

# רזמנות

מתורתם של בני רמות א'



בעניני ימים נוראים ושנת השמיטה | תשפ"ב

גליון  
50

## דבר גליון היובל

לפני כארבע שנים, בתחילת ירח מרחשון התשע"ח, נורתה אבן הפינה לבית מדרש חדש בשכונתנו. לא היה זה בית הבנוי מאבנים או לוחות גבס. גם הפועלים היו שונים, לא היו אלה הישמעאלים המורגלים בחיבור אבנים וטיט. היה זה בית העשוי מנייר ודיו, והידיים העוסקות במלאכה עדינות וחיוורות, ידיהם של הנקראים "בנאים", העוסקים בבנינו המהותי של העולם.

מעת הונחו יסודותיו תאב היה בית המדרש להיות אכסניה וקורת גג לכל מי שיבקש להביע את מה שנתחדש בעסק תורתו ובחדרי רוחו, ולהציע את החידוש לפני הציבור. ואכן שעריה היו פתוחים לכל - איש איש וסגנונו, איש איש ודרכו בלימוד. כולם נתקבלו בו בעין יפה ובנפש חפצה.

ומאז ועד היום ---

מי יוכל לחשב, כמה הלכתא גיברתא התבררו בין כתליו, ע"י בעלי תריסין, ומהם שעשו להם כנפיים.

מי יבוא לשער כמה חידושים נתבררו ונתלבנו אצל הכותבים בזכות הכוונה לפרסמם עלי גליון.

ומי לא ירגיש בקידוש שמו ית' בראות כולם כיצד ששים בני התורה תלמידי החכמים לקראת כל גליון חדש, העמוס באותיות קטנות, וללא ציורים וללא הגרלות... כביכול לא ראו חידושים מימיהם...

ומי יבין כמה מי טהרה נזלפים על דור התשחורת בראותם חיות של תורה התוססת ותופסת את תשומת הלב, ובראותם על מה מתווכחים המבוגרים ב'שבת רוממות'...

נעשה הדבר כעין דבר המובן מאלי, שבכל חג ומועד, לצד המפות הלבנות בבתי הכנסת, מתנוססים להם גליונות רוממות, המזמינים את הלומדים להתענג בין בתריהם...

על כל זאת באנו להודות ולשבח לנותן התורה בעת הזו - כאשר נשלמים חמשים גליונות!

ראינו בחוש את יד ה' המלווה את הוצאת הגליון משעת הורתו ולידתו, דרך כל העקולי ופשרי שהזדקרו לאורך הדרך, ועד עתה. ויהי רצון שתמשיך להיות נטויה עלינו לרומם, לטפח, לרבות ולהחזיק בעדנו. סמוכים אנו על זכות הרבים, וזכותם של ת"ח צנועים אשר זכינו להשמייע את קולם ו"להראות נוי של ס"ת ברבים".

כמו כן, מבקשים אנו להודות מקרב הלב לכל מי שסייע לכל אורך הדרך, הן בממון ועצה נכונה, והן במילים מחזקות.

ועל כולנה ישאו ברכה כל הת"ח שנעתרו ושלחו מחידושיהם. כתיבת ידיהם הם כותלי בית המדרש, חדריו וספסליו, והם גם ספרי התורה הנקראים ברבים.

[והנה נוהגים אחר קריה"ת בשבת לברך את העוסקים בצרכי ציבור לסוגיהם, וכך אומרים: "ומי שמייחדים בתי כנסיות לתפילה, ומי שבאים בתוכם להתפלל, ומי שנותנים נר למאור וכו'". ויש להתפלל, התינוח המייחדים בתי כנסיות לתפילה, ודאי הם בכלל העוסקים בצרכי ציבור, אבל אלה ש"באים בתוכם להתפלל", מה להם ולעסק בצרכי ציבור, הרי הם הציבור הנהנה. אלא הביאור, שיכול אדם לבנות היכלות מפוארים לה' ולתורתו, אבל כל עוד הציבור לא ישתף פעולה, וייכנס לתוך בתי הכנסת והמדרש שבנה אותו אדם, ויהנה מהם, לא עשה זה ולא כלום. א"כ אותם שבאים בתוכם להתפלל, הם מעמידים שיש כאן "עסק בצרכי ציבור", וכמו הישראלים שמקבלים הברכה מהכהנים, שגם הם בכלל המצוה. ובדין - החכמים ששולחים מתנבותם לגליון, לוקחים חלק בעצם העמדתו כבית המדרש].

הודאה מיוחדת לידינו הרה"ג שלמה מנחם בלנדר שליט"א אשר בקביעות איתנה עורך ומגיש לציבור מתורתו והוראותיו של מורנו הגר"י גואלמן שליט"א, ברוב כשרון והבנה.

חובה עלינו לציין את התרומה הגדולה של המעצבת הגרפית הרבנית צו"יג שתח"י (דפוס ועיצוב "פרינטר"), אשר הצלחת הגליון נזקפת לא מעט בזכות מראהו הנאה. ובכל פעם הינה מסורה בסבלנות לעימוד הגליון, בשעות שאינן שעות.

אין ספק שאחד הדברים המתבקשים בפרק זה, הוא לאגד את חמישים הגליונות כולם לכרך אחד, אשר יהיה חיבור נפלא עד מאד על המועדים וכמה נושאים, אלא שלא היה סיפק בידינו, ונקווה בע"ה לבצע זאת בחורף הקרוב.

בהודאה על שעבר, וצעקה על העתיד.

מערכת הגליון

ישי לסר      נחמיה שלומוביץ

## בגדר דין תשיעי ועשירי

### מורינו הגאון ר' שלמה ניימן שליט"א

א. איתא בגמ' יומא (דף פ"א), חמשה קראי כתיבי במלאכה, חד לאזהרה דיממא, וחד לאזהרה דליליא, וחד לעונש דיממא, וחד לעונש דליליא, וחד לאפנויי למגמר עינוי ממלאכה בין דיממא בין דליליא, ע"כ.

ומבואר בגמ' דבעיא אזהרה ועונש ועינוי למילף הן ליום הכיפורים עצמו דהיינו יום העשירי, והן לליל יוה"כ פ, דהיינו ליל עשירי, דאותן הלכות נאמרו בין ביום ובין בלילה.

ב. ודברי הגמ' צ"ת רב, דאמאי בעיא קרא יתירא לעונש ואזהרה ודין עינוי לליל עשירי, והא בכל התורה כולה בשבתות וימים טובים לעולם הלילה אסור כהיום, דהא כל הימים מתחילים מן הלילה, וכדכתיב בקרא דבריאת העולם "ויהי ערב ויהי בקר יום אחד", דכל הימים של תורה מתחילין מהלילה, וכמו דמצינו גבי ר"ה דכתיב ביה, באחד לחודש השביעי, או בסוכות בחמשה עשר לחודש השביעי, דהלילה הוא עם היום אף שאין ריבוי מיוחד לליל ר"ה ולליל סוכות, והוא משום שתמיד היום מתחיל מן הלילה שלפניו, וא"כ מ"ש יוה"כ פ דבעיא קרא יתירא לעונש ואזהרה ועינוי גם לליל יוה"כ פ, וצ"ע.

ג. והנה כבר עמדו בזה בתוספות ישנים שם וכתבו וז"ל, חד לעונש דיממא וחד לעונש דליליא, לא ידענא אי בעינן בכל דוכתא עונש דיממא וליליא במלאכה, כגון שבתות וימים טובים וחולו של מועד, עכ"ל.

דהיינו דבאמת הסתפקו התו"י בזה דשמא בכל שבתות וימים טובים בעי ריבוי מיוחד ללילה, אלא דזה צ"ת דזו לא שמענו כזאת דבעיא קרא יתירא לשאר שבתות וימים טובים, ורק לגבי יוה"כ פ מצינו ריבוי, ומ"ש יוה"כ פ משאר שבתות וימים טובים, וצ"ת.

ד. עוד איתא התם ביומא (דף פ"א): ב' דינים, חדא, דילפינן מקרא דב'תשעה לחודש' דין תוספת יוה"כ פ, ועוד ילפינן דין אכילה ושתיה בתשעה לחודש.

ו. וגם סוגיא זו צ"ב רב, דמהיכא ילפינן האי ב' דינים דין תוספת יוה"כ פ ודין אכילה ושתיה בתשיעי, והא כל קרא איירי בליל עשירי, דהא לא כתיב רק "בתשעה לחודש" אלא "בתשעה לחודש בערב", וא"כ מיירי קרא בליל עשירי והאיך נילף מהכא דין תוספת דהוא חלק מיום התשיעי ולא חלק מליל עשירי, וכמו כן צ"ת מנין לנו למילף דין אכילה ושתיה בתשיעי עצמו בערב יוה"כ פ כשקרא מיירי בתשעה בערב שהוא ליל עשירי ואין לו כבר שייכות ליום התשיעי שעבר אלא ליום המחרת שהוא עשירי, וצ"ת.

ז. עוד יש לעיין בסוגיא זו, דלפום ריהטא מבואר בסוגיא דדין תוספת של יוה"כ פ הוא לא רק לגבי דין עינוי שיש להתענות ולהוסיף מחול על הקודש, אלא גם לענין איסור עשיית מלאכה, דהא הברייתא יליף דין תוספת אף לשבתות וימים טובים, והא התם ליכא נפק"מ אלא לענין איסור מלאכה.

ח. ואכן הרי"ף הביא להאי סוגיא כלשונה דדין תוספת הוא אף על שבתות וימים טובים, והוסיף שם גם דדין התוספת ביוה"כ פ הוא לא רק לענין עינוי אלא ה"ה לענין איסור מלאכה.

ט. ופלא גדול הוא על הרמב"ם דכתב (פ"א מהל' שביתת עשור ה"ו) וז"ל, כשם ששבות ממלאכה בו בין ביום בין בלילה, כך שבות לעינוי בין ביום ובין בלילה, וצריך להוסיף מחול על הקודש בכניסתו וביציאתו, שנאמר ועינתם את נפשותיכם בתשעה לחודש בערב, כלומר התחיל לצום ולהתענות מערב תשעה הסמוך לעשירי, וכן ביציאה שוהה בעינוי מעט מליל אחד עשר סמוך לעשירי, שנאמר מערב עד ערב תשבתו שבתכם, עכ"ל.

ועיי"ש במגיד משנה דכתב דדעת שאר המפרשים דתוספת איכא מן התורה אף בשבתות וימים טובים.

י. ולהדיא דהרמב"ם חילק דין עינוי מדין איסור מלאכה, דלענין שביתת ממלאכה נקט הרמב"ם דיש איסור רק בלילה וביום, ואילו לענין עינוי בלבד הביא הרמב"ם דין תוספת שיש להתענות מבעוד יום ולא לענין איסור מלאכה.

יא. ובאמת דהרמב"ם גם השמיט דין תוספת של שבתות וימים טובים, דלא כתב בהל' שבת ויו"ט דין תוספת, והביא דין תוספת רק לענין עינוי ביום הכיפורים, ויש שכתבו דהרמב"ם לא היתה לו גירסא בברייתא שיש דין תוספת גם לשבתות וימים טובים, אבל עדיין לא התבאר החילוק מנין להרמב"ם שדין התוספת ביוה"כ פ הוא רק לענין עינוי ולא גם לענין איסור עשיית מלאכה, וצ"ב.

יב. והנראה לומר בכל זה, דחלוק ביסודו דין ליל עשירי של יוה"כ פ מכל דיני הלילות של ליל שבת וליל יו"ט, דבכל שבת ויו"ט מה שהלילה אסור אין זה איסור מיוחד משום שהוא ליל שבת או ליל יו"ט דהתורה אסרה רק את יום השביעי והתורה קידשה את יום השביעי, דכתיב "ויברך אלוקים את יום השביעי ויקדש אותו", היינו דקדושת שבת הוא על יום השביעי ודין שביתה בשבת הוא גם רק על יום השביעי, והטעם דליל שבת גם יש לו דין קדושה ודין שביתה, הוא רק משום שהלילה זה תחילת יום השביעי, דיום של תורה הוא לא מעלות השחר עד צאת הכוכבים, אלא יום של תורה הוא מתחיל כבר מהלילה, ויום הוא כ"ד שעות מהלילה עד הלילה, והלילה והיום הם חפצא אחד של יום.

יג. וכמו"כ בשאר ימים טובים, דרך משל ביום הראשון של פסח שאסור במלאכה האיסור של הלילה הוא מדין חמשה עשר בניסן משום שיום חמשה עשר בניסן מתחיל מהלילה וממילא הלילה והיום הם חפצא אחד של יום.

יד. אמנם ביוה"כ פ חזינן דין מחודש, דמלבד הא דכתבה התורה "בעשור לחודש השביעי" או "בחודש השביעי בעשור לחודש", התורה גם אמרה "ועינתם את נפשותיכם בתשעה לחודש בערב", ולכאורה קרא יתירה הוא דלמה לי עוד קרא של עינוי בתשעה לחודש בערב, תיפול"ל מדכתיב בעשור לחודש השביעי שיש דין עינוי ביום העשירי וממילא נדע גם דין תשעה בערב שהוא ליל עשירי, כשאר שבתות יו"ט שכל יום לילו עמו.

טו. ומוכח מהכא גדר חדש, דדין ליל יוה"כ פ היינו ליל עשירי דין העינוי שבו אינו מדין שהוא ליל עשירי ככל שבתות וימים טובים של תורה, שבכל יום לילו עמו, אלא הכא בליל יוה"כ פ אין דינו של לילה משום דכתיב "בחודש השביעי בעשור לחודש", דנימא שהוא דין יום עשירי ממילא לילו עמו, והיו לילה ויום כיום אחד שהוא כ"ד שעות כבכל שבתות ויו"ט שהיום מתחיל מהלילה, אלא ליל יוה"כ פ יש לו דין מצד עצמו מתורת "תשעה לחודש בערב", והיו כב' ימים נפרדים, יום אחד הוא יום עשירי שמתחיל מעלות השחר של יום עשירי, ויום אחד הוא ליל יוה"כ פ שיש בו חיובים בפנ"ע מדין תשיעי בערב, וקדושת הלילה ודין העינוי בלילה הוא חפצא אחרת מצד עצמו משום שהוא יום תשיעי בערב, ולא משום שהוא תחילת ליל עשירי.

טז. ויסוד דין זה נראה, דדמי כמי שאמרה תורה שיש ב' ימים ליוה"כ פ, יש יום תשיעי ויש יום עשירי, וחשיב כמו ב' ימי צום, צום של יום התשיעי עד ערב של תשיעי, וצום של יום עשירי, ופוק חזי מאי דפירש רש"י ז"ל בסוגיא (יומא פ"א: ד"ה כל האוכל ושותה) וז"ל, כל האוכל ושותה וכו', והכי משמע קרא ועינתם בתשעה, כלומר התקן עצמך בתשעה שתוכל להתענות בעשרה, ומדאפקיה קרא בלשון עינוי לומר לך הרי הוא כאלו מתענה בתשעה, עכ"ל.

וזה יסוד הדברים שבארנו דיסוד צום יוה"כ פ הוא ב' ימים, יום התשיעי ויום העשירי, והאכילה של יום התשיעי היא עצמה הכנה ליום העשירי, וחשיב כמי שהתענה אף ביום התשיעי.

יח. ומעתה יתיישב בפשיטות קושיית התוס' ישנים מ"ש שבתות וימים טובים דלא בעינן ריבוי מקראי לאיסור אזהרה ועונש ושביתה של לילה, משום דבכל השבתות וימים טובים פשיטא דאף הלילה בכללו, כיון דכל יום של תורה מתחיל מלילו דכתיב בבריאת העולם ויהי ערב ויהי בקר, וא"כ הקדושה והשביתה חד היא, דהאיסור והקדושה הם על יום השבת או על היום-טוב והיום מתחיל מהלילה, אבל בליל יוה"כ פ דאיסורו וקדושתו אינו משום שהוא ליל עשירי אלא משום שהוא תשיעי בערב שהוא זמן לעצמו ואינו מתייחס ליום העשירי, לכך בעינן קרא יתירא לכל הדינים אף לליל עשירי.

לכבוד התורה ולומדיה  
והוגי שעשועיה

מוקדש ע"י מכירת ארבעת המינים  
בת"ת חכמת שלמה - אנוהו



מכירות ד' מינים שכוונתיות

## הערה בפסוקי זכרונות בעוסף של ר"ה

### מורנו הגאון ר' ישראל גואלמן שליט"א

(נערך ע"י הרב שלמה מנחם בדלנדר)

בתפילת מוסף של ראש השנה תיקנו חז"ל לומר עשרה פסוקים למלכויות ועשרה לזכרונות ועשרה לשופרות, ובאופן דאיכא ספק לאדם במנין הפסוקים, מה עדיף, האם להכנס בחשש של החסרת פסוק או בחשש הוספת פסוק.

כלפי מה הדברים אמורים, דהנה בפסוקי הכתובים שבזכרונות איכא פלוגתא בגאונים ובראשונים בנוסח הפסוקים. דהנוסח המקובל בפסוקי זכרונות וכו"ה בסדר רב עמרם גאון ובראשונים - שלושת הפסוקים של כתובים הם: "זכר עשה לנפלאותיו חנון ורחום ה'", "טרף נתן ליראיו יזכור לעולם בריתו", "ויזכר להם בריתו וינחם כרב חסדיו".

וביאור הפסוק הראשון "זכר עשה לנפלאותיו", דהקב"ה קבע לישראל זמנים כשבת ויו"ט לזכור נפלאותיו וכו'. ונתקשו דמה ענין פסוק זה לזכרונות דאירינן בפסוקים שהקב"ה זכר אותנו או את ברית האבות כדכתוב בפסוק השני והשלישי.

ובספר שפתי חיים (עמ' קיא) ביאר שהנפלאות אינן דבר חד פעמי לזמנם אלא הוא עשה את נפלאותיו להשפעה תדירית כי על ידן תבוא ישועה לכל הדורות, נמצא דהקב"ה קבע לנו זכרון לנפלאותיו שעל ידי הזכירה יוכל להשפיע עלינו נפלאות, ובכך הדרינן שהקב"ה זכר אותנו יעו"ש.

אמנם בסדר התפלות של הרמב"ם המובא בסוף ספר אהבה וכו"ה בסידור רב סעדיה גאון נקטו דשני הפסוקים הראשונים הנ"ל נמנים כפסוק אחד (דהם כתובים זה אחר זה), והפסוק השלישי הוא "זכר לעולם בריתו דבר צוה לאלף דור", ולפי"ז לא קשה קושיא הנ"ל על פסוק קמא היכן מבואר בו זכרונות דלעולם הזכרון הוא רק "יזכור לעולם בריתו".

נמצא דלפי הרמב"ם והרס"ג בנוסח שלנו חסר פסוק אחד ולפי הנוסח שלנו הרמב"ם הוסיף פסוק אחד.

כך שצ"ע מה עדיף להוסיף פסוק או לאומר נוסח שאפשר שחסר פסוק.

והנה כתב השו"ע סימן תקצ"א סעי' ד' "אומרים עשרה פסוקים של מלכויות ועשרה של זכרונות ועשרה של שופרות בכל ברכה, שלשה מהם של תורה שלשה של כתובים שלשה של נביאים ואחד של תורה, ואם רצה להוסיף על אלו עשרה רשאי, והוסיף הרמ"א ומיהו אם לא התחיל בשום פסוק רק אמר ובתורתך כתוב לאמור יצא" ע"כ.

והמתבאר בדברי המג"א ע"פ האחרונים הגר"ז והעה"ש, דאפילו לכתחילה רשאי שלא לומר שום פסוק רק "ככתוב בתורתך; וכן כתוב בדברי קדש; וכן נאמר ע"י עבדיך הנביאים" דבזה נחשב כאילו הזכיר כל הפסוקים בפיו.

אמנם באופן שהתחיל לאמר פסוק אחד, לכתחילה בעי לסיים כל העשרה פסוקים, דבזה שהתחיל לאמרם גילה בדעתו שאינו סומך על הפתיחה 'ככתוב בתורתך', אלא רצונו לפרטם ובעי לומר עשרה פסוקים כולם, וכן מדויק בלשון הרמ"א דדווקא בלא התחיל סומך על ובתורתך כתוב וכו'.

נפק"מ דהנהו לשמוע כל החזרה במוסף מהש"ץ לצאת התקיעות על סדר הברכות, והוצרך לצאת בפסוקים, לכתחילה יכוון לצאת מהחזון רק תיבות "ככתוב בתורתך" (וכיו"ב בנביאים ובכתובים), ולא בפסוקים, ובכך אף אם לא ישמע כל הפסוקים הוה לכתחילה כשמע את כולם. אבל אם יכוין לצאת כל הפסוקים ובפועל לא ישמע את כולם גרע.

וכפשוטו באופן שהתחיל לומר פסוק אחד ולא אמר כולם, לענין דיעבד ודאי יצא ככתוב בטור דפסקינן כרבי יוחנן בן נורי דסגי בשלושה פסוקים למלכויות ושלושה לזכרונות ושלושה לשופרות וכו"ה בהגר"ז ובעה"ש.

אמנם במטה אפרים נסתפק לחוש בזה אף לענין דיעבד בפתח ולא סיים יעו"ש תקצ"א סעיף ט' ובאלף למטה שם.

ולהנ"ל בדאיכא ספק לאדם או דמחסר פסוק או דמוסיף פסוק ודאי עדיף להוסיף מאשר להשמיט, דלחסר גרע, ועדיף שלא יאמר כלל הפסוקים ויסמוך על הפתיחה "ובדברי קדש כתוב לאמר" ככתוב במג"א, ולהוסיף שרי כדאיתא בשו"ע, כך שלא מגרע אם מוסיף הפסוק הנוסף המבואר ברמב"ם.

ולמעשה פשוט דאין לשנות מהמנהג הנוסח המקובל ורק באנו לעורר.

יט. וטעם הדבר דליל יוהכ"פ שאני מכל שבתות וימים טובים, דאין יום העשירי של יוהכ"פ לילו עמו, דאף אם צדקו הדברים דהתורה אמרה שיש ב' ימים, יום תשיעי ויום עשירי, מ"מ תיפו"ל דתשיעי בערב במציאות הוא גם ליל עשירי, דהרי כל יום מתחיל מהלילה, וא"כ תיפו"ל דיש לאסור את הלילה מדין תחילת ליל העשירי, דאף שהתורה קראה לו שם בפני עצמו "תשיעי בערב", מ"מ לא גרע גם מדין יום עשירי שבמציאות הוא תחילת יום עשירי, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא למה לי קרא לאסור ליל יוהכ"פ תיפו"ל שהוא תחילת יום עשירי.

כ. ונראה דכל דיני התורה שהיום מתחיל מהלילה הוא רק לעניני קדושה ושבייתה וכדכתיב ויהי ערב ויהי בוקר, אבל בדין תענית אין היום מתחיל מהלילה, וכמו"ש הרמב"ם (פ"ג מהל' תעניות ה' י"א) וז"ל, כל תעניות שגזרינן הציבור בחו"ל אוכלים בהם בלילה ודיניהם כדין שאר התעניות, שאין גזרינן על הציבור תענית כגון צום כיפור וכו', עכ"ל.

כא. ומבואר ברמב"ם שכל דין תענית ציבור אין הלילה עם היום דאין עינוי בלילה לבד מיוהכ"פ, ומקור הדין ילפינן לתענית ציבור ממלחמת עמלק "ויאמר משה אל יהושע בחר לנו אנשים וצא הלחם בעמלק מחר אנכי נצב על ראש הגבעה" (שמות יז, ט), ומובא במכילתא ובגמ' תענית (דף י"א). דמהתם ילפינן דין תענית ציבור, דמשה גזר תענית על ישראל ביום מלחמת עמלק, ומ"מ כל התענית התחילה למחר מעלות השחר ולא נאסרו משקיעת החמה, ומוכח דגזיה"כ שכל יום לילו עמו מדין "יהי ערב ויהי בוקר", אין זה חל על דין תענית ציבור.

כב. וא"כ י"ל דגם יוהכ"פ דינו כתענית ציבור ואי משום דכתיב יום עשירי לחודיה לא היינו אוסרים ליל יוהכ"פ דבתענית אין הלילה עם היום, דכל האיסור והעינוי הוא רק על היום, ולכך יש גזיה"כ מיוחדת על תשיעי בערב והוא דין ואיסור בפנ"ע לא משום שהוא ליל עשירי, אלא משום שהוא תשיעי בערב, ובענין קראי יתירי לכל הדינים של ליל עשירי שדיניו כיום עשירי.

כג. ועפי"ז יבואר דין תוספת יו"ט של ערב יוהכ"פ, דילפינן מתשיעי בערב, דהרי כל דין תוספת שבת ויו"ט אינו אלא בגוונא שהוא סמוך לקודש דמוסיף מחול על הקודש והוי כמאריך זמן הקודש, ובודאי דא"א להוסיף מיום חמישי על הקודש, ואפילו בערב שבת גופא כתבו התוס' בברכות (דף כ"ז. ד"ה דרב) דאין תוספת שבת חלה קודם פלג המנחה, והטעם בזה דקודם זמן פלג המנחה אין שייכות לקדושת שבת דנימא דהוי תוספת מן החול על הקודש.

כד. וא"כ דוקא מהכא יליף דין תוספת דרב ביוהכ"פ מצינו דין מיוחד על הלילה "תשיעי בערב", דאין התשיעי קדוש מדין יום-עשירי, אלא מדין שהוא תשיעי בערב, א"כ אפשר להוסיף מחול על הקודש שיום התשיעי יש לו שייכות לתשיעי בערב ואין ליום התשיעי שייכות ליום העשירי, דאי ליל יוהכ"פ היה דינו מדין ליל עשירי לא היינו יודעים דין תוספת כלל, דהא מה שייכות איכא בין יום התשיעי ליום העשירי, והוי כמו יום חמישי לשבת, אבל ליום התשיעי שפיר איכא שייכות ליום התשיעי בערב.

כה. וממילא גם למדנו שפיר את דין מצות אכילה ושתיה בערב יוהכ"פ, דכיון דיסוד ליל עשירי הוא משום תשיעי בערב שיש דין עינוי גם על יום התשיעי בערב, והוא דין עינוי בפני עצמו לא משום ליל עשירי, דהא לא אמרינן בתענית לילה עם היום, אלא הוי חיוב חדש של לילה בפני עצמו, והאוכל בתשיעי כאילו התענה תשיעי ועשירי, משום דהאכילה של התשיעי היא הכנה לצום תשיעי בערב והוי מצוה וחשיב כאילו התענה כל יום התשיעי.

כו. וע"פ הדברים האמורים יתיישב שיטת הרמב"ם ז"ל, דס"ל דבכל התורה כולה אין כלל דין תוספת לא בשבת ולא ביו"ט משום דאין שייכות מיום אחד ליום השני וא"א לסמוך ולהרחיב את הקדושה וכל מה שחדשה תורה דין תוספת הוא רק לענין יוהכ"פ שהתוספת הוא לא על היר"ט עצמו שהוא יום העשירי דהא מיום ליום אין זה דין תוספת, אלא כל התוספת היא מיום התשיעי לתשיעי בערב וע"ז שייך שפיר דין תוספת.

כז. וזה נפלא אמאי פסק הרמב"ם כן רק לענין עינוי דיש דין תוספת ולא לענין איסור מלאכה, דבאמת כל יסוד הדברים דכתבנו דליל יוהכ"פ אינו מדין ליל עשירי אין זה אלא לגבי דין התענית דרב בתענית אין הלילה בא עם היום, אבל לענין שאר דיני יום הכיפורים כקדושה ושבייתה ודאי דהלילה הוא חלק מן היום והדין איסור מלאכה יש לאוסרו מדין ליל עשירי ואין שייכות של תוספת יו"ט דאין תוספת מיום אחד ליום השני, אבל לענין עינוי דליל עשירי נאסר רק מדין תשיעי בערב ולא משום שהוא תחילת יום עשירי שפיר שייך תוספת על דין העינוי לבד דיש תוספת מיום התשיעי לתשיעי בערב, ודו"ק היטב.



## תקיעת שופר בר"ה שחל בשבת

### הרב יהודה גרדין זצ"ל

גמ' ר"ה דף כ"ט: אלא אמר רבא מדאורייתא מישרא שרי ורבנן הוא דגזור ביה כדברה דאמר רבה הכל חייבין בתקיעת שופר וכו' גזירה שמא יטלנו בידו וילך אצל הבקי ללמוד ויעבידנו ד' אמות ברשות הרבים.

ויש לעיין האם הגדר הוא שאין כלל מצווה - דרבנן בטלוה, או דזה אי אפשר לבטל לגמרי אלא למרות שיש מצווה - רבנן אמרו לעבור ע"ז והוי כאנוס.

רע"א בדרוש וחדוש מערכה ח' [על מסכת חגיגה] הביא את דברי המג"א שלמד בתוס' דבמקום מצווה שרי ליתן לקטן מהפסח כמו שמחנכים קטן בתקיעת שופר בשבת, וחלק עליו דאינו דומה דהתם תקיעת שופר בשבת אסור רק מדרבנן ולהאכיל לאין מגוי הוי דאורייתא "וגם בשופר איכא חינוך מצווה דבתקיעתו מקיים מצווה דשופר דגם גדול שתוקע בשבת קיים מצוות שופר דזמנו גם בשבת אלא דעבר על שבות דשבת, אבל אכילה שלא למגויים ליכא מצווה כלל..." [הועתק בחדושי רע"א על פסחים פ"ט].

ומבואר דסבירא ליה לרע"א שהתוקע בשבת (ומסתמא גם הנוטל לולב בשבת) מקיים מצווה דאורייתא, אלא שעבר על שבות דרבנן.

בשו"ע או"ח בסי' קכ"ח - הל' נשיאת כפיים - הביא המג"א ס"ק ד' את הב"ח דהפסולים מדרבנן - לעלות לדוכן - אין צריכים לצאת לחוץ כשהחזן קורא "כהנים" - כי אין כוונתו על הפסולים - כלומר: כהן שיכול לברך וקורין לו לעלות לדוכן ואינו עולה ומברך - מבטל מצוות עשה - והפסול לכהונה מדרבנן לכאורה מדא"ו הוי כהן כשר ומבטל מצווה.

וע"ז מתרץ הב"ח שהש"ץ שקורא "כהנים" אין כוונתו על הפסולים (אפי' מדרבנן) - ולכן אין צריכים לצאת.

מדייק המג"א הא אם כן אמרו לכהן הפסול מדרבנן לעלות - לדעת הב"ח צריך לעלות ולברך ומדייק מהב"י שאינו עולה ומסיים "וכן נראה דהא אינו נמנע מצד עצמו אלא החכמים מגזירה ויש כח בידם לעשות זה..."

ובהגהות רע"א על השו"ע שם הביא את המג"א דהעמידו חז"ל דבריהם לעקור דבר מהתורה בשב ואל תעשה - ולמד רע"א שודאי אף אם יקרא לו אין עולה "אלא דמ"מ צריך לצאת שלא יצטרך לעבור על עשה באונס" - ולכן צריך הב"ח את הטעם שאין מתכוונים לפסולים כשקוראים "כהנים" כדי שלא יצטרכו לצאת.

וזהו רע"א לשיטתו דהמצווה קיימת רק שחז"ל אסרו עליו לקיים - וכאילו הוי אונס דאינו יכול לקיים. [ואולי גם המג"א לשיטתו דכלל אין מצווה]

ומפורסם וידוע דזהו לכאורה מחלוקת "ראשונים" דהתוס' בסוכה ג'. למדו דהיושב בסוכה ושולחנו מחוץ לסוכה אינו יוצא - וע"ז אמרה הגמ' "לא קיימת מצוות סוכה מימך" הכוונה שלא קיים אף מדאורייתא - ועל אף שזו גזירה רק דרבנן.

נמצא שרבנן עקרו לגמרי את המצוות ישיבה בסוכה - אם ישב בצורה כזאת.

וכן "ברבינו יונה" תחילת מסכת ברכות לדעת רבנן שזמן ק"ש בלילה עד חצות, הביא דעת רבו שאם עבר חצות - לא יקרא ק"ש כלל - ובפשטות כוונתו שעקרו המצווה ואף אם יקרא - לא יקיים מצוות ק"ש - דעקרוה. (וכן למד בר"י הפמ"ג בהקדמה - דאף אם יקרא לא יצא וכן הב"ח בהלכות ק"ש)

אמנם הר"ן (על הרי"ף) על המשנה בסוכה כ"ח "לא קיימת מצוות סוכה מימך" כתב - "לאו דווקא דהא מדרבנן הוא דמיתסר שמא ימשך אחר שולחנו, אלא ה"ק לא קיימת מצוות סוכה כראוי וכרצון חכמים, וכדתנן בפרק ערבי פסחים (קט"ז:) כל מי שלא אמר שלשה דברים אלו לא יצא ידי חובתו כלומר שלא קיים מצוותן כראוי".

גם גבי סוכה וגם גבי הגדה למד הר"ן שרק מדרבנן לא קיים כראוי - אבל וודאי שיצא את המצווה דאורייתא.

ובר"ן (על הרי"ף) בפסחים קט"ז מודוש "...דהא לא הוי טעמא דההיא אלא משום דלמא אתי לאמשוכי בתר שולחנו, וכל היכא דלא אימשך לא סגי דלא יצא אלא וודאי כדאמרין."

ומבואר דאין הפשט שרבנן לא רצו לעקור, אלא אי אפשר שלא יצא - ואי אפשר לעקור המצווה.

והנה ביבמות פט. - צ: מבואר דלדעת רב חסדא יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה גם בקום ועשה, ולכן המפריש תרומה מהטמא על הטהור - על אף דמדאורייתא תרומתו תרומה, רבנן ביטלוה ונתנו לה דין של חולין ואפשר לזר לאוכלה ואפשר לטמאה ואין עוברים בכך על "משמרת תרומותי" ועל "כל זר לא יאכל קודש".

ואילו לדעת רב נתן ברבי אושעיא אין כח לחכמים לעקור דבר מן התורה בקום ועשה, ומבואר בסוף הסוגיא דבשב ואל תעשה יש כח.

והנה אי נימא דעקרו לגמרי את המצווה - וכאילו התנתה התורה את ציוויה בדעת חכמים (בזה שאמרה לא תסור - ועשתי ככל אשר יורוך) אזי אין הבדל גדול בין עקירה בשב ואל תעשה או בקום עשה - שהרי אין כאן כלל עבירה.

(ר') אלחנן "בקוטנרס דברי סופרים" ק"ש ח"ב עמד בזה וכתב דאם נאמר שעברו לגמרי - אזי לא אכפת לן שעובר ע"י מעשה, אלא ההבדל בין קום ועשה לשוא"ת הוא - שלא יותר חמור מעשה ולכן לעקור לאו לא אמרו רבנן.)

ובאמת התוס' ששיטתם שהמצווה נעקרת לגמרי - כדחזינו גבי סוכה שלא קיימת מצוות סוכה מימך - הכוונה דלא קיים מדאורייתא - דעקרוה לגמרי - לומדים שגם בקום ועשה לפעמים עקרו חז"ל.

דביבמות צ: שואלת הגמ' איך בעל של קטנה מטמא לה (כהן) ומתרתצ דכיון שהוא יורשה, אין האחרים רוצים לטרוח בקבורתה והוי מת מצווה.

ומבואר בתוס' דאין הכוונה דהוי מת מצווה גמור "אלא משום דיש כח ביד חכמים לעקור דבר שהוא מן התורה בדבר הדומה" ופה מדובר בקום ועשה - שבעלה יטמא לה,

[ואין מדובר פה לרב חסדא - אלא אף לשטתנו דאין כח בקום ועשה אבל יש יוצאים מן הכלל].

גם בדף פ"ח. כתבו התוס' שמה שמתירים לאשה להנשא ע"פ עד אחד מתוך חומר שהחמרת עליה אין זו סברא של "אנן סהדי" אלא מתקנת חכמים הוא דנאמן, ואין זה עקירת דבר מן התורה כיון שדומה הדבר הגון להאמין... שבדבר שיש קצת טעם וסמך לא חשיב עוקר דבר מן התורה.

וצריך להבין סברת התוס' אם לא ניתן לחז"ל הכח לעקור דבר מן התורה בקום ועשה - מה יעזור דהוא "דבר הדומה" והרי באמת הקטנה הזאת אינה מת מצווה - ואיך בעלה נטמא לה כיון שדומה למת מצווה, סוף כל סוף אינה מת מצווה?

גם במסכת ע"ז י"ג. תוד"ה "אמר אביי" כתבו "וי"ל דוודאי שיש כח בידם לעקור היכא דנראה טעם קצת לעקור"

ואם כך תשאל השאלה והרי תמיד שחז"ל באים לעקור יש להם טעם - ואם כך מתי אין הם עוקרים בקום ועשה והרי גם כשעוקרים בשב ואל תעשה יש להם טעם לעקור - ואעפ"כ בכזה טעם אינם יכולים לעקור בקום ועשה ומה נתכוונו התוס' "שיש קצת טעם וסמך"?

לכן נראה שהתוס' לשיטתם שלחז"ל יש כח לעקור לגמרי המצווה - כהאי דסוכה דלא קיימת מימך - מדאורייתא, וודאי היה צריך להיות שגם בקום ועשה יכולים לעקור - כי אין פה כלל מצווה - ומה שאין עוקרים בקום ועשה בדרך כלל כי יש פה שינוי התורה ועקירתה.

ודע דזה לשון הגמ' ביבמות צ: "השתא דשנית לן שב ואל תעשה לא מיעקר הוא" משמע שאין הפשט שבשוא"ת יכולים חז"ל לעקור - אלא אין זו עקירה, כי על אף שלא מקיימים את המצווה וכגון שאין תוקעים בשופר בשבת - אבל אין זה שינוי צרות התורה - ועכ"פ לא ניכרת פה עקירת התורה - ויתכן דאף דפעמים אין אדם מקיים מצווה ואפי' מתוך עצלות - אבל לא כל אי קיום הוא עקירת התורה, אבל לומר לאדם לעשות מעשה בידים כנגד איסור התורה מחזי טפי כביטול התורה.

יש כח לחז"ל לומר לא לקיים מצווה - ובלבד שלא יהא בזה זלזול בתורה ועקירתה - ובעשה בידים יש גם מעשה נגד התורה - וגם ניכר יותר.

גם ברש"י צ. ד"ה "שב ואל תעשה" יש דיוק "לאו עקירה היא כגון אכילת בשר עשה היא ואמור רבנן שב ואל תאכל לאו עקירה בידים הוא אלא ממילא היא מיעקרא אבל תרומה... עקירה ממש היא" גם פה המשמעות שבשוא"ת לא שהותר לעקור - אלא שאין זו עקירה - יש כח לחז"ל לומר לא לקיים מצווה אבל לא לעקור התורה - ובשב ואל תעשה לא ראו זאת כעקירה.

ובלשון התוס' ביבמות פ"ח מודגש "ואין זה עקירת דבר מן התורה... לא חשיב עוקר דבר מן התורה". שעל אף שיש פה קום ועשה שהאשה מתקדשת לאחר ע"פ עד אחד - אין זו עקירת התורה - לא שיכולים לעקור - אלא שאין פה עקירה.

חז"ל יכולים - לשיטת התוס' - לצוות שאפשר גם לעשות מעשה - אם לא נגרם מזה - החלשה כללית בכוחה של תורה.

וזהו הפשט בדברי התוס' "שיש כח לעקור דבר שהוא מן התורה בדבר הדומה" דכיון שהיא - הקטנה - דומה למת מצווה - שאין רבים שיתעסקו בקבורתה - נראה לאנשים שאם חז"ל התירו להטמא לה - כנראה נחשב כמת מצווה, ואין פה עקירת התורה, ועל אף שבאמת אינה מת מצווה -

אבל יש כח לחז"ל לעקור גם בקום ועשה במקום שאין יוצא מזה עקירת התורה ומדויק מאוד התוס' ד"ה "מתוך" שכתב שהסברא של "מתוך שהחמרת עליה בסופה" אינה סברא גמורה שיהיה "אנן סהדי" שמותר לה להנשא ע"פ ע"א "אלא מתקנת חכמים הוא דנאמן ואין זה עקירת דבר מן התורה כיוון שדומה הדבר הגון להאמין כמו שאפרש לקמן בפרקין (אצלנו בצ': "דבר הדומה") שבדבר שיש קצת טעם וסמך לא חשיב עוקר דבר מן התורה"

וזה הפשט שיש קצת טעם וסמך - לא שיש סיבה לעקירה - זה תמיד יש בכל עקירה - שלא עושים דבר ללא טעם - אלא שיש קצת טעם וסמך לדמות זאת לדין של התורה - ולא למדים מזה לזלזל בציווי התורה, ואין פה עקירה.

וכל זה דווקא לשיטת התוס' שבכח חז"ל לעקור המצווה לגמרי - וממילא גם בקום ועשה יכולים לעקור - אם אין זה עקירת כחה של תורה.

והנה אם כנים אנחנו בשטת התוס' שהמגבלה בכח העקירה של חז"ל היא רק בעקירת התורה ואם מצאנו מקום שאין בו עקירה אזי יכולים לבטל דין אפי' בקום ועשה - בדבר הדומה - וזהו יוצא מן הכלל שבדבר עוקרים רק בשוא"ת.

כמדומה שמצאנו יוצא מן הכלל לאידך גיסא - דתוד"ה "כולהו נמי" הקשה על מה שהגמ' אומרת שסדין בציצית הוי שוא"ת, והרי כשהאדם מתכסה בטלית שאין בה ציצית הרי עובר בידים?

והקשה ה"שאגת אריה" - סי' ל"ב - והרי גם כשמתעטף בטלית כל האיסור הוא שאינו מטיל ציצית והאמנם שיש פה מעשה אבל האיסור הוא מה שאינו מטיל ציצית - ואכתי הוי שוא"ת.

ור' אלחנן ב"קונטרס דברי סופרים" (אות י"ב) מוכיח מדברי תוס' הללו שגם אחר שפטרו חז"ל סדין מציצית - עדיין מהתורה יש חיוב - שאין בכוחם לעקור לגמרי - ולכן כיון שעושה מעשה של התעטפות הוי בכלל קום ועשה לענין עקירת דבר מן התורה. ועיי"ש מה שהאריך בזה.

אבל למתבאר לעיל ששיטת התוס' שלחז"ל הסמכות והכח לעקור לגמרי - לא קיימת מצוות סוכה מימך - אולי צריך לומר שכמו שהמגבלה בכחם של חז"ל לבטל דבר מן התורה היא שלא תגרם עקירה כללית בתורה, ממילא כיון שמבטל את העשה של ציצית במעשה יש פה לזלזל בכחה של תורה - ואע"פ שהאיסור הוא רק מה שאינו מטיל ציצית - אבל כמו בכל שהוא בקום ועשה אין חז"ל עוקרים (למעט ה"דומה") כיון שיש פה עקירת התורה - ה"נ אע"פ שזוהי מצוות עשה יש פה עקירה כי יש פה מעשה.

א"כ מצאנו יוצא מן הכלל גם בעשה שאין חז"ל עוקרים - וכמו שמצינו בל"ת הדומה - שאע"פ שהוא לאו כן עוקרים - כי אין פה עקירת התורה.

עוד הקשה השאג"א (הביא ר' אלחנן) בסתירת דברי הר"י - שבתוס' מבואר שכיון שמתעטף מחשב עובר בידים והוי מעשה, ואילו הר"י "במרדכי" [מנחות - אות תתקמ"י] מביא שמי שנפסק לו חוט של טלית בשבת יכול ללושבו - שכיון שכל העבירה היא מה שאינו מטיל ציצית - ובשבת הוא אנוס - כי אסור לקשור ממילא יכול ללושבו הטלית כיון שהוא רק ביטול עשה, וע"ז הוא אנוס, ולר"י בתוס' משמע שעובר בידים ולא רק בשב ואל תעשה.

ולדרכינו נחא טפי שבוודאי הביטול הוא שוא"ת - שאינו מטיל ציצית, ולכן בשבת והוא אנוס יכול ללושבו אבל כשבאים לדון בכחם של חז"ל לעקור דבר מן התורה - והוא מבטל ע"י מעשה - התעטפות - לענין זה הוי קום ועשה דיש פה מעשה בידים נגד התורה.

ואכתי לא ברירא לי האם יכלו חז"ל לעקור לגמרי בקו"ע (לתוס') רק שלא רצו להגיע לעקירת התורה ולכן הצריכו "דבר הדומה" אבל כל הסברא שלא עוקרים בקו"ע היא דרבנן - שנראה יותר כזלזול בתורה ומקליש את כוחה. [וסוג הסברא הוה מתאים יותר לסברא דרבנן]

או דבאמת לעקור לגמרי אין הם יכולים - וישנם "אחרונים" שלומדים דהוא "בל תגרע" ויכולים רק לעקור מה שאינו עקירת התורה - וזה נמסר לחכמים להכריע מה גורם לעקירת התורה - ולכן בקו"ע דנראה טפי מרד בתורה - אזי מדאורייתא לא יכולים לעקור - וכמו שלא יכולים לעקור את כל הגוף - כגון: שלא יתקעו

אף פעם בר"ה. ואולי די בזה שגורם לעקירת המצווה הזאת גם בזה יש חשש "בל תגרע" אבל עקירה זמנית או רק בשוא"ת אין זו עקירת המצווה.

## שוה היובל לראש השנה

### הרב דב מנקין

תנן ר"ה כו: שוה היובל לר"ה לתקיעה ולברכות. וברש"י דבעי למימר תשע ברכות ביוהכ"פ של יובל. וברמב"ם פ"ג מהל' שופר ה"ז כ' הציבור חייבין לשמוע התקיעות על סדר הברכות. כיצד, אומר ש"ץ אבות וגבורות וקדושת השם ומלכויות ותוקע שלש, ואומר זכרונות ותוקע וכו'. ובה"ח שם שלש ברכות אמצעיות אלו של ר"ה ויוהכ"פ של יובל שהן מלכויות וזכרונות ושופרות מעכבות זא"ז וצריך לומר בכל ברכה מהן עשרה פסוקים מעין הברכה ג' פסוקים מן התורה וכו'.

והנה היה מקום לדון לדקדק מלשון הר"מ שלא הושוו ר"ה ויוהכ"פ של יובל בברכותיהם אלא לענין מלכויות וזכרונות ושופרות שבהם, אבל לענין ברכת קדושת היום אינו כן, שהרי בה"ז כ' בתחילה שהש"ץ אומר קדושת השם ומלכויות וכו', ובה"ח כ' שלש ברכות אמצעיות אלו של ר"ה ויוהכ"פ של יובל שהן מלכויות וזכרונות ושופרות וכו', ולא הזכיר ענין קדושת היום, ויש לדחות הדקדוק, ובפרט שמשמע לא כך בדבריו בהל' תפלה פ"ב ה"ח שכ' שם שביום צום של שנת היובל מתפלל תפלת המוספין תשע ברכות כמו שמתפלל במוסף ר"ה, והן אותן הברכות עצמן בלא פחות ובלא יותר, עכ"ל. ומשמע שלא רק לענין אמירת מלכויות וזכרונות ושופרות שוים הם בנוסח ברכתם, אלא שכל נוסח הברכות כולו שוה הוא. ויל"ע מעתה במטבע ברכות קדושת היום שבר"ה, ונתן לנו ה"א את יום הזכרון הזה, וחותרם מקדש ישראל ויום הזכרון, מה ענין זה ליוהכ"פ של יובל. וצ"ע.

## "שעא יעבירנו" ו"אימת היום"

### הרב יצחק מאיר גלס

בשו"ע או"ח סי' ערה ס"ח: נוהגים לקרות בליל יו"כ במחזורים, מפני שאימת יוה"כ עליהם. ובספר ערך לחם שם כתב דה"ה בראש השנה וכן הביא בס' חוט שני דמטו ביה משמיה דהחזו"א דאימת הדין עליו ולא יבא להטות.

והביא בחוט שני, שהקשו, דא"כ אמאי גזרו רבנן שלא יתקע בשופר בראש השנה שחל בשבת שמא יעבירו ברה"ר כמבואר בר"ה כט ע"ב, הרי אימת ראש השנה עליו. וכתב לתרץ, שאין להשוות גזירת שמא יטה שהותרה באופנים מסויימים, לגזירת שמא יעבירו שהיא גזירה מוחלטת, עיי"ש.

אח"כ הביא שכבר הקשה כע"ז בס' קבא דקשייתא על תקיעת יובל ביוה"כ, דאימת שם בדרך ל' ע"א דאין תוקעין אלא בזמן בית דין ולפי הרו"ה שם הוא משום שמא יעבירו, ואמאי אסרינן משה"ה הא אימת יוה"כ עליו. והביא שתירץ הגרי"ז, דאימת יוה"כ לא מהניא אלא לשמא יטה דמהני ליה שומר, והאימה היא השומר, אבל לשמא יעבירו לא מצינו דמהני שומר.

ושוב כתב בחוט שני שם בשם חכ"א, "דקושיה מעיקרא ליתא, דכל שמצות היום היא זו שמטרידה אותו והוא טרוד במצוות היום, לא שייך לומר שאימת היום תרתיע ותמנע ממנו את הטרידה של אותה מצוות היום, פירוש, שהרי גם הטרידה להביא את השופר הרי זה ממצוות היום, ולא שייך שהטרידה הוה שומרת אותו מלטלטל".

ויש להעיר, שהרי גם הקריאה במחזורים היא משום ענין היום, ובכ"ז מהניא לה אימת היום. ומלבד זאת נראה דענין האימה הרי היא מלעבור על איסורים, ואלימא מטרידת קיום מצוות היום.

## בענין לקיחת תפוז ירוק לברכת שהחיינו

### הרב נתן גרוס

יש שלוקחים תפוז ירוק לטובת ברכת שהחיינו בלילה שני של ראש השנה. ויש לעיין בזה, דהנה תפוז זה הוא חמוץ מאוד, לכאורה משום שעוד לא הגיע לגמר בישולו.

ועיין משנ"ב סימן רכ"ה ס"ק י"ב שלשיטת הרמ"א אין לברך לכתחילה שהחיינו על פרי עד שנגמר גידולו ושיהיה טוב למאכל, אע"ג שראוי לאכול ע"י הדחק,

ואף בדיעבד ברכתו לבטלה. אמנם שיטת הרדב"ז שיכול לברך עליו שהחיינו, ולכן סומך עליו המשנ"ב לענין בדיעבד, אבל לענין לכתחילה חשש לדעת הרמ"א ופסק שאין לעשות כן.

ויש ליישב המנהג, דכיון שלוקחים פרי חדש רק לרווחא דמילתא כדי לצאת ידי מחלוקת הפוסקים אם שייך לברך שהחיינו בלילה שני - שפיר סמכינן בזה אדעת הרדב"ז. אבל מ"מ יש בזה נ"מ אם יכול למצוא פרי אחר, דלכאורה ודאי עדיף לעשות כן (ובפרט לפי משנ"ב המשנ"ב בסימן ת"ר ס"ק ד בשם המטה אפרים, ע"ש).

עוד יש להעיר, לכאורה, עפ"י דברי המשנ"ב סימן ר"ב ס"ק י"ח, שברכתו הראשונה תלויה במחלוקת הפוסקים, דלפי המחבר ברכתו בורא פרי העץ, ולפי החיי אדם וספר עוללות אפרים ברכתו שהכל נהיה בדברו (ועיין בביאור הלכה שם סוף ד"ה 'ושאר' דמשמע שאפילו אם הגיע הפרי לעונת המעשרות, כיון שראוי לאכול רק ע"י הדחק - מ"מ תלוי ברכתו הראשונה בהאי פלוגתא).

## קטן בתקיעה להתלמד בראש השנה (ספיה)

### הרב יוסף הכהן שברדון

מסכת ראש השנה לב: אין מעכבין את התינוקות לתקוע, אבל מתעסקין עמהן עד שילמדו, וברמ"א (סימן תקצו) - ולאחר שיצאו בזה שוב אין לתקוע עוד בחינם, אבל קטן אפילו הגיע לחינוך מותר לומר לו שיתקע ומותר לו לתקוע כל היום. ע"כ. המבואר דלגדול אין לתקוע בחינם משא"כ קטן.

מדובר כאן בקטן שכבר קיים מצות תקיעת שופר ומותר לצוות לו לתקוע. וכמבואר בביאור הגר"א (ס"ק ז) - כל היום, רוצה לומר לאו דוקא שיעור התקיעות כדי לחנכם במצות, דהא אף בשבת תוקע. ע"כ.

וכן בשיטה מקובצת (ערכין ב: אות י) - שמדובר שהקטן תוקע שלא על סדר תקיעות ופירש (בחו"ב ר"ה) דהכונה שכבר יצא ידי חובה.

וכן בשו"ע הגר"ז (תקצו) אבל מותר לומר לקטן שיתקע כדי שיתלמד בין שהגיע לחינוך בין שלא הגיע לחינוך, ומותר לו לתקוע כל היום אפילו לאחר שישמע התקיעות בבית הכנסת, לפי שמצוה על הגדולים ללמד את הקטנים ולחנכם במצוות. ע"כ.

כתב מגן אברהם (ס"ק ג) וז"ל: מותר לומר לו אע"פ שאין אומרים לאדם חטא בשביל שיזכה חבירו וא"כ היאך עובר באמירה בשביל חינוך הקטן יש לומר שהוא עצמו זוכה בכך שמחנך הקטן.

ובפירוש הרא"ם (על הסמ"ג בהלכות תקיעת שופר שהוא מקור דברי מגן אברהם) מתבאר שהקושיה היא האין מותר לצוות לקטן לתקוע והלא הוא איסור ספיה, ועל זה התירוף שהאב עצמו זוכה בכך ומבאר במחצית השקל כיון דהוי מצות חינוך על האב, לכך מותר לספות לקטן לתקוע בשופר ביר"ט.

וביאור דבריו שיסוד ההיתר כיון דאיכא מצות חינוך דרבנן לכן לא העמידו דבריהם על איסור דרבנן לצורך חינוך הקטן.

בחתם סופר (בשו"ע) כתב על דברי מגן אברהם - צריך עיון לעיל סימן שז סעיף כא בהגה, ולא קשה מידי קושיית המג"א. ע"כ.

ובשו"ת כתב סופר סימן מז הקשה ג"כ קושיה זו (ואפשר דהגה בשו"ע הוא מהכת"ס) דמבואר מקושיית המגן אברהם דאיכא איסור אמירה לקטן כמו שיש איסור אמירה לעכו"ם, וקשה הא לצרכו של עכו"ם מותר לומר לו לעשות מלאכה כמו שכתוב בסימן שז, וא"כ כמו כן הכא מותר לומר לקטן לעשות לצרכו של קטן. (עיין ספר חנוך לנער פרק ו הערה ג).

בגוף דברי המגן אברהם הקשו מה שייך חינוך למצוה, אחרי שכבר יצא הקטן ידי חובת תקיעת שופר, ואם בשביל לחנכו שידע לתקוע בשנה הבאה, וכי יש חינוך למצות שופר בכל ימות השנה. (חנוך לנער פרק כב הערה ג).

ויש ליישב כיון שהיום בראש השנה יש מצות תקיעת שופר ומעשה המצוה הוא לתקוע בשופר א"כ אף שכבר קיים חיובו מכל מקום מיקרי חינוך על המעשה מצוה. ועיין חזון יחזקאל (חגיגה פרק א הלכה ג) שהאב חייב בחינוך בנו הקטן רק במעשה המצוה אף מבלי תנאי קיומה שאינם בולטים בפעולתה, עיי"ש. חזינן שקיים חינוך על עשיית המצוה אף בלא לקיים את המצוה.

ועל פי זה נראה לבאר דברי תוספות (ר"ה לג. ד"ה תניא בסוף העמוד) דכתבו דאע"ג דאיסורא דרבנן לא ספינן לקטן, מכל מקום מותר לומר לקטן לתקוע 'כיון דזימנין איכא מצוה בתקיעת שופר'.

ויש לבאר דבריהם דהיינו כיון דתקיעת שופר הוי עכ"פ מעשה מצוה ולכן מיקרי חינוך על קיום מעשה מצוה. ועי' אג"מ או"ח ח"ב סימן צח.

בר"ן (ר"ה ט: מדפי הרי"ף) מביא ירושלמי שגם בראש השנה שחל בשבת מלמדין את הקטן לתקוע ודוקא קטן שהגיע לחינוך אבל קטן שלא הגיע לחינוך מעכבין עליו שלא יתקע. שואל הר"ן מפני מה מעכבין עליו, הא קיי"ל קטן אוכל נבילות אין ב"ד מצווין להפרישו.

ומתריץ הר"ן דהני מילי במילתא דלא מפרסמא ולא נפיק מיניה חורבה בזה אין מצווין להפרישו אבל במילתא דמפרסמא כי הא שהקטן נשמע לרבים מעכבין, דילמא נפיק מיניה חורבה לתקוע בשבת שלא כראוי, כלומר שלא בפני ב"ד.

ועל פי זה כתב מגן אברהם (סימן שמג, ובגר"ז ובערוה"ש) שקטן העושה איסור שיש בו פרסום, מצוה על כל אדם להפריש את הקטן מהאיסור.

ובדעת תורה (מהרש"ם, סימן שמג) - ועיין יבמות קיד. למ"ד קטן אוכל נבילות אין ב"ד מצווין להפרישו, פריך הגמרא מהא דקטן שבא לכבות אומרים לו אל תכבה מפני ששבתתו עליהם, ומוכיח הגמ' דמצווין להפרישו.

ולפי דברי הר"ן מאי קושיה הא סתם דליקא פרהסיא הוא ונפיק מינה חורבא, ובכה"ג לכו"ע מצווין להפרישו, לפי דברי הר"ן הנ"ל. ועיין שו"ת מהר"י אסאד (יו"ד סימן שנט אות ה) שכבר נשאל בזה, ותיירץ דבגמרא פריך מסיומא דמותני' דקתני דלקטן אומרים אל תכבה 'מפני ששבתתו עליה' הרי שהטעם הוא מפני שמצווין להפרישו מאיסור, ולא משום דנפיק מינה חורבא לאחרים. (עיין ספר הקטן והלכותיו פרק ה הערה ג).

עוד אפשר ליישב דברי הר"ן - בהקדם דחובת המחאה בקטן בדבר שנעשה בפרהסיא - אין זה מחמת שיבאו אחרים וילמדו לעשות שלא כדין מהקטן, כי הרי מקטן לא לומדים, אלא החשש הוא שילמדו מהגדול שאמר לקטן לעשות. ומעתה יש לחלק דגבי כיבוי זה מעשה איסור, כי אין כיבוי שמותר לעשותו בשבת, ולכן כשיראו קטן שמכבה - למרות דהוי פרהסיא מכל מקום מהקטן עצמו אין חשש שילמדו, כי כיבוי לעולם איסור, וכן מהגדול שאומר לו לכבות ג"כ אין למדים, כי כיבוי אין לו היתר, וכל דברי הר"ן שיש חשש שילמדו ממנו בדבר שהוא פרהסיא, הוא רק במקום שיש אפשרות של היתר אף לגדולים וכגון בתקיעה שתוקעים בפני ב"ד בשבת (וכמ"ש הר"ן), ומאידך יש מקומות שאסור לתקוע, בזה החשש שאם יתקע בפרהסיא יבאו ללמוד לתקוע בכל מקום אף שאין סיבת ההיתר, ומיושב הגמרא גבי קטן שבא לכבות דלא חשיב פרהסיא וכו'.

ומבואר בר"ן הנ"ל שכל זה בקטן שלא הגיע לחינוך, אבל קטן שהגיע לחינוך שיש לו תועלת שעושה לחינוך בזה לא חששו לפרהסיא, והביאור כי במקום דהוי חינוך אין במעשה הקטן שום איסור ואין ממה להפרישו. שכל לאפרושי מאיסורא זהו רק באופן שקטן עושה מעשה איסור.

## כזה הערות בדיני תקיעת שופר

### הרב חיים ליב מנדלסון

#### האם צריך שיהא בשבר יותר מג' כוחות

תוס' (ר"ה לג, ב ד"ה שיעור) העירו שלפי שיטת רש"י שתרועה היא רק ג' כוחות, יש להיזהר מלהאריך בשבר כדי ג' כוחות, כיון ששיעור התקיעה היא כאורך התרועה, ואם יאריך בשבר כדי ג' כוחות, יצא מכלל שברים ונעשה תקיעה. אבל לשיטת רב"א וריב"ם שתרועה היא ט' כוחות, אף התקיעה אינה פחותה מט' כוחות, ויכול להאריך בשבר כג' כוחות.

משמע מלשונם שגם לשיטת ריב"א וריב"ם אין צריך להאריך בשברים כשיעור ג' כוחות, אלא שאין צריך לזהר מלהאריך יותר מג' כוחות.

אבל במשנ"ב (תקצ, יג) כתב בשם האחרונים שלכתחילה יעשה השברים כט' כוחות. וביאר בשעה"צ (סק"ז) דכיון שהיבבה לפי ריב"א וריב"ם היא ג' כוחות, השבר צריך להיות יותר ממנו. ומקור דבריו הם מהמטה אפרים (אלף למטה סק"ה).

והדברים צ"ב, דמקור לשון זו ששבר ארוך מיבבה, הוא בלשון רש"י (ר"ה לג, ב ד"ה שברים), וכתב כן לפי שיטתו ש'יבבה' היא כח אחד מתוך התרועה, אבל לפי ריב"ם לשון 'יבבה' כולל ג' כוחות מתוך התרועה, ולשיטתו אין שום הכרח שהשבר ארוך יותר מ'יבבה' שהיא ג' כוחות, אלא רק מכא אחד מתוך היבבה. וכן נראה מלשון התוס', וכו'ל. [וכן נראה גם מלשון התוס' שכתבו 'וצריך למשוך לתקיעה של קשר' לפירושם כשיעור ג' שברים ותשע כחות]. ולא כתבו שימשוך י"ח כוחות. ומשמע שג' שברים הוא שיעור אחר מט' כוחות].

שו"ר שכבר עמד בזה בנהר שלום (תקצ, ג). וכן כתב רא"ז מרגליות גופיה ביד אפרים בביאור דברי ה"ט"ז (תקצ, ג) שכתב שאין מחלוקת בין ב' הדעות בשו"ע באורך השבר.



## הרב אפרים קרלינסקי

דבר מצוי הוא שבתקיעות שופר הבעל תוקע מנסה לתקוע, ולא עולה בידו התקיעה כפי שרצה, ויש לדון בדין התוקע שטעה. וכל יסוד דין נתקל וטעה בתקיעה מבוסס על מעשה דמגנצא שהובא ברא"ש [פ"ד ס' י"א] ונביא כאן את הנוגע לעניינינו מהמובא שם.

מעשה אירע במגנצא בשנת תק"ה שתקע התוקע תשר"ת, ואחרי ב' שברים התחיל להריע, ונחלקו בבית הכנסת שם מה צריכים לעשות. וסבר הראב"ן שבאופן שהיה הפסק של תרועה שלימה שהפסיקה בין ה' שברים לשבר השלישי, צריך לחזור לתחילת השורה [לתקיעה שלפניה].

ועל זה חלק הרא"ש וז"ל, ומה שכתב אבל ודאי אם נגמרה התרועה הוי הפסק וכו' עד והוי בתרועה שנחלקה לשתיים ואינה כלום וצריך לחזור ולתקוע תשר"ת אינו נ"ל, דכיון שלא גמר התשר"ת אם אין התרועה כלום בשביל שנחלקה לשתיים יחזור ויתקע שלשה שברים, ואין ההפסק של תרועה פסולה מפסקת וכו' [דהלא] תשר"ת עושין משום ספק דלמא גנח ויליל, והוי הכל תרועה אחת וקול אחד אלא שקיצר בתרועה שלא עשה שלשה שברים, כה"ג לא הוי הפסק דאין כאן הפסק קול אחר. ופעמים רבות שהתוקע מתחיל לתקוע ואין הקול עולה לו יפה ופוסק ומתחיל לתקוע או להריע ולא מיפסיל בשביל שהפסיק בקול קצר שהשמיע בשופר, דלא מקרי הפסק כיון שאין זה קול אחר כיון שהוא מעין התקיעה או התרועה אלא שלא היה כשיעור, עכ"ל.

והנה, אופן הטעות במעשה דמגנצא הוא אופן של טעות שיצא לו בתקיעה את מה שרצה לתקוע, אלא שטעה ותקע קול שלא היה עליו לתקוע, דבמקום השבר השלישי הוא התחיל לתקוע תרועות. ועל זה כ' הרא"ש שטעות כזו לא צריך להתחיל מתחילת הסדר, ובטעם הדבר ביאר הרא"ש שהוא משום שהב' שברים תרועה שהוא תקע לא הו' "קול אחר" שיהיו הפסק, דהלא הוא צריך לתקוע שברים תרועה, והוא אכן תקע שברים תרועה, אלא שקיצר בתקיעה זו, וזה לא נקרא הפסק. ומבואר ברא"ש שבשביל שיהיה הפסק [עכ"פ באופן שיצא מהשופר התקיעה שרצה לתקוע] צריך שיתקע קול אחר, שלא שייך לסדר זה, וכגון באם היה עושה בטעות כמעשה דמגנצא בתשר"ת, בזה היו התרועות שהיה עושה הפסק, והיה צריך לחזור לראש הסדר.

והמשך דברי הרא"ש במה שכ' "ופעמים רבות" הוא האופן של הטעות שעליו דיברנו בתחילת הדברים, אופן שיצא לו מהשופר קול שלא רצה לתקוע, דהוא רצה לתקוע קול ארוך ויצא לו קול קצר, שגם על זה כ' הרא"ש שדינו שחזור על התקיעה שנתקלה לו ודיו, ולא צריך לחזור לראש הסדר. ויסוד זה הוא היסוד לכל הטעות הנפוצות, ואין על זה ראייה מגמ' אלא רק מסברת הרא"ש, ויש לדקדק היטב בדבריו מה נכלל בדין זה.

האופן הפשוט ביותר, והוא האופן שודאי נכלל בדברי הרא"ש, הוא באופן שתקע ב' שברים או ב' תרועות ונתקע. שבוה ודאי יכול לחזור ולתקוע ג' שברים או ט' תרועות ולא צריך לחזור לראש. והטעם הוא, שיצא לו קול קצר, והוי כהתחלת התקיעה שבה לתקוע, ודבר זה לא הוי הפסק בין התקיעה הראשונה לתרועה הארוכה או לג' השברים שעושה כדין.

אולם יש ב' אופנים יותר חמורים שעליהם יש להסתפק האם נכללים בכלל דברי הרא"ש. אופן אחד חמור יותר הוא בראשית קול ויצא לו קול קצר, אולם הקול הקצר הזה נשמע כמו קול אחר, וכגון בראשית תקיעה שלאחריה, ויצא לו תקיעה קצרה באופן שנשמע כמו שבר, שבוה י"ל שהוא יותר חמור, דהן אמנם גם זה קול קצר ממה שהיה צריך לעשות ונראה כתחילת תקיעה, אולם מאידך הוא חמור יותר משום שזה נשמע כמו שבר.

דהלא זה פשיטא שאם יעשה את השבר הזה ככוונה לעשיית שבר, שדינו לחזור לראש הסדר, וכמבואר להדיא בשו"ע [תק"צ ח'] משום שהשבר הזה מפסיק בין השברים לבין התקיעה שלאחריה, וכה"ג יש לדון גם בנתקל שאחרי שתקע ג' שברים בא לתקוע את התקיעה שלאחריה ויצא לו בטעות שבר, האם דינו כדין עושה שבר ככוונה, וצריך לחזור לראש הסדר, או אולי נגדיר זאת כתחילת התקיעה, והוי כקול קצר שיכול לחזור ולעשותו.

ואופן חמור אפילו יותר מכך, הוא בעושה בטעות קול יותר ארוך מהקול שהיה צריך לעשות [וכגון שבה לעשות שבר והאריך בה בטעות ויצא לו תקיעה, או שבתחילת עשיית התרועה התחיל עם קול ארוך יותר שאורכו כשבר], או באופן שעשה קול אחר שא"א לפרש ולראות בו כקול קצר יותר וכחלק ממה שהיה צריך לעשות, [כגון שבמקום תקיעה יצא לו ב' טרומיטי תרועה], שגם בזה חומרתו כחומרת הקול הארוך, באשר א"א לפרש שהוא קול קצר ממה שהיה צריך לעשות, וכנ"ל. ומאידך אפשר לדון ולומר שגם ככה"ג יוכשר, באשר הוא כיוון לעשות את התקיעה הטובה, ורק בטעות יצא לו הקול האחר, דאולי סברה

ומ"מ לדינא נראה שיש לחוש ולהאריך בשברים, שהרי לעיקר הדין נקטי' כהרמ"א (תקצ, ג) שאין צריך לחוש מלהאריך בשברים גם לשיטת רש"י, ומקור דבריו הם במרדכי (רמז תשכ) ובהגהות אשר"י (פ"ד י. וכע"ז) הוא במרדכי רמז תשכ) שהשיגו על סברת התוס' [שלפי הצד ש'תרועה' הם שברים ולא יבבה, הרי התקיעה ארוכה יותר מג' כוחות. וכן תמה המהרש"א]. ובהג"א הוסיף שאדרבה אם מקצר בשברים הרבה, נראה שלא יצא, כיון שרש"י כתב שהגניחה היא כדרך החולין שמאריכין בגניחותיהן. ושבר שהוא פחות מג' כוחות אינו גניחה ארוכה. [וכן הוא גם במרדכי, אלא שהלשון משובשת]. ועוד, ששיטת הראב"ד [בהשגות על הרמב"ם (שופר, ג, ד) ובר"ן על הרי"ף (י, א)] ג"כ ששבר הוא ג' כוחות.

**האם צריך להאריך בתקיעה כפי שמאריך בפועל בתרועה או רק כשיעור ג' יבבות**  
עוד יש לדקדק מלשון התוס' (הנ"ל) שכתבו שמותר להאריך בתרועה [כמו שמותר להאריך בתקיעה], ולא הזהירו שכשמאריך בתרועה צריך להאריך גם בתקיעה, משמע שאין צריך שיהא בתקיעה אלא כשיעור המחוייב לתרועה, ולא כפי שתקע בפועל.

אבל השפת אמת צידד לומר שצריך להאריך התקיעה כפי השיעור שהאריך בפועל בתרועה, ודקדק כן מלשון המשנה שאמרו שיעור תקיעה כשלש תרועות [ור"ל שיעור ג' תקיעות כשיעור ג' תרועות, כמו שתיצאו בגמ'] ושיעור תרועה כג' יבבות, ולמה לא כללו הכל בחד בבה 'שיעור תקיעה ותרועה כג' יבבות'. אלא ודאי דאתא לאשמועינן דשיעור תקיעה אינו כג' יבבות, אלא כפי מה שתקע בפועל בתרועה [והוא לפחות ג' יבבות].

ולענ"ד אפשר לדחות דקדוק זה, לפי שכשאמרו שיעור תרועה כג' יבבות, לא אמרו רק את האורך של התרועה כולה, אלא גם את האורך של הקולות ממנה מורכבת התרועה. שהיא מורכבת מג' קולות של כל דהו [לרש"י, ולריב"ם וריב"א מג' יבבות שכל אחת מהם ג' קולות של משהו]. אבל התקיעה היא תקיעה פשוטה וארוכה, ולא שייך לומר ששיעורה הוא ג' יבבות שהם מופסקים, אלא כשיעור אורך התרועה כולה. [ומסתמא הכוונה כשיעור זמן התרועה כולל ההפסקות שבין קולות התרועה].

ומחברי זמננו ציינו לדברי האחרות חיים (הל' תקיעת שופר יא) שמפורש לכאורה בדבריו כדעת השפת אמת, שכתב 'והרשב"א ז"ל כתב דכל אלו השיעורים למטה, אבל אם רצה להאריך יותר אין בכך כלום, והוא הדין לשברים ובלבד שיאריך כנגדן בתקיעות שלפניהם ולאחריהם'.

אמנם באמת נראה שטעות גמורה היא, שהרי מקור דבריו הם בחידושי הרשב"א (לג, ב ד"ה אמר אביי), ויעי"ש שנקט ששיעור אורך תקיעה אינו תלוי כלל באורך התרועה, ואין חילוק באורך התקיעה בין מ"ד שתרועה היא גנוחי או ילולי או גנוחי וילולי.

ומה שכתב הרשב"א שאפשר להאריך בשברים 'ובלבד שיאריך כנגדן בתקיעות', דברי הרשב"א אינם חוזרים על המאריך ומוסיף עוד קטעי שבר [ובנידון זה דן הרשב"א בהמשך דבריו. והאחרות חיים קיצר את דברי הרשב"א], אלא שכמו שמותר להאריך את התקיעה הרבה, כך מותר להאריך את השברים, 'ובלבד שיאריך כנגדן בתקיעה שלפניהם ולאחריהם כדי להבדיל בין תקיעה לשברים'. וזהו דלא כדעת התוס' שחששו שאם מאריך בשבר יוצא מידי שבר ונעשה תקיעה, אלא עיקר הדין הוא שיהא חילוק בין התקיעה והשברים.

עוד ציינו לדברי הרמב"ן (בדרשה לר"ה) שנקט כדעת תוס' ששיעור אורך התקיעה תלוי באורך התרועה, וז"ל 'כיון ששנינו במשנתנו שיעור התקיעה כתרועה ותרועה שלש יבבות, וקתני ברייתא שיעור תקיעה כתרועה ותרועה שלשה שברים, ש"מ דהכי גמירי הלכה דשיעור תקיעה כשיעור התרועה בין שתהיה התרועה ילולי או גנוחי, הילכך לר' אבהו דאמר תרועה היינו גנוחי וילולי, שיעור תקיעה ידידיה כשיעור תרועה ידידיה שברים ותרועה, וצריך כל אחד לשעור תקיעה כתרועה דנפשיה, וכשתוקע תשר"ת צריך להאריך בתקיעות שבו כדי שלשה שברים ושלש יבבות שהיא תרועה שבו'. אך נראה שאין כוונתו שצריך לשער כפי מה שתקע הוא, אלא שכל שיטה צריכה לשער את התקיעה כפי אורך התרועה לשיטתה. [ואולי יש ט"ס בלשונו וצריך לגרוס 'וצריך בכל אחד, ור"ל בכל סדר, וכפי שסיים שבתשר"ת צריך להאריך יותר].

### תקיעות מעכבות זו את זו

עוד כתבו התוס' (הנ"ל) 'שהתקיעות מעכבות זו את זו והברכות מעכבות זו את זו. כשמברך מלכות וזכרונות ושופרות, יברך שלשתן או לא יברך כלל. וכן תקיעות שברים תרועות, אם בקי בשלשתן יתקע ואם לאו לא יתקע'. צ"ע למה צריך שיהא בקי בשלשתן, כיון ששברים ותרועה ספיקות נינהו, ואם יודע לתקוע תקיעה ושברים, למה לא יתקע מספק שמה תרועה דקרא שברים נינהו. וכן אם יודע לתקוע תקיעה ותרועה, למה לא יתקע אותם לבד.

זו של "יצא בטעות" משבירת גגות, וכל אופן לא ייחשב הפסק, ויכול לתקן ולעשות את התקיעה הטובה.

ונראה להעלות מתוך דברי הרא"ש לקולא באופן הראשון שהסתפקנו בו, דהרא"ש כ' "ופעמים רבות שהתוקע מתחיל לתקוע ואין הקול עולה לו יפה ופוסק ומתחיל לתקוע או להריע ולא מיפסיל בשביל שהפסיק בקול קצר", ומבואר שגם בתקיעה קצרה יש את היסוד של נתקל, והלא כל תקיעה קצרה תמיד נשמעת כמו קול אחר, כמו שבר או כמו טרומיט של תרועה.

ומראה זו לכא' מבואר שגדר טעות שאינה מפסיקה לא תלויה האם יצא לו בפועל קול אחר או לא, ואפי' ביצא לו קול אחר שלא שייך כאן אין קפידא כל עוד זה יצא לו בטעות. וא"כ היה מן הראוי שגם באופן הכי חמור שהבאנו לעיל נפסוק לקולא, דזיל בתר טעמא שקול אחר לא מעכב היכא שלא כיוון לעשותו.

אולם ברא"ש לא משמע כן, דא"כ מהו זה שכ' הרא"ש בסוף דבריו "ולא מיפסיל בשביל שהפסיק בקול קצר שהשמיע בשופר דלא מקרי הפסק כיון שאין זה קול אחר כיון שהוא מעין התקיעה או התרועה אלא שלא היה כשיעור". וא"כ נראה יותר שכשיצא קול יותר ארוך, שאין בזה את הכלל של נתקל, והקול הזה הוא הפסק, ויצטרך לחזור מהתחלה. וכן מבואר במ"ב ס"ק ל"א שלא שפיר עבדי התוקעים שאינם מומחים ויוצא להם שבר בתחילת התרועה, ולכא' קשה מדוע לא היו נתקל, ולאמור י"ל משום שהוא קול ארוך יותר ממה שצריך לתקוע.

באופן שנראה בגדר הדברים, שבכדי לא להצריך לחזור לראש הסדר ע"י הקול המוטעה שיצא צריכים ב' תנאים. ראשית צריך שיכין לקול הגדול [דהלא היכא שתקע ג' שברים והפסיק ואז תקע במתכוין שבר אחר, מפורש בסעיף ח' שצריך לחזור לראש], ועוד צריך שהקול שיצא הוא קול קצר יותר ממה שכיוון לתקוע. והסברה בזה היא שרק בכה"ג אפשר לראות את הקול האחר בתחילת התקיעה הארוכה, הגם שלמעשה יצא קול שנשמע כמו קול אחר [כגון שבר במקום תקיעה], מ"מ סגי במיחזי הוזה בכדי להכשיר, ולכן היכא שיצא לו קול ארוך יותר ממה שהוא צריך לתקוע, אין את הדין הזה, וחשיב הקול הארוך כהפסק.

## אם יש תקנה לצי שלא שצע תקיעה אחרונה של אחד מסדרי התקיעות

### הרב אליסף פרלמן

א[ מעשה באחד שבתקיעה אחרונה של תשר"ת לא שמע את התקיעה מחמת רעש שהגיע לאזנו בדיוק בשעת התקיעה, ועכשיו מחפש תקנה לעצמו, שהרי הבעל תוקע ממשיך בסדר התקיעות לכלל הציבור, ועל כן רוצה לצאת בתקיעה ראשונה של תש"ת שיעלה לו להשלמת התקיעה של תשר"ת, באופן שיעשה תנאי, שאם עיקר התקיעות הם התשר"ת יעלה לו לתקיעה אחרונה של תשר"ת ואם עיקר התקיעות הוא תש"ת א"כ יעלה לו לתש"ת, ואע"ג שיחסרו לו התשר"ת לא איכפת ליה שהוא עושה כן על הצד שהתקיעות הם תש"ת.

והמקור להיתר זה הוא בדברי השו"ע תק"צ שכתב הרמ"א ס"ו וז"ל ואם תקע תקיעה אחת בין ב' סדרים והתנה שאיזה מן הסדרים הוא הנכון תעלה לו אותה תקיעה, יצא (ב"). עכ"ל. ובאר המשנ"ב ס"ק כו' וז"ל ר"ל שתקע תשר"ת ש"ת והתנה בתקיעה אחרונה של תשר"ת שאם זה הסדר הוא הנכון תעלה לו התקיעה בשבילו ואם הסדר של תש"ת הוא הנכון יעלה לו תקיעה בשבילו כי הלא מדין התורה סגי בסדר אחד רק מפני שאין אנו יודעין איזה סדר הוא הנכון אנו תוקעין כולם וכו' בריש הסימן ולכן יצא בדיעבד ע"י תנאו, ומ"מ לכתחילה לא רצו חז"ל לתקן כך וכו' עכ"ל והנה בדין הרי זה מצב של בדיעבד מאחר שאין בידו את השופר לתקוע בו ולחזור, וממילא לכא' שפיר קעביד לעשות בו תנאי.

ואע"ג דהמשנ"ב מיירי בבעל תוקע שעושה תנאי על תקיעתו ואילו הכא איירינן בהשומע ולא בתוקע, והרי אותו השומע אינו יכול להתנות על עיקר התקיעה כלל שהרי לאו בדידיה תליא ואין כונתו מועילה בתקיעה עצמה אלא רק בהשמיעה, אך לכא' אין בזה שום נפק'מ דנראה דכשם שיכול התוקע לעשות תנאי על תקיעתו יכול גמי השומע לעשות תנאי על שמיעתו, והרי התנאי הוא על המצוה, והשמיעה היא עיקר המצוה.

ב[ אלא דבהא מילתא יש לדון דאפי' אי מהני תנאי שלו לגבי שמיעתו הא מיהת הרי הבעל תוקע כיון בעצם תקיעתו לעשות את התקיעה לתקיעה ראשונה של תש"ת שהרי הוא מצדו כבר תקע את התקיעה האחרונה של תשר"ת, ונמצא דהוא בא לצאת בתקיעה שכיון בה התוקע להיות לתקיעה ראשונה של תש"ת והוא מכין לצאת בה תקיעה אחרונה של תשר"ת על הצד שזהו התקיעה וצ"ע אי מהני לו לכיין בה כונה אחרת מאשר הבעל התוקע.

ובשלמא אי הוי אמרינן דאין מעכב הכונה בזה כלל אם כיונו לתשר"ת או לתש"ת, א"כ הכי נמי י"ל דאין מעכב שינוי הכונה בין התוקע לשומע, כיון דתרווייהו מכוונים למצות התקיעה, אך מאחר שלהלכה הכונה בענין זה מעכבת שאם כיון התוקע לראשונה של תש"ת ונזכר שהיה צריך לאחרונה של תשר"ת לא יצא וכך מבואר בשער הציון סימן תקצ ס"ק כג' וז"ל אבל אם לא התנה כלל אלא לאחר שתקע תשר"ת תקע רק ש"ת, בודאי אין אנו יכולין לצרף מחמת ספק התקיעה אחרונה של התשר"ת להש"ת, דהלא לא כוון בשביל זה והוי כתקע בלא כוונה [כן מוכח בבית יוסף ומגן אברהם]. עכ"ל. ומעתה כיון דהיא כונה המעכבת א"כ גם כאשר השומע מכוין בהדיא לצאת בה לתשר"ת על הצד שזהו המצוה, הא מיהת דיש לדון אי מהני לו השינוי מכוונת התוקע, דאין יקח את תקיעת התוקע שכיון בה לתש"ת ויצא בה הוא לתשר"ת, וענין כונה זו היא כונה המעכבת.

ג[ ולכא' יש ראייה דשפיר מהני זאת, מדברי השו"ע תקפ"ח ס"ד וז"ל היה זה צריך פשוטה ראשונה וזה צריך פשוטה אחרונה, תקיעה אחת מוציאה את שניהם. עכ"ל. ומקורו טהור בירושלמי פ"ב ברכות ופ"ב ה"ב במגילה, וכמו שציין בזה הגר"א בביאורו, והנה יש לדון בכה"ג מאי כיון התוקע, שהרי בעל כורחינו כיון בה התוקע איזה כונה של תקיעה אי הוי לפשוטה ראשונה או לפשוטה אחרונה וא"כ מה שכיון בה היה צריך שהשומע המכוין באותה כונה יצא בה והשני לא יצא בה והיאך אמרינן דשתייהם יוצאים בה, ולכא' מוכח דלא בעינן שיכין השומע לצאת באותה כונת תקיעה שכיון בה התוקע, אלא דהא גופא צ"ב דלכא' הוא תמוה שהרי מאחר דבעינן לכוונה הנכונה של התקיעה והוא בא לצאת בתקיעת מצוה של התוקע היאך יצא כשמוכין בה התוקע לכוונה אחרת.

ואפשר לדחות דהכא שאני דלא מיירי בשינוי כונה מתשר"ת לתש"ת אלא בשינוי מראשונה לאחרונה באותו הסדר, אשר בזה יש ללמוד דאכן אין מעכב הכונה, ודוקא בזה הוא שיצא השומע אע"ג דכיון בה כונה אחרת מאחר דמעיך דינה של כונה זו שהיא אינה מעכבת [וכמו שמוכח כן דהנה השו"ע תק"צ ס"ח כתב דאם הפסיק לאחר השברים ועשה קול אחר הרי זה הפסק וצריך לחזור על תקיעה ראשונה וכתב המשנ"ב ס"ק לה' דאם כבר תקע לשם תקיעה אחרונה, יעלה לו לתקיעה ראשונה] על כן גם אין מעכב אם התוקע והשומע משנה בכונתה, ואין ללמוד מכך לשינוי בכונה מתשר"ת לתש"ת אשר בזה אכן הכונה מעכבת.

ד[ והנראה דנידון זה יש לתלותו בהא מילתא דלהלן, דהנה כתב הרבנו חננאל ראש השנה דף כח. בתוקע לשיר למ"ד דאין צריכות כונה דהשומע יוצא בה, וז"ל אמר רבא זאת אומרת התוקע לשיר יצא כגון הא דכתיב הללוהו בתקע שופר שתוקעין להלל וכיוצא בו אם תקע כסדרן אף על פי שהוא לשיר השומע יצא כי מצות אין צריכות כוונה. עכ"ל. ותמה בזה בחי' רבי שלמה היימן ר"ה סי' א' דצ"ב מדוע לא כתב הר"ח דהתוקע עצמו יצא בה, ומדוע עבר לדבר בדין השומע דהשומע יצא בה באופן דמשמע דהתוקע עצמו לא יצא בה.

וביאר בזה הגר"ש היימן שם בהקדם מאי דחילק וביאר דלמ"ד מצות צריכות כונה, הרי שאם לא כיון למצוה, נמצא דהוא מחסר בכל עיקר המעשה מצוה, דלא הוי שם מעשה מצוה בלא כונה, משא"כ למ"ד מצות אין צריכות כונה, נמצא דהכונה אינה מעלה ומורידה כלל בשם המעשה המצוה, ועל כן גם אם כיון כונה הופכית שלא לצאת ידי המצוה, אין זה מועיל אלא שלא יצא ידי המצוה, אבל המעשה עצמו נשאר מעשה מצוה.

ועפ"י ביאר את דברי הר"ח דמיירי בתוקע לשיר דהיינו בכונה הופכית שלא לצאת בה ידי המצוה, ועי"כ הוא עצמו בודאי אינו יוצא בה, ומ"מ כיון דהוי מעשה מצוה א"כ השומע שפיר יוצא ממנו כיון דיש לפניו עכ"פ מעשה מצוה וכל שיש לו מעשה מצוה יכול לצאת על ידו שהוא הרי מכוין לצאת בה ואי"צ מן התוקע אלא את המעשה מצוה.

ועל דרך זאת נראה לבאר בנידון דידן, ובהקדם מאי דיש לחקור כל כהאי גונא שכיון בתקיעה דתשר"ת לשם תש"ת האם הוי חיסרון בכל עיקר התקיעת מצוה או דילמא דאין זה חיסרון אלא כלפי לצאת ידי חובה אבל לענין המעשה מצוה אין זה חיסרון כלל שהרי היתה כונתו לתקיעת מצוה, והנראה כצד זה השני דתקיעת מצוה שפיר אית ליה מחמת כונתו לשם מצוה ורק דלצאת ידי חובה חסר כאן.

הלא מעתה יש לבאר שפיר דמועיל להשומע לעשות התנאי שלו לצאת ידי תקיעה אחרונה של תשר"ת אם היא התקיעה הנצרכת ואע"ג דהתוקע כבר מכוין בה בהתקיעה לתקיעה ראשונה דתש"ת, שהרי מאחר דמ"מ אין כאן הפסד להשם מעשה מצוה ממילא שפיר יכול השומע לצאת בתקיעה זו ואע"פ שהוא מכוין בה כונה אחרת אין מחסר לו כונת התוקע, וכמו שביאר בזה הגר"ש הנ"ל, והכא אין חסר כונת התוקע להוציא שהרי בודאי מכוין הוא להוציא את הציבור.

אכן כל זה בשיטת הר"ח אבל הר"ן כתב לגבי התוקע תקיעה אחת ומכוין לחלק אותה לשתיים דכונה זאת היא כמכוין למצוה אחרת דכונת מינה מחריב בה יותר מאינו מכוין כלל לשם מצוה והוי ליה כמתעסק ועל כן אין תקיעה זאת עולה כלום, ולדבריו דהוי כמתעסק היינו דאין כאן מעשה מצוה כלל ולא יצא גם כן



השומע, אכן בדין זה כתב המשנ"ב תק"צ ס"ק כה' דהעיקר להלכה דעלתה לו לתקיעה אחת, וזהו דלא כדברי הר"ן, וא"כ נראה דס"ל דאין זה כמתעסק, והיינו דאכן לא פקע שם של מעשה מצוה גם כשמוכין לדבר אחר [ושמא יש לדחות דס"ל דמחשבה שניה אין תופסת כלל כיון דאי אפשר לחלק את התקיעות, אך יל"ע אם סברא זו מועילה להוציא חיסרון בגדר של מתעסק שהגדיר עפ"י מחשבה שניה דאין כאן כלל מעשה מצוה, דאפשר שאין זה מועיל אלא כאשר הוא מעשה מצוה בכל אופן, אלא שלענין לצאת ידי חובה מפריע הכונה השניה, וע"ז אמרין דאינה מועילה כלל לתפוס, ושפיר יצא ידי חובה ויל"ע]

ה' ואכתי יש לדון האם בעינן שהתוקע יכוין להוציא את הציבור בכללותו במעשה מצוה דתקיעת שופר או דבעינן שיכוין להוציאם בכל תקיעה למה שהיא מיועדת, אם לתשר"ת או תש"ת דהא אי בעינן דיכוין להוציא למה שהיא מיועדת שוב הוא חיסרון במה שהוא מכוין לסדר אחר מן השומע שהרי אין מכוין להוציא בסדרו, ועל כרחק אם באנו לומר דאין כאן חיסרון צ"ל דהתוקע אינו צריך לכוין להוציא הציבור בסדר זה דוקא, אלא הוא מכוין בכללותו להוציאם את המצוה, וממילא גם כשהוא מכוין לסדר אחר יוכל השומע לצאת בסדר שלו, וכן נראה מדברי הירושלמי שנפסק להלכה דיכולים לצאת שנים כל אחד לענין תקיעה אחר שהוא נצרך לו, ולכא' קשה למאי כיון התוקע להוציאם, על כרחק שהוא מכוין לתקוע תקיעת מצוה לשם מה שהוא צריך, ומכוין להוציאם למה שהם צריכים וסגי בזה [ויש לדחות כדלעיל דהירושלמי מייירי בשינוי מראשונה לאחרונה באותו סדר ולא בשינוי מסדר לסדר דבזה צריך שיכוין להוציאם על אותו הסדר, ויל"ע].

ובספר 'דיני התקיעות' [להרב מנחם אורבך, עמוד לא' הערה פט'] כתב דאין כל הלכה דצריך לדעת לשם איזו תרועה עולה התקיעה אלא רק שלא תהא כונה הופכית לשם תרועה אחרת שאינה נכונה לפי סדר תרועה זה, עכ"ד ולא ביאר את מקורו, ונראה שלמד זאת מתוך מה שכתבו פוסקי זמנינו דסגי לכוין על דעת הבעל התוקע, דס"ל דאי בעינן שידע לשם מה עולה התקיעה א"כ לא הוי סגי לכוין על דעת הבעל התוקע, ויל"ע בזה, ומ"מ לפי"ז בודאי שענין זה דמי למ"ד מצות אי"צ כונה שהמעשה מצוה קיים בכל אופן ורק אי מכוין בהדיא לסדר אחר אין עולה לו המצוה, אך לא חיסר בגוף המעשה, וכעין מה שביאר הגר"ש היימן לעיל למ"ד מצות אין צריכות כונה.

## שעצ תקיעה שלאחריה והיה סבר ששומע תקיעה שלפניה

### הרב מנחם הוכברגר

כתב המחבר בסימן תק"צ סעי' ו' אם האריך בתקיעה אחרונה של תשר"ת כשיעור ב' תקיעות כדי שתעלה לשם תקיעה אחרונה של תשר"ת ובשביל הראשונה של תש"ת לא עלתה לו אלא בשביל תקיעה אחת. וי"א שאפילו בשביל אחת לא עלתה לו. וכתב המ"ב דהעיקר כדיעה הראשונה.

ומהא כתב בספר שערי זבולון ח"ד סי' י"ב דהיכא דהתוקע גמר סדר תש"ת וחשב השומע לשם תש"ת, אולם באמת התקיעה האחרונה של תש"ת לא היתה כראוי ולכן חזר ותקע תש"ת, דיצא ידי השומע, דהא חזינן דבתקע תקיעה אחת חציה לשם תשר"ת וחציה לשם תש"ת יוצא בשביל תקיעה אחת, וחזינן דכוונה לראשונה אינה פוסלת את התקיעה לאחרונה. והיינו דהך שיטה ס"ל דסגי בזה שכיון לשם מצוה.

אמנם נראה דמבואר בשעה"צ לחלק בין שני הדברים, ובנידו"ד לא יצא יד"ח. דהנה כתב הרמ"א שם כתב ואם תקע תקיעה אחת בין ב' סדרים והתנה שאיזה מן הסדרים הוא הנכון תעלה לו אותה תקיעה יצא. וביאר המ"ב בס"ק כ"ו וז"ל רוצה לומר שתקע תשר"ת ש"ת והתנה בתקיעה אחרונה של תשר"ת שאם זה הסדר הוא הנכון תעלה לו התקיעה בשבילו ואם הסדר של תש"ת הוא הנכון יעלה לו התקיעה בשבילו כי הלא מדין התורה סגי בסדר אחד רק מפני שאין אנו יודעין איזה סדר הוא הנכון אנו תוקעין כולם וכן"ל בריש הסימן ולכן יצא בדיעבד על ידי תנאו.

וכתב שם השער הציון באות כ"ג אבל אם לא התנה כלל אלא לאחר שתקע תשר"ת תקע רק ש"ת בודאי אין אנו יכולים לצרף מחמת ספק התקיעה האחרונה של התשר"ת להש"ת דהלא לא כיון בשביל זה והוי כתקע בלא כוונה.

מבואר בדברי השער הציון דגם התוקע לשם תקיעה של מצוה, ורק כיון שתעלה לו עבור תקיעה שלאחריה, אין אותה התקיעה יכולה לשמש לתקיעה שלפניה ומשום שהוא כיון עבור תקיעה שלאחריה.

וצ"ע מדברי המ"ב בס"ק ל"ה, דאיתא שם במחבר דאם הפסיק בין התקיעה ראשונה לתקיעה האחרונה בקול אחר ואפילו בקול דהיה כוונתו למצוה כגון שלאחר שתקע ג' שברים שתק והפסיק ותקע שברים אחרים או אפילו שבר

אחד הוי הפסק והפסיד גם תקיעה הראשונה. וכתב המ"ב, דאם כבר תקע תקיעה אחרונה אותה תקיעה עולה לו במקום תקיעה הראשונה וגומר משם ואילך על הסדר.

ודבריו צ"ע דהרי אותו תוקע הרי כיון לתקיעה אחרונה, וכיון דכתב השעה"צ בס"ק כ"ג דאדם שהתכוין לתקיעה אחרונה אינו עולה לו לתקיעה הראשונה, איך כתב הכא דמהני.

וע"כ צ"ל דהשער הציון איירי שרוצה שהתקיעה של תשר"ת תעלה לתש"ת, ובהא קאמר דאם כיון לתשר"ת אינו עולה לו לתש"ת, והביאור דהא מבואר במחבר דהטעם דתוקעים תשר"ת תש"ת תר"ת משום ספק דלא ידעין מהו התרועה של התורה, ונמצא דאם אמרין שתשר"ת אין הוא תרועה מהתורה נמצא דהוי קול בעלמא, ולא הוי כלל תקיעה של מצוה, ולכן בעינן כונה לתש"ת, אבל במשנ"ב סק"ה איירי באותו סדר, דהתכוין לתשר"ת ורק התקיעה האחרונה היתה צריכה להיות לתקיעה הראשונה, נמצא דהיה כאן תקיעה של מצוה, ולכן בזה לא בעינן כונה דוקא דיהיה בזה לתקיעה ראשונה או אחרונה, דכיון דהיה כונה למצוה לכך אפילו שכיון לאחרונה עלתה לו לראשונה כיון דבפועל היה כונה לתקיעה של מצוה.

אמנם צ"ע מדברי המחבר שהבאנו בתחילת דברינו, דכתב אם האריך בתקיעה אחרונה של תשר"ת כשיעור ב' תקיעות כדי שתעלה לשם תקיעה אחרונה של תשר"ת ובשביל הראשונה של תש"ת לא עלתה לו אלא בשביל תקיעה אחת. ולדברינו דהיכא דכיון לתשר"ת אינו עולה לתש"ת, משום דאמרין שתשר"ת אין הוא תרועה מהתורה נמצא דהוי קול בעלמא ולא הוי כלל תקיעה של מצוה, מדוע בתקע תקיעה אחת חציה לשם תשר"ת וחציה לשם תש"ת יוצא בשביל תקיעה אחת. [ומהא הוכיח השערי זבולון דכוונה לראשונה אינה פוסלת לאחרונה]. ולא משמע דהרמ"א פליג על הך דינא, דא"כ מדוע כתב דין אחר, ולא השיג על אותו גוונא דהמחבר דמהני רק היכא דהתנה.

וצ"ל דהא כתב המ"ב בס"ק כ"ה, דהפולגות בין שני הדעות שהביא המחבר, האם אזלינן בתר מחשבתו ומחלקינן התקיעה לשנים וממילא אין לו כלום, דלתחילתה אין לה סוף, ולסופה אין ראש, והדיעה הראשונה ס"ל דלא אזלינן בתר מחשבתו, והשערי זבולון הבין כונתו דהעיקר דכיון לשם מצוה, אבל לפמשנ"ב בשער הציון לא שייך למימר דאיכא הכא כונה לשם מצוה, דאם תשר"ת זה התרועה, תר"ת הוי כמו דכיון שלא לשם מצוה, וע"כ דהביאור במ"ב דהדיעה הראשונה ס"ל כיון דא"א לחלק את התקיעה לשנים, נמצא דאין כאן חלק שני כלל ונחשב דכל הכונה היתה רק לשם תשר"ת דלא נתפס כלל המחשבה לשם תש"ת. אבל הרמ"א איירי דרוצה להשתמש בתקיעה או לתשר"ת או לתש"ת, ובהא קאמר השער הציון דאם לא עשה תנאי, כיון דכיון לשם תשר"ת אינו יכול לעלות לשם תש"ת, דאם התרועה היא תש"ת נמצא דלא כיון לשם מצוה כלל.

ונמצא לפי"ז דבנידו"ד דהיכא דהתוקע גמר סדר תש"ת וחשב השומע לשם תש"ת, אולם באמת התקיעה האחרונה של תש"ת לא היתה כראוי ולכן חזר ותקע תש"ת, דלא יצא השומע יד"ח, דלא נחשב דכיון לתקיעה של מצוה, ורק כשתוקעים ג' פעמים סדר של תשר"ת או תש"ת לא צריך כונה לדעת אם זה תקיעה אחרונה או ראשונה, אבל כשמתחיל סדר חדש תשר"ת תש"ת תר"ת, התם צריך כונה לאותו סדר ואם החליף וחשב לסדר אחר, לא יצא.

## בענין תקיעות דלחש האם נחשבים כתקיעות על סדר ברכות

### הרב משה ששון

קיי"ל שצריך לתקוע על סדר הברכות של מלכויות וזכרונות ושופרות, ומפני כן תוקעין על סדר ברכות אלו בחזרת התפלה של הש"ץ, אכן לענין תפילת לחש מצינו בזה מנהגים חלוקים, דמנהג אשכנז שלא לתקוע בתפילת לחש, אך מנהג הספרדים והחסידים לתקוע אף בתפילת לחש על סדר הברכות, ויש לדון האם בתקיעות אלו יש קיום לעיקר החיוב של חז"ל לתקוע על סדר הברכות, ויש בזה כמה נפ"מ דיש לדון במי ששמע את התקיעות בלחש ומחמת איזה צורך נאלץ לצאת מביהכ"ג, האם נימא דכבר קיים את התקיעות על סדר ברכות, או דלמא עדיין לא יצא יד"ח, ומוטל עליו חיוב לשמוע את התקיעות דווקא בחזרת הש"ץ [דיתכן דבתפלתו עם הציבור בלחש התחייב בחזרת הש"ץ ולשמוע בה את התקיעות], וכן יש לדון לענין נשים שיש להם אפשרות או לשמוע את התקיעות בלחש, או בחזרת הש"ץ האם ראוי להעדיף לשמוע את התקיעות בחזרת הש"ץ, וכן נפ"מ לענין מש"כ השו"ע דבתקיעות דמעומד יעשה תשר"ת בב' נשימות, ויש לדון האם סגי למעבד הכי בתקיעות של לחש, ועוד יש לעורר בזה כמה נפ"מ.

דהנה בגמ' מבואר דעיקר החיוב של תקיעות על סדר ברכות הוא בתפילת הש"ץ, וכפי שאמרו במתני' לב: 'העובר לפני התיבה ביו"ט של ר"ה השני מתקיע', ומבואר שקיום התקיעות הוא בחזרת הש"ץ, ובשלהי המסכת מבואר טעם הדבר שרק בציבור תיקנו לתקוע על סדר הברכות, דהכי אתמר 'רב פפא בר שמואל קם לצלויי אמר ליה לשמעיה כי נהינא לך תקע לי אמר ליה רבא לא אמרו אלא בחבר עיר תניא נמי הכי כשהוא שומען שומען על הסדר ועל סדר ברכות במה דברים אמורים בחבר עיר אבל שלא בחבר עיר שומען על הסדר ושלא על סדר ברכות', ומבואר שתקנה זו היא רק בציבור ובחבר עיר, אך יחיד אינו תוקע על סדר הברכות.

ובראשונים מבואר שעיקר הקיום ע"י הציבור זהו בחזרת הש"ץ ולא בתפילת הלחש של הציבור, דכן מפורש ברי"ף שכתב 'ומפני שהצבור צריכין לשמוע התקיעות על סדר הברכות לפיכך חוזרין ותוקעין על סדר הברכות תשר"ת פעם אחת תשר"ת פעם אחת וכו', ומבואר שקיום תקנה זו היא בחזרת הש"ץ, וכן מבואר ברמב"ם שכתב (פ"ג ה"ז) 'הצבור חייבין לשמוע התקיעות על סדר הברכות, כיצד אומר שליח צבור אבות וגבורות וקדושת השם ומלכויות ותוקע שלש, ואומר זכרונות ותוקע שלש וכו', ועוד כתב (ה"ה) 'המנהג הפשוט בסדר התקיעות של ראש השנה בצבור כך הוא אחר שקוראין בתורה וכו' ואחד עומד ומברך וכו' ותוקע שלשים תקיעות שאמרנו וכו', ואומר קדיש ועומדין ומתפללין תפלת מוסף, ואחר שגומר שליח צבור ברכה רביעית שהיא מלכויות תוקע תקיעה שלשה שברים תרועה תקיעה פעם אחת וכו'. וכן הוא בשו"ע שבס' תקצב ביאר דיני תפילת הלחש, ולא רמז למצות התקיעות, ורק בס' תקצב שפירש תפילת החזרה, פירש את דיני התקיעות על סדר הברכות, וכן נראה בראשונים ובפוסקים שהמנהג הפשוט היה לתקוע רק בחזרת הש"ץ.

אלא שמצינו שדנו בזה האם אפשר לקיים תקנה זו אף בתפילת הלחש של הציבור, ועיקר הנידון הוא האם תפילת הלחש בציבור היא בכלל 'חבר עיר', דהב"ח דקדק מדברי הר"ן והטור דבלחש א"א לקיים תקנה זו, דבגמ' שאלו למה ש"ץ יורד לפני התבה, וכתב הר"ן 'פירוש בשאר ימות השנה, דאילו ברה"מ קא מהדר להו והרי צריך לירד לפני התיבה כדי שיתקעו על סדר ברכות שלא אמרו אלא בצבור', ומשמע מדברי הר"ן דלולי חזרת הש"ץ אין אפשרות לקיים את התקיעות על סדר הברכות, וכע"ז מבואר בטור (ס' תקצב), וש"מ דבתפלת לחש של הציבור לא חשיב חבר עיר, אך הב"ח השיג דלא נהירא, דוודאי אף ע"י תפילת הלחש של הציבור נחשב כחבר עיר, ואפשר לקיים את התקיעות על סדר הברכות, וכן היא דעת החזו"א, והכנה"ג הביא את לשון הרי"א בשלטי גיבורים שכתב 'ולא אמרו לשומען על סדר הברכות אלא בחבר עיר וכו' ונראה בעיני שחבר עיר היינו כשש"צ אומר תפלתו בקול רם אבל כשהצבור מתפללים כל אחד תפלתו בלחש כולן יחידין הן, ועי"ש בכנה"ג שדן במנהגים החלוקים האם לשמוע את התקיעות על סדר ברכות בלחש, וכתב שאין ראוי לנהוג כן, מפני חשש תקלה עי"ש מה שביאר, והמג"א והפוסקים הביאו דבריו דאין לנהוג כן, ומצינו עוד בפוסקים ובאחרונים שדנו ונחלקו בזה, ומצינו דעות לכאן ולכאן, ואכמ"ל.

אכן בקהילות הספרדים והחסידים נהגו לתקוע בלחש, וכפי שכתב הכף החיים דבר זה התייחד ע"פ דברי האר"י שכתב דיש לתקוע אף בתפילת לחש, וכתב כך על דרך הסוד. ויש לעורר ולדון כאשר מקיימים מנהג זה האם ממילא מתקיימת תקנת חז"ל בתקיעות על סדר הברכות, דלכאורה נחשב שנהגו כפי השיטות דאף בלחש חשיב בתקיעות על סדר הברכות, אכן יותר יש לצדד דבאמת המנהג לא התקבל מחמת כך, דאפשר שיש לחוש לשיטות שאין בזה קיום לתקנת חז"ל בתקיעות על סדר הברכות, דאין זה נחשב כחבר עיר, דהרי מעיקרא לא נהגו בזה, ומנהג זה התקבל רק בכדי שבתקיעות אלו יתקיימו התיקונים הראויים לבוא בכח השופר ע"ד הסוד לעורר את מדת הרחמים, שהרי כפי שאמרו במדרש מעיקר מצות השופר היא בכדי שמלך עומד מכסא דין וישב על כסא רחמים, וע"ד הסוד ענין זה נפעל אף בתקיעות של לחש, וכע"ז אשכחן שנהגו לתקוע י' תקיעות אחר התפלה להשלמת המאה תקיעות, אע"פ שאין בזה קיום של תקנת חז"ל, ומסתברא שתקיעות אלו מועילות כיון שהם בכלל מצות התורה לתקוע בשופר, אכן מסתבר דבתקיעות בלחש יש מעלה יתירה, שיש בזה מעין המצוה של תקיעה על סדר הברכות, שאע"פ שהתקנה היתה בחזרת הש"ץ, מ"מ בלחש חשיב מעין התקנה, [וכגון על דרכו של הרמב"ן שביאר את תקנת חכמים להעלות את הברכות ע"י השופר שיתקבלו לרצון, הרי אנו מקיימים ענין זה אף בברכות של לחש] ויתכן שעדיין לא יצא יד"ח תקנת חכמים ע"ד הפשט, והחיוב המפורש בשו"ע עדיין רמי עליה, ומקיימו רק בתקיעות של החזרה, וצ"ע.

ויש לדון בזה מדברי הערוך שכמדומה דבריו הם המקור הקדום למנהג זה של תקיעות בתפלת לחש, והתוס' ברה"מ הביאו את דבריו, וז"ל 'דהלן דמחמרי ועבדי שלשים כדיתבין ושלשים בלחש ושלשים על הסדר כנגד מאה פעיות דפעיא אימיה דסיסרא ואלין עשרה אינון כשגומרין כל התפלה קול תקיעיא דיחידאי

מיתבעי למיהוי עשרה תשר"ת תשר"ת תשר"ת והם מאה', ובפשוטו נראה מדבריו דאף בתקיעות בלחש חשיב בתקיעות על סדר ברכות, אך נראה דכאשר נדקדק בלשונו משמע איפכא, דהרי לשונו היא 'ושלשים בלחש, ושלשים על הסדר', ומבואר שרק את השלשים האחרונים שהם בחזרת הש"ץ הגדיר 'על הסדר', אך את השלשים האמצעיים כינה כשלשים בלחש, ואינם מוגדרים בתקיעות על הסדר, ומשמע שתכלית תקיעתם היא מצד הרמז של מאה פעיות, ולכן תוקעים עוד עשר תקיעות בסוף התפילה, אך באמת אין מתקיים בזה תקיעות על הסדר.

## מי שדיבר באמצע התקיעה אם יצא ידי חובה

### הרב מרדכי הלוי פטרפויד

א. יש לעיין במקרה שהבעל תוקע החל לתקוע טרם שהמקריא סיים את ההקראה, האם יש לחוש שהמקריא לא יצא ידי חובת תקיעה זו. וכעין זה יש לעיין במי שאיחר קצת והגיע כשהבעל תוקע כבר היה באמצע הברכות, ולכן הוא מברך בעצמו, אלא שטרם שסיים לברך כבר החלו התקיעות. וכן במי שעומד באמצע התפילה והמשיך כמה תיבות בתפילתו אחר שהתוקע התחיל את התקיעה. וכן מצויות שאלות אלו בסוף התקיעה, כגון שהמקריא החל להקריא את הקול הבא קודם שהסתיימה התקיעה, או שאחד מהמתפללים החל את ההי' רצון שאחר התקיעות קודם שהבעל תוקע סיים לתקוע.

והנה לכתחילה בודאי יש להזהר בכל זה, וכמו שכבר הזהיר החו"י במקור חיים (סי' תקפ"ה סע' ד') וכתב, "וזהר שלא להקרות עד גמר אמר מפי העונים וגמר קול התקיעה, וכן במישוב, ולא יתקע עד גמר קול המקריא". ולשון המשנ"ב (סי' תקצ"ב סק"א), "ובשעת התקיעות עצמן פשיטא דאסור לשוח, ואפילו לרוק אסור, לפי שצריך לשמוע כל התקיעה מראשה לסופה אפילו היא ארוכה הרבה". אלא שיש להסתפק האם זה מעכב בדיעבד, דאפשר שכיון שדיבר בשעת תחילת התקיעה או סופה, נחשב הדבר שלא שמע חלק זה של התקיעה, ודמי למש"כ המשנ"ב (סי' תקפ"ז סק"ד) לגבי הנכנס לבית הכנסת באמצע התקיעה כך שלא שמע את תחילתה, או שיצא מבית הכנסת באמצע התקיעה ושוב לא שמע, דלא יצא ידי חובה אע"פ שהיה שיעור תקיעה במה ששמע, דכמאן דשמע חצי שיעור תקיעה דמי.

ובאמת זה פשוט שאם המקריא [או המברך והמתפלל בדוגמאות הנ"ל] אכן לא שמע את תחילת התקיעה או את סופה, לא יצא ידי חובה, וכמש"כ המשנ"ב שם. והנידון כאן הוא באופן שברור למי ששח דמ"מ הוא שמע היטב את כל התקיעה, ובכח"ג י"ל"ע האם כיון ששמע יצא, או שמ"מ הוא לא יצא כיון ששח בינתיים.

ב. והנה יעויין בתוס' בברכות (נא: ד"ה אין) וברא"ש (ברכות פ"ז ס' ל"ה) ובשו"ע (סי' קפ"ג סע' ו') שהמסובים אין להם להשיח משהתחיל המברך ברהמ"ז ואם שחו בשעה שהוא מברך לא יצאו. ויש שלמדו מדבריהם דאין אפשרות לדבר ולשמוע בבת אחת ומי ששח באמצע ששמע ברכה לא יצא בה יד"ח. ולכן נקטו דאף בנדו"ד שהמקריא [וכן כל מי ששח באמצע התקיעה] לא יצא בתקיעה זו. והביאו לזה מקור גם מדברי המשנ"ב (סי' תקפ"ח שעה"צ סק"א) שהתוקע בחצוצרות ובשעה זו תקעו בשופר, אפילו אם כיון לצאת לא מהני, "דבודאי לא שמע היטב קול השופר". והכ"נ כיון שדיבר אף שכיון לצאת לא מהני. [ועיין בזה בקונטרס הל' תקיעת שופר לגר"מ מושקוביץ שליט"א (עמ' ח') בשם אחד מגדולי הדור, וע"ע במועדים וזמנים (ח"א סי' ה' הערה א') מה שהזהיר מטעם אחר, ודוק].

ג. ומיהו לכאורה נראה שאם באמת ברור למקריא [או למברך ולמתפלל] שנתן דעתו לשמוע היטב את קול השופר, בדיעבד יצא יד"ח. דיש כמה ראיות שאפשר לשמוע ולדבר ביחד. וכדלהלן. ומש"כ התוס' והרא"ש והשו"ע שלא יוצאים ידי חובה, כוונתם רק באופן שהדיבור גרם לכך שבאמת לא ישמעו, ואנו אוסרים לדבר כיון שחוששים שלא ישמעו היטב, אבל אם המדבר אומר בבירור ששמע, שפיר דמי. וכן משמע במשנ"ב על דברי השו"ע שם (סי' קפ"ג סק"ו), ודוק.

וגם את דברי המשנ"ב לגבי התוקע בחצוצרות בשעת תקיעת שופר שלא יצא יד"ח התקיעה יש לפרש בדרך זו, וכדמשמע מלשונו, "דבודאי לא שמע היטב קול השופר", דהיינו שבדרך כלל אם תוקע בחצוצרות בשעה שצריך לשמוע קול שופר, בודאי לא שמע היטב. [ובפרט משום שאלו הם קולות דומים קצת, עיין בתוס' בסוטה לט: ד"ה עד, ועוד שבד"כ לא מדובר באופן שחשב מראש שעליו לשמוע את קול השופר]. אבל באופן שברור לו ששמע היטב, שפיר יוצא יד"ח.

וכן הובא בספר הליכות שלמה (פ"ב סע' ט"ו) משמיה דהגרשו"א, שאם התחיל לתקוע טרם שסיים המקריא להקריא, יצא המקריא בשמיעתו. [ומקורו מתשו' הגרשו"א בכת"י, וכתבו דכן הורה בע"פ לשואלים שכך נהגו מעולם שלא להקפיד בדיעבד אם אירע כן. ועע"ש בהערה לענין שופר וחצוצרות. וע"ע בהליכות שלמה תפילה (פ"ב הערה ה').]



והנה הנידון של המקריא או המברך בשעת התקיעות עדיף טפי מהנידון של המתפלל באותה שעה, כיון שהמקריא והמברך עושים זאת בשביל התקיעות עצמן, ודעתם עליהן להדיא, ואינם מתעסקים בדבר אחר, ואילו המתפלל עוסק בענין אחר קצת. ומ"מ לקושטא דמילתא נראה שגם לגבי המתפלל, אם הוא יודע בבירור ששמע היטב את התקיעות, שפיר דמי.

ד. ונראה להביא מדברי המשנ"ב בכמה מקומות בהם מוכח שיש אפשרות לשמוע ולדבר בבת אחת.

יעויין במשנ"ב (סי' קס"ז שעה"צ סקמ"ג) לגבי מי שברך על נטילת ידיים באמצע ששמע ברכת המוציא, שכתב שלא יצא יד"ח משום דהוי הפסק באמצע הברכה, ולכן אפילו אם יאמר שכיוון בלבו לברכת המברך ג"כ לא יצא, דאף בשומע כעונה יש דין הפסק. ומשמע מדבריו דלולי דין הפסק לא היה חסרון מצד שהוא אינו נחשב לשומע. עוד יעויין במשנ"ב (סי' קכ"ד סקמ"א) דהש"ך צריך לומר מודים בקול רם, כיון שהציבור צריכים לשמוע דבריו, והיינו למרות שהם אומרים מודים דרבנן באותה שעה. וכן מבואר במשנ"ב (סי' ק"ל סק"ו) שכתב דיש הנהגים לומר אדיר במרום בשעה שאומר הש"ך וטוב בעיניך, וגם שם מדובר שהם צריכים לשמוע את חזרת הש"ך. [ועיין בספר הזיכרון שירת מרים (קונטרס בעניני ש"ך סי' כ"ד אות ה') מה שהארכנו בביאור דברי המשנ"ב בשני המקומות הללו].

וע"ע ברמ"א (סי' תר"צ סע' ד') דמי שתופס בידו מגילה שאינה כשירה לא יקרא עם הש"ך אלא שומע ושותק. וביאר הב"י הטעם שלא יקרא עם הש"ך דשמא יתן השומע לבו לזה הקורא ולא לש"ך. ודייק מזה המג"א (סק"ו) דמשמע דהוא עצמו יכול לשמוע להש"ך אע"פ שקורא. וע"ע"ש במשנ"ב (סקי"ט וסקי"ג), וע"ע במשנ"ב (סי' תרצ"ב סק"ט) שאם לא חיסר בשמיעת המגילה שפיר דמי אף ששח באמצע. ויעויין עוד בדברי החפץ חיים במחנה ישראל (דיני חנוכה ופורים, ומקורו מהדרך החיים ומהשערי אפרים שער ו' אות מ"ח) שכתב לגבי קריאת המגילה, "ואפילו אם אינו יודע לקרות בה בטעמים ג"כ יוצא בזה, אך אם אינו יודע לקרות הנקודות כראוי, יש לאחר לקרוא לפניו מתוך החומש בלחש, ומ"מ יש לזה שקרא מתוך החומש לקרות אח"כ מתוך המגילה, כי מן הסתם לא היה יכול לכוין לשמוע היטב בשעה שקרא זה המגילה מחמת טרדתו להשמיע לאזני הקורא". ונראה שגם כאן מבואר דאין כלל שאי אפשר לדבר ולשמע ביחד, אלא שבאופן מציאותי כיון שהוא טרוד להשמיע את כל המגילה לאזני הקורא, אין ביכולתו לכוין לשמוע היטב.

וע"ע בשו"ע (סי' קמ"ו סע' ב') ובמשנ"ב (שם סקי"א) לענין קריאת שמו"ת באמצע קריאת התורה, והאמירה אינה סותרת לשמיעה. וע"ע במשנ"ב בסי' רפ"ה (סקי"ד) לענין קריאת התורה. ומן הענין לציין למה שהארכו הפוסקים לדון במי שאמר ב"ה וב"ש באמצע ברכה ששמע כדי לצאת בה ידי חובה אם יצא או לאו, וע"י במשנ"ב (סי' קכ"ד סקמ"א), ודוק.

והנה יש שרצו לומר דנדו"ד, אם אפשר לדבר ולשמע כאחד, תלוי בב' תרוצי התוס' בסוטה (לט: ד"ה עד), ע"ש. ומיהו נראה שאין זה מוכרח, דאפשר שגם לפי התרוץ השני, מי שבדיעבד דיבר ושמע יצא ידי חובה, וכל דברי התוס' הם לכתחילה, דלכתחילה יש להמתין מלבד ברכת כהנים עד שתכלה אמירת האמן כדי שלא יהיה חשש שיפסידו חלק מהברכה משום שלא ישמעו היטב, ועיין. ועכ"פ לדין קיימ"ל לעיקר כהתירון הראשון, ואכהמ"ל. [ובנדו"ד אין לחוש משום תרי קלי לא משתמע, דשופר הוא בגדר חביב כדאיתא בגמ' ברה"כ (כו.), ואף שמדובר בעצמו, שאני הכא שברור לו ששמע, וכמש"נ].

והעולה מהדברים דכיון שדיבור אינו סתירה בעצם לשמיעה, לכן גם בנדו"ד אם ברור למקריא או למברך או למתפלל ששמעו את כל התקיעה, נראה דשפיר יצאו ידי חובה.

## דין הצעה מתקיעה אחרונה של תשר"ת לראשונה של תשר"ת לאחרונה

### הרב אליסף פרלמן

יש להסתפק בדין המכוין לאחרונה של תשר"ת ראשון כגון שחשב שצריך לחזור על הסימן ותקע, ושוב נתברר לו שתקע מעיקרא כהוגן ורוצה לצאת במה שתקע לראשונה של תשר"ת השני, אי יכול לצאת בה לראשונה של תשר"ת הבא.

וביאור הספק הוא בהקדם דהנה המכוין בתקיעה לתקיעה ראשונה של תשר"ת אין זה יכול לעלות לו לאחרונה של תשר"ת וכמבואר בשער הציון סימן תק"צ ס"ק כג' וז"ל אבל אם לא התנה כלל אלא לאחר שתקע תשר"ת תקע רק ש"ת, בודאי אין אנו יכולין לצרף מחמת ספק התקיעה אחרונה של התשר"ת להש"ת, דהלא לא כוון בשביל זה והוי כתקע בלא כוונה [כן מוכח בבית יוסף ומגן אברהם]. עכ"ל.

ומאידך השו"ע תק"צ ס"ח כתב דאם הפסיק לאחר השברים ועשה קול אחר הרי זה הפסק וצריך לחזור על תקיעה ראשונה וכתב המשנ"ב ס"ק לה' דאם כבר תקע לשם תקיעה אחרונה, יעלה לו לתקיעה ראשונה. ולכא' קשה מאי שנא מדברי השער הציון הנ"ל דכשמכוין כונה אחרת לא עלה לו אלא למה שכיון ולא לדבר אחר, ורגילים לבאר בזה דיש לחלק דכאשר הוא משנה מסדר אחד לסדר אחר לגמרי, כמו המשנה ומכוין בתקיעה לתשר"ת ורוצה לאחר התקיעה שתעלה לו לתשר"ת, בזה לא מהני, אבל כאשר הוא מכוין לאותה התרועה שבתשר"ת או תשר"ת אלא שמשנה בה מתקיעה שלפניה לתקיעה שלאחריה בזה אינו מעכב כונתו.

ולפי"ז יש להסתפק בנידון דידן מה הדין במשנה ומכוין לתשר"ת הבא ולאחר התקיעה רוצה שתעלה לו תקיעה זו לתשר"ת לשעבר, כגון שנתברר לו שטעה ועדין לא תקע לאחרונה של תשר"ת הקודם, דהנה מחד גיסא אין זה סדר אחר כמו של תשר"ת ותשר"ת, דבסדר אחר הרי יש צד שהוא אינו מכלל סוג התקיעות של התורה כלל, או להיפוך דדוקא הוא התקיעה הנכונה ולא הסדר שקדם לה, משא"כ בכאן דשתי התקיעות של תשר"ת שתיהם באותה דרגא בדיוק ביחס למכוון של התורה בהתקיעות אלא שהצריכה התורה לתקוע את הסדר ג' פעמים.

ומאידך י"ל דסו"ס לא דמי למשנה בתקיעה בין ראשונה לאחרונה שכלפי אותה התרועה, ד"ל דסגי במה שהוא מכוין ליחס את התקיעה לתרועה זו, משא"כ במשנה מתשר"ת הראשון לתשר"ת האחרון דסו"ס מאחר שהצריכה התורה ג' פעמים של התקיעה הרי הוא משנה מפעם ראשונה לפעם שניה ואפשר דזהו מעכב, ואין ללמוד זאת מזה דאין מעכב במשנה באותה תרועה מראשונה לאחרונה, ויל"ע.

והנה הטור כתב דאם האריך בתקיעה אחת לשם אחרונה של תשר"ת ולראשונה של תשר"ת כתב בירושלמי דלא עלתה לו וכתב הפרישה אות ו' וז"ל ובשביל הראשונה של תשר"ת. נקט תשר"ת שלפי סדר תשר"ת אינו יוצא בסדר תשר"ת, נמצא שרוצה לצרף ב' תקיעות שחזא ממ"נ של סדר פסול לכך לא יצא כלל ודו"ק. או נאמר שלרבותא קאמר דאע"ג דא"צ להיות אלא תקיעה אחת בהכשר, דאם סימן תשר"ת אמת אין צריך לסדר תשר"ת או איפכא וק"ל. עכ"ל. והיינו דמסתפק אם מתשר"ת לתשר"ת הוא יותר טוב מאשר במחליף מתשר"ת לתר"ת, אמנם אינו ראה לדין דהתם עיקר החיסרון דאין לחלק תקיעה אחת לשתיים והנידון אם אפשר לסלק מחשבתו השניה שלא תתפוס ואפשר שיותר קל לסלק מחשבה השניה כשאינה מחשבה של סדר פסול, אבל בנידון דידן אין מסלקים את מחשבתו שחשב מחשבה אחת לתשר"ת השניה ואפשר דבהכי דומה כמחשבה שחושב מתשר"ת לתשר"ת שאין עולה לו לתשר"ת, והכא נמי אין עולה לו לתשר"ת הראשון.

## מילי דאגדתא

### בענין שלשה ספרים נפתחין בראש השנה

#### הרב חיים ליב פרצוביץ

ר"ה דף ט"ז ע"ב, אמר רבי כרוספדאי אמר רבי יוחנן שלשה ספרים נפתחין בראש השנה אחד של רשעים גמורין ואחד של צדיקים גמורין ואחד של בינוניים צדיקים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר לחיים רשעים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר למיתה בינוניים תלוין ועומדין מראש השנה ועד יום הכפורים זכו נכתבין לחיים לא זכו נכתבין למיתה.

וכתבו התו' ז"ל, ונחתמין לאלתר לחיים, מדקא חשיב בינוניים משמע דצדיקים קרי למי שזכויותיו מרובים, ורשעים גמורים למי שעונותיו מרובים, ופעמים הצדיקים נחתמין למיתה ורשעים גמורים לחיים דכתיב ומשלם לשונאיו אל פניו להאבידו, דאמרינן בסוף פ"ק דקדושין, מי שזכויותיו מרובין מעונותיו דומה כמי ששרף את כל התורה כולה ולא שייך ממנה אות אחת, ואי עונותיו מרובין מזכויותיו דומה כמי שקיים כל התורה כולה ולא חיסר אות אחת, וכל זה דקרי הכא גבי רשעים מיתה וגבי צדיקים חיים כלומר לחיי העולם הבא ע"כ. הנה כ' שמימרא דר' כרופסדאי איירי בדין העולם הבא, ונודע שהרמב"ן בשער הגמול חולק וסובר שאיירי בדין העולם הזה. - וכ"כ בהגהות מימוני פ"ג שופר דפליגי התו' והרמב"ן.

ועיקר דברי התו' צ"ב שכ', א' שצדיקים ורשעים הוא ברוב זכויות ועונות, ב' שהדין האמור כאן הוא לחיי העולם הבא, וצ"ב מה ענין זל"ז, עוד יש להבין וכה"ק הקרב"ן, למה יש לדון כן בחיי האדם בעוה"ז. עוד הק' הרשב"א מהגמ' דקידושין



מ' ע"ב, אפי' רשע גמור כל ימיו ועשה תשובה באחרונה אין מזכירין לו שום רשע מרשעתו וא"כ מאי נחתמין לאלתר, ואפי' צדיק גמור כל ימיו ומרד באחרונה אבד כל הראשונות ע"כ. ור"ל שלגבי העוה"ב לא נחתם כלום. - עוד צ"ב מה שהקדימו התו' מדקא חשיב בינונים וכו'.

ובתו' הרא"ש נודע כונתם, שכ' שיש ללמוד מהגמ' דקידושין דף ל"ט ע"ב שהביאו, שגם צדיק מת ע"י מיעוט עוונות, וכן הרשע חי ע"י מיעוט זכויות, וא"כ מוכח שהחיים ומיתתו דאמרינן הכא הוא בעוה"ב כיון שבפועל יתכן שהוא רוב זכויות וזוכה לחיים אבל ימות מחמת מיעוט עוונות, וכן להיפך ברשע. וכ' ז"ל, מאורעות שלו וגזרותיו של שנה זו תלוין בה, שגזרין על הצדיק גזרות קשות בעולם הזה להפרע ממנו עונותיו, ולרשע גזרין גזרות טובות ליתן לו שכר מצותיו בעולם הזה כדכתיב ומשלם וגו', הילכך צריך להעלותן בכף מאזנים בכל שנה ע"כ. הנה פי' הרא"ש שדנים בכל שנה את גדר האדם כדי לידע מה יהיה בדינו בשנה זו במיעוט שלו, אם לחיים או למות, וז"כ 'הלכך צריך להעלותן בכף מאזנים בכל שנה'.

אמנם הרמב"ן סובר שדין האדם הוא לעולם הזה וטעמו שהרי הרשעים חיים וצדיקים אובדין, וכ' באריכות שצדיק ורשע היינו בדין ולא בזכויות ועוונות, ומיתתו וחיים הוא בכלל מאורעות האדם הטובים חיים ולהיפך במות. ומסיק ז"ל, אין אדם נידון בראש השנה אלא על עניני העולם הזה אם ראוי לחיים ולשלוח או למיתתו ויסורין, כך אמרו חכמים בראש השנה, זה היום תחלת מעשיך זכרון ליום ראשון כי חק לישאל הוא משפט לאלהי יעקב ועל המדינות בו יאמר איזו לחרב ואיזו לשלום איזו לרעב ואיזו לשובע ובריות בו יפקדו להזכירם לחיים ולמות, אלא כך היא המדה, בראש השנה שוקלין מעשיו של אדם ונכתב ונחתם לזכות ולחובה בעולם הזה, כפי מה שמגיע לו בחלקו לפי מעשיו מן העולם הזה, וכשהאדם נפטר לבית עולמו שוקלין בהן ופוסקין עליו חלקו כפי הראוי לו בעולם הנשמות ע"כ.

וכבר נודע לפרש לפ' מבואר מה שהקדימו התו' מדקא חשיב בינונים, שר"ל בזה לאפוקי מדברי הרמב"ן שצדיק ורשע לאו בדין הוא, שהרי א"כ מה שייך בינוני בדין, אלא ודאי היינו ברוב זכויות צדיק וברוב עוונות רשע, ובינוני שהוא מחצה על מחצה, וכיון שצדיק הוא כפשוטו א"כ קשיא להו מה דקשיא להרמב"ן וכן משה"ק הרשב"א, והתו' ישובו שבאמת קאי בדין העולם הבא, והיינו שקובעים לו דינו בעולם הבא, ולמרות שיש לו מות בעוה"ב נגזר דינו לעוה"ב כצדיק. והרמב"ן פי' שצדיק ורשע הוא בדין.

אכן צ"ב במאי פליגי התו' והרמב"ן דהרי לתרוויהו טעם המיתה והחיים בעוה"ז הוא כלפי המיעוט, וע"כ אמאי התו' כ' שהדין קאי בעוה"ב והרמב"ן כ' שהדין קאי בעוה"ז.

ובעיקר דברי הרמב"ן באמת צ"ע מהו שם בינוני [שהרי להרמב"ן לא שייך כאן מחצה על מחצה], ולכאורה עמד בזה הרמב"ן וכ' בדרשה וכע"ז בשער הגמול, ז"ל, הנדונין שלשה, כל הזוכה בדינו נקרא צדיק גמור, כל המתחייב בדין נקרא רשע גמור, המעוין שמשקלו שוה לכאן ולכאן נקרא בינוני ע"כ. הנה מבואר שבינוני היינו שהוא מעוין ולא נקבע גדרו. וצ"ב.

והנה להלן תניא בית שמאי אומרים שלש כתות הן ליום הדין אחת של צדיקים גמורין ואחת של רשעים גמורין ואחת של בינוניים, צדיקים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר לחי עולם, רשעים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר לגיהנם, כו', בינוניים יורדין לגיהנם ומצפצפין ועולין, כו', בית הלל אומרים ורב חסד מטה כלפי חסד. [וכ' רש"י, מצפצפים - צועקים ובוכים מתוך יסורין שעה אחת, ועולין. מטה כלפי חסד - הואיל ומחצה על מחצה הם מטה את ההכרע לצד זכות ואין יורדין לגיהנם].

ורש"י ותו' והרמב"ן כתבו דאירי לעולם התחי'. והנה מבואר דפליגי ב"ש וב"ה בדין הבינונים, דלב"ש יורדין לגיהנם וכו', ולב"ה מטה חסד כלפי חסד, והריטב"א שם הק' ז"ל, י"מ לא זכו אמאי נכתבין למיתה והלא רב חסד מטה כלפי חסד, כו', והנכון כמו שאומר מורי נר"ו בשם רבו ז"ל, דלא זכו ממש נכתבין למיתה וליסורין כפי הראוי להם ואין כאן רב חסד מטה כלפי חסד שאין זה אלא בעולם הנשמות או ביום הדין הגדול שאין אחריו כלום, אבל בדין של ר"ה שאינו סוף הדין והוא בעניני העוה"ז כל אדם נידון כפי הראוי לו, ולפיכך לא הזכירו בזה מחלוקתן של ב"ש וב"ה בבינונים ע"כ. [ע' תשו' הרשב"א ח"א ת"פ], והנה קשיא ליה אמאי לא נוהגת מדת החסד בדין ר"ה, ואמאי לא נחלקו ב"ש וב"ה בר"ה. וכ' בשם הרא"ה מרבו הרמב"ן, דהטעם שהבינונים שלא זכו נכתבים למיתה הוא משום שאינו סוף הדין ולכן מקבל בעוה"ז את הראוי לו, ולכאורה ר"ל דלאחר שמת האדם הרי אין אפשרות של תיקון משא"כ בעודו בחיים הרי הדין נותן שיקבל פרעון העון בעוה"ז, ולכן לא נוהגת מדת החסד, ורק בסוף הדין נחלקו דלב"ש יורד לגיהנם ועולה, ולב"ה החסד מועיל שאינו יורד כלל.

והנה הרמב"ן [בשעה"ג] הק' קו' עצומה ז"ל ואם תשאל ותאמר ואלו שקראו אותן חכמים בינונים לפי שעונותיהם וזכויותיהם שקולים, ואמרו בהן רב חסד מטה כלפי חסד. יורדין הם לגיהנם או אינן יורדין. אם תאמר יורדין שם, וכי מה הועילה להם המדה הטובה הזאת רב חסד מטה כלפי חסד. אם תאמר אינן יורדין שם, וכי עונות שקולים שעשו במה יתכפרו ע"כ. והנה הק' דאם יש חסד שאין יורדים כלל כפשטות ב"ה, א"כ העונות במה יתכפרו, ואם יורדין א"כ מה הועילה להם מדת רב חסד. וכ"ז כפי שהשריש הרמב"ן שהרוב זכויות לא מבטל את העונות, וא"כ בהכרח צריך כפרה.

וכתב הרמב"ן ליישב באורך [ע"ש], ובסוד"כ ז"ל, כשהקב"ה דן את האדם בר"ה והוא שקול ומעוין, מדת רב חסד שלו שהוא מטה כלפי חסד פוטרו מגיהנם, והדין נותן שיפרע ממחצה עונות שלו בעולם הזה בחיים, וכך היא המדה, ברובו זכויות ומיעוט עבירות אין ממתנין לו עד שעת המיתה, אלא כיון שרואה הקדוש ברוך הוא שהוא מזדכה בעולם הנשמות, מקדים לו גובה ממנו מיעוט עבירות בעוה"ז בחיים ע"כ. הנה כאן ביאר לן הרמב"ן כל דעתו, שהטעם שהרי בדין שהאדם שיש לו מיעוט עונות שיקבל גיהנם לאר מותו, ואהני לו מדת מטה חסד לפטרו מגיהנם, וה' עושהו כצדיק גמור ואינו יורד לגיהנם, אלא גובה ממנו עונות שלו בעוה"ז. ולפ"ז נמצא שמדת מטה חסד אמנם אינה נוהגת בהכרעת הדין בר"ה [כדכ' הריטב"א לעיל], מ"מ היא מועלת כלפי הדין העתידי שלכן מתחשבים במה שנפרע בעוה"ז ומתכפר לו, ואילולי כן היה בדין לקבל דינו רק בגיהנם. [וברמב"ן מבואר שכן הוא גם במה שמקבל שכר במיעוט זכויות].

מכל זה נמצא שזהו הישוב להרמב"ן במושג בינוני שבדין ר"ה דנים איזה מיעוט לתת בעולם הזה, אם את העונות או את הזכויות, ולכן הוא 'מעוין' אם לתת חלק בעוה"ז או חלק בעוה"ב. אמנם צ"ב טובא מה הכונה דאמרינן זכה ולא זכה, דבפשוטו בהוספת מצוה זכה לחיים, אמנם לרמב"ן הרי בהוספה ונהיה רוב הרי מקבל פרעון בעוה"ז, ולכאן צ"ע. ג. [וע"ע משה"ק הריטב"א כע"ז ואכמ"ל].

מכ"ז נמצא שלהתו' אם הרוב זכויות לחיים לעוה"ב, ולרמב"ן נמי כן ובמאי פליגי [כדכ' ההג"מ], ואולי יש להציע בזה, שלהרמב"ן לא נפסק העוה"ב כלום, אלא רק היכן לקבל מיעוט, אבל אם מוסיף שפיר יכול לשנות גם כלפי דין העוה"ב, אבל לתו' לא יועיל כיון שבר"ה פסקו כלפי העוה"ב [כפי הנוגע לשנה זו]. ומעתה קשיא טובא משה"ק הרשב"א מעשה עבירה באחרונה, וכו' ואולי י"ל שאיירי בציור שמשנה את כל מהותו ונעקר הפסק למפרע.

בכל זה יש הערה גדולה, שלבד הזכיה בדין לחיים בע"ה, יש עוד לקו' הרמב"ן 'העונות במה יתכפרו', וזה כל טרחו שם. ויה"ר שנוכח לחיים בראש השנה הבעל"ט ולכפרת יוה"כ בתשובה שלימה.

## השייכות בין מלכויות לעצות לקט שחכה

### הרב מנחם הוכברגר

**איתא בר"ה לב. מנין שאומרים מלכויות תניא רבי אומר אני ה' א-לוקיכם ובחדש השביעי זו מלכות. וביאר רש"י אני ה' א-לוקיכם - דלעני ולגר תעזוב וסמך ליה בחדש השביעי זכרון תרועה.**

ומבואר דהמקור דבעינן לומר מלכויות בר"ה ילפינן מסמיכות הפסוקים דנכתב לענין מצות לקט שחכה ופאה 'אני ה' א-לוקיכם', וזה נסמך ל"בחדש השביעי", ומהתם ילפינן דצריך לומר מלכויות.

וצ"ב מה השייכות אני ה' א-לוקיכם דנאמר לענין מצות לקט שחכה ופאה דילפינן מהתם דצריך לומר מלכויות בראש השנה. ועוד יש לעיין דהא המצוה בר"ה לומר מלכויות זכרונות ושופרות כדאיתא בר"ה טז. וא"כ מדוע זכרונות ושופרות התם כתבה התורה במפורש, כדמבואר שם לב., ומלכויות כתבה התורה רק בדרך רמז, ובפרט דהמהות של ראש השנה הוא מלכות, וא"כ כיון דזה המהות של ראש השנה היתה צריכה להכתב במפורש כמו כל מצוות של המועדים.

ונראה לבאר דהתורה באה ללמדינו מהו קיום "מלכויות", דלהמליך את הקב"ה לא הוי רק בזמנים מסוימים, והינו דהאדם מכין את עצמו דברגע זה הוא ממליך את הקב"ה עליו, וכמו מצות ק"ש שאדם מקבל על עצמו עול מלכות שמים, דמגיע ע"י הכנה, אלא בעי דהאדם יגיע למצב דמצד טבעו הוא ימליך את הקב"ה עליו, בכל שעה ושעה, ודבר זה חזינן רק במצות מתנות עניים, דבמצות צדקה אדם מכין את עצמו לתת לעני, ומחליט בדעתו האם לתת לו, וכן בכל המצוות, לאדם יש לו זמן להחליט ולחשוב בדעתו האם ואין לקיים את המצוה, משא"כ מצות לקט ושחכה, דאדם מלקט תבואתו בשדה, ונפל לו עומרים בשעת לקיטתו או ששכחם בשדה, ויש לו רצון לחזור ולהגביה את מה שליקט ומה ששכח, ואעפ"כ מחמת ציווי הקב"ה בלא הכנה מוקדמת הוא פורש ממנו ואינו חוזר

לקחתו, ומקיים מצות הקב"ה של לקט ושכחה, בזה נחשב שהמליך עליו את הקב"ה, דמלכות צריך דהאדם מצד טבעו יהיה עבד להמליך את הקב"ה עליו. וכמדומני ששמעתי דזה נמי הביאור במה דאיתא בראשונים דהנסיין התשיעי של אברהם אבינו היה עקידת יצחק, ונסיין העשירי היה קבורת שרה. וכבר רבים הקשו דהרי אם אברהם אבינו עמד בנסיין העקידה, האם לא יעמוד בנסיין של קבורת שרה.

ונראה דכל המהות של העשרה נסיונות לראות אין אברהם אבינו משעובד וממליך את הקב"ה עליו, וא"כ נראה דקבורת שרה זה היה החותמת של כל העשרה נסיונות, דכל הנסיונות דנתנסה אברהם אבינו זה היה או ע"י ציווי מהקב"ה או דהכין עצמו לזה, כמו הנסיון באור כשדים, וכן בעקידת יצחק שזה גם היה ציווי וגם היה לזה הכנה מוקדמת, אבל עדיין לא התנסה בנסיין להוכיח דגם בלי הכנה כלל, אינו בא בתרעומת על הקב"ה, וזה היה הנסיון בקבורת שרה, דזה היה בפתאומיות בלי הכנה מוקדמת, ובזה הוכיח דכל התשעה נסיונות הם היו גם מחמת טבעו דהצליח להמליך עליו את הקב"ה, ולא מחמת דהכין ועבד על עצמו לקיים רצון הבורא, אלא כיון דהצליח להיות עבד ה' מצד טבעו, לכך גם כשהנסיון מגיע באופן פתאומי הרי הוא מיד יודע דזה מיד ה', ולכך הצליח לעמוד בנסיין.

## ביאור בעצמור "לעצמך לבני קרח מצמור"

### הרב דוד זכאי

נוהגים לומר לפני התקיעות למנצח לבני קרח מצמור וכו'. ומקור הדברים במסכת סופרים פרק י"ח הלכה י"א ששם אמרו 'ובראש השנה אומרים מצמור כל העמים תקעו כף'.

ונבאר ענין מצמור זה שהוא מקביל ממש לכל סדר תפילה ר"ה, וענינו מבואר עפ"י דברי הרמח"ל במאמר החכמה, ונראה שלכך הקדימוהו לתקיעות, כיון שכל ענין התקיעות והמלכת ה' ותיקון העולם מבואר במצמור זה.

**למנצח לבני קרח מצמור:** בני קרח ניבאו על העתיד להיות בתיקון העולם, שאז יתוקן אביהם וכמו שאמרו בסנהדרין ק"ח א' על הפסוק מוריד שאול ויעל.

**כל העמים תקעו כף הריעו לאלהים בקול רנה:** ענין תקעו כף הוא התאחדות ע"י שתוקעים כפם זה לזה, כמו שפירש המלבי"ם. [ובשו"ת חוות יאיר סימן קצ"ד כתב 'גם מ"ש כל העמים תקעו כף כל אלו עניינם חיבור וקישור קשר אמין']. וכן הוא משמעות רש"י שכתב 'תקעו כף, התערבו יחד זה עם זה, זה להריע לאלהים בקול רנה'.

וענינו הוא כמש"כ רמח"ל במאמר החכמה בביאור ויעשו כולם אגודה אחת, שאומות העולם נפרדים בעצם רק הם נעשים אגודה, ועי"ז הם יכולים להתאחד כשיכנעו לעם ישראל. וזהו שאמר תקעו כף, ועי"ז הריעו לאלהים בקול רנה, דבלא"ה כיון שהם נפרדים אינם יכולים להללו.

וזה נגד מה שאנו אומרים בתפילה תן פחדך ויעשו כולם אגודה אחת. לדור ודור המליכו לאל וכו', והיינו שהוא קריאה לאו"ה שימליכו את הקב"ה עליהם בשלימות. והם יכולים לעשות זאת רק ע"י התאחדות, ולכך הקדים להם את ענין תקיעת הכף.

עוד אפשר שתקיעת כף הוא מלשון שמחה שמוחאים כף אל כף וכמו שפירש במצודת ציון, (וכן מפורש במדרש תהילים מצמור צ"ח שהוא מחיאת כף של שמחה, וכן הוא ברשב"א ביצה ל' א'). והוא שייך בהריעו לה' היינו שימחאו כף ויקראו ויריעו תרועה לה' להמליכו עליהם.

**כי ה' עליון נורא מלך גדול על כל הארץ:** וזה המשך של לדור ודור המליכו לאל כי הוא לבדו מרום וקדוש, וזהו כי ה' עליון נורא מלך גדול על כל הארץ, שכל השליטה היא בידיו אף שכפי סדר ההנהגה הפשוט העולם נמסר למקרים. מ"מ האמת שהקב"ה מנהל את כל העולם. וזהו כנגד תן פחדך וכו', שידענו שהשלטן לפניך עוז בידך וכו', ושמך נורא על כל מה שבראת.

**ידבר עמים תחתינו ולאמים תחת רגלינו:** בזה נכלל גם הכנעות או"ה לישראל, שעי"ז הם יוכלו להיתקן, וזה כנגד מה שאנו אומרים בתפילה תן כבוד לעמך תהילה ליראך. היינו שאו"ה יכירו שישראל הם עם ה', ורק דרכם השפיע יכול להגיע אליהם. וענין תחת רגלינו הוא שהם ניזונים מהתמצית.

**יבחר לנו את נחלתנו את גאון יעקב אשר אהב סלה:** זה כולל את מה שאנו אומרים שמחה לארצך ששון לעירך. וגאון יעקב הוא בית המקדש כמש"כ באלשיך, וביאר שהוא נקרא ע"ש יעקב כיון דקאי על בית המקדש השלישי שהוא כנגד יעקב.

**עלה אלהים בתרועה ה' בקול שופר:** זמרו אלהים זמרו זמרו למלכנו זמרו: נראה שזה כנגד צדיקים יראו וישמחו וכו', והיינו שהם יוציאו לידי גילוי מה שהיה כמוס בהם על גילוי כבוד ה', וה' יתעלה בזה ויהיה ניכר כבודו בעולם. וזהו עלה בתרועה ה' בקול שופר, כיון שיהיה קריאה לכל העולם שה' הוא האלקים. וזהו שהמשיך זמרו אלקים זמרו, זמרו למלכינו זמרו, שזה ענין ההמלכה בפועל וגילוי המלוכה לכל העולם.

וענין עלה אלהים בתרועה ה' בקול שופר, אפשר עפ"י המדרש תהלים כאן שאמר ר' יהודה בר נחמן בשם ר' שמעון בן לקיש אמר כיון שהקב"ה עלה לדין ויושב על כסא דין וכיון שהשופר תוקעין, הוא הולך והופך מדת הדין למדת הרחמים, עלה בדין ומה שופר עולה בתרועה, וה' בקול שופר ברחמים, שנאמר ה' ה' אל רחום וחנון. והיינו שמדת הדין מסתלקת, וזהו עלה בתרועה, ואז ה' יושב על כסאו ע"י קול השופר.

**כי מלך כל הארץ אלהים, זמרו משכיל:** היינו שה' יהיה מלך על כל הארץ ללא מנגדים כלל. וזה כנגד ועולתה תקפוץ פיה והרשעה בעשן תכלה. וענין זמרו משכיל, הוא שהזמרה תהיה מתוך השכלה והכרה, (וכמו שפירש המלבי"ם, והרד"ק כתב שלחבר זמר שייך רק למשכילים). ולא מכח הכרח. שזה ענין המלוכה.

**מלך אלהים על גוים, אלהים יושב על כסא קדשו:** היינו אחר שהרשעה תכלה וימחה זרעו של עמלק והמלוכה של הקב"ה תהיה שלימה על כל הגוים, (ולא ממשלה בכח) יהיה ה' שלם וכסאו שלם, וה' יושב על כסא קדשו, וכמו שפרש"י שכסא היינו שלימות הכסא.

**נדיבי עמים נאספו, עם אלהי אברהם, כי לאלהים מגני ארץ מאד נעלה:** היינו שכל אומות העולם יאספו להביא מנחה לישראל שזה סדר העולם בתיקונו, וכמש"כ הנביא. ועי"ז ה' מתעלה על כל העולם ויחדש דברים חדשים כל העת בהנהגתו וכמו שפירש המלבי"ם. וזה כנגד קדוש אתה ונורא שמך וכו', ויגבה ה' צבאות במשפט וכו'. וזה כמו שביאר הרמח"ל שהעולם יתעלה עילוי אחר עילוי, וזה ענין מאוד נעלה. וזה כנגד מה שאנו אומרים לדור ודור ולנצח נצחים, וכמו שפירש הרמח"ל שם.

## שופר לבחינת ישראל ולבחינת יעקב

### הרב דוד מרדכי זילבר

תקעו בחודש כו' כי חק לישראל הוא משפט לאלוקי יעקב. וביאר הגרי"ז ע"פ הר"מ (פ"ג מתשובה) אע"פ שתקיעת שופר גזירת הכתוב רמז יש בה כלומר עורו וכו' השוגים כל שנתם בהבל וריק וכו'. וזש"א דלא לו שהם בדרגת ישראל התקיעה הוא חק, אך לאלו שהם בדרגת יעקב הוא כדי לעוררם. ובשיח יצחק (סידור הגר"א) ביאר דלדרגת ישראל מזונותיהם הם חק מאת המלך, כיון שמזונותיהם עליו, אך אלו שהם בבחינת יעקב, הם נשפטים על מזונותיהם. וע"ע מלבי"ם [במדבר י' י'] דבשופר יש ב' קולות, התקיעה הוא לשמחה לצדיקים על ביאת המלך הבא להושיע ענוי ארץ, ותרועה הוא לפחד להמונים לשוב ממעשיהם. (ועי' פמ"ג (תקצ"ב) דזהו, שומע קול שופר ומאזין תרועה, דשמיעה מרחוק לצדיק, והאזנה מקרוב לבעל תשובה עיי"ש. ויל"פ לר"י בן יקר (ברכת הצדיקים) דצדיק כשר לפני המלך, ובע"ת כעבד לפני המלך). ולפי"ז יל"פ כי חק לישראל, הוא תקיעת הצדיקים על בא המלך להושיעם ולתת חקם כדי שיוכלו לעבדו. ומשפט לאלוקי יעקב הוא תרועת ההמונים הנשפטים לשבט או לחסד.

(ב) והנה כתיב לא הביט און ביעקב ולא ראה עמל בישראל ה' אלוקיו עמו ותרועת מלך בו. וביאר האבן עזרא דתרועת מלך הוא תקיעת השופר. וביאר הגרי"ז דבא לשבח את ישראל, דאף דתפילה איתניהו גם לגויים, אך שופר שהוא גם בחינת תפילה, זה לא ניתן אלא לישראל. והנה האוה"ח פירש דה' אלוקיו עמו קאי אבחינת ישראל, ותרועת מלך שהוא פחד ממשפט, קאי אבחינת יעקב. ולפי"ז יל"פ דה' אלוקיו עמו הוא תקיעת הצדיקים לשמחה על ביאת המלך, ותרועת מלך הם ההמונים שהשופר בא לעוררם.

(ג) והנה בר"ה ח' נדרש סיפא דמשפט לאלוקי יעקב, על משפט הגויים. וע"ד הנ"ל יל"פ גם בישראל כלפי הגויים, דישראל בטוחין שיקבלו חקם, ואילו הגויים נשפטים על מזונותיהם, דהנה כתיב כי מי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו כה' אלוקינו בכל קראינו אליו, ובחי' הגרי"ז הקשה הא גם גויים איתניהו בתפילה. וי"ל לירושלמי (ר"ה א' ג', עיי"ש בשינוי נוסחאות, ובדב"ר ב' ט"ו) דהקרא קאי אר"ה, א"כ י"ל דקאי אתפילת השופר, דהוא דוקא לישראל. וז"ל הספורנו (ויקרא כ"ג כ"ג) הרנינו לאלוקים עוזנו הרעו וכו', על שהוא מלכינו שיטה כלפי חסד ויזכה אותנו בשופטו אותנו וכו'.

ד) ובהמשך הקרא, הסירותי מסבל שכמו וכו', פי' הרד"ק שתקיעת השופר הוא לזכר ביטול עבודת מצרים. ויל"פ בזה ענין הנ"ל שישאל מקבלים חקם, כיון שנעשו עבדי השם נתחייב האדון במוזנותיהם, עי' פחד יצחק (פסח מ"ד) דמעלת התפילה שנתחדש בישראל, הוא מה שסומכים גאולה לתפילה, ור"ל כיון דנעשו עבדי השם, תו צרכיהם הוא צורך האדון, ולנתבאר גם בתפילת השופר יש סמיכות לגאולה, לפיכך בטוחין שיקבלו חקם.

ה) והנה בתרגום על הקרא הנ"ל, כי מי גוי וכו', הוסיף, לקבל צלותה בעידן עקתיה, וי"ל דזה מה שנתחדש בישראל, שאף אם קוראין אליו רק בעת צרתם, דאינו בלב שלם, עונה להם. והוא משום דבפנימיותם קרובים אל השם, עי' ביה"ל (ס"פ שמות). ועי' יומא (נ"ו) דאף דטומאתה בשוליה, מ"מ שוכן אתם בתוך טומאתם, וביאר שם בעיני שמואל, דהיא הנותנת, כיון דטומאתם רק כטומאת הנדה, דלא טומאה בעצם, לכן שוכן אתם. והוא כנתבאר דלא בפנימיותם. וי"ל דזה השבח דלא הביט און ביעקב וכו', דר"ל דאין העון בעצמותם, עיי"ש באוה"ח. ה' אלוקיו עמו, דמה"ט שוכן עמם בתוך טומאתם. ותרועת מלך בו, שמקבל את תרועתם, אף שבאים אליו רק ביום הדין.

## ועקידת יצחק היום לזרעו תצמר

### הרב שמואל ולדנברג

א. שו"ע סימן תקצ"א סעיף ז' ועקידת יצחק היום לזרעו תזכור, כך היא הנוסחא המפורסמת, והמודקדק לומר לזרע יעקב תזכור, משנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות ואינו אלא טועה'.

ומקור הדין בשו"ת הריב"ש סימן ל"ח, והביא הריב"ש את דברי הגמ' בנדרים ל"א א' שאם אדם אמר 'קונם שאיני נהנה לזרע אברהם', אסור בישראל ומותר בעובדי כוכבים, והקשו שם בגמ' 'והאיכא ישמעאל', ותיצרו 'כי ביצחק יקרא לך זרע כתיב', ושוב הקשו 'והאיכא עשו', ותרצו 'ביצחק ולא כל יצחק'.

ובמג"א ס"ק ז' הקשה, שעד כאן לא התמעט עשו אלא מהיות נחשב זרע אברהם, אבל מנלן שאינו נחשב זרע יצחק. ועי"ש שתיירץ, דמדקאמר רחמנא ליצחק 'לזרעך אתן את כל הארצות האל', ולעשו לא נתן, ש"מ אין עשו בכלל זרע יצחק.

ב. ומצינו בזה דרכים נוספות באחרונים: בשו"ת מהרי"ף (לרבי יעקב פראז' מקדמוני האחרונים) סימן י' הביא לדברי המפרש שכתב בד"ה 'ולא כל יצחק' וז"ל 'ועשו אינו נקרא זרע יצחק להכי מותר בעובדי כוכבים'. ופירש את דבריו, שהנודר בזרע אברהם אסור בזרע יצחק, שיצחק הוא זרע אברהם, ואילו עשו היה נחשב זרע יצחק, היה נאסר מחמת יחוסו ליצחק, אף שאינו מיוחס באופן ישיר לאברהם.

ובמבי"ט (ח"א סימן רעו) כתב שממה שישמעאל אינו נקרא זרע אברהם, חזינן שאינו נקרא זרעו אלא מי שהוא כיוצא בו, והו"ה שאין עשו נקרא זרעו של יצחק, שהרי אינו הולך בדרכו.

ובמהרי"ט (ח"ב סימן ו') צידד שהנוסח 'ועקידת יצחק לזרעו' אויל על אברהם, שעיקר העקידה נקראת על שמו כדכתיב 'והאלקים נסה את אברהם', והוא הוזכר בתחילת נוסח התפילה, שאומרים 'זכור לנו ה' אלוקינו את הברית... שנשבעת לאברהם אבינו בהר המוריה, ואת העקידה שעקד את יצחק בנו...'. והסיום הוא 'כי זכור כל הנשכחות אתה מעולם, ואין שכחה לפני כסא כבודך, ועקידת יצחק לזרעו היום ברחמים תזכור' (ועי"ש שפירש מדוע נסיון העקידה מיוחס יותר לאברהם מאשר ליצחק). ונתכוון לזה המור וקציעה, והובאו דבריו בהגהות חת"ס לשו"ע סימן תקצ"א, וכתב עי"ז 'ונכון הוא'.

החת"ס בספרו תורת משה (בראשית כ"ו ג'), כתב בישוב תמימה המג"א, שמה שאין עשו נקרא זרע יצחק לא צריכא ש"ס למימר, דהא מפורש ברוח הקודש בברכת יצחק ליעקב שאמר (בראשית כ"ו כ"ט) 'וישתחו לך בני אמך' ולא אמר 'בני אביך', והלא לא היתה ליצחק אשה זולת רבקה, אלא משום שבני עשו הם 'בני אמו' ולא 'בני אביו', כי אין עשו נקרא זרע יצחק, וביאר בזה את הפסוק 'אחי רבקה אם יעקב ועשו', שרש"י כתב 'איני יודע מה מלמדנו', והחת"ס כתב לדרכו שכוונת הכתוב שרבקה היתה אם לשניהם, אבל יצחק לא היה אב לשניהם. ונמצא שמה שאינו זרע יצחק הוא פשוט, אלא שהיתה הו"א שעשו יחשב זרע לאברהם מכח אביו דאבא, משו"ה התמעט גם מהיות זרע אברהם בפסוק 'כי ביצחק יקרא לך זרע'.

ג. והנה בחומש דברים (ב' ד') כתיב 'אתם עוברים בגבול אחיכם בני עשו', וכתב שם הרמב"ן 'שיחוס ישראל מן אברהם, וכל זרעו אחים... רק בני הפילגשים ומדין וכל בני קטורה אינם באחזה, מן הכתוב כי ביצחק יקרא לך זרע'. ובהגהות

החת"ס לשו"ע כתב שצ"ל דס"ל שנקרא עכ"פ זרע יצחק, והוא ליה צד אחזה מכח יצחק, מה שאין כאן בני ישמעאל ובני קטורה (וצ"ע שאי"ז במשמעות דברי הרמב"ן שכתב 'שיחוס ישראל מן אברהם', ועי' בשו"ת חת"ס אה"ע ח"ד סימן פ"ח, ואכמ"ל).

ובדברי הרמב"ן מבואר ש'ישמעאל' התמעט מלהחשב כאח לישראל. אמנם הרמב"ם כתב באגרת תימן (מהדורת שילת עמוד קלו) בביאור הפסוק 'נביא מקרבך מאחריך כמוני', וז"ל 'כי אחרי שאמר מאחריך היה אפשר לומר שיהיה מעשו ומישמעאל, כמו שאמר לבני עשו 'כה אמר אחיך ישראל', על כן חזיק הדבר ההוא באמרו 'כמוני', כלומר מבני יעקב'. והרי שנקט שאף בני ישמעאל יכולים להיחשב כאחים לישראל, ושלא כדעת הרמב"ן, וצ"ע מה ישיב לתמימה הרמב"ן שישמעאל התמעט מהיות זרע אברהם, והאין יקרא זרעו 'אח' לבני יעקב.

ד. ונראה שלשיתיייהו אזלי. כי הנה חז"ל דרשו מהפסוק 'כי ביצחק יקרא לך זרע', שישמעאל אינו נקרא זרע אברהם, ולכן הנודר מזרע אברהם מותר בישמעאל. וצ"ע שלהדיא נאמר בפסוק הבא 'וגם את בן האמה לגוי אשימנו כי זרעך הוא'. ועמד בזה הרמב"ם באגרת תימן (מהדור' שילת עמוד קל"ב) וז"ל בתוך דבריו 'ובבאור אמר ה' יתעלה כי ביצחק יקרא לך זרע, והניח ישמעאל לגמרי, רצונו לומר, שזרעו, אע"פ שיהיה מספר רב, לא יהיה חשוב ומעולה, ולא נרצה, ואין לו חלק משלמות האדם עד שתיוודע בו ותתפרסם, ואולם תיוודע מעלתך בזרעך החשוב והמעולה, והוא זרע שיהיה מיצחק. וזה ענין 'יקרא' כמו שאמר 'ויקרא בהם שמי ושם אבותי', ר"ל שיתפרסם בהם ויוודע'.

והעולה מדבריו, שלעולם אף ישמעאל נקרא זרע אברהם, ולא כתיב 'כי יצחק זרעך', אלא כתוב 'כי ביצחק יקרא לך זרע', ו'יקרא' היינו שמכירים בו כי זרע אברהם הוא, וזה ישנו רק בזרע אברהם מיצחק, שהוא הזרע השלם, החשוב והמעולה, אשר ניכר לעין כל בתור 'זרע אברהם' אשר ממשיך את דרכו של אברהם אבינו.

אמנם ביד רמה (סנהדרין נ"ט ב') כתב, וז"ל בתוך דבריו 'לא מיקרו זרע אברהם אלא יצחק, דאמר קרא כי ביצחק יקרא לך זרע, והא דכתיב בישמעאל כי זרעך הוא, לאו למימרא דעיקר זרעו של אברהם לכל מילי [הוא], דהא כתיב כי ביצחק יקרא לך זרע, אלא הכי קאמר לגוי אשימנו בזכות שיצא מחלצין, אלא לא יקרא לך זרע אלא ביצחק'.

ומשמעות דבריו, שלעולם אין ישמעאל נקרא בתואר 'זרע אברהם', ומה שאמר הכתוב 'כי זרעך הוא' היינו שיצא מחלצין, ובפועל הוא זרע שלך. וכך נראה בדעת הרמב"ן (בראשית כ"א י"א) שכתב בתוך דבריו 'כי ביצחק לבדו יקרא לו שמו, וישמעאל לא יקרא לו זרע. ומפני שהיה אברהם מפחד עליו... אמר כי ישימנו לו לגוי, ויברכנו מפני שהוא זרעו באמת'. וממה שלא פירש ש'יקרא' היינו יתפרסם, וכן מסיום לשונו 'מפני שהוא זרעו באמת' נראה שכוונתו כדברי הרמ"ה שאין עליו שם 'זרע אברהם', וכוונת הכתוב הוא שיצא בפועל מחלציו.

ולפ"ז מתבאר היטב, שהרמב"ן שנקט שישמעאל התמעט לגמרי מהיות זרע אברהם, לדידיה מהאי טעמא התמעט זרעו מלהחשב 'אח' לבני ישראל, והרמב"ם שנקט שלא התמעט לגמרי מהיות זרע אברהם, אלא רק שאינו מתפרסם בשם זה, לדידיה שפיר נחשב זרעו 'אח' לבני ישראל, כשם שאדום נקרא בשם זה.

ה. דרך נוספת במה שאדום נקרא אח לבני יעקב, מצינו באבן עזרא (שמות כ"א ב') וז"ל 'ונהג, אם ישראל נקראו עברים, בעבור שהם מיוחסים אל עבר, ישתתפו עמנו בני ישמעאל ובני קטורה ובני עשו, ואנחנו לא מצאנו קורא אחיך רק אדום לבדו, שהיה בבטן אחד עם יעקב'. ומשמעות דבריו, שמה שעשו נקרא בשם 'אחיך' הוא מחמת רבקה, והיינו שבפסוק 'כי ביצחק יקרא לך זרע' התמעט עשו מהיות זרע אברהם ויצחק, אך עדיין נקרא אח ליעקב מחמת רבקה אמם. וזה כדברי החת"ס שהובאו לעיל אות ב'.

ויש עוד להאריך בכמה עניינים בזה, אלא שקצר המצע מהשתרע.

## עקדת יצחק

### הרב יעקב ישראל לוי

וַיֹּאמֶר קָח נָא אֶת בְּנֶךָ אֶת יִצְחָק אֲשֶׁר אֶהְבֶּתְּ אֶת יִצְחָק וְלֶךְ אֶל אֶרֶץ הַמִּצְרָיִם וְהַעֲלֵהוּ שָׁם לְעֹלָה עַל אֶחָד הֶהָרִים אֲשֶׁר אָמַר אֱלֹהֶיךָ. ופירש"י וז"ל: והעלהו - לא אמר לו שחטוהו, לפי שלא היה חפץ הקדוש ברוך הוא לשחטו אלא שיעלהו להר לעשותו עולה, ומשהעלהו אמר לו הורידהו. עכ"ל.



וַיֹּאמֶר אֶל תְּשַׁלַּח יָדְךָ אֶל הַנֶּעֱר וְאֶל תַּעֲשֵׂה לוֹ מְאוּמָה כִּי עֵתָה יִדְעָתִי כִּי יֵרָא אֱלֹהִים אֵתָהּ וְלֹא חֲשַׁכְתָּ אֶת בְּנֶךָ אֶת יְחִידְךָ מִמֶּנִּי. וּפִרְשׁ וְזוֹלָה: כִּי עֵתָה יִדְעָתִי - אָמַר רַבִּי אָבָא אָמַר לוֹ אַבְרָהָם אִפְרָשׁ לִפְנֵיךָ אֶת שִׁיחָתִי, אֶתמוּל אִמְרַת לִי כִּי בִיצַחֲךָ יִקְרָא לְךָ זֶרַע וְחֹזֶרֶת וְאִמְרַת 'קָח נָא אֶת בְּנֶךָ' עֲכָשְׁיוּ אֶתָּה אֹמֵר לִי אֶל תְּשַׁלַּח יָדְךָ אֶל הַנֶּעֱר. אָמַר לוֹ הַקְדוּשׁ בְּרוּךְ הוּא 'לֹא אֲחַלֵּל בְּרִיתִי וּמוֹצֵא שְׁפָתַי לֹא אֲשַׁנֶּה' כִּשְׁאִמְרַתִּי לְךָ 'קָח' מוֹצֵא שְׁפָתַי לֹא אֲשַׁנֶּה, לֹא אִמְרַתִּי לְךָ שְׁחַטְהוּ אֲלֵא 'הַעֲלֵהוּ' אֲסַקְתִּיהָ אַחֲתִּיהָ. עכ"ל. וּמִקּוּרוֹ מִמְדַּרְשׁ רַבָּה פִּרְשַׁת וִירָא [פִּרְשָׁה נֹו סִימָן ח].

ובפשוטו מבואר מזה, דהצווי של הקב"ה לאברהם על עקידת יצחק לא היה ציווי לשוחטו אלא רק להעלותו. אלא דאברהם לא הבין דבריו, וסבר שכוננת הקב"ה להעלותו ולשוחטו. וא"כ נמצא שכל מה שרצה אברהם לשוחטו, היה לכאורה בטעות, שלא הבין היטב ציווי הקב"ה.

ולכאורה הוא דבר שלא מסתבר לומר כן. חדא דא"כ מה המעלה הגדולה של אברהם אבינו בעקידת יצחק שכבש רחמיו לעשות רצון הקב"ה. כמו שאומרים בתפילת הימים הנוראים ובעוד מקומות 'ותראה לפניך עקדה שעקד אברהם אבינו את יצחק בנו על גבי המזבח וכבש רחמיו לעשות רצונך בלבב שלם'. אם כל הציווי בעצם היה רק להעלות ולא לשוחט. רק אברהם טעה ולא הבין את ציווי הקב"ה. דבדואי דהציווי להעלותו גרידא, אינו מצריך כבישת רחמים כמו בציווי לשוחטו. וכי נימא דהמעלה היא מה שכבש רחמיו על מה שהיה סבור בטעות שציווהו הקב"ה לשוחטו.

עוד יש להקשות דהנה רש"י פירש עה"פ 'אל תשלח ידך אל הנער' וז"ל: אל תשלח - לשוחט, אמר לו אם כן לחנם באתי לכאן, אעשה בו חבלה ואוציא ממנו מעט דם, אמר לו אל תעש לו מאומה, אל תעש בו מום. עכ"ל. וכיון שעכשיו נתברר לאברהם שהציווי היה רק להעלותו ולא לשוחטו, אמאי רצה לעשות חבלה להוציא ממנו מעט דם.

עוד קשה להכתוב אומר וַיִּשָּׂא אֲבִרְהָם אֶת עֵינָיו וַיֵּרָא וְהִנֵּה אֵיל אַחֵר נֶאֱחָז בְּסֶבֶךְ פְּקָדָיו וַיֵּלֶךְ אֲבִרְהָם וַיִּקַּח אֶת הָאֵיל וַיַּעֲלֵהוּ לְעֹלָה תַּחַת בְּנוֹ, ואיתא בבראשית רבה פרשה נ"ו בזה"ל: וַיֵּלֶךְ אֲבִרְהָם וַיִּקַּח אֶת הָאֵיל וַיַּעֲלֵהוּ לְעֹלָה תַּחַת בְּנוֹ, רַבִּי בְנַאי אָמַר, אָמַר לִפְנֵינוּ רַבּוֹן הָעוֹלָם הֵי יוֹרָא דְמוֹי שֶׁל אֵיל זֶה כְּאֵילוֹ דְמוֹי שֶׁל יִצְחָק בְּנִי, אִימּוּרֵיוֹ כְּאֵילוֹ אִימּוּרֵיוֹ דִּיצְחָק בְּרִי, כְּהָדָא דְתַנּוּן הֵי זֶה תַּחַת זֶה הֵי זֶה תַּמּוּרַת זֶה, הֵי זֶה חֲלוּפִי זֶה, הֵי זֶה תַּמּוּרָה. עכ"ל. וכן פרש"י בפירוש החומש.

ובספר שערי העבודה המיוחס לרבינו יונה פרק ט"ו האריך לבאר ענין זה שבכל עבודה ועבודה היה אברהם מבקש כן.

וקשה דאם הקב"ה אמר לו רק להעלותו, רק אברהם אבינו טעה בזה והבין בטעות שרצונו להקריבו. מה הענין להקריב האיל תחת בנו, ועל כל עבודה ועבודה להחשיב כאילו עושה כן בבנו.

ועל דרך זה יש להקשות דבכמה מקומות בחז"ל נזכר שאפרו של יצחק 'צבור ומונח על גבי המזבח' עי' זבחים דף סב, א ור' יצחק נפחא אמר אפרו של יצחק ראו שמונח באותו מקום. וברש"י בפרשת בחוקות עה"פ 'וְיִזְכְּרְתָּ אֶת בְּרִיתִי יַעֲקֹב וְאֶת בְּרִיתִי יִצְחָק וְאֶת בְּרִיתִי אֲבִרְהָם אֲזַכֵּר וְהָאֶרֶץ אֲזַכֵּר' [ויקרא כו, מב]. כתב וז"ל: ולמה לא נאמרה זכירה ביצחק, אלא אפרו של יצחק נראה לפני צבור ומונח על המזבח. עכ"ל. ומקורו מהתורה כהנים שם.

והיינו משום אפרו של האיל שהוא במקום יצחק [עיין ברכות דף סב, ב 'ובהשחית ראה ה' וכו' מה ראה וכו' ושמואל אמר אפרו של יצחק ראה' וכתב מהרש"א בח"א שם. וז"ל: אפרו של יצחק כו'. היינו אפר אותו השה שבא תחת אפרו של יצחק כדכתיב אלקים יראה לו השה. או אפרו של יצחק לפי מחשבת אברהם. כי באותו גורן העלה אברהם את יצחק. עכ"ל].

ואם כל הציווי היה רק לעקוד את יצחק, ולא לשוחטו. אמאי נחשב שאפרו של יצחק צבור על גבי המזבח, משום אפרו של האיל.

[אמנם בהגהות היעב"ץ בתענית דף טז, א כתב וז"ל בתו"ד: שהרי יצחק לא נשרף אלא אפר של עצים שנשא לצורך עקידתו נשרפו ונעשו אפר, זהו שקרוי אפרו של יצחק, לכן באפר של שריפת עצים בעלמא יש זכירה זו וכו'. עכ"ל. ומפרש דאפרו של יצחק צבור ועומד היינו אפר העצים שנשא לצורך עקידת יצחק. ולפי"ז יש ליישב].

והנראה בזה, על פי מה שמוכח מהגרי"ז בשם אביו הגר"ח שהקשה דכיון דנאמר לאברהם רק להעלותו ולא לשוחטו, היאך אברהם טעה בזה, הרי זה נאמר לו בנבואה, ונביא יודע ומבין מה שמדברים אליו. ולכן פירש דאברהם ידע שלא נצטווה רק להעלותו לעולה בלבד, אלא מכיון שנעשה יצחק לעולה, ממילא מדין

הקרבן להיקרב ע"ג המזבח. והנפק"מ בין אם נצטווה לשוחטו, ובין אם חיובו לשוחטו רק מחמת דין קרבן שעליו, הוא אם אח"כ מאיזה סיבה לא היה יכול להקריבו. דאם היה מצווה לשוחטו הרי לא קיים המצוה, דאונס רחמנא פטרא, אבל "קיום" לא הוי. אבל אם נצטווה רק לעשותו עולה בלבד, אלא דממילא הוא דמחוייב להקריבו, הרי שפיר קיים המצווה, דהמצווה לא היה רק לעשותו עולה, וזה עשה. וכאן אברהם היה אנוס בהקרבנו דהא נאמר לו "אל תשלח ידך אל הנער" ושפיר קיים המצוה דהא העלהו. וזהו שהשיב הקדוש ברוך הוא לאברהם, קיימת המצוה "אסקתיה ואחתיה". עכ"ל.

ועפ"ז שפיר מיושבות כל הקושיות שהקשינו. דאכן הציווי היה רק להעלותו לעולה. אמנם מאחר דאברהם אבינו העלה את יצחק לעולה, ממילא חייל על יצחק שם עולה. ואכן יצחק נשאר 'עולה תמימה' לכל חייו [עי' ברש"י] [בראשית כה, כו] וז"ל: ושפחה לא רצה לישא, לפי שנתקדש בהר המזריה להיות עולה תמימה. עכ"ל. וברש"י [בראשית כו, ב]: אל תרד מצרימה - שהיה דעתו לרדת מצרימה כמו שירד אביו בימי הרעב, אמר לו אל תרד מצרימה שאתה עולה תמימה, ואין חוצה לארץ כדאי לך. עכ"ל. ומקורו במדרש רבה פרשת תולדות פרשה סד אות ג]. ומשום"כ רצה יצחק לשוחטו דדין הקרבן להיקרב, רק הקב"ה מנע ממנו מלשוחטו.

מעתה יש לומר עוד, דדין זה דאף דהוי עולה, לא ישחטהו. נתחדש רק בציווי זה ד'אל תשלח ידך אל הנער'. דקודם לכן נהי דלא ציווהו לשוחטו, אבל כיון דנאמר לו 'קח נא את בנך' ונעשה עולה, הרי מדין העולה להקריבו. ושפיר רצה אברהם אבינו לשוחטו מדין עולה. נמצא דהכבישת רחמים הוא על מה שאברהם רצה לשוחטו מחמת דין העולה שבו. ואין זה טעות, דאכן בשעה זו היה על יצחק דין הקרבה, מחמת שם עולה שיש עליו. ורק לאחמ"כ אמר לו המלאך 'אל תשלח ידך אל הנער'.

ובזה שפיר מבואר אמאי רצה אברהם לעשות בו חבלה להוציא ממנו מעט דם, כדי לקיים בו דין הקרבת העולה.

ולכן נאמר וַיַּעֲלֵהוּ לְעֹלָה תַּחַת בְּנוֹ דאברהם ביקש דהקרבת האיל ייחשב כאילו נתקיים דין ההקרבה ביצחק. משום שהאיל הוא 'תמורה' לקדושת העולה של יצחק. וממילא הקרבת האיל נחשב כקיום דין הקרבה באותה קדושת עולה של יצחק. וכמבואר בילקוט וירא סוף רמז קא עה"פ: אמר לפניו רבונו של עולם הוי רואה דמו של איל זה כאלו דמו של יצחק בני קרב כהדא דתנינא הרי זו תחת זו הרי זו חלופי זו הרי זו תמורה. עכ"ל. וכן אומרים בפיוט בסליחות דצום גדליה [פייט נב למנהג ליטא] "קרא למרחם משחר, תמורת בנך תבחר, הנה איל אחר, ועשה אל תאחר, חלופי אזכרתו, תכון הקטרתו, ותעלה לך תמורתו, והיה הוא ותמורתו, זכרון לפניך בשחק, לעד בספר יוחק, בריית עולם לא נמחק, את אברהם ואת יצחק."

והיינו דיצחק נשאר קדוש, משום שנתקדש בקדושת עולה. והיה דינו ליקרב, לולי הציווי של 'אל תשלח ידך אל הנער'. והאיל הוא תמורה לקדושת עולה של יצחק. וממילא הקרבת האיל, היא הקרבה באותה קדושת עולה של יצחק. ולכן נחשב כאילו אפרו צבור ומונח על גבי המזבח.

## האם ראוי לחזור על בקשות בתפילה פעמים רבות

### הרב הלל קצנלבוגן

איתא במדרש רבה וזאת הברכה יא,': "מהו ברוך כבוד ה' ממקומו בשעה שראו גלגלי מרכבה ושרפי להבה שאמר הקדוש ברוך הוא לא תקבלו תפלתו של משה ולא נשא לו פנים ולא נתן לו חיים ולא הכניסו לא"י אמרו ברוך כבוד ה' ממקומו שאין לפניו משוא פנים לא לקטן ולא לגדול, ומנין שהתפלל משה באותו הפרק חמש מאות וחמשה עשר פעמים שנאמר (דברים ג) ואתחנן אל ה' בעת ההיא לאמר ואתחנן בגימטריא הכי הוי".

ויש לתמוה האם אין בתפילה על אותו עניין תקט"ז פעמים בלי להיענות משום הטרחה של הקב"ה כביכול.

ובאמת בגמרא בברכות דף ל"ב ע"ב איתא:

אמר רבי חנין אמר רבי חנינא כל המאריך בתפלתו אין תפלתו חוזרת וריקם מנא לן ממשא רבינו שנאמר ואתפלל אל ה' וכתוב בתריה וישמע ה' אלי גם בפעם ההיא. איני והא אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן כל המאריך בתפלתו ומעיין בה סוף בא לידי כאב לב שנאמר תוחלת ממשכה מוחלה לב, מאי תקנתיה יעסוק בתורה שנאמר ועץ חיים תאווה באה ואין עץ חיים אלא תורה שנאמר עץ חיים

היא למחזיקים בה. לא קשיא הא דמאריך ומעיינ בה הא דמאריך ולא מעיינ בה. ופירש רש"י: ומעיינ בה - מצפה שתעשה בקשתו על ידי הארכתו, סוף שאינה נעשית ונמצאת תוחלת ממושכת חנם, והיא כאב לב כשאדם מצפה ואין תאותו באה.

עוד איתא בגמ': אמר רבי חמא ברבי חנינא אם ראה אדם שהתפלל ולא נענה יחזור ויתפלל שנאמר קוה אל ה' חזק ויאמץ לבך וקוה אל ה'. ובסידור הגר"א מבאר הכוונה יחזור ויתפלל שיכוין בחזרת הש"ץ מתוך הסידור שנחשב כתפילה חוזרת.

ומבאר בגמ' שאכן יש עניין להאריך בתפילה ולחזור ולבקש בקשה אחת שוב ושוב, רק לא לעיין לראות אם בקשתו התקיימה או לא, שהיא כאב לב.

אמנם בירושלמי (ביכורים פרק ב' הלכה א') אמרו, חנה על ידי שהרבנה בתפלה קיצרה שנות חייו של שמואל. ולכאורה משמע שאדרבה אין להאריך בתפלתו. וראיתי שביארו, דב' ענינים יש במאריך בתפלתו, יש המאריך בבקשות ומפציר בהקב"ה, וכדרך שעשה משה רבינו, ויש המאריך בתפלתו, שמאריך בכל תיבה ותיבה בכוונות הרבה יותר מדאי. ובוזה קאי הירושלמי.

וברבינו יונה (ברכות ל"א ע"ב) כתב על מה שאמרו בגמרא שם, כך היה מנהגו של רבי עקיבא כשהיה מתפלל בינו לבין עצמו, אדם מניחו בזוית זו ומוצאו בזוית אחרת מפני הכריעות והשתחויות. והיינו, שהיה מקצר ועולה, לא בנוסח התפלה, אלא שלא היה מאריך הרבה בתחנונים, גם לא היה מאריך כל כך באמירת המלות מפני טורח הצבור. ע"כ.

הנצי"ב בהעמק דבר (דברים ט, יט) כתב על הפסוק "וישמע ה' אלי גם בפעם ההיא". מכאן למדו שהמאריך בתפלתו אינה חוזרת ריקם, שדקדקו מלשון גם, שלא היה ראוי להיות נשמע אבל מחמת ריבוי תפלה נשמע. וכן כתב הגה"צ הסטייפלר זצ"ל בחיי עולם (דף מב) שכתב, אמר רבי חנינא כל המאריך בתפלתו וכו', נראה דהוא הדין המתפלל תפלה קצרה מאד, אלא שהוא מבקש על זה זמן רב בכל יום, שהוא בכלל המאריך בתפלתו.

וצריך ביאור בכל עניין זה של כפילות התפילה, שלכאורה עיקר התפילה היא כבן המתחטא קמיה אביו, וכעומד לפני המלך. ובעיני בשר ודם מי שיחזור פעמים רבות על אותה בקשה ולא ייענה, יהיה כמטריח כלפי אביו או כלפי המלך. ומפני מה אצל הקב"ה המאריך בתפלתו וחוזר על בקשתו כשלא נענה נזכר למעליותא עד תקט'ו פעמים שביקש מרע"ה על כניסתו לארץ אף שלא נענה? ובאמת הפני יהושע בברכות דף לב תמה על המדרש, מה בא ללמדנו בתפילת משה רבינו.

ונראה ללמוד מעניין זה במהות התפילה, שעיקר מהות התפילה אינה הבקשה והקבלה, אלא עיקרה החיבור והקשר בינו להש"ת וכמו הקרבת הקרבנות שתפילה עולה במקומם. ואין המטרה בתפילה בהכרח למלאות את הצרכים והחסרונות שיש לאדם, אלא להיפך הקב"ה ברא את האדם עם צרכים כדי שעל ידם יתקרב ויתקשר אליו, והמטרה היא התפילה עצמה. ומה שאמרו שאין תפילה שחוזרת ריקם הכוונה שהחיבור והקשר שנוצר בינו להקב"ה הוא בעצמו מביא את ההטבה, אך אין ההטבה בהכרח באותו דבר שהאדם מתפלל בעבורו, אלא על ידי התפילה הקב"ה מטיב לאדם, בדבר שטוב עבורו והאדם לא בהכרח יודע את הטוב עבורו.

## עניני תשובה ויוה"כ

### גדרי תשובה

#### הרב יצחק יהודה מנדלסון

הרמב"ם פ"ב ה"ב מהל' תשובה: ומה היא התשובה שיעזוב החוטא חטאו ויסירנו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשנו עוד וכו'.

ובברכת שמואל בהקדמה למס' גיטין מובא מאמר בענין התשובה, ובתוך דבריו כתב בדעת השע"ת שבתשובה יש ב' חלקים, חלק אחד להשליך השרץ מידו דהיינו להשיב הגזילה, ובנוסף צריך גם לעקור את חמדת הגזל מליבו. וראיתי בספר ביאורים במועדים שביאר שהרמב"ם מיקל יותר מהרבינו יונה דלא מצריך לעקור תאות העבירה מליבו.

ובספר כתבי רבי שלמה הופמן מובא שהיה עצוב בעשיית ושאול אותו הגר"י סרנא על כך, וענה לו כי רוצה לקיים דברי הרמב"ם עד שיעיד עליו יודע תעלומות

וכו', והגר"י צעק עליו למה אתה מחמיר כהרמב"ם הרי אנו מקילים כרבינו יונה שעיקר התשובה המתייצב על דרך לא טוב ולכאורה אין זה עולה בקנה אחד עם מש"כ הברכ"ש.

ונראה לע"ד לבאר ע"פ ביאור מפורסם של הפתחי אברהם על הגמ' בסוף סנהדרין שהקב"ה תפסו לירובעם בן נבט ואמ"ל חזור בך ואני ואתה וכן ישי נטיל בג"ע אמ"ל מי בראש והשיב הקב"ה בן ישי בראש אמר אי הכי לא בעינא. ובס' הנ"ל עמד והרי קי"ל המחטיא את הרבים אין מספיקים בידו לעשות תשובה. וגם לא מובן עקשנותו של ירבעם להפסיד עולמו עבור מי בראש.

וביאר שגם המחטיא את הרבים יכול בעצם לשוב על חטאיו, אבל לא על שורש החטא. ומאחר ששורש חטאו של ירבעם היה (שביטל עלית הרגלים והעמיד להם ע"ז) משום שרחבעם שהיה מלך בית דוד ישב בעזרה והוא לא. לכן לא יכל לשוב משורש זה ומש"ה אמר היא הכי לא בעינא.

ולכאורה יש שורש של החטא ושורש של השורש וכו' ומעתה יש לישב שאין כאן סתירה ששיטת הרמב"ם שצריך חרטה גמורה עד שיעיד עליו יודע תעלומות וכו', ומ"מ אינו מחיוב מצד הל' תשובה לתקן שורש החטא אלא סגי בכך שהוא עובד על כך ואזי הוא בכלל מתייצב על דרך טוב.

ולפי"ז א"ש מה שמקשים העולם על הגר"י סלנטר שסובר שמספיק לקבל ע"ע להשמר מהעבירות הקלות, והרי לא שב על החמורות, ולהל' ניחא שהרי הוא מתייצב על דרך טוב ולאט לאט יתקן הכל ויהיה לו תשובה שלימה.

## בדעתן של א-ל דעות

### הרב חנוך נריה

ברמב"ם פ"ג מהל' תשובה - מי שזכויותיו יתרות על עוונותיו צדיק מי שעוונותיו יתירות על זכויותיו רשע מחצה למחצה בינוני וכו', ולהלן שם, ושיקול זה אינו לפי מנין הזכויות והעונות אלא לפי גדלם יש עון אחד שהוא כנגד כמה זכויות ויש מצוה אחת שהיא כנגד כמה עוונות ואין שוקלין דבר זה אלא בדעתו של א-ל דעות והוא היודע היאך עורכין הזכויות כנגד העונות.

והנראה במקור הר"מ לדבריו אלו ואין שוקלין אלא בדעתו של א-ל דעות והוא היודע היאך עורכין, שהוא מקרא מלא בתפלת חנה, [ש"א ב ג] כי א-ל דעות ה' ולו נתכנו עלילות. ולו נתכנו עלילות, כל מעשי האדם נמנין לפניו, [דבר ב כב]. נתכנו, לשון מנין כמו ותוכן לבנים תתנו, עכ"ל. וז"ש הכתוב שהקב"ה אל דעות, ולו דייקא נתכנו עלילות. והיינו הוא ית' שהוא קל דעות הוא היודע היאך עורכין ומונים העלילות, ומידה זו שהיא הנוהגת בענין זה אותה מכנה חנה א-ל דעות. וזה מקור הר"מ כנראה ללשון זו. [ודו"ק שקורין הפטרה זו ברה"ה].

אמנם בפי' הדבר נראה שיש דברים בגו. שהנה בפשוטו היה נראה שמשקל זה של המצוות והעבירות שהוא נעלם מאיתנו, יסודו הוא כהא דתנן הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה שאי אתה יודע מתן שכרם של מצוות. אבל היותר נראה מלשון הר"מ לא כך, שהמשקל אינו אלא דעתו של "א" דעות. וע"ע בלשון הר"מ פ"ד רוצח שכ' שם שעוון רציחה הוא מכריע כנגד כל המצוות שעשה כל ימיו, ע"ש, וכ' שם בתוך דבריו, בא וראה מאחזב וכו' שכנסדרו זכויותיו ועוונותיו לפני אלוקי הרוחות, לא היה עוון שהכריע יותר מדם נבות הירזעאלי. ע"ש. ולשונו גם כאן לשון מיוחדת "אלוקי הרוחות".

ונראה הפי' בזה, שעיקר הנקודה המבוארת כאן אינה משקל המצוה והעבירה עצמה, אלא מקומה אצל האדם, והמשקל שלה בו, וזה אלוקי הרוחות, וכמש"כ רש"י שם בפ' פנחס עה"כ אלוקי הרוחות לכל בשר, שיועד רוחו של כאו"א, וא' דעות, והיינו חכם הרזים שברא כולם ויודע טיבם ואופים וכו'. וזה ענין המשפט העמוק לידע מקום וערך הדברים אצל עצם האדם. ודו"ק.

## גדולה תשובה שדוחה לא תעשה

### הרב יצחק גולדברג

בגמ' יומא (פ"ו ע"ב) איתא, אמר רבי יוחנן גדולה תשובה שדוחה לא תעשה שבתורה, (ברש"י - "לא יוכל בעלה הראשון לשוב ולקחת"), דהרי בתשובה אנו שבים אל הקב"ה בבחינת נישואין אף שהלכנו אחרי עבודה זרה שהם כמו נישואין לבעלים אחרים. ובתוספת יוה"כ פ' למהרלב"ח שם הקשה, מה המעלה בתשובה עד שאומרים גדולה תשובה וכו', הרי נקטינן דעשה דוחה לא תעשה בכל מקום. ומצות התשובה היא מצות עשה. (אמנם יש שסברו בדעת הרמב"ם, דהמצוה היא הוידוי ולא התשובה ואכמ"ל).

ולקחתם. ומעתה כל הקושיות מיושבות להפליא. דאין זה מהלכתא דעשה דוחה לא תעשה. ולכן צריך להגיע לגדולה תשובה, בכדי לשנות את הגדרת ישראל שהלכו אחרי הבעלים. ואף לרמב"ם מבואר, כי אין צריך למצות עשה אלא למעלת התשובה. ושפיר אין מכאן מקור לדינא דעשה דוחה לא תעשה.

## בענין תיקון העגשים בעשרת ימי תשובה, בכל יום כנגד אותן יום בשנה הקודמת, ובכל ימיו

### הרב שילה בן דוד

יש אומרים שכל יום של תשובה בשבוע האחרון בשנה מועיל כנגד כל יום של השנה

**בלב** אליהו (ענייני חודש אלול) הביא בשם הקדמונים ששבעה ימים אחרונים בשנה מסוגלים לתיקון של כל ימי השנה, וכגון יום ראשון בשבוע מכפר על כל ימי ראשון של השנה, וכן הלאה. והיינו משום דהכל הולך אחר החיתום וסוף טוב הכל טוב, ולכן בחיתום וסיום השנה מראה לפניו יתברך שמנסה ומשתדל לתקן כל מעשיו, ומועיל לכל יום שכנגד באותו השנה שעברה. ומבואר שם הטעם, שהפגימה שבכל יום הוא פוגם באותו היום בשבוע, ולכן ביום האחרון של השנה יכול לתקן את אותו היום כנגד (ולפי זה היה מקום לומר שיוכל לתקן כנגד יום זה אותו היום שבכל ימיו) וכפי שכתב בשער הכוונות לענין עשרת ימי תשובה (כדלהלן באות ג).

**במשנה ברורה** הביא בשם יערות דבש דקאי על שבעת הימים שבעשי"ת המתקנים כל יום כנגדו בשנה שעברה

אכן במשנה ברורה (סי' תרג ס"ק ב) כתב "ועיין ביערות דבש (ח"א דרוש א) מהגר"י אייבשיץ ז"ל, כי שבעה ימים שבין ראש השנה ליום הכיפורים הם נגד שבעת ימי השבוע, ובכל יום יעשה תשובה על אותו יום, דרך משל ביום ראשון יעשה תשובה על מה שחטא כל ימיו ביום ראשון, וכן ביום שני, וכן כל שבעה ימים".

**וצריך** ביאור, כי מאחר שעשה תשובה לכל עוונותיו ביום הראשון ולא נשאר בידו שום עוון, תו מה מקום עדיין לעשות תשובה בשאר הימים, ואם נאמר דמועיל התשובה רק לאותו היום, אם כן היאך נמחל לו אפילו על אותו יום שהרי לא עשה תשובה שלימה.

ויש להציע כמה תשובות בזה, וכדלהלן:

**א'** היה אפשר לומר שנחשב כמהלך של תשובה ארוכה, שכיון שצריך לשוב על כל החטאים והדבר יהיה קשה בידו, לכן חילקו זאת לשבעה ימים, שבכל יום ישוב על חטאי אותו היום, ולכן גם התשובה של יום ראשון מועילה כי היא רק התחלת המהלך של התשובה. וכמו שנתבאר במקום אחר (הפרשה המחכימה) בראשית כא, יז 'באשר הוא שם' לגבי בן סורר ומורה דכיון דמתחיל לעשות התשובה נידון על שם סופו, דאם ינתן לו הזמן ישלים חוקו לעשות תשובה שלימה, עיין שם. אולם בכך החיים דלהלן מפורש שכל יום הוא חלק נפרד בתשובה.

**ב'** עוד אולי אפשר לומר דבתשובה יש שני חלקים, יש את התשובה הפשוטה לשוב על עוונותיו, ויש את חלק הכפרה, וכמו דחזינו דאף שעושה תשובה יש חלקים של תיקון כמו גלגולי שלג וכדומה כמו שכתבו בספרים הקדושים, כמו כן יש לומר הכא דאף שהתשובה מועילה על כל העוונות, מכל מקום בחלק של כפרה כביכול בכל יום מתכפר על כל אותו יום בשבוע.

**ג'** על דרך זו אפשר לומר כעין זה בדרך שלישית, דהתשובה הרגילה מועילה רק לכפר על העוון שלא יענש עליו, אבל בריבוי התשובה בכל יום ויום עושה שהעוון נמחק וכמאן דליתא דמי, [וכדרך החילוק בין תשובה מיראה שרק מתכפר עונו, לתשובה מאהבה שגם העוונות נהפכים לזכויות].

### במקור הדברים בדברי האר"י

ובאמת מקור דברי היערות דבש שימים אלו מתקנים את ימות השנה כנגדם, מצינו בשער הכוונות למהר"י (דרושי ראש השנה קודם דרוש א, דף צ ע"ג) שכתב "עוד יחוד שלישי, והוא בעשרת ימי תשובה, אמר לי ה"ר משה גאלאנטי ששמע ממורי האר"י, שאם האדם יתענה בו ימים שבין ראש השנה ליום הכיפורים, ויעשה בהם תשובה גמורה, כל יום מהם מכפר על כל העוונות שחטא כל ימיו ביום שכיוצא בו, כיצד? הרי שחל יום ראשון של שבעת ימי תשובה ביום ראשון של השבוע, והתענה בו, ועשה תשובה בו, הנה הוא מכפר על כל עבירות שעשה האיש ההוא בכל ימיו ביום ראשון שבכל שבוע מכל ימי חייו. ואם התענה ועשה תשובה בכל שבעת הימים ההם, יתכפרו לו כל עוונותיו שעשה כל ימיו".

והביאו הכף החיים (תקסב, יד) וציין שכן כתב גם בפרי עץ חיים (שער כה סוף פ"ז) והוסיף לבאר שמזה שכתב ש"ל יום מכפר כנגדו, משמע שאינם קשורים ביחד,

וכתב בספר זבח השלמים (ע' מ"ה) וכן הביאו מהגר"ח זצ"ל ליישב הקושיא, דבמקום שפשע באיסור לאו אין אומרים עשה דוחה לא תעשה. כמש"כ התוס' בזבחים (פ' ע"א), שדם חטאת (שדינו בד' מתנות) ונתערב בדם בכור (דדינו במתנה אחת) לר' יהושע יתנוהו מתנה אחת. דאם יתן ד' מתנות יעבור באיסור לאו דבל תוסיף לענין מתנות הבכור. והקשו שם התוס', אמאי לא נימא עשה דוחה לא תעשה ויבוא עשה דמתן ד' וידחה לאו דבל תוסיף. ותיצו וז"ל, דלא דמי כלל לכלאים בציצית, דהכא ע"י פשיעה הוא בא והיה יכול להתקיים בלא דחיית הלאו, עכ"ל. וכ"כ הרשב"א והריטב"א.

וא"כ הכא נמי, כיון שהעשה דתשובה בא על פשיעת הלאו, ובכה"ג לא אמרינן דינא דעשה דוחה לא תעשה. ויש לעיין, דהניחא התם במתנות שאפשר לקיים העשה בלא האיסור כשלא נתערב הדם. אולם כל מהות ומצות התשובה באה רק אחרי מעשה איסור. שוב הראוני דכבר הקשה כן הגאון ר' יצחק אלחנן ספקטור זצ"ל בספרו עין יצחק (ח"א בפתח השער ס"ק י"ט), עיי"ש.

בספר חבצלת השרון הביא, דכבר כתב כן הגרע"א בכתובות (מ' ע"א), בשקו"ט בגמ' שם במי שאנס ממזרת שאין עליו חיוב של "ולו תהיה לאשה". ופריך דיבא עשה ד"ולו תהיה לאשה" וידחה לא תעשה דממזרת. והקשה הגרע"א שם, דהא לא תעשה זה בא לו ע"י פשיעה ולא אמרינן בכה"ג עשה דוחה לא תעשה. ותיירץ, דדוקא אם היה יכול לקיים העשה בלא הלא תעשה הוא דאמרינן כן, אך אם גם העשה בא ע"י פשיעה שפיר דוחה, עיי"ש.

עוד הקשו התוס' יוה"כ פ' ועוד, מי שייך לומר בתשובה עשה דוחה לא תעשה, הרי את העשה מקיים השב בתשובה, ואילו את הלאו עובר כביכול הקב"ה שהוא המחזיר גרושתו משנשאת לאחר, וא"כ מאי קאמר גדולה תשובה שדוחה הלאו, הרי מקיימים את המצוה הם ישראל, והעובר הוא כביכול הקב"ה.

ותירץ בתוס' יוה"כ פ', דיש לעמוד בכל יבום קאמר בגמ' דעשה דוחה לא תעשה. ומקשה שם, דאת העשה מקיים היבם, ואילו היבמה עוברת איסור בלא קיום המצוה, ואין מה שידחה לה את האיסור. ותיירץ, דכיון שהדבר מוכרח שהמצוה תעשה ע"י, הכא נמי היא בכלל המצוה. וא"כ הכא נמי נימא בתשובה, כיון שאי אפשר לחזור בלא שיקבלנו הקב"ה לכן ממילא הוא כביכול בכלל המצוה.

אמנם הגרע"א בהערות שם דחה את הדברים, וכתב דלא אמרינן ליסוד זה, והוסיף כי ביבום המצוה מוטלת על היבמה נמי, וא"כ הדרא קושיא לדוכתה.

עוד שמעתי לומר ליישב, ע"פ מה דאיתא בפסיקתא דרב כהנא ז"ל, אמר הקב"ה לישראל, אתם מתביישים לעשות תשובה הריני שב ראשון, שנאמר "כה אמר ה' הנני שב", ויש לבאר, מה שייכא תשובה כלפי הקב"ה. וביאר הגה"צ ר' נ"מ וואכטפויגל זצ"ל (משגיח דיישיבת לייקווד), דיסוד התשובה הינה ההתקרבות לבורא עולם, וממילא כשהקב"ה מתקרב אלינו כשאנו שבים זה עצמו חלק ממצות התשובה. והביא עוד (בליקוטי רשימות מהמשגיח) מרב סעדיה גאון דכתב, דבנידון שעשה אדם תשובה וחזר ונכשל בחטא, עדיין תשובתו קיימת לנצח נצחים. ולשיטתו, שהתשובה הינה ההתקרבות שלנו לבורא עולם. וזה שנאמר "שובו אלי ואשובה אליכם" (מלאכי פ"ג פ"ז), כי התשובה היא הדדית של התקרבות שלנו לבורא עולם, וממילא הוא יתברך מתקרב אלינו. שבכך מתקצרת הדרך לקירבת אלקים.

עכ"פ למבואר, הרי שהקב"ה ג"כ חלק מהתשובה וכביכול מקיים ג"כ מצוה, ושייך לומר עשה דוחה לא תעשה דמחזיר גרושתו משנשאת לאחר.

והנראה לומר וליישב את כל הקושיות. ראשית, מה חידוש בגדולה תשובה הרי זה פשוט שעשה דוחה לא תעשה. ועוד, העובר על לא תעשה אינו מקיים העשה. ועוד, איך יבארו הרמב"ם וסיעתו שאין מצות עשה של תשובה. ועוד, דנילף מהכא דעשה דוחה לא תעשה.

והנראה בכדי ליישב להקדים ולהביא דמקור הדברים שהביאה שם הגמ' מהנביא ירמיה (פ"ג פסוקים א-ב) "לאמר הן ישלח איש את אשתו והלכה מאתו והיתה לאיש אחר הישוב אליה עוד הלא חנוף תחנף הארץ והיא ואת זנית רעים רבים ושוב אלי נאם ה'". וכתב שם המלבי"ם ביאור נפלא. דהלאו של מחזיר גרושתו משנשאת לאחר, הוא רק כשנשאת לאחר, אולם באם לאחר גירושה זינתה עם אחרים, אזי אין איסור לבעלה הראשון להחזירה. וזהו שאמר הקב"ה לישראל, אחרי ששבת אלי אני מחשיב לך את מה שהלכת לבעלים אחרים, כמו שזנית תחת ולא כמו שנישאת לבעל אחר, וממילא מותר לי להחזירך. אמנם לדברי המלבי"ם קשה, הרי בגמ' איתא, שגדולה תשובה שעשה דוחה לא תעשה. ולדבריו, הרי אין כאן איסור לאו כלל כשזינתה לאחר גירושה, ואינו בכלל דחיית העשה על הלא תעשה.

ונראה אדרבא קושיא זו היא יסוד הביאור (שלא כדברי תוס' יום הכיפורים דלעיל), דבאמת גדולה תשובה אינו מטעם של עשה דוחה לא תעשה, אלא שגדלות התשובה גורמת שהקב"ה משנה את מה שהלכו ישראל אחרי הבעל, שלא יקרא נישאת לאחר ושוב לא יוכל להחזירם, אלא רק שזנו ישראל, וממילא יוכל לחזור



עד כדי שיצטרך להתענות דוקא כל הימים שבין ראש השנה ליום הכיפורים, ואם לאו לא יתענה כלל, זה אינו, אלא כל יום יש לו כפרה כנגדו. ונפקא מינה שמי שאין יכול להתענות כל הימים שבין ראש השנה ליום הכיפורים, יוכל להתענות רק יומיים או שלשה ימים כפי יכולתו בסירוגין, ולפחות יתכפר לו כנגד הימים שהתענה.

והנה יש להבין דכיון שכבר עשה תשובה גמורה ביום הראשון על כל חטאיו מה ענין שישוב בכל יום ויום כנגד אותו יום, ועל כרחק שהביאור הוא שאף שבדאי מדובר באדם שעשה תשובה גמורה, מכל מקום כמו שיש עיקרי התשובה של חרטה, עזיבת החטא, וידוי וקבלה לעתיד, ולבד מזה כתבו בספרים והמקובלים עוד תיקונים של צומות וסיגופים, שהם לצורך ענין נוסף כדי למרק את גופו (כנזכר ביזמא פו. כלפי ד' חילוקי כפרה שישנן שיסורים תולים וכדומה), שיתרצה האדם אל ה', או להחשיב כאילו לא חטא כלל, ויסולקו גם הפגמים שעשה בעולמות וכדומה כפי מדרגות התשובה זו למעלה מזו, כך גם כאן אחרי שבדאי עשה תשובה על כל עוונותיו, עדיין יש ענין מיוחד לתקן כנגד אותו היום.

והענין בזה, שהרי ידוע שכל היהדות מסתובבת על המספר עשר ושבע במשך מאות פעמים, שהם כנגד עשר ספירות שבהם הקדוש ברוך הוא ברא ומנהיג את העולם ומשפיע מאורם בו (כמובא בתיקוני זוהר, בסדר 'פתח אליהו'), שלש ספירות עליונות של תתר חכמה ובינה, ושבע ספירות תחתונות של חסד גבורה ותפארת, נצח הוד יסוד ומלכות, שאלו כנגד שבעה רועים, אברהם בחסד, יצחק בגבורה, יעקב בתפארת, משה בנצח, אהרן בהוד, יוסף ביסוד ודוד במלכות. והראשונים כתבו שעשרת ימי תשובה הם כנגד עשר ספירות, ומסתמא ראש השנה ויום כיפור הם שלשה ימים שכנגד שלשת הספירות הגבוהות, ושאר שבעת הימים הם כנגד שבע הספירות התחתונות, וכך מחולקים גם כל ימות השבוע, יום ראשון הוא במידת החסד, יום שני במידת הגבורה, יום שלישי במידת התפארת, וכן הלאה. נמצא שבכל יום שעשה חטא מסויים פגם בעולם אחר, וכדי להגיע לתיקון המושלם יכול בעשרת ימי תשובה לתקן בכל יום את הפגמים שעשה באותו יום, לדוגמא, ביום ראשון שמידתו חסד בידו לתקן את כל חטאיו במשך חייו שחטא בימי ראשון שבהם פגם במידת החסד, ביום שני שמידתו בגבורה יכול לתקן את כל הפגמים שפגם בגבורה, וכן על זה הדרך.

#### החויב לחזור בתשובה כל יום על מה שחטא בו

וכן יש על האדם לשוב בתשובה בכל יום קודם לכתו לישון, כמו שאמרו בזוהר (ח"א קעח. וזוהר חדש פרשת נח כח. וקראם 'מארי דחושבנא'), שאז חוזרת הנשמה למקורה אל המלך, ואין מועיל כל כך לשוב בתשובה ביום למחרת שאז כבר חזר היום אל המלך ומשפיע שפע של יום אחר. וכן בכל שבוע בערב שבת קודם שיחזרו ימות החול למקורן ביום השבת שהוא המשפיע ומקור הברכה של כל ימי השבוע שממנו מתפרנסים, ישוב בתשובה כדי שיחזרו ימי השבוע למקורן בנקיות [ולכן יש מתענים בערב שבת, ונרמז בפסוק (שמות כ, ח) "זכור את יום השבת לקדשו" שיקדש את עצמו מן החטאים]. וכן ישוב בערב ראש חודש (הנקרא 'יום כיפור קטן') קודם שישבו הימים למקורן בראש חודש (שנאמר בו 'זמן כפרה לכל תולדותם').

וכן בסיום השנה ישוב עד יום הכיפורים, שבעשרת ימי תשובה יכול לשוב כל יום כנגד אותו יום, שהם עשרה ימים מיותרים (משנת לבנה שהיא בגימטריא שנה, לשנת חמה שהיא שס"ה) שניתנו כדי לתקנם, ובהם שבים כל השנה ימים לשרשן ומקורן ממקום שיצאו, ולכן נקראו 'ימי תשובה' ששבים למקורן הרומזים לספירת בינה שנקראת תשובה שבה נכללים עשרה ימי תשובה כנגד עשר ספירות שמהם נשתלשל השנה, ואחר עשרת ימים אלו ישתלשל ויתחדשו ממקורן מסוד הבינה שנה חדשה (ולפי המשל עם המלך, הדוגמא תהיה שלאחר כמה זמן נתן המלך אפשרות נוספת והחזיר את הרשימות לשר העיר כדי למלאותם מחדש, ובכל יום מחזיר השר למלך רשימה של סוג תשלום אחד וכדומה).

#### התיקון לכל ימיו בעשרת ימי תשובה

ולכן מי שלא הספיק לשוב בתשובה לתקן את היום קודם לכתו לישון ששב למקורו אל המלך, בימים אלו של עשרת ימי תשובה יכול האדם לתקן מה שעיוות כל השנה כל יום כנגד יום, וכל מה שיקדים, הוא יותר נקל לו לתקן מה שעיוות, אבל אחר כך ביום הכיפורים שהוא 'שבת שבתון' חוזרים כל ימי השנה אל מקורן (שהוא 'בינה' בעצמו, ולכן אסורים אז בחמשה דברים, כי אז הוא זמן שביתה ומנוחה שחוזרים למקורן), וכשבאו אצל המלך כבר קשה יותר לחזור עליהם בתשובה. [ואולי לכן ביום הכיפורים יש מצוה מיוחדת של תשובה קודם שיסתיים יום הכיפורים ותשוב כל השנה למקורה].

וכעין זה כתב בדרשות חתם סופר (ח"ג עמ' מ"ד א"נ) "כל יום יש לו אור מיוחד למעלה בשמים ממעל והוא מבקש תקנותיו, אם כן ממילא הדין שאם חטא ופגם

באותו יום, צריך לשוב באותו יום ממש, ולכן צדיקים שבים בכל לילה, מכל מקום ברוב חסד ה' עלינו נתן לנו מקום לשוב כשכבר עבר היום על ידי תשובה שבין ראש השנה ליום הכיפורים, כל יום כלול מכל ימות השנה, הא כיצד, שבת של ימי תשובה כלול משבתות של כל ימות השנה ויכול לתקן כל אשר פגם בשבת, יום ראשון כלול מכל יום ראשון בשבת של כל השנה כולה, וכן כולם". (אכן כבר הזכרנו מדברי האריז"ל ועוד שבכח אותו יום לתקן גם את אותו היום של כל ימי חייו). ונמצא שזמני התשובה הם בסוף היום, בסוף השבוע, בסוף החדש, ובסוף השנה.

עוד כתב החתם סופר (דרשות החתם סופר ח"ב דרוש לז"ך אלול עמ' שע) "כתבו הקדמונים, שכל התפילות של כל השנה שנפסלו מחמת מחשבת חוץ ונדחו כפסולי המוקדשים, הם תלויים ועומדים עד עשרת ימי תשובה, ואז כשמתפלל בלב שלם כל יום מעלה עמו תפילת יומו, כגון יום ראשון מעלה עמו (את) כל תפילות יום ראשון בשבת של כל השנה, וכן כולם".

## לשון של זהירות

### הרב ישי לור

במסכת יומא נאמר בכמה מקומות שהיתה לשון של זהירות שהלבינה בכפרת שעיר המשתלח. והיתה לשון בפתח ההיכל וגם לשון בין קרני השעיר, ע"י דף סז. ועוד. וכן מבואר שלא תמיד היה מלבין ותלוי בזכות הדור [ועצם דבר זה צ"ב שהרי קי"ל ששעיר המשתלח מכפר על כל העבירות הקלות דהיינו פחות מכריתות, אף בלי תשובה, א"כ למה לא הלבין בכל שנה, הרי א"צ תשובה, ואטו קאי רק על החמורות, ואפש"ל בכמה אופנים ועיין].

וכל ענין לשון זו, צ"ע מאד, על מה ולמה יש צורך לנו לראות שהלבין, הלא אנן בדידן נעשה מה שבידינו לעשות, ומה שירצה ה' יעשה.

וגם עצם הדבר שעושים דבר מסוים כמו חוט שילבין, צ"ע מניין ידעו חז"ל שעושים כזה דבר ושקורה נס של הלבנה, וכי זה מוכח מן הפסוק אם יהיו חטאיכם כשנים.

ובדף סז. מובא שבתחילה היה החוט נתלה על פתח ההיכל מבחוץ וכשלא הלבין היו עצבין ומתביישיין, ועל כן העבירוהו פנימה וכו'. וחזו"ן שאין מטרת החוט כדי לעורר את העם לתשובה, שהרי אדרבה החביאו אותו. א"כ מה הענין בזה.

[ואגב מכאן דגמ' מפורשת היא להרחיק העצבות אף שמדובר ביום התשובה הגדול, מ"מ כשהציבור עצב לא יוצא מזה דברים טובים]

ונראה שיש כאן סוד גדול, והוא שהמציאות של הכפרה צריכה להשתקף במציאות. והוא באמת יסוד כל עבודת המקדש, להלביש את המציאות הפנימית במציאות החיצונית. ובנידוד: כשם שזריקת השעיר היא פעולה גשמית למציאות פנימית, כמאמר הכתוב "ונשא את עוונותם לארץ גזירה", על כן גם התנוצצה של הדברים צריכה להשתקף במציאות. ועדיין הוא חידוש.

## בגדר וידוי שבסליחות דליל יום כיפור

### הרב יצחק מאיר גלס

ביזמא דף פז ע"ב: אמר בר המדודי, הוה קאימנא קמיה דשמואל והוה יתיב, וכי מטא שליחא דצבורא ואמר אבל אנחנו חטאנו, קם מיקם, אמר, שמע מינה עיקר וידוי האי הוא. וכתב הר"ן (דף ו ע"א מדפי הרי"ף): כתבו הגאונים ז"ל, דמהא שמעין שחייב אדם לומר הוידוי מעומד, ושהצבור נמי חייב לאומרו עם ש"צ. ובשו"ע סי' תרז ס"ג: צריך להתודות מעומד, ואפילו כי שמע ליה מש"צ והוא התודה כבר, צריך לעמוד. וכתב הרמ"א: ויחזור ויתודה עם השליח ציבור. ומדלא הביא המחבר להלכה בשו"ע מדברי הר"ן אלא הא דכתב דצריך לעמוד, ולא מ"ש דצריך להתודות עם הש"ץ, אף שהביא זה בב"י, משמע דלא פסק כן להלכה. וכ"כ בספר נהר שלום בדעת השו"ע, והביאו המ"ב וז"ל: דדעתו, דכיון שהתודה כבר בעצמו א"צ פעם שני לחזור ולהתודות, אלא לשמוע מש"ץ כשאר חזרת הש"ץ. והרמ"א בשם הר"ן פליג ע"ז, וס"ל דצריך לחזור ולהתודות, וכן פסק בעיטור ומאירי, וכן המנהג בזמנינו. עכ"ל המ"ב. [וגם מנהג הספרדים לחזור ולהתודות עם הש"ץ].

אמנם במעשה רב סימן ריג כתוב: הוידוי אשמונו ועל חטא בחזרת הש"ץ, אומר הש"ץ לבדו והציבור שומעין. ע"כ. והיינו שהכריע כדעת המחבר ולא כהרמ"א.

והנה מלשון המ"ב נראה ברור בטעם השו"ע, שכיון שהוידוי נאמר בתוך התפילה, הרי שכשם שבכל חזרת הש"ץ הציבור שומע את הש"ץ ולא מתפלל איתו, כך

יש לשמוע את הוידוי ולצאת בשמיעה מהש"ץ. וגם הלשון במע"ר היא "בחזרת הש"ץ", וברור שהנידון הוא שבחזרת הש"ץ יש לשתוק ולכוון לתפילת הש"ץ, וכמו שהביא בהערות שבמע"ר השלם, שכ"כ במע"ר בסי' מג וסי' קטז, שתמיד יש לציבור לכוון לברכת הש"ץ ולא לומר כלום בעצמם.

ולפי"ז גם לפי המחבר והגר"א, בוידוי "אשמנו" ו"על חטא" שנוהגים לומר בליל יו"כ בערבית כשאומרים סליחות, צריכים הקהל לאמרו עם הש"ץ, כי במעריב אין חזרת הש"ץ ואין שום ענין לשתוק ולכוון למה שהש"ץ מתפלל. ובאמת גדר וידוי זה שונה לגמרי משאר הוידוים הנאמרים בכל תפילות יוה"כ, וכפי שיבתאור.

דהנה וידוי זה לא הוזכר אלא בטור בסי' תריט וז"ל: ואין חזרת תפלה לש"ץ בערבית, אלא מתחיל בסליחות ותחנונים כל מקום ומקום לפי מנהגו, ואומר הוידוי כמו שאמר באשמורת [ובטור הוצאת מכוון י-ם: כמו שאומרים באשמורת]. וצ"ב מהו "אשמורת".

ונראה ברור שזה המשך של מה שכתב "מתחיל בסליחות ותחנונים", שעל זה כתב, שבתוך אלו הסליחות והתחנונים דליל יוה"כ, אומרים וידוי, וזה מ"ש "כמו שאומרים באשמורת", היינו כמו שאומרים וידוי בכל סליחות שאומרים באשמורת הבוקר [כמבואר בריש סי' תקפא]. וכ"ה מפורש בלבוש ס"ג: ואומרים הוידוים כמו שאומרים באשמורת של ימי הסליחות. ע"כ. אלא שבסליחות דאשמורת הבוקר אומרים רק וידוי ד"אשמנו", ובסליחות אלו שהם בליל יוה"כ נוהגים לומר כל נוסח "על חטא". הא מיהת וידוי זה אינו אלא חלק מאמירת הסליחות.

והנה מנין הוידוים שצריך לומר ביו"כ הוא עשרה, כמ"ש הטור בסי' תרכ, וכתב השע"צ שם סק"ג, שלא כלול בזה וידוי שאומרים בסליחות דליל יוה"כ וז"ל: ומה שאומר מעריב עוד פעם אחת בתוך סליחות לא חשיב, דלא חשיב אלא מה שאומרים בתוך תפלה. עכ"ל. והן הן הדברים, שוידוי זה אינו אלא חלק מהסליחות, ולא שייך למנין הוידוים הנאמרים בתוך תפילה, שהם מחוייבים מצד מה שנתקן ביו"כ לכלול את הוידוי בתפילה עצמה.

ונמצא א"כ שאין דעת המחבר והנהגת הגר"א נוגעים כלל לוידוי דליל יו"כ, שהוא וידוי של סליחות ולא של תפילה. וביררתי אצל הנוהגים בכל דבר כדעת הגר"א, ואמרו שאכן במשך שנים נהגו לשתוק גם בוידוי שבלי ליל יו"כ ולשמוע מהש"ץ, אך בשנים האחרונות העירו כמה חכמים שאין הנהגת הגר"א בזה נוגעת כלל לוידוי דליל יו"כ, וכמ"ש.

## כיצד מתוודה על עבירות שלא עבר

### הרב ישי לוסר

בדבר ההערה הגדולה והמפורסמת, איך מתוודים על כל המוזכר בסדר הוידוי, אף שישנם דברים שיועד האדם בעצמו שלא עבר. והשאלה היא בתרתי, חדא מה הטעם להתוודות על מה שלא עשה. ועוד, דיש בזה פגם, דנמצא דובר שקרים לפני ה' (וגם, דהוי בבחינת "את וחמור", דאם חלק ממה שמתוודה אינו נכון, הדבר פוגם גם את הוידוי על הדברים שכן עשה, שנמצאו דבריו נעדרים מחויבות לאמת).

**מהלך א' - עבירה ב"דקות":** הנה הדרך האחת לבאר היאך מתוודה אדם על מה שלכאור לא עשה, הוא יסוד העבירה ב"דקות", וכמובא בחיד"א (מדבר קדמות ו, יא) שחסיד אחד שאל שאלה זו על הוידוי להרמב"ם והשיבו: "אילו ידעת אתה הנלבב כמה חומר עבודת ה' יתעלה וכמה צריך לעבוד את האלקים וכו' היית יודע בודאי שאין כל יום שאין אתה עושה כל האמור בוידוי ועוד נוסף כהנה וכהנה, וכל אדם נדון לפי גודל חכמתו, שהרי מצינו שדוד המלך ע"ה נכתב עליו עון אשת איש והיא היתה מגורשת מאוריה וכו'".

[אמנם דברי הרמב"ם מעוררים קושי גדול. כיצד ידע הרמב"ם להבטיח לאותו חסיד שהוא נכשל בכל יום, והרי כיון שיש לאדם בחירה חפשית, מחויב הוא שבידו לא להיכשל, א"כ מנא ליה להרמב"ם שנכשל. אתמהא. ובעל כרחך, שבאמת לא ניתן לאדם לעמוד ולמלא אחר דרישות השלימות, ואם תאמר אם כן מה שייך לתבוע אותו על כך. וי"ל דתשובה שייכת גם במקומות שהכישלון צפוי מראש ואין בידו להימנע. כך מוכח כאן, ואכמ"ל.]

ואפשר להוסיף על דברי הרמב"ם (שכל עבירה מתפרשת בדקות ובדקי דקות) את מה שאמרו (ע"ז יד, ב) שלאברהם אבינו היו ד' מאות פרקים של מסכת

עבודה זרה, וביאר הרב וולבה נ"ע ב"מצוות השקולות" עמ' ח: "התחום של עבודה זרה הוא הרבה יותר רחב מאשר הסגידה לכוכב או לאליל. לנו נדמה כי די בחמשת הפרקים של מס' ע"ז שבש"ס ואין מה להוסיף עליהם. איך ניתן לשער מה היה כותב במס' ע"ז של אברהם אבינו ע"ה אם היו בה ד' מאות פרקים? אבל ברור הוא כי מה שנכנס לגדר ע"ז אצל אברהם אבינו ע"ה הוא בלי גבול יותר מכל העבודות הזרות שהיו נהוגות בזמנו".

וכיוצא בזה מקובל לומר בנוגע להערת המנ"ח (מצוה שסד) על המביא קרבן שאומר "חטאתי עויתי ופשעתי", ולכאור במביא קרבן על השוגג למה יאמר פשעתי, וכלשון המנ"ח "דאין סברא כלל להתוודות על מה שלא חטא", ונדחק בזה המנ"ח.

ופשוט ליישב לשון הרמב"ם, דבאמת גם על שוגג אפשר לומר "חטאתי עויתי ופשעתי", דבכל שוגג יש גם מזיד מסויים ("בדקות"), והאריך בזה בספר 'קדוש ונורא שמו' (מאמר נא).

אלא שאין הדברים שווים. דבשלמא בהגדרות של 'שוגג' ו'מזיד' יתכן מדרגות מדרגות (מלבד בגדרי שגגות לחיובי קרבן, שבוה יש הגדרות ברורות, אבל לענין הוידוי שפיר יתכן לראות את השוגג כקצת מזיד), משא"כ כשאדם מתוודה על עבירה שהוא לא עבר אותה, מנא לן להחשיב את הדקות של הדברים כעבירה שנכון להתוודות עליה בפשיטות.

הערה נוספת על דברי הרמב"ם, דלכאור אותם ענינים שהחסידי עבר עליהם בכל יום אינם כלל דברים שהם בגדר חיוב, כי אם מידת חסידות. ונהי שיש תביעה על חסיד שלא נוהג במילי דחסידותא (וכמו שאמרו "ולאו משנת חסידים היא"), אבל חידוש הוא לומר שיש על זה ממש וידוי, דסו"ס בגדרי התורה הוא דבר הרשות (ומשא"כ כשעבר עבירה בשוגג, יותר מובן להכניס בוידוי גם את המזיד הטמון בתוך השוגג, דסו"ס בבסיס הדברים יש כאן עבירה מוגדרת על פי גדרי תורה).

ויש עוד להקשות על דרך הרמב"ם, דמה נימא במה שמתוודה "ועל חטאים שאנו חייבים עליהם מיתה, מלקות, אשם, חטאת וכו'", הלא בזה לא שייך לומר שעובר בדקות, שהרי חסיד שלא עומד בדרישות החסידות, סוף סוף לא חייב על 'דקות' זו מיתה ומלקות ובודאי שלא קרבן. וצ"ע. ואפשר שבנוסח הרמב"ם לא הופיע כן.

**מהלך ב' - מתוודה על אחרים.** בדברי המהרי"ל (הל' תפילת מוסף דיוה"כ אות יח) מצינו שעמד בעיקר ההערה, וזה לשון הספר: "אמר מהר"י סג"ל שכל ימיו פליאה בעיניו מפני מה אנו מאריכין בפיוטים על שעיר הפנימי יותר מעל שעיר המשתלח, והלא הפנימי לא היה מכפר רק על טומאת מקדש וקדשיו וכו' ואותו עון לא נמצא האידנא דמקדש בעו"ה אינו, ושעיר המשתלח מכפר על כל עבירות... ועוד תירץ מהר"י סג"ל דקדושת המקדש לא נתבטלה עדיין וכו', נמצא הנכנס גם עכשיו בטומאה במזיד חייב כרת. ובני חו"ל מבקשים להתכפר על בני ישראל אם טמאו המקדש, דכל ישראל ערבים זה לזה, וראיה דאומר כל אדם על חטא כסדרו אף אם ברור לו שלא עשה כמה עבירות הכלולים בו, אלא מתפללין זה על זה".

וכדרך זו איתא בטור סי' תרז בשם הרי"ץ גיאת דמתוודה מצד כל ישראל ערבין זל"ז (עכ"פ במתפלל בציבור), וראה בזה בט"ז תרז, א.

אלא שעצם הדבר שמתוודה על אחרים צ"ב, דלכאור עיקר הוידוי הוא הודאה של החוטא עצמו. [ואמנם מצינו שהכהן גדול מתוודה על אחרים, אך שם הוא שליח ממונה לכך.]

אלא דהיא גופא, הגדר של ישראל ערבין זל"ז, הוא שנחשבים כגוף אחד, ומצד זה שפיר מהני וידוי של אחד מישראל על חבריו (ואין זה סותר לכך שיש גם מבט פרטי על כל אחד, ושם לא יועיל וידוי של אחד על חבריו). שו"ר כן בשם לקוטי תורה לאר"י פ' קדושים על מצות ואהבת לרעך כמוך: "דע כי כל ישראל סוד גוף אחד... וכל אחד מישראל הוא אבר פרטי, כי זה הערבות שאדם ערב בשביל חבריו אם יחטא, ולכן נוהג מורי זללה"ה (האריז"ל) לומר פרטי הוידוים כולם, אפילו שלא היו בו, והיה אומר כי אע"פ שלא מצאו בו, צריך להתוודות עליהם ולכן תקנו בלשון רבים חטאו וכו' ולא חטאתי, כי כל ישראל גוף אחד, ולכן אע"פ שאין בו אותו עון ראוי להתוודות כי כשעשהו חבריו כאילו עשהו עצמו" ע"ש עוד. וע"ע בזה בספר חסידים סי' כב וסי' תרא.

**מהלך ג' - גלגול.** בספרי החיד"א, וכ"כ החי"א (כלל קמג), דיתוודה גם על מה שלא עבר, שמא חטא בזה בגלגול אחר. ע"כ.

וראשית יש להעיר, דפשוט שאין חובה בגדרי הלכה להתוודות על גלגול אחר, כמו שאין צריך לפנים שהמביא קרבן על מה שחטא בגלגול אחר (לו יצויר שתהיה לו ידיעה בכך), הרי זה חולין בעזרה. דאין אנו דנים אלא על האדם בחייו אלה, וכל העסק עם גלגולים אחרים הוא שייך לסודות התורה, ואין כאן גדר הלכה כלל.

ובאמת שיש להתבונן, אף לאחר שנבין ששייך להתוודות על גלגול אחר, עדיין אין זה אלא ספק, וכמו שכתב החי"א "שמא חטא בזה בגלגול אחר", וא"כ קשה מצד אחר, האם שייך להתוודות בדרך ספק. ומסברא היה נראה שכל עיקר המושג וידוי הוא כשהוא בא בדרך הודאה על האמת, וכשאדם באמת אינו יודע אם עשה פעולה מסוימת, מה שייך שיאמר "אם עשיתי זאת, הריני מודה על כך". הרי זה מביא לידי גיחוך. ולכן נראה שבאמת אין כאן גדר וידוי של ממש, אלא כל העסק עם הגלגולים האחרים הוא שייך לפנימיות ולנסתרות, וגם הוידוי הוא בגדר של בקשת תיקון וכדו', ולא בגדר וידוי של תשובה.

**מהלך ד' - עוון אבות.** בסידור יעב"ץ (יוה"כ) כתב שאנו מתוודים גם על חטאות אבותינו ואבות אבותינו, ובמשך הדורות הם עברו על כל העבירות, ומקרא מלא הוא "והתודו את עוונם ועוון אבותם".

**ובסיכום הדברים:** לגבי וידוי של אשמונו, שמדובר על שרשי החטא, אין קושי, שבוה שפיר אפשר לומר שלכל אחד יש את כל השרשים הללו. ולגבי וידוי ד'על חטא', ג"כ רוב הדברים הם כלליים ששייך בכל אחד, ובדברים הפרטיים וכן ב"על חטאים שאנו חייבים עליהם קרבן וכו'", בזה יש את עיקר הקושיא וכמו שהארכנו.

ובתורת עצה טובה, ניתן לשלב את הכוונות, ומאחר ויש וידיים רבים ביוה"כ, ויש שקשה עליהם לחזור שוב ושוב על אותה כוונה, יכול לחלק את הדברים, שבוידויים של לחש, יכוין על עצמו, ובוידויים שאומרים בחזרת הש"ץ יכוין כמהרי"ל ודעימיה שמתוודה על כלל ישראל (וסמך לדבר מהטור והט"ז שהבאנו לעיל דכשמתפלל בציבור יש יותר סברא להתוודות על חטאי הציבור).

ומלבד הוידויים הקבועים בנוסח, יש גם את הוידויים הפרטיים לפי השיטות שצריך לפרוט את החטא (רמב"ם ודעימיה, והשו"ע פסק שא"צ), ובוה באמת יתודה רק על מה שעבר (זולת ד' החי"א שיתודה על כל העבירות מצד הגלגול וכדלעיל).

## עניני שמיטה ויובל

### שו"ת עם מרן הגר"ח שליט"א בענין הפקרת פירות שביעית בתחילת השמיטה

#### הרב יהודה ליב שוב

לכבוד מרן הגר"ח שליט"א

נסתפקתי בשאלות הנוגעות למעשה ממש בר"ה תשע"ה במצות הפקר בפירות שביעית:

**(א) יל"ע במי שיש לו גינה ובו ירקות שילקטו בשנת השמיטה, שפסק החזו"א שצריך להפקירם אף קודם שילקטו,<sup>1</sup> וא"כ יל"ד לפי הב"י דס"ל דיש מצוה**

1 דהנה יל"ד דהואיל וקדו"ש של ירקות נקבע לפי הלוקטה בשביעית, וא"כ כ"ז שלא נלקטו הירקות לא חל ע"ז הקדושה וא"כ ליכא חיוב להפקיר ירקות של שביעית אלא לאחר לקיטה, וכן ס"ל לאבי עזרי פ"ד משמיטה הכ"ז בפשיטות, וז"ל וראיתי דבר מתמיה ביותר באו"ש פ"א מהלכות מעש"ש ה"ה דיוצא מתוך דבריו שבאתרוג שהולכים אחר לקיטה בשביעית ואם ילקטו בשביעית הפקרא הוא, ורחמנא זכי ללוקט לכ"א, דאפקעתא דמלכא הוא, תו אף אם לא נלקט בשביעית אלא נלקט בשמינית הרי היה הפקר בשנת השביעית לכ"א וכו', וזה תימה דכ"ז שלא נלקט עוד אין עליו שום קדושת שביעית ואינו הפקר ואסור לכ"א ללקט, ואינו מפירות שביעית כל עיקר, והוא פשוט ותמה אני איך עלה על דעת אחרת עכ"ד. אמנם החזו"א ס' כ"ו אות ו' כתב ירקות שנזרע קודם ר"ה וצמחו קודם ר"ה אין בהם משום ספיחין אבל הם קדושים בקדושת שביעית וצריך לנהוג בהם הפקר, ובס' י"א אות ז' דן בזה האם ירקות של שיטת שנכנסו לשביעית והגיע זמן הביעור האם חייבין בביעור כיון דאפשר דיצאו לשמינית ואין בהם קדושת שביעית ואפי' דשל שביעית ודאי חייב בביעור אפי' דאם יצא לשמינית אינו קדוש שא"ה שהוא של שביעית, אבל הכא שהוא של שיטת אלא שבאנו לחייבו בשביעית משום דאזיל בתר לקיטה, ואכתי לא נלקט

להפקיר בפה את הפירות,<sup>2</sup> מתי יפקיר את הירקות, דאם יפקיר קודם ר"ה עדיין לא הגיע זמן המצוה והפקיע ממנו המצוה, ואם יפקיר בר"ה הרי אסור להפקיר ביו"ט, וצ"ע.

#### תשובה: רגע לפני ר"ה מפקירו לשביעית.

**(ב) ויל"ד האם מהני דיפקיר בערב ר"ה ע"מ שיחול ההפקר בכניסת היו"ט, והאם מקיים בזה המצוה כיון דהחלות ההפקר חל בשנת השמיטה או לא, וצ"ע.**

תשובה: גם מהני.

**(ג) וכן יל"ד האם איכא מצוה להפקיר בר"ה כיון דבלא"ה אסור ללקוט בר"ה, אבל מ"מ אפשר ללקוט לצורך פיקו"צ וצ"ע.**

#### תשובה: כך המצוה.

**(ד) והאם קיי"ל כב"י, או קיי"ל דאי"צ להפקיר הפירות בפה.**

תשובה: צריך (אע"ג שאם לא הפקיר ג"כ הפקר, מ"מ מצוותו בכך) 4

**(ה) עוד יל"ע לפי הב"י בא' שהפקיר פירותיו ואח"כ המשיכו לגדול הפירות, האם צריך לחזור ולהפקיר, דהא מה שחזר וגדל שייך לבעלים מדין ארעאי אשבה, וא"כ צריך תדיר להפקיר הפירות וצ"ע.**

#### תשובה: כן

### כוונה בשהחיינו בקידוש ליל ר"ה על מצות שמיטה

#### הרב גבריאל סמוטני

בספר הליכות שלמה הלכות ליל ראש השנה הביאו שהגרש"ז והגר"ש זצ"ל נהנו והסכימו לכך שיש ענין לכווין בברכת שהחיינו בליל ראש השנה על שנת השמיטה.

ויש להעיר דנראה לכאורה שלא כיוונו למצוות הנוהגות בשמיטה, שנראה פשוט שעל מצות השביטה מעבודות הקרקע אין שייך שהחיינו שהרי אינן מצוות חיוביות אלא רק איסורי עשה. גם מצות קדושת שביעית בפשטות עיקרה ג"כ איננו אלא רק איסור עשה שלא להפסידן ושלא לעשות בהם סחורה, וגם את"ל שיש שיטה שיש מצוה באכילת פירות שביעית, מ"מ הרי לא ייתכן לקיימה מראש השנה שאז אין עדיין פירות הקדושים בקדושת שביעית, וגם לא ירקות אשר לקיטתן אסורה בו ממילא.

ובמאי איקדש ומ"מ מסתבר דנוהג בו דין שביעית להפקירו וה"ה לענין ביעור, והוכיח כן משביעית פ"ט מ"א יעו"ש. ועיין בזה בקה"ס ס' ג' וס' ז' יעו"ש. וכ"כ בכתבי מעדני ארץ פ"ב מ"ז יעו"ש. 2 דהנה נחלקו האחרונים האם נעשה הפקר מאיליו או דצריכים הבעלים להפקירו, דהב"י בשו"ת אבקת רוכל ס' כ"ב וס' כ"ד דצריך הבעלים להפקירו, ודעת המב"ט ח"א ס' י"א ובשו"ת מהרי"ט ח"א ס' מ"ג דהר"ז נעשה הפקר ממילא דשביעית אפקעתא דמלכא הוא ממילא, והביא פלוגתא זו המנח"ח מצוה פ"ד יעו"ש. 3 דהנה בביאור ההלכה כתב הגר"ח ק"ש שליט"א דכיון דאסור לקצור קודם הבאת שליש משום הפסד פירות שביעית מסתמא מותר לגדור שדהו בשעה שעדיין אסור לקצרו כדי שלא ישליל אנשים באיסור עכ"ד, ולפי"ז יל"ד דה"ה הכא כיון דאסור ללקוט בר"ה ליכא חיוב הפקר כדי שלא ישליל אנשים לקצור בר"ה, ועיין ארחות רבינו ח"ב עמוד שכ"ה בשם הקה"י דשרי לבעל האילנות לאפרושי מאיסורא את הקוטפים פירות בוסר, ולא להרשות להם לקטפם מאחר שזה אסור, ומשמע דרק שרי להפריש מאיסורא אבל אסור לו לגדור השדה בתורת בעלים, וכ"כ המעדני ארץ ס"ה סק"ו דאעפ"י שרשאי הבעלים לעכב ולמנוע כל אדם מלאכלם כיון דאסורים באותה שעה, מ"מ בתורת בעלות מיהא אסור יעו"ש. 4 ובד"א פ"ד אות קס"ט הביא פלוגתא זו, וכתב דהחזו"א [ס' י"ט סק"ד, וס' כ' סק"ז] הכריע כהפוסקים דגם אם אינו מפקיר הוי הפקר ממילא דאפקעתא דמלכא הוא, ומ"מ יש מצוה על הבעלים להפקירם. ובשעה"צ שם ציין לדברי הקה"י יבמות ס' סק"ב. והנה החזו"א ל"כ כלל דאיכא מצוה להפקיר בפה, אלא דכ"כ הקה"י בדעת המהרי"ט דאפי' דהר"ז הפקר ממילא, מ"מ מצוה על הבעלים להפקיר, וכמש"כ הרמב"ם פ"ד הכ"ז דמצוה על הבעלים להשמיט וכו', וביאר מון שליט"א דהוא משום דמצוותו בכך, והר"ז כעין דינא דבכור דאפי' דקדוש מאיליו מ"מ מצוה על הבעלים להקדישו, אמנם הקה"י בשביעית ס"ה ביאר דמה שהבעלים מפקירים אינו עשיית דין הפקר דזה כבר מופקר וקאי אלא ענינו שהבעלים במציאות נוטשים ועוזבים את שדותיהם ומסלקים מהם את שליטתם ע"ש, ועיין מש"כ בזה באמור"י שליט"א בספרו ס' כ"ג בגדר הדברים. ולפי"ז לכא"ה א"צ מעשה הפקר בפה אלא עצם מה שהם מסלקים את שליטתם סגי בהכי ויל"ע. 5 ובספר משפטי חושן להגר"י בלוי זצ"ל הלכות דבר שלא בא לעולם הקשה דכיון דהפקר לא מהני בדבר שלא בא לעולם א"כ יהא צריך להפקיר הפירות בכל יום, וכתב דכיון דהר"ז רק חומרא בעלמא להפקיר סגי בהכי, [וצ"ב], עוד כתב דסילוק בודאי מהני בדבר שלא בא לעולם, וצ"ע דלאכא בסילוק ליכא קיום של ונטשתה. והנה לפי משנ"כ לעיל דלהלכה דלא כב"י א"צ דין הפקר מצד הבעלים אלא סגי בזה הבעלים מצידם מסלקים שליטתם, א"כ פשיטא דאי"צ לעשות מעשה הפקר בפה תמיד.



ומצות "ונטשתה" להפקיר פירות שביעית גם היא בפשטות איננה מצוה קיומית אלא רק איסור עשה שלא לנהוג בהם מנהג בעלות, וגם אם נימא כהשיטה שיש מצוה להפקיר בפועל את שדהו, זה הלא שייך רק בפירות שגדלו בשביעית וא"כ האדם איננו מצווה בזה עדיין בראש השנה, וגם ירקות המחוברים לקרקע לא שייך לצוותו להשמיטם בראש השנה שממילא הלקיטה בו אסורה.

ועל כרחנו לומר שאם שייכת ברכת שחיינו הרי זה רק שייך לבחינת ה'זמן' של שנת שמיטה כשם שמברכים על יתר הזמנים והמועדים, שהברכה בהם היא גם על עצם היום ולא רק על המצוות הנהוגות באותו יום.

ויש לדון האם באמת בשנת השמיטה יש בה קדושה מבחינת הזמן שבה, כקדושת המועדים, שאף דו"ב שהפירות והאדמה קדושים בזמן זה, אבל ייתכן שאי"ז נוגע אל האדם כמו שברור שלא יברך אדם שהחיינו בזמן שבו מקבלת בהמתו קדושה של קרבן.

והנה מצינו בירושלמי בסוטה סוף פרק ז, ז"ל: אמר רבי אבהו ולמה קורין עשר תעשר. כי תכלה לעשר. על ידי שיצאו ישראל משביעית לשמינית שלא לשכח את המעשרות. רבי חגי בעא קומי רבי יוסי ואינו צריך להבדיל. אמר ליה כבר הבדיל מראש השנה. וביאר שם הריב"ז דסבירא להירושלמי שהיציאה מהשנה השביעית מחייבת ברכת הבדלה, ז"ל: וא"צ להבדיל פי' דלמה לן להזכיר את ישראל שנגמר שנת השביעית הא בלא"ה הדבר מסוים דהא צריך להבדיל בין קודש לחול דהא שבת אקרי וכמו דצריך להבדיל ביציאת שבת כמו כן צריך להבדיל במוצאי שביעית כו' ומשני לא כבר הבדיל מר"ה פי' דערב ר"ה עם חשכה א"צ להבדיל מקודש לחול דהא ר"ה נמי מקרי מקרא קודש וכשהבדיל במוצאי ר"ה המבדיל מקודש לחול שוב א"צ להבדיל על שנת השבתון ... והא דלא כתב הרמב"ם ז"ל דינא דהבדלה במוצאי שביעית משום דבלא"ה מבדיל מראש השנה כנ"ל, ודוק. [וכביאור כ"כ גם בגליוני הש"ס שם].

ואמנם בפני משה שם ביאר הירושלמי בדרך אחרת, וכן בשירי קרבן נראה בהדיא שמיאן בביאור זה, שלא היה נראה לו שתהיה שייכת ברכת הבדלה במוצאי שביעית. ונראה שהנידון בדבר תלוי בשאלה הנ"ל האם ישנה בכלל בחינת קדושת הזמן הנוגעת לאדם בשביעית.

ונראה דאם כנים הדברים שאין בחינת הקדושה בשביעית נוגעת אל האדם שיבואר לפי"ז מה שרצו רבים לבאר את סוגיית תוספת שביעית שדנו בה הראשונים מה היא כוללת ששיטת ר"ת בר"ה ט, ב וכן הביאו הר"ש פ"א מ"א שנטיעה וזריעה מותרות בתוספת שביעית ולא נאסרה מדין תוספת אלא חרישה לצורך שביעית. ואמנם הר"ש שם פליג עליה וסבירא להו שאף נטיעה אסורה מדאורייתא, ואע"ג שאינה חשובה תועלת לשביעית (וע"ע רש"י ותוס' ר"ה י ובשא"ר שם).

וביאר רבים דיסוד הנידון בדבר הוא מה נאמר בדינא דתוספת שביעית האם הרחיבה התורה את עצם "הזמן" של השנה השביעית או שרק נאמרו דינים באיסורים הנוגעים אל הקרקע במה שיועיל לה בשנה השביעית. ואכ"מ להכנס בכל פרטי הסוגיא, ומ"מ נראה לכאורה שגם צדדים אלו יכולים להיות תלויים בשאלה הנ"ל דאם הזמן עצמו יש בו קדושה שפיר איכא למימר שהרחיבו את הזמן ליתן לו תוספת מלפניו ומאחוריו, מידי דהוויא אתוספת דשבתות ויו"ט, אבל אם אין קדושה בעצם הזמן אלא שהאדמה קדושה בזמנים הללו הרי שאין גדר התוספת הרחבה של הזמן אלא הרחבה של דינים הנוגעים לתועלת הקרקע. [בעיקר ההשוואה וההפרש בין גדר התוספת דשבת לתוספת דשביעית ע"ע טורי אבן ר"ה שם, ורעק"א בגליון המשנה פ"א מ"ד.]

## הגבול הדרומי של א"י ודין שטח הערבה

### הרב יהושע הלוי

בבירור הגבול הדרומי האריכו רבים, ועיקר הנידון נתעורר לגבי שטח הערבה המשתרע מדרום לים המלח עד אילת (כ-160 ק"מ) האם נוהג בו דיני שביעית כארץ ישראל או שדינו כחול.

ועי' בדרך אמונה [תרומות פ"א ה"ז באוהה"ל ד"ה מאשקלון] מש"כ בענין זה ולדבריו שטח הערבה הוא חול, אלא שכתב בשם הגריש"א זצ"ל שאין לסמוך על זה הלכה למעשה.

ונראה שיש מקום ללמוד על נידון זה עד היכן מתפשט שטח ארץ ישראל לדרום ים המלח מכמה פסוקים בתורה [מלבד הגבולות בפרשת מסעי שאין ידוע לנו היום המקומות שנתפרשו בתורה].

א [בפרשת נח [בראשית י, יט] נאמר "ויהי גבול הכנעני מצידן באכה גררה עד עזה באכה סדמה ועמרה ואדמה וצבים עד לשע", הרי שפירש הכתוב בזה את השטח שבו גרו בני כנען.

ובגבולות הארץ בפרשת מסעי [במדבר לד, ב] נאמר "וזאת הארץ אשר תפול לכם בנחלה ארץ כנען לגבולותיה", ולפי פשוטו היינו הארץ המפורשת בפרשת נח שהיא "גבול הכנעני", וכן מבואר בספרי [דברים א, ז] שהגבול שבפרשת נח הוא הגבול שירשו ישראל, שעל הפסוק "פנו וסעו לכם ובואו וגו' ארץ הכנעני" ביארו חז"ל ארץ הכנעני זה גבול כנען שנאמר ויהי גבול הכנעני מצידן וגו' עד לשע זו קלרה, עכ"ד הספרי, ומבואר שהארץ שנתפרשה בפרשת נח היא הארץ שניתנה לישראל לנחלה, וכן מבואר בדברי רש"י [בראשית יח, ז], וכן כתב החזקוני על הפסוק בפרשת נח, עיי"ש.

ונפרש את הפסוק המבאר את גבול הכנעני ובוה יתבאר לנו מקומה של ארץ ישראל.

"ויהי גבול הכנעני מצידן" - היינו תחילת הגבול הצפוני הוא מצידון, וכן מתבאר ביהושע [יג, ו] שהשטח הצפוני מכלל נחלת ישראל שלא נכבש בימי יהושע הוא "כל יושבי ההר וגו' כל צידונים".

"בואכה גררה עד עזה" - היינו הגבול בדרום מערב שהוא עד גרר, ומתפשט עד עזה הסמוכה לנחל מצרים [כמבואר ביהושע טו, מז] "עזה ובנותיה וחצריה עד נחל מצרים".

"בואכה סדומה ועמורה ואדמה וצבויים" - כאן נתפרש הגבול בדרום מזרח שהגיע עד מקום סדום וחברותיה.

"עד לשע" - ובספרי [דברים הנזכר לעיל] נתפרש לשע זו קלרה וכן הוא בירושלמי מגילה פרק א' ה"ט, וכעין זה ביונתן בן עוזיאל, ולא מצאתי זיהוי כלל למקום זה במקרא או בחז"ל.

ומצאתי ב' דרכים במפרשים בזיהוי המקום הקרוי "לשע", א [בחזקוני בפרשת וירא [יח, כח] מבואר ש"לשע" היא בכלל ערי הכנען, ולפי דרכו נמצא שביאור הכתוב בפרשת נח "עד לשע" הוא שהעיר לשע היתה בקצה כנען הירדן ולזה פירש הפסוק שגבול הכנעני מתפשט עד לשע [והוא כעין מה שנתפרש בדרום מערב בואכה גררה עד עזה], ולפי דרך זו לא פירש הפסוק את גבול הכנעני בצפון מזרח אלא את שלשת המקצועות האחרים, [ויתכן ש"גבול הכנעני מצידון" היינו לכל רוחב הארץ לצפון, שהמקום הקרוי צידון התפשט לכל רוחב הארץ ממזרח למערב, ויש ללמוד כן מהפסוק בדברים [גט] צידונים יקראו לחרמון שריון, ועיי"ש ברש"י, ומשמעות הדברים היא שהגיע גבול הצידונים משפת הים הגדול עד הר חרמון שהוא במזרח הארץ, ולפי זה נתפרש גבול הארץ מכל רוחותיה בפסוקים אלו [צידון בצפון לכל אורך הארץ, ומקצוע דרום מערב בגרר ועזה ומקצוע דרום מזרח בסדום וחברותיה]. ב] בספר חוג הארץ [לבעל מרכבת המשנה] ערך גרר פי' שלשע היא בקצה המזרח לצד צפון, עיי"ש בדבריו שכ' שנראה שהיא לשם דהיינו דן, ולפי דבריו נמצא שפירש הפסוק את ארבע מקצועות הארץ, צידון - צפון מערב, גרר ועזה - דרום מערב, סדום ועמורה וכו' - דרום מזרח, לשע - צפון מזרח, ועיי"ש עוד.

ולפי שתי דרכים אלו למדנו שמקצוע דרום מזרח של גבול הכנעני הוא בערי הכנען [קודם הפיכת סדום] שהם היו על שפת ים המלח, כמבואר בכמה דוכתי שסדום היא על שפת ים המלח, [עי' בשבת קח:], וכן הוא נראה לעין כל שבמקום זה נתקיים "גפרית ומלח שריפה כל ארצה לא תזרע ולא תצמיח כמהפכת סדום וגו'".

וכיון שנתפרש בתורה שגבול הכנעני במקצוע דרום מזרח נתפשט עד מקום סדום - ים המלח, ולא נתפרש מקום נוסף בדרום מזרח נראה שלדרום ים המלח אינו בכלל אר"י, ואף שהגבול נוטה דרומה בין ים המלח לנחל מצרים כמבואר בפסוק בפרשת מסעי "ונסב" "ויצא", אין בזה קושיא על דברינו אלה, משום שתיאור הגבול המפורש בתורה ניתן על הקצוות והקו מקצה לקצה אינו קו ישר כסרגל אלא לפי מקום היישוב השייך לבין התחומים המוזכרים בקצוות, וכל השטח שבכלל גבולות פרשת מסעי הוא בכלל הארץ שבין סדום וחברותיה לגרר ועזה, אמנם תחת ים המלח לדרום אינו בכלל התחום המבואר בפרשת נח, [וכיון שלא נתפרשו מקומות נוספים לאורך הגבול אין מקום לומר שהגבול נסב דרומה הרבה שהיה לכתוב לציין מקום נוסף בדרום אילו הארץ מתרחבת לדרום, בשונה מהגבול בפרשת מסעי ששייך לומר שכיון שפירשה תורה מקומות נוספים בגבול יתכן שהגבול נוטה דרומה הרבה].

[ב] בפרשת וזאת הברכה [דברים לד, א-ג] נאמר "ויראהו ה' את כל הארץ וגו' ואת הנגב ואת הכנרת בקעת יריחו עיר התמרים עד צוער, ויאמר אליו ה' זאת הארץ אשר נשבעתי לאברהם ליצחק וליעקב וגו'", ומבואר בגמרא [בבא בתרא נו.] אמר רב כל שהראהו הקב"ה למשה רבינו חייב במעשרות, למעוטי מאי וכו', עיי"ש.

ולמדנו מגמרא זו שכיון שפירשה תורה שהראהו הקב"ה למשה את הארץ, יש ללמוד שמה שלא היה בכלל ראייתו אינו בכלל גבולות הארץ, שאילו לא כללה ראייתו של משה את כל הארץ לא שייך לומר בזה "כל שהראהו הקב"ה למשה חייב במעשר".

ומעתה נראה דכיון שפירש הכתוב "ואת הכנרת בקעת יריחו עיר התמרים עד צוער" מוכח שלא נתקדשה הארץ בבקעה זו אלא עד מקום העיר צוער, וכיון ששטח הערבה היא בקעה שהיא המשך לבקעת יריחו [ויום המלח מפסיק באמצע בקעה זו במקום העמוק ביותר] יש לנו ללמוד שאין שטח בקעה זו בכלל ארץ ישראל אלא עד צוער.

והנה בפסחים צג: איתא "אמר מר מעלות השחר עד הנץ החמה חמשת מילין, מנגל דכתיב "וכמו השחר עלה ויאצו המלאכים בלוט" וכתב "השמש יצא על הארץ ולוט בא צוערה" ואמר רבי חנינא לדידי חזי לי הוה אתרא והוה חמשת מילין", ולמדנו מגמרא זו שמהעיר סדום עד העיר צוער יש ה' מילין, וכיון שמקומה של סדום ידוע שהוא על שפת ים המלח נמצא שאין צוער רחוקה משם אלא ה' מיל, וגם אם ננקוט לחומרא שהמרחק הוא לכיוון דרום, נמצינו למדים שבמרחק מים המלח יותר מה' מיל ושטח העיר צוער עצמה אינו בכלל ראיית משה ואינו בכלל תחום ארץ ישראל [ולכא' נראה שיותר מ-10 ק"מ דרומה מים המלח יצאנו מכלל צוער ותחומה].

[ובפסוק בתחילת ראייתו של משה נאמר "את הגלעד עד דן", ולכא' ק' שהרי הגבול הצפוני מגיע עד לבוא חמת, אמנם בדברי הרמב"ן עה"ת שם מבואר שדן הוא סוף תחום ארץ ישראל לצפון, ואכמ"ל].

אמנם באדרת אליהו כ' ש"ואת הנגב ואת הכנרת בקעת יריחו עד צוער" הראהו הקב"ה למשה את הארץ שירשו ישראל לעתיד לבוא, עיי"ש ולדבריו אין פסוק זה ענין לנידון דידן, אמנם לכא' דבריו מוקשים מהגמ' בבבא בתרא נו. שמבואר בגמ' [לחד תנא] דעמון ומואב והר שעיר אינם בכלל ראיית משה, והרי הם בכלל הנגב שפירש הגר"א שם שהוא הר שעיר, וצ"ע.

ולא נכתבו הדברים אלא לעורר לב המעיניים אולם לענין הלכה מסור הדבר לחכמי הדור ואין אחר דבריהם כלום.

## באר ש' החזו"א שבזה"ז מותר להפעיל עצטרות מעושהבות קודם השביעית שיפעלו בשביעית

### הרב חיים הלפרט

ידוע מה שדנו פוסקי זמנינו אם מותר לכווין שעון בערב שביעית שיפעיל ממטרות בשביעית [אף בדליכא פסידא, דבמקום פסידא בלא"ה שרי כדאי' במו"ק ג']. והנה לדעת המנ"ח [מצוה ק"ב, שכ"ו, רצ"ח] פשיטא דאסור מדין שביטת שדהו, כפי שייסד שם דהעשה דושבתה הארץ לא קאי על העובד בשביעית אלא על בעל השדה, ומה"ט אף כשנכרי עובד בשדהו עובר בעל השדה בביטול עשה כדאי' בע"ז ט"ו ע"ב כפי שפי' תוס' ר' אלחנן ותוס' רי"ד, והמנ"ח כתב שאין חולק בזה. וראיה נוספת הביא על כך משביעית פ"ב מ"ו דמבואר דאסור לנטוע אילן קודם שביעית באופן שהקליטה תהיה בשביעית, ותמה המנ"ח דמ"ש משבת דשרי כדאי' גבי פותקין ביבותיהן וכו', דמבואר שם שכל שהגברא עשה בהיתר שרי גם כהמלאכה ממשיכה בשבת ומ"ש שביעית, וכתב דע"כ שהעשה דושבתה הארץ לא תליא בעובד אלא בבעל השדה, ועובר בעל השדה גם כשהגברא נטע או זרע קודם שביעית [ולפ"ז האיסור רק מחמת העשה, אבל לאו ליכא]. ולשי' פשוט שאסור לכווין שעון בערב שביעית שיפעיל ממטרות בשדהו בשביעית, דאע"פ שמלאכת אדם בשביעית אין כאן ואינו עובר בלאו, אבל ביטול ושביתה הארץ יש כאן.

אולם החזו"א חולק על המנ"ח בתרתי, גם בסוגיא בע"ז וגם במשנה בשביעית. דעל מש"כ המנ"ח דהוא סוגי' מפורשת בע"ז ואין חולק, כתב החזו"א סי' י"ז סקכ"ה, "אבל ברמב"ם פ"א ה"א מבואר שאין עשה דשביתה על הבעלים אלא על הארץ והעובד עובר בעשה אבל לא הבעלים וסוגיא דע"ז יש לפרש כפי' תוספות". ועל מקורו של המנ"ח מהמשנה בשביעית כתב החזו"א דלא מיבעיא

לשי' הרמב"ם הנ"ל דודאי א"א לפרש את המשנה דהוא משום עשה דשביתה שדהו, דהא לשי' לא בעל השדה עובר אלא העובד הוא שעובר, וכשנטע או זרע בהיתר בערב שביעית ואין בשביעית מלאכת אדם, אף עשה דשביתה הארץ ליכא. אלא אף לשי' תוס' ר' אלחנן ודעימיה בע"ז דהעשה קאי על בעל השדה ולא על העובד, א"א לאסור את הנטיעה והזריעה בערב שביעית על אף שהקליטה תהיה בשביעית, כדחזינא ממה דאין דין לעקור האילנות והספיחין בשביעית למ"ד תולדות בשביעית דאורי', ווע"כ שאין שביטת הארץ כשביתה בהמתו אלא שתהא שובתת ממלאכת אדם בה, אבל לנטוע קודם שביעית שתקלוט בשביעית מותר מה"ת. ומה"ט פסק החזו"א לדינא [בסי' כ"ב סק"ה וסי' כ"ה סק"ג וסי' כ"ו סק"ג] דמותר לזרוע בזמן הזה עד ר"ה. ואע"פ שהוא עצמו בסי' י"ז סקכ"ה וסקל"א הסתפק בזה, אבל מ"מ בכל המקומות הנ"ל הכריע דמותר עכ"פ בזה"ז מהר"ה הנ"ל דאין דין לעקור הספיחין והאילנות.

[ובשי' המנ"ח י"ל כ' בספר תורת הארץ בשם ספר ציץ הקודש לתרץ הקושיה מהא דאין דין לעקור האילנות והספיחין, דיש לחלק בין פעולה טבעית כגון ספיחין או צמיחת אילנות שאין בו ביטול שביטת הארץ, לקליטה בשביעית שנוצרה ע"י מלאכת אדם בערב שביעית שאינו דבר טבעי, דמשום כך יש בו ביטול שביטת הארץ].

אלא דא"כ תיקשי לשי' החזו"א מהמשנה בשביעית, מה הוא טעם איסור נטיעה קודם השביעית. ואמנם ברמב"ם בפ"ג משמיטה ויובל ה"א פ' את המשנה הנ"ל מפני מראית עין [משום דמונין לשנות ערלה ודוקא בעץ מאכל, וכ"ה ברמב"ן ב"ה דף ט' בשי' הרמב"ם], ולפ"ז הרמב"ם לשי' א"ש, וכ"כ החזו"א בסי' כ"ו סק"ג. אולם ברוב הראשו' מבואר דהאיסור משום מלאכת שביעית ולא מפני מראית עין, וקשיא לשי' החזו"א דאין העשה דשביתה הארץ אלא ממלאכת אדם.

והחזו"א עצמו עמד בזה בסי' כ"ב סק"ה וז"ל, "במש"כ סי' י"ז סקכ"ה להסתפק אי מותר לזרוע עמד בזה בסי' כ"ב סק"ה וז"ל, "במש"כ סי' י"ז סקכ"ה להסתפק ופוסקים לאסור אין לנו לחדש איסורים ואע"ג דמצינו חומרא בנקלט בשביעית יותר מנקלט בע"ש זהו דוקא בזמן שתוספת שביעית נהוג אבל בזמן הזה אין שום איסור מחמת תוספת". וכ"כ בסי' כ"ו סק"ג, "אבל לא מצינו למיסר בזה"ז לזרוע קודם שביעית בשביל שיקלוט בשביעית וכל דברי הראשונים הם בזמן איסור התוספת".

אולם המנחת שלמה בסי' נ"א [ובמעדני ארץ סי' י"ג] הוכיח מכל הראשו' דהאיסור לזרוע ולנטוע קודם שביעית אינו משום תוספת שביעית. א' משי' רש"י ב"ה דף י' ע"ב דאסור לזרוע קודם תוספת שביעית באופן שתיעשה הקליטה בתוספת שביעית, ומבואר שהאיסור אינו מדין תוספת שביעית, וה"ה דבזה"ז שייכא האי דינא. ב' שי' ר"ת דאין איסור נטיעה בתוספת שביעית, ומ"מ פ' ב"ה שם את המשנה בשביעית דאסור בערב שביעית לנטוע באופן שהקליטה תהיה בשביעית, דמבואר מזה שגם ללא דין תוספת שביעית אסור לנטוע קודם השביעית באופן שהקליטה בשביעית, וה"ה בזה"ז. ג' שיטת הר"ש בפ"ב מ"ו דיש איסור נטיעה בתוספת שביעית, ומ"מ הדין שמבואר במשנה דצריך לעקור קודם הקליטה הוא רק באופן שהקליטה תהיה בשביעית, דרק ככה"ג חייב לעקור קודם השביעית למנוע הקליטה בשביעית, אבל אם הקליטה תיעשה בתוספת שביעית אינו חייב לעקור. ומוכרח דאינו מדין תוספת שביעית, דהא חזינא דעל אף שנטיעה אסורה בתוספת שביעית אין דין לעקור אלא אם הקליטה תיעשה בשביעית עצמה, וע"כ דהאיסור אינו מדין תוספת שביעית, דאל"כ מ"ש נטיעה מקליטה, אלא אף בלי דין תוספת איכא דין למנוע הקליטה בשביעית, וה"ה בזמן הזה. וצ"ע היאך ליישב שיטת החזו"א שלכאורה נסתרת מכל הראשונים כפי שהוכיח המנחת שלמה.

וליישב שי' החזו"א נקדים את עיקר פלוג' ר"ת והר"ש אם נטיעה אסורה בתוספת שביעית, דהנה הר"ש בפ"א ה"א הביא את שי' ר"ת ותמה עליו, וז"ל, "ורבינו תם מפרש דלא החמירו בנטיעה משום דבנטיעה אין תוספת שביעית דאורייתא אלא בחרישה ובפ"ק דראש השנה דרשין לה מדכתב בחריש ובקציר תשבות ומיהו איכא תנאי התם דדרשין ליה מקרא אחריני ועוד לא יתכן כלל דממ"נ דאורייתא היא בחרישה כתיב כרמך לא תזמור וכ"ש נטיעה דהיא עיקר מלאכה טפי כדמוכח בשבת דזומר תולדה דזורע וכ"ש נוטע דדמי לזורע טפי".

ובתורת זרעים תמה על קושיית הר"ש, דהן אמנם נטיעה הוא כ"ש מחרישה דהיא עיקר מלאכה טפי, אבל מנ"ל דיש ע"ז תוספת שביעית. וכתב התורת זרעים לבאר דברי הר"ש, דיסוד דין תוספת שביעית אינו דין בפנ"ע, אלא דין אחד עם השביעית כאילו התחיל השביעית, ולהכי כ' הר"ש דאחרי שודאי נטיעה

אסורה בשביעית משום דהוא כ"ש מחרישה, ה"ה דיש בה תוספת שביעית, כיון דגדר תוספת שביעית הוא 'כאילו התחיל השביעית'.

אולם יל"ע בדבריו, דהנה בעיקר ש' ר"ת דמתיר נטיעה בתוספת שביעית כתבו תוס' ב"ה דף ט' ע"ב לבאר דבריו ע"פ יסוד גדול באיסור מלאכה בתוספת שביעית, וז"ל, "ועוד יש ליתן טעם משום דכל חורש ערב שביעית הוא להועיל בשביעית אבל אין לאסור ערב שביעית ליטע מחמת שהאילן גדל בשביעית דכל האילנות נמי מיגדל גדלי בשביעית וא"כ לא יטע לעולם". והיינו שאיסור מלאכה בתוספת שביעית איכא רק במלאכה המועלת לשביעית, וכ"כ רש"י ב"ה ט' ע"א, "חריש של ערב שביעית, שלא יחורש שדה אילן ערב שביעית חריש שיועיל לשביעית", וכ"כ במכות ח' ע"ב. ויסוד זה מבואר גם ב"ש בכללי מלאכות שביעית פ"ב מ"ב, וז"ל, "ויש כמה חילוקין בדבר דכל מלאכה אפילו דאורי' כגון חרישה שעושה לצורך פירות ששית מותרות אפילו בתוספת שביעית", וכ"כ גם בפ"א מ"א.

ומעתה יל"ד במה פליג הר"ש על ר"ת שהתיר נטיעה בתוספת שביעית כיון שאינה מלאכה המועלת לשביעית. ובתורת זרעים הנ"ל מבואר דאף הר"ש לא פליג בפרט זה, אלא שס"ל דגדר תוספת שביעית הוא כאילו התחיל השביעית, ולהכי כמו דנטיעה בשביעית עצמה אסורה כך נטיעה בערב שביעית אסורה. ולפ"ז יש לתמוה טובא מהר"ש הנ"ל ש' דחרישה בתוספת שביעית כשאינה מועלת לשביעית מותרת, ומ"ש מנטיעה דאע"פ שלא חשיבא מועלת לשביעית [כש"כ ר"ת], אפ"ה אסורה משום דגדר תוספת שביעית הוא כאילו התחיל השביעית, ואף בחרישה נימא הכי דגם כשחורש לצורך פירות ששית אסור משום שתוספת שביעית הוא כאילו התחיל השביעית.

ולבאר הדברים נקדים מה שתמה הטו"א על הך כללא דאינו חייב בתוספת שביעית אלא על מלאכה המועלת לשביעית. דהנה ב"ה דף ט' ע"א מבואר שלר"ע דיליף תוספת שביעית מקרא דבחריש ובקציר תשבות, ילפי' מיניה דין תוספת יוה"כ ושבת. והקשה הטו"א מה ענין תוספת שביעית לתוספת יוה"כ ושבת ויו"ט, הא חלוקים הם בשורשם, דתוספת שביעית לא אסר רחמנא אלא מלאכה המועלת לשביעית, אבל מלאכה המועלת לששית שרי אף תוך ל' יום, ואילו תוספת יוה"כ שבת ויו"ט אסור לעשות מלאכה בתוספת אף כשאינה מועלת ליוה"כ ושבת ויו"ט, והיאך מדמו זה לזה.

ובאמת שהגרע"א בגליון הש"ס לר"ה דף ט' רמז לקושיה זו, וז"ל, "וביותר ק' אפילו לענין מלאכה הא בשביע' אינו אסור בתוס' מדאורי' רק חרישה וקצירה אבל לא נטיעה כמ"ש תוס' ד"ה ומותר לקיימן וא"כ ביוה"כ ושבת מנלן תוספת בשארי מלאכות וצ"ע". וקושייתו מבוארת ע"פ מה שהובא לעיל מתוס' ב"ה שבארו את ש' ר"ת דהטעם שנטיעה מותרת בתוספת שביעית משום שאינה מלאכה המועלת לשביעית, "וא"כ ביוה"כ ושבת מנלן תוספת בשארי מלאכות", וכוננו דמנ"ל שאף מלאכות שאינם מועילות לשבת כגון נטיעה אסורות בתוספת יוה"כ ושבת כפי שתמה הטו"א.

ובאג"מ יו"ד ח"ג סי' ק"ל עמד בתמיהות אלו וכתב בזה יסוד גדול במלאכת שביעית. ותו"ד כך הוא, דחלוק ביסודו מלאכת שבת ממלאכת שביעית, דמלאכת שבת אסרה תורה על הגברא לעשות מלאכה בשבת, אבל מלאכת שביעית לא אסרה תורה אלא מה שמוגדר 'מלאכת שביעית', אבל לחפור בעלמא מותר בשביעית אע"פ ששבשבת אסור משום חורש. ובאור דבריו, דבשביעית לא אסרה תורה אלא 'עבודת הארץ' שזה סותר לשביעית הארץ, ולהכי בעי חרישה המועלת לקרקע בשביעית, דרך בהכי סותר ל'שביעית הארץ'. וכתב האג"מ דלו יצויר מלאכה בשביעית שאינה מועלת לשביעית, אף בשביעית עצמה היה מותר, והוסיף האג"מ "ומה שאסור לחורש בקרקע אף ביום אחרון של השנה אף דאז הוא חרישתו רק למוצאי שביעית משום דעכ"פ כיון דכן הוא דרך המלאכה לעשות היום לתועלת שנה הבאה הוא בטול השביעית דשנה זו כיון דהיום צריך לעשותה אף שהוא לתועלת שלאחר זמן".

ועולה מדבריו דמה ש' הראשו' דמלאכה בתוספת שביעית אסורה רק כשמועלת לשביעית, אינו יסוד מסוים בתוספת שביעית אלא הוא יסוד אף במלאכת שביעית, דלא אסרה תורה אלא מלאכת שביעית.

ולפ"ז כתב האג"מ ליישב קושיית הטו"א הנ"ל, דודאי דין תוספת שביעית ודין תוספת שבת חד הוא דצריך להוסיף זמן מחול על הקודש, ומה שבתוספת שביעית מצינו דלא נאסרה אלא מלאכה המועלת לשביעית אינו דין מסוים בתוספת שביעית אלא הוא דין כללי במלאכה בשביעית, דלא אסרה תורה אלא 'מלאכת שביעית', ולהכי בעי מלאכה המועלת לשביעית, ורק אם מוגדר מלאכת שביעית אפשר לאוסרו בזמן התוספת שביעית, אלא שכ"ז שייך אחרי שלמדנו

דין תוספת שביעית, דבלי דין תוספת שביעית הוא כעושה מלאכת שביעית בזמן היתר, ונמצא שבשביל לאסור מלאכה בתוספת שביעית תרתי בעינן, שתהיה המלאכה 'מלאכת שביעית' והוא לא שייך לדין תוספת שביעית אלא לעיקר מלאכת שביעית, ודין נוסף שיהיה מקור להוסיף מחול על הקודש, דבלאו הכי אין איסור אף במלאכת שביעית [אמנם רבנן אסרו מלאכת שביעית גם קודם ל' יום בשדה הלבן מפסח ובשדה האילן מעצרת, אבל מדאורי' אע"פ שמזמנים אלו מועיל לשביעית אינו אסור כיון דדין תוספת שביעית מדאורי' רק ל' יום], ושפיר למדים דין תוספת יוה"כ שבת ויו"ט מתוספת שביעית.

ולפ"ז יש לבאר מש"כ הר"ש דנטיעה אסורה בתוספת שביעית דכ"ש מחרישה דהיא עיקר מלאכה טפ"ה, ותמה התורת זרעים דגם אם למדנו דאסורה בשביעית, אכתי מנ"ל דאסורה אף בתוספת שביעית. ולפי הנ"ל יל"פ כוונתו באופ"א, דהנה נתבאר בתוס' ב"ה דשורש ש' ר"ת דנטיעה מותרת בתוספת שביעית משום דלא חשיבא מלאכת שביעית דנטיעה היא מלאכה לעולם, וע"ז גופא כתב הר"ש דאם חרישה לצורך שביעית היא מלאכת שביעית כ"ש נטיעה דהוי מלאכת שביעית [ואכתי צ"ב מל' הר"ש]. והיינו דשורש פלוגתתם אם נטיעה בתוספת שביעית חשיבא מלאכת שביעית או מלאכת ששית.

ולפי היסודות הנ"ל נבאר את שיטת החזו"א בדברי הראשונים. ונקדים במה שהמנ"ח במצוה רצ"ח חקר האם קליטת הזרעים בקרקע היא מלאכה או דלא היא מלאכה. וכתב להוכיח מהמשנה בשביעית הנ"ל דאם נטע או זרע בערב שביעית חייב לעקור כדי למנוע קליטה, דמזה מוכרח דקליטה היא מלאכה. ועי' בחזו"א סי' י"ז סקכ"ה שכתב דאף למ"ד אבות אסר רחמנא בשביעית ולא תולדות, "מ"מ קליטה הוא זריעה ממש ואסור". ובמנ"ח הנ"ל כתב להסתפק אם התרו בו זרע בשביעית ושכח והתרו בו שוב שילקט הזרעים ולא ליקט אם חייב שתים אחד על הזריעה ואחד על הקליטה. והיינו דבנטיעה מונחים ב' פעולות, חדא עצם הנטיעה, ועוד היא כזריקת חץ ביחס לקליטה, ול"א דהקליטה היא כאילו נעשית מאיליה ול"ה כזריקת חץ על הקליטה.

ויש ללמוד מדבריו ב' חידושים, א' דקליטה שמחמת הזריעה חשיב מעשה ידיה ולא גרמא ועל אף שממשיך ממילא לאחר זמן אפ"ה חשבי' ליה כזריקת חץ על הקליטה. ב' מלבד מה שחשיב עשייה ידיה חשיב גם מלאכה בפנ"ע שאפשר לחייבו שתים.

וע"פ יסודות אלו נבאר את שיטת ר"ת והר"ש לשי' החזו"א דהדין 'עקור' נאמר רק בזמן תוספת שביעית, ותמה המנ"ח דהא ש' ר"ת דאין תוספת על נטיעה וע"כ שהאיסור לא שייך לתוספת שביעית. ולפי הנ"ל י"ל דסובר ר"ת דדוקא מלאכת הנטיעה שנעשית קודם השביעית, אין עליה תוספת שביעית כיון דאינה מלאכת שביעית כפי שכתבו תוס' ב"ה ט' ע"ב, אבל לענין הקליטה בשביעית שנעשית ע"י הנטיעה [דהוי הנטיעה כחץ על הקליטה בשביעית] היא מלאכת הקליטה כמלאכת שביעית כיון שנעשית בשביעית עצמה, ולהכי אף הנטיעה שהיא כחץ על הקליטה היא לענין הקליטה כמלאכת שביעית, אלא שאילולי דין תוספת שביעית א"א לאסור את מעשה המלאכה, דומיא דשבת שהמלאכה צריכה להיעשות בזמן האיסור, וזהו שכ' החזו"א דהאיסור שייך רק בזמן שנוהג תוספת שביעית. והוא כמש"נ באג"מ דבשביל לאסור מלאכה בתוספת שביעית תרתי בעינן, א' לדין תוספת שביעית. ב' שתהיה 'מלאכת שביעית' שהוא דין אף בשביעית עצמה. ובנטיעה שפועלת קליטה בשביעית מתחלקת הנטיעה מהקליטה, דהנטיעה שנעשית בערב שביעית לא חשיבא מלאכת שביעית ואילו הקליטה בשביעית ע"י הנטיעה בתוספת שביעית חשיבא מלאכת שביעית.

ומיושבת ש' החזו"א מר"ת דכל האיסור לנטוע קודם שביעית באופן שתהיה קליטה בשביעית הוא רק מדין תוספת שביעית, דבלאו הכי הוא דומיא דפזותקין ביבותיהן שמותר בע"ש כפי שתמה משם המנ"ח, והחזו"א לשי' דפליג על המנ"ח הנ"ל יישב את קושיית המנ"ח דהוא מדין תוספת שביעית, ולפ"ז שפיר כתב דבזמן הזה אין שום טעם לאיסור. ומצאתי שיסוד הדברים מבואר בחזו"א בסי' כ"ה סקי"ג שכ' "ואף לדעת ר"ת י"ל דאיסורו משום תוספת, דכל שנקלט בשביעית היא הנטיעה כפועלת חרישה המועלת בשביעית, אבל בזה"ז אין איסור.

ועתה נבאר את ש' הר"ש שמחד גיסא סובר דיש איסור נטיעה בתוספת שביעית, ומאידך גיסא כ' דאין דין יעקור כדי למנוע קליטה בתוספת שביעית. וצ"ב מ"ש קליטה בשביעית דיש בה דין 'עקור' מנטיעה בערב שביעית דאע"פ שיש בה איסור תוספת שביעית, אין בה דין יעקור.

ונ"ל ע"פ היסודות הנ"ל דנטיעה וקליטה הם ב' מלאכות של זריעה כמבואר במנ"ח. דלפ"ז י"ל דכל מה דפליג הר"ש על ר"ת וס"ל דנטיעה חשיבא מלאכת שביעית היינו דוקא מלאכת נטיעה שבשביל שתיעשה קליטה בשביעית



מוכרחים לנטוע קודם השביעית, ולהכי דנין אף את הנטיעה קודם שביעית כמלאכת שביעית ואסור בזמן תוספת שביעית, אבל מלאכת הקליטה שנעשית קודם השביעית אינה נצרכת לשביעית עצמה, ולהכי מלאכת קליטה בתוספת שביעית אינה 'מלאכת שביעית', ולהכי אין דין לעקור כדי למנוע קליטה בתוספת שביעית, משא"כ קליטה בשביעית עצמה חשיבא מלאכת שביעית מחמת היותה בשביעית עצמה, ולהכי כל שהקליטה תהיה בשביעית חשיבא מלאכת שביעית וחייב לעקור כדי למנוע קליטה זו.

ומבוארת ש' החזו"א דבין ר"ת ובין הר"ש כולהו סברי דינא דמתני' בפ"ב מ"ו דצריך לעקור כדי למנוע קליטה בשביעית לא קא' האי דינא אלא בזמן שיש תוספת שביעית, אבל בזה"ז "אין לנו לחדש איסורים".

אלא דאכתי תיקשי משי' רש"י שכ' להדיא דיש דין לעקור הנטיעה גם באופן שהקליטה תהיה בתוספת שביעית, אע"פ שהנטיעה נעשית קודם תוספת שביעית, וזה ודאי לא שייך לדין תוספת שביעית, שהרי הנטיעה נעשית קודם זמן תוספת, ומשיטתו ודאי מוכרח דלא כהחזו"א. אולם י"ל דנקט החזו"א דבאה גופא נחלקו ר"ת והר"ש עם רש"י דינא דמתני' הוי רק מדין תוספת שביעית, וכל ראיותיהם היו כדי להוכיח דינא דמתני' לא שייך בלי תוספת שביעית. ומיושב מה שתמה המנחת שלמה שמכל הראשונים מוכח דלא כהחזו"א, דלפי המתבאר משי' ר"ת והתוס' והר"ש לק"מ כמש"נ.

ומיושבת שיטת החזו"א שהתיר בזמן הזה לזרוע עד ר"ה, וה"ה דמותר לכווין שעון שיפעיל ממטרות בשביעית. וכ"כ מרן הגריש"א זצ"ל בהערותיו למו"ק דף ג' דמותר לזרוע קודם השביעית אע"פ שהקליטה נעשית בשביעית, וז"ל, "וזה הכל היכא שהשדה אינה שובתת ע"י פעולת אדם, דאז פירשה התורה דחסר בשביטת הארץ אבל היכא שפעל פעולה קודם שביעית, כגון שזרע קודם לא איכפ"ל שהשדה פועלת פעולתה בשביעית, דזה איננה פעולה שאסרתה תורה אלא פעולה שפועלת שדהו בפעולת אדם בשביעית". ומדבריו מוכרח דנקט כשי' החזו"א דהמשנה נאמרה רק בזמן שנוהג תוספת שביעית, אבל בזמן הזה ליתא להאי דינא.

## נגדרי איסור סחורה בפירות שביעית [ואם גם הלוקח מזהר]

### הרב יונתן יצחק וולף

"והיתה שבת הארץ לכם לאכלה" - לאכלה ולא לסחורה (ע"ז ס"ב א').

דנים האחרונים אם האיסור סחורה חל רק על המוכר או גם על הלוקח. ונראה לייסד שהנידון מתחלק לשני נושאים נפרדים.

דנר' מב' בכ"מ דאיסור סחורה בפירות שביעית כולל שני ענינים שונים. דין א' איסור לעשות עסקים וסחר עם פירות שביעית, וכדתנן בפ"ז דשביעית מ"ג, ונחלקו המפרשים בגדריו, אם דוקא לוקט ע"מ למכור או קונה ע"מ למכור ברווח וכו' [ועיי"ש בר"ש בשם הירושלמי דדוקא בקובע אומנתו עליהם]. ובדין זה נאמרו היתרים שונים, כגון הוא לוקט ובנו מוכר על ידו (שם במשנה), ונודמן לו והותיר (שם), ומעט (רמב"ם רפ"ו משמיטה). ובפ"ח מ"ד תנן דין נוסף, שאין פורעין חוב מדמי שביעית, ובגמ' ע"ז ס"ב א' ליף לה מדכתיב לאכלה ולא לסחורה. וברמב"ן (שם) מבואר דגדרו הוא להקנות פירות שביעית לחבירו במקום שמקבל במקומם דבר שלא חלה עליו קדו"ש [מדין חליפי שביעית]. ובקה"י (שביעית ס' כ') הוכיח דתוס' חולקים על הרמב"ן, ולדעתם אין הקפדה על קבלת דבר שתחול עליו קדו"ש אלא ההקפדה היא לקבל דבר שמשתמשים בו בדרך שהיו משתמשים בפירות שביעית, וכדתנן פירות שביעית ניתנו לאכילה ושתיה וסיכה (פ"ח מ"ב), וכמש"כ החזו"א (שביעית ס' י"ג סק"ב). ונראה דבדין זה לא שייכי כל ההיתרים שמצינו לענין הדין הראשון, שטעמם משום דלא חשיב שקובע עסק בפירות שביעית.

וכ"כ החזו"א (ס' י"ג ס"ק כ"ו) "הא דאין פורעין חוב מפירות שביעית אינו משום סחורה שהרי בלקח לעצמו והותיר מותר למוכרו ואפ"ה אסור לפרוע ממנו חוב, אלא כשם שאין מוכרין מאכל אדם ליקח מאכל בהמה דחשיב כמשמש בפירות שביעית שלא כדרך הנאתו, הכי נמי כשפורע חובו חשיב כלקח דבר שאינו מההשתמשות פירות שביעית וגרע מאילו נתן במתנה, ונראה דאיסור זה הוא מדרבנן [וכמש"כ תוס' ע"ז ס"ב א' ד"ה נמצא, דמשום פ"ר אקילו רבנן, ואף למאי דכתבו שם לדחות, י"ל דלא הקילו רבנן לכתחילה אבל האיסור הוא מדרבנן], ועיי"ש. [ומחדש עפ"י התוס' דאיסור פרעון חוב אינו אלא מדרבנן הוא חידוש גדול. ולפ"ז צ"ל דדרשת הגמרא בע"ז אינה אלא אסמכתא. אבל ברמב"ן (ע"ז שם) מפורש שהוא איסור תורה].

ונראה שהדברים מוכרחים לשיטת רש"י, דמפ' בסוכה ל"ט א' "שהתורה אמרה לאכלה ולא לסחורה שכל פירות שביעית חייבין להתבער בשביעית הן ודמיהן ולא שיעשה בהן סחורות להצניע לאחר שביעית ולהעשיר". ופשוט דגדר זה אינו שייך אלא במכירת פירות שביעית שהדמים נתפסים בקדו"ש, אבל בפרעון חוב וכד' שאין שום התפסת קדו"ש אינו שייך כלל, ובע"כ שהאיסור של פרעון חוב הוא דין נפרד מהאיסור של מכירה, וחלוק ביסודו.

ומעתה הנידון אם יש איסור סחורה על הלוקח כולל שני נידונים נפרדים. והיה נראה מסברא דבדין השני פשיטא דאין איסור על הלוקח, דהרי ביאר לנו החזו"א דגדר האיסור משום דנחשב המוכר כמשתמש בפירות שביעית שלא כדרך הנאתו, וא"כ אינו שייך הלוקח כלל לאותו איסור. [ונראה דיסוד הדבר הוא שאין המוכר מקיים הדין "לאכלה" של הפירות]. ומה שיש לדון הוא בדין הראשון, שהוא איסור לקבוע עסק בפירות שביעית ולהשתמש בהם לעשיית רווחים. ומצד אחד יש לומר דאין האיסור שייך אלא על המוכר, שהוא העושה עסק בפירות ומשתמש בהם לשם רווח, אבל הלוקח שקונה בשביל אכילתו אינו שייך כלל להאיסור. [אבל בקונה ע"מ למכור ברווח יש לדון דחמור טפי וגם מעשה הקניה הוא מעשה סחורה, וכמדוייק בנוב"י שהובא בסמוך, וע' רש"י קידושין כ' א' בד"ה בשנת]. אבל אפשר לדון דכיון שהוא משתתף במעשה של סחורה א"כ גם הוא עובר, שהוא שותף במעשה של סחורה, ואע"פ שאינו מרויח מזה.

ובכפפות תמרים (ל"ט א' בד"ה תוס' ד"ה וליתבי ליה) כ' [ליישב דברי התוס' שם] שהאיסור סחורה הוא על המוכר ולא על הלוקח. ומיירי בהאיסור של לוקט/לוקח ע"מ למכור.

ובשו"ת נוב"י (אה"ע ס' ע"ו) כ' מחותנו מהר"י הלוי להוכיח דבשליחות לדבר עבירה המעשה קיים מקידושין נ"ב א' במקדש חמש נשים בפירות שביעית ע"י קבלת אחת מהן בשליחות כולן, דכ' שם בתוס' "אי נמי יש לפרש דאע"ג דאסור לקנות מהם חפץ כדכתיב לאכלה ולא לסחורה ה"מ לכתחילה אבל בדיעבד המקח קיים וכן גבי אשה בדיעבד מקודשת וכן משמע לקמן במתניתין דקתני מוכרין וקדש בדמיהן מקודשת". והנוב"י (ס' ע"ז) מדחה ראיה זו, וז"ל "איני יודע מה הוא סח וכן שליח של המקדש המה הלא אשה לחברתה נעשית שליח ומה איסור יש בלוקח פירות שביעית אם קונה לצורך אכילה וא"כ הנשים הללו נוטלים פירות הללו בקידושין וצריכין להם למאכל ביתם". ובליקוט הערות בסוף הנוב"י (מכון י-ם) הועתקה תשובת מהר"י הלוי [הנדפס בשו"ת מטעמי יצחק (ס' י"ז) ובמשנת הלוי (שו"ת ס' כ"ב)] שהשיב "תמה אני מה בכך והיא שליח לחברתה ומ"מ היא נמי עוברת על לאכלה ולא לסחורה וכן לכל הנשים". וכן נקט המקנה שם (בד"ה בגמ' ש"מ המקדש).

ויל"ע באיזה דין של איסור סחורה מדובר. ומפורש בתוס' (ע"ז ס"ב א' סוד"ה נמצא) שמדובר בדין השני, וז"ל "ואע"פ שאמרנו שאסור לפרוע חובו בפירות שביעית משום דלאו לאכלה הוא מ"מ לקדש אשה מותר אע"ג דלאו לאכלה הוא כדאמרין פרק האיש מקדש מעשה באחד שקדש חמש נשים וכו' וטעמא דמשום פריה ורביה אקילו ביה רבנן ומיהו יש לדחות דהטעם דיעבד אבל לכתחילה אסור". וכן משמעות לשון התוס' בקידושין וז"ל "דאע"ג דאסור לקנות מהם חפץ". וכן יש להוכיח מירושלמי (פ"ח ה"ח), דעל הא דתנן אין לוקחין עבדים [וקרקעות ובהמה טמאה] מדמי שביעית איתא א"ר יוסי זאת אומרת שאסור ליקח אשה מדמי שביעית דלכן מה בין הקונה אשה מה בין הקונה שפחה, ומבואר שהירושלמי אוסר קידושי אשה מחמת הדין השני [שהוא האיסור של לקיחת עבדים וכו'].

אבל ילה"ע בכ"מ מדברי התוס' בע"ז שם, וז"ל "נמצא זה פורע חובו מפירות שביעית. אומר רבינו יצחק דסחורה שהיא אסורה בפירות שביעית היינו לקנות הרבה ביחד להוליך ממקום הזול למקום היוקר וכו' וכן פורע חובו מפירות שביעית שזה משתכר בפירות שביעית ולא לאכלה קרינן ביה וכו'". ומשמע בהדיא דשני הדינים אחד הם, ויסודם משום דמשתכר בפירות שביעית ולא לאכלה קרינן ביה [אם סוף דבריהם הם הסברה גם לאיסור של קונה ומוכר ברווח]. [ואפשר לבאר דאם מוכר מעט ובדמים קונה פירות ואוכלם שפיר מקרי "לאכלה" משא"כ כשקונה הרבה בזול ומוכרם ברווח, וכן כשפורע חובו אפ' מעט מ"מ אינו שייך לקרות כאן "לאכלה"]. וע"ע תוס' סנהדרין כ"ו א' (בד"ה ימכרו).

אולם בדברי החזו"א הנ"ל מב' דנקט דגם לדעת התוס' איסור פרעון חוב אינו שייך כלל לאיסור סחורה של קונה ומוכר ברווח, והוא גדר אחר, וצ"ע.

וכמו"כ ילה"ע מתוה"ר סנהדרין כ"ו א' (בד"ה משרבו) [וכדבריו כ' בתוס' אנשי שם (פ"ח דשביעית סוף מ"ד)] דעומד בדומה לקושיית החזו"א הנ"ל, דלמה לא נאמר בפרעון חוב מפירות שביעית ההיתר של לוקט ומוכר, ואינו משמע שתי' כמו החזו"א דאיסור פרעון חוב הוא איסור אחר לגמרי, עיי"ש.

ותן לחכם ויחכם עוד.

## הרב יחיאל בן דוד

כתב הרמב"ם בהל' שמיטה ויובל פ"ח ה"י. כשם שאסור לעשות סחורה בפירות שביעית כך אסור ליקח אותן מעם הארץ לפי שאין מוסרין דמי שביעית לעם הארץ ואפילו כל שהוא שמא לא יאכל אותם בקדושת שביעית.

ומשמע מדברי הר"מ דהא דאסור למסור דמי שביעית לעם הארץ הוא משום לתא דאיסור סחורה. אך צ"ב דהרי הא דאין מוסרין דמי שביעית לע"ה כ' הר"מ בסוף ההלכה דהוי שמא לא יאכל אותן בקדושת שביעית, ומאי שייכא זאת לאיסור סחורה. וצ"ב.

והנה בעיקר איסור סחורה כ' התוס' בע"ז סב. דעיקר איסור סחורה הוא מה שמוכר בכדי להשתכר אבל אם מוכר כדי לקנות דבר אכילה או כדי שלא יפסדו הפירות שנתרו לו שרי דלאכלה קרינן ביה.

ומבואר דאיסור סחורה יסודו בפירות עצמם שנאסרו לעשות בהם מידי דאינו אכילה ולכן אסור לעשות בהם סחורה. וכעין זה כ' התוס' בסוכה מ. דאיסור סחורה הוא דווקא אם לוקט ומוכר אבל אם לא לקט ע"מ למכור שרי, דעיקר האיסור הוא דללקוט לאכלה אמר רחמנא ולא לסחורה והיינו דהאיסור הוא בלקיטה של הפירות דהותר רק לאכלה ולא לדבר דאינו אכילה. ונמצא דאיסור סחורה הוא בפירות עצמם שנאסרו בסחורה.

אמנם מצינו ברמב"ן בע"ז שם וכן הריטב"א בסוכה דכתבו דעיקר איסור סחורה הוא משום דמי השביעית, ומשום דאם קונה מהשביעית מידי דלאו בר אכילה נמצא שמפקיע מדמי השביעית את קדושת וניהוג השביעית, ולא מיבעיא אם קנה בפירות בהמה טמאה שאינה ראויה לאכילה ולא חיילה עליה קדושת שביעית כלל וכמבואר בר"מ א"כ בזה ודאי הפקיע קדושת שביעית מהדמים אלא אף אם לקח מעות דחיילה עליהו קדושת שביעית אפ"ה חשבינן דליכא ניהוג שביעית בדמים כיוון דאם דעתו להשתכר בדמים נמצא שאין בדעתו לקנות דבר אכילה אלא להשתכר, ובוזה גופא חשיב דאיכא הפקעה מסוימת של ניהוג השביעית בדמי השביעית.

ועיין ברש"י סוכה מ. ומא. דג"כ פירש דאיסור סחורה הוא משום שמפקיע מן הדמים את דין הביעור מאחר דדעתו להצניעם ולשומרן לאחר שביעית אם כוונתו להשתכר.

ונמצא דנחלקו הראשונים דלשיטת התוס' עיקר איסור סחורה הוא משום דהפירות עצמם נאסרו בסחורה דלא הותרו אלא לאכילה ואילו לש"י הרש"י והרמב"ן עיקר איסור סחורה הוא משום דמי הפירות שמפקיע מהם קדושת שביעית וזה עיקר איסור סחורה.

ובר"מ בהלכות בכורות פ"ה ה"ט כ' אבל הלוקח מפירות שביעית הרי"ז פטורה מן הבכורה לפי שאינו ראוי לסחור בפירות שביעית שהרי נאמר בה והיתה שבת הארץ לאכלה ולא לסחורה ואם תהיה חייבת בבכורה הרי"ז משתכר בבכור שהרי יצא מתורת פירות שביעית. ומבואר בר"מ דעיקר איסור סחורה היינו דאסור להשתכר מהפקעת קדושת פירות שביעית ולכן אין לכהן דין מתנת כהונה בו שהרי משתכר מהא גופא שיצא מתורת פירות שביעית.

ובראב"ד השיג: בגמ' מפרש משום דלאכלה אמר רחנא ולא לשריפה וקבעי לאקטורי אמורין.

ובישוב דברי הר"מ י"ל דכל מה שבכור יצא מתורת פירות שביעית היינו משום דבכור קבעי לאקטורי אמורין והא אמר קרא לאכלה ולא לשריפה, ובכור אינו בכלל האכלה דשביעית לכן יצא מתורת פירות שביעית, וא"כ אם מקרא דלאכלה ולא לשריפה היה הדין דאדרבא דיחול קדושת בכור ולא תחול קדושת שביעית, אבל משא"כ איסור סחורה הוא זה גופא דין שלא יפקע קדושת שביעית דהא זה גופא הדין שלא יהיה משתכר מהפקעת פירות שביעית וכיוון דעצם חלות קדושת בכור חשיב שמשתכר בקדושת שביעית לפיכך לא חייל קדושת בכור כלל. וזהו שכתב הר"מ ואם תהיה חייבת בבכורה הרי"ז משתכר בבכור שהרי יצא מתורת פירות שביעית.

ומ"מ נמצא מדברי הר"מ דאיסור סחורה אינו משום מעשה הסחורה שנעשה בפירות אלא כל עיקר האיסור הוא גופא שמפקיע את קדושת הפירות ומשתכר בזה, והוא כשיטת הרמב"ן דאיסור סחורה הוא זה גופא שמפקיע את קדושת השביעית אלא דלשיטת הרמב"ן עצם מה שמפקיע את קדושת השביעית מהדמים הוא איסור סחורה, אבל לשיטת הר"מ מה שמשתכר מההפקעה זהו איסור הסחורה. וא"ש.

ומעתה א"ש הר"מ דכתב כשם שאסור לעשות סחורה בפירות שביעית כך אסור ליקח אותן מעם הארץ לפי שאין מוסרין דמי שביעית לעם הארץ, והוקשה דהרי הא דאין מוסרין דמי שביעית לעם הארץ הוא שמא לא יאכל אותן בקדושת

שביעית ומאי שייכא זאת לאיסור סחורה, ולמשנ"ת דאיסור סחורה לש"י הר"מ הוא מה שמשתכר בהפקעת קדושת השביעית, א"כ הכא נמי דכשמוסר לעם הארץ דמים והע"ה לא ינהג בהם קדושת שביעית א"כ נמצא שכשמוסר לו את הדמים ה"ה מפקיע מהם את ניהוג השביעית וכיוון דאסור להשתכר מהפקעת הקדושה מדין סחורה, לכן אסור להשתכר ממסירת דמים לע"ה דגם בזה חשיב שמפקיע את ניהוג השביעית כיוון דעם הארץ לא נוהג בהם קדושת שביעית, וא"ש הר"מ דכתב דהא דאין מוסרין דמי שביעית לעם הארץ הוא מאיסור סחורה. וא"ש.

אמנם, בר"מ פ"ו ה"ג פסק כמוכרין פירות שביעית אין מוכרין אותן לא במדה ולא במשקל כו' שלא יהיה כסוחר בפירות שביעית אלא מוכר המעט שמוכר אכסרה להודיע שהוא הפקר. ומשמע דהא דמוכר אכסרה היינו משום שלא יהיה כסוחר ועל זה כתב הר"מ דבעינן להודיע שהוא הפקר.

ומשמע דיסוד דינא דסחורה היינו משום לתא דהפקר, והיינו דהגם דיכול לזכות בפירות מ"מ צריך לנהוג בהם מנהג הפקר ואסור לסחור בהם, וזהו לכאורה דלא כמו שנתבאר בש"י הר"מ דעיקר איסור סחורה הוא מה שמשתכר בהפקעת הקדושת ואילו מדברי הר"מ הכא משמע דעיקר האיסור הוא מה שאינו נוהג בהם מנהג הפקר. וצ"ע.

## בדין המקדש בפירות שביעית

### הרב ישעי' ברנד

בגמ' קידושין דף נ"ב. איתא, אמר רב ש"מ ממתני' ארבע, ונקיט רב בידיה תלת, ש"מ המקדש בפירות שביעית מקודשת וכו', ממאי מדקתני שלהם היתה, ושל שביעית היתה, טעמא דשביעית דהפקר הוא, ומפרש"י וז"ל, המקדש בפירות שביעית מקודשת, ולא אמרינן לאו ממונו, דזוכה בהן ניהוג, אלא כיון דזכה בהן ממונו הוא לכל דבר, א"נ דלא תימא לאכלה אמר רחמנא ולא לדבר אחר, עכ"ל של רש"י.

והנה בתוד"ה המקדש בפירות שביעית כתב וז"ל, פירש בקונטרס, ולא אמרינן לאו ממונו הוא לקדש בו את האשה, כיון דלא בא אלא מטעם זכיה, כיון דזכה בו ממונו הוא לכל דבר, אי נמי יש לפרש דאע"ג דאסור לקנות מהם חפץ, כדכתיב לאכלה ולא לסחורה, ה"מ לכתחילה אבל בדיעבד המקח קיים, וכן גבי אשה, בדיעבד מקודשת, עכ"ל של התוס'.

והנה יש לדקדק בד' רש"י אשר לפנינו, חדא, דלא כתב רש"י ולא לסחורה כדנקטו התוס' בדבריו, אלא ולא לדבר אחר, ועוד יש להקשות, דרש"י לא כתב שזה בדיעבד, ומשמע מיניה, דהקידושין בפירות שביעית הרי"ז גם לכתחילה, ואכן יעויין במש"כ התוס' ר"י הזקן שם וז"ל, בפירות שביעית, ואע"ג דאמר רחמנא לאכלה ולא לסחורה, ולא אמרינן קידושין שהאשה נקנית מהם כסחורה דמי וכו', ומשמע מיניה, דהמקדש אשה בפירות שביעית הרי"ז מהני לכתחילה, דקידושי אשה אינה כסחורה, ואינה באיסור דלאכלה ולא לסחורה, וכמו"כ משמע נמי מפיה"מ להרמב"ם בקידושין שם פ"ב מ"ז דכתב וז"ל, ולמדנו מזאת המשנה שלשה עיקרים, אחד מהם, שמקדשין בפירות שביעית, ומשמע מיניה דהוי לכתחילה.

ובגמ' ע"ז דף נ"ד: איתא, למעוטי ערלה וכלאי הכרם שאם מכרן וקידש בדמיהן מקודשת, וכתב שם בתוד"ה מכרן וז"ל, פירש רש"י ודוקא קידושי אשה, אבל לאתהנוי, אסור מדרבנן, ויש ליתן טעם ולחלק, שאין האשה דומה כל כך, לחליפי הדמים, עכ"ל של התוס' במס' ע"ז שם.

וביאור הדברים בזה אפשר"ל עפ"י התוס' ר"י הזקן בקידושין דף מ"ז. דכתב שם וז"ל, והר"ם ז"ל כתב בקנין פ"ז ה"ד, דקנה קרקע במלוה, הוי קנין גמור, ומטלטלין לקבולי עליהו מי שפרע, ודעתו דהא א"ר יוחנן דבר תורה מעות קונות, ל"ש מעות בעין ול"ש מעות הלוואה, והיינו דאקשי ליה בפ' הזהב, מייחד כלי להלוואתו, דלאחר שהלווה אותו משמע, והאי שיטה דהכא, (הגמ' בקידושין דף מ"ז. ושויים במכר), דלא כר' יוחנן, ואפשר דאליבא דרשב"ל היא, דאמר משיכה מפורשת מה"ת, ולא מעות, וחזינן לה, משדות בכסף יקנו, דוקא במעות שהן בעין, עכ"ל של התוס' ר"י הזקן שם, ועיין גם בהשגות הראב"ד בפ"ז מה' מכירה ה"ד, דהרמב"ם לא כהגמ' קידושין דף מ"ז. ויעויין עוד בזה בהמ"מ הל' מכירה שם.

ואפשר"ל בכוונת דברי התוס' ר"י הזקן דלר' יוחנן שדבר תורה מעות קונות, הכסף הרי"ז מדין שיויו, וכדברי הסמ"ע חו"מ סימן ק"צ, וא"כ מה לי כסף בעין, ומה לי מעות הלוואה, דהכל הרי"ז מדין שיויו, והדבר תורה מעות קונות שאמר ר' יוחנן הרי"ז מסברא, וכמוש"כ הנמוק"י בב"מ דף מ"ז. וז"ל שם, דבר תורה מעות קונות לאו מקרא יליף, אלא מסברא, וא"כ לפי"ז מהני קניית קרקע ע"י מחילת החוב



לשיטת ר' יוחנן, אבל לרשב"ל אין כסף קונה מסברא, והא דמהני כסף בקניית קרקע, ילפינן מקרא דשדות בכסף יקנו, ודוקא בכסף בעין, לדברי רשב"ל דס"ל דכסף הרי"ז מדין קנין, ולא משום שיווי, וכדברי ה"ט ונתייה"מ חו"מ סימן ק"צ. והחידוש של התוס' ר"י הזקן בשיטת הרמב"ם היא בזה דיש חילוק בין כסף בקידושין לבין ממון במו"מ, דהרמב"ם בפ"ז מהל' מכירה ה"ד כתב וז"ל, מי שהיה לו חוב אצל חבירו וא"ל מכור לי חבית של יין בחוב שיש לי אצלך, ורצה המוכר, הרי"ז כמי שנתן הדמים עתה, ע"כ.

ומבואר מיניה, דמהני מכירה ע"י מחילת חוב, ובע"כ דהמכירה הרי"ז ע"י כסף שיווי, ול"ש מעות בעין, ול"ש מעות הלוואה, משא"כ הרמב"ם בפ"ה מהל' אישות הלכה י"ג כתב וז"ל שם, המקדש במלוה וכו' כיצד, שהיה לו אצלה חוב דינר וא"ל הרי את מקודשת לי בדינר שיש לי בידך, אינה מקודשת וכו', ע"כ. דמבואר מדברי הרמב"ם דלא מהני קידושין ע"י מחילת החוב, ומשום דהרמב"ם ס"ל דשאני קידושין, דהכסף קידושין הרי"ז כסף קנין, ולא כסף שיווי, וכדברי התוס' ר"י הזקן קידושין דף נ"ב. דאשה לא חשיבא סחורה לענין קידושין, דאשה אי"ז שיווי וסחורה, וזה החידוש של התוס' ר"י הזקן קידושין דף מ"ז. בשיטת הרמב"ם, דיש חילוק בין כסף בקידושין דהרי"ז מדין קנין, ולא מהני מחילת חוב, לבין ממון במו"מ דהרי"ז מדין שיווי, ומהני מו"מ ע"י מחילת חוב, ומדוקדק בזה לשון הרמב"ם, דבהל' מכירה שם, נקט הרמב"ם בלשון דמים, פי' שזה מדין שיווי, משא"כ ברפ"ג מהל' אישות, נקט הרמב"ם בלשון כסף, והוא מדין קנין.

ובזה אפש"ל גם בביאור הדברים של התוס' בשם רש"י במס' ע"ז דף נ"ד: דיש ליתן טעם ולחלק, בין קידושין דמהני בכסף, שבא מחליפי איסור ונ' דעולה וכלאי הכרם, כיון דבקידושין הכסף הוא מדין קנין ולא משום שיווי, ומדאשה אי"ז שיווי וסחורה, כדברי רש"י והתוס' ר"י הזקן והרמב"ם, משא"כ במו"מ דהממון הוא מדין שיווי, הרי"ז חליפי איסור הנאה דאסור, וא"ש רש"י לשיטתו, דכתב וז"ל ולא לדבר אחר, כיון דקידושין אי"ז מדין שיווי ואשה אי"ז שיווי, ואי"ז סחורה, וכדברי התוס' ר"י הזקן, ולפי"ז אפש"ל דרש"י לשיטתו לא כתב שזה בדיעבד, דאפש"ל בזה, דס"ל לרש"י כהתוס' ר"י הזקן דהקידושין בפירות שביעית הרי"ז מותר לכתחילה.

והנה הרמב"ם בפ"ה מאישות ה"ג כתב וז"ל, המקדש בפירות שביעית וכו' הרי"ז מקודשת, וכתב במל"מ שם וז"ל, לענין אם אסור לקדש אשה בדמי שביעית, עיין בפ' האיש מקדש דאמרין ש"מ המקדש בפירות שביעית מקודשת, ובמה שפירש"י ותוס' שם, ועיין בירושלמי פ"ח דשביעית ה"ח אר"י זאת אומרת שאסור לו ליקח אשה מדמי שביעית, וכבר הביא הר"ש ירושלמי זה, ועיין במש"כ התוס' בע"ז דף ס"ב. ד"ה נמצא, שציידו לומר דלכתחילה שרי לקדש אשה בפירות שביעית, דאע"ג דלאו לאכלה משום פו"ר אקילו בה רבנן, ותמהני איך לא השגיחו בדברי הירושלמי, ומדברי רבינו (הרמב"ם) שכתב המקדש בפירות שביעית וכו', נראה דס"ל דדוקא בדיעבד, אבל לכתחילה אסור, וכסברת הירושלמי, עכ"ל של המל"מ שם.

הרמב"ן בע"ז דף ס"ב. כתב וז"ל, לפיכך אסור ליקח בפירות שביעית מה"ת, כל דבר שאינו נאכל, כדתנן במס' שביעית אין לוקחין עבדים וקרקעות מדמי שביעית, וה"ה לחלוק וטלית ובהמה טמאה וכו', וכל דבר שאינו ראוי לאכילה, והכי תניא בתוספתא, היה בידו סלע של שביעית, וביקש ליקח בו חלוק וכו', אבל דבר הראוי לאכילה הואיל ונתפס בקדושת שביעית מותר ליקח בפירות שביעית, אבל דבר שאינו ראוי לאכילה שאין זה נתפס בקדושת שביעית וכגון חלוק דאסור, דמפקע ליה מקדושתיה, ולא קרינא ביה לאכלה, עכ"ל של הרמב"ן.

והנה במש"כ הרמב"ן דע"י זה שהמוכר פירות שביעית ליקח בו דבר שאינו ראוי לאכילה, ולא נתפס בקדושת שביעית, דמפקע בזה המוכר מהקדושת שביעית, דהמוכר מבטל ליה בזה את הלאכלה, שזה איסור תורה, עיין בסהמ"צ דכתב הרמב"ן (שכחת העשין מצוה ג') שזה איסור תורה, דכתב שם הרמב"ן וז"ל, העושה בהם סחורה עובר בעשה, ולפי"ז נמצא דהמוכר הוא זה שעובר על האיסור ולא הלוקח, עיין בזה בשו"ת נוב"י מהדו"ק אהע"ז סימן ע"ז, ובס' כפות תמרים סוכה דף ל"ט. דהאיסור סחורה בפירות שביעית הוא רק על המוכר.

והנה הגר"ח על הרמב"ם בפ"ח מה' מע"ש ה"ז כתב דחילול דרך מקח הרי"ז דין מסויים במקח שמפקיע קדושת מע"ש לגמרי, דעצם מעשה המקח הרי"ז חילול, ולכאורה אפש"ל דה"ה בדמי שביעית שקנה בהם דמפקע ליה מקדושתיה, דחילול דרך מקח הרי"ז דין מסויים שמפקיע קדושת שביעית לגמרי, אף אם אין דבר אחר נכנס כנגדו, דעצם מעשה המקח הרי"ז חילול.

ולפי"ז אפש"ל בהא דאין לוקחים עבדים וקרקעות ובהמה טמאה מדמי שביעית, דיש בזה ב' איסורים, א. לאכלה ולא לסחורה, שהרי עושה סחורה בפירות שביעית. ב. לאכלה ולא להפסד, דהרי"ז מפסיד דמי שביעית, וכדברי הגמ'

בבכורות דף י"ב: בהמת שביעית פטורה מן הבכורה, משום לאכלה ולא לשריפה, מדקא בעי לאקטורי אימורין, ובהמת שביעית הרי"ז דמי שביעית.

וא"כ נמצא לפי"ז שיש חילוק בין מקדש בפירות שביעית גופא, לבין המקדש בדמי שביעית, דאם מקדש בפירות שביעית עצמן, הרי"ז מותר גם לכתחילה, דאין בקידושי אשה איסור סחורה, דאשה אי"ז סחורה, כדברי התוס' ר"י הזקן בקידושין דף נ"ב. הנ"ל, וה"ה דאין בזה את האיסור של לאכלה ולא להפסד, דהרי הפרי הראשון דפירות שביעית לא מתחלל, ונשאר תמיד בקדושתו, עיין לשון הרמב"ם רפ"ו מהל' שמיטה ויובל דכתב שם וז"ל, ואותו הפרי הנמכר הרי הוא בקדושתו כשהיה, עיין כן גם בלשון הרמב"ם בה"ו שם, ואפש"ל כמו"כ בכוונת דברי הגמ' בקידושין הנ"ל דמותר לקדש אשה בפירות שביעית לכתחילה, דהגמ' שם איירי ע"ד המשנה שם ולוקט אדם אחד כלכלה של תאנים ושל שביעית וכו', וע"ז קאמרה הגמ' דהמקדש בפירות שביעית עצמן הרי"ז מקודשת, וזה לכתחילה דאין בזה לאכלה ולא לסחורה, דאשה אי"ז סחורה, וגם אין בזה לאכלה ולא להפסד, דגוף הפרי דהפירות שביעית נשאר בקדושתו לעולם, ולא נפסד, משא"כ הירושלמי במס' שביעית פ"ח ה"ח דכתב, דאסור ליקח אשה מדמי שביעית, אכן אין איסור של לאכלה ולא לסחורה, דהרי אשה בשביל הקידושין אי"ז סחורה, אבל מכיון דיש חילול דרך מקח, ומפקיע קדושת שביעית מדמי שביעית, הרי"ז מפסיד בזה את הפירות שביעית, כיון דבדרך מקח הרי"ז מתחלל ויוצא לחולין, ויש בזה איסור של לאכלה ולא להפסד, ואם קידש אשה בדמי שביעית הרי"ז מותר רק בדיעבד, ואין בזה מחלוקת בין הבבלי לבין הירושלמי, אלא דאירי בב' אופנים שונים זה מזה. ודו"ק.

## במה נדונים בעניין דמי שביעית

### הרב יהונתן הילסון

בדין מסירת דמי שביעית לנכרי, והיינו בגוונא שקונה ממנו פירות שביעית ונכנסו הדמים בתמורה בקדושת שביעית, מביא החזו"א סי' י' י"ד משביעית דברי התוספתא שאין קונים פירות שביעית מנכרי. דהיינו לא מיבעיא דאסור למסור לו דמי שביעית שכבר נתקדשו מקודם (אא"כ קונה בזה מאכלים ואז מופקעת קדושת המעות ועוברת לאוכל), אלא אסור אף לקנות ממנו באופן לכשיכנסו לרשותו תחול עליהם קדושה. ובשלמא בישראל עם הארץ בכה"ג דהוי לפני עיוור בכך שמסור דמי שביעית שלא יוכל לשמור על קדושתם וכמש"כ תוס' בסוכה דף ל"ח דאין מספר לדינים הנוהגים בדמי שביעית. אך בעכו"ם אין לפני עיוור וא"כ הוי מטעמא אחרינא דהוי הפסד.

אמנם מכח סתירת דברי הירושלמי שמבואר בדבריו דהאיסור הוא רק במקום שחוששים שהפירות של הנכרי הגיעו מישראל שאינם משמרים את השמיטה אך בלא"ה מותר, מכריע החזו"א להתיר וצ"ע הטעם דמ"ש מהיכא שמסר לו מעות שכבר נתקדשו.

ובפשטות אפשר לומר דאם הוא מצד ביזוי והפסד דמי שביעית הרי לא נתווסף כאן ביזוי יותר מאילו היו הפירות שביעית נשארים בידו, ולא הוי מסירה בידים דכשמסר ה' זה חולין וכד בבד עם המסירה יוצאים הפירות מרשותו. משא"כ במוסר לישראל עם הארץ דמים שנתפסים בקדושת הפירות הוי לפני עיוור שמוסיף דינים שיוכל הע"ה להיכשל בהם דאין מספר לדינים וכו' כמש"כ תוס' שהובא לעיל.

ואפשר להציע עוד מהלך בזה דכל מה שדמי שביעית נתפסים בקדושת הפירות היינו בישראל שכל קניינו במשיכה והוי המעות תמורה לפירות שביעית, אך בנכרי שהמעות קונות והם הסיבה הראשונה לקניין- א"כ רק אחרי שבאו לרשותו של הנכרי יצאו הפירות מרשותו ואיך תעבור קדושתם למעות שניתנו כבר. אמנם עדיין אפ"ל להיות והמעות ניתנו ע"מ שיקנו תמורתם הפירות עדיין שם תמורת שביעית עליהם וצ"ע. ואפשר דהדבר תלוי במחלוקת הסמ"ע והט"ז האם בקניין כסף (בשדה בישראל) הוי כסף שיווי או כסף קניין דאי הוי שיווי א"כ בנ"ל הוי תמורה אבל אי הוי קניין, הדבר תלוי דאם נתן לו פרוטה ע"מ לפעול קניין לא תתקדש הפרוטה, אא"כ נתן לו יותר דהוי היתר בתורת תמורה.

עוד נסתפקתי בהא דחוששין לקבל עודף בחנות שבה רוב הכסף בא מפירות שביעית, דלכא"י משכנו לגבי כסף מעשר שני שמותר לחלל מעות על דינר או דינרים על סלע וביאר תוס' בפרק הזהב דף מה בסוף העמוד דמעות הוי כאוכל דאפשר לקנות אוכל באמצעותם והוי כמו פרי מפרי וכו' וא"כ מצינו שע"י החילול פוקעת הקדושה (ובדרך אמונה כת' דמותר לחלל פירות שביעית על כסף) וא"כ יש לדון דכאשר קיבל העודף תמורת הכסף הגדול שנתן- נכנס הכסף הגדול ונתפס בקדושתו והם יצאו לחולין, ואין ג"כ חסרון של מסירת דמי שביעית לע"ה דהא החליף מעות במעות וצ"ע.



עוד יש לעיין בדברי הפוסקים דבגוונא שאינו יכול לשלם בכרטיס אשראי כדי להימנע ממסירת דמי שביעית לע"ה - ישלם בהקפה, והיינו דאז הוי כפרעון חוב ולא כתשלום. דא"כ היינו דווקא בגוונא שזקפן עליו במלוה - דהיינו שאמר כך וכך אתה חייב לי, דאם לא יאמר לו כך מה מועיל שמשלם בהקפה, הרי לגבי שמיטת כספים קי"ל דהקפת החנות אינה משמטת. והדרך להפוך הקפה להלוואה היינו רק בגוונא דזקפן עליו במלוה, וכל שלא אמר כן עדיין שם תשלום עליו.

## הערות בדיני שמיטת כספים ופרובול

### הרב הלל קצנלבוגן

א. בטעם מצוות התורה להשמיט את החובות בשנת השמיטה, נאמרו כמה טעמים בראשונים, ברמב"ם במורה נבוכים כתב שהתורה רצתה שלא יהיו בעולם אנשים עשירים יותר מדי או עניים יותר מדי ולכן היא ציוותה לשמוט חובות, ולטעם זה לכאורה שמיטת כספים שייכת ליובל שגם היובל הוא לאותה מטרה.

החזקוני כותב שכיון שבעבר הציבור היו חקלאים והיו מחזירים חובותיהם בפירות האדמה, ומכיון שציוותה התורה להשמיט את הקרקעות לא היה להם מה להחזיר בסוף שנת השמיטה שכבר נגמרו להם פירות שישית, ולכן ציוותה התורה להשמיט להם את החובות. ולטעם זה לכאורה פשוט שהשמטת הכספים תלויה בהשמטת הקרקעות.

בעקידת יצחק כתב שטעם המצווה היא כדי שאנשים יזכרו שאינם שליטים על העולם ויש לכל אחד את חלקו בעולם ולא ירדוף אחר הכסף כיון שבינך יתכן שבסופו של דבר ישמיט אותו מחמת מצוות התורה.

ב. והנה הגרש"ז אורבך זצ"ל במנחת שלמה כתב כסברא פשוטה שהתורה לא ציוותה את האדם לתת מתנות לאנשים ולתת לאדם חוב שידוע עליו שהשביעית תשמיט אותו, אלא כיון שהמדובר הוא על חובות שהלווה חייב לשלם לפני השמיטה וברשלנות אינו משלם חוב זה, או מחמת דלותו שאינו יכול להשיב את חובו, על זה אמרה התורה "השמר לך" לא להמנע מלהלוות לעני ואביון בגלל החשש שלא יהיה לו לשלם ותגיע השמיטה ותשמיט את החוב, דאין לאדם להיות פחדן, אך באופן שאדם יודע שהשמיטה תשמיט את חובו אינו מצווה להלוות לפני השמיטה. אמנם לכאורה כל זה שייך רק להשיטת בגמ' במכות ג, שהמלווה לעשר שנים אין השביעית משמטת, אך איכא מ"ד בגמ' דגם לעשר שנים השביעית משמטת, וא"כ מבואר שגם חוב זה שזמן פרעונו אחר השמיטה מלווה אותו מתוך ידיעה ברורה שהשביעית תשמיט אותו ואם לא יעשה זאת יעבור על "השמר לך" לכאורה. וכן לכאורה דבר זה תלוי בטעמים שאולי לטעם החזקוני צודקים דבריו, אך לטעם הרמב"ם לכאורה אף אם יודע שיאבד כספו מצווה לעשות זאת שאין זה מצווה לעניים אלא מצווה גם לעשירים.

ג. בטעם שהתקין הלל פרובול, נאמר במשנה שראה שנמנעים העם מלהלוות ועוברים על השמר לך, אמנם בגמ' בגיטין דף לו,א מבואר שהשם פרובול הוא תקנה לעשירים ולעניים, ונתבאר בראשונים וברש"י שם, שהתקנה היתה לעשירים שלא יפסידו כספם ולעניים שימשיכו להלוות להם, ולכאורה דברי הגמ' תמוהים דבמשנה מפורש שהטעם הוא בגלל שעברו על האיסור השמר לך, וכתב הב"ח לבאר (סעיף כ' בס"ז ס"ו), שטעם התקנה היה בגלל שהעשירים הרשעים היו נמנעים מלהלוות ועוברים על השמר לך, ובגלל העשירים הצדיקים היו מלווים לכל העניים כי לא רצו להמנע מלהלוות מחמת השמיטה, ונוצר מצב שהעשירים הצדיקים הפסידו כל כספם בגלל שהרשעים לא הלואו והעניים התקבצו כולם לעשירים הצדיקים, וכך גם לעניים לא היה מספיק הלוואות וגם העשירים הפסידו את כל כספם, ולכן תיקן הלל פרובול, וא"כ מה שכתוב במשנה שהיו עוברים היינו שהרשעים היו עוברים ולכן היה צורך לעשות תקנה לצדיקים, והדברים מחודשים, אך מתיישבים בפשט הסוגיא.

ד. נתבאר בדברי הגמ' בגיטין שלדעת אב"י שייכת תקנת הלל לעשות פרובול רק מכיון ששמיטת כספים בזמן הזה היא דרבנן, אך בזמן שהיתה שמיטת כספים דאורייתא לא היה יכול לתקן פרובול. והקשה הגרש"ז אורבך במעדני ארץ דא"כ כשיבנה ביהמ"ק ויהיה יובל ותנהג שמיטת כספים לאחר שעברה שנת השבע לא יוכל המלווה ליגוש בחובותיו אף שעשה פרובול, כיון שכעת איסור הנגישה שלו הוא דאורייתא, ואף ששנת השבע היתה לפני בנין הבית אך כיון שכעת האיסור נגישה הוא דאורייתא דעל החוב עברה שנת השבע לא יועיל לו הפרובול, וכתב להציע שאולי ייחשב לענין זה שמתנים ע"מ שלא תשמיט השביעית, וכעין מה שכתב הרא"ש בזמנו שלא עשו פרובול, דפשיטא דאין דעת אדם שלא לשלם לאחר הפרובול. ובאופ"א אפשר ליישב להשיטות ששביעית אפקעתא דמלכא דהיינו שהחוב נשמט מאליו כשמגיע שנת השבע,

ואין זה רק דין על המלווה לעזוב את חובותיו, שכאשר הגיעה סוף שנת השבע ולא היו כל יושבי א"י עליה, לא הפקיעה התורה את החובות, ורק חכמים אמרו לנהוג כאילו הופקעו החובות, או שחכמים מכח הפקר ב"ד הפקר הפקירו את החובות ולזה הועיל פרובול, ולכן אף כשיבנה ביהמ"ק ויהיו כל יושביה עליה שוב, לא יצטרכו להשמיט החובות שלא היה עליהם אפקעתא דמלכא. אך באמת לשיטת היראים שאין זה אפקעתא דמלכא אלא דין על המלווה לא לנגוש את חובו מהלווה לכאורה צ"ל כהגרש"ז מדין תנאי.

ה. יש שנסתפקו בהלוואה עם תשלומים לזמן ארוך, חלקם לפני השמיטה וחלקם לאחר השמיטה, אם השמיטה תשמיט חוב כזה או לא, וסיבת הספק הוא האם להגדיר חוב זה כחוב אחד גדול שיש בו אפשרות נגישה בעצם לפני השביעית וחוב כזה אמור להישמט בשביעית, או שמא כל תשלום ותשלום הוא חוב בפנ"ע וזמן פרעונו שונה, ולכן התשלומים שלאחר השמיטה לא היו ברי נגישה קודם לכן והיו כהלוואה לעשר שנים שאינה נשמטת. ובאמת מצינו בשו"ת הרמב"ם תשובה רמ"א (בלאו) שכתב להדיא על מקרה זה שהתשלומים שלאחר השמיטה אינם נשמטים והחובות שקודם השמיטה אם לא שילם נשמטים. ולכאורה היה מקום לומר צד שלישי שכאשר מגיע ערב ראש השנה אנו דנים על החוב שיש לו אם כעת הוא בר נגישה או לא, ואם שילם את כל התשלומים עד ראש השנה אין חוב זה בר נגישה כלל, דכעת הבנק לא יכול לתבוע תשלומים שלא הגיע מועד פרעונם, אך יתכן שאם לא שילם חלק מהתשלומים לפני ראש השנה כעת החוב הוא בר נגישה, דאין צריך שיהיה בר נגישה בכלל, וכיון שבכל רגע הם יכולים לתבוע על התשלומים שלא שילמו ולכן הם ברי נגישה.

ו. נסתפקתי במלווה שרוצה לעשות פרובול, אך אחד הדיינים היושבים בעשיית הפרובול הוא לווה שחייב לו כסף, האם יכול למסור לו את חובו שלו עצמו לגבותו, או שמא לחוב זה לא יועיל הפרובול כיון שלא יכול אותו דין לקבל את החוב שהוא עצמו חייב לו, וממילא לא יוכל המלווה לקבל שליחות מהבית דין לגבות את החוב הזה. ומצאתי בשבות יצחק שכתב בשם הגר"ש אלישיב זצ"ל שאי אפשר לעשות פרובול אצל דין שחייב לו כסף מדין גוגע בדבר, וזה לשיטתו שיש להחמיר בקרובים ובפסולים לדון, אמנם לכאורה כל זה לדעת המחבר שיש דין ב"ד גמור, אך לשיטת הרמ"א שכל שלשה יכולים להחשב כב"ד אין לחוש לזה, וכמו שכתב המנחת יצחק לגבי קרובים. אמנם אין זה שייך ג"כ לנדון שלנו שהספק הוא אם יכול בכלל למסור לו את חובו של עצמו. ואמר לי מו"ר הגאון ר' אשר וייס שליט"א חידוש עצום שאין זה מסירה לשלשה יחידים אלא זה מסירה לב"ד ובתור ב"ד אין הבי"ד חייב כסף ואין נפק"מ במה שבאופן אישי אחד הדיינים חייב לי כסף.

ז. לכאורה לבני ספרד בזמן הזה אין ב"ד שיכולים למסור לו את הפרובול, וזאת מפני שבשו"ע כתב שיהיה ב"ד חשוב שהמחוסר רבים עליהם, ובב"י כתב בשם התרומות שצריך שיוכלו להוציא ממון, ובטעם הדבר כתב הסמ"ע שם ס"ק ל"ו מכיון שכל דין זה הוא מדין הפקר ב"ד הפקר ואם אין הבי"ד יכול להפקיע ממון אינו יכול גם לגבות חובות שהשביעית משמטת. וממילא בזמן הזה שעפ"י חוקי הממשלה אין ב"ד בעולם שיכול לאפקועי ממונא בלא שטר בודרות, א"כ אין ב"ד שייחשב ב"ד חשוב שאפשר לעשות לו פרובול. והיה מקום לומר שהגדרה זו היא רק הגדרה לב"ד החשוב שבדור ובכל דור ודור לפי התנאים המתאימים לו לב"ד החשוב ובזמן ספר התרומות היו יכולים להפקיע ממון, אך בדורנו ב"ד חשוב הוא מה שבעיני הציבור נחשבים כך, ואולי לכן השו"ע כשהביא דין זה השמיט שיכולים להפקיע ממון ורק כתב המחוסר רבים עליהם, אך לביאור הסמ"ע שצריך שיוכלו להוציא ממון מדין הפקר ב"ד הפקר עדיין צ"ע בזה.

זצ"ל בדוחק שגם בזמנינו ב"ד חשוב שבדור בעצם מצד הציבור יוכל להפקיע ממון אך הרשויות מונעות זאת באופן חיצוני ואין זה נחשב שאינם ראויים לעשות הפקר ב"ד הפקר, אמנם בדורנו אפשר שבאמת אין כלל ב"ד חשוב שללא הרשויות היה יכול להפקיע ממון, מכיון שכל ציבור מאמין בב"ד שלו ואם אין זה הבי"ד שמאמין בו לא ישמע לו וכשם שלצערנו יש רבים ש שאינם שומעים לצוי מניעה של כולם וכו' וצ"ע.

## בדין שמיטת כספים בערב שביעית וספק איסור שמיטת כספים

### הרב דוד אטדגי

א. בדין שמיטת כספים איכא מ"ע ומצות ל"ת, וכפי שכתב הרמב"ם (פ"ט משמו"ה ה"א) וז"ל, מצות עשה להשמיט המלוה בשביעית שנא' שמוט כל בעל משה ידו, והתובע חוב שעברה עליו השביעית עבר על ל"ת שנא' לא יגוש את רעהו.

ב. עוד פסק הרמב"ם דדין לא יגוש ודין שמוט מיתלא תלי בהדדי, ומדייקי"ל (ערכין כח, ב) דאין שביעית משמטת אלא בסופה שנא' מקץ שבע שנים, ה"ה דאין לא יגוש אלא במוצאי שביעית. וז"ל הרמב"ם (שם ה"ד), אין שביעית משמטת כספים אלא בסופה שנא' מקץ שבע שנים תעשה שמיטה וזה דבר השמיטה שמוט, ושם הוא אומר מקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה חג הסוכות, מה שם אחר שבע אף השמטת כספים אחר שבע, ולפיכך המלוה את חבירו בשביעית עצמה גובה חובו כל השנה וכשתשקע החמה בלילי ר"ה של מוצאי שביעית אבד החוב, עכ"ל.

ג. לעומת זה הרא"ש בגיטין (פ"ד סי' כ) ס"ל שקיים פיצול בין דין לא יגוש שקיים כבר במשך כל שנת השביעית בכניסתה, לבין דין שמוט שאינו אלא במוצאי שביעית, ופירש המקראות דמקץ שבע שנים וכו' שמוט ילפינן דאין שביעית משמטת אלא בסופה, אבל מיד כשהחלה שנת השמיטה אין ב"ד בודקין לגבות שום חוב, וגם המלוה עצמו אין לו ליגוש הלוה דכתיב לא יגוש את אחיו ואת רעהו כי קרא שמיטה לה' - מיד כשקרא שמיטה לא יגוש, אך אם יפרע הלוה מעצמו א"צ לומר משמט אני.

נמצא דאיכא פלוגתא בין הרמב"ם לרא"ש האם דין לא יגוש קיים רק לאחר שיהיה דין שמוט וזה במוצאי שביעית וכשיטת הרמב"ם, או שמא חלוקים הם ואף בטרם חלות דין שמוט איכא דין לא יגוש בכל השנה השביעית כשיטת הרא"ש.

נפק"מ למה שכתב הרמב"ם (שם ה"ד) הלוה את חבירו בשביעית האם גובה חובו כל השנה עד מוצאי שביעית - לרמב"ם גובה אף ע"י ב"ד דכיון שעוד שלא התחיל דין שמוט אין לא יגוש, ולרא"ש אינו רשאי לגבות אף ע"י ב"ד אא"כ פורע לו מעצמו, דדין לא יגוש חל מיד בכניסת שנת השבע.

להלכה פסקו רוב הראשונים כהרמב"ם וכן פסק מרן השו"ע (חו"מ סי' ס"ז) ובפאת השלחן (סי' כט סל"ח) וע"ע דרך אמונה (פ"ט משמ"י כה) ועי' בפת"ש (סק"ה) דנחלקו אם לכתחילה יש לעשות כשיטת הרא"ש להעמיד פרוזבול קודם שנת השמיטה, ולחומרא מהדרין לעשות פרוזבול ערב שנת השמיטה לצאת גם שיטת הרא"ש.

ד. בגמ' במכות (ג, ב) בדין הלווה לעשר שנים, דלל"ק דשמואל קאמר דשביעית משמטתו ואע"ג דלא קרינן ביה השתא' לא יגוש' מ"מ סוף אתי לידי לא יגוש, וע"כ השתא חל בו דין "שמוט", וללישנא בתרא שם בגמ' אין שביעית משמטת כיון דהשתא לא קרינן ביה לא יגוש לא חל ביה דין שמוט דהא בהא תליא. וברא"ש שם הביא דנח' הראשונים כיצד לפסוק, דהריב"א פסק כל"ק דמשמט, ואילו ר"ת פסק כל"ב דאינו משמט, וכן הכריע הרא"ש כר"ת כיון דשביעית בזה"ז מדרבנן וע"כ אמרינן ספק דרבנן לקולא. [ואע"פ שדביני ספיקא לענין קדושת שביעית אזל' לחומר כיון שעיקר הספק בדא' כמב' בחזו"א (שביעית כב, א וסי' יז, ז ועוד), מ"מ הכא הוי איפכא, דמהתורה אין שביעית משמטת כלל בזה"ז כמב' בגיטין לו: ורבנן תיקנו שישמט או מטעם רבא דהוי הפקר ב"ד הפקר או מטעם אב"י דהוי שב ואל תעשה וכיון שהוי תקנתא דרבנן חשיב כדבר שעיקרו מדרבנן ובספיקא אזלינן לקולא, ודו"ק]

והקשה ע"ז מרן הבי"י (חו"מ סז ס"י) דהלא בכל ספיקא דממונא קיי"ל חומרא לתובע וקולא לנתבע, וא"כ לכאורה בהאי ספיקא אי שביעית משמטתו ונפקע החוב, או שמא אינה משמטתו ולא נפקע החוב, היה לנו לילך אחרי הלוה המוחזק ולומר דמספק המע"ה. ותיירץ דשביעית הויא איסורא והדין הממוני הוא רק תוצאה המתילדת מהדין האיסורי, וכיון שלפי הדין האיסורי אמרינן ספק דרבנן לקולא, הרי שמספק ליכא דין שביעית וע"כ קיים הדין שהלוה חייב למלוה את כסף ההלוואה, וכל"ב דהלווה לעשר שנים אין שביעית משמטתו.

ה. מאידך בריטב"א מכות מכות הדין שקיי"ל קולא לנתבע הכריע כל"ק ושביעית משמטת דהמע"ה. הא קמן דס"ל איפכא דהוי ממונא בשורשו ודין האיסור הוא תולדה מהממונא וע"כ מספק דנים כפי שורש הדין שהוא דין ממוני ונשמט החוב מספק.

ו. והנה לכאורה קשין דברי הרא"ש אהדדי, דמחד גיסא פסק לענין לא יגוש בשנת השבע שחל כבר בשנה השביעית למרות שאין עדיין דין שמוט, ולפי"ז אינם תלויים זה בזה. ומאידך פסק לענין המלוה את חבירו ל' שנים שאין שביעית משמטת כיון שאכתי ליכא דין לא יגוש ונשמע דמתלא תליא אהדדי.

ז. ונראה לומר דהיכן שלא קיים האיסור לא יגוש ואינו בפרשה כמלוה את חבירו ל' שנים שעדיין לא החל כלל דין לא יגוש, דלא הגיע מועד הפרעון ודאי ס"ל לרא"ש שדין שמוט נגד אחריו וכיון שאין את האיסור גם אין את העשה שהחוב נשמט וע"כ לא פוקע החוב. והיינו דדין שמוט הוי גזוה"כ שחל רק מקץ שבע שנים בסוף שנת השמיטה, וקיי"ל במלוה את חבירו ל' שנים שכיון שאכתי לא הגיע לא יגוש לא בתחילת שביעית ולא בסופה, או גם דין שמוט לא יחול בסוף השביעית.

משא"כ באופן שכבר חל דין לא יגוש היינו שהלווה בשנה השביעית או שהגיע כבר מועד הפרעון קודם השביעית ס"ל להר"ש דאמנם שמוט ליכא, דגזוה"כ הוא שחל רק במוצאי שביעית, מ"מ אינו גורר אחריו את איסור לא יגוש שלא יחול כיון שלא יגוש מגזוה"כ חלק בתחילת שנת השבע ואינו מתבטל מחמת שאכתי לא חל דין שמוט, וכיון שכבר חל תו אינו פוקע מחמת שעדיין לא החל דין שמוט.

ח. קצרון של דברים: כששני הדינים לא חלים (מלוה ל' שנים) קיי"ל מדין ספק דרבנן לקולא ששמוט שלא יחול לבדו במוצאי השביעית דתלוי אם חל כבר קודם לא יגוש, אך כשנכנס כבר לדין אחד (שהלוה קודם שביעית והגיעה השביעית) שאיכא איסור לא יגוש, לא אמרינן דיפקע מחמת שאכתי לא הגיע דין שמוט, דשמוט גזוה"כ שיחול אחר השבע ולא בשנת השמיטה כדן לא יגוש, כן ס"ל לרא"ש בזה קיים ניתוק בין לא יגוש לשמוט.

ט. הגרצ"פ פראנק זצ"ל בשו"ת הר צבי (יו"ד סי' קכג) רצה לומר שבנידון היתר מכירה קיים ספק להכשיר את המכירה ולא לחוש לומר דאין שליח לד"ע, ספק שמא הלכה כהפוסקים דס"ל שאין המכירה בטלה (מובא בנתה"מ סי' קפב ואחד התיירוצים בתוס' ב"מ י, ב), ושמא בשוגג אין אומרים אין שלד"ע (תוס' ב"ק עט. ורמ"א סי' קפב וסי' שמח) והמכירה קיימת.

ויש שרצו לפקפק על היתר מכירה זה מכח ס"ס, שכיון שעיקר הספק הוא בדיני ממונות דהספק אם המכירה קיימת והקרקע של נכרי ובדיני ממונות קיי"ל דלא מהני ס"ס להוציא ממון כפי שכתב הכנה"ג (חו"מ סי' כה, עד) בשם המהריב"ל.

כיוצ"ב כתב המהרי"ט אלגזי בהלכות יו"ט (פ"ד בכורות סי' יז) שהקשה על התוס' בע"ז עא. והרא"ש בפ"ק דבכורות ג: שישאל הבא למכור לעכו"ם בהמה המבכרת לפטורה מן הבכורה ראוי להחמיר לעשות הקנין אליבא דכו"ע שיתן דמים וגם ימשוך את הבהמה לרשות וכן פסקו הטור ושו"ע יו"ד סי' שכ, וקשה למה החמירו והלא איכא ס"ס להיתר במעות בלבד, שמא הלכה כר"ל דמשיכה מפורשת מה"ת לגבי ישראל וא"כ עכו"ם קונה בכסף כדאיתא בגמ' בכורות יג. מדישראל בחזא עכו"ם בחזא, ואת"ל דהלכה כר"א דדבר תורה מעות קונות לגבי ישראל וכדעת ר"ת שמא הלכה כרמב"ם וסיעתו דס"ל דאפי' לר"א עכו"ם קונה בין בכסף בין במשיכה.

וכתב המהרי"ט דלא מהני כיון דלא עבדינן ס"ס להוציא ממון כיון שכל ס"ס הוא מטעם רוב ובממון קיי"ל דלא אזלינן בתר רובא, ואין מוציאין מן המוחזק וא"כ אם נתן העכו"ם ממון לישראל לקנות הבהמה המבכרת ואילו ירצה הישראל יחזור בו והעכו"ם רוצה להחזיק בקנינו אין העכו"ם יכול להוציא מיד הישראל ונמצא שהבהמה של ישראל היא וקרינן בה פטר רחם בישראל.

והוסיף שם דאין לומר שהבהמה פטורה מן הבכורה מטעם שלענין איסור מקלינן בס"ס דמאחר שאיסור זה תלוי בעיקר הממון ואיסורא בתר ממונא גריר ולכן אין להחשיבה בהמת עכו"ם.

ובשד"ח (מערכת א' כלל רס"ח) כתב להקשות על המהרי"ט מד' הבי"י חו"מ סי' סז דמב' בתירוצו לעיל איפכא מהמהרי"ט, דממונא בתר איסורא גריר וכיון ששביעית בזה"ז דרבנן אמרינן ספק דרבנן לקולא אף שמתילדת מזה נפק"מ לענין ממון. וא"כ י"ל דה"ה לענין ס"ס בכור או קדושת שביעית בהיתר המכירה, דכיון שיש ס"ס להקל באיסור שביעית דרבנן ולקיים את מכירת הקרקעות להפקיע מהם איסור, אזלינן לקולא.

ונלענ"ד דיש מקום לדחות הדמיון בין נידון מרן הבי"י לנידון המהרי"ט, דנידון הבי"י אם החוב פוקע מתחיל מהדין בגמ' אי מחמת קדושת שביעית החוב נשמט, וכיון דהוי ספיקא לענין קדושת שביעית אמרי' ספק דרבנן לקולא ומכאן זה מתילד הדין הממוני שאין הלוה חייב. משא"כ בנידון הסי"ס לענין היתר המכירה או בהמה המבכרת, התם הספק אם חל המכר מצד הדין הממוני שבו ולא מצד האיסור שבו, וכיון שמצד הממוני לענין מקח וממכר או שליח לדבר עבירה, לא חלק, דלא עבדינן ס"ס להוציא ממון, לכן האיסור נגד אחר הממון כסברת מהרי"ט ואכתי הבהמה קדושה בקדו"ש.

## הרב יוסף הכהן עבדון

### הפקר ב"ד אינו חוזר ביובל

בגמרא (כתובות פד.) למאן דאמר ירושת הבעל דאורייתא, בעל שירש את אשתו, והגיע היובל אין השדה יוצאת מהבעל, אבל למ"ד ירושת הבעל דרבנן הרי השדה יוצאת ביובל וחוזרת ליורשי האשה.

ובקובץ שיעורים (שם אות שב) דלא אמרינן כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, לפי שירושת הבעל למ"ד דרבנן אינה בתורת ירושה אלא בתורת הפקר ב"ד הפקר, ומשום הכי חוזרת ביובל וכמו מתנה שחוזרת ביובל.



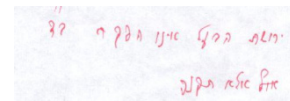
ועל דרך זה בספר עולת שלמה (ערכין לא: ד"ה והנה) שירות הבעל גדרה כהפקר ב"ד ולפיכך חוזרת ביובל, ומזה למד דכמו כן כל הפקר חוזר ביובל לבעלים.

והנה הרמב"ם (סוף פרק יא שמיטה) פסק דירוש הבעל אינה חוזרת ביובל [אע"ג דירוש הבעל דרבנן], משום שחכמים עשו חיזוק לדבריהם. וכתב בקהילות יעקב (שביעית סימן ב ד"ה ואפילו) דהוא הדין אם זכה אדם בשדה משום דין הפקר ב"ד, אין השדה חוזרת ביובל, ומטעם דהפקר ב"ד פועל מחדש אחר היובל.

וכן בדרך אמונה כתב (פרק יא שמיטה ס"ק צו) דהפקר ב"ד אינו חוזר ביובל. ובציין ההלכה (ס"ק ג) ציין לקהילות יעקב.

ויש להקשות דלכאורה מפשטות הגמרא הנ"ל (כתובות פד.) דלמ"ד ירושת הבעל דרבנן, הרי השדה חוזרת ביובל, וא"כ מוכח דהפקר ב"ד חוזר ביובל [וכפי שביארו העולת שלמה והקובץ שיעורים], ואף להרמב"ם דירוש הבעל אינה חוזרת הרי זה דוקא בירוש הבעל דחכמים עשו חיזוק, ואין ללמוד מכאן על שאר הפקר.

והשיבני (טז אב תשסט) וז"ל: ירושת הבעל אינו הפקר ב"ד אלא תקנה. ע"כ.



המבואר דירוש הבעל למ"ד חוזרת - גרע משאר הפקר ב"ד, ודינה כדין מתנה החוזרת ביובל, משא"כ שאר הפקר ב"ד הוא פועל מחדש אחר היובל.

ויש לעיין דמודברי הקה"י הנזכר משמע דאדרבה למד הפקר ב"ד מדין ירושת הבעל דאינה חוזרת [לש' הרמב"ם], ואילו מתשובת מרן שליט"א נראה שהסכים להערה דאין ראייה מירוש הבעל דאינה חוזרת (לש' הרמב"ם) לשאר הפקר ב"ד, ונמצא דאין מקור לומר דהפקר ב"ד לא יחזור ביובל, ואפשר דנוקט כן מסברא בעלמא וכדיביאור הקה"י דהפקר ב"ד פועל מחדש אחר היובל.

נמצא: דעת העול"ש והקוב"ש ללמוד שכמו שירות הבעל חוזרת הוא הדין שאר הפקר ב"ד חוזר [ונראה לדעתם דאף להרמב"ם שפסק דירוש הבעל אינה חוזרת הוא חיזוק שעשו בירוש הבעל לחוד וכו'].

דעת הקה"י ללמוד מירוש הבעל לש' הרמב"ם דאינה חוזרת דהוא הדין שאר הפקר ב"ד אינו חוזר, ולדעת הגר"ח אין ללמוד מירוש הבעל כלל [בין למ"ד שחוזרת ובין למ"ד שאינה חוזרת] לדין הפקר ב"ד הפקר, אבל מסברא אית ליה דהפקר ב"ד אינו חוזר, ועי'.

### קושיא מאי שנא עבד עברי עשדה אחוזה בזמן שאין היובל נהג שדה אינו נעבר כלל וזה נעבר ואינו יוצא

#### הרב יוסף בלכר

איתא בערכין כ"ט א' אין עבד עברי נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג שנאמר עד שנת היובל יעבוד עמך, ואין שדה אחוזה נוהגת אלא בזמן שהיובל נוהג שנאמר ויצא ביובל ושב לאחוזתו. וזה צ"ב, דאמר' בתרווייהו אין נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג, ומ"מ יש חילוק ביניהם, דעבד עברי אינו נמכר כלל אבל שדה אחוזה נמכרת ואינה יוצאת. וצריך ביאור מאי שנא, או שניהם לא ימכרו או שניהם ימכרו ולא יצאו.

ונראה דהנה יסוד הדין דאין נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג זה תלוי בחקירה, האם דין יובל הוא פרשה לעצמה או דלמא הוא מפרטי הדין של כל פרשה ופרשה שנאמר בה יובל, כגון יציאת יובל דעבד עברי הוא מפרטי הפרשה דע"ע וחזרת שדות ביובל הוא מפרטי הפרשה דשדה אחוזה.

דהנה הכלל הוא דפרשה שאחד מפרטי הפרשה אינו יכול להתקיים בטלה כל הפרשה מלהתקיים, כמו שמצינו בדין נקטעה יד העדים פטור משום שאי אפשר לקיים בו יד העדים תהיה בו בראשונה להמיתו, וכן מצינו בדין בן סורר ומורה שאם אין לאביו ואמו קול שווה אינו נעשה בסו"מ משום שאין יכולים לומר איננו שומע בקולנו. מעתה אם דין יובל הוא מפרטי הפרשה א"כ בזמן שאין היובל נוהג זה סיבה שתבטל כל הפרשה, אבל אם יובל הוא פרשה לעצמה, אם בטלה פרשה אחת דיובל זה אינו סיבה לבטל פרשה אחרת דעבד עברי ושדה אחוזה.

ונראה דהיינו טעמא דעבד עברי אינו נמכר כלל בזמן שאין היובל נוהג משום שהדין יובל הוא מפרטי פרשת עבד עברי וכיון שנתבטל דין מדיני הפרשה נתבטלה כל הפרשה מלהיות נוהגת. וי"ל שזה ביאור החילוק בין עבד עברי

לשדה אחוזה דשדה אחוזה אין דין יובל מפרטי הפרשה אלא הוא דין יובל לעצמו הלכך מה שאין יובל נוהג אינו סיבה שתבטל כל הפרשה דשדה אחוזה. ומה שאינה יוצאת בוא פשוט מפני אין יובל שיוציאו שהרי אין דין יובל נוהג.

ונראה לדקדק לשון הפסוקים כן, דבעבד עברי כתיב "עד שנת היובל יעבוד עמך" משמע שזה דין בעבדות שתהיה עד היובל, אבל בשדה אחוזה כתיב "ויצא ביובל ושב לאחוזתו", עד שנת היובל ימכר לא כתיב כאן אלא ויצא ביובל סתמא משמע שהוא דין יובל לעצמו.

וי"ל באופן אחר ד"ל דהא דאין יובל נוהג בזמן שאין כל יושביה עליה אינו מניעה מצד הדין אלא הוא מניעה מצד המציאות, כי הדין של חזרת שדות ביובל דינו שיחזור בפועל לחלוקת השבטים וזה לא יתכן מצד המציאות בזמן שאין כל יושביה עליה, אבל בעבד עברי אין עניינו העמדת חלוקת השבטים דמאי שייכא, ועל כרחך הא דאינו נוהג בזמן שאין היובל נוהג הוא חסרון מצד הדין, הלכך בעבד עברי בטל דין מדיני הפרשה הלכך תבטל כל הפרשה, אבל בשדה אחוזה זה אינו חסרון בדין כלל אלא חסרון מצד המציאות וכמו מי שאין לו קרקע הלכך לא חשיב כלל שחסר דין מדיני הפרשה הלכך שפיר נמכרת גם בזמן שאין היובל נוהג. ולעולם אימא לך דגם בשדה אחוזה דין יובל הוא מדיני הפרשה.

ונראה לבאר עוד באופן שלישי, י"ל הא דאין עבד עברי נוהג בזמן שאין היובל נוהג אינו מטעם שכתבנו שאם בטל דין מפרטי הפרשה בטלה כל הפרשה דאי משום הא לא איריא ד"ל דגם ע"ע וגם שדה אחוזה דין יובל שבהם הוא דין לעצמו ואינו מפרטי הפרשה דע"ע ושדה אחוזה, ומסתברא הכי דכיון שמצינו דין יובל בכמה מקומות משמע שזה פרשת יובל ששייכת בכמה מקומות אבל לא שבכמה מקומות נפרדים יש להם דין דומה של יובל (וכמו דין שליחות ריש פרק האיש מקדש דילפ' בכמה מקומות בגיטין בקידושין בתרומה ובקרבן פסח, ומסתבר שזה פרשת שליחות אחת הנכנסת בכמה פרשיות ואינו דין פרטי בכל פרשה ופרשה).

ועוד דאפי' אי נימא שהדין יובל שלהם הוא מדיני הפרשה י"ל דעבד עברי נמי ענין יציאת יובל שלו להעמיד חלוקת השבטים כי העבד עברי גר אצל אדונו ונושא שם שפחה וביובל "אל אחוזת אבותיו ישוב", דכמו שהקרקעות חוזרות לבעליהן גם הבעלים חוזרים אל הקרקעות, וא"כ י"ל בתרווייהו שבזמן שאין כל יושביה עליה אינו חסרון דין אלא חסרון במציאות שאי אפשר לקיים את הדין יובל להעמיד חלוקת השבטים ולא חשיב שחסר דין מפרטי הפרשה דנימא תבטל כל הפרשה.

אלא היינו טעמא דאין עבד עברי נוהג בזמן שאין היובל נוהג משום שעובר באיסור דעבדי הם ולא עבדים לעבדים, כדאיתא בקידושין כ"ב א', וכש"כ הרמב"ן שהעובר באיסור "והארץ לא תמכר לצמיתות" קי"ל כל דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני כמו"כ העובד באיסור עבדי הם אי עביד לא מהני הלכך לא חל המכר כלל. (ואע"ג דאיתא בגמ' דהנרצע קעבר על עבדי הם ואפ"ה נמכר, י"ל דבהכי קאמר רחמנא, אבל דווקא עד היובל, אבל יותר מזמן היובל זה עבדים לעבדים טובא והדר דינא דאי עביד לא מהני) אבל בשדה אחוזה אם מוכר כדין שלא לצמיתות אינו עובר בשום איסור הלכך חל המכר, ובהא איירי בגמ' דשדה אחוזה נמכרת ואינו יוצאת, ואמנם יציאה ביובל ליכא דהא אין כל יושביה עליה (אמנם יש לעיין אם דין אי עביד לא מהני איתיה גם באיסור עשה דעבדי הם שאינו איסור לאו).

### הערה בענין שם יובל

#### הרב חיים שמואלביץ

תנן בנדרים (ס.) דהאומר קונם יין שאני טועם שבת זו אסור בכל השבוע ואף ביום השבת דהוי לשעבר, אך באומר חודש זה אסור בכל החודש ואינו אסור בר"ח שאחריו דהוי בכלל חודש הבא, וכן בשנה זו אינו אסור בר"ה דאח"כ דהוי משנה הבאה, ומספקי' התם (סא.) באומר קונם יין שאני טועם יובל, ופי' הר"ן דמייירי דאמר קונם יין שאני טועם יובל "זה", ומספקי' אי אסור אף בשנת היובל דהוי בכלל היובל שעבר או דשנת היובל היא להבא, ומסקי' דזה תלוי בפלוגתא דר"י ורבנן דלרבנן דיובל אינו עולה למנין שני שבוע הוי היובל לשעבר, ולר"י דיובל עולה למנין שני שבוע הוי כלהבא.

וכתב הר"ן דאין לפרש כפשטות לשון הגמ' דמייירי באומר בלשון "שאני טועם יובל" דבכה"ג מבואר התם דדינו כאומר קונם יין שאני טועם יובל א', והיינו דבכה"ג אין דינו להיות אסור רק עד סוף היובל אלא אסור יובל שלם, ול"ש למיבעי בזה אי שנת היובל היא כלפניו או לאחריו, ובהג' אהל משה תמה דהא



שפיר יל"פ הכי דאמר יובל א' ומספקי' אי נאסר מ"ט שנים או נ' שנה, ופשטי' דלר"י אסור מ"ט שנים ולרבנן נ' שנים, ועיי"ש, וכע"ז מבואר בדברי הרש"ש שם דהנודר יובל א' יהיה דינו תלוי בפלוגתא דתנאי דלר"י אינו אסור אלא רק מ"ט שנים.

וביישוב דברי הר"ן צ"ל דאינו כן דאף לר"י דיובל עולה למנין שני שבוע והוי שנה הראשונה לשמיטה דאח"כ, מ"מ ודאי דשם יובל היינו נ' שנים וכדכתיב בקרא שנת החמישים שנה, אלא דדינא הוא דהך שנת החמישים דיובל זה עולה נמי למנין שמיטה דאחריה והוי שנה הראשונה לשמיטה, ולהכי היכא דאמר קונם יובל א' מודה ר"י דנאסר נ' שנים, וכן מבואר במאירי ובחי' ר"א מן ההר דבאומר יובל א' אסור לכו' נ' שנה.

וטעם האחרונים הוא דהא באומר יום א' תנן דנאסר מעל"ע וכן בחודש א' נאסר מיום ליום והיינו עד אותו יום בחודש הבא, וה"נ בעומד בשנת כ' ליובל ואומר יובל א' דין הוא שיאסר עד שנת כ' ביובל שאחרי, ונמצא דלר"י אינו נאסר אלא רק מ"ט שנים, אך לשיטת הר"ן אינו מוכרח דה"נ איכא צד בדברי הר"ן שם באומר שנה אחת לענין שנת העיבור דאזלי' בתר רוב שנים, והיינו דאם עומד במרחשון אינו אסור אלא רק עד תשרי דשנה הבאה, ועיי"ש, ושפיר יל"פ נמי לר"י דבעומד בשנת כ' ביובל ונדר יובל א' יהא אסור עד שנת כ"א.

## עובר קרקע בזמן הזה - מה הדין כשיחזור היובל

### הרב אברהם דוד בלאנק

א. יש לעיין המוכר קרקע בארץ ישראל בזמן שאין היובל נוהג איך יהיה הדין כשיחזור דין יובל להיות נוהג האם יפקעו הקרקעות וישובו אל המוכר הראשון כפי חלוקת השבטים שחילק יהושע את הארץ או דלמא כיון שבזמן המכירה לא היה דין יובל לפי שאין כל יושביה עליה לא שייך בזה דין יובל.

ומתחילה היה נראה שזה נפק"מ גדולה בזמן הזה בארץ ישראל שמנהג העולם שדות בכסף יקנו ובתים ביוקר רב ולווים אלפי אלפים כסף בשביל לקנות בית ויש שמשכירים חצי בית ומוזה מחזירים ההלוואה, ויש לעיין דמהרה יבנה בית המקדש ובמוצאי שביעית בן דוד בא וישובו להיות כל יושביה עליה ויחזור דין יובל להיות נוהג, האם הבתים שנקנו בזמן הזה שאין היובל נוהג יפקעו ביובל וישובו לבעלים הראשונים ע"פ חלוקת הארץ לשבטים. דאם הבתים יפקעו בעלי הבתים לשעבר ישארו בעלי חובות גדולים בעוד הבתים הופקעו מהם. (ואמנם הקונה בית לזמן עד שימות מה שקרוי "דמי מפתח" ודאי לא יצא ביובל כי רק מכירה של צמיתות יוצאת ביובל. וכן הקונה בית בירושלים אינו יוצא ביובל, ויש לעיין אם ירושלים שמחוץ לחומות בסמוך ונראה נחשב ירושלים גם לענין זה. אבל הקונה בית לצמיתות מחוץ לירושלים תלוי בשאלה זו).

אבל באמת אין נפק"מ בזמן הזה, דבלאו הכי גם בלי דין יובל יפקעו כל הקרקעות מבעליהן בביאת המשיח, כדאיתא בב"ב קכ"ב א' שתהיה חלוקה חדשה בארץ ישראל שתחלק ל"ג שבטים ע"ש. אבל עכ"פ שאלה זו נפק"מ בזמן שהחזיר ירמיהו לעשרת השבטים וחזר דין יובל להיות נוהג כדאיתא בערכין ל"ג א', מה הדין המוכר קרקע בזמן שלא נהג יובל ובא יובל בזמן שחזר יובל לנהוג.

ב. דהנה יש לחקור אם דין חזרת שדות ביובל הוא דין ביובל שנתחדשה פרשת יובל עם הרבה דינים, ליציאת עבד עברי ולחזרת שדות למוכר, ולשביתת הארץ, או דלמא הוא דין במכירת שדה אחוזה, דכמו שי"ל בעבד עברי שיש לו יציאות שש וסימנים ויש לו עוד יציאה של יובל והכל מדיני העבד עברי ולא מדיני יובל, כמו"כ י"ל בדין חזרת שדות ביובל שזה דין במכירה שיש לה יציאת יובל. והנה אי נימא שהוא דין במכירה שיש לה יציאת יובל א"כ ודאי הדין יציאת יובל חל בזמן המכירה, אבל אי נימא שהוא דין ביובל, יש לדון מתי חל דין הפקעת היובל, האם בזמן המכירה חל דין שבעוד כמה שנים כשיגיע היובל יפקע, או דלמא בזמן היובל חל הפקעה, ועיי"ל צד נוסף דאמנם ההפקעה חלה בזמן היובל אבל דין היובל לא חל רק בשנה החמישים אלא הדין חל על כל החמישים שנה, שכך הוא הדין מ"ט שנה ימכר ובשנה ה' יפקע, ומה שנמכר במ"ט שנים יפקע בשנה ה', מעתה רק מה שישנו בדין מ"ט שנים ימכר ישנו גם בדין הפקעה של שנה ה'.

ואשר יראה שבזה תלוי נידון דידן, דאם דין יובל חל בזמן המכירה הרי בזמן המכירה אין יובל נוהג, אבל אם הוא חל בזמן היובל הרי בזמן היובל נוהג דין יובל, אלא שלפמש"כ צד נוסף דהפקעת יובל חל בזמן היובל אבל מישך שייך למ"ט שנות מכירה שהוא דין על כל החמישים שנה שמ"ט שנה ימכר ובשנה ה' יפקע, ואם לא נהג תחילת הדין דמכירה במ"ט שנים לא יחול סוף הדין דהפקעה בשנה ה' לפ"ז בנידון לא יצא ביובל שהרי זה מכירתו היתה בזמן שאין יובל נוהג. נמצאנו אומרים דלפי רוב הצדדים בנידון לא יצא ביובל, ורק לפי הצד דהפקעת יובל חל בזמן היובל ולא שייך כלום לזמן המכירה או יצא ביובל.

ג. ועוד י"ל אופן חדש, דמה שאין יובל נוהג בזמן שאין כל יושביה עליה אין זה מצד הדין אלא מצד חיסרון היכי תמצוי, ד"ל דגדר דין חזרת שדות ביובל הוא להחזיר הקרקעות לחלוקת השבטים בפועל, וכיון שאין כל יושביה עליה הרי אי אפשר לעשות כן, כי גם אם היחיד יעשה מה שביכולתו אבל זה דבר התלוי בציבור ולא ביחיד, וכמו שאין היחיד מצווה להעמיד מלך על ישראל כי אי אפשר לו לעשות כן כי זה תלוי בכח הציבור וליכא. וזה דומה למי שאין לו קרקע דאין נוהג אצלו חזרת שדות ביובל משום חסרון בהיכי תמצוי. ולפ"ז ודאי בנידון דידן תצא השדה ביובל שהרי דין יובל נהג בכל זמן.

והיה נראה לומר דראיה לזה מירושלים, שאין שדה חזרת ביובל בירושלים משום שירושלים לא נתחלקה לשבטים, כדאיתא בערכין ל"ב ב', והיה נראה דהיינו טעמא משום דלא שייך שם הענין הזה של הפקעת יובל כדי להעמיד ולשמר חלוקת השבטים, כי ירושלים לא נתחלקה לשבטים.

מיהו רש"י פירש שם דטעמא דירושלים "משום דמאן קא מקני ליה", והיינו דבירושלים אין בעלות על הקרקע כל עיקר ולא שייך שם מכירה, והוא חידוש לעצמו.

ד. ומובא בשם הגאון ר' דוד אב"ד קארלין זצ"ל (הובא בקובץ התורני "בית אהרן וישראל" גליון ל"א משנת תשנ"א, שם שיערו שהוא כת"י של רבי יעקב נתן וויסמאן זצ"ל אב"ד דובראוויץ וטוראוו) שהביא ראיה מגמ' ב"ב קי"ב א' אהא דתנן והאיש יורש את אשתו, קאמר בגמ' מנהני מילי כו' ואומר ואלעזר בן אהרן מת ויקברו אותו בגבעת פנחס בנו, וכי מנין לו לפנחס שלא היה לו לאלעזר, אלא מלמד שנשא פנחס אשה ומתה וירשה כו' א"ל רב פפא לאב"י ממאי דלמא לעולם אימא לך בעל לא ירית כו' ופנחס נמי דובין מיוזבן א"ל פנחס דובין מיוזבן לא מצית אמרת דאם כן נמצאת שדה חזרת ביובל ונמצא צדיק קבור בקבר שאינו שלו ע"כ, ויש להקשות דאכתי משכח"ל דפנחס זבין מיוזבן באופן שלא יצא ביובל, דיובל לא נהג עד אחר י"ד שנות כיבוש וחילוק, והוי שבטים שחילקו ראשונים בתחילת השבע דחלוקה, ואפשר שפנחס קנה מהם בזמן שאין היובל נוהג, ואי נימא בספיקן דאין יוצא ביובל א"כ נפל לבירא הילפותא דבעל יורש את אשתו, אלא מוכח דיוצא ביובל.

ה. והנה יש להסתפק באופן חלוקת הארץ בשבע שנים, אם קמא קמא קדם וזכה או דלמא סידרו החלקים שבע שנים ורק אחר שכילו לסדר כל החלקים בסוף שבע זכו כולם בחלקם בבת אחת. והנפק"מ היא ראייתו של הגאון ר' דוד אב"ד קארלין זצ"ל, דאי נימא דהכל זכו בבת אחת בסוף שבע שנות חלוקה א"כ נפלה ראייתו דפנחס לא היה יכול לקנות קודם סוף ז' ומשזכו כולם בבת אחת מיד החל דין יובל להיות נוהג, אלא ראייתו עומדת רק אי נימא דקמא קמא קדים וזכי.

ונראה דבאמת מצד הדיני ממונות ודאי יכולים להשתמש בחלקם מיד, דשותפים שביד האחד חלקו בשותפות הרי זה מיד שלו ואפי' אם השותפים האחרים לא ביררו ביניהם החלקים, דקמא קמא קדים וזכי.

ומעתה נראה לומר ראיה נוספת כפשיטותו של הגאון ר' דוד אב"ד קארלין זצ"ל, כיון דנקטינן דחלוקת הארץ לשבטים היה באופן דקמא קמא קדים וזכי, א"כ אי נימא בספיקן דלא יצא ביובל נמצא שאין החלוקה שווה בין כולם ואינה חלוקה הוגנת, כי הראשונים הרוויחו יתר על האחרונים שיכולים למכור לצמיתות באופן שלא יצא ביובל, ואע"ג שאי אפשר בענין אחר דעל כרחך יהיו ראשונים ויהיו אחרונים אבל עכ"פ היו צריכים לעשות גורל מי יהיה ראשון ומי אחרון, ולא מצינו שעשו גורל על זה, וזה קצת ראיה דבספיקן יוצא ביובל.

## ענינים כללים

### הערה בתחילת מסכת ביצה

#### הרב יצחק לנדא

ביצה שנולדה ביו"ט בית שמאי אומרים תאכל ובית הלל אומרים לא תאכל, ובאר רב נחמן בגמ' (שם ב) דרבי שמעון המתיר מוקצה מתיר הוא אפילו בנולד וממילא לשיטתו ביצה שנולדה ביו"ט מותרת באכילה, וזוהי דעת ב"ש במתני'. ואילו ר' יהודה החולק על ר"ש ואוסר מוקצה כל שכן שאוסר גם נולד וממילא ביצה שנולדה ביו"ט אסורה באכילה, וזוהי דעת ב"ה במתני'.

ומה שמצינו שרב נחמן עצמו גרס במתני' דשבת קמא (מגביהן מעל גבי השולחן עצמות וקליפין כו') דב"ה לית להו מוקצה כר"ש וב"ש אית להו מוקצה כר'

יהודה - אמרו בגמ' שם דר"נ ס"ל דיש חלוק בדבר בין שבת ליו"ט - בשבת שנפסקה הלכה כר"ש (וכדחזינו דסתם רבי כר"ש במתני' דמחתכין את הדלועין - שבת קנז) בזה קבל ר"נ שדעת ב"ה היא כר"ש דהא קי"ל דהל' תמיד כב"ה, אבל ביו"ט שנפסקה הלכה להחמיר במוקצה כשי' ר' יהודה וכדמצינו דסתם רבי כר' יהודה במתני' דאין מבקעין עצים מן הקורות (ביצה לא), בזה שפיר השאיר ר' נחמן את גירסת משנתנו כפי שהיא בפנינו דב"ה ס"ל כר' יהודה האוסר מוקצה ונולד, וכך מתאים זה שרבי פסק ביו"ט כר' יהודה לכך שקי"ל תמיד דהלכה כב"ה. ושואלת הגמ' מדוע באמת פסק רבי בשבת לקולא כר"ש וביו"ט לחומרא כר' יהודה, ותיצו שם ד"ב בשבת דחמירא ולא אתי לזלולי בה, סתם לן כר"ש דמיקל, יו"ט דקיל ואתי לזלולי ביה סתם לן כר' יהודה דמחמיר.

וצריך לבאר דכיון דר"ש גופיה ס"ל להקל בין בשבת בין ביו"ט ממילא וודאי דאם פסק רבי כוונתו בשבת הפשוט הוא דבעיקר סוגיא דמוקצה פסק לגמרי כר"ש דלית לן מוקצה ונולד בין בשבת ובין ביו"ט, אלא שביו"ט חידש רבינו הקדוש גדר וסיג להחמיר כדי לחזק את הזהירות בשמירת הלכות יו"ט. וכן כתבו בדבר פשוט כו"כ ראשונים בסוגין.

אמנם יש כאן תמיהה גדולה בנוגע לדעת ב"ש וב"ה, דיוצא לכאורה דב"ש ס"ל להקל ביו"ט כר"ש ולהחמיר בשבת כר"י וב"ה ס"ל להקל בשבת ולהחמיר ביו"ט [וכדמבאר במתני' דביצה שנולדה ביו"ט ובמתני' דמגביהן מע"ג השולחן עצמות וקליפין ע"פ גירסתו של רב נחמן] והלא דבר פשוט הוא וכ"כ ראשונים בסוגין דר"ש ור' יהודה עצמם לא חלקו בין שבת ליו"ט ור"ש הקל בין שבת ובין ביו"ט ור"י החמיר בין שבת ובין ביו"ט, וא"כ איך נאמר דב"ש וב"ה שהיו כמה וכמה דורות לפני ר"ש ור' יהודה נחלקו באותו ענין אבל באופן שונה, ולמה נטו ר"ש ור"י מדבריהם, ועוד יש לתמוה מדוע בכל מסכתא שבת וביצה מופיעה השיטה המקילה במוקצה כשי' ר"ש והשיטה המחמירה כשיטת ר' יהודה והלא דבר זה נפתח במחל' ב"ש וב"ה שהיו שנים רבות קודם לכן, ובפרט קשה דבר זה בנוגע לר"ש למה אמרו תמיד ר"ש לית ליה מוקצה והלא אין זה ר"ש אלא בית הלל שקדמו לו בדורות רבים - ואף שב"ה החמירו ביו"ט הלא כבר כתבנו דודאי אין זה אלא גדר שגדרו לחזק את ההתייחסות ליו"ט, אבל בעיקר דין מוקצה לית להו מוקצה לגמרי? וכמו"כ קשה למה אמרו בגמ' שרבי הוא זה שהחליט להחמיר ביו"ט והלא זוהי שיטת ב"ה מקדמת דנא?

באור הדבר יתפרסם בעזה"ש בגליון חג הסוכות.

## גדר וסייג באיסור תורה

### הרב אברהם מנחם הלוי הוכמן

הנה בפשוטו ענין גדר וסייג נמסר לחכמים, וכדדרשו ז"ל משמרת למשמרת.

מיהו מצינו בכ"מ דגדרה תורה גדר וסייג באיסורים. חדא באיסור נטירה דנקט הרמב"ם (פ"ז מהל' דעות ה"ח) דטעם איסורו שמא יבוא לנקום. [ובזה א"ש טפי בלישנא דרחמנא, דהקדימה איסור לא תקום ללא תטור, דהוא עיקר האיסור].

וכן מבואר בכס"מ ריש הל' טומאת מת דהקשה היכי ענשינן באכילת בשר בחלב, והלא אין עונשין מן הדין. ונקט בתירוץא בתרא 'דמשמע שלא אסרה תורה לבשל אלא כדי שלא יבוא לאכול'. הרי דטעם איסור בישול בשר בחלב משום גדר וסייג לאכילתו. [ובשו"ת דובב מישרים (ח"א סי' ל"א) העמיד מכאן היתר לבשל בו"ח בכימיה בשביל לידע האם הוי בו"ח בכדי לזוהר מאכילתו הרי לדידן דכד אסרה תורה משום גדר וסייג, אזלינן בתר טעמא והיכא דליכא חששא מותר אע"ג דהוי איסור תורה. וישל"ד בזה].

והכי אשכחן לענין איסור חצי שיעור דדנו באחרונים האם משום גזירה קאתי [עי' בקוב"ש חולין אות מ"ה דחקר בהא דאמרו ביומא עד דאסור ח"ש כיון דחזי לאיצטרופי, האם זהו סיבת האיסור דיבוא לאכול שיעור שלם, או"ד דהוי סימן והוכחה דאיכא חשיבות לח"ש. ונפק"מ במה שדנו האחרונים באוכל ח"ש ביוה"כ בסוף היום שאין שהות לאכול כשיעור]. ובאיסור בל יראה נמי עי' ביבין שמועה לרשב"ץ ריש פסחים דמשום גדר וסייג לאכילה אסרינן (עי"ש בדקדוק ד' הר"ן).

ובשערי תשובה שער ג' הביא איסור קריבה בעריות דהוי משום גדר וסייג לביאת עריות, מפני שהקריבה מביאה לידי גילוי ערוה. וכן בנוזר עיקר נזירותו בין פן ישתה וישכח מחוקק, ואמרה תורה מכל אשר יעשה מגפן היין ענבים לחים ויבשים וכו', וכ"ז לגדר והרחקה ממשתה היין.

וביותר מצינו בפרמ"ג (פתיחה כוללת ח"א, י"ז) דהביא גבי נזיר דאיסור ענבים הריהו סייג לשתיית יין, וכתב דלפי"ז חצי שיעור דהוי משום חשש שמא ישכח ויאכל, א"כ ענבים וחומץ דאינהו גופיהו רק מטעם סייג הוא דאסור, והוי סייג לסייג, וסייג לסייג לא גזרה תורה, עכ"ל. הרי דנקבע מהות ותוקף איסורא בתורת גזירה וסייג.

[ג]. ולכאורה תימה דשייך גדר וסייג באיסור תורה, שאסרה התורה האיסור וגדרו. [ואף לד' הרמב"ם דלא תסור הוי איסור תורה מ"מ ניתן לחכמים להעמיד ולקבוע האיסור].

ובאמת דהרבינו יונה גופיה (בשערי תשובה שער ג') תמה כן לענין קריבה לעריות וז"ל וכי תאמר בלבבך איפה נמצא בכתוב כי גדרה התורה גדרים כי תאמר אשר אסרה מגע יד ליד להיות גדר לעבירה. נשיבך דבר, הנה במצות נזיר עיקר נזירותו פן ישתה וישכח מחוקק, או יתעהו רוח זנונים, אמרה תורה מכל אשר יעשה מגפן היין וגו', וכ"ז לגדר והרחקה ממשתה היין, עי"ש בדבריו. [ובמסילת ישרים פי"א תירץ דבכאן לימדה התורה לחכמים היאך להעמיד גזירות וסייגים].

ועדיין יש להבין מהו החילוק, אימתי גדרה תורה, ואימתי ניתן לחכמים לגדור הגדרים.

[ד]. והנה הר"י הערה מקורו מהמדרש (שמו"ר ט"ז ב') ושם אי' אמר הקב"ה אל תאמר הואיל ואסור לי להשתמש באשה הריני תופשה ואין לי עון או שאני מגפפה וכו', אמר הקב"ה כשם שאם נדר נזיר שלא לשתות יין אסור לאכול ענבים לחים ויבשים ומשרת ענבים וכל היוצא מן הגפן היין, אף אשה שאינה שלך אסור ליגע בה כל עיקר שכן שלמה אומר 'היחתה איש אש בחיקו ובגדיו לא תשרפנה' וגו'. וכת' עוד שם 'אם יהלך איש על הגחלים ורגליו לא תכוונו'.

ומעתה י"ל דאינו משום חשש בעלמא שמא יבוא לידי איסור [עי' ברמב"ם פכ"א מהל' שבת] אלא איכא ברירות דהריהו קרוב מאד למעשה החטא עצמו וכמעט שלא ימלט שלא יחטא. ובגדר 'אם יהלך איש על הגחלים ורגליו לא תכוונו', 'היחתה איש אש בחיקו ובגדיו לא תשרפנה'. ובכה"ג דווקא אסרה תורה.

ובזה הוכיח מהמדרש דזהו המידה בגדר וסייג של תורה דהריהו הולך על גחלים, שאי"ז בכלל קדש עצמך ב'מותר' לך, אלא התורה חייבתו בזה מצד קיום האיסור בידו.

ועי' הדרך ישל"פ דהרא"ש בהל' נדה כ' דטעם איסור יחוד בעריות משום גזירה, אלא דבאשתו נדה הדבר קשה מאד, ומצאו רמז מן המקרא להתיר ודרשו (סנהדרין לו.) סוגה בשושנים. והנה כד מעיינת בגמ' שם דההוא מינא תמה לרב כהנא היאך שרו יחוד באשתו נדה 'אפשר אש בנעורת ואינה מהבהבת'. נמצא דזהו הבחינה בהך חששא, ואלימא ביותר מחששות חכמים בגזירותיהם.

ובהכי מיפרש"ל הנוב"י (או"ח סי' נ"ג) דנסתפק בח"ש בחמץ רגע א' קודם סוף הפסח דליכא חששא דיאכל שיעור חמץ, וה"ט דהתורה אסרה ח"ש כיון דחזי לאיצטרופי ורק היכא דאיכא חשש שיבוא לאכול שיעור שלם אזי אסרינן. והקשה בבנין שלמה (סי' מ"א) מדעת הסוברים דספיקא דאורייתא מה"ט לקולא, וא"כ התורה לא חששה לאיסור. אכן להמתבאר השתא לאו מתורת חששא כמו גזירת חכמים קאתי' אלא דאיכא ברירות טפי שיבוא לידי איסורא.

והכ"נ יש לומר באיסור נטירה, דהנה כתב במסילת ישרים (פי"א) וז"ל שהשנאה והנקמה קשה מאד לימלט ממנה, כי האדם מרגיש מאד בעלבונותיו ומצטער צער גדול והנקמה מתוקה לו מדבש כי היא מנוחתו לבדה, ע"כ לכשיהיה בכוחו לעזוב מה שטבעו מכריח אותו עי"ש. הרי מבואר דאינו משום חששא אלא טבעו מעצם ברייתו מכריחו לזה.

[וביתר ביאור דהלא עבודת האדם בזה הענין הוא להכיר ולידע שהכל מאיתו ית' ואין הזיקו מחמת זולתו כלל כמש"כ החינוך (מצוה רמ"א). וא"כ נמצא דהסיבה דחפץ לנקום בחבירו ושונאו משום שהזיק לו היינו שאינו חי בהכרה זו ומחשב בדעתו שזולתו הוא גרמת הזיקו. וזאת המחשבה גורמת לו לנטור וכן לנקום. וא"כ נמצא ד'קיום' המחשבה אצלו בנטירה לחבירו היא נמי גורמתו ליעבד מעשה נקמה. דמחשבת ליבו שזולתו הוא המזיקו, זהו גופא הגורם למעשה הנקמה, וא"כ כאשר קאי מעשה נטירה הרי הנקמה אינה חשש על העתיד אלא נמצאת לפנינו].

ואפשר דבזה חמור איסור בל יראה בחמץ, בהיות האדם מורגל כל השנה באכילתו. ואפשר שבוה הטעם מצינו שחמיר איסור דרבנן דשבת ויו"ט משאר דברי סופרים, כמבואר בר"ן ר"ה לב הובא בשו"ת רעק"א מהדו"ק סי' י"ג.

[ה]. אכן ודאי מצינו איסורי תורה שכל מהותם הוו גדר וסייג, וכמו איסור לא ירבה לו נשים פן יסור לבבו, וכן לא ירבה לו סוסים פן ישיב העם מצרימה. וכן נישואי עכו"ם פן יסיר את בנך מאחריו, ובכמה דוכתי, ובאמת דאיסור שתיית יין בנוזר גופיה כ' השע"ת משום פן ישכח מחוקק וא"כ טעמו משום חשש וגזירה.

מיהו החילוק בזה, דהיכא דגזרה תורה שלא ירבה סוסים אינו משום שלא יבוא לידי 'איסור' לשוב למצרים, אלא דהתורה"ק מקפדת על המצב שיהיה במצרים לידבק בטומאת מצרים, וזהו נמי סיבת האיסור לשוב למצרים.

והכ"נ בזה שהקפידה בנישואי עכו"ם פן יסיר את בנך אינו מפני האיסור קאתינן שיעבור על תרי"ג מצוות וא"כ הוי כמו תרי"ג גדרים, אלא ודאי בעבור מצבו הרוחני וזהו גוף החפצא של האיסור הרחקה מעכו"ם. ואפשר עוד דהגדר בזה דבהא החפצא הוא 'הרחקה' וכל היכא דאין מתרחק יש בכאן מידה של קירבה וע"ז אסרה תורה.

ולפי"ז דייקא שפיר הא דהביא השע"ת הכא דאיסור יין לגזיר פן ישכח המחוקק ויתעהו רוח זנונים, כלומר דמשמע' דגוף איסור יין בגזיר הוא משום שלא יפול בדרגתו הרוחנית, אבל איסור ענבים משום חששא שיבוא לידי 'איסור' יין כיון דאין התכלית שתיית היין, וכמשנ"ת.

## ספק דאורייתא לחומרא, כשלא ודאי מתקן

### הרב מרדכי שלום גליק

א) ברייתא בשילהי ר"ה (לד'): שתי עיירות באחת תוקעין ובאחת מברכין הולכין למקום שתוקעין ואין הולכין למקום שמברכין. ובגמרא: פשיטא הא דאורייתא הא דרבנן לא צריכא דאע"ג דהא ודאי והא ספק. [עיין במלא הרועים, שהחזיר ללכת לעיר שספק תוקעין, מדין ספק דאורייתא לחומרא].

וכן נפסק בשו"ע (סימן תקצ"ה): מי שאינו בקי בתקיעות ולא בסדר תפלת מוסף ... הולך למקום שבקייאם בתקיעות, אפי' של מוסף ודאי ושל תקיעות ספק. ובמשנ"ב (ס"ק ב): דספק דאורייתא עדיף מודאי דרבנן.

ב) כתב המג"א (סימן קצ"ד ס"ק ג), גבי ברכה"ז, דאם יודע רק ברכה אחת, ותלוי במחלוקת ראשונים האם ברכות מעכבות זו את זו [ולא יברך] או לא מעכבות [וצריך לברך הברכה שיועד], מסיק המג"א שלא יברך, שראוי להחמיר בספק ברכות [לא לברך מספק, ספק ברכות לקולא].

ומקשה הפרמ"ג (א"א שם), שיחויב לברך, דספק דאורייתא דברכה"ז לחומרא, וכסי' קפד (סעיף ד) דאכל ואינו יודע אם בירך חוזר ומברך, דספק תורה לחומרא, ומבאר הפרמ"ג [יסוד גדול] שיש חילוק, דבאכל ואינו יודע אם בירך ספק"א לחומרא מחייבו לחזור ולברך, דע"י שיחזור ויברך מתקן וודאי, [ודאי יצא ידי חובה], משא"כ בידע רק ברכה אחת, גם אם יחזור ויברך נשאר בספק. [היינו, דספק"א לחומרא לא מחייבו לברך, דנשאר ספק, דאם ברכות מעכבות זו את זו, לא יצא]. [וכיון שאינו מחויב לברך מדין ספק"א לח"ה, הוי ספק ברכות ושלא לברך].

ג) ולכא' קשה, על [יסוד] הפרמ"ג [והמג"א, כפי שמבארו הפרמ"ג], מההלכה הנ"ל, שמחויב ללכת לעיירה שספק אם בקיאים בתקיעות, הרי לא ודאי יתקן, ונשאר בספק.

ויש לתרץ, דיש חילוק בין האופנים, דאמנם אין חיוב לעשות מעשה שהוא ספק קיום מצוה, [דלא ודאי יצא ידי ח], אבל יש כן חיוב לעשות מעשה שספק האם יביא לוודאי קיום מצוה, כה"ג דמס' ר"ה, שהליכתו לעיר שספק תוקעין שם, אמנם היא רק ספק האם תביאהו לקיום המצוה, אבל על הצד שיתקעו שם יצא יד"ח בודאי.

ד) נמצא שיש ג' אופנים. 1. ספק מחויב, חייב לקיים, [כגון, ספק אם בירך]. 2. ודאי מחויב וספק אם מקיים במעשה זה, פטור, [כגון, יודע רק ברכה אחת, וספק אם ברכות מעכבות זו את זו]. 3. ודאי מחויב, וספק אם יגיע לידי קיום, חייב, [כגון, ללכת לעיירה שספק תוקעין].

## מעלת 'המתחיל במצוה' כנגד מעלת 'ברוב עם'

### הרב נתן אהרן מרמס

יש לברר איך הדין באדם שיש לפניו ב' אפשרויות, או לגמור בעצמו מצוה שהתחיל בה, או למסור את גמר המצוה לאנשים רבים אחרים שיגמרו את קיומה

ברוב עם. דמחז גיסא מעלת 'ברוב עם' ידועה בכמה מקומות בש"ס ופוסקים, ומאידך גם מעלת 'המתחיל במצוה' אומרים לו גמור' מבוארת בכמה מקומות בירושלמי ומדרשים. (עי' ירושלמי ביצה פ"א ה"ג שמטעם זה הותרה מצות כיסוי הדם ביו"ט אחר שכבר התחיל בשחיטה. ובירושלמי ר"ה פ"א ה"ח איתא שמטעם זה הותרה חריכת שיבלי העומר בשבת כיון שהתחילו בקצירה. וע"ע ירושלמי מגילה פ"ב ה"ג, ובמדרשים הוזכר בכמה דוכתי ברבה ובתנחומא).

והנה הרמ"א בהלכות תקיעת שופר (או"ח סי' תקפ"ה ס"ד) כתב שראוי שאותו התוקע תקיעות דמיושב יתקע ג"כ במוסף על סדר הברכות, כי המתחיל במצוה אומרים לו גמור ע"כ. ומבואר שיותר עדיף ליתן את כל התקיעות לאדם אחד מלחלקם לשני תוקעים, אף שבתרי גברי איכא מעלת ברוב עם. וכפי שבאמת היו שנהגו כן כמבואר שם בטור ובט"ז ומ"ב, וכן הוא במג"א בס' תקצ"ב סק"ז, ועי"ש שמדמה זאת להקרבת התמיד שהיה ע"י תשעה כהנים בשביל מעלת 'ברוב עם'.

אמנם מאידך מצינו בפסחים ס"ד ב' שעבודת הולכת דם הפסחים היתה נעשית ע"י הרבה כהנים שהיו מעבירים את המזרקות מיד ליד עד שבסוף השורה היה הכהן הסמוך למזבח זורק את הדם. ועשו כן הוא משום 'ברוב עם הדרת מלך'. ולכאורה מזה ראייה הפוכה, שמעלת 'ברוב עם' עדיפה על מעלת המתחיל במצוה אמרים לו גמור, דאל"כ היו מטילים את עבודת ההולכה והזריקה על אותו כהן שעשה את עבודת הקבלה. וכבר עמד בקושיא זו המגיה בספר שפת אמת בפסחים שם.

וליישב דעת הרמ"א היה נראה בס"ד, דלא שייך כלל מעלה של 'ברוב עם' אם תרי גברי יתקעו, דהלא אין המצוה לתקוע בשופר אלא לשמוע קול שופר, וכדמברכינן לשמוע קול שופר וכמבואר בפוסקים. וממילא בין שיתקע אדם א' להוציא את השומעים בין שיתקעו כמה אנשים, סוף סוף לא התקיימה המצוה ביותר רוב עם, דציבור השומעים אחד הוא והתוקע אינו אלא שליח שעל ידו מתקיימת מצוה ומסעייה לדבר מצוה להוציא את שאר השומעים ובוה י"ל שאם התחיל להוציא את אחרים יגמור את תפקידו. ול"ד כלל להקרבת תמיד משום דהתם איכא מעלה שקרבן שהיה יכול להקרב ע"י כהן אחד כעת הוקרב ע"י הרבה כהנים וע"ז נאמר ברוב עם, משא"כ הכא בלא"ה כמות השומעים לא התוסף ע"י שחלקנו תקיעות בין כמה גברי, ולעולם גם להרמ"א "ברוב עם" עדיף אלא דכאן לא שייך מעלה זאת.

בעיקר הענין היה נראה עוד לדון לאידך גיסא, שמצוה המוטלת על כלל הציבור [כגון קרבנות של ציבור] לא שייך כלל מעלה של "אמרים לו גמור" משום דאין חיוב מצוה על גברא מסוים אלא חיוב מוטל על כלל ציבור להיות דואגים לקיום מצוה, ומה לי שמצוה התקיימה ע"י אדם א' בין ע"י שנים שהעיקר קיומה הוא במבחן התוצאה היינו שקרבן הוקרב [על דרך מליצה הוא דאמרין בסוטה ד"מ ומאי נפקא לך מינה מיני ומינה יתקלס עילאה]. וא"כ אפשר להבין דלא אמרינן "גמור" אלא במצוה ידידה שאם לא יקיימה הוי כמין זלוול במצוה אמאי לא סיימת מה שמוטל עליך משא"כ בזה.

והראיה ליסוד שמצוה מוטל על ציבור שאני, ע' רמב"ם בהל' שמירת מקדש (בית הבחירה ח ה) והיכן היו שומרים, כהנים היו שומרים בבית אבטינס ובבית הניצוץ ובבית המוקד, והרובין היו שומרים שם וכו', פ' כס"מ ומ"ש והרובין מפרש בגמרא פ"ק דתמיד דהיינו נערים שלא הגיעו לעשות עבודה כגון פחותים מ"ג. הק' התם משל"מ ואני תמיה על זה דאין יתכן דמצוה זו שהיא שמירת המקדש שהיא מצות עשה ניחו אותה לעשות לקטנים שאינן בני מצוה ע"כ. מקובל בזה להסביר שגדר מצוה של שמירת מקדש אינה מצוה שמוטלת על גברא כגון כהנים ולוים, דא"כ קו' כנ"ל לא שייך לקיימה ע"י קטנים דלא בני שלחות נינהו, אלא גדר הוא שמוטל על כלל ציבור לדאוג שתתקיים מצב של שמירה במקדש וממילא לא אכפת לי שבפועל השומרים קטנים כי סוף סוף שמירה התקיימה על ידינו [שמעתי בשם הג"ר דוב לגנדו שליט"א]. וא"כ אדרבה אין להוכיח כלל מסוגין דמעלה של "רוב עם" עדיף מ"אמרים לו גמור" דכאן ל"ש אלא "ברוב עם".

[דרך אגב המקור של דין אמרים לו גמור ע"ש בבהגר"א על דברי הרמ"א דהוא ירושלמי בכמה מקומות].



## הרב יצחק לנדא

נתפרסם ביני עמודי קונטרס הנקרא "מאמר בענין כשרות רצונות תפילין המושחרות משני צדדיהם" [והיינו שמוספגות הן בדוד של צבע ועי"ז נקלט צבע שחור בכל עובי הרצועה], ובו מנסה בעל הקונטרס להוכיח כי יש כמה וכמה טעמים לפסול רצונות אלו מדינא [כשהעיקרי שבהם הוא מצד שהשכבה שמתחת לשכבה העליונה חסר בה צביעה לשמה, שהרי בשעה ראשונה כשהספיגו את הרצועה כולה בתוך הצבע השחור היא לא היתה מחויבת בצביעה, וא"כ לא חל על שכבה זו דין צביעה לשמה].

ואתייחס כאן רק למה שכתב בסוף דבריו שם שגם אם לא נחשוש לפסול מדינא מ"מ יש לאסור לעשות כן מצד פריצת מנהגם של ראשונים שלא נהגו בחומרא זו - "וגם דאיכא למיחש ליוהרא שמחמיר יותר מדורות העבר", ועוד כתב שם "ואין המקום להאריך כאן בחומרת איסורים אלו וכו' (היינו האסור להחמיר יותר מדורות העבר), עיי"ש".

עוד כתב שם דאין נידון דידן דומה לחומרות רבות בענייני תפילין שנתחדשו בדורנו כיון שמדובר בחומרות המוזכרות להדיא בפוסקים ז"ל - "אלא שעם התארכות הגלות אבדה החכמה כיצד לעשותם, ובדור האחרון עם התפתחות הטכנולוגיה והטכניקה הצליחו להחזיר כל הני הידורים ליושנם", משא"כ חומרא זאת אשר לא נזכרה בפוסקים כלל, יש בזה איסור של הנהגת דבר שלא נהגו ראשונים, עכ"ד.

ולענ"ד יש לומר כלפי לייא, דבשלמא בחומרות שנתחדשו בדורנו יש לדון דילמא אין ראוי לחדשם אחרי שאבותינו ואבות אבותינו לא חששו לכך כלל [ולמרות שבדורנו נעשה הדבר קל יותר], משא"כ חומרא זאת כל עניינה הוא לא הידור בפרט מהלכות תפילין שלא נהגוהו בעבר אלא טכסים שעניינם למנוע מצב מצוי שחלק מהצבע נמחק ואדם עומד בפני שאלה של פסול גמור, וברצועות המוספגות הנ"ל נמנע הדבר מעיקרו (דגם אחרי שמתקלקל החלק העליון הרי השכבה שתחתיו ג"כ מושחרת). ופשיטא שעשיית טכסים חדש כנ"ל אינה ענין לפריצת מנהגם של הראשונים.

ועי' משנ"ב (סי' ל"ג ס"ק י"ט) שכתב "ודע דאם נתיישנו ונתמעך מהן השחרות צריך להשחירן מחדש, וכדלעיל (סי' ל"ב סעיף ל"ט), ובמקום הידוק הקשר מצוי מאוד להתמעך השחרות ויש לזהר בזה מאוד" עכ"ל. הרי שיש בזה חשש מצוי של פסול גמור, ולב יודע מרת נפשו שאדם דוחה את הצביעה מיום ליום מפאת שאין תמיד הצבע מצוי לו וגם אין עתותיו בידו להמתין עד שיתייבש הצבע, ובפרט אחרי תפילת שחרית שהכל אצים למלאכת יומם (כלומר לכולל), סומכים עצמם על כך שאין החסרון כאן בדרגה של לעיכובא. ותקנה משובחת זו של רצועות המוספגות חוסכת מרבים וטובים את מכשול זה (ומן הראוי לציין כי דעת הגרש"ז אויערבך וצוק"ל בהליכות שלמה תפילה פ"ד שאם באופן כללי נראית הרצועה שחורה אף שיש בו כעין נקודות וסדקים לבנים, יש להכשירם). ויש להוסיף ולהטעים דבנוגע לתקנה מונעת מכשול זו לא שייך בה הנהגת דבר שלא נהגו ראשונים גם אם היה שייך לעשות כן בעבר, דאיכא למימר דבעבר לא נזקקו לזה כיון שהיו יראים ושלמים ולא היה אצלם חשש שיידחה הדבר, משא"כ בזמננו שמצוי מאוד חשש זה וכפי שכת' לעיל.

והנה ש' הרמב"ם היא דגם הצד השני של הרצועה צריך להיות מושחר, והוא מדין נוי התפילין, שכתב (תפילין פ"ג ה"ד) "ונוי הוא לתפילין שיהיו כולם שחורות הקציצה והרצועה כולה", וכתב הבית יוסף (או"ח סי' ל"ג) "כלומר שגם אחורי הרצועה יעשה שחור, ולא נהגו כן". וכ"כ הדרכי משה שם. והו"ד במ"ב (סקכ"א).

וכתב עי"ז בקונטרס הנזכר "עוד חשש יש בצביעה זו והספגה שנראה כמחמיר לצאת ידי שיטת הרמב"ם, שכפי שיתבאר להלן נהגו ראשונים בדוקא שלא לעשות כן, ולפיכך איכא למיחש ליוהרא ולפריצת מנהג ראשונים".

והנה הפריז המחבר בענין האיסור החמור שלא לפרוץ מנהגם של ראשונים, וגם הפריז במה ששייך את נידון דידן לענין זה (דלא כל חומרא שלא נפסקה להלכה נאסרה, וכדלהלן). דבאמת מצינו בכל הדורות לחסידי ואנשי מעשה אשר דרכם

היה להחמיר גם כשיטה שלא נפסקה להלכה ובפרט במצוות עשה, ולא שמענו מעולם שיהיה איסור בדבר (וכן הביא מחבר הקונטרס עצמו כמושיח לפי תומו מהגר"ש דבילצקי זצ"ל ש"דרכו לחוש לכל השיטות בכל דבר ודבר" עיי"ש עמ' 21), ורק במקום שהדגישו להדיא דהמחמיר בזה הרי הוא מן המתמיהין היה בזה מניעה מלהחמיר. ובשלמא באיסורין שייך בזה לתא דהוצאת לעז כשבא להחמיר כשיטה שנדחת, שנראה כאומר דשאר אינשי המקילים נכנסים הם בחשש איסור, אבל במצוות לא שייך כ"כ בזה לעז. וכ"ש בנידון דידן שאין כאן נידון של לעיכובא, דגם להרמב"ם אין כאן אלא תוספת של נוי למצוה בזה שהרצועה מושחרת גם מצידה השני.

ומה שכתב ש"נהגו ראשונים (היינו הב"י והרמ"א) בדוקא שלא לעשות כן" הוא גם כן גוזמה והגדלה של הדברים, שלא אמרו הב"י והרמ"א אלא דאין נוהגים בזה כהרמב"ם, וממילא גם המדקדק בהלכה אין צריך לטרוח לצבוע את הרצועה גם מצידה השני, אבל לא עלה על דעתם לקבוע איסור בדבר. ובודאי שלא נהגו בדוקא שלא לעשות כהרמב"ם, שזה דבר ששייך רק במקומות שיש איזה טעם לדבר, וכגון ששייך שתצא איזו תקלה או שמדובר בשיטה שנדחתה ע"י כל הראשונים בראיות ברורות, ואילו וכאן לא נזכר איזה טעם שלא לנהוג בדוקא כהרמב"ם רק הוזכרה העובדה שלא נהגו לעשות כחומרתו.

ויש להוסיף שבדרכי משה שם הביא להאור זרוע שכתב "דעכשי שנהגו לעשות הבתים שחורות צריך להשחיר הרצועות בין מבפנים בין מבחוץ", והיינו שנקט דיש להחמיר כהרמב"ם, ועי"ז כת' הדרכי משה שם "ולא נהגו כן", ויש לומר דמה שכתבו הב"י והדרכי משה דלא נהגו כהרמב"ם הוא לאפוקי מהאור זרוע שכתב דנהגו כהרמב"ם, וכתבו הם דלמעשה אין המנהג כאן ואינו מחויב לטרוח בזה אף אם הוא מהמדקקים בהלכה, אבל לא הורו בזה שהבא להדר כרמב"ם בל ידון לעשות כן. ופשוט.

ובאמת גם אילו היו הפוסקים כותבים במפורש דמטעם כל שהוא עדיף להימנע מלהחמיר כהרמב"ם מ"מ כאשר ברור שמטרת ההידור היא מסיבה נפרדת לגמרי כבנידון דידן שנועד למנוע התהוות של פסול (וגם ביצוע הדבר נעשה באופן שונה ששורין את הרצועות באופן שכל עובי הרצועה יספוג את הצבע, ולא רק שני צדדיו כדסי' לשי' הרמב"ם), בזה שרי לכוין להרוויח בזה גם את שיטת הרמב"ם דסו"ס עיקר מעשהו נועד למטרה אחרת.

ולהאמור אין מקום למה שנתפלפל שם עם תומכי הרצועות המוספגות אם מתכוונים הם בחומרתם גם להרוויח את הרמב"ם או שאין מתכוונים לכך, דמלבד מה שהמציא בעניינינו איסור חמור לעשות כהרמב"ם, אשר באמת בניד"ד ליתא וכדכת' לעיל, עוד הפליג להחמיר בזה גם כשהוא רק בכוונה משנית (כאילו מדובר באיסורא דמלאכת שבת), והפליג יותר דגם כשאין מתכוונים להחמיר כהרמב"ם מ"מ יש לחוש בזה למראית הענין ול"הייתם נקיים" והיינו שיכולים לחושדו שעושה כן מחמת שרוצה להחמיר כהרמב"ם.

הנה בתחילה בדה מליבו איסור חמור לנהוג חומרא שלא נהגו ראשונים בזמן שגם במקום ששייך ענין זה אין זה איסור גמור אלא הנהגה ומניעה מלהחמיר, ובשלב שני קבע שגם ש' הרמב"ם שיש להשחיר הרצועה משני צדדיה שייכת לענין זה של מניעה מלהחמיר. ושגה גם בזה כפי שהבאנו לעיל (וגם נוסף בזה דברים להלן) שלא עלה על לב מי מהפוסקים לאסור בזה להחמיר. והאחרון הכביד שאחר שנתייסד אצלו שלהחמיר כהרמב"ם הוא איסור חמור, ממילא ס"ל שחלים כאן גם הדינים של מראית העין, וצריך להשמר שלא יחשדוהו שמכוין לחומרת הרמב"ם אף שבאמת מכין לדבר אחר. והדברים מופרכים לגמרי, ואם יש כאן פגיעה בכבודן של הראשונים אין זה אלא מצדו של בעל הקונטרס ביחסו לאדונו הרמב"ם ז"ל - בהמציאו איסור חמור ונורא שלא לעשות לחומרא כשיטתו (של הרמב"ם ז"ל).

ושו"מ בשו"ת שבט הלוי (ח"ט סי' ט"ז) שכתב שם שאף שהאר"י ג"כ נהג כהר"מ וגם הרב"ז כת' להחמיר כהר"מ, מ"מ אין להנהיג לרבים לעשות רצונות מושחרות מבחוץ ומבפנים (היינו משני צדדים כהרמב"ם ז"ל) אחרי שהב"י והרמ"א והלבוש ורוב האחרונים לא חששו לזה, ומשמע דאף להמדקקים הורו כן, וסיים שם דמ"מ "בטח דאם יחידים ינהגו כן תבוא עליהם הברכה", הרי לנו כפי שהגדרנו לעיל שלהדר בזה כהרמב"ם הוא פחות אמנם משאר הידורים, אבל ודאי שאין כאן שאלה של איסור או גנאי למי שחפץ בכל זאת להחמיר.

ובשורת אור לציון (ח"ב פרק מ"ד אות ל"ח) כת' "עיקר דין צביעות הרצועות בשחור הוא מלמעלה ויש מחמירים לצבוע אף בצדדים במקום החתך, ויש מחמירים לפי הקבלה לצבוע אף מלמטה", עכ"ל. ועי' בן איש חי שנה ראשונה פרשת חיי שרה (צוין בהערות לאול"צ הנז') שכת' שם בזה"ל "ואע"ג דע"פ הסוד משחירין הרצועות פנים ואחור שחורות כעורב כנוצר בשער הכוונות לרבינו האר"י ז"ל, לא נהגנו בכך, ושאלתי על מנהגי החסידים (ר"ל המקובלים) בעיר הקודש תבנה ותכונן במהרה בימינו, ואמרו לי שיש נזהרין להשחיר פנים ואחור, ויש שאין מדקדקין בזה". ונראה מלשונו שזה שע"פ הסוד יש להשחיר גם מלמטה זהו דבר מוסכם אשר לא נפל בו ספק, רק שלמרות זאת היו שנהגו להחמיר כך והיו שלא נהגו. וכנראה שגם בדברים שהם ע"פ הסוד ישנם הנהגות שהם לעיכובא וממילא אלו הנהגים תמיד ע"פ הסוד בהכרח ינהגו אותם, וישנם הנהגות שהם בבחינת "הידור" וממילא יתחלק הדבר בין הנוהגים כן לבין אלה שאינם נוהגים כן (בדומה להידורים בהלכה שמצינו אף בין הגדולים הנהגות שונות בזה להחמיר להדר בענין אחד - ובמשנהו להמנע מלהדר).

ומכל מקום לא מצינו לא באור לציון ולא בבן איש חי כל זכר לחשש איסור לנהוג חומרא זו.

## בענין ברכת המצות

### הרב שילה היילברון

קידושין ל"א ע"א אמר רב יוסף מריש הוא אמינא מאן דהוה אמר לי הלכה כר"י דאמר סומא פטור מן המצות עבידנא יומא טבא לרבנן דהא לא מיפקידנא והא עבידנא (וסבר ר' יוסף ברישא דגדול מי שאינו מצוה ועושה) ומבואר דאין פגם בלעשות יו"ט עבור קיבול שחר.

ובתוס' (שם ד"ה דלא) כתב וז"ל מכאן מדקדק ר"ת דנשים מברכות על מצות עשה שהזמן גרמא ... דאי לאו הכי היכי שמח רב יוסף והלא מפסיד כל הברכות כולן ולא ביאר התוס' מנ"ל דעדיף שחר המצות יותר מאשר ההפך בין אין מצוה למצוה. ואולי בזה גופא פליגי שאר ראשונים.

ובעירובין צ"ו ע"א ונמשך לע"ב כתבו התוס' "שהרי מפסיד כל הברכות של כל המצוות וק' ברכות כל יום" וראשית יש לדקדק האם הוא כל ברכה או דוקא ברכת המצוות ושנית צ"ב מה הוסיף דק' ברכות בכל יום ואדרבה כיון שהוא רק ברכת המצוות א"כ הוא ציצית ותפילין וברכת המזון וכל שאר הברכות מברך ומה ענין דק' ברכות.

והנה פשוט וברור לתוס' דק' ברכות הוא על כל אדם ואפי' אם לא יכול להגיע לזה וצריך ביאור דמי שלא מברך על מצוה א"כ לא שייך בזה ומאי קשיא להו. ונראה דיש מעלה מיוחדת בק' ברכות ואי"ז סתם תקנה וע"כ הוקשה לתוס' איך שמח ר' יוסף בזה והלא מפסיד ענין זה (אפי' שהוא אנוס בזה מ"מ י"ל דלשמוח בזה לא שייך) וצ"ב מה הענין הגדול של ק' ברכות שהיה גורם לר' יוסף לא לשמוח בפטור מן המצוות אע"פ שקיבול שחר על מצוותיו יהיה גדול יותר

והתורא"ש (בקידושין שם) כתב וז"ל "דאי לאו הכי במה היה שמח רב יוסף והלא היה מפסיד כל הברכות כולן ברכת ציצית ותפילין וכמה ברכות ואמרי' בפ' המניח האי מאן דבעי למהוי חסידא ליקיים מילי דברכות" ומעתה מובן היטב כיון דהיה מפסיד ר' יוסף את מעלת החסידות (ויותר מדויק את האפשרות להיות חסיד ביתר קלות) א"כ לא שוה לו כל שחר שבועלם כיון שיצטרך לעבוד יותר קשה כדי להגיע למעלת החסידות.

ואמנם שאר ראשונים שלא ס"ל כר"ת בזה י"ל דיבארו בגמ' בהמניח באופ"א ויעו' בשיטמ"ק שם שהביא פ' הרשב"א ור' יהונתן דהוא על תפילה או לשהות כחסידיים הראשונים (ברכות ל' ע"ב) או דיתפלל ככוונה שלימה. ובשם ר"ח פ' דאסור ליהנות מהעוה"ז בלא ברכה. והיינו ברכות הנהנין והוא המשמעות הפשוטה של מילי דברכות וסומא אף שפטור מן המצוות אפשר דכיון דהוא איסור ליהנות מהעוה"ז בלא ברכה א"כ מחוייב בזה (ובמיוחד לשיטות שחיוב ברכה הוא מדאורייתא כיון שהוא סברא) וא"כ אין הוכחת ר"ת מוכרחת כלל לפי איך שביארה התורא"ש.

עכ"פ מדברי התורא"ש למדנו ענין הברכה שבכוחה להניף את האדם לדרגה של חסידות והביאור בזה אפשר לפמש"כ הריטב"א (פסחים ז' ע"ב) וז"ל "וטעם זה שאמרו חז"ל לברך על המצוה עובר לעשייתן כדי שיתקדש תחלה בברכה ויגלה

וידוע שהוא עושה אותה מפני מצות השי"ת (ולכאור' לפי"ז כשאדם מברך על מצוה שוב אי"צ לכוין שעושה לשם מצוה כיון שודאי הוא כן שהרי מודיע מראש שעושה זאת מפני ציווי ה'. ויל"ע האם הוא לדינא כן דהנה יעוין במשנ"ב סי' ס' סק"י שהביא מחיי אדם בכלל ס"ח דמה שמצריכין אותו לעשות שוב המצוה הוא רק היכן שיש אפשרות להבין מדבריו דלא עשה כן לשם מצוה אלא תוקע להתלמד וכו' אבל היכן שמוכח מן המעשה דהוא לשם מצוה אין שייך לחייבו לחזור אף למ"ד מצוות צריכות כוונה ומ"מ הוסיף המשנ"ב דכ"ז הוא לענין דיעבד אך לכתחילה ודאי דאין לסמוך ע"ז ובאמת לשון הח"א שציטט המשנ"ב הוא דמה שמחייבים אותו לחזור והיינו דיעבד ולפי הריטב"א בפ"י זה כן הוא ענין כל הברכה בשביל הכוונה ודאי שלא יחזור שוב היכא דבירך, ועוד כי הברכות מעבודת הנפש וראוי להקדים עבודת הנפש למעשה שהיא עבודת הגוף"

והנה בלשון הריטב"א יש להעיר דכתב בתחילה שיתקדש תחילה בברכה. אמנם בנוסח הברכה אנו אומרים "אשר קדשנו במצוותיו" והיינו שהקדושה נגרמת מקיום המצוה בפועל ולא מהברכה וצ"ע. ומבואר דההכנה למצוה והיינו שמכונים לעשותה הוא ג"כ נהפך להיות חלק מהמצוה ובוה מובן ג"כ מש"כ בהמשך דהברכה היא מעבודת הנפש וראוי להקדים אותה למעשה שהוא עבודת הגוף והיינו דאחר שתקנו חז"ל ברכה א"כ זה נהיה חלק המצוה וע"כ כבר יש להקדימה גם מצד טעם התקנה וגם מצד עצמה, וצ"ע.

וכן למדנו מדברי הריטב"א דמעלות עבודת ה' היא הדבר היותר חשוב מאשר קיבול שחר בעוה"ב ומבואר אמאי מוכרח הדבר דאע"פ שפטור מ"מ יכול בקל להגיע למעלת החסידות ודו"ק בזה היטב.

## בדין שיעור פרסה לתפילת הדרך

### הרב יוסף סעד

בגמ' [ברכות ל' א'] אמרו שתפילת הדרך מברך עד פרסה, ונחלקו הראשונים בביאור הדין דהך פרסה, דרש"י ביאר שתפילת הדרך אומרה רק קודם שהלך פרסה מהעיר, אך כשהלך פרסה מהעיר אף שהולך אח"כ כמה פרסאות אין לו לברך ברכה זו, והביא דברי הבה"ג שביאר שהפרסה היא שיעור הדרך שמחייבת ברכה זו, דאם הולך פחות מפרסה אין לו לברך, ומבואר שאם הולך כמה פרסאות מברך אף אחרי שהלך פרסה מהעיר, וכ"כ הרא"ש, והקשה על רש"י אמאי אין לברך אחר שהלך פרסה. נמצא שנח' הראשונים בתרתי, א' בדרך פחותה מפרסה אם חייב לברך שהבה"ג ס"ל שאינו מברך ולרש"י מברך, ב' שהולך כמה פרסאות לרש"י מברך רק בפרסה הראשונה ולבה"ג יכול לברך כל הדרך, [וליישב שיטת רש"י עי' במאירי שביאר שהברכה היא מדין המלך בקונן, ואם הלך פרסה מהעיר אין זה נמלך דכבר יצא לדרך, ועי' פנ"י].

וביאר הרא"ש בטעמא דהבה"ג אמאי בדרך פחותה מפרסה אין לברך ברכה זו, שבתוך פרסה הקרובה לעיר לא הוי מקום סכנה, ורק שיוצא פרסה מהעיר הוי מקום סכנה, ובאח"כ דצ"ל דהחיות רעות וליסטים אינם נמצאים בפרסה הקרובה לעיר ואינו מקום סכנה, אמנם בדעת רש"י, נראה עפ"ד רבינו יונה, שהביא דברי הירושלמי דכל הדרכים בחזקת סכנה, וס"ל לרש"י שאף בפרסה הסמוכה לעיר חשיב מקום סכנה, דכל הדרכים קאמרי.

וכתב הטור [ק"י] שאם שכח לאומרה עד שהגיע תוך פרסה לעיר שהולך ללון בה, אף שהלך הרבה פרסאות, אינו יכול לברך, וביאר הב"י דאזיל לטעמיה דס"ל כבה"ג והרא"ש, שכל שהוא בפרסה הסמוכה לעיר אינו מקום סכנה, ואינו יכול לברך כיון דאינו במקום סכנה.

והנה בשו"ע [ק"י ז'] כתב וז"ל, אומר אותה אחר שהחזיק בדרך ואין לאומרה, אלא אם כן יש לו לילך פרסה, אבל פחות מפרסה לא יחתום בברוך (ולכתחלה יאמר אותה בפרסה ראשונה) (רש"י והר"י), ואם שכח מלאומרה, יאמר אותה כל זמן שהוא בדרך, ובלבד שלא הגיע תוך פרסה הסמוכה לעיר שרוצה ללון בה ומשם ואילך יאמר אותה בלא ברכה, ע"כ.

והנה פסק כדברי הבה"ג והרא"ש שתוך פרסה לעיר אינו מקום סכנה, וכתב שחיוב הברכה היא שהולך פרסה, וצ"ע שהרי שהולך פרסה אינו במקום סכנה כיון שכל שלא יצא מעירו פרסה אינו מקום סכנה, וכל שהגיע פרסה סמוך לעיר אינו המקום סכנה, וא"כ צריך לכל הפחות שיעור של שני פרסאות ואמה אחת דרך, כדי שיהיה במקום סכנה ועל אמה זו יברך תפילת הדרך, דכל פרסה הסמוכה

לעיר אינו מקום סכנה, ודוחק לומר שברישא איירי שהולך למקום שאין שם עיר ולכן כשהתרחק מעירו פרסה אינו בתוך פרסה לעיר אחרת, דבסיפא כתב שכל שהגיע לפרסה סמוך לעיר אינו יכול לברך, ומבואר שאיירי שהולך לעיר וצ"ע.

ושמא יש לומר עפ"ד הביה"ל שם, שהסתפק במי שהולך פרסה מעיר לעיר ובצידי הדרך יש שם עיר אחרת קרובה פרסה לדרך, האם אינו אומר תפילת הדרך כיון שאינו במקום סכנה כל שיש עיר קרובה פרסה לדרך, וכתב ואפשר דלא פטור רק אם כל דרך נסיעתו היה פחות מפרסה, וביאור דבריו לכא' שכל שהולך פרסה אפי' שאינו במקום סכנה כיון שהולך פרסה תיקנו לומר תפילת הדרך, וא"כ ה"ה אף שאין כאן מקום סכנה כיון שאף שיצא פרסה מהעיר הוא קרוב פרסה לעיר אחרת, כיון שהלך פרסה תיקנו לומר תפילת הדרך, וצ"ע.

[ושמא כוונת הביה"ל היא רק משום שלעיר שהוא רוצה ללכת הוא רחוק אף שיש עירות בדרך בתוך פרסה אומר תפילת הדרך אך הם הוא בתוך פרסה לעיר שהולך לשם לא אמרין הכי ודו"ק].

שו"ר בהתהלה לדוד [ק"י ד'] ובמנחת שלמה [ח"ב ס' ד'] כתבו בפשיטות שצריך מהלך שני פרסאות וצ"ע מלשון השו"ע כדלעיל.

## אמירת פסוקים מענינו של יום על הכוס

### הרב מרדכי ליברמן

רש"י סנהדרין קא. ד"ה הקורא פסוק בבית המשתאות בלא זמנו וכו', אבל אם אומר בזמנו על המשתה כגון שהוא יו"ט ונוטל כוס בידו ואומר עליו דברי הגדה ופסוקים מענינו של יום מביא טובה לעולם, עכ"ל רש"י.

ושמא יש להביא מקור מד' רש"י אלו למנהג ישראל לומר פסוקים מענינו של יום בקידושא רבה דשחרית בשבת ויו"ט. ועדיין יש לעיין שרש"י כתב יו"ט ולא שבת.

ונראה בביאור דברי רש"י דהרמב"ן בהשגות לסהמ"צ שורש א' כתב, שאמירת הלל במועדים היא מדברי תורה, וכתב שם, או שהוא בכלל השמחה שנצטוו בה כמו שכתבו וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם וכו', כי עיקר השירה בפה וכו' ונצטוו בשמחת השירה על הקרבן, ושלא בשעת הקרבן בכלל השמחה אלא שמיטעו ר"ח בגבולין, ושם במס' ערכין אמרו 'מנין לעיקר שירה מן התורה, שנאמר תחת אשר לא עבדת את ה"א בשמחה וכו', א"כ אפשר שנדרוש בימים טובים שכתוב שמחה ונתרבו כל מיני שמחות שתהא השירה בכללה. עכ"ד.

והנה הגמ' שם בערכין אחר שהביאה מקור לדין שירה אומרת שאין אומרים אותה אלא על היין שנא' משמח אלקים ואנשים, ולפי"ז שמא י"ל בכוונת רש"י שביו"ט שיש דין שמחה והלל, איכא באמירת פסוקים מענינו של יום קיום דין שירה, ושמא זה מה שמסיים 'שמביא טובה לעולם', שהוא היפך הקללה שנא' תחת אשר לא עבדת וכו'.

## בענין לבישת בגד מהופך

### הרב רועי אפרתי

לפעמים בעת הלישה קורה שאדם שם לב שלבש את הבגד הצמוד לגוף כגופיה וכו' - הפוך. ונתעוררתי לברר אם צריך להפכו.

וכששאלתי מורה הוראה טען שאין ללבוש הפוך אף בגדים שכאלה, כדכ' במשנ"ב ס' ב', דלשון השו"ע: ידקדק בחלוקו ללבושו כדרכו שלא יהפוך הפנימי לחוץ. וכ' במשנ"ב, אע"פ שהוא תחת כל המלבושים, וכ"ש שאר בגדים ומקורו מהפרישה.

אולם צ"ב שהרי בהמשך דבריו כתב ע"פ הפרישה שהענין שלא יתגנה ע"י התפירות המגונות ואמרי חלוקו, וא"כ צ"ב מה שייך דבר זה לבגד פנימי.

ואין לומר שדבר זה משום קשה לשכחה, דרך בלבישת ב' בגדים יחד נמצא דין זה [ולגבי פשיטת בגדים יחד נדון בפנ"ע].

וע"כ לעניות דעתי הקטנה כונת המ"ב רק לבגד כגון חולצה שלובש על גביו חליפה שמינכר ושייך הטעם של גנאי. וכמו שת"ח שנתלכח חולצתו בשמנונית

והוא לבדו בבית, מסתמא אין מחויב להחליפה לאלתר, ה"ה בבגד הלבוש הפוך שמכוסה כליל, אין ענין ללבושו כדרכו.

ונצטרך לדחוק לשון המשנ"ב 'תחת כל המלבושים' - כוונתו למעיל ואזור וכדו', אך לא בגד שעל הגוף ממש.

ונוסיף: שהנה מקור הדין בטור לגבי ת"ח שענינו כבוד התורה כמש"כ בפרישה שלא יהא בכלל משניאי אהבו מות, ומזה הקיש הטור לכל אדם מדין דרך ארץ שלא יהא מאוס בעיני הבריות.

אלא שנשאר חילוק בין סתם אדם לת"ח: שאם כבר לבשו הפוך א"צ לחזור ולהפכו, אך ת"ח הופך כדכ' בפרישה.

(נקודה למחשבה: האם גם בשאר דברים יש להקפיד בזה, כגון להקפיד על נקיון וסדר בבית או ברכב שלא יהא מאוס בעיני הבריות, או רק בבגדיו שגופו לבוש בהם. אך הרעיון של הלכה זו ודאי שייך גם בזה לכא'.)

ובדברי אגדה יש לומר, דהנה תמוה הקשר בדברי הגמ' בשבת קיד: איזהו ת"ח שמהדרין אבידה בטביעות עין, כל שמדקדק בחלוקו להפכו כדרכו, מה ענין זה לזה. ומכאן נראה שמהות הת"ח היא הקפדה ושימת לב לפרטים אף בדברים שאינם ניכרים כ"כ כסימן גמור, בכל זאת מודיע ונותן לבו לטב"ע, והיכן הסימן לזה: ע"י שמקפיד להפוך חלוקו כדרכו.

וסיעתא לזה דבחולין צו. בביאור דברי רבא כ' הרמב"ן והרשב"א ועוד שרבא סבר שהטעם שמהדרין בטב"ע רק לת"ח רק משום שעם הארץ חשוד לשקר אלא שאינו מבחין בטב"ע. לשון הרי"ט: דוקא צורבא מרבנן דחכים יש טביעות עינא. [ואף שרבא חזר בו, אך לא מנקודה זו ואכמ"ל].

וכן מצינו לגבי מיטה של ת"ח שאין תחתיה אלא מנעלים בימות וכו', והיינו שת"ח מקפיד ושם לב אף לפרטים קטנים והוא יסוד גדול.

ולפי דברים אלו אין נפק"מ אם הבגד ניכר לחוץ כלל ודברי המ"ב והפרישה מתפרשים כפשוטם.

ואעפ"כ נלענ"ד כמו שכתבתי לעיל שכל הענין משום כבוד התורה והאדם, וד' יאיר עיני.

## ענייה לקדיש בכהן הקושר את געליו

### הרב יצחק לנדא

שאלה מצויה היא בכהן הקושר את שרוכי מנעליו אחר שבירך את העם, ותפס אותו הקדיש תתקבל שאחר שמו"ע, האם מותר לענות אמן ואיש"ר אף שטרם הספיק לשפשף את ידיו במידי דמנקי (המועיל במקום מים - ע"י ס' ד' סעיף כב).

ונראה דאף שכת' המשנ"ב (ס' ד' סקמ"א) דנעלים צריכות נטילה משום נקיות (ולא משום רוח רעה - עיי"ש), ונקיות חמיר מרו"ר בכך דאסור לומר דברים שבקדושה אם לא ניקה את ידיו - עכ"פ במידי דמנקי, ומשא"כ גבי רו"ר דשרי לומר דברים שבקדושה גם בטרם נטל את ידיו (אמנם רו"ר חמיר מנקיות בתרתי, א' - דבעינן דוקא מים, ב' - דצריך להזדרז להסיר הרוח רעה גם אם לא רוצה כעת לומר דברים שבקדושה, משא"כ במידי דנקיות אי"צ למהר אם לא עומד לומר דברים שבקדושה, ע"י משנ"ב סקמ"א שם), מ"מ יש לומר דאם אין בפועל לכלוך בנעליו יש להחשיב את ידיו כנקיות.

הגע עצמך, הרי עפר מהני לנקות את ידיו מטינוף, ולהכשירם לאמירת דברים שבקדושה (כמבואר בגמ' ברכות ט"ז ובשו"ע ס' ד' סעי' כ"ב) ועיינו הראות דהחלק העליון של הנעל אין בו בזמנו טינוף והיד שנענה בו נקיה טפי מאותה יד שהתנקתה ע"י צרורות או עפר. ואף שמצינו לכמה אחרונים דס"ל דבמנעלים יש גם רוח רעה ודלא כהמשנ"ב הנז' לעיל, מ"מ הרי רוח רעה אינה מעכבת מלומר דברים שבקדושה.

ואין לומר דבמנעלים יש "דין נקיות" אשר איננו תלוי אם בפועל ידיו מטונפות או לא, דאיך יתכן שיצטרך לנקות ידיו בעפר בזמן שהכל רואים שאין העפר מועיל כלום.



והביאור הפשוט בזה הוא שמנעלים בזמנים הקדומים היו מטונפים ביותר מחמת שהרחובות לא היו מרוצפים ונגיעה רגילה במנעל היתה מטנפת את היד, ובוזה חייבו חז"ל לנקותה בטרם יאמרו דברים שבקדושה, משא"כ בזמננו עיקר הטינוף הוא בסוליה אבל החלק העליון לרוב אינו מטונף כלל והנגיעה בו לא מעבירה ליד שום לכלוך, וממילא לא שייך בזה עיכוב של נקיות ויכול לענות לקדיש ואי"צ להתבטל ממנו. ופשיטא שודאי ראוי לכתחילה לנקות את ידיו ואף ליטול ידיו במים [דהא לכמה דעות יש כאן גם רוח רעה], אבל כאן דיברנו על מצב שהקדיש תפס אותו תוך כדי שקושר מנעליו. ויש לצדד דאינו מחויב לעצור את הקשירה ולשפשף מהר את ידיו, אלא יכול לגמור הקשירה תוך שעונה אמן על הקדיש, ורק אחרי כן ישפשף מהר את ידיו (וכשיגמר הקדיש יטול ידיו וכדכ' לעיל), ובפרט בשחרית דשבת יש לצדד כן אחרי שהזמן בין הקדיש לקריאת התורה מצומצם ביותר, ע"כ.

ועי' משנ"ב (סי' ד' סק"ח) שכת' בד"ה "צריכים נטילה" - "להסיר רוח רעה השורה וכו' והנטילה תהיה עד הפרק ועכ"פ עד סוף קשרי אצבעותיו, אבל אם לכלך ידיו בטיט וברפש דאין בו משום רוח רעה אין צריך רק לקנח מקום המלוכלך בלבד ודי", עכ"ל. הרי לנו שבמקום שיש רק חסרון של נקיות ההתייחסות היא נקודתית לכלוך ובמקום שאין לכלוך אין בעיה של נקיות.

### שליח שזרק גט וחזר בו

#### הרב אברהם בצלאל

נראה להציע שאלה לפני יושבי אהל שליט"א: שליח הולכה שזרק הגט לחצר האשה, וטרם הגיע הגט לאויר החצר [דהיינו לפני שחלו הגירושין] רוצה לחזור בו מהשליחות, האם יכול לחזור בו או לא?

שרשי הספק הם - בהל' שליחות, בהל' גט, ובגדרי מעשים [ועי' זכחים טו.], ואולי כבר הנמצא הנידון בדברי רבותינו, ואשמח לשמוע ולהבין.

### קונה שהטעה את המוכרים במחיר הדירה

#### הרב שלמה אנגל

בענין מי שקנה דירה מאנשים תמימים ואמר להם שמחיר השוק של הדירה הוא נמוך וסמכו עליו, ולבסוף התברר שהמחיר האמיתי גבוה בהרבה, האם המקח קיים ואין אונאה לקרקעות, או שהוא בגדר מקח טעות כיון שהטעה אותם.

א. השו"ע בסי' שלב, ד כתב שבעה"ב ששכר פועלים ואמר להם עשו עימי בד' כמו ששאר פועלים נשכרים, ונמצא שהפועלים נשכרים ביותר, או שהפועלים אמרו לבעה"ב שיתן להם ה' כמו שאר פועלים, ונמצא שכולם נשכרים בד', הוה כאילו לא קצצו כלל ונותן להם כפחות שבפועלים. והיינו שכיון שהטעה אותם הקציצה בטלה ולכן משלם להם כמו בשכר פועלים בלא קציצה.

והקשה שם הט"ז על דברי השו"ע מה הטעם שהקציצה בטלה, דמנא לן שהתכוונו לכל מה שאמר בעה"ב בדוקא וסמכו על מה שאמר שכך שאר פועלים נשכרים, דילמא סברו וקיבלו לפי מה שקצץ בעה"ב איתם. ותי' שמדובר שהפועלים שאלו בפירוש בשעת הקציצה כמה השער של שאר פועלים, ויש גילוי מילתא שאכן סמכו על כך.

וכתב הט"ז שבשאר גווני וכגון שאמר המוכר מעצמו ודאי שעיקר כוונתם היא על מה שקצצו בפועל, ולא על מה שאמר להם שכך השאר נשכרים, שהרי מעשים בכל יום שאדם מוכר לחברו חפץ ואומר לו שיש קונים אחרים במחיר יותר נמוך ואינו רוצה למכור להם, ולבסוף התברר שלא היו קונים אחרים, וודאי שאין המקח בטל בכה"ג, ולא כל דבר שהמוכר משכנע בו את הלוקח הוא חלק מעיקר הקציצה, וצריך גילוי מילתא ברור שסומך על המחיר שבשוק.

ולדברי הט"ז לענין אונאה לכאורה עד כמה שהלוקח שואל להדיא בשעת הקציצה מה המחיר בשוק, ויש גילוי מילתא ברור שקונה מחמת שסומך על מה שהמוכר אמר לו שכך המחיר בשוק, הקציצה בטלה. וענין זה תלוי במראה עיני הדיין בכל מקרה לגופו לדון אם אכן הקונה סמך על המוכר.

ועי' פתחי תשובה (סי' רז, ט) שהביא בשם שו"ת חוות יאיר סי' סט בנדון דומה לט"ז שאם הלוקח מוחזק במעות יכול לומר שסמך על המוכר, והפת"ש הקשה עליו מדברי הט"ז שרק אם הלוקח שאל ויש גילוי מילתא ברור שסמך עליו, המקח בטל.

הנתיב"מ (שלב, ד) הקשה על דברי השו"ע כעין דברי הט"ז מאי שנא שכירות פועלים ממקח, דלענין מקח אם מוכר דבר ביוקר ויאמר לקונה שזה השווי שלו או שכולם מוכרים כך, האם לא יתחייב לשלם רק לפי השווי האמיתי, וכתב שרוב אונאות כך הם שאומר לו שכך השער, ומוכח שאין זה טעות אלא אונאה, והקציצה לא מתבטלת, ומאי שנא לגבי פועלים הקציצה בטלה.

ולכן כתב שהשו"ע איירי שמה שאמר 'כמו ששאר הפועלים נשכרים' לא היה בתור אמירה וסיבה לקציצה, אלא חלק מהקציצה עצמה, שאמר להם שישלם כפי השער שבשוק, וזה היה עצם הקציצה. וכתב שצריך לראות בכל מקרה לגופו אם מה שהוסיף שכך השער שבשוק היה חלק גמור מהקציצה או לא.

ומבואר לכאורה שנחלקו הט"ז והנתיב"מ במקום שיש גילוי מילתא גמור שהלוקח סומך על המחיר שבשוק לדעת הט"ז הקציצה בטלה, ולנתיב"מ אפילו באופן זה המקח קיים, ורק באופן שהקציצה היתה על זה גופא שיתן לו כמחיר שבשוק הקציצה בטלה. וכ"כ בערך ש"י ריש סי' רכו שהט"ז והנתיב"מ חולקים במקום שיש גילוי מילתא שסמך עליו.

ועולה מהדברים שבקניית דירה שאין בה דין אונאה אך ברור שאחד הטעה את השני שכך מחיר השוק והשני סמך עליו, לדעת הט"ז המקח בטל, ולדעת הנתיב"מ המקח קיים. ועי' משפט שלום רכו, ג.

ב. ויש לעיין לדעת הנתיב"מ מאי שנא משאר טעויות שכל שיש אומדנא דמוכח שהלוקח לא היה קונה, המקח לא חל, וכגון באדעתא למיסק לא"י, וכך גם כאן אם הלוקח היה יודע שמחיר השוק שונה ודאי שלא היה קונה.

ויותר יש להקשות בעיקר דין אונאה בקרקע ובשטר, דדעת השו"ע (רכז, כט) שאפילו אם מכר שוה דינר באלף, המקח קיים דאין אונאה לקרקעות, וקשה דנהי שאין בהם אונאה, אבל הרי ברור שאם הקונה היה מודע לכך שהוא קונה במחיר יקר ממחיר השוק ודאי שלא היה קונה, ואומדנא זו היא בליבו ובלב כל אדם, ומאי שנא משאר אומדנות שכל שברור לנו שלא היה קונה המקח לא חל, וכדין זבין ולא איצטרכו ליה זוזי, ואדעתא למיסק לא"י, וכפי שפסק הרמ"א (סי' רז, ד) שבכל אומדנא דמוכח המקח בטל.

ונראה דהנה השו"ע (סי' סו, לד) פסק לענין מכירת שטר חוב שאם היה הלוח עני בשעת מכירה, והתברר שהשטר אין לו ערך, אין זה מקח טעות אלא הוא בכלל אונאה, ואין אונאה לשטרות. ודין זה מקורו מספר התרומות שער נא. וכתב שם הש"ך להוכיח שמדובר גם באופן שהמוכר ידע שהלוח עני ולא גילה ללוקח, ודלא כהמב"ט והב"ח שדעתם שבכה"ג הוה מקח טעות.

ודין זה מקורו בתשובת הרמב"ן בספר התרומות (שער נא ח"ו), ושם הסתפק התרומות אם הוה מקח טעות או לא, וכתב ששאל דבר זה לרמב"ן והשיב לו שהוא בכלל אונאה, ומשום שהיה מוטל על הלוקח לברר אם אכן הלוח עני או עשיר.

ובקצוה"ח קכו, ט דן בזה וכתב שלכאורה נראה שבכה"ג חשיב מקח טעות, דאונאה שייכת בטעות במחיר החפץ שסבר שהוא שווה כך ונודע לו שאינו שווה כך, אבל אם נודע לו ידיעה חדשה בגוף הדבר שלא היתה לו ידיעה ממנו, הוא בכלל מקח טעות, ומקח טעות שייך גם בשטרות. אמנם מסיק לבסוף כדעת הרמב"ן שאין זה בכלל מקח טעות משום שהיה לו לשאול ולברר בעצמו אם הלוח עני או עשיר.

ובביאור מש"כ הרמב"ן שכיון שהיה ללוקח לברר אין זה בכלל מקח טעות אלא בכלל אונאה, נראה שכאשר אדם קונה שט"ח מוטל עליו לבדוק את מצב הלוח, ואילו המוכר לא מחוייב להודיע לו ענין זה גם כאשר הוא יודע. ואינו דומה לשאר טעות במקח שחלק מחיוב המוכר הוא להעמיד מוצר תקין ללא מום, אבל בשטר המוכר לא מתחייב לכך שהלוח יוכל לשלם, וענין זה הוא באחריות הלוקח. ומה

שכתבנו שהמוכר לא מחוייב להודיע הוא מצד עיקר המקח אבל ודאי שהוא מחוייב מצד איסור אונאה וגניבת דעת.

ונראה לפ"ז ליישב מה שהקשינו אמאי באונאת קרקע המכר לא בטל מצד אומדנא, ונראה ששאר אומדנות שמבטלות מקח הם בדברים שלא היה באפשרות הלוקח לברר, וכגון באדעתא למיסק לא"י וכדומה, אבל לגבי מחיר השוק לעולם באחריות הלוקח לבדוק את מחיר החפץ ואם לא בדק, אין לו כלל טענה של ביטול המקח מחמת טעות. ועל דרך מש"כ הרמב"ן שבקנה שט"ח ונמצא עני אין זה מק"ט כיון שהיה מוטל על הלוקח לבדוק ענין זה.

ונראה עפ"ז שגם בטעות במחיר שלא היה ללוקח אפשרות לברר, המקח יהיה בטל, וכגון אם פרט דולרים ע"פ שער יציג שמפורסם, והתברר שהיתה טעות בפרסום, דבכה"ג יתכן ויהיה בזה מקח טעות מחמת אומדנא, כיון שגם בטעות במחיר שייך טעות, רק שבדרך כלל אין בזה טעות כיון שהיה מוטל עליו לברר, אבל אם יש סיבה לטעות, המקח יהיה בטל. וכ"כ המחנ"א (אונאה, ז) שאם השולחני הטעה את הפורט ואמר לו שער לא נכון הוה מק"ט, ואינו בכלל אונאה. ועיי"ש.

והנה ידוע בבי מדרשא שהחילוק בין מק"ט לאונאה הוא שמק"ט הוא בגוף החפץ, ואונאה היא במחיר, אמנם למבואר לעיל יתכן שאין חילוק בזה, דהרי מצינו טעות בחפץ שדינה כאונאה, באופן שהלווה הוחזק כעשיר ונמצא עני, וכדכתב הקצוה"ח שמסברא דינו כמקח טעות, וכן מצינו טעות במחיר שדינה כמק"ט כמבואר במחנ"א לענין שולחני שהטעה בשער המטבע, וכל החילוק הוא בין דבר שמוטל עליו לברר כמחיר החפץ וכמצב הלוה, לבין דבר שמוטל על המוכר להעמיד לו, ואין הוא בכלל אחריות הלוקח.

## האם העניין חייב בירידת ערך או בדעי תיקון

### הרב חנוך הענין מנדלסון

מהשאלות המעשיות המצויות בדיני נזיקין היא כאשר רכב פגע פגיעה קלה ברכב אחר, ובדרך כלל דמי התיקון שונים לגמי מסכום ירידת הערך, כמה יהיה חיובו של המזיק.

וידוע שאע"פ שבכל ב"ק נראה שתמיד התשלום הוא לפי ירידת הערך, מ"מ כבר יסד החזו"א (ב"ק ס"ו ג') שהמזיק חפץ העומד לתיקון, משלם את דמי התיקון, וכן מורים רבים.

והנה שאלה זו מורכבת יותר, ויש להבחין בה בין מקרים שונים ואף הפוכים. פעמים שירידת הערך גבוהה מדמי התיקון, וכגון ברכב חדש שכל שריטה בצבע מורידה בערכו הרבה מעבר לדמי התיקון, ופעמים שהדבר הוא להפך, כגון ברכב ישן ושרוט, שבו אין ירידת ערך משמעותית לשריטה נוספת, ודמי התיקון יקרים הם יותר מירידת הערך.

ישנו מצב נוסף בו כיון שבלא"ה הרכב אינו נקי ושלם, אין הרכב עומד לתיקון כלל, והבעלים יעדיף לקחת את הכסף ולא לתקן, אמנם ישנם נזקים שגם ברכב ישן שאין בו ירידת ערך משמעותית מ"מ מוכרחים לתקן אותו, וא"א להשאירו כמו שהוא.

והנה המקור הראשון למושג זה של חיוב תיקון, הוא מש"כ הראב"ד בפ"ה מטו"ז ה"ב שמה שנאמר שתביעת מזיק שחפר בקרקע בורות היא תביעת קרקע ואין נשבעין עליה, היינו רק אם הבעלים תובע את מילוי החפירות, ולא כאשר תביעתו היא רק דמים, ומבואר שנקט שיש תביעה כזו לתקן את הנזק ממש.

ואמנם המ"מ שם והש"מ בב"מ ה' בשם תו"ר והנמו"י שם חלקו על הראב"ד ונקטו שאין חיוב כזה (ולמדו כן מב"ק מ"ח ע"ש), אך הש"ך בסי' צ"ה סק"ח הסכים עם הראב"ד שיש חיוב כזה, וחידש שגם הרמב"ם כיון לזה ולכן החשיבו כתביעת קרקע, כי אינו תובע דמים, אלא את תיקון הקרקע. וכתב הש"ך דהא דבכל דוכתי מבואר דשמים את הנזק רק בכסף, הינו רק כשא"א לתקן (ועיי"ש שדן אם החיוב הוא לתקן בפועל ממש, או לתת דמי תיקון).

והתומים ונתייה"מ שם חלקו עליו, ופירשו שהטעם שנחשב כתביעת קרקע ולא כתביעת דמים, הוא משום שאף שא"א לחייב את המזיק לתקן, מ"מ כיון שאם בא המזיק ויתקן, יפטר בכך מחיוב התשלום, ודאי שכך יעשה אם זה קל או זול יותר, לכן בפועל חשיב שתובע ממנו קרקע.

והנה בין לדברי הש"ך ובין לדברי התומים ונתייה"מ, אם התיקון התייקר או הוזל אחר זמן, תמיד התיקון יעשה לפי מחירו בפועל בשעה שבא לתקן, וכך מבואר בדבריהם שם.

אבל החזו"א שם תמה עליהם, וכתב שאע"פ שחייב הוא לשלם דמי תיקון, מ"מ דמי התיקון נקבעים בשעת ההזק, ולא לפי השעה בה באים לתקן אותו בפועל, ואם התיקור או הוזל ביתנים דינו ככל מזיק וגולן שמשלמים רק כשעת הגזילה.

וטעם הדברים מבואר למעיין בחזו"א שם שבאמת לשיטת החזו"א אין למזיק חיוב תיקון, ולעולם חיוב המזיק הוא בשומת דמי הנזק בכסף, אלא עיקר חידושו הוא שחיוב נזיקין נקבע תמיד לפי מה ששוה החפץ לבעלים עצמו, ולא דוקא לפי ערך החפץ לכולם, עיי"ש בראיותיו ליסוד זה, ומכאן נקט שדמי התיקון הם מידת הנזק בשווי החפץ לבעלים.

שהרי חפץ ששוה 1000 וצריך תיקון 400, נמצא ששוה לו בפועל 600, ובאותו אופן גם בית ששוה מליון וצריך תיקון של החלון 500, אף שאינו מוריד כלום בערך הבית אם ימכר עכשיו, מ"מ כיון שהבעלים מוכרח לתקנו, נמצא שעבור שיהיה לו את המליון, מוכרח הוא להוציא 500, ולכן נחשב החפץ כעת כשוה לו מליון פחות 500, עיי"ש. וזוהי הסיבה שחייבים לשלם את דמי התיקון, ולכן גם ירידת ערך זו שהיא כלפיו, חל חיובה תמיד ברגע הנזק, ולא משנה שאח"כ התיקור או הוזל.

הרי שיש כאן ג' שיטות.

לשיטת הש"ך יש חיוב על המזיק לתקן.

לשיטת התומים ונתייה"מ אין חיוב לתקן, אלא שאם רוצה יתקן ויפטר מתשלומים.

לשיטת החזו"א החיוב הוא תשלומים לפי שווי החפץ לבעלים, שזה נקבע לפי כמה הבעלים יאלץ להוציא על התיקון.

ומעתה נשוב למקרים שפחתנו בהם, ונמצא שהם תלויים בשיטות אלו.

לדברי הש"ך לעולם אם הנזק בר תיקון חייב המזיק לתקן, בין אם מחיר התיקון הוא פחות מירידת הערך, ובין אם הוא יותר, בין אם הוזל התיקון ובין אם הוקר.

ולשיטת התומים ונתייה"מ אם דמי תיקון הם פחות מירידת הערך, יכול לממן את התיקון ולהפטר בכך מתשלומיו, וגם כאן לא משנה אם הוזל או הוקר, אבל אם ירידת הערך היא פחות מעלות התיקון, אין לו שום חיוב, וישלם רק את ירידת הערך גם אם היא נמוכה מאוד.

אבל לדברי החזו"א דמי תיקון נמדדים ונקבעים רק בשעת הנזק, ולא משתנים אח"כ ביוקרא או בזולא, אבל עיקר חיובם תלוי רק בדבר אחד, האם הבעלים מוכרח להוציא את זה, או לא, ורק אם החפץ עומד בסתמא לתיקון כזה, יש כאן הפחתה משווי החפץ לבעלים, וחייב המזיק בסכום זה, אבל אם חפץ כזה לא עומד בהכרח לתיקון, אין כאן נזק מכאן הצורך בתיקון, ונשאר המזיק חייב רק בהפחתת הערך במחיר החפץ בשוק.

## עובדא באדם המזיק

### הרב נתן גרוס

עובדא הוה באב שנכנס לחדר בנו הגדול כדי להעיר אותו, ועל הרצפה היה מונח גגן יקר ערך ששייך לבן והאב לא ראה אותו, דרך עליו בשוגג ושברו.

ויש לדון אם כה"ג חייב האב בתשלומי הנזק, דהא קי"ל שאדם מועד לעולם ואין לו טענת שוגג.

והנה איתא במשנה ב"ק דף כ"ז ע"א: "המניח את הכד ברה"ר ובא אחר ונתקל בה ושברה - פטור".

ואיתא בגמרא ע"ב: "אמאי פטור, איבעי ליה לעיוני ומיזיל?" ומתרתא הגמרא ד' תירוצים:

(א) דמיירי בממלא רה"ר כולה חביות, וא"כ לא היתה לו ברירה אלא לעבור שם, וכי יש רשות לחבירו למונעו מללכת ברה"ר כחפצו? אמנם צ"ב בזה אמאי לא מחייבין ליה אכתי על זה שנתקל, דמי הכריחו להיתקל בכך. איברא דאח"כ מסיקה הגמרא שלפי טעם זה רשאי אפילו לשבור בכוונה את כד חבירו אם מונעו מללכת כרצונו.

(ב) דמיירי באפילה, וא"כ ירד התביעה של איבעי ליה וכו'. אמנם צ"ב מהא דקי"ל שאדם מועד לעולם. ובאמת כתבו תוס' ד"ה 'ושמואל' שהכא חשיב אונס גמור ולכן פטור.

ג) דמייני בקרן זוית פי' בדיוק בנקודת הפניה בין מבוי למבוי, וא"כ ירד הטענה של איבעי ליה וכו', וצ"ל הכא נמי שחשיב אונס גמור.

ד) לפי שאין דרכן של בני אדם להתבונן בדרכים, וא"כ אינו מחוייב לשמור עצמו מלהזיק כה"ג אפילו באורה. ובפשטות חשיב גם כה"ג אונס גמור ולכן פטור.

וכן נראה שנקטה הגמרא לדינא למסקנה, וכן נפסק בשו"ע חו"מ סימן תי"ב סעיף א.

והנה לכאורה יש לפשוט במקרה דנן שהאב פטור משום הסברא הנ"ל של אין דרכן וכו' והכא נמי לא היה לו לבדוק אם בנו הניח את הנגן על הרצפה. ומה שהניח בנו הנגן שם ברשות והנגן ניזק - איהו הוא דאזיק אנפשיה, שכן היה לו להניחו על השולחן במקום גבוה ושמור, ולא על הרצפה היכא שיש חשש היזק.

אבל באמת יש לדון בזה לחיובא מצד מה שנפסק להלכה בסימן תי"ב סעיף ב: "הניח הכד במקום שיש לו רשות להניחו, כמו במקום פנוי שלפני בית הבד, ובא אחר ונתקל בו ושברו - חייב".

וכתב ע"ז הסמ"ע שם ס"ק ב: "דאף דאין דרך בני אדם להתבונן בדרכים - שאני הכא, דידוע האדם דלפעמים מניחים שם כלים וה"ל להתבונן ולראות אם יש שם".

והכא נמי יש לדון, דכיון שלפעמים קורה כן שהבן שומט הנגן ליד מיטתו בלילה משום שעייף מדי להביאו למקום מבטחים אל השולחן, והאב יודע שכן דרך בנו לעשות לפעמים, אע"ג שאין כדאי לעשות כן - א"כ שמא יש מקום לחייבו על כך, דאע"ג שאין דרך בני אדם להתבונן בדרכים, מ"מ הו"ל לאסוקי אדעתיה שמא הניח בנו את החפץ שם.

והנה בשו"ת קנה בושם חלק א סימן קכ"ד נשאל מאחד שחבירו ביקש אותו שיביא בבוקר להקיצו משנתו, והמשקפיים שלו היו מונחים על הרצפה תחת קצה המטה, וכשבא הוא להקיצו ולא ידע מזה דרס על המשקפיים ושיברם אם הוא מחוייב לשלם, ופסק שם להלכה שהוא פטור.

ולענ"ד במקרה ההוא יש לדון שמא הוה ליה למקיץ לאסוקי אדעתיה שהמשקפיים יהיו מונחים על הרצפה, דלכאורה כן דרך בני אדם לפעמים לפני שנרדמים, מאחר והם עייפים מדי לקום מהמיטה ולשים המשקפים במקום בטוח - משאירים אותם על הרצפה סמוך למיטה.

שו"ר בספר פתחי חושן הלכות נזיקין פרק ח הערה כ"ה דן לחייב המקיץ משום שחבירו הניח המשקפיים שם ברשות. ועוד, דנראה שלא אמרו אין דרך בני אדם להתבונן בדרכים אלא ברשות הרבים, אבל ברשות היחיד וכו' שברשות הניזק י"ל שחייב להתבונן. ואולי יש לפוטרו משום פשיעת חבירו, שהרי ידע שיבוא להקיצו, וצ"ע, עד כאן דבריו.

ונראה כוונתו במש"כ בטענתו הראשונה שהניזק הניח משקפיו שם ברשות, למה שהבאנו למעלה מסימן תי"ב סעיף ב, שאם הניח הניזק כדו במקום שיש לו רשות להניחו - חייב המזיק. וביאר הסמ"ע את סיבת החיוב, שכן פעמים מניחים שם בני אדם כלים, וא"כ מבואר שבעל הפתחי חושן חשש לסברא שכתבנו למעלה שהיה למקיץ לאסוקי אדעתיה שמא הניח חבירו משקפיו על הרצפה כנ"ל.

והנה לדינא מסתמא יכול האב לפטור עצמו בטענה שקים ליה כהקנה בושם, אמנם לצאת ידי שמים אולי היה עדיף לו לשלם הנזק לחשוש לסברת הפתחי חושן. ומ"מ מן הראוי שהבן ימחל על כך בלב שלם לאביו מולידו שדואג לו תמיד לכל מחסורו בגשמיות וברוחניות.

## אין שבות בעקדש ע"י זה, א"כ היכי דאפשר בע"א

### הרב נתן אהרן מרמס

קיי"ל בכמה מק' בהש"ס שחז"ל לא גזרו שבות במקדש, יש לדון מה"ד בור שהוצרך לעבור על שבות במקדש לצורך עבודה אם גם בו חז"ל התירו, וכן יש לדון אם היתר זה הוא היתר גמור או"ד בגדר דחויא ואם אפשר בע"א אסור לעבור על שבות.

ע' פסחים משנה בד' ס"ד ע"א, דעת ר"א שעבר פסח שחל בשבת אסור להשתמש במקלות ע"מ להפשיט את פסחיהם אלא יניח ידו על כתף חבירו ומפשיט, הרמב"ם בפה"מ גורס שחכ"א חולקים ומתירים. הנה בראשו' איכא תרי טעמים מה אסור להשתמש במקלות י"א משום מוקצה וי"א אסור היינו לקלף את מקלות ע"מ לעשות אותם חלקים [ע' רש"י רע"ב הרמב"ם והמאירי, בהמאירי מבואר שלקלף מקלות אינו אלא שבות וע"כ צ"ל כך גם לגרסת הרמב"ם דחכמים מתירים, יל"ע בגדרי מפרק וממחל]. ויש לדון מ"ט דר"א הלא קיי"ל אין שבות במקדש, ע' תו' יו"ט דהכא אפשר בע"א [ע' שבת קכ"ד דהווכרה שם סברא זו,

לפי"ד י"ל שבהאי סברא גופא נחלקו חכמים עליו [לפי גרסת הרמב"ם]. ועוד היה מקום לפרש בדרך אחר שנחלקו חכמים עם ר"א אי שרי שבות במקדש ע"י זה, היינו בעלים של פסחים.

## תגובות

### בעניני השגחה. ב. בענין תיקון ליל שבועות

#### הרב אליהו ולדר

בענין מה שכתבו האם יש כח לאדם בעל בחירה להרע לאחר גם בלי שנגזר עליו שלכאורה מבואר בספר החינוך שאי אפשר וכמו שכתב בטעם איסור נקמה שלא יהיה דבר אלא אם נגזר עליו מהש"ת, והביאו שבאוה"ח מבואר לא כן, וכן נראה בהרבה מצוות ודיני התורה שהאדם אחראי למעשיו ונענש עליהם ומתייחס אליו התוצאות ממה שעשה ולא דנים כלל שבלאו הכי זה היה קורה, וכן במצוות מעקה ושמירת הגוף, והר"י לנדא כתב בזה שיש שתי בחינות בזה ומצידינו דנים שקרה בגלל האדם אבל יש בחינה שהיה קורה גם בלי זה וא"א לתפוס בשכל דבר זה.

וכיון שכבר העלו נושא עמוק זה על דפי הגליון החשוב, אמרתי לכתוב מה ששמעתי בזה מהגר"נ רוטמן שליט"א כדי שלא להשאיר ענינים חשובים אלו בלא פתרון ברור, (ויש להאריך בזה הרבה כמובן).

בדברי החינוך יש להקשות שאם אכן שרש המצוה הוא לקביעת האמונה הזו שהכל מהש"ת ואין חבירו גורם לזה, א"כ למה איסור נקמה הוא רק לישראל וכמו שכתוב בתורה לא תקום וכו' את בני עמך, וכמו שכתב שם החינוך בתחילת המצוה שלא לקחת נקמה מישראל.

ויש לדעת יסוד גדול בגזירות הש"ת על הברואים, שאמנם פעמים גזירת הש"ת היא מוחלטת שיקרה לפלוני מקרה מסוים, ואז לא יועיל ולא יזיק שום פעולה שלו או של אחרים לשנות מה שנגזר עליו לטוב או למוטב, אבל פעמים שגזירת הש"ת היא בתנאי ובדרגה מסוימת, והיינו שניתן ביד חבירו שיוכל להזיקו, ותלוי בבחירת חבירו, ואם יבחר חבירו להרע לו לא יציליהו הש"ת מידו, וזהו עצמו מה שנגזר עליו שלא יציליהו הש"ת ממנו, והכל לפי מעשיו של האדם, ויש לתת משל בזה על פי מה שכתב הרמב"ם שיש עבירות שהעונש עליהם הוא שינטל מהאדם כח הבחירה ולא יוכל לשוב בתשובה וכמו שנאמר גבי פרעה וסיחון ועם ישראל בזמן ישעיהו ע"ש בפ"ו מהלכות תשובה, ואין בזה קושיא על היסוד הגדול של התורה והמצוות שיש בחירה ביד האדם, כיון שהכל היה בבחירת האדם וזה העונש על מעשיו שתנטל ממנו הבחירה, וכן אפשר להבין היטב בעונש ששייך עונש כזה שלא ישגיח עליו הש"ת להצילו מאויביו אלא יהיה בכחם להרע לו, וכמובן שגם בזה יש דרגות וגבולות שיתכן שינתן בידם לצערו בדברים ולא יוכלו להכותו, ויתכן שינתן בידם גם לזה, ואף לפצצו ופעמים שאף להרגו, והכל קצוב וגזר לפי מעשיו ולפי חומרת העונש, והכל בדין אם ינתן בידיהם וכמה זמן ולמה.

ונמצא שבכל מה שעשה לו חבירו הרי משתתף בזה גזירת הש"ת שיהיה במצב כזה שיוכלו להרע לו וזה לפי מעשיו בפרטות ובדקדוק ולא במקרה ח"ו, וגם בחירתו של חבירו לעשות מה שעשה, ואפשר להתבונן בכל מעשה שעשה חבירו בשתי בחינות אלו, שמחד גיסא יש כאן טענה אמיתית וגמורה על חבירו על מה שעשה, ומאידך גיסא מה שיכל לעשות כן וניתן לו הכח לעשות ולהרע הוא בגזירה ברורה מהש"ת ולא קרה שום דבר בלא גזירת הש"ת ח"ו, ולפי זה יש לבאר את דברי החינוך, שמשרשי מצות לא תקום הוא שכלפי מה שעשה לו ישראל מאחיו נצטוונו שלא ליקום בו אלא להעלות על לבנו את האמת הזו שבלא גזירה ועונש לא היה קורה כלום, ועיין שם בחינוך שכתב שיש בכלל המצוה להעביר ריב ולעשות שלום בין אדם לחבירו, וזהו הטעם שכתב הרמב"ם בסוף הלכות דעות למצוות אלו, ואפשר לומר שמשום כן ציוותה התורה לא תקום את בני עמך, ויתבונן האדם על זה מהצד הזה שהכל הוא בעונש על מעשיו ואע"פ שבאמת יש כאן אשמה גמורה על חבירו וכפי כל דיני נזיקין ותרעומת.



(ועיין במה שכתב החינוך במצוה תקס"ג לבאר למה אדומי ומצרי הותרו בדור שלישי ועמוני ומואבי נאסרו לעולם, וביאר שמה שנשתעבדו בנו המצרים והאדומים היה בגזרת ה' ועל כן אין לנו לשנאתם על כך אחר שנתגירו, ומבואר כאן דבר נפלא שבעמון ומואב שלא נגזר מה שיעשו לנו הרי אנו צריכים לשנאתם לעולם, ובמצרים ואדום שהוא בגזירת ה' אין לנו לשנאתם כל כך אחר ב' דורות, ולכאורה הדברים מתבארים לפי הנ"ל, ואמנם כלפי נכרים מותרים אנו בנקמה וכן"ל מ"מ היכא שהיתה על זה גזירה להדיא אין לשנאתם אחר שנתגירו כל כך).

יסוד זה של שילוב הגזירה עם הבחירה הוא מספר העקרים מאמר רביעי ע"ש שהאר"ק בזה, ובאמת שזהו יסוד גדול להרבה דברים שמתקשים בהם וכיון שאין כאן המקום לסוגיות עמוקות אלו אכתוב בקצרה כמה נושאים ותן לחכם ויחכם, א. ענין ההשתדלות והחיזוק בה בכל עניני העולם כמבואר בחז"ל ובדברי הראשונים והאחרונים, ב. ענין השמירה המיוחדת על צדיקים ות"ח ולא נאמר שהכל בגזירה ג. ענין הנהגת הטבע שכתב הרמב"ן בשער הגמול וכדבריו בראשונים ואחרונים עד דורנו.

ועיין רמב"ן איוב לו, על הפסוק לא יגרע מצדיק ענינו, מה שכתב בענין זה של הנהגת המלחמה בסדרה כי ראויים להתנהג בדרך הטבע והמקרה וע"ש בדבריו שזו דרגת רוב העולם, ועיין בדבריו המפורשים בזה בבראשית י"ח י"ט, ועיין בר"ן דרוש השישי והשמיני וברמ"ק בספרו שיעור קומה בענין ההשגחה, ובחובות הלבבות ריש שער הבטחון במי שאינו בוטח בה' אלא בכוחו וכו'.

ועיין בדברי החינוך עצמו מצוה קע"א כי אין עם השם ברוך הוא כי אם טובה וחסד ורחמים לעולם, ובכל עת ובכל שעה טובו מוכן אל כל הראוי לקבלו ולא ינום ולא יישן שומר ישראל ומה שאמרו זכרונם לברכה אצלו ברוך הוא במדה שאדם מודד בה מודדין לו, הכונה לומר כי לפי מעשה האדם אם לטובה אם להפך, יתכן לקבלת הגמול, כי לעולם באותו הענין שישם כל מחשבותיו ויעשה מעשיו, בדוגמת כי לא אל חפץ רשע אתה וגו'. כלומר שהשם יתברך לא יחייב בריה מחפצו בחיוב, כי האל הטוב חפץ בטובו ממש תמשך עליו הברכה או ההפך.

וכן אמר הכתוב כי לא ענה מלבו ויגה בני איש. וכתב גם כן לעולם. אבל האדם הוא שמחייב את עצמו בנטותו מן הישר ויסיר מגופו ההכנות המכשירות אותו לקבל הטובה. והמשל על זה, ההולך על דרך ישר ופנוי מאבנים ומכל דבר המכשיל ויש לדרך גדר קוצים מכאן ומכאן ועבר אחד ונתחכן בגדר ונכוה, באמת אין לומר על האיש הזה שהשם חפץ בכיותו, אבל הוא הגורם כי לא נזהר ללכת בישר. וכמו כן בעל החטא מדת הדין תחייבונו על חטאו על כל פנים, ואין לומר עליו שהאל הטוב יחפץ בחיובו, אבל בהמנע ממנו הטוב מצד חטאו [ימשך] ימצא אליו הרע, וכעין דבר זה אמרו זכרונם לברכה (ב"ר פנ"א ג) אין דבר רע יורד מלמעלה.

וכלל דברינו כי כל המקרה הרע המתחדש באדם, הוא פעלה המתחדשת באדם בהסתרת פני השם יתברך מן האיש, כלומר שהשם יתברך מסיר שמירתו מעליו מצד חטאו עד שיקבל הענש הראוי לו לפי החטא, ואז יצוה מלאכיו לשמדו כאשר בתחלה, וכמו שכתוב (דברים לא יז) והסתרת פני מהם והיה לאכל ומצאוהו רעות רבות וצרות ואמר ביום ההוא הלא על כי אין אלהי בקרבי מצאוני וגו'.

(עיין חזו"א ב"ב סימן ה' סק"ח "תורת מנגנת עליהם ואינם נתונים תחת מקרי הטבע כשאר בני אדם כי השגחתו ית' הוא לפי מדת הבטחון שאדם משליך יהבו על בוראו יתברך" וליקוטים סי' כ"א בסוף ד"ה יהבו ביה "וגם בדין יוה"כ קובעין לפעמים להניחו אחר טבע העולם ולא לעשות לו נס", ומאידך עיין בדבריו ב"ק סי' סק"ג "שהרי כל הטבע בהשגחה פרטית", והביאור פשוט שהכל בהשגחה וגם הנתינה תחת הנהגת הטבע היא בהשגחה מדוקדקת עד כמה), וכמובן שכל נושא זה הוא רחב עד מאד, (שו"ר בספר לעבדך באמת שכ"כ גם בשם הגר"מ שפירא זצ"ל).

ואם שיש עומקים יותר מזה במחשבת הבורא העליונה הרי אין זה בתחום השגתנו וודאי שהמצוות שבתורה אינם על פי רוב זה שאיננו יכולים להשיג.

ב. בענין מה שהאר"ק הרב שילה בן דוד שליט"א בענין הלימוד בליל שבועות אם ראוי לומר בו את התיקון או ללמוד גמרא, שמעתי מהגר"נ רוטמן שליט"א על פי דברי הוזה"ק ויקרא צ"ח ע"א שהוא מקור ענין הלימוד בליל שבועות

ומבואר שם להדיא דאורייתא דבעי ליה למלעי בהאי ליליא אורייתא דבעל פה, ועל כן חסידי קדמאי לא הוו ניימי בהאי ליליא והוו לעאן באורייתא, ואחר כך כתוב רבי שמעון הכי אמר בשעתא דמתכנשי חברייא בהאי ליליא לגביה ניתי לתקנא תכשיטי כלה, ותכשיטי כלה הם כ"ד ספרים כמבואר בחז"ל, וזהו התיקון שיסד האר"ל לעסוק בכ"ד ספרים של תורה שבכתב, ומבואר שם ולית לך בעלמא מאן דידע לתקנא תכשיטי כלה אלא חברייא הרי לנו פשר דבר להדיא שלכל ישראל בעינן דוקא תורה שבעל פה, ורק לחברייא שהתכנשו קמי ר"ש אמר להם לעסוק בתכשיטי הכלה היינו תורה שבכתב, וכמבואר שם שרק הם יודעים לתקן תכשיטי הכלה, ונמצא שסדר האר"ל הוא לחברייא דידעי לתקן תכשיטי כלה, וא"ש.

## בענין פסוקי ברכת התורה

### הרב רועי אפרתי

בענין הערתו של הרב ישי לסר באמירת פסוקים אחר ברכה"ת, שלכא' אין משמעות בפסוקים "יברך וגו'", ללא הפתיחה "כה תברכו את בני ישראל וגו'".

ישר כח על דבריו הנפלאים.

בדבריו הניח שני דברים:

א. ד"ת שיש להם משמעות ענינית ופרטית אך לא את המשמעות הכוללת למקרייה"ת.

ב. שיש מעלה של פסוק שלם אף שחסר לו את המשמעות הכוללת.

ולענ"ד לא מצינו מעלה של פסוק שלם על חצי פסוק אלא שלא פסקינן מאי דלא פסקיה משה, ועוד נפק"מ אחרות שלא נוגעות לענייננו.

וכי האומר "יאר ד' פניו אליך" [בלי "ויחנך"] גרע מיברךך ד' וישמרך?

ולענין הגדרת ת"ת בדבר שיש בו משמעות ענינית: מכיון שידוע לכולם רישא דקרא "כה תברכו אמור להם", א"צ להזכיר ד"ז בפיו, דסו"ס אמר ג' תיבות שאף לענין גניזה סגי בהכי.

וכמו שבכל ד"ת למי שחסר ההקדמות לענין לא יבין, ואעפ"כ האומר ד"ת, זה שידוע את ההקדמות מקיים מצות ת"ת, וז"פ לענ"ד.

ונקודה נוספת בהגדרת ת"ת נראה דאף הלומד חצי פסוק כגון "את השמים ואת הארץ", ולא מבין דבר אך דעתו לעמול ולהבין את התוה"ק קיים מצות ת"ת כמו בכל לימוד שאדם עמל ובספוו נתברר שטעה בהבנת הסוגיא, ולא מקרי סבור לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה, דזה נקרא לימוד תורה אף אם לא זכה לעמוד על תכלית הבנתה.

ומכאן אף לאידך גיסא: אם יקרא פסוק אך יכוון לקיים מצות ק"ש - קבלת עול מלכות שמים, לא מקרי ת"ת, ואף שאמר' במנחות צט: בשם רשב"י קיים מצות לא ימוש ס"ת הזה מפיק, אפשר לומר דזה רק לענין לא ימוש אך מצות ת"ת לא קיים.

תשובת הרב ישי לסר

מה שכתב ידידי עוז הרב אפרתי בשמי שיש מעלה לפסוק שלם, לא כתבתי כן, ולא עלתה על לבי, וה"ה דבאומר פסוק שלם כגון "יברךך ה' וישמרך", שייכת טענת, שאין באמירה זו את המשמעות המקורית של הפסוקים שענינם הוא "מה לברך את בני ישראל", והמצטט רק את גוף הברכה בלי להקדים לכך שמדובר במצוה על הכהנים לברך, לכא' אין זה ענין הפסוקים כלל, ולא העביר אל שכלו את מה שהתורה באה ללמד.

אמנם בטענתו האחרת, שמעתי כן מכמה חכמים, שעצם הדבר שלומד כאן דבר בפני עצמו, גם אם המשמעות היא שלימה רק בצירוף הקדמות, לית לן בה. וכמו שמי שילמד פרשת מתן תורה ולא למד לפני כן יציאת מצרים, אין כאן דבר שלם, ובכל זאת ברור שנחשב לימוד תורה.

## בדיני בסיס לדבר האסור

### הרב נתן גרוס

## הרב יונתן יצחק וולף

א] במוש"כ הרב מלר שליט"א בגליון 49 שאין מקום כלל להקל ליתן לילדים לצייר ולצבוע שמש וירח אחר שמדובר באיסור תורה, יש לציין מוש"כ בשו"ת אג"מ (או"ח ח"ה סי' ט' סק"ו) "בדבר התינוקות שמציירין בדיו ובצבע צורת לבנה וחמה. אם יש ממשי דמיון להלבנה ולחמה, שאנשים גדולים יאמרו שהוא צורת חמה ולבנה, יש לאוסרם לאלו שבאו לחינוך וכו' אבל וודאי שהוא רק כשיש דמיון ממש, שרוב תינוקות לא שייך שיעשו כן, ואם לא כן אינו כלום. והוא כמו שהביא כת"ר מספר יד הקטנה, דרך אם בעיני הבריות דומה לחמה אסור. אבל בשביל זה לא טוב ללמד לתינוקות לעשות ציורי חמה ולבנה, דרוצים שילמדו ברוב זמן לעשות ציורים הדומות ממש, שזה הא הוא דבר אסור. ולמה לנו ללמדם, כיוון שכשיוכלו לצייר היטב נאסור להם".

ב] במה שהסתפק אם יש איסור בציור של השמש שאינו צבוע, דן בזה ביד הקטנה (פ"ג מע"ז, מנחת עני ס"ק ל"ג, והובא בדרכ"ת (סי' קמ"א ס"ק מ"ו), וז"ל "ומעתה צ"ע אם ענין איסורה הוא דוקא לצייר בצבע שיהיה מזוהר כמו אש וזה אינה מוזכר בשום פוסק ובודאי לא היה להם לשתוק מזה, או שאפי' בלא צבע אסור וגם זאת אינה נראה וכי נהיה אוסרים לעשות או לצייר שום איזה עיגול מחמת צורת החמה וכו', אבל על דרך האמת והפשוט נראה לדעתי החלושה אשר האיסור בענין צורת החמה הוא על דרך צורתה המוסכמת לכל כלומר על דרך שכל בני אדם כשרוצים לצייר צורת חמה מציירין על זאת הדמות והתמונה וכן כל מי שרואה זאת התמונה אומר שזאת היא צורת חמה כמו שאנחנו מציירין אותה בדמות עיגול וקצת צורה בתוכה וחידודין סביב לה אזי זאת הצורה והדמות ודאי אסור ואף שאינה בצבע אש וגם אינה בדמותה ממש כי באמת אין לה חידודין סביב בכל זאת הרי כל הרואים אומרים שזאת היא צורת חמה".

וע' שו"ת מחזה אליהו (ח"ג סי' ע"ג סוף ענף י"א) דנראה דדבריו אמורים בעושה עיגול באמצע נייר ואין שום סיבה ליחסו לחמה, אבל אם צייר קרקע למטה ורקיע השמים למעלה ועשה למעלה עיגול שמובן כל רואה שהיא ציור החמה אסור גם בלי קצת צורה בתוכה וחידודין סביב לה.

וע' חוט שני (סוף הל' פסח, עמ' רל"ז בד"ה המבואר ובד"ה מסתברא).

ג] במה שהסתפק אם מותר למלאות ציור של החמה עם צבע צהוב, יעוי' בשו"ת מחזה אליהו (ח"ג סי' ע"ג ענף ז' סק"ח) ששו"ט בזה, ויצא לחלק בין עיגול דק דאסור כיון דהוי כצר צורה חדשה של החמה, והעיגול הדק כמאן דליתא דמי, משא"כ בעיגול עב כמו שיש בספרי צביעה של פעותות דיתכן דאין כאן אלא יפוי צורת החמה הראשונה דלא מצאנו בזה איסור.

ד] במה שנקט בפשיטות להתיר לצייר שמש שוקעת, ראוי לציין דבאנו לפלוגתא דרבוותא [באיסור תורה] וכמשי"ת:

כ' בדרכ"ת (סי' קמ"א סקנ"א) (כ' בס' מקור מים חיים (סוף סע' ז') ודע דבאיסור עשיית חמה ולבנה בעיגול נראה בפשיטות מכל הפוסקים דאסור אפי' בחצי עיגול וכ"כ הפ"י בר"ה דף כ"ד וכ"כ בס' משנת חכמים (סי' י"ח צ"פ סק"ח) עכ"ל. והובא להלכה בשו"ת מנח"י (ח"י סי' ע"ב), וע"כ נקט לאסור צילום השמש בשעת השקיעה, וכן פסק בשו"ת קנה בושם (ח"ג סי' נ"א) [ועיי"ש מקורות נוספים לאסור]. וכ"כ בשו"ת מחזה אליהו (ח"ג סי' ע"ג, סיכום אות כ"ט) שיש חשש גדול דאסור. וז"ל המאירי (ע"ז מ"ב ב') "ולעולם אין לדעתנו במזלות התר שקיעה וחסרון או פחיסה".

הגליון הבא ייצא בע"ה  
לקראת חג הסוכות הבעל"ט  
נא להזדרז בשליחת דברי התורה

### מערכת 'רוממות'

בכל ענייני הגליון, ולתרומות והנצחות - 0527620385  
למשלוח חידו"ת ותגובות - yrlessner@gmail.com

תגובה להערותיו של הרב אברהם אנטליס בגליון רוממות האחרון, שהקשה סתירה עצומה במוש"כ, דמחזקת כתב בסימן רנ"ט שהקדירה אינה בסיס למוכין משום שהצמר משמש הקדירה לחממה, ומאידך כתב בסימן ש"ט שהדלעת בסיס לאבן שתלוייה בה בקשירה לא יפה אע"ג שהאבן משמשת הדלעת להכבידה.

וכבר עמד על זה המאירי בחידושו על שבת דף קכ"ה ע"א: "ואף על פי שהאבן בא בשביל הקירויה ולא הקירויה בשביל האבן - אדרבה, הואיל ואינה מהודקת לשם, אף הוא מניחה עליה להשתמר שם שתהא מזומנת לה כל זמן שירצה לשאוב".

עוד אפשר לתרץ לפי מוש"כ הריטב"א בחידושו על שבת דף קכ"ה ע"ב, דהמוכין פועלים בקדירה ומחממים אותה, ולכן אינה נעשית בסיס להם כי הם משמשים אותה וטפלים לה. אבל האבן בדלעת אינה פועלת בה ואינה עושה בה מעשה, ואינה אלא משמשת להכבידה, ואין בזה כדי להטפילה אליה.

## מי מריבה

### הרב חיים צבי קרשינסקי

במה שכתב הרה"ג ר' יצחק לנדא בגליון פ' חוקת בעניין מי מריבה, ובתוך דבריו כתב ראייה לכך שכבר מאז חטא המרגלים נגזרה על משה אהרן ומרים הגזירה שלא יכנסו לארץ. מלשון הכתוב בפ' שלח המזכיר רק את יהושע וכלב כראויים להכנס לא"י והתעלם הכתוב ממושה אהרן ומרים.

והדברים צ"ע דהרי לא נגזרה הגזירה למות רק לבני עשרים עד שישים וכפי שמצינו בפרק יש נוחלין ב"ב קכ"א: והתניא יאיר בן מנשה ומכיר בן מנשה נולדו בימי יעקב ולא מתו עד שנכנסו ישראל לארץ שנאמר ביהושע ז' ה ויכו מהם אנשי העי כשלושים וששה איש. ולדעת רבי נחמיה זהו יאיר בן מנשה ששקול כרובה של סנהדרין. ואומרת הגמ' אלא אמר ר' אחא בר יעקב לא נגזרה גזירה לא על פחות מבן עשרים ולא על יתר מבן שישים. וא"כ משה אהרן ומרים, כלל לא היו בכלל הגזירה שמושה רבינו שהיה הצעיר מביניהם היה בן שמונים ואחד שנה, ולכן לא הוצרך הכתוב להודיע שיכנסו לארץ. לעומת זאת יהושע וכלב היו בכלל הגזירה. לגבי כלב מקרא מפורש ביהושע יד ז בן ארבעים שנה אנוכי בשלוח משה עבד ה' אותי מקדש ברנע לרגל את הארץ. וא"כ הוא ודאי היה בכלל הגזירה והיה הכתוב צריך להפקיעו ממנה. לגבי יהושע איתא בילקוט שמעוני יהושע אות לה (ומקורו בסדר עולם) יהושע פרנס את ישראל שלוש שנים ושמונה שנים, וא"כ כיוון שמת בן מאה ועשר שנים ככתוב מפורש ביהושע כד כט נוריד מזה לח שנים שפרנס ועוד לח שנים שהיו במדבר יוצא שכאשר נשלח לרגל היה בן לד שנים והיה בכלל הגזירה. ולכן הוצרך הכתוב להודיע דווקא עליהם שאינם בכלל הגזירה, ואין מכאן ראייה כלל לגבי ממושה אהרן ומרים.

והראונוי בזה דבר נפלא בבעל הטורים עה"פ מי ומי ההולכים שמות י, ח - אמר פרעה למשה מה אתם מבקשים כ"כ ללכת וכי אתם סבורים ליכנס לארץ, מי ומי ההולכים ליכנס לארץ כי כולם ימותו במדבר חוץ מיהושע וכלב. מי ומי ההולכים בגימטריה כלב וכן נון. השיבו משה בנערינו ובזקנינו נלך כי לא נגזרה גזירה לא על פחות מבן כ ולא על יתר מבן ס.

ובפ' פנחס סוף פ' כו - אלה פקודי משה ואלעזר הכהן וכו'. ובאלה לא היה איש מפקודי משה ואהרן הכהן וכו'. כי אמר ה' להם מות ימותו במדבר ולא נותר מהם איש כי אם כלב בן יפונה ויהושע בן נון. נראה ברור שהגזירה היתה על בני עשרים עד שישים בלבד.

ואולי י"ל בדוחק שסובר ידידנו הנ"ל שלדעת רבי יהודה שחולק שם בב"ב על רבי נחמיה וסובר בפשט הפסוק ביהושע שהכוונה שמתו שלוש שנים ושישה איש ממש, יחלוק על כל הדרשה של ר' אחא בר יעקב ויסבור שהגזירה נגזרה מגיל עשרים ומעלה גם מעבר לגיל שישים.

אמנם לעצם עיקר דבריו שהגזירה נגזרה כבר בחטא המרגלים, איתא באור החיים הק' על הפסוק ופגריכם אתם וכו' במדבר יד, לב הביא בשם חכמי קאשטיליא המגורשים, שפסוק זה חוזר למשה ואהרן שגם עליהם נגזרה הגזירה שימותו במדבר. וכתב בטעם הדבר, ושנכתב בדרך רמז, עיי"ש.

## ציור שמש וירח