה וברכו וכו' (עכ"ל). והנה לענין דברי ר"ת בוודאי שלא הזכיר לשון זו. (ולשונו שכתב "בקדושה לענות אמן" תמוה בפ"ע. אולי היו רגילים לענות אמן בקדושה? או שמא צריך למחוק תיבת "אמן"). (ולגרוס לענות אמן וה"ה בקדיש וכו' דחוק. וכ"ש לגרוס "בקדיש לענות אמן, וה"ה בקדיש וכו'" שממש לא יתכן, דא"כ הו"ל למערכינהו ולתינהו. ועוד מנ"ל כל גירסאות אלו). איך שלא יהיה, מציטוטו של האורחות חיים בכלל, ועוד בלשון "אמן או קדיש" הוא סילוף ושלא כהוגן.

ג. גם לפ"ז, בתחילת אות ב' כתב לתמוה ע"ד רש"י בכלל, שיוצא יד"ח בקדיש מהש"ץ, אבל מה נפרש לגבי קדיש מה המתפלל שומע מהש"ץ. וכי הוא צריך לצאת יד"ח באמירת יתגדל ויתקדש וכו', הלא אין זה מוטל עלי, אלא על הש"ץ, ולשמוע מאחרים שעונים אמן הלא א"א אאמ"כ הודיע להם מתחילה שיכונו להוציא, ואף שהרבה להשתומם ולהגדיל התימה, לא מצאתי מקום לקושיא. וכי רש"י כתב לצאת יד"ח ביתגדל ויתקדש? אתמהה. הלא כל רצונו רק באלו שחייבים בהם, והם כדברי הפוסקים - מ"אמן יהא שמיה רבא", ואף זה, יצא יד"ח מהש"ץ, וכדין כל שומע כעונה, ואף שזה בד"כ חיוב הש"ץ, הכא שאין יכול לצאת יד"ח עצמו בעניית אמן, הלא הוא משבח לה' ע"י שומע כעונה, ונפטר בכך מחיובו, כשם שהש"ץ עצמו נפטר בכך. ודי בזה.

ד. (בעמוד קכו טור א'. בק"ו ממודים דרבנן, האיך יכולים הציבור לענות אף הם. אולי אפ"ל בדוחק, ומחמת חומר הנושא, דמחמת דהציבור גופא נפיק יד"ח במודים דרבנן - שהוא מתוכן הברכה - בעצמם, ואף הש"ץ אומר זאת - בנוסח ברכתו הוא, שפיר נפקי יד"ח וממילא לא הוי ברכה לבטלה ועדיין צ"ע).

ה. בעמוד קכו טור ה' כתב להק' על הביאה"ל, דביאר את מח' רש"י ותוס' בגדר שומע כעונה - האם הוי כעונה ממש או לא, והק' ע"ז מדברי החזו"א [סי' כ"ט] דס"ל שהשומע 'מצטרף לעונה', וכתב ש'עיקר ראיית החזו"א' הוא מכך דבמגילה לא הוי 'מתוך הכתב' וכן בקידוש לא הוי ב'כוס', וא"כ ע"כ לומר דשומע מצטרף לעניית האומר, עכת"ד החזו"א זצ"ל.

ולהעמיד דברים על דיוקם ראוי להדגיש, דניכר למעיין שאין 'עיקר ראיית החזו"א' מזה כלל, כ"א מהא דבעינן דין ערבות - וא"כ דהוי כעונה ממש - למאי נפק"מ דבעינן ערבות.

ולהעיר באתי כתלמיד הבא לידון לפני רבו, ברתת וזיע, דנראה דראיות החזו"א אין קשות כ"כ, דראייה זו (האחרונה) יש לדחות, דכל השמיעה היא דווקא במגילה כשירה, והלא כל איש ישראל הוא חייב בחיוב נפרד לכאור', וא"כ האיך חיובא דהאי מפקא להאי, והא לא הוי אותה מגילה - אי לאו דכל ישראל ערבים זל"ז, ושייכי במצוות כאחד.

וכן שאר ראיות שהביא שם, מקידוש וכד' צריכים אצלי עיון גדול, דהא מנלן דבעינן 'כוס' ובעינן 'מתוך הכתב' - חיובא דגברא הוא - וגברא לא קחזי ליה למגילה, ולא נקט כוס בידיה, דילמא חיובא דברכה הוא, וכן חיובא דמגילה הוא, והנה בהכשר נעשית ד'הקריאה' דהמגילה, וה'קידוש' גופא נעשו בהכשר, ודו"ק. (אך, להעיר מחידושו הידוע של הגאון מראוגטשוב זצ"ל דבעינן ב' בני המן דכ"א יקרא בעצמו ואין יכול המקריא להוציאו יד"ח בהא ד'נשימה אחת', ואכמ"ל). אך, בין כך ובין כך, האיך לקח הכותב את דברי החזו"א כקורנס להכחית מגברא אגברא ?

ו. עמ' קכ"ח טור א'. אות ה'. הואיל הכותב להוכיח מדברי הרבינו יונה בברכות שכתב דטעם ההיתר להפסיק הוא משום דהוי 'שבחו של מקום' - ולכן (ר"ל להוכיח) הוי הפסק. ולקח טעם ההיתר והקישו לאיסור, ומלבד זה הדבר בפ"ע טעון בירור דהאיך שמענו ד'חשיבות' הוי הפסק? ! או קיום מצוות באמצע התפילה הוי הפסק, הלא בורא הוא, ושהפסיק בשתיקה - מה בכך, דהכא נמי ל"ק לן וגם תוס' לא נתקשו בהא אלא מכאן דהשומע כעונה, ועוד, שא"כ סב על עיקבותיו לבאר מכך גם דלרש"י לא הוי הפסק והנה אחז החבל בב' ראשו.

ז. עמ' ק"ל טור ב'. אות ח'. הכותב מחבר ומקיש דין הקדיש עם חזרת הש"ץ. ולהעיר מדברי המשנ"ב (קכ"ד ס"ק י"ז) דזהויר מלעיין בספרים בשעת חזרת הש"ץ מטעם, א. דהוי ה"אמן" יתומה (ועיי"ש מה שהוסיף בזה), ב. "שאם הלומדים יפנו ללימודם, ע"ה ילמדו מהם שלא להאזין לש"ץ" וכו'. [והנה פשוט דמייירי דאיכא י' מלבדם, דאל"ה איכא למיחש משום ברכה לבטלה], ושם לא אמר להם לשתוק ולכוון, ולדבריו אמאי גריע מאמצע י"ח, ולמה לא יצטרכו לכוון לדבריו, הא חובת ציבור הוא הקדיש. (ולגבי קדיש גופא כתב המשנ"ב ג"כ דלא גריע משאר ברכות, ואסור לעשות אפ' תשמיש קל). וצ"ב.

ח. ובעמ' קל"א טור ב' כתב: "ואם כנים אנחנו, יש ללמוד מפה גם לנדון שהתחלנו בו - בעניין המגנינים ע"י רמקול, שלכאור' יכול העומד בתפילתו להצטרף לשמיעת דברים שבקדושה, ואף שבעניני שומע כעונה דעלמא אין חשיבא שמיעה, הכא סגי במה שמצטרף בלבו עם הציבור, ובוודאי אם שומע שאר הקהל שעונים דבר שבקדושה שיכול להצטרף בשמיעתו איתו, ונחשב לו שפיר כעונה, והנה בעצם הדימוי מסתפק אני, דמאי עדיפא האי משאר הרהור בעלמא, בלב.

והן אמת בדברים דלא בעי שמיעה, וכדבאלכסנדריא במצרים, שפד"מ, ולגבי עניייה עם הקהל, הדברים פשוטים מאוד כרבסימן רט"ו, ובסימן נ"ז (ועי' במג"א, שם בדין אמן, ובפמ"ג שם בגדר החיוב לאחר שכבר ענה וכו').

בענין הסגולה של קריאת 'ויהי נועם' לתוך השופר בשמתקשין בתקיעות

בסימן תקפ"ה כתב המשנ"ב (סקי"ח): פעם אחת לא היו יכולין לתקוע והפך השופר וקרא לתוכו 'ויהי נועם' ושוב יכלו לתקוע [מג"א בשם מהרי"ל]. ועי' בדגול מרבבה שזהו דווקא בתקיעות דמעומד, אבל בתקיעות מיושב, הו' הפסק גמור בין ברכה לתקיעה. ועי' בשערי תשובה (סק"ז) שמיישב קצת דבר זה. ומכל מקום לכתחילה נראה לענ"ד שאינו כדאי לעשות כן, עכ"ל המשנ"ב.

ובשע"ת (שם בתו"ד): אבל בתקיעות מיושב הו' הפסק גמור בין ברכה לתקיעה, ולומר שזה מיקרי לצורך התקיעה, קשה הדבר, שאין זה סגולה בדוקה. ולענ"ד יש לומר, כיון שלא היו יכולים לתקוע, בע"כ שהיה צריך הפסק גדול ללכת ליקח שופר אחר וכיוצא, ובלא"ה היו צריכים ברכה אחרת. וגם עתה שקראו 'ויהי נועם', באמת בירכו ברכה אחרת, עי"ש, עכ"ל השע"ת.

א. צ"ע, למה הוצרכה לכך סגולה בדוקה בדווקא, וכי חילול שבת הוא שלא הותר לצורך סגולה שאינה בדוקה, הרי סוף - סוף הפסק לצורך תקיעה היא.

ונראה ליישב עפ"י מש"כ בשו"ת מנחת שלמה¹ (בתו"ד) וז"ל, הן אמנם שאם אחד קיבל על עצמו לא לאכול פת עד שיאמר תחלה פסוק מסוים, ושכח ובירך ולא נזכר אלא בין ברכה לטעמיה, פשוט הוא שאם יאמר את הפסוק דהו' ודאי ברכה לבטלה, ואף על גב שאמירה זו מתרת אותו לאכול טפי מגביל לתורי וכדומה וכו', דמכל מקום כיון שהפסוק מצד עצמו אין לו שום קשר עם האכילה², רק צריך הוא לאמרו מפני שנשבע וצריך לקיים שבועתו, לכן חשיב ודאי הפסק, והרי זה דומה למי שבירך המוציא ונזכר שעדיין לא התפלל, דתפילתו הו' ודאי הפסק, ולא אמרינן דחשיב כצורך אכילה משום האי טעמא דאסור לאכול קודם שיתפלל, עכ"ל.³

ויש לומר דה"נ בנידון דידן, אילו היה באמירת פסוק 'ויהי נועם' סגולה בדוקה, היה אכן מותר אף לכתחילה לומר פסוק זה כשאינו יכול לתקוע ללא שיאמר פסוק זה, לפי שזהו רפואתו. אולם האמת לא כן הוא ואינו סגולה בדוקה, ושוב הו"ל כאדם זה המנוע מלאכול קודם שיאמר פסוק, שאסור להפסיק באמירתו בין ברכה לאכילה, ואם הפסיק הו"ל הפסק בין הברכה לאכילה וחוזר ומברך.

ב. אולם בעיקר הדבר עדיין יש לעיין ממה שנחלקו האחרונים, באלו מקומות שאין העכו"ם מניחים לשחות, אא"כ יאמר קודם השחיטה - ממש ב' מלות אלו אלל"ה ואכבר [ר"ל ק'ל כביר], אם בלית ברירה הו"ל הפסק בין הברכה לשחיטה.

1 להגרש"ז איערבאך זצ"ל, ח"א סי' י"ח א"ב.

[מש"כ שם הגרש"ז - בהג"ה, להסתפק בשואל על הנדר או מפריש תרומה בין ברכה לאכילה (דהיינו שבירך על האוכל ונזכר שלא הפריש ממנו תרומה וע"כ הקדים והפריש קודם שטעם ממנו, או שמאכל זה אסור עליו בנדר ושאל על נדרו) אם יש בזה הפסק.

וצדדי הספק בזה כתב שם וז"ל, אי חשיב כגביל לתורי, כיון שזה ממש מתיר את האכילה. או אפשר דדוקא בגביל לתורי שכל יום סמוך לסעודתו צריך גם להאכיל את בהמתו הו"ל כצורך סעודה ואין אמירה זו של גביל לתורי חשיב הפסק, משא"כ התרת הנדר או אפילו הפרשת תרומ' שעושים פעם אחת לתמיד, אפשר דחשיב הפסק.

עע"ש במילואים והשמטות (שנדפסו בסוה"ס) שכתב בשם החזו"א (דמאי סי' ט"ו) הסובר, שבטבל ודאי מותר להפריש ואף לברך על הפרשתו ואין בזה הפסק מאחר ולצורך אכילה עשאו.

וע"ע בשו"ת מנחת שלמה ח"א סי' כ' מש"כ עוד בזה.

2 נראה לבאר ככוונתו דה"ק, הגם שגם 'גביל לתורי' אינו קשור לאכילתו מצד עצמו, אעפ"כ התורה היא שתלתה היתר אכילתו בהאכלת בהמתו.

לא כן מי שנדר שלא לאכול את מאכלו קודם שיאמר פסוק מסוים, הוא עצמו אכן לא יוכל לאכול קודם שיאמר את הפסוק, אולם אין זה מצד עצם הפסוק אלא מצד עצמו הוא, וממילא הו"ל הפסק.

3 עע"ש במנחת שלמה מש"כ עוד בזה.

דעת הפר"ח⁴ שהוא דבר פשוט שאמירת מילים אלו הו"ל הפסק בין הברכה לשחיטה, וע"כ אין תקנה לזה אא"כ יברך על השחיטה וישחט עוף תחילה [לפי שבעוף אין מקפידים על אמירה זו] ואח"כ יאמר אמירה זו וישחט הבהמות.

לעומת זה דעת התבואות שור⁵ שלכתחילה יש להשתדל לבטל מנהג זה, לפי שנראה כחוקות העכו"ם. ואם אי אפשר לבטל וגם אי אפשר לאומרם קודם ברכת השחיטה, נראה כיון שהישראל מכוין במילים אלו שהשחיטה היא לשם הקב"ה שהוא ק"ל כביר וציונו לשחוט, לא הוי הפסק דמדבר בענין השחיטה והרי אי אפשר בלאו הכי, עכ"ד.

הרי אמירת תיבות אלו אינם חלק מהשחיטה⁶ ואעפ"כ כתב התבואות שור, שמאחר ואי אפשר לשחוט בהמות ללא שיאמרם, וגם הישראל מכוין במילים אלו שהוא שוחט לשם הקב"ה שציונו על כך, אין בהם הפסק.

א"כ הגם שלהפסיק בין הברכה לקיום המצוה בשאר סגולות שאינם בדוקות, הו"ל הפסק וחזור ומברך, עכ"פ אם יש להתיר בנידון דידן [אמירת ויהי נועם] בלית ברירה בין הברכה לתחילת התקיעה, יש לתלות במחלוקת הפר"ח והתבוא"ש⁷. לדעת הפר"ח, הו"ל הפסק ואין שום היתר בזה. לא כן לדעת התבוא"ש שהתיר בשחיטה וכנ"ל, א"כ גם בתקיעת שופר נימא כך, שבאמירת ויהי נועם מבקש התוקע כי המקום יהא בעזרו, שיוכל לקיים מצות תקיעת שופר זה שהוא עוסק בה על צד היותר טוב, ושוב אין בזה היסח הדעת דהו"ל ג"כ מענין התקיעה.

ואם כנים אנו במש"כ, נמצא שהיתר אמירת ויהי נועם בין הברכה לתחילת התקיעה, תליא במחלוקת הפר"ח והתבוא"ש הנ"ל, וצ"ע.

ג. ומכל מקום יש להעיר ולהדגיש בזה, שאף אם נאמר דבדיעבד לא הוי הפסק כיון שלצורך תקיעות היה, אעפ"כ לכתחילה [אם אפשר בענין אחר], דבר פשוט הוא שאין לו להפסיק, שהרי אפילו להפסיק לצורך האוכל אסור לכתחילה (כמבואר בהג"ה סי' קס"ז ס"ו).

ולא באנו להקשות אלא בדיעבד - כשכבר אמרו, או בשאי אפשר באופן אחר, דהיינו אם בעל התוקע אינו יכול לתקוע בשום אופן, ואף בזה כתב המשנ"ב בפשיטות שאין לעשות כן לכתחילה⁸ וגם השע"ת

4 סימן י"ט וז"ל, דע שבמקומות הללו הבהמות של עכו"ם הכשרות לוקחן הישראל והטרפות נשארות לו לקצב עכו"ם למוכרם לעכו"ם, ולפי דת הישמעאלים אינה נכשרת הבהמה להם אא"כ יאמר השוחט בשעת השחיטה אל"ה וואכ"ר, שר"ל ק"ל כביר, והם מקפידים שלא יאמרו מלות הללו אלא סמוך לשחיטה מיד, באופן שגם אינו יכול לברך ברכת השחיטה עד אחר אמירת דברים אלו, הדבר פשוט דזה הוי הפסק בין ברכה לשחיטה, והמפסיק בזה טועה.

ואין תקנה לזה אלא שישחוט עוף מתחילה ויכוין לפטור כל מה ששוחט אח"כ בברכה שבירך על שחיטת עוף. או אחר שכבר התחיל לשחוט, מקמי גמר הכשר שחיטה, שיברך ברכת השחיטה, עכ"ל הפר"ח.

5 בשמלה חדשה (סעיף ח') ובתבואות שור (סקט"ו) האריך והרחיב בזה.

6 וביותר מזה, שהרי המעייץ בדברי הפר"ח יראה שלא אסרו העכו"ם לישראל לשחוט ללא שיאמר תיבות אלו [כפי משמעות דברי השמלה חדשה], ואם ירצה הישראל לשחוט לישראלים ללא שיאמר תיבות אלו, הרשות בידו.

אלא שאין העכו"ם אוכלים בשר בהמה אא"כ יאמרו קודם השחוטת תיבות אלו. ומאחר שאין הישראל אוכלים הטרפות ונצרכים למוכרם לעכו"ם, יגרם להם נזק כבד אם לא יוכלו הישמעאלים לקנות אותם מהם.

נמצא שאמירת תיבות אלו הם למעשה אך רק בכדי להתירם באכילה לישמעאלים, אלא שבעקיפין - מחמת הפסד מרובה - גם שחיטת הישראל בהא תליא.

7 וע"ע בדרכי תשובה (יו"ד סי' י"ט סקנ"ג) שצ"ע עוד לדברי הפרי תואר (סק"י) והפרמ"ג במשב"ז (יו"ד סי' י"ט סק"ד).

ובסוד"ר כתב, ועי' בספר פאת השולחן (הלכות ארץ ישראל סי' ב' סעיף י"ט) ובבית ישראל (שם סקל"ח) שהאריך והעלה בראיות הרבה, דלכתחילה יש לחוש להפסק באמירת תיבות אלו.

אכן בדיעבד לא חשיבי תיבות הנ"ל הפסק. ואף לכתחילה אם אי אפשר למכור הבשר לישמעאלים אא"כ יאמר תיבות אלו וכנ"ל, הו"ל כדיעבד, ויכול לומר תיבות הנ"ל ולא חשיב הפסק, עיי"ש. ואדברי השע"ת קאי דמירי בשא"א בענין אחר, ואעפ"כ כתב שלכתחילה לא יעשה כן.

כתב בהדיא שאי אפשר היה בענין אחר ואעפ"כ חזרו ובירכו שנית לאחר אמירת 'ויהי נועם'. ובכה"ג הוא שיקשה, אמאי לא נאמר [מדין ספק ברכות להקל] שיפסיק - אף לכתחילה - באמירה זו. ועוד, בדיעבד לאחר שכבר עשה כן, למה יחזור אח"כ ויברך שנית, וצ"ע.

הרב ישראל ברוך קופרברג

תל אביב

בענין חיובי תשלומין במי שהדביק אחרים בנגיף הקורונה

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל

ראיתי בגליון ר"י במאמרו של ידידי הרה"ג דוד בריזל שליט"א אודות מי שהדביק אחרים בנגיף הקורונה אם חייב בדיני אדם ובדיני שמים, ובתוך דבריו דן שכיון שזה ספק שמא לא נדבק על ידו אלא ע"י אחרים, יוכל להפטר בטענה דהמוציא מחבירו עליו הראי', אך כתב לצדד שכיון שפשע בזה, אע"פ שאין ההיזק ברור שנעשה על ידו, הרי זה חייב בדיני שמים, והביא שכן כתב בערוה"ש בסי' שפ"ו.

והנני להוסיף, שלכאור' מצינו מקור נאמן לדין זה בגמ' ב"ק דף נ"ו שנמנו שם המזיקים בגרמא שחייבים לשלם בדיני שמים, ואחד מהם הוא 'היודע עדות לחבירו ואינו מעיד לו', והקשו בגמ' 'במאי עסקינן, אילימא בבי תרי, פשיטא דאורייתא הוא, אם לא יגיד ונשא עונו, אלא בחד' ע"ש. ופי' רש"י וז"ל אלא בחד, שמחייבו שבועה, ובדיני שמים מיחייב, דאי הוה מסהיד מחייב ליה שבועה, ודלמא לא הוי משתבע בשיקרא ומשלם ע"ש. ובהמשך הגמ' שם איתא 'והיודע עדות לחבירו ואינו מעיד לו נמי, מהו דתימא מי ימר דכי הוה מסהדינא ליה הוה מודה, דלמא הוה משתבע לשקרא, ובדיני שמים נמי לא ליחייב' קמ"ל' ע"ש.

ויש לתמוה בזה, שכיון שיתכן שהיה נשבע ונפטר, א"כ יאמר העד שאולי היה נשבע לשקר, וכיצד אפשר לחייבו בדיני שמים, ומצאתי שעמד בקושיא זו הפני יהושע (שם על דברי רש"י) וזה לשונו: 'כאן לא שייך להקשות אמאי פסיק ותני חייב בדיני שמים, דקמי שמיא גליא אי הוי משתבע הלה או לא, דמ"מ כיון שזה עצמו שידע להעיד, אינו יודע אם ישבע הלה או לא, ונמצא דלא איכפת ליה בהזיקו של חבירו חייב בדיני שמים שנתכוין להזיק' עכ"ל. ומבואר בדבריו שיישב דברי הגמ' שכיון שהתכוון להזיק אע"פ שאין ברור שעשה ההיזק באמת, הרי זה חייב בדיני שמים, וצ"ל כמו שביאר שם במאמר שבחיוב בדיני שמים נקבע לפי הפשיעה בלבד גם אם אין ברור שעשה ההיזק.

בברכה

יוחנן ב"ר יצחק בריזל

כולל חו"מ אהל יוסף ירושלים

בענין הנ"ל

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל הע"י

ראיתי בגליון האחרון מאמרו המקיף של הרה"ג דוד בריזל שליט"א ובו דן במי שהדביק אחרים בנגיף הקורונה אם חייב לשלם, והנני להעיר בזה כמה הערות והוספות בעז"ה.

א. במה שכתב לדמותו לדברי הבית שלמה (חו"מ סי' קכ"ו) שכתב שבהמה שאכלה ממרעה שהיה נגוע במחלה, שפטור מלשלם משום דהוה לה שלא תאכל וכמבואר בב"ק דף מ"ז: ע"ש. יש להעיר בזה, דרק על פעולה שנעשית מתוך כוונה שייך לומר ה"ל שלא תאכל, וכלשון התוס' בב"ק שם שבמתכוון מביא עליו דבר שמזיק, וגם בבהמה שמתכוונת לאכול י"ל כן, אבל על פעולות שאדם עושה ללא כל כוונה כשאיפת אויר או הכנסת ידו לפיו לא שייך לומר הו"ל שלא תאכל, ולכן אין ללמוד מפסק הבית שלמה לעניינינו שהאדם שאף אויר או העביר ידו בפיו שלא עושה כן מתוך כוונה, והוי עדיין בכלל חציו של המזיק.

ועוד דהנה החזו"א (ב"ק סי' ח' סק"ט) הקשה למה בכל בור לא אמרי' דהו"ל לניזק שלא ליפול כמו שאמרינן הו"ל שלא תאכל דהניזק הביא על עצמו הנזק, וביאר החזו"א שרק כאן מעשה האכילה הוא מעשה הנזק ולזה נתכוונה, אבל ההולך לא נתכוון ליפול אלא לילך והנפילה שלא ברצונו. ונראה דגם בעניינו אפילו אם התכוון להכניס ידו לפיו, לא התכוון להכניס הנגיף, וזו פעולה מחודשת שלא בכלל מעשיו, וכ"ש במה שנכנס מאליו ע"י שאיפת אויר. [וזה שונה מדברי הבי"ש דשם נתכוונה לאכול והריר טפל למאכל, וכ"ה בש"ך (סי' שפו סק"ג) שאם מעורב סם בפירות אמרי' הו"ל שלא תאכל].

ב. במה שכתב לדון שאם הצריך אחרים להיכנס לבידוד, שיתחייב לשלם מדין שבת, נראה להעיר בזה, שלכאורה אין לחייבו בשבת, ואע"ג דקי"ל בגמ' ב"ק פה' ב' יש שבת בלא נזק כמו הדקיה באינדרונא שסגרו בדלת ואין יכול לצאת למלאכתו, הרי כתב הרא"ש שם (פ"ח ס"ג) ומובא בשו"ע (סי' תכ סעיף יא) שזה רק כשהכניסו לחדר וסגרו בתוכו שעשה מעשה בגופו, אבל אם היה כבר בחדר וסגר עליו הפתח הוא גרמא בנזקין ופטור, וכ"ש כאן שהחולה לא עשה באחרים כלום רק מחמת ששהה על ידם הוצרכו ליכנס לבידוד, מחשש שמא נדבקו, שזה אינו אלא גרמא ופטור בדיני אדם וחייב בדיני שמים.

ג. ובעיקר שאלה זו, יש לברר באופן שגם הניזק לא נהג לגמרי כפי ההנחיות, ולא עטה מסיכה על פיו, האם מטעם זה יש לפטור את המזיק דאיהו דאזיק אנפשיה. ונראה שאין לפטור בטענת איהו דאזיק אנפשיה, דלא מצאנו כן רק כשהמזיק לא פשע כמו בנכנס לחצר בעה"ב שלא ברשות כמבואר בגמ' מח' א', וכן בדברי הרמב"ן (ב"מ פב' ב') לענין אדם המזיק באונס, אבל על כה"ג שפשע המזיק כתבו התוס' (ב"ק כג' א' ד"ה וליחייב ושם כו' ב' ד"ה אמאי) יותר יש לו לאדם לשמור שלא יזיק משלא יזיק' ועי"ש שהוכיחו כן, ואין המזיק נפטור בכך שהניזק לא נזהר כראוי, כל שהניזק לא הזיק עצמו בידים.

ד. ועוד יש לדון בעיקר ענין זה, דהנה בב"ק דף צח' א' איתא השף מטבע של חבירו פטור מ"ט דהא לא עבד ולא מידי, אבל שייפא בשופינא חסוריה, מתיב רבא הכהו על עינו וסמאה על אזנו וחרשו עבד יוצא בהן לחירות [ופרש"י אלמא אע"ג דלא חסריה כיון שעשה מעשה בגופו חייב], רבה לטעמיה דאמר חרשו לאביו נהרג שאי אפשר לחרישה בלא חבורה דטפתא דדמא נפלת ליה באודניה'.

ומבואר בגמ' חידוש גדול שהמזיק ממון חבירו אם לא חיסר בגוף הדבר אע"ג דהפסידו פטור⁹, וכמבואר בגמ' שאם חרש את עבדו לא היה יוצא לחירות אם לא שא"א לחירשו בלא טיפת דם, אבל זה לבד שחירשו והפסיד מערכו ללא חסרון כטיפת דם לא היה חייב וכמו בשף מטבע שפטור כי לא חיסר. [ונחלקו הראשונים אם למאן דדאין דינא דגרמי חייב אע"ג דלא חסריה ונחלקו בזה השו"ע והרמ"א סי' שפו ס"א ואכ"מ].

ולפ"ז יש לדון אם המדביק חבירו בנגיף יש לחייבו בתשלומי נזק כה"ג שלא חיסר בגופו, ואע"ג דהופסד וירד מערכו הרי בחירשו בלא שהיה מחסר טיפת דם לא היה חשיב מזיק. [אלא די"א דהוי גרמי וכן"ל]¹⁰.

אמנם נראה להוכיח דכל דין זה שאם לא חיסרו פטור אמור רק במזיק ממון חבירו, אבל חובל בחבירו חייב בנזק אפילו לא חסריו, דהנה בפרק החובל דף פו' א' איתא 'המכה אביו ואמו ולא עשה בהן חבורה חייב בכולן, היכי דמי לאו כגון שהכה על ידו וסופו לחזור וקתני חייב בכולן', והיינו שדנו בגמ' איך משכח"ל חובל באביו שאין חייב מיתה כי לא עשה חבורה שחייב בנזק, דע"כ איירי במכה שסופו לחזור, וקשה מאד שאם לא עשה חבורה ולא חיסר אף חיוב של נזק אין כמבואר בגמ' לענין מי שחירש עבדו דבלי טיפתא דדמא היה פטור, וזהו קושיא גדולה.

ונראה דמבואר מזה, ושו"ר כן באילת השחר (שם דף צח' א') דחובל בחבירו חייב בנזק גם בלא חיסרו, ורק במזיק ממון אם לא חיסר לא חשיב מזיק, והא דמבואר בגמ' דאף בחירש עבדו אם לא חיסרו

9 וע"י בש"ך (סי' שפו סק"ז) שהביא מהראב"ן ומהרש"ל שזה לא רק במטבע שפחתה אלא אפילו אם הכה על שאר כלי כסף וזהב או על טבעת ופחתה נמי הוי כמטבע ממש ופטור כי לא חסרה, והש"ך כתב דאפשר לחלק דרך במטבע דליכא אלא צורתא אבל בכלי מעיקרא כלי הוי והשתא לאו כלי הוא.

10 ובאמת יש לשאול איך איכא למ"ד היזק שאינו ניכר חייב הרי לא חיסר בגוף הדבר, וכבר הקשה כן המחנ"א (נזקי ממון סי' ד'), ותיירך דכיון שאיבר כל שימושי החפץ אין לך חסרון גדול מזה ועד כאן לא אמרו הפטור דלא חיסרו רק כשעיקר הדבר קיים.

אין יוצא לחירות זה הלא איירי בעבד כנעני שלו כלפי דין יציאת עבדו דינו כנזקי ממון וכמבואר בגמ' דיציאתו בשן ועין הוא כתשלום על ההזיק.

וביאור הדברים דהלא בחיוב ד' דברים של חובל בחבירו מצאנו שחייב גם כשלא חיסר בגוף האדם, דסוגר אדם בחדר חייב בשבת אע"ג דלא חיסר בגופו, והרוקק על חבירו חייב בושט אע"ג דלא חיסר מידי וכן כיו"ב, א"כ י"ל דגם בדין נזק של חובל חייב אפילו בלא חיסרו, ואין זה כדיני מזיק ממון שרק אם חיסרו חייב, וזה מבואר היטב לפמש"כ רבותינו (בחדושי הגר"ח בהלכות טו"נ והברכ"ש בס"י כח והגר"ז בסוף הספר) שחלוק דין חבלות משאר נזקי ממון שבהם עיקר החיוב הוא להשלים הפסד הממון, אבל בחבלות הדין נזק הוא גזה"כ דחבלות וכמו צער ובושת שאין בהם הפסד עי"ש, א"כ א"ש דמה"ט לענין אי בעי חסריה חלוקין הן דרך בנזקי ממון צריך חסרון ולא בחובל בחבירו. ועכ"פ לפ"ז בהדביק חבירו אפילו שלא חיסרו יש לחייבו בתשלומי נזק צער ריפוי ושבת.

בברכה

אליעזר יהודה פינקל

שיבת מיר עיה"ק ירושלים

בענין הנ"ל ובענין חיוב לצאת ידי שמים בשמא ושמא

הנני בהערה על מאמרו של הגר"ד בריזל שליט"א בענין חיוב תשלומין בחולה שהדביק אחרים בנגיף הקורונה ה"י.

א. הנה במאמרו של הגאון הנ"ל (אות ד') לאחר שהכריע שבאופן שודאי הדביק את חבירו וגרם לו נזקין בממונו יתחייב לשלם עכ"פ כדיני שמים כדין גרמא בנזקין, דן באופן שאינו ברור למזיק שהוא הדביקו אם יכול לפטור עצמו בטענה שאולי נדבק החולה מחולים אחרים או לא, וצידד לומר דחייב, ואף אם בכל ספק חיוב כל שהספק הוא אם נתחייב מעיקרא לא מחייבין ליה אף לצאת ידי שמים, כמו שנפסק בשו"ע סי' ע"ה סעיף י' דבאיני יודע אם נתחייבתי כל שהתובע גם כן מסופק לא מחייבין ליה לצאת ידי שמים, ורק גבי ספק פירעון שנינו דגם כשאין התובע טוען ברי מחייבין ליה לצאת ידי שמים. מ"מ הכא יחייבוהו לצאת ידי שמים מכיון דהכא לא הוה ליה לתובע למידע אי הוא הזיקו או לא, וכיון דהנתבע ודאי פושע, חייב לצאת ידי שמים אף כשאין התובע טוען ברי.

ותמך יסודותיו על לשון הטור שכתב (שם סעיף י"ט) וז"ל: "כשטוענו שמא כגון שאמר איני יודע כמה, או איני יודע אם הלוייתך, אין לחייב הנתבע לצאת ידי שמים מפני שלא דקדק, דיכילנא למימר דקדק ושכח שהרי אף התובע שכח, ומה היה לו לעשות". ומקורו הוא מספר התרומות (שער ל"ח ח"ג אות א'). ומשמע מדברי הטור שכל טעם פטור הנתבע כשאין התובע טוען ברי הוא מפני שלא היה לו לדקדק ולזכור כיון שגם התובע אינו זוכר. ולפיכך באופן דלא שייך לומר דהו"ל לתובע למידע, אין הנתבע פטור במאי דלא ידע וחייב לצאת ידי שמים לכו"ע.

וכתב שמכאן הוכיח באמת הנודע ביהודה (יו"ד תניינא סי' קנ"ה) דכל טעם הפטור הוא משום דבכח"ג שאין התובע טוען ברי לא היה לו לנתבע לזכור, אבל כשלא היה לתובע לדקדק, והתובע הוי ליה למידע, הרי זה חייב לצאת ידי שמים.

ב. והנה מה שדקדק מלשון הטור והבעל התרומות הנ"ל דטעם הפטור בטענת שמא הוא מפני שאין לו לדקדק כל שהתובע גופיה אינו מדקדק, ודאי אינו ראיה, דכבר כתבו שם הב"ח והפרישה דבספרים אחרים ליתא להאי תיבות "או איני יודע אם הלוייתך", וגם בספר התרומות ליתא להאי תיבות, כמו שכתב בחידושי הגהות, וכבר כתב שם הב"ח דכן הוא העיקר דלא גרסינן ליה, ואף הפרישה כתב דאינו רק פירוש דגם באיני יודע כמה הלוייתני כל שאין התובע טוען ברי דינו כאיני יודע אם הלוייתני כלל ולא מחייבין ליה לצאת ידי שמים.

ומה שכתב דהנודע ביהודה הוכיח מלשון זה דכל דלא הוה ליה לתובע למידע מחייבין ליה לצאת ידי שמים גם כשאינו טוען ברי, הנה המעיין בנודע ביהודה יראה דמייירי כשברור לו שחייב ואינו זכור כמה, דבוה כתב דכיון שברור לו שנתחייב ואינו יודע כמה נתחייב מחייבין ליה לצאת ידי שמים, ואף

דגם בזה מצאנו פלוגתא (שם סעיף י"ח) אי חייב לצאת ידי שמים, מ"מ כל דלא הוה ליה לתובע למידע כמה ליה ממנו והנתבע הוה ליה למידע חייב לצאת ידי שמים.

ג. ובאמת שכדברי הנודע ביהודה מבואר גם בביאור הגר"א (שם אות ס') דכתב דפלוגתתם אי חייב לצאת ידי שמים גבי איני יודע כמה ליתיה תליא בפלוגתא דסימן ע"ו (סעיף ג') ברמ"א גבי הלוהו אחד ואינו זכור מי הלוהו אי חייב לצאת ידי שמים או לא. ומקור פלוגתתם שם הוא מדברי הראשונים בסוגיא דשני כריכות בב"מ (ל"ח) דהבעל התרומות כתב ד"א דכיון דהוה ליה לנתבע למידק מי הלוהו חייב לצאת ידי שמים אף שאין התובע טוען ברי. אמנם הרא"ש כתב דכל שלא היה ממש בשתי כריכות אינו חייב לצאת ידי שמים כיון דגם למפקיד הוה ליה למידק אי הפקידו או לא, ולהכי נקט התם במתנ"י אביו של אחד מכם הפקיד לי מנה ולא נקטו אחד מכם הפקיד לי מנה, דקתני גבי גזל גזלתי לאחד מכם מנה ואיני יודע ממי גזלתי, כיון דגבי פיקדון דהוה ליה למפקיד לתבוע ולא תבע אינו חייב לצאת ידי שמים וליתן לו. ולכך גבי יורש דלא הוה ליה לתובע לדקדק פסק הרמ"א סי' ש' ס"ג דלכונ"ע חייב לצאת ידי שמים, והביאו הש"ך בסי' ע"ו (ס"ק י"ז). וכתב הגר"א דעל פי אותה סברה מחייבין ליה גבי איני יודע כמה הליתני דכיון דודאי הלוהו הוה ליה למידק כמה הלוהו, אלא דפליגי אי פטרינן ליה כיון דגם התובע אינו זכור ויכול לפטור עצמו ולומר שאין לו לדקדק כל שאין התובע מדקדק.¹¹

וכתב החזון איש (סי' ז' ס"ק ג') דלפי דברי הגר"א הנ"ל דטעם הפטור בטוען טענת שמא הוא משום דכשם שהוא לא דקדק כך הוא לא דקדק, כל דלא הוה ליה לתובע לדקדק ולזכור כגון ביורש וכדו' יהא

11 ועיין שם בסי' ע"ו ס"ג דנתקשו האחרונים דאמאי גבי הלוהו בשני כריכות מחייבין ליה לצאת ידי שמים לכונ"ע אף בשאין טוענו ברי ויתחייב לשלם לשניהם מאתיים, וגבי הלוהו רק אחד ואינו זכור מי הלוהו נחלקו אי חייב לצי"ש.

ומצינו בזה כמה תירוצים: א. הסמ"ע (ס"ק ה') ביאר דגבי ב' כריכות כיון שידע שהנתבע זכור ממי לזה לא תבעו ולא עלה בדעתו שישכח כמה הלוה לו כל אחד, משא"כ כשלוה מאחד ואינו זכור ממי לוה, היה לו לתובע לתבוע, שאינו יכול לומר שמענו ממנו שזוכר ולכך לא תבענו אותו. ב. הש"ך (ס"ק ט"ז) חילק דגבי ב' כריכות כיון שלוה משניים הוה ליה לכתוב בפנקסו שלא ישכח ויבוא להחליף זה בזה, אבל כשאחד הלוהו לא אסיק אדעתיה שישכח את המלוה ויסתפק שמא לוה מאחר. ג. הקצוה"ח (ס"ק א') חילק דגבי ב' כריכות כיון שידוע שלוה ממנו ובודאי חייב לו אך אינו זכור כמה אינו יוצא ידי שמים עד שיתפשר עמו, משא"כ בלוה רק מאחד שאין ידוע לו כלל אם חייב לו לא חייבוהו לצאת ידי שמים. כמו שמצינו בסיומן ע"ה סעיף י"ח דגבי איני יודע כמה ליתיה איכא מאן דמחייב לצאת ידי שמים וגבי איני יודע אם ליתיה כל דלא תבע ליה לא מחייבין ליה לצאת ידי שמים לכונ"ע. (ולכאורה דבריו צריך ביאור דהא התם איכא פלוגתא בזה, והאיך סתם כאן דחייב לצי"ש. וצ"ל דכונתו דכשם שמצינו התם דכשודאי חייב לו מקצת מחייבין ליה טפי לצאת ידי שמים טפי מכשאינו ברור כלל דחייב לו, ה"ע כיון דברור שחייב לאחד מהן מאתיים בצירוף מה שברור לו שחייב לו מקצת מחייבין ליה לצאת ידי שמים. ד. הנתיב"מ (ס"ק י') ביאר החילוק דכשלוה רק מאחד אין הנתבע פושע כל כך במה שאינו זכור, כיון דסמך שרק המלוה האמיתי יבוא לתבעו דלא חציף אינוש, אחר לתבוע כל שאין חייב לו מאומה, משא"כ כשלוה משניים היה לו לזכור מי הלוהו כיון דבכה"ג שחייב גם לשני חציף לתבוע ממנו יותר, וכיון שהוא פושע טפי מן המלוה שאינו זכור חייב לצאת ידי שמים. ה. גבי פיקדון חילק הנתיב"מ (ס"ק י"א) עוד דגבי ב' כריכות אין שום פשיעה של המפקיד דכיון שזוכר מן הפיקדון אין עליו לידע כמה היה בו, דכיון שמסר לו צרור סבור שיחזיר לו צרור, דהרי זכור הוא מי הפקיד אצלו. משא"כ כשאחד הפקיד אצלו ואינו זכור מי הפקיד אצלו פושע הוא דלא ידע למי להחזירו ע"י. ולכאורה לפי סברת הש"ך שם דגבי ב' בני אדם מוטל עליו טפי לזכור מבאדם אחד, א"כ כאן דמיירי באדם אחד דמיא באמת לעובדא דכשתי כריכות, ויתכן דיהא תלוי המחלוקת כאן במחלוקת דהתם. ובאמת הש"ך נקט בב' המחלוקות לקולא וא"ש. אמנם לפי סברת הסמ"ע דכל שראה המלוה שהנתבע זכור שלוה אין צריך להעלות על דעתו שישכח כמה היה, ולכן בשתי כריכות שהיה הלוה זכור ממי הלוה, רק שלא היה זכור כמה לזה מכל אחד, חייב לצאת ידי שמים, א"כ ה"ה בנידון דידן שהיה זכור הלוה שלוה לא היה צריך המפקיד לתבוע, וא"כ היה הדין צריך להיות שיתחייב ודאי לצי"ש. וכמו כן לפי סברת הנתיב"מ דגבי שתי כריכות כיון שחייב לו מקצת יש לו לחוש שיתבע לו יותר כיון דלא הוי חציפות ופשע הלוה יותר במה שאינו זכור, א"כ גם בנידון דידן היה לו לזכור בכדי שלא יתבע לו יותר, ודמיא לשתי כריכות דחייב לכולי עלמא לצאת ידי שמים. וכ"ש לסברת הקצוה"ח שכתב דכל הסברה דמחייבין ליה בשתי כריכות טפי הוא משום דחייב לו מקצת א"כ ודאי דבנידון דידן שחייב לו מקצת יתחייב לצי"ש. ובודאי לפי דבריהם נצטרך לחלק בסברות אחרות דלא דמיא לעובדא דב' כריכות ולא הו"ל למידק כל כך כמו התם.

חייב לצאת ידי שמים לכו"ע, כשם דהתם גבי ב' כריכות מחייבין ליה לצאת ידי שמים כל דלא הוה ליה לתובע למידע.

אמנם החזון איש תמה על דברי הגר"א דמניין לומר דתליא בפלוגתא זו דלא דמיא, דאפי' למאן דסבר התם דפטור מלצאת ידי שמים, י"ל דהכא חייב, דהתם כשמניח מנה שפיר מסתלק ובודאי אינו חייב טפי, אבל הכא יש ספק שממון חבירו בידו ומחוייב טפי לצי"ש [וכבר נתבאר סברא זו ברא"ש והנימוק"י בב"מ (שם) עי"ש]. ומאידך גיסא אף לפי מאן דסבר התם דחייב לצי"ש, הכא יהא פטור לצי"ש, דהכא ספק לא ליה ממנו כלל אותו מקצת, לכן אי אפשר לחייבו לצי"ש, משא"כ התם דודאי ליה מאחד מהם אותו מנה ובהנחתו לפנייהם לא יצא ידי השבה. ולכן גם כשלא הוה ליה לתובע למידק לא יחייבוהו לצאת ידי שמים, עכ"ד החזון"א.

אמנם בזה ראיתי בספר דורש משפט (סי' ע"ה) שציין בדבריו בעל התרומות שממנו מוצא מקור דין זה מבואר להדיא דסברת הפוסקים הוא דומיא דגבי ב' כריכות, דז"ל: "ואיכא מאן דאמר דדוקא האומר לחבירו מנה לי בידך בברי והלה אומר איני יודע הוא דמחוייב לצאת ידי שמים, אבל כאן אפי' לצאת ידי שמים פטור דשמא ושמא הוא ומשלם מה שברור לו ומן השאר נפטר, ולית לן לחיוביה משום דהוה ליה למידק, דאדרבא למלוה גופיה נימא כל שכן דהוה ליה למידק, ולא שנינו אלא אביו של אחד מכם הפקיד לי מנה, אבל אחד מכם בלא תבעי ליה פטור שהוא עצמו שכח עכ"ל. ומבואר להדיא דכל דלא הוה לתובע למידע יהא חייב לצאת ידי שמים.

ד. אך עכ"פ כל הנ"ל לא נאמר אלא גבי טוען איני יודע כמה לויתי, דבזה יש מקום לחייבו, כיון שהיה ודאי הלוואה רק אינו יודע כמה הלווהו הו"ל לדקדק כמה הלווהו, אלא דכל שגם התובע אינו טוען ברי יש מקום לפוטרו, דכשם שהוא לא דקדק כך הוא אין לו לדקדק וכמו שמצינו בסוגיא דב' כרכות הנ"ל, אבל גבי איני יודע אם לויתי שאינו יודע כלל אם ליה ממנו, לא שייך לומר דהו"ל לדקדק וכל שאין תובעו ברי ליכא שום סיבה לחייבו.

וכן מבואר להדיא בנימוק"י בב"מ (שם) דגבי איני יודע אם לויתי דלית ליה ודאי חיוב לא שייך לחייבו משום דהו"ל למידק, ולכן רק כשהלה יטען ברי והוא טוען שמא יש לו לחשוש לדבריו. דז"ל: ולא דמי לההיא דאמרינן בסוף פרק הגזול בתרא מנה לי בידך והלא אומר איני יודע חייב ומוקמינן ליה בבא לצאת ידי שמים וכו', ואע"פ דהתם נמי לא פשע דלא הו"ל למידק, ומשום דהוה ברי ושמא חייב, דשאני התם שיש לו לחשוב שזה שטוענו ברי אומר אמת והוא שכח עכ"ל.¹²

וכן מבואר בנודע ביהודה גופיה דכתב וז"ל: ובזה נלענ"ד דאפילו לדעת היש אומרים בסימן ע"ה סעיף י"ח שהלוה אינו יוצא ידי שמים עד שיתפשר עם המלוה מודים וכו' ששם כיון שהוא ליה ונתחייב לשלם אינו יוצא ידי שמים עד שברור לו ששילם הכל וכו' עכ"ל. הרי לנו דדוקא באופן שיש לו ודאי חיוב במקצת, אזי שייך לדון לחייבו לצאת ידי שמים גם בלא טענת ברי, אבל כשמספקא לן אם נתחייב כלל או לא, ודאי ליכא שום סברא לחייבו לצאת ידי שמים, וגם בלאו הסברא דהתובע היה עליו לדקדק לא מחייבין ליה.

וכן מבואר בגידולי תרומה (שם) דכל שאין טוענו ברי ליכא שום מקום לחייבו לצאת ידי שמים, אלא דכל שברור לו שלוה ואינו זכור כמה מיקרי טענת ברי, וכמו"כ כשברור לנתבע עצמו שלוה ואינו זוכר אם פרע הו"ל ברי מצד עצמו ומחוייב לצאת ידי שמים, אבל בלאו הכי ודאי לא מחייבין ליה לצאת ידי שמים עי"ש.

ה. וכן מוכח לכאורה ממה דנקטה מתני' דב"ק דף קי"ח. עובדא דאיני יודע אם גזלתי ואוקמה התם כלפי חיוב לצאת ידי שמים דכשמספקא לן בעצם החיוב לא מחייבין ליה, וגבי גזילה לא הו"ל לתובע לתבוע ומ"מ לא מחייבין ליה לצאת ידי שמים.

12 וכן מבואר בדברי הרשב"א שם בסוגיא שיישב עוד באופן אחר מדוע בכרך אחד פטרינן ליה לצי"ש אף בברי ושמא, וגבי הלווה אחד ואינו יודע מי הלווה לא פטרינן ליה לצי"ש אף דלא הוה ליה למידק, ותיירץ דגבי כרך אחד גם לפי דברי התובעים לא הוה ליה למידק דהא בכרך אחד מסרו לו, אבל הכא גבי מנה לי בידך והלה אומר איני יודע עכ"פ לפי דברי התובע הו"ל למידק. ומבואר דרק כשלפי דברי התובע הוא פושע מחייבין ליה.

וראיתי שהרגיש בזה הכותב, ודחה דיש לאוקמי מתני' כשגזל בפניו דבזה היה עליו לתבוע, וכמו שכתב הש"ך סי' שס"ה ס"ק ה' דכל שגזל ממנו בפניו הו"ל לתבעו. אך לענ"ד לא מסתבר לאוקמי סתמא דמתני' בכה"ג, דהא סתמא דמתני' דב"מ גבי ב' כריכות דמיירי נמי בגזילה ומחייבין ליה לצאת ידי שמים, אוקמוה לפי הש"ך דמיירי כשגזל שלא בפניו, דאי לאו הכי לא מחייבין ליה לצאת ידי שמים כמבואר בש"ך הנ"ל. הרי דסתם גזילה השנויה במשנתנו בלא היה עליו לתבעו מיירי, ומ"מ שנינו במתני' דב"ק הנ"ל דכל שמספקא לן בעצם גזילתו לא מחייבין ליה לצאת ידי שמים.

ועוד יש להעיר בזה, דלפי הפלפולא חריפתא שהובא שם בש"ך, מבואר שבכל גזלן שגזל מחבירו אין על הנגזל לדקדק אם גנב ממנו כיון שהוא גברא אלמא ולכן לא היה לו לדקדק עי"ש, ובקצוה"ח מה שכתב לבאר בדבריו. ולפי דבריו ודאי לא שייך ליישב דהא דבאיני יודע אם גזלתיך פטור משום שהיה על הנגזל לדעת שגזלו, דהרי לפי דבריו אין על הנגזל לדעת שגזלו, ומוכח שגם בכה"ג שיש ספק שמא גזלו פטור מלשלם.

ו. והראני ידידי הרה"ג אפרים ברנד שליט"א דכן מבואר להדיא בשער המשפט בסי' רכ"ב (ס"ק ב'), דכתב לבאר באחד שלקח מאחד מחמשה ובה לבניהם ואומר להם שלקח מאחד מאביהם, כל שאין טוענים לו בברי לא יתחייב לצאת ידי שמים, ולא דמי להפקידו לו בשני כריכות דמחייבין ליה לצאת ידי שמים לכו"ע באופן דלא הו"ל לתובע למיתבע כמו שנפסק בסי' ש' (ס"ג בהג"ה), דפיקדון בשני כריכות שאני דכיון דהוה לזמן רב ודאי הו"ל למידק, אבל הכא גבי מקח אף שאינו אנוס גמור במאי דלא ידע, דמשום הכי מחייבין ליה בטוענו ברי כמבואר בשו"ע שם, מ"מ כל שאינו טוענו ברי לא מחייבין ליה, ולא מחייבין ליה אלא באופן דהלה תובעו בברי. וכמו שמצינו גבי מנה לי בידך והלה אומר איני יודע דמחייבין ליה לצי"ש כל שהלה טוענו בברי, ואם אינו תובעו בברי לא מחייבין ליה לצי"ש עכ"ד. ומבואר להדיא דאף באופן דלא הוה ליה לתובע למידע, והנתבע הו"ל למידע, כל דלא תבע ליה בברי לא מחייבין ליה לצי"ש.

ז. העולה מזה, דיש לנו ג' אופנים: א. בשתי כריכות דהיינו כשהלווהו אחד ואינו זוכר מי הלווהו, כל דהתובע לא הו"ל למידע ודאי מחוייב לצי"ש כמו שפסק הרמ"א בסי' ש' סעיף ג'. [ולגבי גזילה יתבאר להלן דאף באופן דהוה ליה לתובע למידע דעת הקצו' הוא דמחייבין ליה ודלא כהש"ך]. ב. גבי לווה ממנו ואינו זוכר כמה הלווהו, כל דלא הו"ל לתובע למידע פסקו הנודע ביהודה והגר"א דלכו"ע יהא חייב לצי"ש, ובחזון איש תמה על פשיטות הגר"א, אמנם מדברי בעל התרומות מבואר להדיא דדינו כבשתי כריכות הנ"ל דחייב לצי"ש. ג. כשאינו זוכר אם לווה ממנו והתובע אינו טוען ברי, לכאורה הדבר פשוט דאף בדלא הוה ליה לתובע למידע ולתבעו והנתבע הו"ל למידע לא יתחייב לצי"ש.

ולפי"ז באופן שמסופק אם הדביק את חבירו בנגיף הקורונה או לא אף דלא היה לניזק למידע אם הזיקו או לא, לא יהא חייב לצאת ידי שמים.

ח. אך אולי יש לחייבו על פי מה שכתב הקצוה"ח בסי' שס"ה (ס"ק ב') דגבי גזילה אף כשגזל בפניו דשוב ליכא לחייבו משום דהו"ל למידק, דהא גם התובע היה עליו לדקדק, מ"מ חייב לצאת ידי שמים שכיון דעבד איסורא קנסוהו רבנן, ופליג על מאי דנקט התם הש"ך דכל שגזל בפניו לא מחייבין ליה לצאת ידי שמים כיון דגם לתובע היה לו לדקדק עי"ש.

וא"כ בנידון דידן דודאי פשע במה דיצא באופן כזה למרחב ציבורי העלול להזיק אנשים בממונם ובגופם, אולי מיקרי דעבד ודאי איסורא ומחוייב לצאת ידי שמים, ואינו יכול לפטור עצמו במאי דלא ידע, דכיון דעבד איסורא מחייבין ליה גם היכא דלא שייך לחייבו משום דהו"ל למידק, דעל הא גופיה דעבד איסורא מחייבין ליה לצאת ידי שמים גם אם אינו טוענו בברי.

ואולי זהו כוונת הערוך השולחן (סי' שפ"ו סכ"ג) שהביא הכותב שכתב וז"ל: "וכל ספק גרמא אם מענישין אותו אך עונשו בידי שמים אם היה כונתו לגרום הזיק לחבירו" עכ"ל. ומבואר כנ"ל דכיון דודאי פשע במאי דנתכוין להזיק אף אם הוא מסופק אם הזיק למעשה או לא ודאי מחייבין ליה לצאת ידי שמים. [ולפי"ז ודאי מאי דנקט דנתכוין להזיק, בדוקא נקט דבלאו הכי כיון דמסופק אם הזיק או לא לא מחייבין ליה לצאת ידי שמים].

אך יתכן דיוכל לומר קים לי כהש"ך, דפטרין ליה כל שאין טוענו בברי גם בדעבד איסורא. [ועיין עוד בנתיב"מ בסי' ע"ו (ס"ק י') דפליג על הש"ך מטעם אחר ואולי שייך טעם זה גם גבי מזיק]. ואולי יש לחייבו על פי הטעם האחר שכתב דכיון שעל פי האומדנא הוא הזיקו כלפי חיוב לצאת ידי שמים סגי לן בהכי לחייבו. ויה"ר מלפני אבינו שבשמים שנושע במהרה תשועת עולמים ויסר מעלינו כל מחלה וכל מיני פורעניות, אמן.

מרדכי ביניק

כולל חו"מ 'מתיבתא דרבינו יוחנן'
עיה"ק טבריה

בענין הנ"ל

לכב' מערכת "בית אהרן וישראל" השלום והברכה.

בגליון הקודם זרח והופיע מאמרו הנפלא של ידידי עוז הגאון רבי דוד בריזל שליט"א בענין חיוב תשלומין במי שהדביק את חבריו במחלה, והיות והתעוררו אצלי כמה הערות וספיקות בדבריו ראיתי להעלותם על הכתב להשלמת הענין.

א. הנה מאי דפשיטא ליה שאם היה הנגיף על משטח מסוים ובא אדם ונגע בו והכניסו לפיו די"ל בזה הו"ל שלא תאכל כדן נותן סם המות לפני בהמת חבריו בב"ק (מז:). לענ"ד יש לפקפק בזה טובא דנראה דעד כאן לא אמרינן הו"ל שלא תאכל אלא כשהאדם או הבהמה אוכלים במודע את הדבר המזיק [ואעפ"י שלא יודעים כלל שהוא מזיק וגם אינו נראה כמזיק וכמ"ש הש"ך בסי' שפ"ו סק"ג], וכפי שמורה באמת לשון התוס' והרא"ש (שם) שפירשו את טעם הפטור בדינא דנותן סם המות לפני בהמת חבריו וז"ל 'כיון שבמתכוין מביא עליו דבר שמזיק'. אבל במקום שאינו יודע כלל שמכניס לפיו משהו וכבנידון דידן שמניח ידו על משטח הנגוע ובכלל לא יודע שיש שם נגיף שמבליעו בקרבו, מסתבר טפי דלא שייך לומר בזה הו"ל שלא תאכל. ושייך לדנו כדן "אש" שהזיק ע"י כח אחר מעורב בו וחייב מיהא בנזק ופטור רק מד' דברים דל"א בכה"ג אישׁו משום חיציו כיון דכלו לו חיציו כמ"ש בב"ק כג, א.

ב. עוד היה פשוט לכותב המאמר שחולה ששהה בקרבת חבריו ועי"כ הוצרך זה להכנס לבידוד והתבטל מעבודתו - הו"ל מזיק בידיים ודמי להדקיה באנדרונא דחייב מדין שבת כמ"ש בב"ק פה, ב., ולכן הוצרך הכותב לפטור עפ"י מה שפסק השו"ע בסי' ש"ו ששוחט שעשה ספק טרפות פטור מדין הממע"ה כדאיתא בב"ק צט: בעובדא דמגרומתא.

והנה מלבד שיש להעיר על הדמיון למגרומתא דכבר כ' הש"ך בחו"מ סי' קכ"ו ס"ק ע"ח 'דשאני התם דהוא נתן לו לשחוט' וכע"ז כ' בתבו"ש סי' ד' סק"ז עיי"ש. וזה ל"ש בנידו"ד. גם ידוע ביאורו של הגרש"ש בשערי יושר ש"א (פר' ט, י) דטעם הפטור שם הוא מפני שהוא דין על הגברא להחמיר בספק ולא חל שינוי בחפצא, ולפי דבריו לכא"ו ג"כ יש לחייב בנידו"ד. וגם לשאר הביאורים שהביא הכותב בספרו הבהיר משפט המזיק ח"ב (סי' מ"ד) יל"ע אם יש לפטור בזה, ובפרט שאין שום הכרח שהם חולקים ע"ד הש"ך והתבו"ש הנ"ל.

אכן נראה עיקר דבמקרה שלפנינו לא חשיב כלל מזיק בידיים אלא גרמא בעלמא שגרם לו שהרשויות מחייבות אותו להכנס לבידוד, ולכל היותר לא הוי אלא גרמי דשבת דנקטינן לפטור כמ"ש הקצוה"ח בר"ס של"ג ושכ"ה דעת השו"ע. ואף שיש לצדד שמאחר שהוא עצמו מחויב בדין תורה להמנע מלהזיק אחרים ולא להגיע למקום עבודתו ממילא מיקרי שהחולה עצמו הזיק, מ"מ גם אי נימא הכי היינו דוקא כשיש סיבה אמיתית לחשוש שנדבק, לא כן כשהיה בקרבתו רק זמן מועט ולא דיבר עמו כלל ושמו גם על מרחק סביר פשיטא שמדינא א"צ להתבודד ורק החוק מחייב, ולכא"ו זה לא נקרא מזיק בידיים אלא גרמא בעלמא וא"א לומר שהוא הכניסו למעצר.

ואחתום בברכה אך טוב וחסד ירדפנו ונזכה לשבת בבית ה' לאורך ימים.

יהודה כביאן

כולל חו"מ אהבת שלום

תגובת הכותב

ראיתי דברי הרבנים החשובים שליט"א שהעירו והוסיפו על מאמרי כהנה וכהנה, וגם כתבו להשיג ולהעיר. והנני בזה להשיב על דבריהם כדרכה של תורה.

א. אפריון נמטיה לידידי וש"ב הרה"ג יוחנן בריזל שליט"א דאנהרינהו לעיינין שמצינו מקור לשאלה זו בגמ' באופן שבדאי לא נהג כשורה ויש ספק אם הנזק נגרם על ידו, שיש בזה חיוב בדיני שמים, וכפי שציין לדברי הפנ"י שביאר כן הגמ' בב"ק דף נ"ו שהיודע עדות לחבירו ואינו מעיד לו, שחייב בדיני שמים, ואע"פ שיש ספק שאולי לא היה מועיל בעדותו שהבעל דין היה נשבע לשקר, מ"מ כיון שהוא לא נהג כהוגן ועשה ודאי פעולת פשיעה, על כן חייב בדיני שמים.

ויש להוסיף, שמדברי הגמ' הנ"ל מוכח שגם באופן שלא התכוון להזיק, שהרי היודע להעיד ואינו בא להעיד, לעתים אינו בא להעיד מפני התרשלות או שאר סיבות, אך כיון שיוודע שבמניעת פעולתו עלול להזיק במניעת מעשיו, יש במניעתו ספק מעשה הזיק, ועל כן יש עליו חיוב בדיני שמים. וממוצא הדברים למדנו שגם מי שצריך לשהות בבידוד ואינו שווה מפני הקשיים שלו, ולא התכוון להזיק, מ"מ כיון שלא עשה המוטל עליו לשהות בבידוד, ויש במניעת מעשיו גרם נזק לחבירו, הרי זה חייב בדיני שמים.

ב. אכן באמת שיש לעמוד בזה מדוע מחייבים אותו לשלם, ולא נחשב כשמא ושמא שאינו יודע אם נתחייב שמבואר בגמ' (ב"ק דף קט"ז) ובשו"ע (סי' ע"ה ס"ט) שאין עליו חיוב בדיני שמים. ובמאמרי כתבתי לבאר דבר זה, עפ"י מה שכתבתי לדייק מדברי הטור בסי' ע"ה (סכ"ה) שביאר שבכל שמא שאינו יודע אם לווה, אינו חייב בדיני שמים כיון שגם התובע פשע שאינו יודע על החוב, ועפ"י כתבתי שבכל אופן שהמזיק יכול להימנע מההיזק ולא נמנע, והניזק לא יכול לדעת אם ניזוק או לא, יש על המזיק חיוב בדיני שמים.

ולא אכחד, שהיטיב להשיג בזה ידידי הרה"ג מרדכי ביניק שליט"א שבדברי הטור כבר כתבו הפוסקים להגיה בדבריו שאין דבריו מוסבים באופן שיש ספק אם לווה או לא, אלא דבריו מוסבים באופן שלווה ואין ידוע כמה לווה, שבזה היה לו למידק כמה לווה, ובזה הוצרך הטור [ומקורו בבעה"ת] שכיון שגם התובע לא דייק, אין על הנתבע חיוב לצאת ידי שמים. וכן השיג שמדברי הנוב"י (יו"ד מהדור"ת סי' קנ"ה) שהבאנו איירי באופן שיש ספק כמה חייב ולא כשיש ספק אם נתחייב או לא. אך באופן שאומר איני יודע אם לויתי, והתובע לא היה למידע, מבואר להדיא בנמוקי יוסף (ב"מ דף ל"ו) שאין בזה כלל תביעה על הלווה, שהנמו"י כתב 'דהתם נמי לא פשע דלא הו"ל למידק', ויש ללמוד מדבריו שבכל ספק שאינו יודע אם לויתי, גם כשהתובע הוא שמא טוב ולא הו"ל למידע אינו חייב לצאת ידי שמים עכ"ד. [והנני לציין, שתמכתי יתדותיי על דברי הגר"א אהרן שטינברג שליט"א במאסף אבן המשפט (סי' י"ד בהערה 22) שכתב להסתפק שבאופן שהנתבע הוא שמא גרוע דהו"ל למידע והתובע הוא שמא טוב דלא הו"ל למידע אם חייב לצי"ש, וכתב שמדברי הטור הנ"ל יש ללמוד שהנתבע חייב לצי"ש ע"ש. ואחד מחכמי הכולל שליט"א הוסיף הגהה (ע"ג גליון הספר המצוי בהיכל הכולל), שכדיוק זה בטור מפורש להדיא בנוב"י הנ"ל. אך כאמור זה אינו, דהטור והנוב"י איירי כשודאי לווה שהיה לו למידק כמה לווה, אבל כשיש ספק אם לווה, מבואר בנמו"י שגם אם התובע לא הו"ל למידע, אין הנתבע חייב לשלם].

ג. ולקושטא דמילתא נראה, שאדרבה מכח דברי הנמו"י יש למצוא פתח לבאר דברי הגמ' בב"ק דף נ"ו שהבאנו, והוא, שהנמוקי יוסף מבאר שהאומר איני יודע אם לויתי אין עליו חיוב לצאת ידי שמים משום 'דלא היה ליה למידק', וביאור דבריו, שמי שיש לו ספק שמא לווה שמא לא לווה, הרי על הצד שלא לווה, לא היה לו כלל לדקדק שלא לווה, אלא שעתה התעורר לו ספק שמא לווה ולא דקדק, ואה"נ על הצד שלווה ולא דקדק יש עליו פשיעה, אבל כיון שיש צד גמור שלא לווה ולא פשע כלל, נמצא שיש לו רק ספק שמא פשע, ובספק שמא פשע אין מחייבים אותו לצאת ידי שמים ולשלם, שהרי יש צד גמור שלא פשע כלל. ועיקר החיוב לצאת ידי שמים הוא באופן שיש ודאי פשיעה, כגון שלווה ולא דקדק ממי לווה, או שלווה ולא דקדק כמה לווה, שבאופנים אלו היה לו לדקדק, וכל שלא דקדק מחייבים אותו לשלם לצאת ידי שמים, אבל כל שיש ספק שמא לא לווה כלל ולא עשה כלל מעשה פשיעה, אין עליו כל תביעה לצאת ידי שמים על צד זה.

ובזה מובן היטב דברי הגמ' בב"ק שם [ודברי הערוה"ש], שכאשר אחד עושה מעשה היזק ודאי, שהוא פשיעה גמורה שאסור לו לעשות מעשה זה, הרי זה דומה ממש לאחד שלוה ואינו יודע ממי לוה שחייב לצאת ידי שמים, שאע"פ שיתכן שמעשה זה לא גרם נזק, מ"מ יש כאן ודאי 'מעשה פשיעה', וגם אם בסוף לא נוצר נזק ממעשיו, מ"מ הוא ודאי פשע שלא נזהר מלהזיק, ולכן על הצד שנעשה הנזק ממעשיו, אין יכול להפטר שאולי לא נעשה הנזק, שסו"ס ודאי פשע, והפשיעה מחייבת אותו לשלם על הצד שמא נגרם ההיזק ממעשיו. ולפי"ז גם בנ"ד, באחד שעשה מעשה פשיעה שהלך במרחב הציבורי בשעה שידוע לו שעלול להזיק אחרים, יש בזה מעשה פשיעה גמורה, וכל שיש ספק שמא הדביק את חבריו, יש עליו חיוב לצאת ידי שמים וכפי שהוכחנו מהגמ' בב"ק ומדברי הערוה"ש.

ויש להציע ביאור נוסף בהסבר דברי הגמ' והפנ"י, שאע"פ שיש ספק שמא היה הנתבע נשבע לשקר, מ"מ עפ"י רוב אין אנשים נשבעים לשקר, ואע"פ שבחייב דיני אדם אין מחייבים אותו אלא כשידוע בבירור גמור שעשה נזק, ואין הולכים אחר האומדנא להוציא ממון, היינו דוקא בחיוב דיני אדם, אמנם לגבי החיוב דיני שמים הולכים אחר הרוב, וכל שיש הסתברות ניכרת ועפ"י רוב נראה שעשה ההיזק, מחייבים אותו דיני שמים. וזהו ביאור דברי הגמ' שכיון שעפ"י רוב לא היה נשבע לשקר, לכן יש לחייבו דיני שמים. ולפי ביאור זה, יש ללמוד גם לנדון דידן, שכל שיש רוב הסיכויים שפלוגי נדבק על ידו, אע"פ שאינו יודע בבירור גמור ואין הולכים בממון אחר הרוב, מ"מ בחיוב דיני שמים הולכים אחר הרוב ומחייבים אותו לשלם.

[וקצת סיוע למהלך זה, שכבר כתבו הפוסקים שחיוב דיני שמים הוא חיוב גמור, וחיוב 'לצאת ידי שמים' אינו חיוב גמור, אלא שאם רוצה לצאת ידי שמים ישלם. ויל"ע דלפי המהלך הראשון שכתבנו הו"ל להגמ' למימר שבידוע עדות לחבירו ואינו מעיד לו, אם בא לצאת ידי שמים ישלם. ולפי המהלך השני שכתבנו מיושב היטב, שיש בזה חיוב גמור דיני שמים כיון שעפ"י רוב לא היה נשבע לשקר, ולכן מחייבים אותו דיני שמים. ויש לדחות דכיון שבכל הדברים שנמנו שם בסוגיא הוי חיוב גמור דיני שמים, לכן נקטו כן גם בידוע עדות לחבירו כן, אבל אה"ע שבוה אינו חיוב גמור אלא כשבא לצאת ידי שמים].

ד. והרה"ג אליעזר יהודה פינקל שליט"א והרה"ג יהודה בביאן שליט"א השיגו על דבריי במה שכתבתי בדריני אדם אין לחייב את המדביק כיון דהוי ליה שלא תאכל במה שהושיט ידו לתוך פיו. והשיגו על זה, דהתם כתבו התוס' שבמתכוון הביאה על עצמה הנזק, אבל כאן אינו במתכוון להביא עצמו הנזק, אלא באופן טבעי האדם מושיט ידו לתוך פיו בלא כוונה עכ"ד.

והנני להשיב על זה, שזה ודאי שאם נשם את הנגיף, כיון שאין הנשימה תלויה ברצונו, שפעולת הנשימה איננה פעולה מודעת שאפשר להימנע ממנה, ודאי לא נחשב כהוי ליה שלא תאכל, ויש לחייבו. אבל באופן שהאדם נגע ברסיסי הרוק בידו, ואח"כ הושיט ידו לתוך פיו, הרי היה יכול להימנע מלהושיט ידו לפיו, והיא פעולה שתלויה ברצונו של האדם, אלא שהאדם מרגיל עצמו לעשות פעולה זו בלא מחשבה מיוחדת לעשיית הפעולה בדוקא, אבל אם ישם לבו לכך, ויזהר מלהושיט ידו לפיו, יוכל בקל להימנע מלעשות פעולה מורגלת זו, וממילא הרי זה מוגדר כגדר דהוי ליה שלא תאכל שהביא הנזק על עצמו. ומה שכתבו התוס' שהבהמה במתכוון הביאה הנזק על עצמה, עיקר כוונתם שהיא עשתה 'פעולה' להביא הנזק אליה, והנזק לא בא על ידי אחרים, שכבר הוכחנו מדברי הש"ך שאין הטעם משום פשיעת הנגיף, אלא עצם מעשה זה שהביא הנזק על עצמו, הרי זה פוטור את המזיק, ולכן מסתבר שגם פעולת הושתת היד לפיו, כיון שאינו מוכרח לעשות פעולה זו ויכול להימנע מכך, מוגדר כהו"ל שלא תאכל. ועוד יש להוסיף בזה, שגם אם נימא כדבריהם שאינו מוגדר כהו"ל שלא תאכל, מ"מ הרי לפעמים הושיט ידו לפיו מתוך מודעות גמורה, כגון בשעת האכילה וכיו"ב, והרי יתכן שההדבקה נעשתה באותה נגיעה, וממילא הוי תמיד בספק שמא הביא הנזק על עצמו, ולכן אין לחייב את המדביק דיני אדם.

ובמה שהשיג מדברי החזו"א שביאר שבכור לא מוגדר כהו"ל שלא תאכל כיון שלא התכוון למעשה נפילה לבור, וגם כאן לא נתכוון למעשה זה. יש לחלק, שבנפילה לבור כלל לא התכוון להיכנס לתוך הבור אלא התכוון לדרוך על ריצפת מקום הבור מלמעלה, אלא שכיון שיש שם בור נפל לתוך הבור, והנפילה לתוך הבור גופו לא מוגדר כהו"ל שלא תאכל כיון שהוא עשה פעולת דריכה למעלה והנפילה היא ע"י הבור, אבל בנ"ד שהוא מושיט ידו לתוך פיו ועל ידו נמצא רסיסי רוק שהנגיף נמצא בתוכם, הרי זה פעולה גמורה שהכניס הנגיף לתוך פיו ומוגדר כהו"ל שלא תאכל. [ובעיקר קושיית החזו"א, נתבאר

בספרינו משפט המזיק (פ"ט הערה י"ד) לחלק באופן אחר שעיקר הפטור דהו"ל שלא תאכל הוא פטור ב'מזיק דאש', שבאש חידשה תורה שגם בכח אחר מעורב בו, שהרוח עושה עיקר הנזק שמביא את המזיק לניזק, מ"מ חייב בעל האש, ובזה נתחדש בדין הו"ל שלא תאכל שאם הכח האחר הוא הניזק עצמו, אין בעל האש מתחייב על מעשיו של הניזק, ובזה מיושב היטב שפטור זה שייך דוקא באש ולא בבור שחידשה בו התורה שכל בור חייב לשלם אע"פ שהניזק נופל ומגיע לבור, ולפי"ז גם בנ"ד להחיות מדין אש, שייך בזה דין הו"ל שלא תאכל, ודו"ק היטב].

ה. ובמה שהשיגו על מה שכתבתי לרד"ק שבאופן שגרם לאחרים להיכנס לבידוד, שנחשב מזיק בידים, [אלא שכתבתי שתלוי במחלוקת הפוסקים בעושה בהמה ספק טריפה], והשיגו על זה שיש לפטור מטעם שנחשב גרמא בעלמא, והרי זה דומה למש"כ הרא"ש שאם נעל בית חבירו כשחבירו שוהה בבית שנחשב גרמא בעלמא ופטור, וגם כאן לא עשה מעשה בגוף חבירו רק גרם שייכנס לבידוד עכ"ד.

והנני להשיב, שנראה שאין זה גרמא אלא נחשב מזיק בידים, שיש לחלק שהנוצל חבירו בבית, הרי לא עשה כלל מעשה בגופו של חבירו, אלא נעל הבית וממילא אין יכול לצאת, וזה נחשב גרמא בעלמא, אבל כשבא והתקרב לעבר חבירו ושהה בקירבתו, ובכך פעל בו שינוי מצב שמעתה יצטרך להיכנס לבידוד, ככל שיש ספק ממשי שמא הוא חולה ומחמת כן הוא מנוע מללכת למלאכתו, כיון שמחמת שהתקרב אליו ושהה בקירבתו הוצרך חבירו להיכנס לבידוד, בפעולה זו שהתקרב אליו מוגדר כאילו הזיקו בידים, [אלא שע"ז כתבתי לרד"ק שכיון שזה רק ספק מזיק הרי זה פטור מלשלם].

הא למה זה דומה, לכהן שמתפרנס בדברים שצריך להיות טהור בעיסוקם [כגון שעובד במקדש וכיו"ב], ובא אחד עם טומאה בידו והכניס הטומאה לאהל שלו, ובכך טימא את הכהן וגרם לו הפסד שעתה לא יוכל להתפרנס ממלאכתו הקבועה, שמסתבר שזה נחשב מזיק גמור שעשה בו פעולת הזיק גמורה בידים, שהרי כך הוא הדרך לטמאות, ועשה כן בידים שהכניס הטומאה לאהל שלו ובכך טימא [אלא שאפשר שייפטר מדין הזיק שאינו ניכר ואכ"מ], והוא הדין כאן כשנכנס לקירבתו ושוהה במקום זה, הרי זה מוגדר שמזיקו במעשיו שמעתה ואילך יצטרך לשהות בבידוד למשך שבועיים עד שיתברר שלא נדבק ממנו. [ויש להדגיש שעיקר דברינו באופן שיש חשש אמיתי שמא הוא חולה, שבזה גם בלא הנחיית הרשויות, אסור לו עפ"י התורה ללכת למלאכתו ולהדביק אחרים, ובזה כתבנו לרד"ק שייחשב כמזיק בידים. ובזה סרה השגת הרה"ג ר"י בביאן שליט"א].

וכעין זה מצינו בדברי התוס' (ב"ק דף ק' ד"ה טיהור), שנלמד מדבריהם שאם נטל חתיכת איסור ועירבו עם חתיכות היתר, אע"פ שלא נגע כלל בהיתר, אלא הניחו בסמוך אליהם ובכך נאסרו כל ההיתר, נחשב מזיק בידים, וכפי שלמד מדבריהם בחי' הגר"ש רוזובסקי (ב"ק ס"ה ה'), וביאר שבכה"ג נחשב מזיק בידים כיון שפעל בהם שינוי הדין בכך שהניח האיסור במקום זה ע"ש. וגם בנ"ד ככל שיש לו מניעה שאין יכול ללכת לעבודתו מפני ששמא הוא חולה ועלול להדביק אחרים, נמצא שעשה בו פעולה ב'גופו' שלא יוכל ללכת לעבודתו ולכן מוגדר כפעולת מזיק בידים, ומ"מ ע"ז כתבנו שדומה להטריף בהמה מספק שכיון שעל הצד שהוא כשר אין בו כל שינוי, אינו מוגדר כהיזק. [ובדברי התוס' בב"ק דף ק' דמבואר דהמערב איסור בהיתר נחשב מזיק בידים, צ"ל דס"ל כהפוסקים שאם הטריף בהמה מספק חייב לשלם].

ו. ובמה שדן הרה"ג רא"י פינקל שליט"א בעיקר דין זה במדביק חבירו בנגיף אם יש לחייבו כיון שלא נעשה בו שינוי בגוף האדם, וכתב לדמותו לגמ' בב"ק דף צ"ח בשף מטבע של חבירו, אך כתב להוכיח מהגמ' בב"ק דף פ"ו שבחובל בחבירו חייב גם בכה"ג עכ"ד. ונראה לחלק בזה באופן אחר ליישב מה שהקשה מהגמ' בדף פ"ו לרף צ"ח, דבאמת בחירש את חבירו גם בלא יצא ממנו טיפת דם נחשב מעשה חבלה גמורה, שסו"ס עשה שינוי גמור בגופו שעתה אינו שומע, ואינו דומה לשף מטבע של חבירו או שף כלי זהב וכלי כסף, ששם העיקר הוא המטבע וכלי הזהב, וצורת המטבע טפילה לחומר וכן צורת הכלי זהב בטלים לגוף הכלי זהב, וכיון שלא שינה בחומר לא מוגדר שעשה מעשה בגוף הדבר, אבל בחובל בחבירו ועשה בו שינוי גמור שאין יכול להשתמש באיבריו ובגופו כבתחילה, הרי זה מוגדר שעשה בו מעשה הזיק גמור.

ובמה שהקשו בגמ' בדף צ"ח מהא דחירש את עבדו שיוצא לחירות, יש לבאר שהקשו רק לגבי חובל בעבדו שהתורה חידשה שהחובל ב'אחד מאיבריו' יוצא לחירות, ואין המחייב על מה שאין יכול להשתמש באבריו, אלא המחייב מה ש'חיסר' אחד מאבריו, ובזה הקשו בגמ' מדוע נחשב שחיסר איבר

השמיעה כשלא יצא טיפת דם, ומכח קושיא זו רצו להוכיח שגם שף מטבע נחשב מעשה היזק גמור, אבל כשבאנו לדון בחובל בחבירו, שא"צ שיחסר האברים שלו, אלא כל שינוי שפועל בגוף האדם מחייבו בתשלומין על חבלה זו, פשיט"ל להגמ' בדף פ"ו שנחשב חבלה גמורה וחייב לשלם. ולפי"ז גם בנ"ד כיון שיש שינוי גמור בגוף האדם שנעשה חולה, ודאי שיש בזה דין חובל בחבירו. [ושור"ר כעין חילוק זה באילת השחר בב"ק דף צ"ח שם].

ביקרא דאורייתא, ובתפילה לשוכן מרומים

שנוכה לשנה טובה ומתוקה

דוד ברי"ל

בענין הנ"ל

לכבוד מערכת הקובץ בית אהרן וישראל. בהמשך למאמר שהתפרסם בגליון הקודם בענין המדביק חבירו בוירוס הקורונה, הנני בזה להוסיף כמה עניינים בדברים אלו, וזה החלי.

אם נחשב מעשה בידים

א. בתחילת הדברים יש להביא דברי הרמב"ם (הל' רוצח ושמירת הנפש פ"ה ה"ד) אין לך דבר שהקפידה תורה עליו כשפיכות דמים שנאמר ולא תחניפו את הארץ וגו' כי הדם הוא יחניף וגו' עי"ש.

ועתה נבוא לדון אם נחשב מעשה בידים או לא. כתב הרמב"ם (פרק ג' מרוצח הל' ט' והל' י', ומקור הדברים בגמ' בסנהדרין דף ע"ז, וז"ל כפתו [לחבירו] והניחו בצנה או בחמה עד שמת. או שבנה עליו מקום עד שמנע ממנו הרוח ומת בהבלה או שהכניסו למערה או לבית ועישן עליו עד שמת. או שהכניסו לבית של שיש והדליק עליו נר, עד שהמיתו ההבל, בכל אלו נהרג עליו שזה כמי שחנקו בידו. אבל הכופת את חבירו והניחו ברעב עד שמת [דבשעה שכפתו אין כאן דבר הריגה והרעב בא מאליו והולך וחזק לאחר זמן כל שעה, רש"י שם. ובתוס' כתבו דאפי' ה' רעב כבר בשעה שכפתו כיון דאם לא היה מתחזק עליו הרעב לא היה מת, ה"ל סוף רעב לבא, ולא דמי לכפתו בחמה שכבר נפלה עליו חמה שראוי למות בה] או שכפתו והניחו במקום שסוף הצנה או החמה לבוא לשם, ובאה והמיתו או שכפה עליו גיגית, או שפרע עליו את המעזיבה או שהשיך בו הנחש, ואין צריך לומר אם שסה בו כלב או נחש בכל אלו אין ב"ד ממיתין אותו, והרי הוא רוצח ודורש דמים דורש ממנו דם. ע"כ לשון הרמב"ם.

וכעת נחזי אנן למי דומה עובדא דידן שהדביק חבירו בוירוס הקורונה. באופן שידוע שהדביקו באופן ישיר שהתעטש והוציא את הוירוס מפיו והכניסו לפיו באופן ישיר, [שלפי הידוע מהמומחים הוירוס שיוצא מפי החולה ע"י עיטוש, או אפילו כשמדבר עובר הוירוס עם רסיסי הרוק (והם קטנים עד למאוד שצריך להגדיל במייקראסקופ 20,000 פעמים כדי לראותם בעינינו) ואחר כך נכנס לפי חבירו]. ויש לברר למי נדמינהו, אם להשיך בו את הנחש שחייב בידי שמים, או י"ל דכאן הוא חמור, דשם הנחש הטיל בו הארס, אבל כאן האדם עצמו בכח ראשון הטיל הארס מפיו לפיו של השני. ונראה שזה יותר דומה להכניסו למערה או לבית ועשן עליו שמילא האויר בעשן, ומתוך כך נכנס העשן לתוך חבירו ע"י נשימתו, וכן יש לדמותו להכניסו לבית של שיש והדליק עליו נר עד שהמיתו ההבל, דחייב אע"פ שהוא לא זרק ההבל לתוך פיו אלא מילא האויר בעשן, דמה לי עשן והבל מה לי אויר מלא וירוס.

ואין לומר דהתם כפתו ואין הנהרג יכול לצאת משא"כ כאן יכול לצאת כמו במשנה (בדף עו:) דחפו לתוך המים ויכול לעלות משם פטור, זה אינו, דכאן מי הוי יודע חבירו שיש לו מחלת הקורונה, ולא היה יכול להנצל ולכן יש להחשיבו כמעשה בידים.

ואין לומר דדמי לכפתיה לחבריה ואשקיל עליה בידקא דמיה בכח שני דגרמא בעלמא הוא ואינו חייב בידי אדם. וכן יל"ע דכתבו התוס' (בדף עז. ד"ה כפה עליו) דיש ג' דרגות א. שכח הממית יש בו שיעור הראוי להמית מהרגע שעשה הרוצח המעשה שלו, כגון כפתו בחמה, שהחמה שהרגו כבר יש בו כח להמית, בזה הדין שהרוצח חייב מיתה לכולא עלמא. ב. הכח הממית אינו קיים כלל (בהנרצח) בשעת פעולת הרוצח, כגון סוף החמה לבא [שלא היתה שם חמה בשעה שכפתו] ובידקא דמיה בכח שני או זרק חץ והיה ביד הנרצח תריס המגין מהחץ ואח"כ בא הרוצח ונטל התריס, דבשעת הזריקה לא ה' בו כלל

כח להמית. ובאופנים אלו הכל מודים שהרוצח אינו חייב מיתה, אלא מקרי גרמא וחייב רק בידי שמים. ג. הכח הממית קיים במקצת בשעה מעשה הרוצח, שכבר יש רעב קצת ותמיד מתחזק. או כפה עליו גיגית שכינן שהגיגית קטן מתחיל מיד ההבל ומתחזק ובאה. (עי' רש"י ריש דף עז:). ופרע מעליו מעזיבה ומת מהקור, באופן זה ר' זירא מחייב מיתה ורבא פוטר ממיתה ואינו חייב בידי אדם אלא רוצח הוא ודורש דמים דורש ממנו דם. ופסק הרמב"ם כרבא.

אכן יש לחלק שכל זה באופן שזה לא נעשה על ידו, שרק הכניסו למקום שהמקום גורם ההיזק, כמו כל הדוגמאות שהובא שם, או שלא עשה מעשה גמור בגופו של הניזוק, אבל באופן שהדביקו בוירוס, הרי זה ממש כמו שהכניס בו סם בידיים, ומה לי הכניס בידיים מה לי הכניס הסם על ידי פיו באופן ישר, שודאי נחשב מזיק בידיים ויש לחייבו.

וכתב הרמב"ם פרק ו' מהל' רוצח הל' י"ד וז"ל היתה אבן מונחת לו בחיקו ולא הכיר בו מעולם ועמד ונפלה והמיתה, וכן הסומא שהרג בשגגה כל אלו פטורין מן הגלות מפני שהן קרובין לאונס. אמנם כתב הרמ"א בתשובות (תשו' לו) ובשו"ת משאת בנימין (סי' כ"ו) דאף באונס גמור שאין עליו שום חיוב מיתה ואפי' בידי שמים אפ"ה בשפיכות דמים החמירו הרבה שצריך כפרה והביא מהך דרוד שהיה סיבה רחוקה בהריגת נוב עיר הכהנים ואפ"ה נענש על זה, וע"כ לפטור מכלום אי אפשר עי"ש. והביאם השואל ומשיב ח"א סי' קע"ב למעשה.

וכאן המקום להביא דברי הרמב"ם פ"ד מרוצח הל' ט' וז"ל שאע"פ שיש עונות חמורין משפיכות דמים, אין בהם השחתת ישובו של עולם כשפיכת דמים, אפי' ע"ז ואין צ"ל עריות או חילול שבת אינן כשפיכת דמים וכו' עי"ש.

ולאחר שנודע על הסכנה הגדולה של הוירוס, יש לדמותו למה שכתב הרמב"ם פ"ו ה"ד וז"ל ויש הורג בשגגה ותהיה השגגה קרובה לזדון והוא שיהיה בדבר כמו פשיעה או שה' לו להזהר ולא נזהר, ודינו שאינו גולה, מפני שעונו חמור אין גלות מכפרת לו ואין ערי מקלט קולטת אותו וכו' עכ"ל.

ואם תמצ' לומר שבנידון דידן הוה כח כחו כעין הציור דזרק אבן לתמר להפיל תמרים ונפלו מן התמרים על תינוק והרגוהו דפטור מגלות מפני שהן באין מכח כחו (כמבואר במכות דף ח. לפי פירוש הרמב"ם, וברמב"ם פ"ו מהלכות רוצח הל' ט"ו). וכאן בנידון דידן ג"כ הוא הטיל לתוך חבירו קצת מהוירוס ושוב מוסיף והולך ומתרבה יותר ויותר עד שהרגו. אמנם זה אינו לא מצד המציאות ולא מצד הלכה, דשם בציור בזרק אבן לתמר ונפל התמר על תינוק, האבן והתמר הם שני דברים נפרדים והוא זרק רק האבן. אבל בנידון דידן אותו דבר עצמו שזרק לתוך חבירו פרה ורבה וניתוסף מעצמו והוא טבעו של הוירוס שנתרבה והוי אותה כח. וכי מי שנותן סם לתוך דם חבירו והסם הולך ומתפשט בתוך דמו עד שמת וכי יאמר שזו כח כחו. וכן כפה עליו גיגית ומת בהבל כיון שהתחיל קצת ההבל מיד, נחשב כרוצח.

ועוד, דהרא"ש בב"ק (פ"ב סי' ב') פוסק דכח כחו לכ"ע ככחו דמי. ולהלכה הובא שני שיטות בזה בש"ע חו"מ סי' ש"ד ס"ה וסי' שצ"ב ס"א. וגם הרבה ראשונים חולקים על הרמב"ם ולומדים כפשטות הגמ' במכות דאינו נקרא כח כחו אלא ככגון דשדי פיסא ומחיה לגרמא ואזיל גרמא ומחיה לכבאסא ואתר תמרי ואזיל תמרי וקטיל עי"ש. ואף הרמב"ם כאן לא פטר כח כחו רק משום דנמצא כמו אונס עי"ש, ומשמע דכח כחו הוה ככחו וחשיב כמעשה בידיים ואינו כגרמא בעלמא ולפיכך לולי שהוא חשוב כאונס היה מתחייב גלות. (ועי' שיעורי ר' שמואל שם). ופירוש דברי הרמב"ם דמי שאינו מתכוין אלא להפיל תמר ולא עלה בדעתו כלל שיפול אח"כ על תינוק דאינו עולה בדעת האדם אלא לזוהר על כחו הראשון, והיה קרוב לאונס.

ושמא תאמר ע"פ מה שכ' הרמב"ם פ"ה מרוצח הל' ב' וז"ל אין הרוצח בשגגה גולה אלא א"כ מת הנהרג מיד, אבל אם חבל בו בשגגה אע"פ שאמדוהו למיתה וחלה ומת אינו גולה שמא הוא קירב את מיתת עצמו או הרוח נכנסה בחבורתו והרגתו עי"ש. ולפי"ז יש לדון שגם כאן לא מת מיד. אך זה אינו, דהא הראב"ד הק' מגמ' כתובות דף לג: מלמד שחובשין אותו ואי מית קטלינן ליה, דהיינו שאם נפל המוכה למשכב בחולי שבא מחמת המכה, אם אחר זמן מת הורגים את המכה. וכ' הכסף משנה בדעת הרמב"ם שדין זה שאם לא מת מיד פטור מגלות הוא דין דווקא בגלות בלבד. וכן כתבו התוס' שם דדוקא בגלות חיישינן להני טעמי, אבל במזיד לעולם חייב ומקרי רוצח, ושמא יש שום דרשה גבי גלות כמו שיש חילוק בין גלות למיתה לענין עליה וירידה עי"ש. ויש לציין שבספרי מצינו דרשה לזה בספרי דבי רב (פר'

מסעי פס' א' ד"ה ונס). וכן כתב ההגהות מיימונית שם אות א'. וא"כ כאן בעניינינו בדברים אם עשה כן במזיד אין ללמוד מדברי הרמב"ם לגבי גלות.

[ואין לומר שאין הירוס נראה לעינים ואין בו ממש, וכמו בשרצים ורמשים שאינם נראים לעינים שמותרים, אך פשוט שכיון שידוע לנו מקיומו ורואים ההיזקות שלו הרי זה נחשב מזיק גמור. דאם דיינינן בחפצא של איסור כמו שרץ אינו נחשב כחפץ אם הוא פחות משיעור שנראה לעינים, אבל במעשה עבירה שאדם עושה אין צריך לראות את המעשה. ויותר מזה מצינו לבעל הלכות קטנות (ח"ב סי' צ"ח) שאפי' הרג בשם המפורש או להבדיל ע"י כישוף חייב והוה רוצח, וכי שם רואים השם או פעולת הכישוף, וגם להחולקים שם היינו מפני שלא הרגו על פי הטבע].

בענין חיוב שמירת הגוף והנפש

ב. בבאר הגולה חו"מ סי' תכ"ז אות צ' [והוא הקטע האחרון מחיבור הבאר הגולה על השו"ע] כתב וז"ל: נלע"ד הטעם שהזהירה התורה על שמירת הנפש הוא מטעם שהקב"ה ברא את העולם בחסדו להטיב להנבראים שיכירו גדולתו ולעבוד עבודתו בקיום מצותיו ותורתו כמו שאמר הכתוב כל הנקרא בשמי לכבודי בראתיו וכו' וליתן להם שכר טוב בעמלם, והמסכן את עצמו כאילו מואס ברצון בוראו ואינו רוצה לא בעבודתו ולא במתן שכרו ואין לך זלזול ואפקרותא יותר מזה ולשומרים יונעם ויהי נועם וכו' עכ"ל.

וכתב בשו"ע חו"מ סי' תכ"ז סעי' ו' כל המניח גגו בלא מעקה ביטל מצות עשה (ועשית מעקה) ועבר על לא תעשה שנאמר ולא תשיב דמים בביתך. ושם בסעי' ז' כתב עוד אחד הגג ואחד כל דבר שיש בו סכנה וראוי שיכשול בה אדם וימות כגון שהיתה לו באר בחצרו בין שיש בו מים בין שאין בו מים חייב לעשות חוליא גבוה י' טפחים או לעשות לו כיסוי, כדי שלא יפול בה אדם וימות. ובסעיף ח' כתב וכן כל מכשול שיש בו סכנת נפשות מצות עשה להסירו ולהשמר ממנו ולהזהר בדבר יפה (וברמב"ם כתב יפה יפה ויש גורסים כן בשו"ע) שנאמר השמר לך ושמור נפשך (דברים ד', ט') ואם לא הסיר והניח המכשולות המביאים לידי סכנה ביטל מצות עשה ועבר בלא תשים דמים. [ואגב צ"ע למה לא חשב גם עשה דועשית מעקה אי מרבינן כל סכנה ע"י חיי אדם כלל ט"ו העמק שאלה עקב ק' אות י"ז תועפות רא"ש ר"י אותא]. ובסעי' י' כתב כל העובר על דברים אלו וכיוצא בהם ואמר הריני מסכן בעצמי ומה לאחרים עלי בכך או איני מקפיד בכך מכין אותו מכת מרדות והנזהר מהם עליו תבוא ברכת טוב.

וכתב השבט הלוי (ח"ה סי' רכ"א אות ד') דדין שמירת הנפש דנפיק מפסוק השמר לך ושמור נפשך, כיון שהתורה כתבה מצוה זו בלשון שמירה, צריך שיהיה ברי שהוא משומר, ובעינין שמירה ודאית, דזאת צורת המצוה שלא יהיה אפי' צד קל של סכנת נפשות. והוא כעין לא תעמוד על דם רעך שדרשו מזה בסנהדרין דף עג. דספק נפשות להחמיר. והיינו לא מכח ספק לחומרא אלא גם בספק ואפילו ספק ספקא ורוב, איכא ודאי לא תעשה דלא תעמוד על דם רעך כמש"כ הר"ן שם. וכן משמעות לשון הרמב"ם (ואחריי המחבר בשו"ע) מצות עשה להסירו ולהשמר ממנו ולהזהר בדבר יפה יפה, מתוספת אריכת לשונו משמע דבעינן שמירה עד קצה הספק. עכ"ל שבט הלוי.

ויש להקשות על הרמב"ם למה מקרי השמר לך ושמור נפשך מצות עשה, הלא כל השמר פן ואל הרי הם ל"ת. ועוד קשה דהלא פסוק זה דרך השמר לך ושמור נפשך מאוד לכאורה לא קאי אשמירת הגוף, אלא דמייירי בזכירת עמידה ואיסור שכחת התורה בהר סיני, דהמשך הפסוק "פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך וגו' יום אשר עמדת לפני ד"א בחורב וגו'. ושוב מצאתי ששני קושיות אלו הן המנחת חינוך מצוה תקמ"ו וסיים אך בודאי מצאו באיזה מקום דקרא איירי בשמירת הגוף ונעלם מאתנו. ובקומץ המנחה הביא גמרא שבועות דף לו. דדרשינן המקלל עצמו עובר בלאו מפסוק זה, וכתב דמבואר דהיתה להם קבלה דקאי על שמירת הגוף.

עוד הקשה המנחת חינוך דאם השמר להרמב"ם הוה מצות עשה וקאי על שימור הגוף אם כן למה כתב הרמב"ם אם הניח גג בלא מעקה עובר בעשה דועשית, ולא תעשה דלא תשים, דהוה ליה למימר שני עשין דיש גם עשה דרך השמר. ובספר אמת ליעקב (מסכת ברכות דף ל"ב:) הוסיף להקשות דהרמב"ם עצמו בהלכות סנהדרין פרק כו הלכה ג' כתב דעובר בלאו דהשמר. וז"ל המקלל עצמו לוקה כמי שקלל אחרים שנאמר השמר לך ושמור נפשך, ופשוט שאינו לוקה אלא על לאו.

ומצאתי לנכון להביא דברי הרמ"א ביו"ד סימן קט"ז סעיף ה' וז"ל וכן יזהר מכל דברים המביאים לידי סכנה כי סכנתא חמירא מאיסורא ויש לחוש יותר לספק סכנה מלספק איסור, ולכן אסרו לילך בכל מקום סכנה כמו תחת קיר נטוי או יחיד בלילה וכן אסרו לשתות מים מן הנהרות בלילה או להניח פיו תחת קילוח המים לשתות כי דברים אלו יש בהן חשש סכנה וכו' עוד כתב שיש לברוח מן העיר כשדבר בעיר ויש לצאת מן העיר בתחילת הדבר ולא בסופו, וכל אלו הדברים הם משום סכנה ושומר נפשו ירחק מהם ואסור לסמוך אנס או לסכן נפשו בכל כיוצא בזה עכ"ל. ובמגפת הקורונה ודאי שאין צריך לברוח מן העיר מפני שמצוי בכל העולם, אך יש לעשות כל טעדי של להנזק ושל לא להזיק.

ואין לדון שאינו נחשב כמגיפה שהרי בשו"ע או"ח סי' תקע"ו בהלכות תענית שמתעניין ומתריעין על הדבר, וכתב המחבר איוהו דבר עיר שיש בה חמש מאות רגלי ויצאו ממנה ג' מתים בשלשה ימים זה אחר זה הרי זה דבר וכו' ואין הנשים וקטנים וזקנים ששבתו ממלאכה בכלל מניין אנשי המדינה לענין זה עי"ש. אך יש בזה כמה תשובות בדבר, ולא ניכנס לזה כאן באריכות, רק נציין לדברי השו"ע בסעיף ה' שם שכתב וכן מתעניין על החולאים, כיצד הרי שירד חולי אחד לאנשים הרבה באותה העיר, כגון אסכרה או חרחור וכיוצא בהם והיו מתים מאותו חולי הרי זה צרת ציבור וגוזרין עליה תענית ומתריעין עי"ש. וכתב הרמ"א ובאלו חלאים אין צריכים שימותו בשלשה ימים זה אחר זה כמו בדבר שהוא בא מכח שינוי אויר, אלא מתעניין על אלו החולאים מיד עי"ש. וכתבו האחרונים דהוא הדין דנשים וזקנים וקטנים מן המניין בזה, ועיין במשנ"ב שהביא למעשה בשם הריטב"א דעל כל פנים בעינין שיהיו מתים מאותו חולי שלשה אנשים ואז נתחזקה החולי לממתת, רק שאין צריך לזה שיהי דוקא בשלשה ימים כמו בדבר, עי"ש עוד. עכ"פ נראה בדמיתם מחמת חולי אפילו רק ג' וכל שכן הרבה והרבה כפי שאירע ל"ע במגיפת הקורונה ודאי שיש בזה דין מגיפה. [ועיין במשנה ברורה שהביא בשם השל"ה ק' דביש מחלת אבעבועות פורחים בתינוקת כל אחד יברח בניו מן העיר בעת הזאת והיא מחלה המתדבקת].

[והחילוק במציאות בין דבר לדין של מתים מחמת החלאים, כתב בשו"ת דברי מלכאל (ח"ב סי' צ') שבדבר מדובר שלא היה זה חולי מיוחד אלא שמתו פתאום יותר מהרגילות עי"ש. ויש שכתבו בדבר איירי שמתו מחוליים שונים של הדבר אבל בשאר מחלות מדובר שכולם מתו מאותה מחלה. והלחם משנה (פ"ב מהלכות תענית הי"ג) כתב שבדבר מדובר שלא חלו עוד אנשים מלבד אלו שחלו ומתו. ולכל החילוקים יש לדמות נדון דידן למת מחמת החלאים שיש בזה דין מגיפה. [ומה שכ' המחבר שפשט ברוב הציבור, זה קאי רק אחכך לח עיין משנ"ב ס"ק י"ז משא"כ בשאר חלאים]. ועוד יש בזה כמה חילוקים מדוע נחשב בזמנינו מגיפה ואכמ"ל.

ויש לציין בכל זה, שלא שייך לסמוך על שומר פתאים ה' דזה אינו אלא בדבר שהקלקול לחלות מזה הוא רק מיעוט קטן ביותר, כמבואר בתשובות אגרות משה חו"מ חלק ב' סימן עו עי"ש, אבל בסכנה מוחשית כמו בנדון דידן אין אומרים בזה שומר פתאים ה'.

והפוסקים דנו בסכנות האמורות בש"ס, כגון אכילת בשר ודגים יחד, וכל שאר הדברים האסורים משום סכנה ושמירת הנפש, אם יש איסור מן התורה או לא. וזה פשוט שאין כוונתם אלא בסכנות הדומות לבשר ודגים שהסכנה הוא מיעוט ביותר אבל דבר שהוא שכיח ביותר שהוא סכנה אסור שהרי מחללים עליהם את השבת. וגם לסכן אחרים וודאי אסור דכתיב לא תעמוד על דם רעך, ועיין בספר עקבי חיים סימן מט אות יא מה שמבאר בזה. ועיין בספר שלום יעקב שלדעת רוב הפוסקים אסור לאדם לחבול עצמו מן התורה, ולמדו כן מהפסוק "אך את דמכם לנפשותכם אדרוש" ועיין בבא קמא דף צא: ובתענית כב: דרשו מפסוק אחר. ואם כן יש איסור לאורייתא להכניס עצמו לסכנה והביא שכ"כ בספר חסידים סוף סימן תעז.

והנה בתשובת הרמ"א סימן כ' (ומובא בקצרה בש"ך חו"מ סימן שי"ב ס"ק ב'), בנוגע שאלה באחד שהשכיר דירה ושוב נתגלה למשכיר שאשתו של השוכר יש בה חולי הקדחת [שקורין גע"ל זוכט בלע"ז] לא עלינו, ורצה המשכיר לחזור, ואומר שאדעתא דהכי לא השכיר. ואחר שפלפל באריכות בעניני ממונות כותב וז"ל כי מה שאומר (המשכיר) שהוא חולי מתדבק כולו הבל, ומי שלבו נוקפו אומר כן כי השם יתעלה הוא המוחץ והרופא ואם ה' כדברי המשכיר בטל כל דיני ביקור חולים כי לא מצינו בשום מקום שחלקו בין חולי מתדבק לשאינו מתדבק חוץ מלענין בעל ראתן דאסור לישב בצלו וראיה מכתובות פרק המדיר דף עז. דלא חשבו למום אשה לומר שאדעתא דהכי לא קדש רק בחולי נכפה שהוא מין ראתן, אבל

בשאר חולי לא אמרינן הכי. וכ"ש בנדון דידן [גע"ל זיכ"ט] שכיח מחמת עיפוש האויר הנהוג הוה מידי דשכיח ואין בית אשר אין חולי זה דמסיק כל אדם אדעתיה ואיכא למימר סבר וקבל. עכ"ל לענינינו.

והנה רבנו בחיי בפרשת קרח על הפסוק הבדלו מתוך העדה כתב וז"ל ומה שהצריך לומר הבדלה והקב"ה יש בידו להמית ולהחיות ולא היה צריך הבדל אצלו שהרי יכול הוא להמית את הרבים ולהחיות א' בתוכם וכמ"ש ב' וג' מתכסים בטלית אחד השנים מתים והאמצעי ניצל וכעין שכ' יפול מצדך אלה, אלא כדי שלא ידבק בהם האויר הרע שבמכת הדבר כענין האמור באשתו של לוט ותבט אשתו מאחריו עכ"ל. הרי שסבר שיש ע"פ דרך הטבע ענין התדבקות המחלה. ואפשר שם לא איירי מאדם לאדם אלא אויר הרע שיש בדבר. וברור שגם לפי הרמ"א יש להזהר בעניינינו, שבעניני סכנת נפשות צריך לשמוע לדברי הרופאים ואפילו רופא אחד אומר שהוא סכנה ואומר שאינו סכנה מחללין עליו את השבת. עיין שו"ע סי' שכ"ח, וכהיום יש הרבה מחלות שידוע ומפורסם מהרבה רופאים ומומחים שהם מתדבקים מאיש לאיש ע"י האויר וליחות היוצא מהפה או הנגיעה וכדומה. והרמ"א מיירי מקדחת וכדומה שהם מחלות שאינם מתדבקים. וגם יתכן שעדיין לא נתגלה ע"י רופאים שיש עוד מחלות המתדבקין, ועוד כמו שסבר הרמ"א שמחלת נכפה שהוא מין ראתן כמו כן אפשר שיש עוד מחלות שהן מין ראתן.

והרמ"א עצמו כתב ביו"ד סימן קט"ז סעיף ה' שיש לברוח מן העיר כשדבר בעיר ויש לצאת מן העיר בתחילת הדבר ולא בסופו וכל אלו הדברים הם משום סכנה ושומר נפשו ירחק מהם ואסור לסמוך אנס או לסכן נפשו בכלל כיוצא בזה עכ"ל. הרי דמיירי עפ"י דרך הטבע ושמחויב לשמור עצמו.

ושוב ראיתי שכן כתב בציץ אליעזר (ח"ט סי' י"ז פ"ה) וז"ל וכפי הנראה לא היתה במחלה הזאת המדובר בתשובת הרמ"א חשש סכנת מיתה ורק סבלו עד שהתרפאו ממנה עכ"ל. [עוד זאת צריך עיון על הרמ"א מה הביא מחולי נכפה המובא בפרק המדיר, הא שם אין טענת הבעל שיהיה הקידושין מקח טעות מחמת שאינו רוצה שיתדבק בו, רק אינו רוצה אשה חולנית, וכל הסוגיא שם מיירי בענין מומין שיש בהאשה ואינו שייך כלל לענין חולי המתדבק].

ועיין בערוך השלחן אבן העזר סימן ל"ט סעיף י"ח אחר שכתב שחולי הנכפה הוא מום שבסתר והקידושין הוה מקח טעות כ' ולבד המומין שחשבנו בודאי יש עוד מומין כמו מחלה המתדבקת וכן אם יאמרו הרופאים שיש לה מחלה מסותרת וכיוצא בזה. הרי שכתב שיש מחלות מתדבקת לבד מנכפה (וראתן, שהלא נכפה הוא מין ראתן).

ובספר נשמת כל חי לרבינו חיים פאלאגי ז"ל ח"ב בחו"מ סימן מ"ט, אחר שהביא תשובת הרמ"א כתב איברא דאם אמת ה' הדבר שחולי המגפה אינו מתדבק צריך לחקור ולדעת על מה ועל מה בני אדם בורחים מדבר וממגפה הרחק מאוד כשור המועד בימי ניסן כיון שחולי זה אינו מתדבק, וכ' דסבר הרמ"א כמו שכ' ביו"ד סימן קט"ז שיש לברוח מן העיר היינו משום דאיכא ריתחא. ובהמשך דבריו מסיק וז"ל אך אחר החיפוש נראה במה שכתב הרמ"א ז"ל והרב כנה"ג ז"ל דחולי המגפה אינו מתדבק כי אם בעלי ראתן לבד ליתא להא שהרי כ' הרמב"ן בפ' התורה פ' וירא על הפסוק אל תביט אחריו, כי מנעו מהביט מפני שהראיה באויר במקום שהדבר שם מזיק מאוד ותדביק, וכן בכל שאר בעלי חולאים הנדבקים שהאויר מזיק מאוד ותדביק אותה וכו', וכ"כ רבינו בחיי (הבאנו לעיל) ובספר הציוני. וא"כ מבואר יוצא מכל הני אשלי רברבי דס"ל שהדבר מתדבק וכל מיני חלאים, וזה היפך דברי הרמ"א והכנסת הגדולה, ותימה הוא דאישתמיט מינייהו דברי הרמב"ן ז"ל, ואני אומר שאילו ה' רואה הרמ"א והרב כנה"ג דברי הראשונים הללו לא היו כותבים כן דיש חיוב מצות ביקור חולים בחולי המגפה וכיוצא דמתדבק, ונמצא סמך לעולם שהם בורחים ונוהרים שלא ליגע ונוהרים הרבה מן המגפה והנוגע בהם מדברי הראשונים, וכיון שכן חייב האיש ההוא (רופא שעסק ברפואות לנגפים במגפה) להתרחק מבני אדם שלא יגע והרי הוא בכלל לא תעמוד על דם רעך פן יקראנו אסון בנוגעו באיזה אדם עכ"ל.

ושוב הביא מהרב חסד לאברהם שכ' אדרבה מצוה לשנס מתניו לבקר את החולה ולקבור את המתים וכו', ולא עדיפא ממים מגולים וכן שיבתא וכו' ואינן נוהרין כלל, וכבר ע"ז ר' חיים פאלאגי ואחרי המחילה יש להשיב דשיבתא ה"ט שאינו מצוי בינינו וגם מים מגולים ה"ט דאין נוהרים משום דאין נחשים מצויין בינינו אבל באתרא דשכיחי נחשים יש לחוש, אבל לענין מגפה ודבר ענינו הרוואות דעושה נזק עי"ש. ועי' במדרש רבה פרשת טהרה פרק ט"ו ובתשובות מגן גבורים חלק יו"ד סימן ח', תרומת הדשן סימן כ"ו חוות יאיר סימן קצ"ז ובכנה"ג ח"ו סימן של"ג הגה אות ס"ב.

ובספר חסידים אות תרע"ג כתב לפני עור לא תתן מכשול, שלא ירחץ אדם שהוא מוכה שחין עם יהודי אחר אלא אם כן יודיענו (פי' שאז אין המוכה שחין מזהר כי אם הרוחץ עמו עיין חו"מ סימן תכ"ז סעיף י') שנ' ואהבת לרעך כמוך וכתוב ולא תעמוד על דם רעך עכ"ל. ובהערות מקור חסד (שם אות ד' לר' ראובן מרגליות) כתב ומינה ילפינן לכל מחלה מתדבקת ל"ע שחייב להודיע, הרי לנו עכ"פ ד' מחלות מדובקות ראתן נכפה, מוכת שחין עי' גיטין דף מג. ומצורע עי' ויקרא רבה פ' ט"ז ס"א.

עכ"פ נראה לענ"ד דגם הרמ"א מודה דאם רופאים מומחים אומרים על מחלה שהיא מתדבקת ובפרט כשאנו רואים בעינינו מחויב להרחיק בין החולה מאחרים שלא להזיק לרעהו.

ועי' בנתיבות המשפט בחו"מ סימן ש"ב ס"ק ב' חולק על תשו' הרמ"א הנ"ל שהביא הש"ך וכ' דדזה דוקא בחלתה אחר השכירות (וכוונתו שיכול לומר נסתפכה שדהו) אבל אם הו"ל חולי המתדבק מקודם והמשכיר לא ידע הוה זה מקח טעות עי"ש, הרי שיש חולי המתדבק. ויעוי' בספר שלחן גבוה על יו"ד סימן של"ה סק"א כותב להשיג בתוקף על דברי הרמ"א.

ועוד ראיתי בשו"ת ציץ אליעזר שם שבשו"ת הרמ"א מדובר במחלה מתדבקת של איזה איש יחיד שחלה בה והאור איננו מזוהם עוד, אבל כשהאור גם מזוהם אזי גם הרמ"א יודה שאסור ליכנס לסכנה לבקר החולים אלא עליו ליזהר ולהישמר מכל משמר שלא יכנס אפי' בשטח אור האור המזוהם עי"ש.

אהרן זכריה ברקוביץ

בענין קריאת התורה בזמן המגפה

לכבוד מערכת הקובץ הנכבד והיקר "בית אהרן וישראל", השלו' והברכה וישע רב.

ראשית דבר אודה על הכנסת דבריי הדלים בגליון הקודם, ועתה באתי להוסיף דבר יקר, בנוגע למה שדן הגאון רבי שמואל רבינוביץ שליט"א (רב הכותל והמקומות הקדושים) בגליון הקודם עמ' נב, בענין קריאת התורה בזמן מגפת הקורונה. ובתוך הדברים הביא ענין העלאת שני אחין בזה אחר זה, ואביא בזה ענין נוסף הקשור לדין זה, והקשור לגם לשאלה נוספת שנתעוררה בתקופה זו:

הנה כעת נתעוררה שאלה באדם שקראוהו לעלות לתורה, וחושש להתקרב לס"ת ולבעל קורא ולגבאי, משום שחושש שידבק במגפת הקורונה, האם יכול לסרב או לא. והנה במשנ"ב (סי' תכח סקי"ז) מצאנו לגבי אדם שהעלוהו לתורה לתוכחות, דמהרי"ל הקפיד בעלמא שלא לעלות, אך כתב המ"ב דמ"מ אם קראוהו - יעלה לתורה, ושומר מצוה לא ידע דבר רע.

ולפי"ז אמר לי הגאון הגדול רבי יוסף ליברמן שליט"א (בעמח"ס שו"ת משנת יוסף) דהכ"נ בזה, אם בעצם הכל כפי ההוראות ואיב"ז סכנה, ורק שהוא חושש בעלמא - בזה לא יחשוש דשומר מצוה לא ידע דבר רע. אבל בגוונא שיש סכנה בעצם, בזה אינו מחוייב לעלות דכל שיש סכנה פשיטא דאינו מחוייב.

ושאלתי קמיה הגר"י שליט"א, דלכאו' המ"ב סותר משנתו, דבסימן קמא (סקי"ח) כתב גבי שני אחים בזה אחר זה, דיש חשש עין הרע, שגם אם קראוהו לתורה לא יעלה (ורק אם כבר עלה ממש לבימה לא ירד), ומאי שנא דגבי קראוהו לקללות יעלה ושומר מצוה לא ידע רע. ולמה לא נימא דהוא הדין בשני אחים דשומר מצוה לא ידע דבר רע.

והשיבני, דכל שיש סכנה מוחשית לפנינו - וכמו עין הרע (דבכל מקום דיינינן ליה כסכנה ונוק ממש) - או חשש הדבקות בקורונה - בזה לא חייב לעלות, אבל בקללות שהוא חשש סגולי ולא ממשי - וגם שזה חשש מהתורה (פסוקי התורה) - וא"כ התורה עצמה מבטיחה ואומרת "שומר מצוה לא ידע דבר רע", ודו"ק.

ושו"ר בס"ד בגליון מדברי תורתו של הגרמ"ב זילברברג שליט"א (שיעורי ליל שבת, גליון 186, פ' שלח תש"פ) שדן בארוכה בסתירה בדברי המשנ"ב הנ"ל, ושם כתב בנוסח זה, דבקללות החשש הוא מהתורה בעצמה, ועי' נאמר שומר מצוה לא ידע דבר רע, דכיון שהוא עולה משום כבוד התורה לא יתכן שהתורה עצמה תזיק לו, אבל כשהחשש הוא מעין הרע חיצוני בזה לא אומרים כן, ולא יעלה.

ועוד כתב דיש לחלק, דדוקא היזק קללות שהוא היזק סגולי שחידש המהרי"ל, בזה אמרינן שומר מצוה לא ידע דבר רע, אבל בעין הרע שהוא היזק ממשי, לא אמרינן כן. ועוד כתב, דכאשר הוא עולה

אחר אחיו אינו מזיק בזה רק לעצמו אלא גם לאחיו, ולא הותר לו לעלות משום שומר מצוה אלא כאשר נוגע הדבר לגביו בלבד, אבל כשיש בזה חשש היזק גם לאחרים, לא.

ודן שם לפי כל החילוקים הנ"ל מה לגבי נגיף הקורונה, דלפי חילוקא קמא שכתב, בנד"ד שהסכנה היא חיצונית אולי לא נימא שומר מצוה וא"צ לעלות. וגם לחילוק השני - נגיף הקורונה הוא היזק ממשי, ולא אמרי' בזה שומר מצוה. ולהחילוק השלישי ג"כ, כיון שמדביק בזה את האחרים - לא הותר לו משום שומר מצוה לעלות ולסכן סביבתו.

והנה עוד שאלתי קמיה הגר"י ליברמן שליט"א, במי שמכבדים אותו לגלול הספר תורה, האם כשמסרב בזה יש ג"כ חששא דמסרב לעלות לתורה (כמבואר בברכות נה, א שמקצרים ימיו וכו'). ובשור"ת שערי שיח (עמ' צד, תשובה קסט) השיב ע"ז הגר"ח קניבסקי שליט"א "אין ראוי".

והגר"י ליברמן שליט"א השיבני דבעלמא יש לחשוש שלא לסרב, רק היכא שמסרב שיש לו סיבה (כגון שחושש שידבק) מותר לסרב. וכן אמר לי הגאון רבי יעקב מאיר שטרן שליט"א דבעלמא אין ראוי לסרב לגלילה דסו"ס איכא בזיון וגנאי לס"ת שלא רוצה להתקרב אליו, ורק בזה"ז שחושש ממגפת הקורונה - ומינכרא מילתא שיש לו סיבה וטעם, יכול לסרב.

הכו"ח בתורה וברכה

ובברכת כתיבה וחתימה טובה לנו ולכל ישראל

ושנשמע שמועות ובשורות טובות בב"א

חיים מלין

פעייה"ת מודיעין עילית

בענין שכח רצה בברהמ"ז בשבת שחל בו ר"ה אם צריך לחזור לראש

בהגהות רעק"א על אליה רבה סי' קפ"ח (נדפס בלבוש מהדור' זכרון אהרן, ובחי' רעק"א השלם עמ"ס ברכות דף מ"ט) כתב בנידון שהעלה המג"א שם, דמי ששכח יעלה ויבוא בר"ה, ונזכר עד שלא התחיל ברכת הטוב והמטיב, דאומר ברכה דאשר נתן וכו', והעלה המג"א דאינו חותם בברכה זו, כיון דבשכח לגמרי יעלה ויבוא בר"ה, היינו עד שפתח הטוב והמטיב, א"צ לחזור לראש ברהמ"ז, דהא י"א דאי בעי לא הוה אכיל פת, דמצוה להתענות בר"ה, כדמבואר בסי' תקצ"ז, וסמכינו על האי י"א ואינו חוזר, וכיון שכן אינו חותם בברכה דאשר נתן בר"ה, דחתימה בברכה דאשר נתן בחזרה לראש בשכח לגמרי תליא.

והא"ר הביא ע"ז מכנה"ג, שכתב דחותם מקדש ישראל ויום הזכרון, וכתב הא"ר דהכנה"ג חולק על המג"א, וס"ל דשפיר צריך לחתום בברכה דאשר נתן בר"ה.

וכתב ע"ז רעק"א, די"ל דאינו חולק על המג"א, אלא מיירי בר"ה שחל בשבת, ושכח רצה, ואומר ברכה דאשר נתן משום דשכח של שבת, דאז כולל בחתימה של ר"ה עכ"ד.

נראה מיניה, דהמג"א מודה בר"ה שחל בשבת דאם שכח רצה צריך לחזור לראש, דאז ליכא למימר דאי בעי לא הוה אכיל פת דליכא מצוה להתענות בר"ה שחל בשבת לכו"ע.

וכן נראה מעוד רבונותא, והם דרך החיים [בהלכות סעודה דין בהמ"ז ודיני יעלה ויבוא אות ז'] ומט"א [סי' תקפ"ג ס"ד] שכתבו דבר"ה שחל בשבת ושכח רצה ויעלה ויבוא אומר ברכה דאשר נתן וחותם בה בשל שבת ויום הזכרון, ובשיטת המג"א הנ"ל כתבו כן.

ולפי"ד, מי שהתענה תענית חלוס בר"ה שחל בשבת, מיבעי ליה למיתב תענית לתעניתיה, דהא בהא תליא, דכיון דאמרי האחרונים הנ"ל דבר"ה שחל בשבת אסור להתענות לכו"ע, א"כ מיבעי ליה למיתב תענית לתעניתיה, כיון דכל מה דפסקין בשו"ע סי' תקצ"ז דא"צ למיתב תענית לתעניתיה כשהתענה תענית חלוס בר"ה, הוא רק משום דאיכא י"א דמצוה להתענות בר"ה, וכיון דכשחל בשבת לכו"ע אסור להתענות א"כ איכא חיובא למיתב תענית לתעניתיה.

וצ"ע דבהדיא איתא בתרוה"ד סי' רע"ח, והובא בבי" סי' תקצ"ז, שהוא מקור דין השו"ע שם הנ"ל, דא"צ למיתב תענית לתעניתיה אפי' כשהתענה תענית חלום בר"ה שחל בשבת, ופסקו המג"א שם ס"ק ר', הרי להדיא דהאי י"א דס"ל דאיכא מצוה להתענות בר"ה אפי' כשחל בשבת אמרו כן, וא"כ אפי' כשחל ר"ה בשבת ושכח רצה ויעלה ויבוא אינו חוזר לראש דהא י"א דא"צ לאכול פת בשבת זו, וצ"ע.

ומה"ט ק"ל ג"כ על החת"ס בהגהתו בסי' תקצ"ז בט"ז סק"א, שכתב וז"ל דלכ"ע אם חל בשבת אין בו היתר תענית, אלא משום שתענוג הוא לבעל תשובה משום כפרת עוונותיו, ע"כ.

וצל"ע, הא בשבת בשאר ימות השנה ג"כ לא הותר תענית חלום אלא למי שהתענית עונג לו, כגון שנפשו עגומה עליו וכשיתענה ימצא נחת רוח, לפמ"ש במג"א בסימן רפ"ח סעיף ה', ואפי' מיבעי ליה למיתב תענית לתעניתיה, ובשבת שחל בו ר"ה א"צ למיתב תענית לתעניתיה כנ"ל, וא"כ עכצ"ל דלמ"ד דאיכא היתר ומצוה להתענות בר"ה כשחל בחול, ה"ה כשחל בשבת.

וכן נראה בהדיא בתרוה"ד הנ"ל שכתב בזה"ל, ונראה היה לו (להרב הנ"ל שם, דמשו"ה אלו שהתענו תענית חלום בר"ה לא יהבו תענית לתעניתיה ואפי' כשחל ר"ה בשבת) משום דאיכא כמה רבוותא דסבירא להו דמצוה להתענות בכל ר"ה, וא"כ אפילו להני דסבירי דמצוה לאכול, בכה"ג מודו דלית כאן דררא דביטול עונג "שבת" וי"ט, הואיל דמן השמים הראוהו דתעניתו חביבה בשמים בר"ה, ע"כ.

הרי דס"ל להתרוה"ד דאף הני דס"ל דליכא מצוה להתענות בר"ה, מודו דבהראוהו מן השמים מצוה עליו להתענות, ולמאן מודו, ע"כ להני דס"ל דאפי' בלא הראוהו מן השמים מצוה להתענות בר"ה, ואף כשחל בשבת, וש"מ דהני דס"ל דהותר תענית בר"ה ומצוה להתענות, אפי' כשחל בשבת אמרו כן.

(ואם כי דמשמע לכאורה דיש חילוק בין מש"כ התרוה"ד למש"כ רמ"א בסי' תקצ"ז, בטעם דא"צ למיתב תענית לתעניתיה, דהתרוה"ד כתב טעמא, דמן השמים הראוהו דחביבה תעניתו בר"ה, ולכן כו"ע מודו דמצוה עליו להתענות בר"ה, וברמ"א משמע לכאורה וכן פי' המג"א בסי' קפ"ח הנ"ל, דהטעם הוא דלענין תענית לתעניתיה סמכין אמיקל דס"ל דאיכא מצוה להתענות בר"ה, מ"מ איכא למשמע מתרוה"ד דמאן דס"ל דאיכא מצוה להתענות בר"ה, אפי' כשחל ר"ה בשבת ס"ל הכי, ומינה דה"ה לרמ"א, דבזה אין נפקותא בינייהו).

חיים יצחק מרבילו

בענין אכילת מיני מזונות בערב סוכות משעה עשירית

הרמ"א בהלכות סוכה סי' תרל"ט ס"ג כתב וז"ל: ולא יאכל בערב סוכות מחצות ואילך כדי שיאכל בסוכה לתאבון דומיא דאכילת מצה עכ"ל. ומקורו מדברי המהרי"ל (הל' סוכות סי' יח) שכתב בטעם הדבר, שהרי למדים חיוב אכילת כזית הראשון בליל יו"ט סוכות מגזירה שוה ט"ו ט"ז מחג המצות, וממילא שכשם שבאכילת מצה אסרו חכמים שלא לאכול בער"פ כדי שיאכל המצב לתאבון, גם בסוכה יש דין שיאכל הכזית בסוכה לתאבון. ובדרכי משה (שם) כתב שדין זה כבר מבואר באור זרוע בשם הירושלמי במס' סוכה פ"ב ה"ד ע"ש.

והנה יש לברר האם האיסור הוא רק על אכילת פת, או גם אכילת מזונות ומיני תרגימא אסורה, וכמו שמצינו בפסח שאסור לאכול גם מצה עשירה ומיני תרגימא, ומשמעות לשון הרמ"א שכתב שלא יאכל מחצות כמו בערב פסח, משמע שדומה לכל דיניו ממש.

אכן בדרך החיים (דיני ישיבת הסוכה סעיף ו') כתב בזה"ל: ובערב סוכות מחצות היום ואילך לא יאכל פת כדי שיאכל בסוכה לתאבון [מ"א שם] עכ"ל. וכדבריו כתב גם בקיצור שו"ע (סי' קל"ד סט"ו) שלא יאכל פת בערב סוכות מחצות ואילך. ומשמע לכאורה שרק פת נאסרה, אבל מצה עשירה שאסור בערב פסח וכן כל מיני מזונות אין לאסור, ומה שדימה הרמ"א הדין דומיא דערב פסח, היינו לעצם האיסור מחצות ואילך, שבערב פסח מצאנו איסור זה. ויש שרצו ללמוד מדבריהם שיותר לאכול מיני מזונות.

אך לכאורה נראה שאין לדקדק מדבריהם להקל באכילת מיני מזונות וכדלהלן, דהנה במה שכתב הרמ"א בשם המהרי"ל שתחילת האיסור הוא מחצות היום, הקשה המג"א (סקי"ב) דכיון דבהלכות פסח מפורש דכל האיסור הוא רק מזמן שעה עשירית [שהוא תחילת שליש האחרון של היום], כיצד נחמיר

בערב סוכות יותר מער"פ שהוא מקור הדין, והמהרי"ל שכתב כן לטעמיה אזיל, שסובר גם בער"פ שהאיסור הוא כבר מחצות היום, ולדידן דבער"פ כל האיסור הוא רק משעה עשירית מנלן להחמיר כאן יותר, ועפ"י דברי המג"א פסק השו"ע הרב (סי' תרל"ט שם) ועוד אחרונים שהאיסור הוא רק משעה עשירית ואילך, וכ"כ המשנ"ב בסק"ז שכן הוא הסכמת האחרונים.

ויש שרצו לצרף ב' הקולות הנזכרים יחדיו, שכל האיסור הוא דווקא בפת וגם שהאיסור הוא רק משעה עשירית, ולדבריהם כל פרטי ודיני האיסור דומה לערב שבת שאין לאכול פת משעה עשירית, וכל הנפק"מ ביניהם הוא רק בחומרת האיסור, שבע"ש הוא רק מצוה דרבנן, ובערב סוכות נראה שהוא בגדר איסור, אך יש לדון בזה לשלול הדברים וכדלהלן.

דהנה המג"א שם כתב ליישב דברי הרמ"א, דדוקא בערב פסח מקילים לפסוק כשיטת הראשונים שרק משעה י' אסור, כיון שממילא אסור בפת [בין חמץ ובין מצה] ולכן גם אם נאסור עליו לאכול רק משעה י' יוכל לאכול הכית מצה לחיאבון, מאחר שאינו אוכל דבר המשביע כפת, אלא מצה עשירה בלבד. משא"כ בערב סוכות דאפשר לאכול בו פת, יש להחמיר כשיטת מהרי"ל הסובר דהאיסור הוא מחצות, אלא שהמג"א לא ניחא ליה בזה דמגילה לרמ"א לחלק כן, וגם לא משמע כן ברמ"א, ונשאר בקושיא. [וע' בשו"ת חת"ס סי' ע"ז מה שהקשה על פי' המג"א מהש"ס בפרק ערבי פסחים והניחו בצ"ע].

והנה דעת הפמ"ג בכוונת המג"א שמסקנתו לחלק בין פת לשאר דברים המשביעים, דבפת אסור מחצות [ובזה איידי הרמ"א], אבל שאר דברים המשביעים אסור משעה עשירית. ולכן כתב הפמ"ג דאין לאכול ירקות הרבה [כשממלא כריסו מהם כלשון המחבר בסי' תע"א] וכן יין מעט דמיסעד סעיד, וכן מצה עשירה משעה עשירית, ונראה דרך נוקט להלכה, ולפי"ז מבואר בפמ"ג דאין לאכול מיני מזונות של פת הבאה בכיסנין, שדינם כמצה עשירה שנילושה במי פירות, משעה עשירית.

וכדברי הפמ"ג בהבנת המג"א כתב גם האליה זוטא באות י"א מדעתו ליישב דברי הרמ"א, ועיי"ש שהקשה עוד ע"ז ונשאר בצ"ע. אכן בסי' תע"א באליה רבה משמע שנוקט כן לדינא. [ולא הזכיר כלל מכל דברי המג"א שכי"כ וצ"ע]. וכן כתב בחיי אדם להלכה שלא יאכל פת מחצות ושאר דברים המשביעים משעה עשירית ואילך, [וציין למג"א הנ"ל]. והיוצא בזה שמבואר להדיא מדבריהם דמיני מזונות המשביעים שאסור בערב פסח משעה עשירית פשוט דאין לאכול, אלא שרק פת אסור מחצות. וכ"כ המשנ"ב (ס"ק כ"ז) אחר שהביא הסכמת האחרונים שהאיסור הוא רק משעה עשירית, וז"ל: וכל פרטי הדינים המבוארים שם [בהל' פסח] דברים המונעים לאכול בלילה לחיאבון שייך גם כאן.

ולאור דברי פוסקים אלו, נראה שאין ללמוד מדברי הדרך החיים והקצשו"ע שיותר לאכול כל היום מיני מזונות, שדוקא לגבי חצות היום כתבו שאסור לאכול פת, וכפי שיישבו האחרונים בדברי הרמ"א. אלא שעדיין פלא הוא שלא הזכירו איסור אכילת שאר דברים המשביעים משעה עשירית דומיא דערב פסח כדמוכח במג"א וצ"ע. ומצאתי שוקני בעל מסגרת השולחן הוסיף על דברי הקצשו"ע בקצרה שלא יאכל שאר דברים משביעים שאסור בערב פסח משעה י', וציין מקורו לדברי הפמ"ג וחי' אדם. ומשמעות דבריו שאינו חולק אלא מבאר דעת הקצשו"ע שכוונתו שרק לגבי פת אסור מחצות, ושאר מיני מזונות אסורים משעה עשירית, ומעתה אין מקור להקל לאכול כל היום כל מיני מזונות.

והנה במחלוקת האחרונים הנ"ל אם יש איסור באכילת פת מחצות ואילך, ראיתי לאא"ז בדעת תורה שמציין לדברי המטה אפרים שהכריע בזה וז"ל: בערב חג הסוכות לא יאכל מחצות יום ואילך וכו', ואם היה טרוד ולא היה יכול לאכול קודם חצות מותר לאכול עד שעה עשירית וכו' ומיני תרגימא כגון פירות וירקות ובשר גבינה ביצים ודגים ומיני קטניות מותר לאכול אף אחר זמן מנחה קטנה עכ"ל. הרי לנו דיעה נוספת להלכה בדין זה, דלכתחילה יש לחוש לשיטת הרמ"א ולא יאכל אחר חצות, אך בדיעבד יוכל לסמוך על הסוברים דכל האיסור משעה עשירית ואילך.

אולם החק יעקב יישב קושיית המג"א על הרמ"א, דבאמת גם בערב פסח פסק כשיטת מהרי"ל דאיסור אכילה הוא מחצות ואילך, ומה שלא פסק שם כשיטה זו, היינו מפני שלפי מנהג אשכנז לא אכלו פת עשירה בערב פסח משום חשש איסור חמץ, וכל מה שנאסר לאכול משעה עשירית הוא רק מצה עשירה, ולכן אין נפ"מ בשיטה זו לדידן בער"פ עכ"ד. וביושועות יעקב סק"ב הקשה עליו דעדיין היה צריך להביא האיסור מחצות ואילך דנפ"מ לענין אכילת ירקות הרבה שגם זה בכלל האיסור ע"ש. ועוד יש להקשות דהרמ"א היה צריך לכתוב האיסור מחצות דנפ"מ לגבי שתיה מועטת של יין שגם זה בכלל האיסור כמ"ש המחבר שם. ויש ליישב שני הקושיות דכיון שדברים אלו אינו דבר מוסכם בראשונים,

ולכן לא חשש הרמ"א להביא שיטת המהרי"ל להחמיר מחצות ואילך. [אבל מה שהקשה על החק יעקב מתבטל מחמשת המינים, מיושב בדברי החק יעקב גופיה שכתב להדיא בסק"ב דגם בתבטיל זה אנו נוהגים איסור כמו במצה עשירה, ואכתי צ"ע].

והעירני דו"ז הגאון ר' חנוך שבדרון שליט"א שלפי המבואר בחק יעקב ובשו"ע הרב בסי' תע"א להקל בערב פסח לאכול תבטיל של מיני מזונות שנתבטלו במי פירות, [דלא כדעת הב"ח ושאר אחרונים שם שאסרו], אע"פ שבערב פסח יש להחמיר בזה שהרי הוא איסור שמקורו במשנה, אבל בערב סוכות שאין האיסור מדינא דגמ' [וגם בירושלמי הוא איבעי' דלא איפשטא אלא דנקטינן לחומרא כמו שמפורש בדברי האור זרוע], לכן מסתבר דיש לסמוך כשיטת האחרונים הנ"ל להקל בתבטיל של חמשת מיני דגן, אכן פשוט שאם ממלא כריסו מהם באופן שלא יאכל הכזית בתיאבון אסור כמ"ש המחבר באכילת ירקות הרבה בסי' תע"א סעיף א'.

המורם מהאמור:

נחלקו הפוסקים אם האיסור לאכול בערב סוכות הוא מחצות היום או רק משעה עשירית. ודעת כמה פוסקים לחלק שאכילת פת אסורה מחצות היום, ושאר מיני תרגימא ומיני מזונות אסור רק משעה עשירית ואילך. אמנם השו"ע הרב והמשנ"ב פסקו שהכל אסור רק משעה עשירית. ובפשטות לא מצינו מפורש שיטה בפוסקים המתירה אכילת מיני מזונות משעה עשירית ואילך. אך לענין אכילת תבטיל ממיני מזונות יש להקל גם לאחר שעה עשירית.

יוחנן ב"ר יוסף סגל

כולל בית אולפנא דרבינו יוחנן

כתבים

הרב אברהם אביש שור

רבי נחמן מקוסובה דודו של מרן רבי אהרן הגדול מקארלין זיע"א

ההנחה הרווחת בין החסידים וגם בין חוקרי החסידות¹ היא כי הרה"ק רבי נחמן מקוסוב מראשוני החסידים ותלמיד-חבר למרן אור שבעת הימים הבעש"ט הק' זיע"א בראשית התגלותו, היה מוצאו מעיר קוסוב² במחוז איוונו-פרנקיבסק, ועל שמה נקרא.

קוסוב שליד קיטוב

החיבור שבין רבי נחמן הנקרא על שם העיר 'קוסוב' לבין העיר קוסוב שליד קיטוב נתפס בטבעיות רבה, מפני שבקיטוב הסמוכה התפרסמו גיסו של הבעש"ט הק' הרה"ק רבי אברהם גרשון ורה"ק רבי משה מקיטוב, מתלמידי הראשונים של הבעש"ט, ובזיקה זו הוסברו התרחשויות בסיפורים המעטים ששרדו מרבי נחמן וקשריו עם הבעש"ט.

על בסיס הנחה זו, כי העיר קוסוב של רבי נחמן היא זאת הסמוכה לקיטוב – בא חוקר תולדותיו³ לכתוב את פרקי חיי רבי נחמן מקוסוב. לשם כך הוא יוצר מצג רקע שבו הוא מתאר בתחילה את דמותו של רבי משה רבה של קיטוב הסמוכה לקוסוב, ובהמשך הוא מונה את בני חוגו הסמוכים אליו בקיטוב ורבי נחמן בתוכם. על פי המקורות רבי נחמן אינו נושא במשרה כלשהיא, הוא עשיר ו'חוכר אחוזה סמוכה לעיר קיטוב', כשבציון מקור לפרט זה הוא מביא מתוך סיפור שבספר 'שבחי הבעש"ט'⁴ ש'רבי נחמן היה מחזיק כפר אחד' אך לא נמצא שם אף רמז לשמו או למיקומו של אותו כפר.⁵

1 מונוגרפיה 'ר' נחמן מקוסוב חבירו של הבעש"ט' כתב אברהם י. השל, ספר היובל לצבי וולפסון, ירושלים תשכ"ח, עמ' קיג – קמא.

2 קוסוב היא Kosiv (שבה ישבו צדיקים משושלת קוסוב – וויזניץ הסמוכה), הסמוכה מאד לקיטוב Kutv. המרחק ביניהם 12 ק"מ.

3 א"י השל, ראה לעיל הערה 1.

4 מינץ, עמ' קלז.

5 י. וייס, במאמרו ראשית צמיחתה של הדרך החסידית, ציון טז (תשי"א) עמ' 46-49 כותב מחקר על 'חבורת ר' נחמן מקוסוב' וממקם אותה בקיטוב שליד קוסוב. מ. פייקו' בספרו בימי צמיחת החסידות, ירושלים תשנ"ח, עמ' 21-33 מערער על הנחותיהם ומסקנותיהם של השיל וייס, אך אינו מתייחס לזיהוי הישוב קוסוב, ולמגוריו של רבי נחמן בוהלין.

הפעילות בווהליו

Map of Eastern Europe showing the locations of Jewish ghettos during the Holocaust. The map includes labels for various cities in Hebrew and Yiddish, such as קוסוב (Kosov), קיברין (Kibardin), יאנובה (Janובה), קארלין (Karlin), לודמיר (Lodmir), and צ'רניב (Cherniv). It also shows major roads like E30 and geographical features like the Carpathian Mountains. A compass rose and a scale bar are included.

Chudniv מטשידנאב
שבמחוז זיטומיר בוואלין.

פ'נ, הרב הגאון המאור הגדול איש האלהים בוצינא קדישא אספקלריא המאירה, מורינו ר' נחמן בהמנוח מורינו ר' יהושע זלה"ה, נפטר זיין ימים לחודש [מנחם] אב תק"א לפ"ק.

7 במכתבו של החסידי הברסלבאי רבי יצחק ברייטער, משנת תרפ"ו, הוא מספר: "...ועסקנו הרבה בתפלה... על ציוני הצדיקים אשר במעוז עירטש, ה"ה ר' נחמן קאסיווור ור' יעקב מהניפאליע ור' קאפיל בעמ"ח שערי גן עדן ז"ל...". שארית ישראל, יקרא דחיי. בני ברק, חש"ד, עמ' ק.

8 קובץ שפתי צדיקים, גליון יד, עמ' צג, בהוצאת מכון שפתי צדיקים בנשיאות כ"ק הרה"צ האדמו"ר מקאפיטשניץ שליט"א.

קוסובה בליטא

בנוסף לאמור על מקום מגוריו ופעילותו של רבי נחמן מקוסוב, התערערה לאחרונה ההנחה שרבי נחמן מכונה על שם העיר קוסוב הסמוכה לקיטוב. זאת, עם גילוי כתביו⁹ של הרב יוסף לעוונישטיין רבה של סרוצק¹⁰, שבהם כתב: 'הה"צ ר' נחמן מקאסיב,¹¹ ואחיו הרבי יעקב מקאברין, אבי הה"ק מ' אהרן [הגדול] מקארלין'.

מכך אנו למדים כי השם קוסוב שהתקשר לרבי נחמן הכוונה לקוסובה Kosava שבבלרוס, וכי אחיו¹² היה רבי יעקב הנסתר אביו של מרן הר"א הגדול, ושהיה גר בקובריין¹³ קודם שהיה גר ביאנובה ולאחר מכן בקארלין¹⁴.

9 קובץ 'נחלת צבי' גליון י"ד עמוד קע"ב אות ג'.

10 נולד בלובלין בשנת תר"ב לאביו הגאון רבי אברהם אביש, דור רביעי להגאון רבי אברהם אביש מפראנקפורט. ונפטר בסרוצק בשנת תרפ"ד. לאחר שהוסמך להוראה על ידי הגאון רבי יהושע העשיל אשכנזי זצ"ל רבה של לובלין, נתקבל בשנת תר"כ לדיין ומו"ץ בקהלות חאדיל ואקילקוב הסמוכה ללובלין, ומשם עלה לכהן כרב העיר סרוצק פלך לומז'ה בה יש למעלה מחמישים שנה.

הוא למד והתפלל הרבה בבית מדרשו של החוזה מלובלין זי"ע. בבית מדרש זה, היו עוד בימים ההם הרבה מחסידי החוזה הק' ובני ביתו, שמהם שאב את הידיעות הנאמנות ביותר על צדיקי החסידות. כן הכיר עוד הרבה מחסידי המגיד מקאזנין, היהודי הק' מפשיסחא, רבי שמחה בונם מפשיסחא ועוד.

היה מתחבר אל הזקנים ושעות שלימות ישבו עמו בפינות ביהמ"ד וספרו לו דברי ימי קדם מלובלין, והוא קלט אל תוכו אל כל אגדותיהם וסיפוריהם. כח זכרוננו היה כביר כל כך שכל דבר שראה או שמע פעם אחת לא נמחק מזיכרוננו לעולם כל ימיו.

בהשפעת חותנו רבי יצחק ניסלש מפראג ז"ל החל להסתופף בצל הרה"ק רבי יצחק מווארקא זי"ע, ושם הכיר את רוב צדיקי זמנו, תלמידיהם של צדיקי פולין הראשונים. הודות לכשרון זכרוננו הפנומנלי, הצליח לאסוף חומר מעניין ורב ערך לתולדות החסידות בפולין. כל דבריו מצטיינים בדיוקם וקיצורם, מועט המחזיק את המרובה.

ספרו 'דור ודור ודורשי' יצא לאור בווארשא תר"ס. הספר הזה הוא יקר הערך, אבל מאיזו סיבה נפלו בו שגיאות ושיבושים רבים, והודה על האמת, ובמכתבו להג"ר ירוחם ליינער מראדזין כתב וז"ל: 'הס' דור ודור ודורשי מלא טעותים לרוב'.

חלק נכבד מידעויותיו באו באופן הערותיו ומכתבים למחברי ספרים. הר"י לעוונישטיין שימש מקור לחוקרי חסידות בעולם האקדמי כשמעון דובנוב ואחרים אשר פנו אליו בבקשה להבהיר להם פרטים בתולדות החסידות והרב סיפק להם מלוא חופניים. ראה מ. וילנסקי, חסידים ומתנגדים, כרך ב, ירושלים תש"ל, עמ' 360-350.

אף לעת זקנתו לא הניח עטו מתחת ידו, והשתתף כמעט בכל הקובצים והירחונים התורניים שיצאו לאור בימיו, הן בנושא יוחסין והן דיונים שונים בהלכה ואגדה, כמו: 'המאסף', 'תורה מציון' בירושלים, 'שערי תורה' בווארשא, 'הפסגה' בוויילקי, 'הפּלס' בפולטאווא, 'כנסת חכמי ישראל' באודיסה, וגם ב'בית ועד לחכמים' שי"ל בניו יארק. מספר תשובות ממנו נמצא בספרי 'שדי חמד'.

הרב מסרוצק הדפיס את הספר 'ברכת אברהם' מזקנו הגאון רבי אברהם אביש מפראנקפורט וכן 'קנה אברהם' ו'מחזה אברהם'. בכולם הוסיף נופך משלו הגהות וחידושים בשם נ"ה - ר"ת נכד המחבר.

11 ר"י לעוונישטיין מעיר: 'הביאו דודי זקני הה"ק מאפסא בס' אוהב ישראל [פרי' תולדות] עה"פ ורבקה אמרה ליעקב בנה לאמר'.

12 כנראה היה אחיו רק מאב או רק מאם. כי בשבחי הבעש"ט, מינץ, עמ' קמט, מובא: 'הרב מ' נחמן קאסאווער היה [בתחילה] מתנגד להבעש"ט, (ושמעתיה שהבעש"ט ה' מנשמת דוד המלך עליו השלום, והרב מוה"ר מ' מנשמת שאל המלך ע"ה, ובגלל כן ה' עזין את דוד כל הימים)'. ואילו 'הק' והנורא הרב ר' אהרן הגדול וצוקללה"ה היה לו קבלת יחוס מרע דוד המלך ע"ה' ספה"ק בית אהרן דף קנו ע"ב.

13 רבי משה אחיו של מרן רבי אהרן הגדול גר בקובריין. ומנו"כ בלודמיר. כתבים עמ' 266, 363. בסיפור הבא אנו מתוודעים להשפעתו של מרן רבי אהרן הגדול בעיר קובריין, ששם מינה את תלמידו מרן רבי שלמה מקרלין לכהן כמגיד בעיר קאברין, כדרכם של גדולי תלמידי המגיד מפיצי אור החסידות שנשאו משרה על שכמם. כנראה לא חפץ מרן הרש"ק זי"ע א" להתהדר במשרה זו, ובחר לפעול בהסתר, ועל-כך אנו קוראים בכתבי חסידים: 'שנים עשר שבועות ה' מגיד בקאברין, והמעשה היה כן, שקיבל הרב רבי אהרן מקארלין שכירות קדימה בקאברין שיהיה רבי שלמה מגיד בשם, ונסע לשם והיה שם ה"ב שבועות שקיבל שכירות בעדו ונסע חזרה למקומו'. כתבי ר"י שו"ב עמ' ש אות נ.

קוסובה בליטא ממוקמת צפונה, במשולש בין קוברין ויאנובה. בטווח של מאה ק"מ בין שלושתן.¹⁵ למרות היות קוסובה עיירה קטנה, כהנו בה פאר גדולי הרבנים. בשנת תק"ל התמנה לרב בקוסובה הגאון החסיד רבי אפרים מרדכי הלוי אפשטיין,¹⁶ בנו של הגאון החסיד רבי אברהם מאיר אב"ד מוש-חדש מתלמידי המגיד ממעזריטש¹⁷ ונכדו של רבי אריה לייב עפשטיין בעל הפרדס, שבני משפחתו כיהנו כרבני העיר,¹⁸ עד לחורבנה של קוסובה.

תגלית מפתיעה זו בכתביו של הר"י לעוונישטיין מכילה חידוש גדול לא רק בתולדותיה של חסידות קרלין סטולין, אלא מטילה תובנה חדשה על השפעתו הגדולה של מרן הבעש"ט בליטא.¹⁹ כי רבי נחמן מקוסוב היה מתלמידיו הראשונים, והשפעת תורתו בחסידות היא מאבני היסוד של תורת הבעש"ט ותלמידיו הקדושים.

חידוש זה קיבל לאחרונה חיזוק נוסף בחשיפת²⁰ קבוצת אישים ממשפחת צדיקי קארלין-סטאלין בתוך מפקדי העיר סטאלין משנת תק"ע, אשר ביניהם חוזר על עצמו השם 'נחמן'.²¹

פרק חשוב זה בתולדות החסידות הקרלינית ובתולדות החסידות הכללית נשכח ושקע בתהום הנשייה, ואין בכך משום פלא. כבר עמדנו מכבר על הסיבות שגרמו לכך,²² בפרט כי רבי נחמן מקוסוב נסתלק לחיי עולם בשלהי שנת תק"א,²³ תקופה כה קדומה, בראשית התגלות הבעש"ט הקדוש.

14 ראה כתבים עמ' 243.

15 הסבר זה מסתרי בשעתו להרב מנחם מענדל ויזניצר עורך קובצי נחלת צבי, והוא אכן הדפיסו בקובץ י"ח של נחלת צבי, כסלו תשע"א.

16 כנראה שאף הוא היה כאביו מתלמידי המגיד ממעזריטש, ובנו רבי יחיאל מיכל אפשטיין היה מתלמידי מרן הרא"ש הגדול מסטולין. גבורות הארי, תהלוכות וקורות ימי חייו... מוהר"ר אריה לייב הלוי עפשטיין... בעל הפרדס... מאתי נין ונכדו אפרים מרדכי... עפשטיין, הוצאה שניה בהוספות ותקונים יקרים... ווילנא... 1888, עמ' 32.

17 גבורת הארי, עמ' 28.

18 ביניהם אבי הגאון 'חזון איש' יליד קוסובה.

19 ייתכן כי רבי נחמן התקרב לבעש"ט בעת ביקורו הראשון בליטא שערך הבעש"ט בשנת תצ"ג – במסע שערך לחנוך בית-חומה של האחים העשירים מסלוצק שבליטא. ראה כתבים עמ' 196.

20 על ידי הרב שמואל חיים יעקב גרובר, מכון משכנות יעקב דחסידי סקווירא, נ"י.

21 ר' נחמן ב"ר יצחק שנולד בשנת תקס"א, ונפטר בשנת תקס"ב. בנו ר' יצחק נולד תקמ"ד; ר' נחמן ב"ר אהרן גלובערמאן נולד תקל"ו, זוגתו פריידא נולדה תק"מ, בתו חנה נולדה תקס"ג.

השמות הנ"ל מופיעים במשבצת מס' 20 שבה מופיע שמו של אחיו מרן רבי אהרן הגדול מקארלין: הרה"ק רבי יצחק ב"ר יעקב ר' יצחק ב"ר יעקב, בן מ"ד, בשנת 1795 תקנ"ה, נפטר 1803 תקס"ג, נולד 1751 תקי"א, נפטר כאמור ב-1803 תקס"ג, בן 52. הם ממקמים סמוך למשפחת רבותינו הקדושים, במשבצת 19 שבה מופיעים שמות רבותינו הקדושים מרן הרא"ש הגדול המכונה בשם משפחתו: 'פערלאו'ר' בנו מרן אדמו"ר הזקן, נכדו רבי שלמה חיים מקוידנוב, ורבי משה בער בנו חורגו. תודה להרב שמואל חיים גרובר שחשף את המפקד והעביר אותו למכון באר"י, ולהרב נחום זאב רוזנשטיין שפענחו.

שם משפחתו של רבי יצחק אחי מרן הרה"ק הגדול מקארלין היה 'גלובערמאן' כפי שרשום במפקד. שם משפחתו של נינו רבי שלמה אליאך, בנו של רבי אברהם אשר שהיה בנו רבי שלמה בן רבי יצחק אחי הרה"ק הגדול שעלו לטבריה בשנת תרט"ז – היה גלובערמאן ואחר כך החליפו רבי שלמה הנין לאליאך. בספר 'עבר שלא עבר', זכרונות של ירושלמי, דוד אליאך, ניו-יורק, תשע"ב, בעמ' 13 הוא מביא: פרק ב' – ר' שלמה אליאך (גלובערמאן), ר' שלמה גלובערמאן, סבא-רבא שלי, היה נכד לשושלת קרלין, סבא-רבא שלו היה אח לר' אהרן הגדול מקרלין, מייסד שושלת קרלין ותלמיד של המגיד ממעזריטש. בעמ' 16 הוא חוזר על השם גלובערמאן כשם משפחת צאצאי רבי יצחק אחי הרה"ק הגדול מקארלין.

22 ראה בפרק 'ראשית החסידות בליטא', כתבים, עמ' 242.

23 ראה לעיל העתק מצבתו. שמועות מפיו בציון שלאחר פטירתו מובאים: 'שמעתי בשם החסיד ר' נחמן וצ"ל' בספר משמרת הקדוש לר' משה מסאטנוב, זאלקווי תק"ו, לקוטים משאר ג' ספרי שלחן ערוך, מז ע"א; 'שמעתי מהמוכיח הגדול המנוח מוהר"ר נחמן ז"ל'. בספר ברכת יוסף ואליהו רבא שנדפס בזאלקווא תק"ז לרבי מאיר תאומים, אביו של בעל פרי מגדים, בהקדמה.

מקבילות בין רבי נחמן מקוטובה ובין מרן ר"א הגדול מקארלין

אי אפשר שלא להתרשם מאותם מעט סיפורים מקוריים ששרדו מפרקי חייו של רבי נחמן מקוטוב המקבילים ודומים באופן מפתיע למסורות שעולות מפרקי חייו הקדושים של בן אחיו, מרן רבי אהרן הגדול מקארלין.

היותו מוכיח: 'שמעתי מהמוכיח הגדול המנוח מהור"ר נחמן ז"ל'.²⁴ עדות על תוכחתו אנו רואים בדברי התולדות יעקב יוסף²⁵: 'עוד יש לומר כי שמעתי בשם מהור"ר קאסוויר, שהוכיח לבני אדם מקיימין שויתי ה' לנגדי תמיד (תהלים טז, ח), גם בעוסקו בסחורה ומשא ומתן, וכי תימא איך אפשר זה וכו', הא בהיותו בבית הכנסת ומתפלל, אפשר לו לחשוב בכל מיני סחורה ומשא ומתן, הוא הדין איפכא נמי אפשר ודפח"ח'.

מרן ר"א הגדול בצוואתו ונחרת על מצבתו: 'וכמה פעמים מסר נפשו א"ע במסירת נפש על זה לפי שכלו לזכות את הרבים והי' מוכיח לרבים בתוכחה מגולה ואהבה מסותרת לקרב את ישראל לאביהם שבשמים וליחדם ביחוד גמור'. וידוע שעשה 'פ"ד אלף בעלי תשובה'.²⁶

נסתלק בצעירותו: 'בשם הרב [רבי פנחס מקוריץ] ז"ל, שסיפר מרבי נחמן קאסיבער ז"ל, שלא האריך ימים, שנפטר לערך [בן] ארבעים שנה, כי עבודתו תמיד היתה בכוחות גדולים והיה מתפלל להשי"ת שיקחה מעוה"ז קודם שיזקין ולא יהיה לו כח לעבוד השי"ת כדרכו'.²⁷

ידוע כי מרן ר"א הגדול נסתלק בן ל"ו שנה זיע"א, 'ונשרף מהיראה שהי' לו'.²⁸

עמוד התפילה: 'עד מקום שנסע ר' נחמן יודעים מה היא תפלה, ובמקום שלא היה ר' נחמן אין יודעים מה היא תפלה' 'שמעתי מחי' ז"ל [רבי אלכסנדר שוחט שהיה סופר אצל הבעש"ט] כשר' נחמן גנוחי גנח בתפילה משברת הלב השומע, ודומה לו כאילו נחתך לשנים'.²⁹

'כשבא הרה"ק המגיד מסטעפין זצ"ל כשהי' עוד רך בשנים להרה"מ ממעזעריטש זצוק"ל... ראה שעומד מן הצד במזרח אברך אחד ומתפלל, וכל מילה ששמע היה חותך את מעיו ויורד לחדרי בטנו, וכלשונו של רח"מ ז"ל: האט ער אונז אלע גלידער צוא שניטין, ושאל גם עליו ואמרו לו: שהוא הר"ר אהרן הגדול ז"ל'.³⁰

נעים זמירות ישראל: 'שמעתי מר' שניאור נכד ר' נחמן שר' יודל [מטשידנוב]³¹ היה אצל ר' נחמן בק"ק לאדמיר, ור' נחמן בנה שם בהמ"ד על המים ממש, והמרחץ היה סמוך לבית המדרש והלכו בשבת בבוקר למקוה, ור' נחמן הי' זריז מאד, ור' יודל היה מעט עצל, ובעוד שהפשיט את בגדיו ור' נחמן עומד לפני התיבה ומתפלל, וכשיצא ר' יודל מהמקוה שמע שר' נחמן מזמר האדרת והאמונה ונתלהב ורץ לבהמ"ד בכתונת לבד בלי מלבושים, וקד שם ערך ב' שעות בבהמ"ד'.³² כנראה מגודל מתיקות נעימות הזמר.

24 בהקדמה לספר ברכת יוסף ואליהו רבא שנדפס בזאלקווא תק"ז לרבי מאיר תאומים, אביו של בעל פרי מגדים.

25 פרשת וירא.

26 ראה 'כתבים' עמ': 749-752.

27 אמרי פנחס השלם, בני ברק תשס"ג, כרך א, עמ' תקי.

28 ברכת אהרן, עמ' ג.

29 שבחי הבעש"ט, מינץ, עמ' קא.

30 פרי ישע אהרן, עמ' לר. מכתבי רבי חיים מנדל קוסטרומצקי הי"ד, ומכתבי ר' מאיר לעווין מסארני ששמע מרבי אברהם יצחק מהורודוק.

31 עליו אמר הבעש"ט: 'שרבי יודיל גילגול שמואל הנביא'. שבחי הבעש"ט, מינץ, עמ' קא.

32 שבחי הבעש"ט, מינץ, עמ' קא.

גם בנו הרה"ק רבי משה³³ היה בעל מנגן, 'שפעם אחת בפרשת שקלים על השלחן אצל הרב [רבי פנחס מקורייך] ז"ל, חזר הניגון של 'אור פניך', שכן היה המנהג לחזור אותו על השלחן, ואמר: בא במחשבתי לעשות תנועה חדשה בסיום 'אור פניך', כגון בתיבת 'גונני במגן'... ונזכרתי שזה הניגון אינו שלי, אלא של רבי משה ב"ר נחמן [מקוסוב] ולכן לא עשיתי³⁴.

מבין תלמידי מרן רבי דוב 'המגיד' ממעזריטש היה מרן רבי אהרן הגדול מקארלין שהתפלל בנוסח תפילה מיוחד ושהמשיכו בו שושלת רבותינו הקוה"ט צדיקי מקארלין סטאלין. מקובל היה אצל הצדיקים כי את ה'נגינה' ו'נעימות התפילה' = 'הנוסח' - לא קיבלם מרבו 'המגיד', כשם שקיבל ממנו את דרכו בחסידות. מרן רבי אהרן הגדול קיבלם ממקור נשגב ועילאי: מ'גן עדן התחתון' ומ'גן עדן העליון' מ'נתיב לא ידעו עיט'³⁵.

'המגיד' הוא אשר גילה את כוחו הגדול של מרן רבי אהרן הגדול בנגינה ובנעימה, שכמסורה בפי החסידים, אליו אמר המגיד: 'רבי אהרן ינגן'³⁶, וביטא בכך את כוחו הגדול של מרן רבי אהרן הגדול בנגינה, ואף ייתכן כי הוא זה אשר 'הביא' את 'עולם הנגינה' כפי שקיבל מ'נתיב לא ידעו עיט' להיכלו של 'המגיד'.

יסוד בית המדרש בלודמיר: לא שרדו בידנו פרטים על פעילותו של רבי נחמן בליטא, אך נראה כי כבר בזמן קדום עבר להתגורר בלודמיר ובנה שם בית המדרש: 'ר' נחמן בק"ק לאדמיר... ור' נחמן בנה שם בהמ"ד על המים ממש'³⁷. אפשר לשער שעל בית מדרש זה אמר הבעש"ט: 'עד מקום שנסע ר' נחמן יודעים מה היא תפלה, ובמקום שלא היה ר' נחמן אין יודעים מה היא תפלה'³⁸.

ייתכן ויש לנ"ל קשר למה שנדפס מתוך כתב-יד ישן:³⁹

'שמעתי מאיש מהימן שמו ר"ז שו"ב שהי' בעיר..[לודמיר] ולמד שם בביהמ"ד שיסדה ר' אהרן קארלינער, וכשהי' הרב המגיד ממעזריטש חולה הי' בעיר... [לודמיר], ואמר שזה הביהמ"ד יסדה הרב מקארלין והמשיך משער השמים, ואח"ז הי' בעיר הנ"ל רבי שלמה [מקארלין] ואמר על עצמו שאני השגתי בביהמ"ד רק עד בית אלוקים.... גם זאת שמעתי כי בביהמ"ד יש מקום שמונחת על הרצפה דף אחד להבדיל בין קדושת ר' אהרן ובין קדושת ר' שלמה....'.



33 ממקוריו של רבי פנחס מקורייך. 'רבי משה רבי נחמני' ז"ל (שהיה צריך להרב [פנחס מקורייך] ז"ל ולא הגיע למעלתו). אמרי פנחס השלם, כרך א, עמ' נה. כנראה שהמשיך לגור בלודמיר: 'שמעתי בשם הרב ר' משה בר"נ מלאדמיר' - זכרון זאת פרשת חוקת קכ, ב.

34 אמרי פנחס השלם, כרך א, עמ' שכט.

35 מכתבי ר' ישראל בנימין גלויברמן.

36 ר' אהרן הויזמן, ברכת אהרן, ירושלים תש"ל, עמ' א: 'הזמר הקדוש י-ה אכסוף, זמר בפעם הראשון אצל המגיד במעזריטש זצ"ל, שכיבד אותו בליל שבת קודש לזמר, ואמר: ר' אהרן ינגן, ותיכף זמר י-ה אכסוף נועם שבת'.

37 שבחי הבעש"ט, מינץ, עמ' קא.

38 שבחי הבעש"ט, מינץ, עמ' קא.

39 כתבים עמ' 1085.