

כתב עת תורני להלכה ומחשבה

ההיכל

מחכמי ורבני בית המדרש ישיבת 'היכלי התורה' בארה"ק

ראש השנה

בשר בחלב • נושאים בהלכה • פרוזבול

גזוות מאמרים דברי מוסר והשקפה בעניני ראש השנה ועשרת ימי תשובה

מערכות בירורים והוראות בהלכות בשר בחלב פ"ז – צ"א

ענינים שונים בהלכה בפרט בנושאים האקטואליים

הלכות שמיטת כספים ופרוזבול וביאור על הרמב"ם

גזוות • צפונות • חידו"ת והלכה • הגות ומחשבה

פרקי עיון • הארות והערות • תורה ומועדים

כרך ב • אלול • תשפ"ג

יצא לאור על ידי



פעיה"ק ירושלים תוכב"א

שנת תשפ"ג לפ"ק



יוצא לאור על ידי
המכון להוצאת ספרים וכתבי יד
ישיבת 'היכלי התורה' בארה"ק
נווה יעקב ירושלים
The Yeshiva of the Torah
שע"י 'בית תלמוד לרבנים בישראל'
ע"ר (58067167)



נדפס בארץ ישראל
תשפ"ג – 2023
Printed in Eretz Yisrael



להשיג את הספר:
הוצאת מכון 'היכלי התורה'
טל: 077-40-70-315
פקס: 077-203-29-73
דוא"ל: h0774070315@gmail.com



ניתן לרכוש את כל ספרי המכון
דרך 'נדרים פלוס'
ע"ש 'ישיבת היכלי התורה' בארה"ק



כרך א' – פסח
כרך ב' – ראש השנה – בשר בחלב – פרוחול



מחיר הקובץ:
65 ש"ח בלבד

הפצה ראשית:
קולמוס 02-5836323



כל הזכויות שמורות

היות ומושקע בספר זה הון רב ויגיעה רבה,
ולאחרונה נדפסו ספרים שליטוט מתוך הספרים
שבחוצאת הישיבה מבלי לציין את מקורם
לבן ע"פ דין תורה
ולהבדיל עפ"י חוק הזכויות הבינלאומי
אנו אוסרים בכל תוקף כל
הדפסה צילום והעתקה
כולל העתקה חלקית מספר זה,
ובן אין לתרגם או לאבסן במחשב או לקלוט
בכל דרך שהיא כל חלק שהוא מהספר,
ובן אין לעשות כל שימוש מסחרי
בחומר הנדפס בביאורים ובמקורות,
ושארית ישראל לא יעשו עולה.

וְהַ' בְּהִיכַל קָדְשׁוֹ הֵם מִפְּנֵי כָּל-הָאָרֶץ

(חבקוק פרק ב' פסוק כ')



בשער ההיכל

בתודה ובברכה לבורא עולם, הנותן תורה לעמו ישראל שמחים אנו להגיש לפני רבנן ותלמידיהן שוחרי תורה ומבקשי הלכה, תורה מפוארת בכלי מפואר את **קובץ 'ההיכל' חלק ב'** שנתקבל בחיבה וברצון ברחבי הארץ ובעולם היהודי ורבים רבים גמרו עליו את ההלל והכל בס"ד מרובה לדעת את המעשה אשר יעשון.

בקובץ אשר לפניכם השתדלנו להביא בירורי הלכה דברי מוסר ומנהג בנושאים הבאים:

הלכות ודברי מוסר - ליום הקדוש ראש השנה | הלכות בשר בחלב - שולמדו בזמן קיץ אלול תשפ"ג (ח"א) | הלכות והליכות בענייני הלכה ומנהג אקטואליים | הלכות שמיטת כספים ופרוזבול - שולמדו בזמן קיץ אלול תשפ"ב (ח"ב).

מאת ת"ח המובהקים שבישיבה שזכו לעשות אוזניים לתורה בדברי התורה ששלחו למערכת.

לצערנו לא היה באפשר להכניס את כלל דברי התורה אלא רק את העניינים הקשורים לענייני ראש השנה, בשר בחלב, שמיטת הכספים ופרוזבול למען הרבות כבוד שמים ולחזק את בדקי ההלכות ומפני קוצר הזמן הובאו רק הדברים שהם הלכה למעשה.

קובץ זה יוצא לאור בזמן אשר נסתלקו מעמנו כמה מהמאורות הגדולים וכבא השמש בצהריים כך חשך העולם, וקובץ זה כקודמו היה לע"נ של רבותינו

מצוקי ארץ שנפטרו בזמן האחרון מרן הכהן הגדול רבינו שלום כהן זצוק"ל שנבל"ע ביום כ"ה מנחם אב תשפ"ב, ומרן פאר הדור הגאון האדיר רבי שמעון בעדני זצוק"ל שנבל"ע י"ח טבת תשפ"ג, ומרן ראש הישיבה הגאון הגדול רבי גרשון אדלשטיין זצוק"ל נלב"ע י' סיון תשפ"ג.

מטרתו ומיוחדותו של קובץ 'הַיְיִקָּל' הוא לדון בשאלות הנוגעות למעשה ולהגדיל תורה ולהאירה כדרכה של תורה בביאורים ופסקים וסברות עמוקות במסילות שבמשברי ים תורתנו הק' בענינים שנתלבנו ונתבררו **בין כותלי ביהמ"ד דישיבת 'היכלי התורה', בית אשר מגדילים בו תלמידי חכמים מופלגי תורה ויראה בהלכה ומוסר**, לדעת את המעשה אשר יעשון ולהורות הוראה בישראל כדת של תורה ולהיות מרביצי תורה בהיכלי הישיבות ולהמשיך את דרך רבותינו זצוק"ל זי"ע מצוקי ארץ דור דור.



מבנה הקובץ:

היכל הגנוזים - מנהגי ראש השנה קהילת פיורדא, מכתב וקטעים מדרשת שבת שובה ממרן הגאון הקדוש הבן איש חי, קיצור דיני תקיעות של ראש השנה מכת"י של המקובל רבי שריה דבילצקי זצ"ל, תשובות מתוך השו"ת 'מנחת עני' שיראה אור בקרוב ע"י מכוננו לרבי סיני בן רבי אליעזר המכונה ספיר, דברי מוסר והשקפה לימים נעלים אלו מאת הגר"ג אדלשטיין זצ"ל בתוספת הספד שנמסר בהיכל הישיבה, הלכות והנהגות מרבינו רבי חיים קנייבסקי זצ"ל לראש השנה ויו"כ.

היכל המועד - דברי מוסר השקפה והלכה בענייני ראש השנה, ובהם מאמרים עמוקים הבנויים על דברי רבותינו מצוקי ארץ דור דור, עם דברי הלכה בעצם ההנהגה ביום הקדוש.

היכל ההלכה - על הלכות בשר וחלב על הענינים שנלמדו ביני עמודי דבית המדרש, ובהם חבורות פסקי דין והוראות בענינים המצויים בהלכות 'בשר בחלב' ובעיקרם הדגשת הענינים הנוגעים למעשה.

היכל נושאים בהלכה - עניני הלכה, השקפה ומנהג אקטואלים שיד הכל ממשמים בה.

היכל פרוזבול - על הלכות שמיטת כספים ופרוזבול מהרמב"ם מבוארים עם

מקורות דיוקים וציונים, ראשונים ואחרונים, בתוספת מאמרים על ענין השמיטה.



ובצאתנו מן השער, חובה נעימה לנו להודות מעומקא דליבא **אל כבוד מורינו ראש הישיבה הגאון רבי שלום מאיר סיאני שליט"א** הוא הגבר הוקם עול אשר פעל ופועל בכל עת ללא לאות במסירות ודאגה כבר מעל שש שנים מאז שהוקם הכולל והמכון ובזכותו עומד המקום הגדול הזה וניצב לימינו בכל שעה הנותן עצה ותושיה ואינו חוסך בכל מאמץ וטרחה למעננו ביתר שאת וביתר עוז להרבות תורת ה' בספריו הידועים ובשיעוריו תמידין כסדרם.

טרם נכלה דברינו נודה מעומקא דליבא לכל בני הישיבה שלא חסכו בעמל ויגיעה למען יצא דבר שלם ומתוקן ויהי רצון שיתבדרון הני מילי בבי מדרשא ויעלו על שולחן מלכים ונזכה לראות בהמשך פריחת בית מדרשנו לשם ולתפארת למען העמדת תורה והוראה בכלל ישראל ולהרמת קרן התורה ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים בב"א אכ"ר

ערב ראש השנה תשפ"ד לפ"ק
המערכת

תוכן הענינים



א	היכל הגנים.....
קג	היכל המועד.....
קסג	היכל ההלכה.....
רמט	היכל נושאים בהלכה.....
רפ"ז	היכל הפרוזבול.....

לזכרון עולם יוחק בספר

מיזכרת נצח

מהדורת קובץ ההיכל חלק ב'

מוקדשת

לזכרו של אחינו גיסנו ודודנו חיקר יראת ה' היא אוצרו מדקדק
בהלכה אציל הרוח ובעל מידות, חיוה דוגמא חיה למידות טובות
עשיית חסד והסתפקות במועט בהצנע לכת ואמונה תמימה

אורה חיים חיה אורחותיו בכל תקופותיו למרות
הרפתקאותיו

רבי

משה בן הגה"צ רבי שלום זצ"ל סיאני

ז"ל

נלב"ע ביום י"ב אייר התשפ"ג

לא זכה להשאיר אחריו זרע של קיימא
תהא לו דברי התורה בספר זה המתבדרים בבי מדרשא
לזכרון עולם

תהא נשמתו צרורה בצרור החיים

בעזרי יום ו' עש"ק תצ"ג אלול תרכ"ג לפ"ק סעדראהעל
 במיפק שתא מעילא לתתא מקור הברכה מראש מקדש
 מרום עליון אחת ושבע = ברכות יחולו לראש צדיק
 איש חי רב פעלים ה"ה ידיד נפשי וידיד נפש כל חי רב חביבי
 מחזיק בעץ חיים החכם השלם כבוד שמו הקדוש מ"ה יהודה
 אדום נ"י צדיק באמונתו יחיה
 אחרי שיש שלום טובה וברכה ואני תפלה לד' שמע ד' קול יהודה
 יהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי לפניך מה שאני מבקש רחמך
 על עבדך בן אמתך יהודה אדום בראש השנה הבע"ל
 כתבו וחתמו בספרך של צדיקים לאלתר לחיים טובים
 ארוכים ומתוקנים חדש כנשר נעוריו יחליף כח ברב אונים
 חזקו ואמצו שיהיה בריא אולם לעבודתך ולעשות חסד
 משפט וצדקה עוד רבות בשנים בכתוב אורך ימים אשבעיהו
 ואראהו בישועתי אוכ"ר. נאם ידיד נפשו ואוהבו הנאמן
 הרש"ת הק' יהודאסאד רב פה ק"ק סעדראהעלי יע"א
 במדינת אונגארין

וכתב יקרתי בעיניו הבדולחים נכברתי בהיותי
 עמו במחיצתו כן תיקר נא נפשי גם עתה
 בעיני לכבדני בחתימת ידו הקדושה ולהודיעני
 משלומי נאם ידי"ג מוקירו ומכבדו אוה"ג הרש"ת

מכתב נדיר

מהנאמן רבי יהודה אסאד אל רבי יהודה אדום ראש השנה תרכ"ד

בעזרי יום ו' עש"ק תצ"ג אלול תרכ"ג לפ"ק סעדראהעל
 במיפק שתא מעילא לתתא מקור הברכה מראש מקדש
 מרום עליון אחת ושבע = ברכות יחולו לראש צדיק
 איש חי רב פעלים ה"ה ידיד נפשי וידיד נפש כל חי רב חביבי
 מחזיק בעץ חיים החכם השלם כבוד שמו הקדוש מ"ה יהודה
 אדום נ"י צדיק באמונתו יחיה

אחרי שיש שלום טובה וברכה ואני תפלה לד' שמע ד' קול יהודה
 יהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי לפניך מה שאני מבקש רחמך
 על עבדך בן אמתך יהודה אדום בראש השנה הבע"ל
 כתבו וחתמו בספרך של צדיקים לאלתר לחיים טובים
 ארוכים ומתוקנים חדש כנשר נעוריו יחליף כח ברב אונים
 חזקו ואמצו שיהיה בריא אולם לעבודתך ולעשות חסד
 משפט וצדקה עוד רבות בשנים בכתוב אורך ימים אשבעיהו
 ואראהו בישועתי אוכ"ר. נאם ידיד נפשו ואוהבו הנאמן
 הרש"ת הק' יהודאסאד רב פה ק"ק סעדראהעלי יע"א

במדינת אונגארין

וכאשר יקרתי בעיניו הבדולחים נכברתי בהיותי
 עמו במחיצתו כן תיקר נא נפשי גם עתה
 בעיני לכבדני בחתימת ידו הקדושה ולהודיעני
 משלומי נאם ידי"ג מוקירו ומכבדו אוה"ג הרש"ת



מכון ישיבת היכלי התורה בארה"ק

שנ"י

'בית תלמוד לרבנים בישראל' (ע"ר)

הספרים שיראו אור בקרוב ע"י המכון:

קובץ מפרשים – הפוסקים הלכות בשר בחלב

זימא טובא לרבנן בהופיע הספר קובץ מפרשים בשר בחלב וכולל בתוכו טור שו"ע בסדר חדש מאיר עיניים ומעל מאה ספרים מהראשונים והאחרונים ובהם:

אור זרוע, איסור במשהו לראב"ה, אמרי בינה, בינת אדם, בית מאיר, יד יהודה, האורה, האשכול, היראים, חמודי דניאל, הפלאה, התרומה, חזון איש, זבחי צדק, חכמת אדם, כל בו, ברתי פלתי, לבוש, חגרת שמואל, שו"ע עם הגהות רמ"א, ערוך השולחן, ערך השולחן, פרי תואר, רמב"ם, שערי דורא, איסור והיתר הארוך, תורת הבית להרשב"א, ספר המצוות, סמ"ק, שו"ר ברכה לחיד"א, ראב"ן, תורת חטאת, מחצית השקל, גידולי הקודש דעת קדשים קובץ שו"ת"ם, קובץ מראה מקומות וציונים, קובץ מפרשים על הרמב"ם ועוד.

והכל תחת קורת גג אחת בהשקעת אלפי שעות עריכה הגהה ודקדוק על פי כתב יד ודפוסים ראשונים, עם הוספות והשלמות, תיקונים ושינויי נוסחאות בתוספת אלפי ציונים מראי מקומות הארות והערות, והכל בעריכה מהודשת ומדויקת לאוקמי גורסא ולביתור כל טעויות ותקלה והלוקה לקטעים כולל מראי מקומות עם תמצית הסוגיות הנפוצים בני עמודי, הספר ימיל בס"ד מעל 1400 עמודים.

שו"ת מנחת עני

לרבי סיני בן רבי אליעזר המכונה ספיר זצ"ל

אב"ד דברעין

שו"ת מנחת עני לרבי סיני ספיר זצ"ל לא ראה דפוס מעל למאה והמישים שנה ובעיה"ת יראה אור בקרוב עם עריכה מהודשת ומפתח עיניים, הערות ציונים ומראי מקומות, והפניות לדברי האחרונים שדנו בדבריו כולל תולדות הרב המחבר זצ"ל.

כמו"כ נשארה כמות מצומצמת של הספר

'יודיו המבואר סדר הווידוי ליום הכפורים'

לק"ק בני אשכנז וק"ק הספרדים ניתן להשיג בחנות ספרי הישיבה בית ישראל 3 ירושלים

בברכה

הנהלת המכון

תוכן הענינים המפורט



היכל א

היכל הגזנים – ראש השנה

מנהגי קהילת פיורדא

ראש השנה - כ. ערב ראש השנה וליל ראשון של ראש השנה / כא. [שחרית ראש השנה] / כב. [תקיעות שופר] / כג. [מוסף ראש השנה כד. [מוסף ראש השנה שחל בשבת] / כה. [פתיחת ארון הקודש וסגירתו בתפילות ראש השנה] / כו. [מנחה ותשליך].....א

רבינו יוסף חיים זצ"ל

בענין היצר הרע גם ביום הכיפורים / קטעים מדרשת שבת שובה יב

רבינו שריה דבליצקי זצ"ל

קיצור דיני התקיעות דראש השנה / תקיעות / אורך התקיעה / שברים / תרועה / קיצור דיני התקיעות / צורת התקיעה שברים / תרועה / שברים תרועה יז

רבינו סיני המכונה ספיר זצ"ל

האם רשאים לשנות תפילין דרש"י ולהחליפם בתפילין דר"ת / אמאי מזכירים מעין המאורע במעין שלוש אחר ובנה ירושלים / בברכת ברוך שפטרני לבר מצוה כשאין לו אב אם אבי אביו יש לו שייכות לזה / בסתירת רש"י ז"ל בפסחים ויבמות בהך דהבערה לו

רבינו ירחמיאל גרשון אירלשמיין זצ"ל

אני לדודי ודודי לי / הדרכים המעוררים לתשובה נ

רבינו שמריהו יוסף חיים קנייבסקי זצ"ל

גנזי הלכה והוראות בהלכות ראש השנה ויום כיפור סה

בקשות בעת התשליך / אמירת תשליך בציבור / אם החזון איש לקח בעל תוקע כהן / חולה שאוכל ביום כיפור אם צריך לאכול ערב יום כיפור / נשים באכילת ערב יום כיפור / קטן באכילת ערב יום כיפור / סעודת ערב יום כיפור לפני חדשות / אכילה במקום מטונף / מאכל אסור / השמטת הרמב"ם כל האוכל בתשיעי / חולה האוכל עם

צינור / סעודת ערב יום כיפור בפת / שתיה בסעודת ערב יום כיפור / מצוה באכילה
 בליל ערב יום כיפור / אונן בסעודת ערב יום כיפור / גזל מאכלים אם יצא / יצא מוציא
 באכילת ערב יום כיפור / סעודת ערב יום כיפור או ד' מינים / לחם משנה בסעודת ערב
 יום כיפור / אכילת ערב יום כיפור אם צריכה כוונה / ליקח קלי צום / קטן בעשיית
 כפרות / כפרות בכסף או עוף שחוט / לסבב כפרות לאשתו נדה / מנהג כפרות /
 תרנגולים שהתערבבו / כפרה למעוברת / ליקח מכפרה שעשו / לקח לזכר תרנגולת
 / תרנגול למאה איש / כפרות בצ'ק / כפרות בפחות משווה פרוטה / כפרות על מי
 שישן / נקדש הדם אם צריך לכסות שוב / שליחות לעשיית כפרות / כפרות בתרנגול
 גוסס / כפרות שנשחטו שלא כדין / גוי בכיסוי הדם / גוי לסבב הכפרות לזקן / כיסוי
 הדם בקבר אם הוי לועג לרש / תשובה בבית הקברות / חינוך קטן לתשובה / עוסק
 בתשובה אם פטור ממצוה / ברכה על תשובה / מחילה מקטן / פיוס היכא שמחל /
 תשובה במקום מטונף / נשים בערב יום כיפור / טבילת קטן / מכתב לפיוס / פיוס
 ערב יום כיפור בטלפון ומכתב / לפייס חבירו בערב ראש השנה / מחילה בפה ולא
 בלב / וידוי בעמידה / שומע כעונה לוידי / כתיבת וידוי / שכח וידוי בתפילה / אב
 המבקש מבנו להלקותו / לפסוע באמצע וידוי / שומע קדיש וקדושה / שכח המלך
 אם חוזר לוידי / וידוי במקום מטונף / תוספת מלאכה ולא לעינוי / תוספת בפה /
 צחצוח שינים קודם יום כיפור / נר נשמה על ידי שליח / קיטל בבית הכיסא / אבל
 בלבישת קיטל / קיטל אם מוקצה כל השנה / התרת נדרים לקיטל / קיטל אם צריך
 גניזה / ליקח קיטל בלי רשות משום ניחא ליה / ברכת שהחינו על קיטל / קנס בנר /
 נר יום כיפור מנהג / נר נשמה / קיטל לחתן שנה ראשונה / חצי שיעור ביום הכיפורים
 / ביום הכיפורים בירך ברכה ולא כיון אם מצטרף למאה ברכות / לברך ברכות כשלא
 יגיע למאה / מאה ברכות בזמן תוספת שבת ויום טוב / אשה במאה ברכות / לצמצם
 בנטילת ידים / לשטוף הקאה ביום הכיפורים / מכשיר מים בבית הכיסא.

היכל ב'

היכל המועד – ראש השנה

הנאון רבי שלום מאיר סיאני שליט"א - ראש הישיבה

עשרת ימי תשובה דרשוהו בהיותו קרוב - 'אתה נותן יד לפושעים' קג

הרה"ג רבי יוחנן משה פלדמן שליט"א

השמחה ביום ראש השנה קיב

הרה"ג רבי יוסף מקלב שליט"א

שכח להזכיר 'המלך הקדוש' בליל ראש השנה קטו

הרה"ג רבי מיכאל מלכיאלי שליט"א

חודש אלול ההכנה לראש השנה / מהות החיפוש ופשפוש המעשים / דרך ראשונה בביאור
מהות חודש אלול / דרך שניה / דרך שלישית / דרגת ימים אלו ואני קרבת אלוקים לי
טוב.....קכ

הרה"ג רבי עמנואל מולקנרוב שליט"א

שליח ציבור שלא אמר המלך הקדוש האם חוזר לאתה קדוש או לראש התפילה / פסק הב"י
שלא כדעת הירושלמי / האם אמירת קדושה ביוצר ובחזרה שוים לענין טעות בהםכו

הרה"ג רבי פנחס זרכיב שליט"א

מה הסיבה שבר"ה נפקדה שרה רחל וחנה / מדוע היו אבותינו עקרים / טעם שה' מתאוה
לתפלתן של צדיקים / טעם שלא היה להם בית ולד כלל / חשיבותם של התפילות של ר"ה
ויוה"כ / בר"ה בכח התפילה לברוא את האדם מחדשקלה

הרה"ג רבי יחזקאל גומליב שליט"א

סלח לנו אבינו.....קמז

הרה"ג רבי שמואל רפאלי שליט"א

ביאור אופן עשיית חרטה.....נ

הרה"ג רבי משה שמואל קוט שליט"א

בענין תחילת דין בתקיעת שופר / בתשובה חוזר גם הזמן האבודקנח

הרה"ג רבי אבישי דונייר שליט"א

מהות יום ראש השנה / תקיעת השופר / יראה ושמחה בראש השנה / עצה ליום הדין....סב

הרה"ג רבי אסף כהן שליט"א

בענין המתענה בערב ראש השנה / במעלת התענית / עד מתי צריך להתענות / ומי צריך
להתענותקסט

היכל ג'

היכל ההלכה – בשר בחלב

הגאון רבי שלום מאיר סיאני שליט"א - ראש הישיבה

שיטת הראשונים בגדר השהייה בין אכילת בשר לגבינה והמסתעף / בהיתר אכילת גבינה
אחר בשר / הלועס בשר לתינוק / הבשר שבין השיניים אחר שעבר ו' שעות / גבינה הנשארת
בין השיניים / האם צריך להמתין ו' שעות זמניות / שאר שיטות בזה בשלוש שעות או בשעה
אחת / תנא אגרא חמוה דרבי אבא, עוף וגבינה נאכלין באפיקורן קסג

הרה"ג רבי אסף כהן שליט"א

בענין מחלוקת רב ושמואל עילאה גבר או תתאה גבר וליטעמיה קפילא והנ"מ קפט

הרה"ג רבי יעקב מאיר ביטון שליט"א

דין איסור כדי קליפה לענין דיעבד צב

הרה"ג רבי שמואל רפאלי שליט"א

בענין מראית העין בבשר בחלב / חידוש הרשב"א בדין מראית עין / דין בישול עוף בחלב
טהורה ובחלב אשה / שיטת הרמ"א דבאיסור דרבנן ליכא לחשש מראית עין ומו"מ בזה /
שיטת הט"ז / שיטת הש"ך / סיכום השיטות להלכה / דין בישול בב"ח בבהמות טמאות /
דין בישול בב"ח בנבילות וטריפות / בישול בשר חיה בחלב טמאה / שתיית חלב פרווה תוך
כדי סעודת בשר / שתיית חלב פרווה אחר סעודת בשר צה

הרה"ג רבי יעקב וינר שליט"א

בענין טיפת חלב שנפלה על חתיכת בשר בקדרה / בדברי הגרעק"א ז"ל (סי' צ) למה נאסרה
כל החתיכה, והאם בלוע מבב"ח נחשב איסור עצמי / אם בחתיכה אחת שנאסרה מקצתה גם
אמרינן אין הנאסר ביאור דעת רעק"א, בית מאיר, משנ"ב וחזו"א רו

הרה"ג רבי עקיבא לורנץ שליט"א

בסוגית טיפת חלב שנפלה על חתיכת בשר בקדרה רט

הרה"ג רבי יעקב כהן שליט"א

דין הדחה בנגיעה / בשר וגבינה צוננים שנגעו זה בזה חייב להדיח מקום נגיעתן ריא

הרה"ג רבי משה שמואל קוט שליט"א

טעם הרחקת שש שעות בין בשר לחלב / הרחקה בין אכילת גבינה לבשר קטו

הרה"ג רבי יקותיאל יהודה ליברמן שליט"א

דין בשר וחלב יבשים שנגעו זה בזה רכג

הרה"ג רבי משה שמואל קוט שליט"א

דין תתאה גבר ל

הרה"ג רבי אברהם ישעיהו פרץ שליט"א

האם יש איסור לפ"ע בנתכוון לאכול בשר דבר אחר ועלה בידו בשר טלה לה

הרה"ג רבי שמואל רפאלי שליט"א

בדין עילאה ותתאה לט

הרה"ג רבי בועז כלפא שליט"א

במחלוקת רב ושמואל בתתאה ועילאה מ"ה

היכל ד

נושאים בהלכה

הגאון רבי שלום מאיר סיאני שליט"א - ראש הישיבה

בענין אהבת ישראל והחובה לעמוד בדרך ההשקפה וההלכה רנב

הגאון רבי שלום מאיר סיאני שליט"א - ראש הישיבה

יצא ידי חובת הבדלה אם מחויב להוציא קטן שלא שעמע קידוש או הבדלה / מחלוקת הראשונים ביסוד מצות חינוך / אם אמרינן ביצא יד"ח קידוש או הבדלה מוציא את הקטן מדין חינוך / אם אמרינן ביצא מוציא מדין ערבות / האם קטן יכול להוציא ידי חובת קידוש או הבדלה מי שקטן ממנו או בן גילו / האם אשה יכולה להוציא איש ידי חובה / האם הקטן יכול להוציא את האשה בקידוש ובהבדלה / איש שיצא יד"ח קידוש איך מוציא את אשתו ואם יש באשה משום ערבות נח

הרה"ג רבי חיים רוטנברג שליט"א

בדין משחק בקוביא ומשחקי הילדים בקלפים וגרעיני משמש רמט

הרה"ג רבי ברוך מרדכי מימרן שליט"א

סוכה הפסולה מדרבנן אי יוצא בה מדאורייתא / סתירת דברי התוס' / נפק"מ בנידון זה / הטעם שלא יוצא מדאורייתא / דעת הפמ"ג והגרעק"א בנידו"ד / ישוב סתירת התוס' סז

הרה"ג רבי יעקב סימן טוב שליט"א

ביאור פרק ראשון שבתהילים וחשיבותו ער"ה

הרה"ג רבי לוי דיין שליט"א

המהירות והזריזות בקניית ובהכנת צרכי שבת רפב

היכל ה'

היכל הפרוזבול

הגאון רבי שלום מאיר סיאני שליט"א - ראש הישיבה
משנה תורה להרמב"ם הלכות שמיטת כספים ופרוזבול פרק ט' הלכה א - י"ח / עם ביאורים
מקורות ועיונים בדברי הרמב"ם ונושאי כליו / נכתבו כדרך מסירתן אלול תשפ"ברפז

הרה"ג רבי יקותיאל יהודה ליברמן שליט"א
בעניין אין שמיטת כספים נוהגת אלא בזמן שהיובל נוהג כ"ז

הרה"ג רבי מיכאל מלביאלי שליט"א
מהות עניין השמיטה ש"ל

היכל א'

היכל הגנזים – ראש השנה

גנזות צפונות וכתבי יד מאת רבותינו גדולי האחרונים זי"ע
הנדפסים לראשונה מתוך כתב יד



מנהגי ראש השנה

מספר מנהגי קהילת פיורדא (משנת תקכ"ז)



קצת ממנהגי ראש השנה מתוך הספר מנהגי קהילת פיורדא, "מנהגים דקהילתנו" שנת תקכ"ז, לפני כמאתיים וחמישים שנה, הנקרא "מנהגים דקהילתינו". ורואים כאן אור לראשונה בקובץ ספר זה הוא אחד מספרי המנהגים החשובים של מנהגי אשכנז, אוצר בלום של ידיעות רבות בעניני מנהגי הקהילות בבית הכנסת.

קהילת פיורדא אשר במדינת באווריה שבדרום גרמניה, הינה מן החשובות שבקהילות אשכנז. תולדותיה, חכמיה וישיבתה תוארו בהרחבה בשלושת הכרכים של הספר "הישיבה הרמה בפיורדא" (כ"ב תש"ע), ע"י הרב בנימין שלמה המבורגר שליט"א.

בקהילה זו מאד הקפידו ודקדקו במנהגים, ועובדה היא שהיא אחת מהקהילות היחידות שנכתבו בפירוט מנהגיה, בספרנו זה. בשו"ת מלמד להועיל (או"ח סי' קכא) כתב הרד"צ הופמן זצ"ל: "הלא ק"ק פיורדא קרוב לו, ידרוש אחר המנהג דשם, וכן יעשה גם הוא". יפה כתב הרב"ש המבורגר שליט"א (שם, ח"א עמ' 484): "פיורדא היתה מגדלור לקהילות אחדות, ומנהגיה שמשו להן להנחיית הדרך וההנהגה הנאותה".

הכותבים של ספרנו הם "האחים הר"ר ישראל והר"ר דוד יעקב קאפיל, בני המנוח הר"ר מרדכי גומפיל ז"ל", לא נתפרש שם משפחתם, ואין לנו ידיעות אודותם מלבד בספרנו. בהסכמת רבני פיורדא כתבו עליהם: "טהורי גברא" ו"התורנים המופלאים במעשיהם". הספר נכתב על ידם בדקדוק גדול, וניכר ממנו שהרבה עמלו עליו. בהקדמתם לספרנו הם כותבים על מטרת הספר: "כל מנהגי השנה אשר אנחנו נוהגים בבית הכנסת הישנה בעניין התפילות ושאר ענייני בית הכנסת, ולהביאם אל הדפוס. והנחנו כל הדינים כמו דיני תפילה ודיני שבת ויום טוב, כי מצויים המה בשולחן ערוך אורח חיים, ורק הצגנו מנהגי יוצרות וסליחות ותפילות ומה שנוהג רוב המון עם בבתי כנסיות אשר לא ידעו ולא למדו יסודי הדברים". וחזרו על זה בקיצור גם בסוף סי' כ: "ושאר דינים ומנהגים הנוהגין בראש השנה וגם בשאר רגלים, מפורשים המה בשולחן ערוך, כי אנחנו לא באנו רק לכתוב המנהגים בבית הכנסת בעניני התפילות".

מכון שלמה אומן בראשות ידידנו רבי יואל קטן שליט"א וחבר ההנהלה רבי בועז מרדכי שליט"א עמלים כעת על הוצאת מהדורה חדשה ומתוקנת של הספר, וכאן מובא לראשונה מההדרה זו על הלכות ראש השנה.

ראינו לצרף מה שידוע שכתב החת"ס כי בפירודא עדיין נוהגין מנהג פולין ברוב דבריהם למעשה בפירודא התפללו על פי מחזורי מנהג אשכנז ונהגו רבות כמנהג אשכנז המובהק מתוך ספר מנהגי קהילת פירודא עולה שהיא היתה יותר נאמנה למסורת אשכנז ממרבית קהילות יוצאי אשכנז בזמננו אך לא באותה מידה קפדנית ודקדקנית של פראנקפורט עיר מולדת החת"ס וסטייתה הקלה של פירודא ממנהג אשכנז המקורי זיכתה אותה מאת החת"ס לציון של מנהג פולין ברוב דבריהם תוך ציפיה מצד החת"ס שמצב זה הוא זמני עדיין ולא של העתיד אמנם סידור התפילה נוסח ויתן לך הקצר וכדומה וכן המחזור המערבי על סדרי פיוטיו התקבלו בפירודא ובנותיה אך נשארו בה כמה סימנים למקור האוסרטיי המזרחי והמאוחר יותר אין ברכת כהנים בשחרית אלא במוסף בלבד וכשחל יום טוב בשבת אין ברכת כהנים כלל אין אמירת מערבות כשחל יום טוב בשבת אין אמירת במה מדליקין בליל שבת כשחל ביום טוב ובחול המועד אומרים ברכי נפשי בשבתות חדשי החורף ועושים קידוש בליל שבת אחר אמירת אמר ר' אלעזר ולא לפניו.

ב. [ערב ראש השנה וליל ראשון של ראש השנה]

בערב ראש השנה משכימין יותר מבשאר ימי הסליחות הקודמים לילך לבית הכנסת, הואיל ואומרים סליחות הרבה^א. ואומרים אחר הסליחות תחנון כל עוד שלא האיר היום, אבל אם האיר היום קודם שמגיעים לתחנון אין אומרים אותו^ב. ובתפילת שחרית לענין תחנון עיין סימן ט"ז.

אחר הסליחות אומרים תהילים של סדר היום, עם המזמורים של הלויים באותו יום ושל ערב ראש השנה, ואומרים קדיש יתום, ואחר כך מנגן החזן שהתפלל סליחות 'אדון עולם'^ג בניגון של ראש השנה, אבל אינו מנגן 'ברוך שאמר'^ד.

א. "כ"ט באלול משכימין מאד לפני היום" (מנהגי ר"א טירנא עמ' צ).

ב. בספרי סליחות כמנהג פירודא (ראה לעיל סי' יט בהערה) נמצא מנהג קצת שונה: "אם הוא קודם עלות השחר נופלים על פניהם, אבל אם הוא קרוב לעלות השחר אין נופלין". וראה ברמ"א סי' תקפא סע' ב, ובמ"ב שם ס"ק כג שנופלים על פניהם בסליחות גם אם נמשך זמנם ליום.

ג. היו שאמרו "אדון עולם" בתחילת הסליחות, ראה מנהגי ורמיזא לר"י שמש ח"א עמ' קלד בהגהת החור"י, ובהערה 16 שם. וע"ע בספר "מקום שנהגו" לרב קטנקה עמ' 38-39.

ד. ולא כמו בערב יו"כ (לקמן סי' ל) והוש"ר (סי' מא) שמנגן שניהם בניגון ראש השנה.



ואחר יציאת מבית הכנסת^ה הולכים על בית הקברות^ל, ומתפללים שם התחינות הנדפסים בספר 'מענה לשון'^ז. וקודם שמתחילין להתפלל נותנים צדקה^ח, להקלפות^ט אשר עומדים שם ושאר עניים המצויים שם^י.

ומתענים בו ביום, ואין צריך להשלים י"א. ואם יש מילה בערב ראש השנה, אומרים גם הסליחות של ברית מילה, כנזכר בסימן י"ג. ובעלי הברית והנקראים על הסעודה אין צריכים להתענות^כ, ויפרעו תעניתם ביום אחר.

למנחה מקדימין קצת לקרוא לבית הכנסת, הואיל ואין משלימין להתענות עד הלילה^ג.

ואם חל ערב ראש השנה בערב שבת, אומרים אחר מנחה כבשאר ערבי שבתות י"ד לכו נרננה, 'לכה דודי', ומדלגין החרוז 'התנערי מעפר קומי'^{טו}.

ובתפלת מעריב אין אומרים מערבות^{טז} כשאר לילי יום טוב^{יז}, בין בחול בין

ה. לא הזכיר כאן מנהג התרת נדרים, ובאשכנז היו שנהגו כך בערב ר"ה והיו שנהגו בערב יוכ"פ, וראה במנהגי מהרי"צ הלוי (מועדים) עמ' שב-דש.

ו. מנהגי מהרי"ל עמ' רעג שהולכים לקברות בערב ר"ה, ועיי"ש עמ' ער. וכ"כ הרמ"א סי' תקפא סע' ד.

ז. סדר תפילות שאומרים בבית עלמין ליד הקברות. נדפס לראשונה פראג בשנת ש"ע, ונזכר גם לקמן סי' ל. וכ"כ בדברי קהילות עמ' 131 שאומרים בבית הקברות תחינות הכתובות בסידור מענה לשון.

ח. ראה ביוסף אומץ סי' תתקנו ש"נתפשט המנהג" לתת צדקה אחרי הקפת הקברות, אבל כתב שם שיותר טוב לתת לפני כן, "כדי שתקובל תפילתו ברצון ע"י הצדקה". ועיי"ש במצויין בהערה.

ט. צ"ל קלפיות (תיקוני טעויות, מאת הרי"ל ברעסלויער). קלפיות של צדקה.

י. "ושמה בפתח בית החיים יושבים העניים" (מנהגי ורמזא לר"י שמש סי' קלד).

יא. שו"ע ורמ"א סי' תקפא סע' ב, ומ"ב שם. ובמנהגי מהרי"ל עמ' רסד ורפב הביא את מחלוקת הראשונים האם משלימים. וראה גם מנהגי ורמזא לר"י שמש סוף סי' קלד בהגהת החו"י ובהערות שם.

יב. ראה ברמ"א שם, ומ"ב שם ס"ק יט.

יג. אבל אלו שנהגו להשלים את תענית ערב ר"ה היו מאחרים את זמן סיום מעריב עד הלילה, ע"י שהיו "מאריכין במעריבים" ומסתמא גם מתחילים יותר מאוחר מנחה ומעריב, ראה היטב מנהגי מהרי"ל עמ' רפב.

יד. לעיל סי' ו.

טו. וכ"ה לקמן לגבי יו"ט, סי' לז, מב, סא, עב. וע"ע לגבי דילוג "התנערי" מש"כ בספר מקום שנהגו עמ' 32-33. אמנם קיים גם מנהג נפוץ שאומרים קבלת שבת מקוצרת בערב יו"ט, וראה השיטות השונות בספר אשי ישראל על הל' תפילה, פל"ו סע' יז, ובפסקי תשובות סי' רסז אות ג ובהערה שם.

טז. ראה גם "קובץ על יד" כרך ח עמ' 229. אין אומרים פיוטי מערבות בלילי ראש השנה וליל יום כיפור בכל קהילות אשכנז ופולין, חוץ מוורמיישא, ראה מנהגי ורמזא ח"א סי' קלה והערה 1.

יז. ראה לקמן סי' לז שלא אמרו בפירודא מערבות כשחל יו"ט בשבת. וראה מנהגי מהרי"ל עמ' רפב שבמקום שלא משלימים את התענית גם אין אומרים מעריבים.

בשבת, גם אין מנגנים השיר 'יגדל' כמו בשאר לילי יום טוב י, וגם אין אומרים הפרק 'במה מדליקין' ט. ומקדשין על הכוס, 'עלינו' וקדיש יתום.

ושאר דינים ומנהגים הנוהגין בראש השנה וגם בשאר רגלים, מפורשים המה בשולחן ערוך, כי אנחנו לא באנו רק לכתוב המנהגים בבית הכנסת בעניני התפילות.

כא. [שחרית ראש השנה]

שחרית ראש השנה אין השמש קורא לבית הכנסת כ. וכשהאיר היום כא מתחיל החזן לנגן 'אדון עולם' בניגון ימי הנוראים, וגם 'ברוך שאמר' כב.

וסדר התפילה עם הפיוטים מה שנוהגין לומר קודם תפילת שמונה עשרה ובשמונה עשרה בחזרת השליח ציבור, וכחצי גונא מה שנוהגין כשחל יום הראשון בשבת להחליף ולומר מיום שני של ראש השנה, כבר נדפסו בהמחזורים, ולכן אין אנחנו צריכים לזכרם. וגם סדר 'אבינו מלכנו' שאומרים אחר תפילת שחרית, כבר נדפסו בהסליחה של מנהג קהילתנו כג.

ואם יום הראשון בשבת, מנגנים 'הכל יודוך' כמו בשאר שבתות של ימי הקיץ כד, ואין אומרים 'אבינו מלכנו' כה.

יח. ראה על מנהג "יגדל" ביו"ט לקמן סי' לז, סא, סג, סה, עא. היו מקומות שאמרו "יגדל" גם בליל ר"ה, ראה מנהגים בידיש הל' ר"ה ובמחזור מעגלי צדק הל' ר"ה, וראה מש"כ בספר "מקום שנהגו" לרב קטנקה עמ' 49-50. וראה לקמן שבילל יו"פ אמרו "יגדל".

יט. ראה בספר אשי ישראל (שם) ובהערה.

כ. "רק כל אחד זריז וזהיר להשכים באור הבוקר, ובא מעצמו לבית הכנסת" (מנהגי ורמזא לר"י שמש עמ' קמח).

כא. "ומשכימין לבא לבית הכנסת, כי הוא חדא מההשכמות" (מנהגי ורמזא לר"י שמש שם). וראה במטה משה סי' תתקנח.

כב. בניגון ימים נוראים. במנהגי ורמזא לר"י שמש שם כתב שברוך שאמר בניגון יו"ט, ובדברי קהילות עמ' 159 כתב בניגון שבת, וכ"ה במנהגי מנטובה (בקובץ "מן הגנים" ח"ו). לא ברור שבכל המקומות היו בכלל ניגונים מיוחדים לשבת, ליו"ט ולימים נוראים. על חשיבות הניגון בברוך שאמר, ראה גם בלקט יושר עמ' כח ועמ' ל.

כג. בספרי הסליחות כמנהג פיורדא (נזכרו לעיל בהערה לסי' יט) נדפס גם סדר מיוחד לאבינו מלכנו (וראה מנהגי ורמזא לר"י שמש סי' קלו הערה 42).

כד. ראה לקמן סי' ס, ובהערה.

כה. רמ"א סי' תקפד סע' א.



ולעולם אין הכהנים עולים לדוכן בתפילת שחרית, בין בשבת בין בחול, בין בראש השנה ויום כיפור ובין בשאר ימים טובים^י.

אחר התפילה אומרים 'אין כמוך', 'אב הרחמים'. ואחר הוצאת ספר תורה עולה החזן לפני הארון הקודש ואומר 'שמע ישראל', 'אחד אלהינו' כבשאר שבתות וימים טובים, רק שמוסיף ואומר בראש השנה וגם ביום כיפור 'ונורא', ואומר 'אחד אלהינו, גדול אדונינו, קדוש ונורא שמו', ובשאר שבתות וימים טובים אומר רק 'קדוש שמו'^{יז}. 'גדלו' וכו'. ואין מנגנים 'על הכל' כמו בשאר ימים טובים^{יח}.

וב'מי שבירך' שמברך החזן להקראים העולים לתורה מוסיף ואומר 'ויכתבהו בספר החיים עם כל ישראל אחיהם, ונאמר אמן'^{יט}. והקראים מברכין ברכת התורה בניגון ימים נוראים לפניו ולאחריו^ל.

כב. [תקיעות שופר]

אחר סיום ברכת ההפטרה, עולה התוקע על הבימה לא ומברך ברכת השופר בניגון^{לב}, ותוקע סדר התקיעות, תקיעה שברים תרועה תקיעה, שלוש פעמים; תקיעה שברים תקיעה, שלוש פעמים; תקיעה תרועה תקיעה, שלוש פעמים.

כו. רמ"א סי' קכח סע' מד. אמנם באשכנז נהגו רבים לישא כפים גם בשחרית, ראה מנהגי מהרי"ל עמ' קפח סע' ה, מקור חיים שם, נוהג כצאן יוסף עמ' קיד ובמנהגי ורמזא לר"י שמש סי' מח ובהערה 6.

כז. כתב בא"ר סי' קלד אות ד: "וכתב בפירוש סידור [כ"כ בסידור ר"ש סופר] דאומרים בכל שבת ויו"ט גדול ונורא, דלא כחזנים שאין אומרים אלא בימים נוראים, דליתא, שהקב"ה נורא תמיד, וכ"מ במשאת בנימין סימן ו' דקאי שם אכל השנה". אמנם במטה אפרים (סי' תקפד סע' טז וסי' תריט סע' מט) הביא מנהג לומר רק בימים נוראים, וראה גם בפסקי תשובות בהערה תחילת סי' רפב.

כח. כמובא לקמן סי' לח, מא, מד, סב, סה.

כט. כ"ה גם במנהגי ורמזא לר"י שמש ולר"י קירכום, וראה שם בהערה. במטה אפרים סי' תקפד סע' כא כתב: "ויכתבהו ויחתמהו בספר חיים טובים ביום הדין הזה עם כל ישראל אחינו", וכע"ז בסידור אוצר התפילות ח"א עמ' שנד.

ל. מטה אפרים סי' תקפד סע' יח.

לא. נראה שלא אמרו קודם התקיעות תחינות או תהילים, וראה מנהגי ורמזא לר"י שמש עמ' קנה והערה 7. וראה דברי קהילות עמ' 164 שהקהל לא נהגו לומר שום תחינה או מזמור לפני התקיעות, אלא רק התוקע אמרם בלחש.

לב. בניגון המיוחד לאותה ברכה (מנהגי ורמזא לר"י שמש בהגה עמ' קנה).

ובבית הכנסת הישנה הגאון אב"ד נר"ו מקריא התקיעות כולם להתקוע יג. ובשאר בתי כנסיות, או אם אין הגאון אב"ד בבית הכנסת, מקריא חשוב שבקהל או מי שיוברר מקהל יצ"ו לכך יד.

ואחר התקיעות אומרים הקהל הפסוק 'אשרי העם יודעי תרועה' וגו', והמקריא התקיעות, אבל לא החזן לה, חוזר ואומר זה הפסוק בקול ובניגון יל. ואחר כך מתחיל יז 'אשרי', ונוטל ספר תורה בזרועו ואומר 'יהללו' וגו' בניגון, ומביאה עד לפני הארון.

ואם הוא שבת שאין תוקעין בו, אומר החזן שהתפלל שחרית 'יקום פורקן', 'מי שבירך', 'אשרי' וכו'.

מילה בראש השנה, הן ביום הראשון והן בשני, הן בחול והן בשבת יח, מלין קודם התקיעות יט. ואז אומרים במוסף כשחוזר החזן התפילה, בברכת הזכרונות, אחר שאמר הפסוק 'וזכרתי להם ברית ראשונים' וגו', עד 'אני ה'', הפזמון 'זכור ברית' מ, כמו שכתוב ומפורש בסימן י"ג, בפתיחת ארון הקודש, ואף כשחל בשבת. ושיר היחוד אומר החזן ולא המוהל מא.

בג. [מוסף ראש השנה]

ומתפללין מוסף על הסדר כאשר נדפסו במחזורים עם הפיוטים.

- לג. מ"ב סי' תקפה ס"ק יח, שבמקום שיש מו"ץ הוא המקריא.
- לד. ובמנהגי ורמזא לר"י שמש בהגה תחילת סי' קלז כתב: "הרב מקריא לתוקע השלושים קולות, ואם אין הרב רוצה אז החזן מקריא", ועיי"ש בהערות 10-11.
- לה. וברמ"א סי' תקצ סע' ט כתב שהש"ץ אומר פסוק זה. וראה מנהגי ורמזא לר"י שמש בהגה סוף סי' קלז ובהערה שם.
- לו. ברוב ספרי המנהגים נמצא להיפך, שתחילה הש"ץ פתח "אשרי העם" ואח"כ ענו אחריו הציבור, ראה בטור סי' תקצה, אבודרהם בסדר תפילות ר"ה, מנהגי מהרא"ק סי' יט וסי' כו, מנהגי ר"א טירנא הל' ר"ה, ועוד. במנהגי מהרי"ל הל' שופר סי' יג ניתן לומר שהציבור פותח, וכן במנהגי ורמזא לר"י שמש עמ' קנו ולר"י קירכום עמ' קיג, נוהג כצאן יוסף עמ' שסה ודברי קהילות עמ' 164-165.
- לז. משמע שהכוונה למקריא התקיעות, ויש שנהגו שהש"ץ של שחרית או שהש"ץ של מוסף מחזיר את הס"ת למקומו. וראה גם בנטעי גבראל, ר"ה, פרק ס הערה כ.
- לח. שאז לא תוקעין, ומלין אחרי יקום פורקן ואשרי, ראה נוהג כצאן יוסף הל' ר"ה סי' י.
- לט. אחרי קריאת התורה, וכ"כ בשו"ע סי' תקפד סע' ד, וכ"ה בכל מנהגי אשכנז, כגון לקט ישר הל' ר"ה סי' מח ויוסף אומץ סי' תתקע.
- מ. ראה שם ביוסף אומץ ובהערה 9.
- מא. ראה לעיל סי' ז.



ובפיוט המתחיל 'ונתנה תוקף', כשהגיע להנוסחא 'מי ברעב', מוסיף 'מי בצמא'^{מב}, 'מי בחיים'^{מג} ומי בחרב'. וחותרם 'מי יעני ומי יעשיר, מי ישפל ומי ירום'^{מד}. וגם כשאומר 'אתה הוא יוצרם', יאמר 'ואתה יודע יצרם'^{מה}.

אומרים כי 'מקדישך בקדושתך קדשת', ולא 'כערכך קדשת'^{מו}.

בתפילת 'ויאתיר' יאמר 'ויזנחו' או 'ויעזבו' 'את זבחייהם', ולא 'ויזבחו'^{מז}, כי מה שבח הוא להקדוש ברוך הוא שיזבחו זבחייהם.

ונוסח סדר הקרבנות 'ומנחתם ונסכיהם' וגו', 'ויין כנסכו, מלבד עולת החודש ומנחתה, ועולת התמיד ומנחתה, ונסכיהם כמשפטם, ושני שעירים לכפר, ושני תמידין כהלכתן, לריח ניחוח אשה לה'^{מח}.

ובתפילת 'היה עם פיפיות' יאמר 'כי חנוניך המה חנונים, ומרוחמך המה מרוחמים'^{מט}, כאשר כתוב בפסוק 'וחנותי, ורחמתי'^נ.

בתפילת 'ארשת שפתינו' יאמר 'מבין ומביט, מאזין ומקשיב'^{נא}, ולא 'מבין ומאזין'^{נב}.
הבהנים עולים לדוכן^{נג}.

מב. נוסחה קדומה, והוזכרה כבר במהרש"א ר"ה טז, א ד"ה בפסח. ואינה בכל הנוסחאות, ראה במחזור דניאל גולדשמידט לר"ה עמ' 170.

מג. ולא "בחייה" כמוורגל. ל"מ מקבילה, ואולי גם כאן ט"ס הוא וצ"ל חייה.

מד. ראה במחזור גולדשמידט שם שי"א להיפך, "מי ישפל ומי ירום, מי יעשיר ומי יעני". ובאליה רבה סימן תקצב כתב: "אין להפך הנוסחא מי ירום ומי ישפל". וע"ע בדברי קהילות מנהגי פפד"מ עמ' 106 ועמ' 201-202 וליקוטי הלוי מנהגי וירצבורג עמ' 28, וכן במחזור רו"ה שהרחיב על הנוסחאות השונות.

מה. ראה במחזור שם עמ' 171.

מו. על הנוסחאות ראה במחזור גולדשמידט שם עמ' 224.

מז. על הנוסחאות ראה במחזור גולדשמידט שם עמ' 227.

מח. ביוסף אומץ סי' תתקעא כתב שיש בנוסח של "ומנחתם" בראש השנה "הרבה גירסות שונות זו מזו", ודן שם על הנוסחה שנמצאת כאן שמזכירה "עולת התמיד ומנחתה" וגם "שני תמידין כהלכתן", עיי"ש היטב. וע"ע ב"ירושתנו", ספר חמישי (תשע"א) מעמ' קפח, וספר אחד עשר (תש"פ) מעמ' קעט.

מט. ולא "ומלומדיך הם מלומדים", ראה במחזור גולדשמידט שם עמ' 232.

נ. שמות לג, יט.

נא. וכ"כ בנוהג כצאן יוסף עמ' שסט, לומר "מאזין ומקשיב". ובמנהגי ורמזא לר"י קירכום עמ' קכ לומר "מבין ומביט, מאזין ומקשיב".

נב. ראה במחזור גולדשמידט שם עמ' 244.

נג. כמנהג אשכנז שביו"ט עלו לדוכן, כולל ר"ה.

וסדר השבעה 'היום' שאומרים בברכת השלום הם: 'תאמצנו', 'תברכינו', 'תגדלנו', 'תדרשנו לטובה', 'תכתבנו לחיים טובים'^נ, 'תחדש עלינו שנה טובה'^ה, 'תקבל ברחמים' וכו'^י.

ואחר התפילה אומרים 'אין כאלהינו' וקדיש יתום, 'עלינו'. ואין אומרים עליו קדיש. שיר היחוד של סדר אותו יום, עם 'אנעים זמירות' כולו בניגון^ז, ואומרים קדיש יתום.

ואחר כן תוקעים עוד שלושים קולות^ח. וגם אותן מקריא הגאון אב"ד נר"ו, או החזן שהתפלל מוסף^ט.

בד. [מוסף ראש השנה שחל בשבת]

ואם חל יום ראשון בשבת אין הכהנים עולים לדוכן אפילו במוסף^ס.

ומהפכין הסדר בתפילת מוסף כשמגיעים להפיוט 'אנסיכה מלכי', ואומרים 'אהלה' מיום שני של ראש השנה, וביום השני 'אנסיכה'^{סא}.

נד. נוסח זה "היום תכתבנו לחיים טובים" נמצא כבר בסדר רע"ג ובאבודרהם הל' ר"ה, וראה בשו"ר כנה"ג ופר"ח סי' תקפד שמאנו בו, עיי"ש טעמים.

נה. כ"ה במנהגי ורמזא לר"י שמש עמ' קסא, וראה בשו"ת יפה נוף סי' קח שעדיף לא לאומרו, כמו הסידורים הישנים, כדי שיהיו רק שבע "היום" כנגד שבעה רקיעים. וכן כאן בפירודא יש רק שבעה "היום".

נו. במחז"ו רק: "היום תאמצנו, היום תברכינו, היום תגדלנו, היום תדרשנו לטוב, היום תשמע שוועתינו". עוד על הנוסחים השונים בזה ראה במנהגי ורמזא לר"י שמש עמ' קסא, וע"ע לקמן סי' לד ובהערה שם. [בפיוט המקורי 'היום תאמצנו' יש כ"ב שורות על פי סדר א"ב, ובקהילות השונות בחרו לומר מספר שורות מהפיוט, ראה במחזור גודלשמיט שם עמ' 275].

נז. ראה לקמן בסי' מא וסי' מב שבפירודא היה ניגון מיוחד לימים נוראים. ובדברי קהילות עמ' 171 כתב שבפפד"מ ניגנו ב"ניגון שבת".

נח. רמ"א סי' תקצו (ובמ"ב שם הביא דעת השל"ה ארבעים תקיעות), וע"ע במנהגי ורמזא לר"י שמש בהערה סוף סי' קמ.

נט. מבואר לעיל בסימן הקודם מי המקריא.

ס. לפי הרמ"א סי' קכח סע' מד ומנהג פירודא לעיל סי' כא הכהנים מברכים רק במוסף של יו"ט ולא בשבתות או בימי החול. בקצת מקומות באשכנז וכן נהגו בפירודא לא נשאו כפים ביו"ט שחל בשבת, מטעמים שונים, ראה בט"ז שם ס"ק לח, מ"א ס"ק ע ומ"ב ס"ק רעג, וכן נוהג כצאן יוסף עמ' קיד ומנהגי ורמזא לר"י שמש סי' מח ובהערה 6. וע"ע בספר "ואני אברכם" לרב יוסף פאק, עמ' ל.

סא. נוהג כצאן יוסף הל' ר"ה עמ' שסח ועמ' שעד. [והוא מנהג קדום, ראה ספר מבוא למהרי"ל עמ' קצ, מנהגי ר"א טירנא עמ' צד, מנהגי ר"ז יענט עמ' קפו ומנהגי ורמזא לר"י שמש סי' קמ עמ' קס].



ואף על פי שאין תוקעים בשבת, אפילו הכי אומרים 'היום הרת עולם' סב, והחזן חוזר ומנגן היום 'הרת עולם'.

ואחר כך אומרים הקהל 'ארשת' וכו' סג. ובמקום 'לקול תקיעתינו' אומרים 'לזכרון תקיעתנו' סד, אבל החזן אין חוזר ואומר 'ארשת' סה.

כה. [פתיחת ארון הקודש וסגירתו בתפילות ראש השנה]

פתיחת ארון הקודש הנהוגין בראש השנה.

בשחרית כשמתחיל החזן תפילת שמונה עשרה, פותחין אותו, וסוגרין אותו כשיגיע להפסוק 'ובכן [לך] תעלה קדושה' וכו'.

השניה, כשמתחיל החזן הברכה 'לדור ודור נגיד גדלך', וסוגר אחר סיום ברכת 'המלך הקדוש' סי.

השלישי, קודם שמתחיל 'אבינו מלכנו'.

במוסף יום ראשון, פתיחה ראשונה כשיתחיל החזן תפילת מוסף בקול, וסוגר קודם 'ובכן לך תעלה קדושה' סז.

השניה, כשיתחיל הברכה 'לדור ודור', וסוגר אחר סיום הברכה סח.

סב. רמ"א סי' תקצב סע' א: "ואפילו בשבת שאין תוקעין, אומרים היום הרת עולם (מנהגים)".

סג. ולא כרמ"א שם שכתב שאין אומרים כלל "ארשת" כשחל ר"ה בשבת. וכ"כ לומר "ארשת" במנהגי ורמזא לר"י שמש עמ' קס בהגה ובהערה, מנהגי ורמזא לר"י קירכום עמ' קכב, ודברי קהילות עמ' 191. וע"ע במקור חיים סי' תקצב, נוהג כצאן יוסף עמ' שסט והערה 129 ובשו"ת יפה נוף סי' קט ובהערות שם.

סד. השינוי בשבת לנוסח "זכרון תקיעתנו" נמצא בכמה ספרים, ראה במנהגי ורמזא שם ובהערות, ובשו"ת יפה נוף שם שכך מצא בספר ישן, "ולא שמעתי כן במקומות שהייתי".

סה. כאמור לעיל יש מחלוקת האם לומר בשבת "ארשת", ולכן בפירדא הנהיגו שלפחות החזן לא יאמר זאת שוב. ובמחזור רו"ה כתב: "יש קהילות שאין אומרים בשבת לא היום ולא ארשת, ויש שאומרים היום אבל לא ארשת, ויש שאומרים שניהם אבל אין הש"ץ חוזר, ויש שהש"ץ חוזר היום ואינו חוזר ארשת, ויש שהש"ץ חוזר שניהם וכן מנהג ק"ק פפד"מ".

סו. וכ"ה במנהגי בית הכנסת שבספר "מקום שנהגו" עמ' 62. ברוב הקהילות באשכנז נשאר ארון הקודש פתוח מאחרי קדושה עד שהכהנים עלו לדוכן, ראה במנהגי מהרי"ל עמ' רפב-רפג ובמנהגי ורמזא לר"י שמש עמ' קנא הערה 37.

סז. והיינו שב"נתנה תוקף" היה ארון הקודש סגור, ולא כמנהג הקהילות שהשאירו פתוח לתפילה זו או אפילו פתחו במיוחד את ארון הקודש עבור זה, וראה מנהגי ורמזא לר"י שמש עמ' קנח ובהערה 11, ובספר "מקום שנהגו" עמ' 62 הערה 81.

סח. ראה בהערה לעיל לגבי שחרית, וה"ה כאן.

השלישי, קודם שיתחיל לנגן 'עלינו לשבח' סט, וסוגר קודם 'אנסיכה מלכי'.

והרביעי, קודם שיתחיל השבעה 'היום' ע. והכהנים העולין לדוכן פותחין וסוגרין אותו, אבל אם חל בשבת שאין הכהנים עולים לדוכן עא, זכה בו הקונה שאר הפתיחות לכבד מי שירצה.

והפתיחה קודם 'אנעים זמירות' עב נמכרת בפני עצמה.

והשמש מכריז מכירת הפתיחות עג בשחרית קודם שחזור החזן לתפילת שמונה עשרה עד, ובמוסף קודם שמתחיל החזן לנגן הקדיש קודם התפילה עה.

ובמוסף יום שני של ראש השנה, אין פותחין הארון עד שיגיע החזן להברכה לדור ודור עי.

סט. פתיחת ארוה"ק בעלינו נמצאת בלבוש תחילת סי' קלג, וכ"כ בנוהג כצאן יוסף עמ' שסז.

ע. "ומנגן ז' היום בפתיחת ארון הקודש" (נוהג כצאן יוסף עמ' שסט).

עא. כמבואר לעיל תחילת סי' כד.

עב. כמבואר בלבוש סי' קלג סע' א שבימים נוראים פתחו את ארון הקודש באנעים זמירות. ויש שפתחו בכל אנעים זמירות, גם בשבתות, וראה "מקום שנהגו" עמ' 64 והערה 86.

עג. וראה לקמן בסי' מג על מכירת המצוות לכל השנה, ביום שמיני עצרת, וכן במנהגי ורמזא לר"י שמש תחילת סי' יח ובהערה שם ובסי' קפו. ועיי"ש בהגהות שלא מוכרים בשמחת תורה הוצאה והכנסה, אלא בכל יום שקורים בס"ת. וה"ה פתיחת ההיכל.

עד. למרות שבד"כ אין להפסיק בסתם דיבור בין לחש לחזרה לאחר הג' פסיעות לאחוריו, וראה במ"ב סי' קיא ס"ק י ומש"כ באשי ישראל סוף פכ"ג, מ"מ כאן הוא דבר מצוה, וכן בימים שמאריכים בפיוטים קודם קדושה אפשר לחכות רק עד תחילת חזרת הש"ץ ולשוב למקומו, ראה במ"ב סי' קכג ס"ק י, ולכן הקלו לעשות אז את המכירות. וע"ע בספר הזכרון שירת מרים (ירושלים תשע"ד) עמ' תקלה-תקלט מש"כ שם הרב מרדכי פטרפרוינד בענין "להפסיק בין תפילת לחש לחזרת הש"ץ".

עה. אחרי אשרי, למרות שלכתחילה אין מפסיקים ביניהם, מפני שהקדיש הולך על אשרי, וראה במ"ב סי' רפד ס"ק טו, וכן ברמ"א תחילת סי' רלד ובמ"ב שם ס"ק ה. וגם היו מלין אחרי אשרי קודם יהללו, ראה נוהג כצאן יוסף הל' ר"ה סי' י. וראה בלקט יושר או"ח עמ' ערה סי' יב שהרב היה דורש דרשה בית הכנסת בזמן זה, וראה היטב ב"המעין" ניסן תשס"ו עמ' 47-43.

[במ"א סימן רפד ס"ק ז כתב: "ברגלים שנוהגין לומר מי שבירך לקברנים, יאמרו קודם אשרי, שלא להפסיק בין קדיש לאשרי", והברכ"י שם אות טו הסכים לזה, רק סמך על מזמורים שאומרים בהכנסת ס"ת: "יש נוהגים לומר ההשכבות וההכרזות וכיוצא אחר אשרי, וכתב הרב שיירי כנה"ג דאינו נכון, דהקדיש שאומרים קודם מוסף הוא על אשרי, ואין להפסיק ביניהם. והביאו דבריו הרב מגן אברהם (ס"ק ז) והרב אליה רבה (אות יד) והרב אמת ליעקב. ולי ההדיוט נראה עיקר כמ"ש בספר יד אהרן דאין לחוש לאומרם אחר אשרי, מאחר שאח"כ בהחזרת ס"ת אומרים מזמור לדוד וכמה פסוקים אחרים, ועליהם אומרים קדיש. וכתב כן משם מהר"ש נ' עזרא גם כן. והדברים ברורים"].

עו. יתכן מפני שבמוסף ביום שני קיצרו בפיוטים ובניגונים, מפני שזמן הדין כבר עבר, ראה נוהג כצאן יוסף הל' ר"ה סי' כב עמ' שעד. וראה מנהגי ורמזא לר"י שמש תחילת סי' קמד ובהערות 3-2.



כו. [מנחה ותשליך]

למנחה מתפללין כמו בשאר יום טוב, ואחר התפילה 'אבינו מלכנו' בניגונים.

ובשחל בשבת, מוציין ספר תורה וקורים בפרשת אותו שבוע, ואין אומרים 'אבינו מלכנו'.

אחר התפילה עזי הולכים אל הנהר עי ואומרים עט השלוש פסוקים, 'מיכה עבדך אמר לפניך, מי אל כמוך נושא עוון ועובר על פשע לשארית נחלתו, לא החזיק לעד אפו כי חפץ חסד הוא' פ, 'ישוב פא ירחמנו יכבוש עוונותינו, ותשליך במצולות ים כל חטאתינו' פב, וכל חטאת עמך בית ישראל תשליך במקום אשר לא יזכרו ולא יפקדו ולא יעלו על לב לעולם פג, 'תתן אמת ליעקב חסד לאברהם אשר נשבעת לאבותינו מימי קדם' פד.

ואם חל בשבת אין הולכים אל הנהר פה.



עז. במנהגי מהרי"ל עמ' רעז ויוסף אומץ סי' תתקעה כתבו שהולכים לתשליך אחרי הסעודה, וכן מבואר במנהגי ר"א טירנא עמ' ק שאמרו תשליך לפני מנחה (ומשמע שם שאמרו מיד לאחר תפילת הבוקר). אבל במ"א סי' תקפג ס"ק ה הביא בשם הכתבים לילך לתשליך אחרי תפילת מנחה, וכמבואר כאן, וכ"כ בנוהג כצאן יוסף הל' ר"ה סי' יט, ומ"ב סי' תקפג ס"ק ח.

עח. ראה יוסף אומץ סי' תתקעה על החשיבות ללכת דוקא לנהר, וראה מנהגי מהרי"ץ הלוי (דינר, מועדים), עמ' רפב.

עט. כ"כ הרמ"א סי' תקפג סע' ב שאומרים פסוק "ותשליך", והוא ע"פ מנהגי ר"א טירנא עמ' צד שאמרו פסוק. ובמנהגי מהרי"ל עמ' רעז משמע שלא אמרו פסוק.

פ. מיכה ז, יח.

פא. במנהגי ר"א טירנא שם: "תשוב".

פב. מיכה שם יט. בפסוק שם "חטאותם", והשינוי ל"חטאתינו" הוא ע"פ הרמ"א שם.

פג. הוספה זו נמצאת גם בנוהג כצאן יוסף עמ' שעב, "וכל חטאות" וכו' והיא בקשה ע"פ ירמיה ג, טז. הבקשה מובאת בעמק ברכה דיני ר"ה בדיבורו על מנהג התשליך, וע"ע בספר סדר תשליך ומנהגיו, לרב אביגדור ברגר, עמ' יח-יט ובהערה טז.

פד. מיכה שם כ.

פה. אלא ביום שני, וכ"כ במקור חיים סי' תקצז ובדברי קהילות עמ' 207. אבל בשו"ת שבות יעקב ח"ג סי' מב דייק מלשון מהרי"ל שהולכים לתשליך ביום א' אפילו כשחל בשבת.

רבינו יוסף חיים זצ"ל בעמח"ס 'בן איש חי' ושא"ס – בגדד



רבי יוסף חיים מי שכונה לימים "הבן איש חי" על שם ספרו, נולד בעיר בגדד שבעירק ביום שבת קודש פרשת ראה כ"ז אב שנת תקצ"ה (תאריך לידתו של הבן איש חי שנוי במחלוקת. תלמידו הגדול הרב בן ציון חזן בהקדמת לספר "דעת ותבונה" כתב כי בעת מינויו בשנת תרי"ט כרבה של בגדד היה הרב בן 26, מה שאומר ששנת לידתו היתה תקצ"ג אולם בספר "זיכרון לחיים" כתב בשם רבי יעקב בנו של הבן איש חי כי הוא נולד בחודש אב שנת תקצ"ה) לאביו רבי אליהו חיים בן רבי משה חיים (רבי אליהו נולד בשנת ה'תקס"ז בבגדד לאביו רבי משה חיים ששימש כרב העיר בגדד ואב"ד שלה, ולאמו מרים לבית שנדור. רבי אליהו היה בן הזקונים של הוריו ולפניו היו שני בנים, רבי ראובן ורבי עבדאללה, ובת אחת ששמה רחל) במשך כעשר שנים לאחר הנישואין לא זכו הוריו להיפקד.

כילד למד בתלמוד תורה בראשות דודו, אחי אמו, רבי דוד חי מאיר יוסף ניסים סלמאן מעתוק (על מצבתו בהר הזיתים כתוב: "מ"ק ארי עלה מבבל הרב הגדול צדיק וירא זקן ונשוא פנים כמוהו"ר דוד חי מאיר יוסף נסים זצוק"ל נפטר ז"ך תשרי תרס"ו תנצב"ה". על שמו נקרא בית הכנסת 'שושנים לדוד' בשל השתדלותו בגיוס הכספים לבניית בית הכנסת) בהיותו כבן שבע, בחודש תמוז שנת תר"א תוך כדי משחק נפל לבאר עמוקה. בהיותו בבור נדר שכשיצא מהבור יקדיש את כל חייו רק ללימוד תורה. דודו שניסה לחלצו השתלשל בחבל לתוך הבור והצליח לחלץ אותו משם.

אביו רבי אליהו חיים שימש כרבה של בגדאד. בשנת תרי"ט לאחר פטירת אביו, בהיותו כבן עשרים ושש שנה לחייו, התמנה למלא את מקום אביו ברבנות העיר. במסגרת תפקידו כרב העיר היה דורש בבית הכנסת הגדול "צאלת אל כבירי" שבבגדד בארבע שבתות בשנה; בשבת תשובה, שבת זכור, שבת הגדול ובשבת כלה (שבת שלפני חג השבועות). בית הכנסת "צאלת אל כבירי" הכיל כעשרת אלפים מקומות ישיבה. באותן ארבעה שבתות היו מתכנסים לבית הכנסת רבבות מיהודי בגדד להאזין לדרשותיו. בשאר השבתות היה דורש בבית הכנסת הקטן שבבגדד "סלאת אל זע'ירי" שהכיל כאלף מקומות ישיבה.

כחמישים שנה היה דורש בבית הכנסת מידי שבת בשבתו. דרשותיו היו נמשכים כשלוש שעות, בהם היה דורש בפרשת השבוע, בהלכה ובאגדה. דרשותיו היו בתובלים במשלים, סיפורי מעשיות, פסקי הלכות ואגדות חז"ל, על דרך הפשט ועל דרך הסוד.

רבי יוסף חיים התברך בכשרונות ובגיל צעיר מאוד ניכר היה עליו כי עתידו לגדלות. בהיותו בן ארבע עשרה התקבל לבית המדרש לרבנים "בית זלכה" (בית מדרש בית זלכה היה בית מדרש ידוע באותם ימים, ממנו יצאו רבני בגדד הגדולים בדורות האחרונים. תיאור אודות בית המדרש בית זלכה מצאנו בדברי הנוסע ר' ישראל בן יוסף בנימין הידוע בכינויו "בנימין השני": "סדרי הלימודים בענייני הדת והאמונה בין אחינו בית ישראל יושבי העיר הזאת טובים מאוד בית המדרש הוא עומד תחת השגחת הרב החכם כהר"ר עבדאללה בן אברהם סומך ה"ו, אשר העמיס העבודה עליו חנים אין כסף. הוא איש עשיר מאוד, אחד מהסוחרים היותר נכבדים בעיר בעת היותי שמה, אשר עזב כל ענייני מסחרו בידי עוזרי ידו, והוא בעצמו הקדיש כל עתו אל הדבר הטוב והנכבד ההוא") בראשותו של הרב עבדאללה סומך (רבי עבדאללה סומך זצוק"ל מחבר שו"ת זבחי צדק, נולד בשנת ה'תקע"ג ונפטר ב"ח באלול תרמ"ט. שימש כראש ישיבת בית זלכה ונחשב היה כרבה של יהדות בבל) והיה לתלמידו המובהק. את תורת הנסתר למד בסתר עם רבי אליהו מני (רבי אליהו סלימאן מני זצ"ל שימש כרבה של העיר חברון. נולד בשנת תקע"ח והיה לאחד מתלמידיו המובהקים של רבי עבדאללה סומך, לימים אף נישא לאחותו. נהג רבות להתכתב עם הבן איש חי אודות מנהגי ארץ ישראל ומקובלי בית אל. הוא נזכר רבות בספר בן איש חי, תוך שמחשיבו לרבו בתורת הנסתר) ללא ידיעת אביו.

התשובה הראשונה שהתפרסמה שבה ניכרת גדלותו בהלכה, מובאת בפתח קונטרס ברכות חיים שבתוך השו"ת רב ברכות (שו"ת רב ברכות הוא מערכות בנושאים שונים בהלכה ובתלמוד ע"פ סדר הא-ב. בסופו מופיעים קונטרס ברכות חיים (חליפות מכתבים בין רבנו לרבי חיים פלאג'י) וקונטרס 'ברכות בחשבון' עם הערות מאת הגאון רבי אליהו מני על הספר 'רב ברכות'. הספר יצא לאור בכמה מהדורות ולאחרונה בשנת תשע"ה) התשובה נכתבה בשנת תרט"ז כשהיה בן עשרים ואחת בלבד. בשנת ה'תרי"ב, בגיל שבע עשרה נישא רבנו הבן איש חי לאשתו הרבנית רחל, בתו של הרב יהודה סומך (דודו של רבי עבדאללה סומך).

פעם שלח רבי חיים פלאג'י (רבי חיים פלאג'י מגדולי חכמי איזמיר, נולד בי"ז בטבת ה'תקמ"ח ונפטר י"ז בשבט תרכ"ח חיבוריו נדפסים בהוד והדר על ידי מכון 'שובי נפשי' בראשות הגאון הגדול המקובל רבי עזריאל מנצור שליט"א. שאלה בכתב לאביו רבי אליהו חיים בעניין אתרוגים שנפל בהם ספק. רבי אליהו חיים ששימש אז כרבה הראשי של בגדד היה עסוק מאוד ולא התפנה להשיב. בנו רבי יוסף חיים שלח לו תשובה מפורטת בשמו של אביו. לאחר שהתפנה שלח רבי אליהו את תשובתו בנושא. השיב לו רבי חיים פלאג'י במכתב מפתיע: "כבר לפני שבוע קיבלנו את תשובתו של בנך, יניק וחכים, שהקיף את כל שיטות הראשונים והאחרונים בעניין, והגיע לפסק זהה לתשובתך".

הבן איש חי היה נושא ונותן בהלכה עם גדולי דורו, גם עם אלו שהיו במדינות אירופה, הוא אף זכה להערצה מרבני ומקובלי אירופה, כהרידב"ז ובעל הלשם. בספריו מביא פעמים רבות את דבריהם של גדולי ישראל האשכנזים.

בפירושו על הש"ס מביא את מחלוקתם של הגר"א והבעש"ט בעניין כוונת התפילה. בספרי ההלכה מזכיר פעמים רבות את 'שולחן ערוך הרב' בשם 'הגאון רבי זלמן', ובספרי דרשותיו מרבה להביא מכתבי ה'בני יששכר'. רבנו היה בקשר מכתבים רציף עם מקובלי ישיבת המקובלים בית אל בעיר העתיקה בירושלים, אימץ ממנהגיהם והנחיל אותם ליהודי בבל.

לפנינו מכתב נדיר מכת"י של דרשה של מרן זצוק"ל בעניין איך להתגבר על יצר הרע ביום הכיפורים, ועוד קטע מדרשה ליום הכיפורים, לא ראינו צורך להוסיף הערות ונוסף.

א. בענין היצר הרע גם ביום הכיפורים

אקטע א'

(מכתב)

א. אך כל זה בימות השנה שהיצה"ר בריא ויש בו כח להחטיא האדם ולהכשילו אם יתקרב אליו

ב. אבל ביום כיפור שהיצה"ר חולה ואין בו כח להחטיא אפשר שיוכל האדם להתערב בין אנשים שאינם מהוגנים ובין נשים מקושטים שבזה נמצא הוא רוכב על כתפו של יצה"ר ואינו חושש שמא יחטיאנו כיון דחולה הוא וכוחו חלש מאד

והשיב להם יכול הוא להרכיב אותי ואתכם פירוש וכי אתם חושבים אתם שהיצה"ר ביום הכיפורים הוא גוסס שאינו יכול לעשות שום פעולה, לא כן הוא אלא אע"פ שהוא חולה יכול להרכיב אותי ואתכם, כלומר יש לו כח להתגרות ולהלחם אפילו עם החכמים וצדיקים וזהו אותי ואתכם שאנחנו חכמים וצדיקים וכ"ש שאר המון העם ועל כן ודאי צריך לחוש ממנו גם ביום הקדוש הזה להתרחק ממנו בתכלית הרחוק הן מצד מראות נשים הן מצד הרהורים ומחשבות פגומות אשר גם ביום אינם פוסקות מלב האדם שאם האדם פונה לבו מד"ת ותפלה תכף ומיד יעלה בליבו צרורין צרורין של מחשבות זרות ורעות

אל שדי יהיה בעזרתנו אכ"ר

א. מכתב נדיר מכת"י שנמצא תחת ידנו של דרשה של מרן זצוק"ל בעניין איך להתגבר על יצר הרע ביום הכיפורים .



ג מעשה באדם אחד שהיה עומד בליל כיפור וביום כיפור שחרית ומוסף על רגליו בתפילה ובחזרה ובסליחות וצועק וקורא עם הקהל בנרות בקול גדול וגם בודוי הגדול כפר ב

ב. דרשת שבת שובה

^א קטע ב'

(^אחלקים דרשה)

א. "ונשובה לפרש בס"ד דברי המדרש שהתחלנו בו ה"תקעו בחודש שופר, חודש - חדשו מעשיכם שופר - שפרו מעשיכם אמר הקב"ה אם שפרתם מעשיכם לפני הריני עושה לכם כשופר הזה מה השופר הזה מכניס בזו ומוציא בזו גם אני י'עומד מכסא דין ויושב על כסא רחמים ומרחם אתכם והופך לכם מדת הדין למדת רחמים". ומבאר מרן כי היצר הרע עובד ללא הרף ומחפש בתחבולותיו כיצד להפיל את האדם ברשתו. העצה שנותן מרן לנצח היצר היא שבכל שנה יחדש האדם מנהגים חדשים בעבודת ה', ובכך יתייאר היצר, שיראה שלא די שאינו נופל ברשתו, אלא עוד מחדש לו מנהגים ודרכים בעבודת ה'. וזו הכוונה במלות המדרש: "חדשו מעשיכם" - ^ז"שפרו מ"מעשיכם", היינו, שבמעשים

ב. תוכן המכתב מסתיים כאן .

ג. אלו הם קטעים נדירים מכת"י מתוך הדרשה בענין 'השופר' להפוך מדת דין למדת רחמים.
ד. רבינו זצ"ל מסר עשרות דרשות על פני השנים בשבת תשובה חלק זה לא נדפס כלל הרבה מהדרשות קובצו " בספר תשובה מחיים" - "הכיל דרושים וחקירות נפלאות לשבת תשובה, מתוקים מנופת צופים, מתובלים בפסוקים ומאמרי חז"ל, אשר חקר ואיזן ותיקן משלים רבים".
ה. "תקעו בחודש שופר בכסה ליום חגינו כי חוק לישראל הוא משפט לאלוקי יעקב" (תהלים פ"א ג').

ו. בפסיקתא (פסיקתא דרב כהנא - פסקא כג אות ג') יהודה בר נחמן בשם ריש לקיש פתח עלה אלהים בתרועה וגו' (תהלים, מז ו) בשעה שהקב"ה עולה ויושב על כסא הדין בדין הוא עולה דכת' עלה אלהים בתרועה (שם) ובשעה ותוקעין שופרות נוטלין שישראל הקב"ה עומד מכסא דין ויושב על כסא רחמים ומתמלא עליהם רחמים ומרחם עליהם והופך להם מידת הדין למידת רחמים.

ז. שפרו מעשיכם כי חק לישראל וכו' וקאמר בנסה ליום חגנו ואמרז"ל (ר"ה ח' ע"ב) איזה חג שהחודש מתכסה בו הוי אומר זה ר"ה.

ח. חז"ל במדרש תקעו בחדש שופר בכסה ליום חגנו תקעו בחדש שופר וכי כל החדשים אינן חדש אלא בכסה וכל החדשים אינן נכסין אלא ליום חגנו והלא ניסן חדש נכסה ויש לו חג בפני עצמו אלא איזהו חדש שנכסה ויש לו חג וחגו בן יומו אי אתה מוצא אלא בחדש תשרי בחדש זה תחדשו מעשיכם בשופר בחדש הזה שפרו מעשיכם אמר להן הקב"ה לישראל אם שפרתם מעשיכם הריני נעשה לכם כשופר הזה מה שופר זה מכניס בזו ומוציא בזו כך אני עומד מכסא הדין ויושב על כסא רחמים והופך לכם מדת הדין למדת רחמים אימתי בחדש השביעי.

הטובים יתחדש האדם וישתפר, ובכך טיהפוך את מידת הדין למידת רחמים וינצח את היצר.

ב. "וכן אם דרכו לקום כל לילה באשמורת לעסוק בתורה שהיא מנוחת הנפש" וכו' ומכוון לדברי האר"י בשער הפסוקים כי הנפש בחצות הלילה סובלת מהשינה, ולכן יש לאדם לי"קום בחצות ולעסוק בתורה, וזהו 'ימנוחת הנפש האמיתית על ידי עסק התורה'.

ג. "גודל מעלת הקדיש שמסוגל לכפרת עוונות", וכן גודל מעלת עניית אמן שזוכה עי"ז לשפע גדול וכו'.

יד. "דאגרא דכלה דוחקא" שהשכר הגדול של הבאים לשמוע הדרשה הוא על הדוחק שמצטופפים לשמוע, יותר מעל עצם שמיעת הדרשה.



ט. ויק"ר (ו') אמר להן הקב"ה לישראל אם שיפרתם מעשיכם אני עומד מכסא הדין ויושב על כסא רחמים והופך לכם מידת הדין למידת רחמים.

י. בפרט בימים אלו וכבר כתב ר' משה בן מכיר בספרו סדר היום סדר ראש חודש אלול כתב ראש חודש אלול צריך כל אדם לעורר אל לבו לפשפש ולחפש מעשיו ולשוב כי הם ימים שנתפייס הקב"ה על מעשה העגל כשעלה משה למרום במ' ימים האחרונים ונהגו באלו הימים להרבות בסליחות ותחנונים ולקום באשמורת הבוקר כל מקום כפי מנהגו וכבר נתפשט המנהג לקום בכל לילה שעה אחד או ב' קודם אור היום.

יא. במדרש חופת אליהו הנדפס באוצר המדרשים (אות ח) "איתא שלשה הקב"ה כועס עליהן כל מי שניעור באשמורת ואינו עוסק בתורה", ע"ש וראה עוד בשו"ת דברי מלכאל (ח"ה סימן לא ד"ה ולפי") ובשו"ת מעשה אברהם (סימן א) ובארצות החיים חלק המאיר לארץ (סימן א ס"ק מב) ובשו"ת מים חיים (סימן א) מה שכתבו בזה וכן כתב בפתח הדביר (סימן א ס"ק יא) בשם ספר משפט צדק שכתב נודע גודל ענין מצוה הנוראה והעצומה קימת חצות לילה מי יכול למלל ולספר גודל ערכה וכו' וכתב בספר חוצות דמשק היות כי הזוה"ק הפליג מאוד מאוד בזה שכמעט אין סידרא שלא ידבר בה על כן החיוב מאוד לכל אדם להתאמץ בכל יכולתו לקיימה כהוגן וראה זה חדש שכתב שם דמי שהוא טרוד מאוד בעסקי העולם ואי אפשר לו לקיימה על כל פנים יראה להחזיק איזה בר אוריין שהוא יקיימה ויהיה לו חלק במצוה זו.

יב. רק כאשר שובת ונח מטורח המלאכה מסתלקים כל המפריעים או אז קיימת האפשרות להשיב את הנפש לשלטונה שהיא המעניקה לאדם את המנוחה את מנוחת הנפש שזו המנוחה השלמה האמיתית ובשעה זו נקי הוא מכל טרדות העולם.

יג. בדרשות שבת שובה בבית הכנסת הגדול "צלאת אל כבירי" שבגדאד, היו מגיעים קהל עצום חמש עשרה אלף איש ויושבים בדוחק גדול, ונעשה נס שהיה קולו נשמע למרחוק ללא רמקול, והקהל היה יושב שעות ארוכות בדוחק לשמוע דרשתו. וכאן בדרשה שלפנינו גילה לקהל מרן גודל שכרם שיבטחו שאין יגיעתם לריק, והדוחק עצמו שמצטופפים ובאים יעלה להם לשכר גדול יותר מעצם שמיעת דברי פי קדשו.

יד. ברכות (ו' ע"ב).



רבינו שריה דבליצקי זצ"ל

בני ברק



רבי שריה זצ"ל נולד בריגה שבלטביה ב ט"ו בשבט ה'תרפ"ו, לאביו רבי בצלאל יעקב דבליצקי זצ"ל. כבר משחר ילדותו ניכר בגאונותו הרבה והתמדתו וידיעתו בכל חלקי התורה כולה.

בשנת ה'תרצ"ד עלתה משפחתו לארה"ק בהיותו כבן 13 החל ללמוד אצל הרב יחיאל ישראלוב בבית הכנסת הגר"א והתקרב לרב יוסף צבי הלוי, אב"ד תל אביב.

בהיותו כבן חמש עשרה עלתה משפחתו לירושלים, שם החל ללמוד בישיבת קמניץ ובישיבת חברון. הרב דבליצקי התקרב לרבי דוד בהר"ן ולרב יעקב משה חרל"פ והיה כתלמיד רוחני של הגר"א מווילנה כמקובל וכמדקדק, בנוסף למד הרב דבליצקי גם אצל מקובלים מרנן רבי מרדכי שרעבי, רבי עובדיה הדאיה ורבי מרדכי עטיה זצ"ל.

בהיותו כבן עשרים נישא לחיה, בתו של הרב חיים עוזר ינובסקי. תחילה התגורר בתל אביב, ולאחר מכן עבר לרמת גן, שם החל להתקרב למרן בעל החזון איש זצ"ל ואף נהג לצעוד לביתו מדי בוקר, להתפלל עמו תפילת ותיקין. בהיותו כבן עשרים ושבע עבר להתגורר בבני ברק, שם המשיך ללמוד תורה מפי החזון איש. בשנת ה'תשי"ז יסד בביתו מניין קבוע לתפילת שחרית כותיקין בזמן הנץ החמה הנראה.

מאז ועד פטירתו הוציא לאור כשישים ספרים במגוון רחב של נושאים. ספריו נפוצו בעולם היהודי, בתחומי תורת הקבלה, המנהגים, והדקדוק המסורתי, הלכות אבלות ותורת הגר"א.

הסכמותיו מתנוססות על ספרים תורניים רבים בני זמננו רבי שריה נהג בהנהגות ייחודיות רבות, כי בניגוד למקובל לעיתים קרובות לפסוק הלכה מתוך ספרים מאוחרים יחסית כדוגמת השו"ע נהג לברר את ההלכה ממקורותיה הראשונים - מקרא, משנה ותלמוד נפטר בליל שבת קודש ב' באב תשע"ח

קונטרס 'התקיעות' המובא בקובץ נכתב ע"י רבינו זצ"ל וז"ל 'קונטרס זה הוא מקיצור דיני התקיעות שנמצא אצלי בכת"י, והוא תוספת דברים על הנדפס בספרי קיצור הל' מועדים ר"ה דיני התקיעות, ובספרי יעננו בקול. והרבה פרטי דינים שנבארו שם לא נשנו כאן. ורק עיקרי הדברים שקיצרתי שם ולא הארכתי בהם לבאר כל המשא ומתן שהיה תחת ידי מדברי רבותינו הראשונים והפוסקים ז"ל,

הבאתי כאן לתועלת הלומדים והבעלי תקיעה לדעת מה יעשון ישראל הלכה למעשה. ושאר הדינים יש לעיין בספרי שם. וע"ע בספרי זרח השמש דף מ' - מ"א. ובתיקון תפלה ח"ב (מהד' תש"ע) דף לב - לח'. שריה דבליצקי.

זכות גדולה היא לנו לפרסמה ברבים למען הרבות כבוד שמים בידיעת מהות מצוות שמיעת קול שופר חכמינו ז"ל אמרו: 'אמר הקדוש ברוך הוא תקעו לפני בשופר של איל כדי שאזכור לכם עקידת יצחק בן אברהם ומעלה אני עליכם כאילו עקדתם עצמכם לפני ר"ה טז בביאור הענין מבואר, דעל השופר נאמר בפסוק (עמוס ג, ו), 'אם יתקע שופר בעיר ועם לא יחרדו'. וכן כתב הרמב"ם (פ"ג מהלכות תשובה ה"ד), 'אע"פ שתקיעת שופר בראש השנה גזירת הכתוב, רמז יש בו, כלומר, עורו ישינים משנתכם ונרדמים הקיצו מתרדמתכם וחפשו במעשיכם וחזרו בתשובה וזכרו בוראכם.

קיצור דיני התקיעות דראש השנה

תקיעות - אורך התקיעה - שברים - תרועה - קיצור דיני התקיעות

צורת התקיעה - שברים - תרועה - שברים תרועה

תקיעות

א. צורת קול התקיעה הוא קול פשוט^א וישר ללא התחלפות צליל הקול באמצע או בסוף התקיעה. למרות שמנהג רוב ישראל שלא להקפיד על שינוי הקול באמצע או בסוף התקיעה ויש להם על מה שיסמוכו^ב, מ"מ ראוי

א. הוא קול פשוט וכו'. כ"כ הרמב"ן בדרשה, קול פשוט סופו כתחילתו. וכ"כ הריטב"א, שהתקיעה קול פשוט בלא שבירה. וכ"כ שבלי הלקט בסי' רח"ץ, קול ארוך ופשוט. וכ"כ במועדים וזמנים ח"א סי' נ"ח ובספר התקיעות בהידור סעיף ג', וכ"כ בשו"ת שאלת שלמה (ורטהיימר) ח"ב סי' נ"ה, ואף דכל הקולות כשרים היינו חזק ורפה אבל הקול צריך להיות פשוט מתחילה ועד סוף. מועדים וזמנים שם. וידוע דכמה מגדולי ירושלים החמירו בזה מאד וכמ"ש בספרים הנ"ל.

ב. ויש להם על מה שיסמוכו. דסבירא להו, כיון שאין הקול נפסק ממש אלא רק משתנה ומחובר מתחילתו ועד סופו ושיעורו ממילא ארוך משיעור שבר לית לן בה. וכן יש להביא ראיה מלשון הראשונים והטושו"ע בסי' תק"ץ סעיף ג' שכתבו שלא יאריך בשבר דיעשה עי"ז כתקיעה ואין כל הכרח לומר שהם יסברו שהשבר הוא דוקא קול פשוט עיין לקמן בסעיף ט', ויש לומר דגם אם יסברו דהשבר הוא קול שבור אפילו הכי יהיה אסור להאריך בשבר מדנעשה תקיעה עי"ז (זולת הרמב"ן שמדבריו בדרשה יוצא להדיא שאם עושים השברים בקול שבור מותר להאריך בהם ולדידיה באמת יש ראיה שהתקיעה הוא קול פשוט וכ"כ הוא להדיא והו"ד לעיל. עיין לקמן בדיני שברים) ואם כן לכאורה יש הוכחה דגם קול שבור ארוך קרוי תקיעה. ובפרט שבנד"ד עפ"י אינו נשבר כ"כ בחזק שייהיה דומה לשבר.

וכן משמע בלקט יושר להתרה"ד דלית לן בה, מדכתב שם בע' 125 וז"ל, טוב לעשות שבר קצת בהתחלות התקיעות, וזכורני שדרש כלומר צריך להתחיל בקול רם כדי שישמע תחילת התקיעה משום



מאד להקפיד^ד על כך שהתקיעה תהיה בקול פשוט וישר מתחילתה ועד סופה ללא התחלפות ניכרת^ד של צליל הקול באמצע או בסוף התקיעה, ובפרט ראוי מאד להקפיד^ה על סוף התקיעה שהתקיעה תופסק באופן חד פעמי שלא יהיה הסיום דומה לקול של שבר קטנטן^ו. וביותר יש להקפיד^ז על זה בתקיעה שבהתחלת הסימן.

דאמרינן שומע מקצת תקיעה לא יצא, אבל כשמתחיל התקיעה בקול נמוך, בקל יבוא שאין נשמע התקיעה כולה עכ"ד. ומבואר בדבריו דאי לאו משום האי חששא של שמיעת התחלת התקיעה לית לן בה במה שמתחיל בקול נמוך ועולה לקול גבוה, והרי זה בהכרח שינוי קול באמצע. ועוד שכתב, כנ"ל, שטוב לעשות שבר קצת בהתחלת התקיעה ונ"ל כוונתו שיתחיל בקול חזק ואח"כ יעבור לקול נמוך יותר כדי שישמעו כולם התחלת התקיעה, וזה נשמע כעין שבר. ולא חייש לשינוי הקול, כאמור.

וכן משמע ג"כ מדעת הב"ח שכתב (בסי' תק"ץ ד"ה ואם עשה) שעושים קול ארוך בסוף התקיעה וכו'. ולא ערער ע"ז כלל. והרי בהכרח זהו שינוי קול. וכן ס"ל להרב המסדר הדינים במחזור קרבן אהרון מטה לוי שם בדיני התקיעות אות ט"ז לעשות כן אף לכתחלה וז"ל קול התקיעות יהיה תחלתו גס וסופו דק, (וצ"ע דשם באות י"ח כתב להיפך, וז"ל, התקיעה היא קול פשוט בלתי מופסק נמוך בתחלתו וגבוה בסופו), וכן ראינו בעיינינו ובאזנינו שמענו ממרן החזון איש זצ"ל שלא הקפיד בשינוי קול באמצע, רק בסוף התקיעה הקפיד ועיין לקמן בהערה 5. וכן ס"ל להרה"ג ר' עובדיה יוסף (שליט"א) בדיני שופר בירחון קול סיני אלול תשכ"ג סעיף ג' (בהליכו"ע-קול סיני עמ' 167) וז"ל מנהגנו (כלומר, מנהג הספרדים) שלא לחוש לזה שכיון שהכל קול אחד בלי שום הפסק הרי היא חשובה פשוטה, וגם מלשון הריטב"א שנביא לקמן בהערה 5 יש להביא ראיה, מדכתב שלא יעשו כעין שבר בסופה משום הפסק בין התקיעה לתרועה, דמשמע דמשום שינוי הקול בתקיעה גופה לא הווה איכפת ליה.

ג. מ"מ ראוי מאד להקפיד, דיש בזה חששא דאורייתא דילמא אין זה קול תקיעה, וידוע דכמה מגדולי ירושלים הקפידו ע"ז מאד כמובא בשאלת שלמה במועדים וזמנים והתקיעות בהידור הנ"ל. והארכנו עוד בכל זה להלן בעמ' 19 ואילך עיי"ש.

ד. ללא התחלפות ניכרת, וכל שנראה פשוט די בזה ורק אם ניכר היטב כקול שבר פסול, והתוקע צריך להתרגל בזה הרבה עד שיוכל לתקוע קול תקיעה כראוי שאם התוקע מתרגל לפני זה בקל יוכל לתקוע בקול פשוט, התקיעות בהידור סעיף ג' ושם בהערות.

ה. ובפרט ראוי מאד להקפיד וכו'. דזה כבר בא מפורש בדברי הריטב"א להזהיר אודות זה שכתב, וז"ל, וכשעושין תקיעה ומשברין אותה בסופה אינה יפה שהרי אות קול שעושין בסופה אינו נידון מקול התקיעה שהיא פשוטה וה"ל שבר באפי נפשיה והוי הפסקה כן קבלנו שיטה זו מרבינו נר"ו וכן נהגו כל הרבנים והגדולים. ע"כ. וכן מרן החז"א זצ"ל אף שבאמצע לא היה מקפיד מ"מ בסוף התקיעה היה מקפיד.

ו. לקול של שבר קטנטן. ובאמת גם בכל תקיעה אפי' הנפסקת בבת אחת נשמע בסופה עפי"ר איזה קול קטן משהו משונה כעין שבר קטנטן, ורק בעלי תקיעה נדירים ביותר מצליחים להפסיק את התקיעה מבלי כל הד כזה ושמענו שהגה"צ ר"ז ברוורמן זצ"ל היה מקפיד אף בכגון דא. אך אין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו ולא נתנה תורה למלאכי השרת, וכל אשר בכווח לעשות עשה.

ז. וביותר יש להקפיד וכו'. כיון דהריטב"א אתי עלה רק מדין הפסק בין תקיעה לתרועה, ממילא בתקיעה שבסוף כל סימן אין החשש הזה, ובאמת יש לפלפל בדברי הריטב"א, דהרי בלאו הכי בעינן שתהיה לתקיעה סוף ושלא תהיה מחוברת עם קול אחר ולאו דוקא משום הפסקה שבינה ובין הקול שלאחריה. ואכמ"ל בזה.

אורך התקיעה

- ב. אורך המשך התקיעה אינו שווה בכל סוגי התקיעות, התקיעה צריכה^ח להיות ארוכה כאותו שיעור של אורך הקולות שתוקעים לאחר תקיעה זו.
- ג. בסדר תר"ת^ט צריכה כל תקיעה להיות ארוכה כאורך התרועה שהוא ט' קולות קטנים^י של כלשהוא כדיתבאר לקמן בדיני תרועה.
- ד. בסדר תש"ת^{יא} צריכה כל תקיעה להיות ארוכה כאורך השברים שהם מעט יותר מט' קולות^{יב} קטנים של כל שהוא.
- ה. ואורך התקיעה בסדר תשר"ת^{יג} כשיעור השברים והתרועה ביחד שהוא מעט יותר מי"ח קולות, ודהיינו כ"א קולות^{יד}.
- במה דברים אמורים בסדר התשר"ת שתוקעין בנשימה אחת אך בסדר התשר"ת שתוקעין בהפסק של כדי נשימה צריכה התקיעה^{טו} להיות עוד יותר ארוכה מעט גם בכדי שיעור הכדי נשימה^{טז}.

ח. התקיעה צריכה וכו'. סי' תק"צ ס"ג. ומ"ב סקט"ו.

ט. בסדר תר"ת. שם, ושם.

י. ט' קולות קטנים. שם.

יא. בסדר תש"ת. שם, ושם.

יב. מעט יותר מט' קולות. שעה"צ שם סק"י. ועיין מ"ב סק"ד. ונראה דהעושים השברים קול פשוט וממילא הוא בהפסק כל שהוא בין שבר לשבר צריכים עוד משהו כנגד ההפסקים.

יג. אורך התקיעה בסדר תשר"ת. שם ומ"ב סקט"ו. ועיין בשעה"צ סק"י.

יד. ודהיינו כ"א קולות. זהו המעט יותר שהוא כשיעור קול לכל שבר לחומרא. מועדים וזמנים ח"א סי' נ"ח אות ה', וספר התקיעות כהלכה סעיף ד' ועיי"ש במקור הערות. ולעיל במקורות ד"ה מעט יותר. ונראה דהעושים התשר"ת בהפסק פחות מכדי נשימה בין השברים לתרועה צריכים לחשוב גם נגד הפסק זה.

טו. צריכה התקיעה. אש דת בסעיף ג' בשם ביאורי הר"מ על הסמ"ג, התקיעות כהלכה סעיף ד'.

טז. להיות עוד יותר ארוכה מעט בכדי שיעור נשימה. באש דת הנ"ל כתב דשיעור הנשימה הוא יותר משש כוחות כל שהוא כפי ששיער בעצמו. ע"כ. ולפי"ז הוא בערך כשיעור כ"ז כוחות. ובהתקיעות כהלכה בהערות ד' כתב עליו דדבריו צ"ע דשיעור שש כוחות לנשימה היא הרבה יותר מן הצורך. ע"כ.

ולענ"ד, הגם דנשימה דהכא כנראה פירושה הוא רק בכדי שאיפת אויר אבל אין צריך גם בכדי הוצאת אויר (דזהו כבר גופא קול התרועה) מ"מ נמדד דבר זה עם שאיפת אויר בינונית ולא מהירה. דהרי כל קהילות אשכנז שנהגו עפ"י הרמ"א לעשות התשר"ת בשתי נשימות. ובשהייה של יותר מכדי נשימה הוא פסול לכו"ע ואפי"ה משמע מט"ז סק"ד. דמנהג הקדום היה שהמקריא היה מקריא שברים לחוד ותרועה לחוד ורק הט"ז הזהיר שלא לעשות כן, אבל עכ"פ כן היה המנהג. וכ"כ בספר משמרת שלום (קוידינוב) סי' מ"א סעיף ז' שכן הוא מנהגו ומנהג אביו, להקריא בנפרד. וכ"כ בקצשו"ע דרכי נועם פרק רל"ט סעיף ד' שמנהגם להקריא בנפרד. וכן הביא מנהג זה להקריא בנפרד בקצה המטה



ו. כל שיעורי התקיעות הנ"ל אמורים שלא יפחות מהם אבל מותר להאריך בכל תקיעה יותר ויותר כרצונו. וטוב להאריך תמיד בתקיעות כי קשה לצמצם את השיעור הנצרך עפ"י הלכה, ועיין גם בסעיף הבא.

ז. אף שבדיני התקיעות (בספרי קיצור הל' מועדים) סע' ז' ח' נתבאר דמותר להרבות (כלומר, להאריך) בשברים וכן בתרועות (ובלבד שלא יפסיק בהם) מכל מקום אין שיעור אורך התקיעות שלפניהם ואחריהם נמדד עם האורך המציאותי של השברים או התרועה אלא שיעור התקיעות הוא תמיד שווה כנ"ל כפי אורך החיובי של השברים או התרועה.

אבל י"א שאם מאריך בשברים (בין שעושה ד' וה' שברים או שמאריך בכל חלק מהשברים מעט כפי דינו המותר) או תרועה צריך גם להאריך כשיעור הזה בתקיעות שלפניהם ולאחריהם.

ומוב להזהר בזה לכתחלה, אך אם התוקע נזהר ומשתדל לתקוע תקיעה פשוטה וישרה כדלעיל בסע' א', ועל ידי אריכת התקיעה יש לחוש שלא תהיה פשוטה וישרה אין לנהוג בחומרא זאת.

ח. נוהגים להאריך בתקיעה האחרונה שבסוף תקיעות דמיושב ושבסוף כל התקיעות וקוראים אותה תקיעה גדולה וכך מקריא אותה המקריא את התקיעות. ואין זה אלא מנהג בעלמא ואם לא האריך בה אלא כשיעורה יצא י"ח.

שברים

ט. השברים הם השמעת קולות יותר עבים קצת"ז מקול התרועה (שתתבאר לקמן בסע' י') יש אומרים שהם קולות קטנים ישרים ופשוטים י"ח כקול התקיעה (טו) מופסקים זה מזה ט' בשיעור משהו². ויש אומרים שהם קולות קטנים שצלילים

לסי' תק"צ סק"ט. והנה ע"י ההקראה בנפרד בהכרח עובר איזה זמן.

יז. קולות יותר עבים קצת. הריצ"ג והאור"ח והמאירי במגן אבות ענין ב' כתבו יללות ויבבות ארוכות. ולענין שיעורן עיין בדיני התקיעות (שבקיזור הל' מועדים) סע' ח'.

יח. קולות קטנים ישרים ופשוטים. כ"כ הריטב"א וז"ל ואין לומר שאין הפרש בין תקיעה לשבר באריכות הקול אלא בשינויו, שזה אינו, שהתקיעה קול פשוט בלא שבירה וכו' ועל כרחנו שבר ותקיעה קול פשוט ואין בהם כדי שינוי בניגון ואין שינוי בהם אלא באריכות הקול וכו' וכ"כ רבנו שמשון והוא הנכון עכ"ל.

יט. מופסקים זה מזה. דאל"כ הרי תיהפך לתקיעה.

כ. בשיעור משהו. עיין לקמן בסעיף זה ד"א להפסיק בין שבר לשבר בכדי נשימה ואין ההלכה כן, ולדידן בהפסיק בין שבר לשבר בכדי נשימה הוא חשש פסול. וא"כ בהכרח להפסיק דוקא בפחות מכדי נשימה.

קול עולה ויורד המשתבר כ"א (אוטו כ"ב), ולדיעה זו יש אומרים שצריך לעשותן מחוברים זה לזה כ"ג והמפסיקין ביניהם לגמרי טועים ויש אומרים דגם לדיעה זו יש להפסיק כ"ד שיעור משהו פחות כ"ה מכדי נשימה בין שבר לשבר.

כא. וי"א שהם קולות קטנים וכו' קול עולה ויורד המשתבר. כ"כ הרמב"ן בדרשה וז"ל אבל כפי הנראה וכו' אין הפרש שבין השברים לתקיעה בין ארוך לקצר אלא שזה קול פשוט סופו כתחלתו כאיש מרים קולו לשורר ולרנן וזה קול שבור כעין המיילל ע"כ. וכ"ה ג"כ משמעות הריצ"ג והאור"ח כדכתבו, שבר, כאדם הגונח משבר כאב לב והן יבבות ארוכות. ועוד דבהכרח יסברו דהרי הם סוברים דאין להפסיקן ויש לעשותן מחוברים, כדלקמן, ואם יסברו דיש לעשותן פשוטין א"כ ממילא תהיה תקיעה ולא שברים. (מיהו לפי מ"ש לקמן בביאור דבריהם אין הכרח לזה) וכ"ה משמעות המאירי במגן אבות ענין ב' שכתב, שהגניחות הם יללות ארוכות, וכ"ה סברת הר"ח כמו שהבין בדבריו הרמב"ן וסברת בעל העיטור כמו שהבין בדבריו הדרישה בס' תק"ץ לעשותן מחוברים וממילא צריך לומר דס"ל לעשותן בקול שבור.

כב. אוטו. בעמק ברכה.

כג. מחוברים זה לזה. הריצ"ג הו"ד באור"ח אות י"ב כתב, וז"ל, והוי יודע שאין פרוש שברים שישבור הקול ויפסיק אלא שבר כאדם הגונח משבר וכאב לב והן יבבות ארוכות וטועין התוקעין המפסיקין אותן לגמרי ע"כ. (אמנם מדברי הד"מ בס"ק ד' משמע שהבין דברי הריצ"ג שאין להפסיק בהם בכדי נשימה ולאפוקי מסברת המאירי, אך בהפסק פחות מכדי נשימה אין ראייה שסובר שאין להפסיק, דאולי אין זה נקרא הפסק לגמרי). וכן ס"ל להרמב"ן בדרשה וכתב לפרש כן גם בדברי הר"ח שכתב דשברים בניחותא והפסק ביניהם וכתב הרמב"ן, ולא הפסק גמור שיששה אלא שיהיו שני קולות שיפסיק הקול בשבר ניגון, וכן ס"ל להדרישה (ס' תק"ץ) לפרש כן בדברי הבעל העיטור שכתב ג"כ ג' קולות קטנים מופסקים, כדפירש הרמב"ן בדברי הר"ח. וכתבתי בפנים, דכל זה הוא לדיעה שיש לעשות השברים בקול שבור וכדכתב גם הרמב"ן בהדיא, לדליעה לעשותן בקול פשוט אי אפשר לומר שיעשו אותן מחוברים דאי"ת תחזור להיות תקיעה.

כד. וי"א דגם לדיעה זו יש להפסיק וכו'. כך הם פשטות דברי הר"ח בסוגיין שכתב, שברים בניחותא והפסק ביניהם וכ"כ בעהע"ט הו"ד בטור ובאורחות חיים, דהם ג' קולות קטנים מופסקים. וכ"כ שה"ל בס' רצ"ח וכ"כ המאירי במג"א ענין ב', שהגניחות אדם עושה אותם בהפסק וא"כ בודאי צריכות הפסק וכו' במעט הפסק ביניהם וכל שלא הפסיק פסל ששלשה שברים נאמרו וכל שאין בהם הפסק אינן שלשה, אלא דהוא כתב דבעינן דוקא להפסיק בכדי נשימה, מ"מ ביסוד הדבר גם הוא מצריך הפסק. ובספר פאר עץ חיים תשובה כ"ה השיא גם כן בדעת רש"י דגם הוא בעי דוקא בהפסק בין השברים. **כה.** שיעור משהו פחות וכו'. דנהי דהמאירי ס"ל להפסיק בכדי נשימה ולא קי"ל כוונתו וכדלקמן בהערה הבאה דבהפסיק בכדי נשימה הוא חשש פסול לדידן, מ"מ בדברי הר"ח ובעהע"ט דכתבו סתם להפסיק בודאי נוכל לומר בדבריהם דר"ל דוקא פחות מכדי נשימה, בכדי שלא יחלקו על הפוסקים הפוסלים בהפסק כדי נשימה.

ולכאורה היה אפשר לומר דאלו הפוסקים המצריכים הפסק בין שבר לשבר ס"ל דיש לעשות השברים בקול פשוט ולכן בהכרח הצריכו הפסק, וא"כ אין כאן מחלוקת אלא אחת, אם צריך לעשותן פשוטים בהפסק או שבורים בחיבור ואז אמרינן דשבירתן הוי הפסקן, אך יש לפקפק בזה, דהנה הר"ח והעיטור לא פירשו בדבריהם את הטעם שצריך להפסיק בשברים ורק המאירי פירש ומתוך דבריו משמע שהם שני טעמים, טעם אחד דהגניחות אדם עושה אותן בהפסק, וטעם שני דשלשה שברים בעינן וכל שאין בהם הפסק אינן שלשה כדכתב בלשונו, ואף דהוא ס"ל דמשום הכי בעינן דוקא שיהיה בהפסק בכדי נשימה, מ"מ ממנו ניקח דאפשר לומר דגם הר"ח והעיטור ס"ל הני טעמי,

ולהלכה ראוי לעשותן מחוברים כי וישתדל לעשות כי שברים חזקים להיכר שהם ג' שברים ואם עשאו מופסקין ג"כ יצא כח.

וראוי שכל בן קהילה אחת יהדר לשמוע את השברים כפי המסורת המקובלת בקהילתו כט מקדמוניהם.

אך ס"ל דמשום הני טעמי די בהפסק פחות מכדי נשימה. וא"כ אפשר שפיר לומר דאף אי ס"ל להעיטור והר"ח דיש לעשות השברים בקול שבור אכתי יסברו דמשום הני תרי טעמי יש להפסיק ביניהם מדלא סבירא להו דשבירתן הוא הפסקן, ואף אם נאמר שלא יסברו את הטעם הראשון של המאירי דדרך גנאי הוא בהפסק מ"מ אולי יסברו את הטעם השני דבעינן שלשה שברים וע"כ כתבתי בפנים שתי הדיעות של מופסקין ומחוברין אליבא דדיעה לעשותן בקול שבור.

כו. ראוי לעשותן מחוברים. דהריצ"ג והאור"ח כתבו להדיא דטועין המפסיקין ביניהם (אף שהדר"מ באות ד' פירש דבריו דבא לשלול ב' נשימו'), ואת דברי הר"ח דמשמע מיניה לעשותן מופסקין פירש הרמב"ן דאף הוא ס"ל לעשותן מחוברין וכ"כ הדרישה בסי' תק"ץ לבאר את דברי העיטור, וא"כ לא נשאר לנו מי שכתב להדיא לעשותן מופסקין זולת המאירי והוא כתב להדיא לעשותן בהפסק נשימה והרי לא קיי"ל כוותיה בזה. וכן מה שהשיא הפאר עץ חיים בדברי רש"י לומר דגם רש"י ס"ל לעשותן מופסקין מדכתב רש"י כאדם הגונח מכאב לב, אין זה מוכרח כלל דהא גם הריצ"ג כתב כלשון הזה ממש ואפי"ה כתב דטועין המפסיקין לגמרי (מיהו לפי מה שפירש דבריו הדר"מ הנ"ל יש לומר דבאמת אהנ"מ דגם הריצ"ג יצריך הפסק פחות מכדי נשימה), וא"כ לא נשאר לנו מי שיאמר להדיא לעשותן מופסקין אלא הר"ח והעיטור אם לא נפרשם כפי שפירשום הרמב"ן והדרישה ואף אז נוכל לומר דהם סבירא להו לעשותן דוקא פשוטין ולכן בהכרח כתבו שצריך להפסיק. ע"כ העיקר לדינא כפשטות סברת הריצ"ג והאור"ח דמשמע מיניהו דאין להפסיק כלל. והרמב"ן, והר"ח אליבא דהרמב"ן והעיטור אליבא דדרישה, דהעושיין קולות שבורים צריכים לעשותן מחוברים.

כז. וישתדל לעשותן וכו'. כמ"ש הרמב"ן בדרשה, שיהיו שני קולות ע"י שיפסיק הקול בשבר ניגון.

כח. ואם עשאו מופסקין ג"כ יצא. דביעבד יש לסמוך על פשוטות לשונות הר"ח והעיטור, והפאר ע"ח בדעת רש"י, דיש לעשותן מופסקין. ובפרט שלדעת הדר"מ הנ"ל גם הריצ"ג לא יפסול בהפסיק בפחות מכדי נשימה. ועוד דדעת כמה אחרונים דאף בתרועה שדינה לכו"ע לעשותה מחוברת אם הפסיק בה בפחות מכדי נשימה דיצא, וא"כ ה"ה בשברים אף אם דינם הוא לעשותם מחוברים. ודהיינו כל שלא הפסיק בהם בכדי נשימה דאז יש חשש אפי' בדיעבד וכמ"ש בדיני התקיעות בקיצור הל' מועדים סע' ז' וח' ע"ש.

כט. כפי המסורת המקובלת בקהילתו. בהרבה מחוזות רוסיא וליטא עושים השברים בקול שבור כהרמב"ן וכ"ה מנהג האשכנזים הפרושים באר"י והרבה קהילות אשכנז ואונגון וכן רוב קהילות החסידים עושים בקולות פשוטים כהריטב"א. ועיין בתקיעות בהלכה סעיף ה'.

ודע דמלשונות הראשונים שכתבו דלא יאריך בשברים דעי"ז יעשה תקיעה אין להביא ראיה דס"ל דהשבר הוא קול פשוט דאפשר גם אי ס"ל דהשברים הם קול שבור ואף מחובר חששו דע"י ההארכה תיהפך לתקיעה, אם כי מדברי הרמב"ן בדרשה להדיא שאם עושים בקול שבור אין לחשוש להארכה, מ"מ י"ל דשאר ראשונים לא ס"ל כהרמב"ן בזה. ועיין מה שכתבנו לעיל בזה (בענין התקיעות).

תרועה

י. התרועה היא השמעת קולות דקים קטנטנים (טו טו) רצופים^ל ומחוברים זה לזה ויש אומרים שצורת התרועה אינה לא השמעת קולות קטנטנים אלא קול אחד ארוך, ממושך ובלתי נפסק, המתרעש (או או או).

יא. רוב הקהילות נהגו כהיום כדיעה הראשונה^{לב}, אבל ישנם גם הרבה קהילות שנהגו כדיעה השנייה^{לג}, וגם בזה (כבשברים לעיל ס' ט') רצוי שכל בן קהילה ישמע את התרועה כפי מנהג קהלתו.

ל. קולות דקים קטנטנים רצופים. שה"ל סי' רח"ץ כתב, קולות קצרים זה אחר זה בלי פיסוק. וכן משמע מהרוקח סי' ר"ב שכתב דאם מריע ועשה טוט כמה פעמים. דמשמע ג"כ דס"ל דצורתה קולות קטנים רצופים, וכ"ה בלקט יושר סוף ע' 122, וז"ל, כשתעשה תרועה בשופר נשמע הקול תא. ע"כ.

לא. וי"א שהתרועה אינה וכו'. רב סעדיה גאון בסידורו כתב כקול המתרעש. וכ"כ הריצ"ג בעמוד ל"ח כקול המתרעם וכו' וילולי יליל לשון רעישא, והמגדל עוז בפ"ג הל"ד כתב וז"ל כשזכיתי לבוא בארץ הקדושה מצאתי תרועתם בקבלת אבותם כקול המתרעש ואין טוט בהם ושאלתי לכמה גדולים ולא פירשו לי דבר עד כספך בקשתיה וכמטמונים מצאתיה ומצאתי לריצ"ג שיפרישה וכו' ע"כ והביא דברי הרצ"ג האלה.

והנה בירושלמי ר"ה פ"ד ה"י הביאו הריצ"ג שם, איתא, איזוהי תרועה רבי חנניא ורבי מנא חד אמר כהדין טרגמוטא וחד אמר תלת דקיקין, וכתבו המפרשים דטרגמוטא פירושו קול המתרעם וכנ"ל. והיה אפשר לפי זה לפרש את הירושלמי דבצורת התרועה גופא פליגי האמוראים שם, דחד אמר שצורתה כקול המתרעם וחד אמר שצורתה קולות קטנים דקים, והוסיף עוד ואמר שדי בג' קולות קטנים וכשיטת הרבה ראשונים בשיעור התרועה.

ונהגו קהילות אלו כרבי מנא ואלו כרבי חנניא, והדר קאמר שם בירושלמי דרבי חנניא גופא (דס"ל כקול המתרעם) חשש והחמיר לעשות גם כרבי מנא (דס"ל שהם קולות דקים קטנים), אך המפרשים וכן הראשונים כהריצ"ג לא פירשו שזוהי מחלוקתם, אלא פירשו מחלוקתם באופן אחר אשר לפיהם יוצא שצורת התרועה היא עפ"י הירושלמי לכו"ע כקול המתרעש, וע"ע בב"ח ד"ה ורש"י.

לב. הרבה קהילות נהגו כדיעה הראשונה. וכן נוהגים כהיום רוב קהילות האשכנזים וכן נוהגים קהילות הפרושים באר"י.

לג. והרבה קהילות נהגו כדיעה השנייה. כן נהגו ברוב קהילות אשכנז וכפי שכתב בספר התקיעות בהלכה במקור הערות אות י"א, נהגו כן גם בהרבה מקומות באונגריה, וכן נהגו ג"כ קהילות תימן. ובדברי המגדל עוז הנ"ל מבואר שכן נהגו גם קהילות המוסתערבים תושבי אר"י הקדמונים.

והנהוגים בתרועה בקול המתרעש, חובה על התוקע להתלמד היטב לעשות תרועה כזו כתיקונה כי היא עיקר כל מצות שופר, ומלאכת ניגונה כבדה מאד, ואם התוקע לא יעשה כראוי אז דומה קולה לקול התקיעה (כי אם לא יורגש הקול המתרעש הרי הוא נעשה לקול פשוט שהוא קל התקיעה, משא"כ בצורת התרועה השניה שאינה יכולה להיעשות כתקיעה) דיני תקיעה שבמחזור בית אהרן עם בית לוי ומעשה ארג אות ח"י.



קיצור דיני התקיעות

[בנוסח אחד מהנדפס לעיל בתוספת דברים]

צורת התקיעה

א. צורת קול התקיעה הוא קול פשוט יד וישר ללא התחלפות צליל הקול באמצע או בסוף התקיעה וללא קול של שבר"ה קטן או קול הברה בסוף התקיעה, אלא סיום חלק וישר.

לד. הוא קול פשוט. כ"כ הרמב"ן בדרשה, קול פשוט סופו כתחילתו. וכ"כ הריטב"א, שהתקיעה קול פשוט בלא שבירה, וכ"כ שבלי הלקט בסי' רח"ץ, קול ארוך ופשוט.

וכן כתב מועדים וזמנים ח"א סי' נ"ח ובספרו התקיעות בהידור סעי' ג', וכתב במועדים וזמנים הנ"ל ואף דכל הקולות כשרים היינו חזק ורפה אבל הקול צריך להיות פשוט מתחילתו ועד סופו. וכ"כ בשו"ת שאלת שלמה ורטהיימר ח"ב סי' נ"ה שהגה"ק ר' יהושע ליב דיסקין זצ"ל מבריסק היה מקפיד על זה מאד שיהיה הקול ישר ופשוט מתחילה ועד סוף ללא כל התחלפות הקול באמצע והיה מצוה לחזור ולתקוע שנית, ושכן נוהג גם הוא אחריו, ע"כ. וכן הקפידו ודקדקו בזה מאד כמה מגאוני ירושלים ובפרט מתלמידי הגאון מבריסק, וכהגרצ"מ שפירא זצ"ל והגה"ק ציס"ע רי"מ חרל"פ זצ"ל שנהג משום זה להחזיר כמה וכמה פעמים את הבעל תוקע עד שהיה עולה בידו לעשות קול פשוט מתחילה ועד סוף. וכן הגה"ק ר' זרח ברוורמן זצ"ל הקפיד ע"ז מאד.

ובספר התקיעות בהידור שם כתב עוד, שתהא קול פשוט מהתחלה עד הסוף בלי שום שבירה כלל בראש או באמצע או בסוף, והתוקע צריך להתרגל הרבה מאד שיוכל לתקוע קול תקיעה כראוי. ושם בהערות ג' כתב דלעיקובא לא קבלנו עד כמה מיקרי עוד פשוטה, רק נראה פשוט דלא ניתנה תורה וכו' ורק אם ניכר היטב כקול שבר, פסול, ולא כדין הוא מה שנוהגין הרבה בעלי תקיעות להתחיל או לסיים בקול שבר, ואם התוקע מתרגל היטב לפני ראש השנה לתקוע בקול פשוט מהתחלה עד הסוף בקל יכול לתקוע כהלכה בראש השנה, עכ"ד.

ולמעשה, ביום א' דאורייתא ראוי לכתחילה להחמיר ולדקדק מאד שעכ"פ בל' תקיעות הראשונות יהיו התקיעות ישרות לגמרי ובפרט וגם שבסיומן לא ישמע קול הברה קטן (ולקמן נכתוב בזה) ועכ"פ אם אי אפשר שברצף התקיעות יהיה כך, עכ"פ יראו שבתקיעות המתלקטות ממיושב ומעומד וכו' יהיו עכ"פ ג' תשר"ת וג' תש"ת וג' תר"ת באופן זה. אלא שביציבור קשה מאד לדקדק כ"כ בזה כי ביציבור קשה להחזיר מדי פעם ופעם. ובתקיעות דיום ב' דרבנן אין להקפיד כל כך על ישרותן רק שלא יתעקם הקול להדיא עיקום ניכר.

והנה בדיני התקיעות שבספרי קיצור הל' מועדים מו"ה מ"ו כתבתי, דביום ראשון דאורייתא רצוי להקפיד פעם אחת כסברת הראשונים דס"ל דבטעה בתשר"ת אחד דיש לחזור כל הג' תשר"ת וכן בתש"ת וכן בתר"ת ועל כן יש להשתדל לעשות כל ג' מהנ"ל מבלי להחזיר באמצע כדי שיהיו ג' תשר"ת ואם אז לא עשו איזה תקיעה באופן ישר צריך שקול דעת מתי להחזיר ומתי לא להחזיר, דהרי ע"י ההחזרה בפרט רק על חשש תבטל החומרא ההיא שלא להפסיק בין כל ג' וכנ"ל, אלא שפשוט שתקיעה ראשונה מהג' ואחרונה מהג' תמיד אפשר להחזיר דע"ז לא תתבטל החומרא ההיא.

לה. וללא קול שבר. דהנה גם מבעלי התקיעות שמצליחים לעשות קול ישר ופשוט בכל ההמשך הנה בסוף, יש מהם שאינם יודעים להפסיק באופן חלק רק נשמע קול שבר קטן או קול הברה, וגם בזה יש להזהר שיפסק באופן ישר ממש. ועיין לקמן בדברנו בהערה הבאה בדעת הריטב"א והחזו"א

אבל מנהג רוב ישראל יו' שלא להקפיד על שינויי קולות במהלך התקיעה וכן בסוף

בזה שהחמירו בזה, אלא די"ל דכל מה שהחמירו הוא נגד העושים קול גדול משונה בסוף, אבל בקול הברה כל דהוא שנשמע אז גם הם יודו שאין בזה כל כך קפידא. אמנם למעשה צריך להזהר בזה עד כמה שאפשר.

לו. אבל מנהג רוב ישראל וכו'. הנה מנהג כמעט רוב הקהילות מכל העדות שגומרים את התקיעה בקול מיוחד שאינו כקול המשך התקיעה, ויש להם על מה שיסמוכו דסבירא להו, כיון שאין הקול נפסק ממש אלא רק משתנה ומחובר מתחילתו ועד סופו, וגם אינו דומה לקול שבר, דעפ"י רוב ממילא שיעורו ארוך משיעור שבר, לית לן בה. וכן משמע בלקט יושר להתרה"ד ע' 125, וז"ל, טוב לעשות שבר קצת בהתחלת התקיעות, זכורני שדרש, כלומר צריך להתחיל בקול רם כדי שישמע תחילת תקיעה משום דאמרינן שומע מקצת תקיעה לא יצא, אבל כשמתחיל התקיעה בקול נמוך בקל יבוא שאין נשמע התקיעה כולה, עכ"ד. ומשמע מדבריו דאי לא משום האי חששא של אי שמיעת התחלת התקיעה, לית לן בה במה שמתחיל בקול נמוך ועולה לקול גבוה, והרי זה בהכרח שינוי קול באמצע, ועוד שכתב כנ"ל, שטוב לעשות שבר קצת בהתחלת התקיעה, ונראה לי שכוונתו שיתחיל בקול חזק ואח"כ יעבור לקול נמוך יותר כדי שישמעו כולם התחלת התקיעה, וזה נשמע כעין שבר, ולא חייש לשינוי הקול, כאמור, וכן משמע ג"כ מדעת הב"ח שכתב בד"ה ואם, שנוהגין התוקעין בגמר התקיעה וכו' להפסיק בקול ארוך קצת, ע"כ והרי גם זה הוא השתנות הקול, וכן ס"ל להרב המסדר הדינים במחזור קרבן אהרון מטה לוי, שם בדיני התקיעות אות ט"ז, לעשות כן אף לכתחלה, דז"ל שם, קול התקיעות יהיה תחילתו גס וסופו דק, (וצ"ע דשם באות ח"י כתב להיפך, וז"ל, התקיעה היא קול פשוט בלתי מופסק נמוך בתחילתו וגבוה בסופו).

וכן באזנינו שמענו מהתקיעות בפני מרן החזון איש זצ"ל שלא הקפיד מיהת בשינוי קול באמצע רק בסוף התקיעה הקפיד. וכן ס"ל להרה"ג ר' עבדיה יוסף שליט"א בהליכות עולם קול סיני ע' 167, וז"ל, ויש נזהרים בתקיעה לעשות קול פשוט ללא כל תנועה מסיימת בסוף התקיעה, אבל מנהגנו שלא לחוש לזה, כיון שהכל קול אחד בלי שום הפסק, הרי היא חשובה פשוטה, ע"כ. ובהלכות חג בחג ע' קפ"ז סע' כ"ב כתב, וז"ל, צורת התקיעות, התקיעה היא קול פשוט מתחילתו עד סופו, וראוי ליזהר לכתחילה שלא יעשה בהם שינוי בתקיעה. אך מדינא כל הקולות כשרין בשופר בין יבש בין צרוד, ולכן אם נעשה שינוי בקול באמצע התקיעה שאינו צלול כבתחילה או עם מעלות ומורדות בקול אין קפידא בכך וכו' ע"כ ועיי"ש בהערות 61 ו-62. ובשלחן ערוך מקוצר עיני יצחק לקהילות התימנים להרה"ג ר"י רצאבי נ"י ח"ג ע' קע"ה בעיני יצחק שם, הביא שגם מדברי המאירי בספר מגן אבות ע' כ"ג משמע דלא מיפסלא התקיעה בשינויי קול, ועיינתי שם וזל"ש בתוך דבריו, אלא שבכל אחת אדם מבחין בין תחילת התקיעה לסופה מתוך הגבהת הקול ונמיכתו. ע"כ. ומשמע דאינו קול פשוט מתחילתו לסופו.

וכן האריך שם בעיני יצחק וכתב וז"ל אבל המקובל אצלנו ובכל תפוצות ישראל שאין חשש בזה כלל, והטעם ברור מפני שסוברים כי מה שנקטו חז"ל בזה לשון פשוטה, היינו רק כלפי התרועה, ולאו למימרא דכל שינוי קול לאו שפיר דמי וכו', ע"כ.

וכן בהליכות עולם (סלונים) ע' קע"ה כתב וז"ל ויש מקפידים שהקול יהיה ישר ולא יעלה וירד מתחילת התקיעה ועד סיומה, ולדינא אין מעכב, ואין מנהג העולם להקפיד על כך. ע"כ.

והנה בתחילה כתבתי כאן דיש להביא ראיה גם מדברי הריטב"א דאין הישרות בהמשך התקיעה מעכב, ממה שכתב שלא יעשו כעין שבר בסופה, משום הפסק בין התקיעה לתרועה, דמשמע דמשום שינוי הקול בתקיעה גופא באמצעיתה לא הוי איכפת ליה, ולפי זה מ"ש לעיל משם הריטב"א שהוא קול פשוט בלי שבירה הוא רק לכתחילה, ע"כ. וכן ראיתי להלכות חג בחג בע' קפ"ח בהערה 62



התקיעה, ויש להם על מה שיסמוכו. אך מ"מ ראוי מאד להקפיד ל" על כך עד כמה

שדייק כן מלשון הריטב"א וכתב, וז"ל, שמע מינא שעצם השינוי בקול לא מעכב כל שלא שיבר אותו, ולכן אף אם אירע שתקע בקול צרוד עם מעלות ומורדות בודאי שפיר דמי, מ"מ יזהר שלא לשבור הקול בסופו שנעשה כשבר ופסול, ע"כ. אמנם כשמדייקים בלשון הריטב"א בפנים רואים שאין ממנו שום ראייה שישירות הקול לא יעכב דז"ל שם בר"ה וכשעושין תקיעה ומשברין אותה בסופה אינו יפה שהרי אותו קול שעושין בסופה אינו נידון מקול התקיעה שהיא פשוטה, והוא ליה שבר באנפי נפשיה והוי הפסקה וכן קבלנו שטה זו מרבנו נר"ו בשם רבו וכן נהגו כל הרבנים הגדולים, ע"כ. הרי להדיא בדבריו שני עניינים, א. בהתקיעה היא פשוטה, ומזה אינו חוזר, ומשמע דבכל האורך צריכה להיות פשוטה, והשבר שעושים בסופה אינו מהתקיעה והוא"ל שבר והוי הפסקה. באופן שאין מהריטב"א שום ראייה לעיוות הקול בתקיעה לומר שהוא כשר.

לז. אך מ"מ ראוי מאד להקפיד וכו'. דכן הוא פשטות לשונות הרמב"ן והריטב"א שהובאו לעיל. ובספר שופר תרועה ע' 78 כתב, וז"ל, תקע תקיעה ויצא לו קול רועד שנשמע כעולה ויורד, לא יצא. ושם בהערה טו כתב, דהטעם הוא דהרי יש אומרים שקול התרועה הוא קול אחד שעולה ויורד (ויבאר לקמן בדיני תרועה) ואם כן יש לחוש שתקיעה עולה ויורדת נהפכת לתרועה. ע"כ. ולפי זה יותר יש לחוש בזה אלה שנוהגים בתרועה כזאת ולא בתרועה של קולות מופסקים כמנהגנו אנו. ועוד יש לומר, דאנו שעושים התרועה בקולות מופסקים אם כן אי משום הא לית לן למיחש כלל דאנו קי"ל כרמ"א בסי' תק"ף סע' ג' שאין אנו חוששים בהארכת שבר שמא תיהפך לתקיעה בעלמא אלא רק שמא תיהפך לתקיעה כפי ארכה בסדר זה אם כן כל שכן שאין לנו לחוש שמא תיהפך התקיעה לתרועה כזאת שאינה לפי מנהגנו כלל. אלא שמטעמים אחרים שנתבאר לעיל ראוי להקפיד על יושר התקיעה בכל האורך, אבל אין לומר דלא יצא ודלא כשופר תרועה הנ"ל דהרי סוף סוף רוב ישראל אין מקפידים על זה וכנ"ל.

תהיה כט' כוחות גם אם מרבה במספר שברים, אלא מכיון שהוא מאריך בכל חלק שבר יותר מג' כוחות בעינין לרשב"א שיעשה התקיעה יותר ארוך מחלק א' של השבר להבדיל בינו ובין התקיעה, ולמשל אם יעשה ג' שברים של אחד יהיה בו כ' כוחות לא בעינין השתא שהתקיעה תהיה יותר מס' כוות אלא די שתהיה בת כ"א כוחות, וזה פשוט, ובספר חכמת התקיעות ע' נ"ה חקר בזה וכתב ג"כ כדברנו והביא חזוק לזה מל' הר"ן שהבאנו לעיל, שבהביאו שיטה זו של הרשב"א כתב ג"כ בלשון ובלבד שיאריך בתקיעה יותר מן השבר להכיר ביניהן. ולא כתב יותר מן השברים, והוא פשוט. אך ממה שסיים בחכמת התקיעות שם וכתב דיש לומר דלראשונים דפליגי על הרשב"א וס"ל דשיעור תקיעה כשיעור תרועה, יתכן ששעור זה תלוי ועומד, וכשמאריך בתרועה צריך להאריך כנגדה בתקיעה וכדברי השפ"א, ע"כ. ור"ל כשעור ג' השברים, זה בודאי נכון, ויש אז בכלל מאתיים מנה שתמיד מאריך יותר מכל חלק שבר. אבל עדיין לא שמענו מי הם ראשונים אלו שיכתבו להדיא כס' השפת אמת.

נראה, דלשיטה זאת דאם מאריך בתקיעה יכול להאריך בכל חלק שבר עד פחות מהתקיעה, דלא די אם מאריך בכח אחד או שניים את התקיעה יותר מהשבר, דזה עדיין לא ניכר ההבדל, אלא דבעינין תוספת אריכות ניכרת בתקיעה ויש ללמוד זה מהא דאור"ח סי' י' סע' ח' דבציצית בעינין רוב סתום בכדי לפטור מציצית, שיהיה רוב הנראה לעיניים ולא סגי ברוב כל דהו וכן יש לומר בזה בכאן שבכדי להראות ההבדל צריך שהתקיעה ברוב ניכר יותר מחלק השבר.

נמצא למסקנא דמילתא דסברת הרשב"א בחידושו וכן סברת האורחות חיים שהביא דעת הרשב"א וכן הדעה שהובאה בר"ן שהיא בודאי סברת הרשב"א וכן נראה סברת צורו החיים דמותר להאריך בכל חלק מחלקי השבר ובלבד שיאריך בתקיעה שלפני ואחרי יותר מחלק השבר שעושה.

שאפשר שהתקיעה תהיה בקול פשוט וישר מתחילתה ועד סופה ללא התחלפות ניכרת של צליל הקול באמצע או בסוף התקיעה. ובפרט ראוי מאד ל"ח להקפיד על

אלא שהר"ן פליג על סברא זאת.

ולקמן בדיני השברים נבאר בס"ד דיש לצרף סברת הרשב"א למה שנכתוב שם.

ולפי זה הדין של השפת אמת מה שהעלה שצריך להאריך בתקיעות כפי אורך ריבויי השברים והתרועות אין לו מקור בראשונים ולא זה כוונת הרשב"א ודעמיה.

אמנם נראה דגם לדינא דשפת אמת יש לכיין בלשון הרמב"ן שכתב בדרשה, וז"ל, הילכך לר' אבהו דאמר תרועה היינו גנוחי וילולי שיעור תקיעה ידיה כשיעור תרועה ידיה דהיינו שברים ותרועה וצריך כל אחד לשיעוריה תקיעה כתרועה דנפשיה וכשתוקע תשר"ת צריך להאריך בתקיעות שבו כדי שלשה שברים ושלש יבבות שהיא תרועה שבו. ע"כ. הנה מה שכתב דצריך כל אחד לשיעוריה תקיעה כתרועה דנפשיה, אפשר לפרש דר"ל כתרועה שעושה אז ודהיינו כשיעור ההילכתי המצריך לשברים או לתרועה או לתשר"ת ור"ל דנפשיה דהיינו שעושה כעת וכפי השיעור ההלכתי ואפשר לפרש כתרועה דנפשיה כפי אורך הקולות האמצעיים שהתוקע הזה תוקע כעת לפיהן יאריך התקיעות, ואם נפרש כן מצינו חבר לשפת אמת, בראשונים, והוא הרמב"ן.

אין שלא יהיה כתבתי בפנים דיש להחמיר כסברא זאת ביום ראשון דאורייתא ודי אם נחמיר בזה בל' קולות הראשונים וגם בתנאי שע"י ההארכה לא יבוא לידי קלקול ישרות הקול של התקיעות. **לח. ובפרט ראוי מאד וכו'.** שבוה מצינו לריטב"א שהובא לעיל שהזהיר במיוחד על זה, אלא אי הוי הטעם משום הפסקה אם כן ביותר יש להקפיד ע"ז בתקיעה שלפניה מלאחריה.

והנה כבר כתבנו לעיל שמרן החזו"א זצ"ל לא הקפיד על כל משך אורך התקיעה רק על הסוף הקפיד שיהיה ישר, אך רוב התוקעים מאלה שאין מקפידים על כל האורך גם לא מקפידים על הסוף, וכמדומה שמנהג רוב התוקעים לעשות בסוף התקיעה קול עולה באופן מיוחד, וכל זה דלא כהריטב"א הנ"ל, דלדידיה אין לעשות כן.

והנה בב"ח באה"ד ואם עשה וכו'. כתב, שנוהגין התוקעין בגמר התקיעה והשברים והתרועה להפסיק בקול ארוך קצת. והו"ד לעיל לגבי סמך לנוהגין שלא לדקדק בישרות קול התקיעה, וכ"ה במג"א ס"ק ב' שנהגו בקול ארוך בסוף השברים והתרועה. והו"ד במ"ב ס"ק ל"א לגבי תרועה דיש מקומות שנהגו לסיים התרועה בקול ארוך ושהפמ"ג מפקפק בזה אולי נהפך לשברים.

והנה קול ארוך זה בסוף התקיעה והתרועה והשברים לא ידענו מה טיבו, ואם כי המט"א בסעיף י"ג הביא דבר זה, מ"מ כנראה שכבר מכמה דורות התבטל דבר זה של קול ארוך, ואנו אם כי בסוף התקיעה לא היינו פוסלים בדיעבד לפי מנהג העולם שאין מדקדקין בישרות קול התקיעה גם בסופה וכנ"ל ורק לנוהגין כפשוטן הדברים שהתקיעה תהיה כולה ישרה או לנוהגים עכ"פ להחמיר בסופה וכסברת הריטב"א הנ"ל, מ"מ בשברים ובתרועה כה"ג היינו פוסלים אף בדיעבד, דמנהג זה של קול ארוך כבר עבר והלך לו. וכ"כ הרב בשו"ע שלו ס"ס ד' וז"ל אבל אין המנהג לעשות כן, והוא לפי הבנת המחזה"ש והיד אפרים בדברי המג"א שכתב דלא נהגו כן. וכ"כ אלף המגן במט"א אות ט"ז דבמדינותנו לא נהגו כלל בקול ארוך בסוף השברים והתרועה. וכ"כ אש דת בסעי' י"ג שאיננו יודע פירוש דבר זה ומהו הקול הארוך הזה וגם עוד לא שמע מעולם איזה קול ארוך עושין בין בסוף השברים או התרועה, ע"כ. וכ"כ שופר תרועה בע' 243 דבימינו ביטלו ברוב קהילות אשכנז באר"י את תוספת קול הפשוט, ע"כ.

אמנם בשלחן ערוך מקוצר לתימנים בעיני יצחק שם ע' קע"ה האריך מאד לקיים מנהג זה וכתב דמסורת התקיעה המקובלת בקהילותינו (התימנים) לעשות בסופה קול סיום ע"י שאיפה בחוזק ולא

סוף התקיעה שהתקיעה תופסק באופן חד פעמי שלא יהיה הסיום דומה לקול של שבר קטנטן, וביותר יש להקפיד על זה בתקיעה שבהתחלת הסימן.

ב. שיעור אורך כל תקיעה שבהתחלת או בסוף הבבא הוא כשיעור ההלכתי של הקולות שבאמצע, דהיינו כשיעור ההלכתי של קולות התשר"ת או התש"ת או התר"ת שיתבארו במקומם בס"ד וגם אם האריך בקולות שבאמצע יותר מהשעור אין צריך להאריך בתקיעות שבאותה שורה יותר מהשיעור ההלכתי, אך מכיון דיש אומרים שהתקיעות צריכות תמיד להיות לפחות כפי אורך המציאות של הקולות שבאמצע, לכן ראוי שביים ראשון שהתקיעות הם מדאורייתא להחמיר בל' קולות הראשונות כפי שיטה זאת, וביום הב' אין מן הצורך להחמיר, ולכולי עלמא יכול להאריך בתקיעות כמה שירצה ובלבד שהאריכות לא תגרום לשינויי קולות.

ג. התקיעה צריכה להיות כולה בנשימה אחת גם אם מאריך בזה, גם אם הפסיק בה בשיעור פחות מכדי נשימה התקיעה פסולה לט.

להפסיקה בפתע פתאום וכן רבים עושים בסוף כל שבר ושבר וגם התרועה רובה עושים אותה כך וכו' וזו היתה קבלה איש מפי איש גם ביתר תפוצות ישראל מאז ומקדם שכן נתגלה לנו בספר המנהיג שיצא לאור מקרוב בכת"י ששם יש ציורי התקיעות.

והוסיף שם בסוף התקיעה והשברים והתרועה לעשות בליטה לצד וכו'. ובעיני יצחק שם טרח ליישב גם דברי הריטב"א הנ"ל שלא יסתרו לזה. וסיים שם בע' קע"ז שבצבור אין לשנות מן המקובל לעשות קול סיום בתקיעה ובשברים ובתרועה והמערער משתקין אותו. רק מי שרוצה לחוש ולא לעשות יוסיף לעשות זאת אחרי כן בביתו ובחומותיו, ע"כ.

ולמסקנא דמילתא בענין קולות אלו בסוף התקיעה והשברים והתרועה. הרי לפי מ"ש בשו"ע עיני יצחק הנ"ל שאצל קהילות התימנים נהוג זה מימות עולם, איני אומר דבר, והר"ם בהל' שמיטה ויובל פ"י ה"ו כתב דהקבלה והמעשה עמודים גדולים בהוראה למעשה. ובשאר קהילות הרי שבשברים ובתרועה כבר נתבטל זה מכמה דורות, ולכן אם יעשו כן בשברים ובתרועה בודאי דבזמן הזה יש לפסול גם בדיעבד. אמנם בתקיעה אנחנו רואים שאצל רוב הקהילות נשאר דבר זה ולכן יש להניחם במנהגם כי בתקיעה אין הדבר חמור כ"כ דהוי כהמשך התקיעה וגם אינו מכיון לשם שברים כלל, והמדקדק במעשיו מקרב קהילות אלו יחזור ויבקש לתקוע לו בצינעא סדר תקיעות מבלי קולות אלה. אבל אצלנו אשכנזים פרושים באר"י שנוטים אחר הנהגות הגר"ל מבריסק וכל קדושים עמו זצ"ל להם יאותה לדקדק מאד ולהחמיר בקול ישר מתחילה ועד סוף עד כמה שניתן ובציבור לא שייך ולא אפשר כ"כ להחמיר בזה להטריח הציבור אם הוא רק שינוי מעט ויחזור ויתקעו אח"כ בקול ישר לגמרי, אך אם הוא עיוות קול ניכר ונרגש מאד וכל שכן קול אחר בסוף, בזה יש להחזיר גם בציבור ואפילו עד כמה פעמים. וכל זה ביום א' דאורייתא וביום ב' דרבנן יש להקל יותר.

לט. גם אם הפסיק בפחות מכדי נשימה התקיעה פסולה. הנה במט"א סי' תק"צ סע' כ"ה כתב דאם באמצע התקיעה הפסיק יותר מכדי נשימה, לא יצא. ומשמע דבכדי נשימה עדיין יצא ובאלף המגן שם אות ל"ח דגם בהפסיק בכדי נשימה לא יצא, ומשמע דבפחות מכדי נשימה יצא, ואני כתבתי כאן דבתקיעה גם בפחות מכדי נשימה לא יצא. דדוקא בשברים ובתרועה ששם הקולות עולים ויורדים לא ניכר בהם הפסק של פחות מכדי נשימה לעשותם כשני קולות מה שאין כן בתקיעה שהוא קול ישר בעיקרו הרי כל הפסק דק אפי' פחות מכדי נשימה נראה שמפריד הקולות לשניים. וכן כתבתי

שברים

ד. השברים הם לפחות שלשה^מ קולות קצרים תכופים זה לזה בנשימה אחת^{מא}, ושיעור אורך כל קול יתבאר לקמן סעי' ה'.

ה. יש אומרים שהם קולות קטנוים ישרים ופשוטים כקול התקיעה^{מב} (טו) מופסקים^{מג} זה מזה בשיעור משהו^{מד}, ויש אומרים שהם קולות קטנים שצלילים כקול עולה ויורד המשתבר^{מה} (או טו^{מו}) ולדעה זו יש אומרים שצריך לעשותן מחוברים זה לזה והמפסיקין ביניהם לגמרי טועים^{מז} ויש אומרים דגם

בקיצור הלכות מועדים בידי התקיעות סעי' ו' ושם במקורות והערות אות כ' [בנמ"ח אות טז] לחלק בזה בין תקיעה לשברים ותרועה שבהם אינו פוסל אלא הפסק בכדי נשימה ולא פחות. ועיין עוד חדושים ובאורים גרינמן ערכין י' ע"א. וכ"כ בהליכות עולם סלונים (ר"ה ח"ב עמ' קפב ס"ח). וכ"כ בחכמת התקיעות עמ' מה סי' יב ס"ב. אמנם המעיין ברשב"ץ ח"ג סי' ר"ט יראה דס"ל דעכ"פ פחות מכדי נשימה גם בתקיעה לא הוי הפסק.

מ. סעי' ג'.

מא. סעי' ד'.

מב. כ"כ הריטב"א, וז"ל, ואין לומר שאין הפרש בין תקיעה לשבר באריכות הקול אלא בשינויו, שזה אינו שהתקיעה קול פשוט בלא שבירה וכו' ועל כרחנו השבר והתקיעה קול פשוט ואין בהם כדי שינוי בניגון אלא באריכות הקול, וכ"כ רבנו שמשון והוא הנכון. ע"כ. ולכאורה כ"ה גם דעת הראשונים והטושו"ע שכתבו שלא להאריך בכל חלק מהשבר בכדי שלא יהפך לתקיעה, דמשמע שהשבר הוא קול פשוט.

מג. דאל"כ יהפכו השברים לתקיעה.

מד. דלדידן אם הפסיק בין שבר לשבר בכדי נשימה הוא פסול וכדלקמן בסעיף זה, וא"כ בהכרח להפסיק רק משהו פחות מכדי נשימה.

מה. כ"כ הרמב"ן בדרשה, וז"ל, אבל כפי הנראה וכו' אין הפרש שבין השברים לתקיעה בין ארוך לקצר אלא שזה קול פשוט סופו כתחילתו כאיש מרים קולו לשורר ולרנן וזה קול שבור כעין המיילל, ע"כ. וכ"ה ג"כ משמעות הריצ"ג והאור"ח שכתבו, שבר, כאדם הגונח משבר כאב לב והן יבבות ארוכות, ועוד, דבהכרח לומר כן בדעתם דהרי הם סוברים דאין להפסיקן ויש לעשותן מחוברים, כדלקמן, ואם יסברו דיש לעשותן פשוטין א"כ ממילא תהיה תקיעה ולא שברים. מיהו לפי מ"ש לקמן בביאור דבריהם אין הכרח לזה. וכ"ה משמעות המאירי בספר מגן אבות ענין ב' שכתב, שהגניחות הם יללות ארוכות, וכ"ה סברת הר"ח כמו שהבין בדבריו הרמב"ן לקמן במו"ה 48. וסברת בעל העיטור כמו שהבין בדבריו הדרישה בס"ק ב' לעשותן מחוברים וממילא צריך לומר דס"ל לעשותן בקול שבור וכ"כ להדיא הדרישה שם אלא מוציא כל הגניחה לחוץ וכו'.

מו. בספר עמק ברכה.

מז. מחוברים זה לזה. הריצ"ג הו"ד באור"ח אות י"ב ובכלבו, והו"ד בב"י, כתב, וז"ל, והוי יודע שאין פירוש שברים, שישבור הקול ויפסיק אלא שבר כאדם הגונח משבר וכאב לב והן יבבות ארוכות וטועין התוקעין המפסיקין אותן לגמרי, ע"כ. (אמנם מדברי הד"מ בס"ק ד' משמע שהבין דברי הריצ"ג שכוונתו שאין להפסיק בהם בכדי נשימה ולאפוקי מסברת המאירי לקמן במו"ה 50, אך בהפסק פחות מכדי נשימה דהיינו הפסק כל דהוא אין ראיה ששובר הריצ"ג שאין להפסיק דאולי אין זה נקרא הפסק לגמרי). וכן ס"ל להרמב"ן בדרשה וכתב לפרש כן גם בדברי הר"ח שכתב דשברים בניחותא והפסק ביניהם, וכתב



לדעה זו יש להפסיק^{מח} שיעור משהו פחות מכדי נשימה^{מט} בין שבר לשבר, ולהלכה ראוי לעשותן מחוברים^ג וישתדל לעשות שברים חזקים להיכר שהם

ע"ז הרמב"ן, ולא הפסק גמור שישהה אלא שיהיו שני קולות, שיפסיק הקול בשבר ניוגון. וכן ס"ל להדרישה בס"ק ב' לפרש כן בדברי בעל העיטור שכתב ג"כ ג' קולות קטנים מופסקים כדפירש הרמב"ן בדברי הר"ח, וכתבתי בפנים דכל זה הוא לדיעה שיש לעשות השברים בקול שבור וכדכתב גם הרמב"ן בהדיא, לדיעה לעשותן בקול פשוט אי אפשר לומר שיעשו אותן מחוברים דא"כ תחזור להיות תקיעה.

מח. כך הם פשטות דברי הר"ח בסוגיין שכתב, שברים בניחותא והפסק ביניהם, וכ"כ בעהע"ט הו"ד בטור ובארוחת חיים, דהם ג' קולות קטנים מופסקים, וכ"כ שבה"ל בסי' רח"ץ, וכ"כ המאירי במגן אבות ענין ב', שהגניחות אדם עושה אותם בהפסק וא"כ בודאי צריכות הפסק וכו' במעט הפסק ביניהם, וכל שלא הפסיק פסל ששלשה שברים נאמרו וכל שאין בהם הפסק אינן שלשה. אלא דהוא כתב דבעינן להפסיק בכדי נשימה, מ"מ ביסוד הדבר גם הוא מצריך הפסק. ובספר פאר עץ חיים (הנדפס בירושלים) תשובה כ"ה השיא גם כן בדעת רש"י דגם הוא בעי דוקא הפסק בין השברים.

מט. פחות מכדי נשימה. דהמאירי ס"ל להפסיק בכדי נשימה ולא קי"ל כוותיה וכדלקמן הע' 50 דבהפסיק בכדי נשימה הוא חשש פסול לדין ובדברי הר"ח ובעהע"ט שכתבו סתם להפסיק, בודאי נוכל לומר בדבריהם דר"ל, דוקא פחות מכדי נשימה ודהיינו משהו, בכדי שלא יחלקו על הפוסקים הפוסלים כאן בכדי כדי נשימה, וכן כתב מרן בסע' ד', ג' שברים צריך לעשותם בנשימה אחת.

ואף שלכאורה היה אפשר לומר דאלו הפוסקים המצריכים הפסק בין שבר לשבר ס"ל לעשות בקול פשוט ולכן בהכרח הצריכו הפסק ואלה האומרים לעשות גניחות לא מצריכים הפסק, מ"מ כתבתי בפנים שתי הדיעות בהפסק אליבא דהפוסקים המצריכים גניחות, דהנה הר"ח והעיטור לא פירשו בדבריהם את הטעם שצריך להפסיק בשברים, ורק המאירי פירש ומדבריו משמע שהם שני טעמים, טעם אחד דהגניחות אדם עושה אותן בהפסק וטעם שני דשלשה שברים בעינן וכל שאין בהם הפסק אינן שלשה כדכתב בלשונו, ואף דהוא ס"ל דמשום הכי בעינן דוקא שיהיה הפסק בכדי נשימה מ"מ ממנו ניקח דאפשר לומר דגם הר"ח והעיטור ס"ל הני טעמי, אך ס"ל דאכתי משום הני טעמי די בהפסק פחות מכדי נשימה. וא"כ אפשר שפיר לומר דאף אי ס"ל להעיטור והר"ח דיש לעשות השברים בקול שבור אכתי יסברו דמשום הני טעמי או משום חד מן הטעמים יש להפסיק ביניהם, וע"כ כתבתי בפנים שתי הדיעות של מופסקין ומחוברים אליבא דדיעה לעשותן בקול שבור.

ג. מחוברים. דהריצ"ג והאור"ח כתבו להדיא דטועין המפסיקין ביניהם (אף שהדר"מ בס"ק ד' פירש דבריו דא לשלול דוקא בב' נשימות), ואת דברי הר"ח שלכאורה משמע מדבריו לעשותן מופסקין פירש ג"כ הרמב"ן דאף הוא ס"ל לעשותן מחוברים וכ"כ הדרישה בס"ק ב' לפרש את דברי העיטור, וא"כ לא נשאר לנו מי שכתב להדיא לעשותן מופסקין זולת המאירי והוא כתב להדיא לעשותן בהפסק נשימה והרי לא קי"ל כוותיה בזה, וכן מה שהשיא הפאר עץ חיים בדברי רש"י לומר דגם רש"י ס"ל לעשותן מופסקין מדכתב רש"י כאדם הגונח מכאב לב, אין זה מוכרח כלל דהא גם הריצ"ג כתב כלשון הזה ממש ואפי"ה כתב דטועין המפסיקין לגמרי (מיהו לפי מה שפירש דבריו הדר"מ הנ"ל יש לומר דבאמת אהנ"מ דגם הריצ"ג יצריך הפסק פחות מכדי נשימה), וא"כ לא נשאר לנו מי שיאמר להדיא לעשותן מופסקין אלא הר"ח והעיטור אם לא נפרשם כפי שפירשום הרמב"ן והדרישה ואף אז נוכל לומר דהם ס"ל לעשותן דוקא פשוטין ולכן בהכרח כתבו שצריך להפסיק, על כן העיקר לדינא כפשטות סברת הריצ"ג והאור"ח דמשמע מינייהו דאין להפסיק כלל, והרמב"ן, והר"ח אליבא דהרמב"ן, והעיטור אליבא דדרישה דהעושיין קולות שבורים צריכים לעשותם מחוברים.

שלשה שברים נא ואם עשאן מופסקין יצא ג"כ נב.

ו. רצוי שכל עדה תשמור על מסורתה בזה נב ובן כל עדה ישתדל לשמוע את השברים כמנהג עדתו על כל פנים ביום הראשון שהוא דאורייתא נד.

תרועה

ז. התרועה היא השמעת קולות דקים קטנטנים (טו טו) רצופים ומחוברים זה לזה נה. ויש אומרים שצורת התרועה אינה השמעת קולות קטנטנים אלא קול אחד ארוך ממושך ובלתי נפסק שצורתו כקול המתרעש (או או או) נז.

נא. וישתדל וכו'. כמ"ש הרמב"ן בדרשה, שיהיו שני קולות ע"י שיפסיק הקול בשבר ניגון.

נב. ואם עשאן וכו'. דיש לסמוך על פשטות לשונות הר"ח והעיסור, והפאר ע"ח בדעת רש"י, דיש לעשותן מופסקין ועוד דדעת כמה אחרונים דאף בתרועה שדינה לכו"ע לעשותה מחוברת אם הפסיק בה בפחות מכדי נשימה יצא, וא"כ ה"ה בשברים אף אם דינם הוא לעשותם מחוברים, ודיהינו כל שלא הפסיק בהם בכדי נשימה דאז יש חשש אפי' בדיעבד וכמ"ש בדיני התקיעות שבקיצור הל' מועדים סע' ז' וח'.

נג. מסורתה בזה. בהרבה מחוזות רוסיה וליטא עשו השברים בקול שבור כהרמב"ן וכ"ה מנהג אשכנזים פרושים באר"י והרבה קהילות אשכנז ואונגהרן וכן רוב קהילות החסידים עושים בקולות פשוטים כהריטב"א.

נד. כ"כ הגרע"י שליט"א בהליכות עולם קול סיני ע' 23 לגבי ספרדי המתפלל תמיד בביהכ"נ של אשכנזים שנכון מאד שיהדר לשמוע קריאת פרשת זכור שהיא מן התורה מפי ש"ץ הקורא בהברה ספרדית וכן להיפך. ע"כ. וא"כ ה"ה לנד"ד עכ"פ ביום א' דאורייתא וביום ב' דרבנן יש להקל.

נה. קולות דקים וכו'. שה"ל סי' רחץ כתב, קולות קצרים זה אחר זה בלי פיסוק. וכן משמע מהרוקח סי' ר"ב שכתב, דאם מריע ועשה טוט כמה פעמים, דמשמע ג"כ דס"ל שצורתה קולות קטנים רצופים, וכ"ה בלקט יושר סוף ע' 122, וז"ל, כשתעשה תרועה בשופר נשמע הקול תא תא, ע"כ.

נו. רב סעדיה גאון בסידורו כתב, כקול המתרעש, וכ"כ הריצ"ג בעמוד ל"ח, כקול המתרעם וכו' וילולי יליל לשון רעישא, ע"כ. והמגדל עוז בפ"ג הל"ד כתב, וז"ל, כשזכיתי לבוא בארץ הקדושה מצאתי תרועתם בקבלת אבותם כקול המתרעש ואין טוט בהם ושאלתי לכמה גדולים ולא פירשו לי דבר עד כססף בקשתיה וכמטמונים מצאתיה, ומצאתי לריצ"ג שפירשה וכו', והביא דברי הריצ"ג האלה, ע"כ, ומבואר שכן היה מנהג המוסתערבים באר"י מדור דור.

והנה בירושלמי סוף ר"ה איתא, איזוהי תרועה רבי חנניא רבי מנא, חד אמר כהדין טרגמוטא וחד אמר תלת דקיין וכו'. ולכאורה היה אפשר לפרש דברי הירושלמי האלה דפליגי האמוראים בצורת התרועה דמ"ד כהדין טרגמוטא שהוא כקול המתרעם, וכמו שפירש גם כן הריצ"ג את הירושלמי הזה שהביא אותו, ומ"ד תלת דקיין ס"ל שהתרועה היא כוחות קטנים. וא"כ אלה נקטו כרבי חנניא ואלה כרבי מנא, אך מפרשי הירושלמי שם לא פירשו פלוגתתם באופן זה כי אם באופן אחר אשר לפיהם יוצא שצורת התרועה היא עפ"י הירושלמי לכו"ע כקול המתרעש. וכן הריצ"ג שם פירש מחלקותם אם התרועה היא תרועה או שברים.



ח. הרבה קהילות נהגו בקולות דקים קטנטנים^{יז} אבל ישנם גם הרבה קהילות שנהגו כדיעה השניה^{יח} וגם בזה תהיה כל קהילה וכל בן קהילה נאמן למסורת הקהילה והעדה^{יט}.

שברים תרועה

ז. מנהג רוב בתי כנסת האשכנזים באר"י לתקוע במיושב בנשימה אחת ע"י הפסק של פחות מכדי נשימה ובמעומד בשתי נשימות ממש ולאחר התפלה איך שרוצים, אבל מכל מקום הדרך המובחר^ס לצאת כל הספיקות בענין הנשימות בתקיעות דתשר"ת הוא, לתקוע במיושב בנשימה אחת ממש מבלי שום הפסק בין השברים לתרועה, ובתקיעות דמעומד בנשימה אחת בהפסק של פחות מכדי נשימה בין השברים לתרועה, ואחר התפלה והקדיש לתקוע בשתי נשימות ממש. והנהגים

נז. כן נוהגים האשכנזים פרושים באר"י ושאר רוב האשכנזים.

נח. כן נוהגים בעיקר הספרדים והתימנים וכן נהגו המוסתערבים תושבי אר"י הקדמונים כמבואר במגדל עוז הנ"ל, וכפי הנמסר נהגו כן ברוב קהילות אשכנז וכפי שכתב בספר התקיעות בהלכה במקור הערות אות י"א נהגו כן בכמה מקומות באונגריה.

והנהגים בתרועה בקול המתרעש, חובה על התוקע להתלמד היטב לעשות תרועה כזו כתיקונה כי היא עיקר כל מצות שופר ומלאכת ניגונה כבדה מאד. ואם התוקע לא יעשה כראוי אז דומה קולה לקול התקיעה, דיני תקיעה שבמחזור בית אהרן עם בית לוי ומעשה אורג אות ח"י. (כי אם לא יורגש הקול המתרעש הרי הוא נעשה לקול פשוט שהוא קול התקיעה, משא"כ בצורת התרועה השניה שאינה יכולה להיעשות כתקיעה).

נט. עיין לעיל סע' ו'.

ס. הדרך המובחר. אף שמרן בסעיף ד' כתב לתקוע במעומד בשתי נשימות, נראה לומר דזה דוקא לפי זמנו שלא היו נוהגים במקומותיו לתקוע אחר התפלה רק תרועה גדולה בלבד וכמו שכתב בס"י תקצ"ו ולכן בהכרח כתב לתקוע סדר אחד בנשימה אחת וסדר אחד בשתי נשימות אבל לדין שנוהגים לתקוע מ' קולות לאחר התפלה, עדיף טפי לתקוע במקומות שמחוייבים לתקוע מעיקר הדין כמיושב ומעומד, תקיעות אלו שבהם יוצא לרוה"פ לכו"ע, וכלומר, בנשימה אחת ועיין שעה"צ סקי"ח. ולתקוע את התקיעות שלאחר התפלה, שאינן אלא מנהג, בשתי נשימות, כיון שלהרבה ראשונים אין יוצאים בהם. ומפני זה כתבתי דאלה התוקעים בתפילת לחש (ואחר התפלה אין תוקעים אלא י' קולות) יתקעו בשתי נשימות בתפילת לחש כיון דגם חיוב התקיעות בתפלת לחש אינו אליבא דכו"ע.

ובענין התקיעות של נשימה אחת שגם בהם יש שתי דיעות אם לתקוע בלי שום הפסק או בהפסק של פחות מכדי נשימה שכתבתי להלן בסוף הקונטרס במאמר ג' שקשה להכריע בזה ושצריך לצאת ידי שתי הדיעות, כתבתי לתקוע בלי שום הפסק, בתקיעות דמיושב דעדיף לסמוך אותם לברכות כיון דמפשטות לשון הראשונים משמע דכן יש לתקוע ויש לנו כמה וכמה אחרונים שסוברים כן ג"כ. וממילא דבמעומד יש לתקוע בהפסק של פחות מכדי נשימה וא"כ זוהי הדרך המובחרת ביותר בענין זה. אף שיש פוסקים שכתבו בזה אחרת. עיין במ"ב סקי"ט, ובשעה"צ שם סקי"ז.

ובקצה המטה שעל המט"א סקי" שכתב משם הא"א בוטשאטש, שבלחש יש לתקוע בנשימה אחת, ובספר מועדים וזמנים ח"א ס' נ"ח אות ט' כתב ג"כ כעין מה שכתבתי ועיי"ש עוד בחלק ב' סימן ד'. ועיין בספר אש דת סעיף ט"ז, ובאבני נזר חאו"ח ס' תמ"ד.

לתקוע גם בתפלת לחש יתקעו במיושב כנ"ל בנשימה אחת ממש ובתפלת לחש בשתי נשימות ממש ובחזרת הש"ץ בנשימה אחת עם הפסק של פחות מכדי נשימה, אך הנוהגים^{סא} לתקוע בחזרת הש"ץ בכל פעם רק תשר"ת צריכים לתקוע את זה דוקא בשתי נשימות, ואחר התפלה יתקעו בפחות מכדי נשימה.

י. את התשר"ת של י' קולות האחרונים אפשר לעשות איך שרוצים.

יא. אף שכתבו הפוסקים^{סב} שאחר התקיעות של חזרת הש"ץ מותר כבר להפסיק בדיבור אף שעדיין לא תקעו את התקיעות שלאחר התפלה, וכמו כן שבתקיעות שלאחר התפלה אין להחזיר בטעה בהם, מכל מקום לפי הסדר הנ"ל שכתבנו צריך להזהר שלא להפסיק בדיבור לכל הפחות עד אחר הג' תשר"ת^{סג} שלאחר התפלה וכמו כן לחזור אם טעה בהם.

יב. כל הסדר הנ"ל יש לנהוג רק במקום שלא יבואו עי"ז למחלוקת^{סד}. וכמו כן במקומות שנהגו^{סה} לתקוע כל הסדרים בשתי נשימות אין להם לשנות מנהגם.

יג. המנהג הנכון^{סו} עפ"י דין הוא שבשעת הברכות יחזיק התוקע את השופר בידו הימנית מכוסה תחת המפה שעל הבימה ודלא כמו שיש נוהגין שאין מחזיקין השופר כלל בידם כי כל דבר שמברכים עליו צריכים להחזיקו ביד הימנית.

סא. אך הנוהגים וכו'. מ"ב סקי"ט, ועיין בשעה"צ סקי"ז הטעם לזה, ובאר"י אין כהיום מי שנוהג כן, ולכן לא הארכתי בזה.

סב. אף שכתבו הפוסקים. קצה המטה בסי' תקצ"ב סק"ז דלא כחיי"א כלל קמ"א ס"ט. אין להחזיר בטעה בהם, מ"ב תק"צ סקל"ה.

סג. שלא להפסיק בדיבור וכו' עד אחר הג' תשר"ת. כיון דיוצאים בהם לכמה ראשונים את עיקר המצוה. ובלאו הכי טוב להזהר שלא להפסיק וכן לחזור גם על שאר הקולות שלאחר התפלה דדילמא טעו מקדם באיזה קול ולא הרגישו ויוצאים. כעת, וכהחיי"א הנ"ל שכתב שלא להפסיק עד לאחר הל' קולות. וע"ע בספר אש דת בסופו מש"ב.

סד. שלא יבואו עי"ז למחלוקת. דבמקום שלא רוצים לנהוג כך, ג"כ יוצאים כיון דעכ"פ תוקעים בנשימה אחת וגם בשתי נשימות, ואף אם אינם רוצים להחמיר כשתי הדיעות שבנשימה אחת ג"כ הרי לכל דעה יש לה עמודים גדולים לסמוך עליה, אבל במקום שלא יבואו לידי מחלוקת יש לנהוג כסדר שכתבתי, ובפרט במקום שהציבור אינם בני תורה ואין להם שום מושג בענין הנשימות הרי הבעל תוקע יכול לנהוג כך כמו שכתבתי דהרי הם לא ירגישו כלל ולא איכפת להם, ואם כן כדאי לזכותם שיצאו אליבא דכו"ע.

סה. כמו כן במקומות שנהגו וכו'. דהרי הרמ"א בסעיף ד' פסק דכן יש לעשות ואין לשנות. וכנראה שכן נהגו רוב האשכנזים בחוץ לארץ ורק באר"י קבלו גם האשכנזים את הכרעת מרן הב"י לעשות כפי שתי הדיעות, וכמו שקיבלו האשכנזים באר"י עוד הרבה דברים לעשות כדעת מרן היפך ממנהגם בחו"ל, וכ"כ במט"א סעיף ט"ז שהנוהגים לעשות בב' נשימות אין להם לשנות לעשות בנשימה אחת וכן להיפך, וכן בני תימן נהגו לעשות הכל בשתי נשימות כמ"ש בתאכליל חלק ר"ה בפירוש עץ חיים עמוד ע'. ובשתיילי זתים סעיף ד' בשושנת המלך.

סו. המנהג הנכון וכו'. דהנה לפי המבואר בפוסקים דנוהגים שהשופר יהיה מכוסה בשעת הברכות



יד. כפי ^{סז} המנהג כהיום שתוקעים למלכויות זכרונות ושופרות בכל פעם תשר"ת, תש"ת, תר"ת היה נכון לומר בארשת, מביט ומקשיב לקול תרועתנו, למלכויות זכרונות ושופרות, אבל צ"ע שלא נהגו כן.



וכמו שכתב בבאה"ט תקצ"ג סק"ג, ובמט"א סי' תקפ"ה סעיף ג' ועיי"ש בקצה המטה סק"י, לא מדקדקים הרבה להחזיק את השופר גם אז בידו. ובאמת זהו דינא דגמרא בשו"ע סי' ר"ו סעיף ד' דכל דבר שמברכים עליו צריך להחזיקו ביד ימינו. ובמ"ב שם סק"ח דה"ה בכל דבר מצוה שמברך עליו וכ"כ להדיא בסידור רע"ג, וז"ל, אוחז ש"ץ שופר בידו ומברך, וכ"ה בשאלתות דראח"ג סי' קע"ג וז"ל ונשקול חצוצרתא בידיה ומברך וכו' ע"כ וכתב שם בהעמק שאלה, דבעינן דוקא לקחת בידו מדאסור לברך לפני שנטל בידו עכ"פ לכתחלה.

וכ"כ בסידור יעב"ץ יקח השופר ביד ימין וכו' ואח"כ יברך.

ובספה"ק זה השלחן ח"א סי' תקצ"ג כתבתי בענין הזה, וחזרתי והארכתי בזה בח"ב שם והעליתי דיש לעשות כמו שכתבתי בפנים. וכ"פ ויצבר יוסף סימן י"ח, וראש משביר ח"א אור"ח סי' ל', וצ"ץ אליעזר ח"ז סי' כ"ז דיש להחזיק השופר בידו מכוסה תחת המפה. ועיי"ש עוד בארוכה בצי"א הנ"ל. וע"ע באבני נזר סי' תל"א. וכ"כ בספר כתר שם טוב גאגין ח"ו ע' 153, וז"ל, ולכל האופנים התוקע צריך שיאחוז השופר בידו בשעת ברכה כשהוא מכוסה וכו', עכ"ד. [א"ה, וע"ע במכתב הגאון האדיר רבי משה שמואל שפירא זצ"ל ראש ישיבת באר יעקב להרהמ"ח שליט"א (שיודפס א"ה במוריה תשרי תשע"ז), וע"ע באורך בס' ירושתנו ח"ה עמ' קלז ואילך].

ודע דמה שכתבו בכמה ספרים דגם בין סדר לסדר יש לכסות השופר, הנה הנוהגים שלא לומר יה"ר בין סדר לסדר אין נוהגים כן כי אינם מפסיקים אלא בשהיה כל שהיא, והנוהגים לומר היה"ר ציעשו כמנהגם.

סז. כפי וכו'. במהרי"ל הל' ר"ה איתא, דלתשר"ת היה אומר לקול תרועתנו דממנ"פ יש שם תרועה אבל לקש"ק וקר"ק אמר לקול תקיעתנו דשמא האידך היא תרועה, ומה שלא אמר במלכויות תקיעתנו ותרועתנו, י"ל דהעיקר היא התרועה וכמו שנקרא היום, יום תרועה, ורק במקום שאי אפשר לומר תרועתנו אמר תקיעתנו וכן איתא במנהגי מהר"ם רוטנברג ע' 44 שכן היה נוהג הר"ם. וכ"ה הנוסח במחזורי אשכנז גדול. ולפי"ז כיון שאנו נוהגים לתקוע בכל פעם י' קולות ממילא לדידן אפשר לומר בכל פעם תרועתנו. וצ"ע שלא נהגו כן. ובאמת גם למנהג הרמ"א לתקוע בכל פעם רק תשר"ת כדעת הר"ת היה אפשר לומר כן בכל פעם ואפי"ה אין כן הגירסא במחזורים דידן.

ועכ"פ גם כשאומרים תקיעתנו נראה דצ"ל בלשון רבים, תקיעותינו, דהרי יש שתי תקיעות בכל פעם וכ"ה להדיא הנוסח במנהגי מהר"ם, אך במהרי"ל איתא בלשון יחיד.

רבינו סיני בן רבי אליעזר המכונה ספיר זצ"ל בעמח"ס שו"ת מנחת עני



לפנינו מספר תשובות מתוך השו"ת האדיר לרבינו סיני בן רבי אליעזר המכונה ספיר זצ"ל אב"ד דברעזין שלא ראו דפוס מעל למאה וחמישים שנה ובעזה"ת יראה אור בקרוב על ידי המכון שע"י ישיבתנו ישיבת 'היכלי התורה', הגאון המחבר זצ"ל נימנה בשעתו על גדולי רבני פולין החסידית ידיד ורע קרוב לכ"ק אדמו"ר בעל החדושי הרי"ם מגור זצ"ל השאיר אחריו ברכה חידושים על שו"ע אבהע"ז ושו"ע חו"מ ואת ספרו עולת חודש דרשות עפ"ד החסידות מסודרים לפי חודשי השנה ווארשא תר"ז, וכן ספר עולת חודש חלק שני, הכולל דרושים לששה חודשי השנה מתשרי עד אדר "דבר חודש בחדשו, דבר שבת בשבתו" וכן שבעה דרושים לסיום ששה סדרי משנה.

כבר אמרו חז"ל "הכל תלוי במזל אפילו ספר תורה שבהיכל", ופירשו זאת הקדמונים שיש ספרים ששפר עליהם מזלם וזכו להיכנס אחר כבוד לבתי המדרש ועולם הספר, ויש ספרים אשר לא שפר עליהם מזלם והם מונחים בקרן זווית, ואין איש שם על לב. אמנם אצל רבינו זצ"ל מימרת חז"ל זו התבטאה לא רק ביחס לחידושו שלא זכו לצאת לאור מלבד מה שנדפס לפני קרוב למאה שבעים שנה שו"ת מנחת עני וגם בספרות השו"ת שבזמנו מוצאים אנו את דברי רבינו מובאים מספר פעמים גדול אבל לא רב ביחס לשו"ת זה, אלא גם ביחס לאיש הגדול והקדוש הזה, ששמו נאבד בתהום הנשייה, ולא מוכר היום לתלמידי חכמים ויושבי בית המדרש. ויתכן שהא תליא בהא, ואם חידושו היו מתבדרים בבתי מדרשות, הרי שממילא שמו היה ידוע ומפורסם, כמו שהיה בדורו

כן נמצאים עוד תשובות ממנו בכת"ק מקוים אנו כי גם על אור חדש זה תזרח השמש בקרוב ויזכו לגאולת עולם התשובות הנדפסות כאן הם תשובות ראשונות מתוך ספר השו"ת שאי"ה יראה אור בקרוב, נלב"ע בכ"ז מנ"א תרל"ה.

סימן א'

האם רשאים לשנות תפילין דרש"י ולהחליפם בתפילין דר"ת

שאלה א' נשאלתי מאחד שנפסל לו בתים של תפילין דר"ת ואין לו אחרים ויש לו כמה זוגות בתים של רש"י, אם רשאי לשנות להניח בהם הפרשיות של ר"ת:



תשובה הנה לכתחילה ודאי אין לשנות דאפילו בכיס של תפילין^א כתב המחבר סי' ל"ד סעיף ד' לעשות בו סימן דלא ליתי לאחלופי ומכש"כ בבתים^ב, אך בדיעבד באין לו תפילין דר"ת אחרים יש לדון. דהנה בש"ע סימן מ"ב סעיף א' כתב אסור לשנות מתפילין של ראש לתפילין של יד, ועיין שם במ"א^ג שכתב וז"ל אפילו אין לו תפילין של יד כ"מ בגמרא עכ"ל.

וכוונתו לסוגי' דמנחות דף ל"ד אם אין לו תפילין של יד ויש לו שני תפילין של ראש שטולה עור על אחת מהן וכו' ופריך והא שלח וכו' שאין מורידין וכו' ומשני הא בחדתא ע"ש מבואר אפילו באין לו תפלה אחרת אין מורידין וה"ה בנ"ד.

ואולם בפ"מ^ה הקשה שם ליתי עשה דתפילין ולידחי לאו דאין מורידין, ותירץ כיון שהמצוה נעשה בפסול לא אמרינן ביה דחיה וכוונתו דטולה הוא בפסול כיון דבפנים הוא ד' בתים ייע"ש ברש"י. וא"כ בנ"ד דליכא פסול רק משום אין מורידין אית לן למימר שפיר דאתי ספק עשה ודחי ספק ל"ת כיון שאין לו אחרים, ואם אמנם יש מקום לבע"ד לחלק ולומר שאני תפילה של יד דאית ביה עכ"פ קדושה ומצוה רק שהיא קלה מקדושת של ראש שייך שפיר למימר אתי עשה וכו' משא"כ תפילין של ר"ת נגד תפילין של רש"י מאחר דאנן תפסינן עיקר להלכה כרש"י ז"ל ותפילין דר"ת אינו רק למהדרין י"ל דתפילין דר"ת הוי לגבייהו כחול גמור ולית בהו שום מצוה וקדושה שנאמר אתי עשה וכו' מ"מ מרוצת לשון המחבר סימן ל"ד שכתב וז"ל לא יניח ב' הזוגות בכיס אחד וכו' אלא יעשה ב' כיסין וסימן בכל כיס שלא יתן של זה בזה עכ"ל, מדלא קאמר שלא יתן של ר"ת בשל רש"י ש"מ דכי הדדי נינהו לענין קדושה למאן דמהדר אשניהם וכל חד וחד מהם הוא ספק קדושה וכן משמע מרישא שם שכ' שאחד מהם הוא חול וכו' ייע"ש א"כ י"ל דאתי ספק עשה דתפילין דר"ת ודחי ספק לאו דאין מורידין.

א. ומיירי שהוזמן הכיס תחלה רק לדעת אחד מהם, אבל אם נעשה מתחלה להניח בו שניהם שרי [משנ"ב ב"ס"ק יח ע"פ המג"א].

ב. וכן כתב העולת תמיד [ס"ק ב] וכל שכן שאין להחליף הבתים והפרשיות והרצועות. ועיין במחצית השקל [ס"ק ו] שהביא מחלוקת אחרונים בזה.

ג. ס"ק א. וכן פסק המשנ"ב ס"ק א.

ד. ע"ב.

ה. באשל אברהם ס"ק א.

ואולם לפענ"ד דברי הרב בעל פ"מ אינם מוכרחין דמה שהקשה לייתי עשה וכו' י"ל דהא אינו בעידנא¹ וכו' דהלאו הוא מיד בשעת הנחה בבתים והעשה אינו אלא בהנחה על היד ובפרט בנ"ד לפי מה שסיפר לי האיש השואל שבמשך זמן הזה היה כאן סופר עם בתים חדשים רק מחמת התרשלות ועצלות לא קנה ממנו, א"כ יש לחוש לדברי תוספות עירובין דף ק' ד"ה מתן ד' שכתבו וז"ל וא"ת לייתי עשה ולדחי לאו דבל תוסיף וי"ל דלא דמי כלל לכלאים בציצית דהכא ע"י פשיעה בא והיה יכול לקיים בלא דחיית הלאו עכ"ל וה"נ אם לא היה מתרשל היה יכול להתקיים בלא דחי' לכך יש לומר דלא אמרינן ביה אתי עשה וכו'.

ובר מן דין היה נראה לכאורה פשוט דבספק עשה לא אמרינן כלל שאלים כחו לדחות ל"ת אפילו אם הל"ת ג"כ אינו אלא ספק מ"מ כיון דספיקא דאורייתא לחומרא הוי כמו איסור ברור ועיין בש"ך י"ד סימן ק"י בדיני ס"ס ולא אתי ספק עשה ודוחה אותה.

אך באמת ז"א דהא גם במצות עשה אמרינן סד"א לחומרא וברור חיובו של העשה כמו איסורו של הלאו והדרינן לכללן דאתי עשה וכו', והשתא דאתינא להכי י"ל בהיפך דדחי' דהכא בנ"ד עדיף טפי ודוחה הלאו דאין מורידין אפילו שלא בעדני' דמקיים עשה וטעמי ונימוקי אתי לחלק בין דחי' זו לדחיות דעלמא דכולה גמרא דבשלמא בשאר דחיות כמו עבודה וצרעת דהעשה ול"ת אינם סותרות ומנגדים זה לזה בעצם כי העשה והל"ת כל חד לחודא קאי בדוכתי' העשה הוא בכהנים לעבוד עבודה והלאו הוא במצורע ומנוגע שלא לקוץ בהרתו רק במקרה כאשר יפגשו זה בזה ויהיה הכהן מנוגע ומצורע וירצה לגשת אל עבודה כפי המוטל עליו אז הם מנגדי' זה לזה אם יעבוד עבודה מוכרח לעבור הלאו של קציצת בהרת ואם יקיים הלאו ולא יקוץ מוכרח להניח עבודה ולא יקיים העשה לכך אמרינן דלא אלים כח העשה למדחי אלא בעידנ' כלומר בזמן המקרה דמאחר שהמקרה הוא עיקר הגורם הסתירה וההתנגדות מזה לזה לכך אינו דוחה אלא בשעתו.

ברם הכא בנ"ד בספק עשה דתפילין דר"ת שספק העשה סותר ומנגד בעצם ללאו דאין מורידין דאם נתפוש להלכה כשיטת ר"ת אין כאן הורדת קדושה כלל ואדרבה העלאה הוא לגבייהו דתפילין דרש"י לשיטתי' הוא חול גמור, וכיון דהסתירה וההתנגדות הוא בעצם ואינו תלוי בזמן ובמקרה אית לן למימר דאלים

1. קי"ל במסכת שבת (קלב, ב) "אמר רב אשי: היכא אמרינן דאתי עשה ודחי לא תעשה - כגון מילה בצרעת, אי נמי ציצית וכלאים, דבעידנא דמתעקר לאו - קא מוקים עשה".



כח העשה כי המצוה לעולם במקומה עומדת ודוחה את הלאו אפילו שלא בעידן¹ כל שהוא לצורך תיקונו משום דסד"א לחומרא² ודוחה אפילו שלא בעידן³ מאחר דהסתירה הוא בעצם. והתבונן בזה כי היא סברא דקה נכון וברור לכל מעיין בצדק ואינו נבהל להשיב.

ולפ"ז יש לומר דגם סברת התוס' בעירובין שהבאתי לעיל לחלק בין פשע ללא פשע היינו דוקא ג"כ בדחיות דעלמא שהוא במקרה ולא בעצם ועוד יש לחלק דבשאר דחיות הלאו ידיהו הוא ברור דאפילו אם מקיים העשה או הספק עשה מ"מ איכא עכ"פ העברת הלאו רק שהעשה דוחה אותה לכך י"ל שפיר דהיכא שפשע והיה יכולת בידו לקיים העשה בלא דחיית הלאו דחי' בכה"ג לא אמרינן ברם הכא שהסתירה היא בעצם ואם נתפוש שיטת ר"ת עיקר לא עבר כלל אלאו דאין מורידין אלים כח העשה מספק ואינה נדחית אפילו בפשע ובפרט שסברת התוספת בחילוק זה הוא מלתא חדתא ולא הוזכר בש"ס ופוסקים ע"כ הבו דלא לוסיף עלה וגם הך לאו דאין מורידין לא אתברר לן אי הוי דאורייתא או דרבנן ועיין בפ"מ ט וא"כ אית לן למיזל בספיקא דאין מורידין לקולא ובספיקא דתפילין דר"ת לחומרא. וע"כ נראה יותר טוב ליכנס בספק לאו זה ושלא לבטל מצות תפילין דר"ת:

השמוטות

והנה חכם אחד רצה לפסול מטעם עיבוד שלא לשמה, דכיון דתפילין של רש"י הוי חול לשיטת ר"ת, א"כ עיבוד ידיהו חשוב שלא לשמה:

ולא דיבר נכונה דעיקר לשמה בעיבוד הבתים אינה אלא שיכוון להניח בהם פרשיות של תפילין, אבל לכוון איך יהי' מונחים שם אם על הסדר של רש"י או של ר"ת לא שמענו ולא ראינו, כי עשית הבתים וסדר הנחת הפרשיות בהם הם נושאים נפרדים ואין להם ענין כלל זה אל זה, האומן העושה הבתים אינו צריך כלל שיהיה לו ידיעה במשפט הנחת הפרשיו' על איזה סדר מונחים, הגע עצמך הא אפילו בא"י וישראל אומר לו ליתן לתוך הסיד לשמה מהני בגוילין ומכש"כ בבתים (עי' מ"א סי' ל"ב ס"ק י"א)⁴ האם נאמר שהישראל ילמד עמו סדר

ח. צ"ע כי משמע מדבריו לכאורה שלהניח ר"ת זה חיוב גמור מצד ספק דאורייתא לחומרא, אך לא משמע כך מהשו"ע ושאר פוסקים אלא שזו רק חומרא ולא חיוב גמור. ובשו"ת רבי עקיבא איגר (מהדורא תניינא סימן ח) כתב כן במפורש 'דאנן נוהגים כרש"י ואין מניחין תפילין דר"ת, ואין חוששים לספק דאורייתא'.

ט. סימן מב במשבצות זהב ס"ק א ד"ה ודע. ועיין בשו"ת יביע אומר חלק ח - אורח חיים סימן יט, שהאריך להביא את שיטות הפוסקים בעניין זה.

י. זה לשון השולחן ערוך סימן לב סעיף ט [בדין עיבוד הקלף לשמה] "אם עיבדו א"י, להרמב"ם

הנחת הפרשיות ופלוגתא דרש"י ור"ת, ופוק חזי מאי עמא דבר כמה וכמה אומנים העושים הבתים אשר אין להם שום ידיעה כלל אם יש בעולם ב' מיני תפילין, לא בשמא ולא בטעמא. (ובחידושי לא"ע ה' גיטין קמ"ז בתנאי בעל פה שלפני המסירה הארכת בזה ואכ"מ), אפילו במחשב בפירוש לשם תפילין דרש"י או דר"ת נראה דליכא קפידא כשמהפך הסדר למחשב שלא לשמה, כיון דעכ"פ הכוונה הי' לשם קדושת תפילין ומכ"ש שאין לנו לחוש לזה, דמאחר שאינו צריך לחשב בזה מהכ"ת לן לחוש שחישוב מסתמא אית לן למימר שלא חישוב רק כפי הניטל עליו דהיינו לשם קדושת תפילין בסתם, כן נראה לי ברור ופשוט: יא

סימן ב

אמאי מזכירים מעין המאורע במעין שלוש אחד ובנה ירושלים

שאלה ב' בברכה א' מעין שלש דנהגינן להזכיר בה מעין המאורע בשבת וי"ט ור"ח כמבואר בתוספת ב' וברא"ש והובא בש"ע א"ח סימן ר"ח סעיף י"ב ומקום הזכרה כפי הנוסח שבידנו הוא קודם כי אתה ה' טוב ומטיב לכל, וכ"כ הרא"ש בהדיא בברכות דף ס"ד ג' וז"ל וקודם שיאמר כי אתה טוב ומטיב לכל יאמר בשבת ונחמנו ביום השבת הזה ובי"ט ור"ח וזכרנו לטובה ביום פלוני הזה עכ"ל.

ויש לשאול הלא בברכת המזון מקומו קודם ובנה ירושלים ולמה שנה מקומו בברכה זו אחר ובנה ירושלים:

פסול אפילו א"ל ישראל לעבד לשמו, ולהרא"ש כשר אם ישראל עומד ע"ג וסייעו. (הגה: קצת בעבודה) ב"י בשם הרא"ש, וכן נוהגין. וכתב ע"ז המ"א 'וסייעו קצת' - דוקא כשסייעו בעיבוד עצמו אבל אינו מועיל אם סייעו להשחיר הרצועות [ט"ז ב"ד סי' רע"א] ובדיעבד אפי' לא סייעו כלל כשר [ש"כ ב"ח שם] ועל כל פנים צריך שיאמר לעכו"ם ליתן לתוך הסיד לשמה. יא. בשו"ת יבי"א ז חלק או"ח (סימן ז אות ג) דן בזה וכותב שזה תלוי במחלוקת הפוסקים המקובלים והפשטנים:

הבא"ח בספר עוד יוסף חי וירא אות ח הביא את דברי האר"י ז"ל ששתי התפילין אמת, אבל קדושת תפילין דר"ת גבוהה משל רש"י ולכן פסק שמותר לשנות הבתים והרצועות מרש"י לר"ת, אבל מר"ת לרש"י אסור שמעלין בקודש ולא מורידין.

אמנם הגר"י חולק על דבריו, מכוון שמוכח מהתלמוד והפוסקים שרק תפילין אחד אמת והשני נחשב חול לגביו [כפסק השו"ע סימן לד סעיף ד], ולכן פוסק שאסור לשנות בין מרש"י לר"ת ובין ר"ת לרש"י.

ע"פ זה נמצא שבנידון דידן פסק רבינו כדברי העוד יוסף חי אבל לא מטעמו.

יב. דבריו מובאים בתחילת התשובה.

יג. כנראה כוונתו לדברי הרא"ש ברכות פרק ו סימן מב.



תשובה הנה בעיקר הזכרה זו כתבו התו' ברכות שם י' וז"ל ובספר מיימוני טו' מצריך להזכיר בה מעין המאורע בשבת וי"ט וכן משמע בירושלמי טז', ומיהו לא נהגו העולם כן ויכול להיות שמזכירין מעין המאורע היינו דוקא בימיהם שהם רגילין לקבוע איין ומיני פירות אבל האידנא לא קבעי עכ"ל.

ולפענ"ד נראה טעם נכון למנהג העולם שכתבו התו' דהנה שם דף כ"ט י' גרסינן אמר רב נחמן אמר שמואל כל השנה כולה מתפלל אדם הבינו חוץ ממוצאי שבת ומוצאי י"ט מפני שצריך לומר הבדלה בחונן הדעת מתקיף לה מר זוטרא ונכללה מכלל הבינו ה' אלהינו המבדיל בין קדש לחול קשיא עכ"ל.

ובתב הר"י שם י"ח וז"ל מפני שצריך לומר הבדלה בחונן הדעת ובגמרא שואל כמו שאומר מעין כל ברכה וברכה בש"ע למה אינו אומר ג"כ מעין הבדלה ויתפלל הבינו אפילו במוצאי שבתות וי"ט ונשאר בקושי' ואפ"ה מילתא דשמואל הלכתא הוי ואפשר לומר טעם בדבר דמש"ה לא תקנו מעין הבדלה מפני שהבדלה אינ' ברכה בפני עצמה אלא שאנו כוללים אותה בברכת אתה חונן ואם היו אומרים מעין הבדלה היה נראה שהבדלה היא ברכה בפני עצמה כיון שהתקינו מעין הבדלה כמו שתקנו מעין שאר ברכות, מפי מורי הרב נ"י עכ"ל.

ולפ"ז יש לומר דהיינו נמי טעמא של מנהג העולם שלא להזכיר מעין המאורע בברכה מעין שלש דברכה זו מעין שלש לגבי ברכת המזון הוא ממש כמו הבינו לגבי ברכת שמ"ע שבתפלה וכי היכי דאין להזכיר התם הבדלה כדי שלא יהא נראה כאילו היא ברכה בפני עצמה ה"נ מה"ט אין להזכיר גם כאן מעין המאורע כדי שלא יהא נראה כאילו היא ברכה בפני עצמה והוא טעם נכון לפענ"ד:

ואולם שיטת התו' ט' והירושלמי ומנהגא דידן שמזכירין בברכה מעין שלש מעין המאורע ולא חיישינן להא שיהא נראה כאלו היא ברכה בפני עצמה י"ל דס"ל לחלק דלא דמי להבדלה דאין לה קביעות ברכה לעצמה בשום פעם משא"כ הזכרה זו דלפעמים משכחת בה הזכרה בפני עצמה בברכת המזון גופא כגון אם

יד. מד ע"א בד"ה 'על העץ'.

טו. הרמב"ם ברכות פרק ג הלכה יג, "ובשבתות וימים טובים אומר בברכה זו בכללה מעין קדושת היום כדרך שמזכיר בברכת המזון". [עיין בשו"ת שיח יצחק סימן צז שדן למה לא הזכיר הרמב"ם גם ר"ח].

טז. ירושלמי ברכות פרק ו הלכה א "מהו להזכיר בה מעין המאורע א"ר אבא בר זימנא ר' זעירא היה מזכיר בה מעין המאורע".

יז. ע"א.

יח. דף יט ע"ב בדפי הרי"ף.

יט. בדברי התוספות הנ"ל נראה שפסק שלא מזכירים, כמנהג העולם שהביא בדבריו, וצ"ע.

טעה ולא הזכיר בבונה ירושלים כמבואר בש"ע סימן קפ"ח סעיף ו' ז' ו' ואפילו בר"ח נהי דאינו מזכיר בשם ומלכות מ"מ עכ"פ קבעה לה ברכה בפ"ע בלא שם ומלכות לכך לא איכפת לן במה שיהא נראה כאילו היא ברכה בפ"ע כיון דבאמת כן הוא היכי שטעה ולא הזכיר וה"נ כיון דלא אפשר חשיב כמו טעה.

ובזה ניחא מה שאין מזכירין בחנוכה ופורים בברכה מעין שלש כמ"ש בש"ע סימן ר"ח כ"א דהיינו משום דאין להם קביעות ברכה בפ"ע בשום פעם ודמי להבדלה בהבינו.

ולפ"ז א"ש שקבעו הזכרה זו אחר ובנה ירושלים קודם כי אתה ה' טוב ומטיב וכו' כי שם מקומה בברכת המזון היכי שקבעה ברכה בפ"ע אם טעה ולא הזכיר בבונה ירושלים אומר אותה ברכה בפ"ע בין בונה ירושלים להטוב ומטיב, כן נלפענ"ד נכון וברור: כ"ב

סימן ג'

בברכת ברוך שפטרני לבר מצוה כשאין לו אב אם אבי אביו יש לו שייכות לזה

שאלה ג' נשאלתי בברכת ברוך שפטרני לבר מצוה כשאין לו אב אם יש שייכות לאבי אביו בברכה זו.

תשובה במ"א סימן רכ"ה ס"ק ה' כ"ג הביא שני פירושים בברכה זו וז"ל מעונשו של זה פירוש דעד עכשיו נענש האב כשחטא הבן בשביל שלא חנכו, ובלבוש פירש איפכא כ"ד דעד עתה הבן נענש בעון האב כ"ה עכ"ל.

ענה נחזי אנן הנה לפירושא קמא דקאי אעונש של האב ומטעם חינוך בשביל שלא חנכו ודאי דאין אבי האב נושא עון על זה דלפי ענ"ד נראה ברור דחייב החינוך אינו אלא על האב וכן משמע מסתימת הש"ס והפוסקים בכל דוכתא שהזכירו חינוך לא הוזכר אלא על האב האב חייב לחנך את בנו ואם איתא דכשאין לו אב נכנס אבי האב במקומו לא היה משתמיט חד מהפוסקים

כ. בסעיף ו כתב לגבי שבת ויו"ט ובסעיף ז לגבי ר"ח.

כא. סעיף יב.

כב. בשו"ת ציץ אליעזר חלק ט סימן לג אות ב הביא את התשובה של הרב וכתב שזה ביאור נפלא.

כג. על דברי הרמ"א בסעיף ב.

כד. הלבוש לא כתב כך במפורש אלא שכך מובן מקושייתו, וכן פירש האליה רבה [סק"ד] את הלבוש.

כה. במחצית השקל על המג"א מסביר שגם לדעת הלבוש שנוסח הברכה מוסב על האב שמעתה הוא לא יענש על כך שבנו נענש בעבורו, כדברי חז"ל [שבת קמט ע"ב] שכל מי שחבירו נענש על ידו אין מכניסין אותו במחיצתו של הקב"ה.



להביא דין זה ואף דבתלמוד תורה מבואר בש"ס בפרק קמא דקידושין י" וברמב"ם ריש ה' תלמוד תורה י" ובטו"מ שם דהחויב הוא גם על אבי האב ללמד את בן בנו תורה, התם לאו מדין חינוך אתינן עלה דחינוך אינו אלא מדרבנן כמבואר ברמב"ם בפרק ו' מה' ולב"כ ובמ"מ שם בשם הירושלמי כ"ט והכא' לפיק לה מקרא' לא והודעת לבניך ולבני בניך וכו', ואדרבה מדהזכירו כאן החיוב בבן בנו ובהל' ציצית י"ב ותפילין י"ג ולולב י"ד לא הזכירו שם ש"מ דחינוך אינו מוטל עליו והכא שאני דכתיב בהדיא לבניך ולבני בניך ורמי עלי' חיוב דאורייתא אבל שאר מצות שהחינוך הוא רק דרבנן לא הטילו רק על האב לחודא.

ולרווחא דמלתא אביא ראיה לזה מהא דתנינן במסכת נזיר דף כ"ח ל"ה האיש מדיר את בנו בנזיר ואין האשה מדרת את בנה בנזיר וגרסינן עלה י"ו איש אין אבל אשה לא מ"ט רבי יוחנן אמר הלכה היא בנזיר ר' יוסי ב"ר חנינא אמר רש"ל כדי לחנכו במצות י"ז ומקשינן התם בשלמא לר"י דאמר הלכה היא בנזיר אמטו להכי בנו אין בתו לא אלא לרש"ל אפילו בתו ומשני קסבר בנו חייב לחנכו בתו אינו חייב לחנכה י"ע"ש, ואם איתא דבן בנו נמי מחוייב לחנכו אכתי קשה בשלמא לר"י אמטו להכי בנו אין בן בנו לא אלא לריב"ל י"ח אפילו בן בנו נמי

כו. ל ע"א.

כז. פרק א הלכה ב - 'כשם שחייב אדם ללמד את בנו כך הוא חייב ללמד את בנו שנאמר והודעתם לבניך ולבני בניך'.

כח. הלכה א - 'קטן שאינו צריך לאמו שהוא כבן חמש כבן שש חייב בסוכה מדברי סופרים כדי לחנכו במצות'.

כט. המגיד משנה לא מביא את הירושלמי אלא את הבבלי, סוכה כח ע"ב.

ל. במסכת קידושין הנ"ל.

לא. דברים ד, ט. ולשון הפסוק 'והודעתם לבניך'.

לב. רמב"ם הלכות ציצית פרק ג הלכה ט - 'ומדברי סופרים שכל קטן שיודע להתעטף חייב בציצית כדי לחנכו במצות'.

לג. רמב"ם הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה פרק ד הלכה יג - 'קטן שיודע לשמור תפיליו אביו לוקח לו תפילין כדי לחנכו במצות'.

לד. רמב"ם הלכות שופר וסוכה ולולב פרק ז - 'קטן היודע לנענע חייב בלולב מדברי סופרים כדי לחנכו במצות'.

ראוי לשים לב שרק לגבי תפילין כתב הרמב"ם שאביו חייב לחנכו ולא כתב כן לגבי ציצית סוכה ולולב.

לה. ע"ב.

לו. כח ע"ב - כט ע"א.

לז. כתבו תוספות כח ע"ב ד"ה 'כדי לחנכו' שהחויב הוא מדרבנן.

לח. צ"ל לרש"ל.

וא"ל דהיה יכול לשנויי בנו ל"ד וה"ה בן בנו דא"כ גם מבתו נמי לא קשי' די"ל בנו ל"ד וה"ה בתו א"ו דאפילו לרש"ל נמי בנו דוקא ומשום דאינו חייב לחנך את בן בנו דהוי לגבי כמו אינש דעלמא דלא שייך בי' חינוך כמבואר בתוס' שם ד"ה בנו כנלפענ"ד ברור.

ואפילו אם יהיה הדבר ספק מ"מ מאחר דעיקר החינוך הוא רק מדברי סופרים כמו שהזכרנו לעיל בשם הירושלמי לט' והרמב"ם והה"מ א"כ ה"ל ספיקא דרבנן ולקולא ואינו נכנס כלל בחיוב הזה וממילא דאינו נושא עון ועונש ע"ז ואין לו שייכות כלל לברך ברוך שפטרני וכו' מאחר שהוא פטור ועומד.

ואפילו לפי פירוש הב' שהביא המ"א בשם הלבוש דהעונש קאי על הבן שנענש בעון האב, ג"כ נראה דרק בעון האב הוא נענש בקטנותו אבל לא בעון אבי אביו וקרא דפוקד עון אבות על בנים ועל בני בנים^מ היינו בגדולים ואוחזין מעשה אבותיהם בידיהם^{מא} כמ"ש לשונאי^{מב} ותרגם אונקלוס כד משלמי בני' וכו'^{מג} וכמבואר בתלמוד אבל קטנים הכשרים אינם נענשים רק בעון אביהם לחוד.

ובן משמע בשבת דף ל"ב^{מד} דחשיב התם בעון נדרים בנים מתים כשהם קטנים שנאמר^{מה} אל תתן את פיך וכו' וחיבל את מעשה ידיך איזה מעשה ידיו של אדם הוי אומר זה בניו ובנותיו של אדם וכן אמרו שם לשוא הכיתי את בניכם על עסקי שוא ייע"ש משמע דוקא בניו מדלא הזכיר בני בניו.

ויותר מוכח כן ממאי דגרסינן התם דף ק"ה ע"ב בברייתא מפני מה מתין בניו ובנותיו של אדם כשהן קטנים כדי שיבכה ויתאבל על אדם כשר ופריך כדי שיבכה ערבונא שקלו מיני' אלא מפני שלא בכה והתאבל על אדם כשר עכ"ל^ה.

ונראה שאינו בא בתירוץ זה להגיה הברייתא אלא פרושי קמפרש לה דמאי דקתני כדי שיבכה ויתאבל על אדם כשר ה"פ מפני שלא בכה והתאבל על אדם כשר ע"כ מזמינין לו מן השמים מיתת כשרים אשר לא ימלט מהתאבל עליהם

לט. כנראה כוונת הרב לירושלמי ברכות פרק ג הלכה ג - "א"ר אחא בשם ר' יוסי בי ר' נהוראי כל שאמרו בקטן, כדי לחנכו".

מ. שמות לד, ז.

מא. רש"י על הפסוק, 'פקד עון אבות על בנים' - כשאוחזים מעשה אבותיהם בידיהם'. אמנם רש"י לא הזכיר דווקא גדולים, אבל זה פשוט, כדברי הרב.

מב. שמות כ, ה - "פקד עוון אבות על בנים על שלשים ועל רבעים לשנאי". וגם רש"י על הפסוק הקודם [שמות לד, ז] כתב, 'שכבר פירש במקרא אחר - לשונאי'.

מג. "כד משלמין בניה למחטי בתר אבהתהון".

מד. ע"ב - רבי אומר בעון נדרים בנים מתים כשהן קטנים

מה. קהלת ה, ה.



ואיזה זה בניו ובנותיו הקטנים אשר הם נפשות נקיים וכשרים והבכי והאבל לא ימלט מהם לאשר הם מז' קרובים שמחויב לבכות ולהתאבל וזה שאמר כדי שיבכה וכו' כלומר שלא ימלט מזה, כן הוא פירושא דשמעתתא שם לפענ"ד.

וא"כ מוכח דבניו ובנותיו דוקא דבבני בניו גם הבכי והאבל עליהם אינו מוכרח ומאי האי דקאמר כדי שיבכה וכו'.

ואפילו אם נימא דגם בני בנים הקטנים הם נשואי עון מ"מ נלפענ"ד דהעיקר הוא כפירושא קמא שהביא המ"א דברכת שפטרני קאי על עונש האב דאי כפי' בעל הלבוש דקאי על עונש הבן א"כ גם בבת כשהגיעה לגדלות מבעי' ליה לברוכי ברוך שפטרני וכו' דהא גם הבת נענשה בעונו כמו שאמר שם מ' מפני מה בניו ובנותיו של אדם מתין כשהן קטנים וכן לעיל מיני' דף ל"ב מ' אמר איזה מעשה ידיו וכו' הוי אומר בניו ובנותיו הקטנים.

א"ו דעיקר הפירוש הוא אעונש אב ומטעם חינוך ומש"ה בבת דאינו מחוייב לחנכה במצות עשה כדאיתא במימרא דנזיר שהבאתי לעיל וכמ"ש בתוס' שם מ' בנו דשייך במצות לכשיגדל מוטל על האב לחנכו אבל בתו לא עכ"ל לא בעי לברוכי וא"כ מאחר שביררנו לעיל דגם על אבי האב אינו מוטל החינוך ממילא דאין לו שייכות כלל בברכה זו כי פירושא קמא שהביא במ"א הוא העיקר. וסעד מצאתי לפירוש הזה בב"ר פ' ס"ג אר"א צריך אדם להטפל בבנו עד י"ג שנה מכאן ואילך צריך שיאמר ברוך שפטרני מענשו שלזה עכ"ל, הרי מבואר דעיקר הברכה היא על פטור העונש של החינוך דלא כהלבוש וזה לא שייך באבי אביו כנ"ל. כנלפענ"ד נכון וברור:

סימן ד'

בסתירת רש"י ז"ל בפסחים ויבמות בהך דהבערה

תשובה ד צום אסתר תקצ"ט לפ"ק

החיים והשלום וכל טוב לכבוד חתני ידידי הרב החריף וכו' מוה' זאב וואלף הכהן נ"י, שלום לך שלום לעזרך וכו'.

דברייך היה לי לששון בהקשיבי משלומך ושלום תורתך אשר אך לזה מגמת לבי, שמחתי על דברייך אשר העירות בצדק בסתירת רש"י ז"ל בפסחים

ויבמות בהך דהבערה לחלק יצאה מט בפסחים דף ה' פירש דאתי לחלק לסכום החטאות דאם עשה כולן חייב על כל או"א וביבמות דף ו' נא פירש דאתי לחלק דלא נימא דאינו חייב עד שיעשה כולן לכך יצאה הבערה בפני עצמה להורות דחייב אפילו באחת מהנה גם אשר כתבת בישובם הוטב בעיני כי בחכמה דברת וטוב טעם ודעת הפיקו רעיונך באלה חפצתי אם אמנם ממרכז האמת קצת יטו ותמצא ידי די השיב עליהם הלא כה דרכי התורה והחכמה זה בונה וזה סותר ושניהם צדקו יחדיו.

והנה להראות חיבת דבריך בעיני לקחתי מועד לרוב טרדות אשר אתי כאשר ידעת גם אתה וביום צום מצאתי חפץ ומרגוע להשכים לעת השחר להעריך מערכה ותשובה על דבריך.

והנה אציג לפניך פה מה שנראה בישוב הסתירה וממוצא הדברים תבין מה שיש להשיב על דבריך כי להאריך אין פנות אתי.

תחילה נחקור אם יש נפקותא לדינא בדרש המקרא בין שני פירושים האלה. הנה לכאורה הנפקותא מבואר, לפי פירושו בפסחים דף ה' מוכח תרתי מילי מקרא דלא תבערו^{נב} דא"צ שיעשה כולן דאכל חדא מחייב וגם אם עשה כולן מחוייב סכום חטאות כמנין המלאכות אבל לפי פירושו ביבמות אינו משמע מקרא זה רק דא"צ שיעשה כולן אבל ריבוי חטאות כמנין המלאכות אינו מוכח כיון דלית לן לימוד מיותר על זה, כן משמע לכאורה וכן הוא האמת לפי דעתך.

ואולם באמת אחר העיון א"א לומר כן דא"כ תקשה על שיטתו ביבמות מסוגי' דשבת ריש פרק כלל גדול^{נג} דקתני חייב על כל או"א ומקשינן חילוק מלאכות מנ"ל ומפיק לה שמואל מדכתיב מחלליה מות יומת ופריך תיפוק לה מהבערה ואלבא דר' נתן דאמר לחלק יצאה ולפי שיטתו ביבמות קשה מאי פריך הא מהבערה אינו מוכח רק דלא בעינן שיעשה כולן ואצטריך דשמואל לחילוק חטאות לחייב על כל או"א.

וגם שיטתו בפסחים צריך להבין לכאורה דהיא גופא קשיא מנ"ל דקרא אתי לחילוק חטאות אימא דלא אתי רק למעט דלא בעינן שיעשה כולן.

מט. הגמ' [שבת ע, ע"א] מבארת את מחלוקת התנאים בזה.

נ. ע"ב ד"ה 'ושמע מינה'.

נא. ע"ב ד"ה 'לחלק'.

נב. שמות לה, ג - 'לא תבערו אש בכל משבתיכם ביום השבת'.

נג. ע ע"א.



ואולם שיטה זו יש ליישב דסבירא ליה דכיון דילפינן ל"ט מלאכות דשבת ממלאכת המשכן או ממלאכ' מלאכת מלאכתו או מדברים הדברים אלה הדברים כמבואר במס' שבת בכמה דוכתא עכ"פ מוכח דכל אחד מל"ט נקרא מלאכה א"כ קרא דכתיב בשבת כל מלאכה לא תעשו פירושו ממילא כל מה שנקרא מלאכה לא תעשו וליכא למטעי כלל דנבעי שיעשה כולן דכוותי' אשכחן בחולין פרק כל הבשרי' דילפינן מלא תאכל כל תועבה כל שתעבתי לך הוא בבל תאכל דפירושו כל תועבה ותועבה בפני עצמה הוא בבל תאכל ולא בעינן שיאכל כולם ה"נ דכוותי' ולא אצטריך קרא דהבערה רק להרבות בחטאות דבזה יש מקום לטעות כמו שפירש"י שם בפסחים וז"ל שלא תאמר העושה ארבעה או חמשה מלאכות אינו חייב אלא אחת דהא חד לאו איכא בכולהו וחד כרת עכ"ל.

וא"ש שיטתו בפסחים אבל שיטתו ביבמות קשה מסוגיא דשבת וכו"ל. ואולם אחר העיון גם זה אינו קושיא דהא עיקר הטעות דהוי ס"ד למימר דאם עשה כולן אינו חייב אלא אחת היינו משום דכללינהו בחד לאו כל מלאכה לא תעשו וכמו שפירש"י הבאתי לשונו לעיל. א"כ הבערה דאפיק קרא ופרטו בלאו בפני עצמו אפילו אם נימא דעיקרו אתי לאורוי' דלא בעינן שיעשה כולן מ"מ כיון דעכ"פ פירשו בפני עצמו והוציאו מכלל כל מלאכה וכו' דאיכא לפרש עד שיעשה כולן והעמידו בלאו בפני עצמו אם כן ממילא אם עשה מלאכת הבערה בהדי מלאכה אחרת ודאי מחויב תרתי דהא לא נכלל בחד לאו א"כ כי היכי דלענין דלא נבעי שיעשה כולן ילפי' כל ל"ט מלאכות מהבערה מה הבערה בפני עצמה מחייב אף בכל המלאכות כן הכי נמי לענין חילוק חטאות אמרינן הכי מכח מדה דדבר שהיה בכלל וכו' דכמו בהבערה בהדי אחרינא מחייב ב' חטאות דלא נכלל בחד לאו ה"ה בכל המלאכות נידון בסכום חטאות כמספר המלאכות דמ"ש.

נמצא לפ"ז בין לשיטתו בפסחים ובין לשיטתו ביבמות מוכח קרא דהבערה לחילוק חטאות ואין ביניהם אלא משמעות דורשין לפירושו בפסחים עיקרו לחילוק חטאות ולענין שלא יעשה כולן מוכח מקרא דכל מלאכה דומי' דלא תאכל כל תועבה ולפירושו ביבמות עיקר הדרש אתי למעט דלא נבעי שיעשה כולן.

וביון שיצא מן הכלל ופרטו בלאו בפני עצמו מוכח חילוק חטאות ממילא כיון דלא נכלל בחד לאו וממנו אתה דן לכל הל"ט מלאכות. כנלפענ"ד נכון וברור בכוונת דבריו ז"ל ודו"ק היטב:

עתה נבוא ליישב הסתירה והשינוי בשני פירושים האלה דהנה בסוגיא דשבת הנ"ל הקשו בתו' ^גה למ"ד הבערה ללאו יצאה הא אצטריך לדרשא דר' ישמעאל ביבמות דאין מיתת סנהדרין דוחה שבת, ייע"ש.

ולבאורה מאי קושיא אימא דהאי מ"ד ל"ל דר' ישמעאל ור"י לא סבר כהאי מ"ד ללאו יצאה אלא כמ"ד לחלק. אך באמת הא גם למ"ד לחלק יצאה קשה גם כן קושיא זו.

ובאמת ביבמות הקשה כן לתרויהו ועיי' בהגהת הש"ס דפוס ד"פ בשבת בתו' הנ"ל. ומעתה אני אומר דהיינו דקשי' ליה לרש"י ז"ל דלר"י דמוקי ליה למיתת סנהדרין לחלק מנ"ל לכך פירש דס"ל לר"י דעיקר הדרש הוא דלא נבעי שיעשה כולן דאי מכל מלאכה ה"א דפירושו הוא כל המלאכות ביחד ולא דמי לכל תועבה.

ולכך א"ש כיון דמושבות ילפינן דקרא אתי לאורוי' דאפילו בהבערת בת הכהן דהוי מיתת סנהדרין לא תבערו אש א"כ מוכח ממילא דהך מלאכה דהבערה יצא מכלל דלא תעשה כל מלאכה דבהבערה אפילו לחודא נמי הוי מלאכה דאל"כ למה אסרה התורה הבערת בת כהן הא בהבערה לחודא לא מתחייב וכיון דיצא מן הכלל ופרטו בלאו לעצמו ממילא נמי בדעבד מלאכה אחרינא בהדי' חייב שתים וילפינן מזה לכל המלאכות אף דעיקר קרא אתי להבערת בת כהן וכדאמרין התם ^י תנא מושבות קא קשיא לי' מ"מ חילוק חטאות ממילא מוכח כיון דעכ"פ יצאה הבערה מכלל לאו דלא תעשה כל מלאכה דמשמע עד שיעשה כולן ובהבערה מחויב עלה לחודא דאם לא כן אמאי אסר רחמנא הבערה בבת כהן וכדאמרן, אך הא תינח אם נימא דקרא דלחלק היינו דלא נבעי שיעשה כולן ולא מדמינן לא תעשה כל מלאכה ללא תאכל כל תועבה וכמו שפירש ביבמות אבל אי נימא דלא תעשה כל מלאכה נמי פירושו כל מלאכה בפני עצמה כמו לא תאכל כל תועבה ופירושא דלחלק אינו אלא לחילוק חטאות וכמו שפירש"י בפסחים א"כ לר"י לא יצאה כלל הבערה מכלל הלאו דלא תעשה כל מלאכה די"ל שפיר דגם הבערה הוא בכלל הלאו דכל מלאכה והא דפרטי' רחמנא להורות דאפילו במקום מיתת סנהדרין לא תבערו אבל לעולם נשאר בכלל הלאו דכל מלאכה וחילוק מלאכות מנ"ל לכך הוכרח רש"י ביבמות אליבא דר"י לשנות פירושו אבל בפסחים לר"ע פירש כפשוטו דעיקר לחלק הוא לענין סכום חטאות אבל דלא נבעי שיעשה כולן מוכח מפשטא דקרא דכל מלאכה דפירושו הוא כל

גה. ע ע"א ד"ה 'הבערה ללאו יצאת'.

גו. יבמות הנ"ל.



מלאכה בפני עצמו כמו לא תאכל כל תועבה וכנ"ל. כנלפענ"ד נכון והתבונן בזה
היטב כי נכון הוא מאוד. חותנך ידיך דו"ש באהבה: סיני ספיר



רבינו ירחמיאל גרשון אדלשטיין זצ"ל ראש ישיבת פוניבז'



^{נז} מרן ראש הישיבה הגאון רבי ירחמיאל גרשון אדלשטיין זצ"ל נולד בב' אייר התרפ"ג, בעיירה שומיאץ הסמוכה לסמולנסק, בברית המועצות. לאביו

נז. ולחיבת קודש נצרף את מה שהספיד מורנו הגרש"מ סיאני שליט"א בהיכל הכולל בתוך ימי השבעה (נכתב ע"י אחד השומעים הרב י. מ.).

אסור להתעצל בהספדו של חכם, כדי לא להיות מהמתעצלים אספר כמה דברים, עובדא הוה בדידי שמשקפת מה זה אדם גדול, לפני עשרים שנה היה בחור שהסתובב בהרבה ישיבות ובסוף רצה להתקבל לישיבה, והוא בא לר' גרשון וביקש ממנו שיקבלו אותו לישיבה, אמר לו שזה לא תלוי בו וצריך לשאול לאנשים המנהלים, ביקש הבחור ממנו שלכל הפחות ילמד אתו חברותא, שאלו ר' גרשון מתי נוח לך ללמוד ביחד, ענה לו שאחר סדר א' מסתדר לו הכי טוב, (זה היה בשעתו אחרי זה נשתנו סדריו של ר' גרשון), וכך הם למדו תקופה ארוכה יום ביומו ארבעים וחמש דקות, ור' גרשון היה תמיד מתעניין בשלומו, ואף כשרצה לעבור לישיבה אחרת התעניין בו מאוד, מי שמתבונן בסיפור רואה מה זה אדם גדול, שכל בן אדם לא משנה מה הוא ומי הוא התייחס אליו בכל הכבוד הראוי.

כשהבאתי לו את הספר שחיברתי על "חלאקה", ועיין בספר ואמר זה ספר טוב זה ספר טוב, ואז ראה בספר שמובאים דברי הרמ"א, שאלני האם יש לזה מקור בהלכה, עניתי לו שיש לזה סמך מהמועדים וכו', אמר לי אה עכשיו אני מבין למה ר' חיים קנייבסקי זצוק"ל עושה מחלאקה כזה עסק גדול כי יש לזה מקור בדברי הרמ"א, ממש מדהים שהוא התייחס אלי כחבר ומשתף אותי ברגשותיו, עכשיו הבנתי למה ר' חיים, לא ידעתי עד היום חידשת לי דברים חדשים.

מעולם לא הפסיד מלומר שיעור דבר יום ביומו, אפילו יום לפני פטירתו לבש את הפראק ומסר שיעור, מבהיל על הרעיון שבגיל כה מופלג עדיין היה בכוחו ובצלילות דעתו למסור שיעור, ועם כל ההופעה הראויה, מה שאנשים בני שמונים כבר לא מסוגלים.

הרבה אנשים התייעצו אתו בחינוך, הייתה איזו ישיבה בארה"ב שהתייעצה אתו על כל שאלה, ראיתי את שאלותם, והיו ביניהם שאלות מורכבות וקשות מאוד, על חילולי שבת וכו', ומבהיל לראות איך שענה על הכל בבהירות ובביטחון שזוהי דעת תורה, בגיל כה מופלג היה מודע לנבכי נפש הצעירים, לא מובן מאיליו כלל.

שמעתי שאחד התייעץ אתו שיש לו בת שירדה מהדרך, ושכר לה דירה ליד דירתו בשבילה, בכדי שלא תקלקל את שאר הילדים, וביקש לשמוע חיזוק ועידוד על מעשיו שעולה לו הון תועפות לשכירות הדירה, שאלו ר' גרשון מה מצב שאר הילדים, ענה לו שהם ב"ה בסדר, אמר לו א"כ הבא את הילדה לדירתך, ואת שאר הילדים שים בדירה השכורה, היא צריכה אותך, היא זקוקה לחיזוק הרבה יותר מהם, לא נתפסת מידת גדולתו שדן על הכל בעיניים נקיות ובאמת טהורה, וכן רואים את מידת החסד שתמיד הדרך לרחם ולסייע לנשמות הזקוקות לחיזוק ולאהבה.



הגאון רבי צבי יהודה אדלשטיין זצ"ל, רב העיר ובנו של הגאון רבי ירחמיאל גרשון אדלשטיין זצ"ל, בעל "בן אריה" על הש"ס, ולאמו הרבנית מרים ע"ה, בתו של הגאון רבי מרדכי שלמה מובשוביץ זצ"ל, רבה של מלסטובה.

בילדותו למד תורה מפי הרב זלמן לייב אסטולין, בתמורה לכך שאביו הרב צבי יהודה לימדו תורה. בעקבות מחלתה של אמו ע"ה בטיפוס, נשלח עם אחיו הצעיר הגאון רבי יעקב אדלשטיין זצ"ל רבה של רמת השרון לדודתו, הרבנית רבקה צביה פז, בעיירה קלימוביץ', בה התגוררו עשרות מחסידי חב"ד, שם גדלו האחים בבית הרב החב"ד המקומי הרב משה אקסלרוד רב בערים ברוסיה וארץ ישראל שדאג ללימודם בסתר אצל הרב מרדכי אליהו שניאור. בקלימוביץ' קיבלו האחים את הבשורה על פטירת אמם ע"ה.

בחודש ניסן תרצ"ד, הצליח אביו להשיג רישיון יציאה לארץ ישראל, וביקש מבניו לחזור לביתם בשומיאץ. באותה התקופה ניהלה סבתו הרבנית רייזל ע"ה את משק הבית ודאגה לגידול הילדים, כדי שאביהם, רב העיירה, יוכל לשקוד על התורה ועל העבודה ולא על הרבנות. חודש לאחר מכן, בתחילת חודש אייר תרצ"ד עלו בני המשפחה באניה "נובו רוסיסק" בהפלגה מאודסה לארץ

כתוב "אל מלא רחמים", היה יהודי מצפת שהסביר לי, כמו שיש כוס מלא במשקה עד לפיו, באם תיגע קצת במים ישפך חלק גדול, כך גם הקב"ה מלא וגדוש ברחמים, הוא רק מחכה לנגיעה ולמאמץ מצידך, ואז ישפכו עליך כל הרחמים.

ידוע עניין מרכזי שהיה אצלו הוא לימוד המוסר, ידוע מה שכותב הנפש החיים שכל הגדלות של האדם בתורה, הכל נמדד לפי גודל היראת שמים, אומר הנפש חיים שהיראת שמים של האדם זה הכלי קיבול לתורה, כמו בכל דבר, שאדם רוצה להכניס דבר לכלי, אתה רוצה להכניס מלא אבנים טובים ומרגליות, אתה מביא כלי, כגודל המזוודה כך גודל התכולה. אומר הנפש חיים שיראת שמים של האדם זה הכלי. כמה תורה אדם יכול לספוג, כגודל היראת שמים, ככל שהאדם יותר יעבוד על היראת שמים, יותר ירא וחרד לדבר ה', ככה יוכל להכניס בתוכו יותר תורה. מרן הגאון ר' גרשון אדלשטיין אין שיחה, שיעור, הספד, דרשה, ברכה, מאמר, אין שום דיבור שלו שאין בו דיבור על לימוד המוסר. תמיד היה מעורר על לימוד המוסר. פלא פלאות, נוהג שבעולם, ראש ישיבה חשוב ירצה לדבר בלמדנות, על מעלת לימוד תורה, שקידה, עמל, יגיעה, הכל היה ודאי, על הכל הוא עורר, אבל על לימוד המוסר, אין שיחה, דרשה שלא הזכיר שהאדם בכל יום חייב ללמוד עשר דקות מוסר זה תמיד האדם 'ללמוד מוסר' דרך ארץ קדמה לתורה.

מספר שהיה יהודי אחד שבא לפני הגאון ר' ישראל סלנטר, אמר לו רבי יש לי שאלה, אמר לו ר' ישראל סלנטר כן מה השאלה אמר לו אני יכול ללמוד חצי שעה ביום, לא יותר, תגיד לי מה אני אלמד בחצי שעה זו אמר לו ר' ישראל סלנטר, תלמד הלכה לא תלמד גמרא, רק חצי שעה ביום יש לי, אמר לו בחצי שעה זו שיש לך ללמוד, תלמד מוסר! למה? כי אם יש לך רק חצי שעה ואתה תלמד מוסר, אתה תבין שיש לך עוד חצי שעה, אתה תבין שיש לך עוד שעה! אם אתה לומד מוסר כל החיים אחרת, אתה יכול להיות בצער עשו לי כך אמרו לי כך, ציערו אותך, יש תרופה אחת מהי התרופה לימוד המוסר! תלמד מוסר הכל יסתדר. שהיו הדברים לע"נ רבינו זצוק"ל לדעת לראות את האחר כשווה בין שווים בלי הרגשה של 'עליונות' וללמוד מוסר כי הוא עיקר הדרך וכל אחד יראה להתחזק בדרכיו, כי העולם נחסר עכשיו מכל מידותיו האצילות.

ישראל. ובל"ג בעומר הגיעה המשפחה לארץ ישראל. עם הגיעה לארה"ק נסעה המשפחה לירושלים, שם עלו להקביל את פני ביקרו את הגרא"ז מלצר זצ"ל בעל האבן האזל.

לאחר מספר חודשים של נדודים בין קרובי משפחה, באלול תרצ"ד, קבע אביהם את מושבם ברמת השרון. שכשנה לאחר מכן הוכתר לרבה של המושבה. בביתם ידעה המשפחה מחסור גדול, כשאף לא רהוט מינימלי היה בביתם.

בעקבות הפצרותיו של רבי גרשון, נשלח לשיבת לומז'ה שבפ"ת. את הדרך מביתם לשיבה הם עשו באופן רגלי, משהגיעו לשיבה נוכחו לראות שהזמן התחיל יום קודם לכן. המשגיח דלומז'ה הגה"צ רבי אברהם אבא גרוסברד זצ"ל אמר להם שלצערך עליו להשיב פניהם ריקם מחוסר מיטות בשיבה. אלא שאז מזכיר הישיבה, הרב שלמה זלמן מוזס, לימים מזכיר מועצת"ו ואביו של חה"כ לשעבר הרב מנחם אליעזר מוזס, הציע להם לישון בביתו, עד שימצאו להם מיטות בשיבה. ואכן בראשית חודש חשוון תש"ו החל ללמוד בשיבה כתלמיד מן המניין כשבהוראת אביו הצטרף לחבורתו של הגאון רבי שמואל רוזובסקי זצ"ל, אז מהבחורים המבוגרים בשיבה, ולימים ראש ישיבת פוניבז'.

שנה לאחר מכן נישא אביו זיוו"ש לרבנית רחל ע"ה, כשהוא מבקש מהם לשוב לביתם, בנימוק שמעתה עול הבית מוטל על כתפי הרבנית והם לא יצטרכו לבטל תורה בענייני הבית. האחים שבו לסדר לימודם עם אביהם.

עם הקמתה של ישיבת פוניבז', בחורף תש"ד, הגיע ראש הישיבה הגאון רבי שמואל רוזובסקי זצ"ל, לבקש מאביהם שיצטרפו לקבוצת מייסדי הישיבה. האחים הגרי"ג והגרי" נמנו על ששת התלמידים הראשונים בשיבה, ששכנה אז בבית הכנסת הליגמן בבני ברק, כששני האחים הצעירים משתכנים בביתו של הגרמ"י ליפקוביץ זצ"ל.

בהגיעו לפרקו בשנת תש"ח, נישא הגרי"ג לרעייתו הרבנית הרבנית הניא רחל ע"ה, בתו של הגאון רבי יהושע זליג דיסקין זצ"ל, רבה של פרדס חנה. בערב חג הסוכות תשס"ב נפטרה רעייתו הרבנית ע"ה.

תקופה מוקדמת לכן מונה על ידי מרן הרב מפוניבז' הגאון רבי יוסף שלמה כהנמן זצ"ל להכשיר תלמידים מפליטי השואה שהגיעו למוסד היתומים "בתי אבות", לקראת לימודם בשיבת פוניבז'. לאחר מכן החל למסור שיעורים תמידין כסדרן לתלמידי הישיבה. ובשנת תש"ס, עם היחלשותם והסתלקותם של ראשי הישיבה זצ"ל, החל לשמש כראש הישיבה, במסירת שיחות ושיעורים כללים.

במהלך כל השנים לא החסיר הגרי"ג יום אחד ממסירת השיעור כשהוא אינו מוותר בשום מצב בעולם. ביום בו קם מה'שבעה' על אחיו הגאון רבי יעקב, כבר מסר בשעה 12 את השיעור הקבוע, כשאף בימי ה'שבעה' ביקש מיידיו הגדול רעו לראשות הישיבה שיבלחט"א מרן הגרב"ד פוברסקי, שימלא את מקומו באמירת השיעורים.



בשנות תש"ס החל למסור את שיעוריו היומיים גם לימי הבין הזמנים, ומאז אותם הוא מסר בביתו מדי יום ביומו. והשיעור נמשך עם כל משתתפיו מדי יום, אפילו ביום בדיקת חמץ.

בישיבת פוניבז' שימש הגרי"ג כבעל תוקע למעלה משבעים שנה, כשאלפים היו נוהרים לשמוע את התקיעות המהודרת. הגרי"ג אף תקע שנה אחת אצל החזו"א אצלו היה מקורב מאוד. קיימת שמועה ידועה המיוחסת לחזו"א, שאמר, כי "רבי גרשון הוא 'נִכָּה' במידת הגאווה. גם ה'שמינית שבשמינית' שהותרה לתלמיד חכם".

התקיעות הראשונות של הגאון רבי גרשון אדלשטיין, החלו בשנת תש"ה, עוד בימי בחירתו אצל מרן ה'חזו"א איש' זצ"ל. הבעל תוקע אצל החזו"א איש נחלש באותה שנה, ואולם החזו"א שהכיר את ראש הישיבה הגרי"ג ודן עמו רבות בלימוד, הגיע לאוזניו שמועה, כי הגרי"ג מלומד בחכמת התקיעות וקרא לו לתקוע באותה שנה. המקריא היה החזו"א איש בעצמו. לפני התקיעות דנו יחדיו החזו"א והגרי"ג בנוגע לנשימות בעת התקיעות. מאחר והיה עדיין לפני נישואיו, הרי שלא לבש קיטל בזמן התקיעות. החל משנת תש"ו ועד השנה האחרונה, תקע ראש הישיבה בשופר בהיכל ישיבת פוניבז'.

ידוע הוא כי הגרי"ג אינו מתאמץ כלל בתקיעות. ראש הישיבה מרן הגרא"מ שך זצ"ל שהתפלל על הדבר שאל על כך להגרי"ג, שהשיב לו "כתוב בגמרא שתקיעת שופר חכמה ואינה מלאכה".

ביום השני של ראש השנה, היה לובש ראש הישיבה הגרי"ג בגד חדש לברכת 'שהחיינו', ואינו טועם כלום עד לאחר תפילת מוסף. רבים היו מבקשים מראש הישיבה להזכיר את שמם להצלחה וישועה לפני התקיעות, המופתים הרבים שהתפרסמו סביב התקיעות הללו, הביאו מאות סיפורי ישועות הידועים בקרב משפחות רבות שנושעו.

משנחלש מרן ראש הישיבה הגרא"מ שך זצ"ל בעל האבי עזרי, ביקש מהגרי"ג כי יאות להגיד במקומו את "הקדיש דרבנן" השמור בישיבה אך ורק לראשי הישיבה.

לאחר פטירת אביו, ב-כ' בחשוון ה'תשי"א, התלבט האם ליטול עליו את תפקיד רבה של רמת השרון, אך סבר כי מאחר שכבר היה בעל תפקיד בישיבה ולאור סירובה של אשתו לעקור מבני ברק, הוטל התפקיד על אחיו הגאון רבי יעקב אדלשטיין זצ"ל.

במהלך כל השנים מיעט מרן הגרי"ג לעסוק בענייני ציבור, אך היה משיב לרבים בענייני חינוך ושלום בית. הגרי"ג נודע במשנתו החינוכית בדרך הלימוד בישיבות. אותה דאג להנחיל בשיטתיות ובעקביות, בשיעוריו ובשיחותיו.

הגרי"ג הותיר אחריו דור ישרים מבורך, בנין וחתנין רבנן, המכהנים כבוד בממלכת עולם התורה בארה"ק, בניו הם הגאון רבי צבי יהודה מראשי ישיבת

אורחות תורה בבני ברק, הגאון רבי בצלאל הוא ראש ישיבת "אהבת אהרן", הגאון רבי ישראל ר"מ בישיבת בית מדרש עליון בבני ברק וחתניו הגאון רבי דוד לוי, ר"מ בישיבת פוניבז', הגאון רבי אברהם ישעיהו אדלר, ר"מ בישיבת רבנו חיים עוזר והגאון רבי איתמר גרבוז, ראש ישיבת אורחות תורה. בן נוסף הוא הגאון רבי שמעון יוסף אדלשטיין זצ"ל שנפטר על פניו בשנת תשע"ח.

חידושי תורתו יוצאו לאור במהלך השנים במספר דרכים בעיקרם על ידי תלמידיו, בהם הספר "ממגד גרש ירחים" על תלמוד בבלי שנערך על ידי תלמידיו משיעוריו על סדר תלמוד בבלי, הערות וביאורים על סדר הרמב"ם, הערות וביאורים על הש"ס, שיעורי רבי גרשון ושיעורי הגרי"ג על הש"ס, "אסיפת שמועות" מאמרים ושיעורים בענייני המועדים קונטרס דרכה של תורה - בענייני דרך הלימוד. ועוד עשרות ספרים וקונטרסים מתורתו ומשנתו החינוכית.

לפנינו ב' שיחות שמסר בחודש אלול, א' - אלול תש"ס ב' - אלול תשס"ב ונמסרה לנו ע"י ידידנו תלמידו הגר"א שאול שליט"א.

א. "אני לדודי ודודי לי"

א.

חודש אלול הוא חודש מיוחד, שבכל שנה בחודש זה הימים הם ימי רצון להתעלות ברוחניות ולהיות רצויים למקום, ויש בימים אלו סייעתא דשמיא לרוחניות, וע"ז יש את הרמז 'אני לדודי ודודי לי' ר"ת אלול, ויש בזה שני ענינים, "אני לדודי", "ודודי לי". "אני לדודי", השתדלות ועבודה מצד האדם להתקרבות לבורא, ואז "ודודי לי", שיש השפעה והתקרבות חזרה, וסייעתא דשמיא. וכתב המסילת ישרים (מיד בתחילה) "וכשתסתכל בדבר תראה כי השלמות האמיתי הוא רק הדביקות בו יתברך". זה תכלית השלימות האמיתית, וזה חובת האדם בעולמו, וזה הדבר הטוב ביותר שיכול להיות, "הדביקות בו יתברך", והדביקות זה ה"אני לדודי".

ולכאן וכי אפשר להדבק בשכינה, ומבאר התרגום, עמש"כ (דברים י, כ) "ובו תדבק", "ולדחלתיה תתקרב", והיינו תתקרב ליראתו, שאם האדם מתקרב יותר ליראת שמים והיראת שמים שלו יותר גדולה זה נקרא דביקות, שלבו דבוק ביראת שמים, זה ה"ובו תדבק", וזה ה"אני לדודי", שיש בלב הרגשות של אמונה, ושל ידיעת האמת, דהאמת האמיתית זה האמונה, וכשאדם חי עם ידיעת האמת של כל עיקרי יסודות האמונה זה נקרא "אני לדודי", וזה השלימות האמיתית, והדביקות. אלא שזה נגד הטבע, מפני שאדם נמצא עם גשמיות, ויש לו חושים גשמיים, וזה משכח את הידיעות, ואת האמונה וההרגשות האמיתיות.



ב.

וידיעת האמת והאמונה, עם ההרגשות שבזה, כתב הרבינו יונה (שע"ת א, יב בעיקר היגון) במילים קצרות הכוללות הכל, "ולא זכר יוצרו אשר בראו יש מאין", דכל מציאות הבריאה היא יש מאין, וכל מציאות האדם הוא יש מאין, וכל הקיום של הבריאה זה "מחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית", שבכל רגע רצונו הוא המחדש את הבריאה, וצריך לזכור זאת, "וחסד עשה עמו", אחרי שכבר יש בריאה, צריך כל הזמן את החסד, ובלי החסד א"א להתקיים, דבמידת הדין קשה מאוד להתקיים, וזה לא דבר שבא ממילא, יש מי שעושה את החסד, "וידו תנחהו בכל עת", את כל מהלך חיי האדם, בכל מצביו, מי מוליך אותו, זה לא הוא בעצמו, יש מי שמנחה אותו, "ונוצר נפשו בכל רגע", לכל הקיום של החיות שלו כל רגע צריך השגחה מיוחדת שזה יתקיים, שיהיה חי, וזה הוא יוצרו אשר בראו, "ואיך מלאו לבו להכעיס לפניו".

ומי שכן חטא "איך טח מראות עיני החוטא", עיניו עצומות, "מהשכיל לבבו", הלב שלו בלי שכל, כיון שהוא יודע את האמת, ולא מתחשב בזה, זה נקרא שעניו עצומות. "והמשכיל אשר נפקחו עיניו" שהוא בעל שכל, ועיניו פקוחות, אז הוא רואה את זה, ומרגיש את זה, ואחרי מחשבות אלו "יוחקו הדברים האלה בלבבו ויבאו חדרי רוחו". כשאדם יודע את האמת הזאת, וחי לפי זה, חיו הם חיים אחרים, וכל הנהגתו היא הנהגה אחרת, להרגיש את זה, ולחיות עם זה, זה דרגה גדולה, ובשביל זה צריך ללמוד מוסר.

ג.

עוד כתב רבינו יונה (ש"ג כז) "מן האזהרות התלויות בלב השמר לך פן תשכח את ה' אלקיך כי זרע הקודש ישיגו כל הנהגה נאווה והמעטירה בעליה מזכירת השם יתברך", והיינו שזכירת האמת מביא את זרע הקודש לידי שלימות, שזה הנהגה שהיא פאר ועטרה למי שזוכה בזה. זה ה"אני לדודי", הרגשות אלו, וזכירת האמת הזאת, זה השלימות האמיתית, ואז מגיע ה"דודי לי", שחוזרת השפעה, ויש סייעתא דשמיא לקבל מעלות ושלמות יותר ויותר, ובזמן אלול יותר קל להגיע ל"אני לדודי" ול"דודי לי". יש הרבה מעלות עליונות שכתוב ברבינו יונה (ש"ג יז) שאפשר להגיע אליהם ע"י "האני לדודי", ואחרי זה בא כפי השיעור ובאותה המדה ה"דודי לי". והכלל שהבא ליטרה מסייעין בידו, שמי שיש לו שאיפות לרוחניות, יש לו סייעתא דשמיא, ובאלול זה יותר מכל השנה, ומה שמוטל עלינו לעשות זה "אני לדודי", עבודה של מחשבה, זה עבודת האלול.

ובשיש סייעתא דשמיא ולא מנצלים ואת זה יותר חמור, וכמש"כ הגר"ס דאיתא בגמ' (מנחות מג, ב) "גדול עונשו של לבן יותר מעונשו של תכלת", שיש

בציצית לבן ותכלת, ולבן זה לא יקר, אבל תכלת היה יקר מאוד, ומי שלא מקיים תכלת אין עונשו חמור כ"כ מפני שזה קשה דזה יקר, אבל מי שלא מקיים לבן עונשו יותר חמור, דחומר החטא לפי הקשיים, וממילא נמצא דבאלול שיותר קל להתקרב לרוחניות מכל השנה מי שלא עוסק בזה כמו שצריך זה יותר חמור. ולכן יש באלול מנהגים להתעורר ולהתחזק, שכל יום תוקעים בשופר, ואמירת הסליחות, ולדוד ה' אורי, שיש שם הרבה תפילה על רוחניות, והכל כדי להגיע לדרגה של "אני לדודי". ומוסיפים גם רבע שעה מוסר כמנהג הישיבות [והוא מנהג ישן] כדי להתחזק.

ובאמת לימוד המוסר הוא לא מידת חסידות, אלא זה חיוב גמור, וכמש"כ בכל הפוסקים, ובמשנה ברורה (ס"א). והחיוב הוא מדאורייתא, ראשית, מפני שיש מצות יראת שמים, והיראת שמים לא באה לאדם ממילא מלידתו, אלא שמקבלה מהחינוך שמקבל, אבל זה דבר שיכול להיחלש, ובלי עבודה והתעסקות מתמדת בזה, זה נחלש, וכידוע, וממילא מצד מצות יראת שמים יש חיוב לעסוק ביראת שמים, וזה ע"י מאמרי חז"ל, וספרי המוסר, מראשונים, ומאחרונים, שמזכירים ומסבירים זאת.

ד.

ועוד, דיש הרבה מצות שבלב, שהם "חובות הלבבות", השייכים ליראת שמים, ולעוד מצות, שמי שאינו רגיל בספרי מוסר, אינו יודע מהם כלל, וחושב שזה מידת חסידות, או חושב שזה דברים לא נכונים, הגם דבאמת הם דברים חמורים, והרבה חלקי התורה מצויים בספרי המוסר, ואם לא לומדים אותם, לא יודעים אותם. ומלבד מה שחסר ביראת שמים, גם מוכרחים להיכשל, מפני שיש הרבה נסיונות, דאדם משוחד מנגיעות, ובלי יראת שמים הנגיעות משחדים אותו להקל, ולנהוג לקולא.

ואיתא בגמ' (סנהדרין ז, א) "לעולם יראה דיין עצמו כאילו חרב מונחת לו בין ירכותיו וגהינום פתוחה לו מתחתיו", והגרי"ס אומר שזה לא רק בדיין, אלא זה שייך בכל אדם, דכל אדם דיין, דהוא מכריע בכל הנהגותיו, מה לעשות, ואיך לעשות, ופוסק לעצמו פסקי דינים איך להתנהג, והוא משוחד, מפני שיש לו נגיעה, וא"כ הוא כמו דיין, שצריך שידון דין אמת לאמיתו, שלא ישחרו אותו, ושלא יתעצל להתעמק בכל כה עיונו, ולזה צריך את היראת שמים. וזהו הדוגמא של החרב שהוא הפחד מעונשי העוה"ז, והגהינום שהוא הפחד מעונשי העוה"ב, ורק עי"ז יכול להיות דין אמת לאמיתו, וכך בכל אדם, שכדי שיתנהג הנהגה נכונה ע"פ דיני התורה בשלימות, זה רק ע"י יראת שמים כזאת ש"לעולם יראה האדם עצמו כאלו חרב וכו'", שיהיה כל הזמן במצב של יראת שמים.



וכתב רבינו יונה (ג, טו) "ונאמר על האנשים שאינם עורכים מחשבות להתבונן תמיד ביראת השם", והיינו כדי לחזק את היראת שמים, "ותהי יראתם אותי מצות אנשים מלומדה", והיינו שכל היראה שיש להם הוא החינוך שקבלו בילדותם, וע"ז נאמר המשך הפסוק, וכמו שממשיך שם, "לכן הנני יוסיף להפליא את העם הזה הפלא ופלא, ונאמר מדוע דרך רשעים צלחה קרוב אתה בפיהם ורחוק מכליותיהם", והיינו שבאמת בפיהם הם מדברים דברי אמונה, אבל במחשבה זה רחוק, והרגשותיהם חלשים, ואפי' שהם מדברים דברי אמונה הם נקראים רשעים, "ונאמר כי הנה רחקיך יאבדו", שמי שרחוק מיראת שמים נאמר עליו יאבדו. וכתוב בחפץ חיים (בכמה דוכתי) שהשערי תשובה זה לא ספר של מדת חסידות, אלא ספר הלכה ממש, וזה לא חומרות שאפשר להקל בהם, אלא הכל זה מעיקר הדין.

ה.

כתב הרמב"ם (פ"ז מהל' תשובה ה"ג) "אל תאמר שאין תשובה אלא מעבירות שיש בהן מעשה כגון זנות וגזל וגניבה אלא כשם שצריך אדם לשוב מאלו כך הוא צריך לחפש בדעות רעות שיש לו", צריך לחפש זאת, מפני שהאדם אינו מרגיש בדעותיו הרעות, דכך הדעה שלו, וכך הוא מבין, וחושב שזה נכון, ולא מרגיש שזה רע, ולכן צריך לחפש. והרמב"ם מונה כמה דברים:

"ולשוב מן הכעס", כעס זה דעה, שזה בלבו, ואם הוא עושה מעשים מחמת הכעס איתא בגמ' (שבת קה, ב) "המשבר כליו בחמתו וכו' יהא בעיניך כעובד עבודה זרה", אבל כאן הוא בלי מעשה, ורק בלבו, שהתעורר לו כעס בלבו, ואע"ג שאח"כ הוא נרגע אבל היה לו זמן של כעס, וזה כבר מדה רעה שצריך לחזור עליה בתשובה, מפני שכעסו היה שחשב שזה נגד הצדק והיושר והוא אוהב צדק ויושר ולכן בא לידי כעס. וזה בא לו מפני שחושב שהוא צודק, ושצריך לכעוס ע"ז, וזה מדה רעה, וצריך תשובה ע"ז, והתשובה היא לעקור את הכעס מלבו, דזה מדה רעה, ומדה רעה זה חטא, ופגם בנפש, וזה לא כתוב בתורה מפני שזה יסוד כל התורה כולה, כמש"כ המהרח"ו.

"ומן האיבה", שיש לו שנאה על אחד, וזה מדה רעה, דאמנם יש סיבה לזה, אבל זה מדה רעה, והתשובה היא לעקור מטבעו את המדה הרעה.

"ומן הקנאה", זה גם מדה רעה בטבע, ותנן (אבות ד, כא) "הקנאה והתאוה והכבוד מוציאים את האדם מן העולם", גם מהעוה"ב, וגם מהעוה"ז, וזה שורש כל החטאים, ויש איסור בקנאה, ולכן יש חיוב לעשות ע"ז תשובה, שזה עזיבת החטא, וידוי, וחרטה.

"ומן ההתול", ולכא' זה כבר מעשה, שזה דיבור, ולמה זה רק דעה, ואלא שעצם הדיבור אפשר לספר זאת כשזה נוגע למעשה [באופנים המותרים כמבוא' בהלכה], אמנם שלא יהיה בצורה של היתול, אבל אם זה בצורה של זלזול, היינו שלבו מזלזל, זו מדה רעה, וזה חטא שצריך עליו תשובה.

"ומרדיפת הממון והכבוד", ולכא' הרדיפה זה ע"י מעשה, אלא שיכול להיות שעושה אותו מעשה, והמעשה כשר מצד עצמו, ורק תלוי אם כוונתו לרדיפה, אם זה מושך אותו, והוא אוהב את הממון, ואת השאיפת העוה"ז שבזה, זה החטא, וע"י צריך תשובה, וכן בכבוד, שזה דבר כשר לקבל כבוד, אבל הרדיפה שבלב זה החטא, וזה גם מהדברים המוציאים את האדם מהעולם.

"ומרדיפת המאכלות", ולכא' הרי האכילה זה מעשה, ואלא שהאכילה עצמה חייבים לאכול, דאחרת לא יוכל להתקיים, ויש צורך לאכול, אבל שיהיה בלי רדיפה, והיינו האהבה שבזה, והשאיפה להנאת האכילה, וזה החטא, וע"י צריך לחזור בתשובה. דברים אלו לא ידועים כ"ב.

"וכיוצא בהן, מן הכל צריך לחזור בתשובה."

"ואלו העונות, קשים מאותן שיש בהן מעשה שבזמן שאדם נשקע באלו קשה הוא לפרוש מהם וכן הוא אומר יעזוב רשע וגו'".

1.

והנה אחד מהמ"ח קנינים שהתורה נקנית בהם זה "מיעוט תענוג", דאם יש אהבת התענוגים לא שייך הצלחה בתורה, וע"י צריך לחזור בתשובה.

כתוב במדרש (מובא בתוס' כתובות קד, א ובמסילת ישרים) "עד שאדם מתפלל על דברי תורה שיכנסו לתוך מעיו יתפלל על אכילה ושתייה שלא יכנסו לתוך מעיו". הנה על דברי תורה צריך להתפלל, דצריך סייעתא דשמיא, וכמו שמבקשים באהבה רבה, אבל לפני שיתפלל על תורה, צריך להתפלל קודם על אכילה ושתייה שלא יכנסו לתוך מעיו, ולכא' מה הפשט שלא יכנסו לתוך מעיו, והרי צריך לאכול ולשתות, שיהיה כח ללמוד, ואלא הביאור, דהנה כתוב שהוא מתפלל שהדברי תורה יכנסו לתוך מעיו, וכתוב (תהלים מ, ט) "ותורתך בתוך מעי", ולכא' מה הפשט בתוך מעי, והרי התורה זה בראש, ומעי זה הגוף.

והביאור שבאמת הגוף נהנה מהתורה, וע"י האדם צריך להתפלל, שיכנסו בתוך מעיו, שהגוף ישאף לתורה, מפני שלפעמים אדם לומד ולומד, ולא נהנה כמו שצריך, וחסר לו ב"אשריך בעוה"ז", ואת זה הוא מבקש, "והערב נא", "ותורתך בפינו", וע"י אמרו במדרש שיתפלל קודם שלא יכנסו אכילה ושתייה לתוך מעיו, והיינו שלא יהיה לו את השאיפה לאכילה ושתייה, ושיאכל וישתה כי כך



צריך, דאחרת הוא לא יוכל ללמוד, אבל שלא תהיה לו השאיפה לזה, וצריך לזה רחמי שמים, ולכן צריך להתפלל ע"ז, כדי לשנות טבעו, דמטבע האדם שנמשך לתענוג שבאכילה ובשתיה.

ותנן (אבות ו, ד) "כך היא דרכה של תורה פת במלח וכו'", והנה אין הכוונה שצריך שיאכל פת במלח, אלא שיגיע לדרגה שאפי' אם לא יהיה לו אלא רק פת במלח גם במצבים אלו "בתורה אתה עמל", ואז "אשריך בעוה"ז", "האשריך" זה גם "דרכה של תורה". ושאיפות אלו שבאים מצד הטבע, הם נגד שלימות האדם, ויסוד כל התורה, וע"ז צריך לחזור בתשובה.

ז.

והדרך לעזיבת חטאים אלו הוא ע"י "תורה תבלין" (קידושין ל, ב), ונראה שלשנות מדות רעות זה לא סתם ע"י תורה אלא ע"י "עמלה של תורה", והיינו שהראש מונח רק בתורה בלי שום בטלה והיסח הדעת, ואז זה "תורה תבלין", ואז זה התשובה, וכעת הוא כבר יוכל להתפלל על תורה.

והבא ליטהר מסייעין אותו, אלא שיש בזה תנאי, דאי' בגמ' (סוכה נב, א) "יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום ומבקש להמיתו שנאמר צופה רשע לצדיק ומבקש להמיתו ואלמלא הקדוש ברוך הוא שעוזר לו אינו יכול לו שנאמר ה' לא יעזבנו בידו ולא ירשיענו בהשפטו". וכתוב בשם הגר"א דכל זה הוא רק אם האדם עשה את כל מה שהיה ביכולתו לעשות, והוא באפיסת הכוחות, ואין לו כבר מה לעשות יותר, כמאחז"ל "ואם הקב"ה אינו עוזרו אינו יכול לו", שהוא עצמו כבר אינו יכול, ואז הקב"ה עוזר לו, אבל אם הוא יכול לעשות ולא עושה לא יהיה לו סייעתא דשמיא. וכ"כ המסילת ישרים (סופ"ב).

והנה זה דבר פשוט שהכח הכי חזק לתקן את המרות והפנימיות, זה התורה, וכמשאחז"ל "תורה תבלין", אמנם התורה צריכה להיות לפי "דרכה של תורה", תורה בלי הפסקות, מפני שאם יש הפסקות אז "אם תעזבני יום יומיים אעזבך" (עי' ירושלמי סוף ברכות, ילקו"ש עקב תתעג), וכן שעה שעתים אעזבך, וכשיש היסח הדעת, היצה"ר חוזר, וכל העליה יורדת, ואח"כ לעלות שוב זה קשה, אבל אם משתדלים לעשות כ"א לפי כוחותיו יש סייעתא דשמיא.

ח.

וצריך גם תפילה, וכמו שרואים שיש הרבה תפילות על תורה, "שתרגילנו בתורתך", וב"אהבה רבה", ועוד הרבה. והטעם שצריך כ"כ הרבה תפילה הוא, דהנה לזכות לתורה הלא אי"ז פשוט, וצריך לסייעתא דשמיא לקבל מתנת שמים, וכדי לקבל סייעתא דשמיא זה תלוי במדת הביקוש, עד כמה שמבקש

ומראה שצריך הוא למתנת שמים, כך מקבל, ומי שאינו מבקש, וסומך על מעלותיו וכשרונותיו, אף משמים מניחין אותו במחשבתו, ומשאירים אותו בהנהגת הטבע. והנה"צ רא"א דסלר וצ"ל היה אומר בשם הגר"ס שתפילה ברוחניות בדוק ומנוסה שזה מועיל, אמנם כמובן שזה רק אחרי שיש השתדלות שעשה את כל מה שבכוחותיו לעשות, ואז זה בדוק ומנוסה שזה מועיל.

ויש עוד ענין גדול מאוד שצריך להזכירו, ענין של זיכוי הרבים, דתנן (אבות ה, יח) "כל המזכה את הרבים אין חטא בא על ידו", "חטא" אפי' שגגה, וזוכים לסייעתא דשמיא שאין לשער. לזיכוי הרבים לא צריך שום מעשים, כל אחד שמתנהג בצורה טובה, מי שנמצא בסביבתו מושפע ממנו, וכן להפך, שאם אחד מתנהג בצורה לא טובה, זה גם

משפיע, בתוך ציבור כל אחד משפיע ומושפע. וכן ראינו בגמ' (סנהדרין ע, ב) "אמר רבי אבהו אינו חייב עד שיאכל בחבורה שכולה סריקין". ופי' רש"י "שכולה סריקין, רקים שירגילוהו בכך אבל אם יש בחבורה אדם הגון בכי האי גוונא לא ממשיך ואינו נעשה בן סורר ומורה". והיינו שאם היה שם אדם אחד הגון שאכל איו זה לא ממשיך, שהבן סורר ומורר לא ימשך אחרי תאוותיו, מפני שאם רואה איך שאדם הגון אוכל הוא מקבל השפעה, ואמנם הוא בנתיים זולל וסובא אבל הוא לא ימשך הלאה, ורואים שאם אדם הגון נמצא בחברה של ריקים ופוחזים זה משפיע עליהם, וזה זיכוי הרבים שכ"א יכול לזכות לזה.

עבשיו בחודש אלול שצריך הרבה זכויות, ודאי שמי ששומר על סדרי הישיבה זוכה לעצמו. ולאחרים, שכל סדרי הישיבה מסודרים בצורה כזאת שזה טובת כל הציבור, וזה זכות גדולה, והכנה ליום הדין, ודאי שכל מי שיתחזק בכל אלו הענינים יזכה.

ב. הדרכים המעוררים את האדם לתשובה

א.

הנה בכל תחילת שנה יש חיזוק, באלול, ובימים נוראים, ואח"כ במשך השנה עד סוף השנה החיזוק נחלש, ושוב מתחזקים, ואח"כ שוב נחלשים, ולכאור' יש כאן מקום ליאוש, דמה יועיל החיזוק, והרי סו"ס במשך השנה כל החיזוק יחלש, ומה התועלת בחיזוק. ואולם הענין בחיזוק, דלולי החיזוק היתה הירידה נמשכת יותר והיו יורדים ויורדים. וע"י שיש חיזוק בכל שנה לא יורדים כ"כ, אבל אם לא היו מתחזקים בזמנים אלו מי יודע לאן היו מגיעים.

עוד יש לדעת, דהנה מי שעשה תשובה עם כל גדרי התשובה, חרטה, ועזיבת החטא, ואח"כ שוב חזר לאותם העבירות, לכאור' אין זה תשובה, שהרי אי



ברמב"ם (פ"ב מהל' תשובה ה"ב) בבעל תשובה "ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם", וא"ב כאן שחזר למעשיו החטאים א"כ לכאור' זה לא תשובה.

ב.

אמנם באמת כתוב בספרים שזה לא כך, ובאמת התשובה היא תשובה, והחטא הוא חטא חדש, וזה מפני שבאמת בשעת התשובה הוא היה בדרגה גבוהה מאוד שלא היה שייך שיחטא, ואז באמת "יעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם", ורק שבמשך הזמן היה התגברות היצר, וזהו מצב חדש, אבל באותו הזמן שהוא היה בעל תשובה, היה כפרה וסליחה, וכל העבירות כלא היו, ומעכשיו מתחיל חשבון חדש, ולכן אפי' שבמשך השנה נחלשים, זה לא מבטל את החיזוק שהיה בתחילת השנה, אלא זה חשבון חדש, זה התועלת בחיזוק שיש בימים אלו.

אולם צריך לדעת מה הם הדרכים שהאדם יהיה בחיזוק מתמשך, שכל שנה ושנה יהיה עליה נוספת, ולא יצטרך כל פעם להתחיל מחדש את כל העבודה, ובשערי תשובה (ש"ב) כתב את הדרכים המעוררים לתשובה, "הדרך החמישית בעשרת ימי תשובה", שזה זמן שמעורר לחזור בתשובה, "הירא את דבר השם לבו יחיל בקרבו בדעתו שכל מעשיו בספר נכתבים ובעת ההיא האלקים יביא במשפט את כל מעשה על כל נעלם אם טוב ואם רע כי האדם נדון בראש השנה וגזר דין שלו נחתם ביום הכפורים".

ג.

והיינו שזה תלוי בב' דברים אלו, ראשית שיהיה בדרגה של "ירא את דבר השם", והיינו שהיראת שמים שלו היא יראת שמים כמו שצריך, ואז אם הוא יודע את האמת שעכשיו זה זמן ש"יביא במשפט את כל מעשה", מדרך הטבע "לבו יחיל בקרבו", אבל אם יש חסרון ביראת שמים, א"ב אפי' שידע שיש משפט, הוא לא יפחד מזה, דהדיעה לכד לא מספקת, וצריך גם יראת שמים. הנה ביראת שמים יש הרבה מדרגות, ואם לא מוסיפים יראת שמים היא נחלשת, ויש יראת שמים שהיא מלומדה, וכדכתיב (ישעיה כט, יג) "ותהי יראתם אותי מצות אנשים מלומדה", והיינו לפי מה ששמע בילדותו. וכתב רבינו יונה (ש"א יז) "ולהוסיף בנפשו יראת השם יום יום", מפני דאם לא מוסיפים ביראת שמים, יורדים, זה כלל ברוחנית שאם לא עולים, יורדים, כך המציאות, ולכן צריך להוסיף יראת שמים. והנה הוא מדבר שם על ענין של יראת שמים מצד התשובה, שכדי שיחזור בתשובה שלמה, שיהיה עזיבת החטא, ושיעמוד בפעם הבאה בנסיון, צריך לזה יראת שמים. אמנם מלבד זה יראת שמים זה מצות עשה בפני עצמה, דכתיב

(דברים י, כ) "את ה' אלקך תירא", ויש בזה הרבה מדרגות, והיא אחת מן המעלות עליונות כמבוא, ברבינו יונה (ש"ג יו).

ד.

והעצה לזכות בדין ממשיך שם רבינו יונה "וראוי לכל ירא אלקים למעט בעסקיו ולהיות רעיוניו נחתים", והיינו שע"י הידיעה שיש דין יהיה פחד, אימת הדין, "ולקבוע ביום ובלילה עתים להתבודד בחדריו ולחפש דרכיו ולחקור", לא מספיק פעם אחת ביום אלא צריך גם ביום וגם בלילה, לחקור בדרכיו מה צריך לתקן, צריך לזה חקירה ודרישה, וצריך זמן לזה. והדבר השלישי אחר שיחקור וימצא מה צריך לתקן "לקדם אשמורות ולהתעסק בדרכי התשובה וכשרון המעשה", והיינו שצריך להתעסק בדרכי התשובה, איך התשובה תהיה תשובה, והנה יש עשרים עקרים של תשובה בשערי תשובה, וצריך להתעסק בהם. עוד הוא אומר "ולשאת תפלה ורנה ולהפיל תחנה והעת עת רצון והתפלה נשמעת בה כענין שנאמר "בעת רצון עניתיך וביום ישועה עזרתך" ואמרו רבותינו זכרונם לברכה "דרשו ה' בהמצאו" אלו עשרה ימים שבין ראש השנה ליום הכפורים". והיינו שזה ומן שהתפילה מתקבלת בו ובפרט על רוחניות. כמובן כל זה על היסוד שמי שהוא "ירא את דבר ה'", שהיראה היא בשלימות.

הנה יש לנו בזה עבודה גדולה וקשה מאוד, בכל עיקרי התשובה, והיראה, ואיך אפשר להספיק בעשרה ימים, ובפרט עכשיו שיש לנו רק יום אחד, את כל העבודה הגדולה הזאת. העצה לזה דכתב רבינו יונה (ס) בדרך השלישית "כאשר ישמע מוסר החכמים והמוכיחים", ששומע דברי מוסר, ולא דוקא בשומע, דה"ה כשלומד מוסר, "יקבל בלבו כל דברי התוכחות ושלא יגרע דבר מדבריהם והנה האיש הזה ברגע קטן יצא מאפלה לאור גדול כי עת אשר יאזין ויסכים ולבבו יבין ושב ויקבל ביום שמעו דברי המוכיח ויקיים עליו להיותו עושה ככל אשר יורוהו תופשי התורה מן היום ההוא ומעלה להזהר כאשר יזהירו יודעי בינה לעתים עלתה בידו התשובה ונהפך לאיש אחר ומעת אשר קבל כזאת במחשבתו וגמר עליו ככה בלבבו קנה לנפשו זכות ושכר על כל המצות והמוסרים ואשריו כי צדק נפשו בשעה קלה". "המצות" הם המעשים, "והמוסרים" הם הדרגות בשלימות בפנימיות, וכל מה שעתידי לפי התוכנית שלו לקבל בזה שלימות, מיד יש לו את השכר והזכות.

ה.

והיינו שאם יש לאדם קבלה בלב שלם להתייצב בדרך טוב. [אמנם זה עבודה גדולה, ובאמת אין זה עבודה כ"כ גדולה כמו שחושבים, מפני שיש



סייעתא דשמיא], ובא לידי החלטה ללכת בדרך המוליכה לשלימות, מחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה, וזה נחשב כאלו שכבר קיים, והבא ליטהר מסייעין אותו, ואפי' אם בסוף יהיה איזה אונס, אונס רחמנא פטריה, ויהיה לו את כל השכר והדרגה שבזה. וכן מבוא, גבי המחילת עונות ביוהכ"פ, שאם יש לאדם קבלה לעסוק בתיקון המעשים, אפי' שעכשיו מעשיו אינם מתוקנים, כיון שיש לו קבלה לעסוק בהם, הוא נידון ע"ש סופו, דמדה טובה מרובה ממידת פורענות, ומתחשבים בו כאלו שמעשיו מתוקנים, וזוכה למחילה וסליחה וכפרה של יוהכ"פ.

ובמ"ב נראה שמי שיש לו קביעות ללמוד בספרי מוסר, הוא הולך בדרך כזאת שתביאהו בסוף לתיקון כל מעשיו בשלימות, דרך הדרך שאדם מקבל השפעה ממה שלומד, וממילא כבר עכשיו יהיה לו את כל הזכויות של כל המעשים הטובים והמדרגות הגדולות שעדיין לא הגיע אליהם, כיון שהוא בדרך להגיע עליהם.

1.

ולפעמים קורה שאדם לומד מוסר ולא מרגיש שזה משפיע עליו, וזה לא שינה אותו, אולם כתוב בשערי אור להגרי"ב שיש השפעה, ורק זה לא ניכר, אבל כל דבר מוסר משפיע, ואף דקעת לא מרגיש זאת אבל במשך הזמן יצטרפו כל הרשמים החלשים מאוד יחד להשפעה גדולה עד שיגיע לשלימות, כך היא המציאות, ואמנם זה לא הולך כ"כ מהר דמטבע האדם א"א לקפוץ בפעם אחת לדרגות גבוהות, אבל גם ברוחניות יש דרך הטבע שכשאדם מקבל השפעה הוא מוכרח להיות מושפע לאט לאט עד שיגיע לשלימות, זו היא הדרך.

איתא בגמ' (ע"ז י, ב) "בכה רבי ואמר יש קונה עולמו בשעה אחת ויש קונה עולמו בכמה שנים". וזה מבואר (ע"י שם להלן יז, א ולהלן יח, א) על ג' מעשים שהיו בבעלי תשובה שקנו עולמם בשעה אחת, וכתוב שהם מתו מיד, ויצאה בת קול ואמרה "מזומן לחיי עוה"ב", וכתב המהרש"א "יראה בזה שדקדק לומר בכ"א עולמו שקונה עולמו לפי מדריגתו כדאמרינן שיש לכל צדיק מחיצה בפני עצמו אבל בכה רבי אההוא דלא קנה עולמו רק בשעה אחת שנהרג ויצא מן העולם לא זכה למדרגה היותר גדולה לקנות עולמו בכמה שנים וק"ל". והיינו שבכיתו היתה על מי שקונה עולמו בשעה אחת, ולא על מי שקנה עולמו בכמה שנים, דמי שקונה עולמו בכמה שנים הגיע למדרגה גדולה מאוד, דהמחיצה שיש לכל צדיק בפני עצמו היא לפי זכויותיו ומעשיו הטובים ולפי כמה שהתאמץ יותר, וא"כ בקונה עולמו בכמה שנים זה עולם הרבה הרבה יותר גדול מקונה עולמו בשעה אחת, וע"ז בכה רבי שלא זכה לקנות את עולמו בכמה שנים.

ז.

ולכן אם אדם מרגיש שהוא לא מצליח, ולא מתקדם, ולא מתעלה, שידע שכך הרגילות, שבשעה אחת זה לא הדרך, אלא הדרך היא בכמה שנים, ויש דברים שצריכים להם עבודה של הרבה הרבה שנים עד שיגיע לדרגתו ויעשה מושלם במעלות העליונות, בדברים התלויים בפנימיות, שהפנימיות תשתנה, ותהיה מושלמת. כך הדרך לקנות את עולמו בכמה שנים, ולכן מי שלומד בספרי מוסר לא צריך להתייאש אם אינו מרגיש בזה תועלת מיד, דזה מוכרח להשפיע, ויראה זאת במשך הזמן. [אמנם צריך ליזהר שמי שמתרגש יותר מדאי מזה, זה יכול להזיק].

הנה ימים אלו זה הזמן לקבל קבלות, שאם מקבלים להתנהג בדרך של קונה עולמו בכמה שנים, זה קבלה הכי טובה בשביל לזכות ליוהכ"פ, שהקב"ה מטהר את ישראל, וזה אפשר לזכות ע"י קבלות אלו, וזה תלוי בנו שאם אנחנו מתקרבים לאבינו שבשמים ע"י מעשינו הטובים, אז הקב"ה מטהר את ישראל, ויש סייעתא דשמיא, ומחילת עונות, וטהרה, [יש כאלה שאחרי יוהכ"פ מרגישים הרגשה של טהרה, שהלב יותר נקי].

בנוגע למעשה כמו שדיברנו כבר כמה פעמים, העיקר זה דביקות בתורה בלי הפסקות, שהתורה תהיה בהמשך, בלי היסח הדעת, ושלא יהיה כתינוק הבורח מבית הספר, וגם בבין הזמנים להמשיך את הדביקות בתורה, וגם בתפילה יש להתחזק, ותפילה על רוחניות זה דבר בדוק ומנוסה שזה מצליח, וגם הקביעות בספרי המוסר לקבל שלימות. כמו כן יש להזכיר שזיכוי הרבים זה זכות גדולה מאוד, ומי שנמצא בציבור הוא תמיד מזכה את הרבים, דכל מה שהוא עושה יותר בשלימות זה משפיע על אחרים. אלו הם הדברים לזכויות לזכות ליום הדין לגמר חתימה טובה.





רבינו שמריהו יוסף חיים קנייבסקי זצ"ל

בעמח"ס דרך אמונה – בני ברק



שמשו של רבינו הפציעה וזרחה בט"ו טבת התרפ"ח בפניסק אז בפולין לאביו הגדול מרן הגאון רבי יעקב ישראל קנייבסקי 'הסטייפלער' זצוק"ל ולאמו מרת פעשא מרים שהיתה בתו של גאב"ד קוסובה ואחותו של מרן החזון איש זצ"ל.

עוד כשהיה מרן ילד רך בן שש הצליחה משפחתו בחסדי שמים לזכות ולצאת מתחת עולה וטומאתה של ברית המועצות הקומוניסטית הכפרנית ולעלות לארץ הקודש. בא' ניסן תרצ"ד הגיעו אל הארץ והתיישבו במושבה 'זכרון מאיר' סמוך לגיס הגדול החזון איש אשר עלה תקופה קצרה לפניו.

בילדותו למד בתלמוד תורה 'רבי עקיבא' לימים תלמוד תורה מרכז, התלמוד תורה החרדי היחיד בבני ברק שם למד אצל המלמד הרב זלמן קוריץ.

שמחת בר המצווה נערכה השמחה בהיכלה של ישיבת 'בית יוסף', האירוע נערך בשולחן צדדי עם 'לחיים' כאשר הסדר נמשך כרגיל בישיבה. בשמחה השתתפו ה'חזון איש', הרב מפוניבז' והגאון רבי מאיר קרליץ זצ"ל.

בנערותו למד בישיבת 'תפארת ציון' אשר נוסדה ונוהלה תחת הכוננתו של דודו הגדול מרנא החזון איש. באותה תקופה למד בהתמדה עצומה תוך שהוא שותה בצמא את דבריהם של רבותיו הגדולים ובראשם ראש הישיבה אב"ד ז'בינקא הגאון רבי אברהם יצחק גרשנוביץ זצ"ל. קשר מיוחד במינו היה לו עם מרן ראש הישיבה הגאון רבי מיכל יהודה ליפקוביץ' זצ"ל מפיו קנה תורה ודעת במידה גדושה באותם ימים. רבו זה שעמד על תכונותיו האציליות והתמדתו העצומה, מידותיו הנפלאות ויראת השמים הטהורה שפיעמה בו פתח בפניו לרווחה את אוצרות רוחו והרעיף עליו מתורתו ללא שיעור ושיור. קשר אמיץ זה נמשך רבות בשנים ומשך כל ימיו נהג מרן ברבו זה כבוד מופלא וחרד לכל מוצא פיו. גם בעת שהיה הוא עצמו מיחידי ומנהיגי הדור וכל העולם כולו חרד לכל מוצא פיו נשאר בטל ומבוטל לרבו באופן פלאי.

לאחר סיום לימודיו בישיבה קטנה עלה ללמוד בישיבת 'בית יוסף' נובהרדוק אצל אביו שרצה ללמוד מסכת יבמות וכאשר סיימו את המסכת עבר ללמוד בלומז'ה ביניהם עם הגר"מ מן זצ"ל, הגר"ש רוזובסקי ואחיו הגאון רבי יוסף זצ"ל לצד יבלחט"א הגרמ"צ ברגמן שלמד עמו בחברותא ועוד תלמידי חכמים.

לאחר מכן עלה למבצר התורה האדיר דישיבת 'לומז'ה' אשר בפתח תקווה. לאותו מבצר נאדר בקודש התקבצו ונאספו העידית שבעידית מקרב בני התורה ותלמידי החכמים שהיו בארץ הקודש באותה תקופה. צורבים צעירים ותאבי דעת קנו תורה ומוסר מפי הגאונים אשר כיהנו כרמ"ם בישיבה ומפי אריות התורה אשר הצליחו למלט את נפשם מאירופה הבוערת והמשיכו לשקוד על תלמודם בהתמדה מופלאה כמנהגם מימים ימימה. במקום תורה נכבד זה קבע העלם הצעיר את משכנו כשהוא הוגה בתורה בהתמדה שאין לה אח ורע. גם הותיקים והמבוגרים שבין הלומדים התקשו לזכור מתי ראו, אם בכלל, התמדה ושקידה שכזו. הוא השיים לילות כימים ומבלי לאבד אפילו רגע קל מזמנו היה הוגה בתורה ללא הרף והפסק. כל רגע ורגע היה מחושב ומנוצל עד תום ללימוד התורה מתוך עמל בלתי מתפשר. כמו כן העידו כל מכיריו מאותם ימים על יראתו הקודמת לחכמתו. חותם של יראת שמים היה על פניו הטהורות וכל הליכותיו היו סמל ודוגמה להנהגתו של בן תורה ובן עליה אמיתי. תפילותיו הזכות הצטיינו בדבקות עצומה וברצינות בלתי רגילה. תפילתו היתה המחשה מוחשית מאין כמותה למושג 'עומד לפני קונן' כאשר כל הסובבים רואים עין בעין את דבקותו העילאית כל אימת שעמד בתפילה.

היה קשור מאוד למרן ראש הישיבה הגרא"מ שך זצוק"ל אליו נקשר בעבותות אהבה ורבות קיבל ממנו בתורה וביראה. גם הרב הגדול הכיר בתלמידו הצעיר כי עדיו לגדולות והרעיף עליו מלוא חופניים מאור תורתו. מאז נקשר במרן הרב שך זצ"ל ואחרי הסתלקותו של אביו הסטייפלער בליל שבת פרשת עקב נכנס לחדרו של אביו ואמר לסובבים "אשרינו שיש לנו את מי לשאול את הרב שך", כך גם בהנהגת 'דגל התורה' נענה לבקשת הרב שך להגיע לכינוסים שהתקיימו.

כל עולמו מורכב אך ורק מתורה ועמלה. דוגמה לדבר ניתן היה לראות במשלוח המנות המיוחד אותו הגיש לרבו הגאון רבי אלעזר מנחם מן שך זצ"ל באחת השנים. מרן, יחד עם חברותא עימו למד הגאון רבי בערל ויינטרויב זצ"ל, הגישו לרבם כמשלוח מנות גליונות ועליהם חידושים והערות בכל מסכת ומסכת ממסכתות הש"ס. השמועה על משלוח המנות המקורי נפוצה חיש מהרה בקרב בני הישיבה והדבר עשה רושם רב על רבם ועל כל בני הישיבה ומרן הרב שך זצ"ל נהנה מאוד מהמשלוח המקורי. גם עם דודו החזון איש השתעשע רבות בתורה והרבה גופי תורה קנה מפיו כשהוא עושה אוזנו כאפרכסת לבל יאבד אף הגה היוצא מפי קדשו. רבים מחידושי תורתו של החזון איש משוקעים בתוך ספריו על כל מקצועות התורה ואלפי הנהגות ופסקים שונים שראה ושמע במחיצתו נמצאו ברשותו כתובים בכתב ידו אם כי לא יצאו לאור על ידו מטעמים כמוסים.

עם הגיעו לפרקו בא מרן בברית הנישואים עם בתו הבכורה של מרן פוסק הדור הגרי"ש אלישיב זצ"ל. שידוך זה חיבר בין בתים מפוארים ומרוממים אלו

וגדולי ישראל מכל החוגים האצילו את ברכתם לבני הזוג ולמחותנים החשובים כי בית זה הנבנה כעת ימשיך את שלשלת הזהב המפוארת וכי מבית זה תצא תורה והוראה לישראל. ואכן, הברכות החמות וזכות האבות הגדולים עמדה להם ואכן היה הבית לבית שמגדלין בו תורה ותפילה וברבות הימים הפך להיות תל תלפיות - תל שכל פיות פונים אליו. והיה כל מבקש ה' בין מבקשי תורה ויראה ובין מבקשי ברכה, עצה ודעת תורה נכונה כולם פנו אל בית זה ויצאו כשהם מצוידים בתשובה בהירה והדרכה ישרה.

שמחת האירוסין התקיימה בליל ל"ג בעומר תשי"א בהשתתפות הסבא הגדול רבי אריה לוי זצ"ל חמיו של הגרי"ש. החתונה התקיימה בז' כסלו תשי"ב באולם הצבי בפתח תקווה, מסדר הקידושין היה ראש הישיבה ורב העיר הגאון רבי ראובן כץ זצ"ל.

לאחר נישואיו שקד מרן על התורה באותה התמדה מופלאה כמאז מקדם כשהוא קובע את מקומו תחילה כאברך בלומז'א ולאחר מכן בכולל חזון איש. תחילה התגוררו ברחוב בלוי 5 בבני ברק ולאחר מכן ברחוב אור החיים ובשנת תשט"ז עברו להתגורר ברחוב רשב"ם בשיכון חזון איש.

התמדתו לא ידעה גבולות ואט אט החלו סיפורים אודות התמדתו, גאונותו ובקיאותו הנדירה עושות להן כנפיים. תלמידי חכמים נשואי פנים שחו זה לזה בהערכה סיפורים ששמעו אודות אותו צורב צעיר שכבר פקיע שמיא בהיכלי התורה. הוא לא הניח חלק מחלקי התורה אותו לא למד על בוריו וכולם שווים היו לטובה.

שליטתו בכל חלקי התורה היתה מוחלטת על כל פרטיה ודקדוקיה. נהירין היו לו שבילי ב' התלמודים על כל מפרשיהם הראשונים והאחרונים. בקיא נפלא היה בהלכה למן קדמוני הראשונים ועד להכרעות האחרונים בכולם שלט שליטה ללא מצרים. גם במדרשים היה בקיא מאין כמוהו ומלבד המדרשים המוכרים לא הניח מללמוד ולהתעמק באף לא אחד מן המדרשים אשר אינם מוכרים אלא למתי מעט. בקיאותו הנדירה בשילוב עם הבנתו המעמיקה הפכו אותו ליחיד בדורותיו ולתל תלפיות אשר כל תלמיד חכם שחיפש מראה מקום לא ידוע פנה אליו. כל מחבר ספר או מלקט בתר ליקוטי ידע כי עליו לרשום את כל המקורות אותם הוא מחפש ולסור אל מרן אשר יענה לו על אתר ויציין לו היכן נמצא כל אחד ואחד ממראי המקומות המבוקשים.

סיפור מופתי אשר סופר פעמים רבות ברטט בבתי המדרש בדחילו ורחימו כדוגמה לסיוע המופלא לו זוכים עמלי התורה. היה זה בעת שעסק בהלכות חגבים ועמל בכל כחו ללבן את הסוגיות החמורות הנוגעות להלכות סבוכות אלו אשר עליו הדפיס את ספרו 'קרני חגבים'. גם לאחר כל המאמצים היה מין מסוים אשר נותר לוטה בערפל ומרן הסתפק בכמה פרטים שהעיבו על הבנת העניין לעומקו ולאשורו. והנה באחד הימים נוחת חרק על שולחנו של מרן ומתחיל לטייל אנה ואנה. מרן רצה להפריחו מעל השולחן אלא שאז הביט

בו וראה כי חרק זה הינו לא אחר מן החגב שאותו כל כך רצה לראות. החגב נשאר על השולחן רגעים מספר עד אשר ראה מרן את כל שביקש לראות ואז נעלם ופרח לדרכו ויהי לפלא.

מאז החל מרן זצוק"ל לקבל קהל לעצה וברכה החלו המונים צובאים על דלתותיו. אותם שנכנסו אל הקודש פנימה טעמו וראו כי טוב. נשיאתו בעול עם חברו והשתתפותו בצערם של ישראל היו מופלאות. השואלים ראו בחוש עד כמה הוא מצטער בצערם וכמה מעיק עליו סבלם וכאבם. כאן גליה רבינו לדריעה וחשף את זרוע קדשו. הוא העניק לפונים אליו עצות בכל תחום ונושא ועד מהרה התפרסם הדבר בכל קצווי תבל כי ישועות שלא כדרך הטבע וניסים מופתיים הינם בני בית קבועים ומצויים תמידין כסדרן בבית הצנוע שברחוב רשב"ם. בכל הארץ יצא קוום וסיפורי מופתים שלא יאומנו סופרו חדשות לבקרים על ידי בעלי המעשה.

בתורות הארוכים שהשתרכו מחוץ לבית ניתן היה לראות יהודים מכל גווי הקשת שהתקבצו ובאו להימלך בעצת קדשו. זקנים עם נערים תלמידי חכמים ופשוטי עם ניצבו והמתינו יחדיו לרגע בו יחצו את מפתן החדר הצנוע וישטחו את שאלתם בפניו. מגוון נושאים עצום היה נפרס בפניו מדי יום והכרעות קשות וסבוכות הוכרעו ברגעים ספורים כאשר השואלים מקבלים את דבריו ככתובים וכמסורים. כל שואליו ידעו כי דבריו נובעים ממקום עליון וכי הכרעתו היא הכרעת התורה הקדושה וכל אשר אמר היה כתורה מסיני. החל מבחורים צעירים שנמלכו בדעתו בנוגע למקום לימודם, עבור דרך שאלות סבוכות בעניני עסקים שהציבו בפניו אנשי עסקים, שאלות והכרעות רפואיות הרות גורל- כולן נחרצו בדעתו הרחבה וכל שואליו יצאו עם הכרעה ברורה ובהירה לכל ספקותיהם ושאלותיהם.

מן המפורסמות שאינן צריכות לראיה הייתה העובדה כי כל מי שנמלך בעצת קדשו ראה מופתים גלויים וכל הכרעה שיצאה מפיו אפילו אם לא הייתה מובנת בשעתה הובנה היטב לאחר זמן וניתן היה לראות למפרע כמה גדולים הם דברי חכמים.

אין ספור חולים מסוכנים שסבלו מכל מיני חוליים קשים ור"ל נרפאו לחלוטין מכח ברכותיו. לעיתים היה זה בכח ברכת קדשו ולעיתים היה נותן סגולה מסוימת לעשות. רבים ידעו לספר על מקרים שנראו חשוכי מרפא ור"ל שהובאו לפניו והוא ציווה עליהם לשתות מיין הסיומים המיוחד והמסוגל לישועות שהיה בביתו כשתוך זמן קצר נעלם החולי לבלי שוב ויהי לפלא. רבים מבין הסובלים מבעיות שונות נתבקשו על ידו לקבל קבלות שונות כשהוא מבטיח להם כי חלף ההתחזקות בשמירת התורה והמצוות יזכו להיוושע בכל המצטרך להם.

מרן נשא על שכמו את משא העם בחמימות מיוחדת וניתן היה לראות את אהבת ישראל המיוחדת אשר באה לידי ביטוי במסירות הרבה בה התמסר



לכל הפונים אליו על חשבון זמנו היקר מפז ובצער הרב שחש בכל עת ששמע על צרתן של ישראל. הוא עשה כל שביכולתו כדי להקל מעל הסובלים ולא שת ליבו לכל קושי וטורח.

במהלך ימי שני חייו הספיק מרן לחבר ולהוציא לאור עולם יבול בלתי נתפס של חיבורים תורניים רבים המקיפים את כל מקצועות התורה ללא כל גוזמא. אין אנו מתיימרים להקיף את כל אותם חיבורים במסגרת זו ונמנה כאן את חלקם בלבד. החל מימי בחרותו ועד לשנות זקנה ושיבה כולן היו שוות לטובה ובכולן חובר היה חיבורים מחוכמים. רבים מן החיבורים נתחברו על ידו מאחר וראה צורך ממשי וחוסר בקיומו של ספר ברור ושווה לכל נפש באותו תחום תורני ומשכך חגר את מותניו ונטל את המשימה על שכמו.

כך למשל היה עם ספרו הגדול שונה הלכות המחזיק שלושה כרכים בהם מסוכמות בתמצית כל הלכות חלק אורח חיים על פי פסקי המשנה ברורה והכרעות החזון איש. אין זה ליקוט וקיצור גרידא אלא חיבור המהווה מלאכת מחשבת אשר עוררה ענין של ממש בקרב גדולי הת"ח ויושבי על מדין. לאורך החיבור הוא מביא גם הערות וסתירות רבות בדברי המשנה ברורה מהכא להתם ודן בהם קצרות. כמו כן ישנן הלכות רבות אשר לא נמצאות על המקום אלא מובאות בדברי הפוסקים במקומות אחרים ובשונה הלכות צוינו כולן על מקומן. כמו כן יש בספר קונטרס נרחב הדן הדק היטב בהלכות עירובין על כל פרטיהן ודקדוקיהן. קונטרס זה הפך להיות לחם חוקם של לומדי מקצוע נכבד זה ולא מש מעל שולחנם. הספר הראשון שכתב מרן היה ספרו "שוב הדעת" ההולך ומיישב את קושיותיו של אביר המפרשים המהרש"א. את ספרו זה כתב מרן והוא נער בן שש עשרה (!) אלא שהדפסתו נדחתה משך זמן רב.

חיבור נוסף המהווה יצירת מופת הוא קרית מלך ודרך אמונה' ועוד קרוב ל-40 ספרים

מדור מיוחד קובעים לעצמם אלפי אלפי תשובותיו שהשיב לשואליו בכל חלקי התורה ואשר נדפסו באין ספור ספרים, חיבורים ושאר במות תורניות נכבדות. שנים רבות היה מקבל מרן המוני מכתבים ובהם שאלות בכל חלקי התורה ממש. רבים חיפשו מקור לאמרה השגורה בפי העם, למאמר חז"ל אותו לא הצליחו לאתר או למנהג שרבים נהגו בו ומקורו נותר לוטה בערפל. מרן בטובת עינו היה עובר על כל אותם מכתבים ואף משיב לשואליו דבר. למרות הטרחה המרובה שבמלאכה זו דבר יום ביומו לא הפסיק ממנהגו זה כשהוא מפיץ בדרך זו את דבר ה' ומאיר עיניהם של ישראל בתורה. מתוך מכתבי תורה אלו שבה ומשתקפת קומת הענקים של מרן אשר השיב במילים ספורות ותמציתיות על כל שאלה. ברבות הימים יצאו ממכתבים אלו ספרים רבים בהם ליקטו השואלים את השאלות והתשובות והוציאו לאור עולם. מחברים רבים עיטרו את ספריהם בתשובות מרן לשאלותיהם אם בכתב ואם בע"פ וכל חידוש שיצא מפיו או מקולמוסו נבלע בשקיקה על ידי כל שומעיו.

אגנזי הלכה והוראות בהלכות ראש השנה ויום כיפור

סימן תקפ"ג

בקשות בעת התשליך

שאלה: האם מותר לבקש בקשות בעת אמירת התשליך, דאין מבקשין בקשות בשבת.
תשובה: פוק חזי מה עמא דבר.

ובשו"ת רב פעלים ח"ב סי' מ"ו כתב על הבקשות בתשליך דשרי משום נוסח קבוע עי"ש. ומש"כ בשו"ת עטרת פז כרך א' יו"ד ס"ד ענף ב' ובס' בקשות בשבת פ"ה סי' כ"א ובשו"ת אבני ישפה ח"ח סי' ק"ז ענף ד' ובשו"ת תפילה למשה ח"ב ס"ג ובקונ' שער יוסף בקשות בשבת עמ' ע"ה ובס' דור המלקטים שבת ח"ב סי' רפ"ח ס"ו ומש"כ בזה בבית מתתיהו ח"ד ס"ו אות ד' עי"ש, ובאריכות גדולה בספר גם אני אודך מתשובתי, חלק ג' סימן ה'.

אמירת תשליך בציבור

שאלה: האם צריך לומר התשליך בציבור דווקא או אין קפידא לומר ביחיד.
תשובה: אין קפידא.
 ובס' סדר תשליך ומנהגיו עמ' ל"א השיב ע"ז מרן אם צריך לומר תשליך בציבור, לא מצינו עי"ש.

סימן תקפ"ט

אם החזון איש לקח בעל תוקע כהן

שאלה: האם זה נכון שהחזון"א היה מהדר ליקח בעל תוקע כהן דווקא.
תשובה: כן.

ובס' חשוקי חמד ר"ה כ"ו ע"ב הביא ממרן, ששמע מאביו בעל הקהילות יעקב זיע"א, שטעם החזון"א מאחר שבבית המקדש תקעו כהנים, לכן הידר החזון"א ליקח כהן לבעל תוקע עי"ש. וכ"כ בס' תולדות יעקב עמ' צ', ומה שהשיב מרן בס' אשיחה ח"ב עמ' של"ה בדעת החזון"א שהוי הידור ביותר מומחה עי"ש.

א. תשובות חדשות הוראות אור עולם מכת"י עם הוספות ומראי מקומות מהגאון רבי מתתיהו גבאי שליט"א בעמח"ס בית מתתיהו.



ומש"כ בזה בשו"ת משנת יוסף חי"ד סי' שי"ח, ובס' אורייתא דשמואל להג"ר שמואל כהן פר' ויקהל.

ולכאוי' י"ל בזה עוד ע"פ המבוי' בר"ה כ"ו ע"א, שופר נמי מבחוץ כבפנים דמי. והשדי חמד מערכת ר"ה ס"ד אות ל"ג כתב לדון עפ"ז אם בעל מום יכול לתקוע עי"ש, ומש"ה הידר החזו"א ליקח כהן, וצ"ע.

ובתב לי הג"ר שריאל רוזנברג ראב"ד ב"ב ובעל הדברי שר, דדברי החזו"א היו מילתא דעלמא שאחר שהתקע שלקח היה כהן הזכיר גם מעלה זו, ולא שחיפש מלכתחילה דווקא כהן, עכ"ל. וכן אצל הקהילות יעקב זיע"א לא היה בעל תוקע כהן. וכן אצל מרן שליט"א היום אין בעל תוקע כהן. (ואולי סברת החזו"א ליקח כהן זהו משום מ"ע דוקדשתו לכבדו לכל דבר שבקדושה, וה"ה לתקיעת שופר).

סימן תר"ד

חולה שאוכל ביום כיפור אם צריך לאכול ערב יום כיפור

שאלה: חולה שאין מתענה ביוה"כ אם צריך לאכול סעודת ערב יום כיפור.

תשובה: דנו בזה האחרונים.

והסתפק בזה הטהרת השלחן סי' תר"ד. ועיי' בזה בשו"ת כתב סופר או"ח סי' קי"ב ובשדי חמד יוה"כ ס"א אות ג' ובס' משנת יוסף סוגיות ח"ב או"ח סי' ט"ו ובס' מקראי קודש ימים נוראים ס"ל ובס' תורת היולדת פמ"ט ובחוט שני יום כיפור פ"א סק"א ובהעמק שאלה שאילתא קס"ז ס"ק י"ב ובס' אשרי האיש ח"ג עמ' ק"ח סעי' ט"ו ובס' מועדי ישראל ימים נוראים סי' ר' ובשו"ת מרכבות ארגמן ח"ג סי' י"ג ובס' דברות אריאל ר"ה ס"י ובשו"ת באר צבי סי' כ"ד ובתורה תמימה ויקרא כ"ג ל"ב ס"ק צ"ז ובשו"ת תירוש ויצהר סי' רט"ז ובס' עינים למשפט ברכות ח' ובשו"ת דברי ישראל ח"א סי' קע"ד ובשו"ת דעת סופר ח"א סי' קע"ח ובשו"ת יעלת חן ח"א סי' ל"ח ובשו"ת נהרות איתן ח"א סי' נ"ט או"ב ובשו"ת שואלין ודורשין ח"ז סי' י"ב ובשיעורי שלמי תודה ימים נוראים עמ' ס"ד ובס' אור אברהם [אמונת אברהם] ס"ג ובס' נופת צופים יומא עמ' ק"ח ובס' מועדי ישראל ימים נוראים סי' קס"ח ובקצה המטה על המט"א סי' תר"ד סוף ס"ק כ"ז ובס' ברכת אברהם ברכות ח' ובס' מנחת מאיר [רויז] סי' י"ג אות ו'. ובאריכות בספר גם אני אודך מתשובתי, חלק ג' סימן י"ב.

נשים באכילת ערב יום כיפור

שאלה: האם נשים חייבות באכילת ערב יום כיפור שהוי מ"ע שהז"ג.

תשובה: מצוה.

עיינן ברעק"א סי' ט"ז שכתב לדון דפטורות שהוי ז"ג, ומש"כ בזה בשו"ת כת"ס או"ח סי' קי"ב ובשו"ת לב אברהם ח"א סי' ס"ז ובשו"ת משנה שכיר ח"א סי' ט"ז וח"ב סי' קס"א ובשו"ת מתת ידו מה"ת או"ח סי' מ"ב ובמנ"ח מ"ע שי"ג וברש"ש סוכה כ"ח ובתורה תמימה פר' אמור כ"ג ל"ב ובשו"ת חסד לאברהם מה"ת או"ח סי' פ"ה ובשו"ת דברי שלום ח"ד סי' ק"ה ובשו"ת רבבות אפרים ח"ג סי' ת"י אות ב' ובס' משנת יוסף סוגיות ח"ב או"ח סי' ט"ו ובשו"ת פתחי שערים סי' י"א ובס' יד דוד יומא פ"א ובחכמת ששלמה או"ח סי' תר"ד ובשו"ת התעוררות תשובה ח"ג או"ח סי' שצ"ו ובשו"ת תורה לשמה סי' קס"ב ובשו"ת שיח יצחק סי' רצ"ט ובקונטרסי השיעורים קידושין שי"ט ובשו"ת שארית יעקב סי' י"ג ובשו"ת לב ים או"ח סי' י"ד ובס' חוט שני יום כיפור סי' תר"ד ומש"כ בבית מתתיהו ח"ב ס"ד אות ט"ז ובשו"ת יפה שעה אחת ח"א סי' כ"ג ובשו"ת עקדת משה ח"ו ס"ז ובס' מנחת מאיר [רויז] סי' י"ג אות ה', ובאריכות בספר גם אני אודך מתשובתי, חלק ג' סימן י"ב.

קמן באכילת ערב יום כיפור

שאלה: האם יש לחנך קטן באכילת ערב יום כיפור גם כשאינו צם.
תשובה: כן.

ובס' טהרת השולחן סי' תר"ד הסתפק בזה, אכן בס' נטעי גביראל יוה"כ פט"ו ס"י שיש לחנכו, וע"ע בשו"ת מקדש ישראל ימים נוראים סי' רנ"ב, ובשו"ת רבבות אפרים ח"ג סי' ת"ד אות ב' וח"ח סי' תקל"ד אות ד', ובשו"ת רבבות יובלות ח"ג סי' ע"ד, ובשו"ת עמק התשובה ח"ו ס"מ, ובס' מועדי ישראל ימים נוראים סי' ק"ע, ובשו"ת מבשר טוב ח"ב סי' נ"ו, ובס' מנחת אשר יום כיפור סי' י"ג, ובשו"ת אבני שהם ח"ד סי' ל"ב, ובס' מועדי ישראל ימים נוראים סי' ק"ע, ובס' חינוך הבנים כהלכתו פצ"א סעי' י"ג, ובס' הזכרון זכרון אפרים עמ' קל"א, ובשו"ת משנה הלכות ח"א סי' תצ"ג, ובאריכות בספר גם אני אודך מתשובתי, חלק ג' סימן י"ב.

סעודת ערב יום כיפור לפני חרשות

שאלה: האם סעודת ערב יום כיפור הוי פנים חרשות לשבע ברכות.
תשובה: כתבנו בזה כמדומה בהסכמה לס' תורת המועדים ע"ש.

ושם דן מרן שליט"א אם סעודת ערב יום כיפור הוי כיו"ט, וא"כ נפק"מ לפני"ח, ועמש"כ אם סעודת ערב יום כיפור הוי פנ"ח, בס' שולחן העזר סי' י"ב ובשו"ת אבן פנה ח"ב סי' קנ"ז ובשו"ת קנין תורה ח"ג סי' פ' או"ג, וע"ע בס'



מעדני סופר ח"ב סי' צ"א ובס' מועדי ישראל סי' קע"ה, ומש"כ בבית מתתיהו
ח"ב סי' י"ג אות ו'.

אכילה במקום מטונף

שאלה: מי שיכול לאכול אכילת ערב יום כיפור רק במקום מטונף, אם יאכל
שם, דאין לעשות מצוה שם.

תשובה: יאכל.

ועמש"כ בזה בס' שבת שבתון להגר"י זילברשטיין סי' ל"ג, ומש"כ בבית מתתיהו
ח"ב סי' ס"ג אות י'. וראה עוד מה שכתבתי באריכות בספר גם אני אודך
מתשובתי חלק א' סימן ה'. וכן בסימן י"ט שם.

מאכל אסור

שאלה: מי שיש לו מאכל שאסור מדרבנן, האם יכול לאכול בערב יום כיפור
כשיש לו רק זה.

תשובה: לא.

ועיין בשו"ת אמרי יושר ח"ג סי' קי"ח ובשו"ת משנה שכיר יו"ד סי' רכ"ז ובס'
מועדי ישראל ימים נוראים סי' קס"ט.

השמטת הרמב"ם כל האוכל בתשיעי

שאלה: מ"ט הרמב"ם בפ"א משביתת עשור השמיט דכל האוכל בתשיעי כאילו
התענה תשיעי ועשירי.

תשובה: הוא עצה טובה.

בן הקשה הגר"א גרינבלאט זצ"ל בשו"ת רבבות ויובלות ח"ד סי' תמ"ג. וכבר
הקשה כן הערוך השלחן סי' תר"ד. **ועמש"כ** בשו"ת שמש ומגן ח"ג סי' כ"ח.
וע"ע בלחם משנה פ"א משביתת עשור ה"י ובשו"ת פרי יצחק ס"ח בדעת
הרמב"ם, ובפני יהושע וערוך לנר ר"ה ט' ובס' משנת יעקב פ"ו משביתת עשור
ה"ו ובס' קדושת היום יומא פ"ח עמ' ר"י ובס' הזכרון נר שאול עמ' י"ב ובמנחת
חינוך מ"ע שי"ג אות ט"ו, ומש"כ לתרץ בשו"ת נהרות איתן ח"א סי' נ"ט ובס'
שמועת חיים יומא ח"ב סי' כ"ז ובשו"ת ויען יצחק ח"א סי' כ"ה ובס' נחמת
ישורון יומא פ"א וימים נוראים סי' ל"ד ובס' משנת יעקב פ"א משביתת עשור
ה"ד ובס' מנחת אשר יוה"כ סי' י"ג או"ב ובס' לב בנים בן סורר ומורה עמ' ר"ז
ובס' ברכת אברהם יומא פ"א ובס' דרכי עזרי יומא סי' רי"ז ובתשובות והנהגות

ח"ה סי' קפ"ז ובס' עינים למשפט ברכות ח' ובס' מטה אהרן ר"ה ח' ע"ב ובס' מנחת מאיר סי' י"ג, ובאריכות בספר גם אני אודך מתשובתי, חלק ג' סימן י"ב.

חולה האוכל עם צינור

שאלה: חולה האוכל עם צינור לוושט האם יש לו מ"ע דאכילת ערב יום כיפור. תשובה: כן.

ועמש"כ בזה בס' ברכת שמעון מועדים עמ' נ"ו ובס' רץ כצבי ירח האיתנים סי' י"ד. וע"ע בשו"ת מנחת יצחק ח"ג סי' י"ח לענין מצה, ובס' מועדי הגר"ח ח"א תשו' ק"ו. ובטהרת השלחן סי' תר"ד הסתפק אם יוצא שלא כדרך אכילה. ועמש"כ בזה בשו"ת שואלין ודורשין ח"ח סי' ב'. וכתב לי הגר"א נבנצאל דאין לו מצוה, ומובא בשו"ת מציון תצא תורה תשו' קי"ג. ובס' מקראי קודש יוה"כ פ"ד ה"א, ובס' תורת היולדת רמ"ט הערה י"א, ובשו"ת שרגא המאיר ח"ד ס"ב אות ה', ובשו"ת מנחת אלעזר ח"א סי' מ"ט, ובקובץ המאור ניסן-אייר תש"פ עמ' צ"ב, ובס' מנחת מאיר סי' י"ג או"ז.

סעודת ערב יום כיפור בפת

שאלה: האם צריך דווקא לאכול פת בערב יום כיפור או בכל מאכל יוצא. תשובה: מצוה.

והסתפק בזה הטהרת השלחן סי' תר"ד. אולם המנ"ח מ"ע שי"ג ובשו"ת מנחת אלעזר ח"א סי' מ"ט דאין צריך. וכ"פ בשו"ת שבט הלוי ח"ד סי' נ"ד או"ב. אכן בשיבולי הלקט סי' ש"ז משמע דבעי פת. ועמש"כ השדי חמד מערכת יוה"כ אסיפ"ד או"ג ובשו"ת שבט הקהתי ח"ב סי' ר' ובשו"ת אדרת תפארת ח"ב סי' כ"ג ובשו"ת עמק התשובה ח"ג סי' מ"ז. ובשו"ת ידון משה חי"א עמ' ס"ב השיב מרן ע"ז טוב בפת. ועי' בשו"ת מרכבות ארגמן ח"ג סי' י"ג אות י"ד, ובספר גם אני אודך תשובות הגר"ר יקותיאל ליברמן, סימן קי"ב, ובשו"ת אור לציון ח"ד פ"ז ס"א ובס' מנחת מאיר סי' י"ג או"ד, ובאריכות בספר גם אני אודך מתשובתי, חלק ג' סימן י"ב.

שתיה בסעודת ערב יום כיפור

שאלה: בסעודת ערב יום כיפור האם צריך גם לשותות כלשון הגמ', או רק לאכול כמש"כ השו"ע.

תשובה: יתכן.



והסתפק בזה השלחן הטהור סי' תר"ד. ובתשובה שתח"י ידידי רבי משה שמואל דיין השיב ע"ז מרן שגם שתיה בכלל מצות האכילה. ועי' בשו"ת שיח יצחק ח"א סי' ר"צ ובתשובות והנהגות ח"ה סי' קפ"ז ובס' דרכי עזרי יומא סי' רי"ד ובס' סוכת חיים יומא פ"א ע"ב ובשו"ת אור לציון ח"ד פ"ז ס"א, ובאריכות בספר גם אני אודך מתשובתי, חלק ג' סימן י"ב.

מצוה באכילה בליל ערב כיפור

שאלה: האם יש מצות אכילה בליל ערב יום כיפור, או רק ביום איכא להמצוה.

תשובה: כמדומה שחייב כדמשמע בנדרים ס"ג ב'.

ויעויין בביאור הגר"א שם, ובמנחת חינוך, ובאשל אברהם מבוטשאטש שם מש"כ בזה, ובשדי חמד מערכת יוה"כ ס"א אות י"ב, ובס' אור לציון ח"ד פ"ז ס"ב. ועמש"כ מרן בטעמא דקרא עמ' רמ"ה ובס' עמק שאלה שאילתא קס"ט ובשו"ת בית אבי ח"א סי' מ"ג, ובשם מרן בס' תורת המועדים שונ"ה סי' תר"ד, ובשו"ת משנת יוסף ח"ה סי' ק"א, ובשו"ת היכלי שן סי' ל"ט, ובשו"ת באר צבי ח"א סי' כ"ד, ובס' החיים סי' תר"ה, ובשו"ת רבבות אפרים ח"ה סי' רל"ח, ובספר גם אני אודך תשובות רבי יקותיאל ליברמן סימן צ"ט, ובס' אסיפת שמועות למור"ר מרן הגרי"ג אדלשטיין יוה"כ עמ' ק"ז, ובס' שבת שבתון סי' ל"ב, ומה שהשיב מרן בס' אריה שאג עמ' קס"ב, ומש"כ בס' מדושני עונג סי' ע"ז, ובאריכות בספר גם אני אודך מתשובתי, חלק ג' סימן י"ב.

אונן בסעודת ערב יום כיפור

שאלה: אונן האם חייב בסעודת ערב יום כיפור, שהרי אונן פטור מהמצוות.

תשובה: חייב.

ולכאוי' י"ל דכה"ג שיהא לו כח לצום ללא שיאכל י"ל שאונן פטור, וצ"ע, ובאריכות בספר גם אני אודך מתשובתי, חלק ג' סימן י"ב.

גזל מאכלים אם יצא

שאלה: האוכל מאכלים שלא ברשות חבירו בערב יום כיפור לצורך מצות סעודת ערב יום כיפור האם יצא המצוה.

תשובה: לא.

ולכאוי' י"ל עפמש"כ רבים מהאחרונים המובאים בס' בית מתתיהו ח"א ס"ג אות ענף ב' אות ז' שבמצוה שעיקרה התוצאה יוצא גם בעבירה, ה"ה הכא סו"ס יהא לו כח לצום.

יצא מוציא באכילת ערב יום כיפור

שאלה: באכילת ערב יום כיפור האם אמרי' ג"כ אע"פ שיצא מוציא כמו באכילת מצה בברכת המוציא.

תשובה: לא שייך.

ועמש"כ בזה בשו"ת מגדנות אליהו ח"ד סי' כ"ט ובס' משאת המלך ע"ס הרמב"ם ח"א סי' צ"ט או"ז. וראה באריכות מה שכתבתי בספר גם אני אורך מתשובתי, חלק ד' סימן ז'.

סעודת ערב יום כיפור או ד' מינים

שאלה: מי שיכול לקנות או צרכי סעודת ערב יום כיפור או ד' מינים, מה עדיף. תשובה: כל הקודם זכה.

ובשו"ת קנין תורה ח"ג סי' צ' כתב שד' מינים עדיף. אולם בשו"ת משנה הלכות ח"ח סי' כ"ד כתב שסעודת ערב יום כיפור עדיף. ועמש"כ בזה בשו"ת חיי הלוי ח"ב סי' מ"ג ובס' שמחת ישראל ח"ב פ"א סעי' כ"ז.

לחם משנה בסעודת ערב יום כיפור

שאלה: האם יש ענין לבצוע על לחם משנה בסעודת ערב יום כיפור.

תשובה: לא שמענו.

ובקובץ מה טובו אהליך יעקב [היוצא לאור על ידי ידידי הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א] חלק ד' עמוד קכ"ג, הובא שהגר"ש דבליצקי זצ"ל נוהג לבצוע לחם משנה בסעודת ערב יום כיפור. ועיין בס' טעמי המנהגים אות תשל"ד סק"ה מש"כ בזה ובס' נטעי גבריאל יום כיפור פט"ז ה"א ובס' לחם איש עניני לחם משנה פ"ז סעי' מ"ד ובס' דגן שמים עמ' פ"ו ובס' קרואי מועד יוה"כ סי' ל"ט ובס' קיצור הל' מועדים דיני יוה"כ מקורות ס"ק ל"ו. ועי' מה שהארכנו בזה בקובץ אליבא דהלכתא גליון ק"ה במדור ביני עמודי.

אכילת ערב יום כיפור אם צריכה כוונה

שאלה: האם באכילת ערב יוה"כ אמרי' מצוות צריכות כוונה לכוון לשם מצוה. תשובה: הכל דרבנן.



ועמש"כ בזה בשו"ת משנת יוסף ח"ו סי' קי"ג ובס' מועדים וזמנים ח"א סי' נ"ג ובס' מועדי ישראל ימים נוראים סי' קע"א ובס' נופת צופים יומא עמ' ק"י, ולכאן' י"ל דזה עפמש"כ רבים מהאחרונים המובאים בבית מתתיהו ח"א ס"ב אות כ"ג שמצוה שעיקרה התוצאה אצ"כ, א"כ ה"ה באכילת ערב יום כיפור אצ"כ שסו"ס יהא לו כח לצום, ודלא כמש"כ בס' הליכות מועד יוה"כ פ"ו ס"ח דאכילת ערב יום כיפור צר"כ. וכוונת מרן, הכל דרבנן, שמצות אכילת ערב יום כיפור הוי מדרבנן, ואצ"כ כמש"כ המג"א סי' ס'. ועמש"כ בבית מתתיהו ח"ד ס"ב אות ו' אם אכילת ערב יום כיפור צר"כ, ובאריכות בספר גם אני אודך מתשובתי, חלק ג' סימן י"ב.

ליקח קלי צום

שאלה: האם מותר ליקח קודם יוה"כ כדורים שמקילים הצום.

תשובה: מותר.

ובס' דרך שיחה ח"א עמ' ש"פ הביא מרן לרש"י שבת קט"ו, דאיכא עגמ"נ טפי, א"כ כל כמה שמוסיף בעינוי מקיים מ"ע טפי עי"ש. וכ"כ להחמיר בשו"ת עמק יהושע ח"ג או"ח סי' ל"ד להגר"י מאמאן זצ"ל עי"ש ובשו"ת עמק יהושע ח"ד או"ח ס"ט, וכן מבו' סברא זו בשדי חמד מערכת יוה"כ ס"א אות י"ח, אולם בשו"ת ציץ אליעזר ח"ז סי' ל"ב או"ד שודאי שרי לעשות פעולות שלא ירגיש העינוי עי"ש. וכ"כ בשו"ת משנה הלכות ח"ז סי' פ"ב ובשו"ת עמק התשובה ח"ו סי' ר' ובשו"ת חלקת יעקב או"ח סי' רט"ז ובשו"ת מקדש ישראל ימים נוראים סי' רס"ד ובשו"ת דברות אליהו ח"ה סי' כ"ב ובשו"ת מנחת שלמה ח"ב סי' נ"ח אות כ"ה ובשו"ת עטרת פז ח"ד או"ח סי' ט"ו עמ' שט"ז ובס' סוכת חיים יומא פ"א ע"ב ובקוני' ומתוקים מדבש ביהמ"צ עמ' מ"ב. וכן השיב מרן בס' פסקי ההלכות ח"ו עמ' פ"ד להקל, ויעו"ש בדרך שיחה בשם בעל החפץ חיים זיע"א שיעץ ליקח קודם הצום תה מתוק להקל הצום, ובס' מנחת איש חג ומועד פ"ב סעי' ט"ו בשם הגר"י שפירא זצ"ל שמותר קלי צום קודם יוה"כ עי"ש, ובשו"ת מענה לשון ח"ז סי' ע"ו, ומה שהארכנו בזה בבית מתתיהו ח"ד סו"ס ב' יעו"ש, ובספר גם אני אודך מתשובתי, חלק ג' סימן י"ב.

סימן תר"ה

קמן בעשיית כפרות

שאלה: אם קטן יכול לעשות כפרות לעצמו ולומר זה כפרתי או אין בדבריו כלום.

תשובה: יכול.

ועמש"כ בזה בס' חינוך הבנים כהלכתו פצ"א ס"ט.

כפרות בכסף או עוף שחוט

שאלה: בכפרות ערב יום כיפור אם יש לו עוף שחוט או כסף, מה עדיף.

תשובה: כסף.

ועיין מה שכתב בזה ידידי בספר גם אני אודך תשובות רבי משה חליוה חלק א' סימן ג'.

לסבב כפרות לאשתו נדה

שאלה: האם מותר לסבב כפרות לאשתו כשהיא נדה בשעת הדחק.

תשובה: כן.

וב"כ בס' סוגה בשושנים פ"ל ס"א. ועמש"כ בס' חוקת הטהרה עמ' קכ"ד ובס' תפארת הטהרה פ"ב ס"כ. ובס' אשיחה ח"ב עמ' של"ה השיב מרן ע"ז, לכאור' מותר. ועי' בס' חיי הלוי הל' טהרה עמ' רפ"ז ובס' פסקי משנה הלכות פ"ה סעי' כ"ח ובשו"ת משנה הלכות חט"ז סי' מ"א ובשו"ת יפה נוף יו"ד סי' ק"ג ובס' דור המלקטים ח"ב סי' קצ"ה ס"ב אות ה' סק"ז ובספר גם אני אודך תשובות הגר"מ חליוה, חלק כ"ב סימן ל"א, ובס' קדושים תהיו נדה סי' קצ"ה ס"ב סי' ל' ובס' נטעי גבריאלי יוה"כ פי"א ס"י ובשו"ת מקדש ישראל ימים נוראים סי' רמ"ז.

מנהג כפרות

שאלה: יש בחלק מהדפוסים בכותרת השו"ע שמנהג כפרות מנהג שטות הוא, האם השו"ע בעצמו כתב הכותרת.

תשובה: אי"ז אלא מהמדפיס.

ובן השיב מרן בס' אריה שאג עמ' תי"ט. אולם בס' מעשה חמד הנדמ"ח פי"ד ס"א השיב מרן שהשו"ע כתב הכותרות. ועמש"כ בזה בשו"ת להורות נתן ח"ג סי' מ"א או"ג ובשו"ת שמש צדקה ח"א או"ח סי' כ"ג. אולם בש"ך חו"מ סי' שפ"ט נקט שהשו"ע כתב הכותרת. וכן בשו"ת אור לציון ח"ב עמ' קצ"ב. ועיין בס' זכור לאברהם תש"ס תשס"א עמ' קי"ב בכ"ז. ועמש"כ בדעת השו"ע בענין כפרות בשו"ת דברי מנחם ח"ד סי' י"ח. וכן השיב מרן בס' שיח התורה ח"ב עמ' רמ"ח שהשו"ע לא כתב הכותרות עי"ש. ומש"כ בזה בס' אבני יסוד כרך א' ח"ד עמ' תס"ב ובשו"ת נחלת לוי ח"ב בהקדמה ובס' ברית יעקב להגר"ח סופר עמ' ג' ובס' לקט הלכות להגר"ש סגל ח"ב עמ' צ"ח ובס' בנין שמואל להגר"ר שמואל כהן עמ' קצ"ו ושכ"ו ובס' ברית הלוי ברית מילה ח"ב עמ' תתי"ג



ובס' לב ים להג"ר יעקב מדר ריבית במבוא, ובספר פרדס יוסף החדש לידידי הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, על ראש השנה, עמוד ת"ב, ובספר גם אני אודך על עניני שנים מקרא ואחד תרגום, סימן ל"ח, ובשו"ת תשובות ישראל ח"ה סי' ק"ה או"ב.

תרנגולים שהתערבבו

שאלה: אם התערבבו כפרות שעשו עמהם עם כפרות שלא עשו, האם אפשר לעשות עמהם כפרות.

תשובה: ספק כפרה לחומרא.

ועמש"כ בזה בס' פרי אליהו ח"ג סי' כ"א, ובס' נט"ג יום כיפור פי"ג ס"ו ספק כפרה לקולא, וע"ע בס' שבת שבתון עמ' שמ"ז שמ"ח, ובס' מחשבת עם עמ' תפ"ז השיב מרן שליט"א במי שמסופק אם עשה כפרה דטוב לעשות שוב. ועי' בס' מלאכת שמואל יו"ד ס"ח ובס' חשוך חמד זבחים ע"ג ויומא ס"ו ע"ג ובס' נטעי גבריאל יוה"כ פי"ג ס"ז ובשו"ת רבי עקיבא יוסף [שלזינגר] יו"ד סי' י"ט ובשו"ת תורה לשמה סו"ס קנ"ה ובס' ודרשת וחקרת שישאה עמ' תרצ"ב, ומה שכתבנו בקובץ אליבא דהלכתא גליון ק"ה.

עוד בענין הנ"ל

שאלה: מ"ט ספק לחומרא ולא לקולא.

תשובה: רוצה להתכפר.

כפרה טריפה

שאלה: כשמצאו הכפרה טריפה האם צריך לעשות שוב.

תשובה: כמדומה שהאחרונים כתבו שאין צריך שוב.

ובאשל אברהם מבוטשאטש מה"ת סי' תר"ה ובשו"ת כנף רננה סי' נ"ט ובשדי חמד יוה"כ ס"א דאין צריך שוב, אולם בס' אורחות חיים סי' תר"ו ובקצה המטה על מט"א סי' תר"ו ס"ק י"ב שצריך שוב, והמועדים וזמנים ח"א סי' נ"ב הסתפק בזה, אולם בחוט שני יוה"כ סי' תר"ה דאין צריך שוב, וכ"כ בשם מרן שליט"א בס' תורת המועדים סי' תר"ה, וע"ע בשו"ת תורה לשמה סי' קנ"ה ובאור לציון ח"ד פ"ח תשו' ד' ובקובץ מבית לוי תשרי עמ' ל"ד ובהגהת אבן ישראל על המשנ"ב כאן כתב שהסכמת האחרונים שצריך שוב, ובס' אשרי האיש ח"ג עמ' ק"ו ס"ה דאין צריך, ועי' בשו"ת דברי בניהו חכ"ד סי' ל"א ובס' וישמע משה

ח"ה עמ' ק"כ ובס' הליכות אמרי סופר ח"ב עמ' רע"ה ובס' מראות יחזקאל עמ' ש"כ, ובספר פסקי בושם [היוצא לאור על ידי מכון גם אני אודך] פרק י"ח סעיף כ"ט דאין צריך לעשות שנית, וכ"כ בס' היכל הוראה ח"א מילי דהוראה סי' ל"ו, ועי' מה שהארכנו בזה בקובץ אליבא דהלכתא גליון ק"ה, במדור ביני עמודי.

כפרה למעוברת

שאלה: כשלקחו שני כפרות למעוברת לפני יוה"כ וילדה האם צריך ליקח שוב. **תשובה:** יתכן שכבר התכפר.

וב"ב בשו"ת שבט הקהתי ח"ב סי' קצ"ט. ועמ"ש"כ בס' אשרי האיש ח"ג מועדים עמ' ק"ז, ובס' חינוך הבנים כהלכתו ח"ב פצ"א ס"ח.

ליקח מכפרה שעשו

שאלה: האם אפשר ליקח כפרה שכבר עשו עליה ולעשות שוב בשעת הדחק. **תשובה:** לא.

ועמ"ש"כ בשו"ת משיב נבונים ח"ב או"ח סי' מ"ח ובשו"ת מקדש ישראל ימים נוראים סי' רמ"ו, ועי' במועדי הגר"ח ח"א תשו' תקע"ז, בערבה שחבטו בה, המנהג להקפיד לא לעשות.

לקח לזכר תרנגולת

שאלה: כשלקח לזכר תרנגולת נקבה או להיפך האם צריך לעשות שוב. **תשובה:** כמדומה שהמנהג לעשות שוב.

ובס' פסקי הלכות ח"ו סי' תר"ה הביא ממרן שאין מעכב בדיעבד עי"ש. ובאשל אברהם מבוטשאטש מה"ת סי' תר"ה שאין צריך לעשות שוב. וכ"כ בשו"ת צמח יהודה ח"ג סי' קע"ו, ובס' היכל הוראה ח"א הוראה ע"ו בשם בעל הקנה בושם זצ"ל. ובס' קובץ הלכות להגר"ש קמינצקי יוה"כ פכ"ג ס"ב ובס' מועדי קודש יוה"כ פ"ג ס"ז, אולם בס' מרא דשמעתתא ח"א עמ' קנ"ה שצריך לעשות שוב. ועמ"ש"כ בשו"ת משנה הלכות ח"א סי' תצ"ד.

תרנגול למאה איש

שאלה: האם אפשר ליקח תרנגול אחד אפי' למאה איש. **תשובה:** כך נהוג, ודווקא אם עושה ביחד.



ועמש"ב בזה בשו"ת מקדש ישראל ימים נוראים סי' רמ"ו ובשו"ת משיב נבונים ח"ב או"ח סי' מ"ח ובס' קובץ הלכות להגר"ש קמינצקי יוה"כ פכ"ג ס"ד, ובס' פסקי בושם מבעל הקנה בושם פי"ח סעי' כ"ג כתב שיש ליקח תרנגול לכל אחד עי"ש.

כפרות בצ'ק

שאלה: האם אפשר לעשות כפרות בצ'ק מזומן.

תשובה: בשעת הדחק.

ובס' מחשבת עם עם' תפ"ז השיב ע"ז מרן שליט"א לא מסתבר, ולכאור' זהו תליא בגדר צ'ק בהלכה, שבס' חוט שני מילי דנזיקין עם' רמ"ז ובשו"ת עטרת שלמה חו"מ סי' כ"ה שהוי רק הוראה לבנק ול"ח ממון, אולם בשו"ת להורות נתן ח"ח סי' ק"ג ובשו"ת דבר יהושע ח"ג חו"מ ס"ז שהוי כממון, וע"ע בשו"ת קנין תורה ח"ז סי' קי"ג ובשו"ת מנחת יצחק ח"ה סי' ק"כ ובתשובה"נ ח"ג סי' תמ"ז או"ב ובשו"ת משנה"ה ח"ז סי' ר"ס ובדרך אמונה פ"ט משמיטה ויובל ס"ק פ"ב.

כפרות בפחות משווה פרוטה

שאלה: האם אפשר לעשות כפרות בכסף פחות משוה פרוטה.

תשובה: לא.

ולכאור' זהו תליא בגדר ש"פ אם הוי ממון, ובשו"ת מהרי"ל דיסקין סי' כ"ד ובשו"ת בית יצחק או"ח סי' כ"א ובשו"ת תורה לשמה סי' רל"ט שמקיים מ"ע דצדקה בפחות מש"פ, ה"ה יוצא בכפרות, אולם בדרך אמונה פ"ז ממתנ"ע ה"א הקשה ע"ז עי"ש, וכן הקשה בשו"ת מהרי"א אסאד ח"ב סי' קפ"ז עי"ש, ובאיילת השחר עה"ת פר' ראה מה שתירץ, אולם גם בס' חסידים ס"א שצדקה הוי בפחות מש"פ, וע"ע מש"כ בבית מתתיהו ח"א סי' כ"ב אות כ"ד, ומש"כ בשו"ת אבני דרך ח"א סי' פ"ו.

כפרות על מי שישן

שאלה: האם מהני עשיית כפרות על אדם שישן כשעשו עליו כפרות.

תשובה: כן.

וכן מובא בשם מרן בס' מחשבת עם עמ' תפ"ד יעו"ש. ובספר גם אני אודך תשובות הגר"ב דדון, חלק א' סימן רנ"א, כתב לתלות בטעם עשיית כפרות, ולטעמא שיתעורר בתשובה לא מהני כשישן עי"ש.

נקרש הדם אם צריך לכסות שוב

שאלה: אם נקרש הדם האם יוצא יד"ח כיסוי הדם או שצריך לכסות שוב.

תשובה: צריך.

ובס' מצות איש כיסוי הדם סי' ע"ז ס"ק רי"ד הביא בשם מרן שהוי דם כשר. ובשם מרן הגר"ל שטיינמן של"מ עי"ש. ומש"כ בזה בשו"ת מראה ריאה סי' קכ"ט ובשו"ת חלק לוי סי' י"ב ובדרכי תשובה סי' כ"ח ס"ד סקצ"ז ובס' מנחת יוסף סי' כ"ח ס"ז יעו"ש.

שליחות לעשיית כפרות

שאלה: כשאין יכול לעשות כפרות בעצמו, האם שייך ע"י שליח שיעשה עבורו.

תשובה: אין ראוי.

ועמש"כ בזה בשו"ת משנה הלכות חי"ז סו"ס ע' ובשו"ת מחקרי ארץ ח"ה סי' קי"א ובשו"ת אבני דרך חי"א סי' פ"ו ובשו"ת צל ההרים ח"א סי' ל"ו ובשו"ת עין אברהם ח"ג סי' ל"ז ובס' אשרי האיש ח"ג עמ' ק"ז ובשו"ת גל עיני ח"ב עמ' תל"ג ובס' כי בא מועד עמ' ק"א ובשו"ת הלכתא מאורייתא ח"א כרך ב' סי' כ"ט בשירי הלכתא אות ח'.

כפרות בתרנגול גוסס

שאלה: אם יוצא יד"ח כפרות בתרנגול גוסס בשעת הדחק כשאין לו אחר.

תשובה: לא.

ועמש"כ בזה בשו"ת דברי בניהו חכ"ד סי' ל"א. ובמועדי הגר"ח ח"א תשו' מ' השיב מרן, אם יצא יד"ח כפרות בתרנגול טריפה, כמדומה שהאחרונים כתבו שאין צריך שוב עי"ש, ומה שכתבנו בזה בקובץ אליבא דהלכתא גיליון ק"ה.

כפרות שנשחטו שלא כדין

שאלה: האם יוצא יד"ח כפרות בתרנגול שנשחט שלא כדין.

תשובה: יצא.



ובם' וישמע משה ח"א עמ' קצ"ט הביא בשם הגריש"א זצ"ל, דאם גוי שחט הוי כנבילה ואין יוצא יד"ח כפרות עי"ש. ועי' מה שהשיב מרן במועדי הגר"ח ח"א תשו' מ' אם יוצא יד"ח כפרות בכפרות טריפה. ואכן בשו"ת כנף רננה סי' נ"ט שבכפרות טריפה יצא, ואם נשחט שלא כדין לא יצא עי"ש. ובשו"ת עמק התשובה ח"ו סי' קצ"ה, וכן בשו"ת מעדני מלכים ח"ב סי' מ"ח. ועי' מה שהשיב מרן כאן, אם יוצא כפרות בתרנגול גוסס. ועיין עוד בספר גם אני אודך תשובות הגר"ח רוטר, חלק א' סימן י"א, וכן כתב בספר פסקי בושם [היוצא לאור על ידי מכון גם אני אודך] פי"ח סעי' ל' בכפרה בנתנבלה אין יוצא, ובטריפה יצא עי"ש. ובס' היכל הוראה ח"א מילי דהוראה סי' ע"ו ובשו"ת אור לציון ח"ד פ"ח ס"ד ובס' חוט שני ר"ה עמ' צ"ה.

גוי בכיסוי הדם

שאלה: גוי שכיסה הדם אם יצא יד"ח כיסוי או צריך לחזור ולכסות.

תשובה: כמו שכיסה הרוח.

והיינו שאם חזר ונתגלה דשייך לכסות. וכן השיב מרן בס' ויכתוב מרדכי עמ' שנ"ט עי"ש. וכן נקט בשו"ת מהרש"ג יו"ד סי' ס"ג שע"י גוי שכיסה ביטל המצוה. אולם ביבין דעת סי' כ"ח סק"ה הוכיח מטבילת כלים שמהני ע"י גוי כמש"כ השו"ע יו"ד סי' ק"כ סעי' ט"ו, וה"ה בכיסוי הדם עי"ש. ובס' ערוגות הבושם יו"ד סי' כ"ח אות ו', ובס' יד יהודה סי' כ"ח סק"ה עי"ש. ומש"כ נפק"מ בזה בבית מתתיהו ח"א ס"ב אות כ"ז עי"ש, ומש"כ בשו"ת בנין אב ח"ג סי' ל"א. ובס' מצוות איש הל' כיסוי הדם עמ' רי"ז הביא ממרן לענין כיסוי הדם ע"י קטן של"מ עי"ש. אולם במאירי חולין פ"ה, פשיט"ל שקטן מהני לכיסוי, ועי' בתפארת ישראל חולין פ"ו ובס' דעת קדושים יו"ד סי' כ"ח סק"ו ובשו"ת מהר"ם שיק יו"ד סי' ל"ז ובתשובות והנהגות ח"ב סי' שע"א ובשו"ת הלכתא מאורייתא סי' כ"ט אות ו' ובשו"ת אור לציון ח"ה פ"ו ס"י ובשו"ת משיב דברים ח"ב יו"ד סי' ס"ה.

גוי לסבב הכפרות לזקן

שאלה: זקן שאין יכול לסובב כפרות לעצמו אם הגוי שנמצא עבורו יכול לסבב לו הכפרות.

תשובה: כבהמה.

ובס' חשוקי חמד יומא מ"ג ע"ב כתב דאולי הגוי יסובב הכפרות והזקן יאמר בעצמו עי"ש.

ביסווי הדם בקבר אם הוי לועג לרש

שאלה: בפסחים מ"ז ע"ב, ואי אמרי' הואיל אחרישה לא לחייב הואיל וחזי לכיסוי דם ציפור, והאיך מקיים כיסוי הדם בקבר הא הוי לועג לרש.

תשובה: ג"ז כקבורה.

בן הקשה בשו"ת הלכה למשה [ניימאן] ח"א סי' ר"ט עי"ש, ומש"כ לתרץ בשו"ת יעלת חן ח"א יו"ד סי' ס"ג, ומש"כ בבית מתתיהו ח"ב ס"ה אות ח' עי"ש, ומש"כ בשו"ת תשובות ישראל ח"ד סי' צ' אות ו'.

סימן תר"ו

תשובה בבית הקברות

שאלה: האם אפשר לעשות תשובה ע"י הקבר.

תשובה: כן.

ועמש"כ בזה בשו"ת משנת יוסף חי"ג סי' של"ג במכתבו אלי, ומש"כ בבית מתתיהו ח"ב ס"ה אות ח'.

חינוך קמץ לתשובה

שאלה: האם צריך לחנך קטן בערב יום כיפור לעשות תשובה כיון שאין מוזהר בעבירה.

תשובה: כן.

והסתפק בזה בס' לדופקי בתשובה הל' תשובה פ"א ס"ק כ"ט, וכתב שם מרן ע"ז למה לא. ועמש"כ בזה בשו"ת דברי יציב ח"ז סי' מ"ו ובס' גבורת יצחק תשובה עמ' ר"ל ובס' עבודת משא ח"ב עמ' מ"ז ובשו"ת אדרת תפארת ח"ו סו"ס ד' וח"ד ס"ה ובס' רץ כצבי עניני קטן ח"ב סי' ל"ו אות ו'.

עוסק בתשובה אם פטור ממצוה

שאלה: המהרהר והעוסק במ"ע דתשובה האם יש לו פטור דעוסק במצוה פטור מהמצוה.

תשובה: צריך מעשה.

ויש לדון עפמש"כ המנ"ח מ"ע שס"ד דתשובה הוי קיומית ולא חובה, וה"ז תליא במה שהארכנו בבית מתתיהו ח"א ס"א אם במצוה קיומית איכא פטורא דעוסק במצוה עי"ש.



ברכה על תשובה

שאלה: מ"ט לא נתקן ברכה על מ"ע דתשובה.

תשובה: כי אין בו מעשה.

ועמש"ב תירוצים נוספים בשו"ת סולם יעקב סי' מ"ח אות י"א ובשו"ת בית יצחק יו"ד סי' קס"ח אות י"ב ובשו"ת דברי ישראל ח"א סי' נ"א ובשו"ת רבבות אפרים ח"ג סי' שצ"ו ובס' משנת יוסף או"ח ח"ב ס"ח ובס' פרדס יוסף ויקרא ט"ז ל' ובס' ליקוטי שושנים ח"א עמ' קפ"ח ט' טעמים ובס' לדופקי בתשובה הל' תשובה פ"א ס"ק פ"ה ובס' משיב נפש פ"ב אות י"א ובשו"ת יפה מראה ס"ב או"ד ובס' סמי דחיי עמ' קכ"ו ובס' ענינו של יום ירח האיתנים עמ' רמ"ו.

מחילה מקטן

שאלה: בגר"א חו"מ סי' רל"ה סק"ט כתב דאם הקטן מוחל בפירוש הוי מחילה, א"כ אפשר לבקש מקטן בערב יום כיפור מחילה ואין צריך לחכות עד שיגדיל.

תשובה: נכון.

וידוע המעשה בבעל הקהילות יעקב שביקש מחילה מקטן רק כשהגיע לגיל י"ג, ומובא בס' תולדות יעקב עמ' קס"ב. ועמש"כ בזה בס' דרך שיחה ח"א עמ' קע"ד ובס' חוט שני יוה"כ סי' תר"ו ובתשובות והנהגות ח"א סי' תתכ"ה ובס' תורת המועדים [שונה הלכות] סי' תר"ו ובס' דולה ומשקה עמ' ש"פ ובס' חוט שני מילי דנזיקין ובס' אשרי האיש ח"ג פ"ז ס"ב. וע"ע בשו"ת שואל ומשיב כרך ד' ח"ד סי' קצ"ב ובשו"ת בצל החכמה ח"ד סי' קל"ט ובס' נתן פריו ב"מ כ"ב ובשו"ת אדרת תפארת ח"ד סי' ח"ה עמ' שנ"ג ומש"כ בבית מתתיהו ח"א סי' י"ח אות ז', ומה שהשיב מרן בס' אריה שאג עמ' ת"ש, ומש"כ בס' מראה דבר ח"א סי' כ"ב ובשו"ת אורחותיך למדני ח"ו סי' ק' ובשו"ת מחקרי ארץ ח"ח חו"מ ס"ה. ובס' הנהגות רבינו עמ' נ"ג בשם הגריש"א זצ"ל דל"מ מחילה מקטן עי"ש, ובס' חוקת משפט חו"מ סי' רל"ה עמ' תפ"ח, ובס' במחיצת חכמי ישראל יוה"כ ס"ט הערה 4.

פיוס היכא שמחל

שאלה: מי שחטא לחבירו וצריך לפייסו ערב יום כיפור, היכא שיוודע בבירור שכבר מחל לו האם חייב לפייסו.

תשובה: כן.

וב"ב בפלא יועץ ערך תשובה ובס' חוט שני יוה"כ עמ' ק' ובס' מועדים וזמנים ח"א סי' נ"ד. ועמש"כ בזה בשו"ת אדרת תפארת ח"ד סי' ל"ח ובשו"ת אז נדברו ח"ב סי' ס"ה וח"ז סי' ס"ה ובקובץ שואל ומשיב ח"ח סי' ק"י עמ' תרנ"ב.

תשובה במקום מטונף

שאלה: האם אפשר לעשות תשובה במקום מטונף.

תשובה: כן.

ספק זה א"ל ידידי תלמיד מרן שליט"א הג"ר אורי טיגר שליט"א מח"ס נזר החיים ודרכה של תורה, והאריך ע"ז בספרו לדופקי בתשובה פ"א ה"א, ודן שם אם תשובה היא חובה, ולמאי שנקט מרן שליט"א בדרך אמונה פ"ד ממע"ש ה"ג שבמצוה קיומית שרי במקום מטונף, ה"ה תשובה אם ל"ה חובה, ובגיליון הספר כתב לו מרן שליט"א דלכאוי' מותר, ובפ"א כתב לי מרן ע"ז אין ראוי. ובספר גם אני אודך תשובות הגרמ"ש סגל, ח"א סימן ה', כתב דאין להרהר. ובספר גם אני אודך תשובות הגרמ"ר שעיו, חלק א' סימן י"ח, ומש"כ בבית מתתיהו ח"ב ס"ג אות ובשו"ת אבני דרך ח"י ס"ה, ובספר גם אני אודך תשובות הגר"מ חליוה חלק ו' סימן ב', ובספר גם אני אודך תשובות הגר"ב דדון סימן י"ב, ובשו"ת ודרשת וחקרת ח"ו סי' ט"ז או"ד, ובספר גם אני אודך תשובות הגרמ"ש דיין, חלק ה' סימן א', ובשו"ת מחקרי ארץ ח"ח סי' כ"ז.

נשים בערב יום כיפור

שאלה: האם בזה"ז אשה צריכה לטבול בערב יום כיפור.

תשובה: לא שמענו טובלות.

ועמש"כ בזה השדי חמד מערכת יוה"כ ס"א ובס' יסודי ישורון מערכת ערב פסח עמ' פ"ה ובשו"ת רבבות אפרים ח"ה סי' שפ"א ובשו"ת תורה לשמה סי' קס"ו ובשו"ת אבן ישראל ח"ט סי' מ"ט ובס' הליכות אבן ישראל ח"ב פי"ד ס"ג, ובס' פסקי בושם פי"ח סי' ל"ג כתב בשם הקנה בושם שטובלות אף בזה"ז עי"ש.

טבילת קמן

שאלה: האם צריך לחנך קטן לטבול בערב יום כיפור.

תשובה: המנהג לטבול.



ועמש"ב בס' חינוך הבנים כהלכתו פצ"א סעי' י"ז, ובס' נטעי גבריאל פי"ח ס"ק כ"ד.

מכתב לפיוס

שאלה: האם יכול לפייס חברו ע"י מכתב בשעת הדחק.

תשובה: כן.

וב"ב בנטעי גבריאל יוה"כ פי"ז הערה ג', וכמו דמהני ע"י שליח ואמצעי כמש"כ המשנ"ב סי' תר"ו סק"ב, וע"ע בס' חיי ישראל או"ח סי' כ"א, וכ"כ מרן שליט"א בהגהות לס' לדופקי בתשובה פ"ב מתשובה ה"ט. וע"ע בס' דרך האתרים סי' כ"ה. ועמש"כ בשו"ת אור לציון ח"ד פ"ט ס"ב, ובשו"ת משנת יוסף ח"ד או"ח סי' מ"ד או"ד.

פיוס ערב יום כיפור בטלפון ומכתב

שאלה: האם יוצא יד"ח פיוס חברו בערב יום כיפור ע"י טלפון או מכתב.

תשובה: כן.

ועמש"ב בזה בשו"ת משנת יוסף ח"ד סי' מ"ד אות ד' ובשו"ת אור לציון ח"ד פנ"ט ס"ב עי"ש ובס' דרך האתרים הנדמ"ח סי' מ"ה ובס' חשוקי חמד שבועות י"ג ע"א.

לפייס חברו בערב ראש השנה

שאלה: מ"ט לא נהגו לבקש מחילה ולפייס חברו רק בערב יום כיפור, ולא כבר מערב ר"ה.

תשובה: למה לא נהגו כל יום.

בן העיר בס' מועדים וזמנים ח"א סי' נ"ד דמהשו"ע סי' תר"ו כבר בער"ה עי"ש. ובדרשות חת"ס ח"ב עמ' ש"ס, ובס' ירושלים במועדיה ירח האיתנים עמ' רל"ג בשם הגר"א נבנצאל שאין יודע מ"ט לא מבקשים כבר בער"ה. ועיקר סברת מרן למה לא נהגו בכל יום, כתב המשנ"ב סי' תר"ו שם עי"ש.

מחילה בפה ולא בלב

שאלה: המוחל לחבירו בפיו, ובלבו אין מוחל, אם הוי מחילה.

תשובה: דברים שבלב אינם דברים.

ועי' מה שהשיב מרן בס' הליכות חיים ח"א עמ' קכ"ב ובס' במחיצת חכמי ישראל יוה"כ ס"ט בשם מרן דאזלינן בתר פיו עי"ש. ומה שהארכנו בבית מתתיהו ח"א סי' י"ח אות כ"ה בדברים שבלב אם פיו סותר לבו יעו"ש.

סימן תר"ז

שומע בעונה בוידוי

שאלה: האם מהני שומע בעונה בוידוי ערב יום כיפור ובוידוי יוה"כ.

תשובה: אולי באינו בקי.

ובמועדי הגר"ח ח"ב תשו' תק"ח, השיב מרן דמהני שוכ"ע בוידוי, וכן הביא ממרן בס' גן שושנים ח"ג עמ' קי"ט. ובס' שיח התורה ח"ב עמ' ק"ט השיב ע"ז מרן אולי עי"ש. ואולם בס' לדופקי בתשובה הל' תשובה עמ' י' כתב מרן דל"מ שוכ"ע בוידוי עי"ש. ומש"כ מרן בזה בס' נחל איתן סי' ט"ו ס"ק י"א. ומש"כ אם מהני שוכ"ע בוידוי, בס' תשובה מאהבה להגרא"י ברזל זצ"ל פ"א מתשובה עמ' ל"ו ובס' לתשובת השנה פ"ב ה"ב או"ג ובס' זהב התרומה פ"ה ממעשר שני מ"י ובס' ויען יוסף שוכ"ע סי' י"א ובקובץ קול התורה פ"ג עמ' קל"ה ובס' משנת יעבץ או"ח סי' כ"ה אות ב' ובס' מועדים וזמנים ח"ז סי' רל"ב ובשו"ת להורות נתן ח"י"ב סי' ל"ו אות ח' ובס' פרקי מועד להגר"מ גיפטר זצ"ל ח"א עמ' צ"ג ובס' הרהורי תשובה פ"א ה"א אות ה' ובשו"ת בנין אב ח"ה סי' י"ג אות ד' ובס' אהל המועד ח"ב עמ' צ"ג ובס' דביר הקודש מועדים יוה"כ ס"א ובס' בן מלך שוכ"ע ס"ה ובס' קובץ הלכות להגר"ש קמינצקי ימים נוראים פכ"י ס"ד ובס' שלמי יוסף ברכות סו"ס קפ"ג ובס' מכתבי תורה מכתב קנ"ב עי"ש. וע"ע בדרך אמונה פ"א ממעשר שני ה"ה בביה"ל מ"ט ל"מ שוכ"ע בוידוי מעשרות עי"ש.

וידוי בעמידה

שאלה: מ"ט הרמב"ם השמיט דוידוי בעמידה.

תשובה: שאינו חיוב.

בן הקשה הפר"ח סי' תר"ז, ועיין בפרמ"ג שם א"א סק"ד. ועמש"כ בס' מועדי ישראל ימים נוראים סי' קע"ט ובתשובות והנהגות ח"ג סי' קע"ב ובס' משנת חיים ימים נוראים סי' קכ"ד ובס' שיח יצחק יומא פ"ז ובס' נאות אפרים עה"ת ח"א עמ' תקס"ה ובס' מנחת אליהו להגר"י קולין זצ"ל ח"ג ס"ו.



שומע בעונה לידוי

שאלה: האם מהני שוכ"ע לידוי בערב יום כיפור וביום כיפור כשאין יכול בעצמו.
תשובה: כן.

ועמש"כ להוכיח בזה בשו"ת להורות נתן חי"ב סי' ל"ו ובס' מועדים וזמנים ח"ז סי' רל"ב ובס' פרקי מועד להגר"מ גיפטר זצ"ל ח"א עמ' צ"ג. ובס' שיח התורה ח"ב עמ' השיב מרן שליט"א אולי. ועמש"כ מרן בנחל איתן סי' ט"ו סקי"א עמ' רע"ח, ומש"כ בס' שלמי יוסף ברכות סו"ס קפ"ג, ובשו"ת בנין אב ח"ה סי' י"ג או"ד ובס' זהר התרומה מע"ש פ"ה מ"ו עמ' רפ"ה ובס' דביר הקודש מועדים יוה"כ ס"ג ובס' גן שושנים ח"ג עמ' קי"ט ובס' דרכי עזרי יומא סי' רנ"ג ובס' משמני ארץ סוטה ל"ח ע"ב ובס' אהל המועד ח"א סי' י"ג, ומה שהארכנו ע"ז כאן בגיליון.

כתיבת וידוי

שאלה: מי שאסרו עליו הרופאים הדיבור, האם יכול לצאת יד"ח וידוי ע"י כתיבה.
תשובה: כמו מחשבה.

והסתפק בזה בשו"ת רבבות אפרים ח"ג סו"ס כ"ב וכן בס' הרהורי תשובה עמ' ט"ו. ועמש"כ בזה בס' בנתיבות ההלכה ימים נוראים מ' עמ' 85, ובס' פרקי מועד להגר"מ גיפטר זצ"ל ח"ב עמ' קנ"ט, ועי' בקובץ הלכות להגר"ש קמינצקי ימים נוראים פכ"ו ס"ב שיוצא בהרהור.

שבח וידוי בתפילה

שאלה: מי ששכח ולא אמר וידוי בערב יום כיפור וביום כיפור ועקר רגליו, האם צריך לחזור לראש התפילה.

תשובה: יאמר עתה.

והסתפק בזה הגר"ש קלוגר בחכמת שלמה סי' תרכ"ג עי"ש, ובשו"ת משנת יוסף חי"ג סי' קצ"ו.

אב המבקש מבנו להלקותו

שאלה: אב המבקש מבנו להלקותו בערב יום כיפור אם יש להתיר כשאין אחר להלקותו.

תשובה: הואיל והוא רצונו הוא כבודו.

ובס' מקור חיים סי' תר"ז דאין להלקות. ובשו"ת שבט הקהתי ח"ה סי' קס"ו היקל כשאין אחר. ועי' מה שהשיב מרן בס' אשיחה ח"א עמ' שמ"ג. ואולם בטהרת השלחן סי' תר"ז דשרי להלקותו דאי"ז אלא לזכרון בעלמא, ומש"כ בזה בשו"ת באר שרים ח"ו סי' מ"ח אות ה' ובשו"ת משנת יוסף ח"ו סי' קי"ג אות ח' ובשו"ת מנחת פרי ח"ד סי' מ"ג אות ט"ו ובס' שבת שבתון עמ' שמ"ז ובס' עוזר ישראל יוה"כ סי' תר"ז עמ' נ"ב ובשו"ת חיי הלוי ח"ה סי' נ"א או"ב, ומה שהארכנו בזה כאן בקובץ אליבא דהלכתא גליון ק"ה.

לפסוע באמצע וידוי

שאלה: האם מותר לפסוע אחר מי שאומר וידוי.

תשובה: לא.

וב"ב בשו"ת בצל החכמה ח"ו סי' ל"ב אות ד' ובשו"ת רבבות אפרים ח"ז סי' ל"ד, ועמש"כ בבית מתתיהו ח"ב סו"ס י'.

שומע קדיש וקדושה

שאלה: מי ששומע קדיש וקדושה ואיש"ר באמצע וידוי האם יענה.

תשובה: יענה.

וב"ב בשו"ת רבבות אפרים ח"א סי' תי"א אות ב'. ועמש"כ בשו"ת אורן של חכמים ח"ג סי' ל"ד.

שבת המלך אם חוזר לידוי

שאלה: כששכח המלך הקדוש דחוזר האם צריך לעשות שוב וידוי.

תשובה: לכאור' צריך וצ"ע.

ובקיצור הל' המועדים להגר"ש דבליצקי מועדים עמ' ע' שיחזור לכתחילה. אולם בהליכות שלמה תפילה פי"ז סעי' ט"ו ויום כיפור פ"ד ס"א ובשו"ת שבט הלוי ח"ו סי' ע"ג דאין צריך לחזור, וע"ע מש"כ בזה בשו"ת רבבות אפרים ח"ה סי' ש"צ ובס' שערי זבולון ש"ץ שער י"א פ"ה ובס' שיח מרדכי ס"ד ובס' וידוי כהלכתו פ"א, ומש"כ בבית מתתיהו ח"ב ס"י אות י"ז.

ידוי במקום מטונף

שאלה: מי שיכול לומר וידוי רק במרחץ או במקום מטונף האם יאמר שם.

תשובה: יאמר.



ועמש"כ בזה בס' טהרת התורה להגר"ס ערלנגר ח"ב ס"ג סי' ט"ו ובשו"ת מקדש ישראל ימים נוראים סי' רנ"ט ובהליכו"ש יום כיפור פ"ד ס"ח ובס' מועדי ישראל ימים נוראים סי' קע"ח.

סימן תר"ח

תוספת מלאכה ולא לעינוי

שאלה: האם יכול לקבל תוספת יום כיפור למלאכה ולא לעינוי.

תשובה: נידון בראשונים ובאחרונים.

ועמש"כ בזה בס' משנת יעבץ אור"ח סי' נ"ט ובס' מועדים וזמנים ח"ח סי' ט"ז ובס' חוט שני יוה"כ סי' תר"ח ובשו"ת משנת יוסף ח"ט סי' פ"ד ובס' אור לציון כתובות מ"ז ובס' בית מתתיהו ח"א סי' י"ב אות י"ג.

תוספת בפה

שאלה: האם צריך להקפיד לקבל תוספת יום כיפור בפה או סגי בלב.

תשובה: כן.

ובמב' ברמ"א סי' תר"ח, אולם הב"ח שם שסגי בלב, וכיו"ב נחלקו לענין תוספת שבת, ובשונה הלכות סי' רס"א פסק שיקבל בפה, וע"ע במקראי קודש ימים נוראים סי' ל"ח, ובס' מועדי ישראל ימים נוראים סי' קפ"ח.

צחצוח שינים קודם יום כיפור

שאלה: האם צריך לצחצח שינים קודם צום יוה"כ לנקות האוכל.

תשובה: אין חייב.

ובס' נזר החיים עמ' ר"ט השיב מרן, דאין חיוב אבל טוב לנקות. וכ"כ בס' מועדים וזמנים ח"א סי' נ"ט, שבערב יום כיפור אין צריך ורק בפסח צריך. ובס' צדיק כתמר יפרח עמ' ג' בשם מרן הגראי"ל שטינמן שהקפיד על ניקוי ממש.

סימן תר"י

נר נשמה על ידי שליח

שאלה: כשאין יכול להדליק נר נשמה בעצמו, אם יכול לשלוח שליח

תשובה: כן.

וב"ב בס' דרכי חיים ושלום אות תשפ"ב ובס' היכל הוראה ח"ב הוראה ק"מ ובס' נר נשמה בהלכה עמ' שכ"ח.

בירכה על נר יום כיפור להדליק נר של יום טוב

שאלה: אשה שבירכה על נר יום כיפור להדליק נר של יו"ט, האם יצאה יד"ח. **תשובה:** משנה ממטבע שטבעו חכמים.

ובס' הליכות ביתה סי' י"ד סעי' נ' ובס' ברכת המצוות כתיקונן סי' פ"ו ס"א שיצאה דיום כיפור בכלל יו"ט. וכ"פ בס' שגיאות מי יבין ח"ב פס"ג ס"ט. וכ"כ בשו"ת אדני פז ח"ב סי' פ"ו ובשו"ת רבבות אפרים ח"ז סי' ק"ס ובשו"ת תשובות ישראל ח"ב סי' ט"ו, ומש"כ בשו"ת מגדנות אליהו ח"א סי' צ"ו, ומה שכתבנו בבית מתתיהו ח"ד סי' כ"ג.

קיטל בבית הכיסא

שאלה: האם אפשר ליכנס עם קיטל לבית הכסא ביום כיפור. **תשובה:** אין ראוי.

וב"ב בשו"ת דברי יציב או"ח סי' רנ"ט. ועמש"כ בשו"ת האלף לך שלמה או"ח ס"ח ובשו"ת משנת יוסף ח"ט ס"ו, ועמש"כ בס' מועדי ישראל ימים נוראים סי' ר' ובשו"ת אדרת תפארת ח"ו ס"ה ובשו"ת באר שרים ח"ה סי' נ"ו ובס' הליכות אבן ישראל ח"ב מועדים פ"ג סעי' ט"ז. ובס' דעת נוטה ציצית תשו' תרפ"ב נשאל מרן מדוע הקהילות יעקב היקל ליכנס בקיטל לביהכ"ס, אף שמבו' במשנ"ב סי' כ"א סקי"ד להחמיר, וכתב משום הטירחא והקושי אצלו היקל. ועמש"כ בס' חשוקי חמד נדה י"ג ע"א ובס' לקט הלכות להגר"ח"ש סגל ח"ב עמ' קכ"א ובשו"ת ויברך דוד ח"א סי' י"ט ובס' הליכות חיים מועדים עמ' קמ"א ובשו"ת תשובות ישראל ח"ג עמ' ת"מ וח"ד סו"ס קכ"ד ובשו"ת אבני דרך ח"א סי' פ"ט ובס' הלכות יום ביום ח"ג עמ' ע"ט. ועי' בס' אלא ד' אמות של הלכה פ"ה ס"ח, שמרן נזהר שלא ליכנס גם בגרטל לביהכנ"ס עי"ש.

אבל בלבישת קיטל

שאלה: האם אבל תוך י"ב חודש או שלושים יום נוהג ללבוש קיטל בר"ה וביוה"כ. **תשובה:** אין אבילות ביו"ט.

ובס' הליכות שלמה פסח פ"ט הערה 136 שנוהגים ללבוש קיטל אפי' בשנת אבילות עי"ש. ועי' בט"ז או"ח סי' תע"ב סק"ג ובמשנ"ב שם ס"ק י"ג. וכן



השיב מרן בקובץ מה טובו אהליך יעקב [היוצא לאור על ידי ידידי הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א] חלק ח' עמוד קמ"ח, בתשובה ליד"נ הגר"י סקוצילס. ומש"כ בזה בס' פני ברוך עמ' תפ"ח ובס' מנהגי מהרי"ץ הלוי מועדים פכ"ב ס"ד ובס' כאיל תערוג מועדים עמ' ת"ב ובס' הליכות אמרי סופר ח"ב עמ' רל"ח ובס' לקט הלכות ח"א עמ' קנ"ו ובס' ישמח לב עמ' רס"ב ובשו"ת מקדש ישראל ימים נוראים סי' רע"ד ובס' מראה דבר ח"ד סי' מ"ז ובס' נשמת ישראל ח"ב עמ' תקצ"ב ובס' שער המועדים פי"ט סעי' מ"ה ובס' פסקי תשובות סי' תר"י ובס' אורחות רבינו הנדמ"ח ח"ב עמ' ס"ז ובס' קובץ הלכות להגר"ש קמינצקי פסח פי"ח ס"ז ויוה"כ פכ"ח סעי' י"ד.

קיטל אם מוקצה כל השנה

שאלה: האם קיטל של יוה"כ הוא מוקצה כל השנה כיון שאין לובשין אותו רק ביוה"כ.

תשובה: לא.

וב"ב בס' חוט שני שבת ח"ג עמ' פ"ח ובס' שולחן שלמה סי' ש"ח ס"א עמ' ט'. ועמש"כ בס' האיר יוסף להגר"א לורנץ מוקצה סי' נ"ו עי"ש ובס' דברות מנחם מוקצה סי' מ"ה עמ' תר"א. ובקובץ אליבא דהלכתא נ"ז עמ' מ"ז השיב מרן בלובש פראק ביו"ט שאי"ז מוקצה לכל השנה. ולענין כלי פסח כל השנה השיב מרן בתשו' שהם מוקצה עי"ש. ומש"כ לחלק בין קיטל לכלי פסח בס' אורחות שבת ח"ד פי"ט ס"ק ק"ל עי"ש, ובספר גם אני אודך תשובות מבעל משנת אהרן, על שבת, סימן כ"ט אות ה'.

התרת נדרים לקיטל

שאלה: מי שנוהג כל שנה ללבוש קיטל ביוה"כ, ושנה אחת שכח הקיטל, האם צריך התרת נדרים.

תשובה: יקנה חדש.

ובתשו' בשו"ת אבני דרך ח"ג סקנ"ז בשם הגר"א נבנצאל דאין צריך התרה, ומה שהארכנו בזה כאן בגליון. וע"ע בשו"ת אבני דרך חט"ז סי' קמ"ד.

קיטל אם צריך גניזה

שאלה: האם מותר לזרוק הקיטל לאשפה אחר שבלה, או שהוי כטלית שצריך גניזה כשבלה.

תשובה: כטלית.

ובס' גנוזי הקודש פ"כ ס"ג הביא מהגר"ש זצ"ל שמותר לזרוק קיטל לאשפה עי"ש. ומה שכתב בזה בספר גם אני אודך תשובות הג"ר יקותיאל ליברמן, סוף סימן קמ"ב, עיין שם. ובס' דולה ומשקה עמ' שמ"ח נשאל מרן אם קיטל של יוה"כ נחשב חפצא של מצוה, והשיב עי' במשנ"ב סי' כ"א ס"ק י"ד דאין ליכנס בקיטל לביהכנ"ס כיון שמיוחד לתפילה עי"ש. ובמועדי הגר"ח ח"ב תשו' תקי"ד, ומש"כ בשו"ת תשובות ישראל ח"ג עמ' ת"מ וח"ד סו"ס קכ"ד עי"ש. ומש"כ בס' חשו"ק חמד תמיד כ"ה ע"ב בענין לישן עם קיטל, ובשו"ת אבני דרך חט"ז סי' ק"י, וע"ע בס' בן ציצית הכסת ענף ד' סק"ח.

ולענין גרטל שבלה אם צריך גניזה, עמ"ש"כ בשו"ת משנת יוסף ח"ט ס"ו ובשו"ת ברכת יהודה ח"ג או"ח סי' ל"ג. ובס' אלא ד' אמות של הלכה פ"ה ס"ח, שמרן מקפיד לא ליכנס עם גרטל לביהכנ"ס. ומש"כ בס' אהל יעקב כבוד ס"ת פ"ה ס"ח לענין גניזה בגרטל. ובס' דעת נוטה ציצית תשו' תרפ"ו השיב מרן על כובע המיוחד לתפילה, דאין ליכנס עמו לביהכ"ס כקיטל.

ליקח קיטל בלי רשות משום ניהא ליה

שאלה: האם מותר ליקח קיטל ביום כיפור מחבירו בלי רשות משום ניהא ליה לאיניש למיעבד מצוה בממוניה כציצית.

תשובה: כן.

וב"ב הגר"ש קלוגר בשו"ת האלף לך שלמה או"ח ס"ח. ועמ"ש"כ בזה בס' חשו"ק חמד פסחים ק"ט. אולם בס' ירושלים במועדיה ירח האיתנים עמ' קצ"א השיב הגר"א נבנצאל דאין ליקח עי"ש. ועמ"ש"כ בזה בבית מתתיהו ח"ג ס"א אות י' עי"ש, ובס' מועדי ישראל ימים נוראים סי' צ"ב או"ט, ובספר גם אני אודך תשובות הגר"ש סגל, חלק ג' סימן ק"א, ובס' לקט הלכות ח"ב עמ' קכ"ב, ובאריכות בספר גם אני אודך מתשובתי, חלק א' סימן ט"ז, ובספר גם אני אודך מתשובתי, חלק ב' סימן ט'. ובספר גם אני אודך מתשובתי, חלק ח' סימן ב'.

ברכת שהחיינו על קיטל

שאלה: האם מברכין שהחיינו כשקונה קיטל ביוה"כ ושמח מאוד.

תשובה: כן.

ובן דעת הגר"א נבנצאל והגר"א שלזינגר בעל שואלין ודורשין, כמובא בשו"ת אבני דרך ח"ט סי' ע"ט עי"ש. אולם בס' חוט שני ברכת הודאה עמ' ק"פ



או"ח כתב מרן הגר"נ קרליץ שלא יברך. ועמש"כ בס' וישמע משה ח"ג סי' ס"ב ובס' הלכות אמרי סופר ח"ב עמ' רל"ז דאין מברך עי"ש, ובס' מנחת איש מועדים עמ' ע"ד, ובשו"ת מנחת יצחק ח"ו סי' ל"א או"ב. וכיו"ב השיב מרן במועדי הגר"ח ח"ב תשו' תש"ע שמברך שהחיינו על תחפושות אם שמח עי"ש. ובאריכות בספר גם אני אודך מתשובתי, חלק ז' סימן ה'.

קנס בנר

שאלה: אשה שלא הדליקה נר ביום כיפור האם יש לה קנס.

תשובה: לא.

ועמש"כ בזה בס' שבת שבתון ס"מ, ובס' מועדי ישראל ימים נוראים סי' קצ"ה, ובס' אהל יעקב פסקי הוראה ח"א עמ' תק"ח, ומש"כ בזה בבית מתתיהו ח"ד סו"ס כ"ג.

נר יום כיפור מנהג

שאלה: מ"ט נר ביום כיפור תלוי במנהג, ול"ה חובה משום כבוד יו"ט או שלום ביתו כמו שבת ויו"ט.

תשובה: לא אוכלים ולא נמצאים בבית.

בן הקשו בס' בני בנימין להאדר"ת פ"ו מיו"ט הי"ז ובס' סדר משה פ"ג משביתת עשור ה"ה. ועמש"כ בזה בס' ציונים לתורה להגר"י ענגיל כלל ל"ח ובמרומי שדה פסחים נ"ג ובהעמק שאלה שאילתא קכ"ב ובפר"ח סי' תר"י ובשפת אמת פסחים נ"ג ובשו"ת שואלין ודורשין ח"ה סי' מ"ג ובקונ' קרואי מועד יום כיפור סי' ל"א.

השמטת הרמב"ם

שאלה: מ"ט הרמב"ם בהל' שביתת עשור השמיט גמ' דשבת קי"ט דביום כיפור כבדהו בכסות נקיה, וכ"פ השו"ע.

תשובה: לא גרע מכל שבת ויו"ט.

ובשו"ת אז נדברו ח"ח סי' ע"א כתב דדעת הרמב"ם דליכא כבוד ביום כיפור כיו"ט.

נר נשמה

שאלה: בהדלקת נר נשמה לכבוד אביו האם יכול למנות שלית.

תשובה: המנהג שהבן מדליק.

קִיטֵל לַחֲתָן שְׁנָה ראשונה

שאלה: שמעתי בשם מרן שליט"א דחתן שנה ראשונה אין לובש קיטל ביום כיפור, אם זהו רק בפחות מגיל כ' או אף יותר מגיל כ'.

תשובה: כל חתן אינו לובש שנה ראשונה.

ובן השיב מרן בס' שיח תפילה עמ' תר"ה, ובהגדש"פ ברכת נתנאל עמ' פ"ט, ובס' תורת המועדים שונה הלכות סי' תע"ב. ובשו"ת מהר"ם שיק או"ח סי' כ"ח כתב שרק חתן פחות מבן כ' אין לובש קיטל, וכ"כ בשו"ת יד יצחק ח"ב סי' ר"ב, וע"ע בשו"ת משנת יוסף ח"ה סי' פ"א, ובשו"ת דברי יציב או"ח ח"ב סי' רנ"ט, ומש"כ בשם מרן שליט"א בס' תורת המועדים סי' תע"ב, ובס' מנהגי מהרי"ץ הלוי עמ' ע"ר, ובס' הנהגות רבינו עמ' נ"ג בשם הגריש"א זצ"ל, ובס' לקט הלכות להגר"ח שגל ח"א עמ' קנ"ה, ובס' מועדי ישראל ימים נוראים סי' רע"ג, ובס' שער המועדים פי"ט סעי' מ"ד, ובס' הליכות חיים מועדים עמ' קמ"א, ובס' שמחה תמימה פי"א ס"ז, ובשו"ת מקדש ישראל ימים נוראים סי' רע"ג.

סימן תרי"ב

חצי שיעור ביום הביפורים

שאלה: מ"ט פליגי ר"י ור"ל ביומא ע"ד אם ח"ש אסור דווקא לענין יוה"כ ולא בשאר איסורים.

תשובה: שזה חייב כרת.

בן הקשה בס' תוספת יוה"כ יומא ע"ג, ועמש"כ בזה בשו"ת מקדשי השם ח"א סי' ע"ט ובשו"ת אריה דבי עילאי או"ח ס"ה ובס' שיח יצחק יומא ע"ד ובחת"ס שם, ומש"כ בבית מתתיהו ח"ב ס"ו.

עוד בענין הנ"ל

שאלה: המהרלנ"ח תירץ דעת הרמב"ם דאיצטריך קרא בפ"ע לח"ש בחמץ, משום דאית ליה שעת הכושר, וצ"ע הא גם ביוה"כ אית ליה שעת הכושר.

תשובה: ביום כיפור כתיב עינוי.

עיין במהרלנ"ח סי' י"ז, וכן הקשה על דבריו בפרמ"ג סי' תרי"ב א"א סק"א, והערוך השולחן או"ח סי' תל"א ס"ו ובשו"ת פרי יצחק ח"ב סי' י"ז ובשו"ת קול אריה או"ח סי' ע"ז ובשו"ת קב חיים סי' כ"ח ובשו"ת מהר"ש ענגיל ח"ב סי' ל' אות י', וע"ע בשו"ת להורות נתן חי"ד סי' כ"ד ובס' קול יהודה ש"ג ובס' מי הבאר עניני ח"ש ס"ה אות י"א.



ביום הכיפורים בדרך ברכה ולא כיון אם מצטרף למאה ברכות
שאלה: אם כשבירך ברכה ולא כיון אם מצטרף למאה ברכות.

תשובה: מצטרף.

ועמש"כ בזה בס' ברכת איתן עניני מאה ברכות עמ' קכ"ח. וע"ע בס' שלחן
 שלמה להגרש"ז זצ"ל סי' רע"א ס"ב, ובס' מבשר טוב ברכות סי' ט"ז,
 ומש"כ בבית מתתיהו ח"ב ס"י אות ז' ע"ש, ובס' ברכת המאה פ"ד ס"ב, ובס'
 הליכות שלמה תפילה פ"ח דה"ל אות י"א דמצטרף עי"ש.

לברך ברכות כשלא יגיע למאה

שאלה: כשיודע שלא ישלים מאה ברכות, האם יש ענין להתאמץ לברך גם כשלא
 יהא לו מאה.

תשובה: עי' רמב"ם פ"א מברכות ה"טז לעולם יזהר האדם בברכה שאינה צריכה
 וירבה בברכה הצריכה.

ובס' אילת השחר פר' עקב עמ' ס"ט בשם מרן הגרי"ז הלוי זצ"ל, דרק אם יכול
 להגיע למאה יעו"ש. ועי' מה שציין מרן בקרית מלך שם ע"ד הרמב"ם,
 ומש"כ בזה הג"ר מנחם טוקר בקונ' מצות מאה ברכות עמ' ל"ה ובס' ברכת איתן
 עמ' ע"ג ובשו"ת יעלת חן ח"א סי' י"א אות ג' ובס' שומר אמת או"ח סי' מ"ו
 אות ה', וע"ע בתשובות והנהגות ח"ד סי' קנ"ג ובס' בר אלמוגים להגר"א
 גניחובסקי זצ"ל ברכות ס"ו ובס' נתיבות הברכה ס"ב.

מאה ברכות בזמן תוספת שבת ויום טוב

שאלה: כשקיבל תוספת שבת ויו"ט, האם יכול לחשב המאה ברכות לשבת ויו"ט
 בזמן תוספת.

תשובה: כן.

ולכאוי' ה"ז תליא בגדר תוספת שבת אם הוי רק למלאכה, או שהוי כעצם יום
 השבת, שהארכנו בזה בבית מתתיהו ח"א סי' י"ב עי"ש. וכ"כ לתלות
 בשו"ת משנת יוסף ח"י סי' ט"ו, ועמש"כ בזה בשו"ת שרגא המאיר ח"ו סו"ס
 קמ"ב וח"ה סי' מ"ג אות ה' ובשו"ת בצל החכמה ח"ד סי' קנ"ה אות י"ב
 ובתשובות והנהגות ח"ד סי' ס' ובשו"ת מנחת שלמה ח"ב ס"ד אות כ"ז ובשו"ת
 ציץ אליעזר ח"י סי' י"ט ובס' נוטרי ברכה ח"ג פ"ב סעי' י"ב ובשו"ת יעלת חן
 ח"א סי' י"א אות י' ובשו"ת אדרת תפארת ח"ב ס"ה וח"ג ס"ז וח"ה סי' מ"ב

אות י"ג ובשורת דברי בניהו ח"ד ס"ב ובס' ברכת איתן עניני מאה ברכות ס"ד וס"ו ובשורת אבני דרך ח"ג סי' י"ט או"ג ובס' אבני שי עניני תוספת שבת סי' קס"ו ובס' דור המלקטים שבת ח"ב סי' ר"צ אות ה', ומה שהשיב מרן בס' הליכות חיים ח"ב פ"ז אות ל"ט ובס' שאלת רב ח"ב פכ"ו אות ט"ז ובס' ויכתוב מרדכי עמ' של"ח ע"ש.

אשה במאה ברכות

שאלה: האם אשה חייבת במאה ברכות כאיש.

תשובה: חייבת.

וכן השיב מרן בס' עלי שיח עמ' נ"ג ע"ש. ובשורת לב מבין ח"א סו"ס ג' השיב אם חייבות מדינא או מצוה, והשיב חייבות. אולם בשורת שבט הלוי ח"ה סי' כ"ג שנשים פטורות ממאה ברכות. וכ"כ בס' הליכות שלמה תפילה פכ"ב הכ"ה דה"ל אות מ"ד, דאשה פטורה, וכ"כ בשורת רבבות אפרים ח"ג סי' מ"ז ובשורת אור יצחק ח"א או"ח סי' כ"ח. ועמ"ש"כ בזה בתשובות והנהגות ח"ב סי' קכ"ט ובשורת שבט הקהתי ח"א סי' ס"ג ובשורת עולת יצחק ח"ג סי' י"ג ובשורת עטרת פז ח"א או"ח ס"א, ובארוכה בס' ברכת איתן עניני מאה ברכות ס"ב סי' י"א. אולם בס' שבת היום סי' רפ"ב ס"ה בשם מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל שחייבות. וכ"כ בס' ישיב משה עמ' י"ט. וכן הביא בס' נוטרי ברכה ח"ג עמ' פ' בשם מרן הגראי"ל שטיינמן זצ"ל דאשה חייבת ע"ש. ובשורת לב מבין ח"א סו"ס ג' בשם הגרי"ח סופר דאשה פטורה ע"ש. ובס' הגיוני הפרשה שמות עמ' תס"ח ובשורת אבני דרך ח"ג סי' י"ט או"ב ובשורת דן ידין ח"א סי' ל"ט ובס' מאמר אסתר עמ' קי"ט ובס' תורת השבת פ"ו ה"י ס"ק ס"א ובקובץ עץ חיים אלול תשע"ב עמ' תכ"ז ובשורת יפה שעה אחת ס"ח ובס' הוראת שעה [בר שלום] ס"א ע"ש ובס' ברכת טוב ס"ו ובשורת יוסף דעת ח"א ס"ז ובשורת יעלת חן ח"א סי' י"א אות ו' ובס' שומר אמת או"ח סו"ס מ"ו ובקונ' מאה ברכות להג"ר מנחם טוקר עמ' ז' ובס' הליכות בת ישראל פי"ד סי' מ"ו. וכן השיב מרן דאין נפק"מ בין איש לאשה בס' שאלת רב ח"א עמ' פ'. אולם בקובץ בנתיבות ההלכה כ"ו עמ' 106 הוכיח הגר"א נבנצאל דאין אשה חייבת דאין יכולה להגיע למאה ע"ש. ומש"כ בשורת מחקרי ארץ ח"ח סי' י"ז ובשורת הלכה למשה ח"ג ס"א ובשורת אבני דרך חט"ז ס"ח ובקובץ הזכרון בית העזרי עמ' שכ"ב ובס' במחיצת חכמי ישראל יוה"כ סי' כ"ח או"ב ובס' נתיבות הברכה פ"א ס"א הערה ג' ובס' ריח פינחס פ"ב ס"ב, ובספר גם אני אודך תשובות הגר"מ חליוה, חלק כ"ד סימן י' עיין שם.



סימן תרי"ג

לצמצם בנמילת ידיים

שאלה: בשו"ע סי' תרי"ג כתב שלא יטול ידיו אלא עד סוף קשרי אצבעותיו, האם צריך לצמצם או אין צריך.

תשובה: אין צריך לצמצם.

וב"כ בס' אורחות רבינו ח"ב עמ' ר"ז בשם החזו"א.

לשמוק הקאה ביום הכיפורים

שאלה: מי שהקיא ביוה"כ ונשאר לכלוך בין השינים, האם יש להתיר לשטוף הפה ולפלוט.

תשובה: אולי יותר טוב במים מרים.

ועיין בשו"ת שבט הקהתי ח"ד ס"י.

מכשיר מים בבית הכיסא

שאלה: יש מכשיר המתז מים בביהכ"ס, האם מותר להשתמש בזה ביוה"כ.

תשובה: יתכן.

ובשו"ת שבט הקהתי ח"ד סי' קס"ה כתב להתיר. ועיין בפסקי תשובות סי' תרי"ג הערה 11.



היכל ב'

היכל המועד – ראש השנה

תשובות ופסקי הלכות הנהגות והוראות בעומק ההלכה למעשה
עם דברי הלכה בעצם ההנהגה ביום הקדוש.



הגאון רבי שלום מאיר סיאני שליט"א ראש הישיבה

עשרת ימי תשובה

ימים נשגבים דרשוהו בהיותו קרוב ע"י 'אתה נותן יד לפושעים'



א.

אמרו חכמינו ז"ל על הפסוק (בישעיה נ"ה - ו') "דרשו ה' בהמצאו קראוהו בהיתו קרוב" אמר רבה בר אבון אלו עשרה ימים שבין ראש השנה ליום הכפורים שאף על פי שהתשובה והצעקה יפה לעולם בעשרת הימים שבין ראש השנה ליום הכפורים יפה ביותר ומתקבלת היא מיד וכל זה מחסדיו יתברך כי חפץ חסד הוא וכל מידותיו הם רחמים, אפילו יחיד עושה בהן תשובה מקבלין תשובתו כתשובת הציבור שנאמר "כה" אלקינו בכל קראנו אליו".

אמרי בגמ' קידושין (מ' ע"א) 'לעולם יראה אדם עצמו חציו זכאי וחציו חייב עשה מצווה אחת הכריע את הכף ואת כל העולם לכף זכות, עשה עבירה אחת הכריע את כל העולם לכף חובה' רח"ל.

והנה ידוע שעשרת ימי תשובה הם ימי תשובה למרות שעצם חיוב התשובה פרוס על פני כל יום ויום משלוש מאות ושישים וחמש ימים אולם בימים אלו גובר מאוד החיוב כמאמר הנביא בישעיהו "דרשו ה' בהמצאו, קראוהו בהיותו קרוב. יעזוב רשע דרכו, ואיש אוון מחשבותיו, וישוב אל ה' וירחמהו, ואל אלקינו כי ירבה לסלוח" פירשו חז"ל, כי מכוונים הם לעשרת הימים שמראש השנה ועד לאחר יום הכיפורים. בימים אלו ה' מתקרב לעמו ומצפה שכולם ישובו אליו בלב שלם.

והנה בגמ' ראש השנה (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'. רח"ל. עשרת הימים שמראש השנה ועד לאחר יום הכיפורים, הם המיוחדים המובחרים והמסוגלים ביותר לקיום מצות התשובה והיא זכות לימים אלו שיש בה קרבת ה'.

ויש להבין ולהתבונן והרי בימים אלו הם עשרת ימי התשובה עושים בני אדם הרבה מצוות וחסדים וחזוקים ומשתדלים בכל כוחם לחזור בתשובה ולזכות לקרבת ה', והנה שמעתי מפי הגר"ע יוסף זצ"ל בהתבוננות בימים אלו, שהנה ישאל השואל והרי מספיק רק מעשה אחד ומעשה טוב אחד שיעשה האדם בשביל שייחשב כצדיק גמור כדברי הגמ' 'לעולם יראה אדם עצמו חציו זכאי וחציו חייב עשה מצווה אחת הכריע את כל הכף ונחשב צדיק גמור שהרי יש לו עכשיו יותר מצוות מעבירות וא"כ כשגמר את אותה מצווה של לימוד תורה או כיבוד הורים ויבא לשאולינו והרי עכשיו צדיק אני או לא?

אומרים לו לך עשה עוד מצווה אחת, והנה הולך זה האיש ועושה עוד מצווה וכשגמרה יבא לשאולינו עכשיו צדיק גמור אני אומרים לו ראה בפעמים הקודמות האית ודאי רשע אבל אנו לא רצינו להחליש את כחכה לכן לך ועשה עוד מצוות!

ולכך כתבה הגמרא 'לעולם יראה אדם עצמו כאילו חציו זכאי וחציו חייב, שכל מצווה ומצווה הרי היא הוספת זכות והדרך להתקדם להיות צדיק גמור.

ועד כמה ימים אלו נשגבים הם עד מאוד לבל יהיין אדם לבזבו את זמנו ראיתי מה שכתב הגאון רבי יהונתן אייבשיץ ז"ל בספרו יערות דבש ח"א (דיוש א') 'ואשרי אנוש לא יעבור רגע אחד מהן בלי עסק בעבודת ה' והרהור בתשובה, ולכן כתב האר"י ז"ל שינהג בהם כמו חולו של מועד לבל יעסוק במו"מ ושום מלאכת עבודה כי אם בדבר האבד, וזולתו יהיה כל עסקו לפשפש במעשיו. ולכן אף אנחנו בדרושינו לא נאריך בפשטים וכדומה דרושים ארוכים, כי אם לעורר לבב השומעים ליראת ה'. ואשרי אדם הנותן ללב טובת ד', וכי הוא ממש מעורר ישנים ומקיץ רדומים לתשובתו וכו'. הנה כן הדבר בתשובה. צריך להתעוררות דלתתא מלמטה, והאדם צריך לעשות מעט בתשובה, אבל אח"כ הקב"ה עוזרו, כמו שאומרת הגמרא ביומא (לח ע"ב) הבא לטהר מסייעין אותו, כי האדם צריך לפתוח בתשובה, לעשות משהוא.

כמו שהמדרש אומר 'אמר הקב"ה פתחו לי פתח כפתחו של מחט והפתח לכם כפתחו של אולם' דבר זה מבואר במדרש (שיר השירים רבה ה ב) אמר הקב"ה לישראל, בני, פתחו לי פתח אחד של תשובה כחודה של מחט, ואני פותח לכם פתחים שיהיו עגלות וקרניות נכנסות בו, אבל צריך לכתחלה עובדא דלתתא שהוא איזה שהיא התעוררות קטנה.



אמנם לעתיד לבא, אם ח"ו ישראל אין עושים תשובה מ"מ נגאלין, כי הקב"ה ישפיע בלי עובדא דלתתא, כי הקב"ה אומר כמו שמובא בנביא ישעי' (מה), למעני אעשה, והוא ישפיע מלמעלה שפעו לטהר לבבות בלי עובדא דלתתא כלל, וכמו שהיה בעת הבריאה, שלא היה עובדא דלתתא. ולכן בעשרת ימי תשובה מעורר אותנו בתשובה בלי התעוררות דלמטה כלל רק הוא מעורר אותנו, כעין מעשה בראשית שהיה כטל לישראל, וזהו דרשו ה' בהמצאו, שהוא ממציא עצמו לנו טרם קראינו אליו, רק אדרבה הוא נמצא מקודם לעורר לבנו לתשובה.

ובך הדברים, אם אדם יתן ללבו ירגיש בלבו תמיד בעשרה ימים אלו רוח התעוררות לתשובה ויראת ה', אף שמפליג לדברים אחרים מ"מ לבו דופק לתשובה הרגשת הלב וכבר באויר מרגישים את הימים הנשגבים האלו יש כבר שמרגישים ישר אחרי בן הזמנים בר"ח אלול, והוא כי הקב"ה מעורר אותנו בימים אלה לתשובה בלי הכנה דלמטה, ואם כן איפה כי ה' חפץ בנו וקורא אותנו לעבודתו ולתשובתו.

והעיקר כי שבעת הימים שבין ראש השנה ויום הכיפורים הם נגד שבעת ימי שבוע ובכל יום יעשה תשובה על אותו יום. דרך משל, ביום ראשון יעשה תשובה על כל מה שחטא כל ימיו ביום ראשון, וכן ביום ב', וכן כל שבעת הימים, ובזה מתקן את כל ימיו ולכן נחפשה דרכינו ונתור לחפש דרכי תשובה בשבעת הימים האלו של דרשהו בהיותו קרוב מלבד כל הימים הנשגבים מר"ח אלול שכבר נאמר בהם אני לדודי ודודי לי, 'המלך בשדה'.

ב.

והיא אותה 'היד' שהקב"ה ברחמיו הפשוטים מושיט ושולח לחלץ פושעים 'כי ימינך פשוטה' שהתשובה היא מדת הרחמים והחסד, ועל ידי הושטת היד של ה' המקבלת בעלי תשובה שנאמר 'כי ימינך פשוטה לקבל שבים, היא ימינו, מדת הרחמים' (זוה"ק בראשית כ"ג א) שהקב"ה פותח ושולח את ידו הרחומה בשביל בני ישראל שיחזרו בתשובה שהיד היא 'סמל' 'ההתפייסות' הגדולה והרצון לסלוח ולחמול כפי שמתפללים בתפילת הנעילה של יום הכיפורים (מחזור ויטרי סי' שנו') 'אתה נותן יד לפושעים וימינך פרוסה לקבל שבים'.

ועל דרך זה אמרי בגמ' פסחים (ק"ט ע"א, תנא"ז פכ"ב, ילק"ש יחזקאל רמז שלה) 'כי ימינך פשוטה לקבל שבים וידי אדם מתחת כנפיהם' (יחזקאל א, ח) וידו כת', היא ידו של הקדוש ברוך הוא שהיא פשוטה לקבל שבים.

ועוד (תנא"ז פכ"ג) אמרו לו תלמידיו לר' אליעזר וכו' מיד פתח ר"א ואמר וכו', דודי שלח ידו מן החור, אלמלא רחמין וחסדיך הרבים שאתה מרחם עלינו

וידיך פרושות תחת כנפי החיות וכו'. וכן נדרש בפרקי דר' אליעזר 'דודי שלח ידו מן החור', מלמד שידו היא פשוטה תחת לכרוב לקבל שבים.

ראיתי מה שמביאים בשם דרושי הצ"ח שמה שאומרים בסליחות א-ל מלך יושב על כסא רחמים, אינו בקשה שלנו להקב"ה שירחם עלינו ויסלח, אלא הוא הכרזה אלינו שנדע שהקב"ה מתנהג ברחמים וחנינה, מעביר על מדותיו ומקבל פיוסים וכו', ולא יעכב שום עון אשר חטא יהי' מהחמורות שבחמורות ע"ש דבריו הנעימים ומעוררים (דרוש י"ח, ובדפוס תשס"ב דרוש ט).

והנה 'שליחת היד' היא הושטת העזרה של הקב"ה שנותן לנו את ההזדמנות לקבל 'יד' של עזרה בקשת הסליחה כי הושטת היד לעזרה נענית ע"י הקב"ה, ואלו הם מהות הימים הקדושים והנשגבים האלו 'אתה נותן יד לפושעים וימינך פשוטה לקבל שבים'.

במהות ימים אלו, באר זאת ר' יצחק בלאזר בספרו כוכבי אור על פי משל למה הדבר דומה למלך שהיה מתחפש בזמנים ידועים ומתערב עם הבריות ככל האנשים, לאיש אחד הזדמן במקרה לשבת זמן ממושך עם המלך על ספסל אחד מבלי שידע מי הוא שכנו, כשנודע לאותו איש לאחר שהמלך עזב את המקום שהיתה לו הזכות להימצא בקרבת המלך, הצטער לאין שיעור הרי המלך היה כה קרוב לו והיתה לו אפשרות לבקש ממנו כל הדברים אשר הם כה נחוצים לו והיאך החמיץ הזדמנות זו, כן מצבו של כל אדם בעשרת ימי תשובה כי הרי ה' קרוב אז לכל בני האדם וממציא את עצמו אליהם ומה אוילים הם אלה שאינם תופשים את הימים האלה ואינם מנצלים הזדמנות מאושרה זו, זו היא השליחות היד הטובה ביותר שנותן הקב"ה לכל אחד ואחד.

וצריך לדעת את דברי רבן של ישראל הגאון בעל נודע ביהודה זצ"ל בספרו דרושי צל"ח (דרוש ד' לצום גדליה אות ח' דט"ו ע"א) שבעשרת ימי תשובה לתשובה מיראה יש תורת תשובה מאהבה "מצאתי עוד מידה טובה לבעלי תשובה, שזה שחילקו בין תשובה מאהבה לתשובה מיראה, היינו באמצע השנה, אבל בעשרת ימי תשובה, אז מצוי הקב"ה לכל יחיד ויחיד, ואם כן אפילו על ידי תשובה מיראה גם כן יכול להיות שזדונות נעשו כזכיות וכו', ותעשו תשובה על זה אף שהיא תשובה מיראה, נתן להם עצה - הקשיבו לקול שופר אשר תקעו בראש השנה, ואז דרשו ה' בהמצאו, ואפילו על ידי תשובה מיראה יועיל בזמן הזה להיות זדונות נחשבות לזכיות, וגם לא יענשו על המחשבה". והדברים מבהילים עד כמה תוקף הימים האלו נוראים.



וגם ראיתי בחת"ס ח"א (דרשות, לשבת תשובה דכ"ז ע"א ד"ה ובהפטרות) שנגע בעניין זה של תשובה מיראה שבצירוף צדקה ותפילה יש תורת תשובה מאהבה, ולשונו מאירה וזורחת וחובה לראותה בפנים, "אף על גב דאמרו חז"ל שבתשובה מיראה זדונות נעשים שגגות ומכשול, מכל מקום בהצטרף לזה גם תפילה וצדקה, שיהיו תשובה ותפילה וצדקה - אזי נעשים מהם זכויות, ועל כן הנביא הזכיר כאן שלשתן, ואמר שובה ישראל עד ה"א, וכי אפשר לשוב עד ה', אלא כדרך שאמרו רז"ל וכי אפשר לידבק בשכינה אלא הדבק בדרכיו, והיינו צדקה וגמילות חסדים, ואמר כי כשלת בעוניך, פירוש שהיו ראויים שמעון יעשה שגגה ומכשול, ולא זכויות, מכל מקום קחו עמכם דברים היינו תפילה, ועוד ושובו אל ה' היינו תשובה, ובהצטרף שלשתן אמרו אליו כל תשא עון, שכל העוונות ישא ולא ישארו שגגות, אלא אדרבה וקח טוב היינו זכויות שיתהפכו לזכויות".

ג.

שמעתי מאחד מגדולי ראשי הישיבות שליט"א שסיפר לו בן של ת"ח שנסע לגייס כסף בחו"ל למוסדותיו, והנה לאחר שהיה ארוכה בחו"ל וביקור אצל כמה תורמים חשובים שהצליח לשכנעם עבור ישיבתו ומוסדותיו הביאו לו הם סכומי כסף גדולים, והנה בדרכו חזרה לארה"ק בלכתו באחד מרחובות ניו יורק כשכל כספי התרומות בכיסו מרגיש הוא לפתע שייש מי שעוקב אחריו בלי הפסקה וכשהסתובב לרגע לראות מי זה, ראה גוי שאף אחד לא היה רוצה לפגשו, הלך והגביר את הליכתו ועבר מרחוב לרחוב ורואה שעדיין הגוי עוקב אחריו, וכמוצא אחרון התחיל לרוץ, ובטעות נכנס לרחוב ללא מוצא והיה זה רחוב צדדי שאין שום נפש חיה והנה הרגיש שהגוי העוקב אחריו לא רק לחומסו בה אלא גם לרוצחו נפש רח"ל לפני שהגיע לקצה הרחוב שבה יש חומה סובב את ראשו והושיט יד לגוי לשלום והנה במסירת ידו לשלום הסתובב הגוי במהירות וברח והייתה לו הרווחה.

והנה אפשר לראות במוחש שאף במקום סכנה ואף במקום בעיה 'הושטת היד' היא מורידה כעס היא מורידה מחיצות וחומות, ולהבדיל הוא מה שהקב"ה דורש מאיתנו למרות כל הפשעים והחטאים והעוונות שפשענו ועשינו רע, שולח לנו את ידו שנחזור בתשובה.

ד.

ו**חיא** היא המידה של מ'י-אל פמוך נשא עון ועבר על-פשע לשארית נחלתו לא-החזיק לעד אפו פ'י-חפץ חסד הוא' (מיכה ז', י"ח) כפי שביאר בתומר דבורה (פר' א', שם) שהמידה הזו מורה על היות הקב"ה מלך נעלב, סובל עלבון,

מה שלא יכילוהו רעיון, והרי אין דבר נסתר וכו', מאם היות שהאדם חוטא בכח ההוא לא מנעו ממנו כלל אלא סובל הקב"ה עלבון כזה להיות משפיע בו כח תנועת אבריו והאדם מוציא אותו כח באותו רגע בחטא ועוון, והקב"ה סובל, ע"כ.

ומתוך הדברים נראה שלא רק הקב"ה סובל אלא עדיין משפיע שפע קיומי על האדם ונותן לו כל צרכיו ואם מושיט הבן את ידו לאביו למרות הרוע והעלבון מהעוונות והפשעים עדיין אבינו שבשמים רוצה בקרבתנו כי חביבין ישראל שנקראו בנים למקום (אבות ג', יד) חבה יתירה נודעת להם שנקראו בנים למקום שנאמר (דברים י"ד) 'בנים אתם לה' אלהיכם' חביבין ישראל שניתן להם כלי חמדה חבה יתירה נודעת להם שניתן להם כלי חמדה שבו נברא העולם שנאמר (משלי ד) 'כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזבו'.

ומהות בן אצל אביו הובא מרבי ישראל סלנטר (בקובץ פרי עץ) משל לראש ישיבה שהיה לו בן שלא הלך בדרך ישרה, והרבה לצערו ובכל מקום שהלך בייש את אביו, ובסוף באין ברירה לקחו ראש הישיבה לתוך ישיבתו אולי הוא יצליח ללמדו ולהשפיע עליו מטוב צדקן אולם בנו לא היטיב את התנהגותו אלא המשיך למרוד ולפשוע והרבה עוגמת נפש לאביו, עד כי אביו שנאו שנאה גדולה עד מאוד.

ומנגד היה לו תלמיד אוהב קרוב מאוד לליבו והיה שמח בו מאוד, וראה בו את נחמתו של בנו. והנה באחת הלילות פרצה שריפה גדולה ועצומה רח"ל התעורר האב משנתו בבהלה ורץ להציל את בנו.. ואיך ייתכן? שרץ להעיר את בנו שמרבה לפשוע ולא רץ בראשונה לתלמידו שנותן לו מלא חופניים של נחת? וביאר הגרי"ס זצ"ל שאת בנו שהוא עצם מעצמיו 'בהכרתו' באמת לא אוהבו, אולם 'בתת הכרתו', הרי הוא אוהב את בנו שהוא בשר מבשרו, ולכן בשעה שקם משנתו 'הכרתו' ישנה ולכן רץ להציל את בנו אולם בתת הכרתו ידע שצריך וחובה להציל את בנו.

והוא הכח של 'תת ההכרה' בנפש האדם שמונע אותו לפעמים יותר מכח ההכרה. והקב"ה שאין לו מציאות ודמיון של הכרה ותת ההכרה שהרי נאמר 'אני ה' חוקר לב' כו' לתת לאיש כדרכיו כו' ונתת לאיש ככל דרכיו אשר תדע את לבבו. וירמיהו גם הוא אמר גדול העצה ורב העליליה אשר עיניך פקוחות על כל דרכי בני אדם כו' (ירמיה ל"ב), ואוהב את בניו עם ישראל גם כי הרבו לפשוע ומושיט להם ידיו 'כאב את בן ירצה' אפילו שהבן לא הולך בדרך שביקשו אביו אולם אביו זורק לו חבל הצלה להצילו מבאר שחת.

והם סגולת הימים שבין ראש השנה ליוה"כ להניף ולרומם את האדם למצב ולאפשרות 'שקל' לעשות תשובה לכן קראו הימים הקדושים הללו 'ימי



תשובה, וראיתי בשם הגה"צ רבי שמשון פינקוס זצ"ל שהמהלך השלם ביותר של תשובה מאהבה בימים הנוראים בהבדל במצב בין קודם יוה"כ לאחר יוה"כ שההכנה לכיפור משולה לפחד וחלחלה ולחיפוש תמידי היכן אבא היכן אבינו, אולם מרגע שמצאנו את הקב"ה אז אנו אוהזים בו בלי לזוז ממנו וזוהי אהבת השם הגדולה של ימי חג הסוכות שאוכלים ושותים מבלי לצאת מהסוכה, ועיקר צריך לזכור 'ממך אלא אברח' למי יש לברוח רק לאבא ואז ירחם עלינו אבינו ונזכה לכתיבה וחתומה טובה ובשורות טובות, ולהתקדש בקדושת המועדות להגיע לאהבה וליראה, עדי שלמות ימי הסוכות ושמחת התורה "ונשגב ה' לבדו ביום ההוא".

ה.

הגמ' ב"מ (פ"ה ע"א) מספרת על רבינו הקדוש בזה"ל "דההוא עגלא דהו קא ממטו ליה לשחיטה, אזל תליא לרישיה בכנפיה דרבי, וקא בכי. אמר ליה: זיל, לכך נוצרת. אמרי: הואיל ולא קא מרחם - ליתו עליה יסורי". כלומר, שרבינו הקדוש סבל ייסורים גדולים הרבה שנים. והסיבה שבאו עליו ייסורים הוא מפני שהיה עגל שלקחו אותו לבית השחיטה, הרגיש בזה העגל וברח אל תחת כנפי גלימתו של רבי, א"ל רבי לעגל, לך לשחיטה כי לכך נוצרת. ובאו בטענה מן השמים רבינו שאינו בעל רחמים והביאו עליו ייסורים. עכ"ד הגמ'.

והנה כל מתבונן בדברים אינו מבין, איזו טענה היא זו על רבינו הקדוש, הלא ודאי שכך הם הדברים שהעגל נברא להיות למאכל לאדם, וזהו ייעודו ותיקונו בעולם וביותר אינו מובן, מדוע כשרבי אכל בשבת קודש בשר, לא היתה עליו טענה על שאוכל הוא את בשר העגל.

אולם התשובה פשוטה כמו שכתבנו שוודאי שאין טענה כזו כי לכך נוצר העגל, וא"כ מדוע כאן רבי קיבל ייסורים על שלא ירחם על העגל.

אך התשובה היא שאומנם כן, באופן רגיל ודאי שצודק רבינו הקדוש באומרו "לך כי לכך נוצרת". אך כאשר העגל מתרפק עליך ומבקש ממך רחמים, וסומך עליך שתציל אותו, ועליך ישים מבטחו, אזי כבר הכל משתנה. אז מתחדשת הנהגה אחרת אין אתה יכול להישאר אדיש ולומר לכך נוצרת כעת, נוצר מצב אחר מצב חדש ויחודי מאין כמותו עצם הדבר שסמוכים ובטוחים בך, זהו מצב המחייב להיענות למי שבוטח בך.

כל אחד מאיתנו בעומדו בערב יום הכפורים הקדוש, תאחזנו חלחלה האם זהו התפילה שהוא הלימוד הראוי לבא לפני המלך, ועוד ועוד ה' ירחם עלינו ועל מעשינו שנחזור בתשובה שלמה ימים על גבי ימים של ה' ירחם תפילות, קימה

בבוקר וכו' וכו' ונהיה לאדם חושך מוחלט הדבר היחיד שאתה רוצה לעשות הוא לברוח! אבל אין לאן. אנה מפניך אברח, אם אסק שמים שם אתה, אציעה שאול, הינך.

ורגע לפני שהאדם מתייאש נזכר הוא במעשה העגל שבא לו לרבי הקדוש בתוך כל ההסתרה שבהסתרה, ניגלה בפניך גילוי מדהים. הנה אני יודע לאן לברוח, אברח אל אבינו הקדוש, אל אבא שבשמים אל האבא שאוהב אותי וחפץ בי אשליך עליו יהבי, ובו אשים מבטחי, אתחבא תחת כנפי שכינתו, ואגעה בבכיה כעגל לא לומד.

אבא, הרי אתה יודע שאין לי לאן לברוח, אתה יודע שרק אתה יכול לעזור לי, אתה יודע שאני יודע שבלב פנימה בפנים בפנים אני כל כך רוצה להיות קרוב אליך אחוז בך ללא הפסק, הנה אני משתדל ללמוד בסדר א' ולהתפלל ולהתחזק וכו' וכו', המה מעידים כב' עדים נאמנים, כי באמת רוצה אני לגדול בלימוד, לגדול בתפילה לגדול ביראת ד' והדר גאווה. להיות עם לב נקי, עם ראש נקי, עם חשקת התורה תמיד, אבל יש לי את 'יצר הרע' שאתה אבא שבשמים קראת אותו 'רע' שמחשב כל הזמן איך להפיל אותי איך לגרום לי למעוד.

ממך אליך אברח באותו רגע ממש מתעוררים רחמים עצומים מאבינו הקדוש, ומידת הרחמים עלינו התגלגלי ובת קול יוצאת ומנהמת "ידעתי בני ידעתי, כי אוהבים אנו! גלוי וידוע לפני כמה התגברת כמה ניסית כמה השתדלת כמה נפלת וקמתה וכל פעם הבטחת שזו הפעם האחרונה ושוב היצר 'הרע' .. גלוי וידוע לפני כי על כל פעם שנפלת, קדמו להם חמש שבהם התגברת! ולא הייאשת ולא הרמת יידיים אבא שבשמים רואה הכל, "ממך אליך הברח" אין לי למי ללכת רק אליך אבא.

ו.

מלבר עשרת ימי תשובה נמצאים אנו בעש"ק שובה ראיתי לסיים בדבר נפלא שכותב ה'משך חכמה' על הפטרת פרשת וילך הפטרת שובה, מבאר שם שחילול השם, עליו אמרו בגמ' יומא (פו ע"א) שתשובה, יוה"כ וייסורים תולים ורק מיתה ממרקת, ישנו בכל זאת זמן שאפשר לבקש עליו כפרה, וזו שעת החיתום, עת נעילה.

וז"ל הפטרת פרשת וילך... ולכן אמר "שובה ישראל עד ה' א - לקיך", כי מלכותא דרקיך כעין מלכותא דארעא (ברכות נח, א), והנה על הכל יש שופטים, (קהלת ה, ז) "וגבוה מעל גבוה (שומר, וגבוהים עליהם)", ומימינים ומשמאילים, ופעמים מטים



לכף זכות מחמת איזה זכות. אבל בעון מרד הנוגע בכבוד המלך, אז כולם מחייבים, כי מי יוכל למחול על כבוד המלך, בלעדי המלך בעצמו יוכל למחול אחרי הבכי והרחמים. ולכן אמר "שובה ישראל עד ה' אלהיך" - פירוש שעד ה' בעצמו יגיע התשובה, כי מי יוכל למחול חוץ ממנו - "כי כשלת בעונך, כי היה לך העדר הצלחה, כי מלבד מכוון חטאך היה חלול השם גדול מאוד, ורק ה' ברחמיו רב חסד ומרבה לסלוח. ובירושלמי ריש סנהדרין אמרו אף הקדוש ברוך הוא אינו דן יחידי, שנאמר (מלכים שם) "וכל צבא השמים עומדים וכו'", וכשהוא חותם, אינו חותם אלא ביחיד שנאמר (דניאל י, כא) "אבל אגיד לך את הרשום בכתב אמת (ואין אחד מתחזק עמי על אלה)". והנה כל ימי תשובה, שמלך יושב על כסא, "וצבא השמים עומדים עליו", יכול להועיל רק על עבירות שאין בהם חלול השם ושוקלים זכויות כנגד עבירות. אבל על חלול השם, על זה אמרו "אם יכופר לכם העון עד תמותון בית ישראל" (ישעיה כב, יד). כי אין יום הכיפורים מכפר [סוף יומא (פו, א)]. ורק בעת החתימה, שהשי"ת דן יחיד, אז הוא שעת הכושר שהשי"ת יסלח מרוב טובו אחרי גודל הבכי והחרטה, כי אם הוא ימחול על חלול כבודו, מי יאמר אליו? ! לכן בנעילה סדרו הפסוקים (יחזקאל יח, לא - לג) "למה תמותו וכו' כי לא אחפוץ במות המת... והשיבו וחיו" וכיוצא בזה, כי הכל על עון חלול השם יתברך. וזה (דניאל שם) "הרשום בכתב אמת", כי יש מחשבה לתשובה ויש תחילת התנוצצות המחשבה, אשר באמת לבבינו אטום, ורק להתוכן עלילות ובוחן כליות נגלה כי יש תחילת התנוצצות טהרה, אשר אם יקרה איזה דבר טוב לאיזה ענין יולד מחשבה טהורה או גם פעולה טובה מן שעה זו. ועל זה נאמר "כי אתה לבדך בוחן כליות ולב". כי מחשבה שבלב גם מלאכים יודעים. ובשבת (קג, א במשנה) אמר: הכותב שתי אותיות אינו חייב רק משום רושם. שזה סימן אם יוצרך הקרש לחבירו, כי אין זה כתב. לכן ב"כתב אמת" אצל השי"ת לבד גם "רשום". היינו גם תחילת הטהרה אשר באמצעות הענינים אולי יוצלח גם הוא, והבן.



הרה"ג רבי יוחנן משה פלדמן שליט"א מחכמי ודבני הישיבה

השמחה ביום ראש השנה

ידועה היא שאלת השאגת אריה (סי' קב', ע"ש מה שכתב) האם יש מצות שמחה בראש השנה כבכל חג, הן ר"ה יום טוב הוא לכל דבר וענין כגון כישול לצורך אוכל נפש, עירובי תבשילין ועוד, אך מאידך שונה הוא משאר יו"ט משום שיום דין הוא, וצריך אדם להיות ירא מאימת הדין ועל ידי כך נזכר לזכות (משנ"ב, סי' תקפ"ד ס"ק א')

כתב הטור (סי' תקפ"א) ורוחצין ומסתפרין (בערב ראש השנה) ע"פ המדרש (עי' דברים רבה פ"ב, טו'): א"ר סימון כתיב (דברים ד' ז'): כי מי גוי גדול וגו'. ר' חנינא ור' יהושע אומרים, איזו אומה כאומה זו שיודעת אופיה של אלוקיה פי' מנהגיו ודיניו שמנהגו של עולם אדם שיש לו דין לובש שחורים ומתעטף שחורים ומגדל זקנו ואין חותך צפרניו, לפי שאינו יודע איך יצא דינו אבל ישראל אינן כן, לובשים לבנים ומתעטפים לבנים ומגלחין זקנם ומחתכין צפרניהם ואוכלין ושותין ושמחים בר"ה לפי שיודעין שהקב"ה יעשה להם נס לפיכך נוהגין לספר ולכבס בערב ראש השנה.

כתב הרמב"ם בהלכות יו"ט (פ"ו הי"ז): שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג עם שאר ימים טובים כולם אסורים בהספד ותענית וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו ובני ביתו וכל הנלוים עליו שנאמר (דברים ט"ז) ושמחת בחגך וגו' אף על פי שהשמחה האמורה כאן היא קרבן שלמים כמו שאנו מבארים בהלכות חגיגה יש בכלל אותה שמחה לשמוח הוא ובניו ובני ביתו כל אחד ואחד כראוי לו, עכ"ל. ובספר משנת יעבץ (עניני ר"ה) הביא לדייק מזה, דגם בר"ה יש מצות שמחה, דהרמב"ם כתב "עם שאר ימים טובים", והרי חוץ מחג השבועות אין עוד יו"ט נוסף, על כרחך כוונת הרמב"ם לר"ה. ומה שכתב הרמב"ם (וכ"כ השו"ע סי' תקפ"ב סעי' ח') שאין אומרים בראש השנה מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון, זהו משום שאין בו 'שמחה יתירה' וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות חנוכה (פ"ג ה"ו) וז"ל: אבל ראש השנה ויום הכפורים אין בהן הלל לפי שהן ימי תשובה ויראה ופחד לא ימי שמחה יתירה, ע"כ. משמע שהרמב"ם ס"ל שיש שמחה אך לא שמחה יתירה. ובפירוש המשניות (ר"ה פ"ד) כתב הרמב"ם: לפי שלא היו קורין



הלל לא בראש השנה ולא ביום הכיפורים, לפי שהם ימי עבודה והכנעה ופחד ומורא מהשם ויראה ממנו, ומברח מנוס אליו, התשובה ותחנונים ובקשת כפרה וסליחה, ובכל אלו העניינים אינו הגון השחוק והשמחה, ע"כ.

להלכה כתב במשנ"ב (סי' תקצ"ז ס"ק א') להדיא שבראש השנה אף שהוא יום דין, מכל מקום מצוה של 'ושמחת בחגך' שייך גם בו, שגם הוא בכלל חג, כדכתיב (תהלים פא' ד'): **תִּקְעוּ בַחֲדָשׁ בְּחֹדֶשׁ שׁוֹפָר בַּכֶּסֶה לַיּוֹם תִּחְגְּגוּ** (ואמרו חז"ל, איזהו חג שהלכנה מתכסה בה הוי אומר זה ראש השנה). ונאמר בנחמיה (ח'): **אָכְלוּ מִשְׁמְנִים וּשְׁתוּ מִמִּתְקִים וגו' כִּי קָדוֹשׁ הַיּוֹם לְאַדְנֵינוּ וְאֵל תַּעֲצְבוּ כִּי חֲדָתָה ה' הִיא מַעֲזָכֶם, עכ"ל.** והמ"ב כותב זאת על דברי השו"ע שם שכתב, אוכלים ושותים ושמחים בראש השנה וכו'. אמנם לא יאכלו כל שבעם, למען לא יקלו ראשם ותהיה יראת ה' על פניהם, ע"כ. דברים בכגון הא כתב המ"ב כמה פעמים בהלכות ראש השנה כגון בדברי השו"ע (בסי' תקפ"א סעי' ד') דכתב: מכבסין ומסתפרין בערב ראש השנה. וביאר במ"ב, שהטעם הוא, להראות שאנו בטוחין בחסדו יתברך שיוציא לצדק משפטינו. ומכל מקום לא ילבש בראש השנה בגדי ריקמה ומשי כבשאר יום טוב, דיהא מורא הדין עליו, אלא ילבש בגדים לבנים נאים, ובמקום שלא נהגו ללבוש בגדים לבנים, על כל פנים לא ילבש חשובים כל כך, ע"ש. וכ"כ עוד המ"ב (שם ס"ק ז'), ד-אבל בתוך י"ב חודש על אביו ואמו, או תוך ל' יום על שאר קרובים לא יעבור לפני התיבה בראש השנה וביום הכיפורים 'דהא דינם כרגלים לכל מילי'. ועוד כתב במ"ב (שם ס"ק כג'), על דברי השו"ע שכתב, דאין נופלין על פניהם בערב ראש השנה בתפילה. 'דהוא כמו שאר ערב יום טוב'. ועוד כתב השו"ע (בסי' תקצ"ו סעי' א'): לאחר התפילה מריעים תרועה גדולה וכו'. וביאר במ"ב, כדי לערבב השטן שלא יקטרג עליהם אחר התפילה שהולכים ואוכלים ושותים ושמחים, לומר שאינם יראים מאימת הדין, ע"ש. ועוד כתב המ"ב על דברי הרמ"א (סי' תקצ"ח), שאם חל ראש השנה בשבת אין אומרים במנחה 'צדקתך'. והטעם, דהא על כל פנים יום טוב הוא וראש חודש, ע"ש.

הנמרא במסכת ראש השנה (דף ל"ב ע"ב) אומרת:

"אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם, מפני מה אין ישראל אומרים שירה לפניך בראש השנה וביום הכפורים? - אמר להם: אפשר מלך יושב על כסא דין וספרי חיים וספרי מתים פתוחין לפניו - וישראל אומרים שירה?"

אמנם, לא הכרחי לקבוע שיש קשר הדוק בין אמירת ההלל לבין מצוות שמחה. וראיתי במאמר שכתב הרב פלשינסקי שביאר ע"פ הדברים האלו שדין 'שמחה' ישנו בראש השנה, ויום טוב הוא. אך אינו כיום טוב רגיל. ויש לזכור

כל הזמן שהוא יום דין וצריך אדם להיות ירא מאימת הדין, וכמו שביאר המ"ב על דברי השו"ע (סי' תקפ"ד סעי' א') שכתב: שאין אומרים הלל בראש השנה ויום הכיפורים. לפי שספרי החיים והמתים פתוחים ואין יאמר שירה. ואף על גב שאנו בטוחים שנצא זכאים בדין? מכל מקום צריך להיות ירא וחרד מאימת הדין ועל ידי כך נזכר לזכות.

כתב בספר סדר היום: ובצאתו מבית הכנסת ילך לביתו שמח וטוב לב מובטח בחסדי קל שיצא משפטו לאור, ויאכל משמנים וישתה ממתקים כמו שכתוב בדברי קבלה (נחמיה ח', י'). אלא שלא ירבה לאכול ולשתות שלא יכבד עליו ויבוא לישן כל היום כלו, ואין ראוי ביום זה לישן הרבה, ואין צריך לומר להקל ראש ולשוח שיחה בטילה, אלא ישב כל היום עוסק בלמודו ובעבודת הקל יתברך במורא ופחד, ע"ש.





הרה"ג רבי יוסף מקלב שליט"א
מחכמי ודבני הישיבה

שכח להזכיר 'המלך הקדוש' בליל ראש השנה



חידוש רבי אבלי פאסוועלער בשכח לומר 'המלך הקדוש' בליל ראש השנה

כתב השו"ע (או"ח סימן תקפב ס"א): בעשרת ימי תשובה אומר 'המלך הקדוש', 'המלך המשפט'. ואם טעה או שהוא מסופק – אם ב'המלך הקדוש' חוזר לראש. על דין זה מוסיף החיי אדם (סימן כד ס"י) ומביא חידוש גדול להלכה משמו של הגאון רבי אבלי פסוועליר, הלא הוא רבי אברהם אבלי פאסוועלער, רבה של פאסוואל, ראב"ד וילנא ובעל 'באר אברהם', מגדולי דורו. וזה לשונו: והגאון מוהר"ר אבלי פסוועליר נ"י אמר כאן דין מחודש, שאם טעה בליל ראש השנה ולא אמר 'המלך הקדוש', אינו צריך לחזור. כדין טעה ולא הזכיר 'יעלה ויבוא' בליל ראש חודש, שאינו צריך לחזור, מחמת שאין מקדשין את החודש בלילה. אם כן, גם בליל ראש השנה הדין כן, שאין צריך לחזור, ע"כ לשון הגאון הנ"ל.

ומקור הדין שאין צריך לחזור בליל ראש חודש, אם טעה ולא הזכיר 'יעלה ויבוא', הוא בדברי הגמרא בברכות בשלהי פרק תפילת השחר (ל:), שם אומרת הגמרא: אמר רב ענן אמר רב, טעה ולא הזכיר של ראש חודש ערבית אין מחזירין אותו, לפי שאין בית דין מקדשין את החודש אלא ביום. ותחילה דנה הגמרא שם שלא אמר כן אלא בחודש מלא שיכול עכ"פ לומר 'יעלה ויבוא' בליל היום השני, אך לבסוף מסיקה הגמרא: מכדי רב טעמא קאמר [- שאין מקדשין את החודש בלילה. רש"י], מה לי חסר ומה לי מלא, אלא לא שנא, ע"כ. וכן העתיק השו"ע להלכה (או"ח סימן תכב ס"א).

עפ"י חידוש ר' אבלי פאסוועלער, שהוא הדין אם לא אמר 'המלך הקדוש' בליל ראש השנה, שאינו חוזר. כי כדרך שאין צריך לחזור אם לא הזכיר 'יעלה ויבוא' בליל ראש חודש, כן הדין אם לא הזכיר 'המלך הקדוש' בליל ראש השנה.

מחלוקת אית דמפרשי ותלמידי רבינו יונה בשכח להזכיר של יום טוב בליל ר"ה

ובפשטות כוונת ר' אבלי היא, שמאחר ודין אמירת 'המלך הקדוש' תלוי בקידוש החודש, שהרי עד כמה שלא נתקדש החודש, לא חל ראש השנה, ואין דין להזכיר 'המלך הקדוש' - ממילא דין הזכרה זו דומה לדין הזכרת עיקר הראש חודש בהזכרת יעלה ויבוא.

ובאמת אנו מוצאים שיטה כעין זה בדברי תלמידי רבינו יונה בברכות (יט. מדפה"ר). תחילה דנן התר"י דמכך שאין מחזירים אותו בדלא הזכיר של ראש חודש בלילה, משמע, שבשאר שבתות וימים טובים שקדושתן גם כן בלילה - אם טעה ולא הזכיר של יום טוב או של שבת בערבית, מחזירין אותו.

ושוב מביא תר"י בשם 'אית דמפרשי': דדוקא בשאר ימים טובים [הדין כן, שמחזירים אותו], אבל ביום טוב של ראש השנה, כיון שתלוי בראש חודש, אם טעה ולא הזכיר של יום טוב בערבית, אין מחזירין אותו דכראש חודש דיינין ליה, ע"כ. דהיינו, שאותם יש מפרשים ס"ל ששונה דין יום טוב בעלמא מדין יום טוב של ראש השנה, שכיון דראש השנה יום טוב ידידה תלוי ועומד בראש חודש, ממילא כל כמה שאין מחזירין אותו בהזכרת 'יעלה ויבוא' כיון שאין מקדשין בלילה - ה"ה שאינו צריך לחזור אם לא הזכיר את היום טוב עצמו. ולפי זה היה מקום לדברי ר' אבלי פאסוועלער, שאף לענין הזכרת 'המלך הקדוש' הדין כן, שכיון שהוא תלוי בראש חודש - ממילא אינו צריך לחזור, אם לא הזכירו בלילה כשאין מקדשים את החודש.

ובשו"ת מים חיים (או"ח סימן כב) תמה על דברי רבי אבלי, שהרי בתלמידי רבינו יונה שם ממשיך ומפקפק בדין זה: ונוכל לומר שאע"פ שתלוי בראש חודש, כיון שהוא יום טוב ומצות יום טוב אלימא טפי שיש בה איסור מלאכה משא"כ בראש חודש. ובתפילה גם כן אין אנו מזכירין ענין ראש חודש כלל אלא ענין יום טוב - יותר יש לנו לדון אותו כמו יום טוב מלדון אותו כמו ראש חודש. ואם לא הזכיר בערבית מעין יום טוב - מחזירין אותו. הרי שלמסקנת דבריו נראה שאין לדמות הזכרת יום טוב - אף דראש השנה - להזכרת ראש חודש. ואם כן, מאיזה טעם הכריע ר' אבלי לענין הזכרת 'המלך הקדוש', לדמות הזכרה זו להזכרת ראש חודש ולא להזכרת יום טוב. ובספר דברי נחמיה (סימן מו) הוסיף עוד שנראה שגם לדעת הי"א בתלמיד רבינו יונה, לא אמרו את דברם אלא גבי הזכרת יום טוב, משא"כ ב'המלך הקדוש' אף הם מודו שצריך לחזור. וכן תלה הבית הלוי (ח"א סוסי"י מב) נידון זה במחלוקת הי"א ותר"י. וכ"מ מדברי המשנ"ב (סימן תקפב שעה"צ סק"ד).



ביאור הגר"מ פינשטיין שמקור דבריו מהא דאין דנים למעלה עד שמקדשים למטה

בשאלה זו דן גם רבי משה פיינשטיין (אגרו"מ או"ח ח"א סימן קע). תחילה הוא מקדים לתמוה על דברי ר' אבלי פאסוועלער מדברי תלמידי רבינו יונה, המכריע דלא כדעת האית דמפרשי. ויש להעיר, שהמשנה ברורה נקט בדבריו 'נסתפק תר"י', דהיינו שאין הכרעה בדברי תר"י אלא רק 'נוכל לומר' כן. ולכן דקדק להקשות ולחלק בין המבואר בתר"י לחידושו של ר' אבלי, משא"כ המים חיים ורבי משה פינשטיין, למדו שת"י הכריע לבסוף דלא כדעת האית דאמרי, ולכן עיקר קושייתם היא שדברי ר' אבלי הם כדעת האית דאמרי שת"י דחה דבריהם.

מבח תמיהה זו מבאר רבי משה שאין כוונת ר"א פאסוועלר כלל לדברי רבינו יונה והאית דאמרי. אדרבה, במקרה שבו ישכח אדם ולא יזכיר את של יום טוב בליל ראש השנה - יודה גם ר' אבלי, שעליו לחזור, וכהכרעת תלמידי רבינו יונה - שמצות יום טוב אלימא טפי שיש בה איסור מלאכה. וכל דבריו לא נאמרו אלא ביחס להזכרת 'המלך הקדוש' דוקא.

ובביאור סברת ר' אבלי, כתב הגרמ"פ, בהקדם דברי הגמרא במסכת ראש השנה (נ:ח): תנו רבנן, 'כי חק לישראל הוא משפט לאלוקי יעקב' (תהילים פא ה) - מלמד שאין בית דין של מעלה נכנסין לדין, אלא אם כן קידשו בית דין של מטה את החודש.

והנה מה שאומרים בעשרת ימי תשובה 'המלך הקדוש', מבואר בדברי רש"י בברכות (יב: ד"ה המלך) שהוא "לפי שבימים הללו הוא מראה מלכותו לשפוט את העולם". וממילא, מבאר רבי משה, לא שייכת הזכרה זו רק למחר ביום ראש השנה שאז נכנסים לדין, וכן בכל שאר עשרת ימי תשובה ואף בלילות, אבל בליל א' של ראש השנה שעדיין לא נכנסו לדין, דהא לא קידוש החודש עדיין. אין צורך בעצם לומר 'המלך הקדוש' ורק לכתחילה אומרים כמו שמזכירין בראש חודש ערבית את של ראש חודש, כדי שלא לשנות הלילה מהיום. וחשו לזה רק לכתחילה ולא להחזירו אם שכח ולא הזכיר, וכן הוא בראש השנה לענין המלך הקדוש.

ומסיק הגרמ"פ: וזהו דין מחודש ממש שלא הוזכר בתר"י, והוא נכון. ונמצא לדינא, שאם לא הזכיר של יום טוב בערבית ראש השנה - חוזר, כהרבינו יונה. ואם הזכיר של יום טוב, רק לא אמר המלך הקדוש - אינו חוזר.

ביאור הבנין שלמה כעין דברי האגרות משה

ובכל המחזה הזה נמצא גם בספר בנין שלמה (או"ח סימן מז) לרבי שלמה הכהן מו"צ דוילנא, שהקדים אף הוא להביא תמיהת האחרונים מדברי תלמידי

רבינו יונה, והסיק: ואמנם לענ"ד נראה דדברי הגאון מוהר"א ז"ל שרירין וקיימין ומאירין כשמש בצהרים, ואינו ענין כלל לדברי תר"י הנ"ל. והוא בהקדם הטעם שתיקנו חז"ל לומר 'המלך הקדוש' ו'המלך המשפט' בעשי"ת. דידוע משום שהם ימי דין ומשפט והקב"ה שופט אז את כל העולם כולו, ומזה הטעם נמי תיקנו חכמים לומר פסוקי מלכויות בראש השנה. והנה כבר שנינו בברייתא ר"ה (ח:), כי חוק לישראל הוא משפט לאלוקי יעקב כו' מלמד שאין בית דין שלמעלה נכנסין לדין אלא אם כן קידשו בית דין של מטה את החודש.

והיוצא לנו מברייתא הזו דאין מתחיל הדין בראש השנה בבית דין של מעלה רק ביום, לאחר שקידשו בית דין של מטה את החודש. וע"פ הצעה זו, יפה כתב הגאון הנ"ל דבלילה אם שכח המלך הקדוש אין צריך לחזור, דאף שכבר נכנס יום טוב ואסור במלאכה, מכל מקום לענין המלך הקדוש שאני, דתליא בדין, והדין תליא בקידוש החודש - ודמי ממש ליצלה ויבוא של ראש חודש, עכ"ד הבנין שלמה. [יעוי"ש עוד שדן מה דינו אם שכח להזכיר 'המלך הקדוש' בליל יום שני של ראש השנה, ושהעלה סברא לתלות דין זה בב' הטעמים בדברי הגאון ר' אבלי. כי אם סברתו מדין 'יצלה ויבוא' הרי דין זה הוא גם ביום טוב שני. משא"כ אם טעמו משום התחלת הדין שלמעלה הרי פשיטא שמבוקר יום ראשון ואילך כבר ימי דין הם].

הערה על דברי האחרונים מקושיית השפת אמת ומקור חדש לדברי ר"א פאסוועלער

אמנם יש להעיר על כל זה מדברי השפת אמת (ר"ה שס), שהקשה על עיקר המבואר בגמרא בר"ה שאין בית דין של מעלה נכנסין לדין אא"כ קידשו בית דין של מטה את החודש, מדברי הגמרא בעבודה זרה (ד:): אמר רב יוסף, לא ליצלי איניש צלותא דמוספי בתלת שעי קמייטא דריש שתא ביחיד, דילמא כיון דמפקיד דינא דלמא מעייני בעובדיה ודחפו ליה מידחי - לא יתפלל אדם תפילת המוספין בשלש השעות הראשונות של ראש השנה ביחידות, שמא כיון שדנים את דינו באותה עת שמא יבדוק במעשיו וידחוהו]. ומבואר בגמרא שם בשלש שעות ראשונות של היום הקב"ה דן. ולכאורה נסתרים דברי רב יוסף מדברי הגמרא בראש השנה, בה מבואר שהדבר תלוי בקידוש החודש ע"י בית דין של מטה.

וביאר השפת אמת שכל דברי הגמרא שם, היינו באופן שאין בית דין מקדשים ע"פ הראיה וכבר קבעו את כל החודשים. אך כתב על כך השפ"א: ודוחק הוא. ולכן כתב השפ"א לבאר באופן אחר, דכוונת הגמרא בר"ה לאו דוקא, ועיקר הכוונה היא דכשבית דין משנין לעבר החודש אין בית דין של מעלה דנין, אבל כשיודעין שהב"ד יקדשו היום את החודש, אז דנים למעלה מיד בבוקר.



והנה מדברי השפ"א למדנו שעיקר כוונת הגמרא שדין דלמעלה תלוי ביום שבו יקדשו את החודש, אבל אינו תלוי בשעה שיקדשו את החודש. ולפי זה היה מקום לדון בדברי ר"א פאסוועלער, כי אף ש'המלך הקדוש' תלוי ועומד בדין שלמעלה, הרי אינו תלוי בהא ד'אין מקדשין את החודש בלילה' - כי מאחר שיודעים למעלה שבית דין יקדשו יום זה כר"ה, שוב ממילא יכולים לדון מיד.

אלא שאחר שזכינו להערת השפ"א, אפשר לומר שמקור דברי ר"א אבלי כלל אינו מכח מה שדין 'המלך הקדוש' תלוי בראש חודש מחמת דברי הגמרא בראש השנה, שהדין מתחיל אחר קידוש החודש. אלא מקור דבריו מסוגיית הגמרא בעבודה זרה, שכיון שהדין אינו מתחיל אלא בשלש שעות ראשונות של היום ממילא אין להחזירו באופן ששכח ולא אמר 'המלך הקדוש' בלילה.

ומה שהביא ר' אבלי ראייה לדבריו מדין שכח לומר יעלה ויבוא בראש חודש, וביאר הבנין שלמה, שכוונתו שהמלך הקדוש שאני דתליא בדין, והדין תליא בקידוש החודש, ודמי ממש ליעלה ויבוא. והרי לדברינו דמקור דבריו מכך דהדין ביום ולא בלילה, אין לו שייכות לקידוש החודש. אמנם המדקדק בדברי האגרו"מ יראה שהוא ביאר הוכחת ר"א פאסוועלער באופן אחר, וכן ביאר ביתר ביאור באופן נכון בספר חגוי הסלע (ר"ה שם), שעיקר הלימוד מדין יעלה ויבוא הוא, שכמו בראש חודש למרות שלגבי קדושת היום יש דין ושם ר"ח לכל היום, מכל מקום כיון שאין מקדשים את החודש בלילה לענין יעלה ויבוא אמרינן שאינו חוזר. הוא הדין לענין יום הדין, אף שלכל היום יש קדושת יום טוב של ר"ה, מכל מקום כיון שאין יושבים בדין בלילה, אינו זמן של דין ואינו חוזר אם שכח לומר המלך הקדוש. ולפי זה שפיר יש לומר שמקור דבריו מדברי הגמרא בע"ז ולא מדברי הגמרא בר"ה.



הרה"ג רבי מיכאל מלכיאלי שליט"א מחכמי ורבני הישיבה

חודש אלול ההכנה לראש השנה



א.

מהות החיפוש ופשפש המעשים

חודש אלול נועד כדי שנחקור ונחפש אחר מעשינו במשך השנה, נשוב בתשובה, ובכך נגיע מוכנים ליום הדין, וזה רמוז בשם של החודש כמו שמביא רבי חיים ויטל (בספר תולדות האדם בפרשת כי תבוא) שאלול משמעותו חיפוש, וכמו שתרגם אונקלוס את הפסוק (במדבר יג' ב') "ויתרו את הארץ" "ויאללון ית ארעא" וביאר שבחודש זה אנו מחפשים אחר עוונותינו על מנת לחזור בתשובה כמו שנאמר (איכה ג, מ) "נחפשה דרכה ונחקורה ונשובה עד ה'", ענין נוסף המקשר בין חודש אלול לתשובה מובא בחז"ל לפי שמזלו של חודש אלול הוא בתולה, על שם הכתוב (ירמיהו לא) "שובי בתולת ישראל, שובי" וזה לפי שחודש אלול נקבע לתשובה.

ולפ"ז ראיתי שהביאו לבאר את דברי האר"י ז"ל (בספר לקוטי תורה למהר"ח ויטאל משפטים) שהביא רמז מהפסוק (שמות כ"א ג) "ואשר לא צדה והאלקים אנה לידו ושמתי לך" שזה ר"ת אלול, והנה כאשר אדם חוטא בשוגג הוא חייב להביא קרבן. ויש להבין והרי החטא היה בשוגג, ומדוע חייבה התורה על החוטא עונש של קרבן? וההסבר הוא שאם אדם חטא בשוגג יש לכך סיבה, וזה נרמז בפסוק הנ"ל, וזהו רמז לתשובה שעל האדם להרבות בה בחודש אלול. שעליו לחפש את החטאים שחטא במזיד, אשר גררו את החטאים בשוגג.

כמו שביארה הגמ' במכות (י' ע"ב) על הפסוק "ואשר לא צדה והאלקים אנה" "במה הכתוב מדבר? בשני בני אדם שהרגו את הנפש, אחד הרג בשוגג ואחד הרג במזיד לזה אין עדים ולזה אין עדים, הקדוש ברוך הוא מזמין לפונדק אחד, זה שהרג במזיד יושב תחת הסולם, וזה שהרג בשוגג יורד בסולם ונפל עליו והרגו. זה שהרג במזיד נהרג, וזה שהרג בשוגג גולה", וביאור הדבר שיש על האדם לחפש בעוון מה התגלגל שהוא יעבור בשוגג, וזה בדיוק מהותם של ימי חודש אלול שהם חיפוש כל אדם במה שהוא לא בסדר ושיש עליו לשוב בתשובה.



ויש לבאר בעומק את מהות החיפוש, ובמה יש לחפש, כדי להיות מוכנים ליום הדין בראש השנה,

ובספר "ברכת חיים" (לר"י חיים בהפטרת פרשת ניצבים) הסביר בדרך משל את ההכנה שמתחילה בחודש אלול ועד ליוה"כ, וכתב שזה כדי לעשות הכנה לתשובה עליונה, משל לרופא שרצה לתת סם חזק ומשלשל מה עושה, ביום הראשון נותן לו סם חלש לרפות את בני מעיו לשלשלו מעט, ביום השני נותן לו סם חזק המשלשל יותר, כן ניתן חודש אלול לעשות בו הכנה לתשובה על ידי סליחות ולימוד חזק ממנהגו ובזה יהיה תיקון לעונות ואח"כ יבואו עשרת ימי תשובה שהם חזקים וגדולים ומטהרים לגמרי את האדם מעונותיו.

וצ"ב דהרמ"א (תקסח ד) הביא "שיש נוהגים להתענות שני ימים רצופים בתוך המ' יום שלפני יום כיפור כלומר מר"ח אלול ועד למוצאי יום הכיפורים, והטעם לזה שמתענים שזה זכר עליית משה בהר ויש להבין מה הדמיון בין הארבעים יום של ימי התשובה לארבעים יום של משה בהר סיני?

עוד צ"ב בביאור כמה הסברים בדברי חז"ל שבאו לבאר את מהות חודש אלול, בדרך של ר"ת למילה אלול.

ב

דרך ראשונה בביאור מהות חודש אלול.

כמו שהביאו דורשי רשומות ומקורו באבודרהם על הפסוק שיר השירים (ו' ג') אני לדודי ודודי לי הרועה בשושנים, כתבו שהוא ר"ת אלול, אך נחלקו ברבותינו המפרשים על הקשר בין חודש אלול לפסוק הזה, דהב"ח (אור"ח תקפא סעיף ב') הביא "אלול ראשי תיבות אני לדודי ודודי לי כלומר שהוא רמז לתפילה שהיא רינת דודים, וסופי תיבות ד' יודים שהם ארבעים כנגד ארבעים יום עד יום כיפור, כלומר מדבריו מבואר שזה בא לרמוז שעבודת חודש אלול הוא בתפילה.

ולפ"ז ניישב את הקשר בין הארבעים ימי משה בהר סיני לארבעים ימי התשובה, ובהקדים דברי הגמ' (סוטה דף מב ע"ב) שם מבואר שגלית התייצב ארבעים יום וחרף מערכות אלוקים, על הפסוק "ויתייצב ארבעים יום דורשת הגמ' א"ר יוחנן כנגד ארבעים יום שנתנה בהן תורה כלומר היינו כנגד אותם ארבעים יום שמשה עלה על הר סיני להוריד תורה לישראל שהיו ימי הרחמים, הם ימים שכנגדם עמד גלית וחרף את הקב"ה, והנה ברמב"ן (שמות לר כח) כותב שמשה

רבינו בארבעים יום השניים שלו בשמים התפלל לפני ה' שימחל על עוונם, ומעתה מובן היטב שהצד השווה בהכל זה ימי תפילה, הן הארבעים ימי משה בהר סיני, וע"פ הב"ח אף עיקר עבודת ימי חודש אלול זה תפילה ולכן זה בא כנגד זה.

ולפ"ז מובן קשר נוסף, שהרי דוד אומר לגלית (שמואל א' פרק יז פסוק מה) " ויאמר דוד אל הפלשתי אתה בא אלי בחרב ובחנית וכידון ואנכי בא אליך בשם ה' צבאות אלוקי מערכות ישראל אשר חרפת" כלומר שגלית בא לנצח את דוד בחרב וכידון, והנה אף לאחר ימי הדין רואים אנו בחז"ל נוסח דומה, דמצאנו במדרש שלאחר ימי הדין, ראש השנה ויום הכיפורים, אנו יוצאים זכאים בדין ומניפים את הלולב כלפי מעלה, כמו חרב, לסימן נצחון, כאילו אומרים אנו "דין נצח", וכתבו בחז"ל שדימוי הזה מזכיר את הפסוק בפרשת וזאת הברכה "אשריך ישראל מי כמוך עם נושע בה' מגן עזרך, ואשר חרב גאותך" והנה גימטריא של חרב גאותך יוצא תמר, שממנו בא הלולב שמלמד על הניצחון.

ולפ"ז נבאר רמז נוסף שמובא בספר "חומת הנך" (פרשת מטות סוף אות ב') שאלול ס"ת לא יחל דברו ככל' (במדבר ל' ג') ופירש שם דצריך לשוב באלול", והסיבה היא שהיות וחודש אלול מהותה תשובה וקירבה לה' ועל הנדרים מובא שהמועל בנדרים ושבועות כאילו כופר בה' וכן הוא במדרש (תנחומא פרשת מטות סימן א') "אמר להן הקב"ה לישראל: הוּו זהירין בנדרים, ואל תפרצו בהן. שכל הפורץ בנדרים, סופו למעול בשבועות. והמועל בשבועות כופר בי ואין לו מחילה לעולם, שנאמר: "כי לא ינקה ה' את אשר ישא את שמו לשוא", וכתוב אחד אומר (ירמיה ד' ב') "ונשבעת חי ה' באמת במשפט ובצדק, אִמַר להם הקב"ה לישראל לא תהיו סבורים שמותר לכם להישבע בשמי, אפילו באמת אין אתם רשאים לישבע בשמי, אלא אם יהיה בך כל המידות האלו (דברים י" כ) "את ה' אלהיך תירא, אותו תעבוד ובו תדבק ובשמו תשבע".

ג.

דרך שניה

הובא בבעל הטורים (בקיצור דברים ל' ו') רמז נוסף על הפסוק ומל ה' א'ת ל'בבך ו'את ל'בב ר'ת אלול, והוסיף שם שלכך נהגו להשכים להתפלל סליחות מר"ח אלול ואילך, ואף בדברי בעל הטורים רואים רמז נוסף על ענין התפילה בחודש אלול.



ד.

דרך שלישית

הסבר נוסף בקשר בין "אני לדודי ודודי לי" לבין חודש אלול, דהרי ידוע ומקובל שחודש אלול כל מהותו וענינו אימת יום הדין, יראה ופחד, וכמ"ש הרמב"ם (כפ"ג מהלכות חנוכה ה"ו) "אין אומרים הלל בר"ה ויוה"כ, שאין אלה ימים של שמחה יתירה אלא של אימה ויראה ופחד". וכמו שיש נוהגים לתקוע בשופר בכל בוקר מימי אלול כדי לעורר את העם בתשובה, והלא הנביא צווח ואומר (עמוס ג' ו') "אם יתקע שופר בעיר ועם לא יחרדו". השופר מרעיד את מיתרי לבבינו ומביא לידי יראת ה'. וא"כ היה מקום לשאול מה קשר בין פסוק משיר השירים שמהותו אהבה לחודש אלול שמהותם ימי יראה.

ולפ"ז יובן כמין חומר מדרש שיר השירים "רבי עקיבא אומר אדבר בנאותיו ובשבחיו של מי שאמר והיה העולם בפני כל אומות העולם. שהרי אומות העולם שואלין את ישראל לומר (שיר השירים ה' ט') "מה דודך מדוד שככה השבעתנו" שכך אתם מתים עליו וכך אתם נהרגין עליו, שנאמר (שם א' ג') "על כן עלמות אהבוך" אהבוך עד מות וכתוב (תהילים מד' כג') "כי עליך הורגנו כל היום" הרי אתם נאים הרי אתם גיבורים, בואו והתערבו עמנו. וישראל אומרים להם לאומות העולם: מכירין אתם אותנו? נאמר לכם מקצת שבחו (שיר השירים ה' י') "דודי צח ואדום דגול מרכבה, כיון ששומעין שכך שבחו, אומרים לישראל: נלכה עמכם, שנאמר: "אנה הולך דודך היפה בנשים אנה פנה דודך ונבקשנו עמך" וישראל אומרים להם: אין לכם חלק בו אלא (שם ב' טז) "דודי לי ואני לו", "אני לדודי ודודי לי הרועה בשושנים"

ואפשר שבדיוק לזה התכוונו חז"ל באומרם את הר"ת הנ"ל, כדי להדגיש שבחודש אלול יש להתחזק אף במדת האהבה, דהלא כאשר שבים אנו אל ה' ובאים לחסות בצל כנפיו מתמלאים אנו באהבה ובגעגועים. כאשר מתקרבים אנו אל אבינו שבשמים בימים שבהם הקב"ה מתקרב אלינו, וכמ"ש (ר"ה י"ח ע"א) "דרשו ה' בהמצאו קראוהו בהיותו קרוב אלו עשרה ימים שבין ר"ה ליוה"כ", ואז מתקיים בנו הכתוב "ואני קרבת אלקים לי טוב".

ה.

דרגת ימים אלו "ואני קרבת אלוקים לי טוב"

ולפ"ז שמהותם של ימים אלו להביא אותנו לדרגה הקרובה ביותר לקב"ה מבחינת "ואני קרבת אלוקים לי טוב" נבין את דברי הגמ' ביומא (פו ע"ב) "גדולה

תשובה שמגעת עד כסא הכבוד" כלומר שהשב בתשובה שלמה זוכה להגיע עד כסא הכבוד שזה השלמות בקירבה כלפי הקב"ה.

ולפ"ז נבין דקדוק בדברי הפסוק (הושע יד' ב') "שובה ישראל עד ה' אלוהיך" ובספר שפת"ח (מועדים א' עמוד פה) כתב לדקדק שהרי יעקב נקרא בב' שמות, יעקב וישראל, ורק כשיעקב הגיע לשלמות הוא זכה בתואר ישראל, כמו שכתוב "כי שרית עם אלוהים ועם אנשים ותוכל" ובשונה מאברהם שאחרי ששונה שמו מאברם לאברהם כבר לא משתמשים בשם אברם כלל, אצל יעקב עדיין משתמשים בשם יעקב, וזה משום שהשם ישראל בא לבטא את השלמות הרוחנית, והשם יעקב זה המדרגה הרגילה.

ואף עם ישראל פעמים שנקראים ישראל וזה כשהם נמצאים במדרגה העליונה, ופעמים נקראים בשם יעקב כמדרגה הרגילה, ומפורש כן בזוה"ק (אחרי עג ע"א) "מגיד דבריו ליעקב, חוקיו ומשפטיו לישראל, תרין דרגין אינון יעקב וישראל, חד גליא חד סתים", וכשבא הנביא לדבר על ענין התשובה כתב הנביא "שובה ישראל" וההסבר הוא משום שישראל זה הדרגה השלמה, שבו זוכה עם ישראל על ידי תשובה וכדפירשנו.

והדברים יובנו היטב ע"פ דברי המלבי"ם על הפסוק (ישעיהו מג' א') ועתה כה אמר ה' בראך יעקב ויצרך ישראל אל תירא כי גאלתיך מסביר המלבי"ם "יש הבדל בין בורא ובין יוצר, שבורא הוא הוצאת חומר הדבר, ויוצר הוא הוצאת הצורה, וכן יש הבדל בין יעקב ובין ישראל, שיעקב בו יקראו ישראל עת שהם במדרגה קטנה, וישראל נקראו בו עת שהם בחשיבות ומתנהגים בדרך נס, ור"ל שמצד תחלת הווייתם שהוא בנמשל אל חומר האומה וראשית הווייתם הם יעקב, ומצד צורתם העצמיית הם ישראל, שרים ומושלים על הטבע ועניניה ", כה אמר בראך יעקב אל תירא כי גאלתיך", שמצד ראשית הווייתך שבחורך לעם בגאולת מצרים יחויב שיגאלך שנית כי לי בני ישראל עבדים ולא עבדי נבוכדנצר, ומצד שהוא "יצרך ישראל קראתי בשמך לי אתה", שע"י צורתך העצמיית ושם ישראל, קראתיך בשם זה המורה כי לי אתה שאינך נתון תחת הטבע רק תחת ההשגחה המיוחדת, ור"ל מצד שהוא בוראך יעקב יחויב שלא תהיה תחת משרת השרים התחתונים של גלות בבל ופרס, ומצד שהוא יוצרך ישראל יחויב שלא תהיה תחת ממשלת השרים העליונים צבא השמים ומשטריהם"

ולפ"ז נבין היטב את דברי הרמב"ם (פ"י מהלכות תשובה ה"ג) וז"ל "וכיצד היא האהבה הראויה הוא שיאהב את ה' אהבה גדולה יתירה עזה מאוד עד שתהא נפשו קשורה באהבת ה' ונמצא שוגה בה תמיד כאלו חולה חולי האהבה שאין דעתו פנויה מאהבת אותה אשה והוא שוגה בה תמיד בין בשבתו בין בקומו בין בשעה



שהוא אוכל ושותה יתר מזה תהיה אהבת ה' בלב אוהביו שוגים בה תמיד כמו שצונו בכל לבבך ובכל נפשך והוא ששלמה אמר דרך משל כי חולת אהבה אני וכל שיר השירים משל הוא לענין זה "עכ"ל מבואר ברמב"ם שחלק מדיני והדרך לתשובה זה ע"י אהבת ה', והביא הרמב"ם שכך דרך שיר השירים, וזה כדרכינו שהאהבה של אני לדודי וכו' זה מדרכי התשובה.

וע"פ זה אפשר להוסיף נדבך נוסף שימי האהבה שהם ימי אלול, זה לא רק ימי אהבה של עם ישראל מול הקב"ה אלא גם ימי ריבוי אהבה בין אדם לחבירו, ובזה יבואר דברי האליה רבה (תקפא א') שהביא על הפסוק במגילת אסתר (ט' כב) "איש לרעהו ומתנות לאביונים" שהוא ר"ת אלו"ל, והוא רמז להרבות בימים אלו בצדקה ובמתנות לאביונים ובגמילות חסדים בין איש לרעהו.

וע"פ שלושת הדרכים שהבאנו, כתב בספר קיצור שולחן ערוך (קכח א') שפסוקים אלו רומזים לשלשה דברים שהם, תשובה, תפלה וצדקה, שצרכים להזדרז בהם בחודש זה, "ומל ה'" רומז לתשובה, "אני לדודי" רומז לתפילה שהיא רינת דודים, "איש לרעהו ומתנות לאביונים" שזה גם רומז לצדקה.



הרה"ג רבי עמנואל מולקנדוב שליט"א
מחכמי ורבני הישיבה

שליח ציבור שלא אמר המלך הקדוש האם חוזר לאתה קדוש או לראש התפלה



ידוע שפשטה ההוראה בעם ישראל במאות שנה האחרונות כדעת ר' אליה הלוי שש"צ שטעה ולא חתם המלך הקדוש חוזר לראש התפלה. עד שבא מרן הגרע"י זצ"ל ומצא מציאה, הלא הוא המאירי, דס"ל שחוזר לאתה קדוש, ופסק כן. אולם לא הסכימו עמו חבריו, הגרשז"א והגרב"צ אבא שאול בזה. וגם שאר ת"ח שבדור [מלבד בניו ותלמידיו] לא הסכימו עמו בזה, ומהם בשו"ת שרגא המאיר ח"ה סי' קט"ו אות ב', ובשו"ת עולת יצחק ח"ג סי' קס"ח, ובשו"ת תפלה למשה ח"ד סי' מ"ג, ובשו"ת דברות יעקב ח"ג סי' א', וכן הרב אברהם יעקב בומבאך בקובץ עץ חיים י"ח [תשע"ב], וכן הרב יהודה אזולאי בספרו מועדי ה' עמ' קכ"ז, ועוד רבים. ואם כי ראיתי בקובץ 'משנת יוסף' תשרי תשע"ו שהאריכו בזה כמה ת"ח ליישב את פסקו של מרן הגרע"י זצ"ל - מ"מ הרואה יראה שאין דבריהם מיושבים כלל. ואכתוב את הדברים הברורים הנראים לי בזה בס"ד;

כתב הריצ"ג בהלכות תשובה עמ' מ"ה: ובתשובה אחרת אמר [רה"ג] אם שכח ש"צ בהמלך הקדוש והמלך המשפט חובה אנון ונחזיר ש"צ לאומרן ע"כ. ומסתימת דבריו נראה ברור שחוזר כדין היחיד, דאם היה חילוק ביניהם היה לו לפרש. וכ"ד הריצ"ג שם להדיא וז"ל: ואנו אומרים דלא שנא יחיד ולא שנא ש"צ היכא דטעה חובה לחזור [ולא כמו התשובה הראשונה שהביא שם בשם רה"ג שש"צ שסיים תפלתו לגמרי אינו חוזר עי"ש] שהרי תקנום חכמים במטבעות של תפלה, וקי"ל טעה בשלש ראשונות חוזר לראש, באמצעיות חוזר למקום שטעה, ולפי מה שסדרנו בהלכות תפלה. הלכך טעה בהמלך הקדוש חוזר לראש וכו' עי"ש. ומפורש בדבריו שאין חילוק בין יחיד לציבור אלא שניהם חוזרים לראש התפלה. וכ"כ הרמב"ן בדרשתו לר"ה: ואמרו הגאונים שאם לא אמר [זכרנו ומי כמוך] אין מחזירין, אותו אבל המלך הקדוש והמלך המשפט מחזירין אותו בין ש"צ בין יחיד ע"כ. וסתמו כפירושו שאין חילוק ביניהם. וכ"כ הרמב"ם בפ"י מהלכות תפלה הי"ג להדיא וז"ל: עשרה ימים שמר"ה עד יוה"כ טעה וחתם בהם בברכה שלישית האל הקדוש חוזר לראש וכו', אחד יחיד ואחד ש"צ עי"ש. והעתיקהו בספר הבתים



ובעץ חיים כדרכם. וכבר נשאל בשאלה זו הרשב"א בתשובה ח"א סי' ל"ה האם ש"צ שטעה בהמלך הקדוש חוזר לראש או לאתה קדוש, והשיב: יראה לי שהן דברים ברורין דלא שנא יחיד ולא שנא ש"צ, דכיון שהטענה היא משום דראשונות יש להן סדר מאי שנא יחיד ומאי שנא ש"צ שהרי הן שלשתן אחת לענין זה. ועוד דלא הוה שתיק גמרא מיניה ובהדיא הוה מחלק, כמו שחלק בין יחיד לש"צ בדטעה בדר"ח בשחרית ואמר דש"צ אינו חוזר מפני שתפילת המוספין לפניו ע"ש. וכן מתבאר מדברי הנימוק"י בברכות י"ב ע"ב שכתב: עוד כתבו ז"ל שאם מסופק אם הזכיר המלך הקדוש והמלך המשפט אם לאו חוזר על הספק, בין יחיד בין צבור ע"כ. הרי שהשוה יחיד לצבור ולא כתב חילוק ביניהם, ובודאי שהש"צ חוזר למקום שהיחיד חוזר. וכ"כ להדיא הטור בסוף סי' קי"ד וז"ל וחותרם בא"י האל הקדוש חוץ מי' ימים שבין ר"ה ליה"כ שחותם המלך הקדוש כאשר יתבאר במקומו בעז"ה. ואלו ג' ברכות חשובות כאחת, ובכ"מ שטעה בה חוזר לראש לא שנא יחיד ולא שנא ציבור ע"כ. ומפורש להדיא שגם לגבי המלך הקדוש ש"צ חוזר לראש. וכן הורה בעל תרומת הדשן, וכפי המובא בספר לקט יושר עמ' כ"א: שמעתי ממנו שפעם אחת בר"ה שהחזיר מוה"ר מייסטרלין יצ"ו התפלה של י"ח ואמר האל הקדוש. ואמר הוי חוזר לתחלת ברכת מגן וכו' ע"ש. וכן נקט בפשיטות ר' אליה הלוי"א בשו"ת זקן אהרן סי' ר"ו שש"צ שטעה בהמלך הקדוש צריך לחזור לראש התפלה, אלא שהסתפק שם האם כשחוזר צריך לומר קדושה או לא, ופשט שצריך לומר קדושה ע"ש. והביאוהו האחרונים להלכה - ע"י בכה"ח בסי' תקפ"ב אות ה'. וכ"כ האחרונים בסי' קי"ד ס"ו בהג"ה עפ"י דברי הטור שם - ע"י במ"ב שם ס"ק ל"ד ובכה"ח אות מ"ד.

אמנם בשו"ת יבי"א ח"א סי' ח' האריך לחלוק על פסק זה עפ"י דברי הירושלמי בברכות פ"ה ה"ג [שהובא בראשונים ובטור וב"י בסי' נ"ט]: בטייט אישתתק באופנייה. אתון ושיילון לר' אבון אמר לון רבי אבון בשם ריב"ל זה שעובר תחתיו יתחיל ממקום שפסק. אמרין ליה והא תנינן מתחילת הברכה שטעה זה. אמר לון 'מכיון דעניתון קדושתא כמי שהוא תחילת ברכה' ע"כ. ועפ"י דברי המאירי בברכות ל"ד ע"א שכתב: יש מי שאומר שאם טעה שליח צבור בתפלה שניה שלו באתה קדוש ודלגה או שחתמה כחתימה אחרת אינו חוזר לראש שלא יהא צבור צריכין לענות קדושה פעם אחרת אלא חוזר לאתה קדוש ויש סעד לדעתי לדבר זה ממה שהזכרנו במשנה בשם תלמוד המערב ע"כ². אולם נראה

א. מחכמי טורקיה, תלמידו של ר' אליהו מזרחי. נפטר לאחר שנת הש'.
 ב. ובחיבור התשובה עמ' 262 העתיק המאירי מדברי רי"צ"ג הנ"ל, ומתבאר מדבריו שבין

יחיד ובין ש"צ חוזר לראש התפלה ע"ש. אולם ידוע שחיבור התשובה כתב המאירי 'בילדותו',

שהמאירי דעה יחידאה הוא, והעיקר הוא כדעת כל הראשונים הנ"ל שדין הש"צ כדין היחיד. איבעית אימא משום שהב"י לא פסק כדעת הירושלמי הנ"ל. ואיבעית אימא שגם לדעת הירושלמי - יש חילוק ברור בין קדושה של יוצר שמחלקת את ברכת יוצר, לקדושת חזרת הש"צ שאינה מחלקת את הג' ברכות, וכפי שנבאר בס"ד;

פסק הב"י שלא כדעת הירושלמי

הב"י בס"י נ"ט ס"ה הביא את דברי הראשונים שפסקו כהירושלמי הנ"ל לגבי קדושת 'יוצר', וכתב: ואיני יודע למה השמיטו הרמב"ם ז"ל. ומצאתי בתשובה להרשב"א [ס"י ל"ה] שכתב ההיא דאישתתק באופנייא לא משגחינן ביה אי אתיא דלא כגמרינן עכ"ל. ואפשר שזה היה טעמו של הרמב"ם דאם איתא דהוה סבירא ליה לתלמודא דידן הכי לא הוה שתיק מיניה. ולענין מעשה הרוצה לסמוך על הירושלמי כיון שכתבוהו הנך רבוותא אין מוחין בידו ע"כ. ומבואר שמעיקר הדין לכתחלה ס"ל כדעת הרמב"ם והרשב"א דליתא לירושלמי ועדיף לחזור לראש אלא שהעושה כירושלמי אין מוחין בידו. והדרכ"מ שם כתב: ולי נראה דאסור להתחיל מראש לבטלה מאחר שהפוסקים האחרונים הסכימו לסמוך אירושלמי ואין הדבר תולה בדעת הרוצה כדמשמע מדברי ב"י ע"כ.

ובשו"ע כתב אין השני צריך להתחיל אלא ממקום שפסק. וכתב המג"א משמע שאם רצה להתחיל מראש רשאי ע"כ. והרמ"א לא הגיה כלום. והמחה"ש שם הביא את דברי הב"י וכתב ביאור דבריו בזה"ל: משמע שאם אחד אינו רוצה לסמוך על הירושלמי ולהתחיל מתחלת הברכה ג"כ אין מוחין בידו (אדרבה מלשונו משמע דהכי עדיף טפי. וצ"ל שבשו"ע חזר בו וס"ל עיקר כהפוסקים כירושלמי) דיש לו לסמוך על רמב"ם ורשב"א דנראה דפסקו דלא כירושלמי ע"כ. וכונת דבריו ברורה שמסכים למה שכתב המג"א שלפי השו"ע אם רצה לחזור לראש רשאי, אלא שחזר בו ממה שכתב בב"י מה עדיף 'לכתחלה', לחזור לראש או לסמוך על הירושלמי, שבב"י משמע שעדיף לחזור לראש ודלא כירושלמי, ובשו"ע משמע שעדיף לעשות כירושלמי, ומ"מ מי שרוצה יכול לעשות כרמב"ם ורשב"א. כן

וכפי שכתב כמה פעמים, ואז עוד לא נתן לבו לדייק מדברי הירושלמי, וגם עוד לא ראה את הדעה שהביא בשם 'ש מי שאומר' שמחלקים בין הש"צ ליחיד, ולכן בדעת המאירי אין לדון מדבריו בחיבור התשובה, דהעיקר בדעתו זה כמו שכתב בבית בחירתו.



נראה ברור בכונתו¹. וגדולה מזו כתב הפמ"ג שם שגם הדרכ"מ שחלק על הב"י וכתב שאין רשאי לחזור לראש דהוי ברכה לבטלה [וכמו שהביא מג"א] - כאן [בשו"ע] שתק ואודי למחבר כי הגהות חיבר באחרונה ע"כ. וכ"כ הבני ציון [לכטמאן] שם. וכ"כ בספר תפלה לדוד [עמאר, שאלוניקי תקל"ז] אות קמ"ה שכדבריו בב"י כן משמע בשו"ע שאם רצה להתחיל מראש הברכה רשאי ע"ש. וכן המראה הפנים לדף מ' ע"ב מדפי הירושלמי העתיק את דברי הב"י וסיים 'וכך קבע בשו"ע' ע"ש, הרי דס"ל שלא חזר בו בשו"ע מדבריו בב"י². וא"כ אם רצה לחזור לראש חוזר.

ולפ"ז גם אם נאמר שנידון הירושלמי דומה לנידון ש"צ שטעה בהמלך הקדוש - אם רצה לחזור לראש רשאי, הן לדעת השו"ע והן לדעת הרמ"א.

ואם כי לענין יוצר נראה שהעיקר הוא כהירושלמי שלא יחזור לראש, דהא הרבה ראשונים העתיקו את דברי הירושלמי להלכה, ומהם הר"ח שהובא באו"ז סי' ק"ג ובראבי"ה סי' צ"ה, וכ"ה בסתמא בראב"ן סי' קפ"א. וכן הביאוהו הרוקח סי' ש"כ, הרא"ה, תוס', רא"ש תר"י ועוד. והרשב"א שנקט שאין הלכה כהירושלמי - יחיד בדבר הוא. ובדעת הרמב"ם אין כ"כ הכרח דלא ס"ל כהירושלמי, דהא הרמב"ם לא העתיק הרבה דינים סתמיים דאיכא בירושלמי אע"פ שאין חולק עליהם, ושאר ראשונים העתיקום. ולדוגמא מה דאיתא בירושלמי שם טעה ואינו יודע להיכן טעה חוזר למקום הברור לו. והעתיקו דין זה האו"ז ואבודרהם ועוד רבים מהראשונים, אטו נאמר דהרמב"ם לא ס"ל מאחר ולא העתיקו. וכן בסי' ע"ט גבי צואה בלילה שאסור לקרות כנגדה וכמו שכתבו הראשונים בשם הירושלמי, ולא כתב שם הב"י לתמוה למה הרמב"ם לא הביאו, ופסק כן כדבר

ג. ודלא כמו שנראה מדברי היב"א שם באות א' ובשו"ת יחו"ד ח"ו סי' ל"ח בדעת מחה"ש שמרן חזר בו לגמרי וס"ל כדעת הדרכ"מ שההלכה כהירושלמי ע"ש, אלא אדרבה דעתו של מחה"ש בדעת השו"ע כדכתבנו, וכמבואר למעיין בדבריו.

ד. ובשו"ת יב"א שם הביא רק את המחה"ש [לפי הבנתו], ונקט בפשיטות שהשו"ע סבירא ליה כדעת הירושלמי, ולא זכר שר מדברי האחרונים הנ"ל שס"ל בדעת השו"ע [ואף בדעת הרמ"א] שאם רוצה לנהוג שלא כדעת הירושלמי רשאי.

ובשו"ת יחו"ד שם כתב: ומה שכתב בשו"ע אין השני צריך להתחיל וכו' - הכוונה שמכיון שא"צ להתחיל מראש הברכה, ממילא הוא ברכה שאינה צריכה אם יחזור לראש. ועיין במגן אברהם ובאליה רבה ובערוך השלחן שם ע"כ. **אולם** המג"א שם כתב כן 'לדעת הדרכ"מ', אולם בדעת השו"ע הבין כדבריו בב"י שאין צריך, 'ומותר' לו לחזור לראש. וכן הערוך השולחן פסק כדברי המג"א, ולא כדברי השו"ע ע"ש. וכבר הבאנו אחרונים רבים שפירשו כן בדעת השו"ע, ולא כמו שנקט מרן הגרע"י זצ"ל.

פשוט שכך הדין, ועוד רבים כאלו. אלא ודאי שכל מקרה מחודש שאינו נובע ישירות מדין האמור בבבלי הרמב"ם לא תמיד מביאו, ורק דברים שהם נגזרים מחמת דין האמור בבבלי, והירושלמי הוסיף הסבר וכד' - בזה דרך הרמב"ם להביא. וא"כ כאן הרמב"ם לא מיירי כלל בדין טעה 'ביוצר', לא ביחיד ולא בציבור, ורק הזכיר הדין המובא בגמ' גבי תפלת י"ח, וא"כ אין הכרח דס"ל לרמב"ם דלא כירושלמי. וא"כ היחיד שכתב להדיא שהבבלי פליג על הירושלמי בהא הוא הרשב"א, וסברא יחידאה הוא.

ואף לדעת השו"ע שנקט שגם הרמב"ם חולק על הירושלמי - 'מותר' לעשות כהירושלמי, ויתכן שאף 'עדיף' לעשות כן, וכפי שנראה מדבריו בשו"ע. ולכן לגבי יוצר הנכון הוא לא לחזור לראש. אולם לענין י"ח נראה שיש חילוק ברור בין הנושאים והעיקר שם לחזור לראש, וכפי שנבאר בס"ד;

האם אמידת קדושה ביוצר ובחזרה שוים לענין טעות בהם

המאירי שהזכרנו לעיל העתיק במשנה בדף ל"ד ע"א את דברי הירושלמי בטיי אישתתק באופנייה וכו'. ובפירוש הגמ' שם הביא מירושלמי זה ראיה לאותם שפסקו שש"צ שטעה באתה קדוש או שדילגה שחזור לאתה קדוש. ומבואר שמשוה את ב' הקדושות הנ"ל לדין זה. וכן מתבאר מדברי הרשב"א בתשובה הנ"ל שכתב: ומ"מ כיון שלא מצינו כן בגמרא ולא חלקו בין ש"צ ליחיד אנו אין לנו אלא כגמרתנו. וההיא דאישתתק באופניא נמי לא משגחינן בה אם אתיא דלא כגמרינן. ותו דההיא אפשר לפרושה כדפרשת לה את, דאיכא לאיפלוגי בין טעה לנשתתק. דהא שני מברכה שפסק הראשון הוא מתחיל וברכות על הסדר נאמרו דמה לי חד מה לי תרי. ואע"פ שנראה באמת לכאורה שבירושלמי מדמה לה לטעה וכדאקשי עלה והא תניא מתחילת ברכה שטעה זה. אמר לון מכיון דעניתון קדושה נמי הוא תחילת ברכה עכ"ד. הרי שחזר על הצדדים לחלק בין הבבלי לירושלמי, ולא כתב בפשיטות שהירושלמי מיירי ביוצר והוא בשאלה ובתשובה איירי בחזרת הש"צ, ומבואר שלא מחלק ביניהם, ולירושלמי - גם בחזרת הש"צ חוזר לאתה קדוש, אלא שהוא פסק שלא כירושלמי בזה.

והנה לדבריהם - הראשונים שהבאנו בתחלת המאמר שפסקו שבהמלך הקדוש חוזר לראש, ע"כ לא ס"ל כירושלמי, וא"כ יש לנו לפסוק כדבריהם ג' לענין יוצר, שהרי כך דעת רה"ג, רי"צ"ג, רמב"ם, רשב"א, תה"ד ועוד, ולא לדחות את דבריהם מכח הירושלמי, דהא הם נקטו שלא כהירושלמי, ורבים הם. אולם נראה שמפורש בהרבה מהראשונים שאין לדמות בין הירושלמי לבין קדושת החזרה, וא"כ אין ראיה מהראשונים הנ"ל דלא כהירושלמי, אלא אף לירושלמי - בחזרת הש"צ חוזר לראש;



הנה האו"ז בסי' ק"ג הביא את דברי ר"ח בברכות ל"ד ע"א בזה"ל וקי"ל כרב אסי [שאמצעות אין להם סדר] וכו'. ותו דתלמוד א"י מסייע ליה דגרסינן בירושלמי בוטוטאי אישתתיק באופנים וכו' והתנינן מתחלת ברכה שטעה זה. א"ל מכיון דעניתון קדושה כמה שהיא תחלת ברכה. הלכך בין יחיד בין ש"צ טעה בג' ראשונות חוזר למגן אברהם. טעה בג' אחרונות חוזר לעבודה. טעה באמצעות אינו חוזר כלל אלא אומרה במקום שנזכר ודיו ע"כ. וכ"ה בסתמא בראב"ן בסי' קכ"ב, ומקורו כדרכו הוא מר"ח. וכונת ר"ח ברורה, שלדעת רב הונא אף אם קדושה היא 'כתחלת ברכה' - לא יהא עדיף 'מברכה ממש', וכמו שכשהתחיל בברכה אחת ממש באמצעות חוזר לאתה חונן, כך כשהתחיל בדבר שהוא 'כתחלת ברכה, שזה קדושה - יחזור לראש הברכה, אע"כ שהירושלמי ס"ל כרב אסי שבברכה ממש לא חוזר לראש, והוסיף שה"ה בדבר שהוא 'כתחלת' ברכה. ולאחר מכן כתב הר"ח דבר חדש וסיכם את פסק ההלכה בכל סוגיא זו וכתב הלכך וכו', והדברים פשוטים. ומ"מ מבואר שאע"פ שהביא את הירושלמי - כתב שבין יחיד בין ציבור חוזר למגן אברהם אם טעו בג' ראשונות, ולא חילק כלל היכן טעו, וזהו מפורש להדיא דס"ל שאף לירושלמי ב"ח הדין שונה, וכפי שכבר כתב בספר עינים למשפט בברכות ל"ד ע"א סוף אות ז', והוסיף שכן משמע מדברי הפוסקים שאין חילוק בין יחיד לציבור ודלא כמאירי עי"ש. וכן מתבאר להדיא מסיכום מהר"ח או"ז שם בקיצור פסקי אביו וז"ל בין יחיד בין ש"צ טעה בג' ראשונות חוזר למגן אברהם. טעה בשלש אחרונות חוזר לעבודה. באמצעות אינו חוזר כלל אלא אומרה במקום שזוכרה ודיו. וכן הדין אם נשתתק ש"צ ועמד אחר תחתיו. ואם נשתתק אחר שענו קדוש 'מיושב' חוזר לא-ל ברוך ע"כ. הרי שכתב בסתמא את הדין שטעה בג' ראשונות גם הש"צ חוזר 'לראש', ולא חילק לפני קדושה או אחרי. וכשכתב את הדין של הירושלמי הדגיש שענו קדוש 'מיושב', אבל לא קדוש מעומד, והדברים ברורים מאד. וכן הרא"ה העתיק במשנה את הירושלמי, ובגמ' כתב טעה בשלש ראשונות חוזר לראש וכו' וכן ש"צ שנשתתק ואינו יודע לחזור האחר העובר תחתיו חוזר לראש לגמרי דהיינו לראש אבות עי"ש, ומבואר ג"כ שאין חילוק בין יחיד לציבור אע"פ דס"ל כירושלמי. וכן מתבאר מדברי הטור, שבסי' נ"ט העתיק את דברי הירושלמי לגבי יוצר, ובסי' קי"ד כתב להדיא שגם הש"צ חוזר לראש בהמלך הקדוש. וכן מתבאר מדברי

ה. ובשו"ת יבי"א שם במילואים לאות ד' הביא את העינים למשפט הנ"ל, וכתב וי"ל ע"ד. ולא ידעתי מה יש להשיב על דבריו הברורים והמוכרחים. ואולי כונתו כפי שנדחק בספר ילקוט יוסף ימים נוראים עמ' תצ"ה עי"ש. אולם המעיין יראה שאין דבריו נכונים, והדברים פשוטים כדכתבנו, ש'הלכך' זהו דבר חדש, וכפי שמתבאר גם מדברי מהר"ח או"ז הנ"ל.



תה"ד שהובא בלקט יושר הנ"ל, שהוא בודאי ס"ל כירושלמי כדעת כל חכמי צרפת ואשכנז שהעתיקו את הירושלמי, ולא מצינו מי שיחלוק על הירושלמי אלא הרשב"א בתשובה, ולא ראהו תה"ד, ואף אם היה רואהו בודאי לא היה מניח דעת רבותיו מפני דעת הרשב"א, וכ"ש דמדנפשיה לא יחלוק על כל הראשונים, וא"כ גם הוא אע"פ דס"ל כירושלמי מ"מ כתב שבי"ח חוזר לראש¹. וכן מתבאר כחילוק הנ"ל מדברי החיי אדם כלל כ"ט ס"ו, וכפי שהוכיח לנכון בשו"ת מנחת שלמה ח"א סוף סי' ב' ע"ש.

וכן מתבאר מדברי הירושלמי גופא דאיתא שם: העובר לפני התיבה וטעה ר' יוסי בן חנניה בשם ר' חנניה בן גמליאל טעה בשלש ברכות הראשונות חוזר בתחילה וכו'. ר' חלבו רב חונה בשם רב טעה בשלש ברכות הראשונות חוזר בתחילה ע"כ. ומסתימת הדברים שלא חילקו היכן טעה, האם לאחר הקדושה או לפני הקדושה נראה שאין חילוק, ובכל גוני חוזר לראש. וע"כ שיש חילוק בין טעות בחזרת הש"צ לטעות ביוצר².

והסברא בזה פשוטה וכמ"ש בשו"ת אור לציון ח"א סי' י"ג דהא ברכת יוצר ברכה אחת היא ועל זה אמר הירושלמי שאם אמר קדושה כאילו סיים הברכה ומתחיל משם ואילך, משא"כ ג' ברכות ראשונות של י"ח אע"פ שג' ברכות נפרדות הם - אמרו חז"ל שהטועה באחת מהם חוזר לראש, וא"כ אף אם נאמר שהאומר קדושה כסוף ברכה וכתחלת ברכה דמי - מ"מ לא עדיף מברכת מחיה המתים גופא או מגן אברהם שהם ברכות ממש ואע"כ חוזר לראש כל עוד לא סיים הא-ל הקדוש. וכן מתבאר מדברי הרא"ה בהביאו את הירושלמי שכתב על המשנה מי שטעה וכו' מתחלת הברכה שטעה זה פי' ולא באמצע ברכה שאין ברכה אחת נחלקת לשני בנ"א וכו'. ובירושלמי אמרו דקדושה דמיושב ביוצר אור הוא כסוף ברכה ואחריה כתחלת ברכה וכו' ע"ש. ומבואר דמיירי בכה"ג שרוצה לחלק ברכה אחת לשנים ובזה יש חילוק בין אם אמר קדושה לבין אם לא אמר,

1. ובשו"ת יבי"א שם סוף אות ד' כתב שאפשר דהתה"ד שהורה לחזור לראש ס"ל כד' הרשב"א בתשובה דלא קי"ל כהירושמי הנ"ל ע"ש. אולם לפי האמור לא יתכן לומר כן. ובפרט שכך מפורש בר"ח וסיעתו וברא"ה וכנ"ל.

2. ובשו"ת יבי"א שם באות ו' כתב לדחות דמ"ש טעה בג' הראשונות לאו דוקא הוא, אלא כל היכא דלא קאמרי קדושה קאמר דחוזר לראש, ומשום דקושטא הוא דכל הג' ראשונות חשיבי כחדא, ונפקא מינה דהיחיד חוזר לראש לעולם, נקיט כהאי לישנא גבי ש"צ, וסמך הירושמי אהא דמסיים בתר הכי בעובדא דאופנים ע"ש. ואם כי לדעת המאירי צריך ליישב כן, אולם הרואה יראה שהוא דוחק עצום ורב, ופשטות הדברים אינה כן, וכיון שיש חילוק פשוט וברור בין הדברים - כן הוא העיקר וכדעת רוב הראשונים ופשט הירושלמי.



אבל ב"ח אין זה הנושא לחלק ברכה אחת לשנים אלא כל עוד לא סיים ברכת הא-ל הקדוש חוזר לראש^ח.

ואע"פ שהרשב"א והמאירי לא חילקו כן 'בדעת הירושלמי' - מ"מ כך מתבאר מדברי רוב הראשונים הנ"ל בדעת הירושלמי, וא"כ אין לנו לומר שהטוש"ע ושאר הראשונים שהעתיקו את הירושלמי - ס"ל כדברי המאירי, אלא המאירי שהשוה ביניהם וגם נקט כן להלכה - סברא יחידאה הוא. והרשב"א השווה ביניהם ולא נקט כן להלכה. והראשונים האחרים כתבו להדיא כהירושלמי וכתבו שב"ח דין היחיד והש"צ שוה, ויותר המאירי לבדו.

ובספר על הכל [לתלמיד מהר"ם 'מאירא' סי' ו' כתב: ואם נטרף ש"ץ ב"ח או נשתתק יעמוד אחר תחתיו וכו', והאחד מתחיל באותה ברכה שנטרף הראשון, וכן איתא בירושלמי בטייט וכו'. וגם אמר לנו הר"ם דאם נשתתק ש"ץ קודם שהתחיל בקרובה - זה שעובר תחתיו יתחיל למקום שפסק שהקרובה עניין אחר כמו והאופנים שהורה ר' בון להתחיל למקום שפסק ולא להפסיק הברכה ע"ש. ובספר חזון עובדיה עמ' ר"ב כתב שהוא כדברי המאירי ע"ש. אולם המעיין בדבריו יראה דהוא מיירי 'בנשתתק' או 'בנטרף', ולא 'בטעה'. וכבר השואל בתשובת הרשב"א והרשב"א כתבו לחלק בין נשתתק לטעה 'לדינא', אע"פ שבירושלמי לא נראה כן. וא"כ דברי מהר"ם ותלמידו הם בנשתתק ואין ראיה לש"צ שטעה.

נמצא שיש לנו עשרה ראשונים מפורשים שש"צ שטעה בהמלך הקדוש חוזר לראש [רה"ג, ריצ"ג, רמב"ם, עץ חיים, ספר הבתים, רמב"ן, רשב"א, נימוק"י, טור ותה"ד], ועוד אחד מגדולי האחרונים בדור שלפני הב"י [ר' אליה הלוי] שנקט כן בפשיטות. ועוד ארבע ראשונים מפורשים שהעתיקו את הירושלמי, וסמוך לו ממש כתבו שש"צ שטעה בג' ראשונות חוזר לראש כיחיד [ר"ח, ראב"ן, או"ז ורא"ה], ומבואר מדבריהם שדין הירושלמי לגבי קדושת יוצר חלוק מקדושת

ח. ובש"ת יח"ד ח"ו סוף סי' ל"ח בהערה, כתב שאילו הזקן אהרן ושאר האחרונים סברו שיש לחלק בין הירושלמי לבין דין המלך הקדוש היו צריכים לבאר מה החילוק, ומזה שלא חילקו זה אומר שאשתמטיהו דברי הירושלמי הנ"ל, ואם היו זוכרים דברי הירושלמי לא היו פוסקים כן ע"ש. אולם תמוה לומר שאשתמיט מכולהו דין מפורש בטוש"ע בסי' נ"ט ס"ה, ואין זה ירושלמי 'נידח' שלא הזכירוהו הפוסקים, אלא התוס' והרא"ש והב"י וכל הפוסקים המפורסמים הביאו ירושלמי זה, ולומר שאשתמיט מכולהו זהו דבר שאינו נראה כלל. ואדרבה נראה פשוט לאידך גיסא שמרוב פשיטות החילוק ביניהם לא הוצרכו לדון בזה כלל, וכדעת רוב הראשונים שמחלקים ביניהם. ואדרבה תגדל התימה על המאירי שלא חילק ביניהם, וכן על עוד כמה אחרונים שסברו להשוות ביניהם, והחילוק ביניהם רב וכנ"ל.

י"ח [וכן מתבאר מדברי הטור ותה"ד]. והמאירי וה"ש מי שאומר' שהביא שם יחידאה הם, ודבריהם נסתרים מפשטות דברי הירושלמי ומרוב הראשונים. ובודאי שהעיקר הוא כדעת רוב הראשונים ולא כסברת יחיד של המאירי. וכפי שפסקו רוב האחרונים.

והנה בשו"ת יבי"א שם באות י' כתב לצרף לסברת המאירי עוד ב' ספקות. דעת ראבי"ה, בעה"מ, הרי"ד, שה"ל וריבב"ן שגם היחיד אינו חוזר כלל בהמלך הקדוש. ודעת הארח"ח שכשכל הציבור התפללו אין הש"צ חוזר בשום טעות, ויש כאן ג' ספקות לחזור לאתה קדוש עי"ש. אולם דבריו צ"ע, שהרי לדבריהם אינו חוזר 'כלל', לא לאתה קדוש ולא לתחלת התפלה. וכשמורים לש"צ לחזור, בין אם זה לאתה קדוש ובין אם זה לראש התפלה, אין אנו עושים כדעת הראשונים הנ"ל כלל, ומה שייך לצרפם בשעה שאנו עושים באותה שעה שלא כמותם? ועוד, שלאחר כל הצירופים הנ"ל - עדיין רוב הראשונים ס"ל שש"צ חוזר לראש, והמאירי עם הארח"ח וראבי"ה וסיעתם - עדיין הם מיעוט ביחס לרה"ג וסיעתו, וא"כ לא יושיענו ס"ס זה. ואין לנו אלא לפסוק כדעת רוב הראשונים והאחרונים.

וע"כ נראה ברור שש"צ שלא חתם המלך הקדוש צריך לחזור לראש התפלה ולומר שוב קדושה כדעת רובא דרבוותא, ראשונים ואחרונים, ולא כדעת מיעוט של המאירי והמאורי אור, דיחידאה ניהו^ט.



ט. ובירחון 'קול סיני' תשרי תשכ"ה בסוף הערה 3 כתב מרן הגרע"י זצ"ל: ובסידורים החדשים 'תפלת ישרים' נדפס בטעות שצריך לחזור לראש, ואינו נכון ע"כ. ולפי האמור אדרבה פסק זה הוא הנכון, ואינו 'טעות'.



הרה"ג רבי פנחס זרביב שליט"א
מחכמי ורבני הישיבה

הסיבה שבר"ה נפקדה שרה רחל וחנה



כתוב בגמ' (ר"ה יא.) "בר"ה נפקדה שרה רחל וחנה, בר"ה יצא יוסף מבית האסורין, בר"ה בטלה עבודה מאבותינו במצרים".
וצריך ביאור מה המיוחד שנפקדו רק ביום הזה.

מדוע היו אבותינו עקרים

ועוד צריך ביאור הרי הטעם שאבותינו היו עקורים מבואר בגמרא (יבמות סד.)
א"ר יצחק: מפני מה היו אבותינו עקורים? מפני שהקב"ה מתאוה לתפלתן של צדיקים. וכו', אמר רבי אמי: אברהם ושרה טומטמין היו, שנאמר: (ישעיהו נא ב) הביטו אל צור חוצבתם ואל מקבת בור נוקרתם, וכתוב: הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם. אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוא: שרה אמנו אילונית היתה, שנאמר: ותהי שרי עקרה אין לה ולד, אפי' בית ולד אין לה.

טעם שה' מתאוה לתפלתן של צדיקים

ובגמרא זו צריך להבין א. קושית המבי"ט בספרו בית אלוקים (שער התפילה פרק יד)
עוד צריך ליישב במאמר זה שאמרו שהקב"ה מתאוה לתפלתן של צדיקים, שהרי הצדיקים מתפללים בכל יום ערב בקר וצהריים (ברכות כו:) והאבות הם הם שתקנו התפלות שחרית מנחה ערבית קודם הצטרכם אליהם. כדכתיב (בראשית יט כז) וישכם אברהם בבקר אל המקום אשר עמד שם, וזה היה קודם לידת יצחק, והכתוב הוא כמו ספור שהתפלל באותו היום במקום שהתפלל שאר הימים, כנראה כי מיום שהכיר את בוראו היה מתפלל אליו, וכן יצחק יצא לשוח בשדה שלמדנו משם (ברכות כו:) שתקן תפלת מנחה, היה קודם שנצרך להתפלל בעד אשתו על עקרותה, וכן יעקב ויפגע במקום בלכתו לחרן, וא"כ הרי שהאבות תקנו התפלות והיו מתפללים בכל יום, ולמה אמרו שהקב"ה מתאוה לתפלתן של צדיקים.

טעם שלא היה להם בית ולד כלל

ב. גם אם ה' מתאוה לתפלתן של צדיקים מדוע היה צריך שלא יהיה להם כלל בית ולד, שהנה שרה רחל וחנה שנפקדו ביום זה, לא רק שנתאחזה פקידתם,

שהמתינו שנים רבות עד שייפקדו, אלא היו הן עקרות בטבע גופן, כמבואר בחז"ל וכמו שהתורה הקדושה מעידה בהן שהיו 'עקרות' מעיקר טבען. שכן מלבד מה שחזל לשרה אורח כנשים הנצרך ללידה (בראשית יח יא), הרי נאמר בה (בראשית יא ל): "ותהי שרי עקרה אין לה ולד", וכן רחל היתה עקרה (בראשית כט ל) בעצם טבעי גופה.

ומבואר עוד בראשונים שהיו עקרות מצד טבע גופן, כי איברי גופן היו משוללים ההולדה, לא רק שהמתינו זמן רב לפרי בטן.

כמו שכתב רבנו בחיי (בראשית יא ל): "ותהי שרי עקרה - אין לה ולד. יש נשים שוהות זמן מרובה שהן עקרות, ואחר כך יש להם בנים. והגיד הכתוב שהיתה עקרה, והוסיף ואמר 'אין לה ולד', כלומר שאין בטבעה להיות לה ולד לעולם". עכ"ל. וכן הביא בדעת זקנים לבעלי התוספות (שם): "דאפילו מקום יציאת הולד לא היה לה". עכ"ל.

ובמו שאיתא בגמרא יבמות [סד:]: ששרה איילונית היתה, שנאמר 'אין לה ולד'. ועוד אמרו בגמרא שם: "אמר רב אמי, אברהם ושרה טומטומין היו, שנאמר (ישעיה נא א) הביטו אל צור חוצבתם ואל מקבת בור נוקרתם". ופירש רש"י (שם): "חוצבתם - נעשה לו זכרות. נוקרתם - שנעשה לה נקבות וכו'". ע"כ.

מבואר אם כן, שלא רק שעדיין לא זכו לפרי בטן, אלא היו נחסרות הכלים הנצרכים להולדה, שאיברי ההולדה לא היו מתוקנים בהם, ולא שייך במציאות שיהיו נפקדים בפרי בטן.

וזה גופא צריך להבין מדוע היה צריך שלא יהיה להם כלל בית ולד, ולא רק יעכב את לידתן ועל ידי התפילה הם יושעו.

אלא הביאור הוא שאין ה' מושיע את האדם, עד שיגיע למצב שהוא מבין שרק ה' יכול לעזור לו^א, ולכן האבות היו עקרים כדי שיתפללו, אבל לא סתם

א. וכן רואים במדרש רבה (שמות כא ה) "ופרעה הקריב וישאו בני ישראל את עיניהם והנה מצרים נסע אחריהם, וייראו מאד, ויצעקו בני ישראל אל ה'" מהו ופרעה הקריב אלא שהקריב את ישראל לתשובה שעשו, א"ר ברכיה יפה היתה הקרבת פרעה לישראל ממאה צומות ותפלות, למה שכיון שרדפו אחריהם וראו אותן נתייראו מאד, ותלו עיניהם למרום ועשו תשובה והתפללו שנאמר ויצעקו בני ישראל אל ה' וכו' כיון שראו ישראל שהיו מוקפין מג' רוחות הים סוגר, והשונא רודף, והחיות מן המדבר, תלו עיניהם לאביהם שבשמים, וצעקו להקב"ה שנאמר ויצעקו בני ישראל אל ה'.

"ולמה עשה הקב"ה להם כך אלא שהיה הקב"ה מתאוה לתפלתן, אמר ריב"ל למה"ד למלך שהיה בא בדרך והיתה בת מלכים צועקת לו בבקשה ממך הצילני מיד הלסטים שמע



תפילה אלא תפילה שמבין שרק ה' יכול לעזור לו, ולכזו תפילה ה' מתאוה לתפילתן של צדיקים, ומיושב מה שהקשה המבי"ט מדוע ה' התאוה לתפילתן

המלך והצילה לאחר ימים ביקש לישא אותה לאשה היה מתאוה שתדבר עמו ולא היתה רוצה מה עשה המלך גירה בה הלסטים כדי שתצעוק וישמע המלך כיון שבאו עליה הלסטים התחילה צועקת למלך אמר לה המלך לכך הייתי מתאוה לשמוע קולך, כך ישראל כשהיו במצרים והיו משעבדים בהם התחילו צועקים ותולין עיניהם להקב"ה שנאמר (שמות ב) ויהי בימים הרבים ההם וגו' ויצעקו מיד וירא אלהים את בני ישראל התחיל הקב"ה מוציאן משם ביד חזקה ובזרוע נטויה והיה הקב"ה מבקש לשמוע את קולם פעם אחרת, ולא היו רוצין, מה עשה גירה לפרעה לרדוף אחריהם שנאמר ופרעה הקריב, מיד ויצעקו בני ישראל אל ה' באותה שעה אמר הקב"ה לכך הייתי מבקש לשמוע קולכם שנאמר (שיר ב) יונתי בחגוי הסלע השמיעני את קולך כי קולך ערב, השמיעני קול אינו אומר [שאינו מתרצה בקול תפילה גרידא, שאינו מתוך צרה ומצוקה] אלא השמיעני את קולך אותו הקול שכבר שמעתי במצרים. - בו נאמר: ויאנחו בני ישראל מן העבדה, ויצעקו, ותעל שועתם אל האלהים מן העבדה: וישמע אלקים את נאקתם ויזכר אלקים את בריתו עכ"ל המדרש.

ונתבאר בזה, כי הקב"ה מתאוה לתפילה הנובעת מעמקי הלב ממש, תפילה הבאה מתוך צרה ומצוקה, תפילה הבאה מההכרה האמיתית והעמוקה, כי אין מי שיכול לסייעני אלא הבורא לבדו, זעקה זו כולה קרבת אלקים, כולה התקרבות וגעגועים, ולתפילה זו דווקא - אותו הקול ששמעתי במצרים! הקב"ה מתאוה. והוא מבהיל.

וכשאינן הקב"ה שומע תפילה זו, כביכול נאלץ הוא להכניס את ישראל למצב של חוסר אונים נורא, יונתי בחגוי הסלע... כל זאת רק כדי לשמוע קולם, וכמאמר הקל באהבתו את כנסת ישראל (שיר השירים ב, יד) "יונתי בחגוי הסלע בסתר המדרגה, הראיני את מראיך, השמיעני את קולך, כי קולך ערב, ומראיך נאוה".

וביתר ביאור הוא במדרש רבה שיר השירים (פרשה ב' ל"ה) "יונתי בחגוי הסלע" תני דבי ר' ישמעאל בשעה שיצאו ישראל ממצרים למה היו דומין ליונה שברחה מפני הנץ ונכנסה לנזק הסלע ומצאה שם הנחש מקנן ונכנסה לפנים ולא היתה יכולה להכנס שעדיין הנחש מקנן תחזור לאחורה לא תהי יכולה שהנץ עומד בחוץ מה עשתה היונה התחילה צווחת ומטפחת באגפיה כדי שישמע לה בעל השוכך ויבא ויצילה כך היו ישראל דומים על הים לירד לים לא היו יכולין שעדיין לא נקרע להם הים לחזור לאחוריהם לא היו יכולין שכבר פרעה הקריב מה עשו וייראו מאד ויצעקו בני ישראל אל ה' מיד (שמות י"ד) ויושע ה' ביום ההוא ר' יהודה בשם ר' חמא דכפר תחומין משל למלך שהיתה לו בת יחידה והיה מתאוה לשמוע שיחתה מה עשה הוציא כרוז ואמר כל עמא יפקון לקמפון כשיצאו מה עשה רמז לעבדיו ונפלו לה פתאום בליסטיין והתחילה צווחת אבא אבא הצילני אמר לה אילו לא עשיתי לך כך לא היית צווחת ואומרת אבא הצילני כך כשהיו ישראל במצרים היו המצריים משעבדין אותם והתחילו צועקין ותולין עיניהם להקב"ה הה"ד (שם ב') ויהי בימים הרבים ההם וימת מלך מצרים ויאנחו בני ישראל מן העבודה ויצעקו וגר מיד וישמע אלהים את נאקתם שמע הקב"ה לתפלתן והוציאן ביד חזקה ובזרוע נטויה והיה הקב"ה מתאוה לשמוע

של צדיקים, הרי בכל יום הם מתפללים, אלא אינה דומה תפילה מי שיש לו ומתפלל שימשיך השפע, למי שאין לו בנים ומתפלל שיהיה לו משהו.

חשיבותם של התפילות של ר"ה ויוה"כ

וזה היחודית של ראש השנה שביום זה האדם על ידי ההכנה מבין שהכל תלוי רק בה', וזה הטעם למה שכתוב במדרש (מדרש שוח"ט) עה"פ בתהילים (קב יח) 'פנה אל תפילת הערער ולא בזה את תפילתם' וז"ל אמר ר' יצחק כלפי דורות אמרו שאין להם לא כהן ונביא ולא בית המקדש שיכפר אלא תפילה אחת נשתיירה להם שהם מתפללים אותה בר"ה וביוה"כ, אל תבזה אותה מהם הוי 'ולא בזה את תפילתם'.

בר"ה בכח התפילה לברוא את האדם מחדש

ועוד שם במדרש 'תכתב זאת לדור אחרון ועם נברא' אלו הדורות שהן כמתים במעשיהם [פשוטו כמשמעו ממש, שהם כמתים במעשיהם ואין בהם לא תורה לא עבודה ולא גמילות חסדים, ואעפ"כ] ובאין ומתפללין לפניך בראש השנה וביום הכפורים- ואתה בורא אותן בריה חדשה, כי ביום זה תחילת מעשיך מתהפך כל יצורי עולמים לבריאה חדשה.

ולכן ביום זה נפקדו שרה רחל ולאח.

ובן ביאר בספר דרש דוד (עמ' ס) בשרה מצינו שאמרה לאברהם אבינו (בראשית טז ה) : 'חמסי עליך', ופירשו במדרש (לקח טוב בראשית פט"ז סי' ה), ששרה התאוננה על כך שאברהם לבדו זכה להפקד בישמעאל, בזכות תפילתו : 'ואנכי הולך ערירי' (שם טו כ), ולא אמר : 'ואנחנו הולכים ערירים', ואילו היא שלא הוזכרה בתפילתו - לא זכתה לפרי בטן, ונמצא שידעה שאין לה אל מי לפנות אלא אל הקב"ה שיושיעה, ולפיכך נפקדה.

ובן מצינו ברחל, שיעקב אבינו אמר לה (שם ל ב) : 'התחת אלקים אני אשר מנע ממך פרי בטן', ופירש רש"י 'ממך מנע ולא ממני', ודבר זה גרם לה שתהיה תפילתה מעומק הלב. כמו שכתב הרמב"ן (שם א) : 'הנה הצדקת בראותה שלא

קולן ולא היו רוצין מה עשה הקב"ה חיזק לבו של פרעה ורדף אחריהם הה"ד (שם י"ד) ויחזק ה' את לב פרעה מלך מצרים וירדוף וגר וכתוב ופרעה הקריב מהו הקריב שהקריב את ישראל לתשובה כיון שראו אותם תלו עיניהם להקב"ה ויצעקו לפניו שנא' וישאו בני ישראל את עיניהם והנה מצרים נוסע אחריהם וייראו מאד ויצעקו בני ישראל אל ה' כאותה צעקה שצעקו במצרים כיון ששמע הקב"ה אמר להם אילולי שעשיתי לכם כן לא שמעתי את קולכם על אותה שעה אמר יונתי בחגוי הסלע השמיעני את הקול אין כתיב כאן אלא קולך שכבר שמעתי במצרים וכשצעקו בני ישראל לפני הקב"ה מיד ויושע ה' ביום ההוא.



תוכל להסמך על תפלת יעקב, שבה להתפלל על עצמה אל שומע צעקה, וזהו 'וישמע אליה אלוקים' (שם כב), כלומר, הטעם שזכתה רחל להיפקד בבן רק לאחר שחרה בה אפו של יעקב, היה משום שבאותה שעה נוכחה רחל לראות שלא תוכל להסתמך על תפילתו של יעקב, ועל כן התפללה בעצמה. ודווקא לקול תפילתה של רחל שמע השי"ת, וכפי שנאמר: 'וישמע אליה אלוקים' – ולא לקול תפילתו של יעקב, שכן באותה העת היתה תפילתה תפילה שלימה, מעומק ליבה, ועל כן היה בכוח בטחונה ותפילתה להושיעה

ובך ביאר המלבי"ם (שמואל א א ט) מדוע נפקדה חנה באותה שנה דווקא, מפני שעד אותה עת, סמכה חנה ובטחה אף בתפילותיו של בעלה על כן לא היו תפילותיה בשלימות הבחינה של 'נפלה נא ביד ה'', אולם כאשר ניחמה אלקנה בעלה ואמר לה (שם, ח): 'חנה למה תבכי, הלוא אנכי טוב לך מעשרה בנים', והשתדל לרצותה שתשלים עם מצבה ולא תבכה, הבינה כי לא תוכל עוד לסמוך על תפילתו, שכן הוא כבר נואש מן הרחמים, ומעתה אין הדבר תלוי אלא בה עצמה, בכוח בטחונה ותפילתה. מטעם זה נאמר מיד לאחר מכן (שם י): 'והיא מרת נפש ותתפלל על ה' ובכה תבכה', שכן התפילה שהתפללה חנה באותה שנה, היתה מתוך הכרה כי אין ישועתה תלויה אלא בה ובתפילתה, וכיון שהיתה תפילה זו מתוך ציפיה לישועת ה', הועילה לחנה והושיעתה.

מענתה תתבאר היטב השייכות בין פקידותיהן של שרה, רחל וחנה, ובין יציאתו של יוסף מבית האסורים, שכן יציאתו של יוסף היתה לאחר שנתיים ימים מעת שיצא שר המשקים לחפשי, וכבר ידע יוסף כי שר המשקים שכח אותו, ולא יזכירו עוד לפני פרעה, וכפי שאמרו במדרש (בראשית רבה פט ג): 'אשרי הגבר אשר שם ה' מבטחו' (תהלים מ ה), זה יוסף, 'ולא פנה אל רהבים', על ידי שאמר לשר המשקים 'זכרתי והזכרתני' ניתוסף לו שתי שנים. נמצא אם כן, שרק אחרי שעברו שנתיים ימים, וכבר נתייאש מעזרת בשר ודם לגמרי, ואף שר המשקים שכח אותו, השליך יוסף את כל יהבו על הקב"ה, וכיון שעשה כן, ולא פנה אל תקוות בשר ודם, זכה בראש השנה לישועת ה', ויצא מבית האסורים.

כיוצא בזה מצינו בבני ישראל במצרים, שנאמר (שמות ב, כג): 'ויהי בימים הרבים ההם וימת מלך מצרים ויאנחו בני ישראל מן העבדה ויזעקו ותעל שועתם אל האלקים', שלכאורה יש להבין, מדוע דוקא כשמת פרעה זעקו בני ישראל להשי"ת ונושעו, ומדוע לא עשו זאת קודם לכן. וביאר רבי איצ'לה מוולאז'ין (פה קדוש שמות שם), שכל עוד היה פרעה חי, היתה עדיין תקוה כל שהיא בליבם של בני ישראל, שכאשר ימות פרעה תתבטל גזירת השיעבוד בדרך הטבע, ועל כן לא תלו לגמרי את כל יהבם ותקותם בהשי"ת, אולם משראו שגם אחרי מות

פרעה עדיין משועבדים הם כמקודם, הבינו כי אין להם על מי להישען אלא על אביהם שבשמים, ועל כן זעקו זעקה שלימה והתפללו מתוך ליבם, ללא פגם וללא פניה, ומשום כך נושעו. עכת"ד

אך עדין צ"ב לכאור' שכל מה שקרה אינו קשור לזמן עצמו והוא רק במקרה קרה באותו זמן וצריך לומר שאם זה לא היה בר"ה אפ"ה הם לא היו נושעים כי רק שנה שרשה בתחילתה מתעשרת בסופה אבל לאחר מכן הפסידו את ההזדמנות וכמו שביארנו במק"א בארוכה.

ור' חיים שמואלביץ וצ"ל ביאר שזה הסיבה שהמרגלים בשנה האחרונה שלהם ניצלו כיון שהיתה תפילתם מעומק הלב שידעו ששוב הם וודאי ימותו שכל שנה היה להם ספק אולי הם לא ימותו משא"כ בשנה האחרונה וזה התפקיד להרגיש ששום דבר אינו בטוח

ונסיים בסיפור איך התחזק ר' שלום מרדכי רובשקין כשהיה בכלא?

נספר משהו שרוב הציבור זוכר. לפני כמה שנים זכינו לשחרורו של ר' שלום מרדכי רובשקין וכולם זוכרים איך עשו לו שבע ברכות שנמשכו כמה חודשים, סעודות הודאה בכל מיני מקומות ובכל מקום שחגגו השמחה היתה גדולה מאוד. ולמי שזוכר באחד מהמעמדים הראשונים, כשלש ימים אחרי שהשתחרר, שם דיבר עורך הדין של כל התיק, גרי אפל, יהודי שומר תורה ומצוות, ואז הוא סיפר והמחיש את גודל השבחת והודאה שמגיע לרבש"ע. והוא פונה לר' שלום מרדכי ואומר, 'עכשיו אספר משהו שאתה לא ידעת עד עכשיו, אבל עכשיו הגיע הזמן לספר'.

מספר העורך דין ככה: 'אני חושב שאתה לא יודע אבל אתה יצאת לא מזמן מהכלא, אז תדע שיומיים לפני שיצאת - עמוק בימי החנוכה הגיע מבית המשפט סירוב האחרון על כל הערעורים שלך. כלומר, זיק התקוה האחרון שנשאר לך שאולי עוד תצא כבה אז. אבל לא רציתי להודיע לך כי לא רציתי להכניס אותך למרה שחורה, איך היית מרגיש אילו היית שומע שהערעור האחרון סורב. אבל עכשיו שאנחנו יושבים בסעודת הודאה אני יכול לומר: ר' שלום מרדכי אין לך מושג איזה ניסים למעלה מדרך הטבע אתה קיבלת שהנשיא טראמפ חתם על השחרור שלך'. ורק סיים את דבריו ור' שלום מרדכי אמר, 'אדון אפל אבל אני ידעתי מזה'.

'מה? איך ידעת?'

הבהיר רובשקין: 'הודיעו לי. קיבלתי הודעה בתא שלי שהערעור האחרון שלי נדחה'.

שואל העורך דין: 'אז למה לא סיפרת לי, אנחנו דיברנו ביום למחרת'.



‘פחדתי שתיכנס למרה שחורה, לא רציתי שתהיה עצוב’.

העורך דין התקשה להאמין: ‘לא, אני דיברתי איתך למחרת ואתה היית שמח!’
‘נכון, אני הייתי שמח, אבל חששתי שאתה תהיה בעצבות ולכן לא העליתי
את הנושא’.

‘שלום מרדכי, איך יכולת לשמור על המצב רוח אחרי בשורה כזאת?’

אמר ר' שלום מרדכי שדבר אחד חיזק אותו כשהוא שמע את השורה. יש ווארט
מהרוזינר בפ' י"ג בתהילים, עד אנה ה' תשכחני נצח עד אנה תסתיר את
פניך מכוני, עד אנה אשית עצות בנפשי. ג' שאלות שואל דוד המלך. אבל למה
דוד המלך היה צריך לשאול שלש פעמים את אותה שאלה במילים שונות?

והסביר ככה: אלה לא ג' קושיות, הן קושיות עם תירוץ. דוד המלך אומר ככה,
עד אנה תשכחני נצח - אתה יודע כמה זמן ה' ישכח אותי - עד אנה
תסתיר את פניך ממני, כל עוד שאתה מסתיר את פניך ממני. ולכמה זמן זה
יהיה? עד אנה אשית עצות בנפשי, כל עוד שאני מחפש עצות בנפשי. כל עוד
שאני מסתובב ומאמין שיש לי פתרונות אזי תהיה הסתרת ה' ממני. כשאני מחליט
שאינ עוד עצות אף אחד לא יכול לעזור לי המצב אבוד - אז אני יודע שה'
יעזור לי - והווארט הזה שמעתי בגירסא אחרת שהייתי בקודש פנימה אצל
האדמו"ר מסקווירא - עד אנה אשית עצות בנפשי יגון בלבבי - כל עוד שאתה
מנסה לטכס עצות להסתדר אז יהיה לך יגון בלב, אבל הרגע שאתה מחליט שאין
לך עצות אז נעלם היגון בלבבי.

אמר ר' שלום מרדכי, “כל עוד שהיינו במשא ומתן עם השופטים, עם עורכי דין,
ידעתי שאני עדיין בצרות, אבל הרגע שהגיעה הבשורה הנפלאה שניסו את
כל האפשרויות והמצב אבוד אז ידעתי ‘עכשיו הישועה יכולה לבוא’, - כשידעתי
שבדרך הטבע ביד בשר ודם אין עצות, ידעתי שאז אפשר לצפות לישועה”.

דוקא כשאין תקוה אז תצפה לישועה

וזה מזכיר לי סיפור שהיה לפני כמה שנים, אולי כחמש עשרה שנים, אולי יותר,
זה אירע בלילה לפני שהתארסתי, אני מספר קצת מאחורי הפרגוד “השידוך
ירד לילה לפני שסגרנו. למדתי בארץ ישראל וטסתי הביתה כדי להתארס
והתעכבתי כאן בתקוה שאני הולך לסגור ווארט

ויום לפני שהיינו אמורים לסגור שמענו שהם לא רוצים, והענין ירד לגמרי.

ואת חטאי אני מזכיר, הרגשתי ממש על הפנים, ממש שבור הייתי, ולא הייתי
בן 18, הייתי כבר יותר מבוגר מזה והשידוך כל כך התחמם - ופתאום
הכול נפל.

מה עשו אז בבורו פארק כשבחור היה בדיכאון? אז היה מקום ברחוב ה-16 שנקרא 'היכל מנחם', ושם היה מקום נעים מאוד שחב"ד הקימו עם ספרייה בקומה שניה והיינו יושבים בשקט ושלוח עם כל הספרים שרק רוצים, עם שטיחים נוחים. ואפילו היו מערכות לשמוע קלטות עם שיעורים. הם היו מחוברות לשולחן כדי שאף אחד לא יגנוב אותם, ויכולנו להכניס קלטת ולהריץ קדימה ואחורה ולפעמים גם הסרט הסתבך, כל התורה הידועה.

אז הלכתי לשם כדי להשתחרר קצת מהאכזבה שלי ובדרך לשם ראיתי שגברא רבה עובר ברחוב בלי גבאים, זה היה האדמו"ר מאמשינוב שנפטר לא מזמן, הקדוש ר' יוסל קאליש צוק"ל, והוא היה בתחילת הנהגתו ואני הולך ברחוב ואני רואה אותו. חשבתי לעצמי שאם הרבי נמצא ברחוב למה שלא אגש אליו. ניגשתי אליו ואמרתי שקוראים לי מלאך והתברר שהוא מכיר את המשפחה קצת.. שאלתי אותו אם פגשתי את הרב ברחוב האם אפשר לדבר קצת, והוא אמר שאפשר.

והתחלתי לשפוך לו איך שבאתי להתארס ואני כבר מסתובב כמה שבועות ואני מרגיש שלא קורה כלום, השידוך ירד, ואני מרגיש ממש שבור. והוא אמר לי הרבה דברים אבל מה שתפס אותי זה בעצם מה שאמר מהחובות הלבבות. הוא תפס לי את היד ואמר לי, 'תדע לך, זרע חיטה כשמכניסים אותו לאדמה כדי שתצמח כל עוד שהוא לא נרקב לגמרי לא יצא ממנו כלום. ורק כשהוא מקולקל לגמרי אז תוכל לדעת שתצמח משהו. כל עוד שאתה מרגיש שהעסק הולך כשורה ומשתכנעים שיש לנו תוכנית איך הכול ילך אז תדע שזה לא הולך ככה, אבל הרגע שאתה מרגיש חסר אונים שלא יוצא שום דבר, אז מגיעה הישועה'.

ואז הוא תפס לי ביד ואמר את המילים האלה - 'בטח בה' ועשה טוב שכן ארץ ורעה אמונה', אתה יודע מה אומר הרב מקוצק - תרעה באמונה'. ואז הוא הלך ונכנסתי להיכל מנחם ממש בן אדם אחר, והייתי מלא שמחה. ואל תשאלו אותי איך אבל ככה ה' רצה כי למחרת בשעה אחד עשרה פתאום הצד השני הודיעו שהם רוצים לחשוב שוב על השידוך ועשרים וארבע שעות אחרי שפגשתי עם האדמו"ר מאמשינוב הייתי כבר חתן.

אז הרעיון הוא ככה: כשמגיעים למצב של אוי אני לא יכול, חשבתי שאני יכול לתכנן ולפעול ואני כבר רואה שאיני יכול כלום עכשיו מגיעה הישועה.

עכשיו רבותי בן אדם הרג בשוגג בוא נבין את המצב שלו. הוא הרג בשוגג יש שני דרכים איך הוא יכול להסתכל על מצבו. הוא יכול להגיד, הרגתי בשוגג, מה לעשות, לא אשמתי, יש לי טענות להגנתי. אז כל עוד שאתה חושב שיש לך אפשרות להסתדר אז אתה בסכנה, התורה מרשה לגואל הדם להגיע עם



חרב ענק ולדקור אותך בגב ולגמור אותך. פעם אחת בכל התורה יש רשות לבן אדם להרוג מישהו אחר בלי שום בעיה. אז תבין באיזו סכנה אתה נמצא כל עוד שאתה חושב שהמצב שלך נסבל ואפשר להמשיך בחיים.

אבל אומר השפת אמת בשני מקומות בפרשה, הרגע שהאדם קולט אוי, לא עשיתי טוב, והוא מתבייש מזה ואוכל את עצמו מחרטה והוא מרגיש שאין לי מקום בעולם, מה עשיתי - אומר הקב"ה, 'אין לך מקום, אתה מתבייש, אתה מרגיש חוסר אונים, ושמתי לך מקום, אני יכין מקום בשבילך. והרבנית, האם של הכהן גדול היא תכין עבורך ארוחות'.

אבל תדע שכל זה רק בתנאי שאתה מרגיש שאין לך מנוס, אין לך מקום. והשפ"א מביא מזקנו, החידושי הרי"ם, מה החילוק בין בצרה לבצר? וזה קצת קשה להבין והייתי צריך להתייעץ עם כמה יודעי דבר, אבל ההסבר הוא שבצרה זה מצב שבו אדם מרגיש מסודר, מלשון מבצר, אני מאובטח, אני מוגן. בצר זה לשון של מצוקה וקושי - והשפ"א בפרשת וישב שם הוא מסביר שהמילה בצרה היינו מקום מוקף. איפה בצרה? זה מקום בבגד, בבל, עד היום יש עיר כזאת, בצרה. מה זה בצר? זה מקום בתוך המדבר, מקום קטן, בצר במדבר.

מלאך המוות משתכנע שהוא עשה מה שהוא רוצה והרג את כולם, ועכשיו שהגיעה צרה אני כבר יסתדר אני רץ לבצרה, מקום בטוח. אבל יצה"ר, אתה לא תמצא כלום שם, כי מתי מוצאים מפלט? מתי שמרגישים במדבר, בלי עצה ותושיה, אז אומר הקב"ה שיהיה לך בצר, מקום שיגן עליך.

אם האדם חושב שהוא יסתדר, הוא חברה'מן, הוא יודע לדבר עם אנשים - ר' איד אתה לא תגיע לשום מקום. כי מי שאומר להקב"ה אני מרים ידיים, אני לא יודע, טעיתי, ואני מבין מה אתה רוצה ממני, ואני לא יודע מה עושים עכשיו, ואני מבקש ממך תיקח אותי בידיים אז אומר ה' - הנה בתוך המדבר השמם שלך, אני יביא לך בצר במדבר, מקום שיגן עליך.

מה יוצא רבותי, כל עוד שהאדם חושב שיש עצה, שהוא יכול להסתדר, כל זה רק סגולה לא להצליח. וכל עוד שהאדם מרגיש שהוא לא מסתדר והוא לא יודע כלום - פתאום יש לך מקום!

(הרב אברהם מרדכי מלאך כל העלונים שופטים תשפ"ג)

ובן הביא הרב פנחס בריער שליט"א "ונצעק אל ה' אלוקיננו". בפרק ק"ו בתהילים מובאים ארבעה סוגים שחייבים להודות: עובדי מדבריות, חולה שנתרפא, היוצא מבית האסורים ויורדי הים.

המלבי"ם מדייק דבר פלא בפסוקים אלו: אצל יורדי הים והולכי מדברות כתוב "ויצעקו אל ה' בצר להם", ויצעקו - בצ'. אצלם מסיים הפסוק "ממצוקותיהם יוציאם". לעומתם, אצל השניים האחרים - חולה ומי שיצא מבית האסורים כתוב "ויצעקו אל ה' בצר להם", ויצעקו - בז'. אצלם מסיים הפסוק "ממצוקותיהם יושיעם".

המלבי"ם מבאר שבלשון הקודש ההבדל הוא שצעקה היא פנימית יותר מזעקה. ללמדנו שכשאדם 'צועק' - מפנימיות הלב - הקב"ה מושיע אותו מכל צרותיו - ממצוקותיהם יוציאם. אך כאשר אדם רק 'זועק', הקב"ה מושיע אותו מהצרה הנקודתית. ישועה זמנית.

אם כן, יש להבין למה השניים הראשונים 'צעקו' והשניים האחרונים 'זעקו'...
מבאר המלבי"ם: כאשר אדם נמצא בים והספינה מיטלטלת כקליפת אגוז בין משברי הים - אין לו מה לעשות! לא יעזרו לו פרוטקציות וקשרים ולא יעזור לו כסף. אין לו שום דבר אחר לעשות חוץ מלצעק מעומק לבו לקב"ה שיציל אותו מן הצרה. מי שצועק מעומק הלב - יוצא מכל הצרות.

אבל כאשר אדם חולה הוא חושב שרופא טוב יוכל לעזור, וכן יושב בבית האסורים מקווה שעורך דין טוב יוציא אותו הוא מתפלל, הוא 'זועק' לה', התפילה מבחינתו היא סוג נוסף של השתדלות....

שום תפילה אינה שבה ריקם והוא 'נושע' ממצוקתו, אבל לא יוצא לחלוטין. שכן הוא לא סמך על ה' במאת האחוזים.

במצרים הייתה צעקה! 'ויצעקו ותעל שוועתם אל האלוקים'. ליל הסדר הוא הוא הזמן להחדיר בצאצאינו הישענות מוחלטת בבורא עולם. עכ"ד הרב פנחס ברייער שליט"א.

ויש להוסיף לזה מעשה שהיה עם אחד מטובי המרצים באשדוד (הרב ש ק שליט"א) **שכאשר** התחיל לעבוד עם אחד הארגונים הגדולים שמקריבים רחוקים על ידי הרצאות.

יום אחד הזמינו אותו למסור הרצאה בעיר ראשון לציון ברחוב שפירא. **ההרצאה** הייתה אמורה להיות בשעה 20:00 בעיר ראשון לציון ברחוב שפירא. **ובעיר** ראשון לציון ישנם שני רחובות בשם שפירא. אחד בשם צבי שפירא, ואחד בשם חיים משה שפירא.

והוא חשב שההרצאה ברחוב חיים משה שפירא, וזה היה קרוב אליו. ולכן הוא נסע לשם בעשרה לשמונה.



ובשהוא מגיע קרוב לרחוב התקשרו לשאול אותו מהאירגון למה עוד לא הגעת.
הוא ענה להם שהוא עוד דקה אני ברחוב חיים משה שפירא, ואני יורד שמה.
אמרו לו טעית הכוונה היתה לרחוב צבי שפירא, ואיך טעית בטח אין לך ג'י
פי אס.

הוא הצדיק ואמר שיש לו מפה ועליה הוא מסמן לעצמו את המסלול.
והוא כעת יסמן מסלול חדש ויגיע.
מטעם האירגון צעקו עליו איך מרצה מתנהג בצורה כזו מיושנת, ואין לו ג'י
פי אס.

הוא מאוד נפגע במקום שיעודדו אותו עוד שופכים לו שמן למדורה.
והוא הרגיש שלא בנוח עם הצעקות שהוא קיבל.
לבן הוא אמר להם תשמעו אם יש לכם מרצה אחר להזמין היום, אני חוזר לבית,
ותזמינו אותו, קשה לי לבוא למסור הרצאה בצורה שכזו.
מהאירגון ענו לו, נראה לך שאם היה לנו מרצה אחר היינו מזמינים אותך
להרצות!!! נו באמת, רק בגלל שאין לנו אין אף אחד שירצה היום
הזמנו אותך להרצות כאן.

הוא נפגע מאוד אבל אפ"ה הגיע להרצאה.
ובשהוא הגיע להרצאה אמרו לו תשמע, זה הרצאות לאקדמאים אנשים רציניים
מאוד, אל תדבר איתם לא על מיסטיקה, ולא על כל מיני דברים אחרים.
אלא רק על חינוך.

המרצה טען אני נמצא שתי דקות לפני תחילת ההרצאה, ויש לי נושאים אחרים
שיש לי משנה שנונה בהם, ובנוסף אני לא יודע מתמחה בנושא החינוך
אין לי נסיון בזה הילד שלי הכי גדול הוא בן שלוש.
מהארגון ענו לו.

אין מה לעשות אתה חייב למסור על חינוך ויהיה מה שלא יהיה.
המרצה הבין שאין עם מי לדבר ועל מה לדבר הוא הבין שרק בורא עולם יכול
לעזור לו.

תמיד הוא הבין שגם בורא עולם עוזר לו הוא מכין הרצאה ובס"ד היא יוצאת
יפה עכשיו הוא לא הכין כלום כלום.

המרצה סיפר לי שלפני כל שיעור הוא מנדב סכום לצדקה, ונושא תפילה לבורא
עולם שישים בפיו את המילים הנכונות לרבר.

אך הפעם הוא נתן כפול לצדקה.

ואיזה תפילה מעומק הלב הוא נשא, הוא ידע שאם הוא מצליח כאן, הוא מתקדם ואם לא שם תהיה קבורתו, ואם לא הוא לא יתקדם לשום מקום.

הוא אמר לה' תראה את הבזיונות שאני מקבל, אני בא לזכות את הרבים, אנשים שופכים את דמי, ואומרים לי שאם היה מרצה אחר לא מזמינים אותי (כאילו

אני רק בלית ברירה מוזמן).

אנא ה' שים לי בפה את המילים הנכונות להגיד.

אני לא יכול לבד אין לי שום דבר לדבר.

אין לי מישחו אחר שיכול לעזור לי, רק אתה ריבוננו של עולם.

הוא סיים את התפילה מעומק ליבו.

ובלב כבד הוא נכנס להרצאה.

והוא התחיל לדבר והוא מרגיש איך שה' שם ממש בפיו את המילים הנכונות.

וזה הייתה הרצאה שהקפיצה אותו ממרצה סטנדרטי למרצה מיוחד.

אנשים כל כך התלהבו מהרצאה.

וזה גרר שהוא יוזמן לעוד הרבה הרבה הרצאות.

והוא עצמו לא הכין שום דבר.

כי זה היסוד כאשר אתה פונה באמת לבורא עולם בתפילה.

או הקדוש ברוך הוא עוזר לך.

ואם אתה חושב שאתה מסתדר לבד אז ה' משאיר אותך להסתדר לבד.





הרה"ג רבי יחזקאל גוטליב שליט"א
מחכמי ודבני הישיבה
מח"ס 'פרותיהם' – חינוך

סלח לנו אבינו כי חטאנו



אין אדם מושלם. כל אחד לפעמים טועה, שוכח דברים חשובים, דוחה מטלות דחופות, מתרשל בעניינים הטעונים אחריות וכיוצא בזה. שגגות שלסביבה הנוגעת בדבר נגרם מחמת כן אי נעימות, צער או אף הפסד.

כמובן שאדם מן היישוב מתנצל על התקרית ובמידת האפשר אף מתקן את מה שגרם. עם זאת, בתוך תוכו הוא דן את עצמו לכף זכות ותולה את המשגה במרוץ החיים של ימינו, טרדות הפרנסה, עול בני הבית ועוד, כך שלדעתו אי אפשר לבוא אליו באשמה.

וודאי עליו להתנצל, סוף סוף הוא מעורב בעניין, אך לו יצויר שיגישו נגדו תביעה, בית הדין לא יוכל לחייבו. ללא ספק!

במשפחה עם ילדים קיימת תדירות גבוהה של שכחה, אי הבנה וכדו' בין ההורים ובינם לילדים. ואם כלפי החברה אדם לא רואה לעצמו חובה כנ"ל, בבית פנימה הוא אף לא מרגיש צורך להתנצל.

לן נשאל את עצמנו האם ילדינו שומעים בקשת סליחה בחיי היום יום, נופתע לגלות שהסליחה שהם רגילים יותר לשמוע היא:

"סליחה, מה השעה?",

"סליחה, תן לי לעבור!"

(ההתנצלויות המוזכרות בתחילה אינן נאמרות בדרך כלל באוזני הילדים)

וגם כשהורה מבקש סליחה מילדו אינה אלא בגדר 'מתקפה':

"סליחה, מה אתה עושה???"

"סליחה, מי הרשה לך???"

ביצר אם כן נוכל להוות דוגמה אישית כדי להרגיל את ילדינו לפייס את השני, להודות ולהתוודות על טעויות, בפרט שבתוככי לב האדם חבויה גאווה המקשה עליו להכניע את עצמו כלפי זולתו?

ישמיענו סלחתי

המחנך הרב יעקבזון מספר על אב ששמע את ביתו הקטנה צורחת במלא עוזה על הבובה.

כשנכנס לחדר הילדים בבחילות, הרגיעה אותו הקטנטונת שהיא רק משחקת 'אבא ואמא' וכיוון שהבובה היא הילדה שלה אז ה'אמא' צריכה לצעוק עליה עם פנים אדומות 'כמו באמיתי'...

כפי שהילדים לומדים מהוריהם כיצד כועסים כך ילמדו מהם כיצד מתנצלים! יש לנו סדר יום צפוף במטלות, קניות וסידורים הרשומים על דפים צבעוניים ומעטרים את המקרר או את המשבצות בלוח השנה. בקצב החיים הנכון להיום לא יימלט שאחד ההורים מדי פעם טועה, שוכח או מתבלבל. הוא אינו נצרך כאן לארבעת חלקי התשובה בשביל לכפר על חטאו מאחר שזה לא כל כך נורא ולא כל כך חשוב.

אך בנוגע אלינו, זה חשוב וחשוב!

יש כרגע הזדמנות להמחיש לילדים מהי התנצלות ובכך להרגילם להיות מודעים למעשיהם ואחראים לטעויותיהם.

זה לא אמור להיות טקס מיוחד אלא בצורה טבעית וכשהילדים שומעים:

"אוי, סליחה ששכחתי לקנות עגבניות."

"סליחה שלא ערכתי את השולחן בזמן."

"אני מתנצל שלכלכתי בטעות את הרצפה ששטפת עכשיו."

"אני מתנצלת שאיבדתי בטעות את העט שלך."

משפטים כאלו הרגילים להישמע באוזני הילדים מטביעים את חותמם בנפשם. ואם בן הזוג יוסיף ויענה: "תודה שהתנצלת" וכדו', חובת ההתנצלות וההתפייסות תוחדר עוד יותר בתודעתם.

בהזדמנות זו כדאי לדעת שהרב בן ציון אבא שאול זצ"ל פוסק: "ויש לבקש סליחה גם מבניו".

בנוגע אלינו, מעבר להלכה זוהי אפשרות נוספת לדוגמה אישית.

סלחתי כדברך

חשוב להבהיר, ילד רואה את הוריו סוגרים את דלת הכניסה בכניסתם וביציאתם ולמרות זאת צריך להזכיר לילד: "תסגור את הדלת" תקופת מה עד שהוא מתרגל בכך.



גם בעניינינו. לא תמיד הילד 'מחזיק ראש' שעכשיו יש צורך להתנצל על מעשהו, לכן עלינו להזכיר לו ולהרגיל אותו.

לדוגמה, כשעשה מעשה שהכעיס את האם למשל, ידריך אותו אביו: "תבקש סליחה מאמא, גרמת לה צער".

וכן כלפי האחים:

"תבקש סליחה מיוסי ששיחקת בכדור שלו, כי חשבת שהכדור שלך / חשבת שהוא מרשה לשחק בלי לשאול אותו".

"תתנצלי למירי על שאיבדת לה את הדף".

וכן כלפי ילדי השכנים או החברים.

אף כלפי המלמד, אם הילד מספר שהמלמד צעק עליו או העניש אותו, יסבירו לו ההורים כי עליו להתנצל כיוון שציער אותו.

ההתנצלות יכולה להיות ע"י שהאב יתקשר למלמד ויבקש סליחה בשם הילד או שהתלמיד עצמו יתנצל בטלפון או למחרת בכיתה.

במידה והילד מתבייש לומר זאת הוא יוכל להביא פתק התנצלות.

בכדי להעמיק בילד את נושא הפיוס והרגישות לצער הזולת, כדאי להרגילו שיחד עם ההתנצלות ייתן גם ממתק קטן לפצות את הנפגע.

כללית אפשר להנהיג בבית שתהיה 'קופסת פיצוי' המלאה בממתקים (עדישים וכדו') וכל פעם שאח גרם צער לאחיו, מלבד בקשת המחילה הוא גם יפצה אותו בממתק מהקופסה.

כאשר מגיל קטן נפש האדם מתרגלת להכנעה זו של הודאה על משגה, לכשיגדל הוא יהיה עם 'ראש פתוח' שגם הוא עלול לטעות ושלפעמים עליו מוטלת מלוא האחריות לתקלות או נזקים שאירעו והסביבה לא תסכול מעוד אחד ש'תמיד צודק'.

ישנו פתגם הקיים בין המגנטים והתליונים למיניהם:

"סליחה אפילו שצדקתי"

משפט זה משקף את הנושא המדובר אודות החולשה האנושית להכרה והודאה מלאה בטעות.

שאיפתנו היא שבעקבות דרך החינוך המוצעת לעיל צאצאינו יבחרו פתגם כנה ואמיתי יותר...



הרה"ג רבי שמואל רפאלי שליט"א מחכמי ורבני הישיבה

ביאור אופן עשיית חרטה

א' בירושלמי מסכת מכות (פ"ב ה"ו) בזה"ל: "שאלו לחכמה חוטא מהו עונשו? אמרה להן (משלי יג, כא) חטאים 'תרדף רעה'. שאלו לנבואה חוטא מהו עונשו? אמרה להן (יחזקאל יח, ד) הנפש החוטאת 'היא תמות'. שאלו לקודשא בריך הוא חוטא מהו עונשו? אמר להן יעשה תשובה ויתכפר לו. היינו דכתיב על כן יורה חטאים בדרך יורה לחטאים דרך לעשות תשובה". ע"כ.

ויש להבין מדוע רעת החוטא היא כה גדולה עד שהחכמים והנביאים לא הסכימו שתועיל התשובה אלא רק עונשים גדולים או מיתה ב"מ, עד שבא קוב"ה בעצמו ואמר בטובו יעשה תשובה ויתכפר לו?

והנה אחד מתנאי התשובה היא 'החרטה' על המעשים הרעים שעשה, וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות תשובה (פרק ב הלכה ב) וז"ל: "ומה היא התשובה הוא שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשהו עוד וכו' וכן יתנחם על שעבר' שנאמר כי אחרי שובי נחמתי". עיי"ש. ויעוי' נמי ברכינו יונה בשערי תשובה (שער א) שכתב כ' עקרים לעשיית התשובה והראשון שבהם הוא ה'חרטה', הרי שתנאי עיקרי והכרחי הוא בעשיית התשובה.

והנה תנאי זה של חרטה הוא אחת מהעבודות הקשות שישנן בעשיית האדם תשובה. והסיבה לכך היא בתרתי, האחד שאינו יודע ומכיר כלל למי חטא. והשנית שאינו מכיר בעוצם מעשיו הרעים וחטאותיו המרובים. ולהלן במאמרנו אי"ה יתבארו ב' ענינים אלו ובהתבוננות יתר יוכל האדם בס"ד להגיע לידי חרטה עמוקה יותר וככל שיתבונן בדברים יגיע לידי חרטה עמוקה טפי בס"ד.

הנה לכל אדם ישנם הרגשי חרטה על דברים שונים שעשה במשך ימי חלדו, חלקם עמוקים יותר וחלקם האחר עמוקים פחות ואף אלו ואלו הינם ברבדים שונים. ורגשות אלו תלויים באופן הסתכלות האדם על מעשיו ובאם מבין ומכיר הוא שעשה אכן מעשה גרוע ומחפיר של ממש רגשי החרטה שלו יהיו עמוקים מאד וכנים ביותר, אך אם אינו מבין ומודע למעשיו רגשי החרטה שלו יהיו נמוכים ורדודים עד מאד.



ונצייר זאת דרך משל, אב ובנו התווכחו בענין מסוים, והנה בשעת הויכוח הלוהט לא יכל הבן לשלוט ברגשותיו העזים שהציפוהו ותפס את אביו בזקנו והיכהו בפניו אחת הנה ואחת הנה... הנה לאחר מעשה ודאי שהרהורי חרטה רבים יציפו את הבן ולא יוכל לעמוד בזה עד אשר יבקש מחילה וסליחה מאביו, ומדוע? משום שאין בטבע האדם לעשות ולגמול רעה תחת טובה וכל שכן וביותר לאביו שגידלו וטיפחו והאכילו והשקהו והיה עמו בשעת צרתו וכו', והוא שחטא לאביו הרי שהשיב לו רעה תחת טובה.

דוגמא נוספת אדם הלך לנפוש בשפת הים והנה לפתע בא גל גדול וסחפו המימה, זעק הטובע זעקות נוראיות עד ששמע זאת אדם עובר אורח ומיד קפץ המימה והצילו ממוות ודאי לחיים טובים ומתוקנים, והנה נצייר לעצמנו שלאחר שהצילו איש טובו ומושיעו הלך הניצול לבית מצילו והקניטו וציערו ביישו וביזהו וכדו'. הרי שכל הרואה זאת תמה הוא וכי שוטה הוא אותו ניצול, ומה נאמר אם ניצול זה עדיין נמצא הוא בים ממש ותוך כדי פעולות ההצלה של המציל הרי שהוא מכהו ומייסרו, האם נשמע כדבר הזה, אין זה אלא שוטה ממש, אך מלבד היותו שוטה ממש, הרי שמיד הרהורי חרטה יהיו אצל אדם זה הם בלי סוף, האחד מפני שהשיב לו רעה תחת טובה, והשני משום פחדו ויראתו שמא יטילהו המימה וישאר שם לנצח.

דוגמא נוספת ראובן הינו גביר גדול מאד, יום אחד לרגל נישואי בנו הודיע ראובן שמי שיטול עימו חבל ביום חופת בנו יקבל דירת פאר רחבת ידיים חנים אין כסף מרוהטת בכל טוב ואף חלקת אדמה בצידה שיהיה לו בה ריוח לו ולזרעו אחריו, והנה שעה קלה קודם החופה הלך אביון העיר שמעון לבית ראובן הנגיד והזיקו בגופו וברכושו. הרי שלאחר מעשה זה מיד יתחרט שמעון באופן נוראי על מעשיו שהרי במחי יד איבד נחלת שדה וכרם וכל טוב מצרים.

דוגמא נוספת, ראובן הינו אדם חכם משכיל, ומלומד בכל דבר חכמה. הן שפת העופות, החיות, והן שאר חכמות צבא השמים וכו' וכו', וכל דבר שכל והגיון עד למאד. והנה יום אחד נשא שמעון חן וחסד לפניו וקראו לאמר הנני מהיום מוכן ללמדך כל דבר מה שתחפוץ, בוא אלי והחכמתיך, והנה בבוא שמעון לפניו קודם שפתח ראובן את פיו בחכמה קללו שמעון קללה נמרצת וביזהו באופן נוראי עד למאד עד אשר לא יכל ראובן שאת זאת ושילחו מביתו. אף כאן שמעון לאחר מעשה זה מיד יתעוררו בו רגשי חרטה רבים עד למאד באומרו איך הפסדתי כל דבר חכמה אשר אין על ערך ודמיון להשגתה וזאת בעבור נזיד עדשים.

הנה עד כה נתבארו בס"ד ד' סיבות לחרטת האדם על מעשיו הנלוזים. (א) השבת רעה תחת טובה, וכגון בן לאביו. (ב) פחד ויראה מפני הבאות כגון שיכול זה שחטא לו להענישו ולייסרו. (ג) הפסד ממון וכדו'. (ד) הפסד דברי חכמה.

עתה אחר שנתבאר לנו שמצוי אצל כל אדם רגשי חרטה רבים בעבור מעשיו נתבונן נא אם אנו דומים במעשינו הרעים ובחטאותינו המרובים לאחד הדוגמאות שהבאנו לעיל או לאו. וכאשר נתבונן היטב נווכח שבכל מעשה רע שאנו עושים ובכל חטא שאנו חוטאים אנו דומים לארבעה הדוגמאות הנ"ל, שהרי כאשר האדם חוטא להקב"ה הרי שהוא חוטא לאביו ממש וכדכתיב (דברים יד, א) בנים אתם לה' אלקיכם וגו'. וכתוב (שמות ד, כב) בני בכרי ישראל וגו'.

מלבד זאת חוטא האדם להקב"ה שהוא מיטיבו בכל עת רגע ורגע מיום הולדו ועד יום שובו, ומי הוא זה אשר מעוררו כל יום מחדש ומפיה באפיו נשמת חיים, ובורא את כל העולם כולו בכל יום ויום כפי שאנחנו אומרים בברכת יוצר המחדש בטובו בכל יום מעשה בראשית וגו', ולא זו בלבד שהרי שיכול הוא להענישו בעת חטאו ממש ואינו עושה זאת, וכמו שכתב לבאר הרמ"ק זיע"א בספרו תומר דבורה (פרק א) וז"ל "הורה על היות הקדוש ברוך הוא מלך נעלב, סובל עלבון, מה שלא יכילהו רעיון וכו', והרי תמצא שמעולם לא חטא אדם נגדו שלא יהיה הוא באותו הרגע ממש שופע שפע קיומו ותנועת אבריו ועם היות שהאדם חוטא בכח ההוא, לא מנעו ממנו כלל, אלא סובל הקב"ה עלבון כזה להיות משפיע בו כח תנועת אבריו, והוא מוציא אותו כח באותו רגע בחטא ועון ומכעיס והקב"ה סובל וכו'". עיי"ש. כלומר שיכול הקב"ה באותה שעה שחוטא האדם להענישו לאלתר ואפ"ה סובל כביכול הקב"ה עלבון זה ואינו מענישו והוא נורא ומחייב גדול למתבונן.

נוסף לכך דומים אנו לאותו אדם שביזה את העשיר והפסיד עי"ז ממון רב שהרי כבר נאמר (חגי פ"ב פ"ח) לי הכסף ולי הזהב נאם ה' צבאות. וכל העולם ידיה הוי וע"י חטאות האדם מפסיק השפע ממנו, ועל זאת ידו כל הדוים. נוסף לכך מפסיד האדם תענוגי גן עדן שלא יכילהו רעיון וכפי שנאמר במשנה באבות (פ"ד מכ"ב) יפה שעה אחת של קורת רוח בעולם הבא מכל חיי העולם הזה, ולא רק זו אלא שמפסיד האדם קרבת אלקים וחמדת כל הבריאה להסתופף בחצרות ה' לדעת התורה הקדושה החרבה מני ים שבה גנוזים כל דבר חכמה וכו'.

ויש להוסיף בזה תוספת דברים מגדולת הבורא מענינא דיומא דהנה דרך משל אם יבואו לאדם ויאמרו לו גש לבית הדין לדון שם אדם שיש עליו כמה וכמה תביעות ממינים שונים ביום אחד, האם יכול לשופטו ולדונו ולהוציא



משפטו בו ביום, ודאי שלא, ומה נאמר אם יש לאדם זה מאות תביעות האם יהא אפשרי לבן אנוש לגמור משפטו ביום אחד? ! ברור שלא.

והנה הבורא יתברך שמו דן ביום אחד וברגע אחד לא אדם אחד ולא שני אנשים, ואף לא רחוב אחד ואף לא שכונה אחת, לא עיר אחת ולא מדינה אחת, אלא את כל העולם כולו הכולל בתוכו מליארדי בני אדם שיש עליהם תביעות לא על יום אחד ולא של שבוע אחד ואף לא של חודש אחד אלא של שנה שלימה ואף יותר מכך, ולא רק את בני אדם בלבד דנים באותו היום ובאותה העת אלא גם את בעלי החיים ועוד. ולא זו בלבד אלא אף המתים שמתו מיום בריאת העולם ועד עתה מליארדי מליארדי בני אדם בכל הדורות כולם ובכל המקומות כולם, וכל זה בסקירה אחת כדאי' בגמ' בראש השנה, ולפני מלך איום ונורא זה העיז שפל זה לחטוא ולמרוד בו, וכדי בזיון וקצף...

והנה עד עתה נתבאר בס"ד הסיבה הראשונה לחרטה שהוא מצד למי שחטאו לו כביכול. אמנם יש סיבה נוספת וכפי שייעדנו בתחילה והוא ההתבוננות בחומרת החטא וכדלהלן, והנה מצינו בספר תניא (פרק כד) דברים מזעזעים ומבהילים כל קוראיהם בעוצם חומרת חטא האדם וז"ל בקיצור: אבל באמת לאמיתו אפילו עבירה קלה הרי העוברה עובר על רצון העליון ברוך הוא והוא בתכלית הפירוד מיחודו ואחדותו יתברך יותר מס"א וקליפה הנקראת אלהים אחרים ועבודה זרה ממש וכו'. וא"כ החוטא ועובר רצונו יתברך אפילו בעבירה קלה בשעת מעשה הוא בתכלית הריחוק מקדושה העליונה שהיא יחודו ואחדותו יתברך יותר מכל בעלי חיים הטמאים ושקצים ורמשים המושפעים מסיטרא אחרא וקליפת ע"ז וכו' וגם בשעת החטא היתה באמנה אתו יתברך רק שהיתה בבחינת גלות ממש תוך נפש הבהמית מס"א המחטיאה את הגוף ומורידתו עמה בעמקי שאול למטה מטה תחת טומאת הס"א וקליפת ע"ז ה' ישמרנו ואין לך גלות גדול מזה מאיגרא רמה כו' וכמש"ל דשרש ומקור נפשות כל בית ישראל הוא מחכמה עילאה והוא יתברך וחכמתו אחד וכו' והוא כמשל האוחז בראשו של מלך ומורידו למטה וטומן פניו בתוך בית הכסא מלא צואה שאין לך עלבון גדול מזה אפי' עושה כן לפי שעה שהקליפות וס"א נקראים קיא צואה כנודע. עכ"ל. והוא נורא נוראות^א.

א. ויש בנותן טעם להביא כאן דברים נוראים מהספה"ק ערבי נחל [לבעל הלבושי שרד על השו"ע] פרשת שלח דרוש ב מהענין הנ"ל וז"ל: בהקדם דברי האר"י ז"ל על פסוק (תהלים קכ, ב) הצילה נפשי משפת שקר, והוא בליקוטי תורה בקצרה, ונבארהו קצת באורך. הענין הוא, להבין ענין גלות השכינה, ומה שאדם גורם בחטאו, ונאמר בדרך משל: למלך שיש לו בן שאינו הולך בדרך הישר, ואוהב ללכת עם אנשים רקים ופוחזים בבתי משתאות להשתכר,

וע"ע במגיד מישרים למרן הבית יוסף (פרשת מטות) שכתב וז"ל: אור ליום ז' ה' למנחם הנה קול דודי דופק בתוך פי ואומר חזק ואמץ וגו' אעפ"י שהימים הללו הם ימי אבל הנה היגון והאבל עמדו צד אחד השתא דאתינא לאשתעשעא

והמלך ירא מאד על בנו, כי בלכתו במקומות האלה אינו בטוח מנזק ומכשול, שיפשיטוהו בגדי מלכות שעליו וילבישוהו בגדים צואים וגם יכוהו וכדומה לזה משאר מאורעות ונזקים שיוכל לקרות אותו שם, ויצויר ג"כ ששוב לא יוכל כלל לצאת משם בשום פעם ויהיה גם הוא כאחד מאותם הפוחזים עד שלא יוכל לשוב עוד להיכל המלך כהגון אליו, לזאת הוכרח המלך לזלזל את עצמו וללכת לאותן המקומות המגונים אשר בנו הולך שמה, בכדי שכראות האנשים אשר שם את המלך יהיה אימתו עליהם ויבושו מלפניו ולא יוכלו להרע לבנו. וזה הוא זלזול גדול להמלך.

ולא זו בלבד שמוכרח לילך אחרי בנו, אף גם מוכרח הוא לילך לאותן המקומות מתחלה קודם שבנו נכנס לשם, כי דואג הוא שאם בנו יכנס לשם תחלה והמלך אחריו אולי קודם בוא המלך לשם יגיע איזה הפסד ונזק לבן המלך בגופו או בלבושיו או במעשים מגונים הרבה, לזאת מוכרח המלך להשיגין ולהבין מחשבת בנו, ומיד כשמבין שרוצה ללכת לאיזה מקום מגונה מקדים המלך את עצמו ונכנס לשם כדי שבבואו בנו לשם יהיה הוא כבר עומד, ועל ידי זה יוכל להיות לו תקומה ושיצא משם לבא להיכל המלך, והמלך עומד שם ומבקש ממנו ואומר לו חוסה עלי ועל כבודי.

כך הענין הוא, כי כל עבירה היא רוח הטומאה וקליפה גדולה, ובעשות האדם עבירה הוא מכניס נשמתו להיכל טמא וסרוח, ולא היה שום הוה אמינא בעולם שיוכל להתפרש משם ולחזור בתשובה, לכן מוכרח הקדוש ברוך הוא להשרות שכינתו ג"כ שם במקום שמכניס נשמתו, ועל ידי זה יוכל להיות לו תקומה, וזהו גלות השכינה בסוד ומלכותו בכל משלה (תהלים קג, יט), ולא עוד אלא שמוכרח להשרות שכינתו שם קודם שמכניס האדם נשמתו לשם, בכדי שבבוא הנשמה לשם תמצא שם השראת שכינה, ועל ידי זה יש אפשרות שיש לה תקומה ושתוכל להרהר בתשובה ולשוב ולצאת משם.

ואולם בדרך הכלל הקדושה נקרא אמת שהוא חותמו של הקדוש ברוך הוא, וכולל כל הכ"ב אותיות כידוע, וכלל הקליפה שמו שקר, נמצא כשחוטא ונותן כח בקליפה מתמלאים אותיות שקר. ועכשיו נראה במה נתמלאו, והנה אותיות שקר נתמלאים ש"ן קו"ף ר"ש, נמצא סוף ג' אותיות אלו הם נפש, הרי שהחוטא נותן חיות ונפש להקליפה, ומיכן הוא לוקח נפש ליתן לתוך הקליפה אין זה כי אם נפש של עצמו שמסרה ודחאה להקליפה. ואותיות אמצעים מהמילואים הם יו"י מספרם כ"ו מספר הוי"ה ב"ה, הרי שהחוטא נותן כח לקליפה במה שנותן נשמה שלו לתוכה, וגם ממשיך שם על ידי חטאים השראת שכינה והתלבשותה תוך הקליפה בסוד ומלכותו בכל משלה, הוא הענין אשר דברנו במשל, שהמלך עצמו הולך לאותן המקומות שבנו הולך, ולא עוד אלא שמקדים את עצמו ללכת תחלה לשם, והנך רואה בעיניך שכך הוא שאותיות יו"י שהוא מספר הוי"ה ב"ה הוא תחלה קודם לאותיות נפש.



בהדך תרפנה כנפיה כשושנה בין וגו' כתפוח וגו'. הלא יש לך לזוהר במעשיך מאד מאד ולהזהר מדיבור לגמרי זולתי ההכרחי לצורך הקיום ותמיד הרהורך ומחשבותיך לא יהון אלא בתורתי בלי שום הפסק אפילו רגע אחד רק בעמדך במקום המטונף כי אז אני וכל חיילתי ממתינין לך בחוץ דהיינו הנך ז' עולמין דאמרי' לך וכמה חיילין אית לכל חד מניהון ולכן תאמר בהכנסך התכבדו וכו'. ודע שיותר ממה שאנו נפרדים ממך במקום המטונף יותר ויותר אנו נפרדים ממך כשתפריד מחשבתיך מתורתי ומשניותי לכן הזהר מכאן ואילך שלא להפריד מחשבתיך אפילו רגע אחד.

מלבד זאת חזינן שיש לעבירה כח רוחני גדול שהרי בזוהר הקדוש (פרשת בלק דף קפו) אי' דההוא ינוקא הריח בהנך אמוראים שלא קראו אותו היום קריאת שמע ואפי' שהיו אנוסים מחמת דבר מצוה אפ"ה הריח בהם זאת, ק"ו ובן בנו של ק"ו לשאר עבירות שעושה אדם הן בשוגג והן במזיד ה"י.

וע"ע בתרגום לשיר השירים (פ"א פ"ב) דאי' שם בזה"ל: "דמקדמת דנא הוה נפק ריחיהון נדיף בעלמא, ובתר כן 'סריאו כגידא ריחיה ביש לחדא' וכו'". היינו דבשעה שעשו בני ישראל את העגל פסק מהם ריחם הטוב שהיה נודף מהם מעיקרא וירד עליהם ריח רע מאד. הרי לן כמש"נ דהחוטא ה"י נדבק בו ריח רוחני רע ומר.

וייעוי' נמי באור זרוע (חלק ב הלכות שבת סימן מב) שכתב וז"ל: "ואני הכרתי יהודי אחד מוורמ"ש והיו קורין אותו רבי בונים והיה זקן וקובר מתים ושמעתי אל נכון ואל האמת שפעם אחת השכים לבית הכנסת וראה אדם אחד יושב לפני בית הכנסת ובראשו כתר של עשבים שקורין צפל ובלשון כנען קויטנ"י ויצ"ץ ונתפחד כסבור שהוא שד וקראו ואמר לו וכי אינך פלוני שמת עתה וקברתיך, ואמר לו הין, וא"ל היאך אתה באותו עולם, ואמר לו היטב עד מאוד, וא"ל מה זכיות יש לך והלא אתה היית אדם כל דהו, וא"ל רק באותו זכות שהייתי אומר ברכות בקול נעים בבית הכנסת בזכות זה הביאוני בגן עדן ומכבידין אותי, וזה לך הסימן שאני הוא המדבר אליך כי תראה בית יד חילוקי שקרוע שקרעת לי כשהלבשתי התכריכין, ושאל לו מה זה שבראשך, וענהו הם עשבים שבגן עדן

ממילא הענין כך הוא, שבהיות האדם חוטא פעם אחד הוא מתקרב אל השקר דהיינו הקליפה, ובהיותו חוטא פעם ב' אז מביא מילואם לשקר, והיה חשש שאם תיכף יכנס נשמתו לשם שוב לא יהיה לה תקומה, לכן מיד בפעם שנית נמשך לשם יו"י דהיינו מלכותו בכל משלה, ובחטאו פעם ג' נכנס נפשו לשם, והבן. עכ"ל. והמתבונן בדברים אלו תאבל נפשו עליו, וישוב אל ה' וירחמהו, ואל אלקינו כי ירבה לסלות.

ששמתי בראשי כדי לבטל ריח רע מעלי של זה העולם". ע"כ. הרי שריח רע יש בחוטאים וכמבואר.

נוסף לזה מצינו בחז"ל שצורת ותואר פני האדם משתנים כאשר חוטא הוא דהנה אי' בגמ' בסנהדרין (לח:) "אמר רמי בר חמא אין חיה רעה שולטת באדם אלא אם כן נדמה לו כבהמה", שנאמר נמשל כבהמות נדמו". ועי' בתורת חיים שם שביאר זאת [וכיוצ"ב כתב נמי המהרש"א בשבת (קנא:)] וז"ל בקיצור: "לפי שהאדם נברא בצלם דיוקן יוצרו כמ"ש כי בצלם אלהים עשה את האדם וכל זמן שעליו דמות תבניתו יתברך אימתו מוטלת על החיה ובהמה וכ"כ הזוהר בפרשת משפטים דניאל כד רמו יתיה לגובא דאריותא אשתלים בצולמא דמריה ולא אישתני צולמיה לצולמא אחרא ועל דא דחלו אריותא מיניה ולא חבלוהו. והיינו דקאמר הכא אין חיה רעה שולטת באדם אלא אם כן נדמה לו כבהמה שכל מי שאינו עושה רצונו של מקום 'הצלם' ההוא נסתלק ממנו' ואין לו דמות 'אדם' אלא דמות 'בהמה' ולכך החיה שולטת עליו".

ועי' רמב"ם הלכות תשובה (פ"ז ה"ו) וז"ל: "התשובה מקרבת את הרחוקים, אמש היה זה 'שנאוי' לפני המקום 'משוקץ' ו'מרוחק' ו'תועבה', והיום הוא אהוב ונחמד קרוב וידיד". הרי דהחוטא הוא בגדר שנאוי לפני הבורא יתברך, ולא רק זאת אלא גם משוקץ הוא, ואף מרוחק, וגם תועבה נקרא. השם יצילנו.

ובחומרת העבירה ניתן להווכח עוד ממעשה העגל דהנה לאחר שהתרצה הקב"ה לעם ישראל בתפילת משה נאמר בתורה (שמות פרק לד פכ"ט ל): ויהי ברדת משה מהר סיני ושני לחת העדת ביד משה ברדתו מן ההר ומשה לא ידע כי קרן עור פניו בדברו אתו. וירא אהרן וכל בני ישראל את משה והנה קרן עור פניו 'וייראו מגשת אליו'.

ופרש"י שם: בא וראה, כמה גדולה כחה של עבירה, שעד שלא פשטו ידיהם בעבירה, מהו אומר (שמות כד יז) ומראה כבוד ה' כאש אוכלת בראש ההר לעיני בני ישראל, ולא יראים ולא מזדעזעים, ומשעשו את העגל, אף מקרני הודו של משה היו מרתיעים ומזדעזעים. ע"כ.

והנה כשנתבונן במה מדובר הרי שלא על החוטאים ממש במעשה העגל נאמר זה שהרי כל עובדי העגל מתו בג' מיתות הן על ידי שבט לוי והן על ידי השקאת משה רבינו אותם באפר העגל והן במגיפה, וכל הנשארים לא חטאו אלא 'במחשבה' בלבד (עי' רמב"ן שם פל"ב פ"ז), ואפ"ה ירדו במדריגתם הרוחנית כמה וכמה וכמה דרגות גדולות ועצומות וכמש"כ רש"י שמעיקרא היו רואים כבוד ה' כמראה אש אוכלת ולא היו יראים כלל ועיקר, והשתא אפי' מקרני הודו של משה היו יראים. ואם זהו ירידה על חטא המחשבה מה נאמר על חטא שהוא במעשה...



נמצא מבואר בגנות העבירה ג' ענינים, חדא שהוא כמשל האוחז בראשו של מלך ומורידו למטה וטומן פניו בתוך בית הכסא מלא צואה שאין לך עלבון גדול מזה אפי' עושה כן לפי שעה. ב. יש ריח רוחני רע לבעל עבירה. ג. משתנית צורת החוטא מאדם לבהמה.

אשר לפ"ז נשכיל להבין תשובתם של החכמה והנבואה על שאלת חוטא מהו עונשו ולא מצאו לו כל תקנה אלא רק עונשין או מיתה ב"מ, דלפמש"נ עוצם חומרת חטא האדם הוא איום ונורא ואין לו שום תקנה, אלא שמכל מקום חסד עשה הבורא יתברך עם ברואיו עם ישראל לחתור להם חתירה לשוב אליו הדא הוא דכתיב (תהלים כה, ח) טוב וישר ה' על כן יורה חטאים בדרך.



הרה"ג רבי משה שמואל קוט שליט"א מחכמי ורבני הישיבה

א.

בענין תחילת דין בתקיעת שופר יבספר יערות דבש [ח"ב דרוש ה בהו"ח קיט,א]
הקשה הלוא תקיעת שופר מסמל את מידת הדין בכל בית דין בישראל כמ"ש
אפיק שופר ושמתיא וכזהנה בכ"מ, ואילו על תקיעת שופר בר"ה אמרו חז"ל
[ויק"ד כט,ה] שבשופר מסתלק הדין, וה' עומד מכסא דין לכסא רחמים.



וביאר שרבי אמנון גאון בונתנה תוקף שיסד תרץ את זה באומרו וקול שופר
ישמע ומלאכים יחפזון וכו' ויאמרו הנה יום הדין לפקוד על על צבא
מרום בדין, הרי ששופר מעורר דין, אבל האמת היא כי אין הדין נפתח למעלה
עד שיהיה נשמע למטה ע"י כלל ישראל את קול השופר, ואז מעוררים קול שופר
העליון להשמיע קול. ולכן בעמדם כל המלאכים לקטרג על ישראל, ולאדם לא
מצא עזר, העצה היעוצה לתקוע בשופר וזה נשמע גם למעלה, והמלאכים יחפזון
וחיל ורעדה יאחזון, שיאמרו שהגיע יום הדין לפקוד עליהם ועל מלכי אומות
העולם העליונים בדין, ואז ישכחו ולא יזכרו עוד לקטרג על ישראל, כי הם
טרודים בדין שלהם, כי לא יזכו לפניו בדין, ובזה חדל הקטרוג והערעור, וע"ז
נאמר 'ותקעתם וגו' ונושעתם מאויביכם' (במדבר י, ט).

ובן כתב היע"ד במקו"א [ח"א דרוש ו הו"ח עמ' קסח,ב] שתקיעת שופר הוא
השמעת דין, זמן תחילת הדין, כי אין רשות למקטרגים להכנס לפרגוד עד
שישמע קול השופר, ובעת התקיעה הותרה הרצועה להכנס כל מארי דינא לתבוע
דינא ממלך המשפט, וע"ז יסד רבי אמנון בונתנה תוקף וקול שופר ישמע ויאמרו
הנה יום הדין, ורק אחר שיתקעו בשופר למטה, נתקע שופר גם למעלה, וכשרואה
השטן את ישראל שגורמים את העת של תחילת הדין, אומר בלבו, מה זה, והיה
עדיף להם לשתוק מבלי לתת אות וקבע לדין, ואיך אינם יראים לתבוע דין, אין
זה אלא כי הם חפים מפשע, ויודעים בעצמם כי בהשפטם יצאו צדיקים, ומרוב
חרדה נסתמה טענתו ונבהל לקטרג על ישראל. וע"ז זה אמרו בחז"ל [דב"ר ה,ד]



במקום שיש דין למטה אין דין למעלה, כי אם אדם טובע דינו למטה, אין דינו של ה' למעלה כ"כ בריתחא.

בעין זה כתב בסידור הגר"א אשי ישראל שבתקיעת השופר, האדם מבקש לערוך לו משפט, ובזה גופא הוא מהפך מדה"ד למהר"ח, בבחינת מודה בקנס פטור.

ובספר אור ישראל לרבינו ישראל סלנטר כתוב [אגרת ז] האדם, הוא ובני ביתו התלויים עליו, בסכנה גדולה לעת הדין הגדול הוא עת תקיעת שופר בראש השנה, אשר האדם נזכר ונשפט על מעשיו. והוא בעת הלזה נדמה לכהן גדול בעת שנכנס לבית קדש הקדשים כמאמר חז"ל [ר"ה כו,א] שופר בר"ה כיון דלזכרון הוא כבפנים דמי... והוא נתון לחסדיו של הקב"ה אם יצא משם חי או מת. ומה יחרד לב האדם האוהב את עצמו ואת בני ביתו התלויים עליו, להיטיב דרכו, ולכל הפחות לשבור רוחו בשברון לב אשר הוא יסוד הראשי להיות מגן מהסכנה הגדולה המרחפת וכו'.

הנה לימדונו רבותינו זצוק"ל איך צריכה להיות התחושה שלנו בבואנו לקיים מצות תקיעת שופר, כי אז אנחנו מקרבים את עצמנו באותה שעה ממש שה' ידון אותנו, ולב מי לא יחרד כשמביא עצמו לבית משפט בעוה"ז על פשעים חמורים, ועל אחת כמה וכמה בעומדינו לפני אדון כל שלא נעלם ממנו דבר, ועל כל דבר יביא למשפט, וזה הפלא הגדול של השטן, וכי עם זה נורמלי, וכי אינו מפחד מלקדם עצמו למשפט, ואז מסתמים טענותיו, ומתמעטים קטרוגיו.

ונראה עוד כי כשחל ר"ה בשבת, שאז אסרו לנו חכמים לתקוע בשופר, הנה איך נמנע מהשטן לקטרג. ונראה שהיא הנותנת, שתמה השטן מה היום משנים עברו, למה הם לא מביאים עצמם לדין כבכל שנה, אין זה אלא שהם עושים רצון הבורא ית' שציווה לשמוע בקול דברי חכמים, ובזה גובר כוחם של ישראל, שלמרות שהם לא מפחדים לבוא לדין לפני הבורא יתב' כבכל שנה, וגם השנה היו רוצים לנהוג כך, אלא שגובר עליהם לקיים רצון הבורא שציווה אותנו לשמוע לקול דברי חכמינו ז"ל, זה עצמו מהווה עבורם זכות שגם מזה השטן ירא ומתבלבל.

דבר נוסף, הרי בתקיעת שופר נחשב כאילו אנחנו תוקעים בקדי הקדשים, והאי ע"ז אמרו חז"ל ששם לא נמצאים גם מלאכי השרת, ואז יגדלו ויתמהו גם מלאכי השרת וגם השטן, הנה בעת הזאת הם קידמו עצמם למקום הקרוב והמקודש ביותר, מניין להם הכח והעוז להתקרב כל כך גבוה ונסתר ולעמוד בדין, וביותר יתמהו ויפחדו שגם להם צפוי הדין והמשפט כאמור לעיל.

ובאן המקום לצטט ממה שכתבנו בפר' עקדת יצחק. עה"פ ויקרא אליו מלאך ה' מן השמים... (בראשית כב,יא). שכתב המשך חכמה [כא,יז] בתו"ד לבאר תיבת

‘מן השמים’ לפי שבעת העקדה שהיה מקריב אברהם בנו להשם יתברך, היה אז התגלות אלוקות כמו שהיה לכהן גדול ביוהכ”פ לפני ולפנים שע”ז נאמר ‘וכל אדם לא יהיה באהל מועד’ (ויקרא טז, יד) ואי’ בירושלמי [יומא א,ה] אפי’ אותם (מלאכים) שכתוב ‘פניהם פני אדם’ (יחזקאל יד), לכן לא היו יכולים להיות על ההר אז, רק קרא מן השמים, שהמלאך לא היה יכול לגשת אל ההר. ולכן אמרו בב”ר [נה,י] שאברהם היה ככהן גדול בשעת העקדה.

וביאר בזה מש”א בפסיקתא [רבתי פרשה מ] ‘ארץ המוריה’ כשתבוא למקום אני מקדישך לכה”ג, כי המוריה הוא לשון חליפין כמ”ש ‘אם המר ימיר’ שתמורת שם בן נח יהיה אברהם אבינו לכה”ג. ולכן כשתבוא למקום אני מקדישך, שעבודתו מחנכתו [כעין הכתוב ביומא יב,א]. ולכן כתוב במס’ ר”ה [כו,א] שתקיעת שופר בר”ה, כיון דלזכרון אתי, כמאן דאתי בפנים דמי, ולכן לא תוקעים בשופר של פרה כי אין קטגור [חטא העגל] נעשה סגור. והביאור כי כל העקדה הוא לזכרון וכמש”א חז”ל כאילו עפרו צבור ע”ג המזבח כמ”ש בב”ר [צד,ה], ובמס’ ר”ה [טז,א] כתוב אמר הקב”ה תקעו לפני בשופר של איל, שאזכור לכם עקדת יצחק בן אברהם, וא”כ זו עבודה כאילו עשויה בפנים בקה”ק שצריך להיות אז כהן גדול.

ובן הביא הגאון רבי איסר זלמן מלצר זצ”ל [בדרשת ר”ה] משמו של הגאון רב יצחק בלזר זצ”ל לבאר את הגמ’ הנ”ל [כו,א] שתקיעת שופר חשובה כתקיעת שופר לפני ולפנים, שהרי הגמ’ בר”ה [טז,א] הנ”ל מסיימת את דברי הקב”ה ומעלה אני עליכם כאילו עקדתם עצמכם לפני, ועקדת יצחק הרי היתה במקום קה”ק, ובתקיעת שופר נחשב כתקיעה לפני, דהיינו במדרגת קה”ק כאברהם ויצחק.

ב.

בתשובה חוזר גם הזמן האבוד

ישראלמתי לכם את השנים אשר אכל הארבה הילק והחסיל [יואל ב,כה]. דבר נפלא רואים כאן כי הנביא יואל התנבא על העתיד לבוא לעם ישראל אם לא ימהרו לשוב בתשובה, שיבוא עליהם ארבה וישחית את כל עשב הארץ, וכן היה רעב גדול שבע שנים שלא ירדו גשמים, ואחר ששבו בתשובה הטיב ה’ עמם בגשמים מרובים. ומהפסוק הנזכר נלמד שה’ השלים את כל שבע השנים אשר אכל הארבה הילק וכו’. וזה חידוש גדול בענין חזרה בתשובה, שהרי זה פלא וכי



חלילה חייב הקב"ה לנו שהוא צריך להשלים, ורואים מה רב טובו של ה' עם עמו ששבים אליו. ואולי זה ענין של תשובה מאהבה שעוונות נעשים זכויות.

ובתנא דבי אליהו [פ"כ] ישראל מתיסרים ביסורים גדולים על מעשיהם ואינם אלא יסורים קלים לפי מעשיהם, ולא עוד אלא שהם מקבלים שכר על היסורים שנאמ' ושלמתי לכם וכו' לפי שרבים רחמיו עלינו וגדולה אהבתו לישראל.

והרמ"ע מפאנו חידש בביאור הכתוב שאומר הקב"ה אני אשלם לכם את השנים אשר לא יכולתם לעבדני מפני חמת המציק כאילו קיימתם בהם תורה ומצוות.

חידוש גדול יותר כתוב בספר לקט רשימות [אלול] הביא בשם המשגיח הגה"צ רבי נתן מאיר וואכטפויגל זצ"ל ששמע בשם הגה"צ רבי דניאל זצ"ל הי"ד מקלם וכן הובא בשמו בס' כתבי הסבא ותלמידיו מקלם [ח"ה עמ' תרצד] שאנשים סבורים שאפשר לתקן מעשה עבירה ע"י תשובה, אבל מי שהפסיד זמן, לא יוכל לתקן. וזה אינו והראיה מהכתוב 'ושלמתי לכם את השנים...' שודאי קאי על רוחניות ולא על עושר גשמי. ורואים מכאן שאפשר להשיב זמן, וכן אפשר לתקן זמן ע"י תשובה, כיון שזמן הוא בריאה גם כן. [וזה מתקשר למש"כ בפר' מצורע וכן בפר' ראה שזמן הוא מציאות]..

ובן כתב בספר פרי צדיק לרבי צדוק הכהן [פר' משפטים, והביאו הגרי"ח סופר שליט"א בס' מנוחת שלום] לבאר את הפסוק 'את מספר ימיך אמלא' כי כל נפש מישראל מספר ימיו קצובים לפי עבודתו בקדושה.... ועל אברהם אבינו נאמר 'ואברהם זקן בא בימים' שבא לעוה"ב שלם עם כל ימיו בקדושה.

ועל זה באה ההבטחה שהי"ת שגם אם האדם קלקל וחסר ממידת ימיו, עכ"ז אם מעתה ישים אל לבו להכנס בעבודתו ית', אזי ישלים וימלא לו הי"ת את מספר ימיו החסרים לו, כי 'את מספר ימיך אמלא' והיא נחמה גדולה ועודד רב.



הרה"ג רבי אבישי דונייד שליט"א מחכמי ורבני הישיבה

מהות יום ראש השנה

א. מהות ראש השנה

"עיני ה' אלוקיך בה מרשית השנה ועד אחרית שנה." (דברים יא יב)

כותב הרש"ר הירש, "מרשית" כתוב ללא האות "א" [היה צ"ל מראשית עם האות "א"] וזה נופל על לשון רש. לומר שאין שום השפעות פיזיות יוצאות מן השנה הקודמת אל השנה החדשה לא לברכה ולקללה, אלא אופי השנה של כל השנה החדשה תלוי רק בהתנהגותך המוסרית, ואם הידיעה הזו תחיה בלבנו מתחילת השנה תתברך השנה כולה, "כל שנה שרשה בתחלתה מתעשרת בסופה שנאמר מראשית השנה מרשית כתיב". [מסכת ראש השנה דף ט"ז ע"ב].

מבואר כאן שעיקר עבודת האדם בראש השנה היא לדעת שרק הזכויות הרוחניות דהיינו המצוות הם מנוע הצמיחה של השנה הבאה, ואין המשכיות אוטומטית משנה לשנה.

ב. תקיעת השופר

כתב "המשך חכמה" על הכתוב "ויקרא מלאך וגו'

מן השמים" (בראשית כ"א י"ז) למה קרא מהשמים ולא ירד ? לפי שבעת העקידה שכשהיה מקריב אברהם אבינו את יצחק להשם יתברך, היתה התגלות אלוקות כמו שהיתה לכהן גדול ביום הכיפורים כשנכנס לפני ולפנים בבית קדש הקדשים, וע"ז נאמר "וכל אדם לא יהיה באהל מועד" ופירש בירושלמי שאפילו מלאכים שנאמר בהם פניהם פני אדם. לכן גם כאן בעקידה המלאך לא יכל לרדת על ההר אלא להישאר לקרוא דווקא מן השמים.

לבן אמרו חז"ל במדרש "לך לך אל ארץ המוריה" כשתבוא למקום אני מקדישך ככהן גדול, המוריה לשון חליפין כמו ואם המר ימיר, תמורתו של שם כהן גדול.

ואמרו חז"ל במס' ראש השנה שופר כיון "דלזכרון קאתי כלפני ולפנים דמי".



ועוד אמרו חז"ל אמר הקב"ה תקעו לפני בשופר של איל כדי שאזכור לכם עקידת יצחק בן אברהם.

והשתא מבואר שפיר מכיון שהשופר בא להזכיר עקידת יצחק, ועקידת יצחק נחשבת כלפני ולפנים, כקדש הקדשים, לכן אמרו חז"ל שהשופר נחשב גם כמו מציאות שהאדם נמצא לפני ולפנים.

[ובאמת שהגאון הרוגוצ'ובר תירץ שמש"כ במדרש שהקב"ה אמר לאברהם שיקדיש להיעשות כמו כהן גדול, מכיון שכהן אונן אסור בהקרבת קרבנות ובשעה שיקריב את יצחק יהיה אונן ולכן היה צריך להיות כהן גדול שכהן גדול מקריב גם באנינות, ואין זה סותר לדברי המשך חכמה אלא אדרבה הטעם שהכהן גדול יכול להקריב אונן הוא מכיון שלעוצם קרבתו לה' אין לו צער על מות קרובו, וזה באמת היה הדרגה של אברהם אבינו. ודו"ק]

ר' ישראל סלנטר זצ"ל היה אומר שיוצא שראש השנה יותר גדול מיום הכיפורים, שביום הכיפורים רק הכהן הגדול רשאי ליכנס לפני ולפנים, ולעומת זאת בראש השנה כל איש ישראל בשעה ששומע קול שופר הוא נמצא לפני ולפנים.

אך יש לעיין מהו הלפני ולפנים שיש בראש השנה הרי אין זה מצד המקום שהרי כאן זה לא "קדש הקדשים" וא"כ איך השופר מבטא את הפנימיות של ה"לפני ולפנים" ?

וכתב ה"משך חכמה" בראשית (כ"ב י"ד), "ויקרא אברהם שם המקום ההוא ה' יראה". הענין שאמרו גבי ישראל מחשבה טובה מצטרפת למעשה מחשבה רעה אינה מצטרפת למעשה, וכו' והביאור הוא שמזמן שיצחק מסר את נפשו על קידוש שמו יתברך ומאז והלאה הוקבעה לטבע קיים באומה הישראלית להימשך אחרי רצון ההשגחה מעומק הלב במסירות הנפש כאשר עשו אבותינו באלף החמישי והשישי ועד ימינו כידוע, וכן כתב הרמב"ם בהלכות גירושין שמפני כן גט מעושה בישראל על פי דין כשר הוי, הואיל שנפש הישראלי חושקת לרצון השם באמת, לכן אם חושב הישראלי לעשות מצוה ונאנס ולא עשה, המחשבה מצטרפת למעשה, כי המחשבה התעצמה ונחקקה בנפש הישראלי ומצדו אין עיכוב כלל, אבל אם חשב לעשות רעה הרי המחשבה היא כפורחת והבל נודף שעלה במחשבתו מאיזה סיבות שונות אבל זה אינו מרצונו הטוב והאמיתי.

וכתב ר' יהונתן אייבשיץ ב"יערות דבש" [ח"ב] ואם כי יום ראש השנה חובת הזמן הוא לטהרת המחשבה ולב תמים כי בו ביום נברא העולם וכבר כתבו התוספות כי בתשרי עלה במחשבה לברוא העולם ובניסן נעשה בפועל ולכך צריך בראש השנה לטהר מחשבה ולהיות נקי ופנוי לעבודת ה' ולכך כאשר קול שופר יוצא מידי מחשבת הלב ואין בו כלי דיבור, כי הדיבור הוא המעשה שהיה

בניסן כי בדבר ה' שמים נעשו ולכך בניסן חובות המעשה בפסח ומרור וכדו'. וכבר נודע כי התרגום של בראשית הוא אמר במחשבתא או בחכמתא כי מחשבת הלב היא השכל והמחשבה כאמרם חכמה בלב, כי הוא החושב מחשבות ולכך אמרו תקיעת שופר חכמה ואינו מלאכה, ולטהר את המחשבה אינו מועיל יותר כי אם התורה ושמחה של מצווה וכו' ואפילו בסוכה אמרין המצטער פטור מסוכה כי לא נתנו מצוות לעול אלא רק לטובה ולנחת. עכ"ד.

העולה מהדברים שבתקיעת שופר אנו מבטאים את השורש העמוק והאמיתי שלנו שפעמים במשך השנה לצערנו הוא לא נשמע שהוא באמת כל כולו קול שופר, דהיינו שכל כולו הוא רק המלכת הקב"ה הוא ואין בלתו.

וע"כ חשיב שפיר קדש הקדשים ששם במקום המקודש הרגישו גם את מציאות ה' התברך בלבד, אלא שבראש השנה זו הרגשה באדם לעומת זאת ביום הכיפורים זה במקום ובזה אנו מתקנים את החלק הפנימי שבנו דהיינו המחשבות ורגשות הלב כמו שכתב לעיל ר"י אייבשיץ.

[ויש להוסיף עוד מש"כ הסבא מקלם בספרו חכמה ומוסר ח"ב [סימן קל"ט] אמר הקב"ה אמרו לפני בראש השנה מלכויות כדי שתמליכוני עליכם, הנה הוא התברך גם בלא קבלתנו הנה הוא מלך על כל העולם כולו, אמנם פירושו של תמליכוני הכוונה היא שהאדם ימליך אותו יתברך על כל איבריו וחושיו, ראייה שמיעה מחשבתו וכדו' ולקבל על עצמו להמליך אותו.

לפי"ז נראה שענין תקיעת שופר הוא שיש בזה גם המלכה חושית ע"י שמיעת הקול שופר, ואין כאן רק מחשבה גרידא של המלכה.]

ג. יראה ושמחה בראש השנה

ידועה היא שאלת השאגת אריה (סי' קב', ע"ש מה שכתב) האם יש מצות שמחה בראש השנה כבכל חג, הן ר"ה יום טוב הוא לכל דבר וענין כגון בישול לצורך אוכל נפש, עירובי תבשילין ועוד, אך מאידך שונה הוא משאר יו"ט משום שיום דין הוא, וצריך אדם להיות ירא מאימת הדין ועל ידי כך נזכר לזכות (מ"ב סי' תקפ"ד ס"ק א').

כתב הטור [הלכות ר"ה סימן תקפ"א] ורוחצין ומסתפרין ע"פ המדרש, [והוא גם בירושלמי] א"ר סימון כתיב כי מי גדול וגו', ר' חנינא ור' יהושע אומרים אי זו אומה כאומה זו שיודעו אופיו של אלהיה, פירוש מנהגיו ודיניו, שמנהגו של עולם אדם שיש לו דין לובש שחורים ומתעטף שחורים ומגדל זקנו ואין חותך ציפורניו לפי שאינו יודע איך יצא דינו, אבל ישראל אינן כן, לובשים לבנים ומתעטפים לבנים ומגלחין זקנם ומחתכין צפרניהם, ואוכלין ושותין ושמחין בראש



השנה לפי שיודעין שהקב"ה יעשה להם נס לפיכך נוהגין לספר ולכבס בער"ה ולהרבות מנות בר"ה. עכ"ל.

וצ"ע הרי דוד המלך אומר "סמר מפחדך בשרי וממשפטיך יראתי", וראש השנה הוא יום דין ולכן אין אומרים בו הלל כמו שכתב הרמב"ם [הלכות מגילה] פרק ג' הלכה ו' "אבל ראש השנה ויום הכפורים אין בהן הלל לפי שהן ימי תשובה ויראה ופחד לא ימי שמחה יתירה עכ"ד.

וא"כ איך מתקיימות שתי ההלכות בבת אחת מצד אחד שמחים מצד שני מפחדים. **כתב** הג"ר יחזקאל סרנא זצ"ל בספרו דליות יחזקאל [ח"ג] לבאר לפי מש"כ רש"י בפרשת בראשית "ברא אלקים" ולא נאמר ברא ה' שבתחילה עלה במחשבה לבראותו במדת הדין וראה שאין העולם מתקיים והקדים מדת הרחמים ושתפה למדת הדין.

והנה בעיצומו של יום ראש השנה זה הוא היום תחילת מעשיך זכרון ליום ראשון, וכמו שאנו אומרים בפיוט שאחר תקיעת שופר היום הרת עולם והיינו שרצה הקב"ה לחדש את עולמו שיהיה מעין עולם חדש בכל שנה ושנה.

ומבין שהיום דומה לבריאה עצמה, וכמו שבבריאה עצמה שיתף הקב"ה את מדת הרחמים למדת הדין, כך ביום ראש השנה שיתף וצירף יחד את הדין והרחמים. [והנה ודאי שאין הרחמים מורידים במדת הדין אלא הם רק עוזרים לאדם לחזור בתשובה וכמו שמבואר במסילת ישרים בפרק ד'.]

ולפי"ז מובן שמצד אחד יש את הפחד בשעת התפילה והתקיעה מצד מדת הדין. ואח"כ מצווה לחגוג ולאכול ולשתות ולשמוח מצד שהקב"ה צירף את מדת הרחמים כדי שהעולם יוכל להתקיים. [וכ"כ גם ר' אייזיק שר זצ"ל בליקוטי שיחות ח"ב]

ובעין זה כתב המהרש"א במסכת ראש השנה (י"ע"ב), וז"ל בתשרי נברא העולם וכו' יוצא לנו מהדברים האלה כי לכך נקבע ראש השנה באחד בתשרי לפי שהעולם נברא בו דהיינו האדם, ובו בא האדם לדין על שחטא האדם הראשון ושב והקב"ה ברחמים שברא העולם, מחל לו.

וע"כ בו ביום נבראו האבות אברהם ויעקב, ע"ש מדת חסד ורחמים, והוא סימן לבניהם לבא עמהם "ברחמים בדין" ביום הזה, אבל יצחק שהוא מדת הדין נברא בפסח שבו שלטה מדת הדין על המצריים במכת בכורות, וישראל נגאלו בו ע"י מדת הדין הקשה על המצריים.

כתב הרמב"ם בהלכות יו"ט (פ"ו ה"ז): שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג עם שאר ימים טובים כולם אסורים בהספד ותענית וחייב אדם להיות בהן שמח

וטוב לב הוא ובניו ואשתו ובני ביתו וכל הנלוים עליו שנאמר (דברים ט"ז) ושמתח בחגך וגו' אף על פי שהשמחה האמורה כאן היא קרבן שלמים כמו שאנו מבארין בהלכות חגיגה יש בכלל אותה שמחה לשמוח הוא ובניו ובניו ביתו כל אחד ואחד כראוי לו, עכ"ל. ובספר משנת יעבץ (עניני ר"ה) הביא לדייק מזה, דגם בר"ה יש מצות שמחה, דהרמב"ם כתב "עם שאר ימים טובים", והרי חוץ מחג השבועות אין עוד יו"ט נוסף, על כרחך כוונת הרמב"ם לר"ה. ומה שכתב הרמב"ם (וכ"כ השו"ע סי' תקפ"ב סעי' ח') שאין אומרים בראש השנה מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון, זהו משום שאין בו 'שמחה יתירה' וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות חנוכה (פ"ג ה"ו) וז"ל: אבל ראש השנה ויום הכפורים אין בהן הלל לפי שהן ימי תשובה ויראה ופחד לא ימי שמחה יתירה, ע"כ. משמע שהרמב"ם ס"ל שיש שמחה אך לא שמחה יתירה. ובפירוש המשניות (ר"ה פ"ד) כתב הרמב"ם: לפי שלא היו קורין הלל לא בראש השנה ולא ביום הכיפורים, לפי שהם ימי עבודה והכנעה ופחד ומורא מהשם ויראה ממנו, ומברח מנוס אליו, התשובה ותחנונים ובקשת כפרה וסליחה, ובכל אלו העניינים אינו הגון השחוק והשמחה, ע"כ.

למעשה המשנה ברורה הכריע (סי' תקצ"ז ס"ק א') להדיא שבראש השנה אף שהוא יום דין, מכל מקום מצוה של 'ושמתח בחגיך' שייך גם בו, שגם הוא בכלל חג, כדכתיב (תהלים פא' ד'): תִּקְעוּ בַחֲדָשׁ שׁוֹפָר בַּפֶּסַח לַיּוֹם תִּגְּנוּ (ואמרו חז"ל, איזהו חג שהלכנה מתכסה בה הוי אומר זה ראש השנה). ונאמר בנחמיה (ח'): אָכְלוּ מִשְׁמָנִים וּשְׁתוּ מִמֵּתִיקִים וגו' כִּי קָדוֹשׁ הַיּוֹם לְאֲדֹנֵינוּ וְאֵל תַּעֲצֹבּוּ כִּי חֲדָתָהּ ה' הִיא מַעֲזָכֶם, עכ"ל. והמ"ב כותב זאת על דברי השו"ע שם שכתב, אוכלים ושותים ושמחים בראש השנה וכו'. אמנם לא יאכלו כל שבעם, למען לא יקלו ראשם ותהיה יראת ה' על פניהם, ע"כ. דברים בכגון הא כתב המ"ב כמה פעמים בהלכות ראש השנה כגון בדברי השו"ע (בסי' תקפ"א סעי' ד') דכתב: מכבסין ומסתפרין בערב ראש השנה. וביאר במ"ב, שהטעם הוא, להראות שאנו בטוחין בחסדו יתברך שיוציא לצדק משפטינו. ומכל מקום לא ילבש בראש השנה בגדי ריקמה ומשי כבשאר יום טוב, דיהא מורא הדין עליו, אלא ילבש בגדים לבנים נאים, ובמקום שלא נהגו ללבוש בגדים לבנים, על כל פנים לא ילבש חשובים כל כך, ע"ש. וכ"כ עוד המ"ב (שם ס"ק ז'), ד-אבל בתוך י"ב חודש על אביו ואמו, או תוך ל' יום על שאר קרובים לא יעבור לפני התיבה בראש השנה וביום הכיפורים 'דהא דינם כרגלים לכל מילי'. ועוד כתב במ"ב (שם ס"ק כג'), על דברי השו"ע שכתב, דאין נופלין על פניהם בערב ראש השנה בתפילה. 'דהוא כמו שאר ערב יום טוב'. ועוד כתב השו"ע (בסי' תקצ"ו סעי' א'): לאחר התפילה מריעים תרועה גדולה וכו'. וביאר במ"ב, כדי לערבב השטן שלא יקטרג עליהם אחר התפילה שהולכים ואוכלים ושותים ושמחים, לומר שאינם יראים מאימת הדין, ע"ש. ועוד כתב המ"ב על דברי הרמ"א



(סי' תקצ"ח), שאם חל ראש השנה בשבת אין אומרים במנחה 'צדקתך'. והטעם, דהא על כל פנים יום טוב הוא וראש חודש, ע"ש.

העולה לנו מהנ"ל שדין 'שמחה' ישנו בראש השנה, ויום טוב הוא. אך אינו כיום טוב רגיל. ויש לזכור כל הזמן שהוא יום דין וצריך אדם להיות ירא מאימת הדין, וכמו שביאר המ"ב על דברי השו"ע (סי' תקפ"ד סעי' א') שכתב: שאין אומרים הלל בראש השנה ויום הכיפורים. לפי שספרי החיים והמתים פתוחים ואין יאמר שירה. ואף על גב שאנו בטוחים שנצא זכאים בדין? מכל מקום צריך להיות ירא וחרד מאימת הדין ועל ידי כך נזכר לזכות.

כתב בספר סדר היום: ובצאתו מבית הכנסת ילך לביתו שמח וטוב לב מובטח בחסדי קל שיצא משפטו לאור, ויאכל משמנים וישתה ממתקים כמו שכתוב בדברי קבלה (נחמיה ח', י). אלא שלא ירבה לאכול ולשתות שלא יכבד עליו ויבוא לישן כל היום כלו, ואין ראוי ביום זה לישן הרבה, ואין צריך לומר להקל ראש ולשוח שיחה בטילה, אלא ישב כל היום עוסק בלמודו ובעבודת הקל יתברך במורא ופחד, ע"ש.

ד. עצה ליום הדין

כתב הסבא מקלם ב"חכמה ומוסר" [סימן קל"ח] אם ירצה האדם לזכות לכתובה וחתומה טובה, יראה שיכניס עצמו תוך הכלל, כי הכלל ישראל מובטח לחיים טובים, וע"כ דברנו כאשר יראה האדם להיות מן המכבדים את עם ישראל כמו שאמרו חז"ל יומא פ"ו. אדם שקרא ושנה וכו' ודיבורו בנחת עם הבריות וכו' עליו הכתוב אומר ישראל אשר בך אתפאר, ונמצא מתכבד ממנו כלל ישראל כי ממנו מבינים יקרת ה' ותורתו המלמדת אותנו להיטיב דרכנו ומזה טוב והדר וכבוד להכלל כולו, ונמצא מכניס עצמו תחת הכלל וזוכה לחיים טובים בתוך כלל ישראל.

ועוד כתב ה"סבא מקלם" (סימן קנ"ב), וממילא נבין כי העיקר בתמליכוני עליכם היינו "אחדות עבדיו יתברך" וכענין שנאמר ויהי בישורון מלך, אימתי בהתאסף ראשי העם "יחד" שבטי ישראל, וכו'. ולכן חובה עלינו קודם יום הדין הבא עלינו לקבל על עצמינו לעסוק בכל השנה במצוות עשה של ואהבת לרעך כמוך, ובזה יהיה אחדות בין עבדי ה' יתברך ויעלה יפה בדינו מלכויות.

וידועים דברי הזוהר הקדוש לגבי מה שענתה האשה השונמית לאלישע "בתוך עמי אנכי יושבת" ואינני רוצה לבקש בקשה פרטית אלא אני רק חלק מהכלל ואינני פרט בפני עצמו.

העולה מהדברים, שכדי לעבור את הדין של ראש השנה, צריך להמליך את הקב"ה, ואם האדם המליך את הקב"ה אז בטוח שיעשה לו נס, אלא שמהות ההמלכה [חוץ מהשופר] זה להיכלל בתוך כלל ישראל [וכמו שהתבאר לעיל], והכלל בטוח שיעשה לו נס כי הכלל גם מורה על מלכותו התברך כמו שנאמר ויהי בישורון מלך וכו' "יחד שבטי ישראל". [ועי' משך חכמה ויקרא פרק י"ט פסוק י"ח].





הרה"ג רבי אסף כהן שליט"א
מחכמי ודבני הישיבה

בענין המתענה בערב ראש השנה – במעלת התענית – ועד מתי צריך להתענות



המור [תקפא ס"ב] וכן ביאור הגר"א [ס"ב] הביאו את המדרש והפסיקתא על הפסוק "ולקחתם לכם ביום הראשון, וכי ראשון הוא הלא חמשה עשר הוא בתשרי אלא ראשון לחשבון עונות.

משל למדינה שחייבת מס למלך ולא נתנו. בא המלך בחיל גדול ונתקרב בעשר פרסאות, יצאו גדולי העיר ואמרו לו אין לנו מה ליתן לך בהניח להם שליש, ושנתקרב יותר יצאו הבינונים לקראתו ואמרו לו אין לנו מה ליתן לך, הניח להם שליש, ושנתקרב יותר יצאו כל בני העיר לקראתו והניח להם הכל.

והנמשל כך המלך, זה הקב"ה, בני המדינה אלו ישראל שמסגלים עונות כל השנה, ערב ר"ה הגדולים מתענים ומוותר להם שליש עונותיהם, בעשרת הימים בינונים מתענים ומוותר להם שני שלישים, ביום הכיפורים הכל מתענים ומוותר להם הכל.

במוצאי יום כיפור עסוקים במצוות סוכה לולב ואין עושים עונות לכך נקרא יו"ט ראשון ראשון לחשבון עונות עכ"ל ע"ש.

ויש לדקדק האך יתכן שתענית בערב ר"ה שווה בכפרתה לעשיית ויום הכיפורים? וגם מהמדרש מבואר שדוקא גדולי העיר התענו ולא כולם.

מתרין מרן הב"י שבאמת התענית בערב ר"ה מכפרת על השליש הקל של עונותיו, ואילו עשיית השלישי הבינוני ואילו יו"כ על השליש החמור, והסיבה שכולם צריכים להתענות גם אנשים פשוטים כיון שבדבר של צער כל הרוצה לעשות עצמו גדול עושה כיון שבכך מכפר על עונותיו ואם אני לי מי לי.

שואל המג"א הרי בסימן תקעה ס"א לגבי התעניות שמתענין על הגשמים בי"ז חשון נפסק בשו"ע מתחילין תלמידי חכמים "בלבד" ופסקו האחרונים ששאר כל אדם לא יצומו משום שמיחזי ביוהרא, כאן נפסק בשו"ע נוהגין להתענות ערב ר"ה ופסקו האחרונים - מד"א מ"ב וע"פ שהתענית מי"ג לזכר ומי"ב לנקבה.

ומתריך שהתם רק הת"ח יכולים להתענות על צרת הציבור, אבל יחיד זה יוהרא שמדמה בנפשו שהוא ראוי להתענות על צרות הואילו כאן כל ארד צם על עונותיו שלו.

החת"ם [הובא באוצר המפרשים] מתריך שהיות והגשמים נעצרים בשביל גסי הרוח ממילא לא יאה להראות יוהרא אפ' כל שהוא משא"כ בערב ר"ה לא מחמירים במיחזי כיוהרא כיון שהמצוה והמעלה של התענית שקולה יותר.

וב"כ הבן איש חי [הקדמה לפר' נצבים שנה ראשונה] וז"ל, ולכן תקנו להתענות ערב ר"ה כדי שיכנס הדם לעשרת ימי תשובה בהכנעה ושברון לב כי התענית עושה הכנעה בלב האדם ורוב צבור נהגו בתענית זה של ער"ה וכו' ע"ש.

והב"ה החיים [אות נו] מביא את דברי החיי אדם שערב ר"ה הוא היום האחרון של השנה וקיבלו חז"ל שכל העושה תשובה יום א' בשנה חשוב כאלו שב כל השנה ולכן נהגו שכולם מתענים ומשכימים קודם אור היום ומרבים בסליחות ווידוים ע"ש.

רואים אנו את מעלת המתענה בער"ה שעל אף שאינו חיוב מעיקר הדין ואולי דוקא בגלל שאינה חיוב והאדם משתדל ומתאמץ כך מזכה ומזכך את עצמו.

ועתה נבוא לבאר בסייעתא דשמיא מה המנהג כיום.

והנה המעיין בטור ובב"י יווכח לראות שעיקר המנהג היה בארצות אשכנז ושם היה מנהגים חלוקים יש שנהגו עד זמן פלג המנחה ויש שנהגו עד חצות מלבד הזקנים והתשושי כח שלא צמו וכמו שיבואר להלן.

ובאמור השו"ע [תפק"א ס"ב] כתב וז"ל נוהגים להתענות ערב ר"ה ופסקו המ"א ושאר נו"כ שזה מגיל י"ג לזכר וי"ב לנקבה למי שיכול לצום וכיון שמרן כתב "נוהגים אנו צריכים ל ברר כמה נהגו לצום.

וראינו שהשו"ע כילה דעתו [או"ח ס' תקסב כ"ב] ונ"ל יש מי שאומר שמי שרגיל להתענות עשרת ימי תשובה כיון שאין רגילות לקבלם בתפילה א"צ להתענות עד צאת הכוכבם אלא עד שיצא מבית הכנסת עכ"ל ומקור הדברים הוא בטור בשם אבי העזרי.

ובדי להבין את המשך הדברים נקדים הקדמה בשו"ע [תקסב כ"א] פסק כל תענית שלא שקעה עליו החמה אינה תענית ובתפילה אינו אומר "עננו" [תענית י"ב] והרמ"א חולק וס"ל שאם התנה בתפילת מנחה שיצום למחר עד חצות יאמר "עננו" בתפילת מנחה ל פני שפותח את הצום ומה שכתוב בגמ' הנ"ל אינה תענית איירי שקבלו בסתם במנחה ולבסוף חזר בו. אבל תענית שלצעורי בעלמא נחשב תענית אף לענין "עננו" כשמתפלל מנחה לפני שאוכל.



וכן בשו"ע [ס"ה] כל תענית שלא קבלו עליו היחיד מבעוד יום אינו תענית שנא' "קדשי צום" דבעי הזמנה. ואינו יצא ידי חובת נדרו ואינו מתפלל "עננו" והרמ"א ס"ל נמי שאינו יוצא ידי חובר נדרו, אך חולק וס"ל שמתפלל עננו ע"ש, אבל בתענית צבור בארבע תעניות וכן צום שרגילים הצבור להתענות א"צ לקבל מבעוד יום [שם ס"ד י"ב] דהרי הם מקובלים מעומדים.

וכן בשו"ע [או"ח רמט ס"ד], אם קבל עליו להתענות בערב שבת מתענה עד צאת הכוכבים, לשיטתו אזיל ב' תקס"ב ס"א הנ"ל.

והרמ"א פוסק שלא ישלים עד צאת הכוכבים אלא עד שיצאו מבית הכנסת לאחר שהתפללו ערבית בפלג המנחה, בסעיף ב' הביא את דברי האבי העזרי שהיה נהוג לצוות בעשי"ת עד פלג המנחה.

אלא צ"ל שגם מרן סובר שתענית שעיקרה משום תשובה וצעורי בעלמא כמה שאדם מצער עצמו כלפי זה יש שם תענית למרות שאינו אומר "עננו" והסיבה שמרן השו"ע הביא זה בשם י"א כיון שלשיטתם אומרים "עננו" [עיין בה"ח תקסב ס"ב] ולשיטת השו"ע לא אומרים עננו.

ולאור האמור גם בערב ר"ה הכונה היא עד פלג המנחה אף שלא התפלל ערבית כ"כ המ"א בס' תקסב ס"ב כיון שמזמן פלג המנחה מתחיל הערב רק צריך להתפלל מנחה קודם הפלג כיון שאם יתפלל מנחה לאחר הפלג אז גילה בדעתו שזה עדיין יום.

ולבאורה בפשטות, זו כונת מרן השו"ע שהמתענה עד פלג נמחלים לו שליש מעונותיו, מיהו צריך להדגיש שאם לא רגיל צריך לקבל ולעשות תנאי שצם עד פלג כיון שאם יקבל בסתם יצטרך לצום עד צה"כ עיין ביה"ל ס' תקסב ד"ה כיון שאין רגיל.

ונחלקו הפוסקים הכה"ח [תקפ"א א' סב] והאור לציון [ח"ד פ"ב א'] ס"ל שבתפלת מנחה קודם התענית יקבל ויצום עד צאת הכוכבים כיון שכך יתפללו עננו בתפילה לדעת השו"ע שמתפלל עננו רק אם צם עד צה"כ וכאמור לעי"ל וכן לשיטת השוע בסי' רמט ס"ב דאפר להכנס ליו"ט כשהוא מעונה וכאמור לעי"ל ועיין עוד בכף החיים [תקס"ב ס"ב] שמוסיף שחלשים יכולים לצום עד חצות.

דעת המשנב ועוד אחרונים שמיום שירדה חולשה לעולם מי שחלש יצום עד חצות ביום.

ודעת היבי"א [או"ח ח"ה ס' כב בסוף אות ו'] שנשאל ע"י אדם שרגיל לצום בערב ר"ה אבל בלילה קודם הוא קם משנתו לפני עמוד השחר ואוכל

ושותה כדי שיהיה לו כח לצום והשיב שעדיף שיעשה התרת נדרים ולא יצומו בער"ה שהוא "משנת חסידים ומנהג בעלמא" מאשר שחלילה יעברו על דברי הזוה"ק ועוד פוסקים שאסרו לאכול לאחר שישן וקודם עמה"ש, נראה מדבריו שאין צריך כ"כ להחמיר בזה וודאי לא לעבור על דברי הזוה"ק. ולעיל ראינו שהחת"ס נוקט שעאדיף שיהא קצת יוהרא בכך שאנשים רגילים צמים כיון שצער התענית שקול יותר, ויתכן שהחת"ס מודה לסברת היב"א כיון שלעבור על דברי הזוה"ק זה יותר חמור.

מיהו דעת מטה אפרים [אות ל"ו. העתיקו כמה אחרונים] שאם יהיה לאדם ביטול תורה גדול או חלילה יבוא לידי כעס שבכך מאבד את הכל או שמחמת זה יקשה עליו לצום ביום הכיפורים, שלא יצום כלל כיון שכאמור התענית הנ"ל היא רק מנהג ולא חיוב מעיקר הדין ואדרבה העיקר הוא לעשות תשובה כמו שכתבו האחרונים [ס' תקמט] הביאם המ"ב בס"ק א' שעל גינוה נאמר "ויראה את מעשיהם" ואילו "את שקם ואת תעניתם" לא נאמר ואין התענית אלא הכנה לתשובה וכו' ע"ש[במאמר המוסגר יש דעת הגהות מיימוני פ"א מהל' שופר ה"א] יש מקומות שנוהרים שלא להתענות בער"ה ע"ש ויש עוד אחרונים שמיישבים שלא יראה כחוקות הגויים ואכ"מ(ל)]

וצריך לדעת שנכון שעיקר מי שנהג בכך הם בני אשכנז [כמבואר בב"י מ"מ השו"ע הביא את זה להורות לנו שגם בני ספרד ינהגו בזה כמו שכתב הבא"ח [הובא לעיל] שרוב הציבור נהגו להתענות תענית זו [רק לא פורט שם עד מתי התענו] א'.

ולכך מי שירא לנפשו ויכול לצום [בשיקול הדעת] כדאי מאוד שיתאמץ לצום ויקבל במנחה מעמה"ש עד צה"כ וזה בפשטות דעת מרן. שכך יהיה על כך שם תענית ויוכל להתפלל "עננו" גם וכן מי שרגיל לצום עד פלג המנחה כיון שרגיל א"צ לקבל בתפלת מנחה קודם וגם מי שאינו רגיל ויהיה לו קשה לצום עם צה"כ יכול גם אליבא דמרן לצום עד פלג ורק שמקבל במנחה צריך להתנות שזה עד "פלג" כיון שאם לא יתנה יצטרך לצום עד צה"כ וכנ"ל "ואינו אומר "עננו" אבל מ"מ יש ע"ז שם תענית כיון שעושה זאת לצעורי נפשיה ולהיכנס בתשובה לעשיית. ומי שחלש או כל סיבה אחרת יצום עד חצות וכדאי שיתפלל מנחה קודם ולדעת מרן אינו אומר "עננו" ולרמ"א יאמר "עננו" וכנ"ל וצריך תמיד לזכור שאחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים.

היכל¹ג'

היכל¹ ההלכה – בשר וחלב

חידושי דינים ומערכות בהלכה הכוללים פסקי דין והוראות
בענינים המצויים בהלכות 'בשר בחלב' סי' פ"ז – צ"א



הגאון רבי שלום מאיר סיאני שליט"א
ראש הישיבה

שיטת הראשונים בגדר השהייה בין אכילת בשר לגבינה והמסתעף



א

בהיתר אכילת גבינה אחר בשר

גמ' חולין (ק"ה ע"ב) "בעא מיניה רב אסי מרבי יוחנן כמה ישהה בין בשר לגבינה אמר ליה ולא כלום איני, והא אמר רב חסדא אכל בשר - אסור לאכול גבינה, גבינה - מותר לאכול בשר אלא, כמה ישהה בין גבינה לבשר אמר ליה ולא כלום. גופא, אמר רב חסדא אכל בשר אסור לאכול גבינה, גבינה מותר לאכול בשר. אמר ליה רב אחא בר יוסף לרב חסדא בשר שבין השיניים מהו קרי עליה הבשר עודנו בין שיניהם. אמר מר עוקבא אנא, להא מלתא, חלא בר חמרא לגבי אבא, דאילו אבא - כי הוה אכיל בשרא האידנא לא הוה אכל גבינה עד למחר עד השתא, ואילו אנא בהא סעודתא הוא דלא אכילנא, לסעודתא אחריתא אכילנא".

היינו שאחרי בשר אסור לאכול גבינה עד 'סעודתא אחריתא' אבל בשר אחרי גבינה מותר גם בלא זה אולם גם באכילת בשר אחר גבינה לא התירו אלא א"כ יעשה קינוח והדחה כפי שנראה לקמן.

ב. ונחלקו הראשונים מהו ההיתר דלסעודתא אחריתא אכילנא, יש אומרים שהוא שיעור שהייה והמתנה כמו ששוהים מסעודה לסעודה, ויש אומרים שצריך הסתלקות גמורה.

כתב הטור "אפילו אם שהה כשיעור אם יש בשר בין השיניים צריך להסירו ובתוך הזמן אפילו אין בשר בין השיניים אסור לפי שהבשר מוציא שומן ומושך טעם עד זמן ארוך, ולפי זה הטעם אם לא אכלו אלא שלעסו לתינוק אין צריך להמתין דכיון שלא אכלו אינו מוציא טעם. והרמב"ם נתן טעם לשהייה משום בשר שבין השיניים ולפי דבריו לאחר ששהה כשיעור מותר אפילו נשאר בשר בין השיניים והלועס לתינוק צריך להמתין וטוב לאחוז בחומרי ב' הטעמים".

והנה הטעם הראשון שכתב טור "לפי שהבשר מוציא שומן ומושך טעם עד זמן ארוך" הוא מדברי רש"י "אסור לאכול גבינה - משום דבשר מוציא שומן והוא נדבק בפה ומאריך בטעמו" היינו שחובת השהייה היא רק מאכילת בשר לגבינה, אך מגבינה לבשר אי"צ לשהות כלל.

וא"כ מבואר שסיבת האיסור הוא משום טעם הבשר שבפה ואם כן ההיתר בהמתנת זמן הוא עד שיעבור טעם הבשר מן הפה, ולא הזכיר רש"י מה שיעור המתנה זו.

וברש"י הנ"ל ביאר הטעם, כיון הבשר מוציא שומן ונדבק בפה וע"י זה הוא מאריך את טעם הבשר, והטעם יכול להידבק על מאכלי החלב שיאכל אח"כ, ונמצא אוכל בשר בחלב, (משא"כ גבינה נסתלק הטעם בפה מיד אחר אכילתו), אך בתוס' (שם, בד"ה "דסעודתא") פירשו שהיות והשיעור שהייה בין בשר לחלב הוא כשיעור בין סעודה לסעודה, לא פלוג רבנן ואף אם יאכל אדם סעודה סמוך לחברתה מותר לאכול גבינה, מיד כשסילק שולחנו.

והמדויק בדברי הטור הנ"ל יראה בסוף הדברים דכתב "וטוב לאחזו בחומרי ב' הטעמים", משמע שהוא טוב אך לא חובה, משום שרש"י והרמב"ם אינם מודים זה לטעמו של זה.

ויל"ע שהרי בשר יכול להשאר בפה גם בין השינים וגם בין החניכיים, כך מפורש בגמ' חולין (קג ע"ב) "אמר רב פפא: בשל בין שינים - דכולי עלמא לא פליגי, כי פליגי - בין החניכיים, מר סבר - הרי נהנה גרונו בכזית, ומר סבר - אכילה במעיו בעינן".

וגם הטור עצמו כתב בתחילה "אם יש בשר בין השינים צריך להסירו", ובהמשך דבריו מבואר שהוא עוסק עדין בטעם הראשון שהוא דעת רש"י, או שדין זה הוא לכל הדעות, וכך מוכרח שהרי הדבר מפורש בגמרא שבשר שבין השינים נחשב לבשר.

ומבואר אם כן שמורה לדברי רש"י לסברת 'בין השינים' וא"כ ולמה נצרך רש"י גם לסברת 'בין החניכיים' ונבארו לקמן.

ג. הנה ברמב"ם (מאכלות אסורות ט' כ"ח) כתב שהשיעור שהייה בין בשר לחלב הוא כשיעור בין סעודה לסעודה והוא כמו שש שעות, והטעם שהבשר בין השיניים אינו סר בקינוח.

וז"ל "מי שאכל בשר בהתחלה בין בשר בהמה בין בשר עוף, לא יאכל אחריו חלב עד שיהיה ביניהן כדי שיעור סעודה אחרת, והוא כמו שש שות, מפני הבשר שבין השיניים שאינו סר בקינוח", ע"כ.



נמצאנו למדים ג' שיטות בגדר וטעם השהייה בין בשר לחלב, לרש"י כיון שהבשר מוציא שומן וטעמו מאריך בפה, לתוס' לא נתפרש הטעם אלא שזמן השהייה הוא מעת סילוק השולחן, ולהרמב"ם הטעם כיון שהבשר עדיין בין שיניו עד כשש שעות.

וחולק על דברי רש"י בטעם האיסור וסובר שהוא משום הבשר שנדבק בין השיניים, וגם פירש להדיא דשיעור זמן ההמתנה הוא כמו שש שעות דסב"ל שסעודתא אחריתא שהמתין מר עוקבא הוא כשיעור זמן השהייה שבין סעודת שחרית לסעודת ערבית.

היוצא להרמב"ם שבאם יאכל תבשיל של בשר או שישתה משקה בשרי, ולא את הבשר עצמו, שאז אין את החשש שישאר בין שיניו אין צריך להמתין כלל, משא"כ לרש"י אף בגוונא זו חייבים להמתין, כיון שטעם השומן נמצא אף בתבשיל ומשקה.

ובדברי הרמב"ם הנ"ל הזכיר את ההמתנה "כמה ישהה בין בשר לגבינה" ונימוקה מפני הבשר של בין השיניים אך הזכיר מיד גם את הקינוח שהזכיר לפני כן בסעיף כו "וצריך שידית ידיו ויקנח פיו בין הגבינה ובין הבשר" דהיינו כאשר אין חשש למאכל שבין השיניים.

וגם ברש"י וגם ברמב"ם מבואר שבמקרים שנצרך הקינוח המוזכר בגמרא, הוא מתיר את האכילה מיד. ברש"י (קד ע"ב) "שאם אכל זה ובקש לאכול זה אין צריך ליטול ידיו ולקנח אבל בבשר בהמה בעי קינוח כדלקמן שלא יהא נדבק כלום מן הראשון בחניכיו".

ומבואר בגמ' שרב יצחק בריה דרב משרשיא אכל מיד, ורש"י עסק באותו אופן אך בבשר אחר חלב. וכן ברמב"ם בהלכה כו: "מי שאכל גבינה או חלב תחלה מותר לאכול אחריו בשר מיד, וצריך שידית ידיו ויקנח פיו בין הגבינה ובין הבשר". ולמה לא קיימת אחר הקינוח בעיית בשר שבין השיניים הרמב"ם עסק בגבינה וחלב ולא בבשר.

וב"כ גם הרי"ף (שם, ל"ז ע"ב) 'עד דשהי ליה שיעור מאי דצריך לסעודתא אחריתי' וכן הביא הרשב"א (תורת הבית כ"ג ש"ד פ"ו ע"ב) בשם בעל העיטור והר"ח שצריך להמתין שש שעות וכן כתב המאירי (ק"ד ע"ב) וזהו שפסק השו"ע שצריך להמתין שש שעות אחר אכילת בשר.

ד. אולם מאידך שיטת התוס' דאמרינן לעי"ל 'אלא אפילו לאלתר אם סילק השולחן ובירך מותר דלא פלוג רבנן', וכ"פ הרמ"א לעיקר דין והצריך קינוח

והדחת הפה לסיר שיירי הבשר אולם כתב שמהנכון לעשות כמדקדקין להמתין שש שעות.

(לרש"י הנ"ל קיימי ה' אפשרויות א) ברוטב שאינו נתקע בין השיניים. ב) כבולע ללא לעיסה. ג) באדם שאין לו שיניים. ד) במי שיודע שהבשר אינו נתקע אצלו בין השיניים. ה) במי שהסיר את הבשר שבין שיניו ובדומה לדברי התוס' חולין (קד ע"ב) "ור"ת מפרש וכן הלכות גדולות דאכל בשר אסור לאכול גבינה היינו בלא נטילה וקינוח אבל בנטילה וקינוח שרי", אלא שלנטילת הבשר שבין השיניים נצרך לרוב צחצוח גמור ולא די באכילת לחם אולם אמנם בטור משמע ששני הטעמים הם סיבות לשהייה של ו' שעות. אולם כדאמרין לרש"י שהוא מקור הטעם הראשון עוסק בטעם לקינוח המתיר מיד).

ב.

הלועס בשר לתינוק

שיטת רש"י (חולין ק"ה ע"א) ד"ה אסור) בטעם האיסור לאכול גבינה אחר בשר משום דבשר מוציא שומן ונדבק ולדברי הרמב"ם (מאכלות אסורות פר' ט' הל' כ"ח) והוא מפני הבשר של בין השיניים שאינו סר בקינוח. וכתב הטור (שם) שהלועס בשר לתינוק לדעת רש"י א"צ להמתין לאכילת גבינה, ולהרמב"ם צריך מפני הבשר שבין השיניים.

(כתב הפמ"ג (במשב"ז ס"ק א') "ודע דאם לועס לתינוק תבשיל שיש בו שומן לכאורה לכל הפירושים אין צריך להמתין דמושך ליכא כיון דלא אכל ובין שיניים ליכא מכל מקום יש להחמיר להמתין שש שעות משום לא פלוג וישראל קדושים ואין לפרוץ גדר. והני שש שעות הם חלק מכ"ד מעת לעת לא זמניות וכ"כ הכנסת הגדולה (הגהות הטור אות ו') דודאי אין לומר בימות החורף מתעכל מהר והוא פשוט" וכ"כ שירי ברכה יורה דעה (ס"ק י"ב) "לועס לתנוק תבשיל שיש בו שומן אף דנראה דבין לפירש"י בין לפירוש הרמב"ם שרי, דאינו מושך, כיון דלא אכל, ובין שיניים ליכא, מ"מ יש להחמיר להמתין שש שעות, דלא פלוג, וישראל קדושים ואין לפרוץ גדר)

ויל"ע בדברי רש"י אמאי לא יועיל קינוח והדחה להסיר טעם הבשר הנדבק בפה, ונראה כדאמרין דבשר טעמו הולך ונמשך עד בית הבליעה ואי אפשר להדיח ולקנח אם בלע כלל.



אולם רק בטועם ופולט לא יעבור איסור כדכ' הכה"ח (שם, בס"ק ד') ודוקא הלועס אבל טעם בלשונו ופלט מיד אין צריך להמתין לכו"ע גם אם לקח חתיכת בשר לתוך פיו ותכף החזירו שלם אין לצריך להמתין וכ"ש אם טעם שומן ופלט דאין צריך להמתין".

ג

הבשר שבין השיניים אחר שעבר ו' שעות

ישנה עוד נפק"מ בין שיטת רש"י לשיטת הרמב"ם לענין בשר שבין השיניים לאחר שש שעות

הנה הגמ' חולין (קה ע"א) א"ל רב אחא בר יוסף לרב חסדא, בשר שבין השיניים מהו, קרי עליה 'הבשר עודנו בין שיניהם' ופרש"י מי חשיב בשר שלא לאכול גבינה עימו עד שיטלנו. ופשיט ליה, דאלמא דמיקרי בשר. ולפי דברי רש"י איירי רב חסדא כששהה הבשר עד זמן סעודה אחריתי וכבר עבר זמן עיכול, ואפ"ה חשיב בשר.

ועיקר טעמו של רש"י הוא מפני הטעם הדבוק והכא בעי רב אחא לענין גוף הבשר אם צריך להסירו לאחר שעבר ו' שעות לפני אכילת גבינה, וע"ז אמר ליה רב חסדא 'שדין בשר יש לו' וצריך להסירו.

[וב"ב הרא"ש (פ"ח סי' ה'), והר"ן (דף לז:), וכן ביאר הטור (סי' פט) בדעת רש"י. וכ"כ להדיא הב"ח (ריש סי' פט) דאליבא דפי' הרש"י והרא"ש אפילו אחר שש שעות לא אמרינן דהרי הוא פרש בעלמא, אלא חשיב בשר. וכן מבואר בגינת ורדים (חיד"ד כלל יד בחדשות) דלפי רש"י גם אחר שש שעות יש לו טעם בשר, ולפיכך כתב הטור (שם) דיש לנקרו].

אולם לשיטת הרמב"ם דאזיל בטעם דהמתנת ו' שעות משום בשר שבין השיניים, נהי דאחר ו' שעות אין מקום לספק כלל,

דהרי כתב הטור (סי' פט) דאפילו לאכול הבשר שבין השיניים יחד עם גבינה, מותר לאחר שעברו ו' שעות ואין צריך להסירו לפי שחשיב כמועכל, וכ"ש דאין צריך שיעור המתנה ביניהם. מ"מ בתוך ו' שעות איכא לספוקי, דאע"ג דאינו לועסו ותו ליכא לטעמא דבשר שבין השיניים,

ועוד כדכתב המאירי דאחר ו' שעות כבר נתעכל במקומו ואינו קרוי בשר, ואינו קרוי על בשר שבין השיניים שנקרה בשר, אלא בתוך זמן זה.

מ"מ שמא לא גרע מלועס מאכל בשרי שאין בו חשש שידבק בין שיניו כשומן וכד', דלא פלוג רבנן ועליו להמתין ו' שעות כדכתב הפרי מגדים (משב"ז סק"א). והב"ד הפת"ש (סי' פט סק"א).

ובכעולה מהדברים, לפי הרמב"ם אם יאכל חתיכות דקות שלא ייכנסו לו בין שיניו, לא יצטרך להמתין ו' שעות, וע"כ דלא פלוג רבנן. וכן ראיתי שכתב הגינת ורדים (שם) בדעת הר"מ. אלא שיש לחלק, דשמא רק בדרך אכילה גזרו, שלא לחלק בין אכילה לאכילה, אבל הכא אין זה דרך אכילה, ואם נתיר בבליעת שאריות בעלמא, לא יבואו להתיר גם לאכול לכתחילה.

אמנם הפר"ח (שם, סע"ק ב') פקפק בסברא זו שלהרמב"ם לאמקרי בשר לאחר שש שעות, ולכך ביאר דלהרמב"ם מה דממתינים שש שעות הוא משום שתוך זמן זה מצוי בשר בין השיניים אולם במצא בשר בין השיניים בפועל גם לדעת הרמב"ם חייב להסירו.

וראיתי שההפלאה (בחיידושו על הל' בב"ח סי' פט), כתב על זה דאם בלעו צריך להמתין שש שעות לפי האומרים נותנים טעם, דמה לי אוכל או טועם ולא חילקו בין רב למעט, ושכן מדוקדק ברמ"א שכתב, דאם יש בשר שבין השיניים צריך להסירו, ומשמע דאם בולעו, עליו להמתין, ואע"ג דאין בו בכדי נתינת טעם, אלא שהעולם אינם נזהרים בזה.

בם' בדי השולחן (סי' פט ס"ק יג) הסתמך להלכה ע"ד ההפלאה והחמיר לדינא היכא שחיטט בשיניו ומצאו אחר שש שעות, להצריך להמתין שש שעות מזמן הבליעה ואף שהוא דבר מועט, דלא חילקו בין דבר מועט לדבר מרובה.

והוי נפק"מ גדולה באופן שהכניס והוציא ולא בלע ויש בזה כמה נפק"מ בדעות הפוסקים ואין המקום להרחיב אולם נראה לי שיש להחמיר לחכות שש שעות מזמן ההקאה עצמה שאין לנו ידע כלל שהקיא הכל, וכמ"ש לעיל שטעם הבשר השומני מורגש בבית הבליעה אף אם הקיאו. אולם לענ"ד לצדד דווקא בתוך שעה או שעתים וקצת מאכילת הבשר, שאם עבר יותר אולי כבר חשיב הבשר כפגום, בפרט שהוא נמצא בתוך המעיים או בבית הבליעה, ומה שהקיא הוא כצואה בעלמא.



ד

גבינה הנשארת בין השיניים

וישנה עוד נפק"מ בין רש"י להרמב"ם, באוכל גבינה מתולעת שכתב הט"ז (ס"ק ד') שהטעם שלה נמשך כמו בשר, אבל בין השיניים אינה נקראת גבינה, ולהרמבם אין צריך להמתין, וכן אם העמידו גבינה בקיבה שטעמה חזק דלרש"י חייב להמתין שטעמה חזק 'נמשך טעמה' אולם לדברי הט"ז (משב"ז שם) הביא דלא מקרי גבינה.

והנה רבות דיברנו בדין גבינה קשה (גבינה צהובה) שנמשך טעמה, אך אינה נשארת בין השיניים. ונחלקו הפוסקים האם צריך להמתין אחריה שש שעות. לפי המקילים בגבינה צהובה שמספיק חצי שעה.

לפי המחמירים בגבינה צהובה לכמה פוסקים צריך להחמיר גם בפיצה, כי טעמה נמשך, ויש מקילים בפיצה כי התרככה. יוכן יש מקילים במבושלת עם שאר מאכלים כגון במרק, כי איבדה את חוזקה.

א. עשיית הגבינה היא בד"כ מחממים את החלב בתהליך 'פסטור', מפרידים חלק מהשומן על ידי סיבוב במהירות עצומה במכונת 'צנטריפוגה', משפשים את החלב והשומן בשביל שיתאחדו ולא יצוף השומן מעל החלב.

מכאן ואילך כל סוג של גבינה מיוצר בצורה שונה. ניתן לחלק את ייצור מוצרי החלב לקטגוריות הבאות: 1. מוצרים ניגרים גיל, שמנת, וכדומה, בהם מחמיצים את החלב במשך שבע עשרה שעות, עד לתוצאה המוגמרת. 2. גבינות רכות, בהם מוסיפים לחלב חומר מגבן 'רנט', וכך הוא נהיה קצת סמיך. 3. גבינות קשות עוברות מסלול ארוך לאחר הפרדת השומן מהחלב על ידי מחמצת, 'מגבנים' את החלב בעזרת 'רנט' למשך ארבעים וחמש דקות ואת הגבינה הגושית שנוצרה מכניסים לבריכה עם רשתות מכל הכיוונים, ומוציאים מהגבינה את כל המי חלב, בעזרת מיכל עם סכינים מסתובבים, עד שנהפך לגרגירים קטנים וקשים. אח"כ כובשים את הגרגירים בלחץ על ידי 'פרעס' במשך כמה שעות, להוצאת שאריות המים, והגבינה נהפכת לגוש אחד גדול, חותכים את הגוש לבלוקים שעדיין ספוגים במים רבים, מכניסים אותם בתוך בדים חד פעמיים מיוחדים במקרר, בטמפרטורה מבוקרת למשך עשרים וארבע שעות, עד שניגרים ויוצאים כמעט כל המי חלב, ומתקבל בלוק יבש וקשה, שצריך סכין חד בכדי לחותכו, והצבע שלו נוטה לצהוב.

ב. בגבינה קשה שהתרככה על ידי בישול, דעת היד יהודה (סי' פ"ט פירוש הקצר אות ל), אין להחמיר בה כלל. אולם דעת הב"ח (שנה שניה פרשת שלח אות טו) המחמירים בגבינה קשה, הוא אפילו בשלוקה או צליה. ולדעת עצי העולה (לבעל ברכת הבית, כלל ג הלכה יז והערה ס"ק

אולם בגבינה צהובה מותכת להרבה פוסקים דינה שווה לגבינה צהובה רגילה, כי עדיין מושך טעם למרות שאינו קשה ולא נכנס בין השיניים, ויש מתירים, ויש מחלקים בין הסוגים שאם הרוב גבינה קשה צריך להמתין שש שעות ואם הגבינה קשה רק מיעוט בטל ברוב ולא צריך להמתין שש שעות(וע"ע מה שהרחבנו בזה בהערה).

ד

האם צריך להמתין ו' שעות זמניות

נחלקו הפוסקים בהא דאמר מר עוקבא שהתיר אכילת גבינה בסעודתא אחרייתא כפשוטו, והיינו אפילו בחורף שהזמנים קצרים ונלמד שהוא שש שעות

טו) בגבינה קשה מבושלת מעיקר הדין מקילים, כי נתבטל הטעם החזק והחריף וגם לא חוששים שנשאר בין השיניים כי נמחה בתבשיל, ומכל מקום מנהג העולם להחמיר והקשו לפי"ד היד יהודה (פירוש הארוך ס"ק ד) בעצמו נקט להלכה להחמיר כשיטת הט"ז מצד שהטעם נמשך בפה, ואם כן אפילו שהתרככה אין סברא להקל, כי עדיין נמשך הטעם. ובמילואים (בסוף ספר יד יהודה עמוד רעד) דן בכך באריכות המהדיר שהוא נו"נ של היד יהודה, והסיק לפרש את כוונת היד יהודה, כפי כמדויק מהט"ז, שגבינה קשה הוא לא רק סיבה לנשאר בין השיניים, אלא הוא גם סיבה לנמשך הטעם, ובגבינה רכה לא שייך לומר שנמשך הטעם, ולכן בפיצה לא צריך להמתין שש שעות כיון שנתרככה. ומוסיף, שאפילו אם נאמר שמושך הטעם שייך בפני עצמו גם בלי נכנס בין השיניים, מכל מקום כיון שבנתרככה לא שייך הטעם של גבינה בין השיניים, אם כן ביותר משעה אחת אין מקום להחמיר גם לשיטת היד יהודה, כי בדבר שתלוי בשתי הטעמים אין להחמיר יותר משעה, כדמוכח בהגרעק"א (סוף סעיף א) כדיוק הרמ"א, והיד יהודה (ארוך סוף ס"ק א, ס"ק כו, קצר ס"ק ג וס"ק יד), לגבי הלועס גבינה לתינוק ואינו בולע, ששייך הטעם שנתקע בין השיניים ולא שייך הטעם של מושך הטעם, ולכן מספיק להמתין שעה, כי שש שעות הוא רק מנהג להחמיר, ובאופן שצריך להמתין רק לפי שיטה אחת, לא נוהגים להחמיר ומספיק להמתין שעה כעיקר הדין. וזה דלא כדעת הדרכי תשובה (סי' פט סוף ס"ק לד), שגם בלעס ולא בלע יש להחמיר ולהמתין שש שעות, מחשש שנשאר בין השיניים, כי טבע הגבינה לדבק בין השיניים ובפרט מי שיש לו חורים בשיניים, הרי שגם כאשר צריך להמתין רק לפי שיטה אחת צריך שש שעות.

לדעת הגרי"ש אלישיב זצ"ל (קובץ תשובות חל' א' סימן נ"ח) והבדי השלחן (סעיף ב ביאורים ד"ה וכן נוהגין) הדין בגבינה קשה שהתרככה כגון בפיצה, תלוי במחלוקת הפוסקים מה הטעם של גבינה קשה, אם הטעם משום שנמשך הטעם הרי גם בפיצה נמשך הטעם, ואם הטעם משום שנתקע בין השיניים, בפיצה שהגבינה צהובה רכה לא נתקעת בין השיניים. והורה הגרי"ש אלישיב (באר ישראל יום טוב עמוד קז) שאם אוכל את הפיצה כשהיא חמה והגבינה צהובה עדיין רכה, יש להקל שאין צריך להמתין שש שעות.



זמניות, או דשיעור 'סעודתא אחריתא' הוא שיעור קבוע של שש שעות כסעודה בימי תשרי וניסן.

דעת פר"ח (סי' פ"ט סק"ו) דלאו דוקא שש שעות כגון בחורף שהימים קצרים וכו' אף על גב דליכא בין אכילה לאכילה אלא כמו ד' שעות בקירוב וזה דבר מוסכם אליבא דכו"ע דהא לשון הגמ' הוי בהא סעודתא הוא דלא אכילנא וסעודתא אחרינא אכילנא משמע דמסעודה לסעודה שפיר דמי ולא קמפליג בין ימים קצרים לימים ארוכים וכו' והביאו בגליון מהרש"א.

אולם בכרתי ובפלתי (סק"ג) צידד להביא ראיה מזמן סעודת ת"ח שלדעת הרמב"ם מתחילים בסוף שעה ששית ואוכלים בשביעית ואין רק ה' שעות עד הערב עיין שם, וע"ע בדגול מרובה. ובעקרי הד"ט סי' י' סק"ה כתב להעמיד סברת הפר"ח דסגי בשעות זמניות.

גם בכלבו (סו"ס ק"ו) ובארחות חיים (ח"ב עמ' של"ה) שנקטו הלשון כמו שיעור ששה שעות. ובדעת קדושים סק"ב כתב דלא שייך בכך שיעור מצומצם כמדת חכמים חסר קורטוב וכו' כי בכך הסעודה המכוון בערך וכו' וביותר בבשר עוף ועל ידי שינה בינתיים אולי ג"כ צד קולא שעכ"פ די בפחות שעה או ב' וכו' ¹.

ג. חכמת אדם שער איסור והיתר כלל מ' יג כתב ויש אומרים דמה שאמרו בגמרא בסעודה אחרת מותר אינו רוצה לומר זמן סעודה אלא סגי בהמתנת שעה אחת דזה הוא זמן התחלת עיכול (עיין כרתי ופלתיובלד שלא יאכל בסעודה אחת קודם ברכת המזון אפילו המתין כמה שעות לא מהני אלא דוקא שיברך מקודם ברכת המזון וגם שהייה שעה אחת לאחר שאכל הבשר בין שהמתין קודם ברכת המזון או לאחר ברכת המזון ואם אכל בשר בלא סעודה לא מקרי סילוק עד שיברך ברכה אחרונה ואם מצא בשר בין שיניו אחר השעה צריך הדחה וקינוח ואם לא מצא אין צריך הדחה וקינוח. והמנהג הפשוט במדינות אלו להמתין שש שעות כדעת הבית יוסף ועוד אנו נוהגין להחמיר שאפילו אם אכל גבינה קשה דהיינו שהיא מתולעת או שישנה ששה חודשים (ט"ז ס"ק ד') אין אוכלין אחריה אפילו תבשיל של בשר וכן אם אכל אפילו תבשיל של בשר אין אוכלין אחריה מאכל של חלב אלא בהמתנת שש שעות ולאחר ברכת המזון והמקיל בזה עובר משום בל תטוש תורת אמן ומכל מקום אם אין בשר בתבשיל רק שנתבשל בקדירה של בשר אף על פי שלא הודחה יפה (ש"ך ס"ק י"ט) מותר לאכול אחריו גבינה ואין בו מנהג להחמיר וכן נוהגין לאכול בשר אחר תבשיל שיש בו גבינה או חלב מיהו יש ליטול ידיו ביניהם אפילו ביום ואפילו לא יאכל בשר ממש רק תבשיל של בשר אחר תבשיל של גבינה או נגע בהם בידיו ואפילו שמש המשמש בסעודה אף על פי שאינו אוכל אלא שנוגע באוכל צריך נטילה בין מאכלי חלב למאכלי בשר (ש"ך ס"ק כ"א) ומכל מקום לצורך

אולם בדברי הרמב"ם (שם, פר' ט' הל' כח) עד שיהיה ביניהן כדי שיעור סעודה אחרת, והוא כמו שש שעות. ובביאורו הוא שהרי אמרין בגמ' שזמן סעודה ראשונה של תלמיד חכם, בשעה שישית ביום, בשעות זמניות - קצת לפני חצות היום, ובזמנם שלא היה להם דרכים נוחות להאיר בלילה, את סעודת הערב היו אוכלים לפני שיחשיך, נמצא שאכל מר עוקבא סעודה זו לאחר שש שעות.

אולם התוספות חולקים על דברי הרמב"ם (תוספות חולין שם ק"ה ע"א) לסעודתא אחריתא אכילנא לאו בסעודתא שרגילין לעשות אחת שחרית ואחת ערבית, אלא אפילו לאלתר אם סילק השולחן ובירך מותר דלא פלוג רבנן.

וברור יוצא בשיטתו לדעת כל הפוסקים שהביאו דברי הרמב"ם ולא הזכירו שש שעות משמע שצריך להמתין שש שעות שלימות וכך משמע בדברי הרשב"א (תורת הבית ב"ג ש"ג פ"ו ב) והחמודי דניאל והיד יהודה ועוד.

אולם בספר דעת קדושים (להגר"ד מבוטשאטאט ס"ק ב', שזכינו לההדיר מחדש בשנה זו בס"ד) כתב דהשיעור הוא לא בצמצום כשאר שיעורי חז"ל אלא אפילו קרוב לכך תלוי הוא בשיעור הזמן שבין סעודה לסעודה.

ולחלבה כתב בכף החיים (י"ד סי' פ"ט סעי' ה') יעד שיששה שש שעות, שש שעות אלו אינם זמניות אלא שעות הנהוגות כל שעה חלק מעשרים וארבע שעות והשש שעות הם רביע היום והלילה בין בקיץ בין בחורף.

ה.

שאר שיטות בזה בשלוש שעות או בשעה אחת

א. ובקצרה נבאר את השיטות דפסקי דצריך ג' שעות המנהג הוזכר ב'דרכי תשובה' כמובא לקמן וכך נוהגים בזמננו חלק מיוצאי גרמניה ואנגליה

חולי קצת נראה לי פשוט דיש להתיר אפילו אכל בשר בהמה לאחר שימתין שעה ויחטט שיניו לאחר ברכת המזון.

ד. וכן בכנסת הגדולה בהגהות הטור אות ו, בית לחם יהודה אות ג, כרית אות ו, וכתב דלא כהרב פרי חדש שכתב דבחורף סגי בארבע שעות. וכ"כ הרב גינת ורדים בגן המלך סימן קנד ודחה את דברי הרב פרי חדש וכן הסכים פרח שושן סימן א שולחן גבוה אות ג משבצות זהב אות א ברכי יוסף בשיורי ברכה אות ד וכתב וכן המנהג פשוט. ערך השולחן אות ב בשם כמה פוסקים, חכמת אדם כלל אות יב פתחי תשובה אות ג בית יצחק בעמודי זהב אות ב, מקדש מעט אות ב, זבחי צדק אות ב (וכבר הרחבנו בזה בקובץ שיראה אור ע"י ישיבתנו 'הפוסקים' בהלכות בשר בחלב).



(אולם צריך לידע דהאריז"ל היה נוהג להמתין יום שלם בין אכילת בשר לגבינה, וכן יש שנהגו סלסול בעצמם וממתנים כ"ד שעות שלימות אחרי אכילת בשר (דרכי תשובה סק"ד וסק"ו). ור' ירוחם (איסור והיתר סי' ל"ט) - "אכל בשר אסור לאכול גבינה עד סעוד' אחר' כר' חסדא וכן נהג מר עוקבא מפני שהבשר ושומן נדבק בפה זמן ארוך, וכ' ר"ב מפני שהבשר שבין השניים קרוי בשר שנא' הבשר עודנו בין שניהם והוא ג' שעות כרש"י ומטעם זה טוב לנקר שיניו בסעודה אחרת אם יאכל גבינה".

ויל"ע דהוי סתירת ר' ירוחם, ושיטת רש"י הנ"ל וראיתי דחלת פינחס (ח"א סי' ל"ו ענף ז') - "ועי' ברבינו ירוחם באו"ה שלו אות ט"ל שכתב להמתין ג' שעות כמו שנוהגין עתה באשכנז, ובנתיב ט"ו אות כ"ח כ' ו' שעות, וע"כ שמא יש שם ט"ס ואין להביא משם רא"י ועייש"ה".

וראיתי דמביאים בשם הגר"ח זצ"ל "המקור למנהג אשכנז להמתין רק ג' שעות בין אכילת בשר לחלב הוא מרבינו ירוחם (איסור והיתר) וז"ל: 'אכל בשר, אסור לאכול גבינה וכו', והוא ג' שעות כרש"י וכו'. אמנם מרש"י בחולין משמע ששיעור ההמתנה הוא ו' שעות, ויתכן שטעות הדפוס נפלה בדברי רבינו ירוחם וצ"ל 'והוא ו' שעות כרש"י'".

ב. והנהג שעה אחת כבר כתב הט"ז (שם, ס"ק ב') בשם מהר"א (הגש"ד סי' ע"ו ס"ק ב') דכל מאי דאמרינן שהמתנת שעה עם סילוק וברכת המזון היא פשרה שעשו רבים מדעתם ולא מצאנו רמז לשיעור זה אלא שאין למחות בידם אחר שתוס' והראב"ה מתירים להלתר על ידי סילוק וברכת המזון.

וז"ל השערי דורא (סי' ע"ו אות ב') - "רבים נוהגין להקל ועושין להם פשרה מדעתם להמתין שעה אחת סעודת בשר וסליקו וברכו ואז אוכלין גבינה ואע"פ דלא אשכחנא טעמא ורמז לשיעור זה ממה נפשך מ"מ מי ימחה בידם הואיל ותוס' וראב"ה מתירין אכן הצנועים מושכין ידיהם עד מסעודת שחרית לסעודת ערבית".

וגם באיסור והיתר (כלל מ' דין ד') נקט כן "ונהגו העולם להמתין שעה אחת מכ"ד שעות ליום אחר ברכת המזון ואוכל אז גבינה אפילו בלא קנוח וממתין השעה אפילו אחר אכילת בשר חיה ועוף".

וע"ע במהרי"ל (מנהגים, הלכות או"ה משערי דורא אות ח' ד"ה אכל) - "אכל בשר אפילו של עוף לא יאכל גבינה אח"כ עד סעודה אחרת. חסידים הראשונים והאידינא ממתנים ו' שעות, והמנהג להמתין שעה אחת".

וראיתי דביא בכרתי ופלתי (ס"ק ג') דשעה אחת הוי תחילת העיכול, וכדכתב במג"א (אור"ח סי' קפ"ד ס"ק ט') שהוא בשעה וחמש בקירוב ולכך הוא דסגי להם אם המתין שעה כבר עבר שיעור תחילת עיכול.

במסופק אם עבר ו' שעות אחר אכילת בשר, האם מותר לאכול חלב או צריך להמתין עד שבודאי יעברו ו' שעות ביד יהודה (הארוך ס"ק א', הקצר ס"ק א') החמיר ואפשר שכוונתו רק בדעת המחבר. ויל"ע.

ו.

תנא אגרא חמוה דרבי אבא, עוף וגבינה נאכלין באפיקורן

אמרי בגמ' חולין (ק"ד ע"ב) "תנא אגרא חמוה דרבי אבא, עוף וגבינה נאכלין באפיקורן". רש"י מבאר דהיינו "דרך הפקר, שאינו נזהר בהם". וא"כ אין צורך לא בנטילת ידיים ולא בקינוח הפה בין אכילת בשר לבין אכילת גבינה.

ובהמשך דברי הגמ' מחלקינן בין אכילת בשר בהמה וגבינה לבין אכילת בשר עוף וגבינה: אמנם אגרא חמוה דרבי אבא לא הקפיד להפריד בין אכילת בשר עוף לבין אכילת גבינה, אבל אין הדבר כן בנוגע לבשר בהמה וחלב. הגמרא מציעה חילוק נוסף בין אכילה ביום, שאז אדם יכול לראות אם נדבק בידיו משהו מהבשר או החלב (ואין צורך לאסור את אכילתם יחד) לבין אכילה בלילה.

ואפיקורן הכוונה דרך הפקר, ויש מפרשים בלא מטלית או באותה מטלית בלי להחליף אותה מאכילה לאכילה.

הרי דמבואר דאי"צ נטילה וקינוח, ברם אחר אכילת בשר בהמה צריך נטילה וקינוח, בכדי לקנח את כל השיריים בפה.

דעת רש"י תוס' הרא"ש והרשב"א, שכוונת הגמ' הוא גם מאכילת עוף לגבינה וכן להיפך, ודעת ר"ת אי"צ להמתין כלל וכדאמרין לעיל.

אולם בדברי הרמב"ם (שם, כו' כח'), אי"צ להמתין כלל מאכילת גבינה לעוף, אך אחר אכילת עוף צריך להמתין שש שעות בגלל הבשר שנדבק בין שיניו, וכמו בשר בהמה.

ובן משמע בגמ' (קה): שאיתא שם דהטעם שצריך להמתין בין אכילת בשר לגבינה שנאמר "הבשר עודנו בין שיניהם", והפסוק שם מיירי על עוף, וא"כ להדיא שחובת ההשייה הוא גם אחר אכילת עוף.



במאירי כתב ליישב את ב' הסוגיות בגמרא, שהרי בגמ' משמע שבעוף אין דין שהייה, שהכא מיירי היכי שאכל גבינה ואח"כ עוף, אך אם אכל עוף אסור לאכול אח"כ גבינה, וזהו הפסוק "הבשר עודנו בין שיניהם".

ולפי"ז הראיה שהבאנו להרמב"ם, לא מוכרחת כי לא נזכר בגמ' מה אכל קודם.

ובאמת צריך להבין מה הקולא בעוף על פני בשר, יתכן לומר שהיות שבשר עוף לא אסור כי אם מדרבנן לכך הקילו בו, ויש סברא לומר כמו שכתב הר"ת, שעוף לא נדבק בשיניים ולכך הקילו בו.

והנפק"מ אם הטעם בגלל שזה רק מדרבנן מותר תמיד, אך אם הטעם להקל היות ולא נדבק בשיניים, יתכן שמחויבים בהדחה וקינוח להסיר את הבשר שבין שיניו.

וגדר שהיית שש שעות יתכן לומר בפשטות שנתנו לרווחא דמילתא, להפריד בין בשר לחלב, אך אפשר לומר ביותר שחייבו שהיית שש שעות, כשיעור ב' סעודות בכדי שנפריד סעודה הבשר לסעודת החלב, מזה שלא אמרו רק שיעור שש שעות (כדאמרינן לעיל), אלא ביארו הטעם שהוא כשיעור ב' סעודות, והמחייב העיקרי הוא שיהיה נפרד כב' סעודות, (וטעם השש שעות הוא שיסיר הטעם, ויסיר הבשר משיניו),

והוי נפק"מ שלסברא השניה אף אם יודע בוודאי שאין לו טעם ולא נשאר בשר בין שיניו, מ"מ חייב לשהות בכדי להפרידם כב' סעודות.

בגמ' איתא שלא יאכלו בשר בחלב, אלא כשישהה כשיעור ב' סעודות, ולא נזכר כלל השיעור של שש שעות משמע מהכא שב' הטעמים אמת שאיכא הן חובת שהייה של שש שעות מצד שיעור שקבעו חז"ל, והן מצד ההפרדה ביניהם כב' סעודות.

הנפק"מ היוצאת באם אכל סעודה של שמונה שעות ויותר, בכ"ז אסור לאכול חלב וצריך להמתין לסילוק השולחן.

בפוסקים מבואר שאף באותה סעודה אם עברו יותר משש שעות, מותר לאכול חלב, והדברים מבוארים בסברא, היות שעברו שש שעות מסיום אכילת הבשר, הבשר נתעכל במיעיו, ולא אכפת לן שהוא עדיין באמצע הסעודה והם הוי סברי שעיקר טעם השהייה הוא רק שש שעות, ולא להפריד בין הסעודות.

ועוד נראה דלהטעם שהוא להפריד בין ב' הסעודות, באם בירך וסילק השולחן,
יכול לאכול גבינה אף דלא המתין שש שעות, ברם באם השיעור הוא גדר
בלא טעם ההפרדה, חייבים תמיד לשהות שש שעות.





הרה"ג רבי אסף כהן שליט"א
מחכמי ודבני הישיבה

סי' צא סע' ד'



בענין מחלוקת רב ושמואל עילאה גבר או תתאה גבר וליטעמיה קפילא והנ"מ והנה הגמ' [פסחים עו.] אתמר חם לתוך חם דברי הכל אסור צונן לתוך צונן דברי הכל מותר. חם לתוך צונן וצונן לתוך חם רב אמר עילאה גבר ושמואל אמר תתאה גבר, פירוש לרב אם העליון שנשפך הוא רותח והתחתון הוא צונן הכל מתערבב ונבלע ונפלט מאחד לשני ולדוגמא אם הרותח גבינה והתחתון בשר צונן הכל אסור משום בשר וחלב היות והעליון גובר ולשמואל בכזה מקרה רק כדי קליפה נאסר והשאר מותר בהדחה כיון שהתחתון גובר וכיון שהתחתון היה צונן ממילא נאסר רק כ"ק, וכשהתחתון רותח לשמואל הכל אסור כיון שטבע החום לעלות למעלה [תו"ח כ' כג"ג דין ב'] יש עוד טעמים ואכמ"ל, והיות ויש שני מתניא כוותיה דשמואל נפסק כשמואל וכ"פ השו"ע סימן [א' ס"ג].

שואלים האחרונים שנקרא לקפילא שזה טבח גוי ויגיד ע"י שיטעם אם תתאה גבר והטעם נבלע והתערבב בבשר והחלב כשהיה חם וכשלא היה חם הטעם נכנס רק כ"ק ואין טעם של בשר וחלב בשני החתיכות או להפך בעילאה גבר וא"כ מה המחלוקת של רב ושמואל נביא קפילא שיטעם.

א. הרשב"א [משמרת הבית ב"ד שא ט:] הובאו דבריו בנימוקי הגר"ב [על המש"ז ס"ק ז'] וז"ל אני אין לנו אלא כדברי חכמים הבקיאים בהלכה הבקיאים בטבעים וסומכים עליהם בזה כמו שסומכים עליהם באיסור קליפה ובנטילת מקום ובאיסור הכל ובדיני תתאה גבר ועילאה גבר ובשאר דרכי איסור והיתר שלמדנו מהם ואין אנו נשענים על בינתנו לומר זה אפשר וזה לא אפשר ע"ש, פירוש שאין אנו מבינים כלום וממילא שלא נסמוך על דברי הקפילא ולכן הקפילא לא יעזור כלל.

ב. הכרתי ופלתי [צא ס"ד ד"ה ולפי"ז] שואל על דברי הרמ"א שפסק כשמואל שתתאה גבר ולכך כשהתחתון צונן והעליון רותח יקלף מהבשר כ"ק ואם בישל את הבשר בלי שקילף הבשר מותר באכילה וקשה הרי הכ"ק אוסר תערובתו בליכא שישים ומתירן שהיות והכ"ק טעמו קלוש מאוד קייל לחז"ל שאין בכחו

להתפשט כיון שאין בו ממש ועפ"ז מיישב הכרתי ופלתי את הקושיא על רב ושמואל שהסיבה של"מ קפילא כיון שטעמו קלוש מאוד.

וק"ק שאין הנדון דומה לראיה שהרי כ"ק שיערו מועט מאוד ולכן טעמו קלוש שא"א להרגישו משא"כ תתאה גבר במידה והתחתון חם לשמואל הטעם מתערבב בהכל בבשר ובחלב ולכן קשה לומר שטעמו קלוש ורק לרב שפליג נאסר כ"ק וצ"ע ונראה מלשונו של הפמ"ג שלא היה נוח לו תירוצו של הכו"פ שכתב [מש"ז ס"ק ז'] "וראיתי לכו"פ שעמד בזה ולדידי י"ל וכו'.

ג. הפמ"ג [מש"ז ס"ק ז'] ס"ל שבאמת אה"נ כיון שעל הרוב נותן טעם ממילא כשיש קפילא אנו סומכים על הקפילא לבדוק אם תתאה גבר או עילאה גבר וכל מחלוקתם של רב ושמואל זה בדילתא קפילא ולמר מספר אסור עילאה ולמר תתאה וכו' ע"ש, נמצא שלפמ"ג כן סומכים על קפילא בין שהתחתון צונן או רותח.

ד. ערה"ש [צא ס"ח - י] ובפשוטו י"ל דליכא קפילא ולא נראה כן אלא י"ל שכל נאמנות הקפילא זה שיש בודאי איסור [לדומא נכנס כזית בשר לסיר חלב ולא יודעים אם יש ששים כלפי הבשר או לא בזה סמכין על קפילא] אבל איפה שאין בודאי איסור כמו כלי שני שלרוב הפוסקים לא מבליע ולא מפליט או כלי שלישי לכו"ע לא מבליע ולא מפליט, ולו יצויר שיבוא קפילא וידיד שיש טעם בשר בחלב שהיה בכלי השלישי וודאי שלא נאמין לו בכלל בידנו שאין העכו"ם נאמן לא להתיר ולא לאסור. העכו"ם הקפילא רק מברר את הדבר.

וא"כ ה"ה אצלינו כיון שקייל תתאה גבר, הקפילא לא נאמן לאסור שהתחתון צונן וק"ק שערה"ש בן לאחר שקייל שתתא גבר אבל קושית האחרונים היא לפני שקייל שתתאה גבר שנבדוק ע"י קפילא ואז נדע אם תתאה גבר או עילאה גבר, מ"מ עה"ש בתירוצו השני ס"ל שכן סומכים על הקפילא ושהתחתון חם אסור עד שיטעם הקפילא, ושהתחתון צונן ונאסר רק הכ"ק א"א לסמוך על טעימת הקפילא שטועם טעימת איסור כיון שיתכן שמה שטעם זה יהיה הכ"ק ולכן כל מה שנאמין לו זה יהיה שהתחתון רותח פירוש שזה יהיה אסור הבשר והחלב עד שיטעמנו הקפילא נמצא שבפשוט דברי הרשב"א אין אנו סומכים כלל על טעימת הקפילא אלא כמו שנפסק בשו"ע שתתאה גבר וכו"ל.

ולברתי כפלתי לא סומכים כיון שטעמו קלוש וכ"כ [נודע ביהודה קמא ס' כח שאין מופת חותך שני"ט ע"ש.

לפר"מ כן סומכים על הקפילא ובפשוט בין שהתחתון צונן או רותח וכל מחלוקתם זה בדילכא קפילא.

ולערוך השולחן בתירוצ' א' לא סומכים על קפילא כיון דקייל תתאה גבר.



ובתירוי' ב' שהתחתון חם התבשיל אסור עד שיבוא הקפילא ויטעם ונאמין למה שיאמר וכשהתחתון צונן לא סומכים על הקפילא כיון שאפשר שטעם את הכ"ק ולכן אמר שטעם האיסור.

למסקנא יש שלוש חילוקים א. שכלל לא נאמן ב. שנאמן תמיד ג. שהתחתון צונן לא נאמן ושהתחתון רותח כן נאמן.



הרה"ג רבי יעקב מאיר ביטון שליט"א
מחכמי ורבני הישיבה

דין איסור כדי קליפה לענין דיעבד



א.

כתב השו"ע (סי' צ"א, ד') בשור וחלב שנתערבו יחד ואפי' בשר צונן לתוך חלב רותח או חלב צונן לתוך בשר רותח הכל אסור. משום דתתאה גבר, אבל חלב רותח שנפל על בשר צונן, קולף הבשר ושאר הבשר מותר, הג"ה - ובמקום שהבשר צריך קליפה אם לא קילפו ובישלו כך, מותר בדיעבד, והחלב מותר כולו, ואם נפלו זה לתוך זה צוננין מדיח הבשר ומותר.

ומקור הדין - הסוגיא בפ' כיצד צולין (עו.) דנחלקו רב ושמואל אי עילאה גבר או תתאה גבר, ופסקינן כשמואל דתתאה גבר, ואמרי' - דאף לשמואל - אם החם נופל על הצונן, אף שהצונן גובר מ"מ אדמיקר ליה א" דלא בלע פורתא, דלפני שמצטען בולע כל דהו ולכן נאסר כדי קליפה, ובתוס' הביאו דנחלקו ר"ת והריב"א באופן שהחלב רותח נפל אל בשר הצונן, דכאן לא שייך להוציא כדי קליפה מהחלק כיון שנתערב, דדעת ר"ת - שהחלב מותר לגמרי, מדלא הוזכר בגמ' - איסור לגבי החלב אלא רק שצריך לקלוף הבשר, וריב"א חולק - שגם החלב נאסר כדי קליפה פוצריך שישים כנגד הכדי קליפה, והשו"ע פסק כר"ת לגבי החלב, והוסיף הרמ"א - דגם לגבי הבשר שצריך לקלפו, אם לא קילף ובישעו כך. מותר בדיעבד. ומקורו - מדברי האיסור והיתר (כלל כ"ט, ב') דקליפה שהצריכו חכמים אינו אלא חומרא בעלמא ולכתחילה אם אפשר.

והמ"ז (ס"ק ז') הק' על פסק השו"ע והרמ"א מכמה מקומות דחזינן דכדי קליפה אוסר אפי' דיעבד "ולכן פסק כהריב"א שצריך שישים כנגד הקלפה.

ב.

ובש"ך (ס"ק ח') בק' על דין הרמ"א מירך שנמלחה עם גיד הנשה ונאסרה כדי קליפה ואח"כ בשלו דבעינן שישים כנגד הקליפה, וכן הק' מכמה דוכתי שמצינו שנאסר אף לאחר שנתבשל גם לענין דיעבד.



ותי' הש"ך - דכל מה שפסק הרמ"א הכא שנתבשל בלא קליפה דמותר בדיעבד מיירי שנבלל באופן שכעת אינו מכירו בדומה למה שהתיר ר"ת את החלב משום שנבלל ולא ניכר האיסור, אבל באופן שניכר הקליפה לאחר שנתבשל ודאי שנאסר בדיעבד וצריך לקלפו וכן צריך שישים כנגד החתיכה שנאסרה כמו שמבואר בירך שנמלחה. ועי' בבית מאיר שכתב - "כמה תמוה לי סברא זו, גוף הקליפה בה שלא תאסור כלל.

ובחוות דעת (ס"ה ח') כתב ליישב קושיית הפלתי על הש"ך, דהרי סברת ר"ת - דהחלב מותר כולו ולא בעינן שישים משום דקים להו לחז"ל דהטעם של האיסור הבלוע בקליפה מועט הוא ואינו יכול להטעים רק כדי קליפה ולא יותר. ולכן כשנתפשט ודאי שיש פה שישיין כנגד הטעם של האיסור הבלוע בכדי קליפה ונתבטל הטעם "וכל מה שמצינו להצריך שישים כנגד כל הקליפה אם ננקוט - דיש הכא דין חתיכה נעשית נבילה, שהקליפה נעשית נבילה וטעם עצמו של הקליפה אוסר, וא"כ בחלב סהוי לח בלח ולא ניכר האיסור בפני עצמו חתיכה נעשית נבילה, וכמ"ש הרשב"א בתורת הבית הארץ דהטעם - לפי שכל ההיתר מתערב עם האיסור ויכול הכל להצטרף ולבטל את האיסור וא"כ גם במה שכתב הש"ך באופן שהחתיכה באופן שהחתיכה אינה ניכרת ונבלל ונימוח ולא ניכר האיסור בפני עצמו לא אמרי' חתיכה נעשית נבילה.

ג.

והנה המג"א בסי' תס"ז ל"ג כתב לתרץ קושיות האחרונים על הרמ"א, דהכא בדין תתאה גבר כל דין הכדי קליפה הוי חומרא בעלמא, דמתחילה אמרי' בגמ' דאין צריך קליפה, אלא דחיישינן שמא בלע פורתא לכן אין הקליפה אוסרת החתיכה, אבל במקום שצריך קליפה מדינא, אם נתבשלה בלא קליפה אוסרת החתיכה. (ועי' בפלתי מה שהק' על המג"א). ועי' בפרי מגדים דכתב - דלפי חילוק המג"א יוצא - דכל דין הרמ"א מיירי בעירוי שנפסק הקילוח דאז נאסר כדי קליפה מחומרא דרבנן ובכה"ג מותר בדיעבד, אבל בעירוי שלא נפסק הקילוח דמדינא מבשל כדי קליפה אסור בדיעבד ובעינן שישים כנגדו וכן הביא הפתחי תשובה בשם התשוואות חן.

ד.

ובפלתי כתב לתרץ קושיות האחרונים על הרמ"א - דיש לחלק בין בשר בחלב שכל האיסור כדי קליפה הוי רק מדרבנן מכיון דהיתירא בלע. והיינו - שהחלב והבשר כשלעצמם מותרים ורק מחמת התערובת נאסרו, דאז הקליפה הוי טעם קלוש ולכן בדיעבד אם בישלו מותר, לבין שאר איסורים דהכדי קליפה

איסורא בלע, דאז נאסר בדיעבד, וכן כתב לחלק הזבחי צדק, דבבשר וחלב - אם בישלו מותר בדיעבד, ובשאר איסורים כגון - בשר נבילה וטריפה במקום דבעי קליפה ובישלוהו בלא קליפה ראוי להחמיר דבעינן שישים נגד הקליפה כסברת ריב"א, כיון שרוב האחרונים פסקו כריב"א. מיהו בשעת הדחק או בהפסד מרובה אפי' בשאר איסורים מותר בדיעבד, וכן כתב הפתחי תשובה בשם התשואות חן.

ה.

כתב הרעק"א על הגליון (סי' צ' על הט"ז סק"ד) דיש לעיין, באם נאסר בשר וחלב כדי קליפה, כגון - בשר רותח שנפל לתוך חלב צונן או בצלי, אם חזר ונפל לקדירה, האם סגי בשישים נגד הקליפה או דבעינן שישים נגד כל החתיכה, דהקליפה אוסרת את החתיכה מדין איסור דבוק, כיון שדבוק בחתיכה איסור, אמרי' דכל החתיכה נעשית נבילה, ואומר הרעק"א - דאסרי' כל החתיכה מדין איסור דבוק.

ובחכמת אדם (כלל מ"ב, י') כתב - דבעינן שישים כנגד הקליפה, וכתב הדרכי תשובה - דלפי המג"א דדין תתאה גבר הוי חומרא בעלמא מדרבנן, א"כ גם לענין איסור דבוק אין להחמיר בזה, וכל מה ששייך להחמיר איסור דבוק רק בחתיכת בשר שנאסרה מחלב ע"י עירווי שלא נפסק הקילוח דאז אסור מדינא.





הרה"ג רבי שמואל רפאלי שליט"א מחכמי ורבני הישיבה

בענין מראית העין בבשר בחלב



א. חידוש הרשב"א בדין מראית עין. ב. דין בישול עוף בחלב טהורה ובחלב אשה. ג. שיטת הרמ"א דבאיסור דרבנן ליכא לחשש מראית עין ומו"מ בזה. ה. שיטת הט"ז. ו. שיטת הש"ך. ז. סיכום השיטות להלכה. ח. דין בישול בב"ח בבהמות טמאות. ט. דין בישול בב"ח בנבילות וטריפות. י. בישול בשר חיה בחלב טמאה. יא. שתיית חלב פרווה תוך כדי סעודת בשר. יב. שתיית חלב פרווה אחר סעודת בשר.

א. שו"ע (ס"ד) אסור לבשל בשר בחלב אשה. הנה מקור הדברים הוא מדברי הרשב"א בתשובה (ח"ג סי' רנז) וכפי שכתב הבית יוסף. אולם הב"י קיצר מאד בדברי הרשב"א ובתשובה שם הוסיף הרשב"א עוד כמה ענינים וכדלהלן דהנה במשנה (ק"ג). שנינו בשר בהמה טהורה בחלב בהמה טמאה בשר בהמה טמאה בחלב בהמה טהורה מותר לבשל ומותר בהנאה, הרי דבטמאה ליכא לאיסור בב"ח ואף לא מדרבנן אפ"ה כתב הרשב"א דאסור 'לבשלם' יחדיו משום מראית העין, וה"ה דאסור 'לבשל' בשר בחלב אשה משום מה"ע וכן 'לאכול' בשר בחלב אשה אסור משום מה"ע. והיסוד לכל זה כתב הרשב"א מדברי הגמ' בכריתות (כ"א:) לגבי דם דגים וחגבים דקיי"ל בגמ' דהגם שמותרים באכילה מדאורייתא ומדרבנן מ"מ אם כנסם בכלי אסורים באכילה משום מה"ע שיאמרו שדם בהמה מותר באכילה [כן פרש"י שם], כך ה"ה שאסור לבשל בשר בהמה טהורה בחלב טמאה א"נ בחלב אשה משום מראית העין.

והנה בעיקר חידושו של הרשב"א שאסור לבשל טמאה בחלב טהורה א"נ טהורה בחלב אשה משום מ"ע תמה הפר"ח דאם נבוא לאסור זאת יש לאסור בכל מקום שיש בו חשש מ"ע וא"כ נאסור לאכול בשר חיה בלי ניקור שמא יאמרו בשר בהמה הוא זה וזאת לא מצינו, ובפלתי (ו) הוסיף דא"כ נאסור ליתן יין אדום לתוך התבשיל שלא יאמרו שהוא דם, וכתב הפר"ח דכבר כתבו התוס' (חולין קד. ד"ה ומנא) דאין לדמות גזירות חכמים זו לזו אלא במקומות שהש"ס מדמה עיי"ש. אמנם לדינא לא חלקו הפר"ח והפלתי על חידושו של הרשב"א דליכא לאיסור מ"ע בב"ח.

ב. והנה יש לדון בדעת הרשב"א והשו"ע שאסור לבשל בשר בחלב אשה משום מה"ע היאך הדין עוף בחלב אשה ובהקדם יש לברר היאך הדין עוף בחלב טהורה האם מותר וכפשטות הלשון בשו"ע לעיל ס"ג שמותר לבשל עוף בחלב או שמא הני מילי מעיקר הדין אך משום מה"ע אסור שלא יאמרו שמותר לבשל בשר בהמה בחלב או שיחשדוהו שמבשל בשר בהמה בחלב, ואת"ל דאכן אסור לבשל עוף בחלב בהמה היאך יהא הדין עוף בחלב אשה.

ובפשטות נראה דלא חיישינן שיבואו לדמות עוף לבהמה משום דניכרים הם בעצמותם וממילא ליכא לחשש מה"ע ושרי לבשל עוף בחלב טהורה וכ"ש בחלב אשה, אולם מדברי הרמ"א מבואר לא כן שהרי הרמ"א בדרכי משה (או"ב) תמה על הרשב"א היאך אסור לבשל בשר בחלב אשה והרי אם מותר לבשל בשר בחלב טמאה וכן מותר לבשל בשר חיה ועוף בחלב טהורה אזי כ"ש דשרי לבשל בשר בחלב אשה, ע"כ, כלומר שהבין הרמ"א שלפי הרשב"א שאסור חלב אשה יש לאסור לבשל חיה ועוף בחלב טהורה, ולכאורה מה הקושיא והרי יש לחלק דלא דמו, שמע מינה דנקט הרמ"א [בדעת הרשב"א] דדומים הם ויש לאסור.

ולדינא מצינו בזה פלוגתא הט"ז (ס"ק ה) כתב דיש לטעות ביניהם ולכך אסור לבשל עוף בחלב טהורה, מאידך הלבוש (סעיף ג) כתב שיש לחלק בין עוף לבהמה דלא דמיין אהדי ושרי לבשל עוף בחלב טהורה עיי"ש, ואמנם כאמור מדברי הרמ"א בדרכ"מ משמע טפי כהט"ז. [ושמא יש לדחות הראיה מהרמ"א דעיקר כוונתו להקשות הוא מבשר 'חיה' דדמי טפי לבהמה ולא מ'עוף'].

מיהו אף להט"ז דנקט דדומים הם ולכך אסור לבשל עוף בחלב טהורה מ"מ עוף בחלב אשה דהוי תרי דרבנן ה"ז שרי וכמו שמבואר ברמ"א שעוף דרבנן קיל טפי. וכמבואר כ"ז בפמ"ג בכ"ד, וטעמא דמילתא דלב' טעויות ל"ח.

שימח שלישית בדבר היא שיטת הש"ך ורעק"א דאף בתרי דרבנן יש לאסור משום מה"ע דהנה הש"ך הסכים לדעת היש"ש שכתב לאסור לאכול עוף בחלב שקדים ודלא כהרמ"א שהיקל בזה עיי"ש הרי להדיא דהגם דהוי תרי דרבנן אסור. וכן מבואר נמי ברעק"א שתמה על מש"כ הרמ"א דאסור לבשל בשר טמאה בחלב טהורה ולהפך ותמה מדוע לא כתב הרמ"א דאסור לבשל נמי בשר טמאה בחלב טמאה עיי"ש, ולכאורה לפמש"כ הפמ"ג דבתרי דרבנן שרי הכי נמי הוי תרי דרבנן ומאי קושיא אית הכא, אלא ודאי מבואר דנקט רעק"א דאף בתרי דרבנן יש לאסור משום מה"ע ולזה שפיר הק' דהרמ"א היה צריך לכתוב לאסור ג"כ בשר טמאה בחלב טמאה. [ובדעת הרמ"א צ"ל או דס"ל דאכן בתרי דרבנן שרי, א"נ שיגרא דלישנא נקט ולעולם הה"נ בשר טמאה בחלב טמאה אסור].



נמצא מבואר דעת השו"ע ע"פ דברי הרשב"א בתשובה שאסור לבשל בשר טהורה בחלב טמאה או בחלב אשה וכן בשר טמאה בחלב טהורה משום מה"ע, וכן אסור לאכול בשר טהורה בחלב אשה משום מה"ע, ולגבי בשר עוף בחלב טהורה או חלב אשה לא התבאר להדיא בדעת הרשב"א והשו"ע והפוסקים כתבו בזה ג' שיטות, לדעת הלבוש הכל שרי, לדעת הט"ז טהורה אסור אשה שרי, לדעת הש"ך ורעק"א הכל אסור.

והנה הרמ"א בדרכי משה תמה על הרשב"א היאך כתב שאסור לבשל בשר בחלב אשה משום מה"ע והרי במשנה מפורש שמותר לבשל בשר טהורה בחלב טמאה וכן בשר חיה ועוף בחלב טהורה וא"כ כ"ש שבחלב אשה יהא שרי והניח בצ"ע. אכן לאור האמור לעיל דעת הרשב"א דגם בשר בחלב טמאה אסור לבשל משום מה"ע, מיהו דברי הרשב"א בתשובה לא היו לנגד עיני הרמ"א. ובשו"ע כתב הרמ"א דלפי דברי הרשב"א צ"ל דאסור לבשל גם בחלב טמאה משום מה"ע. וכן אסור לבשל בשר טמאה בחלב טהורה. וסיים הרמ"א שם ודוקא בשר בהמה אבל בעוף דרבנן אין לחוש. וכבר נתבאר לעיל פלוגתת הלבוש והט"ז אי שרי דוקא בחד דרבנן או גם בתרי.

ג. עוד כתב הרמ"א דנהגו לאכול עוף בחלב שקדים ולא חשו למה"ע, אך לאכול בשר בהמה עם חלב שקדים זה אסור משום מה"ע ומ"מ אם מניח שקדים בבשר שרי דתו ליכא למה"ע. ולכאורה ד' הרמ"א צ"ב מדוע מותר לאכול עוף בחלב שקדים ואין בו משום מ"ע שיאמרו שאוכל עוף בחלב בהמה שהוא אסור מדרבנן, ואכן דעת היש"ש (פ"ח סי' נב) שאסור לאכול עוף בחלב שקדים משום מ"ע וכההיא דם דגים וכו', אך הרמ"א בדרכי משה (ס"ו ס"ז) כתב די"ל דהני מילי התם דם בכרת אך הכא עוף בחלב הוא רק דרבנן. והיינו דכוונת הרמ"א דלא חשו חכמים לאיסור מ"ע באיסור דרבנן, ויל"ע בטעמא דמילתא, ואפשר ובהקדם דהנה יש לדון מה האיסור משום מ"ע האם היינו שיבואו להתיר האסור או שיבואו לחשוש שעושה דבר האסור, ובדברי רש"י מצינו שפעמים כתב כן ופעמים כתב כן דהנה גבי דם דגים פרש"י שהרואה אומר דם בהמה מותר ומאידך בכמה דוכתי גבי מראית עין פרש"י שיחשדוהו שעושה איסור, מעתה אי נימא דהטעם הוא שיבואו לומר שדבר זה מותר י"ל דלכך באיסור דרבנן ל"ג משום דהוי גזירה לגזירה. שו"ר במנחת שלמה (חולין הלכות בב"ח סי' פז) שכתב כן עיי"ש.

ובעיקר דעת הרמ"א דבאיסור דרבנן ליתא למ"ע עי' ש"ך שתמה דמצינו איסור מראית העין גם באיסור דרבנן עיי"ש שהביא לזה ב' ראיות, ויש להוסיף שהרי בנ"ח קיי"ל (סי' תרעא ס"ח) דמי שיש לו ב' פתחים צריך להניח ב' נרות מפני החשד, הרי דהגם דהוי רק איסור דרבנן אפ"ה איכא בה חשד [אולם זאת

יתכן לדחות דהכא החשש שיבואו לומר שדבר זה מותר וכמו שפרש"י גבי דם, משא"כ התם הענין הוא שיחשדוהו שעושה איסור, אכן דאי"ז מוכרח לגמרי שהרי נתבאר שרש"י פירש למ"ע גם על שיחשדוהו שעובר איסור, ועי' בדה"ש (ס"ד ביאורים ד"ה ודוקא). ושו"ר בבא"ח (פ' בהעלתך ה"ה) שכתב להדיא שהחשש במ"ע בסוגיין הוא משום ב' הסברות הנ"ל עיי"ש.

והאחרונים (עי' פ"ת נ"צ ועוד) תירצו דכוונת הרמ"א דאין איסור מ"ע בדרבנן רק בצנעא וכמש"כ הרא"ש בשבת (פכ"ב ס"ו ט) דליתא לאיסור מ"ע באיסורים דרבנן בצנעא וכ"כ התוס' בכתובות (ו), ומש"כ הרמ"א שמותר לאכול בשר עוף בחלב היינו בצנעא, אבל בפרהסיא בודאי אסור משום מ"ע, ולא אמרי' באיסור דרבנן כל מה שאסרו חכמים משום מ"ע אסור בחד"ח, משא"כ בבשר בהמה דהוי דאו' אזי אפי' בצנעא אסור משום מ"ע דאסור אפי' בחד"ח. אמנם האחרונים שהקשו על הרמ"א הבינו דמסתימת דבריו מישרא שרי אפי' בפרהסיא ולזה הק' דאשכחן איסור מ"ע אף בדרבנן, [כ"כ הנ"צ שם].

נמצא מבואר דדעת הרמ"א דבמידי דרבנן כגון עוף בחלב טמאה א"נ חלב אשה או שקדים דהוי תרי דרבנן ודאי אין איסור מ"ע הן בבישול וכן באכילה, מאידך בשר בהמה אסור בחלב אשה או שקדים הן בבישול והן באכילה משום מ"ע, ובחד דרבנן כגון בשר עוף בחלב טהורה בבישול נח' הט"ז והלבוש וכדלעיל [אך באכילה פשיטא שאסור ומדרבנן].

ד. שיטת הט"ז. הנה לגבי אכילת עוף בחלב שקדים כתב הט"ז דעיקר הדין הוא כהרמ"א שמותר ול"ח למ"ע, אך לכתחילה בעינן שיניח שקדים עיי"ש. ובדין בישול בשר בחלב טמאה וכו' כתב הט"ז הט"ז לתמוה על דברי הרמ"א שכתב דלפ"ד הרשב"א שאסור בחלב אשה כ"ש בחלב טמאה שזה אינו שהרי הרשב"א גופיה כתב בתורת הבית (ו) שמותר לבשל בחלב טמאה ולא כתב דמ"מ משום מה"ע יש לאסור, [וגוף תשו' הרשב"א לא היה בפני הט"ז ששם מפורש כדברי הרמ"א, ומ"מ קושייתו קושיא מדוע הרשב"א שם לא כתב דאסור משום מה"ע, וצ"ע], לכך העלה הט"ז דלעולם אף הרשב"א מודה דבחלב טמאה שרי וחלוק הוא מחלב אשה, וטעמא דגדר איסור מ"ע בב"ח הוא רק במקום שב' הדברים מותרים באכילה כגון בשר טהור בחלב אשה או שקדים, דבכה"ג יש לאסור אטו בשר טהורה וחלב טהורה, אך במקום שאחד מהם אסור כגון חלב טמאה בבשר טהורה ולהפך שרי. עוד כתב שם הט"ז דלפ"ז כ"ש שיש לאסור לבשל בשר עוף עם חלב עיי"ש.

נמצא דלהט"ז איכא למ"ע הן בבישול והן באכילה, אך בתנאי שב' הצדדים מותרים, מעתה בישול של מ"ע נוהג רק בטהורה ולא בטמאה, ואכילה



שייכת אפי' בדרכן כגון עוף בחלב. אמנם לדינא כבר כתב הט"ז שאין בידו להקל במה שהחמיר הרמ"א.

ה. שיטת הש"ך. עי' ש"ך שהקשה על מש"כ הרמ"א שאסור לבשל בשר טהורה בחלב טמאה ממש"כ השו"ע לעיל ס"ג שמותר לבשל בשר טהורה בחלב טמאה, ואי תימא דהתם איירי מעיקר הדין והכא קמ"ל דאסור משום מ"ע, א"כ הול"ל הכא דאסור לבשל בשר טהורה בחלב טמאה ולא הוה ליה למינקט חלב אשה.

לכך העלה הש"ך דאכן השו"ע בדקדוק נקט לציור זה של בישול בשר בחלב אשה משום דדוקא כה"ג אסור ולא בחלב טמאה, וטעמא דמילתא ביאר ובהקדם יסוד נוסף דליכא לאיסור מה"ע ב'בישול' אלא רק באכילה, ויסוד הסברא בזה כתב הש"ך לפמש"כ היש"ש דבמקום רפואה ל"ח למ"ע ואפי' במקום שאיב"ס, והנה בפשטות סברת היש"ש הוא שבמקום חולי ל"ג רבנן כלומר הגם דעתה שמבשל בשר בחלב אשה איכא למ"ע אפ"ה מותר ולא איכפ"ל ממה"ע מחמת הרפואה, ובפשטות במקום שאין בו חולי ליכא להיתר זה שיתיר לבשל, אך הש"ך חדית לן דמכיון ובמקום חולי ל"ג רבנן בבישול אזי כל אימת שיש לתלות בהכי שרי, לפ"ז כתב דבבישול ליכא כלל למה"ע, דלעולם יש לתלות זאת ברפואה [אמנם להלן כתב הש"ך סברא אחרת בהיתר והיינו היכא דמבשל בשר טמאה בחלב טהורה וכן להפך דמכיון ואינו מבשל לצורך אכילה אין בזה חשש של מ"ע, וקשה מדוע לא אמר הסברא הנ"ל דבכל בישול תלינן לרפואה], ולפ"ז מש"כ השו"ע שאסור 'לבשל' בחלב אשה, אין כוונתו לבשל ממש דזה אכן שרי וכמש"נ דיש לתלות זאת ברפואה, אלא כוונתו שאסור 'לאכול' בשר בחלב אשה, מעתה כתב הש"ך דלזה דקדק השו"ע וכתב הציור בחלב אשה ולא בחלב טמאה לפי שאיירי הכא באכילה ולא בבישול ואכילת טמאה וכו' בלא"ה אסור ובישול שרי, לזה כתב חלב אשה דהוא מותר בבישול ואסור באכילה. והוסיף הש"ך דגם הרמ"א התכוון לזה עיי"ש.

נמצא מבואר דדעת הש"ך בדעת השו"ע והרמ"א דבבישול לעולם ליכא איסור מ"ע, ורק באכילה אסור, ולדעתו האיסור באכילה הוא הן בבהמה והן בחיה ועוף משא"כ להרמ"א האיסור הוא רק בבהמה. אולם האחרונים כבר העירו על דברי הש"ך שברשב"א בתשו' שהוא מקור הדין כתב שהאיסור במ"ע הוא בין בבישול ובין באכילה, ולפ"ז ודאי כוונת השו"ע הוא כפשוטו שאסור לבשל משום מ"ע, והא דהקשה הש"ך אמאי נקט השו"ע חלב אשה ולא חלב טמאה י"ל משום סירכא דהרשב"א נקט הכי ולעולם שווים בדיניהו. כמו כן בדעת הרמ"א א"א לפרש כהש"ך שהרי הרמ"א כתב "ונראה לפי זה דכל שכן דאסור

לבשל לכתחלה בחלב טמאה וכו", ואי נימא דאיירי באכילה אטו כה"ג מי שרי באכילה בדיעבד, וכן הקשה הפמ"ג בשפת"ד וצ"ע.

ו. סיכום השיטות להלכה. דעת השו"ע לפי המבואר בתשובת הרשב"א, בשר בהמה אסור לבשל הן בחלב טמאה והן בחלב אשה או שקדים וכדו' משום מ"ע, וה"ה שאין לאכול בשר בהמה בחלב אשה או שקדים וכן אין לבשל בשר טמאה בחלב טהורה או אשה או שקדים משום מ"ע. ולגבי בישול עוף בחלב טהורה א"נ בחלב טמאה וכן אכילת עוף בחלב אשה או שקדים לא התפרש בשו"ע דעתו בזה ולהלן יבואר השיטות בזה.

דעת הרמ"א, לגבי בישול בשר ס"ל כהשו"ע שאסור בכל גווניו וכן לגבי אכילה ס"ל כהשו"ע שאסור לאכול בשר טהורה בחלב אשה ושקדים משום מ"ע [אא"כ הניח שקדים], ולגבי עוף, לאכלו עם חלב שקדים או אשה שרי ואין בו משום מ"ע, לגבי בישולו עם חלב טהורה או חלב טמאה לא פורש להדיא ונח' בזה הלבוש והט"ז להלבוש שרי אפי' בחלב טהורה, ולהט"ז מותר רק בתרי דרבנן דהיינו טמאה אשה שקדים.

דעת הט"ז איסור מ"ע נאמר רק כאשר ב' הצדדים מותרים. מעתה בישול טמאה עם טהורה וכל כיוצ"ב מותר. אך בישול בשר טהורה א"נ חיה ועוף עם חלב אשה או שקדים וכ"ש עוף בחלב טהורה אסור. אכילת בשר בהמה בחלב אשה או שקדים אסור וכמש"כ השו"ע, אך לאכול עוף בחלב אשה או שקדים כתב דלכתחילה יש לחוש לדעת היש"ש שיש בו משום מ"ע ובדיעבד אי"צ לחוש לזה.

דעת הש"ך דבישול [הן בהמה בחלב טמאה אשה שקדים והן עוף ואפילו בחלב טהורה] שרי דלית ביה מ"ע משום דתלינן ליה ברפואה, ובאכילה [הן בהמה טהורה והן עוף, עם חלב אשה או שקדים] לעולם אסור אע"ג דהוי תרי דרבנן [דלא כהרמ"א].

ז. לאור האמור יש לברר היאך הדין באשה העובדת כמבשלת בבית חולים של גויים ומכורח המציאות מבשלת שם בשר בחלב האם מותר הדבר או אסור. והנה ראשית יש להעמיד שלא מדובר שמבשלת בשר [בהמה טהורה] כשר בחלב כשר, שזה ודאי אסור מדאורייתא ואין בו שום היתר כלל, אלא איירי שמבשלת בשר נבילות וטריפות א"נ בשר בע"ח טמאים וכן החלב הוא או חלב עכו"ם מבהמות טהורות או חלב מבהמות טמאות.

ונראה דתליא באשלי רברבי ומתחילה נבאר דין בשר בהמות הטמאות בחלב עכו"ם או טמא ואח"כ נברר בס"ד דין נבילות וטריפות.



הנה לדעת הט"ז דחידית לן דכל היכא דחד מינייהו טמא ל"ג בו משום מ"ע אזי כ"ש כאן דתרווייהו אסורים דל"ח למ"ע. אמנם כבר כתב הט"ז דאין לסמוך ע"ז לדינא לקולא במה שהחמיר הרמ"א אך גוונא דידן י"ל דאף להרמ"א שאסר טמאה בטהורה הכא יש להתיר משום דהוי תרי דרבנן וכבר כתב הפמ"ג דבתרי דרבנן הרמ"א מתיר. מיהו בזה יש מקום לפלפל דאפשר דהא דהתירו בתרי דרבנן היינו בחלב טמאה אשה שקדים וכדו' שהוא חלב אחר בעצם אך חלב עכו"ם שהוא מחלב טהורה אלא שחלבו גוי ואינו ניכר כלל כדבר אחר וא"כ יתכן דטמאה בחלב עכו"ם חשיב רק כחד דרבנן ויהא אסור אך היכא דהן הבשר והן חלב תרווייהו הוו מבהמות טמאות ודאי שרי.

ולדעת הש"ך דבבישול לעולם אין בו משום מ"ע לא מיבעי דבגוונא דידן שרי.

מיהו לדעת הלבוש דכתב להקל בבשר חיה ועוף בחלב טהורה משום דמינכרי יתכן וכאן יאסור דעד כאן לא שמענו שהתיר אלא משום שניכרים בעצמותם אך בשר בהמה טמאה שבפשטות לא מינכר מטהורה וכן החלב יתכן ויודה לאסור אפי' בתרווייהו דרבנן, ואמנם הש"ך כתב דמינכרי והוכיח כן מהגמ' אך לכאורה הרשב"א פליג ע"ז שהרי אסר הרשב"א טמאה בטהורה משום מ"ע והש"ך התיר מכח ראייתו הנ"ל. וצ"ע בזה. וואין לדקדק מדבריו מדלא כתב לאסור בשר טמאה בחלב טמאה שהרי העתיק לשון הרמ"א ושם כבר תמה רעק"א מדוע לא כתב ג"כ טמאה בטמאה].

ולדעת רעק"א דאף בתרי דרבנן יש לאסור ובבישול יתכן וסובר דלא כהש"ך שאין בו משום מ"ע אזי יש לאסור משום מ"ע.

אכן דבגוונא דידן י"ל דאף להאוסרים יהא שרי שהרי החשש של מ"ע נתבאר לעיל דהוא בתרתי או שיאמרו שמותר לבשל בב"ח או שיחשדו בו שעובר על איסור בישול בב"ח, מעתה נראה דהיכא דמוכח שמבשל עבור גויים וולאו דוקא בבי"ח אלא אפי' כגון במסעדה וכדו' אזי לא יבואו ללמוד להתיר בישול בב"ח שהרי כו"ע ידעי שעושה כן עבור הנכרים וכן לא יחשדוהו שמבשל לצורך עצמו וכו' וא"כ לכאורה יש להתיר זאת אליבא דכו"ע.

בר מן דין יש מקום לומר דכה"ג שרי לכתחילה שהרי כבר כתבו הט"ז והש"ך שהיכא שמבשל לצורך רפואה אין בו איסור של מ"ע וכדכתב כן המהרש"ל (1) מעתה בגוונא הנ"ל שמבשלת לצורך רפואת החולים תו לית ביה משום מ"ע. אלא שיש לדון האם היתר המהרש"ל נאמר רק באופן שמבשל לצורך רפואת ישראל או שמא לצורך רפואת עכו"ם. ובפשוטו נראה שההיתר נאמר רק לצורך רפואת ישראל שהרי זיל בתר טעמיה דמה טעם התירו כאן משום מ"ע לאו משום

צורך רפואה שבכה"ג הגם שיש למ"ע מ"מ רפואת החולה דוחה זאת וא"כ י"ל דה"מ גבי רפואת ישראל אך לרפואת עכו"ם לכאורה אין היתר זה.

ח. עתה נבוא לברר בס"ד דין נבילות וטריפות דהיינו בהמות טהורות שנתנבלו או נטרפו, וראשית יש לברר האם מותר לבשל נבילה בחלב טהורה כדין טמאה בטהורה שמותר או לאו, ועי' ברמב"ם (פ"ט ה"ו) שכתב המבשל בשר מתה או חלב וכיוצא בהן בחלב לוקה על בשולו ואינו לוקה על אכילתו משום בשר בחלב, שאין איסור בשר בחלב חל על איסור נבילה או איסור חלב, שאין כאן לא איסור כולל ולא איסור מוסיף ולא איסור בת אחת. ע"כ. הרי להדיא דלוקה מה"ת על בישולו. לפ"ז לבשל לנכרים נבילה בחלב טהורה ה"ז ודאי אסור מה"ת. ואף אם מבשלו בחלב עכו"ם נראה פשוט שאסור מה"ת. אכן אם מבשל הנבילה בחלב טמאה בהא ודאי אין בו איסור מה"ת וכמבואר בשו"ע שטהורה בחלב טמאה שרי מה"ת ומדרבנן אלא משום מ"ע יש לדון בה. מעתה לדעת הט"ז ודעימיה דבחד דרבנן אסור הכי נמי אסור וכ"ש לדעת רעק"א דאפי' בתרי דרבנן אסור דינא הכי. ולדעת הש"ך דבבישול אין מ"ע ה"נ אין בו משום מ"ע. ודין הטריפה כדין הנבילה לגבי בישול עי' אמרי בינה (דיני בב"ח סי' א ד"ה והנה). וע"ע בא"ח (פ' בהעלתך ה"ה) שכ"כ וז"ל: בשר בחלב דאסור מן התורה בבישול ובהנאה, לאו דוקא בשר של בהמה טהורה כשרה, אלא אפילו בשר נבלה וטריפה של בהמה טהורה אסור מן התורה בבישול ובהנאה עיי"ש.

ט. עוד יש לברר מה הדין בבישול בשר חיה בחלב טמאה, ונראה דלהט"ז שרי דהכא הוי תרי דרבנן, ולרעק"א דתרי דרבנן אסור ה"נ יהא אסור, ולהש"ך ודאי דשרי. והנה הלבוש כתב דחיה ועוף בחלב טהורה שרי ואפי' משום מ"ע דמינכרי וכ"ש הכא דשרי, מיהו העיר על דבריו שם בחגורת שמואל וכתב דיש לחלק בין חיה לעוף דעוף אכן לא מינכר ושרי כהלבוש אך בחיה העלה דדמי לבהמה ואסר כהט"ז לפ"ז יתכן ויהא אסור להחגורת שמואל אא"כ נימא דאף איהו מודה להט"ז דבתרי דרבנן שרי [וכן משמע מדבריו שם להלן מינה (סוף אות ט) עיי"ש]. ויעוי' נמי ביד אברהם שכתב ג"כ לחלק בין חיה לעוף וצ"ל כהנ"ל. ודין עוף בחלב טמאה יתבאר מהנ"ל.

י. דין האוכל סעודה בשרית ורוצה לשתות תוך כדי סעודתו חלב שקדים, או חלב סינטטי, או לתת מלביץ לקפה וכל כיוצ"ב האם רשאי או שמא יש לאסור משום איסור מראית העין. ואת"ל שאסור מה הדין לאחר גמר הסעודה לאלתר האם מותר או שמא ג"כ יש לאסור משום מ"ע.

ונראה הנה כתב הרמ"א בדרכי משה (ס"ו ס"ט) ושמעתי שמהר"ר שלמה לוריא (יש"ש פכ"ה סי' נב) למד מכאן לאסור לאכול בשר עוף בחלב שעושים



משקדים אלא אם כן הניחו מן השקדים אצלו משום מראית העין ואין הכרח בדבריו דשאני דם שהוא איסור כרת משא"כ בשר עוף בחלב דאינו אלא מדרבנן וכן המנהג פשוט להתיר. וכפל הדברים בתורת חטאת (כלל סב אר"ח) וז"ל: דם דגים אמרינן בכריתות (כא:): אף על פי שהוא מותר אם קבצו בכלי אסור משום מראית העין ולכן אם ניכר בו שהוא מן הדגים כגון שיש בו קשקשים מותר. ויש רוצים ללמוד מכאן ואוסרין לאכול בשר עוף בחלב שעושיין משקדים אלא אם כן הניחו מן השקדים בקערה שניכר שחלב שקדים הוא משום מראית עין, ולא ראיתי נוהגין כן. ואין ראיה מדם, שהוא בכרת, ויש לחוש למראית העין. מה שאין כן בבשר עוף בחלב שהוא דרבנן, ואפילו בבשר בהמה אינו אסור אלא דרך בישול דוקא, ולכך לא חששו למראית עין. ע"כ. ובשו"ע כתב בזה"ל: ונהגו לעשות חלב משקדים ומניחים בה בשר עוף, הואיל ואינו רק מדרבנן. אבל בשר בהמה, יש להניח אצל החלב שקדים, משום מראית העין.

נמצא מבואר דעת הרמ"א דכל היכא דאיכא למיחש לאיסור דאורייתא של בב"ח יש לאסור משום מ"ע וכמו דם דגים אטו דם בהמה, אך במקום שהחשש שעובר באיסור בב"ח הוא רק מדרבנן וכגון בשר עוף או בשר בהמה שאינו מבושל אין בו חשש של מ"ע. ולדעת הרמ"א הסכימו לדינא הפרי חדש והפלתי וכ"כ הט"ז מעיקרא דדינא.

אמנם היש"ש כאמור פליג וס"ל דאסור לאכול עוף בחלב וז"ל: ומשום הכי נראה, בפורים, שרגילין לאכול תרנגולת בחלב שקדים, שאסור, אם לא שיניח שקדים קלופין בתוכן, ובצידן, להיכרא, ובפרט גבי בשר עוף, דאיכא למיחש טפי, שלא ידמו לומר בשר עוף שרי בחלב, כר"י הגלילי. עכ"ל. וטעמא דלא חש המהרש"ל לסברת הרמ"א לחלק דהני מילי דם שהוא דאורייתא לעוף בחלב שהוא רק מדרבנן י"ל דהמהרש"ל לשיטתו דפסק להלכה (שם סי' ק) דעוף בחלב הוא איסור דאורייתא ודלא כהשו"ע וש"פ. אמנם אפשר דאכתי יש לדחות הראיה מדם דהתם הוי איסור כרת ואפשר דבזה החמירו טפי משא"כ בב"ח הוי איסור מלקות ובזה מדוקדק דברי הרמ"א שכתב דדם דהוי איסור כרת ואפשר שכיוון לזה.

ובמש"ב הרמ"א לחלק בין איסור דם שהוא דאורייתא בכרת לאיסור דרבנן שבו אין חשש של מ"ע תמה הש"ך שמצינו שחוששים גם לאיסור דרבנן מפני מראית העין עיי"ש שהביא לזה ראיות ולכך העלה הש"ך דדינא הוא כהיש"ש שאכן אסור לאכול עוף בחלב שקדים מפני מראית העין עיי"ש. וכן הוא ג"כ דעת הב"ח שאסור לאכול עוף בחלב שקדים מפני מ"ע.

ובישוב דעת הרמ"א כתבו האחרונים (עי' נחלת צבי לבעל הפתחי תשובה וכ"כ בישמח משה וביד אברהם) ע"פ דברי הרא"ש בשבת (פכ"ב ס"ט) שכתב דכל מה דקיי"ל דאסור מ"ע אפי' בצנעא ובחדרי חדרים הוא דוקא במילי דאורייתא אבל באיסורים דרבנן לית לן בה, מעתה עוף בחלב דהוי רק איסור דרבנן שפיר דמי בצנעא. עיי"ש. ויעוי' נמי בפמ"ג (שפת"ד ס"ק ו) שכתב דלדינא בסעודות גדולות ראוי להניח שקדים משום מ"ע עיי"ש.

מעתה נידון דידן תליא בפלוגתת הפוסקים הנ"ל דלשיטת הרמ"א וסיעתו דכל חשש מ"ע הוא רק באיסור דאורייתא הכא ששותה החלב תוך כדי סעודתו שאינו מבושל יחדיו אזי לא מיבעי אם אוכל עוף שמותר לשתות תוך כדי הסעודה חלב שקדים שהרי אפילו לבשלם יחד שרי אלא אפילו אם אוכל בשר נמי שרי דסו"ס אינן מבושלים יחדיו ואין בו איסור דאורייתא. אמנם אי הוי בפרהסיא ממש בזה יתכן דאף הרמ"א מודה שאכן אסור משום מ"ע. וע"ע בכה"ח (ס"ק כח). [אך אי"ז מוכרח לגמרי די"ל דלהרמ"א שרי אף בפרהסיא וראיות הש"ך יש לדחות באופ"א או דהוי מילי דשבת ובזה יש להחמיר טפי וכו' וכדכתבו האחרונים עיי"ש בדבריהם].

מיהו לשיטת היש"ש וסיעתו שאוסרים במ"ע גם באיסור דרבנן אזי יש לאסור זאת שהרי סו"ס יאמרו שעובר על איסור דרבנן ששותה חלב בהמה יחד עם עוף שהרי אפילו על ההעלאה על שולחן אחד והמתנת שש שעות גזרו חכמים כ"ש לאוכלם יחד שאסור הוא מדרבנן וא"כ כשיראוהו שותה חלב שקדים בסעודה עם עוף יאמרו שאוכל עוף בחלב שהוא אסור מדרבנן ובפשוטו אין מקום להתיר בזה. ועי' להלן מה שנכתוב בזה בס"ד.

והעיצה לזה הוא להניח בקבוק החלב על ידו שבזה ניכר על גבי הבקבוק שהוא אינו חלב בהמה אלא משקה פרווה ודמי למניח שקדים ליד הבשר דשרי אפילו לגבי בשר בהמה וכמו שכתב הרמ"א.

אמנם הפוסקים כתבו סברא נוספת להקל בזה אפילו לשיטת היש"ש וסיעתו בלא העיצה הנ"ל והוא ע"פ סברת הפלתי שכתב דכל היכא דדבר ההיתר מצוי וידוע ל"ח תו למ"ע וטעמא משום דאיכא לתלות בהיתר ולא באיסור, מעתה בזמננו שמצויים מאד משקים פרווה הדומים לחלב וכגון חלב שקדים צמחי מלבין לקפה ועוד תו לא חיישינן למ"ע דהרואה אומר ששותה חלב פרווה ולא חלב בהמה ולכך שרי ואפילו בלא היכר. מיהו יש שפקפקו בזה דאכתי לא חשיב מצוי כ"כ ובשלמא גבי גלידה שרגילים להביא לקינוח אחר הסעודה בהא כו"ע מודו דשרי ולא חיישינן למ"ע שיאמרו שאוכל גלידה חלבית לפי שכולם יודעים שיש כיוצ"ב גלידה פרווה ומצויה בשוק למכביר ואין סיבה וטעם לתלות באיסור



אלא תלינן בהיתר אך תחליפי חלב אינן מצויין ורגילים כ"כ ובזה יש שנקטו דאכן אין להתיר בלא היכר.

יא. עוד יש לדון אם רוצה לשתות חלב שקדים וכדו' אחר סעודת בשר בהמה לאחר שסילק כל המאכלים מעל השולחן אם שרי או לאו משום חשש מ"ע. והיינו לשיטת היש"ש ודעימיה [אך לשיטת הרמ"א פשיטא דשרי] ובפשטות לכאורה ג"כ יש לאסור דסו"ס מ"ע איכא הכא שראוהו מעיקרא אוכל בשר והשתא שותה חלב שהוא איסור מדרבנן שיש בו ג"כ מ"ע.

אמנם יעוי' בכנסת הגדולה (הגב"י או"ח) שדן במנהג קושטא שנהגו לאכול אורז מבושל בחלב שקדים אחר תבשיל עוף וכתב דלדעת הרמ"א ודאי שרי אך לדעת היש"ש והש"ך וסיעתם לכאורה יש מקום לאסור אך כתב ליישב מנהגם די"ל דדוקא לאכול יחד עוף בחלב שקדים זה אסור אך לאוכלם זה אחר זה שרי עיי"ש. לפ"ז בנ"ד ששותה החלב לאחר סילוק הבשר שפיר דמי ואין בו משום מ"ע וכן נקטו שאר הפוסקים יעוי"ש ואכמ"ל.



הרה"ג רבי יעקב וינר שליט"א
מחכמי ודבני הישיבה

סי' צ"א בעניין טיפת חלב שנפלה על חתיכת בשר בקדרה



א

טיפת חלב שנפלה על חתיכת בשר בקדרה

כתב השו"ע (סעי' ב') וז"ל: נפל חלב לתוך קדירה של בשר, טועמין החתיכה שנפל עליה החלב, אם אין בה טעם חלב, הכל מותר, ואם יש בחתיכה מטעמת חלב, נאסרת אותה חתיכה.

ומקורו במשנה (חולין קח ע"א) טיפת חלב שנפלה על החתיכה אם יש בה בנותן טעם באותה חתיכה אסור. וכתבו התוס' (שם ד"ה טיפה) דמתני' איירי שהחתיכה כולה חוץ לרוטב, אולם בדעת רש"י ז"ל העלו התוס' (חולין צו ע"ב ד"ה אם) דמפרש לה למתני' דאיירי שהחתיכה מקצתה בתוך הרוטב, וכן הביא כאן הטור דנחלקו בזה רש"י והתוס', יעוי"ש.

הקשו המפרשים אמאי אסרינן הכא כל החתיכה כולה, ומאי שנא מירך שנצלה יחד עם גיד הנשה שבה, דאמר שמואל (חולין צו ע"ב) דקולף ואוכל עד שמגיע לגיד. וביארו הראשונים ז"ל דעכ"פ צריך ליטול כדי נטילה, עכ"פ מבואר דאינה נאסרת אלא כדי נטילה.

ובמו כן קשיא דדברי הטור והשו"ע לכאורה סתרי אהדדי בזה, דבהדיא כתבו להלן (סי' קה סעי' ד), דבנפל איסור על חתיכת היתר אינו אוסר בה אלא כדי נטילה, ולמה כתבו כאן דנאסרה כל החתיכה שנפל עליה חלב.

ונאמרו בזה כמה דרכים בישוב הדברים. יש מתרצים, דהחלב נחשב לשמן, ואיסור שמן מפעפע בכולה, כ"כ התוס' (חולין צו ע"ב ד"ה אם), וספר התרומה (או"ה סי' נא), וכ"כ השו"ך (שם ס"ק ג), עיי"ש. אך הט"ז (שם ס"ק ג) הקשה בדעת השו"ע קשה ליישב כן, דאם נחשב לשמן הרי יש לאסור כל החתיכות, כמבואר בשו"ע שם, דבדבר שמן מפעפע הבליעה אף מחתיכה לחתיכה. והמהרש"ל ז"ל (בביאורו על שערי דורא סי' כח ס"ק ד) מיישב לחלק בזה בין דבר צלול



ליבש. והר"ן ז"ל (סוף פרק ח דחולין) מיישב לחלק בין חתיכה הנמצאת בקדרה, שמחמת הבל הקדרה מתפשט האיסור בכולה.

והש"ך (ס"ק ג) מיישב בזה סתירת השו"ע, דהיכא דאיכא תרתי, דבר צלול וקדרה, בכה"ג נאסרת כולה. ומיהו הפלתי (בס"ק ד) מיישב שחלב נחשב לדבר שמן קצת, ולכן בקדרה, זה אוסר בכולה. והב"ח כאן מתרץ דאיירינן הכא שהחתיכה שמנה, ולכן נאסרת כולה, וכ"כ הש"ך ז"ל (שם), עיי"ש.

והרשב"א ז"ל בתורת הבית (ב"ד ש"א, דף ח) מחדש, דחלב הוי ממוצע בין כחוש לשמן, ולכן אוסר כל החתיכה, אבל עדיין אינה מתפשט ועובר מחתיכה לחתיכה. ואילו התורת חטאת (כלל כג סעי' ג) העלה דדברי הטור בסי' ק"ה עיקר, שאין החתיכה נאסרת אלא כדי נטילה, ודחיא לדבריו כאן (בסי' צב) דאסר כל החתיכה. ויעויין בב"ח כאן ובט"ז (ס"ק ג) מש"כ בזה. והבית מאיר (בהגהותיו כאן) תירץ דהשו"ע הכא איירי בדאית בי' בקעים, ולכן נאסרה כל החתיכה. [ומוכח מכאן דנקט דמהני בזה ששים, כמבואר בשו"ע הכא, וכבר הארכנו לעיל (בשיעור טו, אות ב) דנחלקו הפוסקים בדין זה אי מהני ששים בדאית בי' בקעים, ודו"ק].

ב

בדברי הגרעק"א ז"ל (סי' צ) למא נאסרה כל החתיכה, והאם בלוע מבב"ח נחשב איסור עצמי

הגרעק"א ז"ל בחידושו (סי' צ' בט"ז סק"ד) כתב ליישב בזה בדבר חידוש, דמכאן הוציא הבית יוסף ז"ל את שיטתו דאף הבלוע מבשר בחלב אמרינן חתיכה נעשית נבילה, ונחשב דהוי איסור מחמת עצמו של בשר בחלב. ולכן מיושב היטב למא כאן כל החתיכה אסורה, כיון דתחילה נאסרה מהחתיכה כדי נטילה מהטיפה שנפלה עליה, ושוב חוזרת נטילה זו ואוסרת כדי נטילה שניה הסמוכה לה, והשניה חוזרת ואוסרת הלאה, עד גמירא, דהרי בבשר בחלב לא אמרינן כל הנאסר כו' וכמבואר בשו"ע (סי' קה סעי' ז) ע"ש בש"ך, וכל זה מובן רק אם גם הנאסר מבשר בחלב הוי איסור מחמת עצמו. אבל אי נימא כסברת הש"ך שם, שהנאסר מבב"ח לא נחשב יותר לאיסור עצמי, לא הו"ל לאסור רק ב' נטילות, דהנטילה הראשונה הוי איסור מחמת עצמו, אבל הנטילה השניה הוא רק נאסר מבשר בחלב, והדרינן לכללא דכל הנאסר וכו', אלא ע"כ ראי' דאף הבלוע נחשב כאיסור עצמי, ולכן נאסרה כל החתיכה, עכתו"ד.

אולם העלה לתמוה בזה ממאי דכתב המחבר ז"ל (סי' צא סעי' ד), דבשר רותח שנפל לתוך חלב צונן, שנאסר רק כדי קליפה, וקשה, אף שאין החלב אוסר יותר מכדי קליפה, מכל מקום הבשר בעצמו נשאר רותח, וא"כ הקליפה תחזור ותאסור, לדעת הבית יוסף ז"ל, כל החתיכה, ולדעת הש"ך ז"ל, תאסור עכ"פ כדי קליפה, ונשאר בצ"ע לדינא.

ולכאורה אולי י"ל בזה, דשאני התם, דתתאה גבר, ולא נאסר כלל מדינא, אלא מחומרא בעלמא מדרבנן, דאדמיקר בלע, וכאשר נתבאר בארוכה במג"א (הלכות פסח סי' תסז ס"ק לג) ובפרי מגדים (סי' צא משב"ז סק"ה), יעויי"ש, ולכן לא אמרינן דנעשית נבילה ולהיחשב כאיסור עצמי לאסור הלאה, ודו"ק.

ג

אם בחתיכה אחת שנאסרה מקצתה גם אמרינן אין הנאסר ביאור דעת רעק"א, בית מאיר, משנ"ב וחזו"א

העולה מדברי רעק"א דכללא דאין הנאסר כו' נאמרה אף בחתיכה אחת, שחלק ממנה אסור מחמת עצמו, ג"כ אין אוסר יותר מכדי קליפה, ולאו דוקא בב' חתיכות, דהיינו חתיכת היתר שבלעה איסור אז אמרינן שאין הנטילה אוסרת הלאה, אלא הוא הדין נמי בחתיכה אחת שחלק ממנה אסורה מחמת עצמה, וכגון בנידון דידן, שהנטילה הראשונה של החתיכה אסורה מחמת עצמה של בשר בחלב, מכל מקום מבואר ברעק"א ז"ל שאינה אוסרת הלאה מדין אין הנאסר, ולכן לולי דבליעה מבשר בחלב הוי איסור עצמי לא ה' אוסר הלאה בחתיכה, הרי חזינן דאף בחתיכה אחת שמקצתה אסורה מחמת עצמה נמי אמרינן אין הנאסר וכו', ולא נאסרה הלאה כל החתיכה.

והנראה לענ"ד להוכיח דדעת המשנ"ב מבואר בזה לחומרא, דסבירא לי' דבחתיכה אחת, לא אמרינן בזה האי כללא דאין הנאסר וכו', ונאסרה כל החתיכה.

דהנה אהא דפסק הרמ"א ז"ל (סי' תסא סעי' ה), דמצה כפולה שנאפה בתוך הפסח אוסרים כל המצה כולה, ומקורו בתרומת הדשן (סי' קכז), עיי"ש. לכאורה צריך עיון טובא, אמאי נאסרה כולה, הרי אין בלוע יוצא בלא רוטב, וא"כ לא תיאסר אלא כדי נטילה במקום הכפל, ותו לא, ומאי שנא מהא דקיי"ל (סי' תסא סעי' ה), דבנגע חמץ במצה בשעת האפיה בתנור, לא נאסרה אלא כדי נטילה במקום הנגיעה, והשאר מותר, והיינו משום דאין הבלוע יוצא מחתיכה לחתיכה, כמבואר במשנ"ב ובפוסקים שם, דאף בחמץ בפסח שאוסרים במשהו אמרינן הכי, כמבואר בשו"ע (סי' תמז סעי' א), יעויי"ש.



אולם במשנ"ב (סי' תסא ס"ק כז) שם בטעמא דמילתא בזה"ל, דכיון שהחמץ מחובר במצה בחתיכה אחת, חוששין שמא נתפשט טעם החמץ בכל המצה, ואף על פי שיש במצה ששים נגדו, אין מתבטל בתוכה, שחמץ בפסח במשהו, עכ"ל.

הרי דסבירא לי' למשנ"ב ז"ל בפשיטות, דבחתיכה אחת שפיר הולך האיסור ומתפשט בתוכה אף בלא רוטב, ולכן נאסרה כל המצה כולה.

ואמנם חזינא להחזו"א ז"ל (או"ח סי' קב ס"ק טז) דפליג עלה טובא, וכתב בזה"ל, ותמוה דלעולם אין חילוק בין חד גוף לתרי גופי, ובמקום שאין אוסר אלא כדי נטילה, אפילו בחד גופא אינו אוסר רק כדי נטילה, כמו גדי שצלאו בחלבו (חולין דף צו ע"ב) וכו', אלא ודאי הרמ"א אוסר כל המצה בפסח, משום דמחמירין באפיה בלא רוטב, משום לתא דשמן, לאסור בכולה, והא דמתירין השאר, היינו בנגעו שלא במקום הכפל, אבל נגעה אחת במקום הכפל אוסרים כולה כו' עכ"ל.

הרי מבואר לפנינו בזה פלוגתת המ"ב והחזו"א ז"ל אם בחתיכה אחת שמקצתה אסורה מחמת עצמה נמי אמרינן להאי כללא, דאין האיסור מתפשט בלא רוטב. [נמיהו לכאורה מדברי הפוסקים דמצרכינן ששים נגד מקום הכפל בנאפה לפני הפסח, ובדאיכא ששים לא נאסר אלא מקום הכפל, משמע בהדיא מדבריהם כגוונא קמא, דבחתיכה אחת הולך טעם האיסור ומתפשט בכולה ולפיכך בטל בששים, וכמש"נ, וצ"ע].

ולפי מה שנתבאר עלה בידינו דדעת הגרעק"א ז"ל נוטה בזה נמי כדעת החזו"א ז"ל, דאין לחלק בזה, ואף בחתיכה אחת, שנאסרה מקצתה אפילו באיסור עצמי, אין אוסר יותר מכדי נטילה בלא רוטב, מדין אין הנאסר וכו' וכמשנ"ת.

שוב האיר ה' עיני וראיתי כי אכן נחלקו בזה רבותינו המאורות ז"ל, ובאמת כך הוא דעתו של הגרעק"א ז"ל, והיה לו בזה מו"מ עס הבית מאיר ז"ל, וכאשר יבואר לפנינו.

דהנה אהא דנחלקו המג"א והחק יעקב (ריש סי' תמוז), לגבי מצה כפולה המשוחה בשמן שנגעה בחברתה שלא במקום שנתכפלה, דהמג"א ס"ל שאינה אוסרתה, כיון דאין בלוע יוצא מחתיכה לחתיכה בלא רוטב, אפילו ההיתר שמן, כיון דאין האיסור שמן. והחק יעקב סובר דבחתיכה אחת אינו נחשב לבלוע, אלא לאיסור מחמת עצמו, ומועיל לו פיטום, ואוסר את המצה הנוגעת בו. הנה בחידושי רעק"א השלם שם על השו"ע (הנדפס בדפ"י והו"ד בחידושי רעק"א חולין, דף צו ע"ב), הסכים לדעת החק יעקב בזה, דכל המצה נחשבת כאיסור מחמת עצמו. אך העלה דהיינו דוקא באיסור שמן או שנתפטם, ויש לו כוח להתפשט ללא הפסקה.

אבל באיסור כחוש, אין לו כוח להתפשט גם באותה חתיכה, וממילא אחרי שיעור קליפה, יש לו דין בלוע, ואינו יוצא יותר.

ועוד מביא בנו ז"ל מכי"ק של אביו הגרעק"א ז"ל שהיה לו בזה מו"מ עם הבית מאיר ז"ל, שציידד לומר, דאף בכחוש, לעולם אין לו דין בלוע, כל זמן שהוא בתוך אותה חתיכה, ומתפשט מצד לצד.

והעלה הגרעק"א ז"ל, דלפי דעת הבית מאיר ז"ל נמצא דבנדר מחצי תרנגולת של צד זה ונגע תרנגולת אחרת מצדה השני, אוסרת את התרנגולת השניה, דלא מקרי איסור בלוע. אך איהו ז"ל סבירא ליה, דאף בכי האי גוונא מותר, דמקרי בלוע, יעווי"ש. [ומבואר יותר מזה, דהבי"מ נקט דכל הבלוע בחתיכה זו נחשב כאיסור מחמת עצמו, כיון שהיא גוף אחד עס חלק האיסור שבתוכה].

והוביח הגרעק"א ז"ל כדבריו, מהא דכתבו התוס' ז"ל לגבי ירך שצלאו בגיד הנשה שלו, שאוסר רק קליפה, ואינו יוצא יותר, אף שהגיד והירך הם חתיכה אחת, חזינן דגם בחתיכה אחת מקרי דין בלוע, ואינו מתפשט יותר. אך הבית מאיר ז"ל ס"ל, דשאני התם, דגיד מקרי לגבי ירך כחתיכה אחרת, אף שדבוק בה, דהרי חזינן דחלוק בטעמה.





הרה"ג רבי יעקב כהן שליט"א
מחכמי ודבני הישיבה

דין הדחה בנגיעת



בשר וגבינה צוננים שנגעו זה בזה חייב להדיח מקום נגיעתן

א. טעם חיוב הדחה הוא מפני שחוששים שנתלכלכו אחד מהשני והגבינה שהזכירו הפוסקים בדין זה, אין המדובר בגבינה לחה כעין שלנו, דבגבינות שלנו, אם נגע הגבינה בבשר, ודאי צריך להדיח ולשפשף הבשר היטב, ולא סגי בהדחה גרידא, שהרי נדבק ממשות של גבינה על הבשר, וכמו שיבואר להלן.

והגבינה הנזכרת בשו"ע כאן (צ"א סעי' א') צ"ל בפשטות שהם בגבינה קשה כמו שהי' בזמניהם, ואשמעין דאף שאין מוכרח כלל שנתלכלך, דהוי דבר יבש רק שיש על זה קצת לחלוחית, ומ"מ כל שנגע בבשר, צריך להדיח בין הבשר ובין הגבינה, מפני שמקבלים לחלוחית זה מזה.

אולם אם נגע הבשר בקופסת הגבינה מבחוץ, ודאי שאין צריך להדיח לא הבשר ולא הגבינה, כיון שלא נתלכלך כלל זה מזה, ואף לכתחילה מותר, וכמו שכתב כאן בשו"ע דמותר לצוררם במטפחת אחת, ובלבד שלא יגעו זה מזה.

ומכל מקום נכון לקנח הקופסא מזוהמת הבשר שנדבק בה, וכמבואר בשו"ע לעיל (סי' פ"ח) לענין כלי המלח וכדומה, שאסור להשתמש באותו כלי לבשר ולחלב מפני שחוששין שידבק בה בשר ואח"כ חלב, וא"כ ה"ה בכה"ג שהיא קופסת החלב עצמה, דיש לחשוש שיגעו בה אח"כ ממאכלי החלב שיאכל בארוחה חלבית.

ואף שאין ראיה מוכרחת משם, דשם מיירי בהמלח שטובל ואוכל עמה כל המאכלים וע"כ יש לחוש, אבל לענין כלי שאינו מטביל בה מאכלו לא מצינו חשש זה, מכל מקום טוב לזהר בזה.

ב. והנה י"ל שהוא ההדחה האמורה, הנה בזמנינו כשמדיחים מאכל וכדומה מניחים המאכל תחת הברז של מים, והמים באים בזרם חזק, וזה ודאי הוי הדחה מעולה, ואף עדיף משריה במים.

אולם ההדחה הנזכרת בדברי הפוסקים היא או ע"י טבילה במים ועי"ז הודח הלחלוחית שנדבק, או ע"י קילוח מכלי מלא מים.

וודאי שצריך להכניס את המאכל כולו בתוך המים שבזה המאכל נידחת טוב יותר כדמצינו לגבי הדחת הבשר אחר המליחה שצריך להכניסו במים.

אולם יעויין בספר יד יהודה דסבר דצריך לשפשפו בכדי שירד השומן שעליו וכ"ז רק במקום דהוי שומן עליו אולם במקום דלא הוי שומן שזה נגיעה בדבר חלב דלא הוי שומן יודה דצריך הדחה לבד.

ג. הפתחי תשובה (סק"א) הביא בשם החו"ד (ביאורים סק"א) והפמ"ג (שפ"ד סק"ב) דהדחה הנזכרת כאן היינו בלא שפשוף.

ונחלקו בדין דבר שמן, דהפמ"ג (שפ"ד ס"ק ב) ס"ל דצריך שפשוף עד שידע באומד הדעת שסר ממנו כל השמנונית, והחו"ד (ביאורים ס"ק א) חולק וסובר דרק בדבר שמן, וגם חותכה בסכין שיש בזה דוחקא דסכינא, אז צריך שפשוף, כגון כשחתך בשר בסכין שחתך בו חלב דהוי שמן, אבל שמנונית בלא דוחקא דסכינא או דוחקא דסכינא בלא שמנונית אין צריך שפשוף, ודי בהדחה בעלמא.

ונחלקו בהבנת דברי הרשב"א בתורת הבית (בית רביעי סוף שער ראשון), שכתב דדבר שצריך הדחה אסור לכתחילה ליגע שמא ישכח ולא יעשה הדחה, והביא דברי בעל העיטור דס"ל דדבר שדרכו בהדחה מותר שהרי ידיחנו וכתב וז"ל: ויש איסור שצריך שפשוף גדול, כגון 'דבר שמן שנתקנה בהיתר', כמנקר בשר וחותרן חלבים ואח"כ בשר, ולפיכך אסרו שלא יחתוך בשר בסכין שחתך בו חלבים, וכן שלא להדיח בשר בכלי שהדיח בו חלבים,

וכתב להוכיח כן מגמ' דחולין (ח, ב), וז"ל: וכדגרסינן בפ"ק דחולין אמר ר' יהודה אמר רב הטבח צריך שיהו לו ג' סכינים אחת ששוחט בה, ואחת שמחתך בה בשר, ואחת שמחתך בה חלבים, ואקשינן וניתקין ליה חדא ונחתוך בה בשר ואח"כ נחתוך חלבים, ופרקינן גזירה שמא יחתוך חלבים ואח"כ בשר, כלומר שאף על פי שהוא עתיד להדיח את הבשר, ובמשמרת הבית הוסיף: וסתמא דשמעתא לאו בבשר שהודחה קאמר כיון שזה צריך שפשוף גדול חיישינן שמא ישכח ולא ישפשוף,

והנה הפמ"ג (מש"ז ס"ק א) הבין בדברי הרשב"א דתלוי רק בשמנונית, מדלא הזכיר דוחקא דסכינא כלל, ועוד מדהביא הדין שאסור להדיח הבשר בכלי שהודח בה חלבים, והרי שם ליכא דוחקא דסכינא, וע"כ דכל דבר שמן אפילו בלא דוחקא דסכינא צריך שפשוף.



אלא דצ"ע דכלי שמדיחין בו הבשר, אם יהיה בתוכו חלב ודאי יהא אסור, ואף דכל דבר שדרכו בהדחה מותר כיון שידיחנו אחר כך, מכל מקום כאן הרי כבר הודחה, ושוב לא ידיחנו עוד הפעם, ולכן צריך ב' כלים, ומנין מזה דדבר שמן צריך שפשוף, וכבר העיר על זה החוות דעת (שם).

אולם החו"ד (ביאורים ס"ק א) הבין מדברי הרשב"א, דרק בדבר שמן ודוחקא דסכינא צריך שפשוף, דבמשמרת הבית הביא ראיה דדבר שדרכו בהדחה מותר, מדכתיב (ויקרא ט, כ) וישימו החלבים על החזות, ואין מותר הרי צריך הדחה אלא ע"כ דדבר שדרכו בהדחה מותר (ע"י בזה להלן סעי' ב), והרי החלבים הרי דבר שמן ומכל מקום אם דרכו בהדחה מותר, ואם היה צריך שפשוף היה אסור שהרי אין דרכו בשפשוף, ועל כרחך דאף דבר שמן אין צריך שפשוף.

ומה שהביא הרשב"א דצריך ב' כלים להדחה, משום דצריך שפשוף, ולכאורה הרי שם אין דוחקא דסכינא, ביאר החו"ד, דכיון שמדיח עכשיו, חיישנין שמא שוב לא ידיחו יותר, והוי כדבר שאין דרכו בהדחה.

אולם היה קשה שהרי הרשב"א הביא ראיה מזה דדבר שצריך שפשוף אסור אפילו אם דרכו בהדחה, ולהחו"ד הרי אין הטעם משום דצריך שפשוף, שהרי בכה"ג אין צריך שפשוף כלל, אלא משום ששוב לא ידיחו אח"כ, ועיין לקמן מה שכתב היר יהודה בזה.

הבית אפרים (מובא בפתחי תשובה) סובר ג"כ כהחו"ד דרק בשמן ודוחקא דסכינא צריך שפשוף, ומתוך מה שהטבח צריך ב' כלים, משום דבשעת ההדחה החלב נמחה במים, ואז נדבק על הבשר ביותר, וצריך שפשוף אפילו בלא דוחקא דסכינא.

וראיתי דבספר מגד חדש הביא שבאמת הנסיון מוכיח כן, דדבר שמן שהוא נוזל, נדבק ביותר, וכמו שאנו רואים שכשמכניסין האצבע בתוך שמן, אין השמן מתקנח בקינוח בעלמא אלא צריך לשפשף היטב.

וחיד יהודה (פיה"א סק"א) סובר כהחו"ד דרק בשמן ודוחקא בסכינא צריך שפשוף, וכתב דכן מבואר ברשב"א שכתב דבר שמן 'שנתקנח' בהיתר, ונתקנח אינו נגיעה בעלמא, אלא שנתלכלך על ידי דוחקא דסכינא.

אלא שכתב דכל הדחה בש"ס היינו ע"י שפשוף יפה, כמ"ש הריב"ש [הביאו הב"י בסי' קלה], והראיה, ממה שמבואר דכלי של גוי שנשתמש בצונן מדיחין ומטבילין, ואם סתם הדחה היינו שאין צריך אלא טבילה במים, היה די בטבילה, ולמה צריך הדחה מקודם, אלא ע"כ דהדחה היינו עם שפשוף יפה ומה

שמבואר ברשב"א בדבר שמן צריך שפשוף, היינו שפשוף גדול וחזק, יותר מהשפשוף שצריך במאכלים שאינם שמנים.

ובזה מתרץ למה צריך להדחה ב' כלים, משום דבשר לפני מליחה, צריך הדחה ע"י שפשוף, ולכן הוי כדוחקא, ויצטרך אחר כך הדחה בשפשוף גדול, ולכן אסור להדיח בכלי חלבים משום שאין דרכו אח"כ לשפשוף בחוזק.

ובתב, דקשה ע"ז מה שהוכיח הרשב"א דינו ממה שהטבח צריך ב' כלים, הרי שם כבר מדיחין, ואין חוזרין ומדיחין עוד פעם, ותיירץ דצ"ל דהביאו אגב הדין של ב' כלים, דבגמ' משמע דשניהם שוין גם בענין השפשוף דאח"כ דצריך ב' סכינים וב' כלים, והראיה היא רק מב' סכינים, ומה שצריך ב' כלים הוא משום ההדחה, שאין דרכו אח"כ להדיח.

ד. אולם שיטת הפמ"ג (מש"ז סוף סק"א) מסיק בזה"ל: ולדינא נראה אפילו ב' דברים שאין שמנים, אפילו אורחיה בהדחה כמו בשר חי, אסור, דצריך שפשוף גדול, ודוקא להניח בכלי איסור מקונחת הוא דמתיר וכו' נראה לי.

ובפתחי תשובה (סק"ג) כבר העיר על זה, דהרי עד הנה כתב כן רק לענין מאכלים שמנים, וגם בשפתי דעת (ס"ק ב) הסיק הוא עצמו לדינא, דרק דבר שמן צריך שפשוף

והפתחי תשובה נקט דדבריו בשפתי דעת עיקר, ודוקא במאכל שמן צריך שפשוף, אבל במאכל כחרש אין צריך אלא הדחה גרידא.

ולחלבה נראה דמעיקר הדין אין צריך להחמיר במאכלים שאינם שמנים, שהרי גם בשמנים דעת החו"ד והבית אפרים להקל דרק ביחד עם דוחקא דסכינא צריך שפשוף, ודי לנו אם נחמיר במאכל שמן. ודבר שדרכו בהדחה, מותר ליגע באיסור, אף שאין דרכו בשפשוף כלל דמעיקר אין צריך לשפשוף.

ולחלבה כיון שהיד יהודה הביא מהריב"ש שכל דבר צריך שפשוף, רק שמחלק בין שפשוף גדול לשפשוף קטן, והשיעור לשפשוף אינו ידוע, לכן בכל דבר צריך שישפשוף עד שיצא הספק מליבו שלא נשאר כלום מהאיסור דבוק על המאכל.

ובאופן דלא סגי בהדחה, יהא אסור לגרום שיגעו זה בזה דחיישינן שמא ישכח להדיחה היטב עם שפשוף.





הרה"ג רבי משה שמואל קוט שליט"א מחכמי ורבני הישיבה



א

טעם הרחקת שש שעות בין בשר לחלב

א. בגמ' חולין קה. איתא, דמר עוקבא אמר "אנא חומץ בן יין" - דאבדיו המתין בין אכילת בשר לחלב - מעת לעת, דאכל רק ביום שלאחמ"כ. אבל מר עוקבא המתין מסעותא לסעודתא.

ופי' בתוס' דהוא כפשוטו, דכיון דקינח והדיח פיו, ונטל ידיו (מים אחרונים) ובירך בהמ"ז והסיר המפה הוה סעודה אחרת ומותר לאתער לאכול חלב.

אולם דעת הרמב"ם דצריך להמתין שש שעות בין אכילת בשר לאכילת חלב, והיינו דמסתמא אכל מר עוקבא כדרך בנ"א סעודה אחת ביום וא' בלילה. והוסיף לח"מ דהוא ו' שעות, משום דאמר' בגמ' דת"ח אוכל סעודת היום בשעה שישית וא"כ עד סוף היום יש לו ו' שעות. ולכך נקט הרמב"ם דהשיעור "כמו שש שעות". וכ"ה בבי' הגר"א א"ב.

ולבא' אם ילפי' מהכי דבעי' שש שעות א"כ לכאור' אי"צ המתנת שש שעות, אלא המתנת חצי יום ובימות החורף הקצרים יהיה אפי' כמו ד' שעות ובימות הקיץ הארוכים יוכל להיות כמו ח' שעות. וכן הביא ביד אפרים מתו"מ בשם פר"ח ומיד המלך דצ' להמתין לעולם חצי היום דהיינו שש שעות זמניות, ולא שש חלקים מתוך כ"ד שעות של מעת לעת. אך כת' דלא נהגו כן וקיי"ל כפמ"ג (משבצ'ז ססק"א). דממתינים רבע יום של מעל"ע דהיינו שש שעות קבועות ולא זמניות, וטעמו דאין לומר דבימות החורף הבשר מתעכל מהר יותר מבקיץ.

ב. בטעם ההרחקה שבין בשר לאכילת חלב איתא שם בגמ' קודם אמר ליה ר' אחא בר יוסף לר' חסדא - בשר שבין השינים מהו, קרי עליה הבשר עודנו בין שיניהם. ופי' רש"י את מהלך הגמ' דר"ח סבר דטעם ההרחקה בין בשר לחלב הוא משום דבשר מוציא שומן והוא נדבק בפה ומאריך טעמו, ואחר הרחקת זמן כמו ו' שעות עובר הטעם וסר השמנונית. ושאל ר' אחא את ר"ח מה דין בשר שנתקע בין השיניים ועומד שם אף אחר ו' שעות, האם חשיב בשר או דפקע מיניה שם בשר (ואולי חשיב פרש), וקרא לו הפס' הבשר עודנו בין שיניהם, דאף בין השינים מיקרי בשר.

ולכך דעת רש"י דאף אחר המתנת שש שעות אסור לאכול גבינה אם יש לו בשר תקוע בין השינים, אך אחר שינקה שיניו ויוציאנו אי"צ להמתין כלל שוב, משום דטעם ההמתנה הוא מחמת שמנונית שנדבק בפה וטעם ארוך שנמשך. ומבשר זה פקע כבר אלו הדברים, אלא דאינו יכול לאכול גבינה יחד עם בשר ממש ולכך צ' להסירו.

ולדעת הרמב"ם טעם ההרחקה הוא מחמת חתיכות בשר שנתקעות בין השינים, ואחר שש שעות פליגי בה הפוסקים, דלדעת הטור ודעימיה וכפ' המאירי סבר הרמב"ם דאין לבשר דבין השינים דין בשר ומותר לאכול גבינה ללא צורך בהוצאתו מבין השינים. ולדעת הפרח' וכ"כ הרשב"א אף אחר שש שעות בעי' להוציא הבשר מבין שיניו, וההרחקה של שש שעות היא משום דבדרך כלל עד אז יוצא הבשר ההוא, אבל אם בכ"ז נשאר - עליו להוציאו.

והק' פרח' לדעת הטור דא"כ מה הק' לו בגמ' על בשר שעדין השינים, והיינו אחרי שש שעות וענהו שדינו כבשר, והלא אי"צ לנקרו ומותר ולאכול עמו חלב ומה א"ל הבשר עודנו על שיניהם.

ופי' הב"ח דכוונת ר' אחא להקשות - דאי הטעם משום בשר שבין השינים, מה הדין אם ניקה את הבשר וקינח פיו האם יכול לסמוך על זה ולאכול גבינה בלא המתנת שש שעות. וא"ל הבשר עודנו בין שיניהם דהיינו דאין לו לסמוך על הניקוב וחיישי' שמא הבשר עודנו בין שיניו ורק אחר שש שעות פקע מיניה דין בשר ואף אם נשאר. מותר לאכול גבינה.

אמנם במאירי (וכ"ה בעוד ראשו) פי' דר' אחא הבין בדעת ר"ח דהטעם דמצריך הרחקה ו' שעות הוא מחמת השמנונית והטעם של הבשר כדפ' רש"י אך ר' אחא חלק ע"ז וסבר דהקינוח וודאי מעביר השמנונית הנדבק בחיך ורק משום בשר בין השינים יש לחוש ושאלו בדרך כבוד (ולא פירש דחלק על טעם של שמנונית ומשיכת טעם) האם לבשר זה יש לחוש. וע"ז השיבו דאה"נ דאף הוא דהצריך ו' שעות הוא מטעם זה ולא מטעם השמנונית וכד' ולכך נקט שש שעות דאחר זמן זה אינו מיקרי עוד בשר ונחשב למעוכל כבר.

והנה לטעמים אלו סיבת ההרחקה היא בין סיום אכילת הבשר ולבין תחילת אכילת הגבינה, ואין שום משמעות לעצם ההרחקה בין סעודה לסעודה כ"א ענין הזמן של שש שעות שבהם הבשר מתעכל ועובר טעמו ושמנוניתו ויוצא בין השינים.

אולם המהרש"ל כתב דמה דמותר לאכול גבינה לאחר שש שעות הוא דווקא אם בירך ביהמ"ז, אבל באותה סעודה אפי' כל היום כולו אסור וכ"פ



הש"ך ופמ"ג, ולכאור' צ"ב דלטעמים הנז' אין ענין דווקא בסעודה אחריתי. ובעז"ה יתב' להלן.

ברעת התוס' דהחומרא של מר עוקבא היא מסעודה לסעודה, ואי"צ המתנת שש שעות, ואפי' מיד, אם סלק השלחן ובירך - מותר לאכול מיד. והוסיף בד"מ בשם מהר"ח דדוקא אם ברכו מותרים לאכול, אך אסור להם לברך רק בכדי שיוכלו לאכול חלב.

והוסיף הרמ"א דהיתר זה הוא דוקא ע"י קינוח והדחה (של פיו).

והק' תורת חיים ע"ד תוס', דאי הטעם הוא כדרש"י או כרמב"ם דבעי' שש שעות מחמת מושך טעם או בשר שבין השינים, א"כ בעי' הרחקת זמן ומה יש בסעודתא אחריתי, ואי מדובר שמקנח פיו ולכך אי"צ להמתין דע"י הקינוח והדחה העביר טעם הבשר, א"כ מ"ש מגבינה קודם בשר דג"כ בעי' קינוח והדחה ואי"צ סעודתא אחריתי כדמבוי' בקד:, ואי מטעם הרמב"ם והוא ניקר את שיניו מהבשר, עדיין מה צריך סעודתא אחריתי?

ובאמת בתוס' לעיל קד: כת' ר"ת דמר עוקבא התיר דווקא מסעודתא לסעודתא כגון שלא קינח את פיו, אבל לזה עדיין תיקשי מ"ש גבינה. אבל כת' ר"ת שם עוד דמר עוקבא החמיר ע"ע דאפי' קינח והדיח פיו הרחיק לסעודה אחרת.

וביאר בתו"ח דלפי תוס' טעם ההרחקה אינה כנ"ל, אלא משום הכירא הוא, וכ"נ מר"ת הנזכר, אלא דעדיין כת' דצ"ע א"כ אף בין גבינה לבשר ליבעי' הרחקה כזו. (ויש לדון אולי אחר בשם בעי' היכר לפ' דנדיק בידים, ודחוק ביותר).

ובם' בדי השולחן ר"ל דסבר תוס' דתקנו מסעודתא לסעודתא דדרך אדם שמרחיק ביניהם שיעור זמן ארוך, אך אם בא אדם ויאכל מיד, לא פלוג, ומותר לו. וצ"ב.

ובספר תפארת יעקב ר"ל דתוס' סברו כשי' הרמב"ם דטעם ההרחק ההוא מחשש בשר בין שיניו, אך סברו דאי ניקר שיניו מחתיכות הבשר סגי בהא, אלא שהרחיקו לסעודה אחרת משום דבאותה סעודה חיישי' שמא יאכל גבינה בלא ניקור פיו כדבעי' כיון דעוסק באכילה, אך לסעודה אחרת קודם שמסלק השולחן מקנח פיו יפה וסגי בהכי. (וה"ה אפשר לפרש לטעם רש"י דמושך טעם, אלא דסברו דקינחו והדחה סגי לזה, כדכת' ר"ת בתוס' בדף קד; ודווקא שמסיים סעודתו אמרי' דמקנח יפה ממש משא"כ באותה סעודה, אבל בין גבינה לבשר לא הוצרכו סעודה אחרת כיון דאין מושך טעם ושמנונית כ"כ, וא"כ כשקינח פיו אמרי' דקינח מספיק שלא נשאר גבינה. אלא דאכתי ק' אמאי אחר בשר חיישי' שלא קינח יפה טפי מאחר גבינה דמשמע בגמ' דאי"צ סעודה אחרת ולא חיישי' שלא קינח יפה, והרי אף

אחר גבינה בעי' קינוח והדחה, ואכתי' עדיין תיקשי קו' תוס'. אא"כ נימא דר"ת אזיל לשיטתו דס"ל דאחר גבינה אי"צ קינוח והדחה אף אכילת בשר באותה סעודה.)

והנה לפ"ז נבוא לבאר טעם המהרש"ל דס"ל דאף למאן דבעי שש שעות בעי' סעודתא אחריית, אי נימא כדעת הראשו' דאף לדעת הרמב"ם אם נשאר בשר בין שינוי לאחר שש שעות צ' לנקרו ואסור באכילת גבינה עד שנקרו, וכן לדעת רש"י דאחר שש שעות מותר רק אם אין בשר בין שינוי, א"כ להכי בעי' דווקא סעודתא אחריית דאז דווקא אמרי' שמנקה פיו יפה ומנקר השינים כדבעי. ולפ"ז יצא חומרא לכאור' דצריך לנקות שינוי תמיד קודם ברהמ"ז אך לא הוזכר כן בפוסקים, כא' הוזכר שאם יש לו בשר - שלא יאכל גבינה קודם שמנקרו, אך לא מצאנו חוששים שמא נשאר לו בשר בין שינוי.

ג. הרמ"א הביא מאו"ה והג"ה ש"ד, דיש להמתין שעה אחר אכילת בשר, וכת' בדרכי משה דדין זה הוא דוקא אם גם ברכו בהמ"ז, ונראה הטעם דעיקר ההיתר הוא על סמך דעת התוס' דבעי' ההרחקה מסעודה לסעודה. ולדעת האו"ה הרחקת השעה היא דוקא אחר שברכו בהמ"ז, אך הרמ"א נקט כדעת ראביה וכו"מ מד' שאם הראשו' שהביא בד"מ דאין חילוק בהמתנת השעה קודם בהמ"ז או אח"כ, אלא דבעי' הרחקת שעה בין הבשר לחלב וגם בעי' שיהיה זה בסעודה אחרת.

ולכאור' פליגי בטעם ההרחקה, דאי תקנו הרחקה מסעודה לסעודה דוקא בעי' הרחקת שעה אחר בהמ"ז, אך אם תקנו הרחקה בין אכילת הבשר לחלב, ל"ש בירך קודם לכן ל"ש בירך אח"כ סגי בהרחקת שעה, אך הצריכו ג"כ סעודה אחרת.

ואפשר דאולי פליגי בטעם דעת התוס', דאי דעת תוס' דהרחקת סעודה אחרת היא משום הכירא כתו"ח א"כ ס"ל להניי פוסקים דהרחקת שעה היא דוקא אחר בהמ"ז דאז הוא הכירא, אבל אם מברך ומיד אוכל תשיב לה כאותה סעודה.

אך אם טעם התוס' דהרחקת הסעודה דבכה"ג מקנח ומנקר פיו כדבעי, א"כ סברו דמרחיקין שעה משום מושך טעם ובפרט לדעת הש"ך ס"ק ז' דכה"ג אי"צ קינוח והדחה וניזיל כדעת ר"ת דקינוח והדחה מהני לדין בב"ת. ומ"מ בעי' ג"כ בהמ"ז מטעם אחר והוא כדי שינקר שינוי שלא ישאר ביניהם בשר, ולכך ל"ש בירך קודם או אח"כ. אך לדעת הט"ז דבעי' ג"כ הרחקת שעה וג"כ קינוח והדחה ל"ש למימר כן.

אולם בביאור הגר"א סק"ו כת' דטעם הרחקת שעה היא משום דברי הזוה"ק פר' משפטים דאין לאכול בסעודה אחת ובשעה אחת בשר וחלב, (ולפ"ז אף בשר אחר חלב יש להרחיק לסעודה אחרת ולשעה אחרת, ויתב' בעז"ה בסעי' ב.). וא"כ אפשר דהם לא הסתמכו כלל ע"ד התוס'.



ב

הרחקה בין אכילת גבינה לבשר

בגמ' בחולין קה. כ' אסי מר' יוחנן כמה ישהה בין בשר לגבינה, א"ל ולא כלום, א"ל והא אר"ח אכל בשר אסור לאכול גבינה, גבינה מותר לאכול בשר, אלא כמה ישהה בין גבינה לבשר - ולא כלום.

אבל בגמ' לעיל קד: תנא אגרא חמוה דרבי אבא - עוף וגבינה נאכלים באפיקורן - בהפקר דהיינו דאי"צ הרחקה, ואי"צ אפילו נט"י וקינוח הפה.

ר' יצחק בריה דרב משרשיא איקלע לבי ר' אשי וכו' ומדייקת הגמ' דבין גבינה לעוף אי"צ קינוח והדחה, אך בין גבינה לבשר צריך, אך כ"ז דוקא בלילה ומחשש שמא נשאר דבוק בידיו גבינה, אבל ביום יכול לראות אם ידיו נקיות רשאי לאכול בשר מיד. ובש"ך הביא דאף לאור הנר סגי לבדוק בלילה, ומהרש"ל הצריך אבוקה.

אולם בשו"ע משמע דהיינו דוקא לעניין רחיצת ידיים, אך לעניין קינוח והדחת הפה, אין טעם לחלק בין יום ללילה, ותמיד צריך קינוח והדחה.

א.

ולעניין הנטילה - מבואר בש"ך ס"ק י' בשם הראב"ד דיש לזה דין נט"י כמים אחרונים חוץ משפשוף והיסח הדעת, וניגוב- דהם צריכים ניגוב כראשונים משום שהוא אוכל אח"כ. ופמ"ג הביא דאף נוטל ע"ג קרקע. וענין שאר משקים הביא המהרש"ל דמהני, ונקט כתו"ח דלא מהני כיון שאין מנקין כדבעי ולא מסירים את הזוהמא, אך מהרש"ל סובר דכן מעבירין דלכך כשרים במים אחרונים, אך פמ"ג נקט להקל. ולענין קינוח הפה בשאר משקין הביא בפמ"ג ס"ק יב' פלוגתא ונקט להקל.

ונקטו בפמ"ג ובאה"ט דבמקום שאין טורח יש להחמיר ולכך נהגו ליטול ידיו אף ביום, אא"כ אין לו מים והביא באה"ט מפר"ח דאם אוכל במזלג בין ביום ובין בלילה אי"צ ליטול. אך עדיף ליטול שמא נגע בידיו במאכל.

ב.

ולעניין קינוח הפה - נקטו הנו"כ (בי' גר"א, ש"ך ד"מ) דאף משמע מלש' המחבר דבעי' קינוח ורק אח"כ הדחה מ"מ לאו דוקא, וה"ה שיקנח פיו אחרי שידיחנו, ופמ"ג הביא דבטור יש שנהגו לשרות פת במשקה ואוכלים אותה ועולה לשניהם, אך טוב לעשות כ"א בפנ"ע.

ובפת"ח הביא מהפר"ת דהקינוח הוא שילעוס ויבלע ולא שיפלוט. ולכאור' הוא כדי לקנח את הטעם בכל פיו וגרונו ולא דוקא בפיו למעלה.

וב"ז הוא לאוכל בשר בהמה, אך לבשר עוף - אי"צ קינוח והדחה, ודוקא עוף, אך בשר חיה, דאף הוא מדרבנן מ"מ כת' בפרישה וכ"ה בב"ח ועוד, דכיון דדמי ביותר לבשר בהמה אתי לחלופי, וגזרו. אולם הב"ח הביא עוד תי' וכ"מ ברדב"ז דבשר חיה נדבק בידים ובפיו טפי משא"כ בשר עוף, וכע"ז כת' ר"ת בחולין קה. אלא דיש לתמוה דר"ת דיבר לאכול עוף ואח"כ גבינה ולשיטתו דס"ל דכה"ג אי"צ אפי' קינוח והדחה, ומשום דאינו נדבק משא"כ בשר חיה אף שהוא מדרבנן כיון דנדבק בעי' קינוח והדחה אך עתה אנו עוסקים בלאכול את הבשר אחרי הגבינה, ומ"ש אי נדבק או לא - הכל צריך להיות תלוי בגבינה אם נדבקת או לא? וצ"ע.

ג.

רמ"א מוסיף דיש מחמירים באכילת בשר אחר גבינה והיינו כהרחקת גבינה אחרי אכילת בשר, הלשון המובא בדרכי משה הוא מסעודה לסעודה, וא"כ להפוסקים דסגי להו מסעודה לסעודה - סגי ג"כ הא בהכי, ומאן דמצריך הרחקת שעה והוא מחמת דברי הזוה"ק כת' דרכי משה דגם פה יצטרך שעה, והט"ז דהסכים לדינא להרחיק שש שעות בין בשר לחלב ונקט הכא נמי להרחיק שש שעות והיינו הרחקה מסעודה לסעודה לפי שיטתו.

והנה הרמ"א בדרכי משה נקט דיש נוהגים שלא לאכול בשר אחרי גבינה באותה סעודה מטעם הזוהר דאין אוכלים (בשעה אחת), ובסעודה אחת. ונקט דבדברי הזוה"ק נאמ' ג"כ בבשר עוף. אולם הפר"ח נקט דדברי הזוהר נאמ' רק בבשר בהמה אך לא בבשר עוף, ולפי"ז אפשר לאכול עוף אחר גבינה אפי' באותה סעודה.

והנה כ"ז הוא אם טעם ההרחקה בין חלב לבשר הוא משום ד' הזוהר, אך אם הטעם הוא משום דחיישי' גם בגבינה שהוא מושך טעם ונדבק בין השיניים - לכאור' אך בשר עוף יצטרך להרחיק כן. אלא דלא מצינו מי שאומר הרחקה מטעם זה כ"א בגבינה קשה או מתולעת וכדלהלן, או המרדכי שהחמיר ע"ע מסעודה לסעודה ולא משמע דחילק בין גבינה קשה או רכה, אך הוא סבר דגם בין בשר לחלב אי"צ שש שעות כ"א סגי מסעודה לסעודה, ואי הטעם שלו הוא משום הרחקה בין בשר לחלב כפי' תו"ח בטעם תוס' - א"כ לכך החמיר ע"ע גם בהיפוך - מסעודה לסעודה. ואי הטעם כתפארת יעקב - שחיישי' שמא לא יקנח את פיו כדבעי, א"כ פשוט למה החמיר ע"ע.

2. הרמ"א הוסיף דנוהגים שלא לאכול בשר אחרי אכילת גבינה קשה, אפי' בשר עוף, ובאור"ה שהוא מקור דברי הרמ"א נקט ג"כ גבינה מתולעת. וכת' בט"ז



(סק"ד) הטעם דמרחיקין לאלו (שש שעות לדעתו) הוא רק לדעת רש"י דטעם ההרחקה בין בשר לחלב הוא משום דמושך טעם, וא"כ גבינות אילו שהם חריפות מושך טעמם ביותר ולכך בעי' הרחקה שש שעות, אך לטעם הרמב"ם דהחשש שמא נשאר בשר בין שיניו כ"ז שייך דוקא בבשר שנאמר בו הבשר עודנו בין שיניהם - דחזי' דאף ביו השינים מיקרי בשר, אך גבינה, לא מצינו דחשיב גבינה בין שיניהם, ואי"צ להרחיק אחר גבינה קשה כלל ויכול לאכול בשר מיד אחר קינוח והדחה. ולפי דבריו גבינה קשה שזכר הרמ"א אי"צ משום שהיא קשה דאין בזה שום נפק"מ, אלא משום דכיון דעמדה ו' חודשים הרי חריפה ומושך טעמה, וכ"מ בבאר היטב, ונקט דקשה זו הועמדה בקיבה ו' חודשים דנתבאר בסי' פ"ז דטעמה חריף. אולם הפמ"ג בש"ד ס"ק ט"ו דייק מש"ך שלא כט"ז וטעם הרמ"א בגבינה קשה הוא משום דכיון דעמד ו' חודשים מסתמא נהייתה קשה, וא"כ טעם הרמ"א הוא משום שזה קשה ולכך נדבק בין שיניו וחשיבא גבינה וכ"מ בפר"ח. ולפי"ז הא דהשמיט הרמ"א גבינה מתולעת ונקט רק גבינה קשה אולי סבר דאדרבא איפכא ממ"ש הט"ז, רק לטעם הרמב"ם דנדבק בין השינים יש מקום להמתין, אך בכל גווני אין הגבינה מושך טעם, וא"כ לטעם דרש"י דבר מושך טעם ארוך א"כ גבינה אין מושך טעם בכל גווני אי"צ להמתין שש שעות עד אכילת בשר.

והנה מש"כ הט"ז דדוקא בשר חשיב בשר בין השינים משום דכן מצינו בקרא אך בגבינה לא מצינו דחשיב גבינה, זהו תלוי בפירושים לדעת הרמב"ם בשו"ט דגמ', דאיכא כדמשמע במאירי ובש"ר דמה דקרי עליה הבשר עודנו וגו' הוא בא לומר דטעם ההרחקה הוא מחמת זה דיש חשש בשר בין השינים א"כ הינו דוקא בשר אך דגבינה לא נאמ' דחשיב גבינה.

אך אם מה דקרי עליה הוא כפי' הב"ח דרק בא לענות לו דאף אם ניקר שיניו כדבעי מ"מ לא סמכי' על ניקור זה, א"כ האי קרא אי"ז מקור לומר דבר בין שניו חשיב בשר דזה אמר מסברא דנפשיה ומה דמייתי מקרא הוא לומר דלא סמכי' אניקורו וכל גווני צ' להמתין, א"כ אף גבינה אפשר לומר דסבר מסברא דנפשיה דבין שיניו מקרי גבינה וכמש"כ ש"ך.

ועדיין כ"ז הוא למען דמצריך הרחקה שש שעות, אך לדעת תוס' דבעי' הרחקה מסעודה לסעודה בלבד, וכן היא דעת המרדכי עצמו שהחמיר ע"ע באכילת בשר אחר אכילת גבינה, יש לדון הכא דמצריכין להחמיר על אכילת בשר אחר גבינה קשה מ"ט, דאי נימא דטעם הרחקה סעודה הוא כמ"ש תורת חיים בפי' דעת ר"ת א"כ פשוט דעבדי' הרחקה סעודה כמו שהוא עצמו הק' על תוס' מ"ש בשר ואח"כ גבינה ומ"ש גבינה אחרי בשר. והיא הטעם הוא כתפארת יעקב דתוס' סברו כרמב"ם אלא דבניקור שיניו סגי ובסעודה אחרת וודאי שניקור כדבעי, א"כ

הכא יהיה תלוי במח' ש"ך וט"ז אם לטעם הרמב"ם יש להרחיק כאן או לא (ולפי דעתם על פי טעם רש"י נתב' לעיל דלא שייך, דמ"מ אין חילוק בין בשר קודם חלב ובין להיפך).

ד.

ולמעשה נקט רמ"א דטוב להחמיר, ומהרש"ל קרא תיגר על המחמירים וכתב שזה כמו מינות ומשום דנראה כסותר מש"כ בגמ' כא"צ הרחקה של אכילת בשר אחר גבינה כ"א בקינוח והדחה ונט"י סגי, אך בבי' הגר"א כת' דאי"ז סותר למש"כ בגמ' כיון שמחמירים ע"ע ג"כ המותר.

ונשוב לחשב דאי נקטי' להחמיר מחמת עניין הזוה"ק א"כ ה"ה אחר גבינה רכה יש להרחיק, אך אי"צ להרחיק כ"א שעה אחת, ומ"מ אף יותר משעה יש להרחיק ג"כ סעודה, דכתוב בזוה"ק דאין לאכול בסעודה אחת ובשעה אחת. (ולפר"ח אי"צ הרחקה בבשר עוף, ולרמ"א צריך).

אולם אם נחמיר להרחיק מחמת הרחקה בין בשר לחלב יש להחמיר כמש"כ ט"ז שש שעות (אף בשביל עוף), אולם כ"ז בגבינה קשה או חריפה או מתולעת אך גבינה רכה אי"צ להרחיק ומשמע דכן נקטו הפוסקים להחמיר.

ובגדרי גבינה קשה בזמנינו העריכו הפוסקים ואכמ"ל.



הרה"ג רבי יהודה ליברמן שליט"א
מחכמי ודבגי הישיבה

דין בשר וחלב יבשים שנגעו זה בזה



א.

כתב הטור ריש סי' צ"א וז"ל בשר וגבינה צוננים שנגעו זה בזה מותרים אלא שצריך להדיח מקום נגיעתן. כתב הש"ך (ס"ק א): וכתב הב"ח דדוקא כשאחד מהן לח אבל אם שניהם יבשים אפילו הדחה אין צריך.

והעיר על זה החו"ד (ביאורים ס"ב) דהנה הרמ"א כתב וז"ל בהג"ה משמע דחולק על זה, דכתב לענין הנחת מאכל יבש בכלי של איסור, דרק בכלי שבלע בצונן מותר דאין צריך הדחה, אבל בכלי שבלע בחם אסור להניח אפילו מאכל יבש דחייב בהדחה וחיישי' שמא ישכח להדיחו, ומשמע דבמאכל עצמו אפילו ביבש בעי הדחה.

ואף להט"ז שמפרש בכוונת הרמ"א דאפילו כשבלע בחם מותר להניח מאכל יבש, מכל מקום הרי כתב דדוקא בהודח היטב הוא דשרי, אבל בלא הודח היטב אסור בלא הדחה, וא"כ כל שכן במאכל עצמו דאפילו יבש ביבש חייב בהדחה.

והש"ך כאן שהתיר בשניהם יבשים, הוא לשיטתו להלן שחולק על הרמ"א, וסובר שמותר להניח דבר לח בכלי שבלע איסור בחם, וע"כ אפשר להתיר אף במאכלים עצמם, כששניהם יבשים.

אבשניהם יבשים וגם מלוחים הקשה הפמ"ג (שפ"ד ס"ק א) ממה שמבואר להלן בסעיף ה לענין בשר וגבינה מלוחים שנגעו זה בזה, שאם שניהם יבשים אין נחשבים למלוחים לאסור כדי קליפה, ועל כן סגי בהדחה, הרי שצריך הדחה אפילו בדברים יבשים.

א. ועיין בדברי הש"ך בשניהם יבשים שא"צ הדחה והנה מדברי הרבה בהגהה שכתב שביבש מותר שלא בלע הכלי רק בצונן משמע דבמאכל אפילו יבש בעי הדחה.

ותירין הפמ"ג, וכ"כ בהגהות רע"א, דצריך לחלק דע"י מליחה אפילו ביבשים צריך הדחה, וכתב ע"ז הפמ"ג ואיני יודע טעם לחלק.

והחוו"ד (סק"ב) מבאר הטעם שבדברים חריפים אפילו יבשים צריך הדחה, דחריף או מליח אפי' יבשים, אף שאין להם כח מלוח להבליע בהשני, מכל מקום מועיל חריפתם לשויים כדברים לחים.

והיד יהודה (פיה"א סק"ב) חולק עליהם, וס"ל דאפילו מליח וחריף, אם שניהם יבשים אין צריך הדחה כלל שהרי אינם יכולים להעביר טעם כלל.

ומה שמצינו שמלוחים יבשים צריכים הדחה, היינו משום דאף דבר יבש, אם אפשר לפרר ממנו פירורים, בודאי ידבוק על חבירו גם אם היא יבש וחלק, וכמו שענינו רואות שכשתפוח נוגע בקמח או חול או מלח שנדבק עליו וכדומה, הרי זה נדבק עליו עד שקשה להסירו, אף אם הוא יבש לגמרי, וזהו הטעם במה שמבואר בסעיף ה', דכיון שיש על כל אחד מלח דק, בודאי ידביק על חבירו, ולכן צריך הדחה.

וסיים היד יהודה, 'כללו של דבר אין בכל דברים אלו אלא לפי ראות העין, ותו לא מידי.

ב.

והנה יש ל"ע מתי גזרינן שמא ישכח להדיחו כתב הט"ז (ס"ק ב) ויש להקשות והא כתב בית יוסף בסי' ב' דבכל מקום דבדיעבד מותר לא חיישי' מתחילה שמא ישכח וכו' וא"כ אמאי חיישי' כאן דילמא אכיל בלא הדחה וכו', דאפי' במקום שצריך קליפה יש דעות וכו', וי"ל דבכל מקום דאין איסור ברור לפנינו וכו' מותר לסמוך לכתחילה על הדרישה שיעשה אחר זה, משא"כ כאן שיש איסור ברור וכו'.

והתי' צ"ב, שהרי אף כאן אין האיסור ברור, אלא שאנו חוששין שמא נדבק משהו, ונראה כוונתו דאנו דנים על החיוב שאנו חוששים שישכח, ושם חובת הבדיקה הוא לודאי שלא נשחט בסכין שאינו ראוי, ואינו ברור, דשמא יתגלה שהסכין כשר, אבל כאן כיון שחייבו להדיח כדי לצאת מהחשש שנדבק משהו, הרי חובת ההדחה דבר ברור הוא, וע"ז אנו חוששין שישכח מלעשות חיוב זה.

וע"ע בספר זר השולחן שהקשה מהא דהביא בפתחי תשובה (סי' סט ס"ק כו) בדיון כבד ששהה ג' ימים דאסור לבשלו רק לצלותו, וכ' ע"ז הפתחי תשובה דמותר להשהותו, ולא חיישי' דילמא ישכח ויבשלנו, ולכאורה מאי שנא מהכא, הרי גם שם יש איסור ברור לפנינו.



וא"כ מבאר כוונת הט"ז, דרך היכא דיש כאן איסור ברור דבודאי יבוא לידי איסור אם ישכח, וכגון הכא דאם ישכח להדיחו, בודאי יבוא לידי איסור, דהרי הניחו בכלי של איסור, בזה חיישי' שמא ישכח, משא"כ באופן דאפי' אם ישכח אין ברור שיבוא לידי איסור, וכגון בכבד דאפי' אם ישכח דאסור לבשלו אולי יצלנו ויאכלנו בלא שיבשלנו לא חיישי' שמא ישכח.

והנה בש"ך (סי' צו ס"ק כג) כתב בדין סכין של בשר שחתך בו לפת וחתך בו אח"כ ירק אחר אפי' צנון, דכתב המחבר דשרי בהדחה משום דטעם הלפת משונה ומבטל טעם הבשר עיי"ש, וע"ז הביא הש"ך בשם מהרש"ל ועוד, דמותר לחתוך הצנון לכתחילה ע"מ שידיחנו אח"כ.

וכתב ע"ז הש"ך דאין להקשות ניהוש לכתחי' דלמא משתלי ואכיל עם חלב בלא הדחה כדאסרי' כאן, דהכא גזרינן משום דמיד כשהניחו בקערה צריך הדחה, משא"כ שם דאם רוצה לאכלו כך שרי, הלכך לא חיישי' דלמא משתלי ואכיל עם חלב וכו', ועוד תירץ דשאני התם דהדחה נמי הוא חומרא בעלמא דהא כבר נתבטל הטעם בלפת, משא"כ כאן דבעינן הדחה מעיקר הדין.

והנה תירוץ הראשון של הש"ך עולה בקנה אחד עם יסודו של הט"ז, דרך היכא שכשישכח ודאי יעבור על איסור, חיישינן שמא ישכח, וע"כ בצנון לא חיישי', כיון דאפשר שיאכלנו עם חלב וכנ"ל.

אך התירוץ השני של הש"ך דבצנון ההדחה היא חומרא בעלמא, משא"כ בבשר שהניחו בקערה של איסור דההדחה הרי מעיקר הדין, ולכן חיישי' שמא ישכח, זה אינו כדברי הט"ז, דהרי הט"ז כ' להדי' דאי אכיל בלא הדחה בדיעבד אין איסור, ומוכח דס"ל דההדחה אינה מעיקר הדין, דאי הוי מעיקר הדין היה אסור אף בדיעבד.

ג.

ובדין הדחה יל"ע במה נחלקו הט"ז והש"ך, והנה הט"ז סובר שההדחה אינו מעיקר הדין, וע"כ היקל בדיעבד, והש"ך כתב שההדחה הוא מעיקר הדין.

וצ"ל שהט"ז והש"ך נחלקו בזה לשיטתם, דהט"ז כתב (ס"ק ג): דודאי גם הטור מייירי כאן שהכלי נקי, דלא חש אלא לאיסור בלוע דאילו אינו נקי מהאיסור ודאי בכל גוונא יש לאסור, אולם הש"ך כתב (ס"ק ג): ובעל העטור מייירי בלא קינוח, דודאי אם קינח הכלי בענין דאין בו שמנונית כלל, אין סברא כלל להצריכו הדחה דהרי לא נגע באיסור.

וע"כ שפיר כתב הט"ז דבדיעבד אף אם לא הדיח מותר, ולא עבר על שום איסור, והיינו משום דחובת ההדחה אינה מעיקר הדין, משום דאיירי בכלי נקי

דהרי איסור בלוע גרידא, והש"ך ס"ל דההדחה היא מעיקר הדין, דהרי לדעתו יש כאן ממשות איסור..

ד.

ובדבר הצריך הדחה שלא הודח כבר כתב בט"ז סק"א) 'אמאי חיישינן כאן דילמא אכיל בלא הדחה כיון דאי אכיל בלא הדחה אין איסור'.

והנה דנו האחרונים לענין דבר הצריך קליפה, בדיעבד שלא קלפוהו, ובישלו בלא קליפה, אם מותר בדיעבד, לדעת המחבר והרמ"א קיימא לן כשיטת הר"י, דבדיעבד מותר.

והט"ז והש"ך שם נחלקו על הרמ"א, לדעת הט"ז בעינן ששים נגד הקליפה בכל אופן, וכדעת ריב"א, והש"ך ס"ל דאם ניכר מקום הקליפה צריך ששים נגדה, ואם אינו מכיר מקום הקליפה, ה"ז מותר בדיעבד, ולהלן יבואר דעת המג"א לחלק בין היכא דהקליפה הוא מעיקר הדין להיכא דהקליפה אינו אלא חומרא בעלמא.

והנה לדעת המחבר והרמ"א, שפיר הקשה הט"ז למה אסרינן ליגע הבשר והחלב שמא ישכח להדיחו, הרי בדיעבד אפילו לא ידיחו ויאכלנו כך, לא הוי איסור.

והנה בס"ק ב (שם) כתב הוא עצמו בשם המהרש"ל דאותן המתאכסנים בבית הנכרים, ומשימין מי מלח בכלים של נכרים, כיון דלא שייך הדחה במי המלח, נאסרה כולה, מבואר דסובר דכשאי אפשר בהדחה, נאסר בדיעבד עד ששים.

אולם בתוך כדי דיבור אחרי זה, הביא מתורת חטאת דשעת הדחק כגון שנתאכסן בבית הגוי, כדיעבד דמי, הרי דבדיעבד מותר, וכבר נתקשו האחרונים בדבריו, ועיי' בלבושי שרד שמפרש דכל האיסור במי מלח היינו רק לכתחילה, ואכן בדיעבד מותר בכל ענין, אולם בפשטות דברי הט"ז מבואר דנאסר אפילו בדיעבד.

והוא שיטת הפמ"ג דבין בקליפה ובין בהדחה תלוי אם חיובו מעיקר הדין או מחומרא בעלמא.

הרי שהפמ"ג (מש"ז ס"ק א) הבין דדין ההדחה ודין הקליפה שווים בזה, וע"כ כתב דמה שכתב הט"ז בסק"א דבדיעבד אם לא הודח מותר, וע"כ הקשה למה חיישינן לכתחילה שישכח, כיון שבדיעבד מותר, כוונתו להקשות לפי שיטת המחבר והרמ"א הוסברים דגם בחיוב קליפה בדיעבד מותר.

אולם לדעת הט"ז עצמו בדיעבד אסור, וכש"כ בעצמו בסק"ב, אולם הפמ"ג לא תירץ כלום בדברי התורת חטאת שהביא הט"ז בסק"ב להיתר.



אבל לפי המג"א (סי' תס"ז סק"ג) דבמקום שהקליפה הוא מדינא, אסור אפילו כשכבר נתבשל, ומה שהתירו כאן בס"ד בדיעבד, היינו משום דהקליפה הוא לחומרא בעלמא, ולפי זה לענין הדחת בשר וחלב שנגעו זה בזה, שחובת ההדחה היא מעיקרא דדינא, יהא אסור אפילו בדיעבד אם לא הודח.

ומסיק הפמ"ג, דלענין הנידון דסעי' ב', להניח מאכל היתר בכלי איסור, אפשר דהאי הדחה הוא חומרא בעלמא, כיון דמיירי בקערה מקונחת יפה אלא שלא הודחה, ועל זה שפיר הקשה הט"ז, דאמאי אסור לכתחילה משום שמא ישכח להדיחו, הרי אפילו אם ישכח להדיחו, אינו אוכל איסור, כיון דבדיעבד מותר.

ומה שהביא הט"ז בסק"ב דברי המהרש"ל לאסור בדיעבד, ביאר הפמ"ג, דהמהרש"ל אזיל לשיטתיה בהלכות קליפה, דס"ל דדבר שצריך קליפה, אם אי אפשר בקליפה כולו אסור, וע"כ ה"ה לענין דבר הטעון הדחה, דהיכא דאי אפשר בהדחה הכל אסור, ולפי"ז גם הט"ז ס"ל הכי, דהרי הט"ז (סק"ז) סובר להלן כמהרש"ל דאסור בדיעבד.

והנה לפי"ז צ"ע בדברי הט"ז בסק"ב, שהרי בסק"א כתב הפמ"ג דלענין להניח בכלי איסור, אין ההדחה אלא חומרא בעלמא, ובזה מודה הט"ז דבדיעבד מותר, וכן משמע ממה שהביא אחרי זה מהתורת חטאת דשעת הדחק הוי כדיעבד, הרי דבדיעבד מותר, וזה דלא כהמהרש"ל, וכן משמע במנחת יעקב שכתב על התורת חטאת: אבל המהרש"ל וכו', משמע דחולקין.

ולפי מה שנתבאר דגם הט"ז חילק בין היכא שהקליפה או ההדחה הוא מעיקר הדין או מחומרא בעלמא, לפי"ז יש לומר, דשני הדינים נכונים, דהכל תלוי אם הוי חומרא בעלמא או מעיקר הדין, וע"כ בסק"א דמיירי בכלי נקי דהוי חומרא בעלמא, שפיר כתב דבדיעבד מותר, ובס"ק ב דאסור בדיעבד, מיירי בהדחה שהוא מעיקר הדין, דהמנהג היה שנשתמשו בכלים שאינם מקונחים, [וכמר שהק' הפמ"ג (מש"ז סק"ב) דאמאי כתב הט"ז דבבית הגוי הוי בדיעבד ומאי בדיעבד איכא והרי יכול להדיח הכלים ולא יהיה איסור, הרי דמיירי באינו מקונח], ולכן אף בדיעבד אסור, ומה שהביא מהתו"ח חוזר לדין כלי נקי.

אולם שיטת החוות דעת דבשו"ג מותר בדיעבד ובמזיד אסור והחזו"ד (ביאורים סק"ג) תירץ, דאף אם נימא דשיטת הט"ז לאסור בדיעבד, אתי שפיר מש"כ בסק"א דמותר, והיינו משום דבסתמא איכא ששים נגד חובת ההדחה, ומה שאסר בסק"ב היינו משום שעושה כן במזיד, ודינו כמבטל איסור לכתחילה.

ושוב כתב, דיש לומר דבאמת חובת ההדחה הוא חומרא בעלמא, וע"כ אף אם אין ששים נגד זה מותר.

ומשמע דאף לתירוץ זה סובר שאם עירבה במזיד דינו כמבטל איסור במזיד ואסור, וכן מבואר בפתחי תשובה, שבסק"א נקט כתירוץ זה של החוות דעת, ואפ"ה בסק"ב הביא הדין של מבטל איסור לכתחילה דאסור.

ולשיטתו, שפיר הביא הט"ז דהתו"ח ס"ל דכיון דהוי שעת הדחק, הוי כבדיעבד ומותר, והיינו דהוי כמו כשכבר נתערב, ולא עבר על איסור דרבנן של מבטל איסור לכתחילה, ולכן מותר, ואין התורת חטאת חולק על מהרש"ל.

ה.

והנה השו"ע בסעי' ד כתב דבשר שנפל לתוך חלב, אם נפלו זה לתוך זה צוננין מדיח הבשר ומותר, ומשמע דכשמדיח הבשר גם החלב מותר, כיון דא"א בהדחה, ולכאורה שם החלב צריך הדחה מעיקר הדין, דהרי מיירי בממשות בשר וחלב, ואעפ"כ כתב המחבר דהחלב מותר בדיעבד, כיון דא"א להדיחו.

והנה להש"ך לא קשה מידי, שהרי לדעתו כל שאין העיקר ניכר הרי זה מותר בדיעבד, אף כשהחיוב הוא מעיקר הדין, ובחלב אי אפשר להכיר מה שצריך להדיח אולם להט"ז צ"ע, דהרי הט"ז אוסר בדיעבד בכל אופן שהחיוב הוא מעיקר הדין, ואפי' היכא דאינו מכירו.

ולדברי החוות דעת הנ"ל א"ש, דכל שנתערב בדבר צלול אף דההדחה הוא מעיקר הדין הרי זה מותר בדיעבד, אף כשחייב בהדחה מעיקר הדין, כיון שמתערב בהצלול ויש ששים נגד חיוב ההדחה, וחומרת הט"ז לא שייך אלא בדבר גוש, כגון בשר שהונח לכלי הצריך הדחה, דליכא ששים נגד המעט שצריך להדיח כיון שאינו נבלע בהדבר הגוש.

ולכך דבר הצריך הדחה מעיקר הדין, כגון בממשות בשר או חלב, בדבר גוש אסור בדיעבד בלא הדחה, ובדבר לח כשיש ששים מותר בדיעבד וכשאינן ששים אסור בדיעבד, ולהש"ך כשאין ניכר מקום ההדחה אפילו אין ששים מותר בדיעבד ודבר שאין צריך הדחה רק מחומרא בעלמא, מותר בדיעבד בכל אופן.

והנה החוות דעת (שם) דן בדין אם נגע איסור בהיתר, ואח"כ נצלה או נמלח בלא הדחה, שהאיסור נבלע בתוך הכדי קליפה ולא נתבטל, אם צריך קליפה ונטילה, או לא.

ועיי"ש שמבאר הספק, ותוכן הדברים ביתר ביאור, דיש לבאר בב' אופנים מה שהצריכו הדחה לכתחילה ובדיעבד כשכבר נתערב בלא הדחה אינו אסור.

דיש לפרש, שכשחייבו חז"ל הדחה לצוננים שנגעו זה בזה. אנו חוששים באמת בצונן, ומזה מוכח דבדיעבד אמרינן דאפילו משהו אין כאן, וחובת ההדחה

היינו רק חומרא בעלמא לכתחילה היכא דאפשר, וא"כ הוא הדין אם נמלח או
נצלה בלא ההדחה, מותר ואין צריך קליפה.



הרה"ג רבי משה שמואל קוט שליט"א מחכמי ורבני הישיבה

דין תתאה גבר



בגמ' פסחים עה: - עו. איתמר חם לתוך חם ד"ה אסור, צונן לתוך צונן ד"ה מותר, חם לתוך צונן וצונן לתוך חם רב אמר עילאה גבר ושמואל אמר תתאה גבר. וקיי"ל כשמואל לגבי רב אע"ג דהלכתא כרב באיסורי, כת' רש"י דבהא קיי"ל כשמואל משום דתניא תרי מתנייתא כוותיה.

ובמעם המחלוקת נחלקו הפוסקים - ונחלק זה לב' ענינים- א. כשתחתון חם דאמרי' תתאה גבר. ב. כשתחתון צונן ומותר.

דעת הרשבא (תו"ה ב"ד ש"א דף ב-ג) דקיי"ל דתתאה גבר משום דאמרי' דכל שעומד על מקומו הוא גובר ולכך בין אם התחתון היה חם ובין היה צונן הוא גובר על מה שנפל לתוכו. וכן הביא בפרישה (אות ו').

ובהמשך הסוגיא שם בפסחים הביאה הגמ' את הברייתות שמסייעות לשמואל וקתני דחם לתוך צונן וצונן לתוך צונן - מדיח. ומקשי', כיון דחם הוא, אדמיקר ליה אי אפשר דלא בלע פורתא, קליפה מיהא בעי? ומסקי' דגרסי' בבריתות דחם לתוך צונן קולף, צונן לתוך צונן מדיח.

ופירש"י עד דמייקר ליה - קודם שיצטנן בלע כל דהוא. ולפי' דחם לתוך צונן אינו אסור כולו משום דצונן מקרר אותו, אבל לוקח לזה זמן מה ואדהכי בלע החם מהצונן (ומבליע בו חזרה) ולהכי קולף.

אולם המרדכי בחולין (תשט"ו) הביא פי' אדמייקר ליה בלע מלשון "יוקרא" - הכבדה, והיינו כיון דהעליון מכביד על התחתון, אף שהתחתון צונן, מ"מ ע"י הכבדה הוא בולע ומבליע, וליה כי במי' קליפה, וכן פי' באו"ה.

ולפי' פי' זה לכא' כשתחתון חם אי"צ לזה, כיון דהוא גובר לגמרי.

אולם באו"ה כלל כ"ט כת' בזה"ל, קיי"ל כשמואל דפ' כ"צ דאמר תתאי גבר, וכו' כת' בסמ"ק וכו' והכא שהחם למטה הוי כחם בתוך חם דהעליון מכביד על התחתון ומפליטו והלכך תתאי גבר בין לחמם ובין לקרר, בין לחומרא בין לקולא, פי' שנדונין כמו התחתון שאם התחתון חם, אפי' שהיתה הכשרה למטה, ועליה בשר נבילה צונן אפי' חי ותפל, נדונין כרותחין ונאסרה אף הכשרה



דלמטה, לפי שהעליון מפליט חום התחתון וגם כח האש עולה תמיד כדאי לקמן, ונעשו שניהם חמין וה"ל חם בתוך חם.

וביאור דבריו לכאור' דהוא מבין דתתאה גבר הוא שטבע החום לעלות ולכך אם התחתון חם ה"ה מבליע טעם בעליון, ולכך עליון אסור, אך דלפי"ז יקשה אמאי תחתון יהיה אסור, דאם מחמת החום - הרי הוא רק עולה ללמעלה ולא יורד?

ולזה מביא את הסברא שעליון מכביד, ועי"ז גורם ג"כ להבליע טעם בתחתון ולכך גם תחתון יהיה אסור ומדמה זה כדין חם לתוך חם.

ולפי"ז הטעם שהעליון מכביד הוא להבליע טעם בתחתון אך אינו להבליע טעם בעליון, וא"כ אם מדובר באיסור והיתר (לא בב"ח) שעליון הוא הטר חם, ותחתון איסור צונן ותתאה גבר, לא יצטרכו קליפה לעליון כיון דמה דאמרי' דאמייקר ליה א"א דלא בלע פורתא - הינו שע"י ההכבדה הוא מפליט לתחתון, אך לא אי איפכא? וכן לכאור' יקשה בב"ח ב' חתיכות (-יבשות) זה ע"ג זה ועליון חם ותחתון צונן רק תחתון יצטרך קליפה ולא עליון, ולא נזכר כזה כלל?

אלא דמהמשך דבריו משמע שזהו סברא דנפשיה, שע"י הכבדה של עליון חם מבליע טעם בחתיכה שתחתיו, ובגמ' דמקשה - דאדמייקר ליה א"א דלא בלע פורתא יש חידוש, דמכח ההכבדה בוודאי א"א שגם עליון לא בלע משהוא מהתחתון. וז"ל וכת' בסמ"ג בסמ"ק ובמרדכי פרק כ"ה, ואע"ג דקיי"ל כשמואל דתתאי גבר, מ"מ מודה שמואל כשהעליון חם שבלע מיהא כדי קליפה דאמוקיר ליה בלע פורתא, עכ"ל. ובביאור העניין דהאור"ה צ' ג"כ את הסיבה שטבע החום לעלות, וגם את הסיבה שהעליון מכביד לכאור' משום, דאי מטעם שטבע החום לעלות יקשה ביותר - א. כשתחתון צונן מה שייך לומר תתאה גבר, דאף דבר שהחום עולה, מ"מ הכא שהוא צונן אין הקור עולה, וא"כ אין התתאה גובר ומקרר את העליון, אלא פשוט לא מחממו, ומה שייך לקרוא לו תתאה גבר כה"ג? ותו ב' חתיכות זו ע"ג זו ותחתון חם, אע"ג דאיסור עליון, מ"מ הוא אינו אסור כיון דמעליון לא יורד אליו ובפרט אם עליון חם שחמו עולה ביותר?

ולכך בעי' נמי לטעם ההכבדה שע"ז נחשב כאי' ב' החתיכות נתערבו לגמרי זו בזו והו"ל כחם לתוך חם יחדיו.

אך צ"ב אמאי לא סג' בטעם ההכבדה לחוד, דאי נימא דא"כ רק מבליע טעם בתחתון ולא בולע העליון מהתחתון, א"כ תקשי מהו דאמרי' בגמ' חם לתוך צונן קולף ול"ש אי עליון איסור או תחתון, ולפי"ז היינו דוקא כשהעליון אסור אז תחתון בעי קליפה אך אם תחתון אסור אין מבליע טעם לעליון ע"י הכבדה



לחוד, וא"כ בהכרח דטעם ההכבדה הוא דעליון מבליע בתחתון וכן להפך. אלא דאי נימא בהכבדה לחוד, אף צונן לתוך חם הו"א דסגי בקליפה, דאי ע"י ההכבדה להבליע ולהפליט, מ"מ היינו דוקא כדי קליפה, ולכן הוסיף הטעם עולה בטבעו, ולהכי צונן לתוך חם - אסור כולו, ולא סגי בקליפה לחוד, והיינו דעליון אסור כולו כיוון שטבע החום לעלות ואז נבלע טעם האיסור בכולו, ותחתון אסור, מחמת שההכבדה גורמת שמה שיש בעליון נכנס בתחתון. אלא דעדין צ"ע אמאי תחתון אסור כולו ולא סגי בקליפה דהרי עליון לא הכניס בו כל טעם דע"י ההכבדה יכול להבליע רק כדי קליפה בלבד?

אחר העיון נתבאר לי לכאן ע"י הרה"ג שמואל רפאלי שליט"א דאפשר לבאר כוונת אור"ה באופ"א, דרצה לומר דההכבדה גורמת לחום להפליט, ומוסיף טעם גם שהחום עולה, והיינו דבכח ההכבדה להוציא את הכח שיש בתחתון - והינו תתאה גבר - דאם תחתון חם - ע"י ההכבדה יוצא החום על הכל ועי"ז מבליע ומפליט בשתיים, ואם התחתון קר - ע"י ההכבדה מוציא את הקור לקר עליון אלא דאדהכי מבליע, וא"כ משתנה ההבנה באדמייקך ליה בלע לפי זה - דמה שבולע בחם לתוך צונן אי"ז מחמת ההכבדה, אלא הכוונה דעד שמקרר התחתון את העליון מחמת ההכבדה, בנתיים הוא מבליע. ורצה להוכיח זה מרשב"א בתשו' שרצה לו בב' חתיכות חמות זו לצד זו דיהיה בגי בקליפה, וכתדשונה מזה ע"ג זה דמחמת דוקא דעליון מבליע כולו. הרי דיש סברא לומר דהכבדת עליון מבלי כולו לגמרי.

והנה בעצם הסברא לומר דההכבדה גורמת להפליט הק' במרדכי (שם) מהגמ' בפסחים שמדברת ברוטב של פסח שנטף ע"ג חרס, ואין שום כובד בנטיפה? וכן צ"ב הכא דמיירי שו"ע בבשר שנפל לתוך חלב או היפך, איזה הכבדה יש בחלב הנוטל ע"ג בשר?

העולה מהדברים דלענין תחתון חם ישנם ג' סברות שהם ב' דאמרי תתאה גבר - א. סברת הרשב"א דהעומד במקומו הוא הגובר. ב. דרך החום לעלות. ג. ההכבדה גורמת לזה לערוב, וזה יחד עם דרך החום לעלות. ולענין כשהתחתון צונן ישנן ב' סברות - אמאי בעי' קליפה ולא סגי בהדחה - א. עד שמקרר בולע. ב. ע"י ההכבדה מבליע פורתא.

והנה בב"י הבא מתרומת הדשן סי' קפ"א, בקדרה מלאה חלב רותח שפותה אצל האש על הכירה, ומחמת הרתיחה יצא החלב מעליה מאגני הכלי והיה נזחל ונמשך בקילוח בלי הפסק (ובדרישה מבאר דאם הפסיק כיון שעכשיו החלב על הכירה הצוננת הוא מתקרר והו"ל צונן בצונן) דרך דפני הקדרה ע"ג הכירה עד שהגיע אצל בשר שהיה ג"כ ע"ג הכירה (ובדרישה מבאר שנכנס תחתיו), יראה דאם היר סולדת בחלב במקום



שנגע בבשר חשיבי כה"ג עירוי מכלי ראשון ונאסר הבשר, ומבאר ב"י דמדובר בבשר צונן, דאל"ה אף בחלב צונן אסור לגמרי. דהוא צונן לתוך חם, ולכך מפ' דמה שאוסר הבשר אינו לגמרי, כ"א כדי קליפה, דמחשיב החלב חם לתוך צונן דאוסר רק כדי קליפה.

ובדרישה אות ב' מבאר דוקא בבשר חם דהו"ל חם לתוך חם, אבל אם החלב צונן לא היה הבשר נאסר ב"א כדי קליפה. ומבאר בסוגריים דהדרישה הבין דבנדוד"ד החלב הנוזל ונכנס תחת הבשר הוא תתאה ואם הוא צונן הו"ל חם לתוך צונן, אך אם הוא חם, הכל אסור, ומה שנקט דהבשר היה חם הוא מטעם אחר...

אולם בדעת הב"י מבאר דסבר כדעת הרשב"א דמה שעומד במקומו גובר, וא"כ אם הבשר חם - ל"ש אם החלב חם או קר - הו"ל צונן לתוך חם, אך אם הוא צונן - אם החלב צונן הו"ל צונן לתוך צונן, ואם הוא חם הו"ל חם לתוך צונן.

והנה הרשב"א בתשו' (הר"ד בב"י סוף סי' זה) דיבר לגבי בר גוזלא שנפל לכותח, ואמר את הסברא שהחלב חשיבת תאה לאסור העוף כולו אף שהעוף ג"כ נמצא למטה בשוה לחלב, מ"מ דבר העומד במקומו כוחו גובר. אך הפר"ח (סי' צ"ב ס"ק ל"ב) מחלק בין דינא דהרשב"א לנדון כמו אצלנו, דהרשב"א דיבר כה"ג דיש חלב תחת העוף, אלא שהוא ג"כ מקיפו מכל הצדדין ומלמעלה, אך בנדוד"ד שהחלב נזל ונכנס תחת הקדרה כולו, ואין שום חלב מעל החתיכה ומצדדיה, כה"ג וודאי אמרי' שהחלב ייחשב תתאה שהוא למטה ממש במציאות, וא"כ הוא מבאר דסברת הרשב"א שדבר העומד במקומו הוא הגובר היא גופא יסוד הדין דאמרי' תתאה גבר, אלא דאף הרשב"א סובר דתתאה גבר היינו מה שנמצא למטה במציאות, אלא שבא ליישב את המקרה של בר גוזלא דאף שם ייחשב החלב תתאה, והביא סברת עומד במקומו, אבל במקום שאי"ז מעורה לגמרי כמו שם אלא מה שלמטה למטה לגמרי ומה שלמעלה למעלה לגמרי, אזלי' בתר המציאות הפשוטה והתחתון גובר.

וא"כ נפק"מ א. אם נזחל חלב תחת הבשר דלטעם רשב"א מה שעומד במקומו חשיב תתאה וכמ"ש הדרישה. ולטעמים אחרים מה שמגיע מלמטה נחשב תתאה.

נפק"מ ב. בשר חם עומד ובא והניח אצלו בסמוך גבינה צוננת דאי הטעם שהעומד במקומו גובר - הכל אסור - דהו"ל צונן לתוך חם אך אי נימא משום חום עולה או משום הכבדה, הכא שבא לצידו אין את שניהם - וסגי בקליפה.

אולם בב' חתיכות ששניהם באו יחדיו, ואין את מהן עומדת במקום שנתחממה, לכו"ע אין כאן תתאה. אלא דצ"ע דלפי"ז אף לא יצטרכו קליפה, דאי

הטעם דבעי קליפה דאדמייקר ליה בלע - מחמת ההכבדה, הכא בב' חתיכות זו לצד זו דלא מכביד כלל אפי' קליפה אי"צ ויהיה סגי בהדחה בלבד? ועי ברמ"א סי ק"ה ס"ד בעניין ב' חתיכות זו לצד זו. ובנו"כ ואכמ"ל.

נפק"מ ג. בחלב חם הנוטף לבשר צונן דסגי בקליפה, וכ"ז שמנטף הולך לצדדין עד שממלא הקערה (וכל זמן זה עדיין יד סולדת בו), דאי נימא דתתאה גבר מחמת ההכבדה, ולכן באדמייקר ליה בלע - וא"כ סגי בקליפת הבשר שלמעלה ששם הכביד הבשר אך לטעם דאדמייקר ליה בלע כפירשי' - עד שמתקרר א"כ כיון דחזי' דאף כשהחלב נזל לצידי חתיכת הבשר עדיין יד סולדת בו, א"כ כל הבשר בעי קליפה מכל צדדיו.





הרה"ג רבי אברהם ישעיהו פרץ שליט"א
מחכמי ודבני הישיבה

האם יש איסור לפ"ע בנתכוון לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה.



אקיי"ל דמי שנתכוון לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה דצריך כפרה, דסו"ס נתכוון במחשבתו לעבור על ציווי ד' ית'. ודבר זה למד ר"ע בנזיר כג' מקרא דד' יסלח לה, דמיירי באשה שחשבה שבעלה לא היפר לה ואכלה מהכיכר שנדרה עליו ובאמת היפר לה, דעל זה נאמר וד' יסלח לה, מכלל דבעי כפרה, ומכאן למדו דנתכוון לאכול בשר איסור ועלה בידו בשר היתר דצריך כפרה. ויש לדון מה הדין במכשיל את חבריו, לא באיסור גמור, אלא בנתכוון לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה, האם עובר בלפני עור. שהרי לא הכשיל אותו באיסור גמור, רק הכשיל אותו במחשבה לעבור על ציווי ד'. כגון נזיר המבקש מחבירו שיתן לו כוס יין, והמושיט יודע שאין זה יין כלל רק מיא בעלמא, האם מותר לה ושיט לו. שהרי יכשילו בנתכוון לשתות יין האסור לו ושתה דבר המותר לו [ואין לטעון על זה, דאם הנקודה היא מה שחושב מחשבה נגד ציווי ד', מה נפ"מ אם מושיט לו או לא, הרי בלא"ה חשב מחשבה זו ומה יוסיף אם לא יושיט לו. זו אינה טענה, שהרי זה ברור שנתכוון לאכול בשר חזיר גרידא בלי לאכול מידי רק מחשבה גרידא, בזה הלא קיי"ל דמחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה. ורק אם עשה פעולה של אכילה וחשב שאכילה זו היא נגד רצון ד', בזה נתחדש שאע"פ שלא אכל דבר איסור מ"מ צריך כפרה]. ומעתה יש לדון מה הדין במי שהכשיל את חבריו בנתכוון לאכול איסור ועלה בידו היתר.

והנה לכאורה יש להוכיח מהמבואר בגמ' קידושין לב' א', דאיתא שם בזה"ל רובה בר רב הונא קרע שיראי באנפי רבה בריה אמר איזול איחזי אי רתח אי לא רתח ודלמא רתח וקעבר אלפני עור לא תתן מכשול דמחיל ליה ליקריה וכו' עכ"ל. וצ"ע, דמה יועיל מה שמחיל ליה ליקריה, והא סו"ס בנו לא יודע

א. (מבאר דברי האוה"ח הק' בפרשת ויחי התמוהים לכאורה. מביא ראייה לזה מגמ' בקידושין ודוחה דתלוי אם כיבוד אב חשיב למצוות שבין אדם למקום או לחבירו. מביא פיסקו של מרן גרש"ז זצ"ל.)



שמחל לו, ובשעה שיכעס הרי הוא כמי שנתכוון לעבור איסור, ואף שלבסוף לא עבר על איסור משום שאביו מחל לו, מ"מ הוי כנתכון לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה דצריך כפרה. ולכאורה מוכח מזה השאלה שפחתנו בה, דאם הכשילו בנתכוון וכו' ליכא משום לפני עור.

איברא דהיה ניתן לדחות את הראיה היטב. ונקדים דברי האוה"ח הק' על הפסוק "ואתם חשבתם עלי רעה אלוקים חשבה לטובה" וז"ל והרי זה דומה לנתכון להשקות לחבירו כוס מות והשקהו כוס יין שאינו מתחייב כלום, א והרי הם פטורים וזכאים גם בדיני שמים עכ"ל. והדבר צ"ע טובא, דהא קיי"ל דנתכוון לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה דצריך כפרה.

ומה שצ"ל וכן הוא באחרונים, שיש לחלק בין איסורים שבין אדם למקום לאיסורים שבין אדם לחבירו. דבאיסורים שבין אדם למקום, עצם המחשבה להמרות פי ד' ית' היא האיסור, ולכן אף שבפועל לא עבר על דברי ד' צריך כפרה. משא"כ באיסורים שבין אדם לחבירו, בזה יסוד האיסור הוא התוצאה מה שחבירו ניזק ממנו, ולכן בזה כל עוד. ב. ולמעשה חבירו לא ניזק לא צריך כפרה. ניש באחרונים כעין חילוק זה גם לגבי הא דמצוות צריכות כונה, דבמצוות שבין אדם לחבירו לא צריך כונה, והטעם, דבעינן כונה לאשווי מעשה מצוה, אבל בבין אדם לחבירו התוצאה היא העיקר ג וממילא לא צריך כונה לעצם המעשה].

והנה ידוע מה שחקר המנ"ח במצות כיבוד או"א אי הוי כמצוות שבין אדם לחבירו, שעשתה התורה את הילדים משועבדים להוריהם בגלל מה שהביאום לעולם והיטיבו עמם, או דהוי בגדר מצוות שבין אדם למקום. וידוע לתלות בזה מחלוקת הראשונים אם יש מצות כיבוד אב באב רשע ונחלקו בזה לדינא השו"ע והרמ"א. דאם הוא מדין בין אדם לחבירו הרי שאף באב רשע מחוייב לכבדו, כמו שחייב להחזיר חוב לרשע, ואם הוא בין אדם למקום הרי שלא מסתבר שתחייב התורה לכבד איש אשר כזה. ויש בזה אריכות גדולה ואכ"מ.

ומעתה אי נימא דהוי בגדר מצוות שבין אדם לחבירו, הרי אזלא לה הראיה מהסוגיא בקידושין, דהרי חזינן באוה"ח הק' שבאיסורים שבין אדם לחבירו לא שייך נתכון לאכול וכו'. וכל הראיה תעמוד רק להאי שיטה שהוא מצוות שבין אדם למקום ואז שייך ביה נתכוון וכו'.

אלא שבתוס' שם בקידושין כתבו דע"כ מחיל ליקריה והודיע לבן, דאל"כ הרי אכתי עובר על לפני עור מצד נתכוון וכו'. ומשיטת תוס' ודאי שיש להוכיח דיש לפני"ע בנתכוון וכו'.



איברא שבריטב"א שם נראה להיפך מתוס' ושהוא הק' כקו' תוס' ותי' ז"ל ואפשר דבלאו דלפני עור לא תתן מכשול כיון שהוא לאו כולל לא מחמירין כולי האי ושרינן בהכי כדי לנסותו ולהדריכו בדרך ישרה אי רתח עכ"ל.

והדברים צריכים ביאור, אך זה ודאי כתוב בריטב"א שאין איסור לפ"ע על נתכון וכו'. [אמנם צריך הסבר בדברי הריטב"א מה מועיל מה שהוא לא כולל, וכן מה ענין כדי לנסותו ולהדריכו שמשמע שזה הסיבה להיתר].

והראני חכם אחד שליט"א שבריטב"א בסוף איזהו נשך שכתב דמי שחבירו חייב לו חוב ואינו משלם, דרשאי להלוותו הלואה אחרת ולקצוץ עמו ריבית בסכום שהוא חייב לו, שהרי את שלו הוא תובע בריבית זו. עכ"ד. והנה בכה"ג הרי הלואה שמשלם את הריבית סבור שהוא משלם ריבית, וא"כ הרי יש כאן נתכון לאכול בשר חזיר, שהרי מתכוון לשלם ריבית, ואפ"ה התיר הריטב"א למלוה לעשות כן, ומוכח שאין בזה משום לפני עור.

ובמנחת שלמה למרן הגרש"ז כתב הלכה ולמעשה, דאם מתי יחד אדם עם אשת איש, ויודע המתייחד שבעלה בעיר וממילא אין בזה איסור יחוד. אלא שהאשה אינה יודעת שבעלה בעיר, דמחוייב המתייחד להודיע לאשה דבר זה שבעלה בעיר, דאל"כ הרי הוא מכשיל אותה ועובר על לפני עור, מפני אי ידיעתה שהדבר מותר והו"ל נתכוונה לאיסור ואף שבפועל עלה בידה היתר שהרי בעלה בעיר, מ"מ יש איסור לפני עור גם על נתכוון לאכול בשר חזיר וכו' והוכיח דבר זה מתוס' בקידושין שהבאנו לעיל.

ומרן הגרש"ז לשיטתו אזיל שכתב בהסכמה לספר דבר הלכה דמה"ט נוהגים אנשי ירושלים, בשעה שמגשים לאורח דבר מאכל, אומרים לו אתה יכול לאכול "זה מעושר". והטעם, משום דיש אורח שלא אכפת לו אם מעושר או לא, ואם כן הוא מתכוון לאכול גם לא מעושר, ובזה שאני מגיש לו אני מכשילו באיסור של נתכון וכו', וממילא אני המגיש עובר בלפני עור. ולכן מקדימים לו שהאוכל מעושר וממילא אינו מתכון לאכול איסור.

ובספר תורה לשמה לבן איש חי סימן תז' יצא לדון האם מותר להניח ממון במקום שאינו שמור כדי לבדוק את משרתו האם הוא איש נאמן ויזהר מלקחת ממון שאינו שלו. וכתב שם דיש בזה משום לפני עור אם ישל ויקח ממון שאינו שלו, ולכן דבר זה אסור לעשותו. והוסיף שם שלכאורה היה אפשר לטעון שבעל הממון יקנה את אותו ממון ששם לפתיון על ידי אחר לאותו משרת בלי ידיעתו, ואז אין בזה משום גזל לאותו משרת וממילא ליכא בזה משום לפני עור.

וכתב הבא"ח שאין לומר כן, משום דאף שלפי האמת אין כאן איסור גזל משום שהקנה לו את הממון, מ"מ הרי המשרת אינו יודע שהממון שלו וסבור

שהוא גוזלו, ובכה"ג עדיין עובר בלפני עור שהרי מכשילו באיסור של נתכון לאכול בשר חזיר וכו' שהרי נתכון לגזול את הממון. הרי להדיא בדברי הבא"ח שיש בזה משום לפני עור אם מכשילו בנתכון לאכול בשר חזיר וכו'. אמנם כל זה דלא כמבואר בדברינו לעיל דבאיסורים שבין אדם לחבירו ליכא להא דנתכון לאכול בשר חזיר וכו'. ומה שהביא הבא"ח ראייה מהגמ' בקידושין לב' כבר נתבאר לעיל דהוא תלוי בנידון אם כיבוד אב הוי מצוות שבאל"ח או למקום.





הרה"ג רבי שמואל רפאלי שליט"א
מחכמי ודבני הישיבה

בדין עילאה ותתאה



א [א] אי' בגמ' (פסחים עו.) איתמר חם לתוך חם דברי הכל אסור, צונן לתוך צונן דברי הכל מותר, חם לתוך צונן וצונן לתוך חם, רב אמר עילאה גבר, ושמואל אמר תתאה גבר. וקיי"ל (סי' צא ס"ד) כוותיה דשמואל דבברייתא תנינא כוותיה.

והנה בעיקר מחלוקתם יש להבין חדא מה סברת מחלוקתם אי עילאה גבר או תתאה גבר, ותו במה פליגי והא ניחזי אנן וכגון ברותח שנפל ע"ג צונן ליחזי אם העליון התקרר שמע מינה דתתאה גבר, ואם התחתון התחמם מוכח דעילאה גבר ובכמאי פליגי. עוד יש להבין אמאי לא ניפשוט מחלוקתם ע"י קפילא שיטעם א"נ ע"י ב' מאכלי היתר עילאה ותתאה ונטעימם אפילו לישראל וניחזי אי עילאה גבא או תתאה גבר. ונבארם אחת לאחת בס"ד.

הנה ביסוד מחלוקתם ובעיקר מדוע סבר שמואל דתתאה גבר מצינו בראשונים ג' ביאורים.

א. באיסור והיתר (שער כט דין א) כתב וז"ל: דהעליון מכביד על התחתון ומפליטו והילכך תתאי גבר בין לחמם בין לקרר בין לחומרא בין לקולא. ע"כ. כלומר דמכיון והחתיכה העליונה מכבידה על התחתונה שלמטה הימנה אזי התחתונה פולטת מה שיש בה הן חום והן קור ולכך תתאה גבר. [וע"ע ברשב"א בתשובה (ח"א סי' רסד) שרמז ג"כ לסברא זו ונראה שלא הסכים לזאת, ועי' להלן (אות ג) דעת הרשב"א בזה].

אמנם יעוי' במרדכי (חולין פכ"ה רמז תשטו) שכתב שהר"י תמה על זה וז"ל: ולא נראה לר"י שהרי דין תתאה ועילאה גבר מיייתי מנטף רוטבו של פסח על החרס וחזר עליו דיטול את מקומו וכן סכו בשמן של תרומה ואין שום כובד בנטיפה ובסיכה. עיי"ש. [ועי' בפני שלמה (פסחים עו.) שכתב ליישב לפי סברא זו את קושיית התוס' (שם ד"ה תניא) אמאי הביאה הגמ' ב' ברייתות לדין עילאה ותתאה דלפי האמור א"ש עיי"ש, וע"ע להלן (אות ג) יישוב נוסף לקושיא הנ"ל].

ואמנם היה מקום ליישב שההכבדה היא ע"י שסך הקרבן ודוחק הבשר תוך כדי סיכה חשיב כמכביד עליו, אולם זה אכתי אינו מובן דסו"ס לגבי נפל רוטב על הסולת מה שייך התם הכבדה. וצ"ב.

ב. עוד כתב באיסור והיתר (שם) וכ"כ הרמ"א בתורת חטאת (כלל כג ס"ב) דטעם דתתאה גבר הוא משום שטבע החום לעלות למעלה. לכך אם התחתון הוא רותח מובן סברת שמואל אמאי תתאה גבר, וכן אם התחתון הוא צונן והעילאה הוא חם אזי חום העילאה נמי עולה כלפי מעלה ואינו מחמם לתחתון לכך בכל גווני תתאה גבר.

ולכאורה יש להעיר לביאור זה מלשון הגמ' (פסחים שם) דפריך אשמואל דס"ל דתתאה גבר מדרתנן התם (ע"ה): נטף מרוטבו על החרס וחזר אליו יטול את מקומו קא סלקא דעתך בחרס צוננת בשלמא לרב דאמר עילאה גבר וכו' אלא לשמואל דאמר תתאה גבר חרס כיון דצונן הוא 'אקורי מיקר ליה' לרוטב אמאי יטול את מקומו. דהיינו שהתנור הצונן שהוא התתאה מקרר לרוטב וכו'. ולכאורה לביאור זה קשה אמאי הוצרכה הגמ' למימר דהחרס מצנן את הרוטב והרי אי"ז מן הענין וכל סברת שמואל דתתאה גבר הוא משום דטבע החום לעלות והכי נמי חום הרוטב למעלה ואי"ז שייך לתנור שהוא מקרר את הרוטב. וצ"ע.

שו"ר בפני שלמה (שם ד"ה אלא לשמואל) שתמה בכיוצ"ב על דברי הפרי תאר (סי' קה ס"ק ז) שכתב דהא דאמר שמואל תתאה גבר היינו רק לענין אי התחתון חם, אבל אם התחתון קר והעליון חם אין צריך לומר דתתאה גבר, דאף אם כל אחד עומד בגבורתו גם כן שרי, כמו זה אצל זה, עיי"ש, ותמה כנ"ל, ועיי"ש עוד משכ"ב.

ג. ביאור נוסף מתבאר מתוך דברי הרשב"א בתורת הבית (בית ד ש"א) שכתב לגבי ההוא בר גוזלא [עוף] שנפך לתוך כמכא [כותח עם חלב] וז"ל: ואי קשיא לך לדברי רש"י ז"ל כיון דצלי רותח הוא אפילו אי לית ביה פילי היאך מספיק לו בקליפה והלא הכמכא רך וחזר הבר יונה שנפל לתוכו חם להיות כמתבשל בתוכו, י"ל כל שנפל הבר יונה בתוך הכמכא הוה ליה כחם לתוך צונן וקיימא לן כשמואל דאמר בפרק כיצד צולין דתתאה גבר ומצנן הוא את החם העליון וכו' ואע"פ שהבר יונה שוקע בתוך הכמכא ונמצא הכמכא צף על הבר יונה, אינו כצונן לתוך חם, דכל שהוא במקומו הוא הגובר והילכך כיון שנפל הבר יונה בתוך הכמכא שהיא במקומו הוא הגובר ומקרר הבר יונה דנפל לגוויה בקליפה סגי ליה. ע"כ.

היינו דאע"פ שהחלב הוא העילאה והבר יונה הוא התתאה שהרי שוקע הוא בתוך החלב אפ"ה לא חשיב הבר יונה כתתאה שגובר אלא אדרבא החלב העליון הוא הגובר לפי שהבר יונה בא אליו וחלב עומד במקומו אזי הוא הגובר. נמצא שמכיון והתתאה הוא עומד במקומו לכך הוא הגובר.

ולכאורה מדברי הרשב"א הללו מתבאר דלא כב' הסברות הנ"ל שהעליון מכביד ושטבע החום לעלות דא"כ אמאי חשיב החלב כתתאה והרי סו"ס החלב



מכביד על הצלי הרותח שתחתיו ואף טבע חום הצלי הרותח לעלות ומחמם לחלב שמעליו, אלא ודאי מוכח מינה דהרשב"א לא חש לסברות אלו והעיקר הוא מש"כ שהתחתון במקומו עומד. ולפ"ז נראה דלדעת האיסור והיתר בגוונא של בר יונה שנפל לחלב באופן שהוא רותח דאסור החלב לפי שהעוף הוא תתאה וגבר.

ואכן יעוי' בש"ך (ס"ק כג) שהביא לדברי הרשב"א הנ"ל, אך בחו"ד (ביאורים ס"ק יג) כתב דמדברי התוס' (חולין צו: ד"ה עד) מוכח דלא כהרשב"א דהנה התוס' כתבו דאם נבלע היתר באיסור ע"י צליה כגון צלה ירך וגיד בתוכו דבעי נטילה, והא דאי' בגמ' בפסחים דלשמואל סגי בקליפה הני מילי בחם לתוך צונן דתתאה גבר אך אדמיקר ליה בלע פורתא לכך בעי קליפה. ושאלו התוס' מההוא בר גוזלא דנפל לתוך כמכא דאי' בגמ' דאם הוא צלי קולף, הרי דסגי בקליפה לחוד ולא בעי נטילה. עכת"ד התוס'.

מעתה כתב החו"ד דאי נימא דהתוס' סברי כהרשב"א דבכה"ג חשיב החלב כתתאה מה הקשו מבר גוזלא הא התם נמי הוי כחם לתוך צונן, אלא ודאי מוכח דהתוס' פליגי על הרשב"א וס"ל דכה"ג חשיב העוף כתתאה. ע"כ. [אלא דאיני מבין מה תירצו התוס' שכתבו וז"ל: התם אפילו בצונן איירי, ומשום דבר יונה רכיך טובא ובלע. ולדבריו מאי "אפילו" דכתבו התוס' והול"ל לשנויי דהתם שאני דאיירי בצונן].

לפ"ז צ"ל דסברת התוס' היא כמש"נ לעיל בב' אופנים או שהעליון מכביד וכו' או שטבע החום לעלות. וסיים החו"ד דכדבריו מוכח באיסור והיתר (שער ל דין יב) שכתב דבצלי רותח בעי כדי נטילה עי"ש. ולאור האמור ברור הוא דהא"ה אזיל לשיטתו שכתב דהטעם דתתאה גבר הוא משום שמכביד וכו' וטבע החום לעלות.

והנה בעיקר שיטת הרשב"א עי' ברעק"א (פסחים שם) שכתב ליישב לפ"ז מה שיש להקשות בדברי הגמ' שם דפריך אשמואל מנטף על הסולת וכו' דמוכח דלא אמרי' תתאה גבר, ותמה אמאי לא נוקמיה דאיירי שהרוטב ירד לתחתית קרקעית הכלי והסולת מעליו ולכך אמרי' תתאה גבר לפי שהרוטב ירד למטה והסולת כיסתה, אכן לפ"ד הרשב"א א"ש דגם בכה"ג חשיב הסולת שהיה במקומו תתאה הגם שהוא מעליו כעת.

עוד כתב שם דלפ"ד הרשב"א יש ליישב קושיית התוס' שם שהקשו אמאי הביאה הגמ' ב' ברייתות לדין עילאה ותתאה, דאי הוה מיייתי רק לברייתא קמיייתא הו"א דדוקא בכה"ג שהם ב' חתיכות חשיב עילאה ותתאה אך בדבר גוש וצלול לית בה משום עילאה ותתאה קמ"ל הברייתא השניה דגם בכה"ג חשיב עילאה

מי שהגיע השני והתתאה הוא מי שהיה מונח במקומו הגם שבפועל כעת התהפכו העילאה והתתאה. ועיי"ש עוד מש"כ בזה.

ודע, דכל הביאורים הללו הם סברות בטעם שמואל דקיי"ל דכוותיה דתתאה גבר אך יש להבין במה פליג רב עליה וס"ל דעילאה גבר לאור כל האמור, וצ"ע.

[ב] אי' בגמ' (פסחים עו.) תניא כוותיה דשמואל חם לתוך חם אסור וכן צונן שנתן לתוך חם אסור חם לתוך צונן וצונן לתוך צונן מדיח, חם לתוך צונן מדיח כיון דחם הוא אדמיקר ליה אי אפשר דלא בלע פורתא קליפה מיהא ניבעי, אלא אימא חם לתוך צונן קולף, צונן לתוך צונן מדיח. תניא אידך בשר רותח שנפל לתוך חלב רותח וכן צונן שנפל לתוך חם אסור, חם לתוך צונן וצונן לתוך צונן מדיח, חם לתוך צונן מדיח כיון דחם הוא אדמיקר ליה אי אפשר דלא בלע פורתא קליפה מיהא ניבעי, אלא אימא חם לתוך צונן קולף, צונן לתוך צונן מדיח.

והנה התוס' תמהו מדוע הוצרכה הגמ' להביא ב' ברייתות דמוכח מינה כשמואל ולא סגי בחד מינייהו. ותי' ואומר ר"ת דקמ"ל דאפילו חלב שרי דאע"ג דחם לתוך צונן בעי קליפה בדבר שיכול לעשות קליפה בדבר דלא שייך קליפה כמו בחלב מותר מדלא קתני איסורא גבי חלב כדקתני קליפה גבי בשר. ע"כ. והיינו דקמ"ל ברייתא תנינא דהחלב אי"צ קליפה בשונה מהבשר דודאי בעי קליפה.

ויעוי' בטור שכתב דכן הוא נמי דעת הרמב"ם (מאכ"א פ"ט ה"ז) שכתב בזה"ל: אבל אם נפל אחד משניהם והוא חם לתוך השני והוא צונן קולף הבשר כולו שנגע בו החלב ואוכל השאר, ומדלא כתב הרמב"ם מה דין החלב דקדק הטור דס"ל להרמב"ם כר"ת דהחלב שרי אף בלא קליפה. וכ"פ בשו"ע כר"ת והרמב"ם דהחלב שרי בלא קליפה ורק הבשר בעי קליפה.

אמנם מאידך כתבו התוס' דדעת הריב"א דהחלב ודאי בעי קליפה וכדין הבשר ובפשטות כ"ה מסברא דמאי שנא ואדמיקר ליה בלע פורתא, ובאמת סברת המתירים בזה צ"ע טובא אמאי לא ניבעי לחלב קליפה או עכ"פ שיהא בטל בשישים וכדין הבשר וצ"ע.

ובביאור שיטה זו מצינו ד' ביאורים ואיכא כמה נפק"מ לדינא בינייהו וכפי שיתבאר בס"ד. א. הנה הפמ"ג (משבצ"ז ס"ק ה) כתב בשם האו"ה (שער כט דין ב) דהא דאי' בגמ' דאדמיקר ליה א"א דלא בלע פורתא אי"ז מדאורייתא אלא חומרא בעלמא מדרבנן, והיינו דאכן מדאורייתא אין בכה"ג שום בליעות איסור ואך מדרבנן אסרו זאת בשיעור כ"ק, ואמרו חכמים דהני מילי שהחמירו הוא בבשר ששייך התם כ"ק אך בחלב שא"א לקולפו לא החמירו בזאת ואוקמוהו אעיקרא דדינא דאורייתא דשרי ואפילו לכתחילה עכת"ד. אמנם יש להבין לביאור



זה מדוע מדרבנן אסרו הבשר כ"ק, ושמא משום שיש בו טעם קלוש. וצ"ע. ועי' בפמ"ג שם שכתב דכן כתב המג"א עיי"ש.

ועי' בחזו"א (יוד סי' ט אר"ז) שתמה על ביאור זה מלשון הגמ' דמשמע דודאי בלע מדאור' וכו'. ועוד תמה דבתוס' בפסחים (לו: ד"ה ות"ק) מבואר להדיא דאדמיקר ליה בלע סורתא יש בו נפק"מ לדינא גם לקולא לגבי דין עיסה שפטורה מחלה ואי הוי רק מדרבנן היאך פטר מחלה אלא ודאי דינא דאורייתא הוא דבלע ממש ולכך התם הוי בישול ופטור מן החלה עיי"ש. [וכד' התוס' הנ"ל כ"כ הר"ן בחי' שם עיי"ש]. ולכך ביאר החזו"א שיטתם באופ"א עי' להלן.

ב. ביאור נוסף בשיטה זו מצינו בפסקי רי"ד (פסחים שם) וז"ל: והיכא דנפל בשר חם לתוך חלב צונן, הבשר ודאי בעי קליפה מפני שהוא חם, ואף על פי שהחלב מקררו, קודם שיקררנו בולע. אבל החלב מותר שהוא צונן ואינו בולע מן הבשר, ואין כח בבשר לחממו, שהרי אנו אומרים כי הבשר מתקרר מכח החלב, וכל שכן שאינו מחממו, וכל דבר שהוא קר פשוט הוא שאינו בולע. עכ"ל. וכיוצ"ב כתב המאירי (שם) עיי"ש. ולפי הסבר זה אי"צ לומר דהבליעה היא רק מדרבנן אלא דאורייתא הוא ורק חלוק הבשר מהחלב וכמש"נ.

מיהו איכא נפק"מ לדינא בין הביאורים הנ"ל, חדא, היאך הדין בנפל חלב רותח על בשר צונן, דלפי ביאור האו"ה הכי נמי החלב אי"צ קליפה כלל משום דהוי חומרא מדרבנן ובחלב א"א להחמיר וכו', אך לביאור הפסקי רי"ד והמאירי אזי כה"ג החלב ודאי בעי קליפה דעד כאן לא כתבו להתיר החלב הוא רק באופן שהחלב היה תתאה וצונן דהתם אינו בולע משום שהבשר החם אין בו כח לחממו, אך כה"ג דהחלב הוא הרתוח אזי דינא איפכא הוא דהחלב בעי קליפה משום אדמיקר ליה וכו' ומאידך הבשר אי"צ קליפה לפי שהוא צונן ואין בכח החלב החם לחממו כדי שיבלע.

ולדינא בשו"ע מבואר להדיא דלא כביאור זה שכתב בזה"ל: חלב רותח שנפל על בשר צונן, או בשר רותח שנפל לתוך חלב צונן, קולף הבשר ושאר הבשר מותר. והחלב מותר כולו. הרי להדיא דהחלב שרי בכל גוונא, וע"כ דהיינו טעמא כמש"כ האו"ה.

נפק"מ נוספת ישנה מה הדין בנפל בשר חם על גבי גבינה צוננת, דלאו"ה הגבינה ודאי תיבעי כ"ק כדין הבשר לפי שבכה"ג שפיר מצינן לקולפה, אך לביאור הפסקי רי"ד והמאירי כה"ג שרי הגבינה אף בלא קליפה וכמש"נ שאין בכח הבשר לחמם לגבינה בכדי שתבלע פורתא.

תו נפק"מ איכא מש"כ הפמ"ג דלביאור האו"ה דהוי חומרא בעלמא מדרבנן אזי בספק אם נפל חם לתוך צונן דשרי [אם הקליפה הפסד קצת] משום דהוי

ספיקא דרבנן לקולא, אך לביאור הפסקי רי"ד והמאירי דמשמע שהוא מדאו' אזי
הוי ספיקא דאו' ולחומרא.

ג. ביאור נוסף בשיטה זו מצינו ברדב"ז על הרמב"ם (שם) וז"ל: לכך נ"ל הטעם
כי אותה קליפה היא מעורבת מהבשר והחלב שבלעה ועולה לכאן ולכאן שהרי
יש בה בשר וחלב. ע"כ. וביאור כוונתו נראה דר"ל דאותה קליפה של הבשר
שקולף בה גופה בלוע ג"כ החלב שיש בו טעם הבשר ולכך כשקולף הבשר נמצא
שקולף נמי להחלב בשיעור כ"ק ונמצא שקילוף זה עולה לו לכאן ולכאן.

ד. ביאור נוסף בענין זה כתב החזו"א (שם) דסברת המתירים היא לפי שלעולם
יש בחלב ובבשר שיעור ששים כנגד הקליפה, והיינו דאכן איכא בליעות ממש
בחלב ובבשר ומדאורייתא ולא מדרבנן, אלא דמ"מ אית לן ששים כנגד הקליפה
ומעיקרא דינא שרי מיהו משום חומרא החמירו חכמים לקלוף וה"מ בבשר אך
לא בחלב. וריב"א סבר דהחמירו בכל גוונא עיי"ש. ומ"מ אף לשיטתו אי"ז
האידינא אלא רק חומרא מדרבנן נפק"מ למש"כ הפמ"ג הנ"ל דהוי דבספק הוי
דינא לקולא.





הרה"ג רבי בועז כלפא שליט"א
מחכמי ורבני הישיבה

במחלוקת רב ושמואל בתתאה ועילאה



הנמ' פסחים ע"ו ע"א חם לתוך חם דברי הכל אסור. צונן לתוך צונן - דברי הכל מותר. חם לתוך צונן, וצונן לתוך חם רב אמר: עילאה גבר, ושמואל אמר תתאה גבר.

ביאר רש"י (ד"ה עילאה) לרב דאמר עילאה גבר היינו שהעלליון נוצח הלכך חם לתוך צונן אסור שהעליון מחמם התחתון והרי שניהם חמין ובלעי מהדדי וצונן לתוך חם מותר שהעליון מצננו לתחתון ולא בלע.

והנה דבר המוסכם הוא, שאם שני המאכלים חמים, הטעם יעבור ביניהם, וההיתר יאסר. ואם שניהם קרים ההיתר לא יבלע מהאיסור, ודי יהיה להדיחו לפני האכילה. מחלוקת האמוראים היא כשמאכל אחד חם והשני קר לדעת רב 'עילאה גבר', כלומר ש'העליון גובר', ולכן אם העליון קר, הדין יהיה כאילו שני המאכלים קרים (כלומר ההיתר לא יאסר כולו. אבל לכול הדעות כשאחד המאכלים חם צריך לקלוף את ההיתר), ואם העליון חם יהיה הדין כאילו שני המאכלים חמים. ואילו שמואל סובר ש'תתאה גבר', כלומר ש'התחתון גובר', ולעולם נלך אחרי התחתון.

ו**פסקינן** כשמואל, שתתאה גבר, היות שבריינות בהמשך הגמרא מסייעות לו. וכ"כ השו"ע אצלנו (צ"א סע' ד') וז"ל בשר וחלב רותחין שנתערבו יחד, ואפילו בשר צונן לתוך חלב רותח או חלב צונן לתוך בשר רותח, הכל אסור, משום דתתאה גבר. אבל חלב רותח שנפל על בשר צונן, או בשר רותח שנפל לתוך חלב צונן, קולף הבשר, ושאר הבשר מותר.

ו**יל"ע** מה מוגדר 'כעליון' ומה מוגדר 'כתחתון' באיסור והיתר הארוך ביאר "הכא שהם למטה הוי כחם בתוך חם, דהעליון מכביד על התחתון ומפליטו, והילכך תתאי גבר בין לחמם בין לקרר בין לחומרא בין לקולא לפי שהעליון מפליט חום התחתון וגם כח האש עולה תמידא"כ מבואר ב' א' דהעליון מכביד על התחתון ומפליטו. ב' דכוח האש עולה תמיד. הרי דמבואר דאין הכרח שהוא נמצא למטה אלא מבחינה מציאותית בפועל ה'תתאה' הוא זה שנמצא 'למטה'.



אולם מדברי הרשב"א (תורת הבית, ב"ד ש"א) רואים שהגדיר אחרת מהו העליין ומהו התחתון. והולך על דברי הגמ' חולין (ק"ב ע"א) עוף צלוי וחם שנפל לתוך כמכא - מאכל חלבי נוזלי קר, והתירו את הכמכא וגם את העוף לאחר שיקלפו את חלקו החיצוני. סיבת ההיתר היא, שהכמכא הוא התתאה, והיות שהוא קר - הרי זה כאילו נפל מאכל קר לתוך מאכל קר, ששניהם מותרים.

וא"כ הקשה שהרי כשהעוף שוקע בתוך הכמכא נעשה העוף תתאה והכמכא צף עליו, והיות שתתאה גבר הרי זה כאילו נפל חם לתוך חם הוא

וביאר הרשב"א דאעפ"י שהבר יונה שוקע בתוך הכמכא, ונמצא הכמכא צף על הבר יונה, אינו כצונן לתוך חם. דכל שהוא במקומו הוא הגובר, והילכך כיון שנפל הבר יונה בתוך הכמכא שהיא במקומו הוא הגובר, ומקרר הבר יונה דנפל לגוויה".

וא"כ מתירוצו רואים שהבין, דהתתאה אינו מוגדר לפי הגרביטציה של כדור הארץ, או לפי הכיוון הטבעי של האש, אלא לפי מי שנוותר קבוע במקומו לעומת מי שנייד.

וכן הוא הדין למה דכתב בשו"ע שם בשם התרומת הדשן בחלב שגלש מקדירה ורתחת, נזל ונמשך בקילוח בלי הפסק על הכיריים, עד שהגיע לבשר שהיה גם הוא על הכירה. תרומת הדשן פוסק שאם החלב היה עדיין חם בחום שהיד סולדת בו, הבשר נאסר, כאילו עירו את החלב מכלי ראשון על הבשר. מההסברים שניתנו לדין זה, אנו רואים שנחלקו בהבנת גדר תתאה גבר.

וא"כ לדעת הב"י הוי הבשר תתאה (מפני שהוא במקומו), ולכן הוא מעמיד שהבשר היה קר ונאסר רק כדי קליפה. שהרי אילו הבשר היה עדיין חם, הוא היה נאסר אף אם החלב היה קר. כיון שהבשר היה קר מתנה תרומת הדשן שהחלב היה חם, אחרת הבשר לא היה נאסר ודי בהדחה.

אולם לדעת הדרישה עי"ש סובר שהחלב מוגדר תתאה (מפני שהוא התחתון), ולכן אפילו אם הבשר היה חם, לא היה נאסר אלא כדי קליפה. רק בגלל שהחלב חם נאסר כל הבשר.



היכל ד'

היכל נושאים בהלכה

עניני הלכה, השקפה ומנהג אקטואלים
שיד הכל ממשמשים בה.



הרה"ג רבי חיים רוטנברג שליט"א
מחכמי ורבני הישיבה

בדין משחק בקוביא ומשחקי הילדים בזמנינו [בקלפים וגרעיני משמש]



סתירת הסוגיות בדין אסמכתא

בסנהדרין כד: מבואר שנח' בטעם פסול משחק בקוביא שלרמי בר חמא הוא משום אסמכתא לא קניא ולרב ששת אינו אסמכתא רק שאינו עוסק ביישובו של עולם.

וממהלך הסוגיא שם עולה שהלכה כרב ששת (ב"י חר"מ סי' ש"ע), אמנם להלן כה-: סתימות הסוגיא מורה בבירור שהמשחק בקוביא לא גמר בדעתו להקנות דאמר קים לי בנפשאי דידענא טפי [וע"ש בחי' הר"ן שזה אליבא דרמב"ח וזה דוחק].

ובשבת קמט: מפורש שאסור לעשות גורל על מנות בסעודה מצד קוביא, ושם אינו אומנותו אלא שבאים לאכול ויש מנות שונות בגודלם ומחלקים באופן זה ואסור כיון ששייך לכולם בשווה ולא גמרו בדעתם על דעת להפסיד [ושאני מכהנים דשם שמתילין חלשין על המנות דשם אינו כשותפות אלא משלחן גבוה קזכו] ומבואר כרמי בר חמא.

ועי' בכס"מ עדות פ"י ה"ד שעמד בכ"ז ועוד וסובר שהעיקר כרמי בר חמא ויישב את תחילת הסוגיא בדרך מחודשת מאד ושמוציאה את הסוגיא מפשוטה לגמרי.

דין אתי למיסרך ופסק המ"ב בקוביא

והנה שם בשבת מבואר עוד גם לגבי בניו ובני ביתו שאף שהכל שלו מכ"מ מטעמים טעם ריבית ובגמ' מבואר שמותר אמנם ביאר הב"י (או"ח סי' שכב) שנדחה מדוכתא אחריתא שמבואר שאתי למיסרך וכן סתם בשו"ע או"ח שכב.

וביאר במ"ב ס"ק כב: ולהטיל גורל וכו' - היינו דמי שיזכה בגורל יטול הגדולה ומי שיתחייב יטול הקטנה הוא בכלל שחיקת קוביא ממש. [קוביא הוא

מה שמשחקין בעצים] וקוביא הוא אבק גזל מדבריהם שאין דעתו להקנותו בקנין גמור ולהכי אסור אף בחול ואף דבעה"ב עם ב"ב לא שייך גזל כלל שהרי הכל שלו מ"מ אסור דלמא אתי לסרוכי בקוביא עם אחרים ובאחרים בודאי אסור בחול וכ"ש בשבת דקוביא דמי למקח וממכר. עכ"ל.

פסק הרמ"א בעצם שיחוק קוביא ואם חייב לשלם

והנה ברמ"א חו"מ ש"ע ס"ג כתב שכבר פשט המנהג כסברא האחרונה [בשו"ע שם] לשיחוק בקוביא ואין פסול [לעדות] אלא מי שאין לו אומנות אלא הוא, ואם שחק עמו באמנה אם חייב לשלם, ע"ל סימן ר"ז סעיף י"ג. עכ"ל.

ובסי' רז סי"ג מבואר ברמ"א שכל שאין בידו וביד אחרים כלל [כמ"ש הלבוש וזו כוונת הרמ"א שם] וכקוביא, אינו אסמכתא, דיודע שא"א לדעת מי ירויח ומי יפסיד וגמר והקנה מספק, אמנם מבואר שם ובנתיבות סק"ב דמכ"מ צריכים לעשות קניין מתחילה.

יישוב הסוגיות וביאור פסק המ"ב

והנראה בכ"ז ולענ"ד זו כוונת רבינו המ"ב שהסוגיא בסנהדרין כד: איירי בפסול עדות ודעת רמי בר חמא שם דזו אסמכתא גמורה וגזל מדאו' ובוזה אין הלכה כמותו, כיון שיודע שיתכן שיפסיד ולא שייך בזה אסמכתא גמורה וזהו שכתב הרמ"א שהוא דבר שאין בידו כלל ולכן אינו אסמכתא, אמנם באמת מחשבת האדם בסכלותו הוא שירותי וזה המפורש בהמשך הסוגיא שם שלא גמר בדעתו להקנות "דאמר קים לי בנפשאי" כו', ומצד זה באמת אסור לעשות כן כמבואר בסוגיא בשבת ובר"ה כמו שהביא בכס"מ וכמ"ש המ"ב ודלא כרמ"א.

וזהו רק אבק גזל מדרבנן כמ"ש המ"ב ולא כתב דהוי אסמכתא כיון שמן הדין אין יכול לטעון כן ומחמת זה לבד אינו פסול לעדות [בדומה למש"כ הסמ"ע סי' ל"ד סק"מ ע"ש] ולכן בזה הלכה כר"ש שפסולו לעדות הוא מפני שאין עסוק ביישובו של עולם.

אמנם זה פשיטא שמי שאינו צריך לעמל העולם מאיזה טעם שקיבל ירושה וכדו' או המלוה בריבית לגויים אינו נפסל לעדות אף שאין כאן יישובו של עולם, ובהכרח הטעם הוא מפני שבכל הני דמתני' יש צד איסור והרי עוסק באופן המתנגד ליישובו של עולם, והגדרת החסרון בזה שאף שאינו איסור גמור, הוא שלילת העיסוק ביישובו של עולם, שעד כמה שעוסק יש לו לעסוק ביישובו של עולם ולא בהפכו [ושמא שבזה קובע את עצמו היפך יישוב העולם ונקבעת בנפשו תכונה שלילית זו וכתוצאה מכך מבטו מסולף ועדותו איננה אמינה], ובאו כל הסוגיות על מקומן [שורר שכעיקרי הדברים כתוב בט"ז חו"מ ל"ד סט"ז].



בירור דין משחקי הילדים בזמנינו, האיסורים, ואופן ההיתר

ועתה נבוא למשחקי הילדים בקלפים ובגרעיני המשמש, שלמש"נ אפילו היה רק כקוביא הרי"ז בכלל פסק המ"ב לאסור, אבל באמת גרע מקוביא ששם כתב הרמ"א שאינו אסמכתא כיון שאינו בידו וביד אחרים כלל, אבל כאן ההצלחה תלויה קצת ביד המשחק אם יצליח לכיין בתנועותיו להפוך את הקלפים או לקלוע בגרעיני המשמש, ויש כאן שאלה של אסמכתא גמורה שסבור שיצליח [וכמובן שאינו כדבר שבידו לגמרי שאין בו אסמכתא כלל].

ומלבד זאת הרי לא עושים קנין, וא"כ גם לרמ"א אין חייב המפסיד ליתן לחבירו ונתינתו מתוך מחשבה שהוא חייב בה אינה כלום והוי גזל גמור אא"כ יודע שזו מתנה בעלמא.

ואמנם יש חילוק בין קלפים השווים ממון לבין משחק בגרעינים, אכן זה מבואר בשו"ע ומ"ב שהאיסור הוא גם בכולו של בעה"ב משום אתי למיסרך וזה קיים גם באינו שו"פ.

ואף שמוטב שיהיו שוגגין כו' אבל זה רק בלית ברירה ולא ברוצים לשמוע וגם צריך לדאוג שלא יהיו כך.

ומו"ח הגרי"י זילברמן שליט"א התיר במחזירים זה לזה, וא"ת הרי אסרו דילמא אתי למיסרך י"ל שאי"ז דומה למה שאסרו שהוא בנשאר אצלו [אלא שאין בזה עיקר האיסור כיון שהכל של בעה"ב] ויש בזה טעם כמבואר ברש"י סוכה יב: שכשמסיק אדעתיה לתקן את המעוות כ"ש שלא יעוות וליכא למיגזר אטו זימנא אחריתי, וכן כאן אף שמתחילה משחקים רגיל כיון שמשחקים על דעת זה, מותר.



הגאון רבי שלום מאיר סיאני שליט"א
ראש הישיבה

בענין אהבת ישראל והחובה לעמוד בדרך ההשקפה וההלכה



בס"ד, יום רביעי ג' אייר תשפ"ב לפ"ק
אל כבוד ידידנו ורענו
הרב הגאון המופלג מאוד בכל מידה נכונה
ה"ה רבי יהודה ליברמן שליט"א
מחכמי ורבני הישיבה הקדושה דכאן 'היכלי התורה'
שלום ורוב ברכות עד בלי די!

א.

בכבוד גדול ובידידות ויש"כ קיבלתי את מה ששלח ומה שאמר לי פה אל פה לפני כמה שעות בלומדנו ייחד, ומה ששמע לנכון זה מקרוב והינם דברי אלוקים חיים המבססים את עיקר דין דאהבת ישראל ועיקר הוא לאדם להתבונן על עצמו לפני שמתבונן על אחרים ואכמ"ל וד"ל בין כל זורקי הרפש והטיט מגרונם באופן קבוע ללא התבוננות מעמיקה.

ובוודאי צריך לדונם לכף זכות שהיא מצווה דאורייתא בדיוק כשמירת שבת והוא מעיקר "דבצדק תשפוט עמיתך" שמחייבת אותנו לדון כל אדם לכף זכות הינה דאורייתא והיא מצוות עשה ממש וראיתי במדרש דברים רבה (פרשה ג' אות טו) "אמר משה לפניו, רבונו של עולם, יודע אני שאתה אוהב את בניך, ואין אתה מבקש אלא מי שילמד עליהן סנגוריא" ולכך ה"ה כאן אין זה כלל אשמתם אלא חוסר הבנה מעמיקה מהו כלל ישראל מיהו יהודי ואידך זיל גמור.

אולם ודאי באופן עקרוני אין לבטל כלל את דעתו דעת אמת כפי שהנחילו לנו רבותינו הקדושים זצוק"ל ויבלחט"א זה דור דור כנתינתם מסיני, וחובה לעמוד בדרך ההשקפה וההלכה הנכונה כצוק איתן וכסלע יציב ולא לזוז ימין ושמאל, וכל דעת תורה הוא כדבר נכתב ונחתם בטבעת המלך, הלא המה מרנן ורבנן עיני העדה שלאורם אנו הולכים ונוסעים, אולם אין בין 'דרך' 'והשקפה' לשנאה ופילוג ודיבור סרה באחר או מי שאינו דומה לי כדמותי והשקפתי ולא כלום.



ב.

ויראה לנכון לראות שמאז ומעולם רוב בניין ומניין של כל גדולי ישראל זצוק"ל ויבלחט"א בכל דור ודור נתנו יחס ואהבה לכל אחד מישראל, כדרכה של תורה ולא דיברו סרה ולא אמרו כלום על הנהגתו ולא פסלו איש, אלא פסלו דעות לבד למען לא ילכו ויאבדו בדעתם, אולם לצערנו כי רב מי שאין לו את ההבחנה ונותן דרור ללשונו אינו מייחס שום דבר אל 'הדעה' אלא רק אל האדם שבו ומגיע עד תחתית לא ללכת לבתי הכנסת שאינם כדעתי לא לשמוע מי שאינו כדעתי ולא כלום בכל מכל כל לא בלימוד לא בהלכה לא בנתינת שלום, ובפרט אם דעתו אינה כדעתי הרי שהוא פסול ומוקצה מחמס מיאוס וכופר ועובד ע"ז וכו' וכו' וכו' כדיבורים שאין הנייר סובלם.

ופשוט שעיקר ההשקפה האמיתית היא אותה השקפה של הרמח"ל או בעל חובת הלבבות המלא וגדוש בכל התורה כולה, ולצערנו עיקר הבעיה היא מכל מיני בלורים שכל אחד מקצין בדעתו יותר בלא דיבריהם כלל של גדולי ישראל ומכריע שזו ההשקפה.

ומאז ומקדם שחונך כל בן ישיבה מרבתינו שליט"א להפעיל את הראש ולחשוב מה דעת התורה בזה, או דעת ההשקפה הנכונה בזה העניין שהוא כדבר הנעלה ביותר ישנם שלוקחים את עניין זה למחוזות אחרים, כי לא על כל דבר חייבים להביע עמדה לא כל דבר צריך למדוד אם "מכוחותינו" ואם לאו אז לצלוף בו ללא הבחנה, ובפרט שאין הענינים האלו נוגעים כלל הלכה למעשה ומסכים איתי ידידי שליט"א ובפרט שייש בו משנאת חינום סתאם וריבוי מחלוקות וכו'.

ג.

ולחיבת קודש לידידי הדגול שליט"א שעומקו בעומק ההלכה גדול ורב עוקר הרים וטוחנן זה בזה מישוב ומפרק, אף בזה יכול לתת את תוקף גדולתו בהבנתו והבחנתו את העיקר עיקר ואת הטפל טפל, ולא להיות כסוס שוטף במלחמה וע"ש במצודת דוד (ירמיה) דכמו הסוס הרודף במלחמה כנחל שוטף ועם כי הוא בנפשו כן הם רודפים אחר הרעות עם כי מאבדים נפשם בזה, ולומר את האמת היחידה.

ואמרתי לצרף למר איזה עלים קטנים ויראה וינסה לקרבם ולתת לי עוד מו"מ ונו"נ בדברים הנכתבים למען תרבה הדעת בישראל להרבות שלום בעולם דתלמידי חכמים מרבים שלום בעולם, כדאמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם שנאמר (ישעיהו נד, יג) וכל בניך למודי ה' ורב שלום בניך אל תקרי בניך אלא בוניך (תהלים קיט, קסה) שלום רב לאוהבי תורתך ואין למו מכשול (תהלים קכב, ז) יהי שלום בחילך שלווה בארמנותיך (תהלים קכב, ח)

למען אחי ורעי אדברה נא שלום בך (תהלים קכב, ט) למען בית ה' אלהינו אבקשה טוב לך (תהלים כט, יא) ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום, ומכאן יראה ידידי שליט"א עד כמה עניין 'השלום' הוא מעיקר ומיסוד היסודות של תורתנו הקדושה ובפרט שמברך את כל עמו ישראל מידי יום ביום בברכת כהנים 'המברך את עמו ישראל באהבה' ומסיים "וישם לך שלום".

ובאבות דר"נ משמע שכן חל גם עליהם מצות ואהבת לרעך כמוך, דאיתא שם (פס"ז בסופו) ושנאת הבריות כיצד מלמד שלא יכווין אדם לומר אהוב את החכמים ושנא את התלמידים אהוב את התלמידים ושנא את עמי הארץ אלא אהוב את כולם ושנא את האפיקורסין והמסיתים ומדיחין וכן המסורות וכן דוד אמר משנאיך ה' אשנא ובתקוממיך אתקוטט תכלית שנאה שנאתים לאויבים היו לי הלא הוא אומר ואהבת לרעך כמוך אני ה' מה טעם כי אני בראתי ואם עושה מעשה עמך אתה אוהבו ואם לאו אי אתה אוהבו (דאף שכ' אם עושה מעשה עמך אתה אוהבו ואם לאו כו', הרי מתוך דבריו מובן שלא כל העובר איסור, ואפילו מאיסורים החמורים, נכלל בזה. אלא רק האפיקורסין המסיתים ומדיחין והמסורות).

ועוד הרבה מו"מ ונו"נ יש בדברים האלו והרבה כבר נתנו את דעתם בזה, ומי אני שיכתוב אלא רק אמרתי איזה הרהור בכתב ואפי' לא בע"פ והכל לדעת את הדרך אשר נלך בה והמעשה אשר יעשון להרבות שלום בעולם ולא לחינם שמי 'שלום מאיר'.

ג.ב. ולחיבת קודש אמרתי להוסיף כמה נקודות שכתבתי בזה השבוע אל אחד מידידי הגאון רבי מיכאל שליט"א [אולם לא נכתבו כדברים לעלותם על השולחן אלא בתור מו"מ בלבד] שלמדנו את עניין פרשת השבוע ויעבור על הדברים ויוסיף נופך כיד ה' הטובה עליו זה מכבר ומרחוק.

ד.

א.א. לרעך כמוך - נראה להסתפק אם זה ממש להחליף את עצמך במצב שלו או שתשאר במצבך רק תנסה להבין את מעשיו, ונראה לי שלרעך הכוונה היא אף על מי שמרע לך, (בנוסף ראיתי בספר בשם ר' מרדכי גיפטער מטלו ארה"ב שעניין מידה כנגד מידה שבאותה המידה שאתה מודד כך מודדים אותך היא דבר פלאי וחזק מאוד ורואים שר' חיים זצ"ל השתמש בעניין זה מאוד) וא"כ אם אתה מודד את חברך לטובה גם לך ימדדו לטובה וזה הכמוך.

ב.ב. לא לחינם רבי עקיבא באבות אמר 'ואהבת לרעך כמוך' זה כלל גדול בתורה. והוא גם כשעושה לך רע וגם חלק מעיקר העניין מה ששנוא עליך על תעשה לחברך.



וגם נראה ייסוד ששמעתי פעם מאחד מתלמידי נוברדוק 'אם חסר לך חסר בך' זה אומר שאם יש לך דבר שמפריע שנמצא אצל חברך כמו התנהגות לא טובה או עניין אחר שמפריע לך אז תדע שהבעיה היא אצלך והכל נגזר מאותו היסוד.

ג. למה הראשונים שמדברים על אחדות ואהבת ישראל זה ראשי ממשלה נשיאים חכ"ם בעיקר שמאלניים, אנשים שעזבו את כתלי בית המדרש וכו', ודווקא בני התורה המובהקים, המדקדקים בקלה כבחמורה שם הניגון הוא אחר, שם מדברים על לה"ר רכילות שנאת חנם או שאין כאן שום סתירה.

ונראה לי פשוט, שמסר האחדות והפיוס המגיע מיפי הנפש בדרגותיהם השונות, הוא מדבר על מחיקת ההבדלים בין מגזרים, בין עדות ובין חוגים. המסר הזה לא רק שאינו מופיע ביהדות אלא הוא סותר את היהדות, כל אחד חייב לשמור על המסורת שלו, לא רק בלבוש ומנהגים אלא גם בערכים וסדרי עדיפויות, אצלך אדם פלוני מקווה הכי חשוב ואצל חברו להגיד חבורה הכי חשוב, ואצל רעהו לנסוע לאומן, ואצל משנהו לחלק חומר תעמולה על מצווה זו או אחרת ויש שעושה מחאות ויש שעוסק דווקא באיתור חומרות חדשות מבית בריסק וכו'.

וזה והוא נכון וכל אחד יש לו גדולי תורה, וישראל חונה לשבטיו ויש יששכר ויש יוסף ויש יהודה ויש גבורה ויש תפארת ויש יסוד ויש בלי סוף סוגים וגוונים מזהירים ליהדות.

וברוך ה' עם ישראל חי עם ההבדלים הללו בשלום ובשלווה. אנו לא מנסים לטשטש אותם, אבל אנו גם לא שונאים אלא אוהבים ואהבת לרעך כמוך וזה בהמשך לדברי הרמב"ם והמגדל עוז שכתבת.

ד. לפעמים יש מיעוט שעושה איזה חילול ה' כדברי העולם ומכונים בפני רבים 'מיעוט קיצוני ובלתי אחראי' מכיוון שיכול הדבר להשליך על הכלל ולגרום לנזק אז בזה אמרין שאינם מבני הקהל שלנו והם מיעוט אבל כל אחד לגופו ודאי שחובה של אהבת ישראל יש בו וגם רק אם לתועלת באותו עניין כפי הידוע, וגם דין ואהבת לרעך כמוך הוא כפשוטו ממש.

אמר רבי שמעון בן חלפתא לא מצא הקדוש ב"ה כלי מחזיק ברכה לישראל אלא השלום שנאמר "ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום" כדברי המשנה בעוקצין (ג, יב).

בכבוד גדול וכידידות

ידידו

שלום מאיר סיאני

פניה"ק ירושלים תובב"א



וזה אשר השיב לי ידידי שליט"א

ג' אייר פ"ב
 לכבוד

ידידי הגאון המופלא ר' שלום מאיר סיאני שליט"א
 מרביץ תורה לאלפים פה שכונתנו נווה יעקב
 וראש ישיבת היכלי התורה בארץ הקודש
 אחרהש"מ קראתי את הדברים בעיון רב ומאד התחזקתי וע"כ נאמר יש"כ ותוש"ח
 חשבתי להוסיף גרגר אושניים בעניין ששמעתי וראיתי בעבר

א. בעניין מה שאמר שצריך לדבר אף בחריפות נגד שיטות ולא נגד אנשים ראיתי
 לאחרונה ממרן פוה"ד הגר"מ שטרנבוך שליט"א שהביא שהיה מקורב לגה"ק
 מסאטמר זיע"א ועם כל חריפותו שמע שתוקף בצורה חריפה נושאים ושיטות
 אבל מעולם לא תקף אנשים ולא דיבר עליהם מאומה

ב. ידוע מה שהגה"ק מסאטמר הספיד את מרן הגר"א קוטלר זיע"א והמליץ עליו
 את מה שדרשו חז"ל על אהרן מלמד שלא שינה

כמו"כ מרן רשכבה"ג בעל האבי עזרי זצ"ל וזיע"א הספיד את בעל הברך משה
 מסאטמאר בכוילל חזו"א [וכל פעם שנפגשו היה באהבה גדולה, באחד
 הפעמים שנפגשו העיר לו מרן זיע"א למה אתם לא מעירים לי על דרכי ההנהגה
 בא"י כמו שקיבלתי מוסר מדודכם בעל הויואל משה זיע"א {רואים גם שגדולי
 ישראל רצו לקבל מוסר כביכול מ"המתנגדים שלהם" על דרכם]

ג. מפורסם התיאור שמרן הגר"א קוטלר זיע"א והגה"ק מסאטמר נסעו בדרכם
 לארץ לפני הבחירות כל זמן הטיסה דיברו בלימוד בידידות גדולה כדרכם של
 תלמידי חכמים וכשהגיעו לארץ נפרדו דרכם מרן הגר"א דיבר בכל מקום בחובת
 ההשתתפות בבחירות ובגנות המתרשלים והגה"ק זיע"א דיבר על האיסור החמור
 להשתתף בבחירות כשגמרו, חזרו יחד בטיסה ושוב דיברו כל הדרך בלימוד

ד. ראיתי בעבר בשם הגר"ז שביאר את הפסוק "משנאיך ה' אשנא...תכלית
 שנאה שנאתים" ודאי לא את האנשים אלא יש חיוב לשנוא את השנאה שהם
 שונים את הקב"ה [אמנם לא ברור שפי' זה מקובל על רבותינו אבל אפשר לקחת
 מזה הסתכלות]

ה. ודאי שכל האמור זה רק אנשים שעובדים את הקב"ה בדרך אחרת ואפי' אם
 הם טועים בשוגג או עושים עברות בשוגג אבל לא על אנשים שרוצים למרוד
 בקב"ה שצריך לנתק עימם מגע כמה שיותר מהר.



ו. שמעתי מאמור"ר שליט"א שלפני שנים שמרן המשגיח הגר"ד סגל שליט"א הלך להקים ישיבה כבר היה קיבוץ של שבעים או שמונים בחורים שמוכנים לבוא וכבר בכול היה מוכן רבינו הקדוש בעל האבי עזרי זיע"א קרא למארגן ואמר לו "כשם שמקבלים שכר על הדרישה מקבלים שכר על הפרישה" תרד מהעניין וכך הרעיון נגזר למעייין מהצד היה נראה ח"ו שרבינו הקדוש לא אווז מהגר"ד אבל לאחר שנים רבינו רצה שהגר"ד יהיה משגיח בפונביז'.

ז. כמו"כ שמעתי מידיד שדודו חתן של מרן הגר"ח גריינמן זצוק"ל ושדובר עם מרן רבינו הקדוש על השידוך האם אין שידוך זה ראוי התפלא ואמר מה שאמרתי על מהלך הגר"ח אמרתי אבל מעולם לא אמרתי שהם פסולי חיתון וזה שידוך חשוב ומדוברת היא ממש בת ת"ח.

ח. שמעתי מידידי הרה"ג ר"ח רוטנברג שליט"א מחשבי האברכים בנווה יעקב בשבתו תחכמוני בשיבת "היכלי התורה" דכאן שהגר"נ קרליץ זצ"ל בעלותו לכהן כרב שכונה ובית הכנסת ברמת אהרן בבני ברק קיבל ע"ע לא להעיר [כנראה בעצת דודו מרא דארעא דישראל החזו"א] וכך שקיבל עליה עם השם ר' נסים ולא שמריהו יוסף נסים לא העיר לגבאי והכל להתרגל לא להעיר ולבייש אנשים אפי' שזה דבר יום ביומו לתקן גבאי ולומר את השם המלא כידוע.

ואחתום בידידות כרום ערכו מנאי זעירא מן חבריא ועליו נאמר אתה שלום ושמן שלום וכל אשר לך שלום

החותם בברכת כוהנים באהבה

[כידוע שאם הכהן שונא אחד מהקהל לא יכול לעלות לברכת כוהנים]

וה' יהפוך לנו את הצום הרביעי... בתנאי שהאמת והשלום אהבו

יקותיאל יהודה הכהן ליברמן



הגאון רבי שלום מאיר סיאני שליט"א ראש הישיבה

יצא ידי חובת הבדלה אם מחויב



להוציא קמן שלא שמע קידוש או הבדלה

בס"ד , יום א' י"ב אדר א' לפרשת כי תשא תשפ"ב לפ"ק (קל"ז)
אל כבוד ידידי המופלג
הגאון רבי שמחה לומברד שליט"א ר"מ בישיבה
פעיה"ק ירושלים תובב"א
שלום ורוב ברכות!

במה ששאל היום לגבי קטן שעבר גיל חינוך והפסיד שמיעת ההבדלה ומבקש ממי שאינו אביו להבדיל לו והוא עבר ועשה הבדלה האם מותר לחזור ולהבדיל בשנית עבור הקטן. ואף אם תמצ"ל שחייב מדין חינוך אולי צריך לומר שאין הוא מחוייב בחינוכו אלא רק אביו. ורק מדין ערבות יש לדון אם שייך כשהוא קטן שהרי אינו בכלל דרגת חיוב כגדול, שהרי קטן הוא, ואינו מחוייב כלל ואיך יוציא ברכה לבטלה מפיו.

ובעיקר שאלתו כבר נדונו עוד כמה עניני הקטן בהוצאת הגדול ואשה בהוצאת הקטן וכן להפך והכל בס"ד לאחר שיקול והכרעה לכל דבר.

א.

מחלוקת הראשונים ביסוד מצות חינוך

א. נחלקו גדולי הראשונים ביסוד מצות חינוך אם חייבו חכמים את הקטן במצוות וחייבו את האב לחנך אותו במצוות שנתצוה בהם או דאמרינן שהקטן לאו בר חיובא הוא כלל וכלל וכל חיוב חינוך הוא רק על האב בלבד ועל הקטן אין שום חיוב.

והוי ונפק"מ אם קטן יכול להוציא את הגדול יד"ח דאם אמרינן דקטן לאו בר חיובא הוא, ודאי שאינו יכול להוציאו ואם בר חיובא הוא יכול להוציא אף את הגדול.

והוי סוגיות סותרות דבסוכה (לח ע"ב) אמרינן תנן מי שהי' עבד ואשה מקרין אותו את ההלל עונה אחריהן מה שהן אומרים, ופרש"י דהואיל ואין מחוייב



בדבר אין מוציא את המחוייב מידי חובתו הלכך עונה אחריו כל מה שהוא אומר ובמגילה (יט ע"ב) תנן הכל כשרין לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן ר' יהודה מכשיר בקטן, ולהלן במגילה כד ע"א) חנן קטן אינו פורס על שמע ופרש"י לפי שהוא בא להוציא את הרבים יד"ח וקטן אינו מחוייב בדבר אינו מוציא אחרים יד"ח, ומבואר שקטן לאו בר חיוב להוציא גדול יד"ח מצוות מדרבנן, ומאידך גיסא אמרינן בתוספתא ברכות (פ"ה הל' י"ח) באמת אמרו בן מברך לאביו ואשה מברכת לבעליה אבל אמרו חכמים תבא מארה לאדם שאשתו ובניו מברכין לו.

ב. וכדי ליישב סתירה זו כתבו הראשונים דהעיקר הוא דקטן אינו מוציא הגדול יד"ח דקטן לא נחשב מחוייב בדבר אפי' מדרבנן דחיוב חינוך על האב רמא ולא על הקטן ומה שהבן מוציא את האב בברכת המזון כתבו הראשונים כמה ביאורים אולם אין המקום כאן להרחיב בזה.

אמנם כמה מהראשונים כתבו להיפך דקטן בר חיובא הוא דחיוב חינוך עליו רמא וכדי שלא יוקשה על שיטתם מהא דקטן אינו מוציא את הגדול בהלל ובמגילה חדשו דין מחודש דלא אתי תרי דרבנן ומפיק חד דרבנן והקטן כיון שכל חיובו הוא מדרבנן וגם המצוה שעושה הוא מדרבנן ממילא אינו מוציא את הגדול שהוא חד מדרבנן.

ובברכת המזון מוציא את אביו רק באופן שהקטן אכל כדי שביעה דהוי איהו חד דרבנן ואביו שלא אכל אלא כזית גם הוא הוי חד דרבנן זה עיקר מחלוקתם.

וכתבו האחרונים דמפלוגתא זו יוצא כמה חילוקי דינים כגון אם הקטן צריך לעשות המצווה בתיקונו או דסגי לחנכו בלולב פסול וכדו' כל שאין הקטן מבחין בדבר.

ב.

אם אמרין ביצא יד"ח קידוש או הבדלה מוציא את הקטן מדין 'חינוך'

א. ולעיקר השאלה אם גדול שיצא יד"ח קידוש או הבדלה ורוצה להוציא הקטן אפילו שכבר קידש או הבדיל יכול לחזור ולהוציאו אם יש בו מדין 'חינוך' שחייב להוציאו יד"ח אף שאינו בנו, ראיתי שכבר כתב במשנ"ב על דברי השו"ע (ס"ו רצ"ו סע"ז) 'אפילו שמעו כל בני הבית הבדלה בבית הכנסת אם נתכנו שלא לצאת מבדילים בבית' וז"ל המשנ"ב 'וכל שכן אם יש אחד מבני הבית אפילו קטן שהגיע לחינוך, שלא שמע עדיין הבדלה, יוכל להבדיל בשבילו אף שהוא בעצמו יצא כבר יד"ח הבדלה בבית הכנסת, כגון שנתכוון לצאת יד"ח'.

הרי דבריר לן המשנ"ב מפורש דמדין חינוך אף שיצא יד"ח צריך לחזור ולהוציאו אף שכבר יצא יד"ח.

אולם עדיין יל"ע דכל האמור הוא בקטן שיוצא יד"ח ע"י אביו שמדין חינוך צריך לחזור ולעשות לו שיצא יד"ח, אולם היכן אמרינן דמדין חינוך מתחייב אף אם אינו בנו כדאמרינן בגוף השאלה שנשאלנו.

והראה לי ידידי הגר"י שטרן שליט"א שהוא מפורש במשנ"ב (סי' קס"ז סעי' ק צ"ג) על דברי השו"ע (שם, סעי' י"ט) 'מי שאינו אוכל אינו יכול לברך ברכת המוציא להוציא האוכלים אבל לקטנים יכול לברך אע"פ שאינו אוכל עימם, כדי לחנכם במצוות', ע"כ. וז"ל 'ואפילו קטנים דעלמא שאין חינוכם מוטל עליו מדינא גם כן מותר לברך עמם כשרוצים להנות ואין יודעים בעצמן, וכל שכן כשהם מבני ביתו' ע"כ. הרי ברור שאף אם אינם מבני ביתו מחייב הוא מדין חינוך להוציאם יד"ח.

ואם בברכה זו גדול אחר רוצה לצאת יד"ח, ראיתי דכתב החזו"א (אור"ח, סי' ל"ה ס"ק ז) שאין הגדול יוצא בברכתו, שאין זה נחשב ברכה עבור הגדול כיוון שמברך רק מדין חינוך.

ב. ועוד נראה להוכיח כן מכמה מקומות, יעוי' במג"א (סי' שמג סק"ג) שקטן היודע מענין שבת חייב בקידוש והבדלה, ועוד דלפי מה שנפסק בהלכות ברכת המזון שקטן יכול להוציא את הגדולים ולא רק את אביו הרי שיש איזה חיוב גם לקטנים, ולכן גם אדם זר יכול לברך עבור הקטן ולהוציאו י"ח קידוש והבדלה ועוד דבברכות הנהנין מפורש בגמרא שמותר לברך בשביל קטן כשאלת הגמ' ליתביה לינוקא וא"כ מאי שנא.

ג. כתב בשש"כ (פר' נ"ח סעי' י"ט) לחוש לדעות שקטן אינו בכלל ערבות ואם כבר יצא ידי חובה אינו מוציא קטן אחר אבל גדול אע"פ שיצא רשאי להוציא קטן מדין מצות חינוך, ועוד כדאמרינן לעיל. וגם בחזו"ע (שבת ד) כתב דבמקום מנהג אין לחוש לספק ברכות דכיון דהנשים חייבות בקידוש הרי הם בכלל ערבות לעניין זה ורשאיות להוציא את הקטן

אלא שיש לשדות בה נרגא דהנה כתב החזו"א (אור"ח סי' ל"ה ז) דכשמברך להוציא קטן אין גדול אחר יכול לצאת בשמיעת ברכה זו כדאמרינן לעי"ל וביאר בשמירת שבת כהלכתה (פר' ס"א הע' י"ד) בשם הגרש"ז זצ"ל דכשמברך להוציא גדול חל עליה שם ברכה ויכול גם אחר לצאת בה בלא ערבות משא"כ כשמברך לקטן חיובו רק משום חינוך ולא חייל עלה שם ברכה שיוכל הגדול לצאת בה יד"ח וע"ע באפיקי מגינים (קסז) דפליג בזה ונקט דגם בכה"ג איכא שם ברכה שיוכל הגדול לצאת בה יד"ח ויש לבאר הטעם דמאחר שהגדול ערב לחיוב הקטן



נעשה מחוייב מכח זה בדרגת חיוב ידידה וכפי שיבואר להלן דגדר ערבות הוא מכלל חיוב ידידה ושוב יכול להוציא גדול אחר, ע"כ בזה.

ג.

אם אמרין ביצא יד"ח קידוש או הבדלה מוציא את הקטן מדין 'ערבות'

וקצת נראה לדון ולהבין את דין 'ערבות' האמור דאמרין האם נתחדש בדין 'ערבות' דאגם דאינו עושה מצוה בעצמו יצא יד"ח על ידי שחברו הוציא שהרי עיקר המצווה היא של חברו ורק נתחדש שיכול להוציא את האחר יד"ח על ידו, או דילמא דכיון דכל ישראל ערבים זה לזה, חשיב עדיין מחוייב במצווה אף שכבר יצא יד"ח, א"כ הוה כמצוה ידידה ומחוייב להוציא מדין ערבות אף שכבר יצא יד"ח.

והביאור בזה פשוט, דהוה דין מחודש אשר נתחדש בדין 'ערבות' דהגם דאינו עושה מצוה בעצמו יצא יד"ח על ידי חברו כיון דכל ישראל ערבים זה חשיב עדיין מחוייב הוא בדבר והוה כמצוה ידידה.

אבל אי נימא שערבות חשיב מצוה ידידה ועדיין מחוייב הוא בדבר, א"כ בשביל שיחשב מעשה מצוה לדידיה דערבות מהני רק על מה שכבר יצא אינו יכול להועיל שיוציא ידי חובה דאין זה מעשה מצוה לדידיה שהרי יצא כבר יד"ח.

ד.

האם קטן יכול להוציא ידי חובת קידוש או הבדלה מי שקטן ממנו או בן גילו

ולשאלה שנתעוררה ע"י שאלתו דמר ביני חברי הכולל שליט"א (דישיבת 'היכלי התורה' כאן) שאם כנפסק בהלכה שאין הקטן יכול להוציא את הגדול ידי חובה מהוה שיוכל הקטן לעשות לעצמו הבדלה וקידוש ולהוציא ילדים קטנים ממנו או בני גילו שהרי שווה הוא ממש לכל דינם.

בפשטות נראה דלעצמו ודאי שיכול להבדיל ולקדש אולם להוציא את הקטנים האחרים נחלקו הפוסקים דלדעת הסוברים כי קטן הוא מחוייב מדרבנן (מדין חינוך) ודאי שהוא יכול להוציא אחרים שהם מחוייבים כמהו, וכך נראה מדברי המשנ"ב (סי' רעא ס"ק ב' ג').

ויעוי"ש שקטן שאכל כזית פת בלבד יכול להוציא גדול שאכל כזית פת, מפני ששייך אצלו חיוב של חד דרבנן באופן שיאכל כדי שביעה והוסיף, שהוא הדין בקידוש שכיוון שאם לא התפלל הקטן הרי הוא 'חד דרבנן', אם כן גם לאחר להתפלל אין דינו כתרי דרבנן, ויכול הוא להוציא את הגדול ידי חובתו וכ"כ בשו"ת הגרעק"א (מהדו"ק סי' ז' ד"ה ולענ"ד).

ובטעם החולקים כתב החזו"א (אור"ח סי' כ"ט ס"ק ה') שדעתם שאין ערבות לקטן ולפיכך אין קטן יכול להוציא גדול אלא א"כ הוא באותה דרגת חיוב של מי שהוא רוצה להוציא. ולכך אם רוצה להוציא את הקטנים ממנו ודאי שיכול להוציאם שהרי בדרגת חיוב קטנים הם ממנו.

אולם יל"ע לדעת הסוברים כי מצוות חינוך היא רק על האב, ואילו הבן אינו מחוייב בכלום, לכאורה יש מקום לדון האם קטן יכול להוציא קטן אחר ובחקרי לב (ח"א סי' מה) הביא בשם הפרי חדש שקטן אינו יכול להוציא קטנים אחרים. ואילו החקרי לב שם חולק עלי.

ה.

האם אשה יכולה להוציא איש ידי חובה

א. אמרי' בברכות (כ, ע"ב) אמר ראב"א נשים חייבות בקדוש היום וכו' ושם: א"ל רבינא לרבא נשים בבהמ"ז דאורייתא או דרבנן, למאי נפ"מ לאפוקי רבים ידי חובתן אי אמרת דאורייתא אתי דאורי' ומפיק דאורי', ואי אמרת דרבנן הוי שאינו מחויב בדבר, וכל שאינו מחויב בדבר, אינו מוציא את הרבים ידי חובתן, מאי, ת"ש באמת אמרו בן מברך לאביו וכו' ואשה מברכת לבעלה וכו' אא"א דרבנן אתי דרבנן ומפיק דאורי', ולטעמך קטן בר חיובא הוא, אלא הב"ע כגון שאכל שיעורא דרבנן דאתי דרבנן ומפיק דרבנן.

כתב השו"ע סי' רע"א סעי' ב' נשים חייבות בקידוש אף על פי שהוא מצות עשה שהזמן גרמא פירוש מצות עשה התלויה בזמן משום דאיתקש זכור לשמור והני נשי הואיל ואיתנהו בשמירה איתנהו בזכירה ומוציאות את האנשים הואיל וחייבות מן התורה כמותם'.

ועי' בט"ז (שם) דכתב אף על גב דבסי' תרפ"ט פסק בש"ע כבה"ג דאין נשים מוציאות אנשים במקרא מגילה אף ע"ג שהם חייבות במקרא מגילה לא דמי לכאן, דבמגילה יש דיעות דאין לנשים לברך על מקרא מגילה אלא על משמע מגילה כמ"ש שם ב"י ע"כ בודאי לא נכון שלכתחלה יוציאו האנשים משא"כ כאן הכל מודים שאין חילוק כלל בין אנשים לנשים ע"כ שפיר מוציאות אותם ורש"ל ומו"ח ז"ל פסקו גם כאן דאין מוציאות כמו במגילה ואין זה מוכרח כלל.

ובך פסק במשנ"ב (שם, סעי"ק ד') שכן הסכימו הט"ז ומ"א והגר"א וש"א ומ"מ יש להחמיר לכתחלה שלא תוציא אשה אנשים שאינם מבני ביתה דזילא מילתא



ב. המבואר (שם) דנשים חייבות בקידוש מהתורה כמו האנשים, ואע"פ שנשים פטורות מכל מ"ע שהזמן גרמא מהיקש זכור לשמור, בדיברות ראשונות כתוב 'זכור את יום השבת לקדשו', ובדיברות אחרונות כתוב 'שמור את יום השבת לקדשו', וזכור ושמור בדיבור אחד נאמרו, וכשם שנשים מצוות ב'שמור', דהיינו, לא לעשות מלאכה בשבת, שהרי כשם שאסור לאנשים לעשות מלאכה בשבת, כך לנשים אסור, כי ביחס ל - 'לא תעשה', אנשים ונשים מוזהרים בשווה, כך ישנם ב'זכור', ומהאי טעמא אשה יכולה להוציא איש יד"ח, כיוון שהחויב שלהם שווה ואם לא מדובר באיש שהוא מאנשי ביתה, שלא תוציא אותו יד"ח, כי 'זילא בה מילתא'.

והוסיף (שם) שלכך יכולה להוציא אפילו היא כבר יצאת ידי קידוש וכמו באיש לקמן בסימן רע"ג ס"ד דלענין קידוש אנשים ונשים שוין ודע הוסיף המשנ"ב דכשאחד מוציא לחבירו ידי קידוש צריך לכוין להוציאו והשומע צריך לכוין לצאת לכן מהנכון שיזכיר בעה"ב לבני ביתו שיכוונו לצאת ועיין לקמן בסימן רע"ג במ"ב סק"ל מה שנכתוב שם, ע"כ.

השעה"צ (שם, ס"ק ט') הביא לדון מהפרי מגדים דאולי גם באשה אע"פ שמחוייבת אינה בכלל 'ערבות' דהיינו, אשה שיצאה כבר יד"ח קידוש, שתוכל להוציא את בעלה יד"ח ונשאר שם בספק וגם הדגול מרבבה הלך בשיטה זו שאינה יכולה להוציא יד"ח. (איש שכבר יצא יד"ח קידוש, יכול להוציא יד"ח אדם אחר מדין ערבות עי"ש).

אבל פשוט כדאמרינן דהגרעק"א (שו"ת, ס"ז) חולק על דברי הדגול מרבבה ומוכיח דאשה במה שמחוייבת מהתורה היא בכלל איש ויכולה להוציאו יד"ח.

אולם צ"ל דלא לכל עניין אמרינן כן, שהרי באשה שכבר יצאה יד"ח קריאת המגילה ורטוצה להוציא אשה אחרת יד"ח הביא בביאו"ל (סי' תרפ"ט סעי' א', ד"נ נשים) רק את מה שהביא הפרמ"ג שיש להסתפק אם נשים בכלל דין 'ערבות'.

ועכשיו ראיתי מה שמביאים בשם החזו"א (אור"ח, סי' כ"ח ס"ק ז') שלדעות שנשים חייבות מהתורה בברכת המזון ויכולות הן להוציא אנשים יד"ח הרי שנשים בכלל 'עברות' הם.

וגם עי' בהגהות החתם סופר שכתב בענין ערבות, כבר קדמו פ"מ ס"ס נ"ג בא"א, והעלה דאפ"ה מוציאה י"ח, ע"ש, וכבר כתבתי לעיל בצ"ע שם.

ולגבי דין דהבדלה ע"ע בשו"ע (רצ"ו סעי' ח) והמשנ"ב (שם, לה-לו) בהא דנחלקו הפוסקים אם אשה חייבת במצות ההבדלה (מברכת הנר פטורה לכו"ע) ולכן לכתחילה לא תבדיל האשה לעצמה, אלא תשמע הבדלה מאיש המבדיל.

אולם עם זאת, אם היא מתפללת תפילת ערבית, עליה לומר 'אתה חוננתנו', ואם רצונה לעשות מלאכה טרם שהבדילה בתפילה או שמיעת הבדלה, תאמר "ברוך המבדיל בין קודש לחול."

ואשה שאין לה מי שיוציאה ידי חובת הבדלה, תבדיל בעצמה ותשתה מהיין, כיון שאף לפי הדעה שפטורה, בידה "להמשיך על עצמה חיוב ולהבדיל", כלשון הפוסקים. ומסיבה זו רשאית לברך גם על הנר, ע"כ בזה.

ו.

האם הקטן יכול להוציא את האשה בקידוש ובהבדלה

ובנוגע למה שהוסיף לשאול אם הקטן יכול להוציא את האשה כבר כתב בשנ"ב (שם סע"ק ג') דפשוט שאינו מוציא את האשה, דלא אתי דרבנן ומפיק דאוריתא ואפילו אם הוא בן י"ג שנה חישנין שמא לא הביא ב' שערות.

ואגב כן ראיתי בשש"כ (פר' נ"א הע' ל"ח) שאף אם רוצה בן י"ג להוציא את חברו בן גילו דעת הגרש"ז אוירבעאך שאינו רשאי, כיוון שיש לחוש שמא הוא עצמו לא הביא בן שערות, ואינו חייב אלא מדרבנן ואילו חברו כבר הביא ב' שערות וחייב מדאורייתא.

(אולם ראיתי שבחזו"ע עמ' מ"ז) כתב דלדינא בן י"ג שנים ויום אחד יכול להוציא את הגדולים ידי חובת קידוש, אע"פ שאין ידוע אם הביא ב' שערות, מפני שיש חזקה גמורה דכל שהגיע לשנים חזקה שהביא סימנים ומוציא אחרים יד"ח דאוריתא.

גם מדברי אדה"ז (סי' קפו סע"ג ג') שכתב שאין הקטן יכול להוציא את האשה בברכת המזון אם היא אכלה כדי שביעה, כי "שמא היא מחוייבת מן התורה", ואף כאן אין הקטן יכול להוציא את האשה בהבדלה, כי שמא היא חייבת בהבדלה מדרבנן.

וגם המדיוק מלשון אדה"ז "אין לאיש לצאת", משמע שרק האיש אינו יוצא ידי חובה בהבדלה מאשה, אבל קטן יכול לצאת בהבדלה מאשה, יש שכתב שיכולה גם להוציא קטן החייב בהבדלה רק מטעם 'חינוך'. אולם, אינה יכולה להוציא גדול ידי חובתו; ויש אומרים שבשעת הדחק, כגון שבעלה חולה ואינו יכול להבדיל בעצמו, יכולה להוציאו. ובטעם הדבר י"ל, כיון שכל חיוב הקטן הוא מדין חינוך כדאמרינן, וכיון שהעיקר שהאשה חייבת בהבדלה היא יכולה להוציא את הקטן שחייב רק מדין חינוך, בזה די בחובת האשה שהיא חייבת בה מצד עיקר ההלכה בשביל להוציא את חובת הקטן בהבדלה שהיא רק מדין חינוך.



ומאחר שראינו שאין הקטן יכול לקדש לאשה שאלו בני הכולל שליט"א מה יעשו היכא שאין עם האשה בבית אלא הקטן בלבד או שבעלה שוכב ואינו יכול לקדש כפי שהביא ידידי הגאון רבי יעקב שטרן שליט"א שהתבקש ע"י אשה מבוגרת לבא ולקדש ובסוף לא קידש, וצ"ל שיאמר הקטן את הקידוש ותאמר האשה אחריו מילה במילה עד סוף הקידוש, וכבר ראיתי בבא"ח שהביא כן לגבי מי שמגמגם או בולע אותיות דיש לבני הבית לומר את כל נוסח הקידוש יחד עם המקדש (ובסיום הברכה לא יענו אמן על ברכתו כדי שלא היה הפסק בין הברכה לטעימה ואע"פ שאין לכל אחד כוס יתנו עיניהם בכוס שבידו של בעה"ב ויסמכו על מה ששותה כמלא לוגמיו).

ז.

איש שיצא ידי חובת קידוש איך מוציא את אשתו ואם יש באשה משום ערבות

אולם עדיין יל"ע אם התפלל ויצא י"ח קידוש כבר בתפילה ואח"כ צריך להוציא בביתו את אשתו והיא לא התפללה וא"כ יש לה חיוב מדאורייתא וכל חיוב הבעל הוא רק מדרבנן ואיך אתי מצווה דרבנן ומפיק מצווה דאורייתא.

והוא כדאמרין כבר דעת רוב הפוסקים שגם נשים בכלל הערבות, ויכולות לצאת מאנשים אף אם הם כבר יצאו ידי חובת קידוש, כדכתב במשנ"ב (שם, סעי"ק ג') והביאור הלכה (שם) וחלקו על המג"א מכמה טעמים, ועי"ש שפסק שאשה יכולה לצאת ידי חובה מקטן אם התפללה מחמת ספק ספיקא, וע"ש עוד בשע"צ סק"ד שהביא את דברי המג"א דאם האשה כבר התפללה, דחיובה תו לא הוי רק מדרבנן, יכל הקטן שלא התפלל להוציאה ואם התפלל הוי תרי דרבנן אצל הקטן תליא בפלגתא עי"ש ודעת התוספת שבת להחמיר אף שכבר התפללה והקטן לא התפלל דמי יודע אם האשה כוונה לצאת בתפילה ע"י קידוש.

ובסי' רע"ג סק"כ מבואר במ"ב דס"ל דנשים הם בכלל הערבות ואף אם יצא יכול להוציאם, וכך מבואר בסי' תרע"ה סק"ט וסי' תרצ"ב סק"י.

ולבן אף על פי שלדעת המג"א יצא ידי חובת בתפילה, אך יכול להוציא את הנשים אף שהם חייבות מדאורייתא.

(דעת המג"א היא דעת יחיד, והמשנ"ב (שם) כתב לדחותו מכמה טעמים, אמנם יש הסוברים שאין ערבות לנשים (דעת הדגול מרבה) ולשיטתו אם בעינן להחמיר כדעת המג"א יש להקפיד שהנשים יתפללו ערבית לפני שבעליהם יעשו את הקידוש, כיון שסב"ל שלא יוכל המחויב רק מדרבנן להוציא את האשה המחויבת מדאורייתא.



אולם יתכן שאפשר לסמוך על דעת רע"א שבאמירת 'שבת שלום' יוצאים גם כן ידי קידוש, ואף שהדברים מוקשים, אך בצירוף השיטות אפשר לסמוך על זה.

ולגבי הבדלה עדיף שיכוון לא לצאת ידי חובת הבדלה בבית הכנסת. ואז יכול לעשות הבדלה בבית ולהוציא ידי חובה את האשה בנקל ללא ספקות

(נחלקו אם יש דין ערבות לנשים, כלומר אף שבדרך כלל אדם שיצא ידי חובת קידוש או הבדלה רשאי לעשות שוב הבדלה כדי להוציא את חברו ידי חובתו, יש מחלוקת בין הפוסקים אם דין זה קיים גם כשהוא רוצה להוציא אשה, ראה רעק"א ודגול מרבבה (סי' רעא, לגבי קידוש) כפי שהבאתי לעיל.

וזה ברור שמשתי סיבות אדם שכבר יצא ידי חובת הבדלה לא כדאי שיעשה שוב הבדלה לאשתו לאשתו.

א. שיתכן שהיא פטורה מכך בכלל והוי ברכה לבטלה לכן צריך להיזהר שלא יצא, ויש בהרבה בתי הכנסת של הספרדים שעושים הבדלה לאחר תפילת ערבית ובכולם ישים את דעתו שלא לצאת ידי חובה.

ב. יתכן שאדם שכבר יצא ידי חובה אינו יכול להוציא ידי חובתה.

ואף שנשים חייבות בהבדלה, ואיש יכול להוציא גם אם כבר יצא ידי חובתו, לכתחילה יש לחשוש לדעת החולקים.

כן נראה לענ"ד בכל הנ"ל, ויעבור ויחזור ויאיר וישזוף בעינו הבהירה, עד שיאיר באור יקרות ללא טעות ומכשול ויזכני ה' יתברך לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא אכ"ר ידידו

שלום מאיר סיאני





הרה"ג רבי ברוך מרדכי מימון שליט"א מחכמי ודבני הישיבה

סוכה הפסולה מדרבנן אי יוצא בה מדאודייטא



סתירת דברי התוס'

א) הק' התוס' (סוכה ב. ד"ה כי) אמאי גשמים סימן קללה בחג (תענית ב.) הלא יכול לקבוע את הנסרים במסמרים שלא ירדו גשמים בסוכה, ואת"ל דאסור משום גזירת תקרה וכו', מ"מ כיוון דלא אסור אלא מדרבנן לא שייך לומר שהגשמים סימן קללה. עכת"ד. ובפשטות כוונתם^א דאע"פ שפסולה מדרבנן, מ"מ יוצאין בה יד"ח מדאו', וא"כ מדוע גשמים סימן קללה. ומבואר מדבריהם דאף סוכה שפסולה מדרבנן, מ"מ יוצאין בה יד"ח מדאו'.

וצ"ע מדברי התוס' להלן (ג. ד"ה דאמר) לגבי היושב בסוכה ושולחנו בתוך הבית, דב"ש סברי דיש גזירה שמא ימשך אחר שולחנו, וכ' התוס' בסו"ד דאפי' מדאו' לא קיים המצווה לב"ש, כדמשמע מהלשון (סוכה כח.) "לא קיימת מצוות סוכה מימין". [ועפ"י ביארו את דברי הגמ' (ברכות יא.) לגבי ק"ש בהטיה "עשה כב"ש לא עשה ולא כלום", דאף מדאו' לא קיים.] ומתבאר מדברי התוס' דכיוון שיש גזירה מדרבנן שמא ימשך, לא יוצאין בה יד"ח אף מדאו'.^ב

ב

הנפק"מ בניהן זה

ב) ובאמת זוהי שאלה כללית בכל התורה, האם כשרבנן פסלו, הגבילו, או הצריכו דבר מסוים, ועבר על הדין דרבנן האם יוצא עכ"פ ידי הדאו', או שאינו יוצא כלל. ויש בכך נפק"מ רבות, ונציין חלקם. א' - האם כופין אותו עד שתצא נפשו

א. וכן מתבאר מדברי הרעק"א (תוס' רעק"א תענית פ"א מ"א) עיי"ש, וכן כ' להדיא בנו הגר"ש איגר בספר העיקרים (ח"ב עמ' רע"ו) "דהא לא אסרו חכמים לישב בסוכה זו, אלא דאמרו שסוכה זו פסולה ודינה כבית, והלא בגשמים יורדים דרשאי לאכול בבית רשאי לאכול עכ"פ בסוכה זו, וכיוון דרשאי ממילא חייב, אף דמדרבנן פסולה היא, מ"מ יהיה יוצא בה ידי דאו' עכ"פ".

ב. וכן דייקו כמה אחרונים [עי' חכמת שלמה (או"ח תרל"ד, ד'), משנת יעבץ (או"ח סי' ס"ד, ג'), ועוד רבים] מלשון הרמב"ם (פ"ו מסוכה ה"ח) והשו"ע (או"ח תרל"ד, ד') "כאילו לא אכל בסוכה".

לישב בסוכה הכשרה אף מדרבנן, לדעת רש"י (כתובות צא: ד"ה מצווה) שאין כופין אלא במ"ע דאו', שאם לא יצא אף מדאו', א"כ יכפוהו לישב בסוכה אחרת, [כ"כ המנ"ח (מצווה י' סוף אות ב' [כ"ג])] לענין מצה. ב' - אם אח"כ נודמן לו לקיים את המצווה כתקנה אך צריך לדחות לאו בשביל לקיימה, שאם יצא מדאו' בפעם הראשונה, א"כ לא ידחה את הלאו, אך אם לא יצא יד"ח אף מדאו', ידחה את הלאו, [כ"כ השאג"א (ריש סי' צ"ז) לענין אם קיים מצווה בעבירה האם מצהב"ב לדעות שהיו מדרבנן, והובא במנ"ח הנ"ל לענייננו]. ג' - בספק על הדין דרבנן, כגון בספק אם חשיב שולחנו בתוך הבית, דאם אינו יוצא אף מדאו' חשיב ספיקא דאו' ולחומרא, ואם מדאו' יצא אף כששולחנו בתוך הבית הוי ספיקא דרבנן ולקולא, [כ"כ הפמ"ג (פתיחה כוללת ח"ד אות י"א) ועיי"ש מה שנסתפק בזה די"ל דחשיב ספד"ר אף אם פסול מדאו' כיוון ששורשו מדרבנן]. ד' - אם יכול לצאת יד"ח ע"י שמיעה מקטן, כגון בקידוש בתפילה שלא על הכוס, דאם יצא יד"ח קידוש מדאו' יוצא מקטן כיוון שאף הוא חייב רק מדרבנן, אך אם לא יצא אף מדאו', לא יוצא יד"ח ע"י הקטן, דלא אתי דרבנן ומפיק דאו', וכן כה"ג באשה לדעות שאין ערבות בנשים, [כ"כ הפמ"ג (פתיחה כוללת ח"ג אות ח') ועיי"ש עוד משכ"ב, ועי' בפמ"ג (תרל"ד א"א סק"ב) שכ' על כע"ז שהוא דרך דחוק ורחוק]. ה' - באופן שאין לו אפשרות לקיים המצווה אלא רק באופן שפסול מדרבנן, האם יש ענין לקיים בכה"ג, דאם אינו יוצא אף מדאו', א"כ אין ענין לקיים באופן זה, [כ"כ הפמ"ג (הנ"ל אות ז' הב'), אולם עיי"ש מה שהאריך דאולי בכה"ג שאינו יכול לקיים באופ"א, אף חכמים לא העמידו דבריהם]. ו' - אם המצווה לא נוהגת בזמן מסוים מדרבנן, אי חשיב מ"ע שהז"ג מדאו' לפטור נשים, [כ"כ הפמ"ג (פתיחה כוללת ח"ב סוף אות ט"ו, וסי' ל"ח מש"ז סק"א)]. ז' - בביאה"ל (או"ח תרל"ד ד"ה כאלו) כ' דלדינא אין נפקותא במח' התוס' והר"ן לגבי שולחנו בתוך הבית, אם לא יוצא יד"ח רק מדרבנן או אף מדאו', כיוון שעכ"פ חייב לחזור ולאכול בסוכה. וכוונתו שאין נפק"מ באופן פשוט. [אלא דהביא שם מח' הפמ"ג והבכור"י אם בירך זמן בסוכה כזו אם יחזור ויברך].

ג.

הטעם שלא יוצא אף מדאו'

ג) והנה בעיקר דברי התוס' (בדף ג.) דלא יוצאין אפי' מדאו', יל"ע מהו הטעם, דהא סו"ס מדאו' הסוכה כשרה, [וכלשון החכמת שלמה (או"ח תרל"ד, ד) "הרי

[וע"ע לקמיה משכ"ב.] ודלא כשי' הר"ן (סוכה יב. מדהר"ף, ופסחים כה: מדהר"ף) והריטב"א (סוכה כח. ד"ה הא דתנן) דרק מדרבנן לא קיים.



מצד הסברא ודאי אי אפשר לומר מה דמן התורה כשר, רק מדרבנן לא מהני, שלא יהיה יוצא בו ידי מצווה מן התורה, ודאי אין השכל נותן כן" וכן השוחט ונמצא פסול דרבנן בשחיטתו, השחיטה מתבטלת מדאו' ולוקה על אכילתו משום נבילה, או המגרש בגט פסול מדרבנן, וכי נשאר א"א מדאו', הלא אם התקדשה לאחר צריכה ממנו גט [דב"א הנזכר להלן]. ונשנו בזה כמה דרכים באחרונים.

א' - הפמ"ג (פתיחה להל' ק"ש, וכע"ז בס"י ל"ח מש"ז סק"א) כ' דהוא משום הכח שיש לחכמים לעקור דבר מן התורה בשוא"ת (יבמות צ:). ומבואר בדבריו חידוש גדול שאין הפירוש שיכולים רק להורות לגברא לא לעשות מצווה מסויימת [כגון שופר ולולב בשבת וכד'] נגד ציווי התורה, אלא יכולים גם לעקור את גוף המצווה, וכן כאן עקרו את מצוות סוכה [והיינו דחכמים עקרו מצוות סוכה בצורה זו ששולחנו בתוך הבית], ואינו מקיים אף מדאו'. [וגדולה מזו מצינו ברבינו יונה ריש ברכות (א. מדהרי"ף) דלחכמים שזמן ק"ש עד חצות, אף שהוא מדרבנן, מ"מ אם קראה לאחר חצות לא קיים אפי' מדאו', והיינו כנ"ל משום שיש כח לחכמים לעקור דבר מה"ת בשוא"ת].

ולדבריו צ"ב מדוע בקבעה במסמרים מבוי' בתוס' (ב.) שאם פסולה רק מדרבנן, יוצאין יד"ח מדאו'. ואולי יש לחלק, דבקבעה במסמרים בשעת הגשמים אין לו אפשרות אחרת לקיים את המצווה, ולכן לא עקרו את המצווה, משא"כ בשולחנו בתוך הבית שיכול להוציאו לסוכה, [או עכ"פ לאכול בלא שולחן, בסוכה קטנה], ולכן עקרו חכמים את המצווה. (וכ"כ בספר הערות להגריש"א). אלא דיל"ע אם אכל בסוכה הקבועה במסמרים בשעה שלא ירדו גשמים, דלפי"ז לא יצא יד"ח אף מדאו', וזהו דבר תמוה לומר שאם אין גשמים יורדים פסול אף מדאו', וכשגשמים יורדים לא פסלו מדאו' ובכ"ז פסול מדרבנן, דלכאו' הכל תקנה אחת [ועיי"ש בפמ"ג].

ב' - ובדבר אברהם (ח"ב סי' כ"ו אות י') כ' לבאר באופ"א, דבשולחנו בתוך הבית רבנן הטילו איסור לישיב בסוכה כזו מחשש שמא ימשך, ומכיוון שיש איסור דרבנן לאכול בסוכה זו, לא יוצא אפי' מדאו' משום מצווה הבאה בעבירה.¹ ומחדש הדב"א שאפילו אם אין לו סוכה אחרת לישיב בה אלא בסוכה זו

ג. והא דבק"ש אמרו (ברכות יא.) "עשה כב"ש לא עשה ולא כלום", ולשיטת התוס' אינו יוצא אף מדאו', [דבשלמא לפמ"ג היינו משום הכח שיש לחכמים לעקור דבר מה"ת בשוא"ת], ביאר הדב"א דאף בק"ש אסרו לקרוא בהטיה, כדי שלא יקבע ההלכה כב"ש. [אולם דברי הרבינו יונה הנ"ל לגבי קורא ק"ש לאחר חצות, אי"ז מיישב דלכאו' ודאי לא אסרו לקרוא לאחר חצות, אלא דחייבו לקרוא קודם חצות].

ששולחנו בתוך הבית, מוטב שלא יאכל בסוכה כלל, משום שיש איסור דרבנן לאכול בסוכה כזו.

ומבואר בדבריו כמה חידושים. א' - חדא, מה שנקט שבמזהב"ב לא קיים המצווה כלל אף מדאו', והוא נידון גדול בראשונים ובאחרונים.¹ ב' - ועוד, במה שנקט בפשיטות דאף מצווה דאו' הבאה בעבירה דרבנן, הוי מזהב"ב, והוא חידוש גדול.² ג' - עוד יש להעיר דיש מן האחרונים³ שנקטו דאין מזהב"ב אלא כשהעבירה היא בחפצא של המצווה, אך כשהעבירה היא על פעולת המצווה לא אמרי' בזה מזהב"ב. ד' - ובעיקר דבריו צ"ב מהיכ"ת שרבנן הטילו איסור לאכול בסוכה כזו, הלא ודאי יותר מסתבר שרבנן אמרו שאין יוצאין יד"ח באכילה כזו. [אא"כ נימא דרבנן רצו שלא יצאו יד"ח אפי' מדאו' כדי שאנשים לא יבואו לעשות כן, אך זהו דבר רחוק]. ה' - וביותר שיוצא לפי"ד דבר חידוש, שעדיף לאכול בתוך הבית ולא בתוך סוכה זו ששולחנו בתוך הבית, ולא מסתבר כן כלל.

ג' - ובעונג יום טוב (או"ח סי' ט) כ' לבאר כעין דברי הדב"א, והוא דבשולחנו בתוך הבית שאמרו זקני ב"ש אם היית עושה כן לא קיימת מצוות סוכה מימך, היינו דלא קיים מדאו', ואע"פ שאף לב"ש גופיהו כל הפסול הוא רק מדרבנן וקיים עכ"פ מדאו', מ"מ ר' יוחנן החורני שעשה כן מחמת שחלק על ב"ש ובהא הלכה כב"ש שהווי רובא, א"כ עבר על אחרי רבים להטות והוי מזהב"ב.⁴

ואף לדברי העונג יו"ט קשיא חלק מן הקו' הנ"ל. ועוד יש להוסיף, לדבריו [וכן כתב להדיא] אם אכל ושולחנו בתוך הבית לא משום שחולק על ב"ש אלא משום שאין לו סוכה אחרת, שפיר יצא יד"ח מדאו', ולא משמע כן מפשטות דברי התוס', אלא דבכל גווני לא יצא יד"ח.

ד. ואדרבה בתוס' (ט) כ' דהוי פסול רק מדרבנן, וכן שי' התורא"ש (שם) והרמב"ן (פסחים לה.), וע"ע בשאג"א (סי' צ"ט) באורך, ואכמ"ל.

ה. עי' בשו"ת בית הלוי (ח"א סי' מ"ז אות ט') שהוכיח מהרמב"ם דבעבירה דרבנן ל"א מזהב"ב, אולם שי' רש"י (פסחים לה: ד"ה טבול וד"ה דמאי) דאף בעבירה דרבנן אמרי' מזהב"ב, ועי' בשער המלך (פ"ח מהל' לולב ה"א) ובשדי חמד (כללים מערכת המ' כלל ע"ז אות ז') שהאריכו בזה.

ו. עי' שו"ת חמדת שלמה (או"ח סי' ל' אות א'), וסי' ל"א אות י"א, שערי יושר (ש"ג פי"ט) ועוד.

ז. וכן לגבי ק"ש בהטיה, אינו יוצא אף מדאו', משום דכיוון שמטה בכוונה משום דעת ב"ש, עובר על אחרי רבים להטות, והוי מזהב"ב. [אולם אי"ז מיישב את שי' הרבינו יונה וכנ"ל].



ד' - עוד הביא שם הדב"א בשם הגרא"ב קמאי זצ"ל, [וכ"כ בחכמת שלמה (אור"ח תרל"ד, ד)] דהא דלא יצא יד"ח אף מדאו' הוא דווקא בסוכה, משום דרבנן הפקירו את הסוכה ע"י הפקר ב"ד, וממילא אינה שלו ולא יוצא יד"ח. וכ' עליו הדב"א דזהו רק מדרך הפלפול ואינו לקושטא דמילתא.

ועוד הק' ע"ד מה יענה בהא דק"ש דלא שייך לומר הפקר ב"ד. [ובאמת החכמת שלמה הנ"ל סב"ל דרק בסוכה הדין כן, עיי"ש]. ועוה"ק הדב"א בשם אביו הג"ר זלמן סנדר זצ"ל (הובא בהוספות בסוף הספר הנקראות מסגרת זהב) דהא סוכה שאולה כשרה דאין דין לכם ורק סוכה גזולה פסולה, ומדוע לא יצא יד"ח בסוכה של הפקר. ועיי"ש בהמשך מש"כ בזה, וע"ע משכ"ב החכמת שלמה הנ"ל.

ד.

דעת הפמ"ג והרעק"א בנידור

ד) והמבואר מזה, לדעת הפמ"ג הוא נידון כללי אם כשיש דין דרבנן מקיים הדאו', ואילו לדעת העויו"ט והדב"א בדר"כ יוצא מדאו', ורק לגבי סוכה וק"ש דעת התוס' שלא קיים אף הדאו'.

והנה הפמ"ג במקומות רבים (פתיחה כוללת ח"ג וח"ד הנ"ל, פתיחה להל' ק"ש, תרל"ד א"א סק"ב ועוד) נקט כדבר פשוט שאם פסול מדרבנן, לא יוצא יד"ח אף מדאו' ח, והביא כמקור לדבריו את התוס' הנ"ל (סוכה ג.) והתוס' בברכות (יא.) והרבינו יונה הנ"ל (ברכות א. מדהרי"ף), ולא ציין כלל שהתוס' (סוכה ב.) והר"ן (סוכה יב. מדהרי"ף, ופסחים כה: מדהרי"ף) והריטב"א (סוכה כח. ד"ה הא דתנן) פליגי. ואדרבה התקשה הפמ"ג (בפתיחה להל' ק"ש) מדברי הריטב"א ט שכל פסולין דרבנן בשעת הדחק יוצאין ומברכין עליהם דאוקמה על הדאו', שסותרים לכאו' לתוס' שפסול דרבנן פוסל אף מדאו', וחילק בין אם הוא אנוס או שעובר במזיד. ולא זכר שר שהריטב"א גופיה פליג על תוס' לגבי שולחנו בתוך הבית וסב"ל (כח.) ש"לא קיימת מצוות סוכה מימין", היינו כתקנה. ועי' בערול' (סוכה ג.) שהביא על דברי התוס' שלא יוצא אף מדאו', שהר"ן והריטב"א (כח.) פליגי.

ח. וכמו"כ במנ"ח (מצווה י' סוף אות ב' [כ"ג] לגבי מצה של טבל דרבנן, ומצווה ל"א אות א' [ג'] לגבי קידוש בלי כוס, ומצווה ר"ז אות א' לגבי פאה) הביא דברי הפמ"ג בשם התוס' גם לענין שאר מצוות, ולא הביא שיש ראשונים שנח' על תוס', ואף התוס' שמא לא אמרו זאת אלא בסוכה וק"ש.

ט. הרשב"א בשבע שיטות (סוכה יד:) שכידוע אינם מהרשב"א אלא מהריטב"א, וכמ"ש כיוצ"ב בעניינינו השד"ח (כללים מע' המ' אות נ"ט) על המחצה"ש, וכ"כ בידיעות נכבדות שבריש הקובץ הערות.

עוד הסתפק הפמ"ג (פתיחה כוללת ח"ב סוף אות ט"ו) אם המצווה לא נוהגת בזמן מסוים אי חשיב מ"ע שהז"ג לפטור נשים. ובפמ"ג (ל"ח מש"ז סק"א) נראה שהחליט בזה שחשיב ז"ג, עפ"י שי' התוס' הנ"ל.

ואולם במקום אחר (קפ"ד א"א סק"ח) כותב הפמ"ג "מריש הו"א הא דכתבו התוספות (סוכה ג.) [הוא הדין] דכל מה שאמרו חז"ל ולא עשה כן אף מן התורה לא יצא, ועי' תוס' (ברכות יא.), כיוון דשמענא להא דכתב הט"ז (שם סק"א) דמזיד דיעבד יצא דספק ברכות להקל, והא ברכהמ"ז דין תורה וספק פלוגתא לחומרא, שמע מינה דסובר אף דמדרבנן לא יצא, מן התורה יצא". ומשמע שכוונתו לחלק בדעת התוס' גופא שלא בכל מקום אמרו תוס' להאי כללא שלא יצא יד"ח מדאו'. וצ"ב. [ועוד מצינו בזה אריכות דברים בפמ"ג במקומות נוספים ואכמ"ל].

ומאידך שיטת הרעק"א נראה שדרך בשיטת הסוברים שיוצא יד"ח מדאו'. וכן נראה מדבריו בכ"ד, א' - חדא בתוס' רעק"א (תענית פ"א מ"א) כ' בביאור התוס' ריש סוכה הנ"ל "לענ"ד ביאור דבריהם דמ"מ יכול לקבוע במסמרים ויהיה יוצא עכ"פ ידי סוכה דאו'". ב' - וכן בדרו"ח לרעק"א (מערכה ח') כתב בתו"ד "דגם גדול שתוקע בשבת קיים מצוות שופר דזמנו גם בשבת אלא דעבר על שבות דשבת". ג' - ועוד מצינו כן בהגהתו על המג"א (קכ"ח סק"ד) לגבי פסולים מלעלות לדוכן מדרבנן, דאף אם העמידו דבריהם במקום תורה בשוא"ת, מ"מ היה צריך לצאת כדי שלא יעבור על עשה דאו' באונס [כיוון שחכמים אמרו לא לעלות] כשיאמרו לו לעלות לדוכן. ד' - וכן בשו"ת רעק"א (סי' ז') פשיטא ליה דיוצאים יד"ח קידוש מדאו' בתפילה, אע"פ שמדרבנן צריך לקדש על הכוס. [ובזה להדיא כ' הפמ"ג הנ"ל (פתיחה כללית ח"ג אות ז') דלא יצא יד"ח אף מדאו']. ה' - ועוד יש להוכיח כן ממה שהעיר על דברי הרבינו יונה (ריש ברכות הנ"ל) שכ' "ונראה למורי הרב נר"ו דס"ל לרבנן שאפילו ק"ש עצמה [היינו לא רק ברכות ק"ש] שהיא מן התורה כל הלילה אינו קורא אותה אחר חצות, שיכולים חכמים לפוטרו ממצוות עשה כל זמן שעושין כן משום סייג או משום קיום המצווה עצמה, דהכי חזינן בלולב וכו' וגבי סדין בציצית". והעיר הרעק"א "יסוד מה דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מה"ת בשוא"ת, והראיה מלולב וסדין בציצית, הוא סוגיא ערוכה יבמות (ז:). ולכאו' י"ל בשי' הרבינו יונה, דהרי לא הוכיח כן מכל הסוגיא שיש כח לחכמים לעקור אלא רק מלולב וסדין בציצית, והיינו משום דהתם מוכח דחכמים הפקיעו את המצווה לגמרי ולא רק שחכמים יכולים לומר לעבור על ד"ת, [וכפי שנראה שהבין הפמ"ג שהביא את דברי הרבינו יונה לדבריו], ואכמ"ל. ולכאו' הרעק"א לשי', שלא הבין ששייך להפקיע המצווה לגמרי, אלא זהו רק דין לא לקיים את המצווה, ולכן הק' דזהו סוגיא ערוכה. הרי דשיטת הרעק"א דאף אם מדרבנן אינו יוצא יד"ח סוכה או דאינו זמן תקיעה וכד', מ"מ קיים את המצווה דאו'.



ועוד יש להאריך רבות בשיטות הראשונים והאחרונים וראיות לצדדים השונים בנושא חשוב זה, האם מקיים הדאו' כשיש כנגד דין דרבנן, אולם לא עת האספ המקנה, ואי"ה עוד חזון למועד.

ה.

ישוב סתירת התוס'

(ה) ונראה בישוב סתירת דברי התוס' [ועפ"ז יתבארו עוד מקומות] בעזהשי"ת, דיש חילוק בצורת תקנת חז"ל האם הם אסרו דבר מסוים משום גזירה וכד' או שאמרו דין נוסף בדבר מדרבנן. ועפ"ז נראה לחלק דכל מה שלא יוצא אף מדאו', זהו דווקא כשרבנן נתנו דין נוסף בדבר, וכיוון שמרבנן צורת המצווה היא באופן מסוים, לא יוצא אף מדאו' כיוון שרבנן קבעו שצורת המצווה היא באופן זה דווקא, אבל היכא שזהו רק איסור כגון גזירה משום דבר מסוים, בכה"ג שפיר יצא מדאו' דאף שעבר על האיסור דרבנן, סו"ס קיים את המצווה.

וממילא י"ל שבקבעה במסמרים דהוי משום גזירת תקרה, הגדר הוא שיש איסור דרבנן לישב בסוכה כזו גזירה שמא יבא לישב בבית, ולא שרבנן פסלו סוכה כזו, ולכן הסוכה כשירה מדאו', ומאידך בשולחנו בתוך הבית אין הגדר שאסרו לישב בסוכה כששולחנו בתוך הבית גזירה שמא ימשך אחר שולחנו, אלא משום חשש זה רבנן פסלו את צורת ישיבה זו, ומשו"ה לא יוצא אף מדאו'. [וכיוצ"ב י"ל בדברי רבינו יונה לגבי ק"ש, דרבנן הגבילו זמן המצווה עד חצות, וממילא אינו מקיים אחרי חצות אף מדאו', וכן לגבי קידוש שלא על הכוס לדעת הפמ"ג שאינו יוצא אף מדאו', משום שצורת המצווה מדרבנן הוא דווקא על הכוס, ומאידך יש לקיים דברי הרעק"א לגבי שופר בשבת גם לסברא זו, דהתם רבנן אסרו לתקוע בשבת שמא יעביר ד"א ברה"ר, אך לא הגבילו את המצווה עצמה, ויש לדון בכל דין ודין לגופו].

והנה עצם החילוק לגבי אם יצא מדאו' בין אם רבנן אסרו לקיים באופן מסוים או שאמרו דין נוסף, הוא מבואר בסברא, אלא שצריך להביא מקורות לכל מקום מהו הגדר שרבנן אמרו.

ונראה להביא ראיה לכך שיש לחלק בין גזירת תקרה שהוי איסור דרבנן, לבין החשש דשמא ימשך שהוי דין דרבנן.

דהנה הריטב"א (סוכה יד:) כ' לגבי שעת הסכנה "אבל בנסרין שפסולין אינן בגופן, אלא מדרבנן משום גזירה, אמרו רבנן דבשעת הסכנה לא גזרו". והנה מלבד משמעות הלשון "פסולין אינן בגופן אלא מדרבנן משום גזירה" וכו' דמשמע שאי"ז דין דרבנן אלא איסור, עוד צ"ב דהרי שיטת הריטב"א (כח:) דאף בשולחנו בתוך

הבית יוצא עכ"פ הדאו', ומדוע צ"ל כאן שבשעת הסכנה לא גזרו, הול"ל שבשעת הסכנה צריך לקיים עכ"פ הדין דאו', וכפי שמשמע להדיא לשון הרעק"א (בתוספותיו לתענית הנ"ל) לגבי ירידת גשמים בסוכה הקבועה במסמרים "ויהיה יוצא עכ"פ ידי סוכה דאו'". אלא ודאי נראה מדבריו שלמד שגזירת תקרה זהו איסור דרבנן שמא ישב בבית ולא פסול דרבנן, ולכן אף בשעת הסכנה היה אסור לישוב בסוכה המסוככת בנסרים, [וכמו לגבי תקיעת שופר בשבת שלא נאמר שיתקע כדי לקיים עכ"פ המצווה דאו', דרבנן גזרו לא לתקוע, אלא דשם הוא יותר פשוט כיוון שגזרו על מקרה זה גופא], אילולי הטעם שבשעת הסכנה רבנן כלל לא גזרו.

ומאידך לגבי שולחנו בתוך הבית נראה להביא ראיה שאין הכוונה שרבנן רק אסרו לאכול בצורה כזו שמא ימשך, אלא משום החשש שמא ימשך רבנן פסלו את צורת ישיבה זו, דהנה לשון הרמב"ם (פ"ו מסוכה ה"ח) והשו"ע (אור"ח תל"ד, ד') "מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית ואכל, כאילו לא אכל בסוכה אפילו היא סוכה גדולה גזירה שמא ימשך אחר שולחנו", ומשמע שגדר הדין הוא כאילו לא אכל בסוכה. ועוד יש להוכיח כן משיטת הרי"ף (ד'). שפסק כב"ש בתרתי [אף בסוכה קטנה] משום דחד טעמא הוא לתרוויהו, וביאר הר"ן דהיינו משום הגזירה שמא ימשך. ובפשטות בסוכה קטנה ודאי הוי פסול דרבנן, שסוכה כזו פסולה מדרבנן מחשש שמא ימשך [ומוכח כן מהא דפסול אף לשינה, ויש להאריך בזה עוד ואכ"מ], ולא הוי רק איסור לאכול בצורה כזו, וממילא אף בסוכה גדולה כששולחנו בתוך הבית לא הוי רק איסור משום חשש שמא ימשך, אלא הוי אף פסול דרבנן בצורת אכילה כזו.

ובה"ג בדברי הרבינו יונה לגבי ק"ש, פשוט שרבנן הגבילו את זמן הקריאה, ולא שאסרו לקרוא לאחר חצות, וכן בדברי הפמ"ג לגבי קידוש על הכוס, רבנן הצריכו לקדש על הכוס דווקא ולא שאסרו לקדש שלא על הכוס, ולהכי לא יצא אף מדאו' אם קידש שלא על הכוס.

ומאחר שנתבאר החילוק בתקנות חז"ל בין גזירת תקרה לשמא ימשך, מעתה א"ש סתירת דברי התוס' אם יוצא יד"ח הדאו' או לא, וכמשנ"ת בס"ד.





הרה"ג רבי יעקב סימן טוב שליט"א מחכמי ורבני הישיבה

ביאור פרק ראשון שבתהילים וחשיבותו



דוד המלך פתח את סיפרו בפרק הזה משום שכלול בו תורת האדם ומה שראוי לו לעשות בימי חייו, וכן הגמול הטוב לצדיקים והעונש לרשעים. ובתחילה פתח ב'סוד מרע' שצריך להתרחק מחברת הרשעים ואחר כך המשיך ב'עשה טוב' שצריך לחפץ בתורת ה' ולדבוק בה ועל ידה יגיע לעשיית הטוב^א. וכתב הרמב"ם (הלכות דעות ו, א) 'דרך ברייתו של אדם להיות נמשך בדעותיו ובמעשיו אחר ריעיו וחביריו ונוהג כמנהג אנשי מדינתו, לפיכך צריך אדם להתחבר לצדיקים ולישב אצל החכמים תמיד כדי שילמוד ממעשיהם, ויתרחק מן הרשעים ההולכים בחשך כדי שלא ילמוד ממעשיהם. הוא ששלמה אומר הולך את חכמים יחכם ורועה כסילים ירוע, ואומר אשרי האיש וגו'.

(א) אֲשֶׁר־יִרְאוּ הָאֱלֹהִים לִשְׁבַח הָאֱלֹהִים לֹא הָלַךְ בְּעֶצְתָּ רָשָׁעִים וּמִתּוֹךְ

א. רד"ק פסוקים א, ב.

ב. כתבו הרד"ק [כאן] ורבנו בחיי [בפתיחה לפרשת בא] שבכל מקום נכתב 'אשרי' בלשון רבים ולא בלשון יחיד [כגון 'אשרי יושבי ביתך' (תהלים פד, ה), 'אשרי תמימי דרך' (שם קיט, א), 'אשרי אנוש יעשה זאת' (ישעיה נז, ב) ועוד] משום שלא מאשרים ומהללים אדם על מדה או מעלה טובה אחת שיש בו אלא רק אם יש בו הרבה מדות טובות ומעלות. וכן כאן יש כמה מעלות - לא הלך, לא עמד, לא ישב.

טעם פתיחת הספר במילה אשרי

כתב החיד"א בספרו יוסף תהילות על ספר תהלים שדוד המלך עליו השלום רמז בתחילת הספר את שמו, ש 'אשרי' זה ראשי תיבות אבי שלמה ראש ישראל

ג. משמעות המילה אשרי

רש"י כתב שאשרי פירושו אשוריו של איש ותהלותיו של אדם אלו הם: אשר לא הלך וכו' (הלע"ז המובא ברש"י למילה 'אשרי' פירושו 'התענוגים'). והספורנו כתב שזו הדרך להשיג אושר והצלחה בעולם הזה ולעולם הבא. ובספר מגילת סתרים לר' דוד שלמה אייבשיץ פירש מלשון 'ישר', מעשיו הישרים של האדם הם: אשר לא הלך וגו'.

ד. 'איש' לשון חשיבות כמו 'כולם אנשים ראשי בני ישראל המה' (במדבר יג, ג, כפירוש רש"י שם) ולשון זו נאמרת על האיש השלם (אבן יחיאל).

כך בדרך חיים של חטאים הנמשכים אחר תענוגים ותאוות החומר^ט

ה. כתב הרד"ק שהכתוב התחיל עם 'סור מרע', מאיזו דרך צריך האדם להתרחק ולהימנע מללכת בה ואח"כ המשיך ב'עשה טוב', ללמד את הדרך הטובה שצריך ללכת בה. כי בתחילת חייו של האדם הוא עסוק רק בתאוות העולם הזה אכילה, שתייה ובהם הוא שמח כמאמר הכתוב (בראשית ח, כא) 'פִּי יִצֹר לִב הָאָדָם רַע מִנְּעֻרָיו'. וכאשר האדם גודל ומתחיל להבחין בין טוב לרע בא הכתוב ללמדו איזו היא דרך הרשעים שצריך להיזהר ממנה. וכן פירש אבן יחיאל שהפרק הזה בא לפרש את הכתוב (פרק לד) 'מִי הָאִישׁ הַחַפֵּץ יָמִים... סור מרע ועשה טוב'. וכתב האלשיך (והעין זה כתב אבן יחיאל) שסור מרע כולל ג' דברים: א. מחשבה רעה, שהיא כנגד עצת רשעים, ועל זה אמר 'לא הלך', פירוש שגם אם עלתה לו מחשבה רעה לא המשיך להרהר בה. ב. מעשה בלי מחשבה, שעשה רע בשוגג, וזה כנגד 'בדרך חטאים', כי חטא הוא בשוגג. ועל זה אמר 'לא עמד', פירוש שלא נשאר לעמוד במקום שעלול להיכשל שוב. ג. דיבור רע, וזה כנגד 'מושב לצים', שזה כולל את כל הדיבורים האסורים. ועל זה אמר 'לא ישב', פירוש גם אם נכשל לא קבע שם את מקומו כדי שלא יכשל שוב.

ו. משמעות המילה רשע

כתבו ראב"ע והרד"ק שרשע זה ענין של טרדה וחוסר רוגע, כגון "והרשעים כים נגרש כי השקט לא יוכל" (ישעיהו נז, כ עיין תרגום שם), "והוא ישקט ומי ירשע" (איוב לד, כט). ועל פי זה מסביר הראב"ע שלכן אצל רשעים נקט לשון 'הלך', כי הוא מתפתה ללכת בעצת רשע אחר. והרד"ק פירש על פי זה שהרשעים הם החרדים לקנות ממון וכל חשקם לתאוות העולם הזה, ומתוך כך לא יבחינו בין טוב לרע וזה יגרום להם לגנוב, לגזול ולהרוג בשביל הממון שהם כל כך רודפים אחריו. ולכן כתב 'עצת רשעים' כוון שהם מיעצים לבני אדם לדבוק בדרךם ומראים להם כמה טובה דרכם.

ז. כתב רש"י 'כי מתוך שלא הלך לא עמד ומתוך שלא עמד לא ישב', משמע מדבריו שהוא מסביר כפשט הפסוק שנכתב מהחטא הקל לחטא החמור, שע"י שלא הלך נמנע מלעמוד וע"י שלא עמד נמנע מלשבת. וכן משמע מראב"ע שכתב 'קדמונו ז"ל אמרו כי עמד קשה מן הלך וישב קשה מכולם' שלפי זה יוצא שחטאים יותר חמור מרשעים ולצים יותר חמור מחטאים. וכן כתב רבינו בחיי (שמות כ, ד) 'אחרון אחרון חמור'. ומקור דבריהם בחז"ל (עבודה זרה יח, ב) 'דרש ר' שמעון בן פזי, מאי דכתיב 'אשרי האיש אשר לא הלך בעצת רשעים ובדרך חטאים לא עמד ובמושב לצים לא ישב' וכי מאחר שלא הלך, היכן עמד ומאחר שלא עמד, היכן ישב, ומאחר שלא ישב, היכן לץ'. [אלא] לומר לך, שאם הלך - סופו לעמוד, ואם עמד - סופו לישב. (וזה קשה כוון שהרי בדרך כלל הרשע זה מזיד וחטא זה שוגג) ואח"כ הביא הראב"ע את דעת ר' משה הכהן שפירש ההיפך שהסדר בפסוק הוא מהחמור לקל שאפילו לא הלך וכל שכן שלא עמד וכ"ש שלא ישב.

ח. כתב הרד"ק שדרך כאן אינו במשמעות הליכה פיזית בדרך, אלא במשמעות מנהג ועסק האדם ומעשהו, כמו 'והודעת להם את הדרך ילכו בה' (שמות יח, כ), 'ויאחז צדיק דרכו' (איוב יז, ט), 'מעשות דרכיך' (ישעיה נח, יג).

ט. ספורנו.



לא עָמַד' ולא התחבר איתם כדי שלא ילמד מהם יא' ושלא יחשדוהו שעושה כמעשיהם ב'. ומתוך כך בְּמוֹשֵׁב לְצִים ג' לא יֵשֵׁב ד':

(ב) בִּיטוֹ אִם [אלא] ט' בְּתוֹרַת י' יִקְנֶךָ חֲפָצוֹ י"ח וּבְתוֹרַתוֹ י"ט יִהְיֶה [יהרהר בתורה] כ'

י. הלך עמד יושב

כתב ראב"ע שבפרשת שמע מופיעים ארבע פעולות ותכונות של הגוף 'בשבתך', 'בלכתך', 'בשכבך', 'בקומך' וכנגד שלוש מהם נכתב כאן פעולות שהצדיק נמנע מהם, הלך כנגד בלכתך, עמד כנגד בקומך וישב כנגד בשבתך. אבל כנגד בשכבך לא כתב פעולה כי בדרך כלל בזמן השכיבה האדם ישן ולא חוטא.

עוד כתב שלא תתמה על שינוי הלשון, שמצד אחד 'הלך, עמד, ישב' - לשון עבר ומצד שני ובתורתו 'הגה' - לשון עתיד. מפני שכך דרך המקרא כשמדבר בלשון הווה, כמו בפסוק 'וינעו אמות הסיפים מקול הקורא והבית ימלא עשן' (ישעיה ו, ד) שמדבר על זמן ההווה ובכל זאת כתוב בשתי לשונות, 'וינעו' לשון עבר [כי 'ינועו' לשון עתיד והאות 'ו' בראש המילה הופכת אותה ללשון עבר] 'וימלא' לשון עתיד. כך גם בפסוק שלנו מדובר על זמן הווה, על איש שאין לו עסק וחפץ בהבלי העולם רק כל חפצו בתורת ה' לעשות המצות.

יא. רד"ק. וגם אם נכשל בדרכם לא עמד בזה זמן רב אלא חזר בתשובה (ספורנו).

יב. אבן יחיאל.

יג. רבי מאיר אומר מה ת"ל 'ובמושב לצים לא ישב' אלו תרטיאות וקריסאות של גוים שבהם דנין את הנפשות להמית (אבות דרבי נתן פרק כא).

משמעות המילה לץ

מפרש ראב"ע מלשון 'כי המליץ בינתם' (בראשית מב, כג) שמעביר מידע מאדם לחבירו, והלץ מגלה סודו של ראובן לשמעון. והלצים הם ההיפך מענונים שהם מתביישים לגלות סוד ולתת דופי בבני אדם.

כתב הרד"ק שהלצים הם חכמים להרע, שמדברים רע על אחרים ונותנים בהם דופי ומום. וכתב הספורנו שהם בטלים ויושבי קרנות שאין מהם שום תועלת אפילו בחיים הגשמיים.

יד. נקט אצל לצים לשון 'ישב' מכיוון שזה מצוי באנשים בטלים יושבי קרנות (רד"ק).

רשע, חוטא ולץ, מי חמור יותר

ראב"ע בפירוש ראשון ור' בחי, המאוחר בפסוק חמור יותר, חוטא חמור מרשע ולץ חמור מחוטא. ראב"ע בשם ר' משה הכהן והמלבי"ם המוקדם בפסוק חמור יותר, חטאים חמור מלצים ורשעים חמור מחטאים. עקידת יצחק פירש שלצים חמור מרשעים ורשעים חמור מחטאים. מלמד התלמידים פירש שחטאים ולצים באותה דרגה ורשעים חמור יותר.

טו. כתב רד"ק, בפסוק א' דיברנו על 'סור מרע' ובפסוק ב' מדובר על 'עשה טוב', כי אי אפשר להסתפק רק בסור מרע כמאמר הפסוק (תהלים לד, טו) 'סור מרע ועשה טוב', שפירושו סור מרע על מנת לעשות טוב. וכן מה שכתוב (שם קיט, ג) 'אף לא פעלו עולה בדרכיו הלכו'

יומם וְלַיְלָה כֵּא בְּכֹל זְמַן פְּנוּי כִּב:

שאף על פי שלא פעלו עולה צריך שילכו בדרכיו ויעשו מעשה טוב. ולכן כתוב 'כי אם בתורת ה' חפצו' כי היסוד לעשיית הטוב הוא לימוד התורה משום שאין אפשרות לעשות טוב ללא התורה שמלמדת מהו הטוב האמיתי. וכן כתב רבינו בחיי (בראשית יב)

וע"כ ראה דוד ע"ה להתחיל ספרו בהרחקת חברת הרשעים והזכיר מיד ענין התורה, אשרי האיש אשר לא הלך בעצת רשעים ובדרך חטאים' וגו', וסמך לזה מיד 'כי אם בתורת ה' חפצו'. וכתב אבן יחיאל שגם ב- 'עשה טוב' יש ג' חלקים: מחשבה - 'בתורת ה' חפצו', דיבור - 'יהגה יומם ולילה', מעשה - 'והיה כעץ שתול וכל אשר יעשה יצליח', פירוש מכל דבריו יש מה ללמוד אפילו ממעשיו הגשמיים לצרכי גופו.

טז. רש"י כתב 'הא למדת שמושב הלצים מביאו לידי בטול תורה', היינו שאם הוא נמנע מהמושב לצים שמבטלו מעסק התורה ממילא 'בתורת ה' חפצו', יכול לעסוק בתורה.

יז. נקראת 'תורה' מלשון 'הוראה' שהיא מורה ומדריכה את האדם בדרך הישר (ראב"ע).

יח. אמר רבא לעולם ילמוד אדם תורה במקום שלבו חפץ, שנאמר 'כי אם בתורת ה' חפצו' (ע"ז יט, א).

יט. כתב רש"י לפני שעמל בתורה נקראת התורה 'תורת ה' ואחר שעמל בה נקראת 'תורתו'. וראב"ע ורד"ק פירשו שגם 'תורתו' הכוונה תורת ה' ואף שלפי זה היה צריך לכתוב 'ובה יהגה', כך זה דרך צחות לשון עברי כמו שמוזכר שלש פעמים 'נח' בפסוק אחד (בראשית ו, ט) וחמש פעמים 'בני ישראל' בפסוק אחד (במדבר ה, יט). וספורנו פירש 'בתורת ה', העיסוק בידיעת ה' יראתו ואהבתו, 'ובתורתו' ההליכה בדרכיו.

כ. כתב רש"י לשון 'הגה' זה בלב [במחשבה], כגון - והגיון לבי (תהלים, יט, טו) לבך יהגה אימה (ישעיה לג, יח), כי שוד יהגה לבם (משלי כד, ב). וראב"ע פירש שמילת 'הגה' כוללת גם לימוד בלב כמו 'הגות לבי תבונות' (תהלים מט, ד) וגם לימוד בפה כמו 'ולשוני תהגה צדק' (שם לה, כח). והרד"ק כתב ביתר ביאור - ופירוש 'הגה', בלבו, כמו 'הגיון לבי לפניך' (מזמור יט, טו), כי כבר זכר הלימוד והמעשה, ועתה זכר כוונת לבו ומחשבתו, שבכל מה שעושה ביום ובלילה תהיה מחשבתו על התורה ועל המצות כמו שאמר התנא באבות (ב, יב) 'וכל מעשיך יהיו לשם שמים'. ומוסיף שאם נפרש 'הגה' בלימוד הפה, יהיה פשט הפסוק שבכל עת שיהיה פנוי מעסקי מחייתו בין ביום ובין בלילה, יעסוק בתורה. והאלשיך פירש 'בתורת ה' חפצו' לימוד תורה במחשבה, 'ובתורתו' לימוד תורה בדיבור.

כא. כתב ראב"ע שא"א לומר כפשוטו שאדם יעסוק בתורה כל היום וכל הלילה אלא אמר כן כנגד ארבע פעולות ותכונות של הגוף המופיעים בפרשת שמע - 'בשבתך', 'בלכתך', 'בשכבך', 'בקומך'. וזוהי כלל כל מצבי הגוף שיש מהם ביום ויש מהם בלילה וכנגדן נכתבו כאן פעולות שהצדיק נמנע מהם, 'הלך' כנגד 'בלכתך', 'עמד' כנגד 'בקומך' ו'ישב' כנגד 'בשבתך'. אבל כנגד 'בשכבך' לא כתב פעולה כי בדרך כלל בזמן השכיבה האדם ישן ולא חוטא.

כב. רד"ק. וראב"ע פירש שכלל במילים 'יומם ולילה' את אותן ארבע הפעולות בקרית שמע שהובאו בהערה לעיל.



(ג) וְהָיָה הַצָּדִיק בְּעֵץ שְׁתּוּל נְטוּעַ כִּי עַל לִיד כִּד פִּלְגֵי נַחֲלִיכָה מִיָּם אֲשֶׁר פָּרִיו יִתֵּן
בְּעֵתוֹ כִּי יַעֲלֶהוּ כַח לֹא יָבֹל [יִכְמוֹשׁ] וְכָל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה יַצְלִיחַ כֹּט:

(ד) לֹא בֶן הָרָשָׁעִים לִּי כִּי אִם בְּמִין [כִּקְשׁ] לֹא אֲשֶׁר תִּדְפְּנוּ [תִּדְחֶהוּ] רוּחַ יְיָ קִלָּה:

כג. רש"י, לפי תרגום לעזי רש"י.

כד. מצודות.

כה. רש"י, לפי תרגום לעזי רש"י. וראב"ע פירש 'פלגי' מלשון 'חילוק' שהמים נחלקים למקומות שונים כמו 'פלג לשונם' (תהלים נה, י) שפרושו חלק לשונם של רודפי שלא תהיה להם שפה משותפת. ואע"פ שכתוב 'פלגי' לשון רבים הכוונה לפלג אחד. כמו 'ויקבר בערי גלעד' (שופטים יב, ז) שהכוונה באחת מערי גלעד. והרד"ק פירש שהעץ לא שותה ממקור מים אחד שעובר תחתיו שיש חשש שיפסק אלא ממספר פלגי מים שבאים מצדדים שונים. והמצודות פירש 'אמת מים' כמו 'נהר פלגיו' (תהלים מז, ה) על שם שהוא מתפלג ללכת אילך ואילך.

כו. דברי תורתו וחכמתו של הצדיק (ר' בחיי בהקדמתו לפרשת האזינו). מעשה המצוות כמו שנאמר (קידושין מ, א) הזכות יש לה קרן ויש לה פירות, שנאמר (ישעיה ג, י) 'אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליו יאכלו', וכן כתב רש"י על הפסוק (בראשית ו, ט) 'אלה תולדות נח, נח איש צדיק' - 'שעיקר תולדותיהם של צדיקים מעשים טובים' (צדור המור פרשת שופטים).

כז. כתב הרד"ק כאשר העץ שתול במקום עם מעט מים וצריך למטר כדי לשתות כל צורכו, הוא מאחר להוציא פירותיו. אבל כאשר יש לו מספיק מים, הוא מוציא פירותיו בזמן הראוי. ועוד כתב שבעיתו מתייחס גם על 'עלהו' כאילו כתוב 'פריו יתן בעיתו ועלהו לא יבול בעיתו' ופירושו 'בעיתו' בימות הקיץ שדרך העלים להיות מחוברים לעץ. נמצא אם כן שבני אדם נהנים מכל חלקי העץ, יושבים בצילו, אוכלים מפרותיו ושותים מהמים העוברים תחתיו. ומוסיף שאפשר לפרש שאפילו בחורף שאצל רוב העצים העלים נושרים, בעץ הזה העלים קיימים כמו שמצוי העצים שיש בהם הרבה לחות. והנמשל לאדם הצדיק שלמדים ממנו את תורתו הנמשלת לפירות ולמדים ממעשיו הנמשלים לעליו.

שכרו של הצדיק

ועוד יש לפרש את הפסוק לא רק בדרך משל של העץ לצדיק אלא גם בדרך של הבטחה על שכרו שיזכה להיות כעץ שתול וכו' עם כל הברכות שבו.

כח. כתב רש"י על פי חז"ל כמו שהעלים הם פסולת וטפלים לפרי שהוא עיקרו של העץ ובכל זאת יש בהם צורך כך שיחתם של תלמידי חכמים שהיא כפסולת וטפילה לתורה שלהם, גם היא צריכה לימוד. וראב"ע פירש שעשרו כל ימיו כמו שנאמר (קהלת ז, יא) 'טובה חכמה עם נחלה' שפירושו טובה חכמה שיש איתה גם עושר הבא בדרך כלל בירושה מהאבות.

כט. הצדיק על ידי מעשיו הטובים נמשל לעץ שמשלח שורשים שיכול לעמוד בכל הרוחות כך הצדיק יכול לעמוד בצרות (ר' יונה משלי יב, ב).

ל. כתבו ראב"ע (בפסוק ו) ורד"ק שרשעים כולל גם את החטאים והלצים. אבל האבן יחייא כתב שבדווקא נזכר כאן רק הרשע כי הוא רוצה להכחיש את מצוות האמונה בה' התלויות

(ה) עַל כֵּן מִפְּנֵי שֶׁהֵם הוֹלְכִים בְּדֶרֶךְ רָעָה בְּעוֹלָם הַזֶּה לֵּי לֹא יִקְמוּ לֹא יִכְלוּ הַרְשָׁעִים לַעֲמֹד כְּשִׁיבִיָּאם ה' בְּמִשְׁפָּט לֵד וְכֵן הַחֲמָאִים לֵה, וְלֹא יוֹכְלוּ לְהִיכְתֹּב בְּעֵדֶת לִי צְדִיקִים וְלִצָּאת זִכָּאִים בְּדִין:

במחשבה, כמאמר הכתוב (תהלים לו ב) 'נאום פשע לרשע בקרב לבי אין פחד אלוהים לנגד עיניו'. אבל שאר החטאים, מכוון שאמרו חז"ל 'אין אדם חוטא אלא א"כ נכנסה בו רוח שטות (סוטה ג, א), ממילא הוא חוטא רק בגופו וזה פחות חמור מחטא הרשע.

לא. רש"י. וראב"ע כתב החלק הדק שבתבן כמו 'כמוץ יסוער מגורן' (הושע יג, ג). '[יסוער' מלשון רוח סערה ופירוש הפסוק שהרוח הנושבת בגורן מוציאה את המוץ מהגורן (רש"י ורד"ק שם)]. הצדיק נמשל לדגן שנשאר במקומו, שיש לו קיום והרשע נמשל לתבן שהרוח מוציאה אותו ממקומו.

משל הרשע למוץ

לב. בשונה מהצדיק שנמשל לעץ, הרשע נמשל למוץ וביאר ר' יונה (משלי יב, יב) כמו שהמוץ לא עומד בפני הרוח גם הרשע לא עומד אפילו בפני צרה קלה. והרד"ק פירש כמו שהמוץ אין בו תועלת והוא גם מזיק בכך שבזמן תנועתו הוא מכה את מי שנמצא לידו בפניו ובעיניו, כך גם הרשעים אין בהם הנאה והם מזיקים למי שמתחבר איתם. ולפי הפירוש בפסוק ג' שיש כאן הבטחה לשכרו של הצדיק, אצל הרשע סופו כמו המוץ שנידף ע"י הרוח שיאבד מהרה ובקלות.

לג. רד"ק.

לד. כתב ראב"ע שמדובר בראש השנה שהוא יום המשפט הידוע או ביום המיתה של כל אחד ואחד ולכן היה צריך לכתוב 'בְּהַמִּשְׁפָּט' ב-ה' הידיעה, אבל במקום זה נכתב 'במשפט', בניקוד פתח תחת ה-ב' ושתייהן אותה משמעות. ודוגמה לכך מצינו (תהלים קג, יט) ה' בְּשִׁמְיָם הכין כסאו' במקום בְּהַשְׁמִים' כמו שכתוב (שם לו, ו) ה' בְּהַשְׁמִים חסדך' (ע"פ הסברו של הדר עזר). ורד"ק פירש שמדובר ביום המיתה, כי אצל הצדיקים רק גופם מת ונפשם עולה לעולם העליון להתענג על ה', אבל הרשעים גם נפשם תאבד עם גופם.

לה. לפירושם של ראב"ע ורד"ק שהרשעים, החטאים והלצים דינם שווה. אבל לפירוש האבן יחיאל שרשעים חמור מחטאים פירש כאן 'לא יקומו רשעים במשפט' בשום אופן ובשום זמן אבל 'וחטאים בעדת צדיקים' יחד אם הצדיקים לא יקומו ביום הדין אלא לאחר שיקבלו עונשם. אבל לצים כלל לא הזכיר כאן כי חטאים קל וה' מוחל עוונות עמו מעביר ראשון ראשון.

לו. כתב ראב"ע שאצל הצדיקים כתוב 'עדת' כי התחברותם טוב לכולם. והרד"ק פירש כשהצדיק מת נפשו מתענגת עם שאר הצדיקים בעולם העליון



(ו) והטעם הוא פ' יודע ל' חפץ ל' יקנן בדרך הצדיקים ורצויה היא לפניו ולכן משגיח עליהם ומקיימם. ולעומת זאת דרך רשעים שנראה בעיניו ולא משגיח עליהם ולכן תאבד יאבדו ולא יזכו בדין לט:



לז. בוודאי שה' יודע גם את דרך הצדיקים וגם את דרך והרשעים, אלא משום שהוא יודע ומשגיח על הצדיק לכן נפשו קיימת לעולם, אבל נפש הרשע אובדת כי ה' לא משגיח עליה וזה נקרא שה' לא יודע אותה (ראב"ע).

לח. על פי רש"י. ורד"ק פירש שזה הסבר לביטוי 'עדת צדיקים' בפסוק הקודם, כי ה' מכיר ומשגיח על הצדיקים להיטיב להם. וזו כוונת הכתוב שהאל יתעלה אוסף נפשות הצדיקים אליו ויודעם ומכירם להיטיב להם ולהשביעם מטובו ומידיעתו והשגחתו, שהיא הטובה הגדולה והגמול הטוב ומסביר שזה לשון 'ידיעה' כגון 'כי ידעתי את מכאביו' (שמות ג, ז) ה' מה אדם ותדעהו' (תהלים קמד, ג), 'ידעת בצרות נפשי' (שם לא, ח), כולם לשון הכרה והשגחה לטובה.

לט. כי במותם אין להם תקומה ותאבדנה נפשותם ותלכנה לאבדון (רד"ק).

הרה"ג רבי לוי דייך שליט"א מחכמי ורבני הישיבה

המהירות והזריזות בקניית ובהכנת צרכי שבת



כתב הבא"ח (החיים והשלום על הפסוק בתהלים קכ"ז, ב' הובא באוצרות חיים חלק א' שבת עמ' קס"ז) שווא לכם משכימי קום מאחרי שבת אוכלי לחם העצבים כן ייתן לידידו שינה' - אלו אותם שקמים באשמורת ומשכימים ביום שישי, ועם כל זה הם מאחרים בשבת שלא יגמרו עסקיהם עד שחשכה, לשווא הייתה השכמתם וזהו: 'שווא לכם משכימי קום', יען כי אתם גם עתה מאחרי שִׁבְתָּ, שאין גומרים עסקיכם עד החשכה, קבלו השבת מבעוד יום תוספת מחול על הקדש. ועוד יש חיסרון באלה, הם אוכלים לחם העצבים כי בעודם עייפים ויגעיים ממלאכתם נכנסים לסעודת לחם שבת. ולפעמים תחטפכם שינה בתוך הסעודה ולא יתענגו על השירים ולא יטעמו טעם חשיבות האוכל. ע"כ צריך אדם ביום שישי לקום באשמורת הבקר לעסוק בצרכי שבת, כדי שיגמור כל צרכיו ומלאכתו מבעוד יום ולא יתאחר עד שחשכה, אלא יקבל שבת מבעוד יום להוסיף מחול על הקדש. ובסדר היום הביא ב' טעמים בהכנת צרכי שבת בערב שבת דייקא. א'. שיהא מוטעם יותר. ב'. שהיה ניכר שהוכן לכבוד שבת ומשמע קצת לפי"ז שאף דבר מאכל שטעמו מוטעם זה מכבר אעפ"כ יש עניין שיעשנו בערב שבת מכח הטעם השני דכתב.

והוי נפק"מ לזמננו, שיש לכל אדם מקרר או מקפיא שהמאכלים שנשארים שם ומתוקנים לכמה ימים אולי היה מותר להכין אף לפני יום שישי לפי טעם א' אולם לפי טעם ב' לא הוי.

אולם ראיתי בספר נשמת השבת שהביא בשם סידור היעב"ץ שהביא לדברי סדר היום להכין דוקא ביום שישי, אבל הביא אך את הטעם שהיו המאכלים לחים ורטובים, ועל כן סיים שם דדבר שאינו מתקלקל יכול להקדים ולקנות ככל אשר תשיג ידו, ע"כ. (וודאי הוא מלבד 'הלחם' שצריך לאפותו דוקא בערב שבת שהיה 'חם' כדוגמת לחם הפנים והוא גם בעניין הפרשה שהובאה בהל' ההכנה לשב"ק).

ערב שבת נקרא רק ביום שישי בבוקר לאחר שקם ממטתו, אבל לא מוקדם אף לא אור ליום שישי אחר צאה"כ אף שהן אמת לשאר הלכות התורה הלילה שייכה להיום שלאחריו.



איתא בשו"ע (סי' ר"ג) דמצווה להשכים בער"ש בבוקר להכין צרכי שבת, והטעם מבואר בטו"ז ממדרש תנחומה דיליף לה מדכתיב והיה ביום הששי והכינו את אשר יביאו וגומר הכנה דומיא דהבאה והבאת הזמן הלא היתה לאלתר בבקר דכתיב וילקטו אותו בבקר בבקר אף הכנה על שבת תהיה מיד בבקר.

וע"ע בדברי המשנ"ב (שם) דכתב והיינו מיד אחר ק"ש ותפלה אך אם הוא רגיל ללמוד אחר התפלה איזה שעור קצוב או שלומד עם רבים אל יבטלנו וכמש"כ בסוף סימן רנ"א ואם דרך המקום ההוא למכור בבקר ולא ימצא לקנות אחר למודו לא יקבע למודו אלא אחר הקניה ואם רגילין למכור בבוקר השכם קודם התפלה ולא ימצא לקנות אחר התפלה יקנה ואח"כ יתפלל אך יראה לקרות ק"ש מקודם כיון שכבר הגיע זמנה ואין זה בכלל מה שאמרו אסור לעשות חפציו קודם שיתפלל שזו חפצי שמים היא, ע"כ.

וע"ע בפמ"ג (שם) דכתב דאפשר דלטעם זה צריך להיות ההשכמה יותר בהקדם דהיינו אפילו קודם ק"ש ותפלה אם אפשר אף שיראה שלא יעבור עי"ז זמן ק"ש ותפלה ולאפוקי לטעם רש"י וטור דהכנה דומיא דהבאה הלא הבאה היתה בבקר והיא זמן ג' שעות על היום וכדאיתא בברכות (כ"ז ע"ב) מקרא דוילקטו אותו בבוקר בבוקר.

מצוה להמתין על יום ששי לקנות מאכלים אף שיש טורח יותר משארי ימי השבוע כ"כ באליה רבא (שם) אולם הביא דבמקום שדרך אנשי המקום למכור בבוקר אם לא ימצא לקנות אחר כך אין לקבוע ללמוד אלא אחר הקניה.

ובן אין לקבוע לתפילה ובלבד שיקרא קריאת שמע קודם זמנה ואם הקהל מתפללין אין לחסיד להתחסד יותר מציבור אם אינו מוצא בשר ביום חמישי אלא כחוש ויש ספק שימצא ביום ששי שומן וטוב שימתין ליום ששי ואם יש ספק בידו ליקח ביום חמישי הכחוש על שמא שאם ימצא ביום ששי שמן וטוב, יקח אותו ויניח הכחוש יקנה הכחוש ביום חמישי (סדר היום). ובכנפי יונה כתב יקנה בששי אם בטוח שלא יחסר, וכל מה שיקנה יאמר לכבוד שבת.

אולם הביא בערוך השולחן (שם) דבמקום שלא ימצא ביום ו' בהכרח להכין מקודם. ואם מוכרין בבוקר מצוה ללכת אף קודם התפלה, ובלבד שלא יעבור זמן קריאת שמע. ולא יקבוע ללמוד קודם שהכין צרכי שבת, (א"ר) וכל מה שיקנה - יאמר 'לכבוד שבת'.



היכל ה'

היכל פרוזבול – שמיטת כספים

הלכות שמיטת כספים ופרוזבול מבוארים עם מקורות וציונים
ונושאים בשביעית ושמיטת כספים



הגאון רבי שלום מאיר סיאני שליט"א
ראש הישיבה

משנה תורה להרמב"ם



הלכות שמיטת כספים ופרוזבול

פרק ט' הלכה א – י"ח

עם ביאורים מקורות ועיונים בדברי הרמב"ם וגושאי כליו שנכתבו כדרך מסירתן אלול תשפ"ב

הלכה א

אִמְצוֹת עֲשֵׂה לְהַשְׁמִיט הַמְלוֹה בַּשְּׁבִיעִית שְ�נֵאמַר שְׁמוֹט כָּל פֶּעַל מִשָּׁה יָדוּ

א. הקדמה קצרה מנהג קדמון לעסוק במסכת שביעית והלכות שמיטה בשנת השמיטה כמו שכתב המבי"ט ז"ל בתשובותיו ח"ג סימן מ"ה כי בכל שנת השמיטה היה לומד דיני שביעית ומה שנתחדש היה כותב וגם כתב כן התומים (סי' פ"ז ס"ק א') שהשנה השביעית היא שנת רצון לה' אשר ישליך אדם אלילי כספו, ולכן בס"ד נעמיק בדינים אלו ודינים אלו של שמיטת כספים.

בגמ' בגיטין ובמו"ק מובא ילפותא של רבי "וזה דבר השמיטה שמוט, בשתי שמיטות הכתוב מדבר אחת שמיטת קרקע ואח שמיטת כספים בזמן שנהג שמיטת קרקע נוהג שמיטת כספים ובזמן שאי אתה נוהג שמיטת קרקע אי אתה נוהג שמיטת כספים", וא"כ יש להבין אם מקישים שמיטת כספים לשמיטת קרקע למה שלא נקיש גם לגבי תוספת שביעית והרי אין היקש למחצה.

ואפשר שלא שייך להקיש מש"ק לש"כ לגבי הזמן, כיון שע"כ אין זה הוקש להא מילתא שהרי ש"ק נוהגת בשביעית וש"כ במוצאי שביעית, ואמנם עדיין יל"ע שלא נימא שיוקש לגבי הזמן שינהג מצד הזמן, אלא מצד העיקרון שיהיה תוספת.

ואפ"ל ע"פ הידוע לדון האם עניין איסור התוספת הוא מצד שחלה קדושת שביעית גם בתוספת, כיון שזה סמוך לשביעית חל על זה גם שם שביעית, וכמו שמצינו מושג תוספת לגבי שבת, רק שבשבת שזה יום אחד אז הוא מטפיל אליו זמן מועט, ושביעית שהיא זמן רב של שנה שלמה היא מטפילה עליה זמן גדול יותר של ל' יום, או"ד שעניין האיסור מצד שהאדמה צריכה לשבות בשביעית וכשזורע לפני שביעית אז תהליך הגידול חל בשביעית, ולצד ב' א"ש של"ש זה בשמיטת כספים.

אמנם נראה פשוט ששמיטת קרקע אין הכוונה לאיסור מלאכה בשביעית, שבו לא מצינו בתורה לשון שמיטה, אלא לגבי הפקרת הקרקע שע"ז כתוב "והשביעית תשמטנה ונטשתה", ולגבי הפקרת הקרקע אין דין תוספת, והתוספת נאמרה רק לגבי איסור המלאכה. ולכן נצאל את החודש האחרון בס"ד של שנה זו ללמוד את הלכות שמיטת כספים בעיון אי"ה.

ב. מצות עשה להשמיט המלוה בשביעית - יש להקדים דבשנה השביעית מלבד מצוות השבתת

עבודת הארץ וקדושת השביעית שנמצאת בפירות הוי מצוות שמיטת כספים דמשמט 'החוב' בסוף השנה השביעית.

ועיקרה לעזוב את ההלוואות כפי שכתב בספר החינוך (מצוה תע"ז) ולוותר עליהם בסוף השנה השביעית, ואי דרישת התשלום הוא גופה קיום המצווה וממילה אין צריך לומר 'משמט אני' (כדאמרינן לקמן רק באופן שבא לשלם).

ועיקר מצוות העשה כתב רבנו במורה נבוכים (ג, לט) דמצוות שמיטת כספים נתקנה לתקנת העניים ותועלתם, ולכן נסמך למצוות הלואה, וכמש"נ (דברים טו, ט) "השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל לאמר קרבה שנת השבע שנת השמטה ורעה עינך באחיק האביון ולא תתן לו וקרא עליך אל ה' והיה בך חטא".

ועי' בתנחומא על הפסוק הנז' (משפטים סי' טו) לא נאמר בעבור או למען או בשביל או תחת הדבר הזה, אלא בגלל, אני עשיתי אותך עשיר ואותו עני, אם אין אתה נותן לו אני הופך את הגלגל, ואעשה אותך עני ואותו עשיר. למה, כי אלהים שופט, זה ישפיל וזה ירים (תהלים עה, ח), א"ר שילא, בא וראה מה כתיב (דברים טו, ז) "לא תאמץ את לבבך ולא תקפץ את ירך מאחיק האביון", מה הוא מאחיק לא כתיב מעני אלא מאחיק, ששניכם שוים, ואל תגרום עצמך שתעשה כמוהו.

ובספר החינוך (מצוה תע"ז) כתב טעם ששמיטת קרקע ושמיטת כספים בא ללמד נפשנו במדות מעולות, מדת הנדיבות ועין טובה. וכן כדי לקבוע בלבבנו הביטחון הגדול בהש"ת, ואז תכשר נפשנו לקבל טוב מאת אדון הכל כלול בברכה והרחמים. וכן ממצוה זו נמצא גדר חזק ומחיצה של ברזל להתרחק מאד מן הגזל והחמדה בכל אשר לרענו, כי נשא ק"ו בנפשנו לאמר, אפילו הלווית י ממוני והגיע שנת השמיטה, אמרה תורה להשמיט ביד המלוה, שלא לגזול ולא לחמוס משלו, לא כל שכן שראוי לי להתרחק עד קצה האחרון. ע"כ.

חז"ל תקנו לברך על קיום מצוות יש מצוות כשמיטת כספים שלא מצינו ברכה כלל על קיומן, והרשב"א (שו"ת ח"א סי' י"ח) ביאר דאין מברכין דכל מצווה שאין בה מעשה אין מברכין עליה.

כידוע, מצווה זו היא אחת ממצוות התורה המדגישה לאדם את הדאגה לעני ולנצרך התורה מצווה (דברים ט' א-ג) מקץ שבע שנים תעשה שמיטה, וזה דבר השמיטה שמוט כל בעל משה ידו אשר ישה ברעהו לא יגוש את רעהו ואת אחיו כי קרא שמיטה לה'. את הנכרי תגוש ואשר יהיה לך את אחיק תשמט ירך.

וכתב אחד האחרונים שליט"א שאם אדם יודע שהמלווה לו כספים אינו שומר תורה ומצוות ויודע שיתבענו אם לא ישלם לו, ישתדל לפרוע לו קודם סוף שנת השמיטה שלא להכשילו בנגישת חוב לאחר השמיטה.

ג. שנאמר שמוט כל בעל משה ידו - אשר ישה ברעהו שישמוט את ידו כל בעל חוב הנושה ברעהו, וביאר הרא"ש מכאן ארז"ל (שביעית, פר' י' מ"ח) הפורע חוב לחבירו בשמיטה צריך שיאמר משמט אני שנא' וזה דבר כלומר דבר לו משמט אני וכן ברוצח שנא' בו וזה דבר הרוצח ובירושלמי מסיק ש"מ האי מאן דחכים בחדא מסכתא ובעו מוקרין ליה בגין תרין צריך למימר בחדא לחודה אנא חכים".

ועיקרה פרש"י בגמ' גיטין (ל"ז ע"ב) 'בזמן שהשביעית נוהגת, ועברה עלי שביעית ואח"כ החזירו ולא באופן שהחזירו בשביעית, דא"כ לא צריך לומר משמט אני בך, דהרי קימ"ל בגמ' ערכין (כ"ח ע"ב) דאין השביעית משמטת אלא בסופה, וכ"כ הר"ן והרש"ם

וע"ע מה שהרחבנו בלשון 'משמט אני' לקמן בהל' כ" דצריך המלווה לומר לו למחזיר "משמט אני וכבר נפטרת ממני" ובפשטות הכוונה כמש"כ הרא"ש יאמר לו משמט אני התורה ציוותה עלי להשמיט, עכ"ל.



ד'והתובע חוב שעברה עליו שביעית עבר על לא תעשה שנאמר לא יגש את רעהו ואת אחיו.

הלכה ב

ה'אין שמטת כספים נוהגת מן התורה אלא בזמן שהיובל נוהג שיש שם שמטת

ועוד 'דמשמט' יל"ע אם נשים חייבות בזה, דהוי מצוות עשה שהזמן גרמא ועיקר גדר אמירת 'משמט אני', וכבר הרחבנו בשיעורים דפה בשיבת 'היכלי התורה' אם צריך 'אמירה' או שהמצווה 'לעזוב החוב', וגם בקטנים (דרך אמונה שם, א' ביאור הלכה) שאף שאינם מצווים שלא לתבוע החוב שלהם נשמט.

(ויל"ע בזמננו שיש את הפקדונות של הבנקים בשם 'חיסכון לכל אחד' אם צריכים פרוזבול ע"כ ובפשטות נראה לי שצריך להוסיף בנוסח הפרוזבול אף לילדיו הקטנים שלא ישמט חוב המדינה בשבילם לאחר שיגדלו)

ועוד יל"ע ויבואר לקמן מש"כ בלשון רבנו 'משמט אני' וכבר נפטרת ממני הוא הלשון משמט אני ולמה צריך לכפול 'וכבר נפטרת ממני', ואולי זה בלא זה אינו מושלם, או כדביארנו במקומו שלא יחשוב שהוא המשמט שהרי 'אפקעתא דמלכא' וכבר פטור בלעדי אמירתו.

ד. והתובע חוב שעברה עליו שביעית עבר על לא תעשה שנאמר לא יגש את רעהו ואת אחיו - כי קרא עליו שמטה לה' וביאר הרלב"ג, למדנו מזה שאם היה נגוש ועומד קודם השמטה אין השמטה משמטת אותו אך אם לא היה כן הוא מוזהר שלא לתבוע בב"ד החוב שעבר' עליו שביעית והוא מבואר שלא הוצרך להזהירו שלא 'נגשוהו בשנת השמטה' וע"ע בדרך אמונה שהביא דמשמטות לשון רבנו האיסור הוא אפילו אם השני לא ישלם לו, ואם עבר וגבה הרי"ז גזל וכ"כ במנ"ח (תע"ז ד"ה והנה ד"ז).

ואף שעובר על הלאו בטביעת החוב לבד מ"מ לדעת הגר"ש נאזנר (תורת הלוי עמ' רמ"ד) שעל העשה של 'שמוט' אנו עובר אלא אם בעל חוב שולם.

אולם יל"ע אם כן הלך והשיב לו המעות לאחר שביקשו האם חוזר ופטור מהאיסור שכבר עבר או לאו, ובאמת יש מה להסתפק בזה ולאחר שהסתפקנו בזה הראני אחד מידידי שליט"א בכת"י בשם הגר"י קנייבסקי זצוק"ל וז"ל שם 'הר' במעשיו מבטל הוצאת הממון שנעשתה ע"י הטביעה ומתקן האיסור', הרי שעצם החזרת הממון הרי שאינו חייב שום איסור עוד על זה.

ומהך שכתבה התורה 'לא יגש את רעהו' הרי דהאיסור האמור הוא במלווה ישראל אולם גוי שחייב לישראל אין השביעית משמטת אותו, וזה מפורש בתורה (שם) 'את הנוכרי תגש ואשר יהיה לך את אחיך תשמט ירך' וכתב רבנו בספר המצוות (קמ"ב) כי היא מצוות עשה לנגוש את הגוי.

ה. אין שמיטת כספים נוהגת מן התורה אלא בזמן שהיובל נוהג - דהיינו בזמן שיושביה עליה דהיינו חיוב רק כאשר כל או לכל הפחות רוב יושבי ארץ ישראל גרים בה.

א'. אמרי' בגמ' קידושין (ל"ח ע"ב) "רבי אלעזר ברבי שמעון אומר: כל מצוה שנצטוו ישראל קודם כניסתן לארץ - נוהגת בין בארץ בין בחוצה לארץ, לאחר כניסתן לארץ - אינה נוהגת אלא בארץ, חוץ מן השמטת כספים ושילוח עבדים, שאע"פ שנצטוו עליהם לאחר כניסתן לארץ - נוהגת בין בארץ בין בחוצה לארץ. השמטת כספים חובת הגוף היא לא נצרכא אלא לכדתניא דתניא, רבי אומר (דברים ט"ו) וזה דבר השמיטה שמוט - בשתי שמיטות הכתוב מדבר, אחת שמיטת קרקע ואחת שמיטת כספים, בזמן שאתה משמט קרקע - אתה משמט כספים, בזמן שאי אתה משמט קרקע - אי אתה משמט כספים. ואימא במקום שאתה משמט קרקע - אתה משמט כספים, ובמקום שאין

אתה משמט קרקע אין אתה משמט כספים ת"ל (דברים ט"ו) "כי קרא שמיטה לה', מכל מקום".

ב'. ועוד אמרי בגמ' גיטין (ל"ו ע"א) "ומי איכא מידי, דמדאורייתא משמטא שביעית, והתקין הלל דלא משמטא אמר אביי בשביעית בזמן הזה, ורבי היא דתניא, רבי אומר (דברים ט"ו) וזה דבר השמיטה שמוט - בשתי שמיטות הכתוב מדבר, אחת שמיטת קרקע ואחת שמיטת כספים, בזמן שאתה משמט קרקע - אתה משמט כספים, בזמן שאי אתה משמט קרקע - אי אתה משמט כספים; ותקיננו רבנן דתשמט זכר לשביעית".

הרי שאע"פ ששמיטת כספים אינה נוהגת מן התורה, חכמים (אליבא דרבי) תקנו לנהוג כן, ועל כן הלל יכול היה לתקן פרוזבול לדעת אביי. וביאר רש"י בשביעית בזמן הזה - והלל כרבי סבירא ליה דאמר שביעית להשמטת מלוה בזמן הזה דרבנן הוא ואע"ג דהלל בבית שני הוה סבירא ליה לאביי דבבית שני הואיל ולא היה יוכל נוהג לא נהגו שמיטין מדאורייתא וכדאמרין בגמ' ערכין (ל"ב ע"ב) דמנו יובלות לקדש שמיטין מדרבנן קאמר ומצאתי בתלמידי רבינו יצחק הלוי שכתב במסכת גיטין בירושלמי מניין שאין השמיטה נוהגת אלא בזמן שיוכל נוהג שנאמר וזה דבר השמיטה שמוט אחת שמיטת יובל ואחת שמיטת שביעית אבל בת"כ ראיתי דשביעית נוהג בזמן שאין יוכל נוהג ואומר אני שהוא מחלוקת.

ג. כדברי רבנו (בפר' י' הל' ח') 'משגלה שבט ראובן ושבט גד וחצי שבט מנשה בטלו היובלות שנאמר וקראתם דרור בארץ לכל יושביה בזמן שכל יושביה עליה והוא שלא יהיו מעורבין שבט בשבט אלא כולן יושבים כתקנן בזמן שהיובל [נוהג בארץ] נוהג בחו"ל שנאמר יובל היא בכל מקום בין בפני הבית בין שלא בפני הבית'.

ד. והחזו"א (שביעית כ"א, ב') כתב כי בזמננו, אפילו אם יחזרו עשרת השבטים לא יחזרו היובלות עד לעתיד לבא, והביא כמה ביאורים בדבר:

א'. דמקורו בדברי הגמ' ערכין (ל"ב ע"ב) שצריך שלא ישובו השבטים מעורבים זה בזה אלא כל שבט בחלקו, ודווקא שיושבים בחלק שזכו בו מכח החלוקה שחלקו את הארץ ואז הוי נחשב 'שיושביה עליה' וכיוון שכבשו הגויים את הארץ פקעה בעלות ישראל עליה וגם אם ישובו לארץ ישראל ותהיה שלהם אין זו בעלות וחלוקה הראשונה.

ב. כמובא בגמ' ב"ב (קכ"א ע"א) כי לעתיד לבא יחלקו ישראל את הארץ מחדש ומזה נראה שבטלה החלוקה הראשונה ולא שייך שכל שבט ישב בחלקו.

ג. שאין אנו בקאים ביחסי השבטים ולכך לא יוכלו להיות נפרדים עד שתחזור הנבואה והיה אפשר לברר היחוס.

אמנם בתרומת הדשן ראיתי שמצא "קצת טעם וסברא אמאי לא נוהגים תורת שמיטת כספים עתה בדורותינו, משום דקיימא לן כרבי, דשמיטת כספים בזמן הזה אינו אלא מדרבנן זכר לשביעית, אבל מדאורייתא בזמן שאתה משמט קרקע אתה משמט כספים. ואם כן נוכל לומר דלא תיקנו זכר לשביעית אלא בארצות שקרובים לארץ ישראל".

ה. להלכה ולמעשה פסק השו"ע (חו"מ ס' סז סע' א) כדעת הרמב"ם "ומדברי סופרים שתהא שמיטת כספים נוהגת בזמן הזה בכל מקום". וכתב הרמ"א "כן הוא הסכמת הפוסקים", וטעמם כדי שלא תשתכח תורת שביעית מישראל אבל חרישה וזריעה לא אסרו בשביעית ויובל כדי שלא תשתכח שלא היו רוב הצבור יכולין לעמוד בו לאסור בעבודת קרקע ב' שנים שביעי' ויובל כ"כ התו' בפ' השולח (דף ל"ו ע"ש) דדוקא בזמן שהי' שמטה ויובל נוהג מה"ת היה מקוים בהן הברכה לגדל בשנה ששית לשלושה שנים ולע"ד הי' נראה טעם אחר והוא דכיון דקדושתן תלוי' בארץ ולא שייכא בח"ל וכיון דלא שייכים לעשות בהו דבר בח"ל גם בא"י לא תקנוהו משא"כ שמיטת כספים שהיא חובת הגוף וק"ל ועיין בפירש"י שה ע"א וגם עיין בפרישה מ"ש (שם).



קִרְקַע שְׁהָרִי יָשׁוּב הַקִּרְקַע לְבַעֲלֵיו בְּלֹא כֶּסֶף יוֹדֵבֶר וְהַ קִּבְּלָהּ הוּא אָמְרוּ

והוסיף והזכיר את דברי תרומת הדשן הנ"ל "אבל יש אומרים דאין שמיטה נוהגת בזמן הזה, ונראה שעליהם סמכו במדינות אלו שאין נוהגים דין שמיטה כלל בזמן הזה", וגם הגרע"י זצוק"ל בחזו"א שהביא מדברי "גדולי הרבנים הספרדים" שגם במקומותיהם נהגו להקל בדין שמיטת כספים בזמן הזה, וצירף דעתם כ"סניף" בנדון מי שגבה חובות שעברה עליהם שמיטת כספים.

אין שמיטת כספים נוהגת מן התורה - ודנו הרבה מהפוסקים אם בזמננו מה תוקף שמיטת הכספים והאם נוהגת בחו"ל, הנה הגמ' בגיטין (ל"ו ע"א ע"ב) רבי אומר דברים (טו, ב) וזה דבר השמיטה שמוט בשתי שמיטות הכתוב מדבר אחת שמיטת קרקע ואחת שמיטת כספים בזמן שאתה משמט קרקע אתה משמט כספים בזמן שאי אתה משמט קרקע אי אתה משמט כספים ואימא במקום שאתה משמט קרקע אתה משמט כספים ובמקום שאין אתה משמט קרקע אין אתה משמט כספים ת"ל (דברים טו, ב) כי קרא שמיטה לה' מכל מקום. שילוח עבדים חובת הגוף היא סד"א הואיל וכתוב (ויקרא כה, י) וקראתם דרור בארץ בארץ אין בחוצה לארץ לא, תלמוד לומר יובל היא מכל מקום אם כן מה תלמוד לומר בארץ בזמן שהדרור נוהג בארץ נוהג בחוצה לארץ אין דרור נוהג בארץ אינו נוהג בחוצה לארץ, ע"כ.

והרי דעת רבי ששמיטת כספים דרבנן, ואמרי חכמים במו"ק (ב' ע"ב) לחלוק על רבי, ששביעית בזמן הזה דאורייתא, ולהלכה כדאמרין בדברי הרמב"ם והשו"ע (שם) 'ששמיטת כספים מדרבנן. ונוהג בכל מקום כדברי הראשונים, וע"ע ברמב"ם בשו"ת (סי' תי"ב) דאמר דשמיטה בזמן הזה מדרבנן ונוהגים כן 'זכר' לשביעית מדין הפקר, (ונוהגת גם בחו"ל כדנהגה בזמן היובל ולמדין כן מדכתיב 'כי קרא שמיטה לה' (דברים, ט"ו ב').

וגם הרמב"ן בספר הזכות (גיטין ל"ו ע"א) דחה את דברי הראב"ד דסבר ששמיטת כספים בזמן הזה אינה נוהגת אף לא מדרבנן, אלא מימדת חסידות.

וראה בכ"מ ובמהר"י קורקוס (שם) אם תקנת פרוזבול כוחה יפה גם כאשר שמיטת כספים מהתורה, או רק בזה"ז ששמיטת כספים מדרבנן.

שיש שם שמיטת קרקע שהרי ישוב הקרקע לבעליו בלא כסף - כדכתב רבנו (פר' י' הל' י"ג ופר' י"א) שהקרקע חוזרת לבעליה בלי תמורה בשנת היובל והוא השמיטת קרקע וכשנוהגת שמיטת הקרקע ביובל נוהגת גם בכספים, וחז"ל מצאו רמז לקשר בין שמיטת כספים לבין שמיטת קרקעות, מכפילות המילים בפסוקים "וזה דבר השמיטה שמוט" ואמרו בגמ' גיטין (לו ע"א) "בשתי שמיטות הכתוב מדבר, אחד שמיטת קרקע ואחד שמיטת כספים. בזמן שאתה משמט קרקע, אתה משמט כספים, ובזמן שאי אתה משמט קרקע אי אתה משמט כספים".

ו. **ודבר זה קבלה הוא אמרו חכמים בזמן שאתה משמט קרקע אתה משמט כספים** - אולם לרש"י מו"ק (ב' ע"ב) מפרש כי שמיטת קרקע היינו בשביעית ובזמן שאין נוהגת שמיטת קרקעות בשביעית לא נוהגת שמיטת כספים, ובזמן הזה שניהם אינם נוהגים לא שמיטת קרקע ולא שמיטת כספים.

בתלמוד ירושלמי (שביעית פ"ה ה"ג) "אמר ר' חונה קשייתה קומי רבי יעקב בר אחא כמאן דאמר מעשרות מדבר תורה והלל מתקין על דבר תורה אמר רבי יוסי וכי משעה שגלו ישראל לבבל לא נפטרו מן המצות התלויות בארץ והשמט כספים נוהג בין בארץ בין בחוצה לארץ דבר תורה. חזר רבי יוסי ואמר וזה דבר השמיטה שמוט בשעה שהשמיטה נוהגת דבר תורה השמט כספים נוהג בין בארץ בין בחוצה לארץ דבר תורה ובשעה שהשמיטה נוהגת מדבריהן השמט כספים נוהגת בין בארץ בין בחוצה לארץ מדבריהם. תמן אמרין אפי' כמאן דאמר מעשרות דבר תורה מודה בשמיטה שהיא מדבריהן דתני וזה דבר השמיטה שמוט רבי אומ' שני שמיטין הללו שמיטה ויובל בשעה שהיובל

חכמים בזמן שאתה משמיט קרקע אתה משמיט כספים זבבל מקום בין

נוהג שמיטה נוהגת דבר תורה פסקו היובילות שמיטה נוהגת מדבריהן ". עולה עפ"י הירושלמי ששמיטת כספים אינה מן התורה בימינו אלא נוהגת מדברי חכמים.

והלכה למעשה הביא רבנו הגר"ח קניבסקי זצ"ל בדרך אמונה (שם, סק"י) כי אמנם יש מהראשונים הסוברים שהשבתת הקרקע בזמן הזה מן התורה, אולם דעת הרבה מהראשונים שהיא מדרבנן ואפ' לסמוך על דעה זו, וע"ע לקמן מה שנרחיב בזה.

ז. בכל מקום בין בארץ בין בחוצה לארץ ובזמן שאין שם שמיטת קרקע אין אתה משמיט כספים בשביעית אפילו בארץ - א. ובספר התרומות (פר' מ"ה סעי' ד) מביא וכתב הרב בעל העיטור בשם ה"ר יהודה אלברצלוני ז"ל (בספר השטרות שטר מ"ח) דהני מילי דנוהג שמיטת שביעית בכספים הני מילי בארץ ישראל ובזמן הזה אבל בחוצה לארץ לא, ואפילו פרוזבול לא צריך. ושמואל דקאמר האי פרוזבול עולבנא דדייני הוא, לאותן שדרין בארץ ישראל קאמר, דהא לאחר חרבן הוה .

וכתב בעל גדולי תרומה שנחלקו הראשונים לשלש כיתות (מלבד שיטת הר"י אלברצלוני). שיטת הרז"ה (שמביאה גם הבי" שבעולם לא נהגה שמיטת כספים ללא יובל. וכאשר בטל יובל מן התורה תקנו מדרבנן לנהוג יובל ואז נהגה גם שמיטת כספים. וכאשר בטלו יובל אף מדרבנן בטלה שמיטת כספים, ומאז היא רק ממידת חסידות. ודברי בעל המאור כמובא בספר התרומות וכ"כ הרמב"ם בגיטין בשם הראב"ד וכתב שבפירושו לעבודה זרה חזר בו וכ"כ הבי"ה הביא בשם הרשב"א שהראב"ד חזר בו. והיא שיטת הרמ"א בשו"ע וכדאמרינן.

שיטת רבנו הומבאת כאן שבזה"ז שמיטת כספים נוהגת מדרבנן בכל מקום ומועיל פרוזבול כ"כ הבי"י ועוד ע"ע לעי"ל.

שיטת הרמב"ן (כמובא בספר התרומות) ששמיטת כספים מן התורה דחכמים חולקים על רבי וסוברים שכיון שהיא אינה תלויה בארץ היא נוהגת מן התורה בכל מקום ובכל זמן. ואף בחוץ לארץ ומסיק בעל גד"ת שבעיר חדשה שב ואל תעשה עדיף.

ב'. בספר מגן אבות לר"מ המאירי (ענין טו) כתב "נהגו עוד בגלילות קאטאלוניה (ספרד) לכתוב בשטר מלוה שבין ישראל לחבירו על מנת שלא ישמטנו בשביעית ומפני שהם סוברים ששביעית לענין השמטת כספים נוהגת בזמן הזה מדברי סופרים ומצריכים תנאי כדי שלא תהא שביעית משמטתו וכדאמר' בגמ' מכות (ג' ע"ב) על מנת שלא תשמטנו שביעית הרי שביעית משמטתו כלומ' שאינו יכול לבטל דין שביעית בתנאי ע"מ שלא ישמטנו הוא בשביעית אינו משמט, שכל תנאי שבממון קיים אפי' בשל תורה והרי הוא כמחייב עצמו בממון שלא חייבתו בו התורה שהוא חייב.

"והיו מתמיהים עלינו על שלא היינו נוהגים כך, והיינו בעיניהם כתופסין ממון שלא כדין ונשאו ונתנו עמנו בה". וכ"כ הרב אלפסי ז"ל מכות (ג' א) שלא הביא בהלכותיו זו שאמרו שם המלוה את חבירו לעשר שנים אין שביעית משמטת, וודאי לא השמיטה אלא מפני שאין לה מקום בזמן הזה במקומות הללו, ואע"פ שהביא קצת שמטות מדיני שביעית ופרוזבול בפרק השולח בגמ' גיטין (ל"ו ע"ב) לא הביאם אלא למי שרוצה להנהגם במדת חסידות ובמקומות החשובים מארץ". ומביא ראיות נוספות מבכור ומעשר בהמה. עולה מדבריו שאף הוא מחזיק בשיטת בעל המאור שאין שמיטת כספים כלל בזה"ז לא בא"י ולא בחו"ל.

ג. בתרומת הדשן (סי' דש) הסביר את שיטת הר"י אלברצלוני וכתב: "יראה אע"ג דכתב ר"י וכן מוכח מדברי ר"ת וכמה גאונים, וכן מפ"י רש"י פ"ק דע"ז (דף ט ע"ב רש"י ד"ה האי) דשמיטת כספים נוהגת בזמן הזה, לא חזינו רבנן קשישי בדורותינו דהוו מורו לנהוג עתה שמיטת כספים. ואדרבה

בְּאֶרֶץ בֵּין בְּחוּצָה לְאֶרֶץ וּבְזֶמֶן שְׁאִין שֵׁם שְׁמִיטָה מְרַקֵּעַ אֵין אֶתָּה מְשִׁמִּיט כְּסָפִים בְּשִׁבְעִיּוֹת אֶפְלוּ בְּאֶרֶץ.

שמעתי שהיה אחד טוען שמיטת כספים לפטור מהלוואה היה נחשב כאחד מן המתמיהים. גם אותו שהיה טוען שמיטה לא היה טוען טענה זו, אא"כ היה לו בלא"ה אמתלאות אחרות שדא ביה נרגא" ועי"ש שמביא את תשובת הרא"ש שהובאה בטור.

המבואר לשיטתו שחכמים תקנו שמיטת כספים דוקא לארצות הסמוכות לא"י כפי שנהגו בתרו"מ, ואע"פ ששמיטת כספים נוהגת בכל מקום והיה מן הראוי להנהיג אותה בכל מקום מדרבנן כמצות הפרשת חלה, כיון שהיא קשורה לשמיטת קרקעות הנהיגה רק בא"י ובארצות הסמוכות.

ד. בדברי הב"ח אמרינן שבדורנו כיון ששמיטת כספים מדרבנן הוא אף אם התנה שלא תשמיטו שביעית שביעית משמטתו כיון שעיקרה מן התורה או דחכמים עשו חיזוק לדבריהם כשל תורה. עוד כתב להביא שטעם המנהג לגבות שטר שעברה עליו שביעית משום שהלווה נאמן לומר פרוזבול היה לי ואבד וע"כ אף המלוים נמנעו מלמסור שטרותיהם לב"דולכתוב פרוזבול. וסיים שהעושה עפ"י הדין תע"ב והו"ד גם בש"ך (סי' ס"ז ס"ק ב).

ביש"ש (גיטין פ"ד סי' מ"ג) אמרי "מי שבא לפנינו בזמן הזה וטוען שעברו עליו שביעית, איך לדון, לפוטרו או לחייבו וז"ל "והנה שיטת הרא"ש בענין זה בשיטת רוב הגדולים, שכולן פסקו דשמיטת כספים נוהגת בזמן הזה, וזה לשון הר"ן (ל"ז ע"ב), ויש מן החכמים מקילין, ואומרים שעכשיו אין שמיטת כספים נוהגת כלל, ואין אנו צריכים לפרוזבול, לפי שאומרים דק"ל כרבי, דאמר שאין השמיטה נוהגת אלא בזמן שהיובל נוהג, דכיון דחזינן קולא טובא בפרוזבול, משמע דשמיטה בזמן הזה דרבנן היא, דאי דאורייתא, וכדרבנן דפלגי עליה דרבי, לא היו מקילין בה כל כך, וכיון שהשמיטה תלויה ביובל דבר תורה, אף מדבריהם אינה נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג. ובימי רבותינו היו בתי דין קבועים בארץ ישראל, שהיו מקדשים היובל, והיו תוקעין, ומשלחין עבדים, ושדות חוזרות לבעליהן, זכר ליובל, ולפיכך היתה שמטה נוהגת מדבריהם, בין בעבודת הקרקע בין בהשמטת כספים. אבל עכשין שאין שם בית דין שמקדשים אותו, ולא תוקעין, אין היובל נוהגת כלל, שדברים אלו מעכבין ביובל כדאיתא פרק קמא דר"ה (ח' ע"ב) וכיון שהיובל בטל לגמרי, אף השמיטות אינם נוהגות כלל". ומוסיף ומביא כתרוה"ד שלא נהגו שמיטת כספים במקום הרחוק מא"י.

וע"ע בתרומת הדשן שהוא המקום שנוהג בו תרומות ומעשרות ובשו"ע (סי' של"א סעי' א) אינם נוהגים מן התורה אלא בארץ ישראל, בין בפני הבית בין שלא בפני הבית, ונביאים התקינו שיהיו נוהגים אפילו בארץ שנער, מפני שהיא סמוכה לארץ ישראל ורוב ישראל הולכים ושבים שם. וחכמים הראשונים התקינו שיהיו נוהגים אף בארץ מצרים ובארץ עמון ומואב, מפני שהם סביבות לארץ ישראל. סוריא, הקונה בה שדה חייבת בתרומות ומעשרות מדברי סופרים. ושאר הארצות, אין תרומות ומעשרות נוהגות בהן.

(והרחיב בדרך אמונה ביאור הלכה פר' ג' סעי' ג' ד"ה ומדברי סופרים מהוא הדין בזמננו להלכה ואין המקום כאן).

ה. אולם בערוך השולחן (חו"מ, סי' סז ס"א) כתב דכל אלו טעמים חלושים הם והירא את דבר ד' ינהוג בשמיטת כספים גם בזמננו" ובכל מקום ובפרט שיש תקנה בעשיית פרוזבול כמו שיתבאר ובהרבה מקומות נזהרים בזה גם עתה.

ולכן בזמננו אנו עושים פרוזבול בארץ ישראל (וע"ע בחלק הפרוזבולים שיצא ע"י ישיבתנו ישיבת היכלי התורה) וגם בחו"ל ואע"פ שהפוסקים לימדו זכות על המקילים (כמ"ש הרמ"א) הסכימו האחרונים שראוי להחמיר (ראה בש"ך סק"כ) באר הגולה (אות ח') פתחי תשובה (סק"א).

הלכה ג

ח ומדברי סופרים שתהא שמטת כספים נוהגת בזמן הזה טבב"מ 'ואע"פ שאין היובל נוהג פרי שלא תשתבח תורת שמטת הכספים מישראל.

הלכה ד

יא אין שביעית משמטת כספים אלא בסופה יב שנאמר מקץ שבע שנים תעשה

ח. ומדברי סופרים שתהא שמיטת כספים נוהגת בזמן הזה - מדין הפקר בית דין הפקר ויש כח ביד חכמים להפקיע ממון, ואף מי שילך ויגבה הרי שעובר באיסור גזל כדאמרינן לע"ל, שהפקר בית דין הפקר מועיל מהתורה.

והא דכתב רש"י (גיטין, ל"ו ע"ב) שאין חשש גזל בזה שלא משלם את החוב אף שמהתורה אין שביעית משמטת.

ט. בכ"מ - כתב הב"ח (סי' ס"ז סעי' ה') הוא אפילו במקומות שלא תיקנו תרומות ומעשרות.

י. ואע"פ שאין היובל נוהג כדי שלא תשכח תורת שמיטת כספים מישראל - שהרי אם ינהגו גם את היובל הרי"ז גזירה שאין הציבור יכול לעמוד בזה לפרוש מהקרקע ב' שנים רצופות.

יא. אין שביעית משמטת כספים אלא בסופה, שנאמר "מקץ שבע שנים תעשה שמטה וזה דבר השמטה" (דברים טו, א' ב') ושם הוא אומר: "מקץ שבע שנים במועד שנת השמטה בחג הסוכות" (דברים לא, י), מה שם אחר שבע, אף השמטת כספים אחר שבע - הרי שבמשך כל שנת השמיטה אפשר לגבות את החובות, ומשהגיע ראש השנה של השנה השמינית אסור למלווה לנגוש "דלא יגוש את רעהו ואת אחיו", וכ"ז שלא הגיע מותר לגבות החוב והוא מדאמר בגוף הפסוק (והו"ו כמה נפק"מ בדבר כפי שיבואר בהער' לקמן).

א. ובטעם המצווה כתב החינוך (עשה תע"ז) שמיטת כספים, ללמד נפשנו במדות המעולות מדת הנדיבות ועין טוב, ונקבע בלבבנו הבטחון הגדול בשם ברוך הוא, ואז תכשר נפשנו לקבל טוב מאת אדון הכל כלול הברכה והרחמים. וגם נמצא מזה גדר חזק ומחיצה של ברזל להתרחק מאד מן הגזל ומן החמדה בכל אשר לרענו, כי נשא קל וחומר בנפשנו לאמר, אפילו הלוינו ממנוי והגיע שנת השמיטה אמרה תורה להשמיט בידו המלווה, שלא לגזול ושלא לחמוס משלו לא כל שכן שראוי לי להתרחק עד הקצה האחרון.

הרי שאדם שהלווה כספים לחברו, ואיננו גובה אותם בשל המצווה לשמוט את החוב, מעלה את מידת החסד ודאף מה ששלו צריך לוותר ק"ו אף מה של אחרים להרחיק עצמו עד כמה שאפשר מלגוע בממון חברו וק"ו לחומסו או לגזלו.

ב. אולם מפני הטעם שימנעו מלהלוות כסף לעניים הזהירה התורה (דברים טו, ט-יא) דהשקמך לך פן יהיה דבר עם לךבך בלעיל לאמר קרבה שנת השבע שנת השמטה ורעה עינך באחיק האביון ולא תתן לו וקרא עליך אל ה' והיה בך חטא. נתון תתן לו ולא ירע לךבך בתתך לו פי בגלל הדבר הזה יברכה ה' אלקיך בכל מעשך ובכל משלח ידך. פי לא יחדל אביון מקרב הארץ על פן אנכי מצוך לאמר פתח תפתח את ידך לאחיק לעניך ולאביוןך בארצה.

דחל איסור מוחלט מפני שמיטת הכספים להמנע מלהלוות, ואף לגבות חובותיו מלבד מצוות העשה להשמיט את החובות את שני האיסורים, שלא להימנע מלהלוות, והאיסור מלגבות כתב רבנו בספר המצוות (לא תעשה, מצווה רל רלא) 'היא שהזהירנו שלא לתבוע המשאות בשנת השמיטה אבל

היכל הפרוזבול



רצה

שְׁמִיטָה וְזֶה דִּבְרַת הַשְׁמִיטָה וְשֵׁם הוּא אוֹמֵר מִקֵּץ שִׁבְעַת שָׁנִים בְּמַעַד שְׁנַת הַשְׁמִיטָה

ישמטו כלם יחדו. והוא אמרו יתברך: "שמטו כל בעל משה ידו וכו' לא יגוש את רעהו ואת אחיו" ואינו מותר ליגוש המשאות שעברה עליהם השביעית אבל ישמטו.

ג. ועוד (שם, רל"א) "היא שהזהירנו מהמנע להלוות קצתנו לקצתנו מפני השמיטה כדי שלא ישמט החוב שהכתוב הזהיר מזה הענין ואמר (שם) "השמר לך פן יהיה דבר" וכו'. ולשון סיפרי: "השמר" בלא תעשה, "פן יהיה" בלא תעשה. כלומר שאלו שני הלאוין באו בזה הענין זה אחר זה לחזוק".

שמי שאיננו מלווה הרי הוא "בליעל" וביאר באונקלוס ברשעות, וגם הוא שבמקומות בודדים אמרי 'בליעל' הרי שהוא חמור מאוד, ואין חילוק כלל בין אם הלווה הוא עני או עשיר, דמסתימת לשון הפוסקים משמע שעיקר המניע הוא פחד השמיטה.

ד. וגם לא חילקו הפוסקים בין המונע הלוואתו קרוב לשמיטה למונע עצמו משנה ראשונה של שמיטה שבכל גונא עובר בלאו, כל שמניעתו היא מפחד השמיטה, ואף שהמדייק בלשון הרמב"ם כפי שנבאר לקמן (בהל' ל') שמי שנמנע מלהלוות את חברו קודם השמיטה כדי שלא יתאחר החוב, משמע שצריך להיות 'קרוב לשמיטה', אולם נראה שנקט לשון הווה שהוא 'דרך' העולם קרוב לשמיטה להזהר אולם אף בשנה הראשונה הנזהר מפני זה עובר איסור.

ה. ויש להעיר ששביעית משמטת חובות שמקורם בהלוואות, ולא חובות אדם שנוצרו באופן אחר כשכר עבודתו של אדם איננו הלוואה, ולכן המעביד חייב לשלם את שכרו גם לאחר צאת השמיטה; כך גם לגבי כתובת אשה, תשלום עבור קניה בחנות בהקפה, קנסות, ועוד, אלא אם כן הם התנו שכספים אילו הם בתורת הלוואה (רבנו בהל' שמיטה ויובל ט, יא-יג).

יב. אין שביעית משמטת כספים אלא בסופה וכו' - וכבר הבאנו לעי"ל טעם וסברא אמאי לא נוהגים תורת שמיטת כספים עתה בדורותינו, משום דקיימא לן כרבי, דשמיטת כספים בזמן הזה אינו אלא מדרבנן זכר לשביעית, אבל מדאורייתא בזמן שאתה משמט קרקע אתה משמט כספים.

ובלשון 'מקץ שבע שנים' הרי שהוא ממש ברגע האחרון של השנה השביעית כמובא גבי מצוות הקהל בספרי (ראה פר' ט"ו א') מקץ שבע שנים - יכול מתחילת השנה או בסופה. הרי אתה דן, נאמר כאן קץ, ונאמר להלן קץ, מה קץ האמור להלן בסופה ולא בתחילתה, אף קץ האמור כאן בסופה ולא בתחילתה.

וכתב הרמב"ן דהיה מקום לחשוב דהכוונה כל השנה השביעית שהוא הקץ של שבע שנים וגם מתחילה משמט דלמדינן 'מהקהל' שהוא במועד 'חג הסוכות' א"כ הכוונה רק בסופה.

וע"ע בגמ' ערכין (כ"ח ע"ב) אמר רב נחמן בר יצחק, תניא נמי הכי: נמצאת אתה אומר, אחד יובל ואחד שביעית משמטין כאחד, אלא שיובל בתחילתו והשמטה בסופה.

רבינו בהלכות שבת (פר' ה' ה' ד') "משתשקע החמה עד שיראו שלשה כוכבים בינוניים, הוא זמן הנקרא בין השמשות בכל מקום, והוא ספק מן היום ספק מן הלילה, ודנין בו להחמיר בכל מקום ומשיראו שלשה כוכבים אלו הבינוניים הרי זה לילה ודאי". כאן מיישם רבינו את הכלל שקבע בהלכות שבת. מצד אחד כתב "וכשתשקע החמה" ומאידך גיסא כתב "בלייל ראש השנה" לכאורה צ"ל משתשקע החמה מתחיל זמן בין השמשות שאינו עדיין ראש השנה, אך כיון שדנים בו להחמיר בכל מקום, הרי שכאן החומרה היא שלא יוכל לגבות חובו. דנים בו לחומרה כבר בלייל ראש השנה.

ולכך אין לפרש כלל 'דמקץ' שבע שנים הכוונה לכל השנה האחרונה משבע השנים שכולה תישמט כספים וע"ע בזה בגידולי תרומה (שער מ"ה אות ט"ו).

והמבואר שהכוונה לרגע האחרון של היום האחרון של שנת השמיטה שאז חלה שמיטת כספים וע"ע בהערה לקמן.

בְּחַג הַסִּפּוֹת מָה שֶׁם אַחֵר שָׁבַע אֶף הַשְּׁמִטָּה בְּסָפִים אַחֵר שָׁבַע יִלְפִיכֶךָ הַלֵּוֹה
אֶת חֲבֵרוֹ בְּשִׁבְעִית עֲצָמָה גּוֹבָה חוּבוֹ כָּל הַשָּׁנָה יִדְּבַשְׁתָּ שְׂקֵךְ חֶמֶה בְּלִילֵי רֹאשׁ
הַשָּׁנָה שֶׁל מוֹצָאֵי שְׁבִיעִית אֶבֶר הַחוּב.

הַלְכָּה ה

טו. שְׁחַט אֶת הַפֶּרֶה וְחִלְקָה עַל דַּעַת שְׁהִיּוֹם ר"ה שֶׁל מוֹצָאֵי שְׁבִיעִית טוֹ וְנִתְעַבֵּר

יג. לפיכך המלוה את חברו בשביעית עצמה גובה חובו כל השנה כלה - ולמרות שעדיין אין כאן ודאי לילה אלא שהוא רק זמן 'בין השמשות' - ספק יום ספק לילה, (ואף אם המלוה תפס לא מהני תפיסה כלל) ומפני הספק אין הוא יכול לתבוע חובה.

והנה לדעת רבנו שהשביעית משמטת בסופה ולפני כן יכול לתבוע, אולם לדעת הרא"ש (גיטין פ"ד סי' כ') מצוות שמיטת הכספים אפילו כשהנתבע בא לשלם בסוף השביעית, אולם האיסור לא תעשה שלא לגבות את החוב מהנתבע הוא כבר מתחילת השנה שנאמר "לא יגש את רעהו ואת אחיו וגו'" והיינו כבר בתחילת השנה.

אולם הב"ח (חו"מ סי' ס"ז ס"ק ל"ב) כתב כי לא נחלקו רבינו והרא"ש כלל אלא רבינו מדבר בחוב של שביעית עצמה, שאותו מותר לגבות אולם להרא"ש הוא בחוב שהיה קודם השביעית שעליו נאמר 'לא יגוש', אולם החת"ס (חו"מ סי' נ' ד"ה אבל הרואה וכו') כתב דדחוק לומר כן, וע"ע בדרך אמונה (שם, ס"ק כ"ו).

יד. וכשתשקע חמה בליל ראש השנה של מוצאי שביעית אבד החוב - ביאור דמשתשקע החמה היינו מייד אף שעדיין 'בין השמשות' ואף ששביעית בזמן הזה מדרבנן, וספק דרבנן להקל כיוון שעיקרה מהתורה אין להקל בה, וראיתי (בביאורים שם) במקום שחלוק זמן השקיעה מהלוה למלוה הרי שצריך בזמן היותר מוקדם.

טו. שחט את הפרה וחלקה על דעת שהיום ר"ה של מוצאי שביעית - קצב המוכר בהקפה על דעת שהיום הוא ראש השנה של מוצאי שביעית והרי הוא נמצא בשנה השמינית ולא ישמט החוב, וכבר עברה שביעית ויצטרכו הלקוחות לשלם לו בעבור הפרה אחר יו"ט.

גמ' שבת קמ"ח ע"ב, ירושלמי ר"ה ג' א', נדרים ו', ח' ע"א, סנהדרין ב' ע"א, מכות א' ע"ב, והטור והשו"ע השמיטו בבא זו ואזלי בש"י הירושלמי דמוקי למתני' דלא כהלכתא .

א. כתב בכס"מ (שם) וז"ל 'משנה בפרק בתרא דשביעית (משנה ב) וכתב הראב"ד אישתמיטתיה מאי דאמור בירושלמי וכו'. וכתב בעל מגדל עוז שטעם רבינו מדמותיב מינה לרב יוסף בפרק שואל ודחיק לשנויי ולא דחי הא מני רבי יהודה היא עכ"ל. ולי נראה שטעם רבינו משום דק"ל היאך אפשר לומר דפליגי רבנן בההיא דהשוחט את הפרה דלא מקריא הקפת חנות אלא כשלקח ממנו כמה פעמים בהקפה אז אינו חוב עד שיוקפם עליו במלוה אבל אם לא לקח ממנו בהקפה אלא פעם אחת הרי הוא כשאר חוב ומשמט'.

ב. משנה שביעית (פר' י משנה ב') אמרי השוחט את הפרה וחלקה בראש השנה, אם היה החדש מעובר משמיט, ואם לאו - אינו משמיט פיהמ"ש אם היה החדש מעובר - רצונו לומר, שהיה חודש אלול שלשים יום שנעשה היום שחשבו שהוא ראש השנה יום אחרון שבאלול, ונמצא שמכר בחוב בשנת השמטה, לפי שלא חלקה אלא על מנת שימתין בדמיה, הואיל ודימה שאותו היום יום טוב ואי אפשר למכור בו מכירה גמורה בפריעת הדמים, ועברה השמטה אחר כך - הרי אותו החוב נשמט,

אלול ונמצא אותו היום סוף שביעית יאבדו הדמים שהרי עברה שביעית על החוב.

לפי שפסק ההלכה שאין השביעית משמטת אלא בסופה ואם נתברר שאותו היום הוא ראש השנה אין חובו נשמט מפני שנתנו לו אחר שנה שביעית.

והקשה הראב"ד על רבינו מהירושלמי דממנו משמע שמשנה זו היא אליבא דר' יהודה ולא פסק רבינו כמותו (בהלכה יא) להלן דעתו של ר' יהודה מבוארת במשנה (שם, שביעית י"א) "הקפת החנות אינה משמטת, ואם עשאה מלוה הרי זו משמטת ר' יהודה אומר, הראשון הראשון משמט".

פיהמ"ש (שם) הראשון הראשון משמט ר"ל שאם קנה ממנו כלומר מבעל החנות פעם אחר פעם, הנה תכלית מה שאמרנו שאינו משמט בשנה שביעית הוא רק מה שנתן לו במכירה אחרונה, אבל כל העסקות הקודמות הרי הם חוב כשאר החובות ונשמטים בשנה שביעית".

ג. ויל"ע, והרי אמרינן בגמ' ביצה (כ"ז ע"ב) אין נמנין על הבהמה לכתחילה ביו"ט, אבל נמנין עליה מערב יו"ט ושוחטין ומחלקין ביניהם, ופריך בגמ' היכי עביד מביא שתי בהמות וכו', וא"כ איך מדובר בה' זו אם לא נמנו מערב יו"ט, ונראה לומר שהמדובר כאן שהניח לו חלק מערב יו"ט והוא דמשמט אולם ביקש ביום ב' דר"ה עוד חלק הוא ודאי שנה שביעית ואינו משמט.

טז. ונתעבר אלול ונמצא אותו היום סוף שביעית - שלא הגיעו עדים לקדש החודש והוברר שיום זה הוא ל' של חודש אלול ורק למחרת הוא ראש השנה, או שבאו עדים מן המנחה ולמעלה וקימ"ל שעושים אותו היום קודש ולמחר קודש אבל עיקר השנה השמינית מתחילה ממחרת.

וכפי שהביא רבנו בהל' קידוש החודש (פר' ה' הל' ז' ח') יום טוב של ראש השנה בזמן שהיו קובעין על הראייה היו רוב בני ארץ ישראל עושים אותו שני ימים מספק. לפי שלא היו יודעין יום שקבעו בו בית הדין את החדש שאין השלוחין יוצאין ביום טוב. ולא עוד אלא אפילו בירושלים עצמה שהוא מקום בית דין פעמים רבות היו עושים יום טוב של ראש השנה שני ימים. שאם לא באו העדים כל יום שלשים נוהגין היו באותו היום שמצפין לעדים קדש ולמחר קדש. והואיל והיו עושים אותו שני ימים ואפילו בזמן הראייה התקינו שיהיו עושים אפילו בני ארץ ישראל אותו תמיד שני ימים בזמן הזה שקובעין על החשבון. הנה למדת שאפילו יום טוב שני של ראש השנה בזמן הזה מדברי סופרים.

יז. אבדו הדמים שהרי עברה השביעית על החוב- ונשמט החוב שהרי עבר השביעית, והקשה הר"ש ואף על גב שאי אפשר לתובעו בסוף שביעית שהוא יו"ט מ"מ כיוון שראוי להאמינו כמי שראוי לטובעו וגם יכול ליתן לו במשכון, וביאר במשנה ראשונה דכוונתו להק' דכיוון שאי אפשר לתבוע ביו"ט חוב זה אינו בתורת 'לא יגוש' ודומה למלווה לעשר שנים.

אולם לדעת הראב"ד המוכר בהקפה אין שביעית משמטת כמבואר במשנה (שביעית פר' י' משנה א') והרי כאן זו בדיקת ההקפת חנות דאמרי לע"ל, ובמהרה"י קורקוס ובכסף משנה ע"פ דברי רבנו בפירוש המשניות תירצו כי דוקא כשהחנווני מעכב את התשלום עד שיקנה ממנו פעמים נוספות ויצטבר חוב גדול אין השביעית משמטת, כיוון שלא נגמרה העסקה ואין כאן חוב, אולם כאן בסיום החלוקה נגמר החוב ע"כ.

א. וכפי אשר יתבאר דמתי אמרינן 'זקפה עליו מלוה והוא שרוצה לפורעו בזמן פלוני ונחשב כאילו 'הדמים' ברשותיה קיימי ואפילו נפסדו, אולם יראה לי שאם מוכר קבוע במקומו ואין כאן זקפה ע"י חלוקת הפרה הרי הוא כחנווני קבוע שדרכו להקיף.

ב. וכבר עמדו בזה וזה עיקר, וראיתי לקמן מה דהק' הראב"ד בזה, הרי רבנו לקמן פסק (סעי' י"א) 'דהקפת חנות אינה משמטת וכרבנן ולא כרבי יהודה, ובכל זאת פסק כאן (בהל' ה') דהשוחט

הלכה ו

יח' שביעית משמטת את המלוה ואפילו מלוה שבשטר שיש בו אחריות נכסים

את הפרה והשיגו הראב"ד דאישתמיטת' מאי דאמור בירושלמי דמתני' ר"י היא, אבל לרבנן כל הקפת חנות אינה משמטת, והא דפרה הקפת חנות היא.

וראיתי בספר משנת יוסף על המשנה (שם ב') כמה וכמה תירוצים שנאמרו בשיטת רבנו ואין המקום להאריך ונאמר חלקם: א. הב"י (חו"מ סי' ס"ז סעי' י"ט) מחלק בין חנוני קבוע שדרכו להקיף, לסתם בנ"א המוכר חפץ שזה אפי' נתן לו בהקפה אינו בכלל הקפת חנות שאינה משמטת, וכאן בשוחט פרה לא בטבח קבוע איירי.

והמהר"י קורקוס והכס"מ תירצו דשאני הקפת חנות, שהגם שיכול לשלם כשמקיף, בכל זאת לוקח בהקפה על דעת לשלם בסוף, ולכך לא נגמר המכר ולא משמט, אבל בשוחט פרה אינו משלם מיד משום שלקח ביו"ט ואינו יכול לשלם אז, ובשביל שאינו יכול לשלם 'נעשית הקפה'.

והמרדכי (גמ' שבועות בנוסחא אחרת מפ' כל הנשבעין בדפוס ווילנא דף ח') מתרץ עפ"י חילוק התוספתא (ח', ה') דבשוחט פרה איירי בכותב מעוט פ' שזקף בפנקסו וכתב שווי הפרות, דהוי כמו חוב, ובהקפת חנות איירי בכותב פירות שלא כתב מעות, ולא זקף לכתוב רק כמה מדות.

יח. שביעית משמטת את המלוה ואפילו מלוה שבשטר שיש בו אחריות נכסים ה"ז משמט - שנתן הלואה למלוה שטר חוב ושיעיבד לו את שדותיו לפרעון חובו, מכל מקום הרי זה משמט הרי נשמט בשביעית ואין אומרים שנחשב כאילו הקרקעות בחזקת המלוה והחוב כבר גבוי, ואף אם הלואה מכר הקרקעות יכול המלוה לגבות אותם מהלוקחות, כדכתב רבנו בהל' מלוה ולווה עי"ש (פר' י"א הל' ד', פר' י"ח הל' א').

א. אמרי בגמ' גיטין (ל"ז ע"ב) תנן התם השביעית משמטת את המלוה בין בשטר בין שלא בשטר רב ושמואל דאמרי תרווייהו בשטר שטר שיש בו אחריות נכסים שלא בשטר שאין בו אחריות נכסים כל שכן מלוה על פה רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש דאמרי תרווייהו בשטר שטר שאין בו אחריות נכסים שלא בשטר מלוה על פה אבל שטר שיש בו אחריות נכסים אינו משמט. שיש בו אחריות נכסים ביאר רש"י ששיעבד לו קרקעותיו: אינו משמט. דכגבוי דמי וכמו שהקרקעות בחזקת המלוה הן וגבויות ממש ואין כאן חוב, ע"כ.

ב. תניא כותיה דר' יוחנן ורבי שמעון בן לקיש: שטר חוב משמט, ואם יש בו אחריות נכסים אינו משמט. תניא אידך סיים לו שדה אחת בהלוואתו - אינו משמט; ולא עוד, אלא אפילו כתב כל נכסי אחראין וערבאין לך אינו משמט קריביה דר' אסי הוה ליה ההוא שטרא דהוה כתיב ביה אחריות נכסים, אתא לקמיה דר' אסי, אמר ליה, משמט או אינו משמט אמר ליה, אינו משמט. שבקיה ואתא לקמיה דר' יוחנן, אמר ליה, משמט. אתא ר' אסי לקמיה דר' יוחנן, אמר ליה, משמט או אינו משמט אמר ליה, משמט, והאמר הוא דאמר אינו משמט אמר ליה, וכי מפני שאנו מדמין נעשה מעשה אמר ליה, והתניא כוותיה דמר אמר ליה, דלמא ההיא בית שמאי היא דאמרי, שטר העומד לגבות כגבוי דמי. הרי שגם ר' יוחנן פסק למעשה ששביעית משמטת שטר שיש בו אחריות נכסים, והילכך כן ראוי לפסוק להלכה, וכך פסק רבינו.

נחלקו הראשונים בכל חוב שיש בו אחריות נכסים דאינו משמט דעת התוס' (ד"ה שטר שיש בו אחריות) שאין מספיק שיש בו אחריות נכסים כדי שלא ישמט, ויש צורך שאחריות נכסים תהיה מפורשת בשטר ועפ"י י"ל אף שנפסק (שו"ע חו"מ סי' ל"ט סעי' א) שאחריות טעות סופר מכ"מ לעניין שמטיה יחשב השטר כאילו אין בו אחריות נכסים כל זמן שלא נכתב בו בפירוש.



ה"ז משמיט יט ואם סים לו שדה בהלואתו אינו משמיט יוהשביעית משמטת את השבועה שנאמר לא יגש מ"מ לא לשלם ולא להשבע.

הלכה ז

במה דברים אמורים בא' שבועת הדינין וכל פיוצא בה כמדברים שאם יורה

ג. אולם שיטת הר"ש (שביעית שם) שלמ"ד "אחריות טעות סופר" אין הבדל בין שטר שיש בו אחריות נכסים לבין שטר שאין בו אחריות נכסים לעניין שביעית.

שבשטר שיש בו אחריות נכסים ה"ז משמיט - דנו הפוסקים מה דינו של הצ'ק יש הרואים בו הוראה ("כמין פתק") לבנק לשלם למוטב את הסכום הנקוב בו. ויש הרואים בו שטר התחייבות בדומה לשטר ממזוני, ויש הרואים בו כסף מזומן. אם הוא רק "כפתק" לבנק מבוססת על לשונו של הצ'ק המנוסח בצורה של הוראה לבנק א"כ האפשרות לראות בו שטר התחייבות הרי שמבוסס על החוקים הנהוגים בזמננו על פיו בכתיבת הצ'ק מתחייב המושך לשלם למוטב את הסכום הנקוב בו. אולם יש שרואים אותו ככסף מזומן שהרי אפשר להעבירו מיד ליד.

ולכך פשוט אם הצ'ק רק הוראה לבנק, ברור שאין בכך כדי לגרום שהחוב דלא ישמט, משום שעפי"ז אין הצ'ק מהווה פירעון כלשהו, ואף לא הופך את החוב למלווה בשטר וגם אם נראה את הצ'ק כשטר ממרני, נראה שלא יועיל הדבר למנוע השמטת החוב - כשם ששטר ממרני.

יט. ואם סים לו שדה בהלואתו אינו משמיט - שייחד לו קרקע בין קרקעותיו שממנה יגבה חובו (ואף ציין לו גבולותיה רש"י שם, ד"ה סיים) אין החוב נשמט שהרי הוא כגבוי, וכאשר המלוה נוטל את הקרקע מהלוה תמורת החוב אין זו 'נגישה' שהרי נחשב שהוא כגבוי, וכדברי רבנו בהל' מלוה ולוה (פר' ז' הל' ד') 'המשכונה במקום שמנהגם לסלק המלוה בכל עת שיביא מעותיו אין בעל חוב של מלוה גובה ממנה כדרך שגובה מן הקרקע, ואין הבכור נוטל בה פי שנים, ושביעית משמטתה, וכשמסלק אותו אינו נוטל אפילו פירות שבשלו ונפלו לארץ, ואם הגביה אותן קודם שישלכו קנה אותן, ומקום שאינו יכול לסלקו עד סוף זמנו בעל חוב גובה הימנו, והבכור נוטל פי שנים, ואין השביעית משמטתה'.

אולם הר"ן בגיטין (י"ט ע"ב, בדפי הרי"ף ד"ה הלכך) כתב שכאן עדיף מפני שייחד אותה לפרעון ואילו במשכון לא ייחד לפרעון אלא רק שתהיה אצלו עד שישלם לו מעותיו .

כ. והשביעית משמטת את השבועה שנאמר לא יגש מ"מ לא לשלם ולא להשבע - והוא באדם שהתחייב לחברו שבועה לפני השביעית כהודה במקצת וכפר במקצת, והרי הדין הוא שאת החלק הממון שהוא כופר השביעית לא משמטת כמבואר לקמן (הל' ח'), וקמ"ל הכא שאת השבועה שהוא חייב את זה השביעית משמטת, והטעם שאם הממון שהודה השביעית השמיטה מימילה אין כאן מודה במקצת ואי"צ להשבע.

וראיתי בדרך אמונה (ביאור הלכה ד"ה השביעית) שמבואר בדברי רבנו והר"י מגא"ש שהשבועה עצמה היא שנשמטת, והאיסור ליגוש את 'השבועה', וכך משמע ברש"ש (ד"ה והשביעית משמטת) וברש"י (שמות כ"ב י') שהחיוב להישבע הוא חוב לתת לתובע את השבועה.

אולם בכס"מ הביא את הר"ן (שבועות מ"ח ע"ב ד"ה הא דתנן) ומשמע דביאר באופן אחר, אולם בחידושי הגר"ח הלוי (ד"ה וכאן הקשה) כתב שגם הר"ן לא התכוון לפרש באופן אחר.

כא. במה דברים אמורים בשבועת הדינין וכל כיוצה בה - שבועת הדיינים בהלכות שבועות (פר' י"א הל' ד' ז') שבועה זו שמשביעין הדיינין למי שנתחייב שבועה היא הנקראת שבועת הדיינין, בין שהיה

חייב בשבועה זו מן התורה בין שהיה חייב בה מדברי סופרים. שלשה מיני שבועות הן שחייבין בהן מן התורה.

ואלו הן: מי שטענו חבירו מטלטלין והודה במקצתן וכפר במקצתן, ומי שכפר בכל המטלטלין שטענו ועד אחד מעיד עליו ומכחישו הרי אלו שבועות על ידי טענת ודאי וכפירה, וכן שומר שטען שאבד דבר שהפקידו אצלו או נגנב או מת וכיוצא בזה הרי זה נשבע מספק, שאין בעל הפקדון יודע אם אמת טען זה השומר או שקר, והוא נשבע מן התורה שנאמר 'שבעת ה' תהיה בין שניהם'. כל שבועה שמשיעין אותה הדיינין חוץ משלשה מיני שבועות אלו הרי הוא מדברי סופרים וגם היא הנקראת שבועת הדיינין, וגם שבועות אלו של דבריהם שני מיני שבועות הן, יש מהן שבועות על ידי טענת ודאי וכפירה כגון שבועת שכיר ופוגם שטרו וכיוצא בהן, יש מהן שבועות בטענת ספק כגון שבועת השותפין והאריסין כיוצא בהן, ובדיני ממונות יתבאר חיוב כל אחת ואחת מאלו השבועות ודיניהן. יש שם שבועה אחרת והיא תקנת חכמי התלמוד והיא הנקראת שבועת הסת, ואע"פ שביטל דין משיעין אותה היום אינה נקראת שבועת הדיינין.

הרי ששבועת הדיינין היא כל השבועות שבי"ד משיעיים את הנידונים כמודה במקצת, עד אחד, שבועת השומרים, ושבועות מדרבנן, מלבד 'שבועת הסת' שתיקנו חכמי הגמרא שאם תבע אדם את חברו בטענת ודאי והנתבע כפר, משיעיים את הנטבע, וכל דבר שהשיעית משמטת גם כן משמטת שבועתו.

ועיקר מה שאמרינן בגמ' גבי שבועת הדיינין היא בהטענה שתי כסף, המשנה עוסקת בשבועת מודה במקצת ובה נאמר ששיעור הטענה הוא שתי כסף. נחלקו רב ושמואל על מה נאמר השיעור. שמואל ס"ל שהשיעור נאמר על הטענה של התובע ולפי"ז הכפירה ביניהם שצריכה שבועה היא פחות משתי כסף שהרי על חלק מהתביעה הנתבע מודה נמצא שהכפירה המחויבת בשבועה אין לה שיעור של שתי כסף.

רב חולק וס"ל ששיעור שתי כסף נאמר על חלק הכפירה שצריך להיות שתי כסף ואשר ע"כ טענת התובע צריכה להיות בהכרח יותר משתי כסף כדי שאחרי שהנתבע יודה על חלק מהטענה תשאר הכפירה על יתרת הטענה בשיעור של שתי כסף.

הדין של שתי כסף נאמר בתורה בפרשת כי הוא זה שמפרשה זו לומדים שבועת מודה במקצת ולכן יסוד הדין של שתי כסף נאמר בשבועת מודה במקצת. בגמ' קאמר בשם שמואל דהדין שתי כסף נאמר בשבועת מודה במקצת אבל בשבועת עד אחד אפי' לא טענו אלא בפרוטה והעד העיד שחייב לו פרוטה זו חייב שבועה. וקאמר מאי טעמא דכתיב לא יקום עד אחד באיש לכל עוון ולכל חטאת, לכל עוון ולכל חטאת הוא דאינו קם אבל קם הוא לשבועה ותניא כל מקום ששנים מחייבים אותו ממון עד אחד מחייבו שבועה, ע"כ. המבואר בגמ' שהיה אפשר ללמוד משבועת מודה במקצת ולומר שגם לשבועת עד אחד יהיה צריך שיעור של שתי כסף, ובאה המימרא בשם שמואל לומר דלא ילפינן דין זה לעד אחד ולכן אפי' לא טענו אלא פרוטה חייב בשבועת עד אחד.

משמעות הגמ' שבדרשא אבל קם הוא לשבועה יש בה ליתן טעם אמאי לא נילף שיהיה שיעור שתי כסף בשבועת עד אחד, שהרי קאמר בגמ' מאי טעמא והביא את הדרשא דלא יקום עד אחד ועד גמר המימרא של שמואל, כך מפורש ברשב"א וז"ל דאלמא אי לאו קרא הוה גמרינן משאר שבועות. וצ"ב איך יש בדרשא של הפסוק ללמוד לדין שאין דין של שתי כסף.

כב. מדברים שאם יודה בהן שביעית משמטת אותן - קודם סוף השביעית, ולא ישבע והיינו שהשבועה היא על חובות שהשביעית משמטת וכשהחוב ראוי להשמט גם חיוב השבועה נשמט, אולם לדברי רבנו (בהל' ח') עיקר הכוונה שאין הממון נשמט, אלא כשם שחיוב הממון ראוי להשמט כך היא גם 'השבועה' נשמטת והחוב עצמו אינו נשמט שהרי כפר בו.



בְּהֵן שְׁבִיעִית מְשַׁמְטָתָן כִּי אֲבָל שְׁבוּעַת הַשּׁוֹמְרִין כִּי וְהִשְׁתַּפִּין וּכְיוּצָא בְּהֵן
מִשְׁבּוּעוֹת שָׁאם יוֹדָה יִשְׁלַם ה"ו יְכִה שְׁבַע אַחֵר הַשְּׁמִטָּה.

הַלְכָּה ח

כִּי הִלְוָהוּ וּתְבַעוּ וּכְפָר בּוֹ וְהִגִּיעַ הַשְּׁמִטָּה וְהוּא בְּכַפִּירָתוֹ כִּי וְהוֹדָה אַחֵר שְׁעֲבָרָה
שְׁבִיעִית אוֹ שְׁבָאוֹ עָלָיו עֲדִים אַחֵר הַשְּׁבִיעִית אֵין הַשְּׁבִיעִית מְשַׁמְטָת.

כג. אבל שבועת השומרים - שבאה על פקדון שהפקיד אצלו ממון לשמור עליו וטען שנלקח באונס והשומר חייב להשבע שאינו ברשותו ושלא פשע בו ושלא שלח בו יד.

כדברי רבנו בהל' שאלה ופקדון (פר' ד' הל' א') וז"ל 'המפקיד אצל חבירו בחנם ונגנב או אבד הרי זה נשבע ונפטר שנאמר וגונב מבית האיש וגו' ונקרב בעל הבית אל האלהים אם לא שלח ידו במלאכת רעהו ומגלגלין עליו בתוך השבועה שלא פשע אלא שמר כדרך השומרים ולא שלח בו יד ואחר נגנב שאם נגנב אחר ששלח יד בפקדון חייב באחריותו'.

כד. והשתפין וכיוצא בהן משבועות שאם יודה ישלם ה"ו ישבע אחר השמטה - שבאה לשותף שצריך להשבע לשותף השני שלא נטל מעצמו מאומה ושדקדק בחשבון ביניהם כמובא בריבנו בהל' שלוחין ושותפין (פר' ט' הל' א') 'השותפין כולן והאריסין והאפוטרופין שמינו אותם ב"ד על היתומים והאשה שהיא נושאת ונותנת בתוך הבית או שהושיבה בעלה חנונית ובן הבית כל אחד מאלו נשבע מדבריהם בטענת ספק שמא גזל חבירו במשא ומתן או שמא לא דקדק בחשבון שביניהם ולמה תקנו חכמים שבועה זו מפני שאלו מורין לעצמן שכל מה שיקחו מנכסי בעל המעות ראוי הוא להם מפני שנושאים ונותנים וטורחין לפיכך תקנו להם חכמים שחייבין שבועה בטענת ספק כדי שיעשו כל מעשיהן בצדק ואמונה'.

שהרי הם שבועות על 'פקדון' ולא על הלוואות והשביעית משמטת רק הלוואות ולא פקדונות כדברי השו"ע (סי' ס"ז סעי' ו') , (ע"ע בס' משנה הכסף פנים מסבירות סק"ד, לענין חוב שנוצר ע"י פקדון כגון שהפקדון אינו בעין והתחייב לשלם תמורתו, וגם בשבועות אחרות שאם יודה ישלם הרי זה ישבע לאחר השמיטה.

ורבים מסתפקים בכסף שניתן לגמ"ח כהלוואה שילוו ממנה לאחרים וראיתי בשם הגר"ח קניבסקי זצוק"ל (שיח אמונה שם, מכתבים כתב יד) שאף שהכסף ניתן בתורת פיקדון יש עליו תורת הלוואה והשביעית משמטתו, ואף שהמפקידים קוראים לזה 'פיקדון'.

כה. הרדב"ז כתב הראב"ד כמדומה לי דבר זה הוציאו מן הירושלמי וכו' וכמדומה לי ההדיוט שהוציאו מן התוספתא שהזכרתי בסמוך ודבר שאין השביעית משמטתו אין משמטת שבועתו והדבר ידוע שהשומר והשותף אע"פ שיוודו אין השביעית משמטת שהרי לא באו לידו בתורת הלוואה ואפשר כי לזה נתכוון הראב"ד בהא דאמר דר"מ היא דאמר במלוה הדבר תלוי כלומר כל שלא באו לידו בהלוואה'.

כו. הלווה ותבעו וכפר בו והגיע השמטה והוא בכפירתו - וכגון שטוען שלא לווה או שפרע כבר את ההלוואה אמרי בירושלמי (שביעית י' א') פשיטא דא מילתא מלוה שהיא נעשית כפרנית אינה משמטת, כפרנית שהיא נעשית מלוה משמטת.

א. דברי רבינו מפורשים בירושלמי והראב"ד הקשה על רבינו מלשון המשנה (כדאמרינן לעי"ל) "והשביעית משמטת את השבועה" והרי זה עומד בכפירתו, וממילא חלה עליו שבועת היסט, והשביעית משמטת אותה ונמצא שפקע ממנו כל חיוב. ומכך דחק בלשון הירושלמי להסבירו באופן אחר . וראיתי שביארו דדדין הירושלמי לכאורה פשוט אולם לאחר הודאתו או אחר שבאו עדים מתגלה שבזמן סוף השביעית היה רבוץ חוב על הלווה, אך כיון שעמד בכפירתו לא קרינן ביה 'לא

הַלְכָה ט

כח המלוה את חברו וקבע לו זמן לעשר שנים אינו משמט כט אף ע"פ שהוא

יגוש', שהרי אז לא יכול להוציא ממנו ממון זה, והרי זה כמי שהלוה חברו לעשר שנים שבזמן השמטה כיון שאינו יכול להוציא ממנו ממון זה לא קרינן ביה 'לא יגוש' ואין השביעית משמטת.

אולם הראב"ד שמדובר שאם חייבוהו בית דין שבועת היס והשביעית משמטת את השבועה.

ב. ויעוי' במהר"י קורקוס שלדעת רבנו אע"פ שלאחר שהודה איגלאי מילתא למפרע שהיה חייב לו, אינה משמטת, שבשנת השמיטה לא היתה מלוה, וממון חדש הוא זה שנתחייב לו אחר שביעית, אבל אם הודה קודם שביעית ודאי משמטת. וכתב בשער המשפט (סי' סז ס"ק ב בדעת תשבץ קטן סי' כט שאם כפר הנתבע בחוב אין פרוזבול מועיל עליו כיון שטעמו של פרוזבול הוא סמירת שטרו לבי"ד שהם יגבו את החוב, וחוב שהנתבע כופר א"א למוסרו לבי"ד כמו שאין כותבים עליו הרשאה.

ג. וראה בהלכות טוען ונטען (פר' א' ה' ו') "כל המחוייב שבועת הסת אם רצה להפוך השבועה על התובע הרי התובע נשבע הסת ונוטל נמצא שאין התובע יכול לבוא בתביעה "או שלם או השבע", אלא שכדי שיהיה תוקף לתביעתו יתכן והוא עצמו צריך להשבע. גם אם אין הנתבע דורש להפוך את השבועה ומסרב להשבע היסת "אין יורדין לנכסיו"

כתב הר"י מיגאש ז"ל (שבועות מ"ח ע"ב ד"ה איבעיא) "שבועה שהיא מן התורה דכתיב 'וזה דבר השמיטה' אפילו דבור משמיט, אבל שבועה שהיא מדרבנן לא משמיט, דהא לא קרינא ביה 'לא יגוש' כז. והודה אחר שעברה שביעית או שבאו עליו עדים אחר השביעית אין השביעית משמטת - שהרי שבסוף השנה השביעית לא היה ניתן לצוות על המלוה 'לא יגוש' כי מאחר שהנטבע כפר, לא הייתה אפשרות ליגוש ולתבוע את הנטבע וכך הסבירו בספר התרומות (שער מ"ה אות י"ב) והתשב"ץ (ח"ב סי' צ"ט).

אולם כתב בדרך אמונה (שם, ביאור הלכה ד"ה הלוה ותבעו) דיותר נראה לפרש טעם אחר דבכפר בחוב נעשה עליו גזלן שגזל את החוב שאינו בעין ויש בו חיוב 'והשיב את הגזילה', והרי כבר אמרינן שאין השביעית משמטת גזילה אלא חוב הלוואה בלבד, ואם הודה חוזר ונעשה חיוב רגיל של הלוואה ונשמט בשביעית, וע"ע בהרחבה שם, והרדב"ז חלק ותירץ שדברי רבנו האמורים הוא כשלא חייבוהו עדין בית דין שבועה, ובאמת בדרכי משה (סי' סז סק"ד) כתב לבאר בדברי רבנו 'שנשבע כבר'.

כח. המלוה את חברו וקבע לו זמן לעשר שנים אינו משמט - את החוב שבא באמצע עשר השנים כשעדיין לא הגיע זמן הפרעון, וכן הוא הדין לכל הלוואה שקבע בזמן הפרעון לאחר סוף השמיטה וע"ע במ"מ (הל' מלוה פר' ז' הל' ד') ובמל"מ (שם, הל' י"א).

מקור דברי רבנו הוא בירושלמי (פרק י' דשביעית) 'רבי בא בר ממל וכו' בשם רב המלוה את חברו ע"מ שלא לתובעו שביעית משמטתו ע"כ, ובבעה"ת שער מ"ה סימן ח' הביא דברי הרמב"ם הנזכר וכתב עלה ולא בריר לן ע"כ, וכונתו פשוטה דדברי הרמב"ם תמוהים הם, דמאי נפק"מ בין קבע לו זמן לעשר שנים דאמרינן דכיון דלא קרינא ביה לא יגוש אינו משמט וא"כ כש"כ בהתנה שלא לתובעו דלא יבוא בכלל לידי לא יגוש דאין שביעית משמטתו ואיך כתב הרמב"ם דשביעית משמטתו ומהירושלמי אין ראיה די"ל דהירושלמי סובר דגם בקבע לו זמן נמי שביעית משמטתו, אבל הרמב"ם דפסק דבקבע לו זמן אין שביעית משמטתו כש"כ בהא דדינא הכי, ואף דיש לחלק בין קובע זמן להתנה שלא לתובעו דבקובע זמן אין על הנתבע גם חיוב פרעון עד הזמן משא"כ בהתנה שלא לתובעו דיש על הלוה חיוב פרעון מיד קודם שמיטה, מ"מ הא לא יגוש לא קרינן ביה ומה מועיל חיוב פרעון דאית ליה,



בא לידי לא יגש הרי הוא עתה אינו יכול לנגש להתנה עמו שלא יתבענו
שביעית משמטת.

הלכה י

לא המלך את חברו והתנה עמו שלא תשמטנו שביעית ה"ז נשמט לבשאינו

ועי' בגמ' גיטין (ל' ע"א) דאמרינן גבי המלוה מעות את הכהן וכו' דאין שביעית משמטתו דלא קרינא ביה לא יגוש ופרש"י שאינו יכול לתובעו כלום, אולם י"ל דהרמב"ם מפרש שם כמו שכתב במאירי שם דמה דלא קרינא ביה לא יגוש הוא משום דהכא הוה כנגוש כיון דהוא כבר בידו עיי"ש, אולם צ"ע מאי נפק"מ בין קבע לו זמן לעשר שנים ובין התנה שלא לתובעו וראיתי שבאבן ישראל על הרמב"ם כאן נשאר בצ"ע.

כט. אף ע"פ שהוא בא לידי לא יגוש הרי הוא עתה אינו יכול לנגוש - שהרי לא הגיע זמן הפרעון וכיון שכעת לא ניתן לצוות עליו 'לא יגוש' אינו נכלל בפרשה ולא נשמט.

ל. התנה עמו שלא יתבענו שביעית משמטת - שהרי מודה שחייב לו ראיתי בספר מעשה רוקח מה שהביא בשם התרומות (דף ר"ו) שכתב על דברי רבינו ולא בריר לן ולכאורה קשה דכיון דרבינו הוציאו מהירושלמי ולא מצינו היפך בגמרא דידן אמאי כתב עליו דלא בריר לן והרב גידולי תרומה ז"ל הביא דברי מהר"י קורקוס שהזכיר מרן ז"ל וכתב דאולי לרבינו לא יספיק זה דלא עדיף מהקפת חנות ע"כ ואי מהא תקשי על הירושלמי מהך מתני' אלא ודאי צ"ל דהכא שאני דהוי דרך הלואה גמורה משא"כ הקפת חנות תדע דמסיים עלה ואם זקפה עליו במלוה ה"ז משמט אכן האמת הוא דאכתי קשה מדין שחט את הפרה שפסק רבינו בהל' ה' וצ"ל דהתם הטעם מפני שהוא יו"ט דאילו לא היה יו"ט היה פורעו מיד והו"ל כזקפן עליו במלוה וכמ"ש מרן ז"ל שם ולעולם דהלואה גמורה שאני אף שעם כל זה עדיין יש לגמגם. ע"כ לשונו.

ויש להבין בדברי הרמב"ם מ"ש דהכא שביעית משמטת, ובתחילת ההלכה אינו משמט הרי בשני המקרים אין לו זכות תביעה.

אמנם בכס"מ על אתר כתב בשם המהר"י קורקוס וכו', שהמלוה את חברו לעשר שנים זכות התביעה מתחילה רק לאחר י' שנים וממילא מהות החוב מתחילה רק לאחר י' שנים והשתא אין לו כלל מה לתבוע, משא"כ המלוה חברו ע"מ שלא יתבענו ישנו חוב השתא רק שלמלוה אין זכות תביעה, ומשו"ה שביעית משמטת וכן נפ"מ לעניין תפיסה באמצע הזמן.

וע"פ דברי הירושלמי (דאמרינן בתחילת ההלכה) 'התם אמר רב אבא בר ממל וכו' בשם רב המלוה את חברו ע"מ שלא לתבעו שביעית משמטתו'.

ועוד אמרינן דהמלוה את חברו סתם אינו רשאי לתובעו עד ל' יום ועי' אמרינן "רב יהודה ואמר טעמא "קרבה שנת השבע שנת השמיטה" לא היא שנת השבע לא היא שנת השמיטה, מה ת"ל קרבה שנת השבע שנת השמיטה, שלא תאמר כל שלושים יום אינו רשאי לתובעו, לאחר שלושים יום בהשמט כספים הוא ולא יגבנו.

לפי"ז צ"ל קרבה שנת השבע שנת השמיטה דהיינו, שאם אינו יכול לגבות חובו תוך שלושים יום לא ילוה לחברו בסוף שנת השמיטה שהרי תשמטנו שביעית ויפסיד חובו ועי' נאמר "והיה עם לבבך בליעל ולא תיתן וגו' נתון תיתן לו" דהיינו שצריך להלוותו אפילו הכי.

לא. המלוה את חברו והתנה עמו שלא תשמטנו שביעית ה"ז נשמט - שמתנה שהשביעית לא תשמט את החוב הזה, הרי זה נשמט ולא מועיל התנאי שעשה כלל אמרי בגמ' מכות (ג' ע"א) אמר

יכול לבטל דין השביעית ליתנה עמו שלא ישימוט הוא חוב זה ואפלו בשביעית תנאו קנים יד שכל תנאי שבממון קנים ונמצא זה חייב עצמו בממון שלא חייבתו תורה שהוא חייב.

הלכה יא

להקפיד לו תחנות אינה נשמטת לז ואם עשאה לח מלוה נשמטת לט שכר שכיר

רב יהודה אמר שמואל, המלוה את חברו לעשר שנים - שביעית משמטתו, ואע"ג דהשתא לא קרינן ביה 'לא יגוש', סוף אתי לידי 'לא יגוש' מתיב רב כהנא אומדים כמה אדם רוצה ליתן ויהיו אלף זוז בידו, בין ליתן מכאן ועד ל' יום ובין ליתן מכאן ועד עשר שנים; ואי אמרת שביעית משמטתו, כולו נמי בעי שלומי ליה דהא אי אפשר לעשר שנים בלא שמיטה אמר רבא, הכא במאי עסקינן במלוה על המשכון, ובמוסר שטרותיו לבית דין דתנן המלוה על המשכון, והמוסר שטרותיו לבית דין אין משמיטין איכא דאמרי, א"ר יהודה אמר שמואל, המלוה את חברו לעשר שנים אין שביעית משמטתו, ואע"ג דאתי לידי 'לא יגוש', השתא מיהא לא קרינן ביה 'לא יגוש'. אמר רב כהנא, אף אן נמי תנינא: אומדין כמה אדם רוצה ליתן ויהיו אלף זוז בידו, בין ליתן מכאן ועד ל' יום ובין ליתן מכאן ועד עשר שנים; ואי אמרת שביעית משמטתו, כולו נמי בעו שלומי ליה אמר רבא, הכא במאי עסקינן במלוה על המשכון, ובמוסר שטרותיו לבית דין, דתנן המלוה על המשכון, והמוסר שטרותיו לבית דין אין משמיטין.

ובתוס' מכות (שם) דאע"ג דמתנה על מה שכתוב בתורה בדבר שבממון תנאו קיים שאני הכא וכיון שאמר על מנת שלא תשמטנה שביעית הוה ליה כאילו אמר שלא יחול דין שביעית על ההלוואה ואין בידו למנוע את השביעית שלא יחול.

ויעוי' ברא"ש גיטין (פר' ו' ס' י"ב) ותשובת הר"ף בתשובות הגאונים הרכבי (ס' פ"ב) לפי הלשון השני המלוה את חברו לעשר שנים אין שביעית משמטתו ראה ששינה רבינו בלשון וכתב "עתה אינו יכול לנגוש" וזוהו ביאר דהשמיטה משמטת רק חובות שניתן לתבוע אותם בזמן השמיטה, אבל חוב שלא ניתן לתבועו בשמיטה, הרי הוא אינו בכלל 'לא יגוש' ולא עליו נאמרה פרשת שמיטת כספים.

לב. שאינו יכול לבטל דין השביעית - שהרי התנאי שעושה עכשיו הוא על השביעית עצמה ואין לו כח לזה וכך ביאר התוס' (שם, מכות ג' ע"ב ד"ה על מנת).

לג. התנה עמו שלא ישימוט הוא חוב זה ואפילו בשביעית תנאו קיים - שהרי כל תנאי ששיך בממון תנאו קיים כדברי רבנו בהל' אישות (פר' ו' הל' י', ובהל' מכירה פר' י"ג הל' ג').

לד. שכל תנאי שבממון קיים. ונמצא זה חייב עצמו בממון שלא חייבתו תורה שהוא חייב - שהרי הוא ככול חוב שמתחייב לחברו, אולם יל"ע אם הוא כחוב חדש שזמן פרעונו רק לאחר השביעית או הכוונה שמוחל על הזכות שהשביעית תשמט את החוב.

לה. בהל' זו בדברי רבנו נכתוב את הדברים שמסרנו בפני חברי הכולל כלשון אמירתם, "שביעית משמטת", - יש להבין מה הכוונה "שביעית משמטת", המלוה את חברו ויגבה עליו שביעית אחר ההלוואה, אינו יכול לתבוע הלוואתו מחברו, פדכתיב (דברים טו) שמוט כל בעל משה ידו אם אדם הלווה לחבר שלו ועברה שביעית לא יכול לתבוע אותו כמו שכותב הרע"ב, אי אפשר לתבוע אותו, "המלוה את חברו ועברה עליו שביעית אחר ההלוואה אינו יכול לתבוע הלוואתו מחברו דכתיב שמוט כל בעל משה ידו".

נוסיף להבין אם אדם הלווה לחבירו בשביעית עצמה, אז הוא יכול לתבוע את זה כל השנה עד סוף היום האחרון של השמיטה. אגב הרמב"ם מביא את זה (פר' ט' סעי' ד') שלפיכך המלווה את חבירו, כיון שבעצם השנה השביעית משמטת כספים רק בסופה, א"כ המלווה את חבירו בשביעית עצמה, גובה חוב כל השנה כולה וכשתשקע החמה בליל ראש השנה של מוצאי שביעית אבד החוב, זאת אומרת שברגע ששוקעת החמה אבד החוב.

המבואר שלמרות שבאמת זה לא ודאי לילה אפילו בין השמשות שזה ספק יום ספק לילה אז בכל אופן כבר אסור לי לתבוע את החוב. אולם בזה נחלקו הראשונים בגדר דין 'שמיטת כספים' שאמרה התורה דעת היראים שחוב שעברה עליו שביעית אין רשאי הלווה לעכבו אלא על פי המלוה שכל זמן שלא השמיטו מלווה חייב לפרוע, אלא הלוה מזמין את המלוה לדין ובית הדין יחייבו למלווה לומר משמט אני ואם אינו רוצה 'כופין אותו בית דין' אולם רוב הראשונים סוברים שעצם החוב נשמט מאילו בין אם המלווה רוצה ובין אם אינו רוצה ואם גבה מלבד האיסור האמור כאן עובר גם 'בגזל'.

וראיתי שבחידושי הגר"נ פרצוביץ (גיטין ל"ו ב' צ"ב) הגדיר את זה שנקט שלעולם החוב לא פוקע אלא החידוש שבדין 'השמיטה' נתחדש שחל על החוב דין 'שמיטה' לעניין שהמלווה אינו יכול לתבוע והלוה א"צ לפרוע.

והמדייק בדברי הרע"ב כאן יראה שפיר שהיא גופא מה שאמר 'שאינו יכול לתבוע הלוואתו מחברו' א"כ עצם מה שאינו יכול לתבוע עדיין לא נמחק החוב באופן הרגיל אלא שהתורה השמיטה את הכספים ואינו יכול המלווה לתבוע חוב זה.

ועוד היא גופא לשון רבנו (פר' ט' הל' א') "מצוות עשה להשמיט המלווה בשביעית שנאמר שמוט כל בעל משה ידו, והתובע חוב שעברה עליו שביעית עובר בלא תעשה שנאמר לא יגוש את רעהו ואת אחיו" וראיתי בשם הגר"ח קניבסקי זצ"ל בדרך אמונה (שם, סעי' ק ד') שבעצם תביעת החוב מחברו עובר על הלאו אפילו לא שילם לו.

לו. הקפת חנות אינה נשמטת - חנווני המוכר ללקוחותיו בהקפה עד שיצטבר לסכום וישלמו לו אינו נשמט שאין זה חוב העומד לגביה וכאילו קבע זמן פירעון לאחר השביעית.

א - יש להבין מה ההגדרה של הקפת חנות שאנחנו אומרים שהקפת חנות אינה משמטת, מפשטות דברי רבנו עולה שהקפת החנות ע"פ דרכה ונוהגיה מורה, שאין כוונת המוכר שעלות המכירה תהפך לחוב שיהיה חייב לו הקונה. עצם פעולת המכירה לא מהווה עדיין חוב והדבר תלוי בדרכי התשלום. וא"כ במקום שנהוג להמתין עד אשר יתקבץ סכום גדול, כל זמן שלא מכר לו בסכום המקובל, אין כאן חוב. ואינו דומה להלווה מעט מעט ואינו צריך לפרוע עד שיתקבץ סכום מסוים, דמיד שהלווה, בין סכום מעט ובין סכום רב, נעשה הדבר לחוב, משא"כ במכר עצם פעולת המכירה לא הופכת את חובת התשלום לחוב, מבלי שהמוכר הופך לו את החובה לחוב,

דוגמא לדבר, אדם הגיע לחנות ולוקח בהקפה מאה שקל, ולמחרת עוד מאה שקל, הרי שחוב כזה של הקפת חנות אינו נחשב כחוב של הלוואה ולכן אינו משמט.

ויותר בביור, מדוע לקיחת הכסף בהקפה אינה נחשבת כחוב שיש בו שמיטת כספים, והדבר פשוט שהרי מה שנותן בעל החנות כוונתו שישלם לו ואין כוונתו להלוות, אולם מפני שכרגע אין לך לשלם לי אזי תשלם לי אחר כך ולכן חוב זה לא מוגדר כמעשה 'הלוואה' אלא כהקפה.

אולם כשקובע זמן לפרעון, כפי המצוי כיום שבכל א' לחודש אני רוצה שתכניס לי כסף על מה שקנית במשך כל החודש, זה ודאי שאין כאן מעשה הלוואה כי אני מחכה להזדמנות שיכול לשלם לך, וזו ההזדמנות שאני יכול לשלם לך בא' לחודש, וזה לא נחשב כהלוואה עד א' בחודש.

ב - והמעייין בדברי הר"ש והרא"ש יראה שלא פירשו כלל את הטעם בדין הזה, ויש כמה שיטות בראשונים שפירשו דהכלל האמור בדין שמיטת כספים הוא שחל רק על חוב של מלווה ולא בשאר מיני חובות, כמבואר בריב"ץ במשנה ב' שבא לבאר את דברי הירושלמי שם דאמר "ולית ליה לר' מאיר שמיטה אלא במלווה ותו לא כדתנן הקפת חנות" (וכ"כ התוס' בגיטין י"ח ע"א ד"ה מאימתי, ובתוס' כתובות נ"ה ד"ה ולשביעית ועוד מהראשונים).

ושם (משנה ב') אמרין שהאונס והמפתה והמוציא שם רע אינם משמטים, ויסוד הדין לדעת הרבה ראשונים הוא הלכה 'בדיני שמיטה' שנוהג דין שמיטה בחוב של הלוואה בלבד, אבל בשאר חובות לא נתחדש כלל דין שמיטה.

והגור"א בשנות אליהו (וגם בספר היראים סי' קס"ד) כתב להביא מקור לדין 'הקפת חנות' דפי' דכתי' 'כל בעל משה ידו' משמע דווקא שהיא הלוואה, וכך נראה מדבריהם שלשון תורה מורה על הלוואה.

ועוד הוא מהספרי (בפסיקא קי"ב) 'שמוט כל בעל אף גזילה ופיקדון תלמוד לומר משה ידו' ע"כ.)

ג - ויש לבאר יסוד זה שדין השמיטה אשר חל בהלוואה, נכלל בה גם כל עניין ההלוואה להלוות לעניים, והמתבונן בדבר יראה שעיקר מצוות 'ההלוואה' הוא שהחוב להשיב מעות ההלוואה קיים עד סוף השביעית ולא מאחריו וע"כ ראיתי בשם ת"ח חשוב מבני ברק שליט"א שכתב שלדעת מי שסובר שמתנה על מה שכתוב בתורה תנאו קיים, אפשר להתנות בהלוואה על מנת שלא תשטם שביעית, הרי שכל דין 'ההשמיטה' חייל כבר בזמן ההלוואה, ולכן אפשר להתנות בהלוואה שלא ישטם.

והן אמת שכבר אמרנו בהקדמה (לפרק י'), שלא רק 'גזילה ופיקדון' אמרין כן אלא אף שאר חובות ממעטינן שלא ישטמו כל שלא זקפם במלוה, והמדייק בדברים יראה דמהמקרה 'דמשה ידו' משמש דומיא דמלוה ומאידך מקרא 'דאשר ישה ברעהו' המשמע ריבויי אף לשאר מיני חובות ומזה לומדים לגדר האמצעי של זקיפת מלוה ששאר מיני החובות אינם נשמטים כל שלא זקפן במלוה אולם שזקפן הרי הם נשמטים.

ד - וכך הגדיר רבנו ונתן טעם למה שהקפת החנות אינה משמטת, דהקפת חנות היא 'סוג האמנה' במקח ובממכר שבין בני אדם ובעלי החנויות שאינו כלל בצורה ודרך של 'חוב' ולא מכר לו בעל החנות על מנת שהיה חוב אלא שרק מכר לו מעט מעט עד שנקבץ לו הכל וייתן לו סך ממון ולכך סכום זה הנקבץ לא יהיה נשטם בשנה שביעית מפני שאינו על דרך חוב ולא מכר לו בעל החנות על מנת שיהיה חוב אבל מכר לו מעט מעט עד שנתקבץ לו הכל ויתן לו ממונו.

וביאר בכס"מ (בפ' ט' מהל' שמיטה ויובל ה' י"א) את כוונת דברי רבנו האמורים, 'ונראה לי שטעם הדבר שמאחר שדרך להקיף זמן אחר זמן ואינו נפרע ממנו עד שיזדמנו לו מעות ואין דרך לנוגשו הוי כאילו הלווה, עד אחר השיביעית שאין שביעית משמטתו, וזהו טעם שכר שכיר שאינו נשטם מפני שדרך לקבץ שכר שנה או שנתיים ביד השוכר אותו ואינו נוגשו לתתם לו אבל הם בידו כפקדון כהלוואו עד אחר השביעית.

ה - והב"י (שם, סי' ז') בתחילה הביא את דברי הרמב"ם כעין שיטת הראשונים שאין שום חוב משטם בשביעית אלא המלווה את חברו לבד, אבל המוכר חפץ ונתחייב לתת לו דמים לא מקרי הלוואה'.

אולם הביא להלכה בסוף דבריו שם שאף החובת שאינם מחמת הלוואה נשמטים בשביעית וביאר דברי הרמב"ם בפירהמ"ש כתב 'שטעם הדבר שמאחר שדרך להקיף זמן אחר זמן ואינו נפרע ממנו עד שיזדמנו לו מעות ואין דרך לנוגשו, הוי כאילו הלווה' וכוונת הכס"מ לדין המבואר ברמב"ם בהלכותיו (פר' ט' הל' ט') שהמלווה את חברו לעשר שנים אינו משטם, ע"כ .

ו - החילוק בין סתם הלוואה להקפת החנות - דסתם הלוואה ל' יום אינה קביעות זמן ויש חיוב על הלוה לשלם גם תוך ל' יום, אלא דבית דין לא נזקקין לגבות תוך ל' יום. אין זה זמן ההלוואה

אלא דין שאינו יכול לכפות על הלוח שפרע לו חובו, אולם על הלוח מוטלת החובה לשלם אם יש לו. וכך גם נראה מדברי התומים (ע"פ ס"ק יב) ע"פ מש"כ בסי' סז (תומים ס"ק טז) דבסתם הלואה ל יום, אם תפס המלוה משל הלוח בתוך הזמן לא מפקינן מיניה, וז"ל: "דאין הזמן, רק דאין ב"ד נזקקין לו עד זמן ההוא, דאולי לית זוזי, דמאן דיזיף לאו לאטמוני גו ביתיה יזיף, אבל יש לו חיוב גברא עליו לפרוע, ולכך אי תפס לא מפקינן מיניה, ולכך שביעית משמטתו".

המבואר שסתם הלואה יש חיוב תשלומין על הלוח, ויכול המלוה לתפוס ממנו בעבור חובו, רק שיש דין שהב"ד אינם נזקקין לכפות את הלוח לפרוע חובו תוך ל יום, וכיון שיש חיוב גברא, אינו כהלוה עד לאחר השביעית, ושביעית משמטתו. א"כ יש מקום לחלק בין הקפת החנות לסתם מלוה. בהקפת החנות ע"פ הדרך שממתין לו במעות, אין חיוב כלל קודם שזוקף עליו במלוה לפרועו לזמן פלוני, וממילא גם אם יתפוס יוציאו ב"ד מידו. ע"פ הדרך וע"פ הרגילות שיש בהקפת החנות, אין כלל חיוב על הקונה לשלם קודם שיקבע לו זמן, וקביעות הזמן תלויה במוכר בלבד, אך בסתם הלואה חיובו מתחיל מרגע ההלואה, רק שאין ב"ד נזקקין לתביעה זו.

כחילוקו של התומים נמצא בחידושי הרי"מ בחידושי לחו"מ (עגב), דכשלוה סתם אף שזמנו ל יום הוא דין רק על המלוה שאינו יכול לנוגשו ולתובעו, אבל הלוח אם יש לו, צריך לשלם, וע"כ שביעית משמטתו, עיי"ש.

והנה בגמ' מכות (ג' ע"ב) בההיא דהמלוה את חברו סתם אינו רשאי לתובעו בפחות מל' יום, סבר רבה בר בר חנה קמיה דרב למימר, הני מילי במלוה בשטר דלא עבד איניש דטרח דכתב שטר בציר מתלתין יומין, אבל מלוה ע"פ לא. א"ל רב, הכי אמר חביבי, אחד המלוה בשטר ואחד המלוה בע"פ. ולמסקנת הגמ' יליפין דינא דמלוה לחבירו סתם שאינו יכול לתובעו פחות מל' יום, מדכתיב קרבה שנת השבע שנת השמיטה, דלכאורה הוא כפילות דהא שנת השבע היא שנת השמיטה, אלא מה תלמוד לומר שנת השמיטה, לומר לך יש שמיטה אחרת שהיא כזו, והיא המלוה את חבירו סתם שאינו רשאי לתובעו בפחות מל' יום. וא"כ הא דמלוה סתם זמנה ל יום הוא גזירת הכתוב ולא משום קביעות זמן או מנהג. והסביר עפ"י הדבר אברהם (ח"א סי' לב) את דברי הב"ח, דכיון דהוא גזרת הכתוב ודורא דאיסורא והוי כשמיטה קטנה, אינה כקביעות זמן, וע"כ שמיטה גדולה משמטת חוב זה, דאין סברא ששמיטה קטנה תפריע לשמיטה גדולה מלחול, משא"כ בקובע זמן שאין חיוב תשלומין כלל קודם זמנו אין השביעית משמטתו, עיי"ש.

לפ"ז יש מקום לחלק בין סתם מלוה להקפת החנות. סתם מלוה זמנה אף קודם השביעית אלא שגזרת הכתוב מונעת מהמלוה לגבות חובו וע"כ שמיטה גדולה משמטת חובו, משא"כ הקפת החנות כיון שאין דרכו לגבות אלא לכשיזקוף לו במלוה ויתבע לפרועו לזמן פלוני, כל זמן שלא קבע לו זמן לפרעון הרי זה כלא מטא זימניה ואין שביעית משמטתו. וע"ע בפאת השולחן (סי' כט ס"ק מז) מש"כ בזה.

אלא שדברי המחבר בריש סי' עג שכתב דדין זה של ל יום תלוי במנהג, ובמקום שלא נהגו להמתין ל יום יכול לתובעו תוך הזמן [וכן אם דרך להמתין זמן רב יותר צריך להמתין]. מוקשים ממסקנת הגמ' הנז', דאי נימא דהוא גזרת הכתוב דסתם הלואה זמנה ל יום לא צריך להיות הבדל בין מקום שנהגו למקום שלא נהגו כן.

וצ"ל דס"ל לב"י דאין זה גזרת הכתוב אלא אסמכתא בעלמא, ועיקר הטעם - שאין אדם לווה בין בשטר ובין בע"פ לפחות מל' יום, דאין רגילות ללוות לזמן קצר מזה. וכן משמע מהראשונים דטעמא איתא במילתא ולא גזרת הכתוב היא.

לז. ואם עשאה מלוה נשמטת - שקבע להקפה זמן פירעון לפני סוף השביעית, וכדברי השו"ע (שם, סעי' ד') והרמ"א הביא כי יש אומרים שנקרא זקיפה מיד כשכתב בפנקסו את כל החשבון יחד.

א - כתב הר"ש 'שזקפה במלוה', ומה נחשב 'כזקיפה' ביאר הרא"ש שזקפה וכו' לפורעו בזמן פלוני, והביאו הרמ"א בשו"ע (ס"ז י"ד) שזקיפה מיד כשכתב בפנקס כל החשבון ביחד (ולקמן נבאר זאת) ועוד כמה שיטות בזה כפי שיבואר לקמן.

"ואם עשאו מלווה" ביאורו שקבע זמן. ומה הוא קביעת זמן, והוא מעשה עשיית החשבון, לדוגמה אני אומר לך שזמן הפרעון היה כל א' לחודש ועכשיו איני יודע מה יהיה בא' שבחודש הבא יכול להיות שאני ייקח חפץ אחד, יכול להיות כמה חפצים א"כ הקביעות של א' בחודש הוא זמן הסיכום, ובזמן עשיית הסיכום מה שנלקח כל אותו החודש הרי זה מלווה וזה יישמט.

אולם אם רשמתי מוצרים בהקפה א"כ עדיין לא נהפך למציאות של הלוואה כל זמן שלא קצבתי לך, וזה ההגדרה לזקוף שבקציצת הזמן וסיכום החוב בכתב הרי ההקפה נהפכת להיות כהלוואה.

וראיתי בשם רבנו הגר"ח קניבסקי זצוק"ל בדרך אמונה (פר' ט' הל' י"א נ"ח) שהביא בשם התומים דלאו דוקא אם כתב את החשבון של החוב אלא אפילו אם סיכמו יחד את סכום המידות והמשקל של כל הסחורה ואין כאן בכלל את הסכום הכספי העולה מלקיחת הסחורה הרי זה נחשב 'כזקיפה', ונבאר זאת לקמן.

ב . - המרדכי כותב חידוש גדול, דאף אם החנוני ישב עם עצמו ועושה חישוב כללי וכותב לעצמו סך כל החוב שחייבים לו כן הדין שיהפך להיות חוב זה 'כזקיפה' והרי זה משמט.

והוא חידוש גדול שאף שלא עשה סיכום הקונה כמה חייב לבעל החנות ורק הוא יישב וחישוב הרי שהחוב נהפך להיות הלוואה, וכל זמן שלא יישב וחישוב הרי החוב ממשיך להיות 'כחוב' ולא 'כהלוואה' ואינו משמט אולם אם בעל החנות עצמו ישב וחישוב את החוב הרי זה קצץ את הדמים 'והחוב' נהפך להיות 'כהלוואה' והרי"ז משמט.

כתב המשנה אחרונה "אם עשאו מלווה היינו שקבע לו זמן לפרעונו". זאת אומרת שקבע לו זמן לפרעון 'והבית יוסף כתב שמדברי הרמב"ם משמע שמלווה היינו משעת העמדה בדין', שהוא חישוב כמו שאמר המרדכי.

ג - ויותר כתב במרדכי (כך מביאו הרמ"א בשו"ע ס"ז סעי' י"ד) שאף הכותב סכום המעות בפנקס הוי מלווה וכו' רק בדמים אבל בכתב סכום פירות לא הוי מלווה וז"ל 'דמקרי זקיפה מיד כשכותב בפנקסו כל החשבון ביחד (וכך הביא בתוספתא הקפת חנות משמט דברי ר"י וחכמים אומרים לא משמט. אמר רבי נראין דברי ר"י בכותב מעות ודברי חכמים בכותב פירות).

וראיתי שהגר"ח קניבסקי זצוק"ל בדרך אמונה (פר' ט' הל' י"א נ"ח, בשם התומים) כתב דלאו דוקא אם כתב את כל חשבון הממון יחד אלא אף אם סיכמו יחד את סכום המדות והמשקל של כל הסחורה יחד, הרי זה נחשב כבר כזקיפה והלוואה.

ונראה לי שהסיבה היא בעצם אם אדם קנה במכולת בסופו של יום בעל המכולת לא מתקשר אליו ואומר לו אתה חייב לי שתי מלפפונים, שתי עגבניות, שתי תפוחים, שתי פלפלים, אתה חייב סך סכום של כסף אז ממילא המציאות הזו של הקציצה הזו אז זה גם נחשב ומגדיר את זה בתור הלוואה.

וישנם עוד כמה הגדרות בראשונים בזה, וע"ע בהר"ן (נ' ב') בכתובות דכתב דהזקיפה במלווה היינו שכתב לו התחייבות בשטר, וביאר עליו התומים שהכוונה הוא קביעת זמן הפירעון והוא בעצם עיקר ההגדרה 'קביעת זמן' שנחשב כהלוואה .

ויל"ע מה זה דרך מלווה ומה אינו דרך מלווה, כתב הרמב"ם בפירושו וז"ל 'שלא על דרך חוב ולא מכר לו בעל החנות על מנת שיהיה חוב', הבעל החנות לא נותן על מנת שזה יחשב חוב. "אבל מכר לו מעט מעט עד שנתקבץ לו הכל ויתן לו ממנו, אזי זה נחשב בתור חוב".

וא"כ הכל תלוי בדרך המכירה, יש מכירה שדרכה להמתין ויש שדרכה להפרע מיד. דרכה להמתין נחשבת כלא הגיע זמנה, אין דרכה להמתין נחשבת מיד כחוב.

ועפ"ז כל רשימת חוב בחנות, הוי סוג של התקבצות דברים, אני לא מגדיר את זה בתור חוב, אוסף דברים. בסופו של יום אנחנו נלך ביחד לחנות ונעשה חושבין ואני ישלם לך אבל אני לא חייב לך סכום של כסף, אני עדיין לא מגדיר את זה בתור חוב.

ד - וראיתי את דברי הזהב של הרשב"א (בשו"ת ח"ב ב') וז"ל 'אף הזקיפות פרעון הוא שאותו חוב הראשון כבר נפרע וזה חוב אחר הוא' וכו', ותנן בפרק אחרון של שבועות הקפת חנות אינה משמטת עשאה מלווה משמטת שכר שכיר אינה משמטת עשאה מלווה משמטת, פירש עשאה מלווה שזקפה כמלווה, אלמא הזקופה במלווה כפרעון, והוי ליה זקופה כמלווה החדשה'.

וא"כ לכאורה הגדרת 'הזקיפה' (כפי שיבורר בהערה הבאה) תיתכן רק במציאות של כתיבת שטר חדש על התחייבות, אבל על ידי קביעת זמן הפירעון או חישוב סך חשבון כל ההקפות מהיכן נלמד שיחשב כפרעון חוב והתחלת הלוואה חדשה, והן אמת שבדברי הרשב"א (בחו"מ תתקפ"א) מבואר שהזקיפה היא כתיבת התחייבות בשטר.

ה - הנה וכתב הבית יוסף (בחו"מ, סי' ס"ז) ונראה מדבריו שאין שום חוב משמט בשביעית אלא המלווה את חברו לבד, אבל המוכר חפץ ונתחייב לתת לו דמים לא מקרי הלוואה ודינו כמו הקפת חנות שאינו משמט.

זאת אומרת וניתן לכך דוגמא, אם אני הלכתי לחנות והתחייבתי כסף למרות שבפועל כרגע לא שילמתי כלל, בזמנינו נחשב הדבר כחוב כי הרי גם כשאתה הולך לדוגמה לחנות בעל החנות מוציא לך בסוף הקנייה פירוט המוצרים שנרכשו ובסופו יש את הסכום הסופי, א"כ זה נהפך להיות חוב, שהרי אמרנו, שרק באופן שרושם את המוצרים שנרכשו כדוגמא מלפפונים ועגבניות וכיוצ"ב אז לא חשבינן כחוב, אולם בזמננו שרושמים את כלל הסכומים מכל מוצר ומוצר ואת הסיכום הסופי של העלות בקניה זו הרי הדבר אמור שנהפך להיות כחוב אולם אינו גם כהלוואה שעדיין יכול להחשב כהקפת חנות ויש כאן עניין מיוחד קצת.

לח. ואם עשאה מלווה - דהיינו שזקפן במלווה ואפילו לא כתב רק בע"פ זקפן במלווה ומקרי זקיפה משעה שקבע זמן לפרעון, אולם באמר ולא קבע אין זמן מוגדר לפריעה ואינו זקיפה.

סתם הלוואה שלוש יום ואם חל יום השלושים רק לאחר השביעית לכאורה לפי דעת הב"י, הוא הדין מי שהלווה לחבירו תוך ל' יום מסוף השנה השביעית ללא קביעת מועד לפרעון, דקיי"ל בחו"מ (סי' ע"ג סעי' א') שמועד פרעונו לאחר ל' יום מזמן ההלוואה, וא"כ נקבע זמן הפרעון לשנה השמינית, והרי זה כהלווה ל' שנים שאין שביעית משמטתו.

"המלווה את חבירו סתם ולא קבע לו זמן, במקום שאין להם מנהג יש לו זמן שלוש יום, שאינו יכול לתובעו קודם".

ופירשו (שם) הסמ"ע והש"ך בדעת השו"ע שבמקום שיש מנהג שונה הולכים אחריו הרי דכל מה שממתין לו המלווה ל' יום הוא שכך דרכה של הלוואה, וכמש"כ בדרך החנות, וכל חוב שזמן פרעונו, מחמת הנהג שבעולם בזה הוא לאחר השביעית, אף שלא היה זה מחמת קביעת זמן מפורשת, אין שביעית משמטתו.

וצ"ל דהחילוק בין סתם הלוואה להקפת החנות הוא דסתם הלוואה ל' יום אינה קביעות זמן ויש חיוב על הלווה לשלם גם תוך ל' יום, אלא דבית דין לא נזקקין לגבות תוך ל' יום, אין זה זמן ההלוואה אלא דין שאינו יכול לכפות על הלווה שיפרע לו את החוב, אולם על הלווה מוטלת החובה לשלם כשיש לו.

אינו נשמת מ'אם וקפו עליו במלוא נשמתו.

וראיתי שהביאו כן מדברי התומים (ע"ח ס"ק יב) ע"פ מש"כ (בסי' ס"ז ס"ק טז) שבסתם הלואה ל' יום, אם תפס המלוה משל הלוה בתוך הזמן לא מפקינן מיניה, וז"ל "דאין הזמן, רק דאין ב"ד נזקקין לו עד זמן ההוא, דאולי לית זוזי, דמאן דיזיף לאו לאטמוני גו ביתיה יזיף, אבל יש לו חיוב גברא עליו לפרוע, ולכך אי תפס לא מפקינן מיניה, ולכך שביעית משמטתו".

ומהאמור נראה, שסתם הלואה יש חיוב תשלומין על הלוה, ויכול המלוה לתפוס ממנו בעבור חובו, רק שיש דין שהב"ד אינם נזקקין לכפות את הלוה לפרוע חובו תוך ל' יום, וכיון שיש חיוב גברא, אינו כהלוחו עד לאחר השביעית, ושביעית משמטתו.

לט. שכר שכיר אינו נשמת - שאין טובע את המעסיק עד לאחר שיצטבר חוב גדול נחשב שלא הגיע זמן הפירעון, ועוד לפי דברי הכס"מ (שם) נראה דהוי כ'שכירות' ואינה משתלמת אלא לבסוף.

הרי שמדובר באדם שנותן מוצרים בהקפה לחודש ימים, ובסוף החודש רוצה את התשלום, ולכן לאחר חודש אדם הלוקח מוצרים המוצרים הראשונים נהפכים להלוואה, אולם אדם שעובד ונקרא 'שכיר', בעיקרו עני ובעל כרחו הולך לעבודתו וצריך לשכור עצמו, גם באופן שבעה"ב לא ישלם את משכורתו האחרונה וממשיך לעבוד בעוד חודש אין זה כחוב והלוואה שנותן לבעה"ב.

ונראה דמשמע כפירוש המרדכי דמלוה היינו שכותב בפנקסו וזהו הסיכום הכללי לחוב 'הפנקס', ומה ההגדרה של הלוואה כדברי המשנה ראשונה שהראשון ראשון קודם, זאת אומרת עם 'השכיר' עני והוא לא קיבל את המשכורת בסוף החודש, מה שהוא בא והוא ממשיך לעבוד בעבודה זה לא אומר שהחודש הקודם נהפך להיות בתורת הלוואה, זה החודש הקודם כביכול ממשיך עכשיו, ולכן אינו מוגדר כלל בתורת הלוואה.

וכן הדין, במשכורת המגיעה לאדם ואין דרך להמתין עד שיתקבץ סכום גדול הרי"ז משמט (כ"כ בשמיטת כספים להלכה עמ' ל"ח וע"ע מה שהרחיב בזה בפשיטות).

ויש להבין, בעצם ההגדרה שאמרנו בדין הקפת חנות שרק חוב דמלוה נשמת מה החידוש בשכר שכיר הרי ודאי שאינו בכלל הגדרת חוב דמלוה, וע"ע בהרחבת הדברים בשיעורי ר' שמואל (שם, אות קנ"ט) ובכס"מ שם.

מ. ואם וקפו עליו במלוא נשמת - שהרי קבע לא זמן פרעון לפני סוף השביעית ולכך 'נשמת חובו', כתב הרא"ש (פר' ד' דגיטין הל' י"ז) פירש שזקפן במלוא היינו שקבע לו לפרוע עד זמן פלוני ובב"י (סי' ס"ז סעי' י"ט) הקשה עליו מהגמ' גיטין (י"ח ע"א) דלאונס ומפתה שעת העמדה בדין היא הזקיפה במלוא. ותיירץ הב"י דדוקא לענין קנס הוי העמדה בדין כזקיפה במלוא, משא"כ בחוב שאינו קנס.

לפי"ז צ"ל דכל הקפת החנות אין שביעית משמטתה עד שיקבע לו המוכר מועד לפרעון, דכל זמן שלא קבע לו זמן לתשלום הרי הוא כאין דרכו להקפיד ולנוגשו, והוי כמלוה שמועד פרעונה לאחר השמיטה, לשיטתו נראה דאין לחלק בין קונה חפץ בודד או שלוקח בהקפות המצטברות, ולכונ"ע כשלא קבע לו זמן לפרעון אין זה כחוב.

ובגור"א (שם, ס"ק כז) כתב "כהיהא זקיפה דב"ק (ק"ט ע"א) " והתם מיירי בגזילה מגר, שזקפה הגר במלוה, דנפק ליה מתורת גזילה, עיי"ש ברש"י, וצ"ל שהגר"א סביר דההפיכה של הגזילה למלוה היא ע"י קביעת הזמן לפרעון והוא הדין הקפת החנות שזקפה במלוה הופכת מהקפת החנות למלוה אבל אין כוונתו בזה להביא ראיה לדברי הרא"ש שזקפו במלוה פירשו שקבע לו מועד לפרעון.

אולם במרדכי בשבועות (ח' ע"א בעמודי המרדכי) שהקשה על מש"כ במשנה (שם) שהקפת החנות אינה משמטת מהמשנה של השוחט את הפרה וחילקה ביו"ט ותיירץ המרדכי וז"ל "וי"ל דהתם (בשוחט



הלכה יב

מא קנסות של אנש ושל מפתה והמוציא שם רע אינם נשמטין ומבאם זקפין

פרה וכו') מיירי בכותב מעות, פירוש שזקף בפנקסו וכתב שווה הפירות והוי כמו חוב, והכא (בהקפת החנות) מיירי שלא כתב מעות ולא זקף לכתוב אלא כמה מידות".

מבואר מדבריו דהקפת החנות אינה משמטת כל זמן שכתב בפנקסו שפלוני לקח ממנו חפצים או סחורה, במידה כזו או אחרת, ללא רשימת הסכומים אלא רק שפירט את סוג 'הסחורה', אולם בשעה שיכתוב בפנקסו את ערכה בכסף חשיב כזקיפה במלוה והוי כחוב הנשמט בשביעית.

והרמ"א (סז, יד) כתב בדברי המרדכי אחר שהביא את דעת הרא"ש שזקיפה מיקרי משעה שקבע לו זמן לפרעון וז"ל "ויו"א דמקרי זקיפה, מיד שכתב בפנקסו כל החשבון ביחד" משמע שהוא סיכום הסחורה שנלקחה ולא דוקא סיכום 'הדמים'.

הרי שחלק או הוסיף בדעת המרדכי שהרי לדעת המרדכי יש לחלק בין כותב מידות של פירות למידות של מעות, וכתב דדוקא כתב כל הסכום ביחד ובודאי יש נפק"מ במציאות בצורת הכתיבה.

מא. קנסות של אונס ושל מפתה והמוציא שם רע אינם נשמטין - אונס נערה בתולה בעל כורחה והמפתה עד שנתרצתה קנסם חמישים סלע והמוציא שם רע על אשתו שזינתה תחתיו קנסם מאה סלע אינם נשמטין שאינם ככל חוב שגדרו שיש לתובע ממון אצל הנתבע אלא קנסות הם.

ובעיקר הטעם כתב בכס"מ (שם, בשם המאירי גיטין ל"ז ע"א) שמאחר שהקנסות כתובים בתורה הרי הם כגבויים או כמסורים בית בית דין לגבותם ונגושים ועומדים ואין בגבייתם בכלל 'לא יגוש'.

א - עי' בפיה"מ להרמב"ם (פ"י מ"ב) שכתב רבנו משום שאינם כשאר חובות, אבל הם חייבים כעונש שהאיש נתחייב בהם ולא יהיה פטור עד שיפרעם וראה בכ"מ (סוף ה"א משה"ק בזה, ועי' בהגה הנדפסת בצד)

וכתב ביאור משנת יעקב (על דברי רבנו) אולי י"ל כונת רבנו דאין כאן חיוב ממון כמו שאר חוב, אלא הוא מחוייב בקנס, רק הקנס הוא ממון, ולגבי חיוב קנס לא שייך השמטת שמיטה, דמ"מ הוא לא נקנס.

וראה בפ"י הרא"ש (במתני' שם) דכתב דלכך אונס וכו' אין משמטין משום דלאו ממון הוא דאי מודה בה מיפטר ואין נקרי בזה 'לא יגו'.

(ועי' ברא"ש בפירושו הארוך בספר פי-שנים וכן בר"ש שם שהביאו דברי הגמ' בגיטין י"ח ע"א דאמר' לגבי הקנסות דאם זקפן במלוה משמטין מאימתי נזקפין במלוה משעת העמדה בדין ופירש"י 'מאימתי נזקפין כלומר מאימתי הוי כזקיפה, העמדה הרי היא כזקיפה' וברא"ש הוסיף משעמד בדין ממונא הוא ובש"י רבנו ראה מש"כ להלן)

ב - שלא נזקף והשמיטה לא תשמט אותו רק משעת העמדה בדין שאז יש חיוב שניתן לזקפו במלו, וכבר נשאל רבינו בענין כתובה האם שביעית משמטת במשנה שביעית (פר' י משנה ב') האונס והמפתה והמוציא שם רע וכל מעשה בית דין אינן משמטין ובפיה"מ"ש (שם) כתב וכן הקנסות שחייב ה' לאונס ומפתה ומוציא שם רע אינם חוב כשאר חובות, אלא הם קנסות מוטלים על אותו אדם לא יפטרנו אלא תשלום מה שחייבו ה' לשלם.

וכתב הירושלמי (שביעית י, א) 'האונס והמפתה והמוציא שם רע' - רב יהודא אמר רב, דר' מאיר היא, דר' מאיר אמר, במלוה הדבר תלוי דעת ר' מאיר ששמיטה תלויה במלוה היא דעת ת"ק שבמשנה, וכן דעת הספרי שהבאנו לעיל (הל' יא) הסוברים ששמיטה חלה רק על הלואות, והם כיון שאינם הלואות של 'משה ברעהו' השמיטה אינה משמטת אותם ואם זקפן במלוה ומאימתי נזקפין המגרש את אשתו וכו'.

מב. ואם זקפן במלוה נשמטים - מה שכתב רבינו "ומאמתי נזקפין במלוה משעת העמדה בדין"

בְּמִלּוֹה נִשְׁמָטִים מִיִּמְאִימַתִּי נִזְקָפִין בְּמִלּוֹה מִשְׁעַת הָעֵמְדָה בְּדִין.

הַלָּכָה יג

מִדְּהַמְגֵּרֶשׁ מִהָאֵת אֲשֶׁתּוֹ קָדָם הַשְּׁמִטָה אֵין בְּתַפְתָּה נִשְׁמָטָה מִיִּמְאִימַתִּי וְאִם פְּנִמְתָּה אוֹ וְקִפְתָּה עָלָיו בְּמִלּוֹה נִשְׁמָטָה.

אין כוונתו שמרגע שבדין נהפך ישירות חיוב האונס והפיתוי למלוה כדברי רש"י שהרי כתב "ואם זקפן במלוה נשמטין" משמע שצריך זקיפה, וניתן שלא לזקפן במלוה. כוונת רבינו היא שהחיוב על האדם הוא רק מרגע העמדה לדין, כי מדובר בקנס שבית דין הוא המחייב בו וקודם העמדה בדין אין חיוב קנס.

וכשזקפן במלוה הרי שנהפך להלוואה, ובשיעורי ר' נחם (גיטין י' ע"א שע"ז - שע"ז, הביא כן בשם הגר"ח) וכתב שהגדר בזה הוא שמלוה לו את חוב הקנס, ומתחייב דמים תמורת הקנס, וכשם שאפשר ללוות כסף ולהתחייב דמים תמורתו, כך אפשר ללוות חוב ולהתחייב דמים תמורתו, וממילא הרי זה חוב ההלוואות.

מג. ומאימתי נזקפין במלוה משעת העמדה בדין - והוא משעה שחיובו בית דין לשלם חל חוב הקנסות, ואפשר להפוך חוב להלוואה וכ"כ בדרך אמונה (ס"ק ס"ו) ע"פ דברי הסמ"ע (חו"מ, סי' ס"ז סק"ל), אולם בב"י (שם) נקט בדעת רבנו שהוא בזמן העמדה בדין הוי זקיפה במלוה ומשמת את הקנס וכדברי ר' נחום (בהערה לע"ל).

אולם בספר דמשק אליעזר (חו"מ, סי' ס"ז ס"ק ה') כתב שמשמע מדברי הסמ"ע ששייך העמדה בדין, והיינו באופן שהבעלי דינים קיבלו עליהם שאז שייך גם בזמן הזה לדון דיני קנסות.

מד. הכתובה - הרי היא כמעשה בית דין ואין מעשה בית דין נשמת בשביעית (כמובא לקמן הל' ט"ו). בגמרא גיטין (י"ח ע"א) נחלקו רב ושמואל בשאלה מאימתי כתובה מפסיקה להחשב כמעשה ב"ד ונשמטת לדעת רב כשפוגמת וזוקפת דהיינו כשגובה קצת מכתובתה ומגלה שרוצה לגבות עוד וזוקפת את שארית הכתובה כחוב וכהלוואה, אולם לדעת שמואל משתפגם או משתזקוף.

רבנו פסק כאן כשמואל וכן נפסק בשו"ע (חו"מ, סי' ס"ז הל' י"ז) אולם אחרים חולקים על זה בייחס לתוספת כתובה תנאי כתובה אומרת הגמרא בכתובות המגרש את אשתו קודם השמטה אין כתובתה נשמטת.

ולכך אם עדיין לא גרשה הדין שאין כתובתה נשמטת, שעדיין לא נתנה לגבות (ע"פ דברי המאירי גיטין, י"ח ע"א).

מה. המגרש את אשתו קודם השמטה אין כתובתה נשמטת - שהרי משעת גירושין חייב את דמי כתובתה, ואינו נשמת שאינו ככול חוב שיש לתבוע ממון שהרי אינו בעין אצל הטובע, ועיקר כפי שכבר ביארנו לעי"ל שרק חוב שיש בו הלוואה נשמט, אולם לדעת רבנו בפירוש המשניות (שביעית, פר' י' משנה ב') שגם חובות שאינם הלוואות ג"כ נשמטים.

וראה בתוס' גיטין (יח ע"א, ד"ה מאימתי) דהטעם הוא משום דלאו מלוה הוא, אולם עי"ש ברש"י (ד"ה ותזקוף) שכתב דבזקיפה נפקא לה משום כתובה ומעשה ב"ד שאינו משמת וכו', ומבואר דמשום דהוי מעשה ב"ד אינו משמת.

וביאר במשנת יעקב (כאן) אולי נקט טעם זה לומר שד"ז הוא אליבא דכו"ע ואפי' לר"י דס"ל



הלכה יד

מז המלוה על המשכון אינו משמיט מח והוא שיהיה החוב בנגד המשכון מט ואם היה יתר משמיט היתר על המשכון.

דלא בעי דוקא מלוה, א"נ כונת רש"י לומר דמב' דינים אינו משמט, א. משום כתובה, והיינו דלא הוי מלוה. ב. משום מעשה ב"ד, וזה טעם נוסף, וזה מש"כ רש"י דבזקיפה נפקא לה משום כתובה ומעשה ב"ד. ותרי טעמי קאמר, וע"ע בר"ש במתני' (פ"י מ"ב בד"ה וכל מעשה ב"ד).

כתב רבנו (בשו"ת הרמב"ם) שאלה ילמדנו רבינו ראובן נפל בינו ובין אשתו לאה דין ודברים וקטטות ודברי ריבות מתוך כך נשבע לגרשה והודיעו ב"דשחייב לפרוע המאוחר של כתובתה ומה שיתברר מהנדוניא שחייב קודם הגירושין וטען שאין לו בלתי אם מה שבבית מהחפצים ואמרו לו ב"דשאי אפשר לו לישבע שאין לו ושהוא עני אלא ברצון אשתו בזה ושלחו ב"דללאה שלוחים ואמרה להם שנתרצית לקחת חפצים שיש בעין ולהשביעו שבועה שאין לו יותר כלל וקנו ממנה על הנזכר ובאו העדים לב"דוהעידו כל הנזכר ואם השביעוהו ב"דלפני המורשה שלה שבועה שאין לו ולקחו ממנו קצת כסות של שבת והניחו לו קצתם וגירש את אשתו וכתב עליו הבעל המאוחר והנשאר מהנדוניא בשטר מוחזק חוב גמור ומלוה זקופה. יורנו רבינו אם דין שמיטה בנדון זה ותשמט או לאו ושכרו כמ"ה, תשובה תשמיט. וכתב משה.

מו. ואם פגמתה או זקפתה עליו במלוה נשמטת - שכבר גבתה חלק מהממון ונחשב שהלוותה לו את שאר הכתובה (ע"פ דברי המהר"י קורקוס ס"ק ל"ב, ובשער המשפט סי' ס"ז ס"ק ז') מדויק מדברי רבנו שדווקא כאן לגבי כתובה כתב 'שפגימה' מועילה ולא לגבי הקפת חנות וקנסות (או שזקפתה שקבעה לו זמן לפרעון וכך הפכה להלוואה הרי"ז נשמט).

ודין זה אמור רק בכתובה אבל שאר חובות צריך שיזקוף במלוה אם זקף חלק מהחוב אין חל דין שמיטה אלא על אותו החלק בלבד.

וע"ע ביש"ש (פ"ב אות ח') שכתב שאין זקיפה מועילה בחובת קנס, ובשער המשפט (סי' ס"ז ס"ק ז') הוסיף על דברי רבנו שלא רק בחובות של קנס אין מועיל אלא הוא הדין בהקפת חנות ושכר שכיר שאין מועיל מה ששילם קצת.

מז. המלוה על המשכון אינו משמיט - שנטל חפץ שהיה אצלו כמשכון תמורת ההלוואה בין נטל בשעת ההלוואה בין לאחר ההלוואה בין משכנו ע"פ ב"ד ובין שהלווה נותן לו מעצמו משכון לאחר ההלווה, הרי"ז שאינו משמט.

במשנה בשביעית (פר' י' משנה ב') המלוה על המשכון אינו משמט, ואמרי בגמ' גיטין (ל"ז ע"א) שהטעם ע"פ דברי רב יצחק הסובר שהמשכון שבידי המלוה נחשב כקנוי לו, וכתב התוס' (שם, ד"ה שאני) הקשו כיצד כתבה בגמ' את הטעם מפני שמשכון אינו משמט דרבי יצחק האומר שמשכון קנוי למלוה והרי דברי רבי יצחק אמורים רק שנותן את המשכון שלא בשעת הלוואה.

והנה בגמ' שבועות (מ"ד ע"ב) וובגמ' ב"מ (מ"ח ע"ב - מ"ט ע"א) דהמלוה את חבירו על המשכון ונכנסה שמיטה אף על פי שאינו שווה אלא פלגא חצי סכום החוב אינו משמט דברי רבן שמעון בן גמליאל רבי יהודה הנשיא אומר אם היה משכונו כנגד חובו אינו משמט ואם לאו משמט והגמ' שבועות מעמידה את דברי רשב"ג כדברי שמואל בגמ' (מ"ג ע"ב) האומר האי מאן דאזפיה אלפא זוזי לחבירה ומשכן ליה קתא דמגלא (בית יד של מגל) אבד קתא דמגלא אבד אלפא זוזי.

ופירוש הדבר שמשכון אשר ערכו פחות מסכום החוב בכל זאת נחשב כשוה נגד החוב כולו ודוחה הגמרא שניתן להעמיד את מחלוקתם באופן אחר לדעת רשב"ג המשכון אינו משמט רק בערכו

הלכה טו

יְהוֹסֵפַת שְׁטָרוֹתָיו נָא לְבֵית דִּין יְבִיאָמֶר לָהֶם אַתֶּם נָבוּ לִי חֹבִי יֵגֶה אִינוּ נִשְׁמָט

והיתר נשמת ולדעת רבי יהודה הנשיא כשהמשכון אינו בשווי של החוב כולו אינו משמט אף את היותר על ערכו.

ורבנו כאן פוסק להלכה כדעת רשב"ג שהמשכון אינו משמט רק בערכו וזו לשיטתו מסקנת הסוגיה הרא"ש גיטין (פ"ד ס' י"ז) דחולק ופוסק שאף אם המשכון שווה פחות מסכום החוב כל החוב אינו נשמת.

וכתב בקצות החושן שאף שלא נתן לו בתורת משכון, מ"מ כיוון שהמלווה תופסם ומחזיקם בתורת משכון קנה קניין משכון בחפץ, ולכן אינו משמט.

מח. והוא שיהיה החוב כנגד המשכון - שהחוב שווה כפי המשכון ולא יותר ממנו ואם היה החוב יתר על שווי המשכון נשמת בשביעית היתר על המשכון ועיקר הטעם בזה כתב בכס"מ ובלחם משנה (הל' מכירה פר' ז' הל' א') אין משכון ואין של אחיך בידך ורק החלק שבחוב שיש כנגדו משכון אינו נשמת וברשב"א (המייחסות לרמב"ן סימן כ"ב) איזה משכון אינו משמט את החוב בשביעית ומביא במסכנה שרק משכון שהוא מטלטלים אינו משמט אך אם המשכון קרקע הוא משמט ואפילו אם המלוה דר בתוך מקרקעי המשכון משמט אלא אם כן מדובר במקום שנהגו שאי אפשר לסלק את המלוה מן המשכונה בתוך תקופת ההלוואה אזי אינו משמט.

וגם ברא"ש (כלל ע"ז ס' ה') כתב למה המלוה על המשכון אינו משמט ועיקר הטעם מפני כשהמשכון ביד המלוה אין זה נקרא שהוא נוגש את אחיו מפני שרכושו של אחיו תפוס בידו דין זה נלמד מדרשת הספרי "ואשר יהיה לך את אחיך תשמט ידיך" ולא שאחיק בידך וטעמא משום דהוי 'של אחיק בידך' ואינו צריך ליגוש.

מט. ואם היה יתר משמט היתר על המשכון - שהרי אין משכון ואין של אחיק בידך, ורק החלק שבחוב שיש כנגד משכון אינו נשמת, וכדאמרינן רק במשכון מטלטלין וע"ע לח"מ (הל' מכירה ריש פר' ז').

ג. המוסר שטרותיו לבית דין - מי שהיה לו שטר חוב שחייב לו כסף והעביר את השטר לבית דין שיגבו את החוב, ובמנח"ח כתב שאף שמסר לג' הדיטות סגי ולפ"ז אפשר שגם ב"ד קרובים כשרים.

כדברי המשנה (שביעית פ"י מ"ב) 'המוסר שטרותיו לבית דין אינן משמטין' כדכתיב (דברים, ט"ו ג') 'ואשר יהיה לך את אחיך תשמט ידך פרט למוסר שטרותיו לבית דין', ושם אין הלווה הנוגש אלא בית דין הם הנוגשים את הלווה אין עליהם איסור 'דלא יגוש'.

הרי שבית דין נותן למלווה כוח לגבות את החוב, ועל כן זה נחשב שהתחיל הנגישה מהלווה עוד קודם למועד שמיטת החובות, ומדאורייתא, מי שמוסר שטרותיו לבית דין אין שביעית משמטת (פירש רש"י בגיטין, והפקרן הפקר וגבי מלוה לא קרינן ביה לא יגוש ומבואר דמוסר שטרותיו לב"ד מהני רק מטעם הפקר ב"ד הפקר).

ובספרי איתא 'ואשר יהיה לך את אחיך תשמט ידיך', 'ולא של אחיק בידך' מכאן אמרו המלוה לחבירו על המשכון והמוסר שטרותיו לב"ד אין משמטין ופירש הב"ח (שם, אות י"ד) דמשמעות המקרא לעניין מוסר שטרותיו לב"ד כך הוא ואשר יהיה לך את אחיך לאפוקי זה שמסר לב"ד שטרותיו שאין לו אצל אחיו כלום שנסתלק מלתובעו באותו חוב והניחו לב"ד, עכ"ל.

ראיתי בשו"ת דברי משה דכתב שמסירה היינו שמוסר לב"ד זכות התביעה באלו השטרות והוא

מסלק עצמו מלתבוע ובאמת מבואר להלכה בתשובות המבי"ט ז"ל (חל' א' סי' א') דהא דקיי"ל מוסר שטרותיו לב"דאין שביעית משמטתו היינו דווקא שמסר את השטר לבית דין לשם גבייה עיי"ש היטב, והוא נפק"מ גדולה כדיבואר לקמן.

א. כתב השו"ע (שם, סעי' י"א) המוסר שטרותיו לבית דין ואמר להם אתם גבו לי חובי אינו משמט עכ"ל וכתב הסמ"ע הטעם משום דהתורה לא הזהירה אלא דלא יגוש המלוה להלוה בשביעית משא"כ במקום שכבר סילק המלוה נפשו מזה ומסרו לב"דואין הב"דמוזהר על זה עכ"ד, הרי שהיה מותר לגבות את החוב, ומקורו מדברי הא דכתי' (שם, ובגמ' בגיטין כפי שיבא לקמן).

ב. הנה בגמ' מכות (ג ע"א) אמרי' המוסר שטרותיו לב"ד אין משמיטין, פירש"י דלא קרינן ביה לא יגוש שהרי אינו תובע כלום.

וצ"ע, דכיון שהמלוה אינו תובע כלום מהאי טעמא לא קרינן ביה 'לא יגוש' א"כ אמאי יתבע הב"ד את החוב והרי הב"ד מכחו של המלוה בא לגבות דאל"כ מה להם עם הבעל חוב ואם הם גובים מכח עצמם וכמו המוכר שטר חוב לחבירו שחבירו גובה את החוב א"כ אמאי יחזירו את הממון להמלוה הלא המלוה אינו תובע כלום ולאו ידידיה הוא.

אולם יעויין ברש"י גיטין (ל"ו ע"ב) גבי 'זוה גופו של פרוזבול' וז"ל 'מוכרני לכם את שטרותי שאתם תהיו נוגשים ואני לא אגוש ולקמן מוקי דיש כח בידם להפקיע ממונו של זה וליתן לזה במקום שיש סיג ותקנה.

ג. הר"ן גיטין (לו ע"א) דהיכא דמסר שטרותיו ממש לבית דין מדאורייתא הוא דאינו משמט ואתא הלל ותיקן פרוזבול שאף על פי שלא מסר שטרותיו בפועל ואפילו אינם בידו כל שאמר לב"ד מוסרני לכם הדיינים כמאן דמסר שטרותיו דמי וכן אמרו בירושלמי אפילו הם נתונים ברומי ומה שאמרו בירושלמי שביעית פ"י ה"ב את אחיך תשמט ידיך פרט למוסר שטרותיו לב"ד מכאן שמכו לפרוזבול מה"ת כלומר כיון דמסירת שטרותיו הוו מדאורייתא תיקנו אף הם פרוזבול והכי מוכח בסוף מסכת שביעית דמסירת שטרותיו מהני מדאורייתא והפרוזבול הוי מדרבנן ע"כ וכן כתב עוד הר"ן (בתשובה סימן ע"ז).

ד. כשאמרו שהמוסר שטרותיו לב"ד אין משמטין מתקנתו של הלל היא וכן משמע בירושלמי שביעית (פ"י ה"ב) 'תשמט ידיך ולא המוסר שטרותיו לבית דין' ומכאן שמכו לפרוזבול מן התורה ע"ש וכן נראה מפירוש רש"י שהוא בתוס' גיטין (לו סוד"ה מי איכא) ואזיל לשטתיה בגמ' מכות (ג ע"א) שפירש דמוסר שטרותיו היינו פרוזבול, וע"ע גם בפירוש רש"י בגמ' כתובות (פ"ט ע"א) וכן מוכח בפירוש הרשב"ם בגמ' ב"ב (ס"ו ע"א).

דעת רוב הראשונים שהמוסר שטרותיו אין זה פרוזבול מדלא ערבינהו יחד בגמ' ש"מ דתרי מיילי נינהו ומוסר שטרותיו מדאורייתא אינו משמט כדילפינן לה מקראי וכן"ל ואילו פרוזבול רק מתקנת הלל.

וראה עוד מ"ש הריטב"א (בגמ' גיטין ל"ו ע"ב) שמסירת שטרותיו לבית דין הוי מדאורייתא והלל תיקן פרוזבול דאע"ג דלא מסר כמסר דמי ומה שאמרו בירושלמי שביעית (פ"י סוף ה"א) מכאן שמכו לפרוזבול מה"ת כלומר כיון שראו שמסירת שטרותיו לבית דין מהני מדאורייתא אף הם תקנו פרוזבול ע"ש ויש אומרים שכל זה הוא מרבינו קרשקש וכ"כ בשו"ת המבי"ט (ח"א סי' א') דמסירת שטרותיו לבית דין מדאורייתא אינו משמט ותקנת פרוזבול מדרבנן.

ה. אולם שיטת רש"י דמוסר שטרותיו לב"דהיינו פרוזבול דהא כתב בגמ' מכות (ג ע"א) שמוסר שטרותיו לב"ד היינו פרוזבול שהתקין הלל שכתוב בו מוסרני לכם פלוני ופלוני הדיינים שבמקום פלוני שכל חוב שיש לי שאגבנו כל זמן שארצה עכ"ל.

משמע שמוסר שטרותיו לב"ד מועיל רק מתקנתה דרבנן כמו פרוזבול וכן פירש בגמ' גיטין (ל"ז ע"א) במוסר שטרותיו דתפסי להו ב"ד והפקרן הפקר וגבי מלוה לא קרינן לא יגוש עכ"ל.

וכן הוא בגיטין (ל"ו ע"ב) זהו גופו של פרוזבול מוסרני לכם את שטרותי שאתם תהיו נוגשים ואני לא אגוש וכו' הרי דפרוזבול היינו מוסר שטרותיו לב"ד וכן הוא בגמ' בבא קמא (ל"ז ע"א) 'תומים אין צריכין פרוזבול שטרות שלהן כמסורים לב"ד דמי ותנן המוסר שטרותיו לב"ד אין משמיטין וזה גופו של פרוזבול מוסרני לכם.

ו. וכ"כ הפני יהושע (שם) וס"ל דלעולם צ"ל כשאר ראשונים, אלא כוונת רש"י הוא דכל ענין פרוזבול שתקנו רבנן הוא ממוסר שטרותיו אשר מה"ת אינו משמט דהוי קשיא ליה לרש"י אמאי מוקי רבא מתני במוסר שטרותיו דלא שכיח וטפי הו"ל לאוקמי בפרוזבול דשכיח טובא.

לכן מפרש"י דשניהם משורש אחד דאי לאו דמוסר שטרותיו אינו משמט מדאורייתא לא היה הלל מתקן פרוזבול אף בשביעית בזמן הזה דרבנן מ"מ כל דתיקון כעין דאורייתא תיקון אלא כיון שמוסר שטרותיו אינו משמט מדאורייתא משום הכי התקין הלל פרוזבול והוי נמי כעין דאורייתא ורבא עיקר דמילתא נקט .

ולהלכה קיימא לן כשיטת התומים דכתב 'דמוסר שטרותיו אין זה פרוזבול' וכן הוא דעת רוב הראשונים כמו שנתבאר לעיל.

ז . כל תקנת הלל אמרוה תקנת הלל אמרוה ומדרבנן כיון דתיקנו למסור שטרותיו בבית דין הרי זה כמעשה בית דין שאינו משמט אבל המלוה על המשכון מדאורייתא אינו משמט מפני שבעל חוב קונה משכון ושיטה זו נראית לי עיקר .

וכ"כ הריא"ז בגיטין (פר' השולח הל' ג' אות ג') וז"ל 'המוסר שטרותיו לבית דין משמט ותקנת חכמים היא שכאשר ראה הלל וכו' התקין להם שיהיו מוסרים שטרותיהם לבית דין שעשאו חכמים כגבויים ועומדים ותקנה זו נקראת פרוזבול', ע"ש.

ועי' בשו"ת דברי מלכאל (ח"א ריש ס' צ"ד) ובספר תפארת יעקב (עמ"ס גיטין שם) כתב וז"ל 'נ"ל לומר דלא מהני מוסר שטרותיו לב"ד כדי להפקיע ממנו דין שמטה אלא רק אם לפי תומו מסר שטרותיו לב"ד מפני שהיה אף לדרכו וכדומה והגיע אח"כ זמן שמטה ועדיין לא גבו ב"ד את חובותיו אז מהני שלא יהיו נשמטים, אבל למסור לב"ד בשביל דבר זה בלבד כדי להפקיע ממנו דין שמטה לא מהני, אבל הלל תיקן פרוזבול אף להפקיע דין שמטה באמת'.

ומדברי רבנו שכתב בזה"ל המוסר שטרותיו לב"ד ואמר להם אתם גבו חובי זה אינו נשמט מוכח להדיא שאף אם אינו נשמט וכבר נתבאר שרבנו ס"ל דמוסר שטרותיו לב"ד מהתורה אינו משמט כלל.

המוסר שטרותיו לבית דין - הוא אפלו ב"ד של הדיוטות כמובא בבעל התרומות (שער מ"ה אות י"א) והובא כן בב"י (סי' ס"ז י"ד) ויש"ש גיטין (פ"ד ס' מ"ג) ערך להם (עמ' צג) מהריק"ש (חור"מ, סי' ס"ז סעי' י"א) והמנחת חינוך (מצוה תע"ז) הביא את דעת בעל התרומות, אולם הפני יהושע (גיטין ל"ו ע"א בתודה"ה מי איבא על מנת להחשיבו כגבוי) סובר דצריך דווקא ב"ד חשוב.

ועיקר מסירת שטרותיו לב"ד הוא כדאמרינן שחוב זה גבוי נאמר לענין מעשה בית דין ולא למוסר שטרותיו לב"ד שדין מוסר שטרותיו ודין בית דין שחתכו הדין הם שני דינים .

ולכן דין 'גבוי' שייך רק לעניין פסק דין שפסקו בית דין, ומש"כ רבנו שב"ד תובעין אותו אף שלכאורה הרי גם המלוה יכול לתבוע צ"ל שכבר מסר לב"ד שיתבעו הרי כבר התחיל בנגישה ולא קרינן ביה 'לא יגוש' שכבר נגשו.

שְׁנַאמֶר וְאִשֶּׁר יִהְיֶה לָךְ אֶת אַחִיךָ יֵד וְזֶה בֵּית דִּין תּוֹבְעִין אוֹתוֹ נִיּוֹבֵן ב"ד שְׁחָתְבוּ

וודוקא כשמוסר שטרותיו לב"ד ב"ד יכולים לאכוף ולהוציא לפועל חשיב כבר נגישה משא"כ תביעה ללא מסירת שטרות לב"ד אין ב"ד יכולים לגבות ולכן אינו כמסירת שטרות, וחובו נשמט כגון אדם המוסר לאדם אחר שיגבה עבורו לא מהני כלום (וכ"כ המשנה ראשונה, שם).

גא. לבית דין - ראיתי שמסתפקים 'פרוזבול' אם אפשר לעשות אצל דיינים קרובים זה לזה, והנה כתב המהריק"ש (על השו"ע שם, סעי' י"ח ערך לחם) שיש ללמוד מכאן שאין לעשות פרוזבול כשהדיינים קרובים זה לזה, שהרי בענין ב"ד חשוב, וכן עיקר.

למרות שמעיקר אין צריך שני עדים כשרים, כיון שאין העדים מוציאים ממון מיד הלווה אלא הב"ד, והעדים שמוסר לפניהם הם רק גילוי מילתא שמסר לב"ד לכן אפי' הם קרובים, יכול למסור לפניהם, אבל כן צריך להזהר בזה

גב. ואמר להם אתם גבו לי חובי - מה שהצריך שיאמר לב"ד גבו לי חובי זה דאל"כ אינו כלום דמסירת השטרות דרך פיקדון הוא ולא בשביל לגבות מבעלי החובות.

צריך לומר שזה דוקא מדין מסירת שטרות דאורייתא קודם תקנת הלל, וכמו שהביא על זה קרא 'דואשר יהיה לך' וזה ב"ד גובין אולם בתקנת הלל של פרוזבול אי"צ לזה דהא אפי' מסירה ליכא לב"ד רק התקין שאע"ג שאין מסירה, הרי מחשבינן כמסורין, שהרי כתב מהר"י קורקוס דמוכח מרבנו דס"ל דמסירת שטרות ופרוזבול תרי מילי נינהו ולמסירת שטרות אי"צ תקנה דהלל.

גג. זה אינו נשמט שנאמר ואשר יהיה לך את אחיך - ובעיקר הלימוד מהפסוק (דברים ט"ו, ג') כתב החינוך (מצוה תע"ו) 'לנגוש הנכרי עובד עבודה זרה וכו', ומשרשי המצוה, שלא נלמד נפשותינו לחמול ולרחם עליהם, למען לא נמשך אחר מעשיהם ואחר עצתם בשום דבר והרמב"ן זכרוננו לברכה כתב (בספר המצוות שרש ו') 'שאין זה מצות עשה כלל, אבל ענין הכתוב להזהיר על החמלה בישראל בעשה ולא תעשה, ואמר את הנכרי תגוש ולא אחיך, והוא לאו הבא מכלל עשה, דקימא לן, שהוא כמו עשה, והלאו המבואר בו כמו כן, ולאחיק לא תגוש, וכן הענין ממש באסור רבית, כמו שנכתב בסדר כי תצא (מצוה תקע"ג) בעזרת השם', ע"כ.

וביאר בבכור שור שעיקר הפסוק הוא פרט למוסר שטרותיו לבית דין, שאין לו על אחיו כלום אלא לבית דין, ופרט למלוה שיש לו משכון, שאין לו ביד אחיו כלום שהרי יש לו משכון, ואף לא קרינן לא יגוש אבל הנכרי תיגוש - שהנכרי זורע וקוצר ובוצר ויכול לשלם ולפרוע, אבל אחיך לא חרש וזרע ולא קצר, במה ישלם כי קרא - אחיך - שמיטה לשדותיו ליי' - לשם שמים, ואין לו במה יפרע ע"כ.

גד. וזה בית דין תובעין אותו - ידך תשמט ולא המוסר שטרותיו לב"ד, לפיכך תיקן הלל פרוזבול מפני תיקון העולם, ומעצם הלשון ואשר יהיה לך דרשו חכמים שהחוב נשמט רק אם המלוה הוא התובע את החוב מהלוה, וכאן שמסר חובו לבית דין הם אלו שגובין אותו וכך ביאר רבנו בפירוש המשניות (שביעית י"ב) 'אין בבית דין מצוות שמיטת כספים, וזה כבר נתן יד בית דין כידו בתביעת זה הממון ונסתלק הוא מלתבוע אותו הממון והניח הדבר עליהם ונעשה לבית דין זה החוב אצל אחיו'.

ובשו"ת הרא"ש (כלל ע"ז ס' ה') כתב שהמוסר שטרותיו לבית דין נתמעט מהפסוק 'דלא יגוש', דווקא הוא עצמו אין יכול לנגוש אבל יכול למסור ביד ב"ד והם 'נוגשים'.

גה. וכן ב"ד שחתכו את הדין וכתבו איש פלוני אתה חייב ליתן לזה כך וכך אינו נשמט - ונראה שרק שהבית הדין חתכו את הדין הוי כגבוי, כפי אשר בררנו, אבל במוסר שטרותיו לב"ד הוי רק מטעם שב"ד תובעין אותו ולא משום דהוי כגבוי.



אֶת הַדִּין וְכִתְבוּ אִישׁ פְּלוֹנִי אֶתָּה חֵיב לָתֵן לָזֶה בָּךְ וּבָךְ אֵינוֹ נִשְׁמָט יוֹשֵׁה
כְּגִבּוֹי הוּא וּכְאֵלוּ בָּא לִידּוֹ וְאֵינוֹ מְלוּה.

הלכה טז

יִבְשָׁרָאָה הִלֵּל תּוֹקֵן שְׁנִמְנָעוּ מִלְּהֻלוֹת זֶה אֶת זֶה יִחְוֶיָּעוּבְרִין עַל הַכְּתוּב בַּתּוֹרָה

והן אמת שכבר הכ"מ כתב על רבנו 'וכן ב"ד שחתכו את הדין' וכו' שהמקור הוא מהמשנה בשביעית (פ"י מ"ב) כל מעשה ב"ד אינן משמטין, ובירושלמי מעשה ב"ד אלו גיזרי דיינין ע"כ.

(אבל בפ"י המשניות לר"מ פ"י מ"ב כתב בסו"ד בזה ומוסר שטרותיו לב"ד לא יהיה נשטם חובו שהכתוב יאמר ואשר יהיה לך תשטם ידך וזה כבר נתן ביד ב"דכידו בתביעת זה הממון ונסתלק הוא מלתבוע אותו הממון והניח הדבר אליהם ונעשה לב"ד זה החוב אצל אחיו שם בהט"ז כשראה הלל הזקן שנמנעו מלהלוות זה את זה ועוברין על הכתוב בתורה השמר לך פן יהיה דבר וגו' התקין פרוזבול כדי שלא ישטם החוב עד שילוו זה את זה ומבואר דפרוזבול אינו מדינא דמוסר שטרותיו לב"ד).

וראיתי שמקשים דהא הטעם דמעשה ב"ד אין נשמטין הוי משום דאין עומדין לגבות עדיין כגון כתובה וכיו"ב, אבל דין זה שכתב רבנו בב"ד שחתכו את הדין דאינו נשטם הא הוי משום שהוא כגבוי כמ"ש רבנו וא"כ מהו ענין למעשה ב"ד נשאר בצ"ע.

נו. שזה כגבוי הוא וכאילו בא לידו ואינו כמלוה - שהרי כל מעשה בית דין הוא כגבוי כדברי הלבוש (סי' ס"ז), והסמ"ע (שם, ס"ק י"ז) ואינו נשטם שזה כגבוי הוא וכאילו בא לידו ואינו כמלוה ר"ל דהוי כגבוי לענין זה שהזכות להחזיק אח החוב שייך למלוה וכאילו בא החוב לידו ר"ל דבטל הכוח שנתן המלוה ללוה משום דהוי כאילו המלוה כבר גבה החוב ולא הלוה לו שוב ולכן אינו כמלוה רק כגזילה ושביעית משמטת רק מלוה וכיו"ב שיש זכות לחייב להמשיך להחזיק החוב.

וכתב בשו"ת המבי"ט (ח"א סי' ר"צ) כי מדברי רבנו משמע שאפשר לטעון טענת פרעתי כנגד מעשה בית דין, שהרי החוב עומד לפרעון משעת הפסק דין כדברי רבנו שהרי הוא 'כגבוי', אולם מדברי הש"ך (חו"מ סי' ל"ט ס"ק כ"ט) משמע להפך, שאינו נאמן לומר טענת פרעתי שאם כן לא היה החוב נחשב כגבוי שהרי אפשר להכחיש ולעכב הפירעון, אלא ע"כ שאינו נאמן בטענת 'פרעתי'.

גז. כשראה הלל הזקן שנמנעו מלהלוות זה את זה - כשראה הלל הזקן שנמנעו העם מלהלוות זה את זה מעות קודם השמיטה שלא יפסידו את ממונם בשנה השביעית ועוברין על האיסור 'דהשמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל' עמד והתקין פרוזבול מפני תיקון העולם כדי שלא ישטם החוב ויבואו להלוות לעניים .

וצ"ל, למרות הברכה שהבטיחה התורה למי שכן מלוה לעני על אף שעלול להפסיד את החוב כמו שכתוב פי בגלל הדבר הזה יברכה יהוה אלהיך בכל מעשך ובכל משלך דה, שמתברך בברכה מיוחדת. ועוד מדויק מדברי רבנו שאפילו בזמן הזה שהשביעית מדברי סופרים, הנמנע מלהלוות לחברו קודם השמיטה בכדי שלא ישטם חובו עובר על לאו 'דאורייתא', וטעם התקנה שלא יעברו העשירים על האיסור שלא להלוות קודם השמיטה, וכך נראה מפשטות המשנה (שביעית פר' י' משנה ה') ונבאר לקמן בעזה"ה.

והן אמת שיכול למסור שטרותיו לב"ד כדאמר רבנו (לעיל הל' ט"ו) אולם אין הרבה הרוצים למסור לב"ד, ועוד כתב בדרך אמונה מפני שפרוזבול אפשר לעשותו בע"פ ויותר קל הוא מללכת לפני ב"ד.

וביאור הדברים: דחז"ל למדו מהפוסקים, ששמיטה משמטת רק חובות של אנשים פרטיים ולא חובות של בית דין, ואפילו חובות פרטיים אם המלוה מסר שטרי חובותיו לגבותם בבית דין, לא היו החובות נשמטים, היות שבמסירתם לבית דין שייכים לבית דין, ובעיקר תקנת הלל שאף שאינו מוסר אותם בפועל הרי שנחשב כחוב של ב"ד שאינו משמט.

נח. ועוברין על הכתוב בתורה השמר לך פן יהיה דבר וגו' - ואף שבזמן הזה שביעית מדרבנן עובר על לא דאורייתא אם נמנע מלהלוות כדאמרינן.

א . ואע"פ שפסוקים אלו בתורה השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל לאמר קרבה שנת השבע שנת השמטה ורעה עינך באחיק האביון ולא תתן לו וקרא עליך אליהו והיה כה חטא (דברים פרק טו פסוק ט). נתון תתן לו ולא ירע לבבך בתתך לו כי בגלל הדבר הזה יברכך יהוה אלהיך בכל מעשך ובכל משלח ידך (שם, פסוק י). כי לא יחדל אביון מקרב הארץ עליך אנכי מצוך לאמר פתח תפתח את ידך לאחיק לעניך ולאביון בארצך (שם, פסוק י"א).

הרי הם עוסקים בנתינת צדקה ולא בהלוואה וכפי שנאמר בתחילת הפרשה (שם, פסוק ז') כִּי־יִהְיֶה כָּךְ אֲבִיוֹן מֵאֶחָד אַחֶיךָ בְּאֶרֶץ שְׁעָרֶיךָ אֲשֶׁר־יִהְיֶה אֵלֶיךָ נָתַן לָךְ לֹא תִאֲמָץ אֶת לִבְכָּךְ וְלֹא תִקְפֹּץ אֶת־יָדְךָ מֵאֶחֶיךָ הָאֲבִיוֹן: קיבלו חז"ל שפרשה זו עוסקת גם בעניין הלוואה וכפי המובא במשנה (שם, משנה ג) פרוזבול אינו משמט זה אחד מן הדברים שהתקין הלל הזקן כשראה שנמנעו העם מלהלוות זה את זה ועוברין על מה שכתוב בתורה השמר לך פן יהיה דבר על לבך בליעל התקין הלל פרוזבול הרי שהלל הזקן ביאר פסוקים אלו לעניין הלוואה אע"פ שפשוטו של מקרא עוסק בנתינת צדקה.

אולם דרשת חז"ל היא לעניין הלוואה וכן משמע בפשטות מסוגיית הגמ' ב"מ (ל"א ע"ב) 'העבט תעביטנו' אין לי אלא שאין לו ואינו רוצה להתפרנס אמר רחמנא תן לו דרך הלוואה, יש לו ואינו רוצה להתפרנס מנין ת"ל 'תעביטנו' מ"מ וכן כתב רש"י בתורה על פסוק זה והעבט תעביטנו אם לא רצה במתנה תן לו בהלוואה (ל"ו ע"א - ע"ב) וע"ע לקמן בזה (הל' ל').

ב. והנה עיקר האיסור להימנע ולפחד מלהלוות קודם שנת השמיטה והמחשבה לא להלוות בגלל 'השמטת הכספים' הרי היא מחשבת 'בליעל'

וכל מקום שנאמר 'השמר' או 'פן' או 'אל' הרי זה מצות 'לא תעשה' וכאן מפורש נאמר גם 'השמר' וגם 'פן' וא"כ הוי שתי לאוין, והתורה הקפידה בצורה מיוחדת כעל מחשבה רעה זו עד שקראה מחשבת 'בליעל' וכמו שמבאר רש"י (דברים י"ג, י"ד) איש בלי עול שפרק מעליו את עול המקום.

והרי ידוע 'שבליעל' דומה לעבודת כוכבים כמו שכותב רבנו בהלכות מתנות עניים (פר' י' הל' ג') ומוכח כן מהפסוק 'יצאו אנשים בני 'בליעל' מקרבך וידיחו את יושבי עירם לאמר נלכה ונעבדה אלהים אחרים' ובעבודת כוכבים הקב"ה מצרף מחשבה למעשה רח"ל כמבואר בגמ' קידושין (ל"ט ע"ב) שלפיכך הקפידה התורה על מחשבה רעה זו, כי היא מצטרפת למעשה, ובזה מוסיף הכתוב להזהיר בהמשך (פסוק י') שלא ימנע אלא ייתן 'נתון תתן לו ולא ירע לבבך בתתך לו'.

ג. כתב הלחם משנה (הל' מלווה ולווה פ"א הל' א') כי מהך שכתב רבנו את ההלכה הזו בהלכות שמיטה ויובל ולא בהלכות מלווה ולווה מוכח מכאן שהאיסור נאמר רק על מי שאינו מלווה מהפחד שמא תשמיטנו השביעית, ואז נראה כמורד בקונו, אבל מי שאינו נותן הלווה מסיבה אחרת אינו עובר באיסור הזה.

והגרש"ז אורבעאך זצ"ל במנחת שלמה (שור"ת, חל' א' סי' מ"ז אות א') כתב שאין האיסור אלא אם זמן הפרעון הוא לפני שביעית באופן שההלוואה לא תשמט, ובזה התורה אסרה להמנע מלהלוות מחשש שמא יאחר הלווה מלפרוע וישמט את החוב, שהרי אסור להמנע מלעשות חסד בגלל פחד שוא ודמיון, אולם אומר הגרש"ז זצ"ל שאם מלווה וודאי תשמטנה השביעית ויפסיד את ממונו בזה

הַשֹּׁמֵר לֶךְ פֶּן יִהְיֶה דְבַר וְגו' הַתִּקֵּן נֵט פְּרוּזְבוּל סְבָרִי שְׁלֹא יִשְׁמַט הַחוּב עַד שְׁיִלּוֹ זֶה אֶת זֶה סָא וְאֵין הַפְּרוּזְבוּל מוֹעִיל אֲלֵא בְּשִׁמְטַת כְּסָפִים בְּזִמָּן הַזֶּה שֶׁהִיא

התורה לא חייבה להפסיד את ממונו, אבל גם בזה יש שפירשו שאסור להמנע אף באופן שודאי ההלואה תשמט.

נט. התקין פרוזבול - המילה פרוזבול, היא קיצורה של מילה ביוונית "פרוזבוליבוטי" שפירושה אישור לבית הדין לגבות חוב (ראה גם בתוספות יום טוב, ובתוספות אנשי שם במשנה בשביעית שם כדאמרינן בגמ' גיטין (ל"ו ע"ב - ל"ז ע"א).

מאי פרוסבול אמר רב חסדא פרוס בולי ובוטי. בולי - אלו עשירים, דכתיב: "ושברתי את גאון עוזכם" (ויקרא כו, יט), ותני רב יוסף אלו בולאות (עשירים) שביהודה. בוטי - אלו העניים, דכתיב: "העבט תעביטנו" (דברים טו, ח), אמר ליה רבא ללעזא מאי פרוסבול אמר ליה פורסא דמילתא.

והרי שעיקר התקנה פרוז - תקנה, בולי - עשירים, בוטי עניים שהעשירים אינם מלוים לעניים מפחד שמה ישמט החוב במוצאי השמיטה, ועל כן הלל תיקן תקנה לדבר, כלומר תקנה לעניים ולעשירים שהעניים מוצאין מי שילווה להן והעשירים אין מפסידים חובם.

כבר ביאר הב"ח (סק"כ) שכיוון שיש עשירים שאינם מלוים ועוברים על מה שכתוב בתורה הוכרחו העשירים הצדיקים להלוות יותר מכפי אפשרותם וכיוון שנתמעטו המלוים נמצא שחסר היה לעניים הלווים ממון שיוכלו לשלם קודם השמיטה ומתוך כך נמצא העשירים הצדיקים מפסידים כספם.

ורבנו בפירוש המשניות מבאר דפרוזבול שם מורכב משמות הכתיבה ופירושו בלשונם תקון הענין וכבר הקשו על זה המעשה שעשה הלל ואמרו בגמרא מי איכא מידי דמדאורייתא משמט שביעית ומתקן הלל דלא תשמט ובארנו שתקנת הלל היא בשביעית בזמן הזה שהיא מדרבנן והוא מה שאמר הכתוב 'זוה דבר השמטה שמוט כל בעל משה יד' ואמרו בשתי שמטות הכתוב מדבר אחת שמטת קרקע ואחת שמטת כספים בזמן שאתה משמט קרקע אתה משמט כספים בזמן שאי אתה משמט קרקע אי אתה משמט כספים והתקינו רבנן דתשמט זכר לשביעית ונעשה שביעית בזמן הזה דרבנן א"כ כבר התבאר לך שהשמטת כספים אנו חייבים בזמן הזה מדרבנן ודע שהוא כולל כל מקום וכל זמן ר"ל השמטת מלוה בשביעית מדרבנן ועל ענין זה יש לך לדון ואין להתרשל כשיבקש הנתבע זה הדבר או שיהיה יורש שהעיקר אצלנו טוענים ליורש ויש לך לדון בו שהחוב נשמט אפילו לא יבקש הוא זה הדבר. כדי שלא ישמט החוב עד שילוו זה את זה. ואין הפרוזבול מועיל אלא בשמטת כספים בזמן הזה שהיא מדברי סופרים ע"כ (וע"ע לקמן בהערה בסוף הל' זו).

ס. כדי שלא ישמט החוב עד שילוו זה את זה - אולם יש מצווה כן לשמט איזה חוב כדברי הבא"ח שישאיר איזה סכום כל שהוא וגם אשה מחברתה בשביל שיזכו לקיים מצוות 'שמיטת כספים'.

סא. ואין הפרוזבול מועיל אלא בשמיטת כספים בזמן הזה - דככתב רבנו לעיל (בהל' ב') "אין שמיטת כספים נוהגת מן התורה אלא בזמן שהיובל נוהג שיש שם שמיטת קרקע, שהרי ישוב הקרקע לבעליו בלא כסף, ודבר זה קבלה הוא, אמרו חכמים בזמן שאתה משמט קרקע אתה משמט כספים בכל מקום בין בארץ בין בחוצה לארץ, ובזמן שאין שם שמיטת קרקע אין אתה משמט כספים בשביעית אפילו בארץ.

ומוסיף שם (הלכה ג) "ומדברי סופרים שתהא שמיטת כספים נוהגת בזמן הזה בכ"מ, ואע"פ שאין היובל נוהג כדי שלא תשתכח תורת שמיטת הכספים מישראל".

עולה מדברי רבנו ששמיטת כספים בזה"ז מדרבנן בכל מקום וכך כתב בשו"ע (שם סעי' ב') וכ"כ הטור (ח"מ ס' סז) "והשמטת כספים נוהגת האידנא ואינה משמטת אלא בסופה וכתב א"א הרא"ש ש

ז"ל בתשובה ששאלת שנוהגין בארץ הזאת לגבות שטרות שעברה עליהן שביעית הוי יודע שתמהתי על זה מיום בואי לארץ הזאת וצווחתי ככרוכיא ולית דמשגח בי ואמרו כי כבר נהגו כן בארץ הזאת וא"א לשנות המנהג ואמרת מנהג כזה שהוא לעבור על דברי תורה ולהוציא ממון שלא כדין אין לילך אחריה ואמרו לי כי הרבה יפוי לשון רגילין לכתוב בשטרות שהן מורין על זה שלא תהא שביעית משמטתו ודקדקתי ולא מצאתי שום תנאי ויפוי לשון שיוורה על דרך זה: ומה שכתבת שכתוב בשטרות שיוכל המלוה לגבות בכל צד שיוכל בין בדרכים הדתיים בין בדרכים שאינם דתיים אם הוא מתנה לגבות בדרכים שאינם דתיים הרי הוא מתנה על מ"ש בתורה ואני מיום בואי לכאן אני דן שלא תשמש שביעית וגם אני סותר מנהגם אלא אני מניחם לדון כמנהגם.

א . דעת היש אומרים שאין שמיטת כספים נוהגת בזמן הזה - פסק השו"ע (ח"מ, סי' סז ס"א) "שאינן שמיטת כספים נוהגת מן התורה, אלא בזמן שהיובל נוהג, ומדברי סופרים שתהא שמיטת כספים נוהגת בזמן הזה בכל מקום. הגה (רמב"ם פ"ט מה' שמטה, סה"ת שער מ"ה והר"ן בשם י"א) כן הוא הסכמת הפוסקים.

וכתב הרמ"א אבל יש אומרים דאין שמיטה נוהגת בזמן הזה ונראה שעליהם סמכו במדינות אלו, שאין נוהגים דין שמיטה כלל בזמן הזה, והמנהג היו נוהגים עדין בזמן הרא"ש, כמו שכתוב בתשובה (הטור ס"ה הביאו) שהיה צווח ככרוכיא לבטל המנהג, ולא אשגחו ביה.

וכבר כתבו גם כן האחרונים ז"ל (בד"מ ס"ה הביאו) טעם למנהג שאין נוהגין שמיטה כמבואר בדברי המהרי"ק (שורש צ"ב) ומהר"ר איסרלן (בת"ה סימן ש"ד) ובמהרי"ל ואין לדקדק אחריהם.

ונראה שעליהם סמכו במדינות אלו, שאין נוהגים דין שמיטה כלל בזמן הזה, והמנהג היו נוהגים עדין בזמן הרא"ש, כמו שכתוב בתשובה (הטור ס"ה הביאו) שהיה צווח ככרוכיא לבטל המנהג, ולא אשגחו ביה, וכתבו גם כן האחרונים ז"ל (בד"מ ס"ה הביאו) טעם למנהג שאין נוהגין שמיטה כמבואר בדברי מהרי"ק (שורש צ"ב) ומהר"ר איסרלן זבת"ה (סי' ד"ש) ובמהרי"ל, ואין לדקדק אחריהם.

ועיקר הטעם שאין נוהגת בזמן הזה כתב הרמב"ן מפני שאין יושביה עליה, וז"ל (בחי'דושיו) וכן בספר הזכות דתרי דיני נאמרו בדבר דבזמן בית שני לא היה נוהג יובל מן התורה כיון שלא היו כל יושביה עליה והיו מעורבין השבטים זה בזה ולא היו מיושבים כתיקונן אבל נהגו דיני יובל מדבריהם להחמיר אבל לאחר החורבן בטל לגמרי היובל שאין הדעת מסכמת ואין השכל מקבל שינהגו בכך לאחר חורבן שהרי הארץ חריבה ושממה ביד זרים ואין ישראל עליה אלא כעבד שלן באכסניא, ע"כ ועי"ש.

ובספר התרומות (שער מ"ה) הובאה תשובת הרז"ה דלדעתו נהג דין יובל אף לאחר החורבן כל זמן שהיו ב"ד סמוכין שהיו מקדשין עפ"י הראיה .

ועיין עוד במנ"ח (סי' תע"ז) שמצדד לומר דה"ה אם אין יובל נוהג מסיבה אחרת כגון שלא תקעו בשופר או שלא היו עבדים וקרקעות שהן מעכבים ביובל נמי אין נוהגת השמטת כספים עי"ש.

ולענ"ד יש לדון בדבר דשמא דוקא אם בטלה קדושת הארץ לענין יובלות אז הוא דאמרין דגם לענין שמיטה בטלה אבל מסיבות אחרות שאינם ענין לקדושת הארץ אפשר דאינן מבטלות את דין השמיטה ודין יושביה עליה מסתבר לומר דהוא קובע לגבי דין קדושת הארץ .

אך חכמים תקנו שתהא שמיטת כספים נוהגת אף בזמן הזה כדי שלא תשתכח תורת שמיטת כספים מישראל (וע"ע לקמן אות ב').

ב . דעת היש אומרים ששמיטת כספים נוהגת בזמן הזה - ויש שסוברים שגם בזמן הזה הוא 'מדאורייתא' וכך נקטו הגידולי תרומה (שער מה סי' ד) וז"ל "וכתב הרב בעל העיטור בשם ה"ר יהודה אלברצלוני ז"ל (בספר השטרות שטר מח) דהני מילי דנוהג שמיטת שביעית בכספים הני מילי בארץ

סב מדברי סופרים סג אבל שמטה של תורה אין הפרוזבול מועיל בה.

הלכה יז

סד אין כותבין פרוזבול אלא חכמים גדולים ביותר בבית דינו של רבי אמי ורבי

ישראל ובזמן הזה אבל בחוצה לארץ לא, ואפילו פרוזבול לא צריך ושמואל דקאמר האי פרוזבול עולבנא דדייני הוא, לאותן שדרין בארץ ישראל קאמר, דהא לאחר חרבן הוה.

ובתומים (סי' מ"ז סק"א) ומדברי הרמב"ן ז"ל (מכות, שם) מוכח להדיא דנקט דבזמן הזה אינה אלא מדבריהם ויעויין בשו"ת נחפה בכסף (יור"ד, סי' ד) מ"ש בזה וכן במשנה כסף שם פנים מסבירות (סק"ט אות י"ג).

ויש מן הראשונים המקילים ואומרים דאין שמיטת כספים נוהגת כלל בזמן הזה ואינה אלא מדת חסידות בלבד כמובא בהשגות הראב"ד על הרי"ף בגיטין שם ובספר תמים דעים (סי' קל"ג) וכן במגן אבות להמאירי (ענין ט"ו) ובאמת הרמב"ן בהשגתו טען נגד זה ולדעתו אין שייך בזה מדת חסידות וכלשונו איזה חסידות יש בדבר להשמיט כספים ולנעול דלת בפני לוין בכיוצא בזה אמר כל שאינו מצווה בדבר ועושהו נקרא הדיוט'.

ולהלכה נקטו רוב הפוסקים דשמיטת כספים בזמן הזה נוהגת מדרבנן ובספר ישועות ישראל (חו"מ, סי' סז סק"ב) כתב לחדש דאפילו להני דסברי דשמיטת כספים נוהגת האידנא מדרבנן אינה חיוב גמור מדבריהם אלא קבלו ישראל כן על עצמם להציב ציונים ולעשות זכר למקדש עייש וצ"ע בדבריו מה כוונתו.

סב. שהיא מדברי סופרים - שהרי שמיטת החוב היא מדברי חכמים, ואמרו חכמים שע"י הפרוזבול לא ישמט החוב, וכדאמרין לעיל שכל זמן שאין היובל נוהג מן התורה אין שמיטת כספים נוהגת מן התורה והיובל אין נוהג בזמן הזה שאין כל יושביה עליה, ולכן גם השמיטה אינה אלא מדברי סופרים זכר לשמיטה דאורייתא. וכך פסק להלכה גם בשו"ע (חו"מ סי' סז, א) ובזמן ששביעית מדאורייתא, לא הוי תקנת הפרוזבול ויש צורך לחזור ולהלוות ולשמוט את החובות עם צאת השמיטה.

סג. אבל שמטה של תורה אין פרוזבול מועיל בה - בזמן שנוהגת מהתורה, אולם הראב"ד השיג על דברי רבינו, וכתב שנחלקו בזה אב"י ורבא במסכת גיטין (ל"ו ב') אם פרוזבול נוהג דווקא בזמן הזה, שהשמיטה היא מדברי סופרים, או אפילו בזמן שנוהג היובל, והשמיטה הייתה מדאורייתא, ודברי רבנו הם כדעת אב"י, אולם הלכה כדברי רבא שפרוזבול מועיל גם בשמיטה מהתורה דהפקר בית דין הפקר'.

וכ"כ רש"י בגיטין (ל"ו ע"ב) והרשב"א והר"ן כמו שכתב הר"י קורקוס וכן דעת בעל העיטור, אולם דעת התוספות והרא"ש שם כדעת רבנו.

סד. אין כותבין פרוזבול אלא חכמים גדולים ביותר בבית דינו של רבי אמי ורבי אסי - משמע מלשון רבנו שכותב שהן ראויין להפקיע ממון בני אדם שרק בית דין בבית דינו של רבי אמי ורבי אסי יכולים להפקיע ממון בני אדם, וכן משמע שדין הפקר בית דין הפקר נמסר רק לבית דין גדול בבית דינו של רבי אמי ורבי אסי.

אולם בכס"מ שכתב שמ"ש רבנו בית דינו של רבי אמי ורבי אסי לאו דווקא אלא כל בית דין גדול שבדור.

ואמרי בגמ' גיטין (ל"ו ע"א) תנן פלוני ופלוני דיינין שבמקום פלוני, אמרו אמר שמואל לא כותבין פרוזבול אלא אי בבי דינא דסורא אי בבי דינא דנהרעדא ומבואר שם בגמ' שאף אם נאמר שהלל

תיקן פרוזבול לדרי עלמא ולכאורה היה צריך להועיל בכל בית דין מ"מ יתכן והתקין הלל לדורות עולם שיועיל רק בבית דין שיכול להפקיע ממון כגון בית דינו של רב אמי ורב אסי.

א. נחלקו הראשונים להלכה איזה ב"ד צריך לכתוב פרוזבול, לדעת התרומה (שער מ"ה סי' ט"ז והובא בב"י חו"מ סי' ס"ז) דאין ב"דמתאים בימנו לכתוב פרוזבול וז"ל 'איכא מאן דאמר דהאינדא אין לנו ב"ד הגדול ולית לן למכתב פרוזבול, ואי עבד - לא מהני'.

ב. ולדעת רבים מהראשונים אין להחמיר כדעה זו, וכן היא דעת התוס' (שם, גיטין) הרא"ש, והר"ן והרשב"א דאין הלכה כשמואל וכל ב"ד וב"ד יכולים לכתוב פרוזבול.

ג. והנה רבנו לקמן פסק (הל' כ"ז) תלמידי חכמים שהלוו זה את זה ומסר דבריו לתלמידים ואמר מוסרני לכם שכל חוב שיש לי שאגבנו כל זמן שארצה אינו צריך לכתוב פרוזבול מפני שהן יודעים שהשמטת כספים בזמן הזה מדבריהם ובדברים בלבד היא נדחית, וכן פסק בשו"ע שם (סעי' כ') ומקור הדברים מהגמ' גיטין (לו ע"א) רבנן דבי רב אשי מסרי מילייהו להדדי רבי יונתן מסר מילי לר' חייא בר אבא, ע"כ.

והקשה הראב"ד (פ"י הכ"ז) דבריו סותרים זה את זה והיינו שדעת הראב"ד שאי אמרין שבדברים בלבד היא נדחת ותלמידי חכמים מוסרים דבריהם לתלמידים מבואר שאין צריך דוקא בית דין חשוב כרב אמי ורב אסי, והוי סתירה בדברי רבנו שכתב (בהל' י"ז) ששאר בתי דינין אין כותבין.

ואכן מצינו שלש שיטות בראשונים בענין זה הב"ח (חו"מ סי' סז ס"ק כא) שיטת הרי"ף והרמב"ן והרשב"א (שו"ת ח"ג סימן לג) והרא"ש (בפסקים גיטין פ"ד סימן יג) והטור, דסברי שלא קיימא לן כשמואל, דרבנן דבי רב אשי פליגי עליה דשמואל וסבירא להו שכותבים פרוזבול בפני כל בית דין, שיטת רבנו תם (קודם שחזר בו ראה ספר הישר ח"י סי' קלח ובעל התרומות סי' מ"ה פירש כן בדעת הרמב"ם) שצריך דוקא בית דין הגדול.

ד. להלכה נחלקו השו"ע והרמ"א:

לפני אלו דיינים יש לסדר פרוזבול

דעת השו"ע:

(חו"מ, סי' ס"ז סעי' י"ח) פסק 'דוקא ב"ד חשוב' והיינו בקיאינ' בדין ובענין פרוזבול ויודעים ענין השמיטה, והמחוס עליהם רבים באותה העיר' וכן היא שיטת רבנו תם אחר חזרה וכו"ה בתוס' גיטין (לו ד"ה דאלימי) ורבנו והרא"ש (בתשובה כלל ע"ז סי' והר"ן שצריך בית דין החשוב שבכל דור.

הרי שלדעת השו"ע ברור שאם כותב שמוסר חובותיו לשלושה דיינים חשובים שכל אחד מהם דיין במקום אחר נחשב כמסירה לב"ד, ואף בזמן הזה שאין הדינים או הרב נבחרים ע"י בני העיר אלא ע"י הקהילה שלה משתיכים צריך דווקא ב"ד הממונה על הקהל ויכול לתקן תקנות.

ולהלכה:

כבר ידוע דעת רבותינו הספרדים אף בזמן הזה ובראשם דעת הגר"צ אבא שאול זצוק"ל (אורל"צ פר' ז' הל' ה') שאין צריך למסור את הפרוזבול לדיינים עצמם, ודי שיעשה כן בפני עדים, ואפילו אם אין הבית דין יודעין על זה ואפילו אם הבית דין נמצא בעיר אחרת, כמו שאמרו בירושלמי (שביעית פר' י' הלכה ב') 'ואפילו נתונים ברומי', כלומר הדיינים.

וכך פירשו עוד ראשונים, כדכתב במהר"י קורקוס על הרמב"ם (פר' ט' הל' י"ז) וכ"כ הרמ"א בסעיף כ' כדברי הב"י 'שאף שהדינים בעיר אחרת יכול למסור דבריו שלא בפניהם, ויאמר אני מוסר שטרות לב"ד פלוני שבעיר פלונית.

אפי סה שהן ראויין להפקיע ממון בני אדם אבל שאר בתי דינין אין בותבין.

הלכה יח

סו והו גופו של פרוזבול מוסרני לכם פלוני ופלוני הדינין שפמקום פלוני שפל

ואף שיש שהצריכו למסור דוקא בפני הדינים די שימסור בפני העדים, וכ"כ בשו"ת המבי"ט (ח"ב סי' פ"א), וכך מנהג ירושלים לרבותינו הספרדים, הרי שנהגו לכתוב פרוזבול בפני עדים ושלא בפני הדיינים.

אולם הרמ"א (שם):

נחלק על דברי הבי' וכתב 'וי"א שכותבין פרוזבול בכל בית דין' (טור וב"י בשם הפוסקים) ונראה לי דיש להקל בזמן הזה, אולם גם לדעת הרמ"א דסגי בכל בית דין לא יעשה סתם ע"י שלושה אנשים שאינם מבינים כלום אלא אנשים ת"ח שיבינו את עניין הפרוזבול ודיניו.

וגם בריטב"א (גיטין שם) שכותבים בפני כל בית דין, ואפילו שלושה סתם שיכולים לדון וחל עליהם כמה דינים האמורים בעניין דיינים שלא היו קרובים זה לזה.

וראיתי בדרך אמונה דצריך שהיה בהם לכל הפחות אחד שהיה 'גמיר כמבואר בנתיבות המשפט (סי' ג' ס"ק ב') שידע הדינים ויש לו שיקול הדעת בדינים.

סה. שהן ראויין להפקיע ממון בני אדם אבל שאר בתי דינין אין כותבי - ולכך בכוחם להפקיע ממון הלוה ולחיבו לשלם למלוה, ויש אריכות גדולה בזה וכבר דברנו במקומו ואין מקום להאריך בפרט שאין לנו ב"ד היכולים להפקיע ממון בזמננו. ע"כ.

סו. זהו גוף הפרוזבול - א. לדעת רבותינו הספרדים והוא הנוסח שנכתב בירושלים ע"י הרשל"צ הגאון רבי רפאל חזן זיע"א בעל החיקרי לב וגם הודפס בספר בארץ החיים (חו"מ סי' ס"ז סעי' י"ז), וכך נהגו כל רבותינו הספרדים ועל ראשם דעת הגרב"צ אבא שאול זצוק"ל ואין צורך בסוגי שטרות חדשים מקרוב באו ע"י איזה בתי דין ואין המקום להאריך בזה ואדרבה יש עדיפות לשמר את הישן וזה נוסח שטר הפרוזבול לדעת הספרדים:

מודים אנחנו עדים ח"מ שאיך בא לפנינו _____ בן _____ ואמר לנו אתם הוו עלי עדים גמורים כתחז"ל, שאיך אני מקנה ומזכה ארבע אמות קרקע מקרקע שלי לכל איש ישראל שיש לי חוב עליו ואין לו קרקע. גם אמר לנו _____ הנז' אתם הוו עלי עדים גמורים איך אני מודה לפניכם הודאה גו"ש כתחז"ל שאני מוסר לב"ד שב _____ שהם הרב ר' _____ נר"ו והרב ר' _____ נר"ו והרב ר' _____ נר"ו כל חוב שיש לי אצל כל אדם כדי שאוכל לנבותו כל זמן שארצה, ואנחנו עדים ח"מ הואיל ואמר לפנינו מילי דפרוזבול כדאמור רבנן כתבנו וחתמנו היום _____ ועשרים לחדש אלול שנת _____ שטר פרוזבול זה כנהוג מימי הלל הזקן ע"ה וכתקון רבנן ז"ל. ומעתה יפה כחו של _____ (שם המלוה) הנז"ל שלא תשמט שנה השביעית הזאת כל חוב שיש לו אצל כל אדם עד היום הזה כי הוחזק כחו כתקנתא דרבנן והכל שריר ובריר וקיים.

(שם העד) _____ (שם העד)



היכל הפרוזבול



שכה

זהו גופו של פרוזבול - ב. לבני אשכנז ע"פ הגר"ש אלישיב זצוק"ל כמו בא בשבות יצחק (קובץ
בדיני פרוזבול פרק ד' עמ' מג).

נוסח שטר פרוזבול של הגר"ש אלישיב כנ"ל לבעל המוסר פרוזבול עבור עצמו ועבור אשתו
בשליחותה בשטר אחד

אנחנו החתומים מטה מאשרים בזה כי אתא לקדמנא הכא _____ ואמר לנא:
הן שנה זו היא שנת השמיטה, ויש לי ולאשתי חובות בשטר ובעל פה על אנשים ועל בנקים. הריני
מוסר לבית הדין בעיר _____ הלא המה: הרב _____
והרב _____ והרב _____ שליט"א שכל חוב שיש לי ולאשתי
שאגבנו כל זמן שארצה.

ואם אין מועילה מסירה אלא לפני בית דין, הריני מוסר לפניכם שכל חוב שיש לי ולאשתי
שאגבנו כל זמן שארצה.

והואיל ו _____ מסר מילי דפרוזבולא כדאמור רבנן על חובותיו ועל חובות
אשתו, כתבנו וחתמנו ביום _____ האי שטר דפרוזבולא כדנהגא מיומי דהלל הזקן,
וכתקון חז"ל.

נאום _____ נאום _____ נאום _____



גר"מ טוקוצ'ינסקי בספר השמיטה (חלק א' פרק יג סעיפים ו'-ז') כתב שבשנים קודמות היו הבד"צ
בירושלים כותבים את נוסח שטר הפרוזבול כפי הנוסח שהבאנו בפנים באות שגיא! מקור ההפניה
לא נמצא. ובשנים מאוחרות יותר החלו להדר ולכתוב את נוסח הפרוזבול כפי נוסח שטר הפרוזבול
בספר השטרות לרבינו יהודה אברצלוני ז"ע והרבה עושים זה.

במותב תלתא בי דינא כחדא הוינא ובא לפנינו הרב _____ ואמר לנו "הן שנה זו היא
שנת השביעית ויש לי חובות בשטר ובעל פה על איזה אנשים, והריני מוסר לכם פרוזבול ויהיית
לכון במתנה בקנין ד' אמות קרקע מארעא דאית לי ועל גביהון ארשית יתכון למגבי כל חובות דאית
לי על אינשי, ומעתה תיהוו לי דייני ותגבוהו ותקבלוהו לי ואם לא תגבוהו אתם, מעתה כיון שמסרתי
לכם פרוזבול זה הרי אני גובה כל חוב שיש לי עד היום אצל כל אדם כל זמן שארצה", ואנחנו בית
דין שמענו דבריו ופינו כחו דלא תשמט ליה ויגבה כל חובותיו על ידי פרוזבול זה כתקנת הלל וחז"ל.

ובעה"ח היום _____ לחדש _____ שנת _____ לפ"ק פעה"ק ירושלים ת"ו. בית
דין צדק לכל מקהלות האשכנזים

נאום _____ נאום _____ נאום _____



החתם סופר (חושן משפט סימן קיג, מובא גם בפתחי תשובה בסימן סז ס"ק ג) הביא נוסח פרוזבול
שנעשה בנוכחות הדיינים עצמם.

וז"ל במותב תלתא כחדא הוינא, ואתא קדמנא מכתב הנודע לנו ב"ד ח"מ, וניכר לנו היטב שהוא
כתיבת וחתומת יד החתום מטה וזה ה' נוסח הכתב ההוא מוסרני לכם פלוני ופלוני ופלוני הדיינים
שבמקום פלוני, שכל חוב שיש לי, שאגבנו כל זמן שארצה הק' פלוני, ומדאבתרר לנא שכן הוא,
אשרנוהו וקיימנוהו כדחזי ויהיה לפרוזבול זה כל תוקף ועזו עד יום ב' כ"ד מנחם יום כתיבת כ' הנ"ל
בעה"ח פה ק"ק פלוני שנת תקס"ה שהוא שמטה. הק': פלוני ופלוני ופלוני (חתומות הדיינים).

חוב שיש לי שאנחנו כל זמן שארצה ותרנין או העדים חותמין מלמטה.



צריך לכתוב תאריך בפרוזבול, מכיוון שפרוזבול עם שטר מוקדם כשר, שכן המלווה הפסיד לעצמו שיוכל לגבות רק את ההלוואות שנעשו את התאריך המוקדם ולא את ההלוואות שניתנו לאחר מכן, אך פרוזבול עם תאריך מאוחר - הפרוזבול פסול, כגון פרוזבול שנכתב בחודש ניסן והתאריך נכתב לאלול - יוצא שהמלווה יוכל לגבות שלא כדין את ההלוואות שנעשו עד חודש אלול המאוחר, (ההלוואות שבוצעו לאחר כתיבת הפרוזבול בחודש ניסן נשמטים, מכיוון שלא נכתב עליהם פרוזבול).

וכך הבאנו מהמבואר במשנה במסכת שביעית פרק י משנה ה: "פרוזבול המוקדם - כשר, והמאוחר - פסול, שטרי חוב המוקדמים - פסולים, והמאוחרים - כשרים.

וז"ל רבנו תם בספר הישר (חידושים סימן קלח) כתב: שטר פרוזבול ללא תאריך - פסול, שכן המשנה השווה בין פרוזבול לשטר חוב, וכשם שלא ניתן לגבות מנכסים משועבדים עם שטר ללא תאריך, כך גם לא ניתן לגבות מהלווה לא תאריך בפרוזבול. אבל הגידולי תרומה (שער מה ס"ק כב) כתב: פרוזבול ללא תאריך - כשר.

ובגידולי תרומה הוכיח מדברי הרמב"ם (הלכות שמיטה ויובל פר' ט' הל' כ"ה) שכתב: "הוציא פרוזבול, וטען הנתבע ואמר: 'מלווה זו שהוא תובע אחר פרוזבול זה היתה', והתובע אומר: 'קודם פרוזבול היתה' - התובע נאמן". (המלווה נאמן לטעון שההלוואה הייתה לפני כתיבת הפרוזבול, כך שהחוב לא נשמת). הרמב"ם שם על מקום שלא נכתב תאריך בפרוזבול, ולכן יש חילוקי דעות בין הלווה למלווה מתי הייתה ההלוואה.

בגמ' גיטין (לז ע"א) "רבנן דבי רב אשי מסרי מיליהו להדדי". בדיבור ללא שטר, כתב רש"י - "אלא כך אמר להם 'הרי אתם בית דין, וחובי מסור לכם, לגבותו כל זמן שארצה'".

"רבי יונתן מסר מילי לר' חייא בר אבא, אמר ליה צריכנא מידי אחרינא, (האם מספיק מסירת המילים, או שצריך לעשות עוד דבר לפרוזבול) אמר ליה: לא צריכת".

ונחלקו הראשונים, האם ניתן למסור את החובות לכל ב"ד, או שצריך ב"ד מומחה, כתב הרמב"ם (הל' שמיטה פר' ט הל' כז) סבור, שלא ניתן למסור את החובות לכל בית דין, אלא רק לב"ד חשוב כמו ב"ד של רב אמי ורב אסי, אומנם ת"ח שיודעים ששמיטה בזמן הזה היא מדרבנן, יכולים הם למסור את החוב זה לזה, ואין צורך שימסרו לב"ד חשוב

וכתב הרא"ש (שם סי' יג) דאין צורך בב"ד חשוב, אלא אף למסור את החוב בע"פ לכל שלושה אנשים, ולא רק ת"ח יכולים לעשות כך, אלא גם כל אדם יכול למסור את חובותיו בפני שלושה. וכ"כ התוס' שם (ל"ו ע"ב) ד"ה דאלימי, שרבנו תם היה כותב פרוזבול, "כי היה אומר, דלא בעינן אלא ב"ד חשוב שבדור". השו"ע (סי' סז סע' כ') פסק כדעת הרמב"ם, שלא ניתן לעשות פרוזבול בעל פה, כי אם נקל לעשות פרוזבול בעל פה, יש חשש שיאמרו שהשמיטה כלל לא חלה בזמן הזה, וכל דין פרוזבול הוא חומרא בעלמא. אומנם אם המלווה והלווה תלמידי חכמים שמודעים למצוות שמיטת כספים בזמן הזה - רשאים לעשות פרוזבול בעל פה, אולם הרמ"א פסק כדעת הרא"ש, שכל אדם יכול לעשות פרוזבול בעל פה.

הרה"ג רבי יקותיאל יהודה ליברמן שליט"א
מחכמי ודבני הישיבה

בעניין אין שמיטת כספים נוהגת אלא בזמן שהיובל נוהג



כתב הרמב"ם (פר' ט' הל' ב') אין שמיטת כספים נוהגת מן התורה אלא בזמן שהיובל נוהג שיש שם שמיטת קרקע, שהרי ישוב הקרקע לבעליו בלא כסף, ודבר זה קבלה הוא, אמרו חכמים בזמן שאתה משמיט קרקע אתה משמיט כספים בכל מקום בין בארץ בין בחו"ל ובזמן שאין שם שמיטת קרקע אין אתה משמיט כספים בשביעית אפילו בארץ.

הנמ' בקידושין (ל"ח ע"ב) אמרי "רבי אלעזר ברבי שמעון אומר: כל מצוה שנצטוו ישראל קודם כניסתן לארץ - נוהגת בין בארץ בין בחוצה לארץ, לאחר כניסתן לארץ - אינה נוהגת אלא בארץ, חוץ מן השמטת כספים ושילוח עבדים, שאע"פ שנצטוו עליהם לאחר כניסתן לארץ - נוהגת בין בארץ בין בחוצה לארץ. השמטת כספים חובת הגוף היא! לא נצרכא אלא לכדתניא; דתניא, רבי אומר: (דברים טו) וזה דבר השמיטה שמוט - בשתי שמיטות הכתוב מדבר, אחת שמיטת קרקע ואחת שמיטת כספים, בזמן שאתה משמט קרקע - אתה משמט כספים, בזמן שאי אתה משמט קרקע - אי אתה משמט כספים. ואימא: במקום שאתה משמט קרקע - אתה משמט כספים, ובמקום שאין אתה משמט קרקע - אין אתה משמט כספים ת"ל: (דברים טו) כי קרא שמיטה לה, מכל מקום".

וביאר רש"י (שם) כל מצוה שנצטוו ישראל - להנהיגה קודם שיכנסו לארץ דהיינו חובת הגוף נוהגת בין בארץ בין בחוצה לארץ. חוץ מהשמטת כספים - ולקמיה פריך הא נמי נצטוו עליה קודם לכן דהא חובת הגוף היא ומאי חוץ. לא נצרכא אלא לכדתניא - דלא נצטוו עליה קודם לכן.

בזמן שאין אתה משמט קרקע - כגון במדבר ולאחר שגלו. ואימא במקום כו' - ולמעוטי חוצה לארץ אף בזמן הארץ".

הירושלמי (שביעית פ"י ה"ג) ג"כ כתב שיש לדון על שמיטת כספים וז"ל אמר ר' חונה קשייתה קומי רבי יעקב בר אחא כמאן דאמר מעשרות מדבר תורה והלל מתקין על דבר תורה? אמר רבי יוסי וכי משעה שגלו ישראל לבבל לא נפטרו מן המצוות התלויות בארץ והשמט כספים נוהג בין בארץ בין בחוצה

לארץ דבר תורה. חזר רבי יוסי ואמר וזה דבר השמיטה שמוט בשעה שהשמיטה נוהגת דבר תורה השמט כספים נוהג בין בארץ בין בחוצה לארץ דבר תורה ובשעה שהשמיטה נוהגת מדבריהן השמט כספים נוהגת בין בארץ בין בחוצה לארץ מדבריהם. תמן אמרין אפי' כמאן דאמר מעשרות דבר תורה מודה בשמיטה שהיא מדבריהן דתני וזה דבר השמיטה שמוט רבי אומ' שני שמיטין הללו שמיטה ויובל בשעה שהיובל נוהג שמיטה נוהגת דבר תורה פסקו היובילות שמיטה נוהגת מדבריהן

והעולה עפ"י דברי הירושלמי ששמיטת כספים אינה מן התורה בימינו אלא נוהגת מדברי חכמים ונרחיב בזה לקמן.

וב"ב הרמב"ם (הל' שמיטה ויובל פ"ט הל' ב) "אין שמיטת כספים נוהגת מן התורה אלא בזמן שהיובל נוהג שיש שם שמיטת קרקע, שהרי ישוב הקרקע לבעליו בלא כסף, ודבר זה קבלה הוא, אמרו חכמים בזמן שאתה משמיט קרקע אתה משמיט כספים בכל מקום בין בארץ בין בחוצה לארץ, ובזמן שאין שם שמיטת קרקע אין אתה משמיט כספים בשביעית אפילו בארץ".

ומוסיף שם בהלכה ג: "ומדברי סופרים שתהא שמיטת כספים נוהגת בזמן הזה בכ"מ, ואע"פ שאין היובל נוהג כדי שלא תשתכח תורת שמיטת הכספים מישראל".

עולה מדברי הרמב"ם ששמיטת כספים בזה"ז מדרבנן בכל מקום וכך כתב בשו"ע (שם סעי' ב')

וכך גם כתב הטור (חור"מ סי' סז): "והשמטת כספים נוהגת האידנא: ואינה משמטת אלא בסופה: וכתב א"א הרא"ש ז"ל בתשובה ששאלת שנוהגין בארץ הזאת לגבות שטרות שעברה עליהן שביעית הוי יודע שתמהתי על זה מיום בואי לארץ הזאת וצווחתי ככרוכיא ולית דמשגח בי ואמרו כי כבר נהגו כן בארץ הזאת וא"א לשנות המנהג: ואמרתי מנהג כזה שהוא לעבור על דברי תורה ולהוציא ממון שלא כדין אין לילך אחריו ואמרו לי כי הרבה יפוי לשון רגילין לכתוב בשטרות שהן מורין על זה שלא תהא שביעית משמטתו ודקדקתי ולא מצאתי שום תנאי ויפוי לשון שיורה על דרך זה: ומה שכתבת שכתוב בשטרות שיוכל המלוה לגבות בכל צד שיוכל בין בדרכים הדתיים בין בדרכים שאינם דתיים אם הוא מתנה לגבות בדרכים שאינם דתיים הרי הוא מתנה על מ"ש בתורה: ואני מיום בואי לכאן איני דן שלא תשמט שביעית וגם איני סותר מנהגם אלא אני מניחם לדון כמנהגם.

פסק השו"ע (חור"מ סי' סז ס"א) "שאיין שמיטת כספים נוהגת מן התורה, אלא בזמן שהיובל נוהג. ומדברי סופרים שתהא שמיטת כספים נוהגת בזמן



הזה, בכל מקום. הגה: (רמב"ם פ"ט מה' שמטה, סה"ת שער מ"ה והר"ן בשם י"א) כן הוא הסכמת הפוסקים.

ובתב הרמ"א אבל יש אומרים דאין שמיטה נוהגת בזמן הזה; ונראה שעליהם סמכו במדינות אלו, שאין נוהגים דין שמיטה כלל בזמן הזה, והמנהג היו נוהגים עדין בזמן הרא"ש, כמו שכתוב בתשובה (הטור ס"ה הביאו) שהיה צוות ככרוכיא לבטל המנהג, ולא אשגחו ביה, וכבר כתבו גם כן האחרונים ז"ל (בד"מ ס"ה הביאו) טעם למנהג שאין נוהגין שמיטה כמבואר בדברי מהרי"ק שורש צ"ב ומהר"ר איסרלן בת"ה סימן ש"ד ובמהרי"ל, ואין לדקדק אחריהם.

השו"ע פסק כרמב"ם והרא"ש, והרמ"א מביא שהמנהג היה שלא נהגו כלל שמיטת כספים.

ויש שסוברים שגם בזמן הזה הוא 'מדאוריתא' וכך נקטו הגידטלי תרומה (שער מה ס"ד) מביא: "וכתב הרב בעל העיטור בשם ה"ר יהודה אלברצלוני ז"ל (בספר השטרות שטר מח) דהני מילי דנוהג שמיטת שביעית בכספים הני מילי בארץ ישראל ובזמן הזה אבל בחוצה לארץ לא, ואפילו פרוזבול לא צריך. ושמואל דקאמר האי פרוזבול עולבנא דדייני הוא, לאותן שדיין בארץ ישראל קאמר, דהא לאחר חרבן הוה.

והמנהג היו נוהגים עדין בזמן הרא"ש, כמו שכתוב בתשובה (הטור ס"ה הביאו) שהיה צוות ככרוכיא לבטל המנהג, ולא אשגחו ביה, וכתבו גם כן האחרונים ז"ל (בד"מ ס"ה הביאו) טעם למנהג שאין נוהגין שמיטה כמבואר בדברי מהרי"ק שורש צ"ב ומהר"ר איסרלן זבת"ה סימן ש"ד ובמהרי"ל, ב ואין לדקדק אחריהם. ויש שסוברים שאינה נוהגת בזמן הזה וכך פסק הראב"ד (בהשגות על הרי"ף גיטין י"ט).



הרה"ג רבי מיכאל מלכיאלי שליט"א מחכמי ורבני הישיבה

מהות עניין השמיטה

וַיִּדְבֹּר ה' אֶל מֹשֶׁה בְּהַר סִינִי לֵאמֹר: דִּבֶּר אֶל פְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי תִבְאוּ
אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אָנִי נֹתֵן לָכֶם וְשָׁבְתָה הָאָרֶץ שְׁבַת לַה' (כה, א-ב)

א. חכמינו ז"ל עמדו על כך שדווקא בציווי על השמיטה, מדגישה התורה שזה ניתן בסיני, אף שכל המצוות ניתנו בסיני. ורש"י הביא דרשה מתורת כהנים, וז"ל: 'מה ענין שמיטה אצל הר סיני, והלא כל המצוות נאמרו מסיני? אלא מה שמיטה נאמרו כללותיה (ופרטותיה) ודקדוקיה מסיני, אף כולן נאמרו כללותיהן ודקדוקיהן מסיני. כך שנויה בתורת כהנים. ונ"ל שכך פירושה, לפי שלא מצינו שמיטת קרקעות שנשנית בערבות מואב במשנה תורה, למדנו שכללותיה ופרטותיה כולן נאמרו מסיני, ובא הכתוב ולמד כאן על כל דבור שנדבר למשה שמסיני היו כולם, כללותיהן ודקדוקיהן וחזרו ונשנו בערבות מואב'.

ב. ועדיין צ"ב, מדוע נבחרה דווקא מצות השמיטה ללמדנו על כל המצוות, שבעולם נאמרו כל הכללים והפרטים בסיני, ומה מיוחד בה יותר משאר מצוות?

ג. עוד צ"ב, דהרי דבר זה שנוי במחלוקת תנאים (ובחים קטו:), שלרבי ישמעאל 'כללות נאמרו בסיני ופרטות באהל מועד', ולרבי עקיבא 'כללות ופרטות נאמרו בסיני, ונשנו באהל מועד, ונשתלשו בערבות מואב'. נמצא שהדרשה שהביא רש"י היא רק לשיטת רבי עקיבא, אך עדיין קשה לרבי ישמעאל, מדוע נאמר במצות שמיטה שהיא נאמרה בסיני.

ד. עוד צ"ב, שכאשר נתבונן במצוות שבפרשתנו, נמצא שהמשותף לכמה מהם, היא הספרה 'שבע'. ראשית מתחילה התורה במצות 'שמיטת קרקעות' שהיא בשנה השביעית. לאחר מכן מצוה התורה על 'יובל' שהוא לאחר ספירה של "שְׁבַע שָׁבָתוֹת שָׁנִים שְׁבַע שָׁנִים שְׁבַע פְּעָמִים" (כה, ח). והפרשה מסתיימת בציווי "אֶת שְׁבַת־יְהוָה תִּשְׁמְרוּ" (כו, ב), שהוא היום השביעי. ויש להבין מהו הדבר המאחד והמקשר בין מצות אלו?

ה. עוד צ"ב, שכאשר נתבונן במצות שמיטה, נמצא תוספת שלא מצאנו בשאר מצות התורה. כאן התורה מציינת "וְשָׁבְתָה הָאָרֶץ שְׁבַת לַה'". יכלה התורה יכלה לומר "ושבתה הארץ שבת", ומה התוספת - לַה'?



עוד צ"ב, במצות שחרור העבדים ביובל אומרת התורה "כִּי עֲבָדִי הֵם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לֹא יִמְכְּרוּ מִמֶּנּוּ עֶבֶד: לֹא תִרְדֶּה בּוֹ בְּפָרֶךְ וַיִּרְאֶת מַאֲלֵהֶיךָ (כה, מב-מג). הוספת התורה "וַיִּרְאֶת מַאֲלֵהֶיךָ", צריכה ביאור, מדוע נדרשת 'יראה' כדי לקיים את מצות התורה שלא לרדות בפרך בעבד? עוד צ"ב במה שחזרה התורה שוב ואמרה "כִּי לִי בְנֵי יִשְׂרָאֵל עֲבָדִים עֲבָדִי הֵם" (שם, נה).

ו. עוד צ"ב בסיום הפרשה, "אֵת שְׁבֻתָּתִי תִשְׁמְרוּ וּמִקֻּדְשֵׁי תִירָאוּ אֲנִי ה'". מהו שמוסיפה התורה "אֲנִי ה'"? עוד צ"ב מה הקשר בין הציווי על ה'שבת', לציווי על 'מורא מקדש'?

ז. עוד צ"ב, דהנה ה'אבן עזרא' בתחילת הפרשה הרגיש בשאלה, מדוע נכתב במצות שמיטה שנאמרה "בְּהֶרֶסִינִי", וכתב וז"ל: 'אין מוקדם ומאוחר בתורה, וזו הפרשה קודם ויקרא, וכל הפרשיות שהם אחריה. כי הדיבור בהר סיני, ועתה כרת הברית הכתובה בפרשת ואלה המשפטים, והזכירה במקום הזה לחבר תנאי הארץ. וכאשר אמר על העריות, כי בעבורם תקיא הארץ אותם, כן אמר בפרשת אם בחקותי על שבתות הארץ, והזכיר בתחילה פירוש השבתות'. עכ"ל. ועדיין יש להבין, מדוע דווקא בזכות מצוות אלו זוכים לארץ ישראל? (ועיין באורך בדברינו בפרשת אחרי מות, שביארנו את הקשר בין פרשת 'עריות' לארץ ישראל, ולפי זה מוכח שבזכות השבת והשמיטה זוכים לארץ ישראל).

ח. ראה גדולה לדברי ה'אבן עזרא' מוצאים אנו בספר דהי"ב (לו, כ), שם מתואר עונשם של ישראל בסוף ימי בית ראשון. ונאמר שם "וַיִּגְלֵל הַשָּׁאֲרִית מִן הַתָּרֵב אֶל בְּבֶל", ואף התכלית של העונש מבוארת שם, והיא "לְמַלְאוֹת דִּבְרֵי ה' בְּפִי יִרְמְיָהוּ עַד רִצְתָהּ הָאָרֶץ אֶת שְׁבֻתוֹתֶיהָ כֹּל יְמֵי הַשָּׁמָה שְׁבֻתָּהּ לְמַלְאוֹת שְׁבָעִים שָׁנָה" (שם, כא).

ט. עוד צ"ב, שהנה כאשר מצוה אותנו התורה על היובל והלכותיו, מובא ענין הקרקעות שחוזרות לבעליהם, ואח"כ ענין שחרור עבדים. אך בניהם מצוה אותנו התורה "וְכִי יָמוּךְ אָחִיךָ וְגו': אֶל תִּקַּח מֵאֲתוֹ נֶשֶׁךְ וְתִרְבִּית וַיִּרְאֶת מַאֲלֵהֶיךָ וְחֵי אָחִיךָ עִמָּךְ: אֶת כֶּסֶף לֹא תִתֵּן לוֹ בְּנֶשֶׁךְ וּבְמִרְבִּית לֹא תִתֵּן אֶכְלָךְ" (כה, לו-לז). ויש להבין, מה השייכות של איסור ריבית למצות היובל?

ונראה בביאור הדברים, בהקדים מה שיש לבאר בגדר ובמהות מצוות השמיטה והיובל.

י. הרמב"ם כמורה נבוכים (ח"ג פרק לט) כתב וז"ל: 'ואמנם כל המצוות אשר ספרנום בהלכות שמיטה ויובל, מהם לחמלה על בני אדם והרחבה לבני אדם כולם, כמו שאמר "וְאָכְלוּ אֶבְיָנִי עִמָּךְ" וגו' (שמות כג, יא), ושתוסיף הארץ תבואתה ותתחזק בעמדה שמוטה, ומהם חנינה בעבדים ועניים, רצוני לומר השמטת כספים

והשמטת עבדים, ומהם עיון בתיקון הפרנסה והכלכלה על ההתמדה והוא, היות הארץ כולה שמורה לבעלים אי אפשר בה מכירה לצמיתות, "וְהָאָרֶץ לֹא תִמָּכַר לְצִמְתָּת" (ויקרא כה, כג), וישאר ממון האדם שמור עליו ועל יורשיו. עכ"ל. מבואר בדברי הרמב"ם, שמצוות השמיטה והיוכל, ובהם שחרור עבדים, גדרם ומהותם הוא חסד עם הנזקק והעבדים.

לפי זה, מובן מדוע בפרשת משפטים, כשהתורה מצווה על מצות השמיטה, היא ממקמת זאת בסמיכות למצוות נוספות שמהותם עזרה לחלש. כדוגמת איסור אונאת הגר, עזרה בהקמה ובפריקה, הלוואה לעני. מאחר שכאמור, שורש המצוות הוא אחד.

גם הציווי "שִׁשֶּׁת יָמִים תַּעֲשֶׂה מַעֲשֶׂיךָ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִשְׁבֹּת" הנאמר שם, מובן מקומו, מאחר שגם בציווי על השבת מזכירה התורה את הצורך לעמוד לימין החלש, באומרה "לְמַעַן יָנוּחַ שׁוֹרְךָ וַחֲמֹרְךָ וְנִפְשׁ בֶּן אִמְתֶּךָ וְהַגֵּר", הרי שמתאים הוא להיות בסמוך למצוות השמיטה שזהו עניינה, כמש"כ הרמב"ם, ולשאר המצוות הנזכרות.

לעומת דברי הרמב"ם, מצאנו בגמ' בסנהדרין (לט.), 'אתא ההוא תלמידא, אמר ליה (לרבי אבהו): מאי טעמא דשביעתא? אמר הקב"ה לישראל: זרעו שש והשמיטו שבע, כדי שתדעו שהארץ שלי היא'. וכן הוא בספרא (בחוקתי פרשה ב פ"ט): 'אני אמרתי להם שיהיו זורעים לי שש משמיטים לי אחת, בשביל שידעו שהארץ שלי'. מבואר שענין שמיטת הקרקע היא כדי לחזק את האמונה והדיעה שהארץ שייכת לבורא עולם.

גם בספר החינוך (מצות פד) כתב כעין זה, וז"ל: 'שרשי המצוה, לקבוע בלבנו ולצייר ציור חזק במחשבתנו ענין חידוש העולם "כִּי שִׁשֶּׁת יָמִים עָשָׂה ה' אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ" (שמות כ, יא), ולכן ציוה ברוך הוא להפקיר כל מה שתוציא הארץ בשנה זו מלבד השביתה בה, כדי שיזכור האדם כי הארץ שמוציאה אליו הפירות בכל שנה ושנה לא בכוחה וסגולתה תוציא אותם, כי יש אדון עליה ועל אדוניה, וכשהוא חפץ הוא מצוה אליו להפקירם'. עכ"ל. מבואר שיסוד מצות השמיטה מהותה חיזוק באמונה בה'.

ובספר כלי חמדה (פרשת בהר אות א ד"ה 'והנה זאת'), כתב לבאר ע"פ הנ"ל, וז"ל: 'ולהורות להם שהם העם הנבחר מהקב"ה והם רק תחת השגחתו יתברך שמו, ציווה להם הקב"ה מצוות שמיטה שכל שנה שביעית יהיה שמיטה, ולא יזרעו ולא יקצרו, ואעפ"כ יהיה להם ברכה לאכול שנה שביעית, ולכן המצווה בשנה השביעית כמו שנתן הקב"ה כוח בשבת להשפיע בו ברכה, ומי שמשמר שביעית שופע לו ברכה בכלל שש השנים. וזה היה תכלית ויסוד קיום ישראל



בארץ ישראל, להורות להם שכל הצלחתם בעבודתם בזריעה וקצירה וקיוםם בארץ הוא רק על ידי שביתה בשביעית. עכ"ל. נמצאנו למדים שבדומה לכוחה של שבת בהשפעתה על ימי החול, כן כוחה של שמיטה להשפיע על שש שנות העבודה שקדמו לה ועל אלה שיבואו אחריה.

ואף בפירוש האברבנאל (לפרקי אבות) כתב וז"ל: 'ששמיטת הארץ תהיה כמו השבת המקודשת אשר לישראל, וכאילו ארץ ההיא למעלת קדושתה תעיד בפינה הזאת מה שיעיד העם הישראלי בשבתותיהם'.

יא. ועל פי דרך זו מובן היטב הקשר בין שמיטה ויובל לשבת, משום שאף מצות השבת מהותה חיזוק האמונה בבורא עולם ובבריאת העולם, כמו שנאמר "וַאֲתָהּ דִּבֶּר אֵל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אַךְ אֵת שַׁבְּתֹתַי תִּשְׁמְרוּ כִּי אוֹת הִיא בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם לְדֹרֹתֵיכֶם לְדַעַת כִּי אֲנִי ה' מְקַדְּשְׁכֶם" (שמות לא, יג), א"כ מובן שהשבת והשמיטה מהותם חיזוק האמונה בבריאת העולם, ולכן מביאה התורה בסמיכות לציווי על השמיטה, את הציווי על השבת.

ולפי זה יבואר היטב עניין מיוחד שיש במצוות השמיטה, והוא מבואר בדברי הרמב"ם (פ"ט מהל' שמיטה ויובל ה"ל), שהתורה הבטיחה שכר בעולם הזה למי שמלווה את חברו קודם השמיטה ואינו נמנע מכך מחשש שהחוב ישמט. וההסבר בזה הוא, שהיות ועל ידי כך מתחזקת האמונה הכללית בהקב"ה, נתן הקב"ה למצוה זו שכר בעוה"ז, כדי שבכך תתחזק האמונה.

יב. ולפי זה נבוא לבאר מדוע הסמיכה התורה את הציווי על מורא מקדש לשבת, ובהקדים את דברי המדרש (פסיקתא רבתי פרשה ו), 'דבר אחר, וַיִּתְּשֶׁלֶם כָּל הַמִּלְאכָה" (מ"א ז, נא, דהיי"ב ה, א), 'המלאכה' אין כתיב כאן אלא "כָּל הַמִּלְאכָה", מלאכת ששת ימי בראשית. "מִכָּל מְלָאכָתוֹ אֲשֶׁר בָּרָא אֱלֹהִים לַעֲשׂוֹת" (בראשית ב, ג), 'עשה' אין כתיב כאן אלא "לַעֲשׂוֹת", עדיין יש מלאכה אחרת. כיון שבא שלמה ובנה בית המקדש אמר הקב"ה: עכשיו שלמה מלאכת השמים וארץ, וַיִּתְּשֶׁלֶם כָּל הַמִּלְאכָה", לכך נקרא שלמה, שהשלים הקב"ה מלאכת ששת ימי בראשית לתוך מעשי ידיו. וכן במדרש נוסף (מדרש משלי ל, ד), דבר אחר: "מִי הֵקִים כָּל אֶפְסֵי אֶרֶץ" (משלי ל, ד), זה משה, שהקים אהל מועד, שהעולם הוקם עמו. 'להקים המשכן' לא נאמר אלא "לְהִקִּים אֶת הַמִּשְׁכָּן" (במדבר ז, א), העולם הוקם עמו, שעד שהוקם המשכן היה העולם רותת, ומשהוקם נתבסס העולם, לכך נאמר "וַיִּהְיֶה בְיוֹם כָּלוֹת מֹשֶׁה לְהִקִּים אֶת הַמִּשְׁכָּן".

מבואר מכל זה, שמלאכת בריאת העולם לא הסתיימה בסיומם של ששת ימי בראשית, וזאת משום שהעולם היה חסר עד לאחר שהסתיימה מלאכת בניית המשכן. וא"כ כשם שהשבת מעידה על בריאת העולם, שהרי אנו נחים ביום



השביעי כמו שה' נח ביום השביעי, גם המשכן מעיד על סיום מלאכת בריאת העולם, ולכן הסמיכה התורה את מצות מורא מקדש סמוך לציווי על השבת.

יג. והדברים מפורשים יותר במדרש (תנחומא פר' פקודי): 'אמר רבי יעקב בר אסי: למה הוא אומר "ה' אֶהְבְּתִי מְעוֹן בֵּיתָךְ וּמָקוֹם מְשָכְנְךָ כְּבוֹדְךָ" (תהלים כו, ח), בשביל ששקול כנגד בריאת העולם. בראשון כתיב "בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ" (בראשית א, א), וכתיב "נוֹטָה שָׁמַיִם כִּי־יָצְעָה" (תהלים קד, ב), ובמשכן "וַעֲשִׂיתָ יְרֵיעַת עֲזִים" (שמות כו, ז). בשני "יְהִי רָקִיעַ" (בראשית א, ו), ואמור בהם הבדלה, שנאמר "וַיְהִי מִבְּדִיל בֵּין מַיִם לְמַיִם" (שם), ובמשכן כתיב "וַיְהַבְדִּילָהּ הַפָּרֹכֶת לָכֶם" (שמות כו, לג). בשלישי כתיב 'מִים', ובמשכן "וַיִּנְתֶּתָּ שָׁמָּה מַיִם" (שמות ל, יח). ברביעי "מִאֲרֹת" (בראשית א, יד), ובמשכן 'מְנוּרָה'. וכן בסוף הבריאה "וַיִּכְלֹו הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ" (שם ב, א), ובמשכן "וַיְהִי בַיּוֹם כָּלוֹת". [בשבת] "וַיִּקְדָּשׁ אֹתוֹ" (שם ב, ג), [ובמשכן] "וַיִּקְדָּשׁ אֹתוֹ" (שמות ז, א).

ובענין זה כתב הרמב"ן (ויקרא כה, ב) לפרש את ההשוואה בין שבת לשביעית, על פי דברי הגמ' (סנהדרין צז.), 'שית אלפי שנים הווה עלמא וחד חרוב', כי בעניינה של השמיטה נרמז 'סוד גדול מסודות התורה, וכבר רמז לנו רבי אברהם האבן עזרא שכתב, וטעם שבת לה' כיום השבת, וסוד ימות עולם רמוז במקום הזה'. וביאר וז"ל: 'וכוף אזנך לשמוע מה שאני רשאי להשמיעך ממנו בלשון אשר אשמיעך, ואם תזכה תתבונן. כבר כתבתי בסדר בראשית (בראשית ב, ג) כי ששת ימי בראשית הם ימות עולם, ויום השביעי שבת לה' אלקיך, כי בו יהיה שבת לשם הגדול, כמו ששנינו (תמיד פ"ז מ"ד), בשביעי מה היו אומרים, מזמור שיר ליום השבת לעתיד לבא שכולה שבת ומנוחה לחיי העולמים'. לדעת הרמב"ן כוונת חז"ל לומר, שהמשותף בין שבת ושמיטה הוא סוד קיום ימות העולם הזה במשך ששת אלפים שנה, והעולם הבא, באלף השנים שבו יהיה חרב, הנלמד משביתת העולם ממלאכה בשבת ובשמיטה.

יד. אך לפי זה יקשה, מאחר שמצות השמיטה נועדה כדי לחזק אצלנו את האמונה בה', ולהורות לנו שה' הוא אדון הארץ וכל יכול השדה הוא מאיתו, א"כ מדוע מצות השמיטה לא נוהגת בחו"ל? וכי תושבי חו"ל אינם צריכים חיזוק באמונה בה' כתושבי ארץ ישראל?

ונראה להסביר ע"פ דברי הרמב"ן על הפסוק "וַיְהַשְׁבֵּתִי חַיָּה רָעָה מִן הָאָרֶץ" (ויקרא כו, ו). הרמב"ן מביא את הסברו של רבי שמעון בספרא שה' 'משביתך שלא זייקו', ועל זה כתב: 'והוא הנכון, כי תהיה ארץ ישראל בעת קיום המצוות כאשר היה העולם מתחילתו קודם חטאו של אדם, אין חיה ורמש ממית האדם, כי לא היה הטרף בחיות הרעות אלא מפני חטאו של אדם, והנה בבריאתו של



עולם נאמר בחיות שנתן להם העשב לאכלה, דכתיב "וּלְכֹל חַיַּת הָאָרֶץ וּגְו' אֶת פֶּל יֶרֶק עֵשֶׂב לְאָכְלָה" (בראשית א, ל), ואמר הכתוב "וַיְהִי כֵן", כי הוא הטבע אשר הושם בהם לעד, ובהיות ארץ ישראל על השלמות תשבות רעת מנהגם ויעמדו על הטבע הראשון אשר הושם בהם בעת יצירתם".

ט"ו. נמצא מדברי הרמב"ן, שיש תוספת אמונה מוחשית דווקא בארץ ישראל, ע"י הנהגת החיות מול הבני אדם. וא"כ מובן, שברצון ה' שהאמונה תהיה מוחשית יותר בארץ ישראל, ועל כן גם מצוות השמיטה והמשמעות של האמונה שבאים מחמתה, זה רק בארץ ישראל.

ט"ז. ולפי זה מובנים דברי הגמ' בכתובות (ק"ט), 'ת"ר, לעולם ידור אדם בא"י אפי' בעיר שרובה עובדי כוכבים, ואל ידור בחו"ל ואפילו בעיר שרובה ישראל, שכל הדר בארץ ישראל דומה כמי שיש לו אלוה, וכל הדר בחוצה לארץ דומה כמי שאין לו אלוה, שנאמר "לִתֵּת לָכֶם אֶת אֶרֶץ כְּנָעַן לְהִיּוֹת לָכֶם לְאֱלֹהִים" (ויקרא כה, לח). וכל שאינו דר בארץ אין לו אלוה? אלא לומר לך, כל הדר בחו"ל כאילו עובד עבודת כוכבים'. וצ"ב בזה, מדוע רק מי שגר בארץ ישראל דומה כמי שיש לו אלוה? ומהו מי שגר בחו"ל כאילו עובד עבודת כוכבים? אך לפי האמור, שלגרים בארץ ישראל יש חיזוק לאמונתם תמיד, הן מצד קיום השמיטה והאמונה בחידוש העולם, והם מצד הברכה שמביאה איתה השמיטה, והן מצד דברי הרמב"ן בענין השבתת החיות הרעות, א"כ מובן למה האמונה בארץ ישראל גדולה יותר, ואף מובן למה מי שגר בחו"ל כאילו עובד עכו"ם, שאין לו משענת וחיזוק האמונה כתושבי ארץ ישראל.

ולפי זה יובנו דברי המשנה (אבות פ"ה מ"ט), 'גלות באה לעולם על השמטת הארץ', ומבאר שם רבנו עובדיה מברטנורא, שכוונת המשנה לומר שגלות באה לעולם על 'שחורשים וזורעים בשביעית'. והביאור הוא, שמאחר שיש תוספת אמונה דווקא בארץ ישראל, א"כ מי שחורש בשביעית, הריהו כופר בקב"ה ובבריאת העולם וממילא אין מקומו בארץ ישראל ולכן נענש בגלות.

י"ז. וע"פ כל האמור אפשר להוסיף דבר חדש, ע"פ המדרש תנחומא (ישן, בהר ב) שבא לתת טעם לסדר הפרשה, וז"ל: 'אמר רבי שמואל בן גדליה, אין לך פרשה בתורה שאין לה כותרת ובסיס מלמטה, כמנורה הזאת שכל חוליותיה דבקות ומצמדות מן הכותרת למעלה ועד לבסיסה, מה כתיב למעלה מן הענין? "דִּבֶּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אָנִי נֹתֵן לָכֶם וְשָׁבַתָּה הָאָרֶץ" (ויקרא כה, א-ב), ואח"כ בפרשת יובל "וְסִפַּרְתָּ לָךְ שְׁבַע שָׁפָתָת שָׁנִים" (שם, ח), ללמדך, שאם לא שימר שמיטה ויובלות, סוף שימכור מטלטלין שלו, שנאמר



"וְכִי תִמְכְּרוּ מִמֶּכֶר" (שם, יד), חזר בו מוטב ואם לא חזר בו לבסוף מוכר שדהו, שנאמר "כִּי יִמּוֹךְ אֶחָיִךְ וּמָכַר מֵאַחֲזָתוֹ" (שם, כה).

והנה כבר ביארנו במקום אחר באורך ובראיות רבות, שהאמונה בקב"ה מתבססת על היותנו מאמינים בקב"ה שברא את העולם, וגם שהוציאנו מארץ מצרים, והבאנו את דברי האבן עזרא שכתב שהאמונה בקב"ה כבורא העולם זה של הצדיקים השלמים שלא צריכים לבסס את אמונתם על ידיעה, אך בעלי דרגה פחותה מאמינים בקב"ה משום שהוא הוציאנו ממצרים, ואמונה זו היא בדרגה פחותה מאחר שמגיעה מידיעה ולא מאמונה. וע"פ זה כתב הראב"ע להסביר את הדיברה הראשונה "אֲנֹכִי ה' אֱלֹהֶיךָ" (שמות כ, ב), וזה ללא טעמים אלא רק מאחר שה' ברא את העולם, ואח"כ הוסיף הקב"ה "אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם" (שם), שזה לאנשים בעלי אמונה פחותה.

י"ח . ומעתה, ע"פ דברי המדרש שתחילת הפרשה היא ה'כותרת' לכל הפרשה, א"כ היות והפרשה מדברת על השמיטה ועל השבת, שהם באים לחזק את האמונה בבורא העולם, שהיום והשנה השביעית הם כנגד יום השבת שבו הקב"ה נח, א"כ לפי זה שיציאת מצרים היא השלמה של האמונה לבעלי האמונה הפחותה, וכפי שנאמר בהר סיני, א"כ מוכן היטב שהפרשה שעוסקת באמונה בבריאת העולם פותחת דווקא "בְּהָרְ סִינִי". והוא נפלא מאוד.

ולפי זה נוכל להבין מדוע נאמרה מצוות 'ריבית' בין דיני היובל, בין חזרת הקרקע לבעלים לבין שחרור העבדים. והוא ע"פ הספרא בפרשתנו על הפסוק "אֲנִי ה'", מכאן אמרו כל המקבל עליו עול ריבית, מקבל עול שמים, וכל הפורק ממנו עול ריבית, פורק ממנו עול שמים, "אֲנִי ה' אֱלֹהֶיכֶם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם" (שמות לח, כה), על תנאי כך הוצאתי אותם מארץ מצרים, על תנאי שתקבלו את מצות ריבית, שכל המודה במצות ריבית מודה ביציאת מצרים, וכל הכופר במצות ריבית כאילו כופר ביציאת מצרים. ובגמ' (ב"מ סא.) מבואר הקשר בין יציאת מצרים לדין ריבית. 'אמר רבא, למה לי דכתב רחמנא יציאת מצרים בריבית? אמר הקב"ה: אני הוא שהבחנתי במצרים בין טפה של בכור לטפה שאינה של בכור, אני הוא שעתידי ליפרע ממי שתולה מעותיו בבכרי ומלוה אותם לישראל בריבית'. מבואר, שהקב"ה תלה את העונש של העובר בריבית כמי שאינו מאמין ביציאת מצרים. ומעתה, כשם שהיובל עניינו לחזק את האמונה בה', כך הוא הציווי על איסור ריבית, שהמודה בו נחשב כמודה ביציאת מצרים, שהוא המקור לחיזוק האמונה.

